

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANA BİLİM DALI
ULUSLARARASI İLİŞKİLER BİLİM DALI

**KOMÜNİZM SONRASI POLONYA VE RUSYA FEDERASYONU'NDA DİN VE
DEVLET İLİŞKİSİ: SEKÜLERLEŞMENİN SINIRLARI**

Doktora Tezi

SEVİNÇ ÖZCAN

İstanbul, 2009

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANA BİLİM DALI
ULUSLARARASI İLİŞKİLER BİLİM DALI

**KOMÜNİZM SONRASI POLONYA VE RUSYA FEDERASYONU'NDA DİN VE
DEVLET İLİŞKİSİ: SEKÜLERLEŞMENİN SINIRLARI**

Doktora Tezi

SEVİNÇ ÖZCAN

Danışman: Prof. Dr. GÜNAY GÖKSU ÖZDOĞAN

İstanbul, 2009

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

SİYASET BİLİMİ VE ULUSLAR ARASI İLİŞ. Anabilim Dalı ULUSLARARASI
İLİŞKİLER Bilim Dalı Doktora öğrencisi SEVİNÇ ÖZCAN nın KOMÜNİZM
SONRASI POLONYA VE RUSYA FEDERASYONU'NDA DİN VE DEVLET İLİŞKİSİ :
SEKÜLERLEŞMENİN SINIRLARI adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun
22.12.2009 tarih ve 2009-20/25 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından
oybirliği/oyçokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 5.1.1.2010

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. GÜNAY GÖKSU ÖZDOĞAN
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. EMİNE BÜŞRA ERSANLI
3) Jüri Üyesi : YRD. DOÇ.DR. ELÇİN MACAR
4) Jüri Üyesi : PROF. DR. ALİ KÖSE
5) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. AKİF EMRE ÖKTEM



İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
KISALTMALAR.....	2
ÖZET.....	4
ABSTRACT.....	4
GİRİŞ.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN AVRUPA, POLONYA KATOLİKLİĞİ VE RUS

ORTODOKSLUĞU'NDA

DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİNİN EVRİMİ VE DÜŞÜNSEL SEYRİ 14

I. REFORMASYON ÖNCESİ	17
II. REFORMASYON'DAN AYDINLANMA'YA.....	32
III. FRANSIZ DEVRİMİ'NDEN MARX'A	51
IV. POLONYA TARİHİNDE KATOLİKLİĞİN KONUMU.....	60
V. BİZANS GELENEĞİNDE KİLİSE VE DEVLET.....	66
VI. RUS ORTODOKSLUĞU'NDA DİN VE DEVLET.....	74
A. Modern Rus Düşüncesinde Din ve Devlet İlişkileri: <i>Slavofiller</i> ve <i>Avrasyacılar</i>	81
VII. KİMLİK KURGULARI: TARİHİ MEYDAN OKUMALAR VE GÜNCEL SORUNLAR.....	88

İKİNCİ BÖLÜM

SEKÜLERLEŞME, KAMUSAL ALAN VE SİVİL TOPLUM TARTIŞMALARINDA

RUSYA VE POLONYA

97

I. SEKÜLERLEŞME: TANIM PROBLEMİ VE GETİRDİĞİ ZORLUKLAR....	101
II. SEKÜLERLEŞME ÜZERİNE YAPILAN KAVRAMSALLAŞTIRMALAR..	108
III. DAVID MARTIN: SEKÜLERLEŞME ÖRÜNTÜLERİNDE KATOLİKLİK VE ORTODOKSLUK	121

IV. JOHN MADELEY: KATOLİK-ORTODOKS BÖLÜNME ÇİZGİSİ VE DOĞU AVRUPA.....	123
V. PEDRO RAMET: DOĞU HİRİSTİYANLIĞI'NDA OTOSEFALİ VE ULUSAL KİMLİK	128
VI. KAMUSAL ALAN, SİVİL TOPLUM VE DİN.....	131
A. Kamusal Alan ve Din İlişkisini Yeniden Düşünmek.....	133
B. Sivil Toplum ve Din İlişkisini Yeniden Düşünmek.....	137
C. Rusya'da Modernleşmenin, Ulusçuluk, Din ve Sivil Toplum Üzerindeki Etkisi	141
D. Sivil Toplum ve Katolik Katılım.....	153
E. Polonya'da Din ve Sivil Toplum Üzerine Tartışmalar.....	157

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

“DEVLET KİLİSESİ” YA DA “KİLİSE DEVLETİ”:

POLONYA'DA DİN, DEVLET VE SİYASET	163
-----------------------------------	-----

I. KOMÜNİST DÖNEMDE DİN, DEVLET VE ULUS.....	165
A. Komünist Dönemde Din Politikaları.....	165
B. II. Vatikan Konsili (1962-1965).....	172
C. Papa II. Ioannaes Paulus, Dayanışma (<i>Solidarnosc</i>) Hareketi ve Polonya Katolik Kilisesi.....	177
II. KOMÜNİZM SONRASI DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ.....	183
A. <i>Concordat</i> ve Anayasa Tartışmaları.....	184
B. Din Eğitimi.....	187
C. Kürtaj Kanunu ve Kilise.....	189
D. Kilise ve Medya.....	193
E. Kilisenin Finansmanı.....	195
III. POLONYA'DA DİN VE SİYASET.....	197

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

“KUTSAL OLMAYAN İTTİFAK”:

RUSYA FEDERASYONU’NDA DİN, DEVLET VE SİYASET 205

I.	SOVYETLER BİRLİĞİ’NDE DİN POLİTİKALARI VE RUS ORTODOKS KİLİSESİ.....	207
A.	Sovyetler Birliği’nde Din Politikaları ve Ortodoks Kilisesi	207
B.	<i>Perestroyka</i> Ortamında Din ve Devlet İlişkileri.....	210
II.	RUSYA FEDERASYONU’NDA DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ..	212
A.	Din Üzerine Yapılan Yasal Düzenlemeler.....	215
B.	Rus Ortodoks Kilisesi’nin Karşılaştığı Problem Alanları.....	218
C.	Rus Kamusalında Kilise ve Milliyetçilik.....	224
D.	Devlet, Kilise ve Din Eğitimi.....	230
III.	RUSYA FEDERASYONU’NDA İSLAM.....	233
A.	Sovyetler Birliği’nde Din Politikaları ve İslam.....	233
B.	Rusya Federasyonu’nda Müslümanların İdari Yapılanması ...	235
C.	Rusya Federasyonu’nda Kilise-Devlet İlişkileri ve İslam.....	238
IV.	RUSYA FEDERASYONU’NDA DİN VE SİYASET.....	245
	SONUÇ.....	249
	KAYNAKÇA.....	256

TEŞEKKÜR

Öncelikle bu çalışmayı başından sonuna kadar takip eden, soruları ve katkılarıyla çalışmanın önünü açan ve zenginleştiren sayın hocam Prof. Dr. Günay Göksu Özdoğan'a gösterdiği özveri, sabır ve destek dolayısıyla teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca yine bu çalışmayı yakından takip eden ve çok değerli eleştiri ve katkılarıyla zenginleştiren sayın hocam Prof. Dr. Büşra Ersanlı ve Doç. Dr. Elçin Macar'a verdikleri destek nedeniyle müteşekkirim.

Çalışmanın başlangıcında *Oxford Center for Islamic Studies*'de (*Oxford İslam Araştırmaları Merkezi*) araştırmacı olarak bulunduğum sırada verdikleri destek nedeniyle Dr. Farhan Nizami ve Dr. Basil Mustafa'ya teşekkürlerimi belirtmek isterim. Ayrıca *Oxford*'da bulunduğum bir senelik zaman diliminde danışmanlığımı üstlenen *Wadham College*'dan Prof. Dr. James Piscatori'ye çalışma önerisi üzerine getirdiği eleştiri ve katkılar ve literatür konusundaki önerileri dolayısıyla teşekkür ederim. Komünist dönem ve sonrasında Doğu Avrupa ve Rusya coğrafyasındaki din, milliyetçilik ve siyaset konuları ile ilgili olarak *Oxford*'da araştırma ve arşiv faaliyetleri yürüten *Keston Institute*'ün (*Keston Enstitüsü*) adını burada zikretmek isterim. Kütüphane imkânlarından çokça yararlandığım *Enstitü*'nün kurucusu ve eski Başkanı Michael Bourdeaux'un çalışmanın konusu üzerine yaptığı öneriler ve eleştiriler benim için çok faydalı oldu. Ayrıca *Keston*'ın yayınladığı ve bu çalışmada kendisinden pek çok referansın bulunduğu *Religion, State & Society* dergisinin editörü Dr. Philip Walters'a ve *Keston* kütüphanesi çalışanı Malcolm Walker'a literatür konusundaki önerileri ve yardımlarından dolayı teşekkür ederim.

Yine adını zikretmek istediğim *Saint Louis University Russian and East European Studies* (*Saint Louis Üniversitesi Rusya ve Doğu Avrupa Çalışmaları*) Direktörü Prof. Dan Schlafly'e çalışma önerisi ile ilgili görüş ve eleştirileri dolayısıyla müteşekkirim. Ayrıca çalışmanın tamamını okuyarak, çalışmanın yöntemi, dili, içeriği ve kullanılan literatür konusundaki yorum ve eleştirileri dolayısıyla Prof. Dr. Ali Köse ve Doç. Dr. Akif Emre Öktem'e teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Dr. Mustafa Özel'in çalışmanın tamamlanması aşamasında gösterdiği yakın ilgi ve manevi desteği unutmam mümkün değil. Kendisine müteşekkirim. Ayrıca eşim Dr. Mesut Özcan'a çalışma boyunca gösterdiği anlayış ve verdiği destekten dolayı minnettarım. Tüm bu katkı ve eleştiriler benim için çok değerli ancak çalışmanın tüm eksik ve kusurları hiç kuşkusuz bana aittir.

KISALTMALAR

AWS	<i>Akcja Wyborcza Solidarnosc</i> Dayanışma Seçim Hareketi
ChDSP	<i>Stronnictwo Pracy</i> Hristiyan Demokrat İşçi Partisi
DUMER	<i>Мусульманским религиозным Администрация европейской части России</i> Avrupa Rusyası Müslümanlarının Dini İdaresi
DUMES	<i>Все-русский Федеральной Исламской управление</i> Tüm-Rus Federal İslam Yönetimi
ДПН	<i>Движение православной народной</i> Halkın Ortodoks Hareketi
İKÖ	İslam Konferansı Örgütü
KAW	<i>Katolicka Akcja Wyborcza</i> Katolik Seçim Hareketi
KOK	<i>Komitet Obrony Kraju</i> Yurt Savunma Komitesi
KOR	<i>Komitet Obrony Robotnikow</i> İşçileri Koruma Komitesi
KOS	<i>Komitet Oporu Społecznego</i> Sosyal Direniş Komitesi
KPN	<i>Konfederacja Polski Niepodległej –</i> Bağımsız Polonya Konfederasyonu
MKS	<i>Międzyzakładowy Komitet Strajkowy –</i> Gdansk Grev Komitesi
PAX	<i>Stowarzyszenie PAX</i> PAX Derneği
Р ХДД	<i>Русский Христианско-демократическое движение</i> Rusya Hristiyan Demokratik Hareketi
PZPR	<i>Polska Zjednoczona Partia Robotnicza</i> Polonya Birleşik İşçi Partisi
RK	<i>Ruch Katolicki</i> Katolik Hareket

SADUM	<i>Духовное управление мусульман Центральной Азии и Казахстан</i> Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlar İdaresi
SND	<i>Stronnictwo Narodowo-Demokratyczne</i> Ulusal Demokratik Parti
SLD	<i>Sojusz Lewicy Demokratycznej</i> Demokratik Sol İttifak
UW	<i>Unia Wolności</i> Liberal Özgürlük Birliği
WSN	<i>Wolność-Sprawiedliwość-Niepodległość</i> Özgürlük – Adalet – Bağımsızlık
ХДСР	<i>Христианско-демократический союз</i> Rusya Hristiyan Demokratik Birliği
ХДПР	<i>Христианско-демократическая партия России</i> Rusya Hristiyan Demokrat Partisi
ХП	<i>Христианский патриотов</i> Hristiyan Vatanseverleri
ZChN	<i>Zjednoczenie Narodowa – Chrześcijańskie</i> Hristiyan Ulusal Birliği

ÖZET

Bu çalışmada komünizm sonrasında Polonya ve Rusya’da yeniden şekillenen din-devlet ilişkileri, sekülerleşme, kamusal alan ve sivil toplum tartışmaları bağlamında yatay karşılaştırmalar yoluyla ele alınmakta ve yeni tanımlamalar getirilmektedir. Yeni dönemde Rus Ortodoks ve Polonya Katolik kiliseleri ile devlet arasında ortaya çıkan ilişki biçimi çalışmanın merkezini teşkil etmekte birlikte, bu ilişki üzerinde etkili olan komünizm öncesi ve komünizm dönemi tarihsel arkaplan, kiliselerin siyasi partiler ve diğer siyasi örgütlenmelerle kurmuş olduğu ilişki biçimi ve ulusal kimlik inşasındaki özel rolü, devletin Katolik ve Ortodoks Kiliseler ile ve diğer dini kurumlarla ilişkisi, kiliselerin diğer dini gruplara bakışı, eğitim, medya ve hukuk alanındaki müdahaleleri ve kamusal alandaki rolleri gibi pek çok konu bu çalışma çerçevesinde ele alınmaktadır. Yeni dönemde yerleşik kiliseler, resmi ve gayri resmi dini kuruluşlar, cemaatler, yeni dini hareketler, dinsel kimlik temelinde kurulan sivil toplum örgütleri, vakıflar ve dernekler gibi pek çok farklı biçimde ifade edilebilecek olan din olgusu bu çalışmada, Polonya Katolik ve Rus Ortodoks kiliselerinin kurumsal yapısı, değişen ve dönüşen söylemleri, devlet ve farklı siyasi ve sosyal aktörlerle kurmuş olduğu ilişkileri ve faaliyetleri merkezinde irdelenmektedir.

ABSTRACT

This work analyzes the reshaping of church-state relations in post-communist Poland and Russia in a comparative way within the context of secularisation, public sphere and civil society debate and brings new definitions about this relationship. Although the emerging relationship between Russian Orthodox and Polish Catholic churches and state in the new era constitutes the center of this work, the following factors that affect this relationship are also covered: the historical background including communist and pre-communist period, the relations between churches and the political parties and other political organizations; the special role of churches in the construction of national identities; relations of the state with Catholic and Orthodox churches and other religious organizations; perspectives of the churches towards other religious groups, the interventions of the churches in the field of education and media and their roles in the public sphere. The phenomena of religion which can be explained with the help of different terms, such as established churches, official and non-official religious organizations, new religious movements, religion based civil society organizations, foundations and associations, is analyzed in this dissertation within the framework of the structures, activities and changing discourses of the Polish Catholic and Russian Orthodox churches and their relations with state and other political and social actors.

GİRİŞ

XX. yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen dört önemli gelişme komünizm sonrası dönemde Avrupa’da din-devlet ayrımı, devletin tarafsızlığı ilkesi, dini eşitlik ve dini özgürlük gibi kavramların yeniden tartışmaya açılmasına neden oldu. Bu gelişmelerden birincisi, Avrupa kıtasının tamamında yeni dini hareketlere karşı giderek artan endişeydi. İkinci olarak, Avrupa’ya doğru yapılan göç hareketleri çok kültürlülük üzerinde yoğun bir tartışmanın yaşanmasına neden oldu. Üçüncü gelişme, kiliselerin siyasi ve toplumsal açıdan etkilerinin artmasıydı. Dördüncü gelişme ise ulusal kimliklerin dini çizgilerde yeniden inşa edilmesi oldu. ¹ Tüm bu gelişmeler ve Doğu Avrupa’da meydana gelen radikal sosyal, siyasi ve hatta kültürel dönüşüm sonucunda din meselesi Avrupa’nın gündemine geri döndü. Marxist-Leninist rejimin sıkı kontrolü altında bulunan din, milliyetçilik ve sivil toplum kavramları yeni dönemde yeniden tanımlanma ihtiyacı ile karşı karşıya kaldı. Komünizm sonrası toplumlarda dinin yerinin ve rolünün yeniden tanımlanması ihtiyacı aşağıdaki ilişki biçimlerinin yeniden tanımlanmasını da beraberinde getirdi: a) devlet ve dini örgütler arasındaki ilişkiler (geleneksel kiliseler, azınlık dinleri ve yeni dini hareketler), b) din ve siyaset arasındaki etkileşim, c) ulusal kiliselerin kurumsal varlığı ve sosyal etkisi ve d) dinler arası ilişkiler. ²

Komünist rejimler tarafından baskı altında tutulan din olgusunun liberalleşmeye paralel olarak daha görünür hale gelmesi, “siyasetin dindarlaşması” ya da “dinin siyasallaşması” argümanlarını beraberinde getirdi. Daha geniş bir sosyal bağlamda dinin sosyal aktörlerle olan etkileşimi ve bu çerçevede dinin yerinin ve rolünün yeniden tanımlanması ihtiyacı henüz giderilmiş değildir. Dinin devletten ayrılıp ayrılmadığı ve devletin din işlerine müdahale edip etmediği sorularına cevap verilirken, dinin, sivil toplum ve siyasetin etkileşim halinde bulunduğu alanda nasıl bir rol oynadığı sorusu zihinleri kurcalamaktadır. Komünizmin ardından kiliselerin toplumdaki diğer sosyal ve siyasal aktörlerle sağlıklı bir iletişim kurabilmesi için din ve devlet arasında nasıl bir ilişki biçiminin olması gerektiği sorusu üzerinde düşünülmesi gereken sorulardan biri haline geldi zira bulunan çözümün demokratik ölçütlere olduğu kadar dini özgürlük taleplerine de cevap verir nitelikte olması bekleniyordu. Bu da liberal demokrasinin olmazsa olmaz şartlarından biri

¹ Zsolt Enyedi, “The Contested Politics of Positive Neutrality in Hungary”, *West European Politics*, Vol. 26, No.1, Jan 2003, s. 157.

² Ina Merdjanova, *Religion, Nationalism and Civil Society in Eastern Europe, The Post-Communist Palimpsest*, New York: The Edwin Mellen Press, 2002, s. 5.

olan bireysel özgürlüklerle dini taleplerin zaman zaman karşı karşıya gelmesini kaçınılmaz hale getirdi.

Komünist rejimlerin ortadan kalkması ile birlikte, tıpkı diğer yerleşik kiliseler gibi Polonya Katolik ve Rus Ortodoks kiliseleri de ülkelerinin yaşadığı siyasal, sosyal ve ekonomik dönüşümler karşısında kendi konumlarını yeniden tanımlamaya ve yeni çoğulcu anlayışa kendilerini adapte etmeye çalıştıklarından dolayı bazı açmazlarla karşı karşıya kaldılar. Kilise değerleri ile demokratik sivil toplumun gereklilikleri arasındaki açmaz bu çalışmanın konusunu oluşturan Polonya Katolik ve Rus Ortodoks kiliseleri için de geçerli idi zira her iki ülke de yeni dönemde liberal demokrasiye geçme iddiasını taşıyordu. Her iki kilise de devletle ne tür bir ilişki kurması gerektiği ve komünizm öncesi konumlarını yeniden elde etmeye çalışmalarının yerinde olup olmayacağı sorularına cevap vermek durumunda kaldılar. Kiliseler, ayrıcalıklı bir statü elde etmeye, mülklerini devletten geri almaya, kendilerine mali kaynak sağlamaya mı yoksa inananlarını bir araya toplamaya, din eğitimi yeniden şekillendirmeye, din adamı kadrolarını yeniden doldurmaya ve dini akideleri topluma yaymaya mı odaklanmalıydılar? Aynı zamanda siyasi düzlemde, halkı dini değerleri ön plana çıkaran partilere oy vermeye mi teşvik etmeliydiler yoksa kendi manevi gündemlerini kamusal alana mı taşımalıydılar? Bu iki kilise yeni dönemde tüm bu sorular karşısında tavır belirlemek durumunda kaldı.

Eski komünist geçmişi paylaşan Polonya ve Rusya'nın önemli bir ortak özelliği, kabul edilen yeni anayasalarının ve dinle ilgili yasal düzenlemelerin din ve devlet ayrımını içermesi, insan hakları ve dini özgürlükler bakımından önemli haklar sağlamasıdır. Bu türden liberal düzenlemelerin varlığına rağmen, bu ülkelerdeki yeni siyasal liderler baskın geleneksel kiliseleri onlara özel statü vererek desteklemek çelişkisi ile karşı karşıya kaldılar. Uygulamada komünizm sonrası dönemde kilise ve devlet ayrımı, ya da devletin tüm dinlere karşı tarafsız bir tavır alması ne Polonya'da ne de Rusya'da gerçekte var oldu. Rusya Federasyonu'nda din ve devlet ayrımı daha çok devlet lehine gerçekleşirken (devletin din işlerine güçlü müdahalesi ve kilise ve devletin karşılıklı işbirliği alanlarını artırması), Polonya'da Katolik Kilisesi'nin lehine gerçekleşmiş gibi görünmektedir.

Bu sorulardan hareketle bu çalışmanın temel sorunsalı, Katolik ve Ortodoksluğun tarihi olarak din-devlet ilişkileri, siyasi örüntüler ve ulusal kimlik üzerinde son derece etkili olduğu iki post-komünist ülkede - Polonya ve Rusya'da – bu Kiliselerin yeni dönemde din-devlet ilişkileri, kamusal alan, sivil toplum ve demokratikleşme bağlamında nereye oturduğu sorusuna yatay karşılaştırmalar yoluyla cevap bulmak ve yeni tanımlamalar getirmektir. Bu çerçevede bu çalışmanın amacı komünist rejimlerin çökmesinin ardından yaşanan dönemde

Polonya Katolik ve Rus Ortodoks kiliselerinin devletle olan ilişkilerinde yaşanan dönüşümü, kiliselerin kamusal alan ve sivil toplum açısından artan rollerini Polonya ve Rusya arasında mukayeseli bir biçimde ortaya koymak ve yeni tanımlamalar getirmektir. Yeni dönemde bu kiliseler ve devlet arasında ortaya çıkan ilişki biçimi çalışmanın merkezini teşkil etmekle birlikte, bu ilişki üzerinde etkili olan komünizm öncesi ve komünizm dönemi tarihsel arkaplan, kiliselerin siyasi partiler ve diğer siyasi örgütlenmelerle kurmuş olduğu ilişki biçimi ve ulusal kimlik inşasındaki özel rolü, devletin Katolik ve Ortodoks Kiliseler ile ve diğer dini kurumlarla ilişkisi, kiliselerin diğer dini gruplara bakışı, eğitim, medya ve hukuk alanındaki müdahaleleri ve kamusal alandaki rolleri gibi pek çok konu bu çalışma çerçevesinde ele alınmaktadır. Yeni dönemde yerleşik kiliseler, resmi ve gayri resmi dini kuruluşlar, cemaatler, yeni dini gruplar, dinsel kimlik temelinde kurulan sivil toplum örgütleri, vakıflar ve dernekler gibi pek çok düzlemde ifade edilebilecek olan din olgusu bu çalışmada, Polonya Katolik ve Rus Ortodoks kiliselerinin kurumsal yapısı, değişen ve dönüşen söylemleri, devlet ve farklı siyasi ve sosyal aktörlerle kurmuş olduğu ilişkileri ve faaliyetleri merkezinde irdelenmektedir.

Komünizm sonrası dönemde Polonya Katolik Kilisesi'nin siyasal süreçlere ciddi bir biçimde katılması şu sorunun sorulmasına neden olmuştu: 'Polonya'da Katolik Kilisesi bir devlet kilisesi mi, yoksa bir kilise-devletinden mi söz edilmeli?' Kilise'nin yeni durum karşısındaki ilk tepkisi çok net değildi. Daha çok bir kararsızlık hali mevcuttu. Ancak çok kısa bir süre içinde bu kararsızlık halinden kurtulan Kilise hiyerarşisi, Katolik Kilisesi'nin geçmişteki rolünü hatırlatmak suretiyle Polonya ulusunun manevi koruyuculuk rolünü yeniden gündeme getirmeye başladı. Okullarda din eğitiminin teşvik edilmesi, cezaevi, hastane ve askeri birliklerde din adamı kadrolarının oluşturulması, 1990'lı yılların başlarında medyaya hakim olduğu düşünülen cinsellik konusundaki tartışmaların kontrol altına alınması ve kürtajın yasaklanması gibi pek çok konuda parlamentodaki tartışmalara müdahale etmesi, Kilise'nin ulusun manevi koruyucusu olma misyonu ile meşruiyet kazanıyordu. Kilise hiyerarşisinin ayrıca 1990'lı yılların başlarında halkı açıkça Hristiyan ahlaki değerlerini destekleyen adaylara oy vermeleri konusunda uyarması da Kilise'deki kararsızlık halinin geçtiğini gösteriyordu. Kilise'nin tüm bu çabalarının temelinde "nüfusun çoğunun Katolik olduğu, Kilise'nin geçmişte ulusal geleneği biçimlendiren ve koruyan önemli bir unsur olarak görev yaptığı ve Kilise'nin komünist rejime direnişte kilit rol oynadığı bir ülkede, Kilise'ye sıradan bir baskı grubu gibi davranılamayacağı inancı yatmaktaydı." ³ Bu nedenle de

³ John Anderson, "Din ve Demokratikleşme: Polonya ve Rusya Deneyiminden Alınan Dersler", Gülnur Elçik (ed.), *Din ve Demokrasi*, İstanbul: Heinrich Böll Stiftung Derneği, 2009, s. 91.

Kilise'nin komünist rejimin son dönemlerinde sivil toplumla kurduğu yakınlaşmayı devam ettirmek yerine komünizm sonrası dönemde esas ilişkisini devletle kurmaktan kendini alamadığı görüldü.

Yeni dönemde Rus Ortodoks Kilisesi'nin konumunu anlamak için Sovyet dönemine bakmak gerekmektedir. 1990'lı yıllarda ortaya çıkan yeni durum Polonyalı Katoliklerin maruz kaldığından çok daha büyük baskılar altında varlığını devam ettiren Rus Ortodoks Kilisesi'ni Polonya Katolik Kilisesi'nden daha büyük sorunlarla karşı karşıya bıraktı. Sovyetler Birliği döneminde Rus Ortodoks Kilisesi'nin politikası direnme değil, Kilise'yi bir birlik olarak korumak için işbirliği yapmaktı. Din adamları baskı görse ve inananları cezalandırılsa da Ortodoks Kilise hiçbir zaman Polonya'da ortaya çıkana benzer şekilde bir proto-sivil toplum oluşturmadı.⁴ Rus Ortodoks Kilisesi, Sovyet devletine tabi oldu ve onun tarafından kontrol edildi. Gazeteleri KGB tarafından sansür edildi, din adamları devlet yetkililerinin tercihlerine göre görevlendirildi ve hatta bazı din adamları KGB muhbirlerine dönüştü. Aynı zamanda Kilise, yurt dışında Sovyetler Birliği için olumlu propaganda yaptı.⁵ Polonya'daki Katolik Kilisesi'nin muhalif konumunun aksine, Rus Ortodoks Kilisesi Rusların dini hayatlarının kaybolmasını göze alacak bir şekilde Sovyet devletine tabi oldu. Fakat komünist rejimin çökmesinin Rus Ortodoks Kilisesi için önemli sonuçları oldu ve Kilise yeni şartlardan faydalandı. Yayın faaliyetlerini çeşitlendirme, eğitim faaliyetlerini artırma ve ibadet yerlerini yeniden inşa etme bakımından yeni fırsatlar elde etti. Rus Ortodoks Kilisesi'nin devrim öncesi statüye dönüş talebi yeni dönem ile Çarlık geçmişi arasındaki en önemli süreklilik unsuru olarak ortaya çıktı. Nitekim 1990'lı yılların başlarında devletle Kilise arasında sembolik bir yakınlaşma yaşandı. Çok kısa bir süre sonra Kilise hiyerarşisi pek çok kamusal etkinlikte boy göstermeye başlamıştı. Ruslar arasındaki dindarlık oranı Avrupa'daki eski komünist ülkeler arasındaki en düşük oran olmasına rağmen, Rus Ortodoks Kilisesi 1990'larda ülkede en fazla güvenilen kurumlardan biri haline geldi.⁶ Bir başka ifadeyle “dini yükselişin zirve noktasında

⁴ Irena Maryniak, “Among the Old Believers”, *Index for free expression*, Vol. 33 4/2004, s. 49.

⁵ Sabrina P. Ramet, *Nihil Obstat, Religion Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*, USA: Duke University Press, 1998, s. 229.

⁶ Komünizm Sonrasında Orta ve Doğu Avrupa'da kiliselere olan güven siyasi partilere olan güvenden daha fazladır. Hatta başta Ukrayna olmak üzere Ortodoks olan ülkelere kiliseler en güvenilir kurum olarak tanımlanmaktadır. Slovakya ve Macaristan'da da kiliseye olan güven oranı oldukça yüksektir. Bu ülkeler içerisinde sadece Çek Cumhuriyetinde kiliseye olan güven oranı oldukça düşüktür, fakat bunun karşısında siyasi kurumlara olan güven diğer kurumlardan daha yüksektir. On yeni Orta ve Doğu Avrupa demokrasisi üzerine yapılmış olan araştırma da Ortodoks ülkelere kiliseye güven oranının Katolik ülkelere nazaran daha yüksek olduğunu göstermektedir. % 77'lik oranla Romanya birinci sırada yer alırken, onu % 54 ve % 53 ile Ukrayna ve Belarus takip etmektedir. Slovenya ve Çek Cumhuriyeti'nde ise çoğunlukla tarihi nedenlerden dolayı kiliseye olan güvenin daha az olduğu saptanmıştır. Reformasyona büyük destek vermiş olan Slovenya ve Çek Cumhuriyeti'nin daha sonra Habsburglar tarafından Katolikliği kabul etmeye zorlanması bu toplumların Katolikliğe yabancılaşmasının ve daha çok sekülerleşmesinin yolunu açmıştır. Kiliseye olan güven oranının

Rus Ortodoks Kilisesi'ne bir sosyal kurum olarak güvenenlerin oranı kendisini inançlı olarak tanımlayanların 2-3 katıydı".⁷ Kilise'nin toplumsal itibarının bu denli artmış olması kilise hiyerarşisini kamusal alandaki taleplerini daha çok dile getirmeye itti. Bu taleplerden en dikkat çekenini de hiç kuşkusuz dini çoğulculuğu öngören 1990 ve 1991 tarihli din ve vicdan özgürlüğü kanunlarını değiştirmek yönünde medyada açık bir biçimde yürüttüğü kampanya oldu. Rus Ortodoks Kilisesi medyada sık sık çoğulcu yaklaşımın toplumsal açıdan neden olacağı sonuçlardan duyduğu endişeyi dile getiriyordu. Polonya Katolik Kilisesi'nin aksine Rus Ortodoks Kilisesi yeni dönemde bir yandan Kilise içindeki bölünmelerden kaynaklanan sorunlar, diğer yandan Ortodoks olmayan inanç sistemlerinin meydan okumalarına cevap vermek zorunda kaldı. Bu çerçevede bir taraftan Rusya'nın dini hayatında yeniden merkezi bir rol elde etmeye yoğunlaşırken diğer taraftan demokratik siyasetin olmazsa olmazlarından olan çoğulculuk anlayışının karşısında yer aldı. Putin'in başkanlık dönemine geldiğinde ise Rus Ortodoks Kilisesi'nin yeni ortamdaki durumu daha net bir biçimde ortaya çıkmıştı. John Anderson'ın da belirttiği gibi "Rus Ortodoks Kilisesi liderlerinin Kilise'yi Rusya'da belirlemekte olan otoriter benzeri yönetim tarzının eleştirmez destekçisi olarak konumlandırmakla kalmayıp, liberal demokrasinin Rusya için hiç de uygun olmadığını dile getirmekle, neredeyse Kremlin'den daha dürüst çıktıklarıydı."⁸

Komünizm sonrası dönemde Katoliklik ve Ortodoksluğun önemli bir ortak özelliği, José Casanova'nın ifadesiyle "kamusal dinlerin modernite ve sekülerleşme teorilerinin kendileri için uygun gördüğü marjinal ve özel alanla sınırlı rolü reddetmeleri"⁹ oldu. Bu reddetme durumu modernite ve din arasındaki karmaşık ilişkiyi eski komünist coğrafya bağlamında yeniden ele almayı zorunlu kılmaktadır zira dinin komünizm sonrası dönemde siyasal, kamusal ve toplumsal açıdan artan rolü açık hale gelmiştir. Polonya Katolik ve Rus Ortodoks kiliselerinin devletle bu derece yakın ilişki içine girmesi sekülerleşme teorileri açısından nasıl ifade edilmelidir? Yeni dönemde Rusya ve Polonya'daki kilise-devlet ilişkileri sekülerleşmenin sınırlarını zorlayan örnekler midir? Sekülerleşme her toplumun aynı biçimde yaşamak durumunda olduğu geri döndürülemez bir süreç midir? Din ve devlet/siyaset arasındaki çatışmaların sona erdirilmesi amacına hizmet etmesi beklenen sekülerleşme süreci çalışmamızın konusunu oluşturan Polonya ve Rusya örneklerinde neye tekabül etmektedir? Bu toplumlarda geçmişte din ve devlet ilişkisi açısından Batı Avrupa tecrübesinden farklı

düşük olması daha çok bu nedene bağlanmaktadır. Stephen White & Bill Miller & Ase Grodeland & Sarah Oates, "Religion and Political Action in Postcommunist Europe", *Political Studies*, Vol. 48, 2000, s. 686.

⁷ A.g.m., s. 130.

⁸ John Anderson, "Din ve Demokratikleşme: Polonya ve Rusya Deneyiminden Alınan Dersler", s. 94.

⁹ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994, s. 5.

olarak neler yaşanmıştır? Katolik Polonya Batı Avrupa paradigması içinde ele alınabilir mi? Polonya Katolik Kilisesi'nin tarih boyunca güçlü kurumsal yapısı nasıl korunmuştur? Kamusal alanda son dönemde artan etkisi nasıl açıklanmalıdır? Komünist rejimlerin çözülmesi sonrasında ortaya çıkan yeni durum - dini canlanma, kiliselerin siyasal ve toplumsal düzeyde etkinliğini artırması, din ve devlet ilişkisinin çatışmacı modelden işbirliğine doğru bir değişim geçirmesi - sekülerleşme sürecinin temel kavramsallaştırmalarına bir meydan okuma oluşturmuyor mu? Bu çerçevede din-devlet, din-siyaset ilişkisi açısından komünizm sonrası Ortodoks ve Katolik örüntüsü olarak adlandırabileceğimiz trendler var mı? Eğer varsa öne çıkan örnekler hangileri? Ya da bu ülkeler için farklı *sekülerleşme* modellerinden mi bahsetmeliyiz? Komünist sistem din-devlet ilişkisi açısından nasıl bir *sekülerleşme* modeli öngörüyordu? Eğer böyle bir model varsa bu modelin kendi içinde karşı karşıya kaldığı meydan okumalar nelerdi? Ortak komünist geçmiş Polonya ve Rusya örneklerinin geçirdikleri dönüşümlerde ne kadar etkili? Bu bağlamda yeni dönemde yeniden tanımlanan din-devlet, din-siyaset hatta din-toplum ilişkilerinin taşıdığı süreklilik ve değişim unsurları nelerdir? Polonya'nın Avrupa Birliği'ne girişi Avrupa'nın sekülerleşme öngörülerini yeniden düşünmesine neden olabilir mi? Bu sorular I. ve II. Bölümler için olduğu kadar çalışmanın geneli için de önemli sorular olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu noktada Polonya ve Rusya örneklerinin çalışmanın konusu olarak neden seçildiği sorusunun cevabı daha net hale gelmektedir. Avrupa'da temelde Rönesans ve Reformasyon hareketinin başlattığı siyasi, ekonomik, toplumsal ve düşünsel dönüşümlerle birlikte ortaya çıkan iktidarın el değiştirmesi sürecinde, genelde siyaset ve din, özelde ise mezhepler arasındaki çatışmalara son verme ve istikrarı sağlama gayeleri ile ortaya çıkan *sekülerleşme* sürecinin, Polonya ve Rusya örneklerinde aynı saiklerle ortaya çıkmadığını ve aynı örüntülerle ilerlemediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Rusya ve Polonya'da ortaya çıkan bu örüntülerin anlaşılabilmesi Katoliklik ve Ortodoksluğun bu ülkelerin modernleşme, dini reform ve uluslaşma süreçlerinde nerede durdukları sorusuna doğru yanıt vermeye bağlıdır. Bu sorulara doğru yanıt verildiğinde örneğin Polonya'nın bugün Doğu Avrupa'da niçin kendine özgü bir yerde durduğu sorusu da yanıtlanmış olur.

Rusya'da Batılılaşma ve modernleşme yönündeki reformların hız kazandığı bir dönemde aynı zamanda imparatorluğun genişleme tecrübesi yaşaması, Batılı reformlarla özerkliği ve eğitim üzerindeki etkinliği ciddi bir biçimde sınırlandırılan hatta devlete tabi kılınan Ortodoks Kilisesi'nin Rus devletinin en önemli ortaklarından biri olmasının yolunu açmıştı. Devletin genişleme tecrübesinin bir sonucu olarak özellikle sınır bölgelerinde

uyguladığı Ruslaştırma politikalarının merkezinde yer alan kurumlardan biri Rus Ortodoks Kilisesi idi. Rus olmayanlar üzerinde uygulanan bu kültürel ve siyasi asimilasyon politikası, Rusya'nın modernleşme ve uluslaşma tecrübesinin önemli bir ayağını oluşturmaktadır. 1772 yılında Polonya-Litvanya birliğinin ilk paylaşımının ardından Rusya işgali altına giren Polonya topraklarında Ruslaştırma politikalarının ilk hedefinin Polonya Katolik Kilisesi ve din adamlarının olması, buna karşılık 1863 yılı Polonya ayaklanması ile somutlaşan direnişte Katolik Kilisesi'nin tüm ulusu Ruslara karşı birarada tutan bir sembol haline gelmesi, modern dönemde iki kilisenin birbirleri karşısında olduğu kadar devlet ve ulus karşısında da nasıl konumlandıklarını göstermektedir. Güçlü bir imparatorluğu arkasına almanın özgüveni ile hareket eden Rus Ortodoks Kilisesi ironik bir biçimde, Katolik kültürünün Ukraynalı ve Belarus unsurları tesiri altına alması korkusuyla savunmacı bir pozisyon takınırken, Polonya Katolik Kilisesi üç büyük devletin işgali altında olduğu bir dönemde Katolik kültürü ve ulusuna sahip çıkmanın özgüveni ile yabancı hâkimiyetine karşı direnmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan modern Polonya ulusçuluğu bu şartlar altında şekillenmiş ve giderek Polonya içindeki farklı unsurları ötekileştiren bir karaktere bürünmüştür.

Çalışmanın II. Bölümü'nde ele alınan aynı zamanda sekülerleşme tartışmalarının eksenini oluşturan meseleler genelde Doğu Avrupa özelde ise Polonya ve Rusya'da yeniden şekillenen din ve devlet ilişkileri konusunda tanımlamalar yapmamızı kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle de 1960 sonrası sekülerleşme üzerine yapılan tartışmalar ve teorik literatür bu çalışmanın teorik çerçevesinin merkezini oluşturmuştur. Sekülerleşme kavramı üzerine yazılmış olan mevcut literatürün Doğu Avrupa ve Rusya'dan yok denecek kadar az bahsetmiş olması ve çoğunlukla Batı Avrupa ve ABD'ye yoğunlaşmış olması bu çalışma için hem dezavantaj hem de avantaj olarak değerlendirilebilir. Sekülerleşme literatürünün yalnızca Batı Avrupa ve ABD'ye yoğunlaşmış olması Batı dışı dünyada modernite ve din ilişkisinin nasıl ilerlediği sorusunu sormamıza neden olmaktadır. Bu da yeni dönemdeki din ve devlet ilişkilerini anlamak için zorunludur. David Martin ve José Casanova'nın ortaya koyduğu çalışmalar¹⁰ son dönemde komünizm sonrası coğrafyayı anlamak açısından önemli açılımlar sağlamaktadır. Bu nedenle de bu çalışmada bu iki ismin yaklaşımlarına ayrı bir önem verilmiştir. Özellikle José Casanova'nın başta Polonya örneği olmak üzere Katolik toplumlardan yola çıkarak ortaya koyduğu “dinin yeniden kamusal alan ve sivil toplum kavramlarının

¹⁰ David Martin, *The Religious and the Secular*, London: Routledge, 1969; David Martin, *A General Theory of Secularization*, (Oxford: Blackwell, 1978), Aldershot, Gregg Revivals, 1993; David Martin, *On Secularisation: Towards a Revised General Theory*, London, Asghate, 2005; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994.

dinle kurmuş olduğu ilişki biçimini yeniden okumamıza, dolayısıyla farklı sekülerleşme örüntülerinin yeni dönemde aldığı biçimi açıklamamıza imkân sağlamaktadır. Bu çerçevede Polonya ve Rusya örneklerinde sekülerleşmenin sınırlarının tartışıldığı II. Bölüm, tezin temel iddiasını da içermektedir: Polonya ve Rusya’nın XIX. yüzyılda başlayan modernleşme ve ulusçuluk tecrübeleriyle komünizm sonrası yaşanan süreç arasında kiliselerin konumlanışı açısından önemli süreklilik unsurlarının bulunduğu, dolayısıyla güçlü ulusal kimliğe atıfla “Polonya Katolikliği” ve “Rus Ortodoksluğu” olarak ifade edebileceğimiz örüntülerin yeni dönemde, sosyal bilimlerde modernleşme ve din ilişkisini açıklamak için kullanılan sekülerleşme tezlerinin beklediğinin aksine bir durum ortaya çıkardığıdır.

Bu çalışmada karşılaştırmalı analiz metodu kullanılmıştır. Karşılaştırmaya konu olan Polonya ve Rusya’nın tarihi süreç içinde hem siyasi hem de kültürel olarak sürekli bir hesaplaşma içinde olmaları, Katoliklik ve Ortodoksluk gibi Hristiyanlığın iki büyük mezhebini Avrasya coğrafyasında belirgin bir biçimde temsil etmeleri ve ortak komünist geçmişe sahip olmaları aralarında karşılaştırmalı analiz yapmaya imkan sağlamış, aynı zamanda her iki örneğin de anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. 1990 sonrasında genelde tüm Orta ve Doğu Avrupa özelde ise Polonya ve Rusya Federasyonu’nda yeniden şekillenen din - devlet/siyaset ve din-toplum ilişkileri araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Bu nedenle din-devlet/siyaset ilişkilerini yakından ilgilendiren meseleler tek tek bu coğrafyada yer alan ülkeler özelinde ele alınmış olduğundan, kilise ve devlet ilişkilerini sekülerleşme tartışmaları etrafında ele alan mukayeseli çalışmalara pek rastlanmamıştır. Bu nedenle de bu çalışmanın, Polonya ve Rusya örnekleri üzerinden hem farklı sekülerleşme modellerini anlamak hem de 1990 sonrası yeniden şekillenen ilişkileri değerlendirmek açısından literatüre katkı yapması ve varolan boşluğu doldurması beklenmektedir. Bu iki ülkenin ortak komünist geçmişe sahip olmakla birlikte farklı kültürel ve dini gelenekleri temsil etmeleri, çalışmayı disiplinler arası olmaya zorlamıştır. Bu nedenle de çalışmada özelde siyasi tarih, siyasal düşünceler tarihi, kiliseler tarihi, Avrupa, Polonya ve Rus tarihi, modernleşme, sekülerleşme, kamusal alan ve sivil toplum üzerine yazılmış olan eserlerden, genelde ise siyaset bilimi, tarih, uluslararası ilişkiler, sosyoloji ve din sosyolojisi disiplinlerinin sağladığı imkânlardan faydalanılmıştır.

Çalışmanın başlangıcını oluşturan “Modern Avrupa, Polonya Katolikliği ve Rus Ortodoksluğu’nda Din ve Devlet İlişkilerinin Evrimi ve Düşünsel Seyri” başlıklı ilk bölümde, tarihsel ve düşünsel gelişmelerin ışığı altında Modern Avrupa’dan Polonya Katolikliği’ne ve Bizans geleneğinden Rus Ortodoksluğu’na Katolik ve Ortodoks dünyada din ve devlet ilişkileri alanında ortaya çıkmış olan gelişmeler karşılaştırmalı bir biçimde irdelenmektedir. Hristiyanlık tarihinin başlangıcından XX. yüzyıla gelene kadar hem bir tarihi arkaplan

çalışması hem de bu arkaplanın paralelinde modern Batı ve Rus düşüncesinin gözünden din ve devlet/siyaset ilişkileri okuması yapılmaktadır. “Reformasyon”, “Roma Katolik Kilisesi’nin tabanının parçalanmasına paralel olarak ulusal kiliselerin ortaya çıkışı ve ulus devletin oluşumu”, “Aydınlanma ve Fransız İhtilali’nin din ve siyaset ilişkileri üzerindeki etkisi” ve “modern Batı düşüncesinin söz konusu önemli tarihi dönüm noktalarına din ve siyaset ilişkileri açısından verdikleri tepkiler”, “Polonya Katolikliği’nde din ve devlet ilişkilerinin evrimi”, “Rus Ortodoksluğu ve modern Rus düşüncesinde din ve siyaset ilişkisi” ve nihayet “Rus-Ortodoks ve Polonya-Katolik kimliklerinde tarihi meydan okumalar ve güncel sorunlar” bu bölümün temel tartışma konularını oluşturmaktadır.

“Modernleşme ve Din: Sekülerleşme, Kamusal Alan ve Sivil Toplum Tartışmalarında Rusya ve Polonya” başlıklı II. Bölüm’de sosyal bilimlerde modernleşme ve din ilişkisini açıklamak için kullanılan sekülerleşme kavramı hem Avrupa, hem de Polonya ve Rusya bağlamında ele alınmakta, Rusya ve Polonya’nın yaşadığı farklı tarihi, siyasal ve sosyolojik bağlamların sekülerleşme süreci içinde farklılaşan konumları irdelenmektedir. David Martin, John Madeley, Pedro Ramet ve José Casanova’nın Katolik ve Ortodoks bağlamlarda, dinin modernleşme ve uluslaşma süreçlerinde nasıl konumlandığı sorusuna verdikleri cevaplar bu bölüme önemli katkılar sağlamaktadır.

“Devlet Kilisesi” ya da “Kilise Devleti”? : Komünizm Sonrası Polonya’da Din-Devlet İlişkileri” başlık III. Bölüm, “Komünist dönemde devletin din politikaları ve kilisenin verdiği tepkiler”, “İkinci Vatikan Konsili’nin Polonya’daki etkileri”, “Anayasa tartışmaları, din eğitimi, medya, kürtaj ve kilisenin finansmanı konusunda Polonya Katolik Kilisesi’nin tavrı ve demokratik sürece müdahaleleri” ve “Polonya’da din ve sivil toplum arasındaki ilişkiler” alt başlıkları etrafında şekillenmektedir.

IV. Bölümde “Rusya Federasyonu’nda Din, Devlet ve Siyaset” Rus Ortodoks Kilisesi ve kurumsal İslam çerçevesinde ele alınmaktadır. Öncelikle Sovyetler Birliği ve *Perestroika* dönemlerinde din politikaları ele alınmaktadır. 1990 sonrası din üzerine yapılan yasal düzenlemelerden, din eğitimine, Doğu Ortodoksluğu’nda “otosefali” sorunundan devletin ve Rus Ortodoks Kilisesi’nin azınlık dinleri ve yeni dini hareketlere bakışına kadar din ve devlet ilişkilerini ilgilendiren temel konular bu bölümün temel tartışma konularını oluşturmaktadır. Rusya kamusalında Ortodoksluk ve milliyetçilik ayrı bir alt başlık etrafında incelenmektedir. Rusya Federasyonu’nda ikinci büyük din olan İslam, kurumsal yapılanması ve din ve devlet ilişkilerine etkileri çerçevesinde ele alınmaktadır. Kilise’nin siyasetle olan ilişkisinin ele alındığı son kısımda ise seçimler sırasında siyasi liderlerin söylemlerinde Ortodoksluğun yeri ve Kilise’nin Rus siyaseti içindeki konumlanışı irdelenmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN AVRUPA, POLONYA KATOLİKLİĞİ VE RUS ORTODOKSLUĞU'NDA DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİNİN EVRİMİ VE DÜŞÜNSEL SEYRİ

Batı Katolik ve Doğu Ortodoks gelenekleri arasındaki büyük tartışma komünist rejimlerin çözülmesinin ardından Katolik ve Ortodoks geleneklerinin tarih boyunca yoğun bir etkileşim içinde olduğu Orta ve Doğu Avrupa bölgesinde yeniden gündeme geldi. Doğu ve Orta Avrupa'da yaşanan tarihi sınır değişiklikleri (başta Roma İmparatorluğu'nun doğu ve batı olarak ikiye ayrılması olmak üzere, Roma Katolik ve Bizans Ortodoks kiliseleri arasındaki uzun süreli ideolojik ve siyasi çatışma, Moskova-Rus Devleti'nin Batı'nın dışında ve hatta onun karşısında ayrı bir siyasi ve kültürel alan olarak ortaya çıkması, Avusturya, Osmanlı ve Rus imparatorluklarının ve Sovyetler Birliği'nin bölge üzerindeki hegemonyaları) ve bölgenin değişik dönemlerde farklı kültürel yapıların etkisi altında kalması, yeni dönemde bölgedeki din ve devlet ilişkilerini anlamak için mutlaka hesaba katılması gereken faktörler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hristiyanlığın yaşamın her alanına nüfuz ettiği Ortaçağ'ın teokratik Latin ve Bizans dünyasında kilise ve devlet, Latince kullanımlarıyla, *sacerdotium* ve *regnum* birbiriyle sıkı bir ilişki içerisindeydi. Bununla birlikte Batı'da özellikle XI. yüzyılda kilise ve devlet arasında yaşanan çatışmalara kadar papa, seküler yöneticiler, özellikle de Kutsal Roma imparatorları üzerinde güçlü bir siyasi etkiye sahipti. Doğu Roma'da ise Konstantinopolis'in kurulduğu IV. yüzyıldan itibaren Bizans imparatoru patrik karşısında açık bir üstünlüğe sahip oldu. İmparatorluk denetiminin dışında kalan Batı'da papalar ve episkoposlar bağımsız bir duruş sergileyebiliyorlardı. Dünyevi ve ruhani olmak üzere iki erkin çatışması sık sık gözlemleniyordu. Doğu'da ise bir çeşit devlet kilisesi öğretisi yerleştirilmişti ve imparatorların Kilise üstündeki etki ve yönetimleri güçlüydü.

Din, imparatorlar tarafından imparatorluğu bir arada tutan çok önemli bir öge olarak görüldü. Batı'da Roma Katolik Kilisesi'nin hâkim olduğu Ortaçağlar boyunca Avrupa'nın siyasi olarak parçalı bir yapıya sahip olması Katolik Kilisesi'nin seküler gücü kontrolü altında tutmasını sağlamış bu da XI. yüzyıldan itibaren Batı Hristiyan dünyasında seküler otorite ile Kilise arasında yüzyıllar boyunca devam edecek olan çatışmanın zeminini hazırlamıştı. Doğu'da ise tek bir güçlü siyasi yapı olarak Bizans İmparatorluğu'nun varlığı, devlet ile Bizans Kilisesi arasında çatışmadan çok işbirliğinin olduğu bir ilişki biçimi ortaya çıkardı.

Bizans'ta Batı'da olduğu biçimde ruhani ve dünyevi alan arasında keskin bir ayırmadan söz etmek mümkün değildi. İmparator Kilise'den kopmuş ayrı bir dünyevi güç olarak düşünülmüyordu. Aksine imparator Kilise'nin içinde, Kilise'den yana hareket eden bir Kilise görevlisiydi, Kilise'nin dışında ve Kilise'ye üstün din dışı bir düzenin görevlisi değildi. İmparatora eşit ölçüde -örneğin sapkınları cezalandırmak suretiyle – tebanın dinini gözetten bir statü verilmişti.¹¹

Polonya Katolikliği ve Rus Ortodoksluğu, Roma'nın ikiye bölünmesi ile başlayan siyasi ve dinsel farklılaşmada, Roma Katolikliği ve Bizans Ortodoksluğu ile aralarında güçlü süreklilik ve değişim unsurları taşıyan iki farklı geleneği temsil etmektedir. Bununla birlikte Katolik dünyanın geri kalanının büyük ölçüde yaşadığı sekülerleşme sürecini Polonya aynı biçimde yaşamadı. Protestanlık Polonya topraklarını etkisi altına alamadığı gibi, tarihsel süreç içerisinde Polonya Katolik Kilisesi devlete karşı özerk alanını korumayı başardı. Katoliklik ve Ortodoksluğun kavşak noktasında bulunan Polonya, Avrupa tarihi içinde istisnai bir biçimde geleneksel olarak Roma Katolikliği ile Polonya halkının simbiotik bir ilişki içinde olduğu bir tarihi mirası sürdürdü. Kendilerini Türk, Moğol ve Tatar tehdidi karşısında Avrupa'nın kalesi olarak gördüler fakat bunun yanında Müslümanlardan olduğu kadar Protestan Almanlar, Ortodoks Ruslar ve ateist Sovyet rejiminden de kültürel olarak kendilerini ayrı tutmaya çalıştılar.

Rus Ortodoksluğu'nda ise özellikle Kiev Rus devleti döneminde, Konstantinopolis'in Kiev Metropolitliği üzerindeki ruhani kontrolünün de tesiriyle, yoğun Bizans etkisini görmek mümkündür. Ancak Moskova'nın XIV. yüzyılda Rusların yeni siyasi merkezi olarak yükselişe geçmesi, Rus Kilisesi'ni giderek Bizans'tan uzaklaştırmış ve Moskova Patrikliği'nin Kiev'den farklı bir ruhani merkez olarak kurulmasına neden olmuştur. Dolayısıyla zaten Moskova devletinin eliyle, resmi kilise olarak kurulmuş olan Rus Ortodoks Kilisesi'nin devletle olan ilişkileri Bizans'tan farklı olarak tabiyet ilişkisi şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu da bir anlamda Bizans'tan kopuşu simgelemektedir. Zira XVII. yüzyıla kadar Rusya'da din ve devlet ilişkileri alanında yaşanan gelişmeler giderek devletin kilisenin yönetimi üzerinde etkisini artırmış, Batılılaşma yanlısı Çar Petro'nun reformlarıyla birlikte Kilise artık devletin bir birimi haline gelmişti. Bu da Bizans modelinden daha çok Batılı mutlakiyetçi devlet anlayışının kilise üzerindeki kontrolüne benzeyen bir yaklaşımı hatırlatmaktadır.

¹¹ Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşüncüsü*, (Social and Political Thought in Byzantium), Çev: Mete Tunçay, İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları, 1982, s. 53-54.

Tarihsel olarak Rusların Polonyalılara bakış açısı onların Katolik kimlikleri dolayısıyla “öteki” kategorisi çerçevesinde belirlendi. Rusya’nın Katolik komşusu Lehlerle olan ilişkilerini Rusya’nın eski Polonya-Litvanya topraklarında yaşayan tüm Doğu Slavları’nın meşru mirasçısının Rusya ve Rus Ortodoks Kilisesi olduğu iddiası şekillendirdi. Bu iddianın verdiği özgüven duygusuyla yola çıkan Rusya, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda eski Polonya-Litvanya topraklarının Ortodoksların yaşadığı doğu bölgelerine doğru sınırlarını genişletti. Doğu Slavlarının Rus Ortodoks kültürel bölgesine dâhil edilmesi sürecinde Katolik Kilisesi ve kültürüne yönelik düşmanca duygular hep canlı tutuldu.

Bu bölümde, tarihsel ve düşünsel gelişmelerin ışığı altında modern Avrupa’dan Polonya Katolikliği’ne ve Bizans geleneğinden Rus Ortodoksluğu’na Katolik ve Ortodoks dünyada din ve devlet ilişkileri alanında ortaya çıkmış olan gelişmeler irdelenecektir. Öncelikle Reformasyon öncesi ve sonrasında Avrupa tarihinde kilise ve devlet ilişkileri alanında yaşanan gelişmeler ve bu gelişmelerin modern Avrupa düşüncesine yansımaları ele alınacaktır. Bu çerçevede Dante’den Padualı Marsilio’ya, Luther ve Calvin’den Machiavelli’ye, Bodin ve Hobbes’tan Locke’a modern Avrupa düşüncesinin din ve siyaset ilişkileri konusuna verdikleri tepkiler ve yaklaşımları karşılaştırmalı bir biçimde ele alınacak, aralarındaki süreklilik ve değişim unsurları tespit edilecektir. Ardından Aydınlanma ve Fransız Devrimi’nin din ve devlet ilişkileri alanında getirdiği değişimler ve Aydınlanma filozofları Voltaire, Rousseau, Montesquieu’nun dine yaklaşımları ile dine en radikal eleştirileri getiren Marx ve Engels’in din ve devlet ilişkileri konusundaki görüşlerine yer verilecektir. Avrupa tarihi içinden okunması gerektiği için bu bölümün ardından, Polonya tarihinde Katolik Kilisesi’nin devlet ve Katolik Polonya halkıyla kurmuş olduğu ilişki biçimi, tarihsel bir perspektiften ele alınacaktır. Devam eden bölümlerde önce Bizans geleneğinde din ve devlet ilişkileri, *caesaropapism* (imparatorun kilisenin en yüksek görevlisi olarak kabul edilmesi) kavramsallaştırması üzerinden tartışılacak, ardından da Rus tarihinde yaşanan gelişmeler ele alındıktan sonra modern Rus düşüncesinin iki önemli akımı Slavofillik ve Avrasyacılık’ın din ve devlet ilişkileri konusundaki yaklaşımları ele alınacaktır. Son olarak da Rus Ortodoks ve Polonya Katolik kimliklerinin birbirleri karşısında konumlanışları tarihi meydan okumalar ve güncel sorunlar etrafında incelenecektir.

I. REFORMASYON ÖNCESİ

Batı'da kilise ve devlet ilişkilerinin tarihi Hristiyanlık tarihi kadar eskidir, başka bir deyişle bu tarih Hristiyanlığın doğuşu ile birlikte başlamıştır. Hristiyanlık tarihinde dinin devletle ilk karşılaşması sürecindeki en önemli figür de Hz. İsa'nın kendisidir. Hz. İsa sadece Yahudilerin uygulamalarına karşı çıkmaz aynı zamanda dönemin Roma idaresinin de hedefinde yer alır. Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlık üzerinde yoğun baskı uyguladığı ilk iki yüzyıllık dönemde Sezarın hâkimiyetini onaylamayan Hristiyanlar ile bunu dayatan Roma devleti arasında yaşanan kutuplaşma Hristiyanlık ve devlet arasındaki çatışmacı ilişki biçiminin başlangıcını simgelemektedir. Bu dönemde Hristiyanlık azınlık dinidir ve kurumsallaşmış bir kiliseye de sahip değildir. İlk kovuşturma ve baskılar 64 yılında kral Neron zamanında başlamış ve II. yüzyılın başında Hristiyanlık resmen yasaklanmıştır. Pavlus ve Petrus'un Roma'da öldürülmesi sonrasında, Roma'nın tüm baskılarına rağmen Hristiyanlık yayılmaya devam etmiştir. Önceleri daha çok fakir Yahudiler arasında yayılan Hristiyanlık kısa zamanda toplumun diğer kesimleri tarafından da hızlı bir biçimde kabul görmüştür. 312 yılında İmparator Büyük Konstantinos Hristiyanlığı kabul etmiş, V. yüzyıla gelindiğinde tüm Roma dünyası en azından resmi olarak Hristiyan olmuştur.¹² 250 yılına kadar genel ve büyük çaplı kovuşturmalar olmamakla birlikte III. yüzyılın ikinci yarısında Hristiyanlık üzerindeki baskılar genel bir politika haline gelmiştir. Hristiyanlığın ilk iki yüzyılı içerisinde Roma yaşamının Helenleşmiş görünümünün gerisinde önemli değişiklikler meydana gelmiş, fakat en önemli değişiklik din alanında gerçekleşmiştir. Hristiyanlığın kazanmakta olduğu başarı Yunan pagan kültürü ve Hellenizmin gittikçe hızını yitirmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır.¹³

Din ve devlet arasındaki çatışma İmparator Konstantinos'un Milano Fermanı'nı yayınladığı 313 yılına kadar devam etmiştir. Bu Ferman ile İmparator Hristiyanlar üzerindeki baskıları hafifletmeye başlamıştır. 325 yılında İmparator tarafından toplanan Nicea (İznik) Konsili'nde Arius mezhebi sapkın bir mezhep olarak tanımlanmıştır.¹⁴ Milano Fermanı ile birlikte Hristiyanlık Roma devleti tarafından resmen tanınmış ve din özgürlüğü güvence altına alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında Milano Fermanı din-devlet ilişkilerinin resmi din modeline doğru evrildiği dönemin başlangıcı olarak nitelendirilmelidir.

¹² R. R. Palmer & Joel Colton, *A History of the Modern World*, New York: Alfred A. Knoph, 1966, s. 10-11.

¹³ William H. McNeill, *Dünya Tarihi, (A World History*, Oxford: Oxford University Press, 1967), çev: Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, , 2001, s. 249, 253.

¹⁴ J. M. Roberts, *A History of Europe*, Oxford: Helicon Publishing, 1996, s. 71.

Büyük Konstantinos devrinde Roma devletinin Hristiyanlaşmasının en kuvvetli yansıması olan dogma ve esaslar bakımından Hristiyan Kilisesi'nin temellerini atan ekümenik konsil, Nicea (İznik) Konsil'i olmuştur. Konsil'i toplantıya çağıran ve müzakereleri idare eden İmparator Konstantinos, alınan kararlar üzerinde de en geniş ölçüde etkili olmuştur. İskenderiye'li keşiş Arius'un *baba* ile *oğulun* aynılığını kabul etmeyen, dolayısıyla İsa'nın Tanrı'lığını reddeden doktrini, bu Konsil'de mahkûm edilmiş, böylece *baba* ile *oğul'un* mahiyet bakımından aynı olduğu akidesi tesis edilmiştir.¹⁵ 381 yılında toplanan Konstantinopolis Ekümenik Konsili Nicea Konsili'nde tesis edilen inanç akidelerini güçlendirmiştir. Nicea'da kabul edilen iman formülünün ateşli bir taraftarı olan İmparator I. Theodosios bu konsilde Hristiyanlığın bu ortodoks akidesini bütün gücüyle takviye etmiş, daha sonra da farklı itikatlara sahip diğer Hristiyan mezheplerini takibata uğratmıştır. Ancak onun döneminde devletin Hristiyanlaşması tamamlanmış, Hristiyanlık devletin tek resmi dini olarak kalmış ve diğer bütün dinlerin ve inançların yaşama hakları ellerinden alınmıştır.¹⁶ Böylece Hristiyanlık ilk defa devlete tabi bir din haline gelmiştir. Kilise aynı zamanda siyasallaşma süreci içine de girmiştir. Zira devlet kilisesi modelinde imparator hem din hem de devlet işlerinde en yüksek yasama gücünü temsil etmektedir. Kilise aynı zamanda bu dönemde Roma devlet yapısına ve idari sistemine uygun olarak kurumsallaşmış ve hiyerarşik bir yapı kazanmıştır.

İmparator I. Theodosios döneminin en önemli sorunlarından biri kilise ile de bağlantılı olarak imparatorluğu birleşik bir biçimde bir arada tutma sorunu idi. I. Theodosios ölümünden kısa bir süre önce İmparatorluğu bir kez daha hâkimiyeti altında bir araya getirmişti. Ancak ölüm döşeginde iken devleti yeniden taksim etti ve devletin batısında bulunan hükümdarın, doğusunda bulunanı reddemeyeceğini söyledi. Böylelikle batıdaki Roma ve doğudaki Bizans kültür bölgeleri arasında gittikçe keskinleşen ayrım hattı tarihi bir sınır çizgisi olarak ortaya çıkmış oluyordu. I. Theodosios'un yaptığı taksim yeni değildi; daha önce İmparator Konstantinos da oğulları arasında benzeri bir taksim yapmıştı. Fakat bu taksimin önemi, bundan sonra Batı Roma İmparatorluğu yıkılana kadar devletin ikiye ayrılmış olarak kalmasıdır.¹⁷ Ayrıca yine İmparator Konstantinos tarafından eski Grek şehri *Byzantium*'un *Konstantinopolis* adıyla yeni başkent olarak ilan edilmesi ile birlikte

¹⁵ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev: Prof. Dr. Fikret Işıltan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986, s. 44.

¹⁶ A.g.e., s. 49.

¹⁷ A.g.e., s. 50.

İmparatorluk iki başkente sahip olmuş ve zaman içinde İmparatorluk merkezi giderek doğuya kaymıştır.¹⁸

Roma İmparatorluğu içindeki ikili yönetim yapısı biri Roma’da diğeri Konstantinopolis’te olmak üzere iki farklı kilise merkezinin varlığıyla zamanla daha keskin hale gelmiştir. İmparatorluğun batı tarafının ruhani merkezi haline gelen Roma Kilisesi giderek barbarların saldırıları neticesinde zayıf düşmüş olan eski imparatorluk başkentini bu kez dünyanın ruhani merkezi haline getirmeyi başaracaktı. Hun saldırıları ve Roma’nın Vandallar tarafından yağmalandığı bir dönemde Papa Büyük Leo (I. Leo, 440-461) Roma Kilisesi’nin diğer bütün kiliseler karşısında üstünlüğünü kendisinden önce gelenlerin yapamadığı bir ölçüde vurgulayacaktı. Zira kilise merkezlerinin üstünlük mücadelesi yarışında olduğu V. yüzyılın dogmatik anlaşmazlıklarına Roma aktif bir biçimde katılacaktı.¹⁹ Nitekim 476’da Roma’nın çöküşü Papa’nın otoritesini güçlendirmesi açısından bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Bu tarihten sonra Papa artık sadece Roma Kilisesi’nin değil aynı zamanda tüm Batı dünyasının başı olarak da anılmaya başlanacaktır. Roma ve Papa’ya karşı Doğu kiliselerini ise Bizans Patrikliği temsil edecektir.

IV. ve VIII. yüzyıllar arasında toplanan konsillerde de Batı ile Doğu arasındaki ayrım giderek derinleşmiştir.²⁰ Doğu ve Batı kiliseleri arasındaki dogmatik tartışmaların en önemlisi hiç kuşkusuz Hz.İsa’nın doğasına ilişkin olarak yapılan tartışmalardır. Nicea ve Kalkedon Konsilleri’nin en önemli ürünü olan monofizitlere göre, İsa’nın Tanrısal ve bedenleşmiş iki tabiatı olmakla birlikte, bu iki tabiat tam olarak birleşmiştir, kısacası İsa’nın tanrısal yanı

¹⁸ R. R. Palmer & Joel Colton, *A History of the Modern World*, s. 13.

¹⁹ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 53.

²⁰ Hristiyanlığın yayılması ile birlikte öğretide birliğin korunması ve idari bölgelerin tayin edilmesi amacıyla yedi Ekümenik Konsil toplanmıştır. Ortodoks Kilisesi ilk yedi konsili kabul etmekte (I. Konsil, 325- Nicaea-İznik; II. Konsil, 381- Konstantinopolis; III. Konsil, 431 Efes; IV. Konsil, 451-Kalkedon-Kadıköy; V. Konsil, 553-Konstantinopolis; VI. Konsil, 680-81- Konstantinopolis; VII. Konsil, 787- Nicaea-İznik), bundan sonraki konsilleri kabul etmemektedir. Bundan sonra Katolik Kilisesi kendi toplantılarında Konsil olarak toplanırken, Konstantinopolis Patrikhanesi de Panortodoks Kongreler toplamıştır. Hristiyanlar arası ihtilafları gidermek üzere 325 yılında yapılan Nicaea Konsili’nde daha önce de belirttiğimiz üzere Hristiyan inançları tartışılmış, İmparator Konstantinos’un desteğiyle, Hz. İsa’nın Tanrılığını reddedip onun bir insan olduğunu iddia eden Ariusçulara karşı, İsa’nın Tanrılığını savunan Pavlus geleneği hâkimiyet sağlamıştır. Bu Konsil’in bir başka önemi, kiliselerin siyasal yapılar gibi hiyerarşik olarak organizasyona tabi tutulması olmuştur. Bu Konsil’de alınan karara göre, Antakya, Roma ve İskenderiye Patriklikleri ekümenik patrikhaneler olarak kabul edilmiş, Konstantinopolis’e ise Hereclea Metropolitliğine bağlı episkoposluk statüsü verilmiştir. Konstantinopolis’e ekümenik statüsünün verilmemiş olması diğer üç kilisenin aksine havariler tarafından kurulmamış olması, diğer bir ifadeyle Apostolik kökenli olmaması ile ilgilidir. IV. Konsil olan Kalkedon Konsili’nin önemi ise Konstantinopolis ve Kudüs kiliselerinin patriklik seviyesine yükseltilmesidir. Bu Konsil’de Konstantinopolis ve Roma’nın hiyerarşi içindeki yeri eşitlenmiştir. Kudüs’ün ve Konstantinopolis’in patriklik statüsüne çıkarılması, İmparator’un üç ekümenik patrikhanenin statülerini sarsmak amacıyla yaptığı baskının sonucunda ortaya çıkmış ancak Roma delegeleri özellikle Konstantinopolis’in statüsünü kabul etmeyerek burayı terk etmişlerdir. Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik’ten II. Vatikan’a*, Ankara: TTK, 1990, s. 11; aktaran Elçin Macar, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, İstanbul: İletişim, 2003; Joseph L. Hromadka, “Doğu Ortodoksluğu”, (çev. Günay Tümer), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 17, 1969, s. 247.

insani yanını yutmuştur. Diofizitlere göre ise, İsa'nın iki tabiatı vardır. Doğu Kilisesi Hz. İsa'nın beşeri ve ilahi her iki tabiatını da kabul etmekte fakat İsa'yı Tanrı-insan olarak mükemmel bir ontolojik birlik içinde açıklamaktadır. Dolayısıyla, Batı Roma Hristiyanlığı İsa'nın Tanrı ve insan olarak ikili bir tabiatı olduğunu ileri sürmekte, monofizit Doğu kiliseleri ise İsa'nın yalnızca Tanrısal bir doğaya sahip olduğunu savunmaktaydı. İmparator Konstantinos Kilise içindeki bu kuramsal tartışmaya son vermek için başarısız bir girişimde bulunarak, “*Baba ve Oğul*’un doğalarının özdeşliğini” ilan etmiştir. 451’de yapılan Kalkedon Konsili İsa'nın ayrı iki doğaya sahip olduğunu ileri süren yaklaşımı kabul ettiğinde monofizitler Konsil kararlarını reddetmişlerdir. Başlangıçta iki kilise merkezi Roma ve Konstantinopolis arasında rekabeti derinleştiren bu dogmatik tartışma giderek diofizit Bizans Kilisesi ile doğunun monofizit kiliseleri arasındaki bir soruna dönüşmüştür. Kilise içindeki diofizitler ve monofizitler arasındaki bu uyumsuzluklar Bizans imparatorlarına Papalık ile olan ilişkilerinde diledikleri gibi hareket etme fırsatı vermiştir. Böylece bu sorun Bizans’ın kilise ve devlet sorunlarından biri haline gelmiştir.²¹ Seidler’e göre “monofizitlere göre ortodoks Hristiyan itikat, dünyevi zenginliklere sahip olmayı haklılaştırmaya çalışan Kilise’nin desisesinden başka bir şey değildi.” Yine ona göre monofizit inanç gerek Roma’nın gerekse Bizans’ın üstünlüğüne karşı Doğu’lu halkların ayrılıkçı eğilimlerini temsil etmekteydi.²² Nitekim monofizitlik giderek Mısır ve Suriye’nin Bizans’ın hâkimiyetine karşı siyasi bağımsızlık gayretlerinin bir ifadesi haline almıştı.²³

İslamiyet’in yayılmasıyla birlikte, 636’da Antakya’nın, 638’de Kudüs’ün ve 642’de İskenderiye’nin Arapların eline geçmesi üzerine, bu patrikler Konstantinopolis’te ikamet etmeye başlamışlardır. Bir anlamda bu patriklikler güçlerini Bizans Patrikliği lehine kaybetmeye başlamışlardır. Bizans İmparatorluğu’nun Anadolu kısmında İslam fetihlerinin etkisiyle *İkonoklazma* (tasvir kırımcılık-putkırımcılık) hareketi güçlenmiştir. 787’de Nicaea’da yapılan VII. Konsil’de bu hareket lanetlenmiştir. Sözü edilen üç doğu patrikliğinin Arap egemenliğine girmesinin ardından Konstantinopolis, Doğu’da birleştirici olma misyonunu yüklenmiştir.²⁴ Aslına bakılırsa burada İslam’ın ve İslam fetihlerinin Hristiyan kiliselerinin bölünmesinde dolaylı da olsa önemli bir etki yaptığı söylenebilir. Zira Doğu’nun

²¹ Joseph L. Hromadka, “Doğu Ortodoksluğu”, s. 247; Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 55; G.L. Seidler, *Bizans Siyasal Düşüncesi*, (G.L. Seidler, “Byzantine Political Thought”, *Annales Universitatis Curie-Sklodowska*, Lublin: Vol. VII, 5, 1960, s. 157-217), Çev: Mete Tunçay, Ankara: V Yayınları, 1986, s. 27, 30-32.

²² G.L. Seidler, *Bizans Siyasal Düşüncesi*, (G.L. Seidler, “Byzantine Political Thought”, s. 32.

²³ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 53.

²⁴ Elçin Macar, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, s. 35.

Konstantinopolis'teki patriklik altında birleştirilmesi misyonu Doğu ve Batı kiliseleri arasındaki bölünmeyi güçlendirici bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bizans Patrikliği'nin etkinliğinin artması neticesinde Papa ile yetki çatışması da artmış, çatışma özellikle Hristiyanlığın yeni yayıldığı bölgelerin denetimi yetkisi konusunda ortaya çıkmıştır. 1054 yılında Norman akınlarına karşı ittifak kurma teklifiyle Konstantinopolis'e gelen Papalık temsilcisi, görüşmelerde yaşanan gerginlik nedeniyle Ayasofya'ya bir aforoz belgesi bırakmıştır. Buna karşılık olarak da Patrik Mihail Kirilarios da Roma'yı aforoz etmiştir. Böylece 1054 yılında yaşanan karşılıklı aforoz etmeler neticesinde Patrikhane Ortodoks dünyasının en üst kurumu haline gelmiştir.²⁵ Ayrıca bu tarihten sonra Roma Kilisesi Katolik (evrensel), Bizans Kilisesi ise Ortodoks (öze bağlı) olarak adlandırılmaya başlanmıştır. İslam'ın yayılması karşısında başlatılan Haçlı seferleri bile bu iki kilisenin bir araya gelmesini sağlayamamıştır.²⁶

Çok genel olarak ifade etmek gerekirse Katolik Kilisesi'nin Batı dünyasında hâkim olduğu ortaçağlarda kilise-devlet ilişkileri Ortodoks Bizans'ın tam zıddı olarak ortaya çıkmıştır. Katolik dünyada tüm Hristiyanlar üzerinde önceliği olduğunu söyleyen en güçlü kurum Roma Kilisesi'ni kontrol edecek bir dünyevi otorite yoktur. Bizans'ta ise kilise güçlü ve merkezi bir devlete tabi kılınmıştır.²⁷ Din ve dünyevi alanın birbirinden ayrılması sorunu Doğu Hristiyanlığı'nda kilisenin devlete boyun eğmesi ve bir çeşit devlet kilisesi kurulması ile çözümlenirken, Batı Hristiyanlığı'nda Reform döneminden sonra kilise seküler otoriteye ya tabi kılınmış ya da devlet ve kilise birbirinden ayrılarak sorun çözülmüştür. Ancak Protestan ülkelerde ayrılma daha barışçıl uzlaşma yoluyla gerçekleşirken, Katolik ülkelerde kilisenin otoritesi ruhani alana itilmek suretiyle radikal bir biçimde sınırlandırılmıştır.

XI. yüzyıldan modern devletin ortaya çıktığı XVII. yüzyıla kadar olan Avrupa siyasi tarihi aynı zamanda Katolik Kilisesi ile dünyevi otoriteler arasında iktidar ve egemenlik iddiası nedeniyle ortaya çıkan çatışmaların tarihidir. XVII. yüzyılda 1648 Westphalia Barışı ile kabul gören egemen devlet tanımının ilk nüveleri XI. yüzyılda, Ortaçağ feodal yapılarının çözülmesiyle birlikte ortaya çıkmaya başlamıştı. Ortaçağların siyasi zihniyeti Hristiyanlık

²⁵ Joseph L. Hromadka, "Doğu Ortodoksluğu", s. 243.

²⁶ 1453 yılına gelmeden, Katolik ve Ortodoks kiliseleri birincisi 1438-39, ikincisi ise 1452 olmak üzere iki kez birleşme çabası içine girmişlerdir. 1438-1439 yılları arasında Ferrara-Floransa Konsili'nde papanın evrenselliği tartışılmakla beraber kiliseler arasında bir uzlaşmaya varılmış, buna göre, Doğu Kilisesi'nin yetki alanı dışında Papa'nın evrenselliği kabul edilmiştir. Yine birlik uzlaşmasına göre, Doğu Kilisesi'ne bağlı, Süryani, Keldani, Maruni ve Habeş kiliseleri Roma Kilisesi ile birleşmiştir. Ancak İmparator 1440'da Konstantinopolis'e döndüğünde halkın tepkisiyle karşılaşmıştır, Bizans'ı korumak amacıyla gönderilen Haçlı ordusu 1444 yılında Varna'da yenilgiye uğrayınca birlik anlaşması hiçbir sonuca ulaşmadan bozulmuştur. Yine de 1452 yılında Katolik ve Ortodoks kiliseler arasında birlik ilan edilmiştir.

²⁷ R. R. Palmer & Joel. Colton, *A History of the Modern World*, s. 18-19.

etrafında şekillendi. Roma İmparatorluk yapısını kutsayan Hristiyanlık, bir tarafta papanın kontrolü altındaki kutsal otoriterin diğer tarafta ise Roma imparatorunun bulunduğu ikili siyasi yapının temelini oluşturan *çifte kılıçlar doktrinini* geliştirdi.²⁸ Bu öğretiyeye göre aynı kişinin hem kral hem de ruhban olması caiz değildi. Hristiyan imparatorlar ebedi hayat için ruhanilere muhtaçtı, ruhaniler de aynı şekilde imparatorların emirlerinden yararlanırlardı. Bu öğreti Hristiyanların sadakatini iki yönetime bağlıyordu. Bu nedenledir ki Hristiyanlığın bu ikili yapısı ilerleyen yüzyıllarda Avrupa siyasi tarihindeki iktidar çatışmasına neden olurken, aynı zamanda Avrupa düşüncesinin de en temel sorunlarından biri olarak ortaya çıktı. Böylesi bir bölünme siyasi gücün seküler ve dini otoriteler elinde toplanmasının yolunu açtığı için Ortaçağ mirası ile modern devlet sistemi arasında devamlılık unsurları ortaya çıktı. Ulus-devletin ortaya çıkışı böylesi bir bölünmenin seküler güçler lehine yarattığı doğal bir sonuçu.

XI. yüzyılda sosyo-ekonomik hayatta meydana gelen değişimler eski feodal yapıları çözmeye başladığında yeni tarımsal tekniklerin beraberinde getirdiği hasattaki artış, Avrupa tarihinin önceki hiçbir döneminde görülmeyen bir artışı. Buna paralel olarak nüfustaki artış şehirleşme ve ticaretin önünü açmıştı. Lordlar ve çiftçiler arasında ortaya çıkan yeni ilişki biçimi Batılı toplumların sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yapılarında önemli dönüşümlere yol açtı. Feodalizmin küçük ve sınırlı yapısı yeni ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap veremedi ve merkezileşme hız kazanmaya başladı. Sosyo-ekonomik değişimlere paralel olarak Avrupa’da siyasi bölünmeler arttı. X. yüzyıldaki ikinci barbarik dalgaların sonunda XI. yüzyılda modern Avrupa devletlerinin nüvesi ortaya çıkmaya başladı. Fransa Krallığı Kutsal Roma İmparatorluğu altında Almanya’ya katıldı. İngiltere, İskoçya, Danimarka, Norveç ve İsveç şekillendi. İspanya ve İtalya’nın kuzeyindeki küçük Hristiyan krallıklar bağımsız siyasi birimler olarak ortaya çıktı. Doğu Avrupa’da Bohemya, Polonya ve Macaristan krallıkları papanın taç giydirme törenleriyle birlikte ortaya çıktı. Bu arada Slav, Rus ve Bulgar krallıkları Doğu Hristiyan Birliği’nin bağımsız üyeleri haline geldiler.²⁹

²⁸ *Çifte kılıçlar öğretisi* ya da *ikili otorite öğretisi* ilk kez V. yüzyılın sonlarında Papa I. Gelasius tarafından ortaya konmuştu. Öğretinin temelinde ikili bir örgütlenmenin ve insan topluluklarının ikili bir denetime tabi tutulması gerektiği ilkesi bulunmaktadır. Buna göre manevi ilgiler ve ebedi mağfiret kilisenin emanetinde iken, dünyevi çıkarlar ve düzenin ve adaletin sağlanması dünyevi hükümetlere aittir. Yine bu Ortaçağ öğretilerine göre din adamları ve sivil yöneticiler arasında karşılıklı yardımlaşma havası olmalıdır ve her birinin Tanrı’nın ötekine verdiği haklara saygılı kalmaları gerekmektedir. Bu öğretiyeye göre “insanların cehaletlerinden ötürü ve kibir ve kendini beğenmişliğin önü alınsın diye, İsa bu iki gücün birbirinden ayrılmasını emretmiştir; bundan dolayı hem dünyevi hem manevi iktidara sahip olması yasal olabilecek olan son kişi İsa’dır.” George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi I, Eski Çağ, Orta Çağ*, (A History of Political Theory, Holt, Rinehart, and Winston, 1965), çev. Harun Rızatepe, Ankara: Sevinç Matbaası, 1969, s. 192.

²⁹ R. R. Palmer & Joel Colton, *A History of the Modern World*, s. 22.

XI. yüzyıl Avrupası sosyo-ekonomik dönüşümlerin yanı sıra aynı zamanda dünyevi otorite ile kilise otoritesinin sınırları konusunda imparatorlar ile papalar arasında ortaya çıkan tartışma ve çatışmalara sahne oldu. Söz konusu çatışmanın kaynağı kilise adamlarının daha bağımsız yetkilere sahip olma konusundaki ısrarlarıyla kendi egemenlik alanlarını artırma istekleriydi.³⁰ Ruhani ve dünyevi otoriteler arasındaki rekabet ve yaşanan sosyo-ekonomik dönüşümler kilise ve devlet arasındaki egemenlik çatışmasını da hızlandırdı. Kilise'nin gücü Avrupa'daki en fazla toprağa sahip kurum olması dolayısıyla bu süreçte artmış oldu. IX. yüzyıldan çok önceleri Avrupa'da kilise adamları çok büyük topraklara sahip olduklarından dolayı dünyevi işlerin her alanı ile yakından ilgili idiler ve hiçbir kralın görmezlikten gelemeyeceği kadar güçlü bir pozisyona sahiptiler. Feodalizm geliştikçe kilise adamları da kendilerini düzenin parçası olarak buldular ve çıkarları geniş çapta feodal asillerinkiyle aynıydı. Ekonomik çıkar çatışması kısa bir süre sonra siyasal yansımalarıyla birlikte ortaya çıktı. Siyasal çatışma alanlarının en belirgin olduğu alan ise atama tartışmalarıydı. 1073 yılında Papa Gregorius Septimus'un (VII. Gregorius) papa olmasının akabinde ortaya çıkan ilk problem alanı episkoposların siviller tarafından atanıp atanamayacağı meselesi oldu. 1075 yılında Gregorius Septimus sivillerin episkopos atamasını yasakladı. Bir sonraki yıl İmparator IV. Henry, Gregorius Septimus'u papalıktan azletmeye teşebbüs etti, bunun karşılığında Gregorius Septimus da IV. Henry'yi aforoz etmek ve vasallerini feodal yeminlerini bozmakta serbest bırakmakla tehdit etti. Episkoposların siviller tarafından atanması yasaklandıktan sonra imparatorun bu yasağa uymamakta ısrar etmesi, Gregorius Septimus'un aforoz tehdidini sürekli olarak gündemde tutmasına yol açtı.³¹ Yine aynı çatışmada Papa Gregorius Septimus'un 1075 yılında Alman Kralı IV. Henry'ye karşı yayınladığı *Dictatus Papae*'de Roma Kilisesi'nin üstünlüğünü açıkça ilan ettiği görülmüyordu: Buna göre, "Roma Kilisesi'nin ancak Tanrı tarafından kurulduğu, sadece papanın emperyal nişanlar kullanabileceği, papanın bütün prensler tarafından ayağı öpülen yegane insan olduğu ve imparatorları azledecek güce sahip olduğu, hiçbir sinodun papanın rızası olmadan toplanamayacağı, papanın hiçbir şekilde bir insan tarafından yargılanamayacağı"³² ilan ediliyordu.

³⁰ George Sabine, XI. yüzyılda Kilise'nin bağımsızlık taleplerinin ve direnişinin IX. yüzyılda ortaya çıkan *İstidor Fermanları*'na (bunların çoğu Hristiyanlığın ilk üç yüzyılında hüküm süren papalara atfedilen düzmece mektup ve kilise meclisi raporlarından oluşuyordu) dayandırıldığını söylemektedir. Ona göre bu sahte fetvalar, XI. yüzyılda Kilise'nin dünyevi otoriteden bağımsız olması ve Kilise yönetiminde egemen otoritenin papa olması gerektiği yolundaki iddialara destek sağlayan kaynaklar olarak kullanıldı. George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi I*, (A History of Political Theory) s. 225-226.

³¹ A.g.e., s. 228.

³² Milton Viorst, *The Great Documents of Western Civilization*, Philadelphia: Chilton Books, 1967, s. 20; akratan Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, Lanham: University Press of America, 1994, s. 171.

IV. Henry'nin 1076 yılında bu bildiriye verdiği cevap, Papa ve krallar arasında tamiri olanaksız çatışmalara neden oldu. Bu mücadelede Papa Gregorius Septimus İmparator IV. Henry'i aforoz yoluyla Papalığa boyun eğmeye zorladı. Fakat Papaya karşı imparatorların gösterdiği bu ilk başkaldırı başarısızlıkla sonuçlandı. *Çifte kılıçlar doktrini* ile kilise ve imparatorlar arasında kurulan denge bu dönemde imparatorlar lehine bozulmaya başladı. Aslına bakılırsa her iki taraf da, her iki gücün kendi alanlarında egemen olmaları gerektiğini söyleyen *çifte kılıçlar kuramı* gereğince böyle davrandıklarını iddia ediyorlardı fakat ortaya koydukları iddialar bir taraftan kuramı kendi açılarından yorumlamaları sonucunu doğuruyor ve neticede kendi egemenlik alanının diğerinin üstünde olduğunu iddia ediyorlardı. Aslına bakılırsa her iki otorite de *çifte kılıçlar doktrinine* dayanarak meşruiyetinin kaynağını Tanrı'dan aldıklarını söylüyorlardı. Özellikle bu dönemde imparatorluk yanlılarının tutumunun ana dayanağı her türlü otoritenin, manevi olduğu kadar dünyevi otoritenin de kaynağının kutsal olduğu yolundaki genelde kabul edilmiş öğreti idi. 1076 yılında IV. Henry, Gregorius Septimus'a yazdığı mektupta iktidar hakkını kilise aracılığı ile değil doğrudan doğruya Tanrı'dan aldığını bundan dolayı da onu nasıl kullandığı konusunda Kilise'ye karşı değil ancak Tanrı'ya karşı sorumlu olduğunu belirtiyordu.³³

XI. yüzyıldan itibaren şehirlerin büyümesi hem ekonomik hem de kültürel bakımdan imtiyazlı bir yere sahip olan Roma Kilisesi için en önemli endişe kaynaklarından biri haline geldi. Zira şehirlerin büyümesi ile birlikte yeni iktisadi ve entelektüel merkezler ortaya çıkmaya başladı. Yüzyıllar boyunca entelektüel faaliyetlerin merkezi olan ve bilgi tekeli elinde bulunduran Kilise, şehirlerin kendi entelektüel hâkimiyetine önemli bir tehdit teşkil ettiğini gördü. Kısa zamanda sanatlar ve zanaatlardaki bilgi tekeli kaybeden Kilise, şehirlerin ortaya çıkan yeni potansiyeli ile yüzleşmek zorunda kaldı. Şehir hayatının canlanışına bilhassa İtalyan şehirleri Floransa, Cenova ve Venedik öncülük etti. Bu şehirler yalnızca İtalya'nın değil tüm dünyanın ticari ve mali merkezi konumuna geldiler. İtalyanlar Rönesans'ta zirveye ulaşacak olan antik Grek ve Roma düşüncesinin canlanmasında öncü bir rol oynadılar.³⁴

XII. ve XIII. yüzyılda hız kazanan şehirlerdeki entelektüel gelişmeler en iyi yansımaları üniversitelerdeki canlanmada buldu. Üniversitelerin çok kısa zamanda yoğun bir düşünce hayatının merkezi haline gelmesi ve buralarda felsefe incelemelerinin ağırlık kazanması, bilgi tekelinin Kilise'nin elinden şehirlere kaymasında önemli rol oynadı. Roma

³³ George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 1 (A History of Political Theory 1)*, s. 234.

³⁴ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, (Great Political Thinkers, 1962)*, İstanbul: Şule Yayınları, çev. İsmet Özel, 1996, s. 108.

hukukunun açık bir biçimde ortaya çıkmasını sağlayan büyük hukuk okullarının kurulması üniversitelerdeki canlanmaya eşlik etti. George Sabine üniversite ve hukuk okullarının yanı sıra bazı mezheplerin de yeni aydınlanma hareketine öncülük ettiklerini söylemektedir. Aristoteles'in eserlerinin Arap ve Yahudi yazarlar tarafından yazılan şerhleri ile birlikte yeniden ortaya çıkışı, üniversiteler ve mezheplerin etkisinin içeriğini belirledi. Aristoteles'in bu şekilde yeniden ortaya çıkmasının Batı Avrupa düşünce hayatı üzerindeki etkisi büyük oldu. Aristoteles Ortaçağlara Yunan düşünce hayatı hakkında yeni bir görüş getirdi ve doğal evrenin bilgisinin anahtarının akıl olduğu inancının yayılmasına neden oldu. Sabine'in ifadesiyle, "Onaltıncı yüzyıla kadar *Politika*'ya borçlu olmayan bir kitap yazmak hemen hemen mümkün değildi." ³⁵

Dönemin Kilise ve krallar arasındaki iktidar çatışmasını en iyi yansıtan eser, Papalık karşıtı, imparatorluk yanlısı Orta Çağ çalışması olan *De Monarchia* (*On World Government - Monarklığa Dair*, yaklaşık 1310)'dır. Eser bir Floransalıya, Dante Alighieri'ye (1265-1321) aittir. Orta Çağ'ın en önemli şairlerinden Dante, rahip olmadığı halde eğitim almış ilk Orta Çağ'lıdır. *İlahi Komedyası* ve diğer eserlerinde mahalli dilini kullanmış böylece edebi eser verme aracı olarak Latince'nin tekeli kırılmıştır. Kitab-ı Mukaddes'in Latince dışında bir dilde yazılmasına imkân tanımayan Roma Katolik Kilisesi'nin Latince'ye verdiği üstünlük karşısında eserlerini İtalyanca olarak yazması Dante'nin papalık karşıtı tutumunun göstergelerinden biri oldu. *De Monarchia* Papalık karşıtı görüşlerinden dolayı 1329'da Papa XXII. John'un emriyle zındıklık gerekçesiyle yakıldı. ³⁶

Dante, *De Monarchia*'da insanlığın refahı için bir monark tarafından yönetilen bir dünya devletinin gerekli olduğunu aşağıdaki cümlelerle ifade etmektedir. "Bir dizi nesne belli bir sonucu elde etmek üzere düzenlendiğinde, onlardan birinin diğerlerini düzene sokması veya yönetmesi ve diğerlerinin buna itaat etmesi lazım gelir.....Bu sebeple, bir kişi rehberlik etmeli ve yönetmelidir ve bu hizmete verilen hususi isim Monark veya İmparator'dur." Demek ki, dünyanın refahı için Monarşi ya da İmparatorluğa ihtiyaç olduğu açıktır. Dante'ye göre "gerçek adalet ve hürriyet en iyi bir şekilde dünya monarşisinde gerçekleşecektir." ³⁷

³⁵ George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi I (A History of Political Theory I)*, s. 242.

³⁶ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, (Great Political Thinkers)*, s. 109.

³⁷ Dante, dünyevi monarşinin dünyanın iyiliği için gerekli olup olmadığı sorusunu ele alırken, monarşiyi tüm ölümlülerin hükümeti olarak tanımlıyordu. Ona göre Roma İmparatorluğu tarihteki dünya imparatorluğu kurma çabalarının en başarılı örneği idi. Roma karakterinin soyluluğuna işaret eden Dante, Romalıların hırslarını tatmin etmek için değil, fethedenler kadar feth olunanların da ortak iyiliğini düşündüklerine inanıyordu. Dante Alighieri, *On World Government or De Monarchia*, Çev: Herbert W. Schneider, New York, The Liberal Art Press, 1949,1957, s. 8, 24, 51.

Dante'nin *De Monarchia*'da sorduğu en önemli sorulardan biri imparatorun otoritesinin doğrudan doğruya Tanrı'dan mı yoksa O'nun hizmetkârı veya vekili Papa'dan mı geldiğidir. Dante'nin bu soruya verdiği cevap onun kilise-devlet ilişkilerinin nasıl olması gerektiği hakkındaki fikrini ortaya koyar. Ona göre, dünyadaki monarşik yönetici otoritesini hiçbir aracı, bir yardımcı, vekil veya papa olmaksızın doğrudan Tanrı'dan alır. Önceki hiyerarşinin yerine dünyada çifte egemenlik olduğunun kabul edilmesini ister. Bu iki egemenin, monark ve papanın, birbirlerine hiçbir üstünlükleri yoktur. Her ikisinin de sahip olduğu hiyerarşik bir dayanak noktası vardır, o da Tanrı'dır. Dante'ye göre hem papa hem de monark Tanrı'nın görevlisidir ve ona karşı sorumludur. Dünyevi ve ruhani güçlerin çifte kılıçlarının ikisinin de Kilise'nin elinde olması mümkün değildir.³⁸

XII. yüzyıla gelindiğinde monarşiler adalet, para, askeri ve siyasi kurumlarını oluşturmak yoluyla içyapılarını güçlendirmişlerdir. Bu süreçte kendi özerk adli sistemlerini oluştururken aynı zamanda seküler otoritenin en önemli aracı olan kendi askeri güçlerini kurmuşlardır. Para ve vergi sistemi oluşturulmuştur. Oluşan vergi sistemi feodal yapıların bilmediği bir sistemdir, bu daha çok Roma hukukunun canlanmasının Avrupalılara kazandırdığı bir sonuçtur. Bu geçiş döneminde feodal dönemin kraliyet konsilleri ivedi bir biçimde parlamentolara dönüşmüş ve XIII. yüzyılda Avrupa'nın her yerine yayılmıştır.³⁹ Bu meclislerin kurulması kraliyetin papalık karşısında elini güçlendirmiştir. Bununla birlikte XIII. yüzyılda genel hatlarıyla kilise-devlet ilişkilerine bakıldığında papalık ve Kutsal Roma-Alman imparatorları arasındaki çatışmanın kilisenin zaferiyle sonuçlandığı görülür.

Doğu Roma İmparatoru Büyük Konstantinos'un Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesiyle XIII. yüzyıla kadar devam eden süreçte Kilise, kurumsal ve siyasal anlamda en etkin dönemini yaşamıştı. Ortaçağlar boyunca yalnızca ruhani değil aynı zamanda dünyevi bir güç olarak varlığını devam ettirmiş, Papa adeta Roma sezarı haline gelmişti. Bu yüzyılda papaların otoritesi dünyevi otorite karşısında tartışmasız bir üstünlüğe sahipti ve papalar kralları ve imparatorları tayin edebiliyor ya da görevlerinden azledebiliyorlardı. Papalığın servetiyle rekabet edebilecek ikinci bir güç söz konusu değildi. Feodal toprak ve toplum düzeni içerisinde soyluların yanında Kilise'nin de toprak sahibi olması, Kilise'yi mülk sahibi ayrı bir kurum kategorisine sokmuştu. Bu da onun pek çok feodal gelirden faydalanması

³⁸A.g.e, s. 65.

³⁹Yeni kurulan meclisler, İspanya'da *cortes*, Almanya'da *diet*, Fransa'da *etats généraux* ve İngiliz adacıklarında *parlamento* olarak adlandırılmıştır. Bu meclislerde yer alan üyeler ne bir ulusun, ne halkın ne de vatandaşların temsilcileri olarak düşünülmemelidir. Bu yapılanmada en büyük ve en yüksek tabakayı din adamları, ikincisini toprak sahibi soylular ve üçüncüsünü ise yöneticiler oluşturmaktaydı. Bu üç farklı insan grubu üç farklı birimde kendine yer bulmaktaydı ve bu yapılanma da ülkeden ülkeye farklılık göstermekteydi. R. R. Palmer & Joel Colton, *A History of the Modern World*, s. 30-31.

sonucunu doğuruyordu. Kilise ayrıca doğrudan gelirlere de sahipti: Örneğin herhangi bir üst düzey Kilise görevine atanan bir din görevlisi görevinin ilk yılına ait gelirlerin yarısını, daha sonra da gelirlerinin onda birini Kilise'ye devrederdi. Atanan her başepiskopos Papalığa büyük miktarlarda para hibe ederdi. Kardinal, başepiskopos, episkopos ve başrahip öldüğünde kişisel mal ve mülküyle parası Papalığa devrolurdu. Bağışlanma belgelerinden elde edilen gelirlerden bir kısmı doğrudan Papalığa kalmaktaydı.⁴⁰ Bunun yanı sıra pek çok inanan ölmeden önce mülklerini Papalığa bırakıyordu. Ancak tüm bunların içerisinde kuşkusuz en önemlisi Kilise mülklerinin vergiden muaf olmasıydı.⁴¹ Bu da Kilise'nin dünyevi iktidarını garanti altına alan en önemli unsurdu. Nitekim ilerleyen sayfalarda ele alınacağı gibi Kilise mülklerinin vergilendirilmesi meselesi Krallar ve Kilise arasındaki iktidar mücadelesinin en önemli alanlarından biri oldu. Dolayısıyla bu çatışma dünyevi ve ruhani iki erk arasında kültürel ve siyasal değerlerin farklılaşması dolayısıyla ortaya çıkmamıştı. Çatışmanın kaynağı kilisenin toprak ve mülkleri üzerindeki siyasi üstünlük ve egemenlik mücadelesi idi. Çatışmayı ilk ortaya çıkaran Kralların Kilise öğretisini eleştirmesi değildir. Reformasyon hareketinin öncülleri de Hristiyan inancını değil Papa'nın ve Kilise'nin zenginliğini ve sınırsız otoritesini eleştirmişlerdir. Din adamlarının mülk edinmesi ve zenginliği ve endüljans satışları ilk eleştirilerin merkezinde yer almaktadır. Dolayısıyla bu çatışma modern dönemdeki din ve siyaset arasındaki çok boyutlu çatışmadan oldukça farklıydı zira modern dönemde ikinci bölümde de ele alındığı gibi giderek genişleyen kamusal alan dini kurumları siyasi, sosyal ve kültürel pek çok farklı alanda kendini yeniden tanımlamak durumunda bırakacaktı. Bu da dini ve dünyevi alanlar arasındaki çatışmanın niteliğinin değişmesi anlamına geliyordu.

Papa Bonifacius Octavus (VIII. Bonifacius, 1294-1303) kilise-devlet ilişkileri tarihinde önemli bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Bu dönemde Papanın üstünlüğüne karşı çıkan iki önemli figür Alman Kralı II. Frederick ve Fransa Kralı IV. Philip'tir. II. Frederick yalnızca diğer krallıklar üzerinde değil aynı zamanda Papa'ya karşı da üstünlüğünü ilan etmiştir. Papa Bonifacius ile Fransa Kralı IV. Philip'in arasındaki çatışma ulusal birlik ve merkezi devlet fikrine hız kazandıran bir gelişmeydi. Kral ile Katolik Kilise arasındaki çatışma Kral IV. Philip'in İngiltere'ye karşı verilen savaşı finanse etmek için Fransız kilisesinden vergi alma teşebbüsü ile birlikte başladı. Aynen Papa Gregorius Septimus'un (VII. Gregorius) Alman Kralı IV. Henry'e yaptığı gibi Papa Bonifacius da Kral Philip'i afroz cezasıyla tehdit etti. Fakat bu kez Papa artan ulusallaşma karşısında başarılı olamadı

⁴⁰ Euan Cameron, *The European Reformation*, Oxford: Clarendon Press, 1991, s. 99- 198.

⁴¹ Will Durant, *The Reformation*, New York: Simon and Schuster, 1957, s. 17-18.

ve çatışma monarşilerin üstünlüğü ile son buldu. Yüzyıllardır savunmada olan seküler gücün kendine olan güveni de Papa Bonifacius’a meydan okuyacak kadar artmaya başladı.⁴²

Aşırı adem-i merkezîyetçi feodal sistemin yerini tutmak üzere etkili fakat masraflı bir merkezîyetçi idari mekanizmayı derece derece inşa eden Fransa ve İngiltere Papalık’la giderek daha fazla çatışır hale gelmişlerdi. 1296’da Papa Bonifacius *Clerics Laikos* isimli papalık fermanında, hiç kimsenin “ruhbanlık üzerinde, rahipler ve onların malları üzerinde hüküm sahibi olamayacağını” ilan ediyordu. Dolayısıyla çatışmanın kaynağı vergilendirme ile yakından bağlantılıydı. Ona göre hiçbir dünyevi otorite kilise mülkü üzerinden vergi alamazdı ve hiçbir rahibin bunu ödemeye zorunluluğu yoktu. Böylesi vergileri papalığın rızası olmadan vermeye zorlamak veya vermek aforoz cezasıyla cezalandırılacaktı.⁴³ İngiltere ve Fransa’nın papalık fermanına verdiği cevap, fermanı reddetmek oldu. Bunun en önemli nedeni vergiler üzerinde hak iddia edemiyorsanız hükümlanlık iddiasının hiçbir anlamının olmaması idi. İkinci olarak ise hiç bir monarşi Kilise’nin böylesine geniş bir mülke sahip olan topraklarından vergi almaksızın hayatîyetini devam ettiremezdi. İngiltere Kralı I. Edward ve Fransa Kralı IV. Philip rahiplerin vergi ödememesi durumunda Kilise ile aralarındaki barışın sona ereceği yolunda kiliseyi tehdit etmeleri üzerine Bonifacius, bu tehditlere boyun eğmek zorunda kaldı. Bununla birlikte 1302 yılında Kilise tarihinde en önemli belge olan *Unam Sanctum* fermanını ilan etmesi Papa Bonifacius’un kolay kolay vazgeçmeyeceğini gösteriyordu. Bu fermanda Papalığın görüşü çok açık bir biçimde ifade edilmişti. “Kutsal Katolik ve apostolik Kilise” dışında “ne günahların affı ne de onlardan kurtuluş vardır”; bu “bir ve yegane kilise” nin tek başı, tek gövdesi vardır, “canavarları gibi iki başı yoktur”; “mevcut iki kılıç, ruhani ve dünyevi, kilisenin iktidarındadır; biri rahibin elinde, diğeri kralların ve şövalyelerin elindedir, ama onların ellerindeki kılıç, rahiplerin iradesi ve müsahabası ile kullanılabilir”. *Unam Sanctum*’daki en vurucu ifade bu durumu açıkça ortaya koymaktadır: “Bir kılıç, diğerrinin altında olmalıdır, dünyevi otorite ruhani olana tabi olmalıdır.” Yine *Unam Sanctum* her iki iktidarın hataya düşmeleri durumunda bir üst otorite tarafından yargılanmasını öngörür. Buna göre, eğer en yüksek dünyevi iktidar hataya düşerse onu ruhani otorite yargılamalı, eğer ruhani iktidar yani Papa hataya düşerse de onu yargılama hakkı yalnızca Tanrı’ya ait olmalıdır. Ferman’ın son cümlesi şöyle bitmektedir: “Biz bu

⁴² Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, Lanham: University Press of America, 1994, s. 173.

⁴³ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (Great Political Thinkers), s. 118- 119.

sebeple, ilan ediyor, yani tanım getiriyor ve telaffuz ediyoruz ki, insan olarak yaratılmış herkes için, hep birlikte Roma'daki Papa'ya tabi olmak bir gerekliliktir".⁴⁴

Papalığın en son *Unam Sanctum* Fermanı ile dünyevi otoritenin direnişini kırma çabası başarılı olamadı. Zira Katolik Kilise bu kez merkezi bir Fransız monarşisinin direnci ile karşı karşıya kalmıştı. William Ebestein, 1076 yılında Papa Gregorious ile Alman İmparatoru IV. Henry arasındaki çatışma ile Fransa örneği arasında bir karşılaştırma yapmakta ve önemli tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre,

Papaların, hükümler için Alman İmparatorları'yla mücadele ederken çatıştıkları, geçmişin bir kurumuydu; Fransız monarşisiyle dövüşürken ise gelecek altı yüzyılın en kuvvetli ve tek siyasi kurumuna, *egemen milli devlete* karşı geliyorlardı. Bilhassa, Papalık Alman İmparatorlarla olan çatışmasında Fransız desteğine dayandığı için, Fransa'nın birinci Avrupa devleti olmasına katkıda bulundu. Fransız Monarşisi de dünyevi otoritenin âlemşümullük iddialarını bertaraf etmede Papalığa yardımcı olduktan sonra dini ve dindışı işlerde dünya egemeni pozları takınan Papalığın bizzat kendisini bertaraf ederek görevini bitirdi.⁴⁵

Unam Sanctum'ın ilanından bir süre sonra Fransa Kralı buna cevap olarak çok yakında ölecek olan Papa Bonifacius'u tutuklattı. Kardinaller arasında giderek artan Fransız etkisi Fransa kralına sadık bir papanın seçilmesini sağladı. Bu tarihten sonra Fransa sınırındaki Avignon'da kendi mahkemesi ve çalışanları olan yeni bir papa ortaya çıktı. Avrupa'nın geri kalanı bu yüzyıl boyunca bu papaları Avignon'da Fransa'nın araçları durumundaki papalar olarak tanımladı. Böylece Papalığın evrensel bir kurum olarak itibarına bir darbe indirilmiş oluyordu. Durumu düzeltmek için girişilen çabalar işleri daha da zora soktu. 1378 yılında kardinaller kurulu eşit meşruiyete sahip biri Roma'da diğeri ise Avignon'da oturan iki papa seçti. Fransa ve onun destekçileri Avignon'dakini desteklerken, İngiltere ve Almanya Roma'lı papayı destekliyorlardı. Kırk yıl boyunca devam eden iki papalık, daha önceden Roma ve Konstantinapolis arasında ortaya çıkana benzer bir ayrılığa bu kez Batı içinde *Büyük Ayrılık* adı altında işaret ediyordu.⁴⁶

XIV. yüzyılda Avrupa tarihinin Papa ve Kilise merkezli olarak gelişen olayları ve Kilise içinde meydana gelen *Büyük Ayrılık-Bölünme*, Kilise'nin itibarına önemli zararlar vermiş ve Bohemya başta olmak üzere Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde başkaldırı hareketleri

⁴⁴ A.g.e., s. 120.

⁴⁵ A.g.e., s. 123.

⁴⁶ R. R. Palmer & Joel Colton, *A History of the Modern World*, s. 45.

ortaya çıkmıştır. Oxfordlu teoloji hocası John Wyclif'in (1320-1384) Kilise ve Papa'nın zenginliğini eleştiren görüşleri ve İncil'i Latince'den İngilizce'ye çevirmesi büyük yankı uyandırmış, Bohemya'da reformasyon hareketini başlatan Jan Hus'un fikirleri üzerinde etkili olmuştur. Prag Üniversitesi profesörü ve Prag Beytullahim Kilisesi vaizi Jan Hus, ders, yazı ve vaazlarında Kilise reformunu savunmuştur. Bu nedenle 1409 yılında Engizisyon karşısına çıkmış, ardından Kilise'den aforoz edilmiş ve 1412 yılında Prag'dan sürülmüştür. 1414 yılında Konstanz Konsili'ne davet edilerek tutuklanmış ve 6 Temmuz 1415'te burada yakılarak idam edilmiştir. Jan Hus'un Kilise tarafından idam edilmesi Bohemya'da büyük tepkilere neden olmuş ve Kilise mülklerinin yeniden düzenlenmesi ve aforoz kararlarının gözden geçirilmesi konusundaki görüşleri Orta Avrupa'da yayılmaya başlamıştır. Husçular tekerlekli saldırı kaleleri ve ateşli silahlar kullanmak gibi savaş ve mücadele taktikleri ile Orta Avrupa'nın dengelerini değiştirmişler ve reformasyonun öncüleri olmuşlardır. Çek halkının ulus ve devlet bilincini elde etmelerinde Husçuların reformasyon hareketine yaptıkları katkıların etkisi büyüktür.⁴⁷

XIV. yüzyılın başı ve ortalarında kilise ile dünyevi iktidarlar arasında yaşanan çatışmalar, ruhban aleyhtarı duyguların giderek artması ve Papalığın güç kaybetmesi gibi gelişmeler en iyi şekilde Padualı Marsilio'nun *Defensor Pacis*⁴⁸ (Barışın Savunucusu) isimli eserinde sistematik bir biçimde ele alınmıştır.⁴⁹ Padualı Marsilio en önemli yapıtı *Defensor*

⁴⁷ Richard Friedenthal, *Ketzer und Rebell – Jan Hus und das Jahrhundert der Revolutionen*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München: 1977, aktaran Kaan H. Ökten, *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*, İstanbul: Alfa, 2003, s. 108-111.

⁴⁸ Marsilius of Padua, *Defensor Pacis*, University of Toronto Press & Medieval Academy of America, 1980, 1986, (ilk baskısı Columbia Üniversitesi tarafından 1956'da yapılmıştır), (çev: Alan Gewirth).

⁴⁹ 1324 yılında kaleme alınmış olan eserin yazarı felsefe, hukuk ve ilahiyat çalışmaları yapan İtalyan bir hekimdi. Döneminin koşullarını aşan son derece radikal görüşlere sahip olan Padualı Marsilio, Dante'nin barış özlemini paylaşmakta fakat aynı zamanda Kilise'yi siyasal iktidarın boyunduruğu altına sokarak modern anlamda devlet düşüncesinin ortaya çıkışında önemli katkılar sağlamıştır. Padualı Marsilio'nun düşüncesinde dünyevi egemenliği elinde tutan gücün sınırları tayin edilmemiştir. Bu yönüyle de modern devlet teorisini ortaya koyan Machiavelli ve Hobbes'un sınırsız egemenlik anlayışına kaynaklık eder. İtalya'nın birliğini engellediği için Papalığı suçlaması, Machiavelli'nin ileride bahsedeceğimiz düşüncelerini anımsatmaktadır. Orta sınıftan gelen Marsilio'nun düşünceleri din dışı antikite geleneği ile bağlarını koruyan İtalyan şehir devletlerinin özelliklerini taşımaktadır. 1312–1313 yılları arasında Paris Üniversitesi'nde bulunması onun Paris'in Papalık karşıtı entelektüel havasını görmesine ve etkilenmesine neden olmuştur. Padualı Marsilio, Bavyera Kralı II. Ludwig ile Papa Ioannes Vicesimus Secundus (XXII. Ioannes) arasındaki iktidar çatışmasının en üst noktasına ulaştığı döneme şahit olmuştur. Papanın desteklediği Avusturya Kralı Frederich'i 1322'deki Mühldorf savaşında yenen Ludwig, Papanın onayını beklemezsizin kendini imparator ilan etti ve Kuzey İtalya'daki devletleri etkisi altına almaya başladı. Papa Ioannes bu girişime aforoz cezasıyla cevap vereceğini bildirince Ludwig, aynı yıl *Defensor Pacis*'de de dile getirilmiş olan düşüncelerin yer aldığı *Sachsenhausen Bildirisi*'ni yayınladı. Bildiride Papa dünyevi iktidarı gaspetmekle suçlanıyor, Kilise Genel Kurulu'nun toplanması çağrısında bulunuyordu. 1328'de Ludwig İtalya'ya bir sefer düzenledi. Bu sefer, bir dizi yeni kral ve Papa karşıtı eylemler yaratmaktan başka bir sonuç vermedi. Bir yıl önce Papa XXII. Iohannes tarafından aforoz edilmiş olan Marsilio da sefere katılanlar arasında yer almaktaydı. Marsilio daha sonra Milano'ya giderek Papalığa karşı imparatorluk savlarının sözcülüğünü yaptı. Koruyucusu İmparator Ludwig, Marsilio'yu Milano başepiskoposluğuna, Pierre de Corbara'yı da V. Nicolaus adıyla karşı papa olarak atadı. Fakat bir süre sonra Roma'da barınamayıp Almanya'ya

Pacis'te barışın sağlanmasının önündeki en önemli engellerden biri olarak, papanın ruhani otoritenin üstünlüğünden hareketle siyasal iktidarları denetlemeye çalışmasını görür. Ona göre barışın sağlanması için papaların siyasal iktidarlar üzerindeki yargılama iddiasından vazgeçmesi gerekmektedir. Marsilio karşıt iki iktidarın yan yana bulunmasının bir siyasal topluma barış ve huzur getirmeyeceğine inanır. Marsilio eserinde papanın hem ruhani hem de dünyevi erk açısından otoritesinin meşruluğunu tartışmaya açar. Ona göre papa ne ruhani ne de dünyevi alanlarda zorlayıcı güçle donanmış yargılama yetkisine sahiptir ve papanın kullandığı dinsel yargılama erki bir gasptır.⁵⁰ Gerçek evrensel kilise, başında otoritenin bulunduğu hiyerarşik bir örgütlenme değildir. Din adamlarının birbirlerine karşı ruhani üstünlükleri yoktur. İsa'nın tüm havarileri eşittir, dolayısıyla Roma episkoposunun (papanın), ardılı olduğunu ileri sürdüğü Petrus'a dayanarak kendisinin en üst dinsel otorite olduğunu iddia etmesinin hiçbir sağlam temeli bulunmamaktadır. Kilise yalnızca din adamlarına ait değil İsa'ya inanan tüm insanları içeren bir kurumdur. Mesih'e inananların tümü Kilise'nin içindedir; ister din adamı ister laik olsunlar Mesih, hepsinin günahlarını kanıyla ödemiştir. Mesih kanını yalnızca havarileri ve onların ardılları için değil, bütün insanlık için dökmüştür. Bundan dolayı kilise dendiği zaman, yalnızca onların ardılları olan episkoposlar, papazlar ya da keşişler anlaşılmamalıdır.⁵¹ Marsilio'nun ortaya koyduğu anlayış modern anlamda kilise-devlet ilişkilerinin ortaya çıkmasında çok önemli katkılar sağlamıştır. Marsilio'nun ortaya koyduğu temel fikir, din işleri ve kiliseyi tümüyle devletin boyunduruğuna sokan bir tür dünyevileşmedir. Buna göre devletin kiliseyi denetleyip düzenleme hakkı vardır. Siyasal iktidar din görevlilerini atayabilir, kilisenin mal ve mülkünün sınırlarını belirler ve onlardan vergi alır.⁵² Söz konusu radikal düşünceleri nedeniyle Marsilio ileride ele alınacak olan Protestan Reformasyon hareketinin ilk işaretlerini verir. Papalık fermanlarından kutsal metinlerin kendisine dönüş konusunda yaptığı çağrı, onların ilahi kanunların tek kaynağı oldukları yolundaki ısrarı ve yüzyıllardır kabul görmüş olan kilise dogmalarını sorgulamaya açması Marsilio'yu adeta Reformasyon hareketinin öncülü yapmıştır.

dönmek zorunda kaldığında karşı papa V. Nicalous imparatorun desteği olmayınca XXII. İohannes'in papalığını yeniden kabul etmek zorunda kaldı. Marsilio ise Almanya'ya dönen İmparator Ludwig'e eşlik etti. 1343 yılında ölünceye kadar Ludwig'in Münih'teki sarayında yaşadı ve *Defensor Pacis* dışında imparatorluk iktidarını savunan başka eserler de yazdı. Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devleti'nden Kral Devlete*, İstanbul: İmge Kitabevi, 1991, s. 46-47; Norman Davies, *Avrupa Tarihi*, (Europe, A History, 1996), Çev: Burcu Çığman, Elif Topçugil, Kudret Emiroğlu, Suat Kaya, İstanbul: İmge Kitabevi, 2006, s. 423.

⁵⁰ Marsilius of Padua, *Defensor Pacis*, s.113-126.

⁵¹ A.g.e, s. 241-253.

⁵² Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devleti'nden Kral Devlete*, s. 65.

II. REFORMASYON'DAN AYDINLANMA'YA

Orta Çağ'dan Yeni Çağ'a geçişte yaşanan dönüşümlerdeki iktidar söylemlerinin tipik özelliği dini meşruiyet arayışı içinde olmalarıdır. Dünyevi ya da ruhani iktidar iddialarının tümü meşruiyetinin kaynağını dini metinlerde arar. Reformasyon dönemi de bu açıdan bir istisna teşkil etmez. Örneğin Martin Luther ve John Calvin'ın dünyevi ve ruhani iktidar tanımlarını dini meşruiyet arayışından soyutlamak mümkün değildir. Reformasyon hareketinin bu ilk önderleri herhangi ihtilalcı bir niyet taşımaksızın yalnızca Hıristiyanlığın ilk kaynaklarına, inancına ve metinlerine dönülmesi konusunda ısrarlı bir tavır takınmışlardır. Bu anlamda Protestanlık Rönesans hareketinin bir parçası, onun dini yüzünü oluşturuyordu. Reform hareketinin XIII. yüzyıldan itibaren gücünü artırması, Roma'yı eleştirenlerin derinden dine bağlı kişiler oluşunda yatmaktaydı. Luther ve Calvin gibi teologlar Papalığa, Hıristiyanlığa özgü idealleri kaybettiği ve şehvet, servet ve para gibi dünyevi ihtiraslar peşinde koştuğu için saldırıyorlardı.⁵³ Tanrı merkezli bir dünya görüşünden insan merkezli bir dünya görüşüne geçiş temsil eden Rönesans'ı daha önceleri tüm otoritenin kaynağı olan Orta Çağ Kilisesi'nin saygınlığını yitirmesinin nedenlerine inmeden anlamak mümkün değildir. Bu anlamda Rönesans dini reformlarla sonuçlanan aynı hareketin bir parçası olarak görülmelidir. Zira bu süreçte Hıristiyanlıktan vazgeçilmemiş fakat Kilise'nin gücü yavaş yavaş sadece ruhani alana çekilmiş ve din nihayetinde kişisel bir vicdan sorunu olmakla sınırlandırılmıştır. İlahiyatçıların, bilim adamlarının, sanatın ve en önemlisi de siyasi iktidarın özgürlüğünü elinde tutan Kilise kontrolü zayıflatılmıştır. Rönesans'ın önde gelen niteliği hiç şüphesiz “zihin bağımsızlığı” olgusunun ortaya çıkmasıdır. Rönesans insanı bütün sanat ve düşünce dallarında uzmanlaşarak, bilginin, zevklerin ve inançların oluşturulmasında hiçbir dış otoriteye ihtiyaç duymayan “tam insan”dır.⁵⁴ Tanrı merkezli dünya görüşünden uzaklaşarak evrenin merkezine insanı yerleştiren Rönesans hümanizmi, dini düşünce alanında Protestanların bireysel vicdana verdiği önemin gerekli bir ön koşulu olarak duruyordu. Sanatta insan bedenine ve insan yüzlerinin eşsizliğine duyulan yeni ilgiyi yansıtırken, siyasette ise Hıristiyan cemaatine karşıt olarak egemen devlet fikrine ve dolayısıyla modern ulusallığın başlangıcına önem veriyordu. Egemen ulus devlet kendi kendini yöneten insanın kolektif karşılığı olarak ortaya çıkıyordu.⁵⁵

⁵³ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (Great Political Thinkers), s. 146-147.

⁵⁴ Norman Davies, *Avrupa Tarihi*, (Europe, A History), s. 511-513.

⁵⁵ A.g.e., s. 519.

Bu dönemde monarşiler Rönesans'la birlikte bir taraftan akıl merkezli zihniyet dönüşümü yaşarken, ekonomik alanda merkantilizmden ulus çapında ticari kapitalizme geçilen siyasi birimlere dönüşüyorlardı. Reformasyon'la yaşanan dini dönüşüm ve ulusal kiliselerin ortaya çıkışı dinin bireysel alanla sınırlandırılması şeklinde ortaya çıkıyordu. Feodal sistemin geleneksel öngörülerini sorunsallaştıran Rönesans'la birlikte ise dünyevilik fikri de gelişmeye başladı. Baskının ortaya çıkışı ve gelişmesi ulusal dillerin ve kültürlerin de gelişmesinin önünü açtı. Rönesans'la birlikte entelektüel hayatın merkezi ilahi olan olmaktan çıktı ve akıl merkezi bir konum elde etti. Bu dönüşüm ulus devletin ortaya çıkmasında felsefi bir zemin sağladı. Önceki bölümde ele alındığı üzere Alman İmparatorluğu'nun XIII. yüzyılda Papalık karşısında mağlubiyeti ve XIV. yüzyılda ise Papalığın Fransız Monarşisinin boyunduruğu altına girmesi İtalyan şehir devletlerinin özgüveninin artmasına neden oldu.⁵⁶ Müreffeh ve zengin İtalyan şehir devletleri yeni bir seçkin ticari sınıfın yanında, edebi, sanatsal ve akademik etkinliklerin merkezi haline geldi. XV. yüzyılda İtalya'da yeni üniversiteler kurulmadı ancak İspanya, Fransa, İskoçya, İskandinavya ve hepsinin ötesinde Almanya'da yeni üniversiteler kuruldu. 1386 ile 1506 yılları arasında Almanya'da kurulan üniversite sayısı ondördü bulmuştu. Bunların içerisinde en yenisi 1502 yılında kurulan, Martin Luther'in Protestan Reformasyonu'nu başlattığı Wittenberg Üniversitesi idi.⁵⁷

Bu dönemde siyaset çalışmaları alanında yeni yaklaşımlar en iyi ifadesini Niccolo Machiavelli'nin (1469-1527) eserlerinde buldu. Machiavelli din ve siyaset ilişkilerini ünlü eseri *Il Principe*'de (*Hükümdar*) sistematik bir biçimde ele almamış olmakla birlikte, 1513-1520 yılları arasında kaleme aldığı *Discorsi sopra la prima di Tito Livio* (*Titus Livius'un İlk On Bölümü Üstüne Söylevler*) adlı eserinin beş bölümünde özellikle antik din meselesini ele almıştır. Hristiyanlığın hem tüm toplumsal yaşamı derinden etkilemeye devam ettiği bir çağda hem de aynı zamanda Protestan Reformu'nun arefesinde yaşamış olması, Floransalı düşünürün Hristiyanlığa getirdiği derin eleştiri ve sorgulamaları açıklar. Eserlerinde siyaseti sıkı bir biçimde dinin ve Hristiyan ahlakının buyrukları altına sokan Ortaçağ anlayışını tersyüz eden Machiavelli, devleti ahlak ve dinin vesayetinden kurtarmaya ve tam bağımsızlığına kavuşturmaya çalışır. Onun felsefesinde din ve ahlak siyasetin basit araçları durumuna indirgenmiştir. Machiavelli siyaseti yalnızca ahlaktan özgürleştirmekle yetinmez daha da ileri giderek dini devlete tabi kılar onu iktidarın bir aygıtı haline getirir.⁵⁸ Paganizmi ve Hristiyanlığı karşılaştıran Machiavelli, Hristiyanlığı, paganizmin aksine zayıfların,

⁵⁶ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (Great Political Thinkers), s. 135.

⁵⁷ R.R. Palmer & Joel Colton, *A History of the Modern Europe*, s. 57.

⁵⁸ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, (Religion et politique dans la persee moderne), çev. Özkan Gözel, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999, s. 108-109.

ezilenlerin ve düşkünlerin dini olması dolayısıyla kınarken, paganizmi ise ihtişama ve egemenliğe önem verdiği için yüceltir. Ona göre yaşadığı dönemdeki zayıflığın nedeni Hristiyanlık'tır zira bu din eyleme, güce ve mücadeleye değer atfetmemektedir. Machiavelli *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*'da (Kitap II,2) Hristiyanlığı şöyle eleştirir:

Bizim dinimiz, aksiyon insanlarından çok kendini temaşa hayatına vakfetmiş alçakgönüllü insanları yüceltir. Bizim dinimiz, en yüksek mutluluğu, alçakgönüllükte, hakirlikte, beşeri şeyleri hor görmede bulur. Roma dini ise tam tersine, ruh yüceliğinde, beden gücünde ve insanları ürkütücü kılan bütün niteliklerde görür. Dolayısıyla, bu prensler, bence halkları olduklarından daha güçsüz hale getirerek, onları kötülere daha kolay av olmaya yatkın yapmıştır. Kötüler insanları itip kaktıklarında, onların, yedikleri darbeleri iade edecek yerde, cennete gidebilmek için, bunları yemekle kalmaya yatkın olduklarını görünce, insanlara pervasızca zulmedebileceklerini anladılar. Ama, eğer bu dünya kadınlaşmış bir dünya ise, eğer gökyüzü silahtan arınmış görünüyorsa, bundan dolayı, dinimizi yiğitlik yönünde değil de tembellik ve uyuşukluk yönünde yorumlayan kimselerin hainliğini suçlamamız gerekir. Bu kişiler, eğer bu dinin, vatani yüceltmemizi ve korumamızı mümkün kılan bir din olduğunu düşünselerdi, onu bize bu vatani sevmeyi, onu onurlandırmayı ve kendimizi onu koruyabilecek şekilde yetiştirmemizi emrettiğini görürlerdi.⁵⁹

Machiavelli'nin hedefinde genelde Hristiyanlık özelde ise Katolik Kilise vardır. Ona göre Roma Kilisesi İtalya'nın birliğinin ve gelişmesinin önündeki en önemli engeldir. Fransa ve İspanya'dan farklı olarak birliğini gerçekleştiremeyen İtalya'nın bölünmüşlüğü'nün sorumlusu Roma Kilisesi'dir. Yaptığı tüm bu eleştirilere rağmen Machiavelli hiçbir zaman dinin gerekliliğini sorgulamamıştır. Ona göre ister gerçek isterse sahte olsun din, toplumlar için gereklidir. Hatta bunun da ötesinde din, devletin varlığını koruyup sürdürmek ve iktidarı icra etmek üzere kullanılabilecek bir araçtır. Bu yönüyle Machiavelli dini, iktidarın bir aracı olarak görür.⁶⁰

Aralarındaki güçlü etkileşime rağmen Reformasyon hareketini basitçe Rönesans'ın devamı olarak görmek mümkün değildir. Rönesans humanizminden farklı olarak Reformasyon, en derin imani geleneklere hitap ediyor, sadece sınırlı bir entelektüel eliti değil

⁵⁹ Bu alıntı Machiavelli, *Hükümdar* (İl Principe), çev. H. Kemal Karabulut, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1998, baskısının sonunda *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (*Discours sur la Première Decade de Tite-Live*) adlı çalışmasının Fransızca çevirisinden alınmış ve buraya aktarılmıştır, s. 265-266.

⁶⁰ Machiavelli dinin antikçağ Roması'nda oynadığı asli role vurgu yapar. "Roma tarihi, dinin orduları idare etmek için, halkı canlandırmak ve toparlamak için, iyi insanları koruyup elde tutmak ve kötülerini de mahcup etmek için ne denli faydalı olduğunu ispatlar" der, "Romalıların yasaları yerleştirmek için dinden nasıl faydalandıklarını" göstermek üzere örnekler nakleder. Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, (*Religion et politique dans la persee moderne*), s. 110.

kitleleri de etkileyen bir dini canlanma hareketine dönüşüyordu.⁶¹ Fransa'dan İngiltere'ye, Almanya'dan İsviçre'ye, Macaristan'dan Çekoslovakya'ya yaygınlaşan bu hareketin en önemli özelliği bir dini canlanma idealini taşıyor olmasıydı. Geniş kapsamlı bir dini canlanma olarak başlayan şey, zamanla Katolik reformu ve Protestan reformu olarak bilinen birbirine düşman iki ayrı harekete bölünmüştür.⁶²

Bütün Avrupa'da reform hareketini ateşleyen kıvılcımın, Almanya'nın Wittenberg kentinde, Martin Luther'in (1483-1546) saray kilisesinin kapısına *Doksanbeş Tez'ini* (*Disputatio Pro Declaratione Virtutis Indulgentiarum*) asmasıyla başladığı bilinmektedir. Lutheran reformun ilk manifestosu olan *Doksan Beş Tez*, Papalık ve ruhban sınıfını yargılamaktadır. Bir taraftan endüljans⁶³ satışlarını eleştiren bu manifesto, Katolik Kilisesi, Papalık ve ruhban sınıfının kullandıkları hak ve yetkilerinin kutsal metne dayalı bir meşruiyete sahip olmadığını dile getirir. Hristiyanlığın asıl köklerine inmek gerektiğini vurgulayan Luther, geliştirdiği *Doksanbeş Tez'inde* İncil'i yeniden yorumlar. Luther'in tezleri başlangıçta Kilise'ye ve endüljansa karşı çıkma amacını taşımamaktadır fakat bu yönde sonuçlar doğurmuştur.⁶⁴ Martin Luther'in projesi kesin bir biçimde dünya işlerine iyice dalmış olan Kilise'yi bu alçaltıcı durumdan kurtararak onu İsa'nın öğretisinin ilk saflığına geri götürmeyi amaçlıyordu.⁶⁵

1522 yılının sonlarında yazılıp 1523 yılında yayımlanan *On Secular Authority* (*Dünyevi Otorite Üzerine*) isimli eserinde Luther, siyasal iktidar sorunu ve bunun dinle olan ilişkisini ele alır. Luther'in kitapta ileri sürdüğü fikirler Orta Çağ'la arasında hem bir süreklilik hem de bir kopuş arzeder. Süreklilik arzeder çünkü siyasal iktidar ve onun dinle ilişkilerini Hristiyanlık merkezinde düşünür; kopuş arzeder çünkü her iki alana ilişkin Luther'in sahip olduğu özgül tasavvur uyarınca dünyevi iktidar ile dini yaşam arasında net bir

⁶¹ Norman Davies, *Avrupa Tarihi*, (Europe, A History), s. 524.

⁶² A.g.e, s. 525.

⁶³ Ortaçağ Avrupasında bir tür günah çıkarma ve ölümden sonra cennete gitmek için papanın halka para karşılığında sattığı af belgesidir. Katolik Kilisesi Ortaçağın sonlarında harcamalarının artması üzerine bir bildiri yayımlamış, Hristiyanların günahlarından arınabilmesi için kiliselere bağışta bulunmaları gerektiğini söylemiştir. Fakat bu bildiri ve endüljans satışları daha sonra Reformasyon hareketinin temel eleştiri noktalarından birini oluşturacaktır.

⁶⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devleti'nden Kral Devlete*, s. 99.

⁶⁵ Luther'in Hristiyanlık tarihine atıfla dört soruya verdiği dört cevap onun düşüncesini özetler niteliktedir: Luther insanoğlunun kurtuluşunun nasıl olacağı sorusuna verdiği cevap “yaptığı işlerle değil ancak inancıyla” şeklindedir. Dini otoritenin nasıl tecelli ettiği sorusuna verdiği cevap Roma Katolik Kilisesi olarak bilinen “görünür otoritede değil Tanrı'nın sözü olan İncil'de tecelli edeceği” şeklindedir. Kilise nedir sorusunun cevabı ona göre “tüm inanan Hristiyanlardır”. Hristiyanca yaşamın özü nedir sorusuna Luther “ ister seküler ister dini kaynaktan gelsin Tanrı'ya hizmet için yapılan çağrılara” kulak vermek ve Tanrıya hizmet şeklinde cevap vermektedir. Onun bu sorulara verdiği yanıtlar Protestan inancının dört önemli sütununu teşkil etmektedir. E. Harris Harbison, *The Age of Reformation*, New York: Cornell University Press, 1961, s. 53

ayırma gider.⁶⁶ Luther'in ulus-devlet düşüncesine yaptığı en önemli katkı, siyasi ve ruhani otorite arasında yaptığı keskin ayırım olmuştur. Ayırma rağmen yine ikisinin de varlığının dünya için zorunlu olduğu görüşündedir.⁶⁷ İman ve amel diyalektiği üzerine geliştirdiği teolojik tezler onu dinin alanı ile siyasetin alanı arasında tümel bir ayırma götürür. Luther din ve siyaset arasındaki ilişkileri Hristiyan bir bağlamda yani Hristiyan bir toplumsal çerçevede düşünür. Onun siyasete yaklaşımı teolojiktir. Tüm yaşanan sorunlar ona göre, insanın Tanrı'yla ilişkisine ilişkin daha geniş bir sorunun parçalarıdır. Luther, Machiavelli, Hobbes ya da Rousseau gibi siyasal bir düşünür değildir fakat siyasal bir teologtur.⁶⁸ Bir taraftan dünyevi iktidarın Kilise'nin vesayetinden kurtarılması gerektiğine inanırken, diğer taraftan modern anlamda bilindiği şekliyle siyasi iktidar ve siyasetin laikleştirilmesinden bahsetmez. Aslında tam da Orta Çağ teolojisine uygun bir tarzda dünyevi iktidarın ilahi bir temele sahip olduğunu ileri sürer.⁶⁹ Sivil idareyi bu şekilde meşrulaştıran Luther katı bir kilise-devlet ayırımını değil, kilise ve devletin birbiriyle kaçınılmaz bir etkileşim içinde olması gerektiğini savunur. Diğer bir ifadeyle onun düşüncesinde kurumsal ayrılık ve işlevsel etkileşimden bahsetmek mümkündür. Luther dünyevi iktidarın sahip olduğu güçlerin (kılıcın) Tanrı tarafından günahkâr insanlar arasında barış ve düzeni sağlaması için laik yöneticilere verildiğini kabul etmektedir. Luther'in bu bağlamdaki görüşünün belki de en özgül yanı zor kullanma gücüne sahip dünyevi iktidarların tanım gereği dünyevi olduklarıdır. Ona göre iktidarın ilahi kaynağı hükümdara ve hatta zorbaya (tiran) itaat ödevini de beraberinde getirir. Luther'in Roma Katolik Kilisesi'nin dünyevi gücüne pek çok platformda saldırdığı bilinmektedir. Bununla birlikte Luther'in dünyevi otoriteyi, dünyevi otoriteye hangi noktaya kadar itaat edilmesi gerektiği ve Hristiyan prenslerin yetkilerinin ne olması gerektiğini ele aldığı çalışma 1523 yılında yayımladığı *Von der weltlichen Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig ist* (Dünyevi Otorite'ye Dair Ne Kadar İtaatin Mecburi Olacağı) isimli çalışmasıdır.⁷⁰

⁶⁶ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, (Religion et politique dans la persee moderne)*, s. 28.

⁶⁷ John Dillenberger, (ed.), *Martin Luther, Selections from His Writings*, New York: Anchor Books, Doubleday & Company, 1961, s. 371.

⁶⁸ W.D.J. Cargill Thompson, "Martin Luther ve İki Krallık", David Thomson, *Siyasi Düşünce Tarihi, (Political Ideas)*, Çev: Y. Aydoğan, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002, s. 47.

⁶⁹ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, (Religion et politique dans la persee moderne)*, s. 30.

⁷⁰ Luther dünyevi iktidarın ilahi bir kaynağa sahip olduğunu söyleyerek birbirinden tamamıyla farklı iki krallık ayırımına gider. Tüm insanları iki ayrı kategoriye ayırır: Bir tarafta *Tanrı Krallığı'na* mensup olanlar, yani Mesih'e inananlar, diğer tarafta ise *Dünya Krallığı'na* mensup olanlar yani Hristiyan olmayan herkes yer almaktadır. Birinci krallık yasanın gerekli olmadığı imanın krallığı, diğeri ise imanın bulunmadığı yasanın krallığıdır. *Tanrı Krallığı'nda* Hristiyanlar arasında hiçbir otorite ne olabilir ne de olmalıdır çünkü ona ihtiyaç yoktur. Eğer tüm insanlar gerçek anlamda Hristiyan olsaydı ne iktidara ne de otoriteye ihtiyaç kalırdı. Her bir krallık kendi kanunları ve düzenlemelerine sahip olmalıdır. Kanun olmaksızın ne krallığın ne de hükümetin varlığı mümkündür. John Dillenberger, (ed.), *Martin Luther, Selections from His Writings*, s.363, 368, 382, 402.

Luther'e göre Kilise iktidarı manevi alanla sınırlı bir inananlar topluluğu olacaksa, o zaman zora başvurabilme yetkisi anlamında her tür iktidarın da sadece dünyevi olması gerekir. Böylece *çifte kılıçlar doktrinine* karşı çıkan Luther, gücünü Tanrı'dan alan bir prensin iktidarını meşrulaştırır ve dünyevi kılıcın tekliği fikrini güçlendirir. Ona göre tek bir kılıç vardır o da dünyevi kılıçtır.⁷¹ Luther'e göre, “ *Dünya Krallığı*’na ait olan Hristiyan olmayan herkes kanunların hükmü altındadır. Çok az insan Hristiyanca bir yaşam tarzına sahip olduğu ve bu nedenle de şeytana karşı direnemeyecekleri için Tanrı onlara Hristiyan *Tanrı Krallığı* dışında farklı bir yönetim bahşeder ve onlar bu kılıca tabi olurlar.”⁷² Zora başvurabilme yetkisinin dünyevi iktidara ait olduğu ve yalnızca onun tarafından kullanılabileceği fikri Luther'den önce Padualı Marsilio tarafından da dile getirilmiştir.⁷³

Luther'in son derece radikal olan dini tezlerini yayınlamasından kısa bir süre sonra Lutherci idealleri hızlı bir biçimde teolojik terimlerden pratik terimlere tercüme eden Alman köylüleri isyana başladılar. Bu, Luther'in beklemediği aynı zamanda da istemediği bir sonuçtu. Nitekim 1525 yılında başlayan isyan karşısında Alman prensleri çok sert tedbirler aldılar ve Luther de isyanın bastırılmasında prenslerin yanında yer aldı hatta en sert tedbirlerin alınması konusunda prensleri teşvik etti. Alman halkının Luther'den aldığı mesajla aslında Luther'in vermek istediği mesaj aynı değildi. Luther, dünyanın geri kalanı bozulduğu ve erdemli yöneticilere layık olmadığı için tebaanın sorgulamaksızın dinsiz dahi olsa hükümdarlara itaat etmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Luther devlete ve otoriteye gösterdiği güçlü saygısıyla Alman milliyetçiliğini de etkilemiş, böylece Prusya devletçiliğinin ve Alman nazizminin ruhi atalarından biri haline gelmiştir. Böylesi bir zürriyete sahip tek Protestan liderdir.⁷⁴ Luther'in Kilise'ye karşı çıkan görüşlerini radikalleştirerek uygulamak isteyen Alman köylülerin ayaklanması karşısında Luther'in bu düzen yanlısı tavrı, Luther'in din ve kilise hakkındaki görüşleri kadar soylularla kurduğu ilişkiden de kaynaklanıyordu. Luther'in Roma Kilisesi'ne karşı çıkan görüşlerini destekleyen Saksonya Prensi John, Katolik Kilisesi'nin baskısına karşı çıkan kendi bölgelerindeki yerel kiliseleri denetimleri altına almak isteyen soyluların oluşturduğu ittifakın önde gelen liderlerinden biriydi. Saksonya başta olmak üzere, Almanya'nın pek çok bölgesinde kiliselerin yönetimi prenslerin saraylarından gelen seçilmiş iki üye ile iki din bilgini tarafından oluşturulan komitenin eline geçmeye başlamıştı. Böylece Hristiyan prens Tanrı'nın kilisesinin iyi bir biçimde yönetilmesi işini de üzerine

⁷¹ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devleti'nden Kral Devlete*, s. 115.

⁷² John Dillenberger, (ed.), *Martin Luther, Selections from His Writings*, s. 370.

⁷³ Marsilius of Padua, *Defensor Pacis*, s. 173

⁷⁴ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (Great Political Thinkers), s. 148.

almış bulunuyordu. Zamanla önce Saksonya Kilisesi daha sonra da diğer Lutherci kiliseler birer devlet kilisesi haline gelmeye başladılar.⁷⁵

Bu yüzyıldan itibaren Almanya'daki Protestan hükümdarlar aynı zamanda devlet kiliselerinin en yüksek episkoposu durumuna geldiler. Dolayısıyla Almanya'da Reformasyon'dan sonra bir yerine iki dini otorite ortaya çıkmış oldu. Roma'dan bağımsız ilk Reform kilisesi kurmakla Luthercilik, başka yerlerde bağımsız kiliseler oluşmasına cesaret vermiş oldu. Daha fazla kilise ortaya çıktıkça, karşılıklı rekabetin ya da hoşgörünün çoğalması da kaçınılmazdı. Nitekim her bir dinin ya da mezhebin görece iktidarı sayılarının artışına paralel olarak çöküşe uğramıştı. Bu da bir bakıma mezheplerin sayısının artması ile birlikte Katolik Kilisesi'nin iktidar paylaşımını kabullenmek durumunda kaldığı, bunun sonucunda da evrensellik iddialarının zayıfladığını söylemek mümkündür.

Protestanlığın esas itibariyle Lutherci karakteri nedeniyle Orta Çağ'dan bu yana sert bir ruhban aleyhtarlığının ve Papa karşıtı bir geleneğin bulunduğu Fransa'daki etkisi yol açıcı değildi.⁷⁶ Ancak bir Fransız öncünün, Jean Calvin'in (1509-1564) ortaya çıkmasıyla Protestanlık kendine mahsus entellektüel karakteriyle Fransa'da milli bir güç haline geldi. 1534 yılında Calvin dini sebeplerle Fransa'yı terk etmeye zorlandığında Protestanlığın hızla yayıldığı İsviçre'ye gitti. 1536'da başlıca eseri ve hala Calvinist doktrinin baş kaynağı olan *Christianae Religionis Institutio*'yu (*Hristiyan Dininin Kurumları*) yazdı. Birkaç kesinti sayılmazsa ömrünün geri kalanını İsviçre'de geçirdi. Calvin'in teolojik öğretileri Luther'inkinden farklı değildi ancak tarihteki etkisi farklıydı. Protestanlığın ifade edilen dört sütununu o da kabulleniyordu ancak o Protestan hareketinin örgütlenmesini sağlayarak yayılmasında önemli etkilerde bulundu.⁷⁷ Calvincilik kısa zamanda Hollanda'ya, İskoçya'ya ve Kuzey Amerika'daki İngiliz kolonilerine yayılma başarısı gösterdi. Luther'den farklı olarak Calvin, tiranlara karşı direnme hakkını kabul etti fakat direnişin kanunsuz gruplar yerine devlet adamları ve örgütlü kurumların ya da Tanrı tarafından seçilmiş ruhban olmayanların güdümünde olması gerektiğini söylemişti. Luther'de olduğu gibi Calvin'in öğretisinde de vurgu direnişten çok itaat üzerinedir. Bununla birlikte Hollanda ve Fransa'daki ağır baskı ve zulüm şartları Calvinistler'i aktif bir direnişe sevketti. Fransa'daki monarşinin güçlü merkezileşme temayülü mahalli özerklik isteyen Calvinist taleplere karşı çıktı. O sırada

⁷⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devleti'nden Kral Devlete*, s. 103-104.

⁷⁶ Tüm reformcular Luther'in fikirlerini başlangıç noktası olarak almış olmalarına rağmen, Luther'in yine de Protestan kilise ve devlet fikrinin gelişmesine etkisi çok belirgin değildir. Önde gelen Protestan kiliselerinin her biri sorunu kendi yöntemleriyle ve çözüm yollarıyla aşma niyetindeydiler. Nitekim Lutherciler ile Zwingliciler, Calvinistler ve Anglikanlar arasında temel vurgu farkları vardı. W.D.J. Cargill Thompson, "Martin Luther ve İki Krallık", s. 67.

⁷⁷ E. Harris Harbison, *The Age of Reformation*, s. 75.

Fransız monarşisi Habsburglar'a karşı İtalya için mücadelede Papalığa yakınlaşmıştı. Sonuçta Fransa'da Calvinizm, milliyetçilik aleyhtarlığı bir konuma itildi. 1560 yılında Calvinizm Fransa'nın hemen hemen tüm önemli şehirlerinde güçlenmişti. 1561 yılında 2500 illegal kiliseye sahiptiler.⁷⁸ 1562-1593 yılları arasında Fransa'da patlak veren din savaşından sonra Huguenotlar (Fransız Calvinistler) iç savaşta kendilerine yardım etmeleri için Almanya ve İngiliz birliklerinden yardım istediler. Fransa'daki Protestan karşıtı cinnet, Roma'nın kutsaması ve kralcı-Katolik partinin desteğiyle 1572 yılında St. Bartholomew katliamında zirvesine ulaştı. Otuz bin Huguenot hayatını kaybetti. Huguenotların askeri ve siyasi önderi Amiral Coligny'nin kesik başı Roma'daki Papa Gregorius Tertius Decimus'a (XIII. Gregorius) gönderildi. Katliamın sonucu otuz üç kardinal ve birçok yüksek din görevlisinin katıldığı resmi bir ayinle kutlandı. 1572 yılında XIII. Gregorius dinsizleri cezalandırmasından ötürü Fransız Kralını övdü ve St. Bartholomew gününde cesaretle başlatılan Protestanlığı silip süpürme teşebbüsünün sonuna kadar götürülmesini ümid ettiğini ifade etti.⁷⁹

Resmi dini Katoliklik olan ülkelerde Protestan azınlığa karşı uygulanan baskılar sonucunda, Calvin'in siyasal iktidara boyun eğilmesi gerektiğine ilişkin öğretisi savunulamaz duruma gelmişti. Monarşilerin din çatışmalarını engellemek değil tersine körüklemek noktasına geldikleri çok açıktı. St. Bartholomew katliamı ile birlikte baskıcı iktidara pasif değil, aktif bir biçimde karşı koyma zorunluluğu ortaya çıktı. Hatta tiranın yani Katolik kralın öldürülmesinin meşru olduğu savunularak, siyasal şiddete ve teröre çağrı yapılmaya başlandı. Bu dönemde bu ve benzeri görüşleri savunan, mutlak monarşiye savaş açan kişilere *monarkomak* adı verilmektedir.⁸⁰ Bu yöndeki ilk çaba 1550'de imparator tarafından tehdit edilen Magdeburg kentinin dokuz Protestan papazının kaleme aldıkları bildiriydi. Bildiri ile gerçek dini yıkmaya çalışan imparatora karşı silahlı direnişte bulunmanın meşru olduğu ilan ediliyordu. Aynı şekilde Katolik İspanya'nın boyunduruğu altındaki Hollanda'da da dinsel karşıtlık ulusalcı düşüncelerle yoğrularak yabancı istilaya karşı direnme hakkı olarak ortaya çıkıyordu. İspanya kralının çeşitli sorumlulukları olduğunu belirten Hollandalılar bunları yerine getirmemesi durumunda tirana dönüşeceğini dile getiriyorlardı. 1572 St. Bartholomew katliamının ardından Fransa'da da Huguenot aydınlar, Calvin'in öğretisindeki değişimi doğrulamak, direnme hakkına teorik temeller kazandırmak ve yandaşlarını Katolik krala karşı ayaklanmaya kışkırtmak amacıyla irili ufaklı pek çok kitap yayınladılar.⁸¹

⁷⁸ A.g.e., s. 107.

⁷⁹ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (Great Political Thinkers), s. 149-150.

⁸⁰ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devleti'nden Kral Devlete*, s. 284.

⁸¹ A.g.e., s. 288.

Reformasyon'un ulus-devlet sistemi üzerindeki en önemli etkisi kilise ve imparatorluk arasındaki geleneksel birlik fikrini ortadan kaldırmasıdır. Sonuçta devlet fikri merkezi dünya imparatorluğundan ulus devlete, ruhani olandan dünyevi olana doğru kaymaya başlamıştır. Ulus-devletin olgunlaşmasında en önemli tamamlayıcılarından biri olarak Avrupa'da ulusal kiliselerin ortaya çıkışı Reformasyon'dan sonra tamamlanmıştır. 1534 yılında Kral VIII. Henry'nin bir seri Parlamento kararı ile Anglikan Kilisesi'ni kurması ve başına Kralı geçirmesi, kilisenin ulusallaşması, tamamen bağımsız ulus-devletin ortaya çıkması açısından oldukça önemli bir adımdır.⁸² Kiliselerin ulusallaşması sürecinin köşe taşlarından biri 1555 tarihli Avrupa'nın Augsburg barışıdır. Bu süre içinde Katolik ve Protestan ülkeler arasındaki din savaşlarına son veren Augsburg barışı, kıta Avrupası'nda her bir kralın kendi tebasının dinini belirleme hakkı olduğunu açıklamak yoluyla ulusal kilise fikrini güçlendirmiştir.⁸³

Reformasyon hareketi öncülerinin kilise ve devlet ilişkileri hakkındaki görüşleri sonraki yüzyıllarda yaşayan Bodin ve Hobbes gibi büyük düşünürlerin bu konudaki görüşleri kadar o yüzyıllarda yaşanan siyasi gelişmeler üzerinde de etkili olmuştur. Reformasyon hareketinin en önemli sonucu evrensel bir örgütlenme olan Roma Katolik Kilisesi'nin hiyerarşik örgütlenmesini parçalamış olmasıdır. Bu parçalanma hiç şüphesiz sadece Reform hareketinin bir sonucu değildir. XII. yüzyıldan itibaren Avrupa'da yaşanan sosyo-ekonomik ve siyasi gelişmelerin de bir sonucudur. Reform hareketi Rönesans'la birlikte Avrupa'da modern toplumun ortaya çıkışında çok önemli katkılar yapmış olmakla birlikte özgürlük için başlatılmış bir hareket olmaktan çok, Kilise ve Papaların otoritesini yadsımak üzere ortaya çıkmıştı. Sonuç itibariyle de karşı çıkılan otoritenin yerine bir başkasını ikame etmiş, “bazen reform hareketiyle birlikte anılan derinlemesine bir bireycilikten kaçınmıştı”⁸⁴. Bu yönüyle Kilise ve papanın otoritesi yerine Tanrısal prensin ve “İncil” in otoritesini koyan reform hareketi siyasal iktidarın üstünlüğünü meşrulaştırmıştır. Siyasal iktidarın dinsel inançları denetleyen ve dinsel alana da egemen olan bir sıfatla yeniden tanımlanması, ruhani otoritenin siyasal iktidara tabi olduğu bir kilise-devlet ilişkisi modeli ortaya çıkarmıştır. Reformasyon hareketi sonrasında ortaya çıkan ruhani otorite ile dünyevi olanın birbirinden ayrılması anlamında değil, dinsel otoritenin dünyevi otoriteye bağımlı olması anlamında bir dünyevileşme ya da sekülerleşmedir. Dolayısıyla “dünyevi-seküler bir siyasal topluluğun üyesi olmak” ile “bir dinsel örgütün üyesi olmak” aynı şey haline gelmiş; böylelikle, dünyevi

⁸² Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 174.

⁸³ A.g.e., s. 176.

⁸⁴ G.R., Elton, “Introduction: The Age of Reformation”, Elton, (ed.) *The New Cambridge Modern History*, Volume II, *The Reformation, 1520-1559*, Cambridge University Press, 1987, s. 4.

iktidara karşı direnme ya da başkaldırı “doğru din”e karşı çıkmak anlamını kazanmıştır.⁸⁵ Dünyevi otoriteye sınırsız yetkiler verip ruhban sınıfının dünyevi işlerinin seküler idarenin kontrolü altına alınması gerektiğini söylerken dünyevi otoriteyi kutsallaştırdığı görülür. Luther bir anlamda *kutsal dünyevi otorite* anlayışının teolojik temellerini atar. Dünyevi otorite tanımlarını yaparken Pavlus’un bu idareyi kutsayan ifadeleriyle başladığı görülür. “Tanrı’dan olmayan ya da Tanrı tarafından kutsanmayan yönetim olmadığı için herkes yönetimi altında bulunduğu idareye bağlı olmalıdır. Yönetime karşı gelen Tanrı’nın düzenine karşı gelmiş olur. Karşı gelen yargılanır”⁸⁶ Tanrı kötülükleri engelleyip cezalandırmak ve doğruluğu korumak için dünyevi otoriteyi görevlendirmiştir. İdareciler insanların iyiliği için Tanrı’nın hizmetçisi olduklarından devletin olmadığı yerde huzur ve adalet olmayacaktır. Luther’in bir taraftan dünyevi otoriteyi kutsarken daha önceden belirtildiği üzere Hristiyan özgürlüğünü savunması çelişir görünmektedir. Ancak onun sözünü ettiği özgürlük Katolik Kilisesi ve Papalığın baskısından kurtulmayı ifade etmekte, dünyevi otoritenin kurduğu düzene başkaldırmayı işaret etmemektedir. Fakat daha önceden de ifade edildiği gibi onun bu söylemi Alman köylüleri harekete geçirmiştir.

Reformasyon çağında Luther’in kilise ve dinsel işleri de dünyevi otoritenin emrine vermekle güçlü bir merkezi idareye dayalı mutlakiyetçi devletin yükselişine zemin hazırladığı görülmektedir. Seküler ulusal monarşilerin bağımsızlık ve egemenliği XV. ve XVI. yüzyıllardaki çeşitli ikili anlaşmalarla deklare edilmiştir. 1448 Avusturya Kralı II. Frederick ile Papa V. Nicholas arasında imzalanan *Concordat* ve yine 1516 tarihinde Fransa Kralı I. Francis ile Papa X. Leo başkanlığında imzalanan *Bologna Concordat*’ı Kilisenin başı ile onun ruhani oğulları arasında değil iki eşit egemen güç arasında pazarlıklar sonunda ortaya çıkmıştı.⁸⁷

Luther ve Calvin’in neden olduğu düşünsel ve toplumsal dönüşümlerin hemen ardından gelen Jean Bodin, Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde reformun yol açtığı siyasi bölünmelerin ortaya çıktığı bir dönemde yaşadı. Bir hukukçu ve bir vatansever olarak iç savaşın ortadan kaldırdığı düzeni yeniden sağlamanın zorunlu koşulu olarak gördüğü güçlü yönetimi oluşturma rasyonel koşullarını aradı.⁸⁸ Bodin temel eserlerini XVI. yüzyılın ikinci yarısı boyunca (1562-1598) Fransa’yı kana bulayan dehşetli din savaşları esnasında yazdı. *La Methode de l’histoire (Tarihe Dair Yöntem)* 1566’da, *Les Six Livres de la Republique (Devlet Hakkında Alt Kitap)* 1576’da, St. Bartholomew katliamından dört yıl

⁸⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Tanrı Devleti’nden Kral Devleti*, s. 145.

⁸⁶ John Dillenberger, (ed.), *Martin Luther, Selections from His Writings*, “Secular Authority”, s. 366.

⁸⁷ Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 174.

⁸⁸ E. Harris Harbison, *The Age of Reformation*, s. 112.

sonra ve *Heptaplomeres Colloquium'u* da (*Yedili Görüşme*) 1593'te Protestanlara ibadet özgürlüğü ve bazı siyasal haklar veren *Nantes Fermanı*'ndan beş yıl önce yayımlandı. Bu dönemde dinsel sorunlar Fransa yaşamına hâkimdi ve hem dindar bir insan hem de siyaset kuramcısı olarak Bodin, döneminin sorunlarına ilgisiz kalmadı.⁸⁹ Bodin eserlerinde siyasal alanı mevcut dinlerin nüfuzundan kurtararak herkes tarafından kabul edilebilir “doğal din”e yönelerek dinsel çatışmaları aşmaya çalışır. Onun düşüncesinin merkezinde mevcut dinlerin ve mezheplerin neden olduğu çatışmaları yeni bir din anlayışıyla ortadan kaldırmak arzusu vardır zira tüm bu çatışmaların kaynağında din ve mezhepler bulunmaktadır. Modern devlette egemenlik anlayışını yeniden kuran Bodin, dinsel çatışmaları modern devlet için büyük bir tehlike olarak görür. Bu çerçevede devlete ve krala topyekün egemen bir güç atfeden Bodin, onları dinsel tartışmaların üzerinde bir yere koyarak, birbiriyle mücadele halinde bulunan mezheplerden bağımsız kılmaya çalışır. Döneminin Fransa ve Avrupa'sını bölen Katoliklik ve Protestanlık arasında bir seçim yapma kaygısını taşımaz. Ona göre yalnız güçlü bir devlet ve mutlak bir kral milletin birliğini sağlayabilir ve onu anarşiden uzak tutabilir.⁹⁰

Bodin egemenlik kavramının ilk sistematik ifadesini yazdığı *Devlet Hakkında Altı Kitabı*'nda ilahi iktidarın kaynağı konusunda geleneksel Hristiyan öğretisi ile uyum içinde, hükümdarların Tanrı'nın otoritesini ellerinde tuttuklarını ve insanları yönetmek üzere onun yeryüzündeki temsilcileri olduklarını ileri sürer, onlarda Tanrı'nın yeryüzündeki bir suretini görür. “Egemenliğin sahibi olan prensin veya halkın kendisi ise, ölümsüz olan Tanrı dışında hiç kimseye hesap vermek durumunda değildir”⁹¹ der. Dinsel hoşgörü meselesini ele aldığı *La Republica'sı* St. Bartholomew katliamından dört yıl sonra kaleme alınmıştır. Bu kitap esasen gittikçe büyümekte olan ve *Politiques* diye bilinen ılımlı hukukçu düşünürler grubunun düşüncelerini yansıtıyordu. *Politiques*'e dâhil olanlar ilk defa bir devlet içinde birkaç dinin bulunabileceğini düşünen kişilerdi.⁹² *Politiques*'e mensup olanlar Katolik idiler fakat Fransız devletinin ve milletin menfaatlerini Roma Katolik Kilisesi'nin menfaatlerine feda etmek istemiyorlardı. Bodin *Politiques*'in en ünlü kuramcısı olarak *La Republica*'da hoşnutluk ve güven içinde bir yurttaşlığı mümkün kılan güçlü bir iktidara olan özlemini dile getiriyordu.⁹³ O, gerçekte toplumun ve devletin temelinde dinin bulunduğunu ve bunların istikrar ve ahengine katkıda bulunduğunu kabul eder. Doğal dinin toplumlar için yeterli olduğunu fakat

⁸⁹ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, (Religion et politique dans la persee moderne)*, s. 53.

⁹⁰ A.g.e., s. 55

⁹¹ Jean Bodin, *Devlet Üstüne Altı Kitap*'tan Seçme Parçalar, çev. Şahin Alpay, Mete Tunçay, (ed.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2, *Yeni Çağ Seçilmiş Yazılar*, Ankara, Teori Yayınları, 1986, s. 167.

⁹² George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2 (A History of Political Theory 2)*, s. 76

⁹³ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, (Great Political Thinkers)*, 156-157.

Tanrısızlığa karşı mücadele edilmesi gerektiğini savunur. Bodin devletin ya da mutlak otoritenin dinsel sorunlar söz konusu olduğunda taraf olmaktan kaçınması ve tüm din ve mezheplere hoşgörölü olması gerektiğini ifade ederek modern anlamda din özgürlüğü kavramının temellerini atar. Hiçbir özgül dini hatta Hristiyanlığı öncelemediğı halde Bodin Kilise'ye toplumda ve devlette önemli bir işlev atfeder. Onu ahlaka dair toplumsal bir gözlemci kurum ve dinsel hakikati tanımlamakla yükümlü öğretisel bir otorite olarak görür. Bodin ayrıca Kilise'nin hükümdarların aşırılıklarına ve siyasal iktidarın kötüye kullanımına engel olmak anlamında dünyevi rolüne de vurgu yapar. Dinin toplum ve devlet için gerekliliğine vurgu yapsa da Bodin, Machiavelli de olduğunun aksine dini hiçbir zaman siyasetin basit bir aracı haline getirmez. Ona göre din, siyasetin ihtiyaçlarına boyun eğmez, aksine siyaset din üzerine temellendirilmiş olup siyaset ona uymak durumundadır. Bodin bu yönüyle eserlerini Reformasyon öncesinde yazan ve dini siyasetin aracı olarak gören Machiavelli'den farklı düşünür. Din ve siyaseti birbirinden soyutlama değil birbiriyle uzlaştırma yollarını arar.⁹⁴

Rönesans ve Reformasyon hareketlerini XVII. yüzyılın iç savaşları takip etti. *Otuz Yıl Savaşları* (1618-1648) Bohemya'da bir Protestan isyanla başlamıştı. Çatışma kısa zamanda tüm Avrupa ülkelerinin çoğunun karıştığı büyük bir yangına dönüştü. İç savaşlar ve ihtilaller İtalya'dan İngiltere'ye kadar pek çok ülkeye yayıldı. Fakat nihai zafer ne Katolikliğin ne de Protestanlığındı. XVII. yüzyıl özellikle İngiltere'deki gelişmeler açısından büyük önem taşımaktadır.⁹⁵ Avrupa tarihi içerisinde modern devletin ortaya çıkması ile mezhep farklılıklarının artışı ve dinsel ayrımcılığın ortaya çıkışı arasında paralellikler vardır. Thomas Hobbes'un fikirlerinin arkaplanında XVII. yüzyıl İngiltere'sinin sosyal ve siyasi şartları bulunmaktadır. Bodin gibi Thomas Hobbes da (1588-1679) Machiavelli'den farklı olarak din ve siyaset ilişkilerini düşüncesinin merkezine oturtur, din ve siyaset arasındaki ilişkileri ciddi bir modele göre örgütlemeyi önererek bu konuda sistematik bir çözümlemeye girişir. Hobbes iki eseri *De Cive* (1642) ve *Leviathan'da* (1651) bu meseleyi ele alır. Özellikle *The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil* (*Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriğı, Biçimi ve Kudreti Üzerine İnceleme*) alt başlığını taşıyan *Leviathan*, devlet ve kiliseyi aynılaştıran Hobbes'un bu konudaki fikirlerini yeterince aydınlatır. Kitabın kapağındaki başına taç giymiş sağ elinde dünyevi iktidarın simgesi bir kılıç ve sol elinde de ruhani iktidarın simgesi bir haç tutan bir insanın tasviri Hobbes'un fikirlerini tasvir eder.

⁹⁴ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, (Religion et politique dans la persee moderne)*, s. 56-60.

⁹⁵ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri, (Great Political Thinkers)*, s. 162

Leviathan'ın bir bölümü bütünüyle din meselesine ayrılmıştır.⁹⁶ XVII. yüzyılın ilk yarısında İngiltere mezhep bolluğunun yol açtığı dinsel bölünme ve kargaşalara sahne olur. Hobbes dinsel bölünmeleri halkın barış ve güvenliğine bir tehdit unsuru olarak görür. Zira 1642 yılında Anglikanizm'i⁹⁷ kabul etmiş olan kral I. Charles ve taraftarlarının karşısında Püritanizmi⁹⁸ savunan parlamento ve Cromwell yanlılarının bulunması ve siyasi bölünmenin dinsel-mezhepsel bir bölünmeye eşlik etmesi Hobbes'un dini tehdit olarak görmesini açıklar. Hobbes, dinin kendi başına bırakılmaması ve ihtilafları önlemek ve barışı devam ettirmek üzere devlete tabi kılınması gerektiği sonucuna varır. Dolayısıyla Hobbes'un düşüncesinde modern anlamda bir din ve devlet ayrılığı ilkesi yoktur. Ona göre Katolik Kilisesi'nin iddia ettiği gibi kilisenin devletlerin üstünde olması söz konusu değildir. Her bir Hristiyan, devletlerin üstünde yer alan bir kiliseye değil, üyesi olduğu devlete itaat eder:

Yeryüzünde tüm Hristiyanların itaatle sorumlu olduğu evrensel bir kilise yoktur, çünkü yeryüzünde bütün diğer devletlerin tabi olduğu tek bir iktidar yoktur. Değişik hükümdarlar ve devletlerin ülkelerinde Hristiyanlar vardır; fakat onlardan her biri, üyesi olduğu devlete tabidir ve bu nedenle, başka bir kişinin buyruklarına tabi olamaz. Dolayısıyla, buyurabilen, yargılayabilen, bağışlayabilen, mahkum edebilen veya başka herhangi bir işi yapabilen bir Kilise, Hristiyanlardan oluşan bir devletle aynı şeydir; ve uyrukları insanlar oldukları için, bir dünya devleti olarak; ve üyeleri aynı zamanda Hristiyanlar olduğu için, bir Kilise olarak adlandırılır. Bu dünyada devletin de dinin de yönetimi dünyevi hükümete aittir. Bu yönetici bir tane olmak zorundadır. Yoksa Kilise ve devlet arasında; ruhaniciler ve dünyeviciler arasında, adaletin kılıcı ve imanın kalkanı arasında; ve dahası her Hristiyan'ın kendi içinde, Hristiyan ve insan arasında nifak ve iç savaş çıkması kaçınılmazdır.⁹⁹

Hobbes, Kilise'nin siyasal işlerle ilgilenme hakkını bütünüyle reddeder. Özellikle de papanın Hristiyan hükümdarlar üzerindeki tüm iktidarını yadsır. Sivil egemenler Hristiyan olduklarında ülke ister monark isterse meclisle yönetilmiş olsun, dinsel konularda da ehildir.¹⁰⁰

Parlamento yanlısı devrimci Püritenlik Cromwell'in himayesinde 1660 yılına kadar İngiltere'de hükmünü yürüttü. Cromwell'in 1658 yılında ölümünün ardından II. Charles iki

⁹⁶ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, (Religion et politique dans la persee moderne)*, s. 127.

⁹⁷ Anglikanizm: XVI. yüzyılda VIII. Henry'nin papayla bağı koparmasının ardından kuruldu. Katoliklik ile Calvinizmin bir tür uzlaştırılması olup, İngiltere'nin resmi dini haline gelmiştir.

⁹⁸ Püritanizm: İngiliz Portestanlarınca tesis edilen hareket. Dinsel titizliği ve saflaşmayı ve kutsal metinlere dönüşü savunur. Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, (Religion et politique dans la persee moderne)*, s. 128.

⁹⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti, (Orijinal adı: Leviathan; or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil, 1651)*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 325

¹⁰⁰ A.g.e, s. 326.

yıldan az bir zaman içinde tahtı eski gücüne ulaştırmıştı. 1660'dan 1685'e kadar tahtta kalan II. Charles uyruklarını gittikçe artan zıtlaşmalara sürükledi. Gizli bir Katolik olarak ülkede Katoliklerin etkisini güçlendirmeye çalıştı ve parlamentoyu yıllarca toplamadı. II. Charles'ın ardından tahta geçen kardeşi II. James Katolikliğini gizlemedi. Katolikliği güçlendirme ve parlamentoyu zayıflatmanın yollarını aradı. Kendi otoritesini güçlendirmek için sürekli ordu kurdu. II. James tıpkı II. Charles gibi İngiltere'nin hegemonya mücadelesi içinde bulunduğu Fransa Kralı XIV. Louis'ten para aldığı için milletin gözünde hain damgasını yedi. Parlamento, kilise ve ordu tarafından terkedildiğini gören II. James'in 1688'de Fransa'ya kaçmasının ardından İngiltere'de mutlakiyetçi krallık ölmüştü. Onun ardından yayınlanan *Haklar Bildirgesi* de II. James'in kanunsuzlukları ve adaletsizliklerini beyan ederek başlar. Parlamento'nun rızasını almadan kanunları askıya alması Bildiri'de kınanır ve kralın Parlamento'nun onayı olmadan vergi koyma hakkını reddeder. Bildiriye göre artık kralın Parlamento'nun rızası olmadan mali ve askeri yönetim araçlarını kontrol etmesi mümkün değildir. *Haklar Bildirgesi* (*Bill of Rights*, 1689) İngiliz monarşisine olduğu kadar Roma Katolik Kilisesi'ne karşı da olumsuz bir tavır içindedir. Bildiriye göre, Katolik dinini benimseyen ya da bu inanca sahip biriyle evli olan hiç kimse İngiliz tahtına varis olamayacaktı. Bildiri sonrasında dini ve siyasi konularda herkesin düşüncelerini serbestçe ifadesine imkân tanındı ve Anglikan olmayan Protestan muhaliflere de hoşgörü kanunen bağışlandı ve böylece dini inançla siyasi sadakati birbirinden ayıran genel ilkeye yol açılmış oldu.¹⁰¹ Böylece 1688 devrimi ile bir büyük Avrupa ülkesinde ilk meşruti monarşi kurulmuş ve İngiliz yönetiminin liberal temelleri atılmış oldu.

İngiltere'de liberalizme doğru atılan bu önemli adımların ruhu en iyi şekilde John Locke'un (1632-1704) eserlerine yansımıştır. İngiltere tarihinin en önemli dönemlerinden birinde yaşayan Locke din ve devlet ilişkilerinin nasıl olması gerektiği konusuna diğer düşünürlerle nazaran ilgisiz kalmıştır. 1688 devrimi din ve siyaset ilişkisi konusunda bir devri kapatmıştı. Sabine'a göre Locke'un siyasal düşüncelerinde belki de en belirgin olarak ortaya çıkan taraf dinsel öğreti ve kilise ile ilgili sorunların o zamana kadar sahip oldukları önceliği yitirip arka plana geçmeleridir. Locke'un tutumu elli yıl önce mümkün olmayacak bir oranda dünyevi idi. Sabine'a göre, Hobbes da dinden uzak olmasına rağmen *Leviathan*'ın yarısını *imperium* ve *sacerdotium* sorununa ayırmıştı fakat Locke hoşgörü lehine pek çok argüman ileri sürmekle birlikte din ve siyaset konusunu çok fazla gündeme getirmemeyi

¹⁰¹ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (*Great Political Thinkers*), s. 176-178.

başarabiliyordu.¹⁰² Temel eserlerinde bu meseleyi çok fazla ele almamakla birlikte Locke, 1685-1686 yılları arasında kaleme aldığı *A Letter on Tolerance (Hoşgörü Üstüne Bir Mektup)* başlıklı yazısında din ve siyaset ilişkileri konusunu dönemin İngilteresi'nde önemli bir sorun teşkil eden hoşgörü problemi çerçevesinde ele almıştır.

XVII. ve XVIII. yüzyılda başta Bodin, Hobbes ve Spinoza olmak üzere önde gelen düşünürler, çok genel ifadesiyle dinin siyasete ya da seküler-mutlak otoriteye tabi kılınması gerektiğini savunurken John Locke, mutlak devleti eleştirir, din ve siyasetin birbirinden ayrılmasını ve Kilise'nin devletten bağımsızlaştırılması gerektiğini savunur. Hatta Locke'dan sonra yaşayan Jean Jacques Rousseau da (1712-1778) Hobbes ve Spinoza'nın fikirlerinin bir sentezini yaparak din ve siyaset ilişkisini benzer bir tarzda kurgular. "Sivil Din" nosyonunu geliştirdiği *Toplumsal Sözleşmesi'nde (Social Contract, 1762)* Rousseau, paganizmi ve Hristiyanlığı eleştirir, devletin ihtiyaçlarına göre uyarlanmış ve tamamıyla ona tabi olan "sivil bir din" önerir. Dinin hakikati ile değil, devlete ve topluma olan faydası ile ilgilenir.¹⁰³ Ona göre Hristiyanlık, devletin ve toplumun ihtiyaçlarına cevap veremeyecek derecede dünyadan kopuk fazlasıyla ruhani bir dindir. Aydınlanma filozoflarından farklı olarak tanrıtanımaz değildir, Tanrı'nın varlığına ve dinin toplum ve insan için gerekli olduğuna inanır. Ulûhiyetin varlığı, gelecek yaşam, iyilerin mutluluğu, kötülerin cezalandırılması, toplum sözleşmesi ve yasaların kutsallığı gibi yalın dogmalara sahip "sivil din"¹⁰⁴, hoşgürsüzlüğe özellikle de dini hoşgürsüzlüğe karşıdır. Bununla birlikte Rousseau'ya göre, "sivil din", insanı erdemli kılar, insana toplumsal vazifelerini hatırlatır ve sevdirebilir. Dolayısıyla her yurttaşın ona görevlerini sevdirecek bir dine bağlı olması devlet açısından bir hayli önemlidir ve bu sivil dinin dogmalarını belirlemek ve yurttaşların bu dogmalara uymalarını sağlamak devletin görevidir. Bu çerçevede de "devlet, kimseyi dinin dogmalarına inanmaya zorlama gücüne sahip olmaksızın, onlara inanmayan bir kimseyi devletten kovabilir. Onu dinsiz olduğundan değil, topluma uyumsuz olduğundan, yasaları ve adaleti içtenlikle sevebilecek ve gerektiğinde yaşamını görevi uğruna feda edebilecek kabiliyette olmadığından kovar."¹⁰⁵ Rousseau kurguladığı dini bütünüyle siyasete eklemleyen ve tabi kılmak isteyen

¹⁰² George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi 2 (A History of Political Theory 2)*, s. 204.

¹⁰³ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, (Religion et politique dans la persee moderne)*, s. 163

¹⁰⁴ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, Çev : G.D.H. Cole, London & Toronto : J. M. Dent & Sons Ltd., 1973, s. 268-277.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 276.

son büyük düşünürdür. Fransız Devrimi'nden sonra din ve devletin birbirinden ayrılması düşünürleri daha çok meşgul edecek ve din devletin nüfuzundan çıkarılmaya çalışılacaktır.¹⁰⁶

Dini siyasete tabi kılan Hobbes ve Spinoza'dan kısa süre sonra gelen Locke, din ve siyaset ilişkilerine dair bütünüyle farklı bir tasavvura sahiptir. Temelde kiliseyi devletin denetiminden çıkarmak ister. 1688 Devrimi ve ardından yayınlanan *İnsan Hakları Bildirgesi* ve öncesinde XVII. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere'de yaşanan dinsel ve siyasal mücadeleler Locke'un düşüncelerinde önemli etkiler yapmıştır. 1683-1689 yılları arasında dini ve siyasal nedenlerle Hollanda'da yaşadığı sürgün hayatı *Two Treatise on Government*'ına (*Hükümet Üzerine İki İncelemesi*) ve *A Letter on Tolerance*'ı (*Lettre sur la Tolerance- Hoşgörü Hakkında Mektup*) yazmasına neden olmuştur.¹⁰⁷ Ona göre din ve siyaset ilişkisi karşılıklı hoşgörü çerçevesinde şekillendirilmelidir. “Farklı dini görüşlere sahip olanlar karşısında hoşgörülü olmak İncil’e ve akla o denli uygundur ki, insanların böyle aydınlık bir ışıktaki bunu görememesi ürküntü verici olsa gerek”¹⁰⁸ diyen Locke, din ve siyasetin birbirinden ayrılması tezine odaklanır. Devlet ve kilisenin tam bir imtizacını isteyen Hobbes’a bu konuda karşı çıkar. Siyasal topluluk ile dini topluluğu birbirinden ayıran Locke, “sitenin işleriyle, dininkiler arasındaki sınırların hakkaniyetle belirlemek gerektiğini düşünüyorum” der. Locke dinin siyasal yetki dâhilinde olmadığını göstermek için üç neden ileri sürer: İlk olarak sivil yönetici Tanrı ve insanlar tarafından ruhların ihtimamı ile yükümlü kılınmamış olup kendisine insanları şu veya bu dini benimsemeye zorlama iktidarı verilmemiştir. İkinci olarak hakiki din ruhun deruni inanışından ibaret olmasından dolayı hiçbir zahiri güç onu zor kullanarak değiştiremeyeceğinden sivil yönetim böyle bir şeye yapmaya yeltenmemelidir; sivil yönetici iman hususlarını buyurma hakkı ve yetisine sahip değildir. Üçüncü olarak ise ruhların kurtuluşu için gösterilecek ihtimam sivil yöneticinin uhdesinde olmamalıdır. Sivil yasaların gücü ruhların kurtuluşu bakımından hiçbir işe yaramaz. Dolayısıyla devlet gelecek yaşama ilişkin hiçbir şeye ilişmemelidir, yalnızca dünyevi varlıklara ilişkin iktidarı ile meşgul olmalıdır. “Yönetici ne kendi kilisesinde ne de hele hele yabancı bir kilisede, ibadet amaçlı törenlerin veya herhangi bir ruhani ayinin icrasını sivil bir yasa yoluyla tasdik edemez ya da onları engelleyemez”¹⁰⁹. Locke’a göre Kilise devletten farklı olarak hür ve iradi bir cemiyettir. Her insan kendi dini ve kilisesini özgürce

¹⁰⁶ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, (Religion et politique dans la persee moderne)*, s. 171-173.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 187

¹⁰⁸ John Locke, *Lettre su la Tolerance*, ed. De Royman Polin Latince metin ve Fransızca çeviri, Paris: P.U.F., 1965, XCIX, s. 9; aktaran Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesi'nde Din ve Siyaset*, s. 188.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 49; aktaran, Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesi'nde Din ve Siyaset*, s. 192.

seçme hakkına sahiptir. İster pagan isterse Hristiyan hükümdar olsun siyasal iktidar kiliseye hiçbir otorite ya da hiçbir hak tevdi edemez. Devletin dini konularda yetki sahibi olmayışına mukabil kilise de siyasal alana müdahale edemez. Bununla birlikte Locke devletin dine müdahalesini asıl tehlike olarak görür. Dönemin din ve siyaset çatışması ile ilgili olarak “eğer kilise ve devlet kendi sınırlarında kalsalardı aralarında hiçbir anlaşmazlık doğmazdı” der. Dolayısıyla o da en az Hobbes kadar din ve devlet ilişkilerinin barışçıl olmasından yanadır fakat bunun ancak her iki tarafın da kendi sınırları içinde kalmasıyla ve hoşgörüyü mümkün olacağını savunur. Kilise ve din karşısında mutlak iktidarın eleştirisini yapan Locke, Fransız Devrimi öncesinde siyasetle dini birbirinden ayrılmasını, özellikle de kilisenin devletten bağımsızlaşmasını isteyen ve gerçek anlamda devletin laikleşmesini isteyen ilk düşündürdür. Locke’dan bir yüzyıl sonra meydana gelecek olan Fransız Devrimi’nin ardından güçlenecek olan din ve devletin ayrılması kuramı, Locke’un liberal fikirleri çerçevesinde şekillenmiştir.¹¹⁰

XVII. yüzyılda dönemin en temel meselesi monarşi ve parlamento arasındaki hâkimiyet meselesi oldu. İngiltere’de 1688 ihtilaliyle parlamenter üstünlük ilan edilmişti ancak Fransa’da monarşi önceki bölümlerde de anlatıldığı gibi kendi iktidarına karşı gösterilen tüm direnişlerin hakkından gelebilecek gücü gösterdi ve *Etats Gèneraux* 1614’ten 1789’a kadar toplanamadı. XIV. Louis’in Fransa’daki şahsi yönetimi Avrupa’daki mutlakiyetçi krallıklar için en önemli örnekti. XIV. Louis 1685 yılında, bir yüzyıl önce 1598’de Protestanlara dini müsamaha tanıyan *Nantes Fermanı*’nı feshetti. Böylece pek çok Protestan ülkeyi terketmek zorunda kaldı. Fransız ticaret ve sanatında önemli bir unsur olan Fransız Calvinistleri Huguenotların Fransa’yı terketmesi XIV. Louis rejimi sırasında iktisadi zorlukların büyümesine neden oldu. *Nantes Fermanı*’nın iptali ve ardından Huguenotlar’ın Fransa’dan İngiltere’ye göç etmesi, Fransa’nın Huguenot aydınların yazdıkları yoluyla 1688 İngiliz Devrimi ve onun özgürlükçü felsefesiyle temasa geçmesine neden oldu.

Bilimde Newton, felsefe ve siyasi düşüncede ise Locke XVIII. yüzyıl Fransası’nı istila etmişti. Ünlü Fransız düşünürleri Voltaire (1694-1778) ve Montesquieu (1689-1755) yaşamlarının bir bölümünde İngiltere’de kalmış ve Fransız düşüncesini etkilemişlerdi.¹¹¹ Machiavelli gibi Montesquieu da din ve devlet arasındaki ilişkilere dair sistematik bir incelemeye girişmemiştir. Ancak başta *De l’esprit des Lois* (*Kanunların Ruhu*, 1748) olmak üzere bazı eserlerinde bu sorunu ele almıştır. Bu meseleyi ele aldığı diğer iki çalışmasından biri, *Dissertation sur la Politique des Romains Dans la Religion*’ı (*Romalıların Dindeki*

¹¹⁰ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesi’nde Din ve Siyaset*, (*Religion et politique dans la persee moderne*), s. 195.

¹¹¹ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (*Great Political Thinkers*), s. 189.

Siyaseti Üzerine İnceleme, 1716), diğeri ise *Lettres Persains (İran Mektupları, 1721)*'dir.¹¹² Machiavelli gibi Montesquieu da dini devletin hizmetine sunma taraftarıdır. “Dini devlet için var kılan” Romalı yasamacıları onaylar. “Tanrıları siyasete hizmetkâr kıldılar”¹¹³ ifadesini kullanır. Hiçbir dine sahip olmamaktansa kötü bir dine sahip olmanın daha iyi olduğunu söyleyen Montesquieu, dini otoriteye itaati destekleyen ve bu sayede toplumsal düzenin sağlanmasına katkıda bulunan bir gerçeklik olarak görür. Bu açıdan Tanrı'ya inancın toplumlar için son derece faydalı olduğunu düşünür. *Kanunların Ruhu'nda* iklimler, coğrafyalar ile dinler ve siyasi yönetim biçimleri arasında paralellikler kuran Montesquieu, despotik yönetime İslam'ın, monarşiye Katolikliğin ve cumhuriyete ise Protestanlığın uygun geleceğini düşünür. Buna kanıt olarak da XVI. yüzyılda Protestanlığın özellikle Avrupa'nın kuzeyindeki halklar arasında yayılmasını, aksine Katolikliğin daha az bağımsızlık yanlısı bir zihniyete sahip genellikle monarşik rejimler altındaki güneyli halklar arasında tutunmasını gösterir.¹¹⁴

Buraya kadar tarihi ve düşünsel arkaplanı ile ele almaya çalıştığımız 1650 ve 1789 arası dönem hem “Aydınlanma çağı” hem de “Mutlakiyet Çağı” olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemde birçok Avrupalı hükümdar mutlak bir güce sahip olmak için çabalamaktadır; bununla birlikte bu dönemin Avrupalıları türdeş rasyonalistler olmadıkları gibi türdeş mutlakiyetçilikler de olmamıştır. Westphalia Barışı ile Fransız Devrimi arasındaki dönemde Avrupa haritasında çok az kökten değişiklik yaşanmıştır. Dönemin her savaşı çok az toprak alışverişiyle sonuçlanmıştır. Bu dönemde siyasal sistemler günümüzde ders kitaplarında yazılanlardan çok daha fazla çeşitlilik göstermekteydi. Bu “Mutlakiyetçilik Çağı”nda mutlakiyetçi devletler gerçekte bir azınlık oluşturmaktaydılar. Yalpazenin bir ucunda tamamen adem-i merkeziyetçi, anayasal ve cumhuriyetçi İsviçre Konfederasyonu'ndan, diğer ucundaki Rusya, Osmanlı İmparatorluğu ve Papalık devletlerindeki otokrasiye varıncaya kadar siyasal sistemler çeşitlilik gösteriyordu. Venedik, Polonya-Litvanya Avrupa'daki cumhuriyetleri, İngiltere, İskoçya ve İsveç anayasal monarşileri, Fransa, İspanya ve Avusturya ise mutlakiyetçi monarşileri temsil etmekteydi. Kutsal Roma İmparatorluğu hem seçim hem de miras yoluyla başa geçen hükümdarlarıyla cumhuriyetler ve anayasal monarşiler arasında bir yerde dururken, Prusya anayasal sistem ve mutlakiyet arasında bir

¹¹² Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, (Religion et politique dans la persee moderne)*, s. 117.

¹¹³ Montesquieu, *Dissertation*, c.1, s.81; aktaran a.g.e., s. 118

¹¹⁴ Robert Maynard Hutchins (ed.), *Great Books of the Western World 38, Montesquieu and Rousseau, The Spirit of Laws, The Origin of Inequality*, London: Encyclopedia Britannica, Inc., 29th printing, 1987, s. 200-202.

yere düşmekteydi. Dönemin en büyük mutlakıyetçi krallığı XIV. Louis dönemi Fransı idi.¹¹⁵

Bu dönemde Avrupa'nın dini haritasında önemli değişiklikler olmadı fakat tam bir dini hoşgörüsüzlüğün yaşandığı bir dönem olarak ortaya çıktı. Katolik ülkelerde Protestanlar genel olarak sivil haklarından yoksun bırakılıyorlar, Protestan ülkelerde yaşayan Katolikler de aynı kaderi paylaşıyorlardı. Büyük Britanya'da İngiltere ve İskoçya Kilisesi hem Roma Katoliklerini hem de kendi Protestan ayrımcılarını resmen yasakladılar. İsveç, Danimarka ve Hollanda'da da benzeri yasaklamalar uygulandı. Rusya'da tanınan tek kilise Rus Ortodoks Kilisesi idi. Dinsel heterodoksinin en yüksek oranda olduğu Polonya-Litvanya'da kısıtlamalar iyice artmıştı. 1718'de burada Katolik olmayan herkes meclisten çıkarıldı. 1764'te Katolikler Parlamentolarını kaybettiler. Ruslar, konumları Rusya'daki Katoliklerinkinden gözle görülür derecede iyi olan Polonyalı Ortodoksların kötü durumlarından şikâyetle başladı. Dönemin dinsel hoşgörüsüzlüğü 1685'te XIV. Louis'in Nantes Fermanını hükümsüz kılması ve Fransız Protestanlarının sürgüne gönderilmesiyle en uç noktasına ulaşmıştı.¹¹⁶

XVIII. yüzyıl boyunca devam eden çağ, "Aydınlanma" olarak ifade edilen entelektüel hareketin tüm Avrupa ve Amerika'da etkili olduğu bir dönemdir. Bununla birlikte bu hareketin merkezi yukarıda kısmen ele alındığı üzere XIV. Louis sonrası Fransı'dır. Başta Fransa olmak üzere tüm Avrupa'da entelektüel, dini ve seküler tüm otorite merkezleri söz konusu materyalist felsefenin meydan okuması ile karşı karşıyadır. 1784 tarihli "What is Enlightenment?" isimli ünlü eserinde Kant, tüm XVIII. yüzyıl düşüncesini cahillik ve doğaüstü güçlere karşı bir devrim olarak nitelemekte ve bu yüzyılın büyük entelektüel savaşlarını hatırlatmaktadır.¹¹⁷ XVIII. yüzyılda pek çok felsefe akımı vardır fakat tek bir "Aydınlanma" söz konusudur. Edinburg'dan Paris'e, Berlin'e ve Boston'a entelektüel düşünceye hâkim olan fikirler, sekülerizm programı, kosmopolitanizm ve bunlardan da öte her alanda özgürlüğün ifade edilmesini içermektedir. Kant'a göre "henüz aydınlanmış bir çağda yaşanmamaktadır" fakat yaşanan çağ "Aydınlanma çağı"dır.¹¹⁸

Aydınlanma çağı Avrupa'da dinin durumu ile ilgili olarak önemli belirsizlikleri beraberinde getirdi. Avrupa'da Reformasyon ve din savaşlarının yarattığı travmadan henüz kurtulamamış olan Hristiyanlık, Aydınlanma çağı ile birlikte yeni bir meydan okuma ile daha karşı karşıya kaldı. Reformasyon temelde Katolik Kilisesi'nin doktrinine karşı çıkarken,

¹¹⁵ Norman Davies, *Avrupa Tarihi, (Europe, A History)*, s. 624.

¹¹⁶ A.g.e., s. 639

¹¹⁷ J.S. McClelland, *A History of Western Political Thought*, London, New York: Routledge, 1996, s. 298.

¹¹⁸ Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation, The Rise of Modern Paganism*, New York: Vintage Books, 1968, s. 20.

Aydınlanma çağında özelde Hristiyanlığın kendisi genelde ise tüm dinler çeşitli cephelerden saldırıya maruz kaldı. Hristiyanlığa karşı yapılan saldırı ve eleştirilerin en yoğun olduğu ülke hiç şüphesiz Fransa'ydı. Başta Voltaire ve Rousseau olmak üzere Aydınlanma düşüncesinin parçası olan pek çok düşünür ortodoks Hristiyanlığın teolojik dogmaları ile çatışma halindeydi. Bu dogmaların başında da Hz. İsa'nın mucizeleri, İncil'in vahiy yoluyla inmiş olması, kutsal ruh, şeytanın varlığı, İncil'in statüsü ve yorumlanması ve Hz. İsa'nın doğası ve önemi geliyordu.¹¹⁹ Aydınlanma düşüncesinin Hristiyanlığa ve tüm dünya dinlerine getirdiği eleştiri, “doğal din” ya da “rasyonel din” olarak ifade edilen yeni bir din anlayışının ortaya çıkmasına neden oldu zira Aydınlanma düşüncesi temelde tüm dinlerin aslında kendi çıkarları peşinde koşan lider ve din adamlarının icat ettiği olgular olduğu genel kabulünü benimsiyordu. Fransız Devrimi'nin din konusundaki yaklaşımı da bu arkaplandan beslendi.

III. FRANSIZ DEVRİMİ'NDEN MARX'A

Ekim 1789'dan Eylül 1791 yılına kadar Fransa'yı yöneten, bu sürede yazılı bir anayasa oluşturan ve Eski Rejim'in tüm kurumlarını ortadan kaldıran *Ulusal/Kurucu Meclis*, Eski Rejim'in önemli bir parçası olan Katolik Kilise'yi¹²⁰ de hedeflerinden biri haline getirdi. Devrimi mümkün kılan Meclis'e devrim sırasında destek vermiş olan köylerdeki din adamları ihtilal sonrasında ibadet ettikleri kilise yapı ve mülklerinin yeni inşa edilen “ulus”a verildiğine şahit oldular. Din ve devletin ayrılığı fikri ulusal meclisin üyelerinin zihinlerinde henüz yoktu onlar kiliseyi daha çok egemen güce boyun eğmesi gereken bir kamusal otorite olarak görüyorlardı. 1790'da kabul edilen Sivil Anayasa'da¹²¹ din adamları için yeni bir programın ana hatları çiziliyordu. Bu belge bir Fransız ulusal kilisesinin kurulması fikrine yol

¹¹⁹ John W. Yolton (ed.), *The Blackwell Companion to the Enlightenment*, Oxford: Blackwell Publishers, 1995, s. 447-451.

¹²⁰ Palmer ve Colton'a göre genellikle Fransız Devrimi öncesinde Fransa'daki kilisenin koşulları ve din adamlarının pozisyonu Devrim'in nedeni olarak fazlaca abartılarak anlatılmaktadır. Oysa Fransa'da kilisenin tarımsal ürünler üzerindeki tekeli İngiltere'deki kilisenin sahip olduğundan ve Fransız din adamlarının hükümet işlerinde oynadıkları rol İngiltere'deki din adamlarının Lordlar Kamarası yoluyla oynadığı rolden çok da fazla sayılmazdı. 1789 yılında Fransız din adamları sınıfı gerçekte aynı dönemde Anglikan Kilisesi'ne bağlı din adamlarından daha zengin değildi. Gerçek rakamlara bakıldığında Aydınlanma Çağı'nın seküler atmosferinde Fransa'daki din adamlarının sayısı bir hayli düşmüştü. 1789 yılına gelindiğinde ise her düzeyde tüm Katolik din adamlarının sayısı 100.000'i geçmiyordu. Yine Palmer ve Colton'a göre, din adamları sınıfının pozisyonu abartılıyor olmakla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki, kilisenin ülkedeki en büyük toprak sahibi kurum olduğu unutulmamalıdır. Hatta bunun da ötesinde kilise mülklerinden sağlanan gelir diğer gelirlerde olduğu gibi son derece eşitsiz bir biçimde paylaştırılıyor ve gelirlerin çoğu yüksek ruhani seviyelerde bulunan aristokratik sınıfın eline geçiyordu. R.R. Palmer & Joel Colton, *A History of the Modern Europe*, s. 334.

¹²¹ 1789'daki halk ayaklanmasından sonra oluşturulan Kurucu (Ulusal) Meclis ulusal egemenlik ilkesine dayalı bir Anayasa hazırlamış, bu anayasa ile Kral'ın yetkilerinin sınırlandırılması öngörülmüştür. 1791'de Anayasanın yürürlüğe girmesiyle Meclis kendini feshetmiştir. R.R. Palmer & Joel Colton, *A History of the Modern Europe*, s. 333.

açtı. Bu sivil anayasaya göre din adamları, papazlar ve episkoposlar seçimle belirlenecek ve bu seçimlere Protestanlar, Yahudiler ve agnostikler vatandaşlık temelinde katılabileceklerdi. Bu düzenlemeye göre varolan episkoposlukların sınırları yeniden çizildi, küçük yerel kiliseleri sayısı 130'dan 83'e düşürüldü. Episkoposların hükümetin izni olmaksızın Papalığa ait herhangi bir belgeyi yayınlaması yasaklandı. Tüm din adamlarının devletten maaş alması ilkesi getirildi ve episkoposların ortalama gelirleri düşürüldü. Vatikan Fransa'daki tüm bu gelişmeler karşısında önce *Ulusal Meclis*'i Katolik Kilisesi üzerinde baskı uygulayan bir güç olarak nitelendiriyor, ardından da Fransız Devrimi'ni ve faaliyetlerini kınıyordu. Bunun üzerine *Ulusal Meclis* tüm din adamlarının anayasa ve *Sivil Anayasa* üzerine yemin etmelerini istedi. Böylece Fransa'da iki kilise ortaya çıkmıştı. Bir tanesi dış yardımlar ve gönüllülükle gizli bir biçimde yürütülüyor, diğeri ise hükümet tarafından destekleniyor ve finanse ediliyordu. Fransız İhtilali'ne karşı çıkan ve yeni anayasayı onaylamayan din adamları ihtilale ve anayasaya onay veren ikinci grup din adamlarının karşısında yer alıyorlardı. İhtilalin ortaya koyduğu reformların yanında yer alan ikinci grup Sivil Anayasa'yı onaylayarak kendilerini gerçek yurtseverler ve insan hakları savunucuları olarak tanımlıyorlardı. Palmer ve Colton oluşan iki grup din adamının yer aldığı birinci grubu *tepkisel (refractory clergy)* ikincisini ise *anayasal (constitutional clergy)* olarak tanımlamaktadır.¹²² İhtilal ve sonrasında Fransız Kilisesi yüzyıllar öncesinde elde etmiş olduğu ve “Gallican özgürlükleri”¹²³ olarak tanımlanan özgürlüklerinden feragat etmek zorunda kalmış ve XIX. yüzyılda demokrasi ve liberalleşme karşısında yer alan bir güç olarak tanımlanmıştır. Fransız kilisesi tüm özgürlüklerini kaybederken, Vatikan bu yüzyılda giderek daha merkezileşmiş ve Roma'nın Katolik dünyadaki gücü ve otoritesi hiçbir dönemde bu dönemdeki kadar yüksek olmamıştır.¹²⁴

Fransa'da Roma Katolik Kilisesi *Ancien Régime* sonrasında zengin ve ayrıcalıklı konumunu kaybetmişti. Fakat 1790'lı yıllarda aynı zamanda Fransız Katolik Kilisesi'nde bir canlanma yaşanıyor ve bu durum Napolyon'u Kilise'yle uzlaşmaya zorladı. Bunun sonucunda Papa Pius Septimus (VII. Pius) ile Napolyon arasında 1802 yılında *Concordat*

¹²² A.g.e., s. 350-351.

¹²³ 1400'lü yıllarda üniversitelerdeki profesörler, kralların danışmanları, bazı episkoposlar papaların kilise içinde yapılan istismarlara yönelik reform çabalarında zayıf kaldıklarını düşünüyorlar ve tüm Avrupa çapında bu problemlerin tartışılması amacıyla bir kilise konsilinin toplanmasını öneriyorlardı. Bunun üzerine 1409'da Pisa'da tüm Latin dünyasının temsil edildiği bir konsil toplanmış, ardından da 1414'de daha büyük bir konsil Constance'da toplanmıştı. Konsillerin amacı kilise içindeki ayrılıklara son vermek ve kiliseyi reforme etmektir. Fakat bu Konsiller Hareketi Fransa'nın etkisiyle zayıflatıldı. Zira bu dönemde 1438 yılında Fransız Gallican Kilisesi konsillerin papalar üzerinde üstünlüğünü ve kendisinin idari olarak Roma Kilisesi'nden bağımsızlığını ilan etti. Böylece Papalık Fransa üzerindeki etkisini kaybediyor, ayrıca konsil yanlıları da kendi içinde bölünüyordu. Nihayet 1449 yılında Basel Konsili'nin çözülmesiyle birlikte bu hareket de sona ermiş oluyordu. R.R. Palmer & Joel Colton, *A History of the Modern Europe*, s. 48-49.

¹²⁴ A.g.e., s. 351.

imzalandı. Devletin lehine yapılmış olan bu anlaşma aynı zamanda Kilise'ye yeniden örgütlenme imkânı da tanımıştı. Devlet *Concordat*'la Fransız Katolik Kilisesi'ni Fransızların resmi dini olarak tanıyordu. Devlet din adamlarının maaşlarını ödüyordu fakat yeni yerel kiliselerin kurulmasını da devletin iznine bağlıyordu. Din adamları devlet tarafından aday gösterildi. Devlet Lutheran, Kalvinist ve Yahudileri tanıdı onlarla da benzeri bir ilişki biçimi geliştirdi, dini otoriteyi merkezileştirdi ve devlet kontrolü altına aldı. Bazı açılardan bakıldığında Fransız Katolik Kilisesi Anglikan Kilisesi'nden daha avantajlı bir konumda bulunuyordu.¹²⁵ Bununla birlikte tüm bu ayrıcalıklarına rağmen XIX. yüzyılda Katolik Kilisesi'nin devlete olan bağımlılığı ve devlet bütçesine olan ihtiyacı artmış ve bu bağımlılık onun faaliyetlerini bağımsız bir biçimde gerçekleştirmesine engel olmasına neden olmuştu.

1804 ile 1814 arasında hüküm süren I. Napolyon ve 1852 ile 1870 arasında hüküm süren III. Napolyon dönemlerinde devletin din konusunda izlediklediği politikalar arasında ciddi benzerlikler söz konusudur. I. Napolyon dönemi Fransa'sı günümüz Fransa'sının yanında bugünkü Belçika ve Hollanda ile günümüz Almanya, İtalya ve İspanya topraklarını önemli bir kısmını içermektedir ve bu da Fransız İmparatorluğu sınırları içerisinde yaşayan ciddi sayıda Katolik ve Protestan'ın birlikteliği anlamına geliyordu. III. Napolyon dönemi Fransa'sı ise günümüz modern Fransası ile Cezayir'i içeriyordu ve daha az sayıda Protestan ve ama özellikle de Kuzey Afrika'da önemli sayıda Müslüman nüfus anlamına geliyordu. Dolayısıyla bu değişen sınırlar içerisinde farklı sayılardaki Katolik inanca mensup kişilerin yanında, her iki imparatorluk farklı türde ve farklı sayıda dini azınlıkla karşı karşıydı ve her iki Napolyon da Fransız imparatorluğunun sürekli değişen dini kompozisyonuna yönelik önemli politikalar geliştirmek zorunda kaldı.¹²⁶

Her iki Napolyon da dini azınlıkların haklarını geliştirerek ve Katolik Kilisesi'ni iç ve dış politikaları meşrulaştırmada bir araç olarak kullanarak Fransa'da din olgusunu birleştirici bir araç olarak kullanmaya çalıştılar. İkinci İmparatorluk döneminde dini tarihin en önemli yönlerinden birisi III. Napolyon'un dış politikasındaki Katolik etkisi iken, dinin I. Napolyon dönemindeki en önemli özelliklerinden birisi de dinin onun Birleşik Avrupa vizyonundaki yeri idi. Bununla birlikte I. Napolyon yılları kilise ve devletin çatıştığı yıllar olarak ortaya çıktı. Devlet kiliseye ayırdığı bütçeyi azalttı. 1815'te Napolyon'un iktidarının sona erışı

¹²⁵ Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, New York: St. Martin's Press, 2000, s. 18.

¹²⁶ Matthew Zarzeczny, "Religion in Napoleonic France", http://www.napoleon-series.org/research/napoleon/c_religion.html, erişim tarihi 15 Kasım 2008.

Bourbonlar zamanında ilişkilerin yeniden iyileşmesine neden oldu. Kilise açısından 1840'lı yıllardan itibaren 1870'lere kadar süren bir rahatlık ortamı yaşandı. Kiliseye devam oranında artış yaşandı.

Alexis de Tocqueville (1805-1859) *L'Ancien Régime et la Révolution (Eski Rejim Üzerine, 1856)* isimli eserinde Fransız Devrimi'nin dine ve kiliseye karşı verdiği tutkulu mücadeleyi *Ancien Régime* döneminde din ve siyaset arasındaki sıkı birlikteliğe bağlamaktadır. Ona göre siyasi düzeni değiştirmek isteyen Devrim sıkı sıkıya bu düzene bağlı olan dini de karşısına almak zorunda kalacaktır. Tocqueville'in aşağıdaki ifadeleri Devrim'in kilise karşıtı tutumunu ifadelendirmektedir:

Hristiyanlık, bu çılgınca nefretleri dinsel bir öğreti olarak değil de, daha çok siyasal bir kurum olarak kışkırtıyordu. Bu durum, rahiplerin öteki dünyanın işlerini düzenleme iddiasında bulunmalarından değil, bu dünyada, mülk sahibi, efendi, yönetici, kan dökücü olmalarından; kilisenin kurulacak yeni toplumda yer alamamasından ötürü değil, kilisenin o dönemde yok olup gitmeye yüz tutan bu yaşlı toplumda en güçlü, en ayrıcalıklı yeri işgal ediyor olmasından kaynaklanıyordu.¹²⁷

Tocqueville eserinde, *Ancien Régime* sırasındaki din ve siyaset arasındaki sıkı birlikteliği eleştirmekle kalmamakta aynı zamanda İkinci Cumhuriyet dönemindeki kilise ve devlet arasında kurulan yeni ittifakı da eleştirmektedir. Kilise'nin III. Napoleon'a verdiği desteği ve kilisenin yeni rejime boyun eğmesini tasvip etmemektedir. İkinci Cumhuriyet'in dış işleri bakanlığını yapmış biri olarak devletin dini ve kiliseyi siyasi istikrarın bir aracı olarak kullanmasını eleştirmektedir.¹²⁸ Tocqueville'in *Eski Rejim Üzerine* İncelemesi'nde Fransa örneği üzerinden din ve siyaset ilişkisi konusunda gösterdiği eleştirel tavır onun daha önceden 1835-1840 yılları arasında kaleme aldığı ve daha yakından tanınan, *De la Democratie en Amérique (Amerika'da Demokrasi Üzerine)* isimli eserinde de mevcuttur. Amerika'da dinin toplum üzerinde oynadığı rol ve dini çoğulculuktan etkilenen Tocqueville eserinde, Fransa'nın Amerikan örneğini taklit etmesini istemektedir. Ona göre din ve siyaset arasındaki ilişkinin güçlü olması durumunda dinin toplum üzerindeki etkisi zayıf olacaktır. Din siyasal bir iktidara dayandığında iktidar mücadelelerine katılmak zorunda kalacak ve kendisini tehlikeye sokacaktır. Ona göre uluslar demokratikleştikçe iktidarın dini otoriteye bağlanması tehlikeli bir hal alacaktır. Amerika'da din demokrasi ile arasında sağladığı uzlaşma sayesinde kendisini bu tehlikeden korumayı bilmiştir. "Dinin siyasi bir kurum olarak

¹²⁷ *L'Ancien Régime et la Révolution*, c. II, vol. 1, s. 84, aktaran Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesi'nde Din ve Siyaset, (Religion et politique dans la persee moderne)*, s. 270.

¹²⁸ A.g.e., s. 271.

Amerika’da demokrasinin korunmasında önemli katkılarda bulunduğunu¹²⁹ söyleyen Tocqueville, dinin hakikatinden çok toplumsal işlevi ile ilgilenmektedir. Hristiyanlık tüm insanların Tanrı önünde eşitliğini savunmasından dolayı, insanları kanun önünde eşit kılan demokrasi ile uyum içindedir. Dolayısıyla din aslında Amerikan toplumunda bir eşitlik ve özgürlük unsuru olarak işlev görür. Din siyasal rejim üzerinde doğrudan değil fakat dolaylı bir etkiye sahiptir. Dinin yasalar ve siyasal görüşlerin detayları üzerinde bir etki icra etmediğini söylemek güçtür, çünkü o, töreleri yönetir ve aileyi düzenlemek suretiyle de devleti düzenlemeye çalışır.¹³⁰ Tocqueville Fransa’ya örnek oluşturması açısından incelediği için Amerika’da Protestanlık’tan çok Katoliklik ile ilgilenmiştir. Amerikalı Katoliklerin, inançlarına ve dinlerine bağlılıklarına rağmen ya da bundan ötürü bu ülkede en cumhuriyetçi ve en demokratik sınıfı oluşturduklarını düşünmektedir. Ülkede azınlık olmaları da bu durumu destekleyici bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır.¹³¹

1840 yılının Almanya, Fransa ve İngilteresi’nde din ve devlet arasında güçlü bir ilişki söz konusudur ve kiliseler eğitimde ve sosyal hizmetlerde merkezi bir rol oynamaktaydılar. İngiltere ve Fransa’da devrim yüzyılı XVII. ve XVIII. yüzyıllarda devlet kiliseleri devrilmişti. Fakat XIX. yüzyılda yavaş yavaş devlet kiliselerinin gücü kısmen restore edildi ve aynı zamanda dini azınlıkların hakları garanti altına alındı. İngiltere’de 1660 monarşisi ile birlikte Anglikan Kilisesi’nin durumu iyileştirilmişti fakat asıl iyileştirmeler Protestanlara ibadet özgürlüğü tanıyan *İnsan Hakları Bildirgesi*’ni ortaya çıkaran 1688 ve 1689 devrimleriyle gerçekleşti. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Roma Katoliklerinin ibadetlerine de serbestlik tanınmıştı. Sonuçta kilisenin durumunda asıl radikal değişiklikler 1828–1832 anayasa reformları ve 1830 Whig reformlarıyla gerçekleşti.¹³² Bu reformlarla İngiltere’deki Anglikan din adamları başbakanın tavsiyesiyle monark tarafından aday olarak gösterilmeye başlandılar ve Lordlar Kamarası’nda yer edindiler. Parlamantonun nihai kontrolü altında bulunan Anglikan Kilisesi’ne kral başkanlık ediyordu. Din adamlarının güçlü toplumsal tabanları vardı bu durum zenginlere olan yakınlıkları ve kendi gelirlerinden kaynaklanıyordu. Anglikan Kilisesi’nin eğitimde önemli derecede etkinliği vardı. Özellikle de 1811 yılında kurulan *National Society* fakirler için okul kurma faaliyetlerinde kilisenin desteğine sahipti.

Aynı dönemde 1871 gibi geç bir dönemde birliğini tamamlayacak olan Almanya kırk ayrı Alman devletinden oluşuyordu. Her birinin kilise ile olan ilişkilerine dair kendi düzenlemeleri bulunuyordu. Her bir devlette önde gelen mezhep önceleniyordu. Çoğu da

¹²⁹ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, New York: Vintage Books, Vol. 1, 1945, s. 310.

¹³⁰ A.g.e., s. 313-314.

¹³¹ A.g.e., s. 311-312.

¹³² Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, s. 17.

Protestanlık mezhebinin değişik versiyonlarını din olarak benimsemişti. Bazıları da Lutheranların büyük tepkisine rağmen Lutheran ve Reform Kilisesini birleştirek Birleşik Kilise kurmuştu.¹³³

Sonuç olarak 1789 Fransız devriminin Avrupa’da kiliseler üzerinde yarattığı etki 1800’lü yılların başında çözülmeye başlamıştı. 1815-1840 yılları arasında Avrupa’nın üç büyük ülkesi, İngiltere, Fransa ve Almanya’da dini canlanma ve yeniden yapılanma yaşandığının işaretleri görülmeye başlandı. 1793 ve 1794 yıllarında pek çok din adamı öldürülmüş ve pek çok kilise kapatılmıştı. 1790’ların sonlarında din üzerindeki baskı hafiflemiş ve Fransa’da Kilise ile devlet arasında 1802’de imzalanan *Concordat*’la kilise üzerindeki baskılar azalmıştı.

XVIII. ve XIX. yüzyıl öncesindeki modern Batı düşüncesinde din ve siyaset ilişkileri açısından bakıldığında ele almaya çalıştığımız tüm düşünürler, Hristiyanlık ve özellikle de Katolik Kilisesi hakkında ciddi çekinceler ortaya koymakla beraber geleneksel din nosyonunu eleştirmemişlerdir. Hemen hemen hepsi dinin inanç toplum ve devlet için gerekli olduğuna inanırlar bununla birlikte dinin toplumsal bölünme ve iktidarla çatışmaya meydan vermeden nasıl varolacağının ve nasıl etkili olacağının arayışı içindedirler. Din ve siyaset ilişkileri onlardan birinin ortadan kalkması üzerine asla kurgulanmamıştır, ikisinin birlikte nasıl varolacağı sorusunu çözmeye çalışırlar. Bunu yaparken bazen dinin siyaset üzerindeki üstünlüğünü ileri sürer, bazen dini siyasete tabi kılar bazen de tamamen onları birbirinden ayırmak ve sınırlarını belirlemek gerektiğini savunurlar. Kimi düşünürler ise bazen dinin siyasetle ilişkilerini kolaylaştırmak üzere yeni bir din biçimini önerirler. Örneğin Bodin “doğal din”i, Rousseau ise “sivil din”i önerir. Batılı düşünürler ancak Aydınlanma ve Fransız İhtilali’nin yarattığı pozitivist düşüncenin tesiri ile birlikte XIX. yüzyıldan itibaren dine ve özellikle de Katolikliğin kendisine sistematik bir eleştiri getirirler ve onun toplumdaki yerini yeniden tartışmaya açarlar. Bu çerçevede geleneksel din Hristiyanlık reddedilir zira sanayi toplumunun ihtiyaçlarına cevap vermemektedir. Laik karakterde yeni bir dine ihtiyaç duyulmaktadır.

Saint Simon gibi ütöpik sosyalistler ve Auguste Comte gibi pozitivistlerin din tasavvurları önceki düşünürlerinkinden bir hayli farklıdır. 1760-1825 yılları arasında yaşamış olan Saint Simon ilk olarak Hristiyanlığı, kilise ve ruhban sınıfını eleştirir, toplumun yeni bir dine ihtiyaç duyduğunu bu nedenle de Hristiyanlığın modern dünyaya uyum sağlamak için köklü bir dönüşüme uğraması gerektiğini söyler. Ona göre din, toplumlar için gereklidir fakat

¹³³ A.g.e., s. 20.

bu din bilimlerle ahenk içinde organizasyonu, tapınakları ve ayinleri olan sekülerleşmiş bir “Newton dini” olmalıdır. Robert Owen ve Pierre Leroux gibi diğer ütöpik sosyalistlerin yeni din konusundaki düşünceleri Saint-Simon’unkinden farklı değildir, onlar da Hıristiyanlığı ikame edecek, sanayi toplumu ile uyum içinde yeni bir din tasavvur ederler. Başta Saint - Simon olmak üzere ütöpik sosyalistler manevi olan ile dünyevi olanın ayrı tutulmasına karşı çıkarlar, aksine yeni dinin siyasete hakim olmasını, hükümete esin kaynağı olmasını ve klavuzluk etmesini isterler.¹³⁴

Hıristiyanlıktan farklı yeni bir din tasavvurunu öneren bir diğer düşünür pozitivistin kurucusu olarak nitelendirilen, Saint-Simon’un katipliğini yapmış ve ondan etkilenmiş olan Auguste Comte (1798-1857)’dur. O da Hıristiyanlığın toplumun ihtiyaçlarına cevap vermediğini düşünür ve Katolikliğin yerini alacak, aşkınlıktan uzak, yeni bir manevi iktidar arayışı içine girer. Bu manevi iktidarın Tanrı’sı yoktur, Tanrı’nın yerine bu dinde “İnsanlık” vardır. Comte’un söz konusu evrensel “İnsanlık dini” Saint Simon’un “Newton dini”ne benzemektedir. Bu dinin Katolik Kilisesi’ninkine benzer bir hiyerarşik organizasyonu, entelektüel elit içinden seçilmiş bilgin bir ruhban sınıfı, kendine has tapınakları ve sosyal ayinleri vardır. Comte’a göre insanlığın yaşadığı “pozitivist-bilimsel-endüstriyel dönem”de manevi iktidar bilginler, dünyevi iktidar ise sanayiciler tarafından icra edilir. Bu dönem insanlığın ve insan zihninin geçirdiği önceki iki dönem olan teolojik ve metafizik dönemden farklıdır. Comte’un önerdiği her türlü aşkınlıktan yoksun olan insanlık dini onun düşüncesinde toplumun hizmetinde bir araca indirgenmiş, onun toplumsal rolüne vurgu yapmıştır.¹³⁵

Saint Simon ve Auguste Comte’un din konusunda ifade ettiğimiz görüşleri her ne kadar XIX. yüzyıl düşüncesini yansıtsa da bu dönemde dinin eleştirisi ancak Marx (1818-1883) ve Engels’le (1820-1895) birlikte radikal bir biçim alacaktır. Onlar din ve siyaset ayrımının yetersiz olduğunu ve yeni dinsel biçimlerin sanayi toplumunun sorunlarını çözemeyeceği tespitinde bulunurlar. Onlar yalnızca Hıristiyanlığı değil genel olarak tüm dinleri eleştirirler. Dinin yabancılaştırıcı bir unsur olarak komünist bir toplumda tamamen ortadan kalkacağını ileri sürerler. Onlara göre dinin ortadan kalkmasıyla din ve devlet ilişkileri sorunu da kendiliğinden ortadan kalkacak ya da çözülecektir. Din sorunu Marx ve Engels’in düşüncesinin merkezinde yer alan meselelerden biridir. Hatta Marx “Hegel’in

¹³⁴ Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesi’nde Din ve Siyaset, (Religion et politique dans la persee moderne)*, s. 292-298.

¹³⁵ A.g.e., s. 316.

Hukuk Felsefesinin Eleştirisi”nde “.....dinin eleştirisi her eleştirinin başlangıç noktasıdır, ”¹³⁶ ifadesini kullanır. Marx bir taraftan Hegel tarafından kutsallaştırılan XIX. yüzyıl Prusyası’nda ortaya çıktığı haliyle Hristiyan devleti eleştirirken diğer taraftan Engels ile birlikte dinin varoluşunu tarihsel materyalizm ışığında açıklayarak dinin genel bir eleştirisini yapar. Dinin bizatihi kendisinin devleti desteklemediğini tam tersine onu zayıflattığını söyleyen Marx, genel olarak teokratik devletin yani din devletinin iyi bir devlet olamayacağını vurgular. Ona göre Bizans Devleti tam bir dinsel devletti fakat devletlerin en kötüsü oldu. Marx din ve devletin ayrılmasının sorunu çözmeyeceğini düşünür, daha da ileri giderek devletin dinden mutlak bir biçimde kurtarılması gerektiği fikrini ileri sürer. Özellikle Hristiyanlığın kendisi kiliseyi devletten ayırmadı mı diyen Marx, Hristiyanların cumhuriyet, monarşi ya da meşruti monarşi gibi farklı yapılardaki devletlerde yaşadıklarını, Hristiyanlığın o yapılar arasında bir fark görmediğini ve insanların ne şekilde olursa olsun otoriteye boyun eğmesi gerektiğini öğütlediğini söylemektedir. Bu da insanları devletin ve toplumsal adaletsizliklerin karşısında pasif bir duruş sergilemeye itmektedir:

Sol yanağınıza vurulduğunda sağ yanağınızı mı uzatıyorsunuz, yoksa şiddete maruz kalmaktan dava mı açıyorsunuz? Ama İncil bunu yasaklıyor. Bu dünyada akla uygun bir adalet mi istiyorsunuz? ama size, geçici acıların gelecekteki yaşamın görkemiyle karşılaştırıldığında bir hiç oldukları, acıya katlanmanın ve mutluluğu umuda bağlamanın asıl erdemler olduğunu söylemediler mi?¹³⁷

Marx’a göre din, insanın dolayısıyla toplumun ve toplumsal ilişkilerdeki çelişkilerin ürettiği bir olgudur ve eşitsizlikler karşısında halklar için geçici bir mutluluk ve teselli kaynağıdır.

İnsanı yapan din değil, dini yapan insandır.....insan insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olan dini yaratırlar, çünkü onların kendileri tersine çevrilmiş bir dünyadır. Din bu dünyanın genel teorisi, onun ansiklopedik özeti, halkın düzeyine indirgenmiş mantığı, manevi coşkuluğu, ahlaki bakımdan onaylanması, gösterişli bütünleyicisi, evrensel avunması ve haklılığıdır. Din insanın hayali gerçekleşmesidir, çünkü insanın asıl gerçeği yoktur. O halde dine karşı mücadele etmek, dolaylı olarak dinin manevi kokusu olan dünyaya karşı mücadele etmektir.

¹³⁶ Karl Marx, “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi”, K. Marx, F. Engels, *Din Üzerine (Sur la Religion)*, Paris: Editions Sociales, 1968), Çev: Kaya Güvenç, 1976, İstanbul: Sol Yayınları, s. 37.

¹³⁷ Karl Marx, “Kölnische Zeitung’un 179’uncu Sayısının Başyazısı”, K. Marx, F. Engels, *Din Üzerine (Sur la Religion)*, s. 31, 33.

Dinsel sıkıntı bir yandan gerçek sıkıntının ifadesi, bir yandan da gerçek sıkıntıya karşı protestodur. Din aklın içinden atıldığı toplumsal koşulların ruhu olduğu gibi, ezilmiş yaratığın iç çekişidir, taş yürekli bir dünyanın ruhudur da. *Din kitlelerin afyonudur*.¹³⁸

Eğer din toplumsal çelişkilerin bir ürünü ise bunların ortadan kaldırılması dinin ortadan kalkmasını da beraberinde getirecektir. Bundan dolayıdır ki din ile doğrudan doğruya mücadele etmek gereksizdir. Mücadele edilmesi gereken toplumsal eşitsizlik ve adaletsizliklerdir. Dinin doğal ölümünü yani vadesini doldurması beklemek gerekir, onunla mücadele etmek onun ömrünün uzamasına neden olabilir. Bu noktada Engels'in dinlerin ortaya çıkan yeni durumlara adaptasyonunu anlatan yaklaşımı onun bu konudaki tarihsel çözümlemesini özetler. Ona göre Antikçağ'ın dinleri her bir halkın kendi özgül koşullarının yansıması olarak ortaya çıkmıştı. Bu toplumsal koşullar ortadan kalktığında din de kendiliğinden silinip gitmişti. Roma İmparatorluğu bu halkların kendi dinlerini ortadan kaldırdıktan sonra kendisi de evrensel bir dine ihtiyaç duydu ve Hristiyanlık kısa bir süre içinde İmparatorluğun resmi dini haline geldi. Başlangıçta Hristiyanlık ezilen toplumsal sınıflardan ve kitlelerden kaynaklanan devrimci bir hareketti. Bu noktada ilk Hristiyanlığın tarihi ona göre modern işçi hareketiyle ilginç benzerlikler gösteriyordu. İşçi sosyalizmi kadar Hristiyanlık da kölelik ve yoksulluktan gelecekte bir kurtuluşu bildirirler, Hristiyanlık bu kurtuluşu öte dünyaya, sosyalizm ise bu dünyada toplumun dönüşümüne bağlar.¹³⁹ Engels'e göre XVI. yüzyıl Protestan Reformu feodal toplumdan burjuva ve kapitalist topluma geçişe tekabül etmektedir. Ortaya çıkan yeni mezhep Luthercilik tam da mutlak monarşilerin ihtiyaç duyduğu dini yaratmıştır. Nitekim Kuzey Doğu Almanya'daki köylüler, Lutherciliği kabul eder etmez, özgürlükten serfliğe düşürülmüşlerdir.¹⁴⁰ Buna karşın Calvinizm ve kapitalizm arasındaki tekabüliyet daha derindir ve Engels'in buna dair getirdiği açıklama Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm'in Ruhu* adlı başyapıtında geliştireceği yaklaşımı önceden haber verir:

Ama Luther'in başarısızlığa uğradığı yerde Calvin zafere erişti. Calvin'in inancı, çağının en ileri burjuvalarına uygundu. Onun alinyazısı öğretisi, rekabete dayalı ticaret dünyasında, başarının ya da başarısızlığın insanın çalışkanlığına ve becerikliliğine değil de, onun denetleyemeyeceği koşullara bağlı olduğu olgusunun dinsel

¹³⁸ Karl Marx, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi", K. Marx, F. Engels, *Din Üzerine (Sur la Religion)*, s. 38.

¹³⁹ Friedrich Engels, "İlkel Hristiyanlığın Tarihine Katkı", K. Marx, F. Engels, *Din Üzerine (Sur la Religion)*, s. 316.

¹⁴⁰ Friedrich Engels, "Utopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm Giriş", K. Marx, F. Engels, *Din Üzerine (Sur la Religion)*, s. 300.

anlatımıydı. Bu koşullar, isteyen ya da çalışanın buyruğunda değildir; tersine bilinmedik üstün iktisadi güçlerin lütfuna bağlıdır ve bu, bir iktisadi devrim döneminde, bütün ticaret merkezlerinin ve yollarının yerlerini yenilerinin aldığı çağda, Hindistan'ın ve Amerika'nın dünyaya açıldığı çağda ve en kutsal iktisadi imanların – altının ve gümüşün görelî değeri- sarsılmaya ve yıkılmaya başladığı çağda, özellikle doğrudur. Calvin'in kilisesinin kuruluşu, bütünüyle demokratik ve cumhuriyetçi idi; ve Tanrının saltanatının cumhuriyetleştirildiği yerde, bu dünyanın saltanatı, krallara, piskoposlara ve feodal beylere kalabilir miydi? Alman Lutherçiliği prenslerin elinde uysal bir araç olurken, Calvincilik, Hollanda'da bir cumhuriyet, İngiltere'de özellikle İskoçya'da cumhuriyetçi partiler kurdu.¹⁴¹

Avrupa'da yaşanan tüm bu gelişmeler özellikle de Reformasyon hareketi ve Protestanlığın ortaya çıkışı ile birlikte yaşanan radikal dönüşümler ve Fransız Devrimi çalışmamızın konularından birini oluşturan Polonya'ya nasıl yansımıştı? Polonya'da din ve devlet ilişkilerinde Katolikliğin çok özel konumu tarihi bir perspektiften nasıl değerlendirilmelidir? Sonraki bölümde bu sorulara yanıt vermeye çalışalım.

IV. POLONYA TARİHİNDE KATOLİKLİĞİN KONUMU

Polonya'nın 962-992 yılları arasında iktidarda bulunan Prens Mieczyslaw döneminde çoğunlukla siyasi nedenler, örneğin pagan Slavlara karşı pozisyonunu güçlendirme isteği, Hristiyanlığı kabul etmesinde etkili oldu. Bununla birlikte 966 yılı aynı zamanda Prens Mieczyslaw'ın “kraliyet dükü” olarak tanınması ve ülkenin uluslararası arenaya çıkışını da simgelemektedir. Bu da Polonya tarihinin milenyumunun niçin bin yıllık Roma Katolik Kilisesi ile sıkı bir biçimde bağlantılandırıldığını ve Kilise ve devlet arasında 1966 yılında yaşanan çatışmayı açıklamaktadır.¹⁴² Komşusu Moravya'nın Macarlar tarafından işgal edilmesi neticesinde pek çok Hristiyanın Polonya topraklarına akın etmesi de bölgenin Hristiyanlaşmasında etkili olduğu da düşünülmektedir. Prens Mieczyslaw'ın yönetimi öncesinde Polonya'da Hristiyanlığın gelişmesi ve yayılması konusunda kesin bilgiye sahip olmak oldukça zordur. Bohemya kralının kızıyla evlenen Prens, 966 yılında Almanlardan korunmayı da içeren siyasi hesaplarının da etkisiyle Hristiyanlığı kabul etti. Pratikte Hristiyanlık başlangıçta prensi ve onun yakınındakileri etkiledi. Ölmesine yakın bir dönemde

¹⁴¹ a.g.m, s. 301.

¹⁴² George Sanford & Adriana Gozdecka-Sanford, *Historical Dictionary of Poland*, London: The Scarecrow Press, 1994, s. 168.

sembolik olarak ülkeyi Vatikan'ın ellerine bıraktı. Ülkede kurulan yeni Katolik ruhani bölgeleri için gerekli olan din adamları Bohemya'dan ve Almanya'dan sağlandı. 970 yılının başlarında Poznan'da, Magdeburg başepiskoposluğuna bağlı olmak üzere bir episkoposluk bölgesi kuruldu. X. ve XII. yüzyıllardan itibaren Büyük Boleslaw döneminde Polonya Kilisesi'nin Almanya'ya olan bağımlılığı ortadan kalktı ve Leh prenslerin koruması altına girdi. Ruhani açıdan da giderek Alman etkisinden kurtuldu. Büyük Boleslaw, Polonya Kilisesi'nin örgütsel yapısını kurarak kiliseyi kendi denetiminde devletin hizmetine sundu. Bununla birlikte din adamlarına çok büyük bir saygı gösterdi. XII. ve XIII. yüzyıllardaki feodal çözülme sırasında yerel episkoposluklar devlet gücünden bağımsız hale geldiler.¹⁴³

Polonya Katolikliği henüz bir devlet dini haline gelmeden önce Polonya Kilisesi, Orta Çağlar boyunca kendini siyasi güçten soyutlamaya başlamış, otokratik yöneticilere karşı bir çeşit ahlaki kontrol mekanizması haline gelmişti. Pagan tehlikesine ve Almanların bu henüz çok genç olan örgütlenmeyi Magdeburg başpiskoposluğuna bağlama çabalarına karşı Kilisenin devlet korumasına ihtiyacı olmasına rağmen, yine de ruhani ile dünyevi olan arasında bir mesafe kuruldu. Bu mesafe ve oluşan denge, Polonya için bölünme yüzyılı olarak nitelendirilen XVIII. yüzyılın sonlarına kadar korundu. Söz konusu denge daha çok kilisenin bağımsızlığından yana olan üç önemli faktöre bağlı olarak devam etti. Bu faktörlerden birincisi XII. ve XIII. yüzyıllarda Polonya'nın küçük prensliklere bölünmesiydi. İkinci faktör ise Polonya siyasi sisteminin monarşik yapısı ve soyluların yasamadaki üstünlüklerine dayanan kendine özgü özellikleri ile ilgiliydi. Bu özellikler kilisenin otonomisinin korunmasına yardımcı oldu. Bunlara ek olarak toplam nüfusun ancak yarısı Katolik olan Polonya'nın krallarının kendilerini ve devleti Katoliklikle tanımlama eğilimi içerisinde olmamaları da kilisenin özerk bir alanda faaliyet göstermesini kolaylaştırdı.¹⁴⁴ Polonya - Litvanya Birliği'nin kurulmasıyla birlikte Roma Katolik Kilisesi doğuda yeni bölgelerde yayılma imkânı buldu, bununla birlikte feodal ayrıcalıkları azaldı. Kralların (Jagiello ve Kazimierz Jagiellonian) episkoposları atama yetkileri artırılırken Vatikan'ın gücü azaltıldı.

XV. yüzyılın ortalarında dini hoşgörünün önemli derecede artmış olduğu Polonya'da Avrupa'daki Rönesans ve Reformasyon hareketlerinin etkisiyle hümanizm akımı etkisini göstermeye başlamış, bu da özellikle soylular arasında Katolik din adamlarının ayrıcalıklarının azaltılması yönünde taleplere neden olmuştu. XVI. yüzyılda toprak sahibi

¹⁴³ <http://www.newadvent.org/cathen/12181a.html>; George Sanford & Adriana Gozdecka-Sanford, *Historical Dictionary of Poland*, s. 168.

¹⁴⁴ Vincent C. Chrypinski, "The Catholic Church in Poland 1944-1989", Pedro Ramet, (ed.), *Catholicism and Politics in Communist Societies*, London: Duke University Press, 1990, s. 118.

soyluların beşte biri Reformasyon hareketinin etkisiyle Protestanlığı kabul etti. 1520 ve 1650 yılları arasında Protestanlık, nüfusunun önemli bir kısmı Protestanlardan oluşan Silesya’da önemli bir güç haline geldi. Almanya, Fransa, Bohemya ve İtalya’nın etkisiyle ülkede Luteranlık, Kalvinizm ve diğer mezhepler de yayılma imkânı buldu. XVI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Protestanlık içinde farklılaşan pek çok grup Polonya topraklarının pek çok bölgesinde gelişme imkânı buldu. Bununla birlikte Katoliklikle karşılaştırıldığında Protestanlık, üç önemli nedenden dolayı Polonya’da gelişme bulamadı. Birincisi farklı Protestan kiliseleri arasındaki organizasyon eksikliğinden dolayı işbirliği konusunda büyük zorluklarla karşılaşmaları; ikinci neden, Protestanlığın şehirlerde bulunduğu ilgiyi köylüler arasında yakalayamamış olması; üçüncü neden ise Polonya’da Katoliklikte olduğu gibi güçlü bir entelektüel zemin bulmaması idi. Tüm bu faktörlerle yakından bağlantılı olarak XVI. yüzyılın ikinci yarısında Cizvitlerin Polonya topraklarında etkisini iyice artırması sonunda Karşı Reformasyon hareketi güç kazandı. Bu gelişmelerin en önemli sonucu Roma Katolik ve Ortodoks Kiliselerinin birleştirilmesi teşebbüsleri oldu. Brzescé (Brest) Sinodu 1596 yılında Unyat Kilisesi’ni (Birleşik Kiliseyi) kurdu. Bu kilise kendi litürjisini koruyor fakat papanın otoritesini kabul ediyordu.¹⁴⁵ XVII. yüzyılda Papalık ile Habsburg’un Polonya’daki çıkarları örtüşüyordu. Karşı Reformasyon hareketinin Polonya’da elde ettiği başarı siyasi ve kültürel zayıflığı da beraberinde getirdi. Bu hareket Polonya’daki dini hoşgörü kültürünün sonunu getirdi. 1658-1660 yılları arasında Leh-Kardeşler (*Polish Arians, Polish brothers*) hareketi ülkeden atıldı. Protestanların hakları sınırlandırıldı ve Ortodoks kiliseler ortadan kaldırıldı. 1770 yılından itibaren Leh Katolik Kilisesi liderliği Aydınlanma’ya karşı duruş konusunda Papalığa destek verdi.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Polonya-Litvanya Birliği Avusturya, Prusya ve Rusya arasında üçe bölündü. 1795 yılı öncesinde Stanislaw August Poniatowski döneminde Polonya’da kültürel ve sivil açıdan bir canlanma yaşanmıştı. 1795-1918 yılları arasında yaşanan bölünme ve yabancı işgali Polonya’nın yüksek kültürünü ortadan kaldıramadı. Bölünme sonrası üç farklı bölgenin varlığı, dolayısıyla üç farklı siyasi, sosyal ve ekonomik gelişme zaman içerisinde bölgede birbirini dışlayıcı etnik ve dilsel ulusçulukların ortaya çıkmasına neden oldu. 1918 yılına gelindiğinde “Polonyalı kimdir?” sorusu daha anlamlı hale gelmişti zira 1918 yılı sonrası farklı kimlikler üzerinden yeni bir Polonya devletinin oluşması kolay olmayacaktı.

¹⁴⁵ George Sanford & Adriana Gozdecka-Sanford, *Historical Dictionary of Poland*, s. 169.

1790 yılının ortalarında yabancı işgali sonunda Polonya isminin ortadan kaldırılması pek çok eğitimli Polonyalı'nın devlet olmaksızın ulus varlığını nasıl devam ettirecek sorusunu sormasına neden oldu. Ulusun yeniden ihya edilmesini savunan liderler ya yurt dışına kaçtılar ya da hapse atıldılar. 1796-1798 yılları arasında silahlı direniş kanlı bir biçimde bastırıldı. İşgal altındaki üç bölgede de Katolik Kilise sıkı devlet kontrolü altında tutuldu. Yahudiler de Katolik Kilise ile aynı kaderi paylaştılar. Ağır vergi uygulamalar ve bürokratik kontrolün hedefi haline geldiler. İşgal altında bölünmüş durumda bulunduğu dönemde Polonya pek çok sınır değişikliği ve ekonomik farklılaşmayla karşı karşıya kaldı. Örneğin nüfusu 100.000 olan Varşova 1780'li yıllarda Prusya yönetimi altında bir sınır kasabası haline gelmişti.

Fransız Devrimi'nin uluslararası alanda meydana getirdiği istikrarsızlık, Polonyalı yurtseverlerin direnişi yeniden örgütlemelerine imkân sağladı. Sürgünde bulunan Polonyalı entelektüel yurtseverlere Fransa'nın kollarını açmış olması, 1830 ve 1840'lı yıllarda Polonya'da gelişen pozitivist düşüncenin önünü açmıştı. Ancak 1801 yılında Fransa, Polonyalı yurtseverler üzerindeki desteğini kesti ve Avusturya ve Rusya ile anlaşarak Polonyalı askerleri savaşmak üzere Haiti'ye gönderdi. Ancak bunun olumlu bir etkisi Polonyalı sürgünlerin ülkelerine geri dönerek Polonya kültürü ve dilinin güçlenmesi yönünde çalışmalar başlatmaları oldu. Sürgünden dönen entelektüeller *Varşova Topluluğu*'nu kurarak Polonya kültürünün korunması ve geliştirilmesi çabasına yöneldiler. Lehçeyi temel eğitim dili haline getirmeye çalıştılar. 1807-1814 yılları arasında Leh dilindeki ilk modern sözlüğü yayınladılar. Rusya yönetimi altındaki bölgeler I. Alexander döneminde daha esnek bir yönetimle karşı karşıya kaldı. Bu dönemde Vilnius üniversitesi Polonya kültürünün merkezi oldu, aynı zamanda Rusya'nın en büyük üniversitelerinden biri haline geldi. Romantik Polonyalı şair Adam Mickiewicz ve tarihçi Joachim Lelewel bu üniversitede okudular.¹⁴⁶

1806 yılında Napolyon'un Prusya topraklarına yönelik işgalleri başladı. Daha önce Prusya işgali altında bulunan Poznan, Varşova ve Krakow'u içeren Polonya toprakları Fransız işgali altında "Varşova dükalığı" olarak anılmaya başlandı. Varşova dükalığının varlığı Polonyalılar arasında ulusal canlanma konusundaki umutları bir kez daha yeşertti. Napolyon rejiminin dükalığa verdiği destek Polonyalı topluma modern unsurların da girmesine neden oldu. Napolyon yasaları serfliği kaldırıyor, tüm halka hukuki eşitlik ve bireysel özgürlükleri tanıyordu. Ayrıca episkoposluğun kontrolü dışında evlilik ve boşanmaya izin veriyordu. Polonya toplumu içinde tam olarak asimile olmamış Yahudileri de on yıldır mahrum

¹⁴⁶ Jerzy Lukowski & Hubert Zawadzki, *A Concise History of Poland*, Cambridge University Press, 2001, s. 113-114.

kaldıkları siyasi haklarına kavuşturuyordu.¹⁴⁷ Ancak Napolyon'un Rusya karşısındaki başarısızlığı Polonyalıları bir kez daha hayal kırıklığına uğrattı zira Napolyon'un varlığı Polonyalıları umutlandırmıştı. Varşova dükalığı altındaki topraklar "Polonya krallığı" adı altında Rusya topraklarına katıldı. Viyana Kongresi'nden sonra resmen kurulan bu krallık, Varşova dükalığı yüzde otuz daha küçüktü. Viyana Kongresi sonrası büyük güçler yalnızca Rus yönetimi altındaki topraklarda değil aynı zamanda Prusya egemenliği altındaki Poznan ve Avusturya yönetimindeki Galiçya'da yaşayan tüm Polonya ulusunu tanıdıklarını açık bir biçimde deklare ettiler. 1815 sonrası bu bölgelerde kısmi bir ekonomik gelişme de yaşandı. Rusya'daki Polonya krallığında da özellikle 1815-1830 yılları arasında durumun iyileşmesi Stanislaw Staszic ve Czartoryski gibi Polonyalı entelektüellerin ve politikacıların Rus yönetimini destekleyen *Slavonik Dayanışması*'nın içinde yer almalarına neden oldu.¹⁴⁸ Bu yıllar arasında Polonya eğitim ve kültür merkezleri canlı bir biçimde faaliyetlerine devam etti. Bu dönemde Polonyalılar üzerinde romantik ulusçuluk ve Alman idealizminin tesirleri açığa çıkmaya başladı. Ancak 1830 ayaklanması Polonyalıların 1815'te elde ettikleri kazanımları kaybetmelerine neden oldu. Krallıktaki anayasa, parlamento ve ordu Rusya tarafından ortadan kaldırıldı. Varşova üniversitesi kapatıldı. Çar I. Nikolas dönemi baskı dönemi olarak tarihteki yerini aldı. 1833-1834 yılları arasında üç büyük güç bölgelerindeki tüm ayaklanmaları bastırmak üzere aralarında ittifak kurdular. "Kutsal İttifak" olarak adlandırılan bu girişime uluslararası düzen ve istikrarın korunması adına Papalık da destek verdiğini açıkladı.¹⁴⁹ 1831 yılında ayaklanmanın tamamıyla bastırılmasının ardından çoğunluğu Polonya krallığının siyasi, askeri ve kültürel elitinden oluşan yaklaşık 10.000 sürgün Fransa'ya gitti. Bu sürgünlerin Fransa'daki faaliyetleri Polonya ulusal bilincinin oluşmasında önemli bir rol oynadı. Bu sürgünler arasında en tanınanlarından romantik şair Mickiewicz'in 1832'de yayınlanan, "Polonya Ulusu ve Polonya Hacılarının Kitapları" isimli ünlü eseri, tüm Polonyalı sürgünleri insanlığın özgürlüğü için evrensel bir savaşa davet ediyor, bu savaşta Polonya'yı *Christ of Nations* "Ulusların İsa'sı" olarak nitelendirerek, ona mesihanik bir misyon yüklüyordu. 1848-1849 yılları arasında İtalya, Batı Almanya ve Macaristan'da baş gösteren devrimci olaylar Polonya topraklarında da etkili oldu ve bu bölgelerde bağımsızlık yönündeki tartışmalar da hız kazandı.

Polonyalılara karşı hoşgörülü bir siyaset izleyen tek Katolik güç Avusturya dışında diğer güçler, Protestan Prusya ve Ortodoks Rusya, Polonya için daha temel tehditlere neden

¹⁴⁷ A.g.e., s. 117.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 124.

¹⁴⁹ A.g.e., s. 136.

oldu. Rus işgali altında olan bölgeler en şanssız bölgelerdi. Katolikliği Rusya içinde Polonya milliyetçiliğinin bir aracı olarak gördükleri için 1772 yılındaki ilk paylaşımdan sonra Rus yöneticilerinin yaptıkları ilk iş, Polonya'yı haritadan silmek oldu. II. Katerina Katolik din adamlarının Vatikan'la doğrudan iletişim kurmalarını yasakladı. Rusya'nın Ruslaştırma konusundaki ısrarlı çabaları Polonya'da daha uzlaşmacı bir yol tutmak isteyen kesimlerin de muhaliflerin yanına kaymalarına neden oldu. Katolik din adamlarının sıkı denetim altına alındığı bu dönemde, kilise mallarını kaybetti ve episkoposluk bölgelerini yeniden organize etti. Bu süreçte özellikle Unyat Katolik Kilisesi büyük zararlar gördü. Rus ordusu bu grupları Ortodoksluğu kabul etmeleri konusunda zorladı. Papanın söylevlerinin Rusya'da yayımlanması yasaklandı. 1839 yılında Rusya'da Unyatlar ile Vatikan arasındaki tüm iletişim engellendi. 1875'te 1596 tarihli *Brest Birliği* resmi olarak geçersiz ilan edildi. 1905'te 200.000 Unyat dini ibadetlerini yapamaz bir hale geldi.¹⁵⁰

Rus işgali altındaki bölgelerle karşılaştırıldığında Prusya işgali altında kalan Polonya toprakları, 1815 ve 1848 yılları arasındaki dönemde göreceli olarak daha hoşgörülü bir politikaya maruz kaldı. Bununla birlikte söz konusu esnek politika ancak Şansölye Otto von Bismarck'ın iktidarına kadar devam etti. Almanya'nın birleşmesinden kısa bir süre sonra 1873'te Bismarck'ın uygulamaya koyduğu kültürel baskı (*Kulturkampf*), dini özerkliği ortadan kaldırmaya yönelik oldu. Lehçe'nin din dersleri dışında devlet okullarında okutulması yasaklandı, Prusya hükümetinin tehlikeli bulduğu din adamları uzak bölgelere gönderildi. 1885 yılında Prusya vatandaşlığını almayan Lehler, sürgün politikasına maruz kaldı. Bismarck'ın uyguladığı *Kulturkampf*'in Katolik karşıtı karakteri Polonya milliyetçiliğinin önemli kilometre taşlarından birini oluşturdu.¹⁵¹

Ortodoks Rusya ve Protestan Prusya yönetimlerinin tersine Katolik Avusturya yönetimi Lehlere karşı bir hoşgörü siyaseti izledi. 1869 yılında Lehçe Galiçya'da Almancayla eşit statüde tutuldu ve bütün resmi işlerde kullanımına izin verildi. 1870 yılında Jagiellonian Üniversitesi'nde Lehçe'nin eğitim dili olarak kullanılmasına izin verildi, iki yıl sonra da Krakow'da Güzel Sanatlar Akademisi kuruldu. Lehler arasında Krakow ve Lemberg Üniversitelerinde gelişen edebi, kültürel ve entellektüel canlanma Habsburg yönetimi altında gerçekleşti.

¹⁵⁰ Sabrina P. Ramet, *Nihil Obstat, Religion Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*, s. 94-95.

¹⁵¹ A.g.e., s. 96-97.

Polonya ulusal kimliğinin oluşumunda bölünme yüzyılındaki şartlar önemli roller oynadı. Bunlar içinde hiç şüphesiz en önemli olanı Rusya işgali altındaki bölgelerde Polonya ve Rus milliyetçiliğinin karşılaşması oldu. Karşılıklı olarak bu iki ulus o yüzyılda kendilerini diğerine karşı konumlandırdı. Ancak Polonya ve Rus kimliklerinin karşılıklı konumlanışlarına geçmeden önce Bizans geleneğinin Rusya tarihi ve din-devlet ilişkileri üzerindeki etkisi ele alınacaktır.

V. BİZANS GELENEĞİNDE KİLİSE VE DEVLET

Bizans'ta kilise ve devlet ilişkileri özellikle Batılı yazarlar tarafından *caesaropapism* kavramıyla tanımlandı. Bu kavram, dünyevi ve ruhani gücün tek bir elde yani imparatorun elinde toplandığı anlamına geliyor, böylece Bizans Kilisesi gerçekte devletin bir organı olarak tasavvur ediliyordu. Batılı perspektifinden bu kavramın kullanılması çok normaldi çünkü Batı'da en azından VIII. yüzyıldan sonra *sacerdotium* ve *regnum*, papa ve imparatorun yani iki farklı insanın elindeydi. Bizans İmparatorluğu'nda ise ruhani ve dünyevi alanlar arasında böylesi keskin bir ayırmadan söz etmek mümkün değildi, tam tersine Bizans dönemi boyunca gerek imparatorluk kanunlarında gerekse kanonlarda imparator ile patrik arasında sıkı işbirliğinden bahsediliyordu. Fakat yine de bu sıkı işbirliğinin, örneğin Deno J. Geanakoplos'a göre, "birinin diğerine tamamıyla tabi olduğu ya da imparatorun kilisenin en yüksek görevlisi olduğu" anlamına gelen *caesaropapism* kavramıyla ifade edilmesi doğru değildir.¹⁵² Bizans'ta yönetimin ya da imparatorun yetki ve sorumluluklarını anlatan yazılı bir anayasanın olmaması ve örneğin bir kanonun farklı kanonistlerce farklı biçimlerde yorumlanması imparator ve Kilise arasındaki ilişki biçiminin tanımlanmasında zorluklara neden olmaktadır. Ancak kanonistlerin çalışmalarında Bizans imparatorları için kullanılan sıfatlar da genellikle yorumcuları *caesaropapism* tanımlamasına götürmüştür. Örneğin imparator için kullanılan "Tanrı'nın kutsadığı" (*Christos Kyriou*) ve "İsa'nın yaşayan simgesi" (*zosa eikon Christou*) gibi sıfatlar imparatorun patrik üzerindeki üstünlüğü olarak yorumlanmıştır.¹⁵³

Ernest Barker da *caesaropapism* kavramsallaştırması konusunda Geanakoplos'un görüşlerini paylaşmaktadır. Batı siyasal düşüncesinin gelişmesinde kilise ve devlet arasındaki tartışmalar ya da çatışmalar önemli roller oynarken, Doğu Ortodoks Kilisesi ve Bizans'ın halk

¹⁵² Deno J. Geanakoplos, "Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism", *American Society of Church History*, Vol: 34, No. 4, Dec. 1965, s. 381-382.

¹⁵³ A.g.m., s. 383-384

toplulukları ruhani ile dünyevi arasındaki ayrımı Batı'dakinden farklı bir biçimde yorumluyorlardı. Bazı bilim adamları bu farkı göstermek ve Bizans'ın kendine özgü geleneğini tanımlamak için *caesaropapism* kavramını kullanmışlardır. Buna göre imparatorlara Büyük Konstantinos'den itibaren Batı'da benzeri olmayan bir statü verilmiştir. Konstantinos dinsel inanış üzerine söz söyleme hakkına sahip konsilleri toplayabiliyor ve aynı zamanda onlara klavuzluk edebiliyordu. Fakat bu onun kendisini *ekklesia*'nın üzerine çıkardığı ya da ondan üstün olduğunu iddia ettiği anlamına gelmiyordu, imparator *ekklesia*'nın içindeydi ve onun bir parçasıydı, onun tam merkezinde yer almıştı. İmparatorun kilisenin ayrılmaz bir parçası olarak Ortodoks Kilise içinde birtakım hakları ve ödevleri vardı, yanılmazlığı yoktu. İmparator, örneğin patrikleri atamaya yetkiliydi ya da atadığı kişiyi aynı zamanda görevden alma hakkına da sahipti. Bu hakların yanı sıra yedi ekümenik konsilin koyduğu kural ve yasalara bağlı olmak durumundaydı. Dolayısıyla Barker'a göre, Bizans'ta *caesaropapism* kavramının ifade ettiği, “sezar yani imparator aynı zamanda papaydı” şeklinde, kuvvetlerler birliğini andıran bir kavramsallaştırma yapmak çok da doğru değildir.¹⁵⁴

Kilise'nin ilk yüzyıllarında bir *Caesarism* ruhunun doğması doğaldı çünkü Hristiyan kilisesinin üyeleri Hristiyanlığı kabul etmiş imparatorun erkini yüceltmek ve imparatorun konsiller toplayarak kararlarına yaptırım sağlama yetkisi olduğunu kabul etmek eğilimindeydiler. Bu nedenle de imparator I. Konstantinos'a bir *Caesar-Papa* saygınlığı tanınmıştı. İmparator Tanrı'nın kilise içindeki bir vekili olarak kabul ediliyordu. Bundan iki yüzyıl sonra I. Iustinianos da her ne kadar Tanrısal amaçlara hizmet eden rahiplerle dünyevi işlerin arasında bir ayrım olduğunu söylese de uygulamada bunu gözetmemiştir. VIII. yüzyılda “ben hem imparatorum hem de rahibim” diyen imparator III. Leon *ikonaklasma* politikasını (*ikonoklasmos*, ikonaların kırılması, tasvir kırıclılık) imparatorluk buyruktusuyla başlattığında, başta Şam'lı Aziz Ioannes'inki¹⁵⁵ olmak üzere bazı itirazlarla karşı karşıya kalmıştır. Sonuç itibarıyla bu politikayı savunan imparatorlar başarısız olmuşlardır. Böylece *Caesaropapism*'in o güne değin devam eden izleri kaybolmaya başlamıştır.

¹⁵⁴ Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, (*Social and Political Thought in Byzantium*), s. 21-22.

¹⁵⁵ Ioannes ikonaklastlara karşı yazmış olduğu bir söylevinde, Hz. İsa'nın “Caesar'ın olanı Caesar'a ver ve Tanrı'nın olanı Tanrı'ya” sözünün devamı olarak şunları söylemektedir: “Ey Kral, gündelik yaşamımızla ilgili şeylerde sana boyun eğiz – mallarımızı haraçlar ve vergiler ve sunular halinde sana veririz; fakat kiliseye ilişkin konularda, kutsal sözü bize öğreten ve Kilise yasasını yapmış olan papazlarımız var. Babalarımızın bizim için bıraktığı sürekli sınırları değiştirmeyiz: gelenekleri aldığımız gibi koruruz. Eğer Kilise'nin yapısını küçük bir şey bile olsa bozarsak, bütün yapı çok geçmeden çöker.” Ioannes, Migne, *Patrologia Graeco-Latina*, cilt xciv; Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, (*Social and Political Thought in Byzantium*), s. 115.

Bundan sonra IX. yüzyılın sonundan itibaren patriğin imparatorun yanında durduğu, imparatorun patriği atayıp aynı zamanda görevinden alma yetkisine sahip olduğu, fakat patriğin de zaman zaman imparatora karşı çıktığı bir kilise-devlet ilişkisi modeli Bizans'a hâkim olmuştur. Roma Kilisesi'ne benzer bir biçimde Doğu Kilisesi'nin hayli özerk bir güç olarak zaman zaman devletin karşısında durduğu gözlemlenmiştir. Bu da bir anlamda imparator ve Kilise arasında bir dengenin kurulduğu anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Bizans'ın bir özelliği olarak bu dengenin çoğu zaman imparator lehine ağır bastığı da doğrudur. Bunun nedeni imparatorun Kilise'den kopmuş ayrı bir dünyevi güç olarak düşünülmemesidir. İlerleyen yüzyıllarda sözkonusu dengede imparatorun gücü büyüyüyor gibi görünüyordu ancak aslında Kilise de büyüyen ve gelişen bir güçtü. Hatta İmparatorluk'un sınırları daralırken Kilise'nin coğrafi sınırları ve egemenlik alanı büyüdü. Bizans'ın son günlerinde imparatorlukta büyük bir Kilise'ya karşılık küçük bir devlet kalmıştı. Konstantinopolis'le Haliç'e sıkışmış bir devlete karşın, Kafkaslar ve Moskova'ya kadar imparatorluğun çoktan yitirdiği toprakları hala kendine bağlı sayan bir Kilise mevcuttu.¹⁵⁶

Bizans'ta imparatorlar ve Kilise arasındaki çatışmaları IX. yüzyılda yaşanan *İkonoklasma* hareketi (*İkonoklasmus*) öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayırmak gerekmektedir. İmparatorluğun ilk yüzyıllarında ortaya çıkan daha çok dogmatik karakterli çatışmalarda güçlü imparatorlar Kilise üzerinde kendi iradelerini dayatırken, IX. yüzyıldan itibaren özellikle *ikonoklasma* döneminde yaşanan çatışmalar sırasında bu neredeyse imkânsız hale gelmiştir. *İkonoklasma* mücadelesi başlangıçta dini resimlerin kutsallığına ve onlara ibadete karşı bir hareket olarak ortaya çıkmış, daha sonra genişleyerek kandil yakma ve tütsüleme gibi diğer bazı uygulamalara da cephe almıştır.¹⁵⁷

Bu hareketin en önemli sonuçlarından biri Bizans ile Roma'nın arasındaki uçurumu artırması olmuştur. İmparator III. Leon'un *ikonoklasma*'yı devlet ve kilise doktrini haline getiren imparatorluk fermanını yayınlamasından sonra Papa Gregorios Tertius (III. Gregorius 731-741) *ikonoklasma* doktrinini topladığı bir konsilde mahkum etmiştir. Böylece Papa'yı yanına çekmeyi amaçlayan III. Leon hayal kırıklığına uğramıştır.¹⁵⁸ Aynı şekilde yine V.

¹⁵⁶ A.g.e., s. 56.

¹⁵⁷ 726-843 yılları arasında Bizans İmparatorluğu'nun gündemini bir asırdan fazla bir süre meşgul eden bu hareket iki devreye ayrılır: Birinci devre III. Leon'un 726 yılında yayınladığı tasvir aleyhtarı fermanıyla başlar ve VI. Konstantinos'un adına devleti yönetmekte olan İmparatoriçe Irene'nin 787 yılında tasvir kültürünü yeniden canlandırmasıyla biter. İkinci devre Irene ve haleflerinin tasvir taraftarı tutumlarından sonra 813 yılında tahta çıkan Ermeni İmparator V. Leon'un tekrar tasvirlerle cephe alması ile başlar ve III. Mikhailos'un adına devleti yöneten İmparatoriçe Theodora döneminde 843 yılının Mart ayında toplanan kutsal sinodun tasvirler kültürünü yeniden kabulünü ilan etmesiyle sona erer. İkonoklasma döneminin ayrıntıları için bkz: Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 142-203.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 153.

Konstantinos döneminde imparatorun *ikonoklasma* yanlısı politikalar nedeniyle Roma ile ilişkiler iyice bozulmuş, sonuçta bu gerginlik “Roma’nın Grek Doğu’dan, Bizans’ın ise Latin Batı’dan kovulmasına neden olmuştur. Bunun anlamı ise Bizans İmparatorluğu’nun ve Roma Kilisesi’nin evrensellik iddialarının dayandığı zeminin kaymaya başlamış olduğudur.”¹⁵⁹ İktidar çekişmesi her iki taraf için de evrensellik iddialarının zemin kaybetmesine yol açmıştır.

İkonoklasma hareketini devam ettiren bir başka imparator Ermeni V. Leon (813-820)’dur. V. Leon’un tahta çıkması ile bu hareketin ikinci safhası başlamıştır. V. Leon, III. Leon ve V. Konstantinos’u izleyerek, Araplar ve Bulgarlar karşısında zayıf düşen devleti yeniden canlandırmak için *ikonoklasma* hareketine başvurmuştur. Kendinden hemen önce gelen hükümdarların tasvir yanlısı tutumları nedeniyle başarısız olduklarını ileri sürmüştür. Bununla birlikte onun *ikonoklasma* politikaları da III. Leon ve V. Konstantinos döneminde olduğu gibi din adamlarının muhalefeti ile karşılaşır. Patrik Nikephoros ve Studios manastırı başrahibi Theodoros yazdıkları çok sayıda risaleyle tasvirler kültürünü savunmuşlar ve imparatorun din işlerine müdahalesine karşı çıkmışlardır. Bunun sonucunda da Theodoros sürgüne gönderilirken Konstantinopolis Patriği Nikephoros görevinden azledilmiştir.¹⁶⁰

Georg Ostrogorsky, VII. ve VIII. Yüzyıllarda St. Maximos de Confessor, Şam’lı Iohannes ve Studion’lu Theodoros’un *İkonoklasma* çatışması sırasındaki protesto hareketleri, patriklerin imparatorlara karşı aktif direniş göstermelerinde ilham ve cesaret kaynağı olmuştur, görüşünü savunmaktadır. Ostrogorsky ilk dönemlerden sonra ortaya çıkan bu durumu “imparatorluk ve ruhani güçler arasında gelişen “*dyarchy*” (çift başlılık) olarak tanımlamaktadır.¹⁶¹ Bu tanım her iki otorite için eşit bir ortaklığın varlığını içermektedir. Bu da otoritenin iki taraf arasında yüzde elli - elli paylaşımını ifade etmektedir. Bununla birlikte Bizans’taki din ve devlet arasındaki ilişki biçimi bir çeşit “karşılıklı bağımlılık” içermekte ve “*symphonia*” kavramında karşılığını bulmaktadır. Doğu Roma İmparatorluğu’nda bahsettiğimiz sorun alanlarında Kilise her ne kadar ruhani bağımsızlığını koruyabilmiş olsa da kilise ve devlet ilişkileri açısından değişmeden kalan şey Kilise’nin devletle iç içe geçmiş olması ve yaşayışında onunla bütünleşmesiydi. İmparatorla patrik zaman zaman anlaşmazlığa düşebilirdi fakat genel olarak *çift başlı* bir düzen mevcuttu. Batı’da Kutsal Roma İmparatoru Charlemagne zamanından sonra, imparatorun ender Roma yolculukları dışında imparator ve

¹⁵⁹ A.g.e., s. 159.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 189; Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşüncüsü*, (Social and Political Thought in Byzantium), s. 24.

¹⁶¹ Georg Ostrogorsky, “Relations between Church and State” (in Russian), IV, 1933, 121ff, cf. Dölger Review, *Byz. Zeit.*, 31, 1931, s. 449; aktaran Deno J. Geanakoplos, “Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism”, s. 386.

papa ayrılmışlardı yani birbirlerinden kilometrelerce uzakta oturuyorlardı. Oysa Doğu Roma imparatoru ve patriği aynı hükümdarlık şehrinde oturuyorlardı. Ortak bir yerde yaşamak ortak bir zihniyet, ortak bir yaşam yolu ve ortak bir ideoloji anlamına geliyordu.¹⁶²

Bizans'ta imparatorun Kilise üzerindeki kontrol derecesini tespit etmek çok zordur. Bunu tespit etmek için birbirinden tamamıyla bağımsız olmayan üç alan üzerinde imparatorun yetkilerine bakmak gerekmektedir. Birinci alan tarihçilerin üzerinde az çok anlaştığı, tamamıyla imparatorun yetki alanı içinde olan dünyevi alandır. İkinci alan Kilise'nin örgütsel yapılanması ve yönetsel işlerini içine alan, patriğin atanması ya da görevinden alınması konusunun ön planda olduğu ruhani alandır. Üçüncü alan Kilise'nin en hayati yönü ile ilgilidir. Bu alan ayinlerin içeriğiyle ilgili ayrıntıları ile İncil, Kilise'yi kuranların kanonik mektupları ve yedi ekümenik konsilin ortaya koyduğu inancın en temel dogmalarını içermektedir.¹⁶³

İkinci alan belki de devlet ve kilise arasındaki ilişki biçimini tanımlarken en fazla referansta bulunulan alan olduğu için bu alanda imparatorun yetkilerini görmek ilişkiyi anlamayı kolaylaştıracaktır. Bizans'ta imparator Kilise'nin koruyucusu olduğu için onun örgütsel yapısı ve yönetiminde aktif ve hatta baskın bir role sahiptir. Bununla birlikte dünyevi gücün etki derecesi belli bir dönemde hüküm süren imparatorun ve patriğin gücü ve kişiliği ile yakından ilgilidir. İmparatorun bu alandaki otoritesinin en önemli yönü onun Konstantinopolis'in ekümenik patriğini atama yetkisine sahip olmasıdır. Kutsal Sinod'un önerdiği üç kişilik liste içerisinde imparator bir kişiyi patrik olarak atamaktadır. Hatta G. L. Seidler, Konstantinopolis Patriği'nin nasıl seçileceğini anlatan bir dua kitabına dayanarak, Ayasofya Kilisesi'nde toplanan metropolitlerin imparatora üç aday sunduğunu, imparatorun üçünü de reddedip başka bir aday öne sürmesi durumunda metropolitlerin bu adayı kabul etmek zorunda kaldıklarını belirtmektedir.¹⁶⁴

İmparatorun otoritesinin bir başka yönü patriği görevden alma yetkisine sahip olmasıdır. Bu yetki imparatorlar tarafından daha çok siyasi nedenlere bağlı olarak kullanılmıştır. En fazla bilinen örneklerden biri Patrik Photius'un İmparator I. Basilios tarafından siyasi nedenlerle görevinden alınmasıdır. İmparatorlar genellikle bu alanda üstünlüklerini göstermişlerdir. Örneğin imparatorluğun son dönemlerinde, imparatorlar Roma'ya ruhani alanda yeniden yaklaşma politikalarının bir sonucu olarak her ne kadar patriklerden gelen güçlü bir muhalefetle karşılaşmış olsalar da o dönemde bile bu alandaki

¹⁶² Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşüncesi*, (Social and Political Thought in Byzantium), s. 27.

¹⁶³ Deno J. Geanakoplos, "Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism", s. 387.

¹⁶⁴ G.L. Seidler, *Bizans Siyasal Düşüncesi*, s. 28.

üstünlüklerini devam ettirmişlerdir.¹⁶⁵ Bu alande etkili olan bir başka faktör, ekümenik konsilleri toplama yetkisinin de imparatora ait olmasıdır. Ayrıca konsil kararlarının kilise kanunu olarak yürürlüğe girmesinden önce bu kararları onaylaması gereken kişi imperatordur. Fakat bununla birlikte imparator konsil kararların en temel bölümlerini yani Kilise doktrinini değiştirmeye kalkıştığında daima halkın ve din adamlarının şiddetli ve uzlaşmaz bir muhalefeti ile karşı karşıya kalmıştır. Bu da daha çok üçüncü, yani dogmatik alanla yakından ilgilidir. Tüm Bizans tarihi boyunca, önemli bir dış tehdidin hissedilmediği dönemlerde imparatorların Kilise dogmalarını değiştirmeye dair pek az çabaları olmuştur. İmparatorlar ancak belli siyasi nedenlerle böyle bir çabaya yönelmiştir. Örneğin *Monophysitism* ve *İkonoklasma* çatışmalarının yaşandığı dönemlerde böyle bir çaba görülmüştür. Ayrıca geç Palaeologan imparatorları döneminde Osmanlı tehdidini ortadan kaldırmak amacıyla Roma'ya yaklaşıldığında benzeri çabalar ortaya konulmuştur.¹⁶⁶ *Caesaropapism* kavramını kullanan yazarlar en çok imparatorun ikinci alanda bahsettiğimiz sınırsız yönetsel yetkileri ve üçüncü alandaki Kilise dogmalarını değiştirme yönündeki çabalarına referansta bulunmaktadır. Hâlbuki imparatorlar Kilise'nin dâhili ruhani alanına yani dogma ve ayinlerine (*mysteria*) hiçbir zaman gerçek anlamda nüfuz edememişlerdir. Böylesi çabalar halkın ve Kilisenin muhalefeti ile karşılaşmıştır. Dolayısıyla ikinci ve üçüncü alanlarda imparatorun Kilise üzerinde sınırsız, mutlak ya da *caesaropapistic* bir otoriteye sahip olduğunu söylemek zordur.¹⁶⁷

Barker, Bizans'ın tarihsel ve siyasal düşüncesi ve yazınının gelişmesi çerçevesinde Bizans'ta din ve devlet ilişkilerinin tanımlanması konusunda önemli tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre Bizans bir taraftan eski Grek ve Helenistik dönemlerden kalan siyasal kuramı muhafaza etmiş, özellikle bir imparatorun ne olduğu ve ne olması gerektiği üstüne kendine özgü bir kuram geliştirmiştir. En başta Bizans'ta Ortodoks Kilise manastırlarının düşünsel yaşama katkısı Roma Kilisesi'ne bağlı keşişlerin yaptıkları kadar büyük olmamıştır. Bu nedenledir ki örneğin Batı'da Reformasyon döneminde olduğu gibi meşruiyetini yine Hristiyanlığın kendisinden alan kilisenin konumuna yönelik bir karşı düşünce hareketinin ortaya çıkması Bizans'ta söz konusu olmamıştır. Batı'da hem *Dominiken* hem de *Fransiskan* yeni keşiş tarikatları XIII. yüzyıldan itibaren bir taraftan din bilimi ve yüksek felefele incelemelerine yönelirken, diğer taraftan devletin toplumdaki yeri ve toplumla olan ilişkileri ve devletin ne olduğu sorularına yoğunlaşmışlardır. Örneğin Dominiken Aziz

¹⁶⁵ Deno J. Geanakoplos, "Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism", s. 388.

¹⁶⁶ A.g.m., s. 390- 393.

¹⁶⁷ A.g.m., s. 398.

Thomas Auqinas hükümdarların egemenliği üzerine yazarken, Fransisken Occamlı William Papalığa karşı dünyevi iktidarın haklarını savunmuştur.

Doğu Roma İmparatorluğu'nda ise düşünceyi tetikleyen ve destekleyen tarikatlerin yokluğu Batı'dakine benzer bir siyasal düşünce geleneğinin ortaya çıkmasına engel olmuştur. Manastırlar zaman zaman devlet yetkesini sorgulamış ve belirli çatışma alanları ortaya çıkmış ise de genellikle kendi yaşam biçimlerine ilişkin sorunlarla ilgilenmişlerdir. Kısacası çatışma alanları Batı'daki gibi bir düşünce reaksiyonuna ve toplumsal hareketlere neden olmamıştır.¹⁶⁸

Bizans tarihinde Doğu Kilisesi'nin imparatorla çatışmaya girdiği ve kendi bağımsız duruşunu ortaya koyduğu *ikonoklasmanın* reddi ve Roma ile birleşme çabalarına girildiği dönemlerin oluşturduğu çatışmacı atmosfer düşünsel bir hareketin önünü açmamıştır. Önceki bölümlerden de hatırlanacağı üzere Batı'da kilise ve devlet arasında kilise mülklerinin vergilendirilmesi ve episkoposların atanması gibi gerek ruhani gerekse ekonomik çatışma alanları Bizans'tan farklı olarak giderek ruhani otorite karşısında dünyevi otoritenin elini güçlendirmiş ve kuramsal anlamda din ve devlet ilişkilerinin değişmesine katkı sağlamıştı. Bizans'taki siyasal kuramın zayıf olmasının bir başka nedeni Bizans'ta örgütlenmiş üniversite sisteminin yokluğudur. Batı'da XII. yüzyıldan itibaren İtalya'da, Almanya'da, Fransa ve İngiltere'de din adamlarını din adamı olmayanlarla harmanlayan üniversiteler açılmıştı. Oysa Doğu Roma'da aynı yüzyıllarda Konstantinopolis, Antakya, İskenderiye, Filistin, Gazze, Suriye ve Beyrut gibi düşünce merkezleri Müslüman fetihleri sonrasında Arap bilim dünyasının içine çekildiğinden, geriye sadece Konstantinopolis kalmıştı. Burada da sürekli ve düzenli bir üniversite sisteminin varlığından söz etmek zordu.¹⁶⁹ Bizans yazınının iyi bir siyasal kuram ortaya koyamamış olmasının bir başka nedeni Bizanslıların tek bir dilin, Grekçe'nin yazınıyla sınırlı kalmaları idi. Batılıların ise kullandıkları bir gündelik dil bir de uluslararası dilleri olan Latince vardı. XII. ve XIII. yüzyıldan itibaren Batı'da başta Aristoteles'in eserleri olmak üzere pek çok eser ya eski Yunanca asıllarından ya da İspanya'daki Müslüman bilginler aracılığıyla Latince'ye kazandırılmıştı. Doğu Roma'da ise tek dil Grekçe'nin hâkim olması yazında da sınırlılığı getiriyordu.¹⁷⁰

Yukarıda belirtildiği üzere Bizans siyasal yazınının büyük ölçüde kilise kaynaklı olması ya da kiliseye bağlı olması, din ve devlet ilişkileri konusunda kendine özgü bir

¹⁶⁸ Ernest Barker, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, (Social and Political Thought in Byzantium), s. 30-32.

¹⁶⁹ A.g.e., s. 34-35.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 36; Barker'ın bu düşüncesinin aksine G.L. Seidler, VII. yüzyıldan itibaren ağır yenilgiler, Doğu eyaletlerinin büyük bir bölümünün Araplara ve Slavlara kaptırılmasının etkisiyle Bizans imparatorlarının ilgisinin Atina'ya yönelmesi sonucunda Yunan diline duyulan ilginin artmasını olumlu bir gelişme olarak değerlendirmektedir. Hatta Yunan dilinin Latince'nin yerini almasını Bizans'ta yaklaşan bir Rönesans'ın ilk belirtileri olarak görmektedir. G.L. Seidler, *Bizans Siyasal Düşüncesi*, s. 19.

kavramsallaştırma geliştirmesine yol açmıştır. Bu kavramsallaştırma pek çok yerde kilise ve devlet arasındaki birlik ve harmoniyi içeren *symphonia* kelimesi ile ifade edilmektedir. İmparator Iustanious'un aşağıdaki ifadeleri *symphonia* teriminin ideolojik ilkelerini ortaya koymuştur:

Tanrı'nın onun tarafından insanoğluna sunduğu iki hediyesi vardır: rahiplik ve emperyal onur. Bunlardan ilki ruhani olana hizmet eder, diğeri ise insanoğlunun işlerini yönetir; bununla birlikte her ikisi de her ikisinin kaynağı da aynıdır ve insanoğluna adanmıştır.....Eğer rahiplik Tanrı'ya ulaşmada her açıdan özgür olursa ve imparatorlar eşitlik ve adatlele yönetirlerse, aralarında oluşan genel harmoni insan ırkı için her yönden faydalı olacaktır.¹⁷¹

Vladimir Sokolsky, İmparator I. Basilious'un *Epanagoge* adı altında IX. yüzyılda yayınladığı imparatorluk yasasında, imparatorun Ortodoks inancın ve dogmalarının koruyucusu ve savunucusu olma misyonunu açık bir biçimde kabul ettiğini ve kilise-devlet cemaatinin imparator ve patrik tarafından ortak bir biçimde yönetilmesi ilkesinin vurgulandığını belirtmektedir. Buna göre en yüksek kanun koyucu İsa'nın kendisidir. Onun yeryüzündeki temsilcileri ise imparator ve patriktir. İmparator kanunlara göre dünyevi topluluğu yönetirken, kanunları kanonlara aykırı olmamak şartıyla yorumlama hakkına sahiptir. Dolayısıyla onun yasama gücü dogma ve kanonlarla sınırlandırılmaktadır.¹⁷² Bu kilise-devlet ilişkisi modelinde Tanrı birbirinden ayrı fakat birbiriyle yakından irtibatlı iki otoriteyi insanlar üzerinde hükümlan kılmıştır. Biri dünyada barış ve düzeni sağlayacak olan siyasi otorite, diğeri ise insanları kurtuluşa ve cennetin krallığına hazırlayacak olan ruhani otoritedir. İnsanoğlu ancak bu iki otorite belirli bir denge ve harmoni içinde varoldukları sürece gerçek anlamda barış ve düzeni sağlayabilecektir. Başlangıcı IV. yüzyılda İmparator Büyük Konstantinos'un ruhani danışmanı Easibus'la atılan Bizans siyaset düşüncesine göre hem dini hem de dünyevi gücün kaynağı Tanrı'dır. *Sacerdotium* ve *regnum*'u birleştiren, tüm evrenin en yüksek rahibi ve kralı ise İsa'nın kendisidir. Tüm Bizans tarihi boyunca Bizanslılar imparatorun otoritesinin *Christos Kyriou* sıfatına uygun bir biçimde direkt olarak Tanrı'dan geldiğine inanmışlardır. Kilise hiyerarşisi ise otoritesini havariler yoluyla İsa'dan almıştır. Belki de bu durum din adamları sınıfının dünyevi otorite karşısında alçak bir pozisyonda olduklarına işaret etmez tam tersine dini otoritenin tamamıyla ruhani olanın karakterine bağlı

¹⁷¹ John Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions*, Crestwood, NY: St., Vladimir's Seminary Press, 1971, s. 209; Nikolas Gvosdev, *An Examination of Church-State Relations in the Byzantine and Russian Empires with an Emphasis on Ideology and Models of Interaction*, New York: The Edwin Melen Press, 2001, s. 85-86.

¹⁷² Nikolas Gvosdev, *An Examination of Church-State Relations in the Byzantine and Russian Empires with an Emphasis on Ideology and Models of Interaction*, s. 86.

olarak imparator karşısındaki üstünlüğü olarak yorumlanmalıdır.¹⁷³ Geanakoplos Bizans'taki kilise-devlet ilişkisi modelini açıklamak için yeni bir kavram önermektedir: *Caesaropapism*. Buna göre imparator, din adamları ile birlikte kilisenin yönetiminden sorumludur fakat bu sorumluluk onun kilisenin dogmatik meselelere müdahale etmesi hakkını vermemektedir.¹⁷⁴ Dolayısıyla imparatorun kilise işlerine müdahalesi tamamen yönetsel işlerle sınırlıdır, dogmatik alanı kapsamamaktadır. Bunun karşılığında din adamları da dünyevi alanda söz sahibi olma iddiasında bulunmamışlar ve siyasi iktidar çekişmeleri içine girmemişlerdir. İmparatorla çatışma içine girdiği alanlar Kilise meseleleri ile sınırlı kalmıştır. Bu çizginin izlerini sonraki bölümde ele alacağımız Rus Ortodoksluğu'nda da görmek mümkündür. Ancak Rus Ortodoksluğu'nda, din-devlet ilişkileri açısından Bizans geleneğinden önemli kopuşların olduğu da görülecektir.

VI. RUS ORTODOKSLUĞU'NDA DİN VE DEVLET

Bundan önceki bölümlerde ele alındığı üzere Roma ve Bizans kiliselerinin ayrılması ile birlikte birbirinden ciddi bir biçimde farklılaşan kilise ve devlet ilişkileri sadece Avrupa tarihinin değil aynı zamanda tüm Hristiyanlık tarihinin en önemli meselesi olmuştur. Modern dünyada Etiyopya'dan Rusya Federasyonu'na pek çok devlet, Bizans İmparatorluğu'nun tarihi, dini ve siyasi mirası üzerinde şekillenmiştir. Bir zamanlar Bizans ortak yaşam alanı içinde tanımlanan, Doğu Hristiyan inancının herhangi bir formunu kabul etmiş olan bu ülkelerde oluşan din ve devlet ilişkileri örüntüleri, İmparator Konstantinos'un Hristiyanlığı kabulünü takiben Bizans'ın ilk iki yüzyılı içinde şekillenmiştir. IV. ve VII. yüzyıllar arasında Etiyopya'dan Orta ve Doğu Akdeniz, Mezopotamya ve Kafkasya bölgelerini içine alan Bizans İmparatorluğu, Makedonya hanedanlarının imparatorluğa kazandırdığı ivme ile X. ve XII. yüzyıllar arasında Orta ve Doğu Avrupa'nın krallık ve prensliklerine ulaşarak sınırlarını Sırbistan, Gürcistan, Baltık Denizi kıyılarına genişletmiştir. Bizans İmparatorluğu mirasını taşıyan bu bölgelerde ortaya çıkmış olan ulus devletler yaşadıkları batılılaşma ve modernleşme tecrübelerine rağmen kilise-devlet ilişkileri modelleri konusunda Bizans geleneğinin devamı niteliğindedirler. Rusya da önemli kırılmalar yaşamış olmakla birlikte bu geleneğin unsurlarını içinde barındırmış olan ülkelere biridir. Obolensky'nin de belirttiği

¹⁷³ Deno J. Geanakoplos, "Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism", s. 385.

¹⁷⁴ A.g.m., s. 386.

gibi “Bizans, günümüz Rusyası’nın tarihi arka planında çok önemli bir etkiye sahip olmuştur.”¹⁷⁵

Rus Moskova Devleti’nin yükselişe geçtiği XIV. yüzyıla kadar Avrupa tarihi içerisinde Bizans’ın oynadığı rolün Rusya’nın siyasi ve kültürel yükselişine yaptığı katkı önemlidir. Ruslar, Volga Bulgarları ve Moğollar arasında Volga nehri etrafında yoğunlaşan siyasi mücadeleler, X. yüzyılda Rusların Hristiyanlığı kabul etmesi ve nihayet Moskova etrafında Rus topraklarının bir araya gelmesi Rusya tarihinin başlangıcını oluşturmaktadır. Özellikle Hristiyanlığın Ruslar tarafından kabul edilmesinden sonraki ilk yüzyıllarda Bizans Kilisesi’nin Kiev Rus Devleti’nin ruhani hayatı üzerinde oldukça etkili olduğu bilinmektedir. Bu etki paradoksal bir biçimde Bizans’ın siyasi olarak zayıf durumda olduğu XIV. yüzyılda artarak devam etmiştir. John Meyendorff, 1315 ve 1402 yılları arasındaki Bizans patriklik kararlarına dayanarak, Bizans Kilisesi’nin o dönemde Polonya, Litvanya ve Moğol imparatorlukları arasında paylaşılmış olan eski Kiev Rus Devleti topraklarındaki ruhani hayatın üzerinde süregelen bir idari yetkiye sahip olduğunu söylemektedir.¹⁷⁶

Orta Avrupa ve Kiev Rus topraklarında Bizans medeniyeti ve kültürünün yayılması Ortodoks Hristiyanlığın bu topraklarda yayılmasının doğrudan bir sonucu oldu. Kiev prensesi Olga, Hristiyanlığı önce kendisi kabul etti. Ardından 957 yılında Konstantinopolis’e yaptığı bir ziyaret sırasında İmparator VII. Konstantinos tarafından kabul edildi. Onun oğlu Vladimir annesinin yolunu izleyerek önce vaftiz oldu ve paralelinde 988 yılında Ortodoks Hristiyanlığı Rusya’nın devlet dini haline getirdi. Vladimir’in Hristiyanlığı kabul etmesinin en önemli nedenlerinden biri Volga Bulgarları’nın 922 yılında İslam’a girmiş olması idi. Ayrıca Vladimir’in Rusları Polonya, Macaristan ve Alman devletleri tarafından temsil edilen Katolik Batı ile Yahudi Hazar Hanlığı ve Müslüman Volga Bulgarları’ndan farklılaştırma isteği de Hristiyanlığı kabul etmesinde etkili oldu.¹⁷⁷ Ruslar Hristiyanlığı kabul ettiklerinde bir dil engeli ile karşılaşmadılar zira Hristiyan el yazmaları ve Bizans liturjisi 863 yılında Moravia’da St. Cyril ve St. Methodius tarafından Slav diline çevrilmişti. Ayrıca Rus topraklarının güney Slav toplulukları ile karşılaştırıldığında coğrafi olarak Bizans’a uzak olması, Rusların doğrudan bir Bizans siyasi hâkimiyeti hissetmelerine engel oldu. Böylece Hristiyanlığı Bizans baskısı hissetmeksizin kendi istekleriyle kabul ettiler. Dolayısıyla diğer

¹⁷⁵ Dimitri Obolensky, *Byzantium and the Slavs*, Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1994, s. 75.

¹⁷⁶ John Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia, A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Series, 1989, s. 2-3.

¹⁷⁷ Galina Yemelianova, “Islam in Russia: A Historical Perspective”, Hilary Pilkington, Galina Yemelianova (eds.), *Islam in the Post Soviet Russia Public and Private Faces*, London: Routledge, 2003, s. 19-20. X. yüzyılda Hazar Hanlığı ortadan kalkınca Kiev Rusları ve Volga Bulgarları (Tatarların ataları) Batı Avrasya’nın ticaret yollarını ellerinde tutmak için mücadeleye başladılar. Bu mücadelelerin sonunda XI. ve XII. yüzyıllara gelindiğinde Volga Bulgarları Ruslarla karşılaştırıldığında daha zengin ve daha güçlü bir konuma gelmişlerdi.

Ortodoks halklarla, özellikle Bulgarlar ve Sırp'larla karşılaştırıldığında Ruslar, Bizans'ın ilk yüzyıllarda hep daha sadık bir dostu konumunda oldular. 1438 yılında yapılan Floransa Konsili'ne kadar genel olarak Konstantinopolis ve onun patriğini Ortodoks inancın merkezi ve kendilerinden üstün bir medeniyetin sembolü olarak kabul ettiler. 1453'te İstanbul'un Osmanlılar tarafından fethine kadar Bizans imparatoru Ruslar tarafından Hristiyan ekümenin başı olarak tanındı.¹⁷⁸ Viladimir ve özellikle de onun oğlu Iaroslav (Yaroslav) döneminde Rusya'nın merkezi Kiev hızlı bir biçimde Bizans medeniyeti ve kültür havzasıyla bütünleşti.¹⁷⁹

1204 yılında Konstantinopolis Haçlılar tarafından alındı ve Haçlı kuşatması 1261 yılına kadar devam etti. 1223 yılında Rus topraklarında başlayan Moğol akınları 1240 yılında Kiev Rus Devleti'nin tamamıyla ortadan kalkmasıyla son buldu. XIII. ve XV. yüzyıllar arasında Ruslar Volga Bulgarları ile birlikte Moğol askeri hiyerarşisi altında çok etnili ve çok dinli bir devlet kuran Cengiz Han İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altında kaldılar. Oldukça karmaşık bir idari, mali yapı ve posta sistemine sahip olan Moğol İmparatorluğu'nda, Müslüman Türkî ve Farisi unsurlar Rus eliti ile karşılaştırıldığında ayrıcalıklı bir statüye sahiptiler. Bununla birlikte Moğollar Rusların yerel idari, ekonomik ve dini pratiklerine müdahalede bulunmadılar. Cengiz Han (1206–1227) ve onun hemen ardından gelen haleflerinin uyguladığı Cengiz Han yasaları, Ortodoks Hristiyanlık, Budizm, Zerdüştlük, Nestoryanizm, Maniheizm ve Şamanizm gibi pek çok dini inanca eşit statü sağladı ve tüm din adamlarını vergiden muaf tuttu.¹⁸⁰ Bu dönemde Rus Patrikliği'ne Rusların yaşadığı bölgelerde

¹⁷⁸ Dimitri Obolensky, *Byzantium and the Slavs*, s. 177; John Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia, A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, s. 4-6.

¹⁷⁹ 1037–1046 yılları arasında Iaroslav tarafından inşa edilen katedral kilisesi St. Sophia'ya adandı ve Yunan mozaikleri ile süslendi. Kiev'deki Pechersky manastırı Konstantinopolis'in Studios manastırına benzetildi. Bulgarlar tarafından daha önceden tercüme edilmiş olan Bizans hukuki, tarihi ve teolojik yazını yeniden tercüme edildi. Kiev'deki St. Sophia'nın Yunan mozaikleri ile süslendiği 1043 yılında bir Rus filozofunun Konstantinopolis'e saldırması ilişkilerin gerilmesine neden oldu. Fakat bu saldırı kısa sürede başarısızlığa uğradı. Bizans ve Kiev Rusyası arasında ortaya çıkan bu çatışma, Iaroslav'ın küçük oğlunun bir Bizans prensesi ile evlenmesi neticesinde sona erdirildi. Iaroslav'ın söz konusu başarısız girişiminin ardından Kiev Rusları böyle bir şeyi bir daha denemedi çünkü Iaroslav'ın 1054 yılında ölümünün ardından Kiev Rus Devleti siyasi birliğini kaybetti, bağımsız prensliklere bölündü. XII. yüzyılda Kumanların güney Rus steplerinin önemli bir kısmını işgal etmeleri neticesinde Rusların Karadeniz ticareti kesildi ve Bizans'la olan ilişkiler sıkıntıya girdi. Kiev Rus toprakları Vladimir ve Iaroslav'ın bölgelerini birleştiren Büyük Kiev Prensligi, Kuzey-doğu Suzdal Prensligi ve Güney-batı Galiçya prensliği olmak üzere üç siyasi merkeze bölündü. John Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia, A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, s. 6-7.

¹⁸⁰ Cengiz Han çeşitli kiliselerin ve İslam'ın temsilcilerine eşit mesafede yaklaştı. Özbek Han (1312–1342) döneminde Sunni İslam'ın dört mezhebinden biri olan Hanefi mezhebi, Volga Bulgarları ve Kiev Ruslarını içine alan Altın Orda bölgesinde resmi din olarak kabul edildi. Böylece Moğol siyasi elitleri tebaaları olan Volga Bulgarları gibi temelde Türkî toplulukların dinini kabul etmiş oluyordular. XV. yüzyılın ortalarında Altın Orda'nın düşüşüne (1437) kadar da Volga Bulgar eliti imparatorluğun İslami kültürel söylemini şekillendirmişti. İslam'ın bu bölgede kurumsallaşması diğer din ve inançların pozisyonunu ciddi bir biçimde etkilemedi, tam tersine bölgedeki dini ve kültürel çatışmaları azaltıcı bir faktör olarak katkıda bulundu. Galina Yemelianova, "Islam in Russia: A Historical Perspective", s. 21.

ekonomik ve siyasi gücünü pekiştirici ayrıcalıklar tanındı, böylece Ortodoks manastırlar bu bölgelerdeki en büyük toprak sahibi kurumlar haline geldiler.¹⁸¹

Moğol İmparatorluğu dönemi Rusya'nın sosyo-ekonomik, siyasi ve kültürel gelişimi üzerinde çok önemli etkiler yaptı. Moğol hâkimiyeti sırasında Rus prenslikleri, merkezinde Moskova'nın olduğu tek bir Rus devleti altında bir araya gelmişlerdi. 1380 yılında Moskova knezi III. İvan, Moğolların Ruslar üzerindeki hâkimiyetine son verdi ve böylece bağımsız ve birleşik Rusya'nın ilk yöneticisi oldu. İlk Rus yasaları yerel Doğu Slav, İslam-Moğol ve Bizans geleneklerinin unsurlarını bünyesinde barındırıyordu. XVIII. yüzyıla kadar Rus Devleti Asya ve İslami unsurların etkisinde kaldı. Bu etki Rus devletinin ekonomik ve askeri organizasyonuna, siyasi ve sosyal hiyerarşisine, etnik kompozisyonuna, törenlerine, geleneklerine, sanat ve mimarisine güçlü bir biçimde yansımıştı. Cengiz Han'ın otokratik, merkeziyetçi ve askeri devlet geleneği Rus devletinde devam ediyordu.

Moskova Rus prensliği her ne kadar kilisenin yeni koruyucusu olma misyonunu üstlenmiş olsa da onun tamamıyla bir Bizans devleti olmasının ya da kilise ve devlet ilişkilerini tamamıyla Bizans'tan kopya etmesinin önünde önemli engeller vardı. Yeni Rus devleti pek çok açıdan Bizans İmparatorluğu'nun Avrasya steplerinde güçlü bir Moğol etkisiyle ortaya çıkan Slav türüydü. Pek çok prensliğin gevşek bir federasyonundan meydana gelen Kiev Rus Devleti'nin XII. yüzyılda çöküşü varolan gevşek yapıyı da tamamen ortadan kaldırmıştı. Sonuçta kilise topraklarını tek bir siyasi birim altında bir araya getirecek tek bir güçlü dünyevi otoritenin varlığından söz etmek mümkün değildi. Kilisenin sınırları ile Rus toprakları içindeki bölgesel prensliklerin sınırları arasında ortaya çıkan asimetrik ilişki, XII. yüzyıl sonrasında çok önemli problemler ortaya çıkarmıştı.

Tek bir güçlü siyasi örgütlenmenin olduğu Bizans İmparatorluğu'nda birinin diğerinin hak ve sınırlarına belli ölçülerde saygı duyduğu kilise ve devlet ilişkileri modeli, Litvanya, Polonya ve Moskova arasında bölünmüş olan Rus topraklarında prens ve düklerin kendi aralarındaki siyasi mücadele ve hırslarından dolayı değişime uğramıştır.¹⁸² Bu değişim

¹⁸¹Cengiz Han'ın dini hoşgörü konusundaki tavrı XV. yüzyılın ortalarında Volga Bulgarları'nın yerine kurulan Kazan Hanlığı döneminde de devam ettirildi. Kültürel ve etnik açıdan bu hanlık Volga Bulgarları'nın devamı niteliğinde idi. O dönemde Kazan, İslami eğitim çalışmalarının merkezi haline geldi. Kazan uleması önemli siyasi roller üstlendi, Kazan hanının elçileri olarak yurt dışında görevler yaptı. Kazan Hanlığı döneminde Moskova ile Kazan arasındaki ilişkiler Rus prenslikleri ile Volga Bulgarları arasındaki ilişkilerde olduğu gibi bazen savaşları ve çatışmayı, bazen de ittifaklar, işbirliği ve komplo gibi unsurları içeriyordu. Din faktörü bu ilişkilerin şekillenmesinde belirleyici olmadı. Örneğin Kazan Hanlığı sıklıkla Türk Hanlıklarına karşı Rus Ortodoks knezleri ile ittifaklar yapabiliyordu. Galina Yemelianova, "Islam in Russia: A Historical Perspective", s. 21-22.

¹⁸²Obolensky, Ortaçağ'ın ortalarında Galiçya prensi, Litvanya büyük dükü ve Polonya kralının Konstantinopolis patriğinden çeşitli taleplerde bulunduklarını söylemektedir. Örneğin XIV. yüzyılda Galiçya ve Litvanya'da kısa bir süre sonra ortadan kalkacak olan ayrı metropolitliklerin kurulması bu taleplerin yansımalarıydı. İki yüz yıl

sürecinde ise dini liderler giderek daha çok siyasetin parçası haline gelmiştir. XIV. ve XV. yüzyıllarda Rus toprakları üzerindeki siyasi mücadeleler ve ruhani otoritenin giderek daha çok devlete bağımlı hale gelmesi, XVII. yüzyıldaki Batılılaşma çabalarının çok öncesinde Rusya'daki kilise ve devlet ilişkileri üzerindeki Batı tesirini göstermektedir. Roma Katolik Kilisesi'nin dünyevi otoriteler üzerindeki üstünlük iddiası, Machiavelli ve diğer Batılı siyaset teorisyenlerinin mutlakiyetçi güç teorileri ve özellikle de kuzey Almanya ve İskandinavya bölgesinde ortaya çıkan Protestan ulusal kiliselerin yerel prensliklere tabi olması gibi faktörlere dayanan Batı etkisi, Rusya'daki kilise-devlet ilişkileri üzerinde bu dönemde görülmeye başlamıştı. Nitekim Lutheran kiliselerin *caesaropapist* anayasaları, XVII. yüzyılda başlattığı batılı reformlar ile tanınan Rus Çarı Büyük Petro tarafından Rusya'daki din ve devlet ilişkilerinde model olarak kullanılmıştı.¹⁸³

1453 yılında Konstantinopolis'in Osmanlılar tarafından fethedilmesi ile birlikte evrensel Bizans imparatorluğuna haleflik yapacak ve kilisenin kurtarıcılığı rolünü üstlenecek yeni bir siyasi birim arayışına girildi. Bu Moskova merkezli yeni Rus devletinden başkası olmayacaktı zira yeni umutlar Moskova temelli olarak ortaya çıktı. Bu da Moskova'nın diğer siyasi birimlerle olan mücadelesinde kendine daha çok güvenmesine neden oldu. 1439 tarihinde yapılan Ferrara-Floransa Konsili'nde varılan uzlaşmaya tepki olarak kendisini otosefal olarak takdim eden Rus Ortodoks Kilisesi (Moskova Metropolitliği), 1448 yılında

boyunca Rus topraklarının batısında kontrolü elinde tutmuş olan Litvanya, çeşitli sonuçsuz girişimlerden sonra 1458 yılında bağımsız bir Ortodoks ruhani yönetim kurmayı başarmıştı. Ancak bu başarı pek de kolay olmamıştı zira bu süreçte Litvanya'nın diğer Rus prenslikleri karşısında Konstantinopolis'in desteğini alması gerekiyordu. Nitekim Kiev metropoliti Alexis (1354–1378), kilisenin çıkarlarının Moskova prensliği ile birlikte hareket etmek olduğunu söylüyor, tüm Rus prensliklerinin Moskova altında bir araya gelmesi gerektiğini savunuyordu. Hatta Nizhni Novgorod prensliği Moskova'nın liderliğini reddettiğinde Alexis kiliselerinin kapatılması emrini vermişti. Kiev metropolinin partizan bir biçimde hareket etmesi karşı tepkilerin ortaya çıkmasına neden oldu. Nitekim 1371 yılında Polonya Kralı Casimir Ortodoksların yaşadığı Galiciya'da bağımsız bir başepiskoposluk kurulması talebinde bulunmuş, Litvanya Büyük Dükü Olgred ise Konstantinopolis patriğine Kiev metropoliti Alexis'i şikâyet etmişti. Konstantinopolis Patriği Philotheus ise buna karşılık olarak 1373 yılında önce episkopos Kyprian'ı Alexis aleyhinde yapılan şikâyetleri araştırmak üzere Litvanya'ya göndermiş, ardından da 1375 yılında onu Litvanya ve Polonya kontrolü altında bulunan Batı Rus topraklarındaki Ortodoksların metropoliti olarak atamıştı. Bulgar Kyprian'ın Rus siyaseti konusunda tarafsız olması beklenirken, Litvanya tarafından olumlu, Moskova tarafından ise olumsuz karşılanması onun daha çok siyasetin içine çekilmesine neden oldu. Litvanya Kyprian'ın metropolitliğini 1389 yılına kadar uzun bir süre tanımamıştı. Ancak 1390 sonrasında Kyprian, Moskova Prensi I. Vasilis ile Litvanya Büyük Dükü Vitovt arasında iyi ilişkilerin tesis edilmesinde aktif bir rol oynayarak Rus siyasetinde partizanlıktan uzak dengeli bir tutum benimsedi. Moskova'ya yerleşti fakat 1396-1405 tarihleri arasında Litvanya kontrolündeki toprakları sık sık ziyaret etti. Bununla birlikte Kyprian'ın iki taraf arasında dostluğu sağlayan arabulucu rolü ondan sonra gelen metropolitler tarafından devam ettirilemedi. Örneğin ondan hemen sonra gelen Photius Rus siyaseti konusunda onun kadar tarafsız davranmadı. Kilise liderlerinin Rus politikasının içinde taraf tutarak yer alması Bizans'tan miras olarak alınan din ve devlet arasındaki senfonik dengeye zarar verdi ve kilise giderek artan ölçüde devlete bağımlı hale geldi. Dimitri Obolensky, *Byzantium and the Slavs*, s. 171; Nikolas Gvosdev, *An Examination of Church-State Relations in the Byzantine and Russian Empires with an Emphasis on Ideology and Models of Interaction*, s. 179-180.

¹⁸³ A.g.e., s. 183.

Floransa'daki uzlaşmayı bahane ederek İstanbul Patrikliğinden ayrıldığını ilan etmişti.¹⁸⁴ Bizans'ın 1453 yılında çöküşünden sonra, Rus Ortodoks Kilisesi'nin Doğu Hristiyanlığı altında gittikçe artan bir liderlik mücadelesine girdiği görülmektedir. Bu tarihten sonra Rus Ortodoks Kilisesi Moskova'yı Üçüncü Roma olarak gören bir tarih felsefesi geliştirmiştir. Bir Rus keşişi olan Philotheus'un iddiası “Batı ve Doğu, iki Roma'nın çöktüğü ve kaderin Moskova'yı Üçüncü bir Roma olarak tayin ettiği”¹⁸⁵ yönünde olmuştur. Doğu Kilisesi'nin en temel argümanı kendisinin Hz. İsa'nın ve havarilerinin tek mirasçısı olduğudur. Ona göre, Roma kilisesi Roma hukukunun ve eski Grek felsefesinin ruhuna yenilmiş ve bunların tesirlerinden kendisini koruyamamıştır. Roma Kilisesi'nin Yunan ve Roma tesirleriyle bozulmuş yapısının aksine Doğu Kilisesi İsa'nın bedenleşmiş hali olarak¹⁸⁶ varlığını devam ettirmiştir ve bozulmamış olan Hristiyanlığı temsil etmektedir.

Müslümanların yaşadığı Avrasya steplerinin Rus topraklarına katıldığı ve Sibirya ve Kafkasya'da misyonerlik faaliyetlerinin yoğunlaştığı IV. İvan (Korkunç İvan) döneminde önceki yüzyılda din ve devlet ilişkileri konusunda ortaya çıkmaya başlayan eğilim hızlanarak devam etti. IV. İvan dönemi kilise ve devlet arasında senfonik bir ilişki biçiminin kurulmasının önündeki en önemli engellerden biri oldu. Bu dönemde Rus Kilisesi'nin temel bölümleri kilise konseyinin seçimi ile değil Rus çarının atamaları yoluyla dolduruldu. IV. İvan döneminin Moskova Metropolit Philip'in Çar'ın politikalarını eleştirmesi kilise ve devlet arasındaki ilişkilerin bozulmasına neden oldu. 1569 yılında Çar tarafından görevinden uzaklaştırılan Philip, kısa bir süre sonra öldürüldü. Philip'in öldürülmesi kilisenin toplum içindeki konumunun ve itibarının zayıflamasına yol açtı.

Kilise ve devlet arasında uyumlu bir ilişki biçiminin kurulmasının önündeki engellerden bir diğeri Çar I. Michael'in babası Flaret'in 1618 yılında Polonya'daki sürgünden dönmesinin ardından patrik olarak atanması oldu. 1633 yılında ölümüne kadar Patrik Flaret oğlu Çar'ın yerine devleti yönetti. Dolayısıyla sadece bir kilise lideri gibi değil Moskova devletinin tüm yönetim ve mali işlerini yürüten bir çar gibi davrandı. Bununla birlikte patrikliğin gücünün ciddi bir biçimde genişlediği Flaret'in iktidarı döneminde paradoksal bir

¹⁸⁴ Andrei Popov, *Istoriko-literaturnyi obzor drevne-russkikh polemicheskikh sochinenii protiv latinian* (XI-XV v.) Moscow: Tip. T. Ris', 1875; London: Variorum Reprints, 1972, s. 136; aktaran Barbara Skinner, “The Irreparable Church Schism: Russian Orthodox Identity and Its Historical Encounter with Catholicism”, David L. Ransel & Bozena Shallcross (eds.), *Polish Encounters, Russian Identity*, Bloomington: Indiana University Press, 2005, s. 22; Salih Polat, “Din-Devlet İlişkileri Bakımından Sovyetler Birliğinde Rus Ortodoks Kilisesi (1917-1941)”, *Akademik Araştırmalar Dergisi (Journal of Academic Studies)*, Yıl: 2, Sayı: 6, Ağustos-Ekim 2000, s. 114-115

¹⁸⁵ Joseph L. Hromadka, “Doğu Ortodoksluğu”, s. 241.

¹⁸⁶ A.g.m., s. 244.

biçimde kilisenin sekülerleşmesi ve bürokratikleşmesi sürecinin ivme kazandığı söylenmektedir.¹⁸⁷

Rus din-devlet ilişkileri tarihinde bir diğer kritik dönem Nikon'un patrikliği dönemi idi. 1652 yılında seçilen Nikon, genç Çar Aleksii'nin en etkili danışmanı ve hocası oldu. Patrik Nikon'un siyasi işlere güçlü bir biçimde müdahalesi seküler bürokrasi ve aristokratlar arasında ona karşı düşmanlığın oluşmasına neden oldu. Nikon Çar'ın da desteğini alarak Ortodoks dünyanın geri kalanıyla Rusya'daki Ortodoks Kilise arasında daha yakın ilişkilerin tesis edilmesi konusunda aktif çaba gösterdi. Bunun yanı sıra Ortodoks liturjisinde ve hizmetlerinde değişiklik yapılmasını içeren reform programı kilise içinde ciddi bir muhalefet ve ayrılığın ortaya çıkmasına neden oldu. Muhalefet Patrik Nikon'u Ortodoks dinini değiştirmekle ve Rus tarihi geleneğini küçük düşürmekle suçluyordu. Sonuçta reformlara karşı gösterilen söz konusu ciddi muhalefet Nikon'u Çar'dan yardım istemeye itti. Bunun üzerine Çar Aleksei daha sonra halefi olacak kızı Sophia iktidara gelene kadar başta "Eski İnananlar"¹⁸⁸ topluluğunu yasa dışı ilan etmek olmak üzere diğer muhalif gruplara karşı baskıcı önlemler aldı. Böylece onun döneminde devletin kilise üzerindeki gücü bir kat daha artmış oluyordu. Nikon ve Aleksei arasındaki güçlü etkileşim 1658 yılında Nikon'un patriklikten ayrılmasına kadar devam etti. Zira bu tarihe kadar geçen zaman diliminde Polonya'ya karşı başlatılan savaşlar sırasında Çar, Nikon'un sürekli danışmanlığına ihtiyacı olmadığını fark etmiş, bunda da bürokrasideki Nikon karşıtlarının etkisi olmuştu. Nihayet 1666 yılında Nikon'un durumunu belirlemek ve kilisedeki kafa karışıklığını ortadan kaldırmak üzere Moskova'da bir konsil toplandı ve bu konsille birlikte Nikon patriklik görevinden alınmış oluyordu. Nikon'un Rus Ortodoks Kilisesi içinde bölünme yaratan reform programının davet ettiği devlet müdahalesi kiliseyi devlet karşısında giderek zayıflatmıştı bu da Bizans'ın harmoni yaklaşımından Rusya'yı daha da uzaklaştırdı.¹⁸⁹

XVII. yüzyıla kadar Rusya'da din ve devlet ilişkileri alanında yaşanan gelişmeler devlet ya da dünyevi gücün ulusal kilisenin politikası, yönetimi ve hatta teolojisi üzerinde kontrol yetkisi olabileceği anlayışının bu yüzyılda daha fazla yerleşmesini sağladı. Batılılaşma yanlısı Çar Petro Reformları ile birlikte Kilise artık devletin bir birimi haline gelmişti. Bu

¹⁸⁷ J. L. H. Keep, "The Regime of Flaret, 1619-1633", *Slavonic and East European Review*, 38, No. 91, June 1960, s. 334; Nikolas Gvosdev, *An Examination of Church-State Relations in the Byzantine and Russian Empires with an Emphasis on Ideology and Models of Interaction*, s. 186.

¹⁸⁸ Rus Ortodoks Kilisesi'nde Patrik Nikon tarafından uygulanan reformlara karşı çıkmaları sebebiyle Kilise'den ayrılan gruptur. Eski İnananlar bu reformlar öncesinde Rus Ortodoks Kilisesi'nde uygulanan dini liturjiye uymaya devam etmişler ancak Kilise tarafından heretik bir grup olarak görülmüşlerdir.

¹⁸⁹ Nikolas Gvosdev, *An Examination of Church-State Relations in the Byzantine and Russian Empires with an Emphasis on Ideology and Models of Interaction*, s. 186-189.

anlayış ise Bizans modelinden daha çok Batılı mutlakiyetçi devlet anlayışının kilise üzerindeki kontrolünü hatırlatıyordu. Batı'nın bu alandaki tesiri XVII. yüzyılda belirgin bir biçimde ortaya çıkmıştı. Büyük Petro (1682-1725) döneminde 1722 yılında Rus Ortodoks Kilisesi atanmışlardan oluşan Kutsal Sinod'un yönetimine bırakıldı. Daha sonra iktidara gelen ve Batılı reformları devam ettiren Çariçe II. Katerina'nın Kilise topraklarını kamulaştırması Rus Kilisesi'ni zayıflatan önemli adımlardan biri oldu. XIX. yüzyıla gelindiğinde ise devlet Kilise'nin aleyhine sürekli olarak Kutsal Sinod üzerindeki etkinliğini artırdı ve Kiliseyi siyasi amaçlara ulaşılmasında bir araç konumuna getirdi.

A. Modern Rus Düşüncesinde Din ve Devlet İlişkileri: *Slavofiller* ve *Avrasyacılar*

Rusya'da Batılılaşma yönünde başlatılan reform hareketinin Rus toplumunun tamamı tarafından kabul edildiğini söylemek zordur. XVIII. yüzyılda Kilise'nin ve Kilise'ye ait öğretinin zayıflaması sonucunda Rusya'da özellikle eğitilmiş kesimin yeni bir ideoloji ve yeni bir hayat tarzı arayışına girdiği söylenebilir. Yaşanan Batılılaşma tecrübesi vasıtasıyla Fransız, Alman ve İngiliz etkisi Rus düşünsel hayatı üzerinde görülmeye başlamış, ancak paradoksal bir biçimde Batı etkisi Rusya'da aynı zamanda Ortodoksluk ve Kilise merkezli düşüncenin canlanmasına neden olmuştur.¹⁹⁰ XIX. yüzyıl Rus entelektüelleri Batı düşüncesi, özellikle de Alman idealizmi ile yoğun bir etkileşim içindedirler. Kant, Fichte, Shelling ve Hegel Rus düşüncesi için ayrı bir öneme sahiptir. Nikolay Berdyaev'in XIX. ve XX. yüzyıl Rus düşüncesinin sorunlarını kaleme aldığı *Ruskaya Idea* isimli eserinde de belirttiği gibi,

Rus düşünürler Hegel, Shelling, St Simon ve Marx'a bu insanların kendi ülkelerinde görmedikleri kadar büyük bir ilgi göstermişlerdir. Hegel'le meşgul olmak Rusya'da dinsel bir uğraşı halini almış, Ortodoks Kilisesi'nin geleceğini belirleme ve sorunlarını çözmek bile Hegel felsefesinden beklenir hale gelmiştir.¹⁹¹

Ortodoks merkezli düşüncenin canlanmasında Rus Kilisesi entelektüellerinden A.S. Khomiakov, Kireevsky ve Gogol'ün önemli etkileri vardır. 1804 ve 1860 yılları arasında yaşayan Khomiakov, Batılı okulun karşısına *Slavofil* düşüncenin çıkmasında önemli katkılarda bulunmuştur. *Slavofil* düşüncenin merkezinde *sobornost*-inanenlar birliği fikri yer almaktadır. Khomiakov'a göre, Kilise yalnızca bir inanenlar topluluğu ya da örgütü değil, daha çok İsa'nın bedenindeki güzelliğin ve zerafetin içindeki bütünlüktür. İnsanın şahsiyetini gerçekleştirme

¹⁹⁰ Vasily Zenkovsky, "The Spirit of Russian Orthodoxy", *Russian Review*, Vol. 22, No. 1, Jan. 1963, s. 38.

¹⁹¹ N. Berdyaev, *The Russian Idea*, New York: The Macmillan Company, 1948, s.27.

ancak ve ancak Kilisenin içinde ve Kiliseyle birlikte olacaktır.¹⁹² Khomiakov teolog Palmer’a yazdığı mektuplarında Kiliseyi “gerçeğin ve sevginin yaşayan organizması” olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu organizmanın dayandığı temel prensip de *sobornost*’tur. Rasyonalizmle kirlenmiş Batı kiliseleri ya Katolik Kilisesi’nde olduğu gibi “özgürlük olmaksızın birliği”, ya da Protestan kiliselerinde olduğu gibi “birlik olmaksızın özgürlüğü” gerçekleştirmişlerdir. Gerçek *sobornost*’un, dolayısıyla “gerçek özgürlük ve birliğin” tek koruyucusu Ortodoks Hristiyanlık’tır.¹⁹³ *Slavofil* düşüncenin diğer bir önemli temsilcisi Ivan Kireevskii’nin (1806-1856) felsefi ve tarihsel düşüncesi temelde Avrupa rasyonalizmi ve bireyciliğin eleştirisine dayanmaktadır. Ona göre Batı’nın atomize toplum anlayışı mekanik anlamda insanları bir araya getirmiş ancak gerçek anlamda insanları birleştirmeyi başaramamıştır. Kireevskii de Khomiakov gibi Rusya’yı Avrupa’nın antitezi olarak görmekte, Alman felsefeci Shelling’e atıfta bulunarak gerçek Hristiyanlık felsefesinin kaynağını, Ortodoks Rus Hristiyanlığı’ndan aldığını söylemektedir.¹⁹⁴

XIX. yüzyıl *Slavofil* Rus entelektüelleri Batı Avrupa norm ve modellerinin taklit edilmesinin Rusya’ya hizmet edemeyeceğini, Rusya’nın karşı karşıya bulunduğu sosyal hastalıklara ancak Rusya’nın kendi tarihi birikimi, değerleri ve Ortodoks dünya görüşü ile çare bulunabileceğini ileri sürmekteydiler. Örneğin yine *Slavofil* akıma mensup Konstantin Aksakov “Batılı kavramları reddetmedikçe Rusya’yı anlamının mümkün olamayacağını”¹⁹⁵ söylüyordu. *Slavofiller* erken dönem Bizans ve Rus yazınına atıflarla insanların ve toplumların egemenliği altında yaşadığı, Latince terimlerle, *sacerdotium* ve *imperium*’a karşılık gelen iki otoriteden bahsetmektedir: Bunlardan birincisi toprak anlamına gelen *zemliia* ya da *zemshchina*, diğeri ise devlet anlamına gelen *gosudarstvo*’dur. Birinci otorite, Kiliseyi de içine alan ruhani cemaat, ikincisi ise toplumun dış koruyucusu olan siyasi yapıdır. Slavofillere göre bu iki otoritenin ikisi de gerekli olmakla birlikte aslolan, gerçeğin ve uyumlu birliktelik arayışının sembolize edildiği ruhani cemaattir. Devlet ise düzen ve birlikteliği kuran, iç barışı sağlayan ve ruhani cemaati dış saldırılara karşı koruyan dışsal bir mekanizmadır. Dolayısıyla Slavofillere göre devletin rolü insanların ahlaki yaşamları ve ruhani özgürlüklerini her türlü ihlale karşı korumak olmalıdır.¹⁹⁶ Bir diğer *Slavofil* entelektüel Ivan V. Kireevsky Kilise’yi ortak kurtuluşa iman etmiş bir inananlar topluluğu olarak tanımlamakta ve iç bütünlüğünü

¹⁹² Vasily Zenkovsky, “The Spirit of Russian Orthodoxy”, s. 43.

¹⁹³ Andrzej Walicki, “Russian Social Thought: An Introduction to the Intellectual History of Nineteenth Century Russia”, *Russian Review*, Vol. 36, No. 1, Jan., 1977, s. 9.

¹⁹⁴ A.g.m., s. 8.

¹⁹⁵ Konstantin Aksakov, “On the Internal State of Russia”, Marc Raeff (ed.), *Russian Intellectual History*, New York: Harcourt, 1966, s. 232.

¹⁹⁶ Nikolas Gvosdev, *An Examination of Church-State Relations in the Byzantine and Russian Empires with an Emphasis on Ideology and Models of Interaction*, s. 196-197.

korumak için devlet mekanizması gibi zorlayıcı bir hukuki güce ihtiyaç duymadığını söylemektedir. Ayrıca Ortaçağ Avrupa'sında Papalığın dünyevi otorite üzerinde üstünlük kurma ya da bizatihi kendisinin dünyevi otorite olduğu iddiasının aksine Ortodoks Kilise'nin hiçbir zaman dünyevi otoritenin yerine geçme gibi bir iddiaya sahip olmadığını ileri sürmektedir.¹⁹⁷ *Slavofiller* Kilise ve devletin biri diğerinin varlığını tehdit etmeksizin birlikte varolması ve birbirini tamamlaması gerektiği kanısındadırlar. Birinin diğerinin sınırlarını ihlal ettiği bir ilişki biçiminin mutlaka probleme neden olacağını söyleyen *Slavofiller* her iki tarafın kendi fonksiyonlarını icra etmesinin sağlıklı bir ilişki kuracağı kanısındadırlar. Slavofillerin Rusya'da Batı etkisiyle ortaya çıkmış, Kilise ve devletin birbirlerinin sınırlarını ihlal ettiği ilişki biçimini eleştirirken ortaya koydukları yaklaşım, Bizans geleneğindeki harmoni modelini hatırlatmakla birlikte, Slavofiler Bizans düşüncesinden farklı olarak devlete hiçbir zaman aşkın bir karakter atfetmemektedirler. Onlara göre Tanrı Krallığı'nın yeryüzündeki yansıması devlet değil, kilisenin bizatihi kendisidir.¹⁹⁸

Rusya'da din ve devlet ilişkileri konusunda başvurulması gereken bir diğer düşünce akımı, *Klasik Avrasyacılık*¹⁹⁹, tır. Rusya'da Moğol etkisini tarih yazımında ön plana çıkararak Rus tarihi ve devlet geleneğinde Moğol-Türk mirasına en fazla vurgu yapan düşünürler bu akıma mensuptur.²⁰⁰ *Avrasyacılık* akımı, Rusya'nın kimlik probleminin çözümünde Avrupa'nın rolünü kutsayan *Batıcılığın* ve Slav kökenleri ön plana çıkaran *Slavofilliğin* kabul gördüğü bir dönemde Rus kültürünün Turanî kökenlerine yaptığı vurgu ile ön plana çıkmıştır. Söz konusu vurgu ile bu akım Rus düşüncesinde yeni bir alternatif olarak kendini göstermiştir.²⁰¹ Klasik Avrasyacılar Turanîlerin disiplin, sadakat ve imparatorluk kurma

¹⁹⁷ Ivan V. Kireevsky, "European Culture and Its Relationship to Russian Culture", Marc Raeff (ed.), *Russian Intellectual History*, s. 196.

¹⁹⁸ Nikolas Gvosdev, *An Examination of Church-State Relations in the Byzantine and Russian Empires with an Emphasis on Ideology and Models of Interaction*, s. 201.

¹⁹⁹ Klasik Avrasyacılık akımının temelleri Bolşevik Devrimi sırasında Rusya'dan Avrupa'ya göç etmek zorunda kalan dört bilim adamının (dilbilimci ve filozof Prens Nikolai Sergeevich Trubetskoy, coğrafyacı ve jeopolitikçi Petr Nikolaevich Savitsky, müzikolog ve sanat eleştirmeni Petr Petrovich Suvchinsky, ve din bilgini ve tarihçi Georgi Vasilevich Florovsky) makalelerinin yer aldığı *Iskhod k Vostoku* isimli kitabın 1921 yılında yayınlanması ile atıldı. Boris Ishboldin, "The Eurasian Movement", *Russian Review*, Vol. 5, No. 2, Spring 1946, s. 69-70; Nicholas V. Riasanovsky, "Afterword: The Emergence of Eurasianism"; Ilya Vinkovetsky, Charles Schlacks (eds.), *Exodus to The East*, USA: 1996, s. 123-124.

²⁰⁰ Bu bölümde Klasik Avrasyacı düşünürlerin Rus tarihi, geleneği, din ve devlet ilişkileri konusundaki yaklaşımlarını yazarken, "Avrasyacılık Düşüncesinin Ortodoksluk Yorumu", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Editör: Büşra Ersanlı, *Avrasyacılık Özel Sayısı*, Sayı 23, Kasım 2004 - Ocak 2005, başlıklı makalemenden yararlandım.

²⁰¹ Ortodoks Hristiyanlığın ortaya koyduğu düşünce sistemi ve dünya görüşünün Rus düşüncesi üzerinde son derece derin tesirler yapmış olduğunu söylemek mümkündür. 19. yüzyılda yaşamış olan A.S. Khomiakov, V. Solovyeve, Dostoyevski, Bulgakov, Berdyayev ve pek çok diğer Rus düşünürünün metafizik dünya görüşlerinde, Batı ile Doğu arasında yaptıkları kategorik ayırım ve Rus Kilisesine verdikleri kurtarıcı rol, kaynağını Ortodoks dünya görüşünden almıştır. Çünkü onlara göre de, "Doğu Kilisesi, antika dini merasimler, müesseseler ve adetlerin bir müzesinden daha fazlasını temsil etmektedir. Bu nedenle de Doğu Hristiyanlığının ferasetleri Batı

kapasiteleri gibi üç önemli özelliği ön plana çıkarmaktadırlar.²⁰² Klasik Avrasyacıların Türkofil eğilimlerinin izlerini yazılarındaki tüm önemli temalarda görmek mümkündür. Düalist mekân tanımından Batı karşıtlıklarına, tarih, kimlik ve Rus devlet geleneğine bakışlarından Ortodoksluk yorumlarına kadar pek çok temada Türkofil eğilimler mevcuttur. Hatta onları özgün kılan en önemli şeylerden biri Ortodoksluğu, Moğol-Tatar mirası üzerinden okumalarıdır. N.S. Trubetskoy “Rus Kültüründe Turanî Unsurlar” başlıklı makalesinde, Turanî unsurların Rusların Ortodoksluğu algılama ve yaşam biçimleri üzerinde etkili olduğunu söylemektedir. Ruslar Ortodoksluğu Bizans’tan miras olarak almışlardır ancak, Turanî psikoloji ile yeniden yorumlamışlardır. Trubetskoy’un deyimiyle “Bizans geleneği Rusya’da Turanîleşmiştir”. Rus halkının günlük hayatta din ile olan ilişkileri Türklerinkini andırmaktadır. Ruslar ve Türkler arasında pek çok ortak özellik bulunmaktadır. Ruslar da Türkler gibi tarih boyunca soyut ve teorik düşünce ortaya koymaktan çok hazır olarak sunulan sistemleri kabul etmeyi tercih etmişlerdir. Her iki kavim de karmaşayı sevmeyen sade ve anlaşılması kolay bir düşünme biçimine sahiptirler. Buna göre Türklerin yapamadığını Araplar, Rusların yapamadığını ise Grekler üstlenmişlerdir. Bu süreçte Türklerin ve Rusların üzerine düşen bu düşünceleri sistemleştirmek ve uygulanabilir hale getirmek olmuştur. Türklerin İslam’a bağlılığı ile Rusların Ortodoksluğa bağlılığı birbirine benzemektedir. Ona göre “Türkler Araplardan daha dindardırlar fakat İslam’a büyük kelamcı ve fıkıhçılar kazandıramamışlardır. Aynen Ortodoks Rus din adamlarının teolojik meselelerde geri kalmış oldukları gibi.....Turan’dan Rusya’ya kalan saf bir dindarlık ve merkeziyetçi siyaset algısı olmuştur.”²⁰³

Klasik Avrasyacılar göre Rusya merkeziyetçi devlet anlayışını Moğollardan almıştır.²⁰⁴ Trubetskoy’un da belirttiği gibi “Moğol istilası sonrasında Rus çarı Moğol hanının yerine geçmiş, yeni kurulan Moskova Devleti’nin kurucuları arasında Tatarlar önemli roller üstlenmişlerdir. Devlet yönetimi ile doğrudan ilgili gümrük, hazine ve para gibi bazı sözcüklerin Rusça’daki karşılıkları Tatarca kökenlidir.” Trubetskoy eserlerinde Cengiz Han ve Moğol İmparatorluğu’nu adeta kutsamaktadır. Rusya’nın Kiev Rus Devleti’ne dayandığı

düşüncesine gerekli bir panzehir ve Batı medeniyetinin hasta ruhuna bir deva getirecektir.” Joseph Hromadka, “Doğu Ortodoksluğu”, s. 251.

²⁰² Boris Ishboldin “The Eurasian Movement”, s. 69.

²⁰³ Nikolai Sergeevich Trubetskoy, “O Turanskom elemente v Russkoy kulture, Yevraziyskiy Vremennik (Rus Kültüründe Turanî Unsurlar)”, çev: Orhan Gazigil, Berlin, 1925, s. 41.

²⁰⁴ Moskova Devleti’nin siyasi kurumları üzerindeki Moğol etkisinin ayrıntılı bir analizi için Donald Ostrovsky’nin “Mongol Origins of the Muscovite Political Institutions”, *Slavic Review*, 49, No: 4, Winter 1990, makalesine bakılabilir. G. Vernadsky ve N. Trubetskoy’un eserlerinden alıntılar yapan Ostrovsky makalesinde XIV. yüzyılın ilk yarısında Moskova prenslerinin Moğolların siyasi ve askeri kurumlarını kendi devletlerine nasıl uyarladıklarını ayrıntıları ile ele almaktadır.

iddiasını reddetmekte, bu iki devletin tek ortak noktalarının isimlerinin Rus olmasından ibaret olduğunu söylemektedir. Ona göre bu iki devlet coğrafi, siyasi ve ekonomik açıdan birbirinden tamamen farklıdır.²⁰⁵ Avrasyacı düşünürlere göre, Moğol egemenliği baskı ve esaret dönemi olarak değil birçok kazanımın elde edildiği bir dönem olarak görülmelidir. Moğol istilası öncesi Kiev Rus devleti zayıf ve istilaya açık bir durumdayken, Moğol istilası Rus devleti için bir kurtuluş olmuştur zira Avrasya toprakları ilk kez tek bir siyasi çatı altında bir araya gelmiştir. Moğol istilasından sonra da bu misyonu önce Moskova Devleti ve Çarlık Rusyası ardından da Sovyetler Birliği gerçekleştirmiştir. Nasıl Çarlık Rusyası Hristiyanlığın koruyucusu olma misyonunu yüklenmişse Sovyetler Birliği de dünyadaki işçileri kurtarma misyonunu savunmaktadır. Bu da tarihi ve mesihçi bir misyondur. Avrasya coğrafyasının kurtarıcı misyonu Sovyetler Birliği'nin şahsında bir kez daha ortaya çıkmıştır. Georgii V. Florovskii'ye göre Bolşevik Devrimi dahi Rusya'ya dışarıdan empoze edilmiş değildir, Rus toplumunun kendi dinamikleri içinden çıkmıştır, Rus toplumunun tarihi gelişiminin doğrudan bir sonucudur.²⁰⁶

Avrasyacılar bu düşüncelerine rağmen sosyalizmin genelde din özelde ise Ortodoksluk karşıtı politikalarına karşı çıkmaktadırlar. Avrasyacılık akımında Ortodoks dindarlık ön plandadır. Bolşevik Devrimi ile birlikte Rus toplumunun hızla sekülerleşmesi ve Ortodoksluktan uzaklaşması Avrasyacıları derin bir biçimde etkilemiştir. Hatta Avrasyacılarıdaki güçlü Ortodoksluk vurgusu bu akımın Bolşevik Rusya'da yankı bulmasının önündeki en önemli engeldir.²⁰⁷ Avrasyacıların Ortodoks dindarlık vurgusu dışlayıcı değildir tam tersine Avrasya coğrafyasında yaşayan Ortodoks olmayan unsurları da kapsayıcı bir karaktere sahiptir. Kısa bir süre Avrasyacılık hareketine katılan Lev Karsavin, Avrasyacı sistemin Rus-Ortodoks dindarlığı prensibi üzerine kurulmasının zorunlu olduğunu fakat bu prensibin Rus olmayanları dışlamaması gerektiğini söylemektedir zira ona göre Avrasya coğrafyasında yaşayan Rus-Ortodoks olmayan inançlar gelecekte Ortodoks olma potansiyeline sahiptir. Vügar İmanov onun bu görüşlerinin Avrasyacıların 1926 tarihli programlarına yansıdığını hatta programın din ile ilgili bölümünün Karsavin tarafından kaleme alınmış olabileceğini söylemektedir.²⁰⁸ İmanov'a göre Avrasyacıların 1927 tarihli programında, 1926 ile karşılaştırıldığında, Ortodoks dini duyarlılıkla ilgili ifadeleri biraz

²⁰⁵ Nikolai Sergeevich Trubetzkoi, *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russia's Identity*, Michigan Slavic Publications, Ann Arbor, 1991, s. 162-163.

²⁰⁶ Georgii V. Florovskii, "Breaks and Connections", Ilya Vinkovetsky, Charles Schlacks (eds.), *Exodus to the East*, s. 13-14.

²⁰⁷ Mikhail Agurskii, *Ideologiya Natsional-Bol'shevizma* (Nasyonal Bolşevizm İdeolojisi), Paris: YMCA – Press, 1980, s. 102; aktaran Vügar İmanov, *Avrasyacılık: Rusya'nın Kimlik Arayışı*, İstanbul: Küre Yayınları, 2008, s. 124.

²⁰⁸ Vügar İmanov, *Avrasyacılık: Rusya'nın Kimlik Arayışı*, s. 126.

törpülenmiştir. Bu programda ayrıca Avrasyacıların devletin diğer dinlere nasıl yaklaşması gerektiği ile ilgili yaklaşımlarını yakalamak da mümkündür. Burada devletin Avrasya halklarının inançlarına iyi niyetle yaklaşmasının ve onlara destek vermesinin zorunlu olduğu vurgulanmaktadır. Programda belirtildiğine göre devlet ve kilise birbirinden tamamıyla ayrılmalıdır, devletin kilise ile arasında finansal ilişkiler bulunmamalıdır. Dini organizasyonların bütçeleri devletten bağımsız bir biçimde oluşturulmalıdır. Devlet din alanında her hangi bir zorlamaya izin vermemeli, her din kendi hizmetlerini kendisi belirlemelidir.²⁰⁹

Avrasyacılık akımının Rus-Avrasya coğrafyasında yaşayan Rus-Ortodoks olmayan halklara karşı gösterdiği olumlu ilgiyi Katoliklik söz konusu olduğunda görmek mümkün değildir. Klasik Avrasyacılar Avrupa’da yaşıyor olmalarına rağmen Avrupa karşıtı tutumlarını açık bir biçimde ifade etmekten kaçınmamışlardır. Alman jeopolitikçilerinden etkilenen Avrasyacı okulun jeopolitik yaklaşımları fiziki olduğu kadar metafizik özellikler de taşımaktadır. Hatta mekân algısı daha çok metafizik ve kutsal bir içerik ihtiva etmektedir. Avrasyacılarıdaki mekân tanımı jeopolitikte yer alan Kara ve Deniz ayrımına dayanmaktadır. Ancak söz konusu düalist yaklaşım yalnızca coğrafi bir ayrıma değil, kültürel bir farklılaşma ve ayrışmaya da işaret etmektedir. Bu ayrımda Deniz Batı / Avrupa’yı, Kara ise Avrasya’yı temsil etmektedir. Batı rasyonalizmi ve bireyciliği karşısında Avrasyacıların alternatif olarak sunduğu *kıtasal değerlerin* başında kolektivizm gelmektedir. *Slavofillere* göre kolektivizm kaynağını, bireysel kurtuluşun mümkün olmadığını ileri süren Rus-Ortodoks teolojisinden almaktadır. Avrasyacılar göre ise Rus toplumunda bireyden çok cemaate önem verilmesinin nedeni Turanî geçmiştir. XVI. yüzyıldan itibaren coğrafi keşiflerin de etkisiyle Batı’nın yükselişi karşısında Rusya’nın içinde bulunduğu dünya (Kara / Kıta) güç kaybetmeye başlamıştır. Bu nedenle de kıtasal değerler denizin değerleri karşısında savunma durumuna geçmiştir. Trubetskoy Avrupa medeniyetini iki aşırı pozisyonu temsil etmekle eleştirmektedir. Avrupalılara göre birbirinin zıddı anlamlar ihtiva eden *şovenizm* ve *kozmopolitanizm* kavramları Trubetskoy’a göre aynı şeyi ifade etmektedir. Avrupalılar kendi kültürlerini diğerlerinininkinden üstün gördükleri için diğer ulusları yönetme hakkını kendilerinde görmektedirler. Bu da Avrupa’nın ırkçı yönünü gözler önüne sermektedir. Avrupalıların medeniyet derken kastettikleri Avrupa medeniyeti, medeni insan derken kastettikleri de Avrupa’nın Roma-Germen uluslarıdır.²¹⁰ Avrasyacıların Avrupa karşıtı tutumları Katoliklik

²⁰⁹ A.g.e., s. 127.

²¹⁰ Nikolai Sergeevich Trubetzkoi, “Europe and Mankind (1920)”, Nikolai Sergeevich Trubetzkoi, *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russia’s Identity*, s. 4,5,9.

karşıtlığı ile özdeşleşmiştir. Katoliklik konusudaki tutumlarını 1923 yılında yayımlanan *Rossia i Latinstvo* (Rusya ve Latinlik) isimli ortak eserlerinde açık bir biçimde ortaya koymuşlardır. Bu esere katkı yapan düşünürlerden biri de önceleri batıcı yaklaşımıyla tanınan G.E. Vernadsky'dir. Vernadsky'nin 1927 yılında Prag'da Avrasyacılarla tanışması sonrasında Avrupa karşıtı fikirleri güçlenmiştir. Avrasyacılarla tanışmadan evvel Vernadsky, Avrupa ve Rusya arasında düşmanca bir ilişki biçiminin varlığına inanmıyordu. Vernadsky'nin yaklaşımındaki Avrasyacı dönüşümün ilk belirtisi Katoliklik ve Ortodoksluk arasındaki ruhani ilişkilere bakışında ortaya çıkmıştır. Vernadsky *Rossia i Latinstvo* isimli esere tarihte Katolik ve Ortodoks Kiliselerinin birleşme çabalarını yazarak katkıda bulunmuştur. Yazısında birleşme çabalarının tümüne karşı çıkmaktadır. Ona göre Bizans Kilisesi'nin Roma ile birleşme arzusu tamamıyla Osmanlılardan korkmasının bir neticesidir, dolayısıyla samimiyetten uzak bir çabadır. Papalık ise Bizans'ın zayıflığını kendisine tabi olmasını sağlamak amacıyla kullanmaktadır.²¹¹

Görüldüğü gibi Klasik Avrasyacı düşüncenin özgünlüğünü sağlayan en önemli yönü, Rus, Bizans ve İç Asya tarihini ve kültürünü birleştirebilmesidir. İlk bakışta Doğu Hristiyanlığına dayanan Bizans kültürü ile steplerin Müslüman Turanî unsurlarına dayanan Doğu kültürünün (bir başka deyişle “İslam” ve “Yunan Ortodoksluğu”nun) nasıl bir araya getirildiği bir çelişki gibi görülmektedir.²¹² Ancak Avrasyacılar, *Slavofilliğin* de önemli bir teması olan *sobornost* kavramı ile bunu aşmaya çalışmışlardır. *Sobornost* kavramının Rus-Ortodoks düşüncesinde derin kökleri bulunmaktadır. Trubetskoy'un “İnsan bilincinin cemaatsel doğası” olarak tanımladığı *sobornost* kavramı, aynı düşüncenin Avrasyacılık düşüncesine yansımış olduğunu göstermektedir. Trubetskoy'un yaklaşımında kolektif bilinç, her bireyin kozmik bilinçle iç içe olması anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında Trubetskoy'un felsefi düşüncesinin temelini oluşturan *sobornost* kavramının Hristiyan *Weltanschauung*'undan (dünya görüşünden) kaynaklandığı söylenebilir.²¹³

Ortodoksluktan kopuşu neredeyse Rus tarihinden kopuşla bir gören Avrasyacı düşünürlerle *Slavofiller* arasında yukarıda ifade edilen şekilde bir süreklilik dikkatlerden kaçmamaktadır. Bununla birlikte Avrasyacıların özgün yorumları içinde dine verdikleri rol *Slavofiller*inkinden farklılıklar arz etmektedir. Zira Avrasyacılar göre, her şeyden önce Ortodoksluk bir Avrasya dinidir, dolayısıyla sadece Slav ırkından olan halkların bulunduğu

²¹¹ Charles Halperin, “George Vernadsky, Eurasianism, the Mongols and Russia”, *Slavic Review*, Vol. 41, No. 3, Autumn, 1982, s. 484.

²¹² Boris Ishboldin, “The Eurasian Movement”, s. 70.

²¹³ L.J. Shein, S.N. Trubetskoi, “S.N. Trubetskoi's Weltanschauung”, *Russian Review*, Vol. 24, No. 2, Apr. 1965, s. 129.

coğrafya ve kültürel atmosfer ile sınırlandırılmaz. Bu bakış açısı ise Avrasyacılığın olmazsa olmazları içinde ön sıralarda yer alan çok etnili ve çok dinli geçmiş ve gelecek tahayyülleri ile örtüşmektedir. Savitsky ve Trubetskoy'a göre, Moğol ve Tatar egemenlikleri altındaki unsurlar dinsel bir hoşgörü ortamı yaşamışlardır. Cengiz Han İmparatorluğu'nda resmi din yoktur. Askerler, generaller ve yöneticiler arasında farklı dinlere mensup (Şamanlar, Budistler, Hristiyanlar) pek çok insan bulunmaktadır.²¹⁴ Dolayısıyla *Slavofillerin* ırka dayanan birlik tahayyüllerinin aksine Avrasyacılar, coğrafya ve kültüre dayanan bir birlikten söz etmektedirler. Klasik Avrasyacı düşünürler *Slavofillerin* yaptığı gibi yalnızca Slav dünyasına yönelmek yerine, dikkatleri Rusya'nın doğusuna ve güneyine çekmeyi amaçlamışlardır.

XIX. yüzyıl Rus düşünürlerinin Ortodoksluğa verdikleri merkezi önemin aksine, Klasik Avrasyacı düşünürler, Doğu Hristiyanlığına dayanan Bizans kültürü ile steplerin Müslüman Turanî unsurlarına dayanan Doğu kültürünün bir araya gelerek oluşturdukları özgün sentezi, düşüncelerinin merkezine oturtmuşlardır. Ortodoksluğu ise bu özgün sentez içinden okumaktadırlar. Rus, Bizans ve İç Asya tarihini bir araya getirmeyi başaran Klasik Avrasyacı yaklaşım daha önceden de ifade ettiğimiz gibi din ve devlet ilişkileri konusuna da yansımıştır. Herhangi bir dinin devlet nezdinde diğerlerinden daha ayrıcalıklı bir pozisyonda bulunmaması gerektiğine inanan Avrasyacılar, devletin Ortodoksluk dışındaki dinleri de desteklemesi gerektiğini söylemektedirler. Bu yaklaşım bugün sıklıkla dile getirilen İslam-Ortodoks diyalogu söylemine de önemli bir açılım sağlamaktadır.

VII. RUS-ORTODOKS VE POLONYA-KATOLİK KİMLİKLERİ: TARİHİ MEYDAN OKUMALAR VE GÜNCEL SORUNLAR

Rus Ortodoks Kilisesi'nin (Kiev merkezli Rus Metropolitliği)²¹⁵ Katoliklik karşıtı pozisyonu daha önce üzerinde durduğumuz Bizans mirasının etkili olduğu Kiev Rus devleti dönemine uzanmaktadır. Hristiyanlığın Konstantinopolis Patrikliği etkisiyle Rus devleti tarafından kabul edildiği dönemde Doğu ve Batı kiliseleri arasındaki resmi ayrılık süreci başlamış ve Roma İmparatorluğu altında iki farklı dini-kültürel havza ortaya çıkmıştı. O dönemde Bizans ve Güney Slavların Latin karşıtı yazıları Slavonik Kilisenin diline çevrilmiş,

²¹⁴ Nikolai Sergeevich Trubetzkoi, *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russia's Identity*, s. 41.

²¹⁵ Kiev merkezli Rus Metropolitliği Prens Vladimir'in (978-1015) Hristiyanlığı resmi din olarak ilan etmesiyle Konstantinopolis Patrikliği'nin Metropolitliği statüsüne girdi. Vladimir dönemi Rus Ortodoks Kilisesi'nin kuruluşunun dönüm noktası olarak görülmektedir. Moğol hakimiyetinin ilk yıllarında Rus Metropolitliği'nin merkezi Kiev'den Moskova'ya taşındı.

böylece bu metinler daha sonraki yüzyıllarda Kiev Rus Metropolitliği'nin anti-Katolik söylemlerini güçlendirmişti.²¹⁶ Kuzeydoğu Rus prenslikleri ile karşılaştırıldığında Güneybatı Rus topraklarında (Ukrayna ve Belarus bölgeleri, daha sonra Litvanya ve Polonya'ya dâhil oluyorlar) yaşayan nüfusun Batı Kilisesi ile her zaman daha yakın ilişkileri oldu. Batı Kilisesi'nin temsilcileri ile daha uzak ilişkilere sahip Kuzeydoğu Rus prenslikleri ise özellikle Rus Metropolitliği'nin Kiev'den Moskova'ya taşındığı Moğol hâkimiyetinin ilk yıllarında giderek Batı'dan daha çok uzaklaştı. Moskova devletinin yükselişi Rus Kilisesi ve kültürünü Batı'dan giderek daha özerk bir hale getirdi. Hâkimiyeti altında bulundukları Moğolların dini olan İslam'dan kendilerini uzak tutma isteği de hem Batı hem de İslam'dan farklı bir Rus Ortodoks kültürünün ortaya çıkmasında etkili oldu. 1439 Ferrara Floransa Konsili ile Batı ve Doğu Kiliseleri'nin birleşme çabalarına karşı çıkan Rus Ortodoks Kilisesi, 1448 yılında özerkliğini ilan etti. Bu tarihten itibaren Kilise varlığını tamamen bağımsız olarak sürdürdü. Rus Ortodoks Kilisesi'nin bağımsızlığını olumlu karşılamayan Konstantinopolis Patrikliği buna tepki olarak 1458 yılında Kiev ve Litvanya'da Moskova'ya paralel yeni Ortodoks metropolitlikler açtı. Ayrıca 1453 yılında Bizans Kilisesi'nin Osmanlı hâkimiyeti altına girmesi ile Rus Kilisesi (Moskova Metropolitliği) daha fazla bağımsız hareket etmeye başlamıştı. 1459 yılında Moskova'da toplanan Rus Episkoposlar Konseyi, Moskova ve Kiev Metropolitlikleri'nin ayrılması yönünde bir karar aldı. Ancak 1687 yılında Kiev ve Moskova metropolitlikleri yeniden birleşti.²¹⁷

Doğu'da Moğol tehdidinin azalmasının akabinde Rusya ilgisini Litvanya topraklarına çevirdi. Rus İmparatoru IV. İvan (Korkunç) Baltık Denizi kıyılarını işgale başladığında 1569 yılında siyasi birliğini ilan eden Katolik Polonya-Litvanya Birliği ile karşı karşıya geldi. Kiliseler arasındaki ayrılığın oluşturduğu düşmanlık bir kez daha kendini göstermiş, Rusya için Tatar tehdidi yerini “heretik” Katolik tehdidine bırakmıştı. Rusya'nın Katolik komşularına olan düşmanlığı 1598-1613 yılları arasındaki “Kargaşa Dönemi”nde daha da arttı. Özellikle Katolik Polonyalıların Moskova'ya karşı başlattığı işgaller Rusya'da Katolik karşıtlığını daha da güçlendirdi.²¹⁸ XVII. yüzyıla gelindiğinde ise Avrupa'nın bu köşesini XV. yüzyıldan beri elinde tutan Polonya-Litvanya devleti zayıflamaya başladı. Bunun karşısında ise Romanov hanedanlığı altındaki Moskova yükselişe geçti. Moskova Ortodoks Kilise aracılığıyla Polonya-Litvanya devletinin doğu bölgelerinde (Belarus ve Ukrayna) yaşayan

²¹⁶ Andrei Popov, *Istoriko-literaturnyi obzor drevne-russkikh polemicheskikh sochinenii protiv latinian*, s. 122-123; aktaran Barbara Skinner, “The Irreparable Church Schism: Russian Orthodox Identity and Its Historical Encounter with Catholicism”, s. 21.

²¹⁷ Nicholas Zernov, *The Russians and Their Church*, London: 1945, s. 49-50.

²¹⁸ Barbara Skinner, “The Irreparable Church Schism: Russian Orthodox Identity and Its Historical Encounter with Catholicism”, s. 24.

Ortodokslar üzerinde hak iddia etmeye başladı. Aynı dönemde Avrupa’da başlayan Reformasyon hareketi Polonya-Litvanya Birliği’ndeki Ortodoks hiyerarşi arasında reform taleplerinin ortaya çıkmasına neden olmuştu. Rus Kilisesi’nin hedefinde ise bu kez bu bölgelerde Protestan Reformasyon hareketinin etkisiyle ortaya çıkan Unyat Kilisesi (Birleşik Kilise) vardı. Bu Kilise 1596 yılında reform adı altında Polonya-Litvanya Birliği’nin Ortodoks rahiplerinin Brest Birliği’ni onaylayarak küçük Ortodoks kiliselerini Roma Katolik Kilisesi’ne bağlamaları neticesinde kurulmuştu. Sonraları “Birleşik Kilise” (Uniate Church) olarak adlandırılmaya başladı.²¹⁹ Bu Kilise Doğu-Bizans ayin ve ritüellerini koruyor ancak Roma Katolik doktrinini kabul ediyordu. Ruslar Roma Katolik Kilisesi’nin Birleşik Kilise’yi Belarus ve Ukrayna’daki Ortodoksları doğru inançtan uzaklaştırarak heretik Katolik inancına yaklaşımları için bir araç olarak kullandığını ileri sürdüler.

Sırasıyla 1772, 1793 ve 1795 yıllarında Polonya-Litvanya Birliği’nin yaşamış olduğu üç bölünme sonrasında Rusya’nın sınırları batıda Belarus ve Ukrayna’yı içine alacak bir biçimde genişlemişti. Böylece Rus İmparatorluğu’nun nüfusuna üç milyon Unyat dâhil edilmiş oluyor ve Batı ve Doğu kiliseleri arasındaki fay hattı Rus İmparatorluğu’nun içine taşınmış oluyordu. Rusya’nın batı sınırları doğu sınırı ile karşılaştırıldığında hem coğrafi anlamda dış saldırılara hem de Rus kimliğini tehdit eden kültürel meydan okumalara açık bir sınır olması dolayısıyla Rus yönetiminin ilgi odağını oluşturdu.²²⁰ Dini karışıklık Rusya’nın Polonya’nın bölünmesinde söz sahibi olmasını meşrulaştırıcı bir argüman olarak kullanılmıştı. Dört yüz yıl süren Polonya-Litvanya hâkimiyeti Belarus ve Ukraynalılar ile Ruslar arasında önemli bir kültürel ve dini bir farklılaşma oluşturmuştu. Bu halklar yalnızca kültürel olarak değil siyasi olarak da Polonyalı olmuşlardı. Ruslar açısından şimdi bu kültürel ve siyasi farklılığın ortadan kaldırılması gerekiyordu. Bu siyasi bir gereklilikti. Nitekim 1794 yılında ikinci bölünmenin hemen akabinde Çariçe II. Katerina baskıcı politikalarla Rusya topraklarında yaşayan Unyatlara Ortodoks dinine döndürmek üzere bir kampanya başlattığında Polonyalıların başkaldırısıyla karşılaştı. Buna rağmen 1796 yılının sonlarında Katerina öldüğünde Unyatların yarısı (1.5 milyon) Ortodoks olmuştu. Çariçe II. Katerina’nın ardından Çar I. Nikolas da Unyatlara yönelik din değiştirme politikalarını sürdürdü. 1830-1831 yıllarında yaşanan ünlü Polonya ayaklanmasından sonra Çar I. Nikolas’ın resmi milliyetler doktrini çerçevesinde 1839 yılında Belarus Unyatlar arasında kitlesel bir din

²¹⁹ Borys Gudziak, *Crisis and Reform: Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Harvard University Press, 1998, s. 5-6.

²²⁰ David L. Ransel & Bozena Shallcross, “Introduction: Russian Identity in Its Encounter with Poland”, David L. Ransel & Bozena Shallcross (eds.), *Polish Encounters, Russian Identity*, s. 2.

değiştirme hareketi görüldü. Son olarak 1863 yılındaki ayaklanmanın ardından 1875 yılında Unyat mezhebini kabul etmiş olan Chelm bölgesi de Rus Ortodoksluğu'na döndü.²²¹

Rusya'da Roma Katolikliği Batı'ya ait yabancı bir din olarak görülüp, şüpheyile karşılanırken, Rus Ortodoksluğu emperyal istikrarın önemli bir parçası olarak görüldü. Polonyalılar isyan ettiklerinde çarların ilk hedefleri hep Katolik Kilisesi oldu. 1831 yılında çıkan ve Litvanya'da da yayılan ayaklanmayı Çar, Latin propagandası olarak tanımladı ve Vilnius Üniversitesi'ni kapattı. Üniversitenin ilahiyat fakültesi üyeleri yakından takip edilmek üzere St. Petersburg'a transfer edildi. 1863'teki ayaklanma sonrasında ise manastırlar ve Lehçe'nin eğitim dili olarak kullanıldığı okullar kapatıldı. Bu dönemde Çarların Kilise'ye karşı aldığı tedbirlerden biri de devlete tabi bir Polonya Ulusal Kilisesi kurmak yönünde çaba harcamak oldu. XIX. yüzyılın ortalarında Rus entelektüellerinin ve otoritelerinin Rus dilinin üstünlüğünü yayma çabaları, o dönemdeki Ruslaştırma politikasının temel bileşenini oluşturdu. Ayinlerini Rusça yapan, devletin denetiminde bir Rus Katolik Kilisesi'nin kurulması Ruslaştırma politikasının belki de en uç noktasıydı. Buna göre Lehçe yazılmış olan ayin kitaplarının Rusça olanlarla değiştirilmesi öngörüldü. 1864 yılından sonra Leh okulları din eğitimi de dâhil olmak üzere eğitim dilini Rusçalaştırmak zorunda kaldılar. 1893 ve 1894 yılları arasında Varşova'nın bölge yöneticisi Marshal Iosif Hurko, Polonyalıların Ruslaştırılmasının en önemli savunucusu oldu. Onun yönetiminde Kiril alfabesinin kamusal alanda kullanımı teşvik edildi.²²² Rus işgali ve sonrasında izlenen Ruslaştırma politikalarının sonucu olarak, Ortodoksluğun yabancı ve düşman bir din olduğu şeklinde Polonyalıların hafızasında daha önceden de varolan miras yeniden canlandırılmış oldu. Polonyalıların hafızasında Katoliklik artık Polonyalılıkla bütünleşmişti.

XIX. yüzyıl boyunca Rus milliyetçiliği, Polonya'nın bölünmesi ve II. Katerina'nın Unyatlara karşı uyguladığı zorlayıcı din politikalarına uzanan Polonya karşıtlığı ile beslenerek yükselişe geçti. Bu dönemde Rus tarihi ve resmi yazını 1830 ve 1863 ayaklanmalarının beslediği korkunun artırdığı Polonya karşıtlığı üzerine kuruldu. Buna göre Belarus ve Ukraynalılardan oluşan Doğu Slav halklarının Doğu Kilisesi'nden uzaklaştırılıp Unyat Kilisesi eliyle Katolikleştirilmesi ve Lehleştirilmesi Doğu Slav mirasının ortadan kaldırılması anlamına gelmekteydi. Rus milliyetçilerine göre Doğu Slav halklarının Ortodoks geleneğindeki kültürel birliği Rus ulusal kimliğinin güvenliği açısından zaruriydi. Katolikliğin

²²¹ Barbara Skinner, "The Irreparable Church Schism: Russian Orthodox Identity and Its Historical Encounter with Catholicism", s. 25-29.

²²² Sabrina P. Ramet, *Nihil Obstat, Religion Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*, s. 96.

herhangi bir şekilde bu halklar arasında yayılması Rusya'nın Doğu Slav dünyası üzerindeki liderliğine karşı bir saldırıydı.

1772'de başlayan bölünme modern Polonya milliyetçiliğinin gelişmesinde başlangıç noktası teşkil etti. Sabrina Ramet'in "muhalif milliyetçilik"²²³ olarak tanımladığı Polonya milliyetçiliğinin kökenleri bölünme yüzyılına dayanır. Polonya milliyetçiliğinin direnişçi ve bazen de isyancı karakteri, vatanseverlik ve muhalifliği birarada içinde barındırdı. Polonyalılığın Katoliklikle meczedildiği bu muhalif kimliğin Katoliklerin yoğun bir biçimde yaşadığı bölgelerden ziyade sınır bölgelerinde ortaya çıkması, bölünme yüzyılını ve yabancı işgalini *Polak-Katolik* kimliğinin oluşmasında merkezi bir konuma oturttu. Polonya'da bölünme sonrasında toplum ile devlet arasında radikal bir çatışma olageldi. Belirli tarihi şartlar dolayısıyla bu ülkede toplum sürekli olarak devletle çatışma halinde oldu. Ülkenin Avusturya, Prusya ve Rusya arasında bölünmesi ve Polonya halkının yabancı denetimine girmesi halk ile Katolik Kilisesi arasında yakın bir ilişkinin kurulmasına neden oldu ve devletin toplum tarafından yabancı olarak algılanmasının temelini oluşturdu. Polonya'nın tarihten gelen sınır konumu, Polonyalı eşittir Katolik anlayışına neden oldu ve bu nedenle Katoliklik, bölünme yüzyılından I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar gelişen muhalif Polonya milliyetçiliğinin önemli bir bileşeni haline geldi.²²⁴ Devlet değil de Kilise, milletin savunucusu ve aynı zamanda milli birliğin sembolü olarak görüldü.²²⁵

Bölünme yüzyılı ile birlikte belli bir siyasi birime referansta bulunan "Polonya" kelimesi yalnızca Rus İmparatorluğu içindeki küçük Polonya Krallığı ile sınırlı kalmıştı. Bundan sonra Polonya ulusunu bağımsızlığını kaybetmiş ve Avrupa haritasından silinmiş olan siyasi bir birimle, Polonya-Litvanya devleti ile birlikte tanımlamak mümkün değildi. XVIII. yüzyılda Polonya'da hazırlanmış olan ulusal canlanma programlarındaki ulus kavramı siyasi bir içerik taşıyor, etnik aidiyetten çok vatandaşlığa referansta bulunuyordu. Fakat Polonyalı vatanseverler açısından giderek siyasi birimden daha çok ulusun hayatîyetini devam ettirmesi önemli hale gelmişti. Özellikle 1830 ve 1831 yıllarındaki ayaklanmaların başarısızlıkla sonuçlanması ulusu siyasi temelde tanımlamayı daha da zorlaştırdı. Bu da Polonya ulusunun kimliğinin etno-linguistik temelde yeniden tanımlanmasını zorunlu kılıyordu. Yeni tanım bölünme öncesi Polonya-Litvanya topraklarında yaşayan unsurlar arasındaki birliği sağlayıcı nitelikte olmalıydı. Bir ulusun siyasi bağımsızlık olmaksızın yaşayabilmesi için bir ulusu bir

²²³ A.g.e., s. 93.

²²⁴ Jose` Casanova, *Public Religions in the Modern World*, s. 92.

²²⁵ Ina Merdjanova, *Religion, Nationalism and Civil Society in Eastern Europe, the Post-Communist Palimpsest*, s. 114.

arada tutan, siyasi olmayan diğer faktörlerin ön plana çıkarılması gerekiyordu. Polonyalılar için bu faktörler içinde en önemlisi yazın kültürü oldu. Yazın dilinin öneminin giderek artması ulusun siyasi olmaktan çok dilsel temelde tanımlanmasına neden oldu.²²⁶

Andrzej Walicki, XIX. yüzyılda işgal altındaki Polonya topraklarında ulusun yeniden inşası konusunda üç farklı kavramsallaştırmanın ortaya çıktığını söylemektedir: Çok kültürlü, üniterci ve federalist yaklaşımlar.²²⁷ Bunlardan çok kültürlü yaklaşımda eski, çok etnili ve çok dinli Polonya-Litvanya Birliği'nin romantik bir biçimde idealleştirilmesi söz konusudur. Bu yaklaşımda dini, dilsel ve kültürel farklılıklar ulusal birliğin zenginliği açısından çok önemlidir ve bu farklılıklar yaşatılmalıdır. Joachim Lelewel bu yaklaşımı en çok benimseyen tarihçilerin başında gelmektedir. Ona göre Leh, Litvanyalı, Alman ya da Ruthenyalı arasında ulusun parçası olmak açısından bir fark yoktur. Diğer bir romantik şair Adam Mickiewicz ise ünlü kitabı *Master Thaddeus*'da Litvanya'yı anavatanı olarak tanımlamaktadır. İkinci yaklaşım olan üniterci yaklaşımda tarihi toprakların bölünme öncesindeki gibi entegrasyonu ve birliği savunulmaktadır. Bölgesel ve ayrılıkçı tüm eğilimlere karşı çıkılmaktadır. Üçüncü grubu oluşturan federal ulus yaklaşımı 1863 yılındaki ayaklanmayı organize eden liderlerin düşüncelerini şekillendirdi. Önceki ayaklanmalardan farklı olarak 1863 ayaklanması Birliği oluşturan üç ulusun, Lehler, Litvanyalılar ve Ukraynalıların silahlandırılmasını öngören bir manifesto ile başladı. Ayaklanma öncesinde Lehler ve Ruslar arasında yapılan müzakerelerde Lehler, nüfusun karma olduğu bölgelerde demokratik self-determinasyon hakkına saygı göstereceklerini kabul ediyordu. İlk iki yaklaşımdan farklı olarak federal yaklaşım, Polonya ile aralarındaki yakın ilişkiyi kabul etmekle birlikte Litvanyalı ve Ukraynalıları Lehlerden farklı ayrı uluslar olarak tanıyordu. Bu yaklaşımın gelişmesinde Ukrayna ulusal kimliğinin güçlenmesi ve Lehler arasında Lehçe'nin ve Katolikliğin ulusal kimliğin ayrılmaz bir parçası olarak giderek daha fazla yer alması etkili oldu. Bu açıdan bakıldığında federal yaklaşım tarihi çok kültürlü anavatan nostaljisini, kültürel olarak daha net bir biçimde tanımlanmış, Lehçe konuşan ve Katolikliği benimsemiş bir ulusa ait olma bilinci ile birleştirmiştir. 1863 ayaklanması öncekilerle karşılaştırıldığında bu ayaklanmada Katoliklik önemli bir unsur olarak ulusal bilinçteki etkisini artırmıştır. 1830-31 ayaklanması dini anlamda daha tarafsız bir eğilime sahipken, 1794 Kosciuszko ve 1846 Krakow ayaklanmaları kilise karşıtı tonlar taşıyordu. Ayrıca 1860 ayaklanması örgütleyenler Ukraynalıları ayrı bir ulus olarak tanımak suretiyle Lehçe konuşan Katolik halkla Doğu Slavları arasındaki ayrımı kabul ediyordu.

²²⁶ Andrzej Walicki, "Intellectual Elites and Vicissitudes of Imagined Nation in Poland", *East European Politics and Societies*, University of California Press, Vol. 11, No. 2, Spring 1997, s. 242.

²²⁷ A.g.e., s. 243.

Böylece tek bir siyasi ulus fikrinden giderek uzaklaşıyordu.²²⁸ Bununla birlikte 1863 yılında hayatta olan insanların Litvanyalı ve Ukraynalıları etno-linguistik açıdan farklı bir ulusal azınlık olarak kurgulamaları çok zordu. Bundan daha kolay olan şey yeniden kurulacak olan Polonya'nın tüm tebaasına sivil ve siyasi haklar vermesi ve onların çocuklarının Leh okullarında okutulmasının sağlanmasıydı.²²⁹

Papa II. Iohannes Paulus'un 2001 yılının Haziran ayında Ukrayna'ya yaptığı ziyaret Rus Ortodoks Kilisesi tarafından tepkiyle karşılandı. Kilise'ye tabi bir biçimde yaşayan Ukrayna'daki en büyük Ortodoks topluluk da Papa'nın ziyaretinden rahatsızlık duymuştu. Vatikan ile Rus Ortodoks Kilisesi arasındaki sorunlar çözülene kadar Papa'nın bu türden ziyaretleri Rusya tarafından hiçbir zaman hoş karşılanmayacağı benziyor. Bugün Rus Kilisesi tarafından kendi iç bütünlüğüne en büyük tehdit olarak görülen Birleşik Kilise'nin Ukrayna'da beş milyon mensubu bulunmaktadır. Birleşik Kilise aracılığıyla Vatikan'ın Ukrayna, Belarus ve Rusya içindeki faaliyetleri Rus Kilisesi tarafından büyük bir dikkatle izlenmektedir. Papa ise bunun tam tersine Ukrayna'yı Ortodoks ve Katolikler arasındaki 1054 yılındaki bölünmenin ortaya çıkardığı çatışmanın barışla son bulacağı bir yer olarak görmektedir. İki büyük kilise arasındaki bu tarihi çatışma Rusya'nın Ukrayna ve Belarus ile olan ilişkilerini de etkilemektedir. Bugün Ortodoksluk ve Katoliklik arasındaki çatışmanın sınırlarında Ukrayna ve Belarus bulunmaktadır. Bundan önce ise Doğu Ortodoksluğu ve Roma Katolikliği arasındaki tarihi çatışmanın siyasi sınırları Polonya-Litvanya krallığı ile Moskova devleti arasında çizilmişti. Dolayısıyla Rusya-Polonya ilişkileri hep bu tarihi çatışmanın gölgesi altında şekillendi. Komünizm sonrası dönemde Ortodoks Kilise, Ortodoks kimliğin karşısına yeniden Katolikliği koymuş bulunmaktadır. Ukrayna yine bu tarihi çatışmanın merkezinde yer almaktadır. 1980'li yıllarda Gorbachev döneminde Sovyetler Birliği'nde yaşanan dini canlanma Unyat kilisesi mensuplarına da yansdı. Söz konusu çatışma Rusya'da hafızalarda yer alan Polonya karşıtlığını bir kez daha gündeme getirmektedir.

Çalışmanın bu ilk bölümünde ele aldığımız Avrupa'da din ve devlet ilişkisi alanında yaşanan değişimler ve bunlara modern Avrupa düşüncesinin vermiş olduğu tepkiler, sekülerleşme süreci ya da kavramı etrafında yapılan tartışmaların tarihsel ve düşünsel açıdan neye tekabül ettiğini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Avrupa'da sekülerleşme

²²⁸ Polonya'da 1830 ve 1840'lı yılların romantik-idealist milliyetçilikten 1860 ve 1870 sonrası modern dışlayıcı milliyetçiliğe geçişin tarihi ve düşünsel evriminin ayrıntılı bir analizi için bakınız Brian Porter, *When Nationalism Began to Hate, Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

²²⁹ Andrzej Walicki, "Intellectual Elites and Vicissitudes of Imagined Nation in Poland", s. 244.

sürecini Hristiyanlık tarihinden ve Hristiyanlığın geçirdiği dönüşümlerden ayrı düşünmek mümkün değildir. Genelde Batı medeniyeti özelde ise Avrupa tarihinin yaşadığı dönüşümlerde süreklilik unsuru olarak Hristiyanlığı merkezi bir konuma oturtan Ahmet Davutoğlu, Roma dönemi, Hristiyanlık ve modernite arasında kopuştan ziyade süreklilik unsurlarının varlığına dikkat çekmektedir. Bu bakış açısı seküler devlet felsefesinin ortaya çıkışını görmek açısından büyük önem taşımaktadır. Ona göre “Batı medeniyeti tarihindeki süreklilik unsurlarının odağını teşkil eden Hristiyanlık, bu yönüyle, her yeni medeniyet dönüşümünde kendi içinde bir dönüşüm yaşama gerekliliği ile karşı karşıya kalmıştır. Batı medeniyetindeki her sosyal, ekonomik, kültürel ve felsefi dönüşüm Hristiyanlığın intibak sürecini de beraberinde getirmiştir.”²³⁰ Bu çerçevede Hristiyanlığın tarihte, *Roma Düzeni, Feodalite, Modernite, Protestanlık, Aydınlanma* ve *20. yüzyıl dini yükseliş hareketleri* olmak üzere beş önemli meydan okuma ile yüzleşmek durumunda kaldığını söyleyen Davutoğlu, her bir meydan okuma sonrasında Hristiyanlığın dönüştüğünü fakat önemli bir süreklilik unsuru olarak varlığını devam ettirdiğini söylemektedir.²³¹

Gerçekten de Reformasyon döneminin hemen öncesinde ve Reformasyon sırasındaki iktidar söylemlerinin dini meşruiyet arayışı içinde olmaları, dünyevi ve ruhani iki erkin çatışmasında Hristiyanlığın merkezi bir rol oynadığını göstermektedir. Kilise ve papanın otoritesi yerine Tanrısal prensin otoritesini koyan Reformasyon’un siyasal iktidarın üstünlüğünü meşrulaştırırken dayandığı argüman, siyasal iktidarın Tanrı tarafından kutsandığı argümanıdır. Luther’den sonra Bodin, Hobbes ve Machiavelli’nin düşüncelerinde de görüldüğü üzere, Reformasyon ve modernite ile birlikte siyasal iktidar, dinsel inançları denetleyen ve dinsel alana da egemen olan bir sıfatla yeniden tanımlanmıştır. Böylece ruhani otoritenin siyasal iktidara tabi olduğu bir kilise-devlet ilişkisi ortaya çıkmıştır. Bu dönemde yaşanan süreç, sekülerleşmenin bugün sıklıkla kullanılan anlamıyla din ve devletin ayrılması süreci olarak değil, daha çok dinsel olanın dünyevi olana bağımlı olduğu bir dünyevileşme süreci olarak anlaşılmalıdır. Modern Avrupa tarihi ve düşüncesinde bugünkü anlamda din ve devletin ayrılması ilkesinin ortaya çıkışını görmek için İngiliz Devrimi ve John Locke’un düşüncelerini beklemek gerekecektir. Bodin, Hobbes ve Machiavelli’nin Kilise’nin mutlak devlete tabi olması gerektiği yaklaşımının aksine Locke, Kilise’yi değil mutlak devleti eleştirir, Kilise’nin devletin kontrolünden kurtarılması gerektiği fikrini savunur. Devletin dine olan müdahalesini ciddi bir tehlike olarak görür. Farklı dini inançlara sahip olan insanlara

²³⁰ Ahmet Davutoğlu, “Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, yıl: 5, sayı: 9, 2000/2, s. 34.

²³¹ A.g.m, s. 35-36.

karşı devletin hoşgörü ile yaklaşması gerektiği yolundaki liberal anlayışın temellerini atar. II. Bölüm’de ele alınan sekülerleşme tartışmaları ve bu tartışmalarda Polonya ve Rusya’nın nerede durduğu sorusunun, bu bölümün vermiş olduğu tarihi ve düşünsel arkaplanla daha anlamlı hale geldiğini düşünüyoruz.

İKİNCİ BÖLÜM

SEKÜLERLEŞME, KAMUSAL ALAN VE SİVİL TOPLUM TARTIŞMALARINDA RUSYA VE POLONYA

Din, devlet ve siyaset ilişkilerinin ele alınacağı hiçbir çalışmanın *sekülerleşme* kavramını ihmal etmesi mümkün değildir. Avrupa’da modernleşme sürecine paralel olarak yaşanan dünyevi alanın dini alan ya da kurumdan (kilise) ayrılması ya da bağımsızlaşması ve farklılaşması olarak tanımlayabileceğimiz *sekülerleşme* kavramı, ilk kez XIX. yüzyılın ortalarında kullanılmaya başlanmıştır. Daha genel anlamıyla *sekülerleşme* Avrupa’da ahlakın, ulusal eğitimin ve devletin kendisinin dini ilkelere dayalı olmaması ve devletin tüm dinlere eşit mesafede durması gerektiğini anlatan öğretisi olarak da ifade edilebilir.²³² Modern devletin yönelişinin temelinde yer alan seküler felsefe, genelde dinin özelde ise ruhban sınıfının kamu düzeni üzerindeki etkisini sınırlamayı hedeflemektedir. Avrupa’da Otuz Yıl savaşı ile zirveye ulaşan din savaşları devletin toplum üzerine belli bir dini dayatmaması gerektiği konusunda geniş bir siyasi uzlaşısı ile son buldu. Bu anlamda 1648 yılında yapılan Westphalia Barışı modern egemen devletin ortaya çıkışının başlangıcını simgelemekle kalmadı aynı zamanda Avrupa’daki din savaşlarına son veren seküler devlet felsefesini de ortaya koymuş oldu.²³³ Bu tarihten itibaren Avrupa’da ya dünyevi otoritenin dinin alanını da kontrol ettiği ya da din ve devletin birbirinden ayrıldığı *seküler devlet modeli* din ve devlet ilişkilerini belirler hale geldi. 1648’de yapılan Westphalia Barışı modern devletin başlangıcını ifade ettiği kadar, Avrupa’da din savaşlarına son verilen tarih olarak da hatırlanmalıdır. Bu barışla devlet, kendi ülkesi içindeki din hürriyetini koruma ve belirli bir dini dayatmak üzere diğer devletlerle savaşa girmeme taahhüdünde bulunmuştur. Bu yönüyle Westphalia Barışı aynı zamanda din ve inanç özgürlüğü kavramının ortaya çıkışı açısından önemli bir tarihi dönüm noktası olarak değerlendirilmelidir. 1555 yılında imzalanan Ausburg Barışı ile Protestan prens ve hükümdarlara Katolik hükümdarla eşit statü tanınmış ancak aynı zamanda hükümdarlara

²³² Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, (Orijinal adı: *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*, Stanford University Press, 2003), Çev: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2007 , s. 246.

²³³ Richard Falk, *Küreselleşme ve Din: İnsani Küresel Yönetişim (Religion and Humane Global Governance*, Palgrave, 2001), Çev: Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Küre Yayınları, 2003, s. 50-53.

hakim olduğu bölgenin dinini tayin etme hakkı da verilmişti. Westphalia Barışı ile ise hükümdarın tebasının dinini zorla değıştirmesi açıkça yasaklanmıştır.²³⁴

Bu yönüyle seküler devlet başta Amerika örneğinde görüldüğü üzere içinde farklı din ve milliyetten pek çok grubu barındırma özeliğine sahiptir. Dolayısıyla *sekülerleşmenin* kilise ve devleti ayırmak ve sivil toplum düzeyinde dini çoğulculuğun yaşamasına imkân vermek gibi temel gayeleri vardır. Bununla birlikte radikal bir biçimde din karşıtı politikalar benimseyen Üçüncü Cumhuriyet Fransa'sı ve Sovyet modelinde olduğu gibi daha militan *sekülerleşme* türleri de bulunmaktadır.

Sekülerleşme kavramı temelde Avrupa hatta Batı Avrupa'nın tarihi ve sosyolojik olarak modernite ile birlikte yaşamış olduğu dönüşümlerden yola çıkarak ortaya konulmuş bir kavram idi. Fakat Avrupalı olmayan tüm toplumların din ve modernite ilişkisini açıklamak için de kullanıldı. Örneğin Charles Taylor'a göre, modern ulus devletin yükselişiyile paralel bir biçimde ortaya çıkan *sekülerleşme* süreci kendini iki şekilde meşrulaştırmıştır. Bunlardan birincisi birbiriyle çatışan dini mezheplerin öğretileri arasında küçük de olsa ortak paydayı bulma çabası, diğeri ise, dini kanaatlerden tümüyle bağımsız bir siyasi etik tanımı getirme çabasıdır. Taylor'a göre, bugün tüm dünyada uygulanabilirliğe sahip olan model bu ikinci meşrulaştırma çabasıyla yakından ilgilidir. Bu nedenle de, her ne kadar bu olgu Batı Hristiyan toplumlarının siyasi sorunlarına yanıt olarak ortaya çıkmış olsa da, modernleşmiş ama Hristiyan olmayan tüm topluluklara da uygulanabilir.²³⁵ Genelde Hristiyan dünya özelde ise Batı Avrupa tecrübesinden yola çıkarak ortaya konulan *sekülerleşme* kavramının sadece İslam toplumlarının yaşadıkları tecrübeyi dışlamayıp, aynı zamanda Orta ve Doğu Avrupa'da yaşanan yönelimleri de ihmal ettiğı düşünülürse, Taylor'ın argümanının geçerliliğı oldukça tartışmalıdır. Nitekim *sekülerleşme* kavramının Batı dışına, özellikle de İslam dünyasına uyarlanması yarattığı problemler ve yapılan kritikler son dönemde daha fazla duyulur hale gelmiştir.²³⁶ Ahmet Davutoğlu'na göre Batılı olmayan toplumların güç merkezli Batı hegemonyasına karşı cevap olarak geliştirdikleri medeniyetsel dönüşümler “Modernleşme”, “Sekülerleşme”, “Batılılaşma” ve “Avrupalılaşma” tanımlarıyla kavramsallaştırılmaktadır. Bu kavramsallaştırmada “Modernleşme” ve “Sekülerleşme” daha objektif ve evrensel bir karakterle ortaya çıkarken, “Batılılaşma” ve “Avrupalılaşma”

²³⁴ Tarihi süreç içinde din ve inanç özgürlüğünün gelişimi ve uluslararası hukukta inanç özgürlüğünün konunun ayrıntılı bir analizi için bakınız; Akif Emre Öktem, *Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü*, İstanbul: Liberte, 2002.

²³⁵ Charles Taylor, “Modes of Secularism”, Rajev Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics*, Delhi: Oxford University Press, 1998.

²³⁶ Kritikler için bkz. Azzam Tamimi & John Esposito (ed.), *Islam and Secularism in the Middle East*, NY: New York University Press, 2000.

değişimdeki özne ve nesne ilişkisini yansıtmaktadır. “Modernleşme” ve “Sekülerleşme” daha evrensel bir karakter taşıırken, “Batılılaşma” ve “Avrupalılaşma” yalnızca Batılı olmayan toplumlar için kullanılmaktadır. Sonuç itibariyle “Modernleşme” ve “Sekülerleşme” aynı olgunun birbirini tamamlayan iki yüzünü oluştururken, “Avrupalılaşma ve Batılılaşma” birbirlerinin yerine kullanılabilen kavramlar olarak ortaya çıkmaktadır.²³⁷ S. Parvez Manzoor ise bir gerçeklik ya da bir doktrin olarak sekülerizmin seküler gücün teori ve pratiğinden ayrı düşünülmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Sekülerizmi sosyolojik bir teoriden çok felsefi bir paradigma olarak gören Manzoor, bunun olgusal bir gerçeklikten çok ideolojik bir söylem olduğunu ileri sürmektedir. Manzoor sosyolojinin temelini oluşturan ideolojik bir kavram olarak “sekülerizm” ile “sekülerleşme süreci” arasında ayırım yapmakta, sekülerleşmeyi toplumun kimi sektörlerinin dini kurum ve sembollerin hâkimiyetinden kurtarılması, kilise ve devletin birbirinden ayrılması, kilise mülklerinin kamulaştırılması ve özellikle eğitimin dini otoritenin elinden kurtarılması şeklinde tanımlamaktadır.²³⁸

Modern Avrupa tarihinde din ve siyaset ilişkileri konusundaki iki hâkim yaklaşım – dinin devlete tabi olması ve din ve devletin birbirinden ayrılması- sekülerleşme sürecinin iki yönünü göstermektedir. Ancak bu iki yaklaşımda da din asla ortadan kalkması gereken bir olgu olarak görülmemiş, din ve siyasetin ya da din ve devletin nasıl bir arada bulunabileceği sorusuna cevap aranmıştır. Geleneksel din, Hristiyanlığın, radikal bir biçimde eleştirilmesi hatta reddedilmesi, Aydınlanma düşüncesi ve XIX. yüzyıl pozitivizminin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Ardından gelen Marx ve Engels’in keskin din eleştirisi de sekülerleşme ile ifade edilen sürecin bir başka yönünü ifade etmektedir. Dolayısıyla bugün “sekülerizm” olarak ifade edebileceğimiz ideolojik anlayış da Aydınlanma ve XIX. yüzyıl pozitivizminin ürünüdür.

Bu bölümde, ilk olarak Avrupa’da yaşanan din ve devletin birbiriyle olduğu kadar başta eğitim olmak üzere pek çok alanla olan ilişkisinin de yeniden tanımlandığı bir süreç olan sekülerleşme üzerine yapılan tartışmalar ele alınacaktır. Bu çerçevede ilk olarak tek bir sekülerleşme mi farklı sekülerleşme modelleri mi sorusu etrafında, tanım problemi ve getirdiği zorluklar incelenecektir. Sonraki kısımda sekülerleşmeyi açıklamak için sosyologlar tarafından yapılan, *farklılaşma (differentiation)*, *rasyonelleştirme (rationalization)*, *dünyevilik (worldliness)*, *özerkleşme (autonomization)*, *dinin özel alana itilmesi (privatization of religion)*, *çoğulculuk (pluralisation)*, *dini ritüellere devamda azalma (decline in practice)* gibi

²³⁷ Ahmet Davutoğlu, “Philosophical and Institutional Dimensions of Secularisation: A Comparative Analysis”, Azzam Tamimi & John Esposito (ed.), *Islam and Secularism in the Middle East*, s. 172-173.

²³⁸ S. Parvez Manzoor, “Desacralising Secularism”, Azzam Tamimi & John Esposito (ed.), *Islam and Secularism in the Middle East*, s. 81-82.

kavramsallaştırmalar ele alınacaktır. Bu kavramsallaştırmalar bu çalışmanın merkezini oluşturan devlet/siyaset – kilise ilişkilerini içeren kurumsal düzlemde çok toplumsal ve bilinçsel açıdan sekülerleşmenin ne anlama geldiği sorusu ile ilgilenmektedir. Bu nedenle de sekülerleşme sorunsalı siyaset biliminden çok din sosyolojisinin temel konularından birini oluşturmuştur. Ancak sekülerleşme kavramı ile ifade edilen sürecin I. Bölümde de ele alındığı üzere aynı zamanda Avrupa’da bir iktidar değişimi süreci olduğu da unutulmamalıdır. Ancak tüm bu kavramsallaştırmaların ele alınmasının nedeni, modernleşme sürecinin devlet eliyle başlatıldığı Rusya ve Polonya örneklerinde Polonya Katolik Kilisesi ve Rus Ortodoks Kilisesi’nin modernleşme ve uluslaşma süreçlerinde nasıl konumlandığını daha iyi anlamaktır, zira sekülerleşmenin merkezi kavramları olan *farklılaşma*, *özerkleşme* ve *çoğulculuk* kilise-devlet ilişkileri düzleminde önemli anlamlar ihtiva etmektedir. Nitekim bu bölümün 3. ve 4. kısımlarında ele alınan David Martin ve John Madeley’in (her ne kadar John Madeley sekülerleşme teorisyeni olmasa da) yaklaşımları ele aldıkları ülkelerin çoğulculuk derecelerine yoğunlaşmaktadır.

Martin’in *tümünden tekelci* (*total monopoly*), *orta yol* ve *çoğulcu* şeklindeki sınıflandırması ile Madaley’in *tek mezhepli* (*mono-confessional*) ve *çok mezhepli* (*multi-confessional*) ülkeler arasında yaptığı ayrımın temel kıstası çoğunluk dini ya da mezhebinin o ülkede tekelci bir yapı oluşturup oluşturmadığıdır. Hemen hemen her modernleşme tecrübesinde devlet ve kilisenin karşı karşıya geldiği ya da kesiştiği alanların başında eğitim gelmektedir ve bu alan *farklılaşma* nosyonunun en bariz bir biçimde ortaya çıktığı alandır. Eğitim alanında yaptığı reformlar devletin *farklılaşma* sürecine nasıl aktif bir biçimde müdahale ettiğini göstermektedir. 5. kısımda Pedro Ramet’in özellikle Orta ve Doğu Avrupa’daki dinin, devlet, ulusçuluk ve muhalefetle kurmuş olduğu ilişki biçimine dair yaklaşımlarıyla Rusya’daki duruma ilişkin olarak getirdiği açılımlar irdelenecektir. Ramet’in Ortodoks ülkeler için din ve devlet ilişkilerini açıklamak için geliştirdiği “*ulusçuluk*”, “*kooptasyon*” ve “*muhalefet*” temaları Rusya’yı anlamak açısından önemli açılımlar sağlamaktadır. Bu bölümün son kısmında öncelikle sekülerleşme paradigmasından ayrı düşünülmesi mümkün olmayan kamusal alan ve sivil toplum kavramları üzerinden Polonya ve Rusya’da modernleşme, uluslaşma ve din konusu ele alınacaktır. Özellikle Polonya’da din, devlet ve sivil toplum üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen Casanova’nın geliştirdiği *dinin yeniden kamusallaşması* (*de-privatization of religion*) teması, sekülerleşmenin merkezi kavramlarından biri olan dinin özel alana itilmesi (*privatization of religion*) nosyonuna karşı bir tez olarak ortaya çıkmaktadır. Polonya Katolik Kilisesi’nin özellikle komünist rejimin çözülmesi esnasında devlet otoritesi karşısında ulusla birlikte hareket etmesi Casanova’nın

dinin yeniden kamusallaşması argümanı çerçevesinde ele alınmaktadır. Dolayısıyla Ramet ve Casanova'nın yaklaşımlarında ayrıntılarıyla ele alınan dinin ulusal kimlikle kurmuş olduğu güçlü etkileşim Martin'in tipolojisinde kullandığı önemli kıstaslardan biri olan yabancı hâkimiyetinin etkilerini hatırlatmaktadır. Martin'in yaklaşımında yabancı hâkimiyeti o kadar etkili bir faktördür ki, onun tipolojisi içindeki tekelci tanımladığı Katolik ve Ortodoks modeller içerisinde istisnaların ortaya çıkmasını sağlar. Örneğin Polonya'da geleneksel kilise yabancı etkisine karşı kültürün ve kimliğin koruyucusu olarak tarihi bir öneme ve etkinliğe sahiptir. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki, Polonya'nın bu özelliği Soğuk Savaş döneminde Sovyet etkisindeki komünist rejime karşı sivil toplumun önünü açarken, dinin milli kimliğin en önemli bileşeni olma özelliği Rusya'da devletle bütünleşmenin ve tekelci yapının korunmasında önemli bir meşruiyet aracı olabilmektedir.

I. SEKÜLERLEŞME: TANIM PROBLEMİ VE GETİRDİĞİ ZORLUKLAR

Sekülerleşme terimi Avrupa'nın geçirdiği tarihi, siyasi ve sosyal değişimlere dayansa da Avrupa'nın kendi içinde de *sekülerleşme* kavramından ne anlaşıldığı konusunda farklı siyasi tarihlere denk düşen önemli ulusal farklılıklar bulunmaktadır. David Martin *A General Theory of Secularisation* (1978) adlı çalışmasını genişleterek ele aldığı *On Secularisation: Towards a Revised General Theory* (2005) isimli eserinde, tarihsel olarak aydınlanma ve dinin üst üste oturduğu ya da iç içe geçtiği Protestan ülkelerle (Kuzey Amerika ve Kuzey Avrupa), aydınlanma ve dinin çatışma halinde bulunduğu Katolik ülkeler (Latin Amerika ve Güney Avrupa) arasında ayırım yapmakta ve çoğulculuğun yaşandığı İngiltere, Hollanda ve ABD'yi ayrı bir model altında değerlendirmektedir. Martin aynı eserinde kilise ve ulusun yabancı hâkimiyetine karşı el ele verdiği, din ve milliyetçiliğin iç içe geçtiği ayrı bir *sekülerleşme* modelinden de bahsetmektedir. Bu model eski Doğu Bloğu ülkeleri için geçerlidir fakat bu ülkeler arasında da farklılıklar mevcuttur. Dinin ulusal kimliğin ayrılmaz bir parçası olduğu başta Polonya olmak üzere, Romanya, Slovakya, Hırvatistan, Sırbistan ve Batı Ukrayna gibi ülkeler bir tarafta sözü edilen trendi doğrularken, diğer taraftan aynı bölgedeki ülkeler arasında ciddi farklılıklardan da söz edilebilir. Örneğin hayli sekülerleşmiş Estonya ile hayli Katolik Polonya ve Ortodoks Romanya arasında *sekülerleşme* eğilimleri açısından farklılıklar mevcuttur.²³⁹ Aydınlanmanın farklı tarihi ve bölgesel bağlamlarda farklı

²³⁹ David Martin, *On Secularisation: Towards a Revised General Theory*, s. 20-21.

biçimlerde ortaya çıktığını söyleyen Martin, örneğin Üçüncü Cumhuriyet Fransası'nda kilise ve devlet arasındaki çatışma 1905 yılında ayrılma ile tamamlanırken, 1945 sonrası Doğu Avrupa'da daha militan bir tarihi aydınlanma sürecine şahit olunduğunu söylemektedir. Bu dönemde Doğu Avrupa'da ortaya çıkan *sekülerleşmenin* yönü aynı dönemde Batı Avrupa'dakinden bir hayli farklıdır. 1990 sonrası eski Doğu Bloğu'nda komünist rejimlerin çözülmesinin ardından, komünist dönemde dayatılan militan *sekülerleşme* politikalarına tepkisel bir biçimde etnik ve dini bir canlanma yaşandı, din ve ulus birlikteliği temel bir olgu olarak ortaya çıktı. Bununla birlikte din ve ulus birlikteliğinin görülmediği ülkeler de mevcuttu. Örneğin Çek Cumhuriyeti din ve ulusun birlikte hareket etmediği bir örnektir. Bugün Çek Cumhuriyeti ve Doğu Almanya Doğu Avrupa'nın seküler merkezleri olarak Paris'le yarışır haldedir.²⁴⁰

Larry Shiner 1967 yılında yazdığı “The Concept of Secularisation in Empirical Research” başlıklı makalesinde *sekülerleşme* kavramının o güne kadar kullanıldığını farklı anlamları tespit etti. Çalışmasında kavramın tarihi ve güncel kullanımlarıyla, olgusal araştırmalarda analitik bir araç olarak kullanımında ortaya çıkan zayıflıkları ortaya koydu.²⁴¹ Shiner'in tespitine göre İngilizce “secular” kelimesi, Latince “nesil, çağ, çağın ruhu ya da şeytanın hükümrancılığındaki bu dünya” anlamlarına gelen “*saeculum*” kelimesinde köklerini bulmaktadır. Orta çağlarda “seküler ordu” ya da “seküler din adamları” gibi tamlamalarda yerini alan ve yansız bir anlamda kullanılan “secular” kavramı, dine karşı düşmanlığı içeren bir anlama sahip değildi. “Secularisation” (sekülerleşme) kavramının ilk kez bugünkü anlamına yakın bir biçimde kullanılışı Westphalia Barışı ile birlikte dir. Kelimenin Fransızca karşılığı ruhani otoritenin emri altındaki toprak ve mülklerin sivilere transferi şeklindedir. Westphalia Anlaşması'nın hükümleri içerisinde Kilise arazilerinin bazı şartlar çerçevesinde siyasi idarecilerin tasarrufuna bırakılması maddesi yer almaktaydı. Bu maddede, kilise arazilerinin dünyevi idareciler nezdinde dünyevi kullanıma tahsis edilmesi, sözü edilen kilise arazilerinin “sekülerleştirilmesi” olarak ifade edilmiştir. XVII. yüzyılda tüm transferlerin Kilisenin reaksiyonu ile karşılaşmadığını ve sekülerleşme kavramının doğrudan kilise karşıtlığı olduğunu söylemek güçse de, XVIII. yüzyıla gelindiğinde tüm kilise mülklerinin prensip olarak doğrudan devlet kontrolünde olması gerektiği fikrini güçlendiren bir sekülerleşme anlayışına geçildiği söylenebilir. Fransız Devrimi ile birlikte ise hayatın tüm alanlarında dini olanın hükümrancılığının kaybolduğu bir “secularisation” anlayışı yaygınlık

²⁴⁰ A.g.e., s. 47,50.

²⁴¹ Larry Shiner, “The Concept of Secularisation in Empirical Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6., No. 2, Autumn, 1967, s. 207- 220.

kazanmaya başlamıştır. XIX. yüzyılda kavramın en radikal biçimde kullanımı G.J. Holyoake ve onun “Secular Society” olarak bilinen örgütü eliyle gerçeklemiştir. Holyoake’un “secularism” olarak adlandırdığı programı, “hayatı doğaüstü güçlerden bağımsız bir biçimde yorumlamayı ve örgütlemeyi öğütleyen bir felsefe” olarak tanımlanmaktadır. “Secularisation” ve “secularism” kavramlarının ifade edilen farklı tarihi kullanımlarına rağmen yine de en sık rastlanan kullanım biçimleri “ruhban karşıtlığı” (anti-clericalism) ya da “dini olmayan” (irreligion) şeklindedir.²⁴²

Shiner makalesinde “secularisation” kavramının farklı kullanımlarının yanısıra, bu kullanımlara getirilen kritikleri de incelemektedir. “Dinin düşüşü” (decline of religion) anlamında kullanılan sekülerleşme kavramı daha önceden kabul gören dini semboller, kurumlar ve doktrinlerin itibarını ve etkisini giderek yitirmesi ve dinden uzak bir dünyanın ortaya çıkışı tezine odaklanmaktadır. “Bu dünya ile kurulan yakınlığın artması”, dini grubun ya da dini bakış açısıyla donanmış olan toplumun dikkatini doğaüstü olandan bu dünyaya yöneltmiş olması anlamında bir sekülerleşme tanımını merkeze almaktadır. Shiner bu tezin en büyük çelişkisinin, sosyolojinin bilimsel bir analitik araç olarak kullandığı sekülerleşme kavramını “kilise ve dünya”, “bu dünya ve öbür dünya” gibi teolojik ayrımlara referansla açıklamak durumunda kalması olduğunu söylemektedir.²⁴³

Shiner sekülerleşme kavramının ikinci kullanımının, toplumun kendisini daha önceden hakim olan dini anlayıştan giderek soyutladığı ve kendisine özerk bir alan yaratıp dini özel yaşamla sınırlı marjinal bir role ittiği tezine odaklandığını belirtmektedir. Bu tanıma göre din, içsel bir role bürünmüş ve hem toplumsal kurumlar hem de kolektif herhangi bir hareket üzerinde etkinliğini kaybetmiştir. Söz konusu ikinci anlamıyla sekülerleşme terimi daha çok kurumsal sekülerleşme türüne referansta bulunmakta ve bireysel ve kolektif dini inançlara eşit mesafede bulunan devlet felsefesini sekülerleşmenin temeli olarak görmektedir. Bu tanıma göre eskiden ifa ettiği başta eğitim olmak üzere pek çok fonksiyonu Kilise artık seküler devlete devretmiştir, bundan sonra bu fonksiyonları devlet yerine getirecektir.

Sekülerleşme kavramının kullanıldığı bir başka çerçeve “bilgi, davranış kodları ve biçimleri ve kurumsal düzenlemelerin ruhani güç ile temellendirilmesi anlayışından tamamıyla insan merkezli bir yaratma ve oluşturma sürecine geçiş” anlayışıdır. Bu çerçevede sekülerleşme bir anlamda Hristiyan eskatolojisinin sekülerleşmesi ya da Kilise kurucularının sahip olduğu ruhani meşruiyetin dünyevi otoritenin sahibi prenslerin eline geçmesi şeklinde ifade edilebilir. “Dünyanın kutsallıktan arınması” (Desacralization of the world) “insan ve

²⁴² A.g.m., s. 208.

²⁴³ A.g.m. s. 212.

doğa” merkezli, doğaüstü hiçbir şeyin oluşumunda rol oynamadığı rasyonel bir dünyayı merkeze alan bir sekülerleşme tanımı olarak karşımıza çıkmaktadır. “Kutsal olandan seküler bir topluma doğru yolculuk” tanımı tüm kararların rasyonel ve faydacı saiklerle alındığı bir topluma doğru yapılan yolculuğu merkeze almaktadır. Bu anlamıyla sekülerleşme dini bir değişimden çok sosyolojik bir değişim ve dönüşüme referansta bulunmaktadır. Sekülerleşmenin farklı anlamlarının bazılarının sadece ideolojik bir arkaplandan beslendiğini söyleyen Shiner çalışmasında²⁴⁴, bu problemi aşmak için David Martin gibi kavramın terk edilmesini önermekteydi.²⁴⁵

Sekülerleşme konusunda eleştirel yaklaşımı ile bilinen Martin, ilk çalışmalarında öncelikle sosyolojik geleneğin eleştirisini gündeme getirmekte ve “tarihte başat eğilimlerden bahsetmenin daha çok XIX. yüzyıl sosyolojisinin özelliği” olduğunu söylemektedir. Martin, sekülerleşme konusunda varolan üç temel varsayıma şu gerekçelerle karşı çıkmaktadır: Birincisi, sekülerleşmeyi modern/teknolojik-sanayi toplumu ile özdeşleştiren klasik yaklaşım dolaylı olarak dinin sanayi toplumu ile uzlaşamayacağı varsayımını ileri sürmektedir. Oysa Martin’e göre dinin pek çok çeşidi sanayi toplumu ile birlikte yaşamına devam etmektedir. İkinci olarak dine giderek yabancılaşan seçkinler grubunun varlığını sekülerleşme sürecinde önemli bir kıstas olarak gören klasik yaklaşımın aksine Martin, seçkinler arasındaki seküler eğilimin artmasının mutlaka kitlelere yansıtacağı anlamına gelmediğini söylemektedir. Üçüncü ve son olarak ise insanların gerçekten dindar olduğu bir inanç çağının geçmişte varolduğu varsayımına dayanan sekülerist ilerlemeci tarih anlayışına karşı çıkan Martin, Hristiyanlık tarihinin birçok aşamasında ve sanayi devriminin öncesinde de sekülerleşme deneyiminin yaşanmış olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre sanayi toplumlarında yaşanan dini canlanma hareketleri klasik varsayıma bir meydan okuma oluşturmaktadır zira din sanayi toplumu koşullarında pekâlâ yaşayabilmektedir. Dolayısıyla sekülerleşme adı altında dinin çöküşü gibi düz bir süreçten bahsetmek mümkün değildir.²⁴⁶ Sekülerleşmeyi tanımlamak için yapılan tüm kavramsallaştırmaların seküler-dini ya da kutsal-kutsal olmayan karşıtlığından beslendiğini söyleyen Shiner da, “dini olandan seküler olana evrilme” tezini ileri sürebilmek

²⁴⁴ A.g.m., s. 213-214.

²⁴⁵ David Martin 1965 yılında yayımlanan “Towards Eliminating the Concept of Secularisation”, (Julius Gould (ed.), London: Penguin, 1965) başlıklı makalesinde sekülerleşme kavramının terkedilmesi gerektiğini söylüyordu ancak 1978 yılında yazdığı, *A General Theory of Secularization* başlıklı eserinde kavrama geri dönmüş ve kavramı farklı sekülerleşme örüntüleri çerçevesinde ele almıştır. David Martin’in yaklaşımı ilerleyen sayfalarda ele alınacaktır.

²⁴⁶ David Martin, *The Religious and the Secular*, London: Routledge, 1969, s. 155.

için her şeyden önce neyin dini neyin seküler olduğu konusunda bir kıstasın geliştirilmesi gerektiği bunun ise mümkün olmadığını Martin'e referansla ifade etmekteydi.²⁴⁷

Shiner'ın tespit ettiği farklı tanımlardan yola çıkacak olursak, *sekülerleşme* süreci her ne kadar temelde Avrupa'nın yaşamış olduğu, siyasi, toplumsal ve tarihi dönüşümlere dayansa da Avrupa'nın kendi içinde dahi sekülerleşmeden ne anlaşıldığı konusunda bir mutabakatın olmadığı görülmektedir. Bu noktadan yola çıkıldığında farklı bağlamlarda farklı sekülerleşme ve din-devlet ilişkileri örüntülerinin ortaya çıktığını ve tüm bu farklı örüntülerin de “dini olandan seküler olana doğru ilerlendiği” şeklindeki iddiayı mutlaka doğrulamak zorunda olmadığını kabul etmek gerekiyor.

Jeff Haynes ise Weber, Parsons, Medhurst ve Mitra'nın ortaya koyduğu farklı kilise-devlet ilişkileri modellerine temas etmek suretiyle bu duruma dikkat çekmektedir. Weber'in ortaya koymuş olduğu din ve kilise ilişkileri tipolojisi farklı kilise-devlet ilişkisi modellerine temas etmektedir. Onun tipolojisinde *hierocratic* olarak adlandırdığı birinci modelde, dünyevi otorite ruhani olanın üzerinde üstünlüğe sahiptir ancak din tarafından meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyar. Bu model Reformasyon'dan Fransız İhtilali ve Aydınlanma'ya kadar Avrupa'daki kilise-devlet ilişkilerini ifade etmektedir. *Teokratik* olarak ifade ettiği ikinci modelde ruhani otoritenin dünyevi olan karşısında üstünlüğü ve önceliği vardır. Ortaçağ boyunca Avrupa'ya bu model hâkim olmuştur. *Ceasaropapist* modelde ise din devletin bürokratik bir birimi haline gelmiştir.²⁴⁸ Batı tipi modernleşmenin bir fonksiyonu olarak din ve devletin ayrılığını hesaba katan daha sonraki tipolojiler, örneğin Parsons'ın tipolojisi, Sovyetler Birliği ve Arnavutluk gibi militan sekülerleşme modellerini de yansıtmaktadır. Parsons bir taraftan din ve devlet arasındaki simbiotik ilişkinin olduğu modellerden söz ederken, diğer taraftan din ve devletin birbirinden tamamıyla ayrıldığı modelleri de ele almaktadır.²⁴⁹

Medhurst'un, dört modelden oluşan tipolojisi farklı kilise-devlet ilişkileri modelleri öngörmektedir: *Dini-siyasi sistemin entegrasyonu* şeklinde ifade ettiği birinci model bir çeşit teokratik modeli öngörmektedir. Modernite öncesini içeren bu modelde dini ve dünyevi güç tek bir figürün elinde toplanmıştır. *Mezhepsel Politika* olarak ifade edilen ikinci modelde geleneksel dini-siyasi sistem dini ve ideolojik çoğulculuğa imkân tanımaktadır. Bu modelde baskın olan din ile devlet resmi anlamda birbirinden ayrıdır fakat uygulamada aralarında

²⁴⁷ Larry Shiner, “The Concept of Secularisation in Empirical Research”, s. 217.

²⁴⁸ Max Weber, *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 1978, ss. 1159-1160, aktaran Jeff Haynes, “Religion, Secularisation and Politics”, *Third World Quarterly*, Vol. 18, No. 4, September 1997, s. 710.

²⁴⁹ Talcott Parsons, *Structures and Process in Modern Societies*, Chicago: University of Chicago Press, 1978, 1960, aktaran Jeff Haynes, “Religion, Secularisation and Politics”, s. 710.

güçlü ilişkiler bulunur. İrlanda bu modele örnek olarak verilebilir. Medhurst'ün *dini tarafsızlık* olarak adlandırdığı üçüncü modelde anayasal olarak devlet laiklik ilkesini benimsemiştir ve hiçbir dine resmi anlamda bir üstünlük tanınmamıştır. Hindistan, ABD ve Hollanda bu modele örnek olarak verilebilir. *Din karşıtı* model ise komünist Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ülkelerinde uygulamasını bulmuştur.²⁵⁰

Stephen V. Mansma ve J. Christopher Soper 1997 yılında yayımladıkları *The Challenge of Pluralism*²⁵¹ adlı çalışmalarında beş Batılı demokrasiyi esas alarak üçlü bir tipoloji geliştirmişlerdir. Onların tipolojisi içinde yer alan *kilise ve devletin katı bir biçimde birbirinden ayrıldığı* model üzerinde Aydınlanmacı liberal yaklaşımının etkisi belirleyicidir. Bu modelde din bireysel ve özel alanla sınırlı bir olgu olarak görülür, devletin siyasete ya da siyasetin dine müdahalesi hem dine hem de siyasete zarar verici bir faktör olarak görülür. Bu yorumu esas almanın yanıltıcı etkileri Yugoslavya ve Ortadoğu'daki çatışma örneklerinde ziyadesiyle hissedilmiştir. Bu model için verilebilecek en iyi örnek Amerika Birleşik Devletleri'dir. Mansma ve Soper'ın tipolojisindeki ikinci model *yerleşik - geleneksel kilise* modelidir. Bu modelde kilise ve devlet arasındaki ilişki bir çeşit ortaklıktır. Kilise ve devlet istikrarlı bir toplumun vazgeçilmez iki unsurudur. Devlet kiliseye yasal ve hukuki tanınma ve sıklıkla mali destek sağlarken, kilise de bunun karşılığında devlete toplumun gözünde meşruiyet ve tanınma sağlar, ulusal birliğin vazgeçilmez bir unsuru halini alır. Devlet bu modelde tek bir yerleşik-kiliseyi desteklerken diğer kiliselere de hoşgörü ile yaklaşır fakat onlara yerleşik kiliseye verdiği statüyü tanımaz. İngiltere Mansma ve Soper'in ele aldığı ülkeler içerisinde bu model altında ele alınabilecek en önemli örnektir. *Çoğulcu ya da yapısal çoğulcu* olarak adlandırılan üçüncü modelde din asla diğer alanlardan ayrılmış bağımsız ayrı bir alan olarak görülmemektedir. Yerleşik-geleneksel bir kilisenin diğer kiliseler arasında bir önceliği yoktur. Devlet tüm kiliselere eşit bir biçimde otonomi, haklar ve özgürlükler sağlar. Bu model altında verilebilecek en iyi örnekler Hollanda ve Almanya'dır.²⁵²

Bizim çalışmamız açısından baktığımızda yukarıda ifade ettiğimiz bazı modeller, Rusya ve Polonya'da yeni dönemde yeniden tanımlanan kilise ve devlet ilişkilerini açıklamada faydalanılabilir nitelikte görülmektedir. Komünizm sonrası dönemde Polonya hariç tüm Doğu Avrupa ülkelerinin anayasalarında din ve devlet ayrımı ilkesi açık bir biçimde kabul edilmiştir. Bununla birlikte Doğu Avrupa'da bu ayrım, Mark Howe'un ifadesiyle

²⁵⁰ K. Medhurst, "Religion and Politics: A Typology", *Scottish Journal of Religious Studies*, 2 (2), 1981, s. 115-134, aktaran Jeff Haynes, "Religion, Secularisation and Politics", s. 711.

²⁵¹ Stephen V. Mansma & J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism*, New York: Rowman, Littlefield Publishers, 1997.

²⁵² A.g.e., s. 10-12.

‘radikal dini özgürlük ilkesi’ yerine ‘liberal hoşgörü ilkesi’ne dayanmaktadır ve Doğu Avrupalı yönetimler “separation-ayrım” kelimesi yerine “accommodation –uzlaştırma” deyimini tercih etmektedirler. Bu uzlaştırma yaklaşımı tarihi tecrübeleri ve sosyo-kültürel yapılarına daha uygun olduğu için yeni Doğu Avrupa demokrasileri tarafından tercih edilmektedir.²⁵³ Diğer bir ifadeyle anayasal olarak devletin tarafsızlığı ilkesi kabul edilse de, uygulamada geleneksel kiliseler “eşitler arasında birinci” olarak tanınmaktadır. Bunun en uç örneğini teşkil eden Polonya’da, Polonya Katolik Kilisesi’nin devletten ayrılması ilkesi kabul edilmemiştir. Anayasa’da ilgili her bölümde Katolikliğe atıf bulunmaktadır. Kilise, devlet, siyaset ve toplum hayatında ciddi bir nüfuza sahiptir. Bugün Polonya’da hiçbir kişi veya resmi veya özel kurumun Katolikliği açıkça reddetmesi ya da eleştirmesi kolay değildir. Din ile ilgili olarak yapılan yasal düzenlemeler inanç özgürlüğünü garanti altına almakta, Katolik Kilisesi’nin radyo ve televizyon programları yapmasına, ayrıca okul, hastane ve tarihi değeri olan binaları işletmesine izin vermektedir. Bu açıdan bakıldığında Mark Howe’un yaklaşımına benzer biçimde, Mansma ve Soper’in tipolojisindeki ikinci model olan *geleneksek - yerleşik kilise* modeli de Polonya’da 1990 sonrasındaki kilise-devlet ilişkilerini tanımlamada önemli bir açılım sağlamaktadır. Bununla birlikte Mansma ve Soper’in bu modele örnek olarak İngiltere’yi vermiş olmaları, İngiltere ve Polonya yan yana konulduğunda karışıklığa neden olmaktadır zira Polonya’da kilise ve devlet arasındaki ilişkiyi bir çeşit ortaklıktan ziyade birbirlerinden fırsat buldukça taviz koparmaya çalışan bir karşıtlık ilişkisi olarak tanımlamak daha yerinde olacaktır. Polonya’da da kilise ve devletin istikrarlı bir toplumun vazgeçilmez iki unsuru olduğu, ayrıca devletin kiliseye yasal ve hukuki tanıma ve mali destek sağladığı doğrudur ancak tüm bunlar Katolik Kilisesi’nin 1990’ların başlarında siyasi tartışmalara aktif bir biçimde müdahale etmesinin neticesinde elde edilmiştir. Bunlar, devletin din özgürlüğü çerçevesinde kendi rızasıyla Kilise’ye tanıdığı ayrıcalıklar değildir. Kilise tüm bu tartışmalarda sahip olduğu pazarlık imkânlarını sonuna kadar kullanmıştır. Polonya Katolik Kilisesi geçmişte olduğu gibi devletin, toplumun gözünde meşruiyetini ve tanınmasını sağlayan en önemli tarihi ve kültürel unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla devlet Kilise’nin ulusal birliğin vazgeçilmez unsuru olma özelliğini hiçbir zaman göz ardı edememektedir zira Polonya Katolik Kilisesi eşitler arasında birincidir.

Rusya’da yeni dönemde din ve devlet ilişkilerinin karakteristik özelliği Rus Ortodoks Kilisesi’nin Çarlık döneminde sahip olduğu statüye geri dönme konusundaki çabalarının sonuç vermiş olmasıdır. Yeni dönemde Rusya’da kilise ve devlet arasındaki ilişki biçimini

²⁵³ Merdjanova, Ina, *Religion, Nationalism and Civil Society in Eastern Europe, The Post-Communist Palimpsest*, s. 28-29.

tanımlamak için “accomodation-uzlaştırma” kavramını kullanmak yerinde görünmektedir. Mansma ve Soper’ın *geleneksel-yerleşik kilise* modelindeki kilise ve devlet arasındaki ortaklık ilişkisi ve kilise ve devletin toplumun istikrarı ve birliği için vazgeçilmez iki unsur olarak görülmesi Rusya için de geçerlidir. Devletin kendi rızasıyla kiliseye sağladığı hukuki tanıma ve mali destek karşılığında kilise de devletin toplumun gözündeki meşruiyetini güçlendiren bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Devletin azınlık dinleri karşısındaki kısıtlayıcı yaklaşımları Rus Ortodoks Kilisesi’nin yaklaşımından büyük ölçüde etkilenmektedir, bu da Rusya’da tüm dinlere karşı çoğulcu bir yaklaşımın gelişmesinin önündeki en önemli engeldir.

II. SEKÜLERLEŞME ÜZERİNE YAPILAN KAVRAMSALLAŞTIRMALAR

José Casanova’ya göre sekülerleşme modern sosyal bilimlerde gerçek anlamda paradigmatik statüye sahip tek teori gibi görünmektedir zira bu teori Karl Marx’tan John Stuart Mill’e, Auguste Comte’tan Herbert Spencer’a, Emile Durkheim’dan Max Weber’e sosyal bilimin kurucu babaları tarafından paylaşılmıştır. Bununla birlikte bu teorinin sistemli bir biçimde formüle edilmesi sosyolojinin kurucuları Emile Durkheim ve Max Weber tarafından yapılmıştır. Dinin özünün ne olduğunu, sembolik yapısı ve sosyal fonksiyonundan ayıran Durkheim sosyolojisi, sosyoloji ve antropolojiye din konusunda yapısal-işlevci bir yaklaşım kazandırırken, Weber dini, sosyal, tarihsel şartları ve etkileri çerçevesinde ele alarak din sosyolojisinin karşılaştırmalı, tarihi ve olgusal temellerini kurmuştur.²⁵⁴ Weber’in özellikle din sosyolojisi konusundaki yaklaşımı evrimci bir yaklaşımdır. Darwin’in biyoloji bilimindeki evrimci yaklaşımı Weber’e kadar sosyal bilimlere tam anlamıyla entegre edilememiş, hatta sosyal bilimlerde reddedilmiştir. Fakat Weber ve onun çağdaşı Durkheim din konusunu evrimci bir biçimde ele aldılar.²⁵⁵

Sekülerleşmenin tanımı etrafında ortaya çıkan muğlaklığın giderilmesinin bir yolu belki de bu süreci açıklamak için yapılan kavramsallaştırmalara bakmaktır. O nedenle bu bölümde *sekülerleşme* sürecinin din sosyologları tarafından hangi süreçlerle ya da hangi anahtar anlatımlar yoluyla kavramsallaştırıldığı ele alınacaktır.

²⁵⁴ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, s. 17.

²⁵⁵ Talcott Parsons, “Introduction”, Max Weber, *The Sociology of Religion*, (1922), Çev: Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press, 1992, s. xxvii.

1967 yılında yapılan iki önemli çalışma olan Peter Berger'in *The Social Reality of Religion*²⁵⁶ ve Thomas Luckman'ın *The Invisible Religion*²⁵⁷ isimli eserleri sekülerleşme altında bazı önemli kavramsallaştırmaları beraberinde getirdi. Özellikle Berger'in çalışması çağdaş sosyolojideki en önemli sekülerleşme teorilerinden biri olarak kabul edildi. Berger bu çalışmasında dini sosyal fonksiyonlarına göre kavramsallaştırıyordu.²⁵⁸ Ona göre sekülerleşme kavramı serüvenli bir tarihe sahiptir. Kavram ilk defa din savaşlarından hemen sonra kilisenin kontrolü altında bulunan mülklerin kilisenin denetiminden çıkarılması anlamında kullanılmıştır. Aynı kavram Roma hukuku nizamnamelerinde bir mükellefin dünyasını anlatmak üzere kullanılmıştı. Dolayısıyla her iki kullanımında da kavram, bugün olduğundan farklı olarak olumlu ya da olumsuz herhangi bir değer ya da ideolojik bir anlam ihtiva etmemekteydi. Daha sonraları ideolojik ve değer yüklü olarak kullanılmaya başlanan kavrama, geleneksel kiliseye bağlı olan çevrelerde "Hristiyanlıktan uzaklaşma" ya da "dinsizleşme" olarak saldırılırken, kilise karşıtı ve ilerlemeci çevrelerde modern insanın dini vesayetlerden kurtuluşu anlamı verilmeye başlandı. Tüm bu karışıklığa rağmen Berger, sekülerleşme kavramının tanımını yapmanın zor olmadığını söylemekte ve kavramı aşağıdaki gibi tanımlamaktadır:

"Sekülerleşme ile biz, toplum ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kastediyoruz. Modern Batının tarihindeki toplum ve kurumlardan bahsettiğimizde, kuşkusuz sekülerleşme - tıpkı kilise ve devletin ayrılmasında ve kilise arazilerinin istimlâki ile eğitimin kilisenin otoritesinden kurtulmasında olduğu gibi- Hristiyan kiliselerinin daha önce gözetimleri ve nüfuzları altında tuttukları sahalardan tahliye edilmesinde kendini açıkça göstermektedir. Kültür ve sembollerden bahsettiğimizde ise sekülerleşmenin toplumsal-yapısal bir süreçten daha fazla bir şey olduğunu kastediyoruz. Sanat, felsefe ve edebiyatta dini içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir yöntem olarak yükselişinde gözlemlendiği gibi, sekülerleşme kültürel ve düşünsel hayatın tümünü etkisi altına alır. Bununla da kalamayız, burada sekülerleşmenin aynı zamanda öznel bir yanının da bulunduğu ima edilmektedir. Nasıl ki toplum ve kültürün sekülerleşmesinden bahsedebiliyorsak, aynı şekilde bilincin sekülerleşmesinden de bahsedebiliriz."²⁵⁹

²⁵⁶ Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, London: Faber and Faber, 1967. Bu kitap Amerika'da *The Sacred Canopy* adıyla basıldı.

²⁵⁷ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York, London: 1967.

²⁵⁸ Recep Şentürk, *Yeni Din Sosyolojileri*, İstanbul : Gelenek Yayınları, 2004, s. 16.

²⁵⁹ Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, s. 106- 107.

Thomas Luckmann da, Berger'e benzer bir biçimde, *Invisible Religion* isimli eserinde dinin içten dünyevileşmesi sorunu üzerinde durmakta ve sosyolojide hâkim olan din konusundaki kurumsal bakış açısını eleştirmektedir. Bu noktada onun dikkat çektiği nokta ferdi dindarlık (*individual religiosity*) oldu. Ona göre sekülerleşme süreciyle birlikte insanların mana arayışı kiliseden bireyselliğe kaymıştı. Dolayısıyla ona göre, bir toplumda kiliseye gidenlerin sayısındaki azalma hiçbir zaman o toplumdaki dindarlık seviyesinin düşüşü anlamına gelmemeliydi.²⁶⁰

Berger ve Luckmann'ın yanı sıra 1960'lı yıllarda ortaya konan diğer sekülerleşme tezleri ya da sekülerleşme teorileri şu ana unsurları ya da tartışma konularını ihtiva etmekteydi: *farklılaşma (differentiation)*, *rasyonelleştirme (rationalization)*, *dünyevilik (worldliness)*, *özerkleşme (autonomization)*, *dinin özel alana itilmesi (privatization of religion)*, *çoğulculuk (pluralisation)*, *dini ritüellere devamda azalma (decline in practice)*.²⁶¹

José Casanova'ya göre sekülerleşme teorisi başta Weber'inki olmak üzere hemen hemen tüm sosyologların yaklaşımlarında, sekülerleşmenin bir alt kavramsallaştırması olan “differentiation-farklılaşma” tanımından daha fazla bir şey içermemektedir.²⁶² Farklılaşma tarihi süreç içerisinde dinin kademeli olarak sosyal hayatın diğer alanlarından tefrik edildiği ve nihayetinde eğitim, siyaset ve ekonomi gibi alanların dinin etki alanından bağımsız sosyal yapılar olarak ortaya çıktığı bir süreci ifade etmektedir. Bu sürecin en iyi örneğini literatüre sekülerleşmenin tanımı olarak giren “kilise ve devletin birbirinden net bir biçimde ayrılması” olgusu teşkil etmektedir. Söz konusu farklılaşma sürecinin sonunda dinin etkisinden ve kontrolünden kendini soyutlamış spesifik bazı sosyal fonksiyonlara sahip dini olmayan farklı kurumlar ortaya çıkmıştır. Bu kurumlar kendi iç-dünyevi rasyonalitesi ile hareket ederken dini kurumlar giderek müdavimlerinin sadece psikolojik ihtiyaçlarını karşılayan kurumlara dönüşmüştür.²⁶³

Farklılaşma sürecinin etki ve sonuçları diğer unsurlarla karşılaştırıldığında daha belirleyici bir özelliğe sahiptir. Bu sürecin en önemli sonucu yukarıda da ifade edildiği gibi diğer kurumların toplumun geri kalanı üzerinde sosyal kontrol ve rehberlik gücünü giderek kaybeden dinden bağımsız otonom bir alan kazanmasıdır. Örneğin eğitim alanının kendini

²⁶⁰ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, s. 70-76; 1960'lı yıllarda yapılan sekülerleşme tartışmaları ve yeni din sosyolojilerinin ayrıntılı bir analizi için bkz: Recep Şentürk, *Yeni Din Sosyolojileri*, s. 16, 96-97.

²⁶¹ Oliver Tschannen, “The Secularization Paradigm: A Systematization”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 30, No. 4, Dec. 1991, s. 400.

²⁶² José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, s. 18-19.

²⁶³ Oliver Tschannen, “The Secularization Paradigm: A Systematization”, s. 400.

dinden uzaklaştırarak tamamen seküler bir çerçeve kazanması bu ayrılmanın bir neticesidir. Bu süreçte tıpkı diğer kurumlar gibi din de toplum içerisinde değişen rolü ve fonksiyonunu yeniden tanımlamak durumunda kalır. Bu yeniden tanımlama sürecinde din özel alana itilir (*privatization of religion*) ve dünya görüşleri birbiriyle örtüşmeyen kurumlar arasında gidip gelen bireyler kendilerine ait dünya görüşlerini şekillendirirler. Bu bir çeşit bireyselleşmiş dini inanç ortaya çıkarır.²⁶⁴ Farklılaşma istisnasız tüm sekülerleşme teorilerinin merkezinde yer alan bir kavramdır. Farklılaşma kavramını açık bir biçimde kullanmamakla birlikte Berger'in teorisinde de söz konusu unsur vardır. Ona göre sekülerleşme sürecinin en temel yönü iki farklı alanın keskin bir biçimde ortaya çıkmasıdır: “bu dünya” ve “öbür dünya”. Monoteist dinlerin ortaya çıkması ile birlikte Tanrı radikal bir aşkın figür haline gelmiş ve tarihe müdahalede bulunmuştur. Kilisenin bir kurum olarak ortaya çıkışı otomatik olarak toplumun geri kalanının “bu dünya” ile özdeşleştirilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu belirleyici aşama Orta Çağlarda kilisenin güçlü bir otorite olarak ortaya çıkması ile yakından bağlantılıdır.²⁶⁵ David Martin'in tezinde de farklılaşma müdahale eden önemli bir değişken olarak yer almaktadır. Ona göre belli bir ülkede dini ve seküler kurumlar arasındaki kurumsal farklılaşmanın derecesi sekülerleşmenin sonuçlarını da önemli derecede etkilemektedir.²⁶⁶

Sekülerleşme teorilerinin ikinci önemli unsuru *rasyonalleşmedir*. Weber'e göre modern toplumların anahtar özelliklerinden biri rasyonelleşmiş ekonomiye verdiği önemdir. Toplumsal olayların açıklanmasında dini açıklamaların yerini tedricen bilimsel ve rasyonel açıklamalar almaktadır. Ona göre din ve dünya düzeni arasındaki gerginlik en açık bir biçimde ekonomik alanda görülmüştür, kurtuluş dinleri akılcı ekonomik hayatla ilişkilerinde giderek gerginliğe düşmüşlerdir. “Modern kapitalist ekonomi kendi iç yasalarına ne kadar ayak uydurursa, kardeşliği öğütleyen bir dini ahlak sistemiyle ilişki kurması o derece zorlaşacaktır” diyen Weber, geçmişte efendi ile köle arasındaki ilişkileri ahlak ilkeleriyle düzenlemek mümkünken, rasyonel ekonomide ipotek sahipleri ile banka borçluları arasındaki ilişkileri ahlak ilkeleriyle düzenlemenin mümkün olmadığını söylemektedir.²⁶⁷

Weber'e göre evrensel dinlerin kardeşlik ahlakı modern ekonomi ile olduğu gibi siyasal düzenle de çatışma içine girmiştir. Ekonomik alana olduğu gibi siyasal alanda da siyasal düzen rasyonelleştikçe gerginliğin doğurduğu sorunlar keskinleşmiştir. Din ve siyasetin birbirine karşı olan bu yabancılıkları, ikisi de tümüyle rasyonelize olduğunda daha

²⁶⁴ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, s. 70-76.

²⁶⁵ Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, s. 117.

²⁶⁶ David Martin, *A General Theory of Secularization*, s. 68-77.

²⁶⁷ Max Weber, “Dünyayı Reddeden Dinler ve Bunların Yönelişleri”, (“Zwischenbetrachtung”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Cilt 1, ss. 436-73), *Sosyoloji Yazıları*, (İngilizce baskısını hazırlayanlar: H.H. Gerth ve C. Wrights Mills), Çev: Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987, s. 285.

da artmaktadır, çünkü ekonominin tersine siyaset dinsel ahlak ile doğrudan rekabet etme durumuna gelebilmektedir. Örneğin bütün “dinsel kurumlar Tanrı önünde herkesin ruhunun ya da hiç değilse kendisine emanet edilmiş bütün insanların ruhunun sorumluluğunu taşıdıkları için” inanca karşı bir saldırı yapıldığında şiddet kullanma haklarını kendilerinde görürler. Aynı şekilde “şiddetin meşru kullanımını tekelinde tutan” devlet de benzeri bir sorumlulukla iç ve dış düşmanlara karşı hareket ettiğini iddia eder.²⁶⁸ Dünyaya böyle bir yaklaşım tarzı bir taraftan dinin erozyonunu haber vermekle birlikte, diğer taraftan din kendi başına kapitalist gelişmenin anahtar ön şartlarından biri de olabilmektedir. Weber’in kapitalist gelişmenin anahtar ön şartlarından biri olarak gördüğü din, Protestanlık’tır. Almanya’daki Protestanlar’ın ekonomideki etkinliklerini Katolikler’inkiyle karşılaştıran Weber, “geçmişte de bunlar (Katolikler) gerek baskı altında oldukları gerekse yalnızca hoşgörüyü karşılandıkları Hollanda ve İngiltere’de de Protestanların tersine hiçbir ekonomik gelişim gösterememişlerdir. Ayrıca şu olgu da ortadadır: Protestanların hem yönetici hem de yönetilen sınıf olarak ekonomik ussallığa özel bir eğilim göstermiş olmaları ve böyle bir durumun Katolikler arasında şu ya da bu biçimde aynı ölçüde gözlemlenmemiş olması olgusu ortadadır. Farklı ilişkilerin nedeni, yalnızca mezheplerin geçici tarihi-siyasal koşullarında değil, sürekli olan içsel özelliklerinde aranmalıdır”²⁶⁹ diyerek Protestanlığın meslek ahlakının kapitalist gelişmeye yol açtığını söylemiştir. Amerika’daki çeşitli Protestan mezheplerine mensup işadamlarının dini bağlarının hem toplumsal yaşamda hem de iş hayatında ne denli önemli olduğunu belirten Weber, bir mezhebe üyeliğin kişinin ahlaki olarak yeterli ve temiz bir iş ahlakına sahip olduğuna işaret ettiğini, bunun da kendisinde iş hayatında avantaj kazandırdığını ileri sürmektedir.²⁷⁰

Rasyonelleşme kavramına teorisinde en fazla değinenlerden biri de Bryan Wilson’dır. Ona göre rasyonelleşme aklın gelişmesinden çok teknolojinin gelişmesinin bir sonucudur. Sosyal organizasyonların kendisi rasyonelleşme sürecinin doğrudan bir sonucudur. Bu noktada rasyonalite ile bağlantılandırılan her şey dinin temsil ettiklerinin tamamıyla antitezi durumundadır. Rasyonel toplumda ilişkiler şahsi olmaktan çıkmış, teknolojinin ve bilimin kararlarıyla belirlenir olmuştur. Örneğin sosyal kontrol ve sosyal örgütlenmeler din yoluyla tanımlanan ahlaki değerler vasıtasıyla değil, dinden bağımsız teknik süreçlerle belirlenmeye başlamıştır. Seküler toplum merkezileşmiş, rasyonel mekanizmalarla işleyen, organize ve

²⁶⁸ A.g.e., s. 287-290.

²⁶⁹ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905), Ankara: Ayraç Yayınları, Çev: Zeynep Gürata, 2008, s. 33-34.

²⁷⁰ Max Weber, “Protestan Mezhepleri ve Kapitalizmin Ruhu”, (*Die Protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus*”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Cilt: 1, ss. 207-36), *Sosyoloji Yazıları*, s. 259-262.

bilinçli bir biçimde planlanmış bir mekanizmadır ve giderek araçsal değerlerin baskın duruma geldiği bir alan haline gelmiştir.²⁷¹

Rasyonalleşme Berger'in teorisinde de önemli bir yer işgal etmektedir. Ona göre endüstrileşme mantığı "sekülerleşme virüsünün" temel taşıyıcısıdır. Batı medeniyetinin içinden bakıldığında dünyevileşmenin özgün taşıyıcısı modern ekonomik süreç yani sanayi kapitalizminin dinamiğidir. Modern endüstriyel toplum din karşısında kurtarılmış bir bölge ortaya çıkarmıştır. Sekülerleşme olgusu ise bu sektörden toplumun diğer bölgelerine yayılmıştır. Sanayileşmenin sosyalist teşkilatlanma biçimini aldığı Batı dünyasının bazı yerlerinde, endüstriyel üretim tarzı ve beraberinde getirdiği yaşam biçimleriyle iç içe olma, sekülerleşmenin başlıca belirleyicisidir. "Bugün öyle gözüküyor ki sanayi toplumu, sırf küresel dünyevileşme sürecinin değişik biçimleri olarak hizmet gören farklı ideolojik yasallaştırmalarıyla kendi içinde dünyevileşmektedir. Dolayısıyla din karşıtı propaganda ve Marksist rejimlerin baskıcı önlemleri doğal olarak tıpkı dünyanın öbür yerlerindeki hükümetlerin din yanlısı politikalarında olduğu gibi sekülerleşme sürecini etkilemiştir."²⁷²

Dünyevilik kavramının en geliştirilmiş halini Luckmann ve Berger'de görüyoruz. Berger'de dünyevilik kutsalın alanının daralması açısından ele alınmaktadır. Ona göre Protestanlık gerçekte kutsalın kapsamının çöküşü olarak ele alınmalıdır. Ona göre Protestan mümin artık kutsal varlıklar ve güçlerin sürekli nüfuz ettiği bir dünyada yaşamamaktadır. Sekülerleşmedeki temel faktörlerden biri "meleklerin olmadığı bir gökyüzünün neticede astronotun müdahalesine açık bir hale gelmesidir. Bu durumda Protestanlığın, başka etkenlerin önemi ne olursa olsun, sekülerleşmeye tarihi açıdan kesin bir başlangıç oluşturduğu öne sürülebilir."²⁷³

Özerkleşme Berger için son derece önemli açıklayıcı bir kavramdır. Ona göre gerçekte sekülerleşme bir özerkleşme süreci olarak tanımlanabilir. Bu süreçte başta siyasi alan ve iktidar olmak üzere toplumdaki sektörler dini kurumlar ve sembollerden kendilerini uzaklaştırır ve kurtarır. Buna verilebilecek en iyi örnek eğitimin dinin vesayetinden kendini kurtarması ve bağımsızlaşmasıdır.²⁷⁴ Wilson'ın teorisi de bu açıdan Berger'inkine çok yakındır. O da sekülerleşmeyi bir çeşit özerkleşme süreci olarak tanımlar. Sekülerleşme ona göre dini düşünce, pratik ve kurumların sosyal açıdan önemlerini yitirmeleri sürecidir.²⁷⁵ Toplum artık fonksiyonlarını yerine getirmek için dine ihtiyaç duymamaktadır. Sanat, eğitim,

²⁷¹ Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1989, s. 149.-150.

²⁷² Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, s. 109.

²⁷³ A.g.e., s. 112- 113.

²⁷⁴ A.g.e., s. 107.

²⁷⁵ Bryan Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, London: C.A. Watts, CO. LTD, 1966, s. XIV.

hukuk ve ekonomi özerk hale gelmiştir. Wilson’a göre, özerkleşme süreci fonksiyonel farklılaşmanın doğal bir sonucudur. Diğer bir ifadeyle Wilson’a göre sekülerleşme, sosyal faaliyet ve fonksiyonların dinsel alandan seküler alana kayması, insanın zamanını, enerjisini ve kaynaklarını olgusal üstü endişelere harcamaması, dini kurumların düşüşü ve spesifik dini bilincin yerini olgusal, rasyonel ve araçsal yönelimlerin alması anlamına gelmektedir.²⁷⁶

Dinin özel alana itilmesi ya da marjinalleşmesi nosyonu daha çok Luckmann tarafından geliştirilmiştir. Yine farklılaşmanın bir sonucu olarak birey toplum içerisindeki farklı kurumsal alanlar arasında farklılaşan rolleriyle gidip gelmektedir. Bu alanların değerleri aslında bireyin kişisel serüveniyle ilişkili değildir. Bu durumda birey kendi şahsi kimliğini kendisi inşa eder ve böylece bireysel kimlik denilen şey özelleşmiş bir olgu haline gelir.²⁷⁷

Berger *çoğulculuk* ile ilgili olarak bize detaylı analizler sunmaktadır. Ona göre sekülerleşme süreci ile çoğulculuk arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Sekülerleşme dini gelenekleri tekelciliği bırakmaya zorlayarak çoğulcu bir yapının ortaya çıkmasına olanak sağlar. Batıda dini tekel olarak tanımlanan şey Hristiyanlık kavramı ve onun toplumsal gerçeğidir. Hristiyanlık dışarıda İslam’a içeride ise sapkınlara ve Yahudilere karşı tekelci karakteri nedeniyle askeri güç kullanmıştır. Hristiyanlığın tekelci niteliği, yine tekelci iki kurum olan kilise ve dünyevi gücün birbirleriyle tarihsel anlamda çekişmeleri sonunda da ortadan kaldırılamamıştır. Bunun gerçekleşmesi için din savaşlarının sonuçlanmasını beklemek gerekecektir. Din savaşlarının hemen ardından bile çoğulcu uygulamalar hemen ortaya çıkmamıştır. Katolikler ve Protestanlar kendi bölgelerinde tekelci bir denetim kurma çabasında tavizkar davranmamışlardır. Fakat ilerleyen zamanlarda Hristiyanlığın içindeki parçalanmanın da artmasıyla birlikte ideolojik nedenlerden çok pratik nedenlerle diğer dinlere hoşgörü ile yaklaşma anlayışı yayılmaya başlamıştır.²⁷⁸

Berger’in çoğulculuk konusundaki yaklaşımı pazar ekonomisi kuramı ile analogi kurmaktadır. Bu noktada sekülerleşme sürecinin sonucunda ki - Amerika’da dini durum bunun en iyi örneğini sunmaktadır - dini kurumlar pazarın kurumları haline dönüşmüşlerdir ve dini gelenekler tüketici malları haline gelmiştir. Bu durumda birbiriyle çelişen pek çok sonuç ortaya çıkmıştır. Bir taraftan dini kurumlar giderek birbirlerine benzemeye başlamışlardır. Örneğin tüm dini kurumlar aynı bürokratik işlerlik ilkelerini

²⁷⁶ Burada Wilson, din olarak kastettiği olgunun yalnızca Hristiyanlık olmadığını, dini Hristiyanlıktan daha geniş bir anlamda kullandığını ifade etmektedir. Bazı yorumcuların açık ya da kapalı bir biçimde sekülerleşmeyi “dechristianization” anlamında kullandıklarını söylemekte, kendisinin ise bu anlamda kullanmadığını ifade etmektedir. Tam tersine ona göre, Max Weber’in de uzun süre önce söylediği gibi, Hristiyanlığın kendisi bir sekülerleşme aracı olarak görülmelidir. Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1989, s. 149.-150.

²⁷⁷ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, s. 73-76.

²⁷⁸ Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, s. 135-136.

uygulamaktadırlar²⁷⁹ ve bireylerin dini ihtiyaçlarını karşılamak yoluyla itibarlarını artırmaya çalışmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında tüm dini kurumlar giderek daha fazla dünyevileşmektedirler. Dolayısıyla bulundukları toplumlarda farklı dini kurumlar arasında avantajlı pozisyon elde etme yarışı söz konusudur. Diğer taraftan yeni rekabet ortamında birbirine daha fazla benzemeye başlayan dini kurumlar rekabet avantajlarını kendi elleriyle azaltmaktadırlar, yani fark yaratamamaktadırlar. Ayrıca çoğulculuk sadece bu tür bir din içi çekişmeyle de sınırlı değildir. Sekülerleşme sürecinin bir sonucu olarak dini kurumlar yalnızca birbirleriyle değil, diğer din dışı gruplarla da rekabet etmek durumunda kalmışlardır. Örneğin Fransa Katolikliği'nde bile benzeri bir durum söz konusudur. Fransa Katolikliği sadece pek de önem arzetmeyen Protestan azınlıktan dolayı değil, ülkedeki güçlü din dışı rakipleri dolayısıyla çoğulcu rekabetin içine çekilmiştir.²⁸⁰ Berger'e göre, modern toplumlarda sekülerleşme ile çoğulculuk birbirlerini besleyici bir role sahiptir. Seküler sistemler çoğulculuğun yaşayabilmesi için gerekli sivil düzenlemeleri yaparken, çoğulculuk da her bir dünya görüşünün ya da dinin "kendisinin haklı olduğu" iddiasını zayıflatarak sekülerleşmeye katkıda bulunur. Hatta modernitenin bu iki unsuru birbiriyle o kadar ilişkilidir ki, moderniteye karşı gösterilen tepkilerin yoğunlaştığı alanlar da bunlar olmuştur. Bu tepkilere verilebilecek iki önemli örnek, pek çok üçüncü dünya ülkesinde ortaya çıkan dini milliyetçilik hareketleri ve Amerika'da sekülerleşmeye, II. Vatikan Konseyi'nin etkisindeki Roma Katolikliği'ne ve mevcut Protestanlığa başkaldırı anlamını taşıyan Evangelist Protestanlığın yükselişe geçmesidir. Evangelist Protestanlık sadece sekülerleşmeye değil, aynı zamanda Hristiyanlığın modern insanın hevesleri ve taleplerine uygun bir hale getirilmesini isteyen liberal teologlara da karşı çıkmaktadır.²⁸¹

Kiliseye devam da ya da ritüellerin yerine getirilmesindeki düşüş sekülerleşme etrafında yapılan kavramsallaştırmalar içinde marjinal bir unsur olarak kalmaktadır. 1963 sonrası teorilerin içerisinde en azından ilk yazdıklarında kiliseye devamda yaşanan düşüşün sekülerleşmenin bir işareti olduğunu söyleyen kişi Wilson'dır. Ona göre organize dini katılımda yaşanan azalma kiliselerin insanların fikirleri ve aktiviteleri üzerindeki doğrudan etkisini kaybettiğini göstermektedir.²⁸²

²⁷⁹ Ag.e., s. 139.

²⁸⁰ Ag.e., s. 137-138.

²⁸¹ Peter Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine" ("From the Crises of Religion to the Crises of Secularity", Mary Douglas, Steven M. Tipton (eds), *Religion in American Spirituality in a Secular Age*, 1983), Ali Köse, (yayına hazırlayan) *Sekülerizm Sorgulanıyor, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, Ufuk Kitapları 2002, s. 79,81.

²⁸² Bryan Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, s. 2.

Thomas Luckmann ve Grace Davie'ye göre ise kiliseye devamda yaşanan azalma hiçbir şekilde sekülerleşmenin gerçek bir belirtisi olarak ele alınmamalıdır zira bu durum sadece dinin kurumsallaşmış formuna referansta bulunur ve dinin diğer formlarını örneğin – görünmeyen (*invisible*) yönünü ihmal eder.²⁸³ Davie çalışmalarında Avrupa'da dini davranışı analiz etmek için iki kavram geliştirmiştir: “aidiyet duymadan inanmak” (*believing without belonging*) ve “inanmadan aidiyet duymak” (*belonging without believing*). Ona göre Avrupa'da insanların kiliseye devam oranlarındaki azalmanın iki temel nedeni vardır: insanlar ya dine inanmıyorlardır ya da inançlarını muhafaza ediyorlardır fakat çeşitli nedenlerden dolayı kiliseye duydukları aidiyet zayıflamıştır. Davie ikinci duruma referansla Avrupa'da inancını muhafaza eden fakat dini kurumlarla bağını koparmış çok büyük bir kitlenin varlığının söz konusu olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla kurumsal anlamda dinden kopuş Avrupa toplumları için dindarlığın azalması olarak yorumlanmamalıdır.²⁸⁴ Durum bundan çok daha karışıktır. Davie de Luckmann gibi Avrupa'da kurumsal din dışında kalmayı tercih eden bir dindarlık olgusunu kabul etmekte ve Luckmann'ın “görünmeyen din” olarak ifade ettiği bu durumu “aidiyet duymadan inanmak” kavramıyla açıklamaya çalışmaktadır. Daha ileride ele alınacağı gibi, Martin bu konuda biraz farklılaşmakta ve kiliseye devamda yaşanan düşüşün sekülerleşmeyle ilgili bir olgu olduğunu söylemektedir.

Tschannen'in de dikkat çektiği gibi, sekülerleşme ile birlikte dinin tamamen ortadan kalkacağını söyleyen modernist söylemi 1960 sonrası sekülerleşme teorisyenleri genel olarak kabul etmemektedirler. Wilson bu yargıyı yazılarında çok açık ve net bir biçimde ifade etmektedir. Ona göre sekülerleşme, dinin tamamen ortadan kalkacağına delalet etmez, sadece dinin sosyal fonksiyonlarının azaldığını gösterir. *Invisible Religion* adlı çalışmasını tamamıyla bu tartışmaya ayıran Luckmann, seküler toplumda dinin ortadan kaybolmadığını sadece “görünmez” hale geldiğini söylemektedir. Parsons ve Bellah da dinin genelleşmiş ya da sivil din adı altında yaşamaya devam ettiğini söylemektedirler. Diğer yandan Berger dinin en özel ve en kamusal alanlarda varlığını devam ettirdiğini söylerken, Martin sekülerleşme teorisinin ütöpik unsurlarını eleştirmektedir. Fenn ise teorisinde sekülerleşmenin evrimci bir süreçte ilerlemediğini söylemekte ve tersine çevrilmesinin her zaman mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre dinin değişik formları seküler topluma çok iyi uyum sağlayabilir.²⁸⁵

²⁸³ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, s. 5.

²⁸⁴ Grace Davie, *Modern Avrupa'da Din, (Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford University Press, 2000), İstanbul: Küre Yayınları, 2005, çev: Akif Demirci, s. 3.

²⁸⁵ Oliver Tschannen, “The Secularization Paradigm: A Systematization”, s. 412.

David Martin, Peter Berger ve Grace Davie sekülerleşmenin evrensel bir süreç olup olmadığı ile ilgili olarak “istisnailik sorunu” üzerine yoğunlaştılar: Gerçekte sekülerleşme süreci açısından istisna olan ABD ya da dünyanın geri kalanı mıydı? Yoksa Avrupa’nın kendisi mi istisna idi? Bu noktada sekülerleşmenin evrensel ve geri döndürülemez bir süreç olmadığını söyleyen Martin ve Davie, sekülerleşmenin Batı tarihine has bir olgu olduğunu, bununla birlikte Batı içindeki tüm toplumlar için bile geçerli olamayabileceğini söylemektedirler. Davie’ye göre ilk ve en bariz farklılık daha dindar Katolik Avrupa ile pek dindar görünmeyen Protestan Kuzey Avrupa ülkeleri arasında ortaya çıkmaktadır. Çok genel hatlarıyla Avrupa’nın din haritasını çıkarmak gerekirse Batı Avrupa, Katolik Güney (İspanya, Portekiz, İtalya ve Fransa ile Belçika ve İrlanda) ve Protestan Kuzey (İskandinavya ve İskoçya) ve aralarında bazı karışık ülkeler (İngiltere, Galler, Kuzey İrlanda, Hollanda ve Almanya) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Orta ve Doğu Avrupa’ya baktığımız zaman ise Litvanya, Polonya, Slovakya, Slovenya, ve Hırvatistan Katolik iken, iki Baltık ülkesi Estonya ve Letonya Lutherdirdir; Macaristan ve Çek Cumhuriyeti ise çoğunluğu Katolik fakat önemli oranda Protestan azınlığa sahiptir. Kuzey ülkeleri, İsveç, Norveç, Danimarka, Finlandiya ve İzlanda kilise-devlet ilişkileri açısından ele alınması en kolay ülkelerdir. Tüm dünya geneline göre bu ülkelerde dini pratikleri yerine getirme oranı düşük olmasına rağmen bu ülkelerdeki kiliselere üyelik oranları yüksektir. Halk yüksek oranda kiliseye kayıt yaptırmakta, aidatlarını ödemekte ancak buna karşılık kilisenin teolojisini kabul etmemekte ve Hristiyan inançlarını reddetmektedirler. Bu ülkeler Lutherci resmi kiliselere sahiptir. Davie’nin kavramsallaştırmasına göre bu ülkeler “iman etmeden mensup olan” (*belonging without believing*) kategorisinde yer almaktadırlar. İskandinav halkı resmi kiliselerine vergi ödemeyi sürdürüyor, fakat nispeten az bir kesim kiliseye düzenli olarak gidiyor ve geleneksel inançlarını onaylıyor. Bir anlamda mensup olmaya inanıyorlar. İskandinavya ülkelerinin tersine İngiltere’ye bakıldığında “mensup olmaksızın ya da intisap etmeksizin iman etmek” formülü ortaya çıkmaktadır.²⁸⁶ Davie günümüzde tüm dünya toplumlarının dini tarihlerini açıklamak üzere kullanılan sekülerleşme kavramının ancak Batı tarihine uygun bir tarih tasavvurunu dile getirdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu süreç karşı konulamaz evrensel bir süreç değildir, istisna olan Avrupa’nın hatta Kuzey-Batı Avrupa’nın kendisidir.²⁸⁷

Martin’e göre büyük yerleşim merkezlerinin kurulması ile dini kurumlara aktif ve düzenli olarak katılanların sayısında yaşanan düşüş arasında en azından Avrupa örneğinde paralellikler kurulmaktadır, fakat ABD’de bu düşüş belirgin değildir. Dolayısıyla modernite

²⁸⁶ Grace Davie, *Modern Avrupa’da Din, (Religion in Modern Europe: A Memory Mutates)*, s. 3, 19.

²⁸⁷ A.g.e., s. 20.

ile dinin geri çekilişı konusunda doğrudan bağlantı kuran, bu anlamda dünyadaki tüm toplumların Avrupa'ninkine benzer bir sosyolojik süreç yaşayacağı yaklaşımı Martin tarafından reddedilmektedir.²⁸⁸ Kaldı ki Avrupa'nın kendi içinde dahi farklılıklar mevcuttur. Dini pratiklerin düşme eğilimi göstermesi açısından bakıldığında Stockholm, Kopenhag, Londra, Birmingham, Hamburg, Berlin, Amsterdam gibi Avrupa şehirleri ile Rusya ve Bulgaristan şehirleri arasında pek bir fark yoktur. Bununla birlikte Kuzey-Batı Avrupa ülkelerinde sekülerleşme devlet desteğini gerektirmeyen doğal bir süreçte gerçekleşmiştir fakat örneğin Rusya ve Bulgaristan'da sekülerleşme süreci devlet desteğine sahiptir. Fakat bu, Kuzey-Batı Avrupa ülkelerinde devletin bu süreçte hiç yer almadığı anlamına gelmemektedir. Örneğin Üçüncü Cumhuriyet Fransı'sında devlet, dini alandaki sosyal değişimlerin pasif bir izleyicisi olarak kalmamıştır. Martin, Fransa gibi istisnalar olmakla birlikte yine de Kuzey-Batı Avrupa ülkelerindeki sekülerleşme konusundaki sosyal değişimlerin belirgin bir özerk alan ya da örüntü oluşturacak kadar ortak özellikler taşıdığını ifade etmektedir:

Bu özel şartları, Batı Avrupa'da meydana gelen kendine özgü ve oldukça güçlü sekülerleşme akımı dikkate alındığında, öyle birkaç paragrafta anlatmak pek mümkün değildir. Ancak mutlaka değinilmesi gereken bazı temel noktaları belirleyebiliriz: Her şeyden önce Kilise ile Aydınlanma'nın ilk savaş mahalli Avrupa idi. Bu savaş ya aydınlanmış otokrasi tarafından Kilise'nin millileştirilmesi ya da aydınlanmış cumhuriyet tarafından Kilise'nin bastırılması şeklinde gerçekleşti. Bunlardan ilkinde din, bir iktidar payandası yapıldı, ikincisinde ise karşı çıkılacak bir unsur olarak görüldü. İkinci durumda Kilise aleyhine negatif bir ortam oluşturuldu ve çıkış kapısı olmayan bir köşeye sıkıştırılarak amansız bir şekilde kurumsal desteklerinden mahrum bırakıldı. Bu aleyhte ortamın bir örneğini Elne'deki (Roussillon) kilisede fiziksel olarak görmek mümkündür. Ateşli cumhuriyetçiler bu anlamda o kadar ileri gittiler ki, kilisenin kapısına Fransız Cumhuriyeti mührünü vurdular.²⁸⁹

José Casanova da sekülerleşme sürecinin yeniden okunması gerektiğini söyleyerek Davie gibi Martin'in çizgisini takip eden sosyologlardan biridir. Bununla birlikte 1994'te yazdığı *Public Religions in the Modern World* isimli kitabında Casanova, sekülerleşme sürecinin bir mit olarak görülmemesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre sekülerleşme modern sosyal bilimlerin tamamında sahip olduğu paradigmatic statü nedeniyle bir mit olarak kabul edilemeyecek kadar gerçek bir süreçtir. 1980'li yıllarda dinin açık bir biçimde yükselişi

²⁸⁸ David Martin, "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect", *The British Journal of Sociology*, 1991, 42:3, s. 465-467.

²⁸⁹ A.g.m., s. 468-469.

olgusuna çalışmasında ayrıntılarıyla yer veren Casanova, yeni dönemde dinin tüm alanlarda yeniden söz sahibi olma iddiasına değinmekte ve bir “*de-privatization of religion*” (dinin yeniden kamusallaşması) olgusuna dikkat çekmektedir. Casanovaya göre, genelde sekülerleşme teorilerinin modernleşme sürecine paralel olarak devlet, ekonomi ve bilim gibi dünyevi alanların dini alandan fonksiyonel olarak farklılaşması ya da kurtarılması şeklinde tanımladığı sekülerleşme sürecinde din ya giderek ortadan kaybolmakta ya da özel alana itilmektedir. Thomas Luckman’ın kurumsal dindarlıktan bireysel dindarlığa geçişi tanımlamak için kullandığı “*privatization of religion*” kavramından yola çıkan Casanova, yaşanan sürecin ancak “*de-privatization of religion*” kavramıyla tanımlanabileceğini söylemektedir.²⁹⁰ Ona göre 1980’li yıllarda yaşanan dini canlanma ve dinin özel alana hapsedilme karşısında gösterdiği direnç ile birlikte ortaya çıkan olgusal durum sekülerleşme teorilerine önemli bir meydan okuma oluşturmıştır. Yine ona göre kamusal alanda çok önemli bir aktör haline gelen din, sivil toplumun en önemli bileşenlerinden biridir: Çevre kirliliği, kürtaj, göç, ırkçılık, devlet baskısı ve ekonomik sömürü gibi pek çok toplumsal problem dini kurumların ilgisi dâhilindedir. Polonya’da 1990 sonrası Polonya Katolik Kilisesi’nin hem devlet hem de toplum düzeyinde oynadığı aktif rol Casanova’nın incelediği örnekler arasında yer almakta ve onun teorisine ilham kaynağı olmaktadır.²⁹¹ Yine aynı şekilde ABD’de Roma Katolik Kilisesi ekonomi ve savunma konularında tartışmalara aktif bir biçimde katılmaktadır.

Dinin yeni dönemdeki rolüyle ilgili olarak Casanova’ya yakın düşünenlerin en önemli dayanağı son dönemde yükselen dini hareketler olmuştur. Bugün dünyanın dört bir yanında yükselen dini hareketler ve akademisyenlerin, araştırmacıların ve gazetecilerin bununla ilgili olarak vermiş olduğu yığınla malumat, modern dünyada dinin hiçbir şekilde ortadan kaybolmadığını ortaya koymaktadır. Dinin dirilişini modern-seküler yaşamın dolduramadığı boşlukları dolduracağı ya da yarattığı problemleri çözeceği beklentisiyle iyi karşılayanlar olduğu gibi, günlük hayatta akıldışılık, hoşgörüsüzlük ve aşırılığın kaynağı olarak görenler de vardır. Bununla birlikte üzerinde uzlaşılan bir konu varsa o da Talal Asad’ın da ifade ettiği gibi, “dini olandan seküler olana doğru düz bir hatta ilerlendiği şeklindeki anlatının artık kabul edilemeyeceğidir”²⁹². Dinin yükselişi tartışmalarının merkezinde siyasetle kurmuş olduğu yakın ilişki biçimi yer almaktadır. Son otuz-kırk yıl içerisinde ortaya çıkan pek çok uluslararası siyasi problem alanında din faktörü önemli roller oynamıştır. İran Devrimi ile

²⁹⁰ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago.

²⁹¹ A.g.e, Casanova’nın kitabı ve teorisinin kısa bir değerlendirmesi için ayrıca bkz: David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, s. 24.

²⁹² Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, s. 11.

şahın devrilmesi, Sudan, Nijerya ve Güney Afrika gibi pek çok Afrika ülkesinde yaşanan iç çatışma ve savaşlar, komünist Doğu Bloğu'nun çöküşü, İslam dünyasında ortaya çıkan siyasi değişim taleplerini dile getiren muhalefet hareketleri, ABD'de yükselen Evangelizm, eski Yugoslavya'nın parçalanması esnasında yaşanan savaşlar ve Filistin-İsrail sorunu gibi pek çok olayda dinin oynadığı rol, XIX. yüzyıl sosyal biliminde hakim olan dini-kutsal olanın giderek sosyal ve siyasi anlamda marjinal hale geleceği anlayışını tersine döndürmüştür. Zira din toplumların değişim ve dönüşümünde etkili bir faktör olarak devreye girmiştir.

Sekülerleşme karşıtı tepkilerin dünyada giderek artan bir ivme ile hız kazandığını söyleyen Berger, iki farklı dini harekete yoğunlaşmaktadır. Bunlardan birisi, Latin Amerika'da, Çin'de, Güney Kore'de, Filipinlerde, Güney Pasifik'te, Orta Afrika'da ve eski komünist Avrupa'nın bazı bölümlerinde ciddi bir biçimde revaç bulan Evangelist hareket, diğeri ise sadece politik değil aynı zamanda bir dini diriliş hareketi olarak nitelendirilebilecek ve kendi içinde büyük farklılıklar arzeden İslami harekettir. Bu iki hareketin dini içerikleri birbirinden tamamen farklıdır. Bunun yanı sıra İslami hareket genelde Müslüman olan ülkelerde veya Avrupa'da yaşayan Müslümanlar arasında yaygınken, Evangelist hareket önceden tanınmadığı bölgelerde de rağbet bulabilmektedir. Bununla birlikte Berger, bu iki hareketin yaygınlığı ve söyleminin sekülerleşme tezleri için önemli meydan okumalar oluşturduğunu söylemektedir.²⁹³

Berger'in analizlerinde sık sık yer verdiği bu iki hareket dışında zikrettiği bir başka sekülerite karşıtı örnek, eski Sovyet coğrafyasında yaşanan dini canlanmadır. Yarı yüzyıl boyunca devletin uyguladığı kararlı din karşıtı politikalara maruz kalan bölgede yaşanan dini canlanmanın elit tabaka ve hatta komünist yöneticilerin çocukları arasında da revaç bulması, bölgeyi nev-i şahsına münhasır bir hale getirmektedir. Zira Berger'in de ifade ettiği gibi, “sekülerleşme teorisinin –her yerden daha fazla geçerli olması gereken bir coğrafyada – ne hale düştüğü sorusunu sormadan edemeyiz. Bir diğer deyişle, Sovyetlerde yaşananların sekülerleşme teorisinin genel tenkidine yaptığı bu katkı, temel bir tartışmayı gündeme getirmektedir: Eğer teori dini yaşamın aktif olarak engellendiği bir yerde geçersiz olmuşsa, o zaman politik ortamın dinin lehinde olduğu yerlerde hiçbir hükmünün olmaması gerekir”.²⁹⁴

Bu noktada belki de en fazla üzerinde durulması gereken hususlardan biri, modernitenin kendisinin küreselleşmenin beraberinde getirdiği pek çok gelişme tarafından aşındırılması ve bunun da beraberinde sekülerleşmeyi sorgulanır hale getirmesidir. Bu

²⁹³ Peter Berger, “Secularism in Retreat”, *National Interest*, Winter 1996-97, s. 7.

²⁹⁴ Peter Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine” (“From the Crises of Religion to the Crises of Secularity”), s. 79-80.

argümanı *Küreselleşme ve Din (Religion and Humane Global Governance)* isimli çalışmasında sıklıkla dile getiren Richard Falk, Samuel Huntington'dan yaptığı bir alıntıyla, “özellikle devletlerin statülerinin giderek zayıflaması göz önünde bulundurulduğunda, son zamanlarda medeniyet kimliklerinin keşfiyle birlikte, devlet ve ulustan daha büyük ve medeniyet ve dünya diniyle bağlantılı bir cemaat hissi bir kez daha yaygın olarak görülmektedir” diyerek, dinlerin ve medeniyetlerin oluşturduğu ulus aşırı kimliklerin beraberinde modern ulus devletin ayrılmaz parçası olan sekülerleşmenin de aşındığını söylemektedir.²⁹⁵ Bu yaklaşımı dile getiren bir başka kişi de Talal Asad'dır. Ona göre, “savaş ve barış öğretisi olarak sekülerleşmenin kusuru Avrupalı olması ya da Batılı olmayan toplumlara yabancı olması değil, kapitalist ulus devletler sisteminin doğusuyla yakından bağlantılı olmasıdır- güç ve zenginlik bakımından fevkalade eşitsiz ve birbirlerine karşı olan ulus devletlerin her biri farklı şekillerde dolaymlanan ve bu yüzden de farklı şekillerde güvence altına alınan ya da tehdit edilen kolektif bir kişiliğe sahiptir”²⁹⁶. Dolayısıyla ulus devletin çıkmazı bir anlamda sekülerleşmenin ve iktidar algısının değişmez çıkmazına dönüşmektedir.

III. DAVID MARTIN: SEKÜLERLEŞME ÖRÜNTÜLERİNDE KATOLİKLİK VE ORTODOKSLUK

David Martin 1965 yılında yazdığı “Towards Eliminating the Concept of Secularisation” isimli makalesinde, *sekülerleşme* kavramının din sosyolojisinde artık kullanılmaması gerektiğini, sekülerleşme olarak adlandırılabilir evrensel bir sürecin yaşanmadığını iddia eden bir yaklaşım ortaya koymuştu. Fakat 1978 yılında yayımlanan *A General Theory of Secularisation* isimli eserinde önceki yaklaşımının aksine kavramın terk edilmemesi yönünde fikir değiştiren David Martin, kavramı tüm unsurları açısından bu eserinde ele aldı. David Martin'in bu çalışması farklı bölgelerde ortaya çıkan farklı sekülerleşme örüntülerini ele alması dolayısıyla literatürde önde gelen çalışmalardan biri olmuştur. Martin daha sonra yayınladığı *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (2005) isimli çalışmasında ise Amerikan, İngiliz, Fransız/Latin, Güney Amerikan, Rus, Kalvinist ve Lutheran örüntülere Orta ve Doğu Avrupa, İrlanda, Finlandiya, Yunanistan

²⁹⁵ Richard Falk, *Küreselleşme ve Din: İnsani Küresel Yönetişim (Religion and Humane Global Governance, Palgrave, 2001)*, s. 46.

²⁹⁶ Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, s. 18.

ve Türkiye'yi de dahil etmiştir.²⁹⁷ Martin, gelişmiş modern toplumlarda dini etkileyen oldukça kapsamlı bir sekülerleşmenin yaşandığını kabul etmekte, bununla birlikte farklı tarihi konumları nedeniyle bu süreçlerin nasıl değişebileceğine, önlenebileceğine ya da hızlanabileceğine işaret etmektedir. Toplamların tarihinde belirli çerçevelerin etkili olduğu önemli tarihi dilimler vardır ve dolayısıyla belirli olaylarda toplumlar bu çerçeveler içinde hareket etmektedirler. Martin'in bu çerçeveleri açıklamak için kullandığı kıstaslar toplumların çoğulculuk derecesi ile yakından ilgilidir. Martin toplumların sekülerleşme modellerine bakarken o toplumun dininin Katoliklik ya da Ortodoksluk olup olmadığı, yine çoğunluk dininin o toplumda tekeli bir anlayışa sahip olup olmadığı ve toplumun o zamana kadar şekillenen çerçevesinin dış ya da iç baskıcı faktörler yoluyla belirlenip belirlenmediğinin göz önünde tutulması gerektiğini söylemektedir. Özetle ifade etmek gerekirse, çoğulculuk, bir dinin tekeli ve iç ya da dış güçlerin baskısı altında yaşıyor olmak Martin'in oluşturduğu kategorilerde bir kıstas oluşturmaktadır. Örneğin Martin'in tümenden tekeli (*total monopoly*) olarak adlandırdığı modelde hem Katolik hem de Ortodoks toplumlar yer alabilmektedir. Katolik ülkeler içerisinde sırasıyla İspanya, Portekiz, İtalya, Belçika, Fransa ve Avusturya'nın monopolistik ülkeler olduğunu söylemektedir. Ayrıca tüm Ortodoks toplumların az ya da çok bu kategori içinde yer alabileceğini belirtmektedir.²⁹⁸ David Martin'in teorisinde belli bir ülkedeki çoğulculuk derecesi en önemli değişken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özetle Martin üç çeşit modelden bahsetmektedir: Katolik tekeli olduğu örnekler en az çoğulcu modeller olarak tanımlanabilir. Bu modelde sekülerleşme genel olarak dine muhalif güçlerin eliyle gerçekleşir (örneğin Fransız aydınlanması) ve bu da din üzerinden derin bir siyasi bölünme sonucunu verir. Bu durumda din siyasi açıdan son derece muhafazakâr bir konum alır. İkinci model olan orta yol ya da karışık modelde (*duopoly*) Protestanlık ve Katoliklik genelde % 60'a % 40 oranında dine bağlılığı paylaşırlar. Hollanda, İsviçre ve Almanya buna örnek olarak verilebilir. Sonuçta bu modelde tolerans ulusun varlığının devamı için bir zorunluluk haline gelir. Bu modelde din siyasi arenadan uzak tutulur. Üçüncü modelin en iyi örneğini ABD'deki dini durum verir. En çoğulcu model olarak tanımlanabilecek olan bu modelde sekülerleşme din karşıtı güçlerin eliyle gerçekleştirilen bir olgu değildir ve din siyasi arenadan tamamen uzaklaştırılmıştır.²⁹⁹ Çoğulcu Amerikan toplumunda birbiriyle savaşılan dini gruplar yoktur bunun yerine farklı mezheplere mensup eşit şartlarda rekabet eden taraflar vardır. Burada azınlık durumunda olan muhafazakâr Katoliklik, ilerlemeci, demokrat

²⁹⁷ David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*.

²⁹⁸ David Martin, *A General Theory of Secularization*, s. 18-19.

²⁹⁹ A.g.e., s. 18-20.

güçlerin yanında yer alır. Tüm Protestan toplumlarda Katoliklik, genel olarak çoğunlukta bulunduğu toplumlarla kıyaslandığında farklı bir pozisyonda yer alır ki bu da sekülerleşme modelleri açısından farklı sonuçlara yol açar. Katoliklik çoğunluk durumunda ise daha çok siyasi kanadın sağında yer alırken, azınlıkta olduğu çoğulcu ülkelerde siyasi kanadın solundaki partilere yakın durur. Martin çoğulculuk karşılaştırması yaparken en çoğulcu toplumun Protestan Amerika olduğunu söylerken, en az çoğulcu olanın Rusya olduğunu belirtmektedir. Martin'e göre yalnızca Rusya değil Rusya modelini takip eden tüm Ortodoks ülkeler sekülerleşme açısından oldukça tekelci yapılar ihtiva etmektedirler. Rusya'nın tartışmalı *caesaropapist* modelinin hemen hemen tüm Ortodoks ülkelerde etkili olduğunu söyleyen Martin, tüm bu ülkelerin uzun süre Osmanlı hâkimiyetinde kalmış olmalarının da bu ülkelerin çerçevelerini etkilediğini ileri sürmektedir. Bundan dolayı Ortodoks ülkeler ele alınırken çoğulculuk kıstasının yanı sıra yabancı hâkimiyeti faktörüne de önem verilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.³⁰⁰

Martin'in tipolojisinde kullandığı önemli kıstaslardan biri olan yabancı hâkimiyeti, tekelci olarak tanımladığı Katolik ve Ortodoks modeller içerisinde istisnaların ortaya çıkmasını sağlayan en önemli faktördür. Bu istisna ülkelerde geleneksel kilise yabancı etkisine karşı kültürün ve kimliğin koruyucusu olarak tarihi bir öneme ve etkinliğe sahiptir. Katolik ülkeler içinde bu modelden ayrılan ya da bu model içinde istisna teşkil eden ülkelerin başında Polonya gelmektedir. Romanya ise Ortodoks ülkeler içinde en yüksek dini pratiğin yaşandığı ülke olarak dikkat çeker. Yine Kıbrıs, Lübnan ve İsrail gibi ülkelerde yabancı işgali ile her an yüzleşme tehlike ve korkusu ve bu ülkelerin sınır ülkesi olma koşulları dini pratiklere devam oranının belirgin artışı sonucunu verir.³⁰¹

IV. JOHN MADELEY: KATOLİK-ORTODOKS BÖLÜNME ÇİZGİSİ VE DOĞU AVRUPA

“Avrupa’da Din-Devlet İlişkilerinin Karşılaştırmalı Analizi için Bir Çerçeve”³⁰² başlıklı makalesinde John Madeley, Stein Rokkan’ın “Batı Avrupa’da ulus inşası, siyasi bölünmelerin oluşumu ve kitle siyasetinin yapılanması”nı içeren çalışmasını başlangıç noktası kabul ederek, Doğu Avrupa’daki kilise-devlet ilişkilerini analize yönelik bir çerçeve geliştirmeye çalışmaktadır. Diğer bir ifadeyle Madeley, Rokkan’ın tek mezhepli Protestan

³⁰⁰ A.g.e., s. 22-23.

³⁰¹ A.g.e., s. 55.

³⁰² John T.S. Madaley, “A Framework for the Comparative Analysis of Church - State Relations in Europe”, *West European Politics*, Vol. 26, No.1, Jan. 2003.

Kuzey ile tek mezhepli Katolik Güney arasındaki dini- kültürel zıtlıklar üzerine yoğunlaşan modelini Doğu Avrupa'daki Katoliklik ile Ortodoksluk arasındaki bölünme çizgisine taşımakta ve genişletmektedir.

Rokkan'ın modelinde Avrupa tarihindeki siyasi örüntüleri şekillendiren iki önemli dönüm noktasından bahsetmek mümkündür;

Birinci dönüm noktası (*terminus a quo*) onaltıncı yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan ulus-devletin kültürel-dini kimliği üzerinde yaşanan çatışma; İkincisi ise (*terminus ad quem*) 1920'li ve 1930'lu yıllar boyunca II. Dünya Savaşı'nın öncesinde pek çok ülkede evrensel ve eşitlikçi seçime dayanan demokrasilerin kurulması ve parti alternatiflerinin ortaya çıkmasıdır.³⁰³

Rokkan'ın modelinde yüzyıllar öncesinde, Reformasyon ve Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan kritik bölünmeler İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki siyaseti şekillendirmeye devam eden birbirine zıt güç ve muhalefet sistemlerini yapılandırdı. Madeley'e göre, Rokkan'ın modeli tüm Avrupa'ya genişletildiğinde,

Tüm Avrupa modeli için birinci dönüm noktası (*natural terminus a quo*) Latin Katolik ve Ortodoks Hristiyanlık arasındaki bölünme tarihi olan 1054 olacaktır. İkinci dönüm noktası ise (*the natural terminus ad quem*) Orta ve Doğu Avrupa'nın rekabetçi demokratik siyasete yeniden açıldığı 1989 yılı olacaktır.³⁰⁴

Burada Madeley'in Rokkan'ın modelinin Doğu Avrupa'ya genişletilmesinin zorluklarının farkında olduğunu söylememiz gerekmektedir çünkü Doğu Avrupa uluslarının yaşamış olduğu tarihi gelişmeler zaten karmaşık olan modeli daha da karmaşık hale getirmektedir. Bununla birlikte Madeley'e göre;

Katolik ve Protestan örüntüleri ile karşılaştırıldığında Doğu Ortodoks dünyadaki kilise-devlet ilişkileri oldukça farklıdır. Dolayısıyla Doğu ve Orta Avrupa'da hüküm sürmüş olan imparatorlukların devamı olan devletlerdeki siyasi çatışma örüntüleri üzerinde bunun doğrudan etki ve sonuçlarının olması beklenmelidir.³⁰⁵

Mezhepsel yapı hala Avrupa'daki kilise-devlet ilişkilerinin en güçlü belirleyicilerinden biri durumundadır. Örneğin Katolik yoğunluklu ülkelerde Hristiyan değerlerini destekleyen kilise yanlısı sağ ile kilise karşıtı sol (Çek Cumhuriyeti istisnadır çünkü bu ülkede sağ da seküler hatta kilise karşıtı güçlerin hakimiyeti altındadır) arasında

³⁰³ Stein Rokkan, *Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study of Processes of Development*, Oslo: Universitetsforlaget, 1970, s. 75, aktaran John T.S. Madeley, "A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe", s. 24.

³⁰⁴ John T.S. Madeley, "A Framework for the Comparative Analysis of Church State Relations in Europe", s. 25.

³⁰⁵ A.g.m., s. 26.

genel bir kutuplaşmanın varlığından söz edilirken; Ortodoks ülkelerde siyasi alan kilise yanlısı ve karşıtı kamplar arasında bölünmemiştir.³⁰⁶

Madeley'in analizine göre, bazı genel Katolik ve Ortodoks çizgilerin varlığına rağmen yine de Avrupa ülkelerindeki kilise-devlet ilişkileri kendi tarihi tecrübeleri ve mezhepsel yapıları ile irtibatlı bir biçimde çalışılmalıdır. Diğer bir ifadeyle Avrupa'daki kilise-devlet ilişkilerinde belirleyici olan sadece ülkelerin Katolik, Ortodoks ya da Protestan ağırlıklı nüfusa sahip olmaları değil, aynı zamanda geçirdikleri tarihi tecrübe ve tek ya da çok mezhepli yapıya (*mono-confessionalism* ve *multi-confessionalism*)³⁰⁷ sahip olmalarıdır. Bu noktada Madeley'in din ve devlet ilişkilerini açıklamada kullandığı tek ve çok mezheplilik, Martin'in önceki bölümde ele aldığımız çoğulculuk unsuru ile benzerlikler içermektedir. Örneğin Katolik Kilisenin Polonya, Çek Cumhuriyeti ve Macaristan'da farklılaşan pozisyonu ve bu ülkelerdeki kilise-devlet ilişkilerinin birbirinden farklı olması Katolik kilisenin ulusal kimlik içindeki rolü ve yeri hesaba katılmaksızın anlaşılamaz. Polonya, Çek Cumhuriyet ve Macaristan'ın (Çek Cumhuriyeti ve Macaristan'da aktif Protestan kiliselerinin varlığı unutulmamakla birlikte) nüfusunun çoğunluğu Katoliklerden oluşmaktadır. Tarihte bu üç ülke geleneksel imparatorlukların (Rus ve Habsburg imparatorlukları) parçası olmuştur. Birinci Dünya Savaşı sonrasında bu üç ülke yeni devletler olarak ortaya çıkmıştır. 1940'lı yılların sonlarında Moskova kontrollü komünist partilerin yönetimine giren bu üç ülke, kırk yıldan fazla bir süre bu partiler tarafından idare edilmiştir. Tüm bu ortak özelliklere rağmen her bir ülkenin kilise-devlet ilişkileri diğerinden farklı özellikler ihtiva etmektedir. Komünist dönem boyunca rejime karşı savunmacı pozisyonunu koruyabilen Polonya Katolik Kilisesi, baskıcı politikalara karşı 1980'li yıllarda sistematik bir kampanya yürütmüştür. Polonya'daki dindarlık seviyesi diğer Doğu Avrupa ülkelerinininkinin üzerinde olmuştur. Polonya'da rahiplik mesleğini yapmaya aday hala çok sayıda insan vardır. Polonya Katolik Kilisesi komünist rejimin çökme sürecine girdiği dönem boyunca Vatikan'la işbirliği içinde olmaya devam ederken, Çekoslovakya'daki Katolik Kilise Vatikan'dan ayrı bir yol tutmayı tercih etmiştir. Polonya'nın aksine Çekler arasında dindarlık genellikle daha zayıf olarak tebarüz eder.

³⁰⁶ Zsolt Enyedi, "Conclusion: Emerging Issues in the Study of Church-State Relations", s. 220.

³⁰⁷ **Tarihi Tek Mezhepli Blok: Luteran Kuzey:** İzlanda, İsveç, Norveç, Danimarka, Finlandiya; **Katolik Güney:** İtalya, İspanya, Malta, Portekiz, Fransa, Belçika, Avusturya, Slovenya; **Ortodoks Doğu:** Yunanistan, Bulgaristan, Romanya, Beyaz Rusya, Ukrayna, Rusya, Moldova.

Tarihi Kuzey-Batı – Güney-Doğu Çok Mezhepli Blok: İngiltere, İrlanda, Hollanda, İsviçre, Almanya, Çek Cumhuriyeti, Macaristan.

Tarihi Kuzey-Doğu – Güney Doğu Çok Mezhepli Kültürel Kemer: Luteran-Ortodoks: Estonya; **Luteran-Ortodoks-Katolik:** Letonya; **Katolik-diğer:** Litvanya, Hırvatistan; **Müslüman-Ortodoks-Katolik:** Bosna-Hersek; **Ortodoks-Müslüman-Katolik:** Yugoslavya; **Ortodoks-Müslüman:** Makedonya, Kıbrıs, Gürcistan. John T.S. Madeley, "A Framework for the Comparative Analysis of Church -State Relations in Europe", s. 31-33.

Polonya’da din ve ulusal olan arasındaki simbiyotik ilişki Macaristan ve Çek Cumhuriyeti’ninkinden her zaman daha güçlü olmuştur.³⁰⁸

Katolik ülkelerde olduğu gibi Ortodoks ülkeler arasında da farklılaşmalar mevcuttur. Genel tarihi Ortodoks yönelime göre Ortodoks kiliseler genel olarak pasiftir ve seküler otoriteye boyun eğler. Kilise ve devlet ya da kilise ve siyasi partiler arasında çok açık bir zıtlasma görülmez. Bununla birlikte bu eğilim her durumda geçerli değildir. Örneğin Yunan ve Romanya Ortodoks kiliseleri çok güçlü siyasi gündemlere sahiptir. Bu kiliseler siyasi mobilizasyon, hatta hükümet karşıtı kampanyalarda çok etkili olabilmektedirler.³⁰⁹

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Madeley’in analizinde her bir Katolik, Protestan ve Ortodoks ülkenin tek ya da çok mezhepli yapısı kilise-devlet ilişkilerini belirleyen en önemli faktördür. Örneğin Soğuk Savaş sonrası dönemde hoşgörünün kurumsal pratiklerinin geliştiği çok mezhepli ülkelerde din siyasetinin yaratabileceği çatışma potansiyeli tek mezhepli olan ülkelerinkinden daha fazladır. Diğer taraftan tek mezheplilik bazen kilise yanlısı ve kilise karşıtı güçler (Merkezi Katolik Avrupa ülkeleri) arasında ciddi çatışmalara sebebiyet verebilmekte, bazen de yerleşik kiliseler (Lutheryan kiliseler) içinde çoğulculuğun gelişmesine katkıda bulunabilmektedir.³¹⁰

Tek mezheplilik tek bir mezhebin ülke içindeki diğer farklılıkları dikkate almaksızın kendi baskınlığını hissettirmesi anlamına gelmektedir.

Uzun süreli yerleşik tek mezheplilik kendine has patolojilere sahiptir. Belli bir toprak parçasında tek bir mezhebin tekeli bir taraftan pozitif devlet kontrolü diğer taraftan ise diğer unsurların baskı altında tutulması yoluyla korunmaktadır. İkinci patolojik durum zaman içinde tek bir mezhebin tekeli sonunda diğer dinlerin kendisini başka alternatif kanallarla ifade edemediği durumlarda seküler karşı reaksiyonlara sebebiyet verdiğinde ortaya çıkmaktadır. Bu durumda yerleşik dinin hoşgörüsüzlüğü muhalefetin hoşgörüsüzlüğünde yansımaları bulmaktadır. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Fransası bunun klasik örneğini sunmaktadır.³¹¹

.....

Tek mezhepli toplumların çoğulculuğun ve farklılığın uzun dönem boyunca birlikte yaşandığı çok mezheplilere göre daha az hoşgörülü olmaları beklenebilir aynı zamanda bu toplumların özellikle son yıllarda göçlerle ve yeni dini hareketlerle birlikte ortaya çıkan çok kültürlü meydan okumalara karşı daha duyarlı olmaları da normaldir.³¹²

³⁰⁸ Sabrina P. Ramet, *Nihil Obstat, Religion Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*, s. 90-91.

³⁰⁹ Zsolt Enyedi, “Conclusion: Emerging Issues in the Study of Church-State Relations”, s. 222.

³¹⁰ John T.S. Madeley, “A Framework for the Comparative Analysis of Church State Relations in Europe”, s. 36; Zsolt Enyedi, “Conclusion: Emerging Issues in the Study of Church-State Relations”, s. 222.

³¹¹ John T.S. Madeley, “A Framework for the Comparative Analysis of Church State Relations in Europe”, s.

37.

³¹² A.g.m., s. 39.

Bu çalışmada karşılaştırmalı analiz için seçilen Polonya ve Rusya örnekleri tamamen farklı mezhepsel yapılara sahip olmalarına rağmen bazı ortak özellikler taşımaktadırlar. Rusya Polonya ile karşılaştırıldığında bünyesinde çok daha fazla sayıda dini azınlık grup barındırıyor olmasına rağmen, tıpkı Polonya’da olduğu gibi “tek mezhepli” (*mono-confessional*) ülkelerin taşıdığı özellikleri taşımaktadır. Bu iki ülkede geleneksel kiliseler ve inançlar ulusal kimlik tanımında tarihi anlamda onaylanmış bir yere ve role sahiptirler. Son dönemde giderek artan göç dalgası ve ortaya çıkan yeni dini hareketlere karşı son derece duyarlı olan Polonya Katolik Kilisesi ve Rus Ortodoks Kilisesi, komünizm sonrası dönemde ayrıcalıklı statü elde etme konusunda ısrarlı bir tavır takınmışlardır.

Komünizm sonrasında Doğu Avrupa ülkelerinde geleneksel - yerleşik din ya da mezhebin diğer mezhep ve dinler üzerinde oluşturduğu tekel bu ülkelerde azınlık dinlerinin din ve siyaset arasındaki etkileşimde önemli bir yerde durmalarına neden olmaktadır. Çoğunluk dininin ülkeyi inşa eden kurucu etnik grupla birlikte hareket ettiği durumlarda din ve siyasetin etkileşim halinde bulunduğu alanlarda azınlık dinlerinin ciddi bir biçimde dışlanması söz konusu olabilmektedir. Dini hoşgörüsüzlük eski komünist coğrafyadaki Ortodoks ülkelerin tipik özelliği olmakla birlikte, Katolikliğin ulus inşası ile iç içe geçtiği Polonya ve Hırvatistan’da da baskın dinin tekelinin diğer dinleri dışladığı bir atmosfer ile karşı karşıya bulunmaktayız. Ortodoks ve Katolik dini hoşgörünün zayıf olduğu tüm bu ülkelerde geleneksel kiliseler rakip mezhep ve dinler ve yeni dini hareketler karşısında sosyal pozisyonlarını güçlendirmek için devletin siyasi desteğini elde etmeye çalışmaktadırlar. Özellikle yeni dini hareketlerin modern düşünce ve pratikleri ve iletişim yetenekleri geleneksel dinlerin muhafazakâr anlayışına önemli bir meydan okuma oluşturmaktadır. Tüm bu ülkelerde yeni dönemde dini özgürlükler anayasal olarak garanti altına alınmış olmakla birlikte azınlık dinleri ve yeni dini hareketler dezavantajlı bir pozisyonda yer almaktadırlar.³¹³ Azınlık dinleri ve yeni dini hareketlerin devlet tarafından kayıt altına alınma ve faaliyetlerini devam ettirme prosedürleri geleneksel dinlerinki ile karşılaştırıldığında oldukça karmaşıktır.

Rusya’da diğer eski komünist ülkelerin aksine dini canlanmanın yaşandığı toplumsal kesimler genç ve eğitilmiş kesimler oldu. Bununla birlikte Rusya’da din faktörü seçimler sırasında seçmen davranışı üzerinde etkili olmadı, tam tersine Ortodoksluğa bağlılık

³¹³ Nonka Bogomilova (Todorova), “Reflections on the Contemporary Religious “Revival”: Religion, Secularisation Globalisation”, *Religion in Eastern Europe*, XXIV, 4, August 2004, s. 8.

otoriter siyasi tercihlerde belirleyici oldu.³¹⁴ Rusya’da yeni dönemdeki dini canlanmayı analiz eden din sosyoloğu E. Zweerde, Rusya’da dine olan ilginin artmasını insanların daha eşitlikçi ve daha az bölünmüş bir toplum arayışı ile açıklamaktadır. Bu fonksiyonu yerine getirme rolü de Rus Ortodoks Kilisesi’nden beklenmektedir.³¹⁵ Rusya’da devlet, toplum ve siyasi alan dini çoğulculuğa karşı hala muhafazakâr bir yaklaşıma sahiptir. V. Bölümde ele alınacağı gibi 1997 Kanunu bu yaklaşımı açık bir biçimde göstermektedir. Bu yönüyle Rusya hala Madeley’in “tek mezheplilik” olarak kavramsallaştırdığı yapının özelliklerini taşımaktadır.

Post-komünist ülkelerde geleneksel kiliseler iki açıdan devlet desteği talep etmektedirler: Birincisi kilise mülklerinin iadesi, ikincisi ise devlet okullarında din eğitiminin zorunlu olması. Polonya, Romanya ve Hırvatistan’da toplumun bazı kesimlerinin muhalefetine rağmen okullarda din eğitimi verilmektedir. Ukrayna, Belarus, Slovenya ve Bulgaristan’da din eğitimi, “dini çalışmalar” ya da yalnızca “din” başlığı altında genel bir disiplin olarak seçmeli ders olarak okutulmaktadır.³¹⁶ Çeşitli nedenlerden dolayı Çek Cumhuriyeti, Slovenya, Macaristan ve Bulgaristan gibi eski Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinin bazılarında geleneksel dinler toplumlarının güvenini kazanma ve sosyal konsolidasyonu sağlama konusunda başarısızdılar. Bu bölgede pek çok ülkede yerleşik kiliseler beklenildiğinin aksine sosyal problemlerin çözümünde önemli bir rol üstlenemediler. Toplumun ahlaki ve manevi açıdan konsolidasyonunu sağlama misyonunu yerine getirmek yerine daha muhafazakâr bir *clerikalism* anlayışına yöneldiler.

V. PEDRO RAMET: DOĞU HİRİSTİYANLIĞI’NDA OTOSEFALİ VE ULUSAL KİMLİK

Yunanca kendi başına sahip olan anlamına gelen *autocephalus* (otosefal, kendi kendini yöneten) statüsü genellikle tarihi patriklikler özellikle de Ekümenik Konstantinopolis Patrikhanesi tarafından kendisine bağlı Ortodoks kiliselere verilmiş olan bir statüdür. Bunun yanı sıra Rus Ortodoks Kilisesi’nin örneğin 1970 yılında ABD’deki Ortodoks Kilisesi’ne

³¹⁴ White, S., I. McAllister, “Orthodoxy and Political Behavior in Postcommunist Russia”, *Review of Religious Research*, Vol. 41, No. 3, 2000, s. 362, 370.

³¹⁵ Evert van der Zweerde, “Civil Society and Orthodox Christianity in Russia: A Double Test Case”, *Religion, State & Society*, Vol. 27, No.1, 1999, s. 37.

³¹⁶ Irena Borowik, “Religion and Politics in Central and Eastern Europe, Paradoxes of Transformation” in Irena Borowik (ed.), *Church-State Relations in Central and Eastern Europe*, Poland: Zakład Wydawniczy, NOMOS, 1999, s. 17.

tanıldığı gibi otosefal statü verdiği kiliseler de olmuştur. Tarihsel olarak otosefal statü kiliseye ve kilise hiyerarşisine kendi yerel dillerini kullanma olanağı tanımaktadır. Ortodoks dünyada bugün yaklaşık yirmi tane otosefal kilise mevcuttur. Ortodoks dünyada giderek dini birliğin siyasi birlikle, hatta XIX. yüzyıl ulusçuluk akımlarının yükselmesiyle ulusal kimlikle yanyana telaffuz edilmeye başlanması, otosefal kiliseleri güçlendirmiştir. Bununla birlikte Makedonlar, Belaruslar ve Ukraynalılar'ın Ortodoks kiliselerine otosefal statü verilmemiştir.

Ortodoks kiliselerin çoğu Kalkedon Ortodoks kiliseleri olarak adlandırılmakta ve meşruiyetlerini 451 yılında yapılan ilk bölümde ele aldığımız Kalkedon Konsili'nden almaktadırlar. Bu kiliselerin içinde Konstantinopolis (İstanbul) (Türkiye, Girit, diğer Ege adaları, ve diasporadaki Yunan kiliseleri), İskenderiye (Mısır ve Afrika), Antakya (Suriye, Lübnan, Irak, ve Amerika) ve Kudüs patriklikleri yer almaktadırlar. En büyük Kalkedon kiliseleri Rus ve Romanya Ortodoks Kiliseleridir. En küçüğü ise Sina'dır. Diğer Kalkedon kiliseleri Arnavut, Bulgar, Kıbrıs, Çekoslovak, Gürcü, Yunan, Leh (otosefal), Sırp, Makedon ve Amerikan Ortodoks kiliseleridir. Bunun yanı sıra Kalkedon kilisesi olmayan monofizit Doğu Ortodoks kiliseler de vardır. Ermeni Apostolik Kilisesi, Mısır Koptik Kilisesi ve Etiyopya Ortodoks Kilisesi bunlar arasındadır.³¹⁷

Pedro Ramet'in 1988 yılında yayımladığı *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century* isimli çalışmasında, Doğu Hristiyan kiliselerinin sosyal ve siyasi rolleri üç önemli tema etrafında ele alınmaktadır: ulusçuluk, kooptasyon ve muhalefet. Ona göre bu üç temanın farklı örneklerde farklı biçimlerde etkileşim halinde olması kilise ve devlet ilişkilerine yansımaktadır. Örneğin ulusçuluk Sırp Kilisesi örneğinde bir muhalefet unsuru olarak görülürken, Bulgaristan örneğinde devletle kooptasyon biçiminde ortaya çıkmaktadır. Yine pek çok Doğu Avrupa ülkesinde sıradan din adamlarının hiyerarşiye karşı gösterdiği muhalefet, rejim ve din adamları arasında bir tür kooptasyon yaratabilirken, Rus Ortodoks Kilisesi örneğinde olduğu gibi sıradan din adamları kilise hiyerarşisi ve devlet arasındaki kooptasyona muhalefet de edebilmektedirler.³¹⁸

Ulusçuluk, Ortodoks ülkelerdeki kilise ve devlet ilişkilerini anlamak için en başta ele alınması gereken temadır zira Ortodoks kiliseler aynı zamanda ulusçuluk ideolojisinin en canlı biçimde ortaya çıktığı kurumlardır. Kilise ulusçuluğu komünist dönemde kimi zaman Rusya, Romanya ve Bulgaristan örneklerinde olduğu gibi rejimin amaçlarını desteklerken, kimi zaman örneğin Yugoslavya ve Arnavutluk'ta olduğu gibi rejimle çatışma halinde

³¹⁷ Pedro Ramet, "Autocephaly and National Identity in Church-State Relations in Eastern Christianity: An Introduction", Pedro Ramet (ed.), *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, London: Duke University Press, 1988, s. 4-7.

³¹⁸ A.g.m., s. 18-19.

bulunabilmektedir. XIX. yüzyılın sonlarında Bulgaristan ve Sırbistan'da ulusal patrikliklerin kurulması ile birlikte ulusal kimliğin otantikleştirilmesi rolünü üstlenen Bulgar ve Sırp kiliseleri, ulus devlet inşasının önemli unsurları olarak ortaya çıkmışlardır. Rus Ortodoks Kilisesi'ne baktığımızda ise her siyasi atmosferde kendisini Rus kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlayan bir kilise ile karşı karşıya kalmaktayız. 1920'li yıllarda Ukrayna Otosefal Kilisesi'nin Ukraynalılaştırma politikalarına, Balkanlar'daki Ortodoks kiliselerine benzer bir biçimde destek vermesi ulusçuluk bağlamında verilebilecek önemli örneklerden biridir.³¹⁹ Ortodoks kiliseler ulusçuluk teması etrafında bakıldığında devletin etnik, dil ve din temelli asimilasyon politikalarında önemli unsurlar olarak ortaya çıkmaktadırlar. Bolşevizm öncesi Rusya'da Ortodoks Kilisesi'nin Polonya, Belarus ve Ukrayna halklarının Ruslaştırılmasında bir araç olarak kullanılması herkesçe bilinen bir olgudur. Benzeri bir biçimde Bulgar Kilisesi'nin Makedonya ve Arnavutluk'un bazı bölgelerinde kurduğu okullar Bulgarlaştırma politikalarına hizmet ederken, Yunan Ortodoks Kilisesi Yunan ulusçularının Kuzey Epir olarak adlandırdıkları bölgede yaşayan Arnavutlar arasında Yunan dil ve ulusal kimliğinin yayılmasında önemli roller oynamıştır. Dinin ulusal kimliğin emperyal bir biçimde yayılmasına nasıl hizmet ettiğini anlamak açısından verilebilecek ilginç bir örnek olarak Arnavutluk'un bağımsızlığını kazandığı 1912 yılına kadar Arnavutluk'ta Ortodoks din hizmetlerinde Yunan dilinin kullanılması, Ortodoksların Yunan olarak adlandırılması verilebilir. Ayrıca bu tarihe kadar bu bölgede İslami hizmetler Arapça yapıp Müslümanlar Türk olarak adlandırılırken, Katolik faaliyetler Latince yapılmış, Katolikler ise Latin olarak adlandırılmıştır.³²⁰

Ramet kooptasyon teması ile kilisenin devletle kurmuş olduğu istikrarlı işbirliğine dikkat çekmektedir. Bu ilişki biçiminde kilise din adamlarının devletten maaş alması gibi kimi ayrıcalıkları ve faydaları sağlarken, bunun karşılığında devlet ve rejimin amaçları için sadık bir müttefik gibi davranır. Kooptasyona tabi olan kilise devlete mali, idari ve hukuksal açılardan bağımlıdır. Bu tür ilişki biçiminin örnekleri Bizans *casearopapism*'inde ve Rus Ortodoks Kilisesi'nin çarlık dönemindeki devlete tabi statüsünde rahatlıkla görülebilir. Yunan Ortodoks Kilisesi'nin Osmanlı egemenliği altındaki Rum Ortodoks Patrikhanesi'nden 1833 tarihinde ayrılmasına rağmen Patrikhane'nin 1850 yılına kadar Yunan Kilisesi'ne otosefal statü tanımaması ve ayrıca Romanya Kilisesi'ne de benzer bir biçimde 1885 yılı gibi geç bir tarihte otosefali tanınması kooptasyon ilişkisini açıklayan önemli örneklerdendir.³²¹ Rus

³¹⁹ A.g.e., s. 6-7.

³²⁰ A.g.e., s. 9.

³²¹ A.g.e., s. 10-11.

Ortodoks Kilisesi ile Sovyet devleti arasındaki ilişki kooptasyon temasının farklı bir biçimi olarak okunabilir zira Sovyet rejimi kiliseyi devletin önemli bir aracı olarak görme eğilimindedir. Ortodoks Kilise hiyerarşisi Din İşleri Konseyi'nin yakın takibi altındadır. Din adamlarının yanı sıra yayın organları sansüre tabidir ve seminer ve faaliyetleri sıkı bir biçimde denetlenmektedir. Sovyet dış politikasının Batı karşıtlığını güçlendirmede kullandığı en önemli propaganda araçlarından biridir. Bulgar Ortodoks Kilisesi'nin dış politikadaki rolü Rus Ortodoks Kilisesi'ninkine çok benzemektedir.

Ramet'in ele aldığı üçüncü tema olan kilise ve muhalefet ilişkisi diğer iki tema ile karşılaştırıldığında daha karmaşıktır. Ortodoks ülkelerde bir taraftan kiliselerin faaliyetleri rejimin politikalarına muhalif unsurlar içerirken diğer taraftan kilisenin kendi içindeki muhalefet kilise ve devlet ilişkileri üzerinde etkili olabilmektedir. Birinci durumun en iyi örneklerinden birini Yugoslavya dönemi Sırp Ortodoks Kilisesi vermektedir. Belgrat Patrikliği Yugoslavya hükümetinin Vatikan'la *concordat* imzalama çabasına taslak belgeyi kınayan çok sayıda broşür yayınlamak suretiyle başarılı bir biçimde karşı koymuştur. II. Dünya Savaşı'ndan itibaren Sırp Ortodoks Kilisesi Sırp ulusal çıkarları söz konusu olduğunda genellikle kendisini siyasi muhalefetin içinde bulmuştur. İkinci duruma örnek olarak 1920'li yıllarda komünist rejimin desteğini almış olan “*Yaşayan Kilise-Living Church-Renovationist*” Hareketi'nin Rus Ortodoks Kilise içinde yarattığı bölünme verilebilir.³²² 1922 ve 1946 yılları arasında yaygınlaşan bu hareket, Rus Ortodoks hiyerarşisi karşısında komünist rejimin desteğini kazanmış böylece, Kilise içinde böylesi bir muhalif hareketin varlığı Rus Ortodoks Kilisesi'nin baskı altına alınmasını kolaylaştırmıştır.

VI. KAMUSAL ALAN, SİVİL TOPLUM VE DİN

Din ve siyaset ilişkisi üzerine yapılan sistematik karşılaştırmalı çalışmalar, dinin genellikle modernleşmeye karşı bir direnç oluşturduğu ön kabulü üzerine şekillendirilmektedir. Sosyal bilimlerde neredeyse paradigmatik bir statü elde etmiş olan klasik sekülerleşme teorilerinin temelinde de modernleşme ile din olgusu arasındaki bu söz konusu karşıtlık ilişkisi bulunmaktadır. Daha doğrusu, genel modernleşme literatürüne göre sekülerleşme modern devlet için bir önkoşuldur, modern devlet doğası itibariyle seküler devlettir. Tabii bu çıkarımların hepsi Avrupa'da modern devletin ortaya çıkışı sürecinde kilise ile kurmuş olduğu karşıtlık ilişkisi üzerinden ortaya konan tezler olarak karşımıza

³²² A.g.e., s. 14-16.

çıkılmaktadır. Modernleşme ve din arasında kurulan ilişki ile ilgili olarak yapılan genellemeler konusunda şüphelerini beyan eden az sayıda çalışma bulunmaktadır. Eisenstadt siyasi modernleşme üzerine yazılmış olan literatürün pek çok tarihsel süreci dışladığını ve Batı merkezli olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre modern devlet teorilerinde alternatif ulus devlet modellerine ihtiyaç vardır.³²³ Devletin dini yapısının özelliklerine ve siyasi elitin ideolojik karakterine bağlı olarak bir modern devlet dine öncelikli bir rol verebileceği gibi, mutlak bir biçimde seküler olabilir ya da söz konusu iki uç arasında bir yerlerde bulunabilir. Din ile modernleşme ve modern devlet arasındaki ilişkinin doğru bir biçimde tanımlanması için farklı ideolojik arka planlara sahip farklı ulus devlet modellerinin incelenmesi gerekmektedir. Modern liberal devletin din ile kurmuş olduğu ilişki biçiminin Marksist devletinkinden ya da modern sosyal demokrat ideolojiyi benimsemiş olan devletin muhafazakâr ideolojiden beslenen devlet yapısından farklılıklar arzemesi normal karşılanmalıdır.³²⁴

Her modernleşme tecrübesinde din ile modernleşme arasında mutlaka birbirini dışlayan bir ilişki biçiminin olması gerekmiyor. Bazı durumlarda din modernleşmeyi cesaretlendirici bir pozisyon içinde yer alırken, bazı durumlarda modernleşme karşısında direnç noktası oluşturabiliyor. Dolayısıyla sekülerleşme ile dini reform ya da değişimi birbirinden ayırmak önemli zorluklardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Polonya ve Rusya'nın yaşamış olduğu modernleşme süreçlerine bakıldığında din ve modernleşme arasında tek yönlü bir ilişki biçiminin bulunmadığını belirtmek gerekmektedir. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Rusya'da yaşanan Batılılaşma ve modernleşme tecrübesinin önemli bir unsuru olan Ruslaştırma politikalarının en önemli taşıyıcısının Rus Ortodoks Kilisesi'nin olması çok yönlü bir ilişkinin varlığını göstermesi açısından önemli bir örnektir.

Erken modern dönemde kilise mülklerinin vergilendirilmesi ve kilise görevlilerinin atanması gibi kilise ve devlet arasında daha sınırlı bir alanda başlayan çatışma ve egemenlik mücadelesi özellikle XVIII. ve XIX. yüzyıldan itibaren sanayileşme ve modernleşme süreçlerinin hız kazanması ile birlikte farklı alanlara yayıldı. “Dinin yeniden kamusal alanı ya da kamusal alana geri dönmesi” tartışmalarının yoğunlaştığı günümüzde, bu tartışmalara nüfuz edebilmek için öncelikle kamusal alan kavramı ile neyin kastedildiğine ve bu alanın nasıl ortaya çıktığına bakmak gerekmektedir. Zira kamusal alan kavramını anlamak suretiyle

³²³ S.N. Eisenstadt, “Varieties of Political Development”, S.N. Eisenstadt & Stein Rokan (eds.), *Building States and Nations*, Vol. 1, Beverly Hills, Calif: Sage, 1973, s. 41-48; aktaran Terrance G. Carroll, “Secularization and States of Modernity”, *World Politics*, Vol. 36, No. 3, April 1984, s. 361-362.

³²⁴ Terrance G. Carroll, “Secularization and States of Modernity”, s. 363.

devlet ve dinin çatıştığı ya da işbirliği yaptığı alanların çeşitlenmesi ve farklılaşmasını anlayabiliriz.

A. Kamusal Alan ve Din İlişkisini Yeniden Düşünmek

Kamusal alan kavramının sosyal bilimlerde ön plana çıkmaya başlaması 2000’li yıllara tekabül etmektedir. 1980’li yıllarda sosyal bilimlerde sivil toplum kavramının çokça tartışılmasının akabinde kamusal alan tartışmalarının da buna eşlik etmesi, demokrasi olgusu ya da arayışları ile yakından ilgilidir zira demokratik ya da açık bir kamusal alan için güçlü bir sivil toplum ön koşuldur.³²⁵ Kamusal alan tanımı ilk kez 1962 yılında Jürgen Habermas’ın *Strukturwandel der Öffentlichkeit (Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü: Burjuva Toplumunun Bir Kategorisi Üzerine Araştırmalar)* adlı kitabında ele alındı. Ancak 2000’li yıllarda yeniden ön plana çıkmasının nedeni Habermas’ın bu kitabının 1991 yılı gibi geç bir tarihte İngilizceye çevrilmiş olmasıdır.³²⁶ Habermas, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Batı Avrupa’da kamusal alanın ortaya çıkışı ve dönüşümünü “burjuvazi kamusal alanı” etrafında ele almaktadır.³²⁷ Habermas, kültürel üretimin ticari bir meta haline gelmesiyle, kamusal alanın tiyatrolar, salonlar, kafeler, konserler, müzeler gibi kültürel alanların genişlemesiyle şekillendiğini söylemektedir. Kapitalist kültürün demokratikleşme üzerindeki etkisi, felsefi ve edebi eserlere toplumun nüfuzunu kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla bu kültürel unsurların yorumu aristokrasinin ve kilisenin tekelinden çıkmıştır. Ortaya çıkan bu yeni ortamda tüm sosyal kesimler devletin ve kilisenin müdahalesinden uzak, özgür bir alana sahip olmuşlardır. Devlet ve kilisenin tartışmaya açmadığı konular da dâhil olmak üzere ortak çıkarları ilgilendiren her türlü konu bu alanda müzakere edilme fırsatı bulacaktır. Burada devlet ve kilise gibi aktörlerin egemenliği ve tekelinin yerini, rasyonel bir zeminde gerçekleşen iletişimsel müzakere ve görüşme alacaktır. Bu kurumlar kamusal alanda eleştirel bir müzakere ortamı ortaya çıkarmıştır. Ona göre Avrupa’da kamusal alanın ortaya çıkışı demokratik

³²⁵ “Nilüfer Göle ile Kamusal Alan ve Sivil Toplum Üzerine”, *Sivil Toplum Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2, Nisan-Mayıs-Haziran 2003, www.siviltoplum.com.tr/?ynt=icerikdetay&icerik=47&id=133. Erişim tarihi, 18 Temmuz 2009.

³²⁶ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çev: Thomas Burger, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996. Kitap 1997 yılında İletişim yayınları tarafından *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adıyla Türkçeye çevrilmiş ve Türkiye’de kamusal alan konusundan yapılan tartışmalara ivme kazandırmıştır. Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1962, 1990), çev: Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim, 1997, 2009, 8. Baskı.

³²⁷ Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 15-25.

siyasetin gelişimi açısından büyük önem taşımaktadır zira kamusal alan burjuva toplumunun eleştirel tartışma yoluyla oluşturduğu bir alandır.³²⁸

Charles Taylor da Habermas'tan yola çıkarak kamusal alana daha çağdaş bir yorum getirerek onu tahayyül edilen bir alan olarak tanımlamaktadır:

Kamusal alan toplum üyelerinin, matbu veya elektronik çeşitli iletişim araçları sayesinde bir araya gelerek ya da yüzyüze görüşerek kamu yararıyla ilgili konuları tartıştığı ve böylece bu konular hakkında ortak bir fikir oluşturduğu varsayılan ortak bir mekândır. “Ortak bir mekan” diyorum, çünkü birçok iletişim aracı ve ortamı olsa da, bu ortamlarda bir çok mübadele gerçekleşse de ilkesel olarak hepsinin birbiriyle iletişim içinde oldukları farz edilir.....Bu ortak mekan nasıl bir şeydir? Üzerine düşünersek hayli tuhaf bir şey olduğunu görürüz. Buraya dâhil oldukları varsayılan insanlar asla karşılaşmamışlar, ancak medya aracılığıyla – XVIII. yüzyılda yazılı basın- ortak bir tartışma mekânına bağlı görülmüşlerdir. Tezler, analizler, argümanlar, karşı argümanlar aktaran kitaplar, risaleler ve gazeteler eğitilmiş halk arasında elden ele geziyordu. Bunlar yaygın olarak okunuyordu ve yüz yüze toplantılarda, misafir odalarında, kahvehanelerde, salonlarda ve parlamento gibi daha kamusal mekânlarda sıkça tartışılıyordu. Bütün bunların sonucunda ortaya çıkan genel görüş bu yeni anlamıyla kamuoyu sayılıyordu.³²⁹

Taylor'a göre, kamusal alan bilinçli olarak iktidarın ve siyasetin dışında görülen bir mekândır fakat iktidar tarafından dinlendiği varsayıldığı için modern kamusal alan siyasal iktidarın izlenmesi ve denetlenmesi gerektiği fikrini de beraberinde getirir. Dolayısıyla “iktidara ait değil, iktidar hakkında ve iktidara hitap eden akla dayalı bir söylemdir.”³³⁰ Bu alan iktidarın ve siyasetin rasyonelleştirilmesi görevini ifa ederken, “devlet ve kilisenin müeyyide tehdidi altında icra ettikleri resmi sansürden daha etkili, dolaylı bir toplumsal denetim işlevi gören törelerin gayri resmi örgüsünü ifade eder.”³³¹

Habermas kamusal alanın ortaya çıkışı ve gelişimini açıklarken, kamusal alan ve din arasındaki karmaşık ilişkiye dair pek fazla bir şey söylememektedir. Onun kamusal alan ve din arasındaki ilişkiye yaklaşımı bu bölümde ele aldığımız Aydınlanma düşüncesinin etkisi altındaki sekülerleşme teorilerinden farklı değildir. Kiliseyi de devletle birlikte kamusal alanın dışında ve karşısında kamusal alanla dengelenmesi gereken aktörlerden biri olarak görmektedir. Habermas'ın kamusal alanı modern-seküler bir alandır. Nilüfer Göle'ye göre kamusal alan tartışmalarının yeniden sosyal bilimlerin gündemine oturmasının iki önemli nedeni vardır: Bunlardan birincisi toplumlardaki farklılık ilkesinin Batı'daki demokrasi

³²⁸ A.g.e., s. 98-116.

³²⁹ Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, (Modern Social Imaginaries, Duke University Press, 2004), çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Metis, 2005, s. 89-90.

³³⁰ A.g.e., s. 96.

³³¹ Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 98.

tartışmalarını daha fazla sorgulanır hale getirmesi, ikincisi ise Habermas'ın teorisinin farklılık ilkesini dışlaması ve kamusal alanı ideal bir model ve yurttaşlar arasında eleştirel ve rasyonel tartışmalar yoluyla iletişim sağlayan, homojen ve tekçi bir alan olarak tanımlaması. Bu ilk tanımda kamusal alan daha çok vatandaşlık temelinde ele alınmakta ve kişilerin farklılıkları ya da farklı kimlikleri özel alanda bırakılmaktaydı. Bugün sorgulanan da kamusal alanın temelini oluşturan vatandaşlık kavramının evrenselci yaklaşımıdır.³³² Böylesi bir tanım kişilerin siyaset, eğitim ve toplumsal alanlarda etkinlik gösterirken yerel ve dini kimliklerini bir kenara bırakmaları sonucunu doğurur.³³³ Bu da kamusal alanın evrensel vatandaşlık anlayışına paralel bir biçimde kişilerin her türlü dini ve etnik kimliklerinden uzaklaşıp adeta kimliksizleşmek durumunda kaldıkları bir süreci beraberinde getirir. Meseleye her türlü dinsel ve yerel kimliğin kamusal alanda ifade edilmesi açısından baktığımızda, böylesi bir durumun demokrasi ve sivil toplumun gelişmesine katkıda bulunacağı kuşkusuzdur. Ancak bu çalışmanın temel tartışma konusunu oluşturan, kurumsal olarak kiliselerin, özellikle de kilise hiyerarşilerinin kamusal alandaki varlıkları açısından meseleye baktığımızda, bunun doğrudan demokratikleşme ve sivil topluma katkı sağlamak gibi bir sonuç doğuracağını söylemek güçtür. Nitekim Polonya Katolik Kilisesi'nin özellikle 1990'lı yıllar boyunca sivil toplumun yanında yer almaya devam etmek ya da siyasi bir aktör gibi davranarak hukuksal anlamda ayrıcalıklı bir yer edinmek arasında kararsız kaldığını görmek mümkündür. Rus Ortodoks Kilisesi'nin ise şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde 1990 ve 2000'li yıllar boyunca devletle birlikte kamusal alanı sivil toplumun aleyhine daraltmak gibi bir role daha fazla talip olduğunu söyleyebiliriz.

Söz konusu çalışmasında din meselesine pek fazla yer ayırmamış olan Habermas yakın dönemde kaleme aldığı yazılarında son dönemde dinin seküler devletin egemenliği altında yaşayan “post-seküler toplumlar”da kamusal alanda oynadığı rollere dikkat çekmektedir. Habermas genel olarak yaşanan dini dinamizmi, birbiriyle ilintili üç olgu ile açıklamaktadır: Misyoner yayılcılık, fundamentalist radikalleşme ve dinin siyasi olarak araçsallaştırılması.³³⁴ Ona göre tüm dünyada farklı biçimlere ortaya çıkan dini canlanmaya

³³² Nilüfer Göle, “Giriş”, Nilüfer Göle(ed.) *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*, İstanbul: Metis, 1999, s. 8.

³³³ A.g.m., s. 23.

³³⁴ Dünya çapında dinin yeniden canlanmasına misyonerlik açısından bakıldığında yerleşik dini kurumlar ve kiliseler içinde muhafazakâr ya da Ortodoks grupların her yerde yayılması, üç tektanrılı din kadar Hinduizm ve Budizm için de geçerlidir. Afrika, Doğu ve Güneydoğu Asya'da misyoner kurumların esnek örgütlenmesine bağlı olan bu yayılma oldukça hızlıdır. Yine transnasyonal bir kilise olan Roma Katolik Kilisesi, daha çok ulusal düzeyde örgütlenmiş olan Protestan kiliseleri ile karşılaştırıldığında bu duruma daha kolay ayak uydurmuştur. Bununla birlikte bu dinlerin içerisinde en dinamik ve en fazla yerel örgütlenmeye sahip olanları İslam (Sahara altı Afrikası) ve Evangelikal harekettir (özellikle Latin Amerika). Karizmatik liderlerin bu yayılmada oldukça önemli bir role sahip olduklarını söylemek mümkündür. Habermas'a göre Pentecostaller ve radikal Müslümanlar

rağmen yine de sekülerleşme tezlerini savunanları destekleyen çok sayıda veri bulunmaktadır. Fonksiyonel sosyal sistemlerin farklılaştığı bu dönemde, kiliseler ve dini cemaatler asli-ruhani fonksiyonlarından uzaklaşarak artan oranda toplumun diğer alanlarına nüfuz etmeye başlamışlardır. Fakat bunun yanında dini inanç pratiklerinin bireyselleşmiş ve öznel alana doğru çekilişi eğilimini de gözden kaçırmamak gerekmektedir. Bununla birlikte Habermas, José Casanova'nın da belirttiği gibi dinin aynı zamanda bireyselleşmesi eğiliminin dinin siyasi arenada ve toplumun kültüründe etkisini ve geçerliliğini kaybedeceği anlamına gelmeyeceğini söylemektedir. Dini cemaatler büyük oranda sekülerleşmiş toplumların hayatında hala kendileri için bir "koltuk" istemektedirler. Habermas modern toplumları "post-seküler toplumlar" olarak tanımlarken, kiliseler ve dini örgütlenmelerin seküler toplumların kamusal alanında artan oranda "yorum cemaatleri" rolü ile kendilerini göstermelerine referansta bulunmaktadır. Bunlar ikna edici olsun ya da olmasın toplumdaki kürtaj ile ilgili yasal düzenlemeler, ötenazi, bioetik problemler, çevrenin korunması ve iklim değişikliği gibi pek çok temel meselenin tartışılmasına katılarak kamuoyunun oluşumunda etkili olmaktadır. Avrupa'nın çoğulcu toplumları bu tür müdahalelere yanıt veren bir ortam oluşturmaktadır zira bu toplumlar siyasi düzenleme gerektiren değer çatışmaları arasında giderek daha çok bölünmektedir. Sekülerist yargının modernleşme ile birlikte dinin tüm dünyada yokolacağı iddiasının aksine "post-seküler" toplumlarda din, kamusal alandaki önemi ve geçerliliğini korumaktadır.³³⁵

Habermas din ve devletin ayrılması ilkesini liberal demokratik devlet açısından ele almaktadır. Ona göre devletin sekülerleşmesi modernitenin ilk döneminde mezhep savaşlarına karşı verilmiş iyi bir yanıttır. Anayasal devlet önce devlet gücünü sekülerleştirmek sonra da demokratikleştirmek suretiyle Avrupa'daki dini ve mezhepsel çatışmalara karşı cevap geliştirmeye çalışmıştır. Dini özgürlükler bu çerçevede dini farklılaşma ve çatışmaya karşı verilmiş iyi bir cevaptır. Din ve devletin ayrılması prensibi her bir ulusal birimde farklı bir formda ve tedrici bir biçimde gerçekleşmiştir. Devletin ve hükümetlerin seküler karakteri dini

fundamentalist grup içerisinde yer almaktadır. Orta Doğu sorununun desekülerizasyonu, Hindu milliyetçiliği, Pakistan ve Hindistan arasındaki çatışma ve Amerika'daki dini sağın Irak'ın işgali sırasındaki mobilizasyonu buna örnek olarak verilebilir. Jürgen Habermas, "Notes on a post-secular society", Habermas'ın Hollanda Tilburg Üniversitesi Nexus Enstitüsü'nde 15 Mart 2007'de yaptığı konuşma. www.signandsight.com/features/1714.html. 18.06.2008.

³³⁵ Jürgen Habermas, "Notes on a post-secular society". www.signandsight.com/features/1714.html. 18.06.2008.

azınlıkları başlangıçta sadece hoşgörüyle karşılamakla yetinmiş, ancak sonradan aşama aşama onlara ibadet ve dini ifade özgürlüğü ve sonunda da dinini kamusal alanda da ifade edebileceği eşit bazı haklar tanımış ve bunları genişletmiştir. Liberal demokratik devlet tüm vatandaşlarına eşit dini özgürlük alanı açacağı iddiasını taşımaktadır. Dini olsun ya da olmasın tüm alt kültürler ve tüm vatandaşlar birbirlerini karşılıklı olarak aynı siyasi toplumun bireyleri olarak tanınmalıdır. Bununla birlikte devletin seküler karakteri herkes için eşit dini özgürlük alanı sağlayabilmek için gerekli fakat yeterli değildir. Kilise ve devletin ayrılması prensibi siyasilere ancak tüm vatandaşların eşit bir biçimde nüfuz edebildikleri bir dil ve söylem geliştirmek suretiyle hukuki normları meşrulaştırabileceklerini söylemektedir. Siyasiler bunu yapabildikleri ölçüde liberal demokratik devletin gereklerini yerine getirmiş olacaklardır.³³⁶

Bu noktada önemli bir soru ortaya çıkmaktadır. Dinin kamusallaşması olgusu her durumda sivil toplumun ve demokratikleşmenin önünü açar mı? Bu sorunun cevabı verilirken farklı durum ve örnekler üzerine düşünmenin yararı vardır. Diyebiliriz ki zaten tanım olarak muğlâklığı koruyan bir kavram olan kamusal alan kavramı, din ile olan ilişkisi söz konusu olduğunda daha karmaşık bir hale gelmektedir. Kendine ait sınırları olan ve yönetilme ihtiyacı içinde bulunan böylesi bir alanın gerçek anlamda özgür bir tartışma alanı olduğunu ve herkesin eşit bir biçimde katılma imkânının olduğu demokratik bir ortam yarattığını söylemek kolay değildir. Mesela Rusya örneği üzerinden düşündüğümüzde yeni dönemde tekeli dini söylemin milliyetçi söylemin desteğiyle kamusal alanda kendini çok iyi ifade ederek diğerleri üzerinde baskı kurması söz konusudur. Polonya örneğinde de benzeri bir biçimde Katolik Kilisesi'nin 1990'lı yıllar boyunca, medya imkânlarını kullanarak ve parlamentodaki kilise yanlılarının desteğini alarak, kamuoyu oluşturma konusundaki başarısı bu açıdan değerlendirilebilir. Bu soruya daha detaylı bir biçimde yanıt verebilmek için, ilerleyen bölümlerde önce 1980'li yıllarda sivil toplum kavramının yeniden gündeme gelişi ve din ile olan ilişkisine, daha sonra da Rusya ve Polonya'nın modernleşme tecrübelerinde dinin nerede durduğuna bakalım.

B. Sivil Toplum ve Din İlişkisini Yeniden Düşünmek

Tarihsel olarak bakıldığında da “sivil toplum” kavramı, Kilise ve devletin her ikisinin de mutlakiyetçi iddialarına karşı modernitenin önemli bir unsuru olarak ortaya çıkmıştır. Modern paradigma adeta sivil-dini karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Ancak bugün sivil toplum,

³³⁶ A.g.m.

kiliselerin faaliyetleri ve dinsel kimlikler için de bir yer ayırmak durumunda kalmıştır zira din, özgür örgütsel faaliyetlerin önemli motivasyon kaynaklarından biri haline gelmiştir.

Berlin Duvarı'nın yıkılmasının hemen öncesi ve sonrasında Doğu Avrupa'da yaşanan siyasi değişiklikler sivil toplum kavramına yeni boyutlar eklemiştir. Kavramın tanımındaki farklılıklar ve kapsadığı alanla ilgili olarak yapılan farklı açıklamalara rağmen sivil toplum kavramı bu bölge üzerine yapılan analizlerde yaygın bir biçimde kullanılmaktadır.³³⁷ Çok genel olarak sivil toplum birey ile devlet arasında özel kurumların, gönüllü kuruluşların ve bilim, kültür ve eğitim alanındaki bağımsız sosyal organizasyonların kendi kendini örgütledikleri bir alan olarak tanımlanmaktadır. Kavram bir taraftan bireyin ifade özgürlüğüne dayanırken diğer taraftan da dayanışma ve iletişim bağlarının yaratılması prensibine dayanmaktadır. Pek çok kişi sivil toplumun devletin otoriter eğilimlerine karşı vatandaşların haklarını koruyan dengeleyici bir role sahip olduğunu vurgulamaktadırlar. Demokratik bir sivil toplumun en temel gereklerinden biri demokratik devletin varlığıdır.³³⁸

Bu çalışmanın konusu ile yakından bağlantılı olarak sivil toplum kavramının kazandığı yeni anlamlar açısından bakıldığında en başında belirtilmesi gereken şey, bu kavramın 1970'li yıllardan itibaren hem Batı'da hem de Polonya'da 1976 yılında kurulan İşçi Savunma Komitesi (KOR) tarafından iyi bir biçimde örneklendirilen siyasal muhalefet biçimine gönderme yapılarak kullanılmaya başlanmış olmasıdır. Çek entelektüel Jacques Rupnik bu durumu, Polonya'da 1968 ve 1976 arasındaki gelişmelere atıfta bulunarak tüm eski Doğu Blok'u ülkelerinde "revizyonizmin sonu ve sivil toplumun yeniden doğuşu" olarak karakterize ediyordu.³³⁹ Rupnik'e göre 1968 yılında meydana gelen Çekoslovakya olaylarının bastırılması Doğu Avrupa'daki revizyonist senaryoların sonunu getirmişti. 1970'lerin sonunda Polonya'daki örgütlenme ya da demokratik muhalefet komünist rejimin değiştirilmesine yönelik yeni bir strateji başlatmıştı. Demokratik muhalefetin sözcüleri toplumun o kadar da güçsüz olmadığını, sistemi değiştirmek için Parti kanallarının dışındaki kanalların da kullanılabileceğini söylüyorlar. Entelektüel, öğrenci ve işçi hareketlerinin örneklerinden olduğu kadar özgür ve eleştirel bir Katolik Kilisesi'nin varlığından ve nihayet 1976'dan sonraki kendi muhalif tecrübelerinden yola çıkan KOR ve diğer gruplar tüm halkı siyasi anlamda harekete geçmeye zorlamışlardı. Ve nihayet 1980 yılında *Dayanışma* hareketinin

³³⁷ John Keane, (der.) *Sivil Toplum ve Devlet, Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar, (Civil Society and the State, New European Perspectives*, Verso, 1988), Çev: Erkan Akın, Aksu Bora, Ahmet Çiğdem, Levent Köker, Mehmet Küçük, Ayşe Nur, İstanbul: Ayrıntı, 1993, s. 25.

³³⁸ Ina Merdjanova, *Religion, Nationalism and Civil Society in Eastern Europe, The Post-Communist Palimpsest*, s. 108.

³³⁹ Jacques Rupnik, "Dissent in Poland, 1968-1978: The End of Revisionism and the Rebirth of Civil Society in Poland", Rudolph Tökes, (der.), *Opposition in Eastern Europe*, Londra 1979, s. 385.

kuruluşuyla birlikte meydana gelen değişiklikler sivil toplumun yeniden doğuşu ibaresine çok yeni anlamlar kazandırmıştır.³⁴⁰

Son dönemde sivil toplum konusunda yaptığı önemli çalışmalarla gündeme gelen John Keane, yüzyıllık bir ihmalden sonra sivil toplum ve devlet konusunun yeniden Avrupa toplumsal kuramında hayati önemi haiz bir konu haline geldiğini söylemekte ve Doğu Avrupa'daki gelişmelere büyük önem vermektedir. Ona göre sivil toplumun Avrupa'da ortaya çıkışı XVIII. yüzyıla tekabül etmektedir; yüzyıllık bir ihmalden sonra da son dönemde yeniden popülerlik kazanmıştır. Devlet ile (asker, polis, hukuk, idare, eğitim vs) ile sivil toplum (piyasa tarafından düzenlenen, özel denetim altında bulundurulmuş veya gönüllü bir biçimde örgütlenmiş) arasındaki ayrımın tam olarak neye tekabül ettiği muğlaklığını korumaya devam etmektedir. Peki, neden bu tema yeniden doğuşu yaşamaktadır ve yeniden popülerlik kazanmıştır? Bunun nedenlerini merkezi ve Doğu Avrupa'daki gelişmelerde görmek mümkündür. Keane'e göre;

bu bölgede sivil toplum ve devlet ilişkisine yönelik ilginin büyümesinde bu sistemleri yukarıdan aşağıya modernleştirmeye yönelik komünist reform girişimlerinin başarısızlığa uğramasının büyük etkisi vardır. Tek parti sistemlerinin bölgenin sivil toplum geleneklerini söküp atan karakteriyle yakından ilgilidir. Sovyet döneminde düzenli bir biçimde değişik ülkelerde yaşanan toplumsal patlamalar rejime-devlete karşı sivil toplumun özgür gelişimini amaçlayan kampanyalar yaratmıştır. Sivil toplumun zorla yer altına itilmesi de onun daha çok canlanmasına yol açmıştır. Sivil toplum ne zaman kendine güvenli bir alan bulsa devletin siyasi iktidarı aşınmakta ve iktidarsızlığı ortaya çıkmaktadır. Sivil toplum karışıklığa ve felç durumuna düşen devletten ne koparabilirse onunla beslenmektedir. Polonya'da 1967 ve 1981 yılları arasında ortaya çıkan durum tam da buna tekabül etmektedir. İşçi hareketlerini içeren bir sivil toplum mücadelesi vermişti *Dayanışma* hareketi. *Dayanışma* ortaya çıktığında ne bir siyasal parti kurma ne de devlet iktidarını ele geçirme arayışı içinde olmuştur. Sadece devletin baskılarının ortadan kalkması ve özerk alanlarının artması taleplerinde bulunmuştur.³⁴¹

Sivil toplum ve devlet arasındaki ilişki üzerindeki tartışmaların yeniden canlanması yalnızca Doğu Avrupa'daki muhalefet hareketleri değil aynı zamanda yeni toplumsal hareketlerin doğuşuyla da yakından ilgilidir. Batı Avrupa'da son yirmi otuz yıl içinde yeni

³⁴⁰ A.g.m., s. 386.

³⁴¹ John Keane, (der.) *Sivil Toplum ve Devlet, Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, s. 13

kolektif eylem biçimleri canlı bir biçimde kendini göstermektedir. Feminizm, öğrenci hakları, çevre hareketleri, gençlik ve barış hareketleri bu hareketlerden yalnızca bazılarıdır. Bununla birlikte bu hareketler Orta ve Doğu Avrupa'daki toplumsal hareketlerden farklıdırlar. Bu hareketler belirgin bir biçimde siyaset dışı ya da siyaset karşıtı nitelikleriyle ayırt edilmektedir. Bunların eylemleri ne devlet iktidarını ele geçirmeyi ya da dönüştürmeyi hedeflemektedir. Fakat yine de bu durum devlet ve sivil toplum arasındaki derinleşmeyi artırmadığı anlamına gelmemektedir. Bu yeni toplumsal hareketler sivil toplumun kendi içindeki ilişkilerin çoğullaşmasına katkıda bulunmakta ve yeni dayanışma biçimleri ortaya koymaktadır.³⁴²

Sivil toplum üzerine oluşturulacak kritik bir teori sivil toplumu oluşturan kurumların hangileri olduğu, bunların hangi meseleler üzerine sosyal uyum içine girdikleri ve bu reaksiyonlarını kamusal alana nasıl taşıyacakları ya da taşımaları gerektiği gibi sorulara cevap vermek zorundadır. Günümüz toplumlarında Keane'in de belirttiği gibi öyle çok farklı grup var ki -küreselleşme karşıtları, İslamcılar, evangelistler, çevreciler- bu gruplar nasıl sivil toplum adı altında bir araya gelebileceklerdir. Yani sivil toplum için sosyal entegrasyon zorunlu mudur? Eğer öyleyse Kilise'nin Polonya'da sosyal entegrasyonu sağlayan yegâne kurum olarak sivil toplumun oluşumuna yaptığı katkılar nelerdir? Tüm bu eleştirilere rağmen yine de sivil toplum kavramı devlet dışında otonom bir alanı ifade ettiği, belli durumlarda toplumsal çıkarlar adına sosyal uyumu sağladığı, farklılaşan toplumsal grupların hem devlete hem de birbirlerine karşı çıkarlarını koruduğu sürece kullanışlı bir kavram olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede din ya da dinsel kurumların sivil toplum içinde oynadığı roller kavramın dönüşümünü nasıl etkilemektedirler sorusu bu çalışma için ayrı bir önem arz etmektedir.

Söz konusu yeni durumda yani dinin ve dinsel faaliyetlerin yeniden canlanmasında dinin devletin hemen ulaşabildiği alanın dışında örgütlenen sivil toplumun oluşumunda önemli roller oynadığını yadsımak mümkün değildir. Dinin iki durumda aktif olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz: Bunlardan birincisi, devletin eğitim ve sosyal hizmetleri yerine getirme konusunda yetersiz kaldığı noktada dini kurumların devreye girmesidir. Buna hem İslam dünyasından hem de başka bölgelerden pek çok örnek vermek mümkündür. Örneğin Mısır'da İslami özel gönüllü kuruluşlar bu hizmetleri verebiliyor ya da Brezilya'da 1990'lı yıllarda yılında olduğu gibi ruhani örgütlenmeler eğitim ve sosyal hizmetler konusunda aktif bir biçimde rol oynayabiliyorlar. İkinci duruma göre ise devlet açık bir biçimde siyasi

³⁴² A.g.e., s. 22-23.

kurumları baskı altında tuttuğunda din etkili bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Buna örnek olarak da komünizmin son dönemlerinde Polonya ve Doğu Almanya verilebilir. Hatta bu iki durumun dışında gelişmiş demokrasilerde yani devletin bu hizmetleri verebildiği durumlarda bile din sivil toplum içindeki faaliyetlerini artırabilmektedir. Buna örnek olarak ABD'deki Evangelik grupların faaliyetleri verilebilir. Yine Batı Avrupa'da Müslüman toplulukların kurduğu örgütlenmeler ve Hristiyan grupların aktif biçimde desteklediği hayır faaliyetleri din-sivil toplum ilişkisine yeni anlamlar kazandırıcı gelişmeler olarak görülmektedir.³⁴³

1980'li yılların sonunda yaşananlar her ne kadar bu konuda beklentiler yaratsa da din ve sivil toplum arasındaki ilişkinin sorgulanmaya ve tartışılmaya devam edildiğini belirtmekte yarar vardır. Zira din ve sivil toplum ilişkisinin hep iki yönlü olarak geliştiğini söylemek mümkündür. Bazı durumlarda dini kurumlar sivil toplumun oluşumu ve demokratikleşme konusunda beklentiler yaratırken, bazı durumlarda Yugoslavya, Kuzey İrlanda ve Lübnan örneklerinde olduğu gibi etnik kimlikle ve milliyetçi hareketlerle girdiği ilişki biçimi sosyal bölünmelere yol açmakta, bazen de Polonya, Litvanya ve Brezilya örneklerinde olduğu gibi sosyal bütünleşmelere neden olabilmektedir. Bununla birlikte yine de aynı kontekst içinde bile birbirini dışlayan roller oynadığını söylemek mümkündür. Örneğin Polonya'da tek mezhebin ve Katolik Kilisesi'nin baskın durumda olması ve diğer azınlık dinlerini dışlaması açısından Kilise, sivil toplumun karşısında yer alan bir kurum olarak da ele alınabilmektedir.

C. Rusya'da Modernleşmenin, Ulusçuluk, Din ve Sivil Toplum Üzerindeki Etkisi

Pauline Schrooyen son dönemde yapılmış olan önemli sayıda sosyal tarih çalışmasının Çarlık Rusyası'nın son dönemlerini incelerken, Habermas'a doğrudan atıfta bulunmaksızın onun yaklaşımıyla örtüştüklerini söylemektedir. Bu çalışmalar bu dönemde Rusya'daki basın ve yayın hayatının gelişmesine odaklanmakta, entelektüel elit dışında da okuma kültürünün giderek yaygınlaştığına işaret etmektedir. Gönüllü organizasyonların sayısındaki artış ve şehir kültürünün gelişmesi de bu gelişmelere eşlik etmektedir. Bu çalışmalarda XIX. yüzyılın ilk yarısında Rusya'da kamusal alanın ortaya çıkışı, salonlar, kafeler, klüpler ve tiyatrolar

³⁴³ David Herbert, *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Aldershot: Ashgate, 2003, s. 4-5.

üzerinden açıklanmış, bu yeni alanlar basınla sosyal gruplar arasında etkileşimin sağlandığı mekânlar olarak tanımlanmıştır.³⁴⁴

Rus Ortodoksluğu'nun ulusal bir din olarak kabul edildiği ve liberal kültürün marjinal bir alanda kaldığı XIX. yüzyıl Rusyası'nda, dinin özel alana itilmesi ve kamusal tartışmalarda yer almaması mümkün değildir. Tam tersine Rus milliyetçiliğinin ivme kazandığı bu dönemde, Rus milliyetçiliğinin en önemli bileşeni olan Rus Ortodoksluğu kamusal tartışmaların vazgeçilmez bir parçasını oluşturmaktadır. Ayrıca din felsefesinin XIX. yüzyıl Rus düşüncesinde önemli bir yeri bulunduğu unutulmamalıdır. Rus düşüncesi üzerine çalışan önemli isimlerden Leh yazar Andrzej Walicki, XIX. yüzyıl Rus düşüncesini belirleyen en temel ögenin Rus *intelligentsiyası*'nın (aydınlarının) siyasal baskı, geri kalmışlık ve acil çözüm bekleyen toplumsal sorunların acısını yüreklerinde hissetmeleri olduğunu söylemektedir. Bu nedenle de XIX. yüzyılın ikinci yarısında Rus entelektüelleri arasında toplumsal sorunlardan dışlanmış salt felsefi sorunlarla uğraşmak ahlaka sığmayan bir davranış ve Rus halkına karşı yapılmış bir ihanet olarak görülüyordu. Walicki'ye göre Rus düşüncesinin şaşırtıcı özgünlüğü de buradan gelmektedir:

Rus düşüncesinin şaşırtıcı özgünlüğü, ancak Rus düşünce tarihi bağlamı içinde, yani eğitim görmüş Rusların içten bir kaygıyla yaklaştıkları sorunlarda ülkenin geleceği bakımından büyük bir önem yattığına ilişkin sezgileri ışığında kavranabilir. Bu söylediklerim XIX. yüzyıl Rus düşüncesi için daha da geçerlidir. XIX. yüzyılda çeşitli düşüncelerin ve etkilerin birbirini benzeri görülmedik derecede besleyip çoğalttıklarını; büyük bir ulusun hızla çağdaştırılması işinin kısa bir zaman dilimi içine sıkıştırılıp sığdırıldığını; toplumsal yapı içinde ve düşünüş biçimlerinde eski ve yeni öğelerin garip bir biçimde yan yana gelip varlıklarını sürdürdüklerini; dış etkiler hızla yayılırken entelektüel seçkinlerin bir yandan Batı Avrupa'nın toplumsal gerçeklerinden ve düşüncelerinden etkilendiklerini, öte yandan durmaksızın kendi ülkelerinin geleneklerini ve toplumsal gerçeklerini ortaya çıkardıklarını görüyoruz.

.....Bu, bir *intelligentsiya*'nın, terimin özellikle Rusça anlamıyla, kendilerini ülkelerinin geleceğinden sorumlu gören eğitilmiş insanlar grubunun, görüş birliği içinde olmamalarına karşın, gericiliğe karşı mücadele anlayışında birleştikleri bir çağdı. Bu anlamda kullanıldığında *intelligentsiya* kavramının ahlaksal bir kategori olduğu kadar, hükümete karşı bir tavır sergilemekle aynı anlama geldiği düşünülürse, bir siyasal kategori olduğu bile söylenebilir. Bu çağda Rusların kendilerine sordukları soruların tümü ulusal kimlikleriyle ilgiliydi. “Biz kimiz?”, “Nereden

³⁴⁴ Söz konusu çalışmalar için bkz. Pauline Schrooyen, “Modernisation in Late Imperial Russia: Some Critical Reflections on and Suggestions for the Study of Russian Society”, Gerrit Steunebrink, Evert van der Zweerde, Wout Cornelissen (eds.), *Civil Society, Religion, and the Nation: Modernization in Intercultural Context: Russia, Japan, Turkey, Studies of Intercultural Philosophy*, Amsterdam/New York: Rodopi P.V., 2004, s. 19-21.

geliyoruz, nereye gidiyoruz?” , “İnsanlığa yapabileceğimiz katkı nedir?”, “Bize verilen görevi yerine getirebilmemiz için neler yapabiliriz?”.³⁴⁵

Rusya’da modernleşme, din ve devlet ilişkileri, kamusal alan ve dini reform ya da değişimin nasıl irtibatlandırılması gerektiği sorusu önemli sorulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Her şeyden önce kamusalın hemen hemen her alanının Çarlık yönetiminin reformuna tabi tutulması, hatta bu alanların bu reformlar neticesinde ortaya çıkması devletten bağımsız bir kamusal alan tanımının Rusya için pek mümkün olmadığını göstermektedir. En azından Rusya’da bu alan, Habermas’ın Batı Avrupa için kavramsallaştırdığı burjuva kamusalının bir uzantısı olarak ortaya çıkmamıştır. Rus *entelighentsiyası*’nın oluşturduğu tartışma ortamının devletin karşısında denetim mekanizması oluşturacak bir güce sahip olup olmadığı tartışılması gereken bir konudur. Rus *intelligentsiyası*’nın yukarıda ifade ettiğimiz, Rus kimliğine dair sordukları sorular Rus devleti ve Ortodoksluk’u dışlayan bir biçimde cevap verebilecekleri sorunlar değildir.

Rusya’da dini reform ya da değişim süreci büyük oranda XVII. yüzyılın ortalarında Çar Büyük Petro (1682-1725) döneminde askeri, teknolojik ve ekonomik reformlarla birlikte başlamış olan bir süreçti.³⁴⁶ Ortodoks Kilisesi’nin organizasyonu ile ilgili olarak meydana gelen değişim Petro’nun devlet yönetimi ile ilgili olarak yaptığı diğer reformlara paralel bir biçimde ortaya çıktı. Çar Petro ve ardıllarının yaptığı reformlar ve uyguladığı politikalarla Kilise devletin bir aygıtı olarak korundu, kullanıldı ve belli sınırlar içinde tutuldu. 1700 yılında reformlara karşı çıkan Patrik Hadrian öldükten sonra Çar, Kilise’nin yönetimi üzerindeki kontrolünü artırdı ve Kilise reform yanlısı Metropolit Stephen Iarovsky tarafından yönetilmeye başlandı. Sonraki yıllarda oniki din adamından oluşan Kutsal Sinod tedrici bir biçimde Patriğin yönetimdeki yerini aldı. Kutsal Sinod ve Kilise 1917 devrimine kadar devlet tarafından kontrol edildi. Petro’nun devlet yönetiminde gerçekleştirdiği reformlar nasıl

³⁴⁵ Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanma’dan Marksizme*, (A History of Russian Thought- From the Enlightenment to Marxism, 2004, Lehçe’den çevrilmiş İngilizce baskı), çev: Alaeddin Şenel, İstanbul: İletişim, 2009, s. 14,15,16. Walicki sahip olduğu değerler sistemiyle tanımlanan bir toplumsal tabaka olarak *intelligentsiya* anlayışının bir diğer özgün örneğini Polonya’nın verdiğini söylemektedir. Ona göre yaygın kanının aksine “aydın” (Lehçe’de *inteligencja*) terimi ilk olarak 1860’larda Rusya’da değil, 1840’lı yıllarda Polonya’da kullanılmıştır.

³⁴⁶ Devleti, ekonomiyi, kiliseyi, askeri ve eğitim alanlarını reforma tabii tutan Petro, özel hayata dahi müdahale etti. Kadın ve erkeklere Avrupa tarzı kıyafet giymeyi zorunlu hale getirdi. Sakal bırakmak yasaklandı. Fakat öncelikli olarak reformların yapıldığı alan askeri alan oldu. 1696’da düzenli bir deniz gücü oluşturuldu. Petro döneminde yüzlerce Rus, eğitim için yurt dışına gönderildi ve Rusya içinde modern okullar açıldı. 1701 yılında Moskova’da aritmetik, geometri, trigonometri, astronomi ve coğrafya derslerinin okutulduğu matematik ve denizcilik bilimleri okulu açıldı. 1706’da Moskova’da, 1709’da St. Petersburg’da tıp okulları açıldı. 1715’de ise St. Petersburg’da denizcilik okulu, 1725 yılında Rus Bilimler Akademisi kuruldu. Modern okulların yanı sıra Kilise okulları modernleştirildi. Nicholas V. Riasanovsky, *A History of Russia* (1963), 6. Baskı, New York, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 230.

Moskova ve Bizans devlet yönetimi geleneğinden kopuşu temsil ediyorsa, Kilise alanında yapılan reformlar da aynı şekilde Moskova ya da Bizans geleneğinden çok Batı anlayışını yansıtıyordu. Petro'nun devlet ve kilise arasında yeniden şekillendirdiği ilişkiler kuzey Avrupa'nın Luteran ülkelerinin özelliklerini yansıtıyordu.³⁴⁷ Buna rağmen yine de Kilise'nin reformlar döneminde devletle tamamen bir tabiyet ilişkisi içinde bulunduğunu ve kamusal alan içinde marjinal bir unsur haline getirildiğini iddia etmek yanlış olur. Özellikle de Rusya'da modernleşmenin en önemli araçlarından biri olan Ruslaştırma politikalarına Ortodoks Kilisesi'nin verdiği destek tek yönlü bir tabiyet ilişkisi ile açıklanamaz. Kilise, Ruslaştırma politikalarında devletin basit bir aracı gibi değil onun ortağı gibi davranmaktadır. Devletin Ruslaştırma politikalarına verdiği destek, kimi okulların yerel halkların kontrolünden çıkıp Bakanlığa bağlanması yerine Kutsal Sinod'a bağlanması talebi ve yürüttüğü misyonerlik faaliyetleri Ortodoks Kilisesi'nin Rus modernleşmesi sırasında nerede durduğu sorusuna önemli açılımlar sağlamaktadır. Rus Çarlığı'nın son dönemleri genellikle baskıcı yönüyle, Lenin'in deyişiyle “milletlerin hapisanesi” olarak karakterize edilmiştir. Özellikle 1864 yılından itibaren yoğunlaşan Ruslaştırma politikaları Rus olmayanlar üzerinde uygulanan kültürel ve siyasi asimilasyon anlamına gelmektedir. Bu politikaların arka planında varolan şey Rus Ortodoks kültürü ve dininin merkeziliği ve bunun özellikle XIX. yüzyılda Ruslar üzerinde yaratmış olduğu farklı kültürler ve milletler arasında bir hiyerarşinin varolduğu düşüncesini yaygınlaştırmasıdır. Örneğin bu hiyerarşide güçlü bir tarihe, yazı ve edebiyat geleneğine ve kültüre sahip olan Polonyalılarla, uzun süreli bir yazı geleneğine sahip olmayan Litvanyalıları arasında fark söz konusudur. Dolayısıyla Rus siyasi eliti ve milliyetçilerinin Polonyalıların Ruslaştırılması ile ilgili yaklaşımı Polonya kültürünün tamamıyla yerinin Rus kültürüne bırakılması şeklinde olmamıştır. Polonyalıları bu politikaların uygulanmasının nedeni onları siyasi bir tehdit olmaktan çıkarma arzusudur. Sınır bölgelerinde yaşayan Polonyalı ve diğer Katolik unsurların yönetimde hiçbir biçimde yer almalarına izin verilmemesi, Ruslaştırmanın bu unsurlar arasında kültürel olmaktan çok yönetsel/siyasi bir olgu olduğunu göstermektedir. Zira özellikle XVIII. yüzyılda Batı'ya ve güneye doğru genişleyen Rus devletinin sınır bölgelerinde yönetimde ortak bir dilin kullanılmasına duyduğu ihtiyaç söz konusudur.³⁴⁸ Aynı dönemde Baltıklar'da Almanca yaygınlaşmaktadır. Belarusların ise bunlardan farklı olarak daha çok kültürel bir Ruslaştırmaya tabi tutulduğu ve nihayetinde bu politikaların onların üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Kültürel açıdan

³⁴⁷ A.g.e., s. 233.

³⁴⁸ Theodore R. Weeks, “Russification: Word and Practice, 1863-1914”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 148, No. 4, Dec. 2004, s. 474.

Ruslaştırma Katolik bölgelerde tam bir fiyaskoya dönüşmüştür. Bu dönemde bu bölgelerde dini kimlik ulusal kimlikten çok daha güçlüdür. Nitekim Ruslaştırma politikalarının özellikle XIX. yüzyılının ikinci yarısında 1860'larda yoğunlaşmış olması 1863 yılındaki büyük Leh ayaklanması ile yakından ilgilidir. Ruslaştırma bu yönüyle savunmacı bir pozisyonda ortaya çıkmaktadır zira Rus milliyetçilerine göre Polonya-Katolik kültürünün Belarus, Litvanyalı ve Ukraynalıları tesiri altına alma tehlikesi karşısında önlem alınmalıdır. Rus olmayanların bu politikalara verdikleri cevap kendi siyasi hareketlerini oluşturmak yoluyla ulusal ve siyasal hak talebinde bulunmak olmuştur. Kültürel Ruslaştırma politikaları başarılı olması beklenen Ukraynalılar üzerinde bile başarılı olmamış, tam tersine Ukraynalı ulusal kimliğinin kendini genelde Rus kimliğinin özelde ise Rus Ortodoks Kilisesi'nin karşısında tanımlamasında çok önemli bir faktör olarak ortaya çıkmıştır.

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Rusya'daki geleneksel siyasi ve dini otoriteler- Rus devleti ve Kilise - iki önemli meydan okuma ile karşı karşıya kaldı. Bunlardan birincisi XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIX. yüzyılın önemli bir kısmını içine alan dönemde imparatorluğun yaşadığı genişleme tecrübesi, ikincisi ise Rusya'da yeni kurulan modern okullarda seküler ve ateist fikirlerin yayılması idi. Bu iki önemli meydan okuma Rusya'daki modernleşme, kamusal alan ve din ilişkisini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Zira Rusya'da bir yandan Batılı reformlarla özerkliği ve eğitim üzerindeki etkinliği ciddi bir biçimde sınırlandırılan Ortodoks Kilisesi'nin bu iki meydan okumaya cevap verme konusunda Rus devletiyle birlikte hareket etmesi onun hem siyasi düzeyde hem de kamusal alana katılım açısından marjinal bir konuma itilmesini engellemiştir. İmparatorluğunun genişlemesi sonucunda 1880 yılına gelindiğinde merkezi Rus topraklarında etnik ve dinsel olarak pek çok farklı topluluk yaşıyor, yüzden fazla farklı dil konuşuluyordu. XVI. yüzyılda Sibirya'nın alınmasıyla milyonlarca pagan ve az sayıda Müslüman Rus hegemonyası altına girmişti. Fakat bu gruplar Rus otokrasisi ve Ortodoksluğa herhangi bir meydan okuma oluşturmamıştı. Rusya'nın dini ve siyasi anlamda karşılaştığı ilk meydan okuma Rus Ortodoksluğuna mensup olmayan Hristiyan grupların imparatorluğa dâhil edilmesiyle ortaya çıktı. Bu yeni durum Rusya'da din ve devlet ilişkilerinin geleceği açısından da bir tehdit oluşturunuyordu. Bu anlamda Rus devletine ilk katılan Ortodoks olmayan Hristiyan topluluklar Luteranlar ve Katolikler (Uniate ve Roma Katolikleri) oldu. Bu gruplar 1795 yılında Polonya'nın üçüncü kez bölünmesi sırasında Rusya'nın Litvanya topraklarını işgal ettiği sırada Rus toprakları içine alındı. Roma Katolikleri ve Luteran topluluklar XVIII. yüzyılın sonunda güney Avrupa'daki Rus topraklarına Almanya'dan göç eden koloniler arasında da yer alıyordu. 1809 yılında Finlandiya'nın Rus İmparatorluğu'na katılmasıyla Rus topraklarında yaşayan Luteran

sayısı oldukça arttı.³⁴⁹ 1815 yılında Polonya topraklarının çeşitli bölümleri Polonya Krallığı adıyla Rus yönetimine geçmesiyle Roma Katoliklerinin sayısı daha da artmış oldu. XIX. yüzyılın ilk yarısında Ermenistan topraklarının alınmasıyla Rus Ortodoks olmayan yeni bir Hristiyan kilise, Ermeni Apostolik Kilisesi imparatorluk topraklarına katılmış oluyordu. 1778-1883 yılları arasında Kırım yarımadasının, 1860 ve 1870’li yıllarda ise Orta Asya steplerinin işgali, Rus topraklarında yaşayan Müslümanların nüfusunu önemli derecede artırdı.

XIX. yüzyıla gelindiğinde pek çok Ortodoks olmayan dini grubu içinde barındıran Rus Çarlığı din politikalarını iki ana gruba yönelik olarak geliştirdi: Çoğunlukla Ruslar, Ukraynalılar ve Belaruslar’dan oluşan Ortodokslar ve Ortodoks olmayanlar. Ortodoks olmayan ikinci grup Çarlığın politikalarında “ötekiler” ya da “yabancılar” olarak görüldü. Rus yönetimi Lehler, Finler, Estonyalılar ve Gürcüler gibi farklı etnisitelere mensup bu grupları “diğer kabilelere mensup üyeler” anlamına gelen “*inorodtsy*” kelimesi ile tanımlıyordu. Çarlık yönetimi Rus Ortodoks Kilisesi yönetimine bakanlık düzeyinde statü tanıyor ve patriğe Bakanlar Kurulu toplantılarına katılma izni veriyordu. Kilise ayrıca Yabancı Mezhepler Direktörlüğü yoluyla tüm diğer inançlarının idaresinden sorumluydu. 1824’ten 1832 yılına kadar ayrı bir hükümet birimi olarak çalışan bu kurum bu yıldan sonra İçişleri Bakanlığı’na bağlanmıştı. XIX. yüzyılın ortalarında Çarlık yönetiminin din politikaları devletin resmi dini Ortodoksluk ve Rus Ortodoks Kilisesi’nin ayrıcalıklı konumunu korumak yönünde olmuştur. Rus Ortodoks inancına mensup olmayanların dini ihtiyaçlarını karşılamak ve din adamı yetiştirmeleri için eğitim kurumları açmış fakat farklı din mensuplarına asla Rus Ortodoks Kilisesi’ne tanıdığı ayrıcalıkları tanımamıştır. Diğer dinlere mensup toplulukların bulunduğu bölgelerde yaşayan Rusların Ortodoksluk dışındaki herhangi bir dini eğitim ya da hizmet faaliyetine katılmasına izin verilmemiştir. Ortodoksluğa geçen diğer din mensuplarının yeniden eski din ya da mezheplerine dönmeleri yasaklanmıştır.³⁵⁰

XIX. yüzyılın başlarında Rus Ortodoks Kilisesi kendi din adamlarını yetiştirmek üzere kurulmuş dört tip eğitim kurumuna sahipti: Üst düzey din adamı ve Ortodoks eğitim kurumlarında görev yapacak olan öğretmenlerin yetiştirildiği ruhani akademiler; Ruhani akademilere öğrenci ve orta düzeyde din adamı yetiştirmek üzere kurulan yüksek ilahiyat okulları; insanları aile hayatına hazırlayan kurumlar (*uezd*); köydeki yaşama hazırlayan köy okulları. 1890 yılına gelindiğinde Rus Ortodoks Kilisesi’nin dört ruhani akademisi, elli beş

³⁴⁹ Charles E. Timberlake, “Introduction: Religious Pluralism, the Spread of Revolutionary Ideas, and the Church-State Relationship in Tsarist Russia”, Charles E. Timberlake (ed.), *Religious and Secular Forces in Late Tsarist Russia*, London and Seattle: University of Washington Press, 1992, s. 6- 7.

³⁵⁰ A.g.m., 9-10.

yüksek ilahiyat okulu ve yüz seksen beş tane de kilise okulu vardı. St. Petersburg, Moskova, Kiev ve Kazan'da olmak üzere toplam dört şehirde Ortodoks akademiler mevcuttu. Bunlardan Moskova ve Kiev akademileri XVII., St. Petersburg ve Kazan ise XVIII. yüzyılda kurulmuştu. Ortodoks olmayan gruplar için eğitim kurumlarının oluşturulması ve kendi dillerinde din eğitimi almaya başlamaları için Çar I. Aleksander dönemini beklemek gerekiyordu. Çar I. Aleksander 1803 yılında Litvanyalı ve Polonyalı Katolikler için ayrı bir okul ve üniversite sistemi oluşturdu. Bu politika büyük annesi Çariçe II. Katerina'nın din politikasını devam ettirir nitelikteydi. Ancak hoşgörü dönemi çok uzun sürmedi. 1830 ve 1840'lı yıllarda Rus devleti bu bölgelerdeki yüksek eğitim kurumlarına yerel öğretmenlerin yerine Rus öğretmenler atamaya başladı. Diğer taraftan yerel dilde eğitim yapılmasını zorlaştırdı ve Rus Ortodoks Kilisesi'nin kurumlarını bu bölgelerde yaydı. Bununla birlikte en yoğun Ruslaştırma politikasının uygulandığı dönem 1880 ve 1905 yılları arasındaki dönem oldu. Bu dönemde Finlandiya dışındaki tüm Rus olmayan bölgelerdeki okul ve üniversitelerde eğitim dili Rusça oldu. Yalnızca ilkokul düzeyindeki okullarda çocukların kendi dillerinde din eğitimi almalarına izin verildi.³⁵¹

XIX. yüzyılın başlarında Rusya'da kurulan üniversiteler³⁵² ve öncesinde kurulan modern okullardan Rusya'ya yayılan seküler ve hatta ateist fikirler 1840 ve 1880'li yıllar arasında Ortodoks Kilisesi'nin karşılaştığı bir diğer meydan okuma idi. Rus vatandaşlarının teknik ve bilimsel yeteneklerini artırmak ve imparatorluğa hizmet etmelerini sağlamak için kurulan bu okullar Darvenciligi ve Batılı siyasi ideolojileri yaymak suretiyle Rusya'da otokrasi ve Ortodoksluğun kurmuş olduğu ikili tekeli tehdit etmeye başladılar. Devletin buna vermiş olduğu tepki dini konuların yorumlanması ve din politikalarının oluşturulmasında Ortodoks Kilisesi'nin tekeli güçlendirmek oldu. Bununla birlikte devlet 1870 ve 1880'li yıllarda modern okullara devam eden öğrenci sayısı artmış olduğundan seküler ve devrimci fikirlerin şehirlerden köylere yayılmasına engel olamamıştı. Bu devrimci fikirler içinde de en etkili olanı hiç şüphesiz eğitim kurumlarında bir hayli yayılmış olan Marksizm idi. Lenin'in büyük kardeşi Alexander Ulianov Çar II. Alexander'a suikast teşebbüsünden dolayı tutuklanmış, Lenin ise Marksist düşünceleri nedeniyle Kazan Üniversitesi'nden

³⁵¹ A.g.m., s. 12-14.

³⁵² Rusya'da üniversite eğitimi ve devlet okullarında ortaokul eğitimi Çar I. Alexander'ın reformları sonrasında daha yaygın hale geldi. 1802 yılında Eğitim Bakanlığı'nın kurulması ile birlikte altı eğitim bölgesi oluşturuldu ve her bir bölgede bir üniversitenin kurulması öngörüldü. I. Alexander iktidardan ayrıldığı zaman bu proje gerçekleştirilmiş, Rusya'daki üniversite sayısı 6'ya yükselmişti. Ayrıca aynı dönemde 48 ortaokul ve 337 ilkokul vardı. İlk üniversite 1755 yılında Moskova'da kurulmuştu. Çar I. Alexander döneminde ise Kazan ve St. Petersburg Üniversiteleri açıldı. Bu üniversitelerde eğitim dili modern Rusça idi. Nicholas V. Riasanovsky, *A History of Russia*, s. 288, 349.

uzaklaştırılmıştı.³⁵³ Darwinizm ve Marksizmin Rusya'daki modern eğitim kurumlarında yayılmasının yanı sıra sekteryan düşüncelerin ve Protestanlığın yayılması da Kilise içindeki ruhani krizin işaretlerini veriyordu. Sekteryan hareketlerden en önemlilerinden birisi Ortodoksluğu reddedip kendi dini hareketini kuran Leo Tolstoy'un hareketidir. Bir diğeri ise Eski İnananlar topluluğunun yeniden canlanmasıdır. Ayrıca 1870 ve 1880'li yıllarda Protestanlığın Rus topraklarında canlanması da Ortodoksluğun Rus entelijansiyası üzerindeki etkisini kaybetmesinin ve yeni arayışların işaretlerinden biriydi. Protestanlık St. Petersburg aristokrasisi arasında oldukça yayılmıştı. 1880'li yıllarda yaşanan dini ve siyasi muhalefete karşı Çarlık yönetimi ve Rus Ortodoks Kilisesi birlikte bir kampanya başlattılar. Özellikle sınır bölgelerinde devlet kültürel ve siyasi Ruslaştırma politikalarına hız verirken, Kilise de misyonerlik faaliyetlerini artırdı. Devlet 1860'lı yılların "Büyük Reformları"nı gözden geçirirken, Kilise de Ortodoks olmayan dini etkiler ve seküler fikirlerin yayılmasına engel olmak için yeniden eğitimdeki varlığını artırdı. Sınır bölgelerindeki Ruslaştırma politikalarının en önemli aracı eğitim sisteminde yapılan değişiklikler oldu. İlk olarak St. Petersburg'da yerel yönetimin kontrolündeki okullar Bakanlığın doğrudan yetkisi altına bırakıldı.³⁵⁴ İkinci bir adım olarak, Bakanlık yerel öğretmenlerin yerine Rus ya da Rusça konuşan öğretmenleri atadı ve Rusçayı tüm eğitim dili olarak zorunlu hale getirdi. Bunun paralelinde Ortodoks Kilise Rus olmayan bölgelerde Ortodoks kilise ve katedraller inşa etmeye başladı. 1885 ve 1886 yıllarında Baltık bölgelerinde Ruslaştırmaya yönelik eğitim politikaları uygulandı. Rus Ortodoks Kilisesi Pskov'da Baltık halkları arasında çalışmak üzere misyoner yetiştirmesi için Ortodoks seminer açtı. Rusya'da yaşayan Yahudilerin üniversiteye devamları üzerinde önemli kısıtlamalar getirildi. Ermeni okulları 1897 yılında kapatıldı, Ermeni din adamları devrimcileri fikirleri desteklemekle suçlandı.³⁵⁵

Rusya'da başlayan Batılılaşma ve modernleşme süreci reformcu siyasi elite dini otoriteleri başlangıçta karşı karşıya getirdi. Genel olarak Rus Çarlarının hepsi kendilerini Bizans imparatorlarının devamı ve Ortodoksluğun siyasi koruyucusu ve mali destekçisi olarak gördüler. Bazı dönemlerde önceki bölümde ele aldığımız üzere kilise ve çarlar arasında gerilimler ortaya çıktı. Örneğin Çar Nikon, Kilise'nin gücü ve itibarını yeniden kazanması için patriklik ofisinin Çarıkinden üstün olduğunu söylemişti. Söz konusu gerilimlerde kaybeden genellikle patrikler olurken, kazanan taraf çarlar oldu. Çar Büyük Petro Kilise'nin otoritesine son vermeye çalıştı. Kilisenin merkezi idaresini Kutsal Sinod adıyla devletin bir

³⁵³ Charles E. Timberlake, "Introduction: Religious Pluralism, the Spread of Revolutionary Ideas, and the Church-State Relationship in Tsarist Russia", s. 20.

³⁵⁴ A.g.e., s. 22

³⁵⁵ A.g.e., s. 22-23.

birimi haline getirdi ve yönetimini din adamı olmayan seküler bir idareciye verdi. Eğitim sekülerleştirildi, Kilise'nin kontrolü dışında pek çok okul açıldı. Çariçe II. Katerina döneminde ise kilise arazileri devletleştirildi. Ortodoks Kilise Batılılaşma reformları karşısındaki en önemli muhalefet merkezlerinden biri iken Ruslaştırma döneminde devletin en önemli ortaklarından biri haline geldi. Kiliseye göre reformlar Rusya'yı Bizans geçmişinden koparıyor, Avrupalı bir çizgiye oturtuyordu. Denilebilir ki Çar Petro ve ardıllarının gerçekleştirdiği reformlar kilise ve devlet arasındaki uyumlu dengeyi devlet lehine bozmuş olsa da yine de bu ilişki biçimini tamamıyla ortadan kaldıramadı. İngiliz monarkını dünyevi olduğu kadar ruhani konularda da tek egemen güç olarak kabul eden Anglikan Kilisesi'nin aksine Rus Kilisesi teolojik otonomisini korumayı başardı. Hiç bir Çar Hristiyanlık doktrinine müdahale etmeye kalkışmadı, teknik olarak yalnızca Kilise işlerinin yönetimini eline aldı.³⁵⁶

Genel algılamının aksine devletin Rus Ortodoks Kilisesi'ni tamamıyla devlete tabi kılmaya yönelik politikaları Kilise tarafından olduğu gibi kabul edilmedi. Nikolai N. Petro *The Rebirth of Russian Democracy: An Interpretation of Political Culture* isimli çalışmasında Rus siyasi kültürü içindeki demokratik gelişme ve sivil toplumun yolunu açan unsurlara dikkat çekmektedir. Bu unsurlardan biri de Rus Ortodoks Kilisesi'dir. Ona göre daha Petro döneminde Kilise aşırı devlet kontrolüne karşı çıktı. Onun döneminde Voronezh episkoposu St. Mitrofan Çarı halka açık bir biçimde Rus geleneğini ortadan kaldırmakla suçladı. Bununla birlikte Rus Ortodoks Kilisesi'nin özerkliğini yeniden kazanması ve Petro reformları öncesi kilise ve devlet ilişkileri anlayışına geri dönülmesi yönündeki talepler asıl XX. yüzyılın hemen başlarında ortaya çıktı. 1904 yılında St. Petersburg Metropoliti Antoniy, Çar'a gönderdiği memosunda, devletin Kilise iç işlerine doğrudan müdahalesini azaltmak ve Kilise'nin özgürlüğünü garanti altına almak amacıyla en kısa sürede özel bir konferansın yapılmasını önerdi. Bu çağrıdan kısa bir süre sonra hükümet ruhani meseleleri görüşmek üzere bir konferans gerçekleştirmiş ve bu konferansta Kilise'nin devlete olan bağımlı statüsünün hukuksuz bir uygulama olduğu yönünde bir karara varılmıştı. 1905 yılında yarı resmi *Tserkovny Vestnik*'te St. Petersburg'dan otuz iki din adamının imzaladığı bir belge yayınlandı. Bu belgeye imza atanlar rahiplerin seçimi ve benzeri meseleleri tartışmak üzere bir Kilise konseyinin toplanması önerisinde bulunuyorlar, Kilise'nin devlete tabi olması prensibini reddediyorlardı. Onlara göre Kilise'nin ulusun hayatının her alanındaki anlamlı etkisini yeniden kazanması gerekiyordu ve bu da ancak Kilise'nin devletten bağımsızlığını

³⁵⁶ Nikolai N. Petro, *The Rebirth of Russian Democracy: An Interpretation of Political Culture*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997, s. 67.

öngören ve toplumda aktif biçimde rol oynamasını sağlayan eski yapıya dönülmesi ile mümkün olabilirdi.³⁵⁷ Ekim 1905 Manifestosu’nun ardından din adamları Kilise konseyinin hızlı bir biçimde toplanması önerisini yinediler. Ocak 1906’da Kilise’nin resmi anlamda devletten ayrılmasını tartışmak üzere bir ön komisyon oluşturuldu. Bununla birlikte Çar II. Nikolas bu girişimi kendi otokratik gücüne karşı bir hareket olarak algıladığı ve karşı çıktığı için bu konsey 1917 yılına kadar toplanamadı. 1917 Bolşevik Devrimi öncesinde Rus entelijansiyasının önemli bir bölümü dine ve Kilise’ye karşı düşman bir tutum içine girmişlerdi. Rus entelijansiyasının dine karşı bu olumsuz tutumuna o dönemde en kaydadeğer cevap 1909 yılında yayınlanmaya başlayan *Vekhi*’den geldi. *Vekhi* geleneksel dini ve vatansever değerlere sahip çıkan, Ortodoks Hıristiyanlığa dönüş çağrısı yapan ve devrimci ideallere mesafeli yaklaşan bir grup Rus entelektüel tarafından çıkarılıyordu. Nikolai N. Petro’ya göre bu hareket önceki Slavofilliğin bir devamı olarak Rusya’da alternatif bir siyasi kültürün temsilcisi durumundaydı. Devrimi destekleyen entelektüelleri tedrici bir sosyal değişimi desteklemeye davet ediyordu.³⁵⁸ Ancak 1917 devrimi Rusya’da tüm bu alternatif siyasi kültür arayışlarını kesintiye uğrattı.

Alternatif siyasi kültür arayışlarının yeniden canlanmasını görmek için 1980’li yılları beklemek gerekecekti. Yeni dönemde Batı’nın Orta ve Doğu Avrupa ülkelerine yaptığı yardımların en temel sloganı bağımsız bir faktör olarak devlet gücünü dengelemek üzere sivil toplumun geliştirilmesi oldu. Rusya’ya baktığımızda ise sivil toplum için yapılan çağrı ile güçlü bir devlet ve Rus ulusal ideasının gelişmesi isteği arasında paralellikler vardır. Nitekim Rusya’da Batıcılığın yükselişe geçtiği 1980’li yılların sonlarında yaşanan iyimserlik 1990’lı yıllarda yerini Rus milliyetçiliği ve Rus Ortodoksluğu’nun yükselişine bırakmıştır. Ortodoksluk yeniden kendisini “inanılmaz” olarak tanımlamayan insanların bile “ulusal din” olarak tanımladıkları birleştirici bir unsur halini almıştır. V. Bölüm’de ayrıntılarıyla ele alınacak olan farklı dini gruplara önemli kısıtlamalar getiren 1997 Kanunu da yaşanan bu sürecin sonucunda kabul edilmiştir. Kilise’nin 1990 ve 1997 yılları arasında siyasi güç ve devletle işbirliği arayışı bu kanunla birlikte meyvelerini vermiştir.

Sovyet sonrası yaşanan bu durum Rusya’da sivil toplum ve din ilişkisini yeniden gündeme getirmiştir. Sivil toplum ve “ulusal kilise/din”in bir arada bulunup bulunamayacağı Rusya için sorulması gereken en hayati sorulardan biridir. Sivil toplum ve dinin her zaman birbirinin karşısında bulunacağı iddiası meseleyi basitleştirmek anlamına gelmektedir, ancak bu iki olgunun sorunsuz bir biçimde bir arada bulunabileceğini söylemek de aynı derecede zor

³⁵⁷ Zernov, *The Russian Religious Renaissance*, s. 67, aktaran, a.g.e., s. 68.

³⁵⁸ Nikolai N. Petro, *The Rebirth of Russian Democracy: An Interpretation of Political Culture*, s. 73.

görülmektedir. Sivil toplum kamusal ve özel alan arasındaki sınırdaki sınırda bulunan ve iki alan arasında geçişi sağlayan bir özgür faaliyet alanı olarak yer almaktadır. Sivil toplum kapitalist pazar mekanizması ile devletin arasında yer alıp her ikisini de dengede tutan bir aracı aktör olarak tanımlanabildiği gibi, ekonomik faaliyetleri içeren bir alan olarak da tanımlanabilmektedir. Sivil toplumun zaman zaman hem siyasi toplum hem de ekonomik faaliyetlerden ayrı bir yerde tutularak idealleştirildiği ve bu alana normatif bir anlam yüklendiği de gözlemlenmektedir. Günümüzde Rus toplumunun gözüyle bakıldığında sivil toplum daha çok Avrupa, Atlantik Protestan kültürel ve dini gelenekleriyle birlikte anıldığından, bu kavram Rusya’da şüpheyle karşılanır bir anlama bürünmüş gözükmektedir. Rusya’da sivil toplum Rus ulusal ideası ile karşılaştırıldığında küresel kapitalist ekonominin ve Batı kültürel emperyalizminin meşruiyet aracı gibi durmaktadır.³⁵⁹ Perestroyka ile birlikte entelektüel tartışmalarda Rusya için sivil toplumun önemi ve kaçınılmazlığı üzerinde çokça durulmuş, ancak sivil toplumun en önemli şartlarından biri olan geniş toplumsal grupların beklenmedik ve özgür bir biçimde, kendiliğinden büyük örgütlenmelere gitmeleri ya da hareket başlatmaları söz konusu olmamıştır. Siyasal demokrasi, hukukun üstünlüğü ve pazar ekonomisi gibi unsur ya da şartlar sivil toplumun oluşumunda gerekli fakat yeterli şartlar değildir. Bu açıdan Rusya’da sivil toplum tartışmalarında son zamanlarda Ortodoksluğa ayrı bir önem verilmeye başlanması ve Ortodoksluk adeta yeniden keşfedilmesi³⁶⁰ din ve sivil toplum ilişkisi açısından yorumlanması gereken bir olgudur.

Casanova’nın geliştirdiği, seküler alanların dini kurum ve normlardan kurtarılması, dini inanç ve pratiklerde yaşanan azalma ve dinin özel alana kayarak marjinal bir konuma itilmesi şeklindeki sekülerleşmenin üç kıstası açısından bakıldığında, Rusya’nın Sovyetler Birliği döneminde başarılı bir sekülerleşme deneyimi yaşadığını söylemek mümkündür. Birinci kıstas açısından bakıldığında Sovyet devletinin Marxist-Leninist politikalarının Ortodoksluğun yerini alması seküler-kamusal alanın tamamıyla dinin etkisinden kurtarıldığını göstermektedir. İkinci kıstas açısından bakıldığında Rus toplumunun büyük kısmının kendini o dönemde “ateist” olarak tanımlaması ve dini pratiklerin yerine getirilmesindeki azalma toplumsal açıdan da sekülerleşmenin başarılı olduğunu en azından bu politikaların sonuç verdiğini göstermektedir. Üçüncü kriter açısından bakıldığında ise bu olgunun Sovyet politikalarının ürettiği önemli bir sekülerleşme modeli ortaya çıkardığıdır. Din militan politikalarla kamusal alanının tamamen dışına çıkarılmış hatta tamamıyla yok olma

³⁵⁹ Evert Van Der Zweerde, “‘Civil Society’ and ‘Orthodox Christianity’ in Russia: a Double Test-Case”, *Religion, State & Society*, Vol. 27, No.1, 1999, s. 31.

³⁶⁰ A.g.m., s. 23-24.

durumuyla ile karşı karşıya kalmıştır. Ancak Sovyetler Birliği'nin çözülmesi ile birlikte hem Rus Ortodoks Kilisesi'nin hem de Ortodoks entelijansiyanın pek çok kamusal tartışmada kendisine önemli bir yer edindiği gözlemlenmektedir. Hatta hiçbir kamusal tartışmaya bakılmaksızın kamusal alanın görünürlüğü ilkesi açısından bakıldığında bile, devlet ve kilisenin Rusya'da kamusalı belirleyen iki aktör olduğu sonucuna varılabilir. Nilüfer Göle'nin de belirttiği gibi “Moskova'daki Kızıl Meydan kamusal alan açısından, görsel açıdan önemli ipuçları veriyor. Bir tarafta Kremlin, bir tarafta yükselen Ortodoks kiliseleri, karşı tarafta dünya markalarını getiren mağazalar. Ortada boş bir mekân, ama kolektif hafızada dopdolu, aşırı yüklü bir mekân; otoriterliğin göstergesi resmi geçitler, otorite karşıtı gösteriler.”³⁶¹ Liberal Ortodoks entelijansiya yalnızca kamusal alandaki tartışmalara katılmakla kalmamakta, aynı zamanda dergi yayınlamak, dini eğitim örgütlemek ve teoloji ve dini çalışmalar alanlarında yüksek eğitim kurumları oluşturmak gibi sivil toplum çerçevesinde ifade edilebilecek pek çok faaliyet içine girmişlerdir. Tüm bunların kendiliğinden örgütleniyor olması sivil toplumun işaretleri olarak göülmektedir. Genelde devlet ve Kilise tarafından örgütlenen teoloji ve din çalışmalarının özel kurumlar tarafından yapılması bu noktada oldukça önemlidir. Bu noktada Rus Ortodoks Kilisesi'nin geçmişten günümüze uzanan önemli bir süreklilik unsuru olarak toplumsal örgütlenmelerin önünü açmak yerine devlet ile işbirliği arayışı içinde olması geleneğini yeniden düşünmemiz gerekmektedir. Kilise temelde Rus devleti içinde kendi pozisyonunu güçlendirme kaygısı ile hareket ettiği için Kilise'nin kamuoyu oluşturma konusundaki tavrı ile entelijansiyanın oluşturduğu örgütlenmeleri birbirinden ayırmak gerekmektedir. Liberal Ortodoks entelijansiya sivil toplumun önünü açacak bir unsur olarak ortaya çıkarken, Kilise'nin kamuoyu oluşturma konusundaki tavrı devleti de aynı zamanda güçlendirmektedir. Ancak IV. Bölüm'deki “Rusya Kamusalında Ortodoksluk ve Milliyetçilik” başlıklı kısımda da daha ayrıntılı bir biçimde ele alındığı gibi Kilise hiyerarşisinin kamusal alanın çoğullaşması karşısındaki olumsuz tavrı ikinci yaklaşımı baskı altına almaktadır.

³⁶¹ “Nilüfer Göle ile Kamusal Alan ve Sivil Toplum Üzerine”, www.siviltoplum.com.tr/?ynt=icerikdetay&icerik=47&id=133. Erişim tarihi, 18 Temmuz 2009.

D. Sivil Toplum ve Katolik Katılım

Dinin modernleşmeye paralel olarak toplumların hayatında giderek anlamını yitireceği, dini pratiklerin giderek azalacağı ve son kerte de dinin tamamen yok olacağı ya da özel alana itileceğini ya da marjinalleşeceğini söyleyen sekülerleşme teorilerinin aksine dinin hem toplumsal hem de siyasal düzeyde yükselişe geçmesi sosyal bilimcilerin açıklamak durumunda kaldıkları bir olgu haline geldi. José Casanova gibi bazı sosyal bilimciler sivil toplum içinde dinin yerini ya da din ve sivil toplum etkileşimini çağdaş dünyada hem dinin konumunu anlamak için açıklayıcı bulmakta ve hem de devlet ve pazar güçlerinin toplumsal hayat üzerinde kurduğu baskıcı role bir direnç noktası olarak değerlendirmektedirler.³⁶² Güney Avrupa'dan (İspanya) Güney Amerika'ya (Brezilya), Doğu Avrupa'dan (Polonya) Doğu Asya'ya (Filipinler ve Güney Kore) ve Güney Afrika'ya kadar pek çok bölgede son otuz yılda görülen dini canlanma “üçüncü dalga demokrasi” hareketleri ile eş zamanlı bir biçimde ortaya çıkmıştır. Bu örneklerle dünyanın başka bölgelerinden örnekler eklemek de mümkündür. José Casanova ve Samuel Huntington “üçüncü dalga demokrasi” hareketleri içinde Katolik ülkelerin önemli bir yer işgal ettiğini söylemektedirler. Zira 1970’li yılların ortalarından itibaren demokrasiye geçen ülkelerin üçte ikisi Katolik ülkelerdir.³⁶³

Casanova’nın 1994’te yazdığı *Public Religions in the Modern World* isimli çalışmasında ele aldığı homojen Katolik nüfusa sahip İspanya, Brezilya ve Polonya örnekleri üzerinden geliştirdiği argümanlar sivil toplumun oluşumunda Katolik katılımı anlamamızı sağlayan önemli tezler içermektedir. Her şeyden önce Casanova’ya göre, ortaya çıkan yeni durum Katolik Kilisesi’nin tarihinde bir ilki teşkil etmektedir. Katolik Kilisesi tarihinde ilk defa demokratikleşme sürecinde olumlu bir rol oynamaktadır. Önceki demokratikleşme dalgalarında ya demokrasinin karşısında yer almış ya da bu hareketlere kayıtsız kalmıştır. Günümüzde yalnızca nüfusunun % 90’ı Katolik olan ülkeler değil Katolikliğin azınlıkta

³⁶² José Casanova, *Public Religions in Modern World*, s. 229

³⁶³ Bununla birlikte Casanova, Huntington’ın “Medeniyetler Çatışması” tezinde iddia ettiği gibi “üçüncü dalga demokrasi” hareketleri ile birlikte medeniyetsel sınırlara ulaşıldığı, genelde Hristiyan, özelde ise Katolik ülkelerin aksine İslam dininin demokrasi ile asla uzlaşamayacağı için Müslüman ülkelerin böyle bir dönüşümü yaşayamayacağı yargısına katılmamaktadır. Casanova, Huntington’un liberal demokrasinin zaferi ile birlikte tüm insanlığın arayışlarının son bulduğu, Batı dışında kalan diğer medeniyetlerin özellikle de İslam dünyasında ortaya çıkan siyasi hareketlerin demokrasi ve sivil topluma geçit vermediği, bu nedenle de Soğuk Savaş döneminde süper güçler arasındaki jeopolitik savaşın yerini İslam ve Batı arasındaki medeniyetsel çatışmanın alacağı tezini paylaşmamaktadır. Tam tersine İslam dünyasında yaşanan dönüşümün Katolik ülkelerde olduğu gibi Müslüman ülkelerde de demokratikleşmenin ve “İslami sivil toplumlar”ın yolunu açabileceğini ileri sürmektedir. Jose Casanova, “Civil society and Religion: retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam”, *Social Research*, Winter, 2001. http://findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_4_68/ai_83144759, erişim tarihi, 21 Şubat 2008.

olduğu Güney Kore ve Güney Afrika (% 10'dan daha az Katolik yaşıyor) gibi ülkelerde de Katolik gruplar demokrasiye geçişte önemli roller oynamışlardır. III. Bölüm'de de ele alındığı gibi II. Vatikan Konsili ile birlikte yeniden yorumlanan Katolik geleneğin dönüşümü bağımsız bir faktör olarak bu ülkelerdeki demokrasiye geçiş sürecini olumlu yönde etkilemiştir. ³⁶⁴ Casanova'nın tezleri her ne kadar Katolik katılıma yoğunlaşmış olsa da açıklamaya çalıştığı şey Katoliklik dışında genelde tüm din ve mezheplerin üçüncü dalga demokrasi hareketlerinde oynadıkları rolü tespit etmektir. Lutheran Kilisesi'nin Doğu Almanya'da, Protestan ve Katolik grupların Güney Kore'de, Episcopalyanlar ve diğer kiliselerin Güney Afrika'da oynadıkları olumlu rollerden yola çıkan Casanova'nın dinin sivil toplum inşasında taşıdığı potansiyele yönelik iyimser bir tavır içinde olduğu görülmektedir.

Casanova modern dönemde Katolik Kilisesi'nin modern ulus devletinin gücü karşısında oluşturduğu özerk alanla dengeleyici bir güç olarak varlığını devam ettirdiğine dikkat çekmektedir. Kilise'nin hiyerarşik yapısının devlet gücü karşısında korumaya çalıştığı özel alan Polonya örneğinde olduğu gibi belli şartlar altında sivil topluma yardım etme konumuna gelmiştir. Bir anlamda Kilise mutlak devlet gücünü sınırlayabilme kapasitesini muhalif grupların çalışmalarına katkı yapmak üzere kullanmıştır. Casanova'ya göre modern dönemdeki *Libertas ecclesiae* (kilise özgürlüğü) kilise-devlet ilişkilerini yönlendiren temel prensiplerden biri olarak modern devlet karşısında Kiliseye hep özerk bir hayat alanı sağladı. 1804 yılında Napolyon ile yapılan *Concordat*'tan itibaren Katolik Kilisesi'nin diğer devletlerle imzaladığı Concordatlar Kilise'nin “dost ya da dost olmayan rejimler” karşısında kendi özerk alanının güvencesi oldu. 1930'lu yıllarda faşist rejimlerle, (Franco İspanyası ve Mussolini İtalyası) yapılan Concordatlar benzeri bir fonksiyon icra etti. Ancak İtalyan Faşizmi ve Alman Nazizmini kınayan kilise açıklamaları ancak Kilise'nin hakları ve faaliyet alanı kısıtlandığında geldi. Örneğin 1931 tarihli İtalyan faşizmini kınayan *Non abbiamo bisogno* başlıklı Papalık genelgesi *Katolik Action* ve gençlik örgütlerinin baskı altına alındığı dönemde yayınlandı. Önceki dönemlerde örneğin İtalya'da diğer gruplar üzerindeki baskılar nedeniyle Papalık böylesi bir genelge yayınlama ihtiyacı hissetmemişti.³⁶⁵ Bu dönemlerde Kilise'nin özgürlük alanını korumak için yaptığı pazarlıklar sivil toplumun oluşumu gibi bir sonuç doğurmadı. Ancak komünist dönemde Polonya'da olduğu gibi belli bazı özel şartlar ortaya çıktığında Kilise'nin daha önceden elde ettiği ve koruduğu özerk alan sivil toplumu canlandırmak ve korumak için kullanılan alanlar haline geldi.

³⁶⁵ Jose Casanova, “Civil society and Religion: retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam”, *Social Research*, Winter, 2001.
http://findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_4_68/ai_83144759, erişim tarihi, 21 Şubat 2008.

Casanova'ya göre Kilise'nin geçmişinde elde etmiş olduğu bu ayrıcalıklı özerk alanlar II. Vatikan Konsil kararları sonrasında Katolik Kilisesi'nin yaşadığı dönüşümle birlikte sivil toplumun kurucu unsurlarından biri haline gelmiştir. Zira bu kararlarla birlikte Katolik Kilise tekelsel iddialarından ödün vermiş ve evrensel haklardan biri olarak din ve vicdan özgürlüğü söylemi üzerinden taleplerini dile getirmiştir. İkinci Vatikan Konsili'nde "Din Özgürlüğü ve İnsanlığın Onuru" üzerine yayınlanan deklarasyon ve 1961 yılında Papa XXIII'üncü Ioannes'in yayınladığı *Mater et Magistra* adındaki bildiri evrensel insan hakları söylemini Kilise'nin benimsediğini göstermekteydi. Bu tarihten itibaren bu söylem Papalık genelgelerinde ve episkoposların ulusal konferanslarda sunduğu metinlerde önemli yer tuttu. Tarihte modern insan hakları doktrinini kategorik olarak reddeden Katolik Kilise ki -bunun tarihi Papa VI. Pius'un 1791 yılında Fransız Ulusal Meclisi'nin İnsan Hakları Deklarasyonu'nu kınadığı döneme kadar uzatılabilir- yeni insan hakları söylemiyle geleneksel duruşuna göre önemli bir dönüşüm yaşamıştır. Casanova'ya göre bu dönüşümü açıklayan en iyi kavram "Kilisenin özgürlüğünden bireyin özgürlüğüne geçiş" kavramıdır (from *libertas ecclesiae* to *libertas personae*).³⁶⁶

Casanova'nın Katolikliğin kendini siyasi alandan çok sosyal alanda ifade ettiği argümanı, Katolikliğin siyasi alanda oynadığı rolleri ihmal etmeyi gerektirmemektedir. Zira XX. yüzyılın ikinci yarısında yalnızca Polonya'da değil başta Latin Amerika ve İspanya olmak üzere dünyanın değişik bölgesinde Katolik Kilisesi'nin muhalif siyasi hareketlerin yanında yer almak suretiyle otoriter rejimlerin çökmesinde rol oynadığı sıklıkla ifade edilmektedir. Katolik Kiliselerin baskın bir kültürel varlık olarak ortaya çıktığı toplumlarda muhalefet hareketlerinin Kilise tarafından desteklenmesi otoriter yönetimlerin meşruiyet problemi yaşadığı bu dönemde daha fazla ivme kazanmıştır. Dolayısıyla XX. yüzyılda Katolik Kilisesi destekli muhalefet hareketlerinin ortaya çıktığı ülkelerin ortak özelliklerinden birisi, kilisenin toplumda tarihsel olarak elde etmiş olduğu yerleşiklik ve ikincisi ise bu ülkelerin meşruiyet problemi yaşayan otoriter rejimlerle yönetiliyor olmalarıdır. Siyasetteki çağdaş "Katolik katılım"ın kaynaklarını 1962-1965 yılları arasında toplanan II. Vatikan Konsili kararlarına kadar geri götürmek gerekir. Konsil sonrasında geleneksel manevi rolünü yeniden gözden geçiren Kilise, bir taraftan sosyal değişim üzerinde daha fazla söz sahibi olma yollarını ararken, diğer taraftan bunu gerçekleştirmek için gerekli siyasi kanalları daha fazla kullanmaya başlamıştır.

³⁶⁶ A.g.m.

Kiliselerin muhalefet hareketlerine destek verirken kendi sahip oldukları örgütsel yapıları değişik biçimlerde kullandıklarını görüyoruz. İnsan unsuru, para, kilise binaları gibi daha somut kaynakların yanı sıra, iletişim kanalları, arkadaşlık ve dostluk ilişkileri, kurumsal bilgi, tecrübe ve strateji gibi daha soyut kaynaklarının kullanımını muhaliflere sunan kiliseler, devletin kontrolü dışındaki örgütlenmeyi kolaylaştırmışlardır. 1960'lı yılların sonlarında Katalonya'da işçi kesimin yaşadığı bölgelerdeki piskoposluk binaları yasal olmayan birliklerin organizasyonunda kullanılmışlardır. Franco'nun Vatikan'la 1953 yılında imzaladığı *Concordat*, kiliselerde yapılan toplantıların polis tarafından engellenemeyeceği garantisini vermektedir. Kilise binaları ve araçları özellikle muhalefetin ilk örgütlenme aşamasında oldukça faydalı oldular. Muhalefetin rejim tarafından baskı altında tutulduğu dönemde muhalif öğrenci grupları manastır ve kiliselerin "kurtarılmış bölge" olma avantajını kullandılar. Yine Nicaragua'da pek çok kilise Sandinistalar'a tıbbi ilaç sağlama, ilk yardım kursları düzenleme ve direkt yardımlarda bulunma gibi yöntemlerle muhaliflere destek verdiler.³⁶⁷

Polonya'da siyasi gösterilerde kilise binalarının kullanımı çok seyrek görülen yöntemlerdendi. Bununla birlikte Polonya'da Kilise'ye ait binalar resmi kontrolün dışında seminerler, tartışmalar, bilimsel konferanslar yapıldığı yerler haline geldi. 1981 yılından sonra hükümetin finanse ettiği birliklerde ve resmi sergilerde yer almak istemeyen sanatçılar, Kilise'nin sponsorluğunu yaptığı sanat galerilerine ya da kilise binalarında düzenlenen sergilere katılmayı tercih ettiler. Kiliseler ayrıca açlık grevleri protestoları için kullanıldı. Bu tip faaliyetler içinde ilk ve en çok bilineni Varşova'daki St. Martin Kilisesi'nde gerçekleşeni idi. Gösteri, KOR'un üyelerinin tutuklanmasını protesto etmek amacıyla yapılmıştı. Bu gösteri üyeler arasındaki iletişimi ve dayanışmayı güçlendirmek açısından KOR tarihinde ayrı bir öneme sahipti.³⁶⁸

Polonya'da Kilise halkın seferberliği sürecinde bu tip katkılarla katalizör görevini ifa etti. Muhalefette ve dolayısıyla siyasette direkt bir biçimde yer almadı fakat devletin denetimi dışındaki örgütsel ve kurumsal alanlarını muhalefetin hizmetine açtı. Bu alanlar içinde belki de en fazla işlevi yerine getiren Kilise'nin sahip olduğu medya imkanlarıydı. Otoriter yönetimlerde Kilise'nin kullandığı medya devletin denetimi dışındaki en temel alanlardan biri oldu.³⁶⁹ Polonya'da Katolik süreli yayınlar hükümetin denetiminde çıkan yayınlarda

³⁶⁷ Hank Johnston & Jozef Figa, "The Church and Political Opposition: Comparative Perspectives on Mobilization against Authoritarian Regimes", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 27, No. 1. March, 1988, s. 36.

³⁶⁸ A.g.m., s 37.

³⁶⁹ A.g.m., s. 37.

yazılarının çıkması reddedilen aydınların makale ve yazılarını yayınlıyordu. Örneğin haftalık olarak çıkan *Tygodnik Powszechny* ve aylık olarak yayınlanan *Wież* ve *Znak* sadece Katolik aydınların değil aynı zamanda inançlı olmayan rejim karşıtlarının yazılarını da yayınlıyordu. Özellikle *Znak* 1960 ve 1970’li yıllardaki sosyal ve siyasi protestolarda oldukça aktif rol oynadı. *Znak*’ın faaliyetleri ileriki yıllarda *Dayanışma* hareketinde yer alan ve işçi sınıfı ile profesyoneller arasında birliği sağlayan entelektüeller için de bir prototip oluşturdu. Katolik Klüplerin muhalif güçleri biraraya getirme konusunda elde ettikleri başarı, Polonya’daki muhalefeti pek çok otoriter ülkedeki muhalif hareketlerden ayrı bir yere oturttu. Diğerlerine göre daha bağımsız olan Katolik örgütler Katolik olmayan sol kanattaki sosyalistleri, hümanistleri ve diğerlerini biraraya getirme işlevini yerine getirdiler.³⁷⁰

Komünist rejimin son dönemlerinde Polonya Katolik Kilisesi’nin muhalif hareketlere destek vermesi, yukarıda ifade edildiği üzere sivil toplum açısından önemli beklentiler yarattı. Ancak komünist rejimin çökmesinin ardından ortaya çıkan, sonraki bölümde ele alacağımız tartışmalar yeni dönemde Kilise’nin konumunun ikircikli kaldığını ve kilise yanlısı ve kilise karşıtı kamplaşmada önemli roller üstlendiğini göstermektedir.

E. Polonya’da Din ve Sivil Toplum Üzerine Tartışmalar

Komünizm sonrası dönemde pek çok araştırmacı, 1980’li yılların sonlarında komünist toplumlarda muhalefetin demokrasi yanlısı, milliyetçi taleplerini örgütleyebileceği başka alternatif sosyal alanlar olmadığından dolayı Hristiyan kiliselere yöneldiklerini iddia etmektedirler. Örneğin Jeff Haynes, Doğu Avrupa’daki Katolik kiliselerin siyasi önemini temelde dönüşümsel bir olgu olarak görmektedir. Ona göre, demokrasinin gelişmesi ile birlikte kiliselerin siyasi etkisi hızlı bir biçimde azalmaktadır. Komünist rejimler ortadan kalkıp rekabetçi parti sistemleri işlemeye başladıktan sonra insanlar siyasi tercihlerini seküler partilere yönlendirmeye başlamışlardır.³⁷¹

John Anderson da Polonya Katolik Kilisesi’nin geçici, ilk döneme has rolüne dikkat çekmektedir:

Genellikle kilisenin (Polonya Katolik Kilisesi) son on yılda sağcı bir bakış açısı geliştirdiği söylenmekte ve 1990’lı yılların başlarında yapılan seçimler sırasındaki seçmen davranışı üzerine yapılan çalışmalar, dini-gelenekçi seçmenlerle seküler seçmen blokları arasında çok büyük bir farkın olduğunu göstermektedir. Hatta 1995 yılında yapılan başkanlık seçimleri bile diğer değişkenlere göre seçmenlerin tercihini daha iyi gösteriyordu. Bununla birlikte bugün, seçmen oylarının çoğunun ekonomi ve

³⁷⁰ A.g.m.,s. 40.

³⁷¹ Jeff Haynes, *Religion in Global Politics*, USA: Addison Wesley Longman, 1998, s.. 88-89.

refah meseleleri üzerinden söylem geliştiren partilere kaymasıyla birlikte, bu faktörün önemini kaybettiği görülmektedir.³⁷²

J. Anderson Katolik Kilise'nin komünizm sonrası dönemde karşılaştığı temel çelişkiye de dikkat çekmektedir: 1990'lı yıllarda Kilise hiyerarşisinin boşanma, kürtaj, dini azınlıklar ve yeni dini hareketler gibi konulardaki pozisyonu demokratik konsolidasyon sürecini kolaylaştırmaya hizmet mi etmektedir yoksa bu sürecin önünde bir engel midir? ³⁷³ Diğer bir ifadeyle komünist rejime karşı demokratik değerleri savunan Polonya Katolik Kilisesi, demokratik sivil toplumun oluşumu konusunda aynı duruşu sergileyebilecek midir?

David Herbert dinin meydana gelen ideolojik ve siyasi boşluğu doldurduğu şeklindeki argümanlarına karşı komünist rejimlerin son dönemlerinde Doğu ve Orta Avrupa'da dinin sivil toplumun gelişmesine yaptığı katkılar bağlamında, dört argüman ileri sürmektedir; Birincisi, kiliseler totaliter komünist yönetimlere karşı örgütlenen muhalefet için kurumsal bir alan sağlamışlardır örneğin Doğu Almanya'daki Luteran Kilise Leipzig ve Berlin'deki kitle gösterilerine fiziki olanaklar sağlamıştır. İkinci olarak, eski doğu bloğu ülkelerinde özellikle de Polonya'da din ortak hafızayı canlı tutan sembolik bir kaynak olarak komünizme karşı muhalefeti mobilize etmekte önemli roller oynamıştır. Papa Ioannes Paulus'un Polonya'yı ziyaretinin taşıdığı sembolik önem ve *Dayanışma* Hareketi'ne sağladığı maddi ve manevi destek bu argüman için verilebilecek en iyi örneklerden biridir. Üçüncü olarak din komünist blok ve devletin sınırlarının da ötesinde kurumsal ve ideolojik bir bağlantı sağlama fonksiyonu icra etmiştir. Dördüncüsü, Katoliklik aynı zamanda entelektüel bir güç olarak kimliklerin yeniden inşasında önemli roller oynamıştır. Polonya'da KOR hareketi buna örnek olarak verilebilir.³⁷⁴

J. Anderson ve Jeff Haynes'in Polonya'daki Katolik Kilisesi'ne geçici bir rol veren yaklaşımlarının aksine José Casanova, ülkede bir "*de-privatization of religion*-dinin özel alandaki yeri ile yetinmemesi, yeniden kamusallaşması" sürecinin yaşandığını söylemektedir. Ona göre, Polonya'da Katolik Kilisesi'nin siyasi işlerden kısmi olarak çekilmesi onun yeniden özel alana çekildiği (*re-privatization of religion*) ya da burada kalmayı kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Yine ona göre Kilise, ahlaki konular (boşanma, kürtaj), ulusal sorunlar (eğitim, ulusal ekonomik kaynakların eşit dağılımı, ulusal ekonomik gelişme) ve hatta uluslararası sorunlarla (nükleer silahsızlanma) ilgili görüş bildirmeye devam edecek ve

³⁷² John Anderson, "Catholicism and Democratic Consolidation in Spain and Poland", *West European Politics*, Vol. 26, n 1, Jan 2003, s. 149.

³⁷³ A.g.m., s. 151-152.

³⁷⁴ David Herbert, *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, s. 69-70.

sessizlerin sesi olmayı sürdürecektir.³⁷⁵ Casanova'nın tezinde "modern kamusal din" üç şekilde ortaya çıkmaktadır: Birincisi modern devlet ve pazar ekonomisi şartlarına karşı geleneksel hayatın normlarının savunulması noktasında dini seferberlik ortaya çıkabilmektedir. Amerika'daki Protestan köktenciliği ve Polonya'daki Kilisenin kürtaj karşıtı tutumu buna örnek olarak verilebilir. Kilise karşı çıktığı meseleleri kamuoyunun tartışmasına sunarak modern toplumları kolektif bir biçimde değer merkezli bir duruş sergilemelerini sağlamaktadır. Bu durum da kamusal alanda geleneksel değerlerin baskısı ile karşılaşan modern değerler dönüşmek durumunda kalır bu da pratik olarak toplum için yeni bir akıl yürütme sürecini beraberinde getirir. İkinci olarak Casanova'ya göre modern kamusal dinin ortaya çıkışının bir başka şekli iki önemli sistem olan devlet ve pazar ekonomisi sistemlerinin iddialarını sorunsallaştırmasıdır. Din bu durumda ulusal güvenlik çıkarları ve nükleer güce sahip olma ve bunu kullanma gibi modern devletin ayrılmaz parçası olan unsurların ahlakiliğini sorunsallaştırır ve devlete ve onun vatandaşlarına insanlığın ortak-evrensel çıkarlarını hatırlatır. Aynı şekilde kapitalist ekonominin ahlaki olmayan kendi kendini düzenleme mekanizmasını ve insani olmayan sonuçlarını eleştirir. Bu noktada ulus ötesi dinler ve kiliseler daha avantajlı bir konumda bulunmaktadırlar. Modern kamusal ulus ötesi din ve kiliseler küreselleşmenin modern koşulları altında yaşayan toplum ve bireylere evrensel değerleri ulaştırma konusunda daha şanslıdır. Son olarak modern kamusal din liberal demokrasinin ön plana çıkardığı bireyci yaklaşımın yerine toplumsal menfaatleri ön plana çıkararak liberal demokrasinin bu temel prensibinin yıkıcı etkilerini yeni bir uzlaşmayla dönüştürmeye çalışır.³⁷⁶

Bununla birlikte D. Herbert'e göre, J. Casanova'nın kullandığı anlamda sivil toplumun tanımı konusunda büyük zorlukların olduğunu söylemek mümkündür. Casanova'nın tanımının ilk parçası olan dini kurumların sivil toplumla etkileşimi yani dini kurumların sivil toplumun bir parçası olarak işlev görmeye çalışması doğrudur fakat demokratikleşmeye ne oranda katkıda bulunuyor sorusu sorulduğu zaman yetersiz kalmaktadır. Çünkü Casanova'nın tanımında ütöpik unsurlar vardır. Dini kurumların nerede ya da neyin parçası olduğu sorusundan çok bulunduğu yerde nasıl hareket ediyor sorusu sorulduğunda bu tanım yetersiz kalmaktadır. Yani demokratik bir baskı grubu oluşturmak tek başına sivil toplumu desteklediği anlamına gelmemektedir.³⁷⁷ Bu tartışmanın en açık örneğini ironik bir biçimde

³⁷⁵ Jose` Casanova, "Church, State, Nation and Civil Society in Spain and Poland", in Said Amir Arjomand (ed.), *The Political Dimensions of Religion*, USA: State University of New York Press, 1993, s. 140-141.

³⁷⁶ Jose Casanova, "Civil society and Religion: retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam", s. 5-10.

³⁷⁷ David Herbert, *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, s. 61-62.

yine Polonya’da görmek mümkündür. 1980’li yıllarda güçlenen *Dayanışma* hareketi pek çokları tarafından Polonya’da sivil toplumun oluşumu olarak değerlendirilmiştir. Hatta Polonya örneği tüm Doğu ve Orta Avrupa’yı açıklamakta ilham kaynağı olmuştur. Fakat *Dayanışma* altında pek çok toplumsal kesimin bir araya gelmesi sivil toplum için gerekli olan kamuoyunda bir tartışma ortamı sağlamamıştır. Örneğin ilk *Dayanışma* hükümeti kurulduğunda bile uzun dönemli sorunlar kamuoyunda tartışılmamıştır.³⁷⁸

Kilise’nin söz konusu ikircikli konumu çok önemli bir soruyu gündeme getirmektedir. Polonya Katolik Kilisesi komünist rejimin çözülmesi aşamasında olduğu gibi, sivil toplumun yanında yer alıp demokratik değerleri mi savunacak, yoksa 1990’lı yıllar boyunca olduğu gibi demokratik sürece müdahale etmeye devam mı edecek? W. Kulerski gibi kimi yazarlar, Kilise’nin yeni dönemde komünist dönemdekinden daha fazla meydan okumayla karşı karşıya bulunduğunu söylemektedir. Onlara göre komünist dönemde din üzerinde uygulanan tüm baskılara rağmen Kilise’nin karşısındaki düşman çok netti ve ona karşı alınacak tavır da belliydi. Rejime karşı toplumu mobilize etmek Kilise’nin en temel göreviydi.³⁷⁹ Yine kilise karşıtı kampta yer alan bu entelektüellere göre, Kilise’nin artık eskiden kullandığı araçları kullanma şansı kalmamıştır; Kilise’nin kendisi demokratik rejim altında uzlaşma ve hoşgörü kültürüne alışmak zorundadır. Demokratik sistem Kilise için komünistlerden daha büyük bir düşmandır. Batılı demokrasi standartlarında düşünüldüğünde komünistler Kilise’den daha liberal ve daha çoğulcudurlar.³⁸⁰

Kulerski’nin görüşlerine benzer bir biçimde komünizmin çökmesinin ardından kilisenin kamusal alandaki görünürlüğünün artmasının Polonya’da hoşgörüyü azaltacağı yönündeki korkular sık sık dile getirilmeye başlandı. Yeni ortaya çıkan durumu “kara totalitaryanizm” olarak adlandıranlar bile oldu.³⁸¹ Bu korkuları dile getirenler hiç şüphesiz daha çok seküler - liberal aydınlardı. 2003 yılında Polonya’nın ünlü gazetelerinden *Rzeczpospolita*’da yayınlanan makalesinde Dariusz Gawin “yeni dini soğuk savaş”tan bahsediyordu. Yine aynı gazetede 7 Mayıs 2003’te yayınlanan “Kilisenin Gölgesindeki Polonya” başlıklı makalesinde Jolanta Brach-Czaina, Katolik Kilisesi’nin kişinin kendi inancına özgürce karar vermesini sağlayan bireysel bir hakka sahip olmasına izin vermediğini

³⁷⁸ A.g.m., s. 63.

³⁷⁹ W. Kulerski, Bez Złotego srodka, Toranska (ed.), *My Oficyna Wydawnicza*, Warsaw, 1994, s. 195; aktaran, Andrzej Korbonski, “Poland Ten Years After: The Church”, *Communist and Post-Communist Studies*, USA: University of California, Los Angeles Centre for European and Russian Studies, Vol. 33, Issue 1, March 2000, s. 125.

³⁸⁰ E. Morawska, “The Polish Roman Catholic Church unbound: change of face or change of content?”, Hanson, S.E.& Spohn, W. (eds.), *Can Europe Survive?* University of Washington Press, 1995; aktaran Andrzej Korbonski, “Poland Ten Years After: The Church”, s. 125.

³⁸¹ Irena Borowik, “Religion and Politics in Central and Eastern Europe, Paradoxes of Transformation”, s. 15.

söylüyordu. Ona göre Kilise’de hiyerarşinin tepesinde yer alanlar tüm insanların özel hayatları ile birlikte Kilise’ye tabi olmalarını istiyorlardı. Kilise ayrıca anayasa ve ceza kanunları ile ilgili gelişmeleri dikkatle izliyor, istediği düzenlemelerin yapılması için elinden geleni yapıyordu. Kilise’nin mevcut tutumuna karşı çıkan Brach-Czaina, kamusal alanın tüm dini referansların kendini özgürce ifade ettiği bir alan olması gerektiğini savunmaktaydı. Ona göre ister kilise isterse katolik bir entelektüel tarafından olsun, din kaynaklı herhangi bir değeri kamusal alana taşımak isteyen herhangi bir teşebbüs totalitaryanizmin önünü açmış demektir.³⁸² Polonya’nın önde gelen Katolik entellektüellerinden Jaroslaw Gowin, aynı gazetede hemen ertesi gün kaleme aldığı makalesinde Brach-Czaina’yı dini özel alana hapsedmeyi ögütleyen yazısını eleştiriyor, Polonya’da pek çok felsefe profesörünün Czaina’ya benzer biçimde dinin tüm etkilerinin sınırlandırıldığı böylesi bir devlet modeli öngördüklerini söylüyordu. Böyle düşünenlerin 1949 ve 1956 yılları arasında bazı başarılar elde ettiklerini fakat sonuç itibariyle başarısız olduklarını ifade ediyordu.³⁸³

Kilisenin 1990 sonrasındaki pozisyonuna eleştirel bir biçimde yaklaşan liberal-seküler entelektüellerin Polonya için sundukları çözüm demokratik süreçlerin işlemesi ve herkesin kendi bakış açısını kullandığı oyla dile getirmesi gerektiği şeklindedir. Stanislaw Burdziej’e göre Kilise’nin yeni dönemde artan rolüne karşı çıkan bu entelektüeller, kilise-devlet ve kilise-siyaset ilişkisi açısından Polonya’daki nev-i şahsına münhasır durumu gözardı etmektedirler. Ona göre komünist dönemde rejim nasıl toplumun karşısında yer alıyorsa, yeni dönemde de benzeri bir biçimde gerçekte birey ve toplum Kilise için yabancı olan kavramlardır.³⁸⁴ Örneğin Pawel Zalecki komünist dönemdeki “kızıl düşman”ın yerini “yeni dönemde “siyah düşman” aldı ifadesini kullanmaktadır.³⁸⁵

Polonya Katolik Kilisesi için yeni dönemdeki en büyük çelişki 1970 ve 1980’li yıllarda ortaya çıkmaya başlayan sivil toplum içinde bir oyuncu iken yeni dönemde giderek kamusal alanda diğer aktörlerle rekabet etmek zorunda kalmasıydı. Polonya Katolik Kilisesi’nin konumunu kendine has kılan ve bölgedeki diğer yerleşik kiliselerden ayıran en önemli özelliği belki de bu oldu. Kilise siyasi arenaya da güçlü bir biçimde müdahale etmek isterken temsil etme iddiasında olduğu Katolik çoğunluğu küstürme riskiyle karşı karşıya

³⁸² J. Brach-Czaina, “Polska w cieniu Kosciola – Poland in the Shadow of the Church”, *Rzeczpospolita*, 105, 7 May; aktaran Stanislaw Burdziej, “Religion and Politics: Religious Values in the Polish Public Square since 1989”, *Religion, State & Society*, Vol. 33, No. 2, June 2005, s. 168-169.

³⁸³ J. Gowin, “Katolicy pod pregiierzem – Catholics under fire”, *Rzeczpospolita*, 105, 8 May, s. A11, aktaran, Stanislaw Burdziej, “Religion and Politics: Religious Values in the Polish Public Square since 1989”, s. 169.

³⁸⁴ Stanislaw Burdziej, “Religion and Politics: Religious Values in the Polish Public Square since 1989”, s. 169.

³⁸⁵ Pawel Zalecki, “Domination, Subordination and the Roman Catholic Church in Contemporary Poland”, Irena Borowik, (ed.) *Church-State Relations in Central and Eastern Europe after the Collapse of Communism*, Krakow: Zaklad Wydawniczy "Nomos", 1999, s. 107-108.

kaldı.³⁸⁶ Aynı zamanda Polonya medyası ve siyasetinde Kilise yanlısı ve Kilise karşıtı kutuplaşmaların ortaya çıkmasında önemli roller oynadı. Komünist dönem boyunca toplumsal entegrasyonu sağlayan en önemli kurum olma özelliğini yeni dönemdeki çelişkili tutumlarıyla tehlikeye atmış oldu. Kilise'nin tüm bu çelişkili ve değişip dönüşen tutumları ve 1990'lı yıllarda Polonya siyasetindeki yeri III. Bölüm'de ayrıntılarıyla ele alınacak ve tartışma derinleştirilecektir.

³⁸⁶ John Anderson, *Religious Liberty in Transitional Societies: The Politics of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 75.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

“DEVLET KİLİSESİ” YA DA “KİLİSE DEVLETİ”:

POLONYA’DA DİN, DEVLET VE SİYASET

Komünizm sonrası Doğu ve Orta Avrupa’da yeniden şekillenen din ve devlet ilişkileri, bölgenin dinsel ve mezhepsel anlamda heterojen bir yapıya sahip olması nedeniyle karmaşık bir hal almaktadır. Bölgede Katolik, Ortodoks, Müslüman ve Protestanların çoğunlukta yaşadığı ülkeler olduğu gibi, mezhepsel anlamda daha karışık olanlar da mevcuttur. Bugün Polonya ve Slovakya nüfusunun çoğunluğu Katoliklerden oluşmaktadır. Çek Cumhuriyeti ve Macaristan’da Katolik çoğunluğun yanı sıra önemli oranda Protestan azınlık bulunmaktadır. Soğuk Savaş sonrasında Çekoslovakya’nın bölünmesi ile Katolik nüfusun çoğu Slovakya’da kalmıştır. Eski Yugoslavya ülkeleri içinde ağırlıklı olarak Katolik nüfusa sahip olan iki ülke Hırvatistan ve Slovenya’dır. Bosna-Hersek Müslümanlar, Ortodokslar ve Katolikler arasında bölünmüş durumdadır. Sırbistan ve Karadağ’a baktığımızda Ortodoksların çoğunlukta, Müslümanların ise azınlıkta olduğunu görürüz. Kosova ve Arnavutluk’ta yaşayan Arnavutların çoğunluğu Müslümandır bununla birlikte Arnavutluk’ta önemli oranda Ortodoks, daha az oranda da Katolik nüfus yaşamaktadır. Romanya ve Bulgaristan Ortodoks çoğunluğun yaşadığı iki ülkedir. Bununla birlikte Bulgaristan’da önemli oranda Müslüman azınlıkla daha az oranlarda Katolik ve Protestan gruplar vardır. Romanya’da ise Ortodoks çoğunluğun yanında sırasıyla Katolik, Unyat, Protestan ve Müslüman azınlıkların varlığından bahsetmek mümkündür.³⁸⁷

Çalışmanın bu bölümünü oluşturan Polonya, Katolik çoğunluğa sahip nüfusuyla Doğu ve Orta Avrupa ülkeleri içerisinde din ve devlet ilişkilerinin dönüşümü açısından en çok dikkat çeken örnek oldu. Kilisenin, din-devlet ilişkilerini ilgilendiren anayasa tartışmaları, din eğitimi, kilisenin finansmanı, kürtaj karşıtı yasal düzenlemeler, medyada Hristiyan değerler vurgusu ve antisemitizm gibi pek çok alanda gösterdiği ısrarcı tutum ve elde ettiği kazanımlar, 1990 sonrasında Polonya’da bir “devlet kilisesi”nden mi yoksa bir “kilise devleti”nden mi bahsetmeliyiz sorusunu beraberinde getirdi.

Tarihsel olarak güçlü, finansman bakımından Doğu ve Orta Avrupa’nın diğer kiliseleriyle karşılaştırıldığında bolluk içinde olan ve din adamı sıkıntısı çekmeyen Polonya

³⁸⁷ Paula Franklin Lytle, “Religion and Politics in Eastern Europe”, Sabrina P. Ramet, (ed.), *Eastern Europe, Politics, Culture, and Society since 1939*, Bloomington: Indiana University Press, 1998, s. 306.

Katolik Kilisesi'nin 1990 sonrasında demokratik sürece defalarca müdahale etmesi, toplumdaki bölünmeyi artırıcı bir etki yapmaktadır. Başlangıçta, tarafların uzlaşmama kararlılığına bakıldığında XIX. yüzyılda Batı Avrupa'ya hâkim olan kilise yanlısı (*clerical*) ve kilise karşıtı (*anti-clerical*) güçler arasındaki savaşların yeniden gündeme gelme riskinden söz edilmekteydi.³⁸⁸ Ancak 2004 yılında AB üyesi olan Polonya'da Kilise'nin 1990'lı yıllara nazaran daha az çatışmacı bir yol izlediği söylenebilir.

1980'li yılların sonu ve 1990'lı yılların başında Polonya'nın en büyük dini organizasyonu olan Katolik Kilisesi'ne bağlı olduklarını söyleyen insanların oranı % 90-95 olarak ifade edilmekteydi. Bu yıllarda Kilise'nin siyasi ve sosyal faaliyetlerine verilen toplumsal destek yine % 90'larla ifade edilen en yüksek seviyesine çıkmıştı. Ancak Kilise'ye bağlı olduklarını söyleyen insanların oranı ile Kilise'nin faaliyetlerine tam destek veren insanların oranı arasındaki paralellik giderek bozulmaya başladı. 1996 yılına gelindiğinde yapılan anketlere katılanların sadece % 50'sinin Kilise'nin kamusal alanda yaptığı faaliyetlere kayıtsız şartsız destek verdiği ortaya çıktı. Geri kalan % 50'lik kesimin çoğunluğu yine Kilise'ye bağlı olmakla birlikte Kilise'nin her düzeyde bu derece etkin olmasından rahatsız olduğunu dile getirmeye başladı.³⁸⁹

Polonya Katolik Kilisesi 1990'lı yıllar boyunca yapılan çok partili seçimlerde de, Orta ve Doğu Avrupa'nın hiçbir ülkesinde olmadığı kadar etkili bir aktör olarak ortaya çıktı. 1989 sonrası dönemde Polonya Katolik Kilisesi her ne kadar bir Hristiyan demokrat parti kurulması yönünde somut bir çaba göstermemişse de, genel olarak kilisenin çıkarlarını ve değerlerini destekleyen partilerin yanında yer aldı. Bununla ilgili ilk örnek olarak 1989 seçimlerinde kilisenin *Dayanışma Hareketi*'ni desteklemesi verilebilir. Ayrıca 1990 yılında resmi olarak kilise destekli bir parti olmamasına rağmen Katolik Kilisesi, *Hristiyan Ulusal Birliği* (*ZChN- Zjednoczenie Narodowa – Chrzescijanskie*) ve *Hristiyan Demokratik İşçi Partisi* (*ChDSP- Stronnictwo Pracy*)'nin liderleri ile birlikte kamuya açık toplantılar düzenlemiştir.³⁹⁰ Bir başka örnek 1995 seçimlerinden verilebilir. Başkanlık seçimlerinden bir gün önce başepiskopos, inananları yüksek ahlaki değerleri savunan kişiye oy vermeye çağıran açık bir bildirme yayınlamıştır.³⁹¹

³⁸⁸ Grace Davie, *Modern Avrupa'da Din, (Religion in Modern Europe: A Memory Mutates)*, s. 72.

³⁸⁹ Pawel Zalecki, "Domination, Subordination and the Roman Catholic Church in Contemporary Poland", s. 347, 354.

³⁹⁰ John Anderson, "Catholicism and Democratic Consolidation in Spain and Poland", s. 147-148.

³⁹¹ Irena Borowik, "Religion and Politics in Central and Eastern Europe, Paradoxes of Transformation", Irena Borowik, (ed.) *Church-State Relations in Central and Eastern Europe after the Collapse of Communism*, s. 14-15.

Çalışmanın bu bölümünde amaç, Polonya’da yeniden şekillenen din-devlet, din-kamusal alan ve din-siyaset ilişkilerini analiz etmek ve tanımlamalar yapmaktır. Birinci bölümde Polonya’da komünist dönemdeki din-devlet ilişkileri, Polonya Katolik Kilisesi’nin ulusal kimliğin oluşumundaki rolüyle birlikte ele alınmaktadır. Roma Katolik Kilisesi’nde ortaya çıkan reform hareketi “II. Vatikan Konsili”, Konsil’in ve Papa II. Ioannes Paulus’un Polonya Katolik Kilisesi üzerindeki etkileri ve *Dayanışma Hareketi (Solidarnosc)* devamında tartışılan konulardır. İkinci kısım ise bu bölümün merkezini oluşturmaktadır. Bu kısımda Kilise’nin sırasıyla anayasa tartışmaları, kilisenin finansmanı, medyada Hristiyan değerler, din eğitimi ve kürtaj gibi konularda aldığı konum, daha sonra ise yeni dönemde Polonya’da nasıl bir din ve siyaset etkileşiminin ortaya çıktığı incelenmektedir.

I. KOMÜNİST DÖNEMDE DİN, DEVLET VE ULUS

Dünya Savaşı’ndan sonra Polonya Katolik Kilisesi, komünistlerin galip gelmesi ve toplumun hızlı bir sosyo-ekonomik değişim sürecine girmesiyle birlikte önemli bir meydan okumayla karşı karşıya kaldı. Rejimin kırk yıl devam eden din üzerindeki baskıcı politikaları karşısında bir yandan Katolik cemaatin Kilise’ye verdiği destek, diğer yandan da Kilise’nin kurumsal anlamda güçlü bir yapılanmaya sahip olması ve devletle kurmuş olduğu ilişki biçimi Katolik Kilisesi’nin ayakta kalmasını ve komünizm sonrası dönemde en güvenilir kurum olarak ortaya çıkmasına neden oldu. Komünist dönemde Kilise’nin devlet karşısında elde ettiği özerk alan, II. Vatikan Konsili kararları ile daha anlamlı hale geldi, zira bu kararların verdiği cesaret ve Polonyalı Ioannes Paulus’un Papa olması Vatikan ve Polonya Katolik Kilisesi arasındaki etkileşimi artırdı. Bu çerçevede bu bölümde Polonya’da din ve devlet ilişkileri alanında XX. yüzyılda yaşanmış olan gelişmeler ele alınacaktır.

A. Komünist Dönemde Din Politikaları

İki savaş arası dönemde (1918-1939) Polonya’nın bağımsız bir devlet olarak varlığını sürdürmesi Kilise’nin önceki yüzyıllarda şekillenen muhalif kimliğini ortadan kaldırmadı. 1921 ve 1935 anayasalarının Katolik Kilisesi’ne diğer dini grupların üzerinde tanıdığı ayrıcalıklı konum Şubat 1925 tarihinde Vatikan’la imzalanan *Concordat* tarafından da güvence altına alınmıştı. *Concordat*’la birlikte Katolik Kilisesi’ne önemli ayrıcalıklar

tanınmış, bunun karşılığında devlete episposları atama yetkisi verilmiştir. Aynı zamanda bu anlaşmayla Vatikan Polonya'nın yeni sınırlarını tanımıştır. Bu dönemde Katolik rahiplerin maaşları devlet tarafından ödenmiş, devlet okullarında din eğitiminin verilmesi yasallaştırılmıştır. Tüm bu ayrıcalıklara rağmen bu dönemde Kilise ve devlet arasında sürekli bir dostluk havası oluşmamıştır. Kazanılan tüm özgürlüklere ve avantajlara rağmen Kilise hiyerarşisinin 1930'lu yıllardaki hükümetin otoriter politikalarını eleştirmesi ve pek çok Katolik din adamının temel muhalefet partisi *Ulusal Demokratik Parti*'ye (SND - *Stronnictwo Narodowo-Demokratyczne*) destek vermeleri, aradaki mesafenin korunmasına yol açmıştır.³⁹² Gerçekten de bu dönemde Polonya Katolikliği'nin yeniden canlanması ve Kilise'nin ahlaki itibarının Polonya nüfusunun geniş kesimlerinde arttığına şahit oluyoruz. *Katolik Hareket* (RK - *Ruch Katolicki*) gibi sıradan halka yakın Katolik örgütlerin gelişmesi ile birlikte özellikle kırsal kesimde milyonlarca inanan Hristiyan sendikalara üye olmuş ve bu sendikaların üye sayıları sosyalist sendikalarinkini geçmiştir. Okullarda dini eğitimin başlaması, Lublin'de Katolik üniversitenin açılması ve Kilise'nin sosyal gerginliklerin azaltılması çabaları sol ve liberal entelektüeller arasında 1918 öncesinde yaygın olan kilise karşıtı duyguların zayıflamasına ve yeni açık fikirli Katolik entelektüellerin gelişmesine yardımcı olmuştur. Tüm bunlar Kilise'nin 1939 sonrasında Katolik Polonya ulusunun işgallerle birlikte yaşadığı baskılara karşı gösterdiği direnişin kökenlerini oluşturmuştur.³⁹³

Polonyalılar XX. yüzyılda, komünist dönem boyunca da Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem'in aktif bir biçimde tarihe müdahale ettiğine inandılar. Örneğin Polonya ordusunun Lenin'in Kızıl ordusuna karşı Wisla'da kazandığı sürpriz başarı, "Wisla Mucizesi" olarak bilinmektedir. Polonyalı Papa II. Ioannes Paulus Varşova'da verdiği bir vaaz sırasında bu muharebe ve kazanılan başarıya atıfta bulunmaktadır. Ona göre, "Ağustos 1920'de yaşanan Varşova Muharebesi Polonyalıların kalplerinde hala canlılığını korumaktadır. Polonya ordusunun kazandığı bu büyük başarı doğal ve maddi sebeplerle açıklanamaz, bu bir mucizedir. Bu mucize inanan ulusun dualarıyla mümkün olmuştur. Polonyalı rahipler Jasna Gora'da toplanarak tüm ulusu İsa'nın kutsal kalbine adanmışlar ve Polonya'nın Kraliçesi Meryem'in koruyuculuğuna emanet etmişlerdir."³⁹⁴

³⁹² Vincent C. Chrypinski, "The Catholic Church in Poland 1944-1989", Pedro Ramet, (ed.), *Catholicism and Politics in Communist Societies*, London: Duke University Press, 1990, s. 118.

³⁹³ Jerzy Lukowski & Hubert Zawadzki, *A Concise History of Poland*, s. 218.

³⁹⁴ John Paul, II, *Homily of the Holy Father*, Warsaw, Vatikan, 1999f, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1999/documents/hf_ip-ii/hom_19990613_warsaw-cathedral_en.html, aktaran, Jennifer Lobasz, "From Matka Boska to Matka Polka: The Catholic Church and Women in Poland", yayınlanmamış tez, American University, Washington D.C., 5 Mayıs, 2004, s. 21.

Polonya ulusu kadar din adamlarının da zarar gördüğü II. Dünya Savaşı, Kilise ve Polonya ulusu arasındaki bağı daha da güçlendirdi. Kilise artık kendisini Polonya ulusunun ayrılmaz bir parçası olarak tanımlıyordu zira bu savaş sırasında din adamları ulusla birlikte çalışmış, ulusla birlikte direnmiş ve ulusla birlikte büyük yaralar almıştı. Savaş sırasında yaklaşık 3.000 din adamı ölmüştü. Polonya II. Dünya Savaşı sırasında episkoposların tutuklandığı ve toplama kamplarına gönderildiği Alman işgali altındaki tek ülkedir.³⁹⁵ Savaş sonrasında kahraman din adamlarının hikâyeleri dilden dile dolaşmıştır.

II. Ioannes Paulus'un 1978'de Papa olduktan sonra verdiği vaazlarda en sık atıfta bulunduğu olgulardan biri, II. Dünya Savaşı sırasında Kilise ve ulusun gösterdiği birliktelik olmuştur. Gdansk'da verdiği vaazda şunları söylemektedir:

Polonya'nın özgürlüğü ve Polonyalıların Hristiyan kimliği için yapılan savaşlara şahitlik etmiş olan Gdansk topraklarında şunu söylüyorum. Bizler 1939 yılının Eylül ayını hatırlarız: Gdansk'ta Polonya Postanesi ve Westerplatte'de yapılan savunmayı. Stutthof yakınlarındaki toplama kamplarında şehit olan rahipleri ve Wejherowo yakınlarında binlerce insanın vurularak öldürüldüğü Piasnica ormanlarını hatırlarız. Tüm bunlar bu toprakların insanların tarihine aittir.³⁹⁶

II. Dünya Savaşı sonrasında yaşanan yeniden işgal ve komünistlerin iktidara gelmesiyle birlikte Katolik Kilisesi'nin yüzyıllar içinde şekillenen muhalif karakteri daha da güçlendi. Karşılıklı bir biçimde komünist dönem boyunca sürekli devam eden gerilim, din ve devlet arasında çatışmalı bir ilişki biçimi ortaya çıkardı. Yönetici elitin Leh toplumunu Komünist Parti'ye tabi kılma arzusu gerilimin siyasi boyutunu oluşturdu. Felsefi açıdan bakıldığında ise Katoliklik mezhebi ile Marxist-Leninist rejimin çatışan felsefi doktrinleri ve rejimin dini "kitlelerin afyonu" olarak tanımlaması, Katolik toplumun sosyalizmin inşasında rol almasına engel oldu.

Polonya'da 1946'da devletleştirilen ekonomi uzun vadeli planlar çerçevesinde modern bir sanayi toplumu yaratmaya yöneldi. Bu, yeni metalürji merkezlerinin, yeni kentlerin ve büyük tersanelerin kurulması anlamına geliyordu. Tüketime ciddi bir biçimde kısılması pahasına uygulanan ekonomik program tüm toplumsal sınıflarda hoşnutsuzlukların ortaya çıkmasına neden oldu. Komünist yönetim ekonomi politikalarından hoşnut olmayan sınıfların büyük saygı duyduğu Katolik Kilise ile de uğraşmak durumundaydı. II. Dünya Savaşı

³⁹⁵ Vincent Chrypinski, "The Catholic Church in Poland, 1944-1989", s. 118.

³⁹⁶ John Paul, II, *Homily of the Holy Father, Gdansk*, Vatikan, 1999b, http://www.vatican.va/holy_fatherjohn_paul/homilies/1999documents/hf_ip-ii_hom_19990605_Gdansk_en.html.

sırasında Kilise ve ruhban sınıfının karşılaştığı zorluklar Kilise'nin halk arasındaki itibarını bir kat daha artırmıştı zira II. Dünya Savaşı sırasında ruhban sınıfının neredeyse % 25'i Naziler tarafından öldürülmüştü. Kilisenin 1950'li yıllarda elde ettiği kısa süreli rahatlık ortamı 1953 yılının Eylül ayında Kardinal Wyszynski'nin tutuklanmasının ardından bozuldu. 1953 yılında devletin Kilise karşıtı kampanyası hız kazandığında Kardinal Wyszynski'nin hükümet politikaları karşısındaki açıklamaları tutuklanmasına yol açmıştı. Ardından pek çok manastır kapatıldı ve Katolik din adamları tutuklandı. Krakow'da haftalık olarak yayınlanan Katolik dergi *Tygodnik Powszechny* gibi pek çok yayın yasaklandı.³⁹⁷ 27 Haziran 1956'da meydana gelen Poznan'daki işçi ayaklanmaları sırasında Kardinal Wyszynski'nin serbest bırakılması istendi.

20 Ekim 1956 yılında Gomulka'nın iktidara gelmesi "Polonya Ekimi" olarak adlandırılmakta ve rejimin liberalleştiği dönem olarak tanımlanmaktadır. Sovyetler Birliği ile ilişkilerin gözden geçirildiği bu dönemde Polonya'da siyasal hareket alanı genişledi, Kilise-devlet ilişkileri yeniden tanımlandı ve devlet Kilise'ye karşı daha uzlaşmacı bir tavır takındı. Aralık 1956'da imzalan bir *modus vivendi* her iki tarafın barış içinde birarada yaşama isteğini ortaya koyuyordu. Bununla birlikte 1960 yılında doğum kontrolü ve resmi tatillere ilişkin yasalar konusunda çatışmalar patlak verdi. Gomulka yönetiminin ilk yıllarına hâkim olan liberalleşme politikaları devam eden yıllarda terkedilmeye başlandı. 1960'lı yılların sonlarına doğru pazarda mal kıtlığından ve ücretlerin yetersizliğinden şikâyet eden kalabalıkların sayısı giderek arttı. 1967 yılına kadar "küçük istikrar" dönemi olarak adlandırılan Gomulka döneminde dört önemli toplumsal kesim iktidara giderek daha çok yabancılaştı; Kilise, işçiler, köylüler ve aydınlar.³⁹⁸ 1965 yılında II. Vatikan Konsili'ne katılan Polonyalı 36 episkoposun Alman episkoposlar kurulunu Polonya Hristiyanlığının bininci yılı kutlamalarına davet etmesi, Polonya ve Almanya'nın dini ve kültürel alanlarda barış içinde birarada yaşamaları çağrısında bulunması, Alman halkını bağışladıklarını ve onların da kendilerini bağışlamalarını istediklerini açıklamaları üzerine devlet ve Kilise arasındaki ilişkiler iyice gerildi. Gomulka episkoposların bu girişimini devletin dışişlerine müdahalesi olarak tanımladı ve bunun kabul edilemez olduğunu söyledi. Alman episkoposlar kurulunun Polonyalı episkoposlara verdikleri olumlu cevabın sonrasinda Polonya Katolik Kilisesi'ne karşı başlatılan resmi kampanya bir yıl devam etti. Bununla birlikte hükümet yine de Kilise ile doğrudan bir çatışmaya girmekten

³⁹⁷ Jerzy Lukowski & Hubert Zawadzki, *A Concise History of Poland*, s. 259.

³⁹⁸ Vincent Chrypinski, "The Catholic Church in Poland, 1944-1989", s. 119.

çekindi. Bunun nedeni ise Kilise'nin gücünün ve itibarının Kardinal Wyszynski'nin çabaları ile önlemez bir biçimde artmış olmasıydı.³⁹⁹

1968 yılına gelindiğinde ülkede yaşam standardının yükselmemesi, tam tersine temel tüketim maddelerinin fiyatlarının sürekli üst seviyelerde seyretmesi ülkede protesto gösterilerine yol açtı. Mart 1968'de Varşova'da aydınlarca desteklenen öğrenci gösterileri bastırıldı. Karışıklıklar tüm üniversite kentlerine yayıldı. Hükümetin karışıklıklardan siyonizmi sorumlu tutması üzerine ülkede Yahudi düşmanlığı arttı. Birçok Polonyalı Yahudi ülkeyi terketmek zorunda kaldı. Katolik bir grup olan *ZNAK* (Lehçe sembol), ülkedeki Yahudi düşmanlığına ve öğrencilerin kovuşturulmasına karşı çıkan bir tutum benimsedi ve önemli destek sağladı.

13 Aralık 1970'te Gomulka temel tüketim maddelerinin fiyatlarını önemli derecede artırınca başta Gdansk ve Szczecin'de olmak üzere tüm ülke çapında gösteriler meydana geldi. Ülke genel grevin eşiğine gelince *Polonya Birleşik İşçi Partisi (Polska Zjednoczona Partia Robotnicza – PZPR)* 19-20 Aralık gecesi Gomulka'yı görevinden alarak yerine Edward Gierek'i geçirdi. Gierek'in iktidara gelir gelmez yaptığı ilk iş düşük ücretlerin artırıldığını açıklamak oldu. Kilise ise yeni dönemde Gierek'ten inanç özgürlüğüne saygı, toplumsal adalet ve doğru haber hakkının iadesi taleplerinde bulundu. Gierek bu taleplere kısa zamanda cevap verdi. Siyasal tutukluluları serbest bıraktı, Kilise'nin geri alınan Kuzey-batı toprakları üzerindeki mallarının mülkiyetini Kiliseye iade etti. Kitle iletişim araçları üzerindeki denetimin yumuşamasına izin verdi. Batı'dan aldığı borçlarla yaşam düzeyini yükseltmeye çalıştı. 1971-1975 yılları Polonyası'nda ekonomik ve siyasi açıdan geçici bir rahatlama dönemi yaşandı. Siyasi programında "İkinci bir Polonya inşa et" sloganını kullanan Gierek rejiminin ikinci yarısında ekonomik ve siyasi hoşnutsuzluklar yeniden baş göstermeye başladı. 1975 yılı dönüm noktası oldu. Batı'yla olan ticaret artmış olmasına rağmen ülkenin tüketim talebi karşılanamadı, enflasyon oranları sürekli olarak arttı. 10 Şubat 1976'da onaylanan yeni yasa tasarısının Komünist Parti'nin siyasal gücünü artıran ve Polonya'yı Sovyetler Birliği ile dostluk ve işbirliğine zorlayıcı hükümler taşıması hoşnutsuzlukları bir kat daha artırdı. Toplumun ve Kilise'nin protestoları üzerine Parti, devlet üzerindeki yönetici rolünü vurgulamaktan vazgeçti ve bu rolü toplum üzerinde sınırlamakla yetindi.⁴⁰⁰

³⁹⁹ Jerzy Lukowski & Hubert Zawadzki, *A Concise History of Poland*, s. 264.

⁴⁰⁰ Jack Bielasiak, "Poland", Sabrina P. Ramet (ed.), *Eastern Europe, Politics, Culture and Society Since 1939*, Bloomington: Indiana University Press, 1998, s. 134.

Haziran 1976'da Ursus ve Radom'da fiyat artışları karşısında yapılan işçi eylemlerinin sert bir biçimde bastırılmasının akabinde Eylül ayında *İşçileri Koruma Komitesi (KOR-Komitet Obrony Robotnikow)* kuruldu. Kovuşturmaya uğrayan işçileri savunmak ve ailelerine yardım etmek amacıyla kurulan KOR, bazı aydınları, Marksist olmayan bazı sol militanları ve iki rahibi içeriyordu. Bu açıdan bakıldığında KOR'un kurulması, Komünist Polonya tarihinin önemli köşe taşlarından birini oluşturuyordu. KOR'un en önemli insiyatiflerinden biri "Flying University" (Uçan Üniversite) aracılığıyla Polonya'da tabu olan konularda resmi olmayan seminerler düzenlemek oldu.⁴⁰¹ 1970'li yıllarda muhalefetin önemli bileşenlerinden biri haline gelen Katolik Kilise de bu girişime destek verdi. 1977 yılının sonlarında Gierek ve Wyszynski sosyal huzursuzluğa son vermek ve uzlaşma amacıyla biraraya geldiler fakat Kilise devletin din işlerine bu derece karışmasını sert bir biçimde eleştirmeye devam etti.

1978 yılında Krakow Kardinali Karol Wojtyla'nın II. Ioannes Paulus (Papa II. Jean Paul) ünvanıyla Papa olarak seçilmesi bir taraftan Polonya Katolik Kilisesi'nin dış dünya ile iletişim kurmasında yeni bir fırsat yaratırken, diğer taraftan ekonomik siyasi sıkıntılardan bunalmış Polonyalılar için bir umut oldu. 1979 yılında yeni Papa'nın ülkesine yaptığı ziyaret Polonya'nın siyasi ve ruhani mücadelesine tüm dünyanın dikkatini çekti. Ertesi yıl Polonya'nın en güçlü sendika hareketi olan *Dayanışma*'ya moral destek sağlayan Kilise, 1980'li yıllar boyunca muhalefetin en önemli dayanak noktalarından birini oluşturdu. 1981 yılında Lublin Katolik Üniversitesi Sosyal Bilimler Bölümü'nü yeniden açtı. 1983 yılında Katolik aydınların kurduğu klüpler tüm Polonya'da yeniden etkin hale geldi.

Polonya'da işçi ve öğrenci hareketleriyle ortaya çıkan her yeni sosyo-politik dönüşüm, Polonya Katolik Kilisesi'nin her yeni dönemde kendini yeniden tanımlamasına neden oldu. 1948'den 1956'ya kadar bağımsız bir dini kuruluş olarak kendi varlığını korumak için mücadele eden Polonya Katolik Kilisesi, 1956 "Polonya Ekim'i" ile kolektif ulusal kimliğin korunması ve aktarımı için yeni bir otonom alan kazandı. 1970 "Polonya Aralık'ı" ile ise Kilise'nin rolü, dini hakların korunmasından insan hakları, sivil haklar ve işçi haklarının korunmasına dönüştü.⁴⁰²

José Casanova, Polonya'da komünist dönemde din ve devlet arasındaki çatışmalı ilişki biçiminin genellikle kurumsal ilişkiler perspektifinden, temelde çatışma (*confrontation*), yumuşama (*amelioration*), uzlaşma (*accomodation*) ve arabuluculuk (*mediation*) gibi dönemler açısından analiz edildiğini söylemektedir. Casanova'nın sunduğu bakış açısı ise

⁴⁰¹ Thomas Bokenkotter, *Church and Revolution: Catholics in the Struggle for Democracy and Social Justice*, New York: Image Books Doubleday, 1998, s. 546.

⁴⁰² José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, s. 100.

Polonya Katolik Kilisesi'nin direniş ilkesine yoğunlaşmaktadır. Buna göre o, kilise-devlet ilişkilerini incelerken üç farklı döneme tekabül eden üç farklı direniş ilkesini⁴⁰³ esas almaktadır: Bunlardan birincisi 1948–1956 yılları arasında kilisenin bağımsız bir dini kuruluş olarak varlığını sürdürmek için geliştirdiği “dini direniş”; ikincisi 1956-1970 yılları arasındaki dönemi içine alan “ulusal direniş”; üçüncüsü ise 1970 sonrasındaki işçi hareketleriyle bütünleşen “sivil direniş” ilkesidir.

İlk dönemde doğal olarak kilisenin kendi çıkarları diğer meselelerin önüne geçmiştir. Kilise evrensel olarak kabul edilmiş olan dini özgürlükler adına ateist rejimin totaliter eğilimine karşı mücadele vermiştir. Polonyalı işçilerin “ekmek ve Tanrı” talep ettikleri “Polonya Ekimi” bu dönemin en önemli dönüm noktasını teşkil etmektedir. Gomulka'nın iktidarı yeniden elde etmesi 1956 krizinin aşılmasında önemli bir rol oynamıştır. Onun iktidarı toplum tarafından de-Stalinizasyon ve Polonya'ya has sosyalizmin inşası için bir garanti olarak görülmüştür. Sovyet baskılarına karşı çıkılması kısa süre için de olsa parti liderliği ve ulus arasında birliktelik duygusu yaratmıştır. Bu iyimser atmosferin devamı olarak Katolik Kilisesi'ne dini pratikleri yerine getirmesi konusunda izin verilmiş ve 1953 yılında hapse atılan Kardinal Wyszyński serbest bırakılmıştır.⁴⁰⁴ Kilisenin Gomulka hükümetine destek vermesi karşılığında elde ettiği tanınma ve özerklik 1956 yılını takip eden zamanlarda kaybedilmiştir. Bunun nedeni devletin ihtiyaç duyduğu dönemlerde kiliseye destek vermesi ve bu nedenle de verdiği ayrıcalıkların hiçbir zaman kurumsallaştırılamamasıdır. Bu dönemde yaşanan krizin de etkisiyle komünist iktidarın aşındığını düşünen Gomulka, iktidara geldikten kısa bir süre sonra Parti'nin gücünü yeniden pekiştirme yoluna gitmiş, bu da Kilise'ye verilen özgürlüklerden geri adım atmasına neden olmuştur.

İlk dönemde verdiği mücadele ile kurumsal varlığını devam ettiren Polonya Katolik Kilisesi, bundan sonra geleneksel ulusu birarada tutma rolüne geri dönecektir. Kilise tarafından kazanılmış olan yeni otonom alan ulusu savunmak üzere kullanılacaktır. Ulusal direniş olarak adlandırılan bu dönemde kürsüler, dini seminerler, Katolik Üniversite ve Katolik basın Leh kültürünün, geleneğinin ve ulusal kimliğinin korunduğu ve nesilden nesile aktarıldığı özerk alanlar halini almıştır. Geçmişte Vatikan'ın muhalefetine rağmen Polonya'nın batısında kalan toprakların “Polonyalılaştırılması - Lehleştirilmesi” konusunda aktif rol oynayan Polonya Katolik Kilisesi bu dönemde, ulusun egemenliğinin korunmasının devletin ulusa karşı yerine getirmesi gereken en önemli görev olduğunu savunmuştur. Bu

⁴⁰³ A.g.e., s. 98-101; José Casanova, “Church, State, Nation, and Civil Society in Spain and Poland”, s. 126-138.

⁴⁰⁴ Jack Bielasiak, “Poland”, s. 131.

dönemde kilise ve devletin sürekli birbirini suçladığı ve çatışma içinde bulunduğu bir dönemdir. Kilise komünist devletin karşısında ulusun yanında yer almaktadır.

Casanova'nın değerlendirmesinde yer alan üçüncü ilke "sivil direniş ilkesi"dir. Kendi dini haklarını ve ulusun haklarını koruma rolünde olan Kilise bu dönemde, tedrici bir biçimde ülkede insan hakları, sivil haklar ve işçi haklarını savunan bir kurum haline gelecektir. Kilisenin söz konusu yeni rolü onun tarihsel ulusu bir arada tutma ve koruma rolünden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Kilise, belli bir din ya da ulusal gelenekten çok evrensel haklardan bahsetmeye ve daha evrensel bir dil kullanmaya başlayacaktır. Polonya Katolik Kilisesi gücünü artık ulusu birarada tutma karakterinden çok İsa'nın kilisesinin evrensel misyonundan alacaktır. Polonya Katolik Kilisesi'nin yeni yönelimini tetikleyen faktör, yiyecek fiyatlarının yükseldiği, işçi hareketlerinin arttığı ve parti liderliğinin değiştiği dönem olan "Polonya Aralığı"na tekabül etmektedir. 29 Aralık 1970'te başepiskoposun yayınladığı mektupla Kilise, "bizim anavatanımızın tüm yurtseverlerine" şeklinde sesleniyor ve son dönemde meydana gelen gelişmelerin ulusun varolma ve bağımsızlık hakkını açık bir biçimde ortaya koyduğunu belirtiyordu. Ulsun varolma ve bağımsızlık hakkı ise "din ve vicdan hürriyeti, özgür kültürel faaliyet hakkı, sosyal adalet hakkı, ifade hürriyeti, doğruyu öğrenme hakkı....." gibi temel hak ve özgürlüklerden ayrı tutulamazdı. Kilisenin tüm bu hakların savunulması ve korunması için yaptığı bu çağrı, 1976 yılında anayasada yapılan ve temel hak ve özgürlüklerin ciddi bir biçimde sınırlandırılmasını içeren bir takım değişikliklere karşı ortaya çıkan halk tepkisi ile karşılığını buldu. Kilise söz konusu halk hareketine açık destek verdi. 1970 yılından itibaren Kilise'nin geliştirdiği söz konusu sivil direnişin 1962-1965 yılları arasında toplanan II. Vatikan Konsili kararlarından ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Bundan dolayı devam eden bölümler II. Vatikan Konsili'nin Polonya üzerindeki etkilerine ayrılmıştır.

B. II. Vatikan Konsili (1962-1965)

11 Ekim 1962 tarihinde XIII. Ioannes tarafından başlatılan ve 8 Aralık 1965'te VI. Paulus zamanında sona eren II. Vatikan Konsili, katılanların sayısı ve tartışılan konuların çeşitliliği bakımından Roma Katolik Kilisesi'nin tarihinin en geniş reform operasyonu olarak görülebilir.⁴⁰⁵ Kilise'nin misyonu ve örgütsel özellikleri, ibadet, vahiy, dini eğitim, diğer

⁴⁰⁵ Ahmet Davutoğlu, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık", *Divan*, Yıl 5, Sayı 9, 2000/2, s. 47.

Hristiyan mezhepleri ve diğer dinlerle ilişkiler ve sosyal iletişim metotları gibi pek çok konu Konsil boyunca tartışılmış ve sonunda bu konularla ilgili önemli kararlar alınmıştır. Katolik Kilisesi'nin Batı medeniyeti içindeki merkezi konumunu yeniden kazanmak hedefiyle gerçekleşen Konsil, modern hayat ile Katoliklik arasındaki ayrılığı ve seküler gruplarla Kilise arasındaki gerilimi yumuşatma ve kitlelerin hayatında Kilise'nin etkisini artırma amacını gütmüştür.⁴⁰⁶ Kilise tarihinde toplanan önceki konsillerin bazı dogmaları ortaya çıkarmak ve yanlış doktrinleri ortadan kaldırmak maksadıyla toplanmasının aksine II. Vatikan Konsili, bazı teolojik tartışmaları yapmanın ötesinde, İncil'in modern dünyaya nasıl taşınacağı sorunu ile de ilgilenmiştir.⁴⁰⁷

Papa II. Ioannes Paulus'un ölümünün ardından Kardinal Ratzinger'in 2005 yılında Papa XVI. Benedictus ünvanıyla Katolik Kilisesi'nin başına geçmesi, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Roma Katolik Kilisesi'nin yaşadığı iç dönüşüm açısından önemli soruları beraberinde getirdi. II. Vatikan Konsili kararları karşısında muhafazakâr bir duruş sergileyen Papa II. Ioannes Paulus'un 1980'li yıllarda Konsil kararlarına -paradoksal bir biçimde- kazandırdığı ivme acaba 2000'li yıllarda Papa XVI. Benedictus tarafından geri mi döndürülüyordu? Bu soruya ancak 1960'lı yıllardan itibaren Roma Katolik Kilisesi'nde yaşanan dönüşümü, bunun Katolik ülkeler üzerindeki etkisini ve bu dönüşüme yine kilise içinden verilen tepkileri anlayarak cevap verebiliriz.

Roma Katolik Kilisesi, İkinci Vatikan Konsili (1962–1965) ile din ve devletin ayrılması ve diğer dinlere hoşgörü ve inanç özgürlüğü konuları ile ilgili liberal - demokratik bir söylem benimsedi. Bir anlamda modernizmle barıştı. Konsil öncesinde “Kilise” denildiğinde sadece Roma Katolik Kilisesi kastedilirken, Konsil sonrası “Kilise” terimi, tüm Hristiyanlığı kucaklamaya başladı.⁴⁰⁸ İnsani kurtuluşun ancak Roma Katolik Kilisesi'ne üyelikle gerçekleşebileceğini iddia eden geleneksel yaklaşım, Konsil'le birlikte esnek bir hale getirildi. Katolik dogmada ortaya çıkan bu yumuşama, Doğu Avrupa'da, özellikle de Polonya'da ortaya çıkan halk hareketleri üzerinde Kilise'nin daha fazla etkili olmasının yolunu açtı. Polonyalı ve Slav kökenli Papa II. Ioannes Paulus'un Katolik ve Ortodoks iki Hristiyan geleneğini biraraya getirmeye yönelik ekümenik faaliyetleri⁴⁰⁹, Konsil'in yeni “Kilise” anlayışını tatbik niteliği taşıyordu. Tarihte ilk Slav kökenli papa olan II. Ioannes

⁴⁰⁶ A.g.m., s. 48.

⁴⁰⁷ Jean François Mayer, “II. Vatikan Konsili'nden Sonra Hristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller ve Gelişmeler”, çev. Ruhan Dinç, *Divan*, Yıl 5, Sayı 9, 2000/2, s. 86.

⁴⁰⁸ Pedro Ramet, “Catholic Tradition, Hierarchy, the Politics of Coexistence Under Communism: An Introduction”, Pedro Ramet (ed.), *Catholicism and Politics in Communist Societies*, Pedro Ramet (ed.), *Catholicism and Politics in Communist Societies*, Durham and London: Duke University Press, 1990, s. 4.

⁴⁰⁹ Michael Sutton, “John Paul II's Idea of Europe”, *Religion, State & Society*, Vol. 25, No. 1, 1997, s. 21-23.

Paulus, aynı zamanda son 460 yılın İtalyan olmayan tek papası kimliğini de taşımaktaydı. II. Vatikan Konsili'nde alınan kararlar ve seçilen yeni papanın Slav kökenli kimliği, Ahmet Davutoğlu'nun ifadesi ile "Katolikliğin, genelde Avrupalı, özelde Latin, daha özelde de İtalyan kimliğinden soyutlanarak evrensel bir nitelik kazanmasına neden olmuştur".⁴¹⁰ Bunun sonucunda Katolik Kilise, II. Vatikan Konsili'nden sonra New York'tan Manila'ya, Prag'tan Bombay'a, 4300 episkopos, 404.500 rahip, 848.500 kadın misyoner, 428.000 misyoner öğrenci, 172.800 dini okul ve 105.100 sosyal hizmet kurumu ile 2.842 episkoposluk bölgesinde hizmet vermektedir.⁴¹¹

Konsil'in en önemli özelliklerinden birisi Hristiyanlık dışındaki dinlerden saygıyla bahsetmesi ve Hristiyanları diğer din mensuplarına kardeşçe davranmaları konusunda teşvik etmesidir. II. Vatikan Konsili'nde 28 Ekim 1965'te kabul edilen *Nostra Aetate* başlıklı bölüm, başta Hinduizm, Budizm, İslam ve Yahudilik olmak üzere diğer dinlere karşı geliştirilen yeni bakış açısını sergilemektedir. Konsil'de kabul edilen aşağıdaki ifadeler Vatikan'ın İslamiyet'le ilgili yeni yaklaşımının temel ilkelerini de ortaya koymaktadır:

Kilise Müslümanlar için de büyük bir saygıya sahiptir. Onlar da yerin ve göğün yaratıcısı olan, insanlarla konuşmuş olan, merhametli, kudretli ve yaşamakta olan tek bir Tanrı'ya inanmaktadırlar. Onlar da kendi inançlarını doğrudan irtibatlandırırları İbrahim gibi, Tanrı'nın gizli buyruklarına teslimiyet göstermeye çalışmaktadırlar. Kendisini Tanrı kabul etmemekle birlikte İsa'ya bir peygamber olarak hürmet etmekte, onun bakire annesine saygı göstermekte ve kendisine zaman zaman tam bir huşu ile niyazda bulunmaktadır. Ayrıca hüküm gününü ve ölümden sonraki ödüllendirilmeyi beklemektedirler. Bunun için de dürüst bir hayata ve başta dua, zekât ve oruç olmak üzere Tanrı'ya ibadete büyük bir önem vermektedirler. Asırlar boyu Müslümanlarla Hristiyanlar arasında birçok tartışma ve çekişme yaşanmıştır. Kutsal Konsil şimdi herkesi bu geçmişi unutmaya, karşılıklı anlayışı geliştirecek çabalarda bulunmaya, barış, sosyal adalet, özgürlük ve ahlaki değerleri bütün insanlığın ortak çıkarları doğrultusunda korumaya ve geliştirmeye davet etmektedir.⁴¹²

II. Vatikan Konsili'nde diğer dinlerle diyalog kurma çağrısında bulunan Kilise, 1964'lerin başlarında Papa VI. Paulus öncülüğünde diğer dinlere mensup insanlarla ilişki kurabilmek için Vatikan bünyesinde özel bir bölüm oluşturdu. Önceleri *Hristiyan Olmayanlar*

⁴¹⁰ Ahmet Davutoğlu, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık", s. 50.

⁴¹¹ George Weigel, "Roman Catholicism in the Age of John Paul II", Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999, s. 20.

⁴¹² Vatican II, *Nostra Aetate*, 28 Ekim 1965, m. 3; Vatican Council II, *The Conciliar and post -Conciliar Documents*, s. 739-740; aktaran Ahmet Davutoğlu, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hristiyanlık", s. 49-50.

Sekreteryası olarak bilinen yer, 1988’de *Dinlerarası Diyalog için Papalık Konsili* şeklinde yeniden adlandırıldı.⁴¹³

XVIII. yüzyılın başından itibaren Katoliklik içinde otorite, gelenek ve modernliği farklı biçimlerde yorumlayan beş önemli düşünce akımı ortaya çıktı. Pedro Ramet’in *gelenekçiler*, *neo-skolastik muhafazakârlar*, *liberaller*, *radikaller* ve *integralistler* olarak sınıflandırdığı bu farklı kampların II. Vatikan Konsili sonrasında daha da belirginleştiğini görüyoruz.⁴¹⁴ Kilisenin kalbine yerleşmiş olan ve *Petrine doktrini* olarak adlandırılan bakış açısı, II. Vatikan Konsili’ne kadar Kilise’nin temel doktrini olarak kabul edilmişti. Bu doktrine göre Katolik Kilise otoritesinin kaynağını doğrudan İsa’nın Saint Peter’i kutsamasından almaktaydı. Dolayısıyla bu doktrine göre Katolik Kilise dışındaki hiçbir kilise gerçek “kilise” ismiyle onurlandırılmazdı. Konsil sonrası Katoliklikte ise her ne kadar Katolik kiliseye *ecclesiastical* (ruhani) hiyerarşide özel bir yer verilse de, “kilise” kelimesi tüm Hristiyanlığı kucaklamaya başladı. Artık Kilise, tarihinde hiç olmadığı kadar ekümenik diyaloga açıktı. Özellikle de komünistlerle diyaloga açık olan Latin Amerikalılar ekümenik diyalogun önemli bir parçası haline gelmeliydiler.⁴¹⁵

Başını Hans Kung, Hermann Haring ve Norbert Greinacher’in çektiği liberal kamp karşısında neo-skolastik muhafazakarların ve integralistlerin II. Vatikan Konsili kararlarına karşı gösterdikleri tepki, Kilise’de yaşanan dönüşümün kolayca kabul edilmediğini gösteriyordu. Modernlik karşısında geleneği, hiyerarşiyi ve otoriteyi savunan muhafazakâr grubun en önde gelen temsilcilerinden biri Kardinal Ratzinger oldu ve hem yazdıkları hem de verdiği vaazlarla Konsil kararlarını eleştirdi. Kilisenin insani bir kurum olarak görülmesi gerektiğini ileri süren liberallerin aksine neo-skolastik muhafazakar grup onun ilahi yönünü vurgulamak suretiyle diğer kiliseleri “Kilise” tanımının dışında bıraktı ve onları “hak olmayan batıl kiliseler” olarak gördü.⁴¹⁶ II. Vatikan Konseyi kararlarına rağmen Soğuk Savaş dönemi boyunca Kilise’de neo-skolastik muhafazakar felsefe hâkim oldu. Gerçeğin ve geleneğin doğasının değişmeyeceğine güçlü bir biçimde inanan bu felsefe, komünist dönem boyunca rejime karşı güçlü bir direnç gösterdi. Komünizmle girdiği çatışmalı ilişki biçimi Kilise’yi, sinkretik gelişme ya da uyarlamadan çok geleneğin devamını sağlamaya yöneltti. Bu nedenle de II. Vatikan kararlarının Doğu Avrupa’ya nüfuz etmesi zaman aldı. II. Vatikan kararlarından çok Polonya tarihinin mirasından ilham alan Polonya Katolik Kilisesi, bir

⁴¹³ Jean François Mayer, “II. Vatikan Konsili’nden Sonra Hristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller ve Gelişmeler”, s. 87.

⁴¹⁴ Pedro Ramet, “Catholic Tradition, Hierarchy, the Politics of Coexistence Under Communism: An Introduction”, s. 5-6.

⁴¹⁵ A.g.m., s. 4.

⁴¹⁶ A.g.m., s. 5-7.

tarafıan komünizmin sona erişinin sembollerinden biri halini alırken, diğır tarafıan Kilise'deki yeni yaklaşıma muhalif unsurların başında geliyordu.

C. Papa II. Ioannaes Paulus, *Dayanışma (Solidarnosc)* Hareketi ve Polonya Katolik Kilisesi

16 Ekim 1978’de Karol Wojtula’nın Papa II. Ioannes Paulus⁴¹⁷ ünvanıyla papa olarak seçilmesi yalnızca Polonya Katolik Kilisesi’nin konumunu değil, aynı zamanda muhaliflerin konumunu da güçlendirdi. 1979 yılında Papa’nın ilk Polonya ziyareti Varşova’da binlerce kişinin katıldığı açık hava ayini ile sembolik bir hale gelmişti. Jasna Gora’daki Polonya Ulusal Kilisesi’nde bir milyona yakın kişi Papa’yı dinlemek üzere toplanmıştı. Krakow’da ise geniş araziler iki milyon kişi ile dolup taşıtı.⁴¹⁸ 1979 yılının Haziran ayında Kilise’nin desteği ile yapılan gösteriler, 1980 yılının Ağustos ayında ortaya çıkan Bağımsız İşçi Sendikası

⁴¹⁷ 18 Mayıs 1920 tarihinde Polonya’nın Krakow şehrine 50 km uzaklıkta Wadowice kasabasında dünyaya gelen Karol Wojtyla 1938 yılında Leh Dili ve Edebiyatı eğitimi görmek üzere Jagiełlonian Üniversitesi’ne kaydoldu. Polonya’nın Nazi orduları tarafından işgali üniversitenin de kapanmasına neden oldu. Felsefe, edebiyat, matematik ve fizik gibi pozitif bilimlerin yanı sıra tiyatro ile de ilginen Wojtyla’nın okul yıllarında aktörlük yaptığı bilinmektedir. İşgal yıllarında Solvay kimya fabrikasında işçi olarak çalışarak hayatını idame ettirdi. 1942 yılında babasını kaybettikten sonra dine ilgi duymaya başladı. 1945 yılında Nazi işgalinin sona ermesinin ardından üniversiteye dönerek teoloji eğitimi alan Wojtyla, Roma’da teoloji doktorası yaptı. Lublin Üniversitesi’ne rektör olarak atandı. 1964 yılında II. Vatikan Konsili sırasında ateizm ile ilgili olarak yaptığı konuşma ile dikkat çekti, 1967’de Kardinal ilan edildi. 1978’de Kardinaller heyeti tarafından II. Ioannes Paulus ünvanıyla Papa olarak seçildi. Böylece 455 yıldır ilk kez İtalyan olmayan bir isim Vatikan’ın başına geliyordu. Dünya tarihinde ilk kez bir Polonyalı Papa olarak seçiliyordu. Vatikan’ın bu seçiminin arkasında hiç şüphesiz Doğu Bloku ülkeleri üzerindeki etkisini artırma arzusu bulunmaktaydı.

Karol Wojtyla 20. yüzyılda papalık ünvanı verilen en genç isimdi. Papa seçildikten sonra ilk gezisini anavatanı Polonya’ya gerçekleştirdi. Bu gezi *Dayanışma* hareketinin ortaya çıkmasında oldukça etkili oldu. Görevinin üçüncü senesinde, 1981 yılında Vatikan’ın San Pietro Meydanı’nda Mehmet Ali Ağca tarafından suikaste uğradı. Haftalarca hastanede yoğun bakımda kaldı fakat bir süre sonra Ağca’yı hapisanede ziyaret edip onu affettiğini açıkladı. Papa olduğu dönemde dünyada meydana gelen pek çok önemli olaya şahitlik etti. Komünist rejimlerin tasfiyesini, Berlin Duvarı’nın yıkılışını, 11 Eylül saldırılarını ve Irak’ın işgalini gördü. ABD’nin Irak işgalini ve Filistin-İsrail meselesi konusudaki tavrını eleştirdi. Irak işgali başladıktan sonra Ramazan ayında Katolikleri ve Yahudileri Müslümanlarla birlikte oruç tutmaya çağırdı. Dostluk amacıyla kendisi de oruç tuttu. Dinlerarası diyalogu geliştirmek amacıyla Vatikan’da seminerler ve konserler düzenlenmesine önayak oldu. Sadece dinleri değil Hristiyanlık içindeki mezheplerin de birbirine yaklaşmasını sağlamaya çalıştı. 1980’li yıllarda komünist rejimlerin tasfiyesinde rol oynayan Papa II. Ioannes Paulus, 1990’lı yıllarda Batı tarzı kapitalizm ve tüketim kalıplarını eleştirdi. Yoksul ülkelerin borçlarının silinmesi yönünde çaba harcadı. Kilisede 1962’de II. Vatikan Konsili ile başlayan reformların devamını bekleyen liberal çevreler, onun döneminde büyük hayalkırıklığına uğradılar zira ruhani meselerlerde Papa son derece muhafazakâr bir tutum takındı. Doğum kontrolü, kadın papazlar ve kilisenin öğretilerine muhalefet eden Katolik dinbilimciler karşısında tavizsiz bir tavır geliştirdi. Katolikliği daha geniş kitlelere taşımak için iletişim ve ulaşım teknolojisinin tüm imkânlarını kullandı. Papalık tarihinde en fazla yurt dışı gezisi yapan Papa ünvanını kazandı.

[http://ansiklopedi.turkcebilgi.com/II. Jean Paul](http://ansiklopedi.turkcebilgi.com/II._Jean_Paul), erişim tarihi, 13 Temmuz 2007;

[http://tr.wikipedia.org/wiki/II. Jean Paul](http://tr.wikipedia.org/wiki/II._Jean_Paul), erişim tarihi, 13 Temmuz 2007.

[http://ansiklopedi.turkcebilgi.com/II. Jean Paul](http://ansiklopedi.turkcebilgi.com/II._Jean_Paul), erişim tarihi, 13 Temmuz 2007

http://www.bbc.co.uk/turkish/europe/story/2005/04/050402_pope_obit.shtml, erişim tarihi, 13 Temmuz 2007.

[http://ansiklopedi.turkcebilgi.com/II. Jean Paul](http://ansiklopedi.turkcebilgi.com/II._Jean_Paul), erişim tarihi, 13 Temmuz 2007.

http://www.bbc.co.uk/turkish/europe/story/2005/04/050402_pope_obit.shtml, erişim, 13 Temmuz 2007.

⁴¹⁸ W.J.Korab-Karpowicz, “Nefretten Kurtuluş: Polonya’da Dayanışma ve Şiddetsiz Siyasi Mücadele”, http://www.polonya.org.tr/solid_korab_tur.html, 1.11.2006.

*Dayanışma*⁴¹⁹ (*Solidarnosc*)’ya önemli bir zemin sağladı. 1976 yılında organize olmuş olan bu muhalefet hareketi, Papa’nın kendi ülkesine yaptığı ziyaretin ardından ivme kazanmış oldu. 1980’li yılların sonlarında Polonya’da yaşanan değişimi II. Vatikan Konsili kararlarından çok Krakow’un eski başpiskoposu Kardinal Karol Wojtula’nın papa olarak seçilmesi tetikledi.

Polonya’da 1970 ve 1980’li yıllarda yapılan tüm işçi eylemleri ekonomik sorunların dile getirilmesiyle başladı ve ardından sosyo-politik muhalefetin güçlenmesini beraberinde getirdi. Aynı zamanda bu yıllarda Polonya’da sergilenen toplu eylem, dini ve siyasi olanın iç içe geçmesine neden oldu. 1984 yılında Czystochowa’daki Jasna Gora Manastırı’nda yapılan bir toplantıda *Dayanışma* liderleri, tüm işçi ve sivil toplum örgütlerini açık gösterilere çağırıyorlardı.⁴²⁰ XIX. yüzyılda Kilise, nasıl *siyasi bir güvenli bölge* olarak ortaya çıkmışsa, aynı şekilde 1980’li yıllarda da Komünist rejimin yanlışları karşısında İsa’nın doğrularını savunan, Tanrı’nın çocuklarının dayanışmasını simgeleyen dini-siyasi bir kuruma dönüşmüştür.

Papa II. Ioannes Paulus’un *Dayanışma* Hareketi’ne verdiği ahlaki prestij rejimin rahatsızlığını bir kat daha artırdı. Papanın 15 Eylül 1981’de “İnsanın Çalışması Üzerine-*Laborem Exercens*”⁴²¹ ismiyle dünya çapında yayınladığı bildiri, *Dayanışma*’yı destekleyen işçi örgütlerine ayrı bir moral kaynağı oldu. Dayanışma anlamına gelen *Solidarnosc* kelimesinin baş harfi olan “s” küçük harfle yazılıyor fakat bildiri içinde tam on kez tekrarlanıyordu. Papanın mektubu elbetteki sıkıyönetimin uygulanmasına engel olamadı fakat ezici çoğunluğu Katolik olan Polonya’da, Papanın sarfettiği her kelime ve Walesa ile birlikte verdiği pozlar *Dayanışma* Hareketinin halk nezdinde sarsılmaz bir meşruiyete sahip olmasına neden oldu. Papa II. Ioannes Paulus 6-13 Haziran 1982’de Polonya’yı ziyareti sırasında hükümetten 1980 Gdansk Anlaşması’nın⁴²² uygulanmasını istedi. 22 Temmuz 1983’te Jaruzelski sıkıyönetim halini kaldırarak bunalım durumu ilan etti ve kısmi af çıkardı.⁴²³

⁴¹⁹ Dayanışma Hareketi’nin ortaya çıkışının ayrıntılı analizi için bakınız Michael H. Bernhard, *The Origins of Democratization in Poland: Workers, Intellectuals and Oppositional Politics*, 1976-1980, New York: Columbia University Press, 1993; Keith John Lepak, *Prelude to Solidarity: Poland and the Politics of the Giermek Regime*, New York: Columbia University Press, 1998.

⁴²⁰ Steven Stoltenberg, “Religious Identities in Post-Communist Central Europe: The Polish Case”, *Identities in Transition: Eastern Europe and Russia After the Collapse of Communism*, University of California International and Area Studies Digital Collection, Research Series 93, 1996, s. 130; Sabrina Petra Ramet, *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Consequences of the Great Transformation*, s. 93.

⁴²¹ Sabrina P. Ramet, *Nihil Obstat, Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*, s. 103.

⁴²² 31 Ağustos 1980 tarihi, Sovyet Bloğu’nun ilk bağımsız siyasi hareketi olan *Dayanışma*’nın kurulmasıyla sonuçlanan Gdansk tersanelerindeki uzun grevlerin bitişini simgelemektedir. Gdansk Grev Komitesi (*Międzyzakładowy Komitet Strajkowy* -MKS)’nin 21 maddeden oluşan talepleri hareketin lideri Leh Walesa tarafından hükümete sunulduğunda hükümet bu talepleri karşılayacağına dair uzlaşmayı kabul etmek zorunda

Dayanışma gibi sol bir sendika hareketinin ülkede güç kazanması beklenildiğinin aksine ulus ve din arasındaki simbiyotik ilişkiyi zayıflatmamış tam tersine güçlendirmiştir. 1980 yılının Temmuz ve Ağustos aylarında yapılan işçi gösterileri, otuz beş yıl süren komünist iktidarların ardından dini sembolizmin, toplumsal kurtuluş idealinin ifade edilmesinde hala ne kadar etkili olduğunu göstermiştir.⁴²⁴ *Dayanışma* Hareketi dini, milliyetçiliği ve solculuğu kendi içinde meczetmiş özel bir harekettir. Kilise ve Polonya Katolikliği ile kurduğu güçlü iletişim onun dini karakterini ortaya koyarken, Polonyalıların kendi kaderlerini tayin etmeleri gerektiğini vurgulayan söylemleri (*Let Poland be Poland*) ve Rus karşıtı retorikleri hareketin milliyetçi yönünü gözler önüne sermektedir.

Dayanışma Hareketi muhalif hareketlerin ülkede varlığını devam ettirmesinde Katolik Kilisesi'nin çok önemli bir role sahip olduğunun farkındaydı. *Dayanışma*'nın bazı üyeleri dini, ulusal yaşamın ayrılmaz bir parçası olarak görürken, KOR üyesi ve *Dayanışma*'nın danışmanlarından biri olan Adam Michnik gibi bazı üyeler önceleri Kilise karşıtı görüşler ileri sürerken, daha sonraları ulusal ve insan hakları konusunda Kilise'nin en önemli müttefik olduğunu itiraf etme noktasına gelmiştir.⁴²⁵

13 Aralık 1981 tarihli sıkıyönetim⁴²⁶ ilanı sonrasında *Dayanışma* ve diğer muhalif grupların baskı altında tutulduğu dönemde Katolik Kilisesi Polonyalı işçilerin sözcülüğünü

kaldı. Bağımsız sendikaların kurulması hakkı, gösteri yapma özgürlüğü, sivil özgürlüklerin genişletilmesi ve hayat standardının yükseltilmesi taleplerini içeren paket, hükümet ve işçiler arasında 31 Ağustos 1980 tarihinde Gdansk Anlaşması adıyla imzalandı. Böylece komünist dünyanın ilk sendika hareketi olan *Dayanışma* Hareketi 35 sendikanın katılımıyla kurulmuş oldu. Hükümetin Grev Komitesi ile imzaladığı söz konusu 21 maddelik anlaşma, *Dayanışma* hareketinin doğuşunu simgelemektedir. Bu hareketin ortaya çıkması ile birlikte Polonya'da ilk defa tüm toplumsal kesimler ortak hedefler etrafında birleşmiştir. İşçilerden aydınlara, siyasi muhaliflerden öğrencilere hemen hemen tüm toplumsal kesimler *Dayanışma*'nın sosyal ve siyasal reform programını desteklemişlerdir. *Dayanışma* ile birlikte 1956 yılından itibaren ülkede başlayan muhalefet hareketleri ve komünist baskı rejimine karşı verilen mücadele kurumsallaşmıştır. 1980 yılının yazında *Dayanışma* hareketi öylesine genişledi ki, 35 milyon nüfusa sahip ülkenin 10 milyonu *Dayanışma* hareketinin üyesi olmuştu. 1956 yılının işçi eylemleri, 1968 yılında ülkeye yayılan öğrenci gösterileri ve 1970 ve 1976 yıllarında şiddetli bir biçimde bastırılan işçi eylemlerinin hepsi 1980 grevlerinin işaretçisiydi. Jack Bielasiak, "Poland", s. 137; Michael H. Bernhard, *The Origins of Democratization in Poland: Workers, Intellectuals and Oppositional Politics*, 1976 - 1980; W.J.Korab-Karpowicz, "Nefretten Kurtuluş: Polonya'da Dayanışma ve Şiddetsiz Siyasi Mücadele". http://www.polonya.org.tr/solid_korab_tur.html

⁴²³ Robert A. Senser, "How Poland's Solidarity won Freedom of Association", *Monthly Labor Review*, 9 Ocak 1989, <http://www.encyclopedia.com/doc/1G1-8056617.html>, erişim tarihi, 12 Temmuz 2007.

⁴²⁴ Sabrina P. Ramet, *Nihil Obstat, Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*, s. 102.

⁴²⁵ A.g.e., s. 102.

⁴²⁶ 31 Aralık 1981 tarihinde ilan edilen Sıkıyönetim Kanunu *Dayanışma* Hareketi'nin onüç aylık yasal varlığına son vermekle kalmadı aynı zamanda muhalif hareketlerin kullanabilecekleri tüm yasal yolları ortadan kaldırdı. Sıkıyönetim sonrası oluşturulan *Yurt Savunma Komitesi* (Komitet Obrony Kraju –KOK) tüm okulları ve üniversiteleri kapattı, dini hizmetler dışında tüm kamuya açık toplantıları, tüm işçi ve gençlik örgütleri ile Katolik örgütlenmelerin faaliyetlerini yasakladı. Bunların yanı sıra KOK, Polonya çapındaki tüm iletişim ve ulaşım hatlarını, posta sistemini, petrol ve inşaat endüstrisini ve büyük fabrikaları askeri denetim altına aldı. Bu dönemde binlerce kişi tutuklandı ya da gözaltına alındı. 1980'li yılların sonunda aktif halen gelen pek çok muhalif hareket sıkıyönetimin hemen sonrasında ortaya çıkmıştı. 1980'li yıllar boyunca yeraltında faaliyet

üstlenmiştir. 1982 yılının Ocak ayında Kilise yayınladığı bildiride, “devletin normal işlevlerine dönmesi, tüm tutukluların salıverilmesi ve ideolojik zorlamalara son verilmesi ve işçilerin ve gençlerin bağımsız ve özgür bir biçimde örgütlenme haklarının iade edilmesi” çağrısında bulunuyordu.⁴²⁷ 21 Ocak 1982’de Başepiskopos Joseph Glemp *Dayanışma*’nın tutuklu üyelerine yiyecek ve giyecek yardımı yapmak amacıyla bir *Primatlar Kurulu* oluşturmuştu. Bu Kurul aynı zamanda tutuklu üyelere hukuki destek sağlamak, dini ihtiyaçlarını karşılamak ve otoritelere vermek üzere taslak dilekçeler hazırlamak gibi görevleri yerine getirmekle de sorumluydu. Aynı yılın Temmuz ayında Kilise *Dayanışma*’nın yeniden yasal hale gelmesi konusunda rejimi ikna turlarına başladı. Jasna Gora’da verdiği vaazda Glemp, Kiliseyi tutuklu *Dayanışma* üyeleri ile birlikte tanımlıyor, 1980 işçi hareketi ile Ocak 1863 tarihli Çarlık Rusyası’na karşı gösterilen Polonya direnişi arasında benzerlik kuruyordu. Glemp bu vaazı sırasında özellikle *Dayanışma* Lideri Leh Walesa’nın serbest bırakılması ve bağımsız sendikaların restorasyonu konusundaki taleplerini dile getiriyordu.⁴²⁸

gösteren muhalif grup sayısı oldukça fazla, dolayısıyla yer altında faaliyet gösteren siyasi yelpaze de oldukça zengin ve farklıydı. *Dayanışma* ve onun yer altı örgütlenmesi ile ondan 1982’de ayrılan, daha militan karakterli *Savaşan Dayanışma* (Fighting Solidarity) Hareketinin yanısıra çok sayıda yeni örgüt kurulmuştur. *Sosyal Direniş Komitesi* (Komitet Oporu Społecznego -KOS), *Özgürlük – Adalet – Bağımsızlık* (Wolność-Sprawiedliwość-Niepodległość WSN), *Polonya Sosyalist İşçi Partisi*, *Wyzwolenie* (Liberation), *Bağımsız Polonya Konfederasyonu* (Konfederacja Polski Niepodległej -KPN) ve *Özgürlük ve Barış Hareketi* diğer siyasi örgütlerin bazılarıdır. 1983 yılında Polonya’da Sıkıyönetim kanunu resmi olarak kaldırılmış olmakla birlikte rejimin muhalif örgütlenmeler üzerindeki kısıtlamaları 1988 yılına kadar devam etti. Sıkıyönetimin başında bulunan Jaruzelski rejiminin uyguladığı tüm yasaklama ve kısıtlamalara rağmen *Dayanışma* hareketi ve paralel toplumun diğer unsurları gizli faaliyetlerini devam ettirdiler. Bu dönemde rejim muhalefetle başedebilmek için siyasi düzeni “normalleştirme” yönünde bazı önlemler aldı. Rejimin “siyasi düzeni normalleştirme politikası”; “siyasi restorasyon”, “ekonomik yeniden yapılanma” ve “sosyal uzlaşma” olmak üzere üç ana unsur üzerine inşa edilmişti. 1988 yılının Ocak ayında hükümetin yiyecek fiyatlarını artırmasına (1982’den beri yapılan en büyük fiyat artışları) tepki olarak üç bin Polonyalı Gdansk’ta sokaklara döküldü. Bundan beş hafta sonra Krakow öğrencilerle polis arasında yaşanan çatışmalara sahne oldu. 1968 kampüs olaylarının yirminci yıldönümünde yapılan gösteriler kısa zamanda Polonya’nın diğer şehirlerine de yayıldı. Ardından Nisan ve Mayıs ayında yapılan işçi gösterileri Polonya’da komünist rejiminin sonunun geldiğinin habercisi niteliğindeydi. Zira söz konusu iki gösteri dalgası hükümete *Dayanışma* Hareketi’nin yasal hale gelmesi çağrısında bulunuyordu. Nisan ve Mayıs aylarında meydana gelen gösteriler ve başta Amerika olmak üzere Batılı devletlerin Jeruzelski rejimi üzerinde oluşturduğu baskı sonucunda hükümet *Dayanışma* ile masaya oturmak zorunda kaldı. İki ay süren müzakerelerin sonunda 5 Nisan 1989’da imzalanan anlaşma metni siyasi ve ekonomik reformların yer aldığı 400 sayfa içeriyordu. *Dayanışma* hareketi böylece yasal statü elde etmiş oldu. 1989 yılında kısmi de olsa yapılan ilk serbest seçimler sonunda, birinci meclis sandalyelerinin % 35’ini elde eden Hareket, Senato’da 100 sandalyenin 99’unu kazandı. Birinci meclis sandalyelerinin geri kalan % 65’ini koalisyon ortakları ile birlikte kazanan komünistler, ortaklarının taraf değiştirip *Dayanışma*’yı desteklemeleri sonunda ilk kez komünist olmayan bir hükümet Polonya’da işbaşına geldi. *Dayanışma* liderlerinden Mazowiecki koalisyon hükümeti kurdu. Aralık 1990’da Lech Walesa cumhurbaşkanlığına seçildi. Sabrina Petra Ramet, *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Consequences of the Great Transformation*, London, Durham: Duke University Press, 1995, s.88, 97-107; Jack Bielasiak, “Poland”, s. 140; Robert A. Senser, “How Poland’s Solidarity won Freedom of Association”, *Monthly Labor Review*, 9 Ocak 1989, <http://www.encyclopedia.com/doc/1G1-8056617.html>, erişim tarihi, 12 Temmuz 2007.

⁴²⁷ Sabrina P. Ramet, *Nihil Obstat, Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*, s. 103.

⁴²⁸ Jennifer Lobasz, *From Matka Boska to Matka Polka: The Catholic Church and Women in Poland*, s. 25.

Kilise ile muhalif hareketlerin seferberliği arasındaki ilişkiyi tam olarak anlayabilmek için, Katolik kiliselerinin ikili yapısının zaman zaman farklılaşan tavırlarını görmemiz gerekmektedir. Katolik kiliseleri bir tarafta hiyerarşide üst tabakada yer alan yönetici ve ruhani otorite ile diğer tarafta episkoposluklar ve daha küçük kilise örgütlerinde görev alan rahiplerden oluşmaktadır. Katolik ülkelerde kilise muhalefetine en fazla bilinen şekli, ruhani hiyerarşinin rejim karşısında kritik bir tutum geliştirmesidir. Polonya’da kilise hiyerarşisinin orta yollu bir pozisyon aldığını söyleyebiliriz. İkinci Dünya Savaşı sonrasında kilisenin izlediği tutum bu konumu betimlemektedir. 1950 yılında yeni komünist yönetimle yapılan anlaşmaya göre Kilise, tarımın kolektifleştirilmesi de dahil olmak üzere hükümetin ekonomi politikalarına destek verecek ve devlet karşıtı tüm faaliyetlere karşı çıkacaktı. Bunun karşılığında Kilisenin Katolik okulları varlığını devam ettirecek, okullarda din eğitimi sürdürülecek, orduda, hastanelerde ve hapishanelerde dini faaliyetlere izin verilecek, Lublin Katolik Üniversitesi’nin hakları korunacak ve Katolik yayın evleri, seminerler ve manastırlar faaliyetlerine devam edebileceklerdi.⁴²⁹ *Dayanışma* Hareketinin mobilizasyonu sırasında da Kilise rejim ile muhalafet arasında arabulucu bir rol oynamıştır. 26 Ağustos 1980’de Kardinal Wyszynski’nin hükümet ve işçileri siyasi ve ekonomik durumu birlikte düzeltmeleri için yaptığı çağrı sükunet arayışlarına verilen son derece olumlu bir yanıttır. Dayanışma sonrası döneme baktığımızda Kilise hiyerarşisi ile yerel din adamları arasındaki bağın zayıfladığını ve açık bir farklılaşmanın ortaya çıktığını görüyoruz. 1981 yılında Wyszynski’nin yerine geçen Kardinal J. Glemp, yaptığı karşılıklı anlayış, uzlaş ve saygı çağrıları dolayısıyla yerel din adamları tarafından eleştirilmiş, hükümete karşı daha sert bir tutum içinde olunması gerektiği savunulmuştur.⁴³⁰

1980’li yılların sonlarında muhalefet ile hükümet arasında yapılan komünizmin sonunu getiren tarihi toplantılarda Polonya Katolik Kilisesi Polonya halkı ile hükümeti arasında arabulucu bir rol üstlendi. Örneğin 1984 yılında rahip Jerzy Popieluszko’nun⁴³¹ hükümet tarafından işkence edilip öldürülmesinin ardından Polonya Kilisesi Başepiskoposu Kardinal Jozef Glemp rahipleri, gizli siyasi hareketlerle birlikte çalışmamaları konusunda

⁴²⁹ A.g.e., s. 42- 43.

⁴³⁰ A.g.e., s.44.

⁴³¹ Jerzy Popieluszko Polonya’da siyasi muhalefeti destekleyen rahiplerden biridir. 1980’li yılların başında olağanüstü hal ilan edildiğinde Komünist hükümetin yaptığı zulümleri eleştiren konuşmaları nedeniyle 19 Ekim 1984 tarihinde hükümet polisi tarafından önce işkenceye maruz bırakılmış sonra da öldürülmüştür. Yüz binlerce Polonyalı Popieluszko’nun cenaze törenine katılmış, onun Varşova’daki mezarı çelik işçileri ve binlerce insan için adeta türbe haline gelmiştir. Jennifer Lobasz, *From Matka Boska to Matka Polka: The Catholic Church and Women in Poland*, s. 24.

uyarmış ve Kilisenin siyasi rolünün “bölünmüş olanları birleştirmek” olduğunu söylemiştir.⁴³² Bu dönemde üstlendiği uzlaştırmacı rol nedeniyle Kilise, 1989 yılında hükümet tarafından kabul edilen Kilise ve devlet ilişkisini düzenleyen yasa ile ödüllendirilmiştir. Bu yasa ile Kilise’ye özerklik ve çeşitli vergi kolaylıkları tanınmış, din adamlarına sosyal sigorta garantisi verilmiş ve kilise mülklerinin geri iadesi ilkesi kabul edilmiştir. Böylece Kilise bu kazanımlarla birlikte komünist dönemden en yüksek ahlaki otorite ve Polonya’nın en güçlü kurumu olarak yeni döneme intikal etmiştir.

Konsey kararlarını Ratzinger kadar sert bir biçimde eleştirmemekle birlikte, Papa II. Ioannes Paulus’un da Kilise içinde muhafazakâr kanatta yer aldığını görüyoruz. 1980’li ve 1990’li yıllarda Katolik dünyada yaşanan dönüşüme kazandırdığı ivme onun Vatikan *aggiornamento*’sunu kayıtsız şartsız kabul ettiği anlamına gelmiyor. Zira ona göre II. Vatikan Konsili kararları Katolik gelenek içindeki süreklilik ve değişmeyen prensipler dikkate alınarak yorumlanmalıydı. II. Ioannes Paulus’un dönüşüm karşısındaki temkinli tutumu kendi ülkesi olan Polonya’nın ve Polonya Katolikliği’nin yaşadığı değişim surecini de yansıtıyor. Yaşanan süreç II. Vatikan Konsili ile ortaya çıkan yeni söylemin adeta tatbiki gibiydi. Bununla birlikte Konsil’in din ve devletin ayrılması ve diğer inançlara hoşgörü prensipleri Polonya Katolik Kilisesi’nin muhafazakâr tepkisine yol açtı. Kısacası Polonya Katolik Kilisesi komünist-otoriter rejime hayır dediği gibi liberal-demokratik prensiplere de hayır diyordu Polonya Katolik Kilisesi’nin II. Vatikan Konsili kararları ile uzlaştığı nokta *Dayanışma Hareketi*’ne Kilise’nin verdiği destekle belirgin hale gelmişti.

Dayanışma Hareketi’nin Komünist rejim karşısında elde ettiği zafer ve demokrasi için ilk adımların atılmış olması Polonya Katolik Kilisesi için de önemli değişimleri beraberinde getirdi. Diğer toplumsal ve siyasal aktörler gibi Kilise de kendi konumunu yeniden tanımlama ve yeni çoğulcu anlayışa kendini uyarlama konusunda bazı çelişkilerle karşı karşıya kaldı. Polonya Katolik Kilisesi’nin karşı karşıya kaldığı çelişkileri ve kominizm sonrası yeni dönemde devlete, topluma ve siyasete karşı kendini nasıl konumlandığı konusuna sonraki bölümde cevap vermeye çalışalım.

II. KOMÜNİZM SONRASI DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ

⁴³² Anna Zajicek & Toni M. Calasanti, “Patriarchal Struggles and State Practices: A Feminist, Political-Economic View”, *Gender and Society* 12(5), 1998, s. 519; aktaran Jennifer Lobasz, “From Matka Boska to Matka Polka: The Catholic Church and Women in Poland”, s. 25.

Kilise, Polonya’da yeni dönemde toplumun en fazla güvendiği kurum olarak ortaya çıktı. 2002 yılında *Center for Research of Public Opinion (OBOP)*’ın yaptığı araştırma sonuçlarına göre Polonyalıların % 56’sı Katolikliğe inanmakta ve düzenli olarak ibadetlerini yerine getirmekte iken, % 30’u yine inanmakta fakat düzenli olmayan bir biçimde ibadetlerini yerine getirmektedir. % 12’lik kısım ise inanmakta fakat ibadetlerini yerine getirmemektedir.⁴³³ Bu göstergelerin de ifade ettiği gibi Polonyalıların % 98’i en azından sayısal olarak kendilerini Katolik olarak tanımlamaktadırlar. Kilise, yerel kiliseler ve piskoposluk bölgelerinin yanı sıra, gazeteler, süreli yayınlar ve radyo ağları yoluyla da halkla iletişim kurmaktadır.

Komünist rejimin tasfiyesinin ardından Polonya’da din-devlet ilişkileri 1990’lı yıllar boyunca iki yönlü olarak karşımıza çıktı. Bir yandan Polonya Katolik Kilisesi anayasal anlamda özel statü talebinde bulunup, bu talebin gerektirdiği ayrıcalıkları büyük ölçüde elde ederken, diğer taraftan 1980’li yılların sonu ile 1990’lı yılların başında kazandığı halk desteğini 1990’lı yılların ortalarından itibaren kaybetmeye başladı. Kilise’nin dini eğitim, kürtaj karşıtı yasal düzenlemeler, medyada Hristiyan değerler vurgusu, antisemitizm, kilisenin finansmanı ve anayasa tartışmaları gibi pek çok alanda gösterdiği ısrarlı, bazen de saldırgan tutumu ülkede tepkilerin ortaya çıkmasına neden oldu. 1990’lı yılların başlarıyla karşılaştırıldığında 1990’lı yılların ortalarında desteği azalan Katolik Kilisesi’nin *Concordat*’ın onaylanması aşamasında yürüttüğü kampanya ve anayasa tartışmalarına aktif bir biçimde müdahalede bulunması halkın gözündeki olumlu imajının aşınmasına neden oldu. Bu durum, “Kilisenin komünist dönem boyunca ve sonrasında Polonya toplumu ile kurduğu anlamlı ilişki ve diyalog 1990’lı yıllar boyunca bozuldu mu” sorusunu beraberinde getirdi.

Tüm bu gelişmelere rağmen yine de Katolik Kilisesi’nin siyasi ve toplumsal düzeydeki konumunu tespit etmek oldukça problemlidir. Çünkü siyasi düzeyden baktığımızda Kilise’yi güçlü bir biçimde destekleyen partiler ve siyasi liderler 1990’lı yıllar boyunca inişli çıkışlı bir başarı grafiği yakalamışlardır. Örneğin 1993 yılında yapılan Parlamento seçimleri ve 1995’te yapılan Başkanlık seçimlerinde Kilise’nin çıkarlarını güçlü bir biçimde destekleyen siyasi partiler yenilgiyle karşılaşmışlar, ancak 1997 yılında yapılan Parlamento seçimlerinde yeniden güç kazanmışlardır. Ayrıca 1993 ve 1995 seçimlerinde Kilise yanlısı sağ partilerin kaybettikleri toplumsal destek, Kilise’nin taleplerinde geri adım atması gibi bir sonuç doğurmamıştır. İlerleyen sayfalarda ayrıntılarıyla değinileceği gibi, Kilise bu dönemde 1991 ve 1993 yılları arasında elde ettiği kazanımları genişletme yolunda

⁴³³ www.cbos.pl/EN/publications/reports_2002.php.

çaba harcamaya devam etmiştir. *Concordat* ve anayasa tartışmalarına aktif bir biçimde katılmanın ötesinde Kilise tarafından kontrol edilen medya araçları genişletilmiş, dini eğitim, doğum kontrolü ve kilisenin finansmanı gibi konularda daha çok söz sahibi olmuştur. 1997 yılında yapılan Parlamento seçimlerinde hükümetin yenilgisi karşısında AWS'nin (*Akcja Wyborcza Solidarnosc* – Dayanışma Seçim Hareketi) kazandığı zafer Kilise'nin ve onun politikalarının zaferi olarak yorumlanmıştır.⁴³⁴ 1997 yılında kazanılan zafere rağmen yine de Kilise'nin toplumdaki konumu, çok sayıda Polonyalının Kilise'nin her alandaki aşırı etkisinden rahatsız olmasından dolayı ikircikli kalmıştır. Şimdi bu konuları tek tek ele alalım.

A. *Concordat* ve Anayasa Tartışmaları

Varşova'daki akademi, Lublin'deki üniversite, yerel kiliseler, yayın evleri ve Katolik entelektüel klüpler yardımıyla komünist dönemde aktif dini hayatın devamında önemli bir rol oynayan Polonya Katolik Kilisesi, komünizm sonrası dönemde ayrıcalıklı statü elde etme çabası içine girdi. 1993 yılında hükümetle Vatikan arasında imzalanan *Concordat* kilise ve devletin özerk ve bağımsız olduğunu belirtmekte fakat ancak üstü kapalı bir biçimde Katolik Kilise'ye ayrıcalıklı statü tanımaktadır.⁴³⁵ Vatikan'la imzalanan ve uluslararası bir anlaşma niteliği taşıyan *Concordat*, Polonya Katolik Kilisesi'nin özerkliğini, sosyal hayattaki konumunu garanti altına almakta ve Kilise'ye kendi okullarına ve medyasına sahip olma hakkını tanımaktadır. Bu anlaşmayla 1989 yılından itibaren elde ettiği ayrıcalıkları garanti altına alan Kilise, eğitim ve yasalarda üstünlük kazanmıştır.⁴³⁶

Polonya ile Vatikan arasındaki ilişkiler XVI. yüzyıla kadar uzanmakla beraber, bu ilişkilerin XX. yüzyıldaki başlama tarihi bağımsız Polonya'nın kurulmasından sonra yeni bir *Concordat*'ın imzalandığı 1925 yılıdır. 1945 yılında Komünist yönetimin 1925 anlaşmasını geçersiz ilan etmesinin ardından 1960'lı yılların sonlarına kadar ilişkiler gergin bir biçimde seyretmiştir. 1978 yılında Kardinal Wojtyla'nın II. Ioannes Paulus ünvanıyla Papa olarak seçilmesinin ardından ilişkiler yeniden ivme kazanmıştır.⁴³⁷ Diplomatik ilişkiler 1989 yılında

⁴³⁴ Andrzej Korbonski, "Poland Ten Years After: The Church", *Communist and Post-Communist Studies*, University of California, Los Angeles Centre for European and Russian Studies, Vol. 33, Issue 1, March 2000, s. 125.

⁴³⁵ Address of John Paul II, "Exchange of the Instruments of the Ratification for the Concordat between the Holy See and the Republic of Poland", 25 March 1998.

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/march/documents/hf_jp-ii_spe_19980325_polonia-rat_en.html. Erişim tarihi, 8 Eylül 2009.

⁴³⁶ Irena Maryniak, "State-church or Church-state? Idols and Demons", *Index on Censorship*, November/December 1994, s. 135-136.

⁴³⁷ Andrzej Korbonski, "Poland Ten Years After: The Church", s. 132.

kurulmuş, ancak komünizm sonrası yeni *Concordat* 1993 yılında imzalanmıştır. *Concordat* imzalandığı dönemde Polonya’da önemli bir tartışma yaratmıştır. Tartışmanın bir tarafında Katolik aydınların ve müzakerelere katılan siyasilerin tam desteğini alan Kilise hiyerarşisi yer alırken, diğer tarafında Meclis’te yer alan sol partilerin liderleri bulunmaktaydı. Eleştirilerin merkezinde ise anlaşmanın bazı maddelerinin anayasayı ihlal ettiği iddiası bulunmaktaydı. 1998 yılında *Concordat* onaylanana kadar tartışmalar devam etti. Kilise muhalefetin baskısı nedeniyle anlaşmanın onayının tehlikeye girdiğini farkettilerinde tartışmanın dozunu düşürmeyi tercih etti ve diyalog arayışlarına girdi. Fakat iki taraf arasındaki diyalog giderek daha keskin ve duygusal bir hal almaya başladı. Polonya Parlamentosu *Sejm*, *Concordat*’ın onayını yeni anayasanın geçmesinden sonraki bir tarihe ertelemeye çalışıldığında Polonya Kardinali Glemp, “Kilisenin barış istediğini fakat bunun savaştan korktuğu anlamına gelmediğini”⁴³⁸ söylemiştir. Kilise ayrıca bu erteleme girişiminin uluslararası bir skandal olduğu, komünistlerin bir komplosu olduğu ve Polonyalı Papaya karşı bir saldırı niteliği taşıdığını belirtmiştir. Geçen zaman içerisinde Parlamento, *Concordat*’ın onayının ertelenmesi konusunda çeşitli girişimlerde bulunmuş olmasına rağmen, anlaşma 24 Nisan 1998 tarihinde resmi olarak imzalanmıştır.

1997 tarihli Polonya Anayasası’nın 25. maddesinde devlet kilisesinin olmadığı ve kiliseler ve dini kuruluşların eşit haklara sahip olduğu ifadesi yer almaktadır. Ancak Katolik Kilise *Concordat*’ın tanımladığı kilise hukukuna tabidir ve resmen tanınmış bir devlet kilisesi olmasa bile fiili olarak ulusal kilise konumundadır. Aynı zamanda Polonya’daki uluslararası statüye sahip olan tek kilisedir.⁴³⁹ 2005 yılında kabul edilen Ulusal ve Etnik Azınlıkları ve Yerel Dilleri Koruma Kanunu’na göre, dil, kültür ve gelenek olarak azınlık statüsünü kazanabilmek için yüzyılı aşkın bir süre Polonya topraklarında yaşamış olmak ve kendini bir başka devlette yaşayan bir milletle özdeş görmek gerekmektedir. Buna göre Belaruslar, Çekler, Almanlar, Litvanyalılar, Ermeniler, Ruslar, Slovaklar, Ukraynalılar ve Yahudiler

⁴³⁸ Gazeta Wyborcza (daily), 10 Temmuz 1994; aktaran a.g.m., s. 132.

⁴³⁹ Günümüzde Polonya’da yasal olarak üç tür kilise ve dini cemaat tanımlanmıştır: Bunlardan birincisi, özel yasaya tabi olan ve parlamento tarafından tanınan geleneksel kilise ve dini cemaatlar; 1989 tarihli Din ve Vicdan Özgürlüğü Yasası çerçevesinde devlet tarafından tanınanlar; Devlet tarafından tanınmayanlar. Birinci kategoride 13 kilise ve dini cemaat yer almaktadır: Eski Doğu Kilisesi (1928’de tanındı), Müslüman Cemaati (1936), Karaimler Cemaati, Katolik Kilisesi (1989), Polonya Otosefal Kilisesi (1991), Lutheran Kilisesi (1994), Protestan Reform Kilisesi (1994), Protestan Metodist Kilisesi (1995), Baptist Hristiyan Kilisesi (1995), Unyat Kilisesi (1995), Yahudi Cemaati (1997), Mariavit Katolik Kilisesi (1997), Pentekostal Kilisesi (1997). Bu grupta yer alan kilise ve cemaatlerin tanınması katı kurallara bağlıdır. Bu kilise ve cemaatler tanınmak için pek çok kriteri yerine getirmek durumundadırlar. Bazı durumlarda Parlamento bir dini cemaati tanımış olsa bile Anayasa Mahkemesi bu cemaati Anayasaya aykırı hareket ediyor gerekçesiyle tanıma kararını kaldırabilir. İkinci grupta 140 civarında kilise ve dini cemaat bulunmaktadır. Bu grupta yer alanların tanınma kriterleri son derece esnek, dolayısıyla kolaylıkla tanınma elde edebilmektedirler. Üçüncü grupta yer alan cemaatlerin faaliyetleri sınırlıdır ve önemli bir etkinlikleri yoktur. Michal Rynkowski, “Polonya”, Ali Köse, Talip Küçükcan, (ed.), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*, İstanbul: İSAM yayınları, 2008, s. 257.

ulusal azınlık kavramı altında tanımlanmaktadırlar. Yine aynı yasaya göre kendini başka bir devletle özdeşleştirmeyen azınlıklar ise etnik azınlıklar olarak tanımlanmaktadır. Buna göre, Karaimler, Ruthenianlar ve Tatarlar bu grup altındadır.⁴⁴⁰

1992 ve 1995 yılları arasında anayasanın son şekli üzerine yapılan tartışmalar boyunca, kilise sözcüsü defaatle üç temel mesele üzerine yoğunlaşmıştır: birincisi, kilise ve devlet ilişkileri tanımlanırken “separation-ayrım” kelimesinin kullanılmaması; ikinci olarak anayasada Tanrı’ya ve Hristiyan değerlerine atıf yapılması, son olarak “doğmamış olanın hayatının koruma altına alınması”, diğer bir ifadeyle kürtajın yasaklanması. 1995 yılının sonlarına doğru hazırlanan yeni anayasa taslağı tartışmaları sırasında *Demokratik Sol İttifakı*’nın lideri ve aynı zamanda cumhurbaşkanı adayı Aleksander Kwasniewski’nin başkanlık ettiği anayasa komisyonu kilise yanlısı bir duruş benimsemiştir. Hazırlanan taslakta Polonya’da kilise-devlet ilişkileri *Concordat*’da düzenlendiği şekilde kabul edilmiştir. Ayrıca Kilise’nin anayasada yer alan “din ve devletin birbirinden ayrılacağı” ibaresinin değiştirilip yerine “bağımsızlık ve özerk” ibaresinin konulması şeklindeki talebine olumlu yanıt verilmiştir.⁴⁴¹ Anayasa komisyonunun böylesi pozitif bir tavır takınmasının nedeni, taleplerinin yerine getirilmemesi durumunda Kilise’nin anayasa referandumu sırasında inançlıları boykota çağıracağı yönündeki tehditleri olmuştur. 1995 yılında yapılan Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Kilise ve yandaş partilerin aldığı yenilgi, 1996 yılında anayasa tartışmalarının daha da alevlenmesine neden olmuştur. Seçim öncesinde Parlamento’da büyük bir çoğunlukla kabul edilen anayasa taslağı 1997 yılında yapılan referandumda az bir farkla da olsa kabul edilmiştir. 1997 yılında yapılan Parlamento seçimlerinde ise Katolik Kilise anayasanın önsözünde dini değerlere açık göndermeler olması gerektiğini söyleyen *Dayanışma Hareketi* lideri Marian Krzaklewski’yi desteklemiştir.⁴⁴²

Polonya’nın Avrupa Birliği’ne giriş süreci, din-devlet ilişkileri alanında önemli tartışmaların yaşanmasına neden oldu. Ülkede Avrupa Birliği’ne karşı olanlar sık sık Polonya’nın dini mirasını gündeme getirdiler ve karşı duruşlarını Papa II. Ioannes Paulus’un bazı beyanatlarıyla meşrulaştırmaya çalıştılar. Ancak Papa Avrupa’nın Hristiyan mirasının korunması için entegrasyonun ne kadar önemli olduğunu da sık sık dile getiriyordu. Kilise hiyerarşisine baktığımızda ise Kilise yönetimi Avrupa Birliği konusunda nerede durması gerektiğine çok geç karar verdi. Bu nedenle de bu konuda net bir tavır ortaya koyamadı. Kilise içinde Avrupa Birliği’ne karşı olanlar daha çok pornografi, uyuşturucu, kürtaj ve

⁴⁴⁰ A.g.m., s. 269.

⁴⁴¹ Andrzej Korbonski, “Poland Ten Years After: The Church”, s. 133.

⁴⁴² John Anderson, “Catholicism and Democratic Consolidation in Spain and Poland”, s.145.

kiliseye devam oranının düşmesini gündeme getirerek Polonya'nın Avrupa Birliği'ne girişine muhalefet ettiler. Bununla birlikte Avrupa Birliği'ne giriş sonrasında yapılan yasal düzenlemelerde çok büyük bir tartışma yaşanmadı. Diğer kilise ve dini cemaatler ise Polonya'da devletin kiliseler ve cemaatlerle yapmış olduğu anlaşmaları Avrupa Birliği süreci ile birlikte gözden geçirmesi ve anayasanın 25. maddesinin gereklerinin yerine getirilmesini savundular.⁴⁴³

B. Din Eğitimi

Kronolojik olarak bakıldığında 1990 sonrası Kilise ile devleti karşı karşıya getiren ilk konu devlet okullarında din eğitimi konusu olmuştur. Dini eğitimle ilgili olarak yapılan tartışmalar Katolik Kilisesi'nin 1989 sonrasında gösterdiği anti- demokratik tavırların en bariz örneklerinden birini oluşturmuştur. Katolik Kilise bu konudaki taleplerini toplumda tam anlamıyla tartışılmadan adeta dayatmıştır denilebilir. Sadowski ve Rygidzki'ye göre dini eğitim konusunda Kilise'nin gösterdiği ısrarcı tutum, Kilise'nin rolü karşısında kamuoyunun oluşmasında önemli bir faktör haline gelmiştir.⁴⁴⁴

1989 sonrası Kilise dini eğitimle ilgili olarak ilk adımını 1990 yılının Ağustos ayında atmış, Eğitim Bakanlığı'nı devlet okullarında din eğitiminin yapılabilmesi için yönerge yayımlaması konusunda zorlamıştır. Zira 1990-1991 eğitim ve öğretim yılında din eğitiminin devlet okullarında başlaması söz konusu olduğundan ne parlamentoda ne de kamuoyunda konu tartışılma imkanı bulabilmiştir. Devlet okullarında din derslerinin konulması yasayla değil, Eğitim Bakanlığı'nın yazılı emriyle gerçekleşmiştir. Ombudsman'ın Anayasa Mahkemesi'ne yönergenin hukukiliğini sorgulayan başvurusu, Mahkeme'nin Eğitim Bakanlığı'nı destekleyen tavır ile yanıt bulmuştur. 1991 yılının Eylül ayında Parlamento'da geçirilen eğitim sistemine ilişkin yeni kanun da Kilise'nin istediği nitelikte olmuştur. Ombudsman yeniden Anayasa Mahkemesine gitmiş fakat sonuç olumsuz olmuştur.⁴⁴⁵ Anayasa Mahkemesi'nin olumsuz yanıtlarının yanı sıra Kilise de Başepiskopos Glemp'in liderliğinde ve ZChN'nin desteğini alarak *ombudsman* karşı bir saldırı kampanyası başlatmış, *ombudsmanın* ulusun iradesini temsil etmediğini, bu açıdan komünistlerden bile daha kötü olduğunu iddia etmiştir.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Michal Rynkowski, "Polonya", s. 273.

⁴⁴⁴ W. Sadowski, *Directions of Change in Post-totalitarian Societies*, Warsaw: ISP, 1991; R. Rygidzki, *In Pursuit of Europe*, Warsaw: ISP, 1996; aktaran, Grace Davie, *Modern Avrupa'da Din*, s. 107.

⁴⁴⁵ Andrzej Korbonski, "Poland Ten Years After: The Church", s. 126.

⁴⁴⁶ Frances Millard, *Polish Politics and Society*, London : Routledge: 1999, s. 130-131.

Bu tartışma ve gerilimlerin ardından 1990'lı yıllar boyunca devlet okullarında uygulanan eğitim ve öğretim metotları ile öğrencilerin din derslerine devam etmesi konusunda uygulanan baskı basında sık sık yer almış ve eleştiri konusu olmuştur. Fakat bunların yanısıra bu yıllarda din eğitimi konusunda tartışmaya ve gerilimlere neden olan iki önemli konu vardır: Bunlardan birincisi cinsel eğitim, ikincisi ise, din derslerine devamın mezuniyet belgelerinde yer alıp almayacağıdır. Eğitim Bakanlığı'nın cinsellikle ilgili konuların eğitim müfredatında yer alması ile ilgili fikirleri en başından itibaren Kilisenin muhalefeti ile karşılaşmıştır. Kilise, Parlamento'da konuyla ilgili yasanın çıkmasını 1997 yılında seçimlerin yapıp hükümetin değişmesine kadar engellemek suretiyle muhalefetine başarılı olmuştur. Aynı şekilde Kilise'nin din derslerinin karnelerde yer alması konusundaki çabaları da boşa çıkmamış, henüz 1997 seçimleri gerçekleşmeden Kilise, Eğitim Bakanlığı'na kendi istediği yönde karar aldirmayı başarmıştır.⁴⁴⁷ Ancak daha sonraki yıllarda muhtemel bir ayrımcılığı engellemek amacıyla öğrencinin herhangi bir dinin veya mezhebin dersini aldığı karnesinde belirtilmesi uygulaması kaldırılmıştır. Bu dersten alınan not karnede “din eğitimi / ahlak” dersi notu olarak geçmektedir.

Bugün okullarda din dersleri Eğitim Bakanlığı'nın 1992 tarihli yönetmeliğinin belirlediği kurallar çerçevesinde okutulmaktadır. Bu Yönetmelik Eğitim Bakanlığı'nın 2000 yılında Polonya Katolik Episkoposlar Konseyi ve Polonya Ekümenik Konseyi ile imzaladığı iki önemli anlaşmaya temel oluşturmuştur. Din eğitimi ilkököl ve ortaokullarda ailelerin isteği üzerine gerçekleştirilir. Lisede ise 16-19 yaşları arası gerek aile gerekse öğrenci din dersi isteğinde bulunabilir ancak 18 yaşından sonra bu hak yalnızca öğrenciye aittir. Din dersi müfredatı ve ders kitaplarının içeriği ilgili kilise ve cemaatin yetkilileri tarafından belirlenmekte ve Eğitim Bakanlığı'na bildirilmektedir. Okullarda din dersi veren din adamları tıpkı diğer öğretmenler gibi devletten ücret almaktadırlar. Din adamları arasında devletten maaş alanlar sadece okullarda din dersi verenler ve orduda görev yapanlardır.⁴⁴⁸

C. Kürtaj Kanunu ve Kilise

1990'lı yılların başında Polonya'da kilise-devlet ilişkilerini ilgilendiren bir diğer önemli konu doğum kontrolü ve kürtaj meselesi oldu. Polonya'da, 1956 yılında Stalin'in ölümünün ardından yaşanan liberalleşme döneminde, kürtaj kanununa önemli esneklikler getirilmişti. Komünist dönem boyunca diğer ülkelerde olduğu gibi Polonya'da da kürtaj

⁴⁴⁷ Andrzej Korbonski, “Poland Ten Years After: The Church”, s. 126.

⁴⁴⁸ Michal Rynkowski, “Polonya”, s. 264-267.

konusuda son derece liberal yasalar yürürlükte kaldı. Kürtaj bu yıllarda kadınların doğum kontrol yöntemi olarak en sık başvurdukları yollardan biri oldu. Hatta Polonya’da komünist dönemde doğum kontrol yöntemi olarak kürtaja başvurma oranının pek çok endüstrileşmiş ülkeden daha fazla olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁴⁹

1989 yılında yaşanan büyük siyasi dönüşümlerin ardından Kilise’nin ilk işi, kürtaja hiçbir sınırlama getirmeyen yasal düzenlemelerin değiştirilmesi için siyasiler üzerindeki etkisini artırmak oldu. Parlamento’nun Kilise yanlısı milletvekilleri ve Kilise’nin avukatlarının birlikte hazırladıkları yasa tasarısı kürtajı tamamen yasaklıyor, yasayı ihlal edenlere üç yıl hapis cezası getiriyor ve henüz doğmamış olan fetüsün de doğmuş olanla aynı haklara sahip olduğunu kabul ediyordu. Hazırlanan bu yasa tasarısı önerisi Senato’nun hazırladığı, anne karnındaki bebeğe yaşam hakkı tanıyan ve düşüğe neden olan doğum kontrol haplarının kullanımını yasaklayan bir başka öneri ile birleştirildi. Kilise’nin ise bu süreçte kamuoyunun duyarlılığını harekete geçirmek üzere başlattığı imza kampanyası büyük bir destek topladı.⁴⁵⁰ Kürtajın yasaklanmasına yönelik bu ilk teşebbüs için seçilen zaman oldukça manidardır. Zira bu yasa 1991 yılının Haziran ayında Papa II. Ioannes Paulus’un ülkesine yapacağı ziyaret öncesinde Parlamento’da geçirilmeye çalışılmıştır. Pek çok Polonyalıya göre, ülkelerini komünist rejimden kurtaran böylesi bir kahramana vefa borçlarını ödemenin yollarından biri böyle bir yasayı kendisine ziyareti öncesinde hediye etmektir.⁴⁵¹ Fakat tüm bu çabalar Polonya toplumunda kürtajın yasaklanmasına muhalefet eden kesimlerin artmasına engel olamadı. Polonya Parlamentosu’nun alt kanadı *Sejm*, muhalefeti de göz önünde bulundurarak yasa önerisinin geçmesini bir müddet erteledi.

Polonya Katolik Kilisesi’nin bu konudaki taleplerini elde etmek için çok değil, 1993 yılının Ocak ayını beklemesi gerekecekti. Zira bu çok tartışmalı yasa önerisi 4 Ocak 1993 tarihinde, *Hristiyan Demokrat Birliği*’nin verdiği destekle zayıf bir çoğunlukla da olsa Parlamento’da kabul edilecekti. Yasanın oylanması öncesinde Katolik Kilise topladığı bir milyon imza ile birlikte, konu ile ilgili referanduma gidilmesi yönünde çaba gösterdi ancak parlamento, anayasal olarak referandumu onaylamak zorunda kalacağından, bu teşebbüse karşı çıkarak yasayı kısa bir zamanda parlamentoda geçirmeyi başardı. Konuyu referanduma götürememekle birlikte Kilise, yasanın geçirilmesi aşamasında parlamentonun her iki kanadını da (*Senat* ve *Sejm*) sık sık ziyaret etmek suretiyle kararı etkilemeye çalıştı. Bunun

⁴⁴⁹ Andrej Kulczyzki, “Abortion Policy in Post-Communist Europe: The Conflict in Poland”, *Population and Development Review*, 21 (3), 1995, s. 471,479.

⁴⁵⁰ A.g.m., s. 484.

⁴⁵¹ Jennifer Lobasz, *From Matka Boska to Matka Polka: The Catholic Church and Women in Poland*, s. 43.

yanı sıra yasaya muhalefet edenleri devre dışı bırakmak için medyayı da etkin bir biçimde devreye soktu.⁴⁵²

1993 yılında kabul edilen kürtaj karşıtı düzenleme hamileliğe son verilmesine üç durumda izin veriyordu:

1. Hamile olan kadının sağlığını ve hayatını tehlikeye atması durumunda;
2. Fetüsün anne karnında iken genetik ve diğer nedenlere bağlı olarak zarar görmesi neticesinde hayatını tehlikeye atacak tedavisi mümkün olmayan bir hastalığa maruz kalması ya da;
3. Bir suç (tecavüz ya da ensest ilişki) neticesinde meydana gelen hamilelik durumlarında.

Bu üç durumun meydana gelmesi halinde hamile olan kadının hamileliğine son verilebilmesi için yerine getirmesi gereken şartlar şunlardı:

1. Kadının hayatının ya da sağlığının tehlikeye girmesi ya da fetüsün tedavisi mümkün olmayan bir hastalığa ya da zarara maruz kalması durumunda kürtaj ancak bir devlet hastanesinde gerçekleştirilebilirdi.
2. Fetüsün tedavisi mümkün olmayan bir hastalığa ya da zarara maruz kalması durumunda kürtaj ancak fetüsün olgunluğa ulaşması halinde yapılabilirdi.
3. Hamilelik bir suç sonunda ortaya çıkmışsa, fetüsün 12 haftadan büyük olması durumunda hamileliğe son verilemezdi. Ayrıca hamileliğin bir suç sonunda meydana geldiği durumlarda kadının savcılıktan aldığı bir belgeyle suçu kanıtlanmak zorundaydı, bu durumda özel bir kilinikte hamileliğe son verilebilirdi.⁴⁵³

Kürtaj karşıtı yasanın geçmesinden kısa bir süre sonra Kardinal Glemp Parlamento üyelerini tebrik etmiş ve ardından Papa'ya iyi haberi iletme üzere bir grup Polonyalı rahiple birlikte Roma'ya gitmiştir.⁴⁵⁴

1993 yılında kürtaj karşıtı yasanın geçmiş olması konu üzerindeki tartışmaların sona erdiği anlamına gelmiyordu. 1994 yılında Parlamento'da kadınlardan oluşan bir grubun sunduğu sosyo-ekonomik nedenlerle kürtaja izin veren değişiklik, Cumhurbaşkanı Walesa'nın istifa tehdidine rağmen, Parlamento'nun iki kanadının onayıyla kabul edildi. Kürtaj karşıtı yasada yapılan değişiklik Katolik Kilisesi tarafından güçlü bir biçimde kınandı. Kardinal Glemp'in milletvekillerine yaptığı "ölüme evet diyen insanların mimberde yeri olamaz" şeklindeki uyarısı, Kilise'nin değişiklikten duyduğu rahatsızlığın bir ifadesiydi. Papa II.

⁴⁵² Andrzej Korbonksi, "Poland Ten Years After: The Church", s. 127.

⁴⁵³ International Helsinki Federation for Human Rights Report, 2002.

⁴⁵⁴ Andrej Kulczycki, "Abortion Policy in Post-Communist Europe: The Conflict in Poland", s. 44.

Ioannes-Paulus “Kendi çocuklarını öldüren bir milletin geleceği yoktur. Masumların öldürülmesine izin verilen bir ülkede hukuk olamaz” diyerek yasa değişikliğine olan tepkisini dile getirdi.⁴⁵⁵ Yasa değişikliği çok kısa bir zaman dilimi için yürürlükte kaldı. Bir grup senatörün yasayı gözden geçirmesi talebiyle başvurması üzerine Anayasa Mahkemesi, Papa’nın ziyaretinin birkaç gün öncesinde 27 Mayıs 1997 tarihinde, yasa değişikliğinin anayasaya aykırı olduğunu içeren bir karar yayınladı. Ayrıca Mahkeme, bir kadının kendi hayatını kontrol etme hakkının insan hayatına zarar vermemesi gerektiğine hükmetti.⁴⁵⁶ Papa ziyareti sırasında yaptığı konuşmada “ülkesinde insan hayatını savunmak suretiyle evlilik ve aile mefhumlarının onurunu destekleyerek Tanrı ve ulus vicdanının önünde büyük bir sorumluluk örneği gösteren herkese” teşekkür etti.⁴⁵⁷

Kilisenin ve muhafazakâr kanadın ısrarları üzerine 1993 kanunu yürürlükte kaldı. Özellikle Kilise 1990’lı yıllar boyunca her türlü liberalleşme çabasına karşı önlem aldı. Polonya hükümeti ile yaptığı pazarlıklarda Polonya’nın Avrupa Birliği’ne girmesi durumunda kürtaj kanununda herhangi bir değişiklik yapılmaması konusunda hükümetten garanti istedi. Bu konuyla ilgili olarak takındığı sert ve saldırgan tutum ve kullandığı retorik Kilise’nin kürtaj meselesini “Polonyalılaştırdığını” gösteriyordu. Kilise kürtaja karşı verilen mücadeleyi, Polonya tarihindeki zulüm ve yabancı işgaline karşı verilen mücadeleye benzetiyor, kürtaja karşı olmakla Polonya ulusunun yanında olmak arasında güçlü bir bağ kuruyordu. 1999 yılında Papa’nın bir konuşması esnasında Kardinal Stefan Wyszynski’nin “Bizler yaşayan bir ulusa sahip olmayı arzuluyoruz, ölü bir ulusa değil” şeklindeki sözlerine atıfta bulunması, meselenin Polonyalılaştırıldığının en açık ifadesi idi. 1993 yılında kürtaj kanunu geçmeden kısa bir süre önce episkopos Tadeusz Pieronek milletvekillerine “totaliter sistemlerin anne karnındaki masum ve savunmasız çocukları nasıl öldürdüğünü” hatırlatıyor, 1997 yılında ise Kardinal Glemp kürtaj kanununun liberalleşmesini savunan çevrelere karşı “marksizmin bir sistem olarak ortadan kalktığını fakat onu savunan insanların hala hükümete önemli konumlarda bulunduklarını” söyleyerek benzeri bir mesaj gönderiyordu.⁴⁵⁸

Kilise’nin kürtaj karşıtı tutum ve söylemleri 1990’lı yıllarda iktidara gelen tüm hükümetler tarafından dikkate alındı. Seçimler öncesinde kürtaj kanununun serbestleşeceği yönünde seçmene sözler veren partiler iktidara geldikten sonra Kilise’nin baskılarına boyun

⁴⁵⁵ Jennifer Lobasz, “From Matka Boska to Matka Polka: The Catholic Church and Women in Poland”, s. 45.

⁴⁵⁶ “AB’nin Yeni Üyelerinde Kadın“, *BİA Haber Merkezi*, 5. 10. 2004, <http://bianet.org/kadin/medya/44654-abnin-yeni-uyelerinde-kadin>, 8 Eylül 2009.

⁴⁵⁷ Jennifer Lobasz, “From Matka Boska to Matka Polka: The Catholic Church and Women in Poland”, s. 46.

⁴⁵⁸ Wire, “Glemp Attacks Officials ‘Raised on Marxism’”, *PAP News*, May 30, 1997; aktaran Jennifer Lobasz, “From Matka Boska to Matka Polka: The Catholic Church and Women in Poland”, s. 47.

eğmek zorunda kaldılar. Kilise'nin en önemli başarılarından biri hiç kuşkusuz AB Katılım Anlaşmasına "Ahlak, Kültür ve Hayatın Korunmasına Dair Deklarasyon"un eklenmesi için Polonya hükümeti üzerinde oluşturduğu baskıların sonuç vermesi olmuş, bu Deklarasyon Anlaşmaya eklenmiştir. Böylece kürtaj karşıtı 1993 kanunu Polonya yasalarının daha kalıcı bir parçası haline gelmiştir.⁴⁵⁹

Polonya'daki kürtaj tartışmaları ve yapılan hukuki düzenlemeler neticesinde bu mesele, komünizm sonrası toplumu ikiye bölmüştür. 2007 yılının Mart ayında kürtaj karşıtları ve kürtajın kaldırılmasını isteyen kesimlerin Varşova'da yaptığı gösteriler toplumun bu konu etrafında nasıl bölündüğünü gösteriyordu. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin kürtaj yapılmasına hukuki olarak izin verilmediği için neredeyse kör olan Polonyalı bir kadın⁴⁶⁰ lehinde karar alması sonrasında meydana gelen gösterilerde, kürtaj karşıtı toplumsal kesimler kürtajın tecavüz sonucu meydana gelmesi durumu da dahil olmak üzere tamamıyla yasaklanmasını isterken, daha liberal kesimler yasanın değiştirilmesi ve hatta tamamıyla kaldırılması gerektiğini savunmuşlardır.⁴⁶¹

Polonya'da kabul edilmiş olan kürtaj yasasının Avrupa'daki en kısıtlayıcı hükümlere sahip yasa olduğu söylenebilir. Komünist rejimlerin çökmesinin ardından bu bölgede kabul edilen yeni kürtaj yasaları temel bazı kısıtlamaları içeriyordu fakat hiçbir ülke kısıtlamalar konusunda Polonya kadar ileri gitmedi. Kilise 1980'lerin sonu ve 1990'ların başında elde ettiği popülariteyi kürtaj ve doğum kontrolü karşıtı tutumunu güçlendirmek için kullandı. Bu tutumunda bir dereceye kadar başarılı olduğu söylenebilir zira komünist dönemde yılda yaklaşık 180.000 olan yasal kürtaj sayısı, son yıllarda yaklaşık 150.000'e düşmüştür. Fakat pek çok kadın örgütüne göre bu rakamlar gerçeği yansıtmamaktadır çünkü Polonya'da kürtaj olmak isteyen kadınlar yasal yollardan çözüm bulamadıkları için yasal olmayan yolları tercih etmektedirler. Yılda 60.000 ile 200.000 arasında kadın ya ülkelerinde yasal olmayan bir biçimde kürtaja başvurmakta ya da kürtajın yasal olduğu komşu ülkelere gitmektedirler. Bu

⁴⁵⁹ "AB'nin Yeni Üyelerinde Kadın", *BİA Haber Merkezi*, 5. 10. 2004, <http://bianet.org/kadin/medya/44654-abnin-yeni-uyelerinde-kadin>, 8 Eylül 2009.

⁴⁶⁰ Alicja Tysiac adlı kadının doktorları 2000 yılında hamile kaldığı zaman, doğum yapması halinde, görme duyusunu kaybetmesi yolunda çok ciddi bir riskle karşı karşıya kalacağı uyarısında bulundular. Üç göz doktorunun uyarılarına rağmen, dahiliye ve kadın doğum uzmanları kürtaja izin vermeye yanaşmadı. Çünkü Polonya'da annenin hayatının tehlikede olduğu durumlar dışında kürtaj yasadışı kabul ediliyordu. Tysiac üçüncü çocuğu olan bebeği dünyaya getirdiğinde gözünün retina tabakasını harap eden ve görüşünü büyük ölçüde azaltan bir kanama yaşadı. Bunun üzerine Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine başvuran Alicja Tysiac haklı bulundu ve Mahkeme, kadına 33 bin dolar tutarında tazminat ödenmesini kararlaştırdı. http://www.bbc.co.uk/turkish/europe/story/2007/03/070320_poland_abortion.shtml. erişim tarihi, 25.07.2007.

⁴⁶¹ <http://www.trt.gov.tr/www/trt/hdevam.aspx?hid=173133&k=5>, 29.03.2007, erişim tarihi, 25.07.2007.

durum benzeri kısıtlayıcı hükümlerin olduğu İrlanda'da da görülmektedir. Her yıl belli sayıda kadın kürtaj olmak için İngiltere'ye gitmektedir.⁴⁶²

Son yıllarda kürtaj konusunda Polonya toplumunda meydana gelen kamplaşma Katolik Kilisesi'nin bu konuda daha temkinli davranmaya itmiştir. 2005 yılında yapılan seçimlerin ardından bazı aşırı sağ politikacılar kürtajın tamamen yasaklanması yönünde bir kampanya başlattıklarında Kilise bu öneriye tam olarak destek vermemiştir. Bunun nedeni de Kilise'nin böyle bir yasayı desteklemesi halinde belki de gelecek yasama döneminde tam tersi bir yasal değişikliğe gidilmesi endişesini taşımasıdır.⁴⁶³

D. Kilise ve Medya

İki savaş arası dönemde Polonya Katolik Kilisesi, gazeteler, süreli yayınlar ve yayın evlerinden oluşan son derece geniş ve etkileyici bir yayın ağına sahipti. Komünistlerin iktidarı ele geçirdiği ilk yıllarda söz konusu yayın ağı zayıflamış olmasına rağmen yine de süreli yayınların, günlük gazeterin ve kitapların dolaşımı oldukça yüksek seviyelerdeydi. Bu dönemde yayın faaliyetinin arkasında büyük ölçüde Katolik bir örgüt olan PAX bulunmaktaydı. PAX, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında komünist rejimle Kilise arasında köprü olmaya çalışmış, bunda bir dereceye kadar da başarılı olmuştu. Kilisenin ismi yine o dönemde "rejime sadık muhalefet"ın bir parçası olan haftalık gazete *Tygodnik Powszechny* ile birlikte anılmaktaydı.⁴⁶⁴

Katolik medya 1990 sonrası dönemde dini olduğu kadar siyasi ve sosyal içerikli meselelerde de tartışmaların yapıldığı en önemli alan haline geldi. Özellikle aşırı milliyetçi Katolik yanlısı radyo, *Radio Maryja*, Avrupa Birliği karşıtı söylemleri ile dikkat çekti. Komünizmin çöküşünün ardından Kilise kitle iletişim araçları ve medya alanındaki etkisini artırmak üzere büyük çaba sarfetti. 15 Ekim 1991 tarihinde başepiskoposluğun yayınladığı "Kitle Medyasının Pazarı" başlıklı açıklamada Kilise, Polonya medyasını ateist yayınlar yapmakla suçluyor ve Katolik basını desteklemenin her inançlı Katoliğin görevi olduğunu söylüyordu. 1990'lı yıllarda Polonya, Kilise yanlısı ve Kilise karşıtı medya organlarının birbirini sürekli olarak suçladığı bir ülke haline geldi.⁴⁶⁵ Yeni dönemde Kilise'nin en önemli önceliği Kilise'nin çıkarlarını savunan bir haftalık gazeteye sahip olmaktı. 1993 yılının

⁴⁶² <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3035540.stm>, erişim tarihi, 23. 07 2007.

⁴⁶³ Michal Rynkowski, "Polonya", s. 256.

⁴⁶⁴ Andrzej Korbonski, "Poland Ten Years After: The Church", s. 128.

⁴⁶⁵ Frances Millard, *Polish Politics and Society*, s. 127.

başlarında Kilise bu isteğini, kırk altı yıl boyunca PAX tarafından çıkarılmış olan fakat son yıllarda neredeyse ölmüş olarak nitelendirilen *Slowo Powszechne* isimli gazeteyi alarak gerçekleştirmiştir. 1993 yılı itibarıyla, Kilise yaklaşık 1.000 tane yerel gazete, 1 ulusal gazete, 10 haftalık, 11 iki haftalık ve 78 aylık yayını kontrol etmekteydi.⁴⁶⁶ Yayınların çoğunun hedefi Katolik Kilisesi'nin çıkarlarını desteklemeyen diğer medya kuruluşlarıydı.

1990 yılında Başepiskoposlukla Komünikasyon Bakanlığı arasında radyo frekanslarının dağıtımı ile ilgili bir anlaşma imzalandı. Bu anlaşmaya göre yirmi sekiz frekans episkoposluk bölgelerine verilirken, otuz iki tanesi sadece tek bir istasyona, *Radyo Maryja*'ya verildi. *Radyo Maryja* ülke çapında yayın yapan vericilere sahipti. Bu radyoda pek çok dini içerikli yayının yanı sıra Kilise'nin çıkarlarını destekleyen pek çok siyasetçiyle de sık sık söyleşiler yayınlanmaktaydı. Yaklaşık beş milyon dinleyici kitlesine sahip olan *Radyo Maryja*, 1997 yılının Mayıs ayındaki anayasa referandumunda ve 1997 Eylül ayında yapılan seçimleri AWS'nin kazanmasında oldukça başarılı bir performans göstermiştir. AWS'li yaklaşık otuz milletvekili kendilerini *Radyo Maryja*'nın milletvekilleri olarak tanımlamaktaydılar.⁴⁶⁷ Radyo Maryja'nın giderek tonunu artırarak yaptığı yayınlar ve kullandığı üslup bir süre sonra Kilise'yi bile rahatsız etti. Kardinal Glemp radyoda çokça konuşmaları yayınlanan Baba Rydzyk'nin dizginlenmesini istedi. *Radyo Maryja*'nın eleştirilerinin dozunu azaltması gerektiğini söyleyen yalnızca Polonya Katolik Kilisesi değildi. 1997 yılının Haziran ayında Polonya'yı ziyaret eden Papa II. Ioannes Paulus da *Radyo Maryja*'ya bir mesaj göndermiş ve eleştirilerinin dozunu düşürmesini istemiştir.⁴⁶⁸

Kilise'nin medya konusundaki bir diğer önemli atılımı Katolik Enformasyon Ajansı'nı kurmak oldu. Bu ajansta Amerika Birleşik Devletleri Episkoposlar Konferansı ve Katolik Haber Servisi'nin yaptığı finansal destek Katolik Kilise ile ilgili yapılan haberler için kullanıldı. Kilise'den bağımsız bir vakıf aracılığıyla varlık gösteren bu haber ajansının yönetim kurulu üyeleri hem Kilise çalışanlarından hem de Katolik medya uzmanlarından oluşuyordu.

E. Kilise'nin Finansmanı

⁴⁶⁶ Grzegorz Ekiert & Jan Kubik, *Post-Totalitarian Legacies, Civil Society, and Democracy in Post-Communist Poland, 1989-1993*, Warsaw: Institute for European Studies, 1997, <http://www.ciaonet.org/wps/ekg01.html>, aktaran, Jennifer Lobasz, "From Matka Boska to Matka Polka: The Catholic Church and Women in Poland", s. 26.

⁴⁶⁷ Andrzej Korbonski, "Poland Ten Years After: The Church", s. 129.

⁴⁶⁸ A.g.m., s. 129.

Soğuk Savaş sonrası dönemde Batı Avrupadakilerle karşılaştırıldığında Doğu ve Orta Avrupa'daki kiliselerin çok daha önemli finansal zorluklarla karşılaştıkları bilinmektedir. Komünist dönemde kilise mülkiyetinin sık sık istimlâk edilmesi ya da dünyevi kullanıma bırakılması, yeni dönemde Avrupa'nın bu bölgesindeki kiliseleri hem mülkiyetlerini geri alma hem de kilise faaliyetlerinin maliyetini karşılama konusunda çaba sarfetmelerine yol açmıştır. Örneğin Çekoslovakya'da 1990'lı yılların başlarında Çekoslovak halkı, dini, eğitsel, kültürel ve sosyal amaçlara hizmet etmek üzere Kilise gayrimenkullerinin geri verilmesinden memnundur ancak bu durumun ticari amaç için kullanımına karşı çıkmaktadır. Zira Kilise varlıklarının geri verilmesini onaylamaktaki saik, öncelikle kiliseleri politik kontrolden kurtarmak ve hayırseverliği teşvik etmektir. Bu varlıklar yoluyla kazanç elde etmek halk tarafından destek görmemektedir. Macaristan'da da bu süreç gerginliklere neden oldu. Malvarlıklarının iadesi sürecinde Macaristan Katolik Kilisesi, önceki yıllarda kazandığı itibarın çoğunu kaybetmiştir. Diğer bir deyişle, "Kilise, gayrimenkullerini ve kurumlarını yeniden elde etme karşılığında özgürlük telkin etme rolünü tehlikeye atmıştır." Dolayısıyla dini teşkilatlar bir taraftan yeniden yapılanmayla meşgul olurken, diğer taraftan yeni bir demokratik düzenin oluşturulmasında öncü rol oynama kapasitelerini gittikçe sınırlandırdılar.⁴⁶⁹ Bu duruma bu bölgeden verilebilecek en iyi örnek Polonya Katolik Kilisesidir.

İki savaş arası dönemde 1925 tarihli *Concordat'a* bağlı olarak ruhban sınıfının maaşları Kilise içindeki hiyerarşik yapılanma göz önünde bulundurularak devlet tarafından ödendi. 1945 yılında *Concordat'ın* yürürlükten kaldırılması ve 1950 yılında Kilise topraklarına devlet tarafından el konulması Kilise'nin başka finans kaynakları aramasına neden oldu. "Kilise Fonu" bu dönemde kuruldu. 1989 yılına kadar Kilise, bu Fon sayesinde ayakta kalabildi. Fonun gelirlerinin bir kısmı inananların yaptığı gönüllü katkılar, evlilik, cenaze gibi kilise hizmetleri ve Vatikan'dan gelen hediyelerden, diğer bir kısmı ise yerel ruhani bölgelerin yaptığı ekonomik faaliyetlerden gelen gelirden oluşuyordu.

Komünist dönem boyunca vergiler de dâhil olmak üzere pek çok alanda ekonomik yaptırımlarla karşı karşıya kalan Kilise, 1990'lı yılların başlarında yeni dönemde mali açıdan çok az şeyin değiştiğini iddia etti. Ona göre, dışarıdan gelen yardımların azalması ve ekonomik durumun zayıflığına da bağlı olarak yerel kiliselere yapılan yardımların düşmesi nedeniyle Kilise, finansman konusunda büyük zorluklar yaşıyordu. Kilise aynı zamanda hükümetten hiçbir destek gelmemesinden yakınınıyordu. Fakat bu doğru değildi zira Kilise'ye yakın siyasiler tarafından kontrol edilen Sağlık, Tarım ve Çevre Koruma Bakanlıkları değişik

⁴⁶⁹ Grace Davie, *Modern Avrupa'da Din*, s. 55-56.

amaçlarla Kilise'ye önemli yardımlar yapıyorlardı.⁴⁷⁰ Kilise ayrıca vergi muafiyetine sahipti. Daha zengin ve daha fakir yerel bölgeler arasında farklar olmakla birlikte genel olarak ruhban sınıfının büyük kısmının hayat standardı ortalama vatandaşkinden daha yüksekti. Ayrıca tüm ülke genelinde yeni kiliselerin açılması da Kilise'nin gelirlerinin Kilise'nin iddia ettiği gibi pek de az olmadığını gösteriyordu. Küçük episkoposluk bölgelerinde çalışan rahiplerin kilise hizmetleri için kullanacakları malların ithalinde gümrük ayrıcalıklarından faydalandıkları ve yurt dışından gümrüksüz aldıkları otomobilleri ülke içinde satarak önemli miktarlarda gelir elde ettikleri bilinmektedir.⁴⁷¹ 1993 yılında yenilenen Parlamento (*Sejm*) bütçe görüşmeleri sırasında Kilise'den alınan vergilerin yükseltilmesini gündeme getirdi. Bunun üzerine Kilise ve siyasi alanda Kiliseye destek veren partilerden beklenen itirazlar yükseldi. Sonuçta Kilisenin ticari faaliyetleri dışında kalan tüm faaliyetleri vergiden muaf tutuldu, böylece Kilise önemli bir kazanım elde etmiş oldu.⁴⁷²

Bu bölümde ele aldığımız anayasa tartışmaları, kürtaj, din eğitimi, medya ve mali ayrıcalıklar açısından bakıldığında Polonya Katolik Kilisesi'nin Orta ve Doğu Avrupa'nın en ayrıcalıklı kilisesi olduğu kolaylıkla söylenebilir. Kilise bir yandan Kilise, devlet ve Vatikan arasında *Concordat*'ın imzalanmasını sağlamak, anayasa tartışmalarına etkin bir biçimde müdahale etmek, medya araçlarını kontrol etmek ve karlı finans durumunu muhafaza etmek yeteneği ile Avrupa'nın bu bölümünde en fazla kazanıma sahip olan kilise olarak ortaya çıkmıştır. Katolik Kilisesi'nin tüm bu çabalarını siyasi alandaki yansımalarından ve Kilise'nin bu alandaki duruşundan ayrı düşünmek mümkün değildir. Nitekim sonraki bölümde de ele alınacağı gibi, Katolik Kilisesi siyasi alanın tüm imkânlarını bu çabalarının sonuç vermesi için kullanmıştır.

III. POLONYA'DA DİN VE SİYASET

Komünist rejimlerin çökmesi siyasi ve ekonomik istikrarsızlıkla birlikte sistemin meşruiyet problemini de içeren bir dönüşüm dönemini beraberinde getirdi. Gerçekten de bu

⁴⁷⁰ Andrzej Korbonksi, "Poland Ten Years After: The Church", s. 130.

⁴⁷¹ A.g.m., s. 130.

⁴⁷² A.g.m., s. 130.

dönemin temel problemi meşru bir siyasi düzenin ortaya konulması ve bunun korunması ile ilgili oldu. Komünizmin çökmesi ile birlikte liberal demokratik devrimi gerçekleştirenlerin değerleri ile toplumun değerleri arasında yeni bir harmoni arayışı içine girilmiştir. Bu noktada yeni dönemin iki önemli özelliği olan meşruiyet bunalımı ve genel belirsizlik hali dinin siyasallaşmasına doğrudan ya da dolaylı olarak katkıda bulunmuştur.⁴⁷³ Dinin siyasallaşması olgusu tüm eski komünist coğrafyada geçerli olan bir olgudur zira bu coğrafyada kurumsal zayıflıklar ve belirsizlikler insanları siyasi amaçları için siyasi olmayan araçları kullanmaya itmiştir. Irena Barowik'in de belirttiği gibi yeni dönemde bir taraftan din siyasallaşırken, diğer taraftan siyasetin bizatihi kendisi dindarlaşmıştır. Dini ve siyasi yapıların birbirine olan ihtiyacı bu iç içe geçmişliği kolaylaştırmaktadır. Diğer bir ifadeyle, kendi eylemlerini meşrulaştırmak isteyen yeni siyasi otoriteler ve elitler dini kurumlara ve söylemlere yönelirken, dini kurumlar da siyasi otoriteleri, kilisenin eski varlıklarını ve etkisini yeniden kazanması için bir araç olarak görmektedirler.⁴⁷⁴

Eski komünist coğrafyada komünist partilerin ardından yeni kurulan partilerin tipik özellikleri, geniş sosyal çıkarları temsil eden hareketlerden ziyade aralarında dostluk ilişkisi bulunan insanlardan oluşmuş küçük gruplar tarafından yukarıdan bir hareket olarak kurulmalarıdır. Bununla birlikte siyasi kimlik örüntülerinin henüz net bir biçimde ortaya çıkmadığı Orta ve Doğu Avrupa'daki parti sistemlerinin Balkanlar'da kurulanlarla karşılaştırıldığında daha iyi kurulmuş, güçlü örgütlenmeler olduğunu söylemek mümkündür. Bu bölgede teşekkül eden yeni partilerin ortak özelliklerinden birisi çok az sayıda üyeye sahip olmalarıdır. En büyük partilerin sahip olduğu üye sayısı on binlerle ifade edilmektedir. Bu sayı Batı Avrupa demokrasileri içerisinde göreceli olarak daha genç olan İspanya ve Portekiz'deki partilerin ortalama üye sayısından daha düşüktür. Komünist Parti'nin bıraktığı mirasın da etkisiyle Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinde "parti" kavramının insanların kafasında uyandırdığı imaj çok da pozitif bir imaj değildir. Siyasi parti karşıtı duyguların güçlü olduğu bu bölgede başta kiliseler olmak üzere sendika, çiftçi örgütleri, polis ve merkezi ve yerel devlet örgütleri gibi diğer kurumlara daha fazla güven duyulmaktadır. Hatta yapılan araştırmalar siyasi partilerin en güvenilmez kurumlar olarak tanımlandığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle siyasi partiler isimlerinde "parti" kelimesi yerine "birlik", "hareket" ya da "blok" gibi kelimeleri kullanmayı tercih etmektedirler.⁴⁷⁵ Bu ülkelerde kendisini bir

⁴⁷³ Sabrina P. Ramet, *Nihil Obstat, Religion Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*, s. A.g.e., p. 238.

⁴⁷⁴ Irena Borowik, "Religion and Politics in Central and Eastern Europe, Paradoxes of Transformation", s. 7-9.

⁴⁷⁵ Örneğin Bulgaristan'da Demokratik Güçler Birliği, Tarımsal Ulusal Birlik, Hak ve Özgürlükler Hareketi, İşçi Bloğu, Demokratik Sol (Bulgar Sosyalist Partisi 1997 seçimlerinde Demokratik Sol adıyla yarıştı); Slovakya'da

parti ile tanımlayanların oranı Batı Avrupa demokrasileri ile karşılaştırıldığında oldukça düşüktür. ABD ve İngiltere’de kendini bir parti kimliği ile tanımlayanların oranı sırasıyla % 87 ve % 92 iken, Rusya’da bu oran sadece % 22’dir.⁴⁷⁶ Doğu ve Orta Avrupa’da Romanya (% 41) ve Macaristan’da (% 39) bu oranlar göreceli olarak yüksek denilebilir ancak Slovenya ve Polonya’da sırasıyla % 22 ve % 18 gibi oldukça düşük oranlardadır. Açık ve rekabetçi seçimlerin yapılmasından yana olan seçmenler çok sayıda partinin varlığından şikâyet etmekte ve çok fazla desteği olmayan partilerin kapatılması gerektiğini savunmaktadırlar.

Din ve siyasetin karşılıklı etkileşiminin bu denli artmış olmasına karşılık Doğu ve Orta Avrupa’da siyasi kimlik örüntüleri henüz çok zayıftır. Polonya gibi istisnalar olmakla birlikte Orta ve Doğu Avrupa’nın genelinde siyasi bölünmelerin dini çizgilerde gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Örneğin 1997 yılının sonları ve 1998 yılının başlarında yapılan araştırmalarda, kiliselere olan güvenin çok yüksek düzeylerde olduğu Bulgaristan, Slovakya ve Ukrayna’da, kiliseye devam edenlerle geri kalan nüfus arasında pazar ekonomisi ve NATO üyeliği gibi temel siyasi meselelere yaklaşımları açısından çok az fark olduğu ortaya çıkmıştır. Büyük farklılıklar ise ülke içindeki dindarlar ve dindar olmayanlar arasında değil ülkeler arasında ortaya çıkmaktadır. Örneğin Bulgaristan’da seçmenler pazar ekonomisini ve NATO üyeliğini destekleyen partilere daha çok oy verme eğilimi gösterirken, Ukrayna’da tam tersi bir durum söz konusudur. Dindarlık açısından ölçüt olarak alınabilecek en önemli verilerden biri olan kiliseye devam, örneğin Çek Cumhuriyeti ve Slovakya’da seçmen davranışı üzerinde çok az etkilidir.⁴⁷⁷ Bu açıdan bakıldığında Polonya’nın bu bölgede bir istisna olarak durduğunu söylemek mümkündür. Polonya’da özellikle 1990’lı yılların başlarında yapılan seçimlerde din faktörü seçmen davranışı üzerinde açık bir biçimde etkili olmuş ve bu dönemde kilise değerlerini destekleyen partiler iktidara gelmiştir.

II. Vatikan Konsili’nden itibaren Vatikan’ın başına geçen papaların verdiği mesajlardan biri Katolik din adamlarının siyasete aktif biçimde katılmaması yönünde oldu. Bununla birlikte Polonya’da episkoposlar siyasetten uzak duracakları yönündeki sözlerini tutma konusunda başarılı olamadılar. 1990’lı yıllar boyunca konjonktürel bazı dalgalanmalar olmakla birlikte Katolik Kilisesi’nin her geçen gün artan oranda siyasete katıldığı gözlemlendi. 1989 yılında komünist hükümet ile muhalefet arasında yapılan Yuvarlak Masa

Demokratik Slovakya Hareketi, Hristiyan Demokratik Hareketi; ve Macaristan’da Macaristan Koalisyonu; Stephen White & Bill Miller & Ase Grodeland & Sarah Oates, “Religion and Political Action in Postcommunist Europe”, *Political Studies*, Vol. 48, 2000, s. 684.

⁴⁷⁶ White, S., R. & McAllister, I., *How Russia Votes*, Chatham NJ: Chatham House, 1997, s. 135, aktaran Stephen White & Bill Miller & Ase Grodeland & Sarah Oates, “Religion and Political Action in Postcommunist Europe”, s. 684.

⁴⁷⁷ Stephen White & Bill Miller & Ase Grodeland & Sarah Oates, “Religion and Political Action in Postcommunist Europe”, s. 681.

toplantılarında Kilise'nin oynadığı pozitif rol, tartışmalara tam bir ortak olarak değil bir gözlemci olarak katılması ile sınırlıydı. Haziran 1989 seçimlerinde seçim sonuçlarının son dakikaya kadar belirsiz olmasının da etkisiyle Kilise, itibar kaybına uğrayacağı kaygısıyla büyük oranda tarafsız bir tutum izledi. Bununla birlikte buna özellikle Haziran 1989'da yapılan Parlamento Seçimlerinde *Dayanışma Hareketi*'nin galip çıkması da eklenince Katolik Kilisesi'nin siyasette etkili bir güç olarak kendine olan özgüveni arttı.

1990'lı yılların başında çok sayıda yeni siyasi partinin kurulması ile birlikte Polonya'nın siyasi atmosferinde önemli bir canlılık oluştu. Geleneksel Hristiyan değerlerini ve ulusal sembolleri kucaklayan, ileride Polonya'daki Hristiyan sağın sözcüsü haline gelecek olan *Hristiyan Ulusal Birliği (Zjednoczenie Narodowa – Chrzescijanskie - ZChN)*, bu dönemde ortaya çıkan partilerden yalnızca biriydi. Kilise değerlerini açıkça desteleyen partilerin ortaya çıkmasının akabinde Ekim 1991'de yapılan Parlamento Seçimleri öncesinde ZChN ve müttefiklerinin arkasında yer aldığı *Katolik Seçim Hareketi (Katolicka Akcja Wyborcza- KAW)* koalisyonunun oluşumunda Katolik Kilise aktif bir rol oynadı. Bu dönemde Kilise güçlü kurumsal ağını ve medya araçlarını kullanarak halkı nasıl ve hangi saiklerle oy vermeleri konusunda açıkça yönlendirdi. Pazar toplantıları sırasında da kilise müdavimlerine nasıl oy vermeleri gerektiği anlatıldı.⁴⁷⁸ KAW 1991 seçimlerinin sonunda *Sejm*'de çoğunluğu elde edememiş olsa da, hayli parçalı bir Parlamento tablosunda kurulacak olan koalisyon hükümeti için etkili bir ortak olarak görünüyordu. Nihayetinde de öyle oldu ve koalisyon hükümetinde yer alan *Hareket*, 1993 yılına kadar iktidarda kalma şansını elde etmiş oldu. ZChN'nin liderinin *Sejm*'in başkanı olarak görev yaptığı bu dönemde okullarda din eğitimi ve kürtaj karşıtı politikalarla ilgili yasal düzenlemeler, KAW'nin Parlamento'daki üyelerinin desteğiyle geçmiş oldu. Yine Hristiyan değerlerin medyada oldukça baskın bir biçimde gündeme geldiği bu dönemde Vatikan ile *Concordat* imzalandı.

1993 yılında yapılan seçimlerde Kilise 1991 seçimlerinin aksine herhangi bir siyasi oluşumu desteklemedi. Bununla birlikte Gdansk Başepiskoposunun *Babavatan* olarak bilinen Katolik hareketine verdiği destek gibi istisnalar da yok değildi. Bu seçimlerin sonunda öncekine göre oldukça zayıf bir biçimde örgütlenmiş olan bu hareket yenilgiye uğradı. 1989 sonrası başlatılan ve şok terapi olarak adlandırılan ekonomik reformlara karşı muhalefet eden eski komünistler kazandı ve tutucu *Köylü Partisi* ile birlikte iktidara geldi. *Dayanışma*'nın efsanevi lideri Lech Walesa da 1995'te Cumhurbaşkanlığı koltuğunu, Demokratik Sol'dan genç bir teknokrat olan Aleksander Kwasniewski'ye kaptıracaktı.

⁴⁷⁸ Andrzej Korbonski, "Poland Ten Years After: The Church", s. 134.

Seçimlerde Hristiyan sağın aldėđı yenilginin de etkisiyle bir süre düşük profilli bir politika izleyen Kilise, 1995 sonbaharında yeniden atağa geçti ve hem yeni anayasa taslağı tartışmalarına hem de 1995 yılında Kasım ayında yapılması planlanan Başkanlık Seçimleri kampanyasına aktif bir biçimde katıldı.⁴⁷⁹ 1995 yılında yapılan Başkanlık seçimlerine katılan isimlerden biri *Dayanışma* Lideri Lech Walesa oldu. Hem Kilise'nin hem de ZChN'nin desteğini almayı bekleyen Walesa, ZChN'den beklediği desteği göremedi. Sonuçta Kilise'nin desteğine rağmen 1995 seçimlerinin lideri Walesa değil eski komnrist lider Aleksandr Kwaniewski oldu. Kwaniewski % 51.7'lik oy oranı ile seçimlerden galip ayrılırken, Walesa oyların % 48.3'n alabildi. 1995 yılında Walesa ve Kwasniewski arasında kıyasıya bir rekabete dönüşen başkanlık seçimleri aynı zamanda sol ve sağ arasında yapılan en çekişmeli seçimlerden biri oldu. Seçim sonuçları Polonya'da köklerini bölünme yüzyılına dayandırabileceğimiz bölgesel farklılaşmanın siyasi tercihlere nasıl yansıdėđını da gösteriyordu. Walesa, XIX. yüzyılda Habsburg yönetiminde olan, diğer bölgelerle kıyaslandėđında siyasi, dilsel ve kültürel olarak daha fazla özerkliğe sahip, Katolik Kilisesi'nin daha fazla etkili olduğu Galiçya ve kendi doğum yeri olan Gdansk seçmeninin oylarını aldı. Buna karşılık Kwaniewski ise II. Dünya Savaşı sonrasında yeniden kazanılan Pomerania ve eski Doğu Prusya toprakları ile Rusya tarafından işgal edilmiş olan Orta ve Doğu Polonya'da yaşayan seçmenin desteğini aldı. Bu bölgelerde yaşayan nüfus genellikle II. Dünya Savaşı ertesinde bugünkü Batı Ukrayna ve Beyaz Rusya'dan zorla g ettirilmif olan insanlardan oluşuyordu. Bu bölgede Katolik Kilisesi'nin etkisi de zayıftı. Büyük oranda tarımsal nüfusa sahip olan bu bölgelerin 1990'lı yıllarda ekonomik durumlarının giderek daha da kötüleşmesi komnrist döneme duyulan nostaljiyi artırıyordu. Dolayısıyla bu bölgede seçmen davranışı oluşurken ekonomik faktörler tarihi ve ideolojik faktörlerin önüne geçmişti.⁴⁸⁰ 1995 Başkanlık seçimlerinde genelde Katolik sağın, özelde ise Kilise'nin almış olduğu yenilgi, Kilise'nin geri adım atmasına neden olmadı, tam aksine anayasa referandumu ve 1997 seçimlerine daha iyi bir biçimde hazırlanması için motivasyon kaynaėđı oldu.

1993 yılında iktidara gelen komnristlerin devam ettirdėđi reformlar ülkede makro-ekonomik istikrarın sağlanması ve yaşam standardının yükselmesinde önemli bir rol oynasa da 1997 yılında yapılan seçimlerde iktidarlarını korumalarına yetmedi. Bunun en önemli nedeni seçimlere sağın bütünleşmiş olarak girmesiydi. Marian Krzaklewski adlı bir mühendisin sendikalar, köylüler, milliyetçiler ve koyu Katoliklerden oluşan kırk ayrı grubu

⁴⁷⁹ A.g.m., s. 134; Frances Millard, *Polish Politics and Society*, s. 127.

⁴⁸⁰ Marek Barwinski, "Influence of Former Political Borders on Election Results in Poland", www.unitn.it/events/borderscapes/download/abstract/barwinski_paper.pdf

biraraya getirerek *Dayanışma* adı altında kurduğu seçim ittifakı beklenmedik bir biçimde % 34 oranıyla 201 sandalye elde ederek 460 kişilik parlamentoda en büyük grubu kurdu. Seçimlerin sonunda *Dayanışma* ile *Liberal Özgürlük Birliği (Unia Wolności –UW)* arasında bir koalisyon hükümeti kuruldu. Laik eğilimleri güçlü olan ana muhalefet partisi *Demokratik Sol İttifak (Sojusz Lewicy Demokratycznej - SLD)* seçimlerde yüzde 27 oy toplayarak ikinci oldu. Seçimlerin sonunda Cumhurbaşkanı Aleksander Kwasniewski, yeni iktidarla işbirliği yapacağını açıkladı.⁴⁸¹

2001 yılında yapılan Parlamento Seçimlerinde 1990 sonrası oluşan gelenek bozulmadı ve milliyetçi muhafazakâr iktidarın ardından yine sosyalistler seçim zaferi elde ettiler. SLD ve *Çalışma Birliği (UP)*'den oluşan bir koalisyon, % 41,04 oy kazanıp *Çiftçiler Partisi (PSL)* ile ortak bir hükümet kurdular. Polonya'nın yeni Başbakanı Leszek Miller oldu. 1997 – 2001 yılları arasında iktidar olan UW ise bu kez parlamentoya giremedi.⁴⁸²

2001-2005 yılları arasında ülkede sol kanadın başarısız iktidar tecrübesinin ardından giderek popularitesini kaybetmesi, 2005 yılında yapılan seçimlerde seçmenin tercihini yeniden sağ adaylar üzerine yoğunlaştırmasına neden oldu. Sol kanat karşısında zafer elde eden muhafazakar Kaczynski, 1995 seçimlerinde büyük oranda Walesa'yı destekleyen Galiçya ve Mozawia gibi Habsburg idaresi altında kalmış olan bölgelerin desteğini aldı. Bu bölgeler aynı zamanda 2003 yılında yapılan Avrupa Birliği referandumu sırasında çoğunlukla negatif oy kullanan insanların yaşadığı bölgelerdi. Diğer bir ifadeyle bu bölgelerde Polonya'nın AB üyeliğine güçlü bir muhalefet söz konusuydu. Katolik Kilisesi'nin bu seçimler sırasında liberal adaylar karşısında Kaczynski'yi desteklediği görüldü. Seçim sonunda orta Polonya ve eski Prusya topraklarının doğusunun oylarıyla zaferini ilan eden Kaczynski karşısında liberal aday Tusk, çoğu II. Dünya Savaşı sonrasında Polonya topraklarına katılmış olan Batı ve Kuzey bölgelerinin oylarını aldı. Geleneğe bağlılığı daha zayıf olan bu bölgelerde Katolik Kilisesi'nin etkisi de daha azdı. Seçimlerin sonunda oyların % 54'ünü milliyetçi-muhafazakar Kaczynski alırken, % 46'sını liberal aday Tusk aldı.⁴⁸³

Orta ve Doğu Avrupa siyasi hayatında “sağ” ve “sol” ayrımının komünist mirasın da etkisiyle varlığını güçlü bir biçimde hissettirdiğini söylemek mümkündür. Bu ayrımın belki de en güçlü bir biçimde hissedildiği ülke Polonya'dır. Zira bu ülkede sağ ve sol ayrımı siyasi elit

⁴⁸¹ Polonya Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği , <http://www.polonya.org.tr/sec1-politics.html>

⁴⁸² Polonya Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği , <http://www.polonya.org.tr/sec1-politics.html>

⁴⁸³ A.g.m..

arasındaki komünist geçmiş ve muhalif geçmiş arasındaki ayrıma da tekabül etmektedir.⁴⁸⁴ Özellikle 1970’li yıllardan itibaren komünist siyasi elite alternatif bir muhalif siyasi elitin ortaya çıktığı Polonya’da muhalif elit *Dayanışma Hareketi* etrafında varlığını devam ettirmiştir. Bunun devamı olarak da 1990’lı yıllarda ise post-komünist kimlik post-*Dayanışma* kimliği ile sürekli bir çatışma halinde olagelmıştır.

Polonya’daki sağ sol ayrımının komünist ve muhalif geçmişlerle olan güçlü bağlantısının ortaya çıkardığı nev-i şahsına münhasır özelliğini akılda tutmak kaydıyla diğer Orta ve Doğu Avrupa ülkelerindeki bu ayrımın üç temel boyuta sahip olduğunu söylemek mümkündür: Sağ ve sol ayrımının dayandığı birinci boyut ekonomi politikalarına yaklaşım farkıdır. Bu bölgede genelde liberal ekonomi politikalarından yana olan, pazar ekonomisi çözümlerini tercih eden ve özel mülkiyete önem verenler siyasi yelpazenin sağında yer alırken, ekonomide daha çok devlet kontrolünden yana olanlar yelpazenin solunda yer almaktadırlar ve sosyalist geleneği devam ettirmektedirler. Sağ ve sol farklılaşmasının ikinci önemli boyutunu ekonomik boyutla her zaman uyuşması mümkün olmayan sosyal ve ahlaki duruş oluşturmaktadır. Bu farklılaşmada kürtajın yasaklanmasından yana olan, televizyon ve radyoda yapılan yayınlarda dini değerlere saygı duyulmasını isteyen ve devlet okullarında din derslerinin zorunlu olmasına destek veren kesimler sağ cenahta yer alırken, kürtaj hakkını savunan ve din ve devletin kesin olarak ayrılmasını isteyen kesimler sol cenahta yer almaktadır. Ve nihayet üçüncü boyut olarak karşımıza çıkan milliyetçi boyuta göre, etnisite, ırk ve kan bağına dayanan vatandaşlık anlayışını savunanlar sağ partilerde kendini ifade etme imkanı bulurken, toprak esasına dayalı daha sivil bir vatandaşlık anlayışından yana olanlar sol partilere destek vermektedirler.⁴⁸⁵ Yeni kurulan Orta ve Doğu Avrupa demokrasilerinde sağ ve sol ayrımının tek bir boyutla açıklanamaması ve bu boyutlar arasındaki geçişkenlik din ve siyaset ilişkisinde doğrudan yansımaları bulmaktadır. Örneğin ekonomik sorunlar karşısında geliştirilen pozisyonla ahlaki değerler arasında doğrudan bir bağlantı kurmak mümkün değildir. Örneğin kilisenin siyasi ve toplumsal düzeyde rolünün artmasından yana olan sağ kanat bir siyasi partinin ekonomik meselelerde her zaman aynı duruşu sergilediğini söylemek mümkün değildir.

Hristiyan sağın zaman zaman aldığı yenilgilere rağmen Katolik Kilisesi hiçbir zaman siyasi alandaki kazanımlarından vazgeçmedi ve bunu daha ileri noktalara taşımak için elinden gelen çabayı gösterdi. 1997 yılında sağda yaşanan genel toparlanmaya rağmen Polonya’da

⁴⁸⁴Marjorie Castle, “The Post-Communist Identity and East European Politics”, s. 157.

<http://repositories.cdlib.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=uciaspubs/research>, ulaşım tarihi, 25 Eylül, 2007.

⁴⁸⁵ A.g.m., s. 158.

parti yapılarının hala çok zayıf olduğunu ve aslında sağın da solun da bölünmüş olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda sağ-sol yelpazesine bir hayli yayılmış olan siyasi partilerin yaptıkları seçim ittifakları bir tarafı ancak bir dönem iktidarda tutmaya yetiyor. Özellikle sağ partilerin ancak seçim ittifakları ile bir araya gelmesi kilisenin siyasete doğrudan müdahalesini zorlaştıran bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Polonya’da komünist – muhalif geçmiş mirasının siyasette sağ ve sol ayrımına tekabül etmesi sürekli komünist geçmişi eleştirerek gündem oluşturan Kilise’nin elini güçlendirken, bu ayrımın önemini yitirmesi Kilise’nin işini zorlaştırmaktadır.

Yukarıda sağ-sol ayrımının boyutları olarak ifade ettiğimiz üç temel faktöre Polonya örneğinde eklenen komünist-muhalif geçmiş faktörü siyasi tabloyu biraz daha karmaşık hale getirmektedir. 1990’lı yılların siyasi yelpazesine bakıldığında bu faktörün siyasete yaptığı etki açık bir biçimde görülebilir. Bu noktada göz önünde tutulması gerek en önemli şey muhalif geçmişin ana eksenini oluşturan *Dayanışma*’nın ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren Kilise değerleri ile işçi hareketini bir araya getirme konusunda elde etmiş olduğu başarıdır. Dolayısıyla Polonya’da sağ ve sol arasında Kilise vasıtasıyla oluşturulan geçişkenlik hem sağ hem de sol ittifakları kırılğan hale getirmektedir. Örneğin 1996 yılında koalisyon hükümeti içinde yer alan, Komünist Parti’nin doğrudan halefi olan, *Sosyal Demokrat Parti* ile *Polonya Köylü Partisi* arasındaki ittifak bunun en açık yansımalarından biridir. Zira bir zamanlar Komünist Parti’nin uydusu durumunda bulunan *Birleşik İşçi Partisi*’nin halefi Polonya Köylü Partisi aynı zamanda *Dayanışma*’nın kırsal kesiminin önemli unsurlarını içinde barındırmaktadır.⁴⁸⁶ *Dayanışma* ile önemli bağlara sahip olan bu partinin özellikle liderlerinin diğer muhalifler tarafından yoğun bir biçimde eleştirilmesi bu partiyi sağ ve sol arasında bir yere oturtmamıza neden olmaktadır. Yine bir başka örnek olarak *Özgürlük Birliği* verilebilir. Sosyal demokratların pazar ekonomisi yanlısı kanadı ile ekonomik pozisyonlar konusunda önemli benzerliklere sahip olan *Özgürlük Birliği*’nin *Dayanışma* kökenli pek çok aktivisti *Sosyal Demokrat Parti* ile herhangi bir koalisyona kesinlikle karşı çıkmaktadırlar. Sonuç olarak *Dayanışma* kökenli sol partiler eski komünistlerle işbirliği konusuna daima temkinli yaklaşmaktadırlar. Bu nedenle de 1990’lı yıllar boyunca komünist ya da muhalif geçmiş referansı siyasette ekonomik ve ahlaki meselelerden daha belirleyici olmuştur.⁴⁸⁷ Dolayısıyla Katolik Kilisesi’nin siyasetteki gücü büyük ölçüde siyasi elit arasındaki komünist-muhalif geçmiş ayrımının devam etmesine bağlıdır. Bu ayrım önemini yitirdiğinde Katolik Kilisesi

⁴⁸⁶ A.g.m., s. 159.

⁴⁸⁷ A.g.m., s. 161.

Hristiyan partiler üzerinden sadece dini değerlere dayanan bir söylem geliştirmek zorunda kalacak ki bu da onun toplum üzerinde aktif ve birleştirici bir rol oynamasını zorlaştıracaktır.

Bu bölümde Polonya özelinde ele alınan, Kilise'nin devlet, siyaset, kamusal alan ve sivil toplumun kesiştiği noktalarda aldığı pozisyonun karmaşıklığı ve içinde barındırdığı çelişkiler Rusya için de geçerlidir. Rus Ortodoks Kilisesi ve Rus devleti de tıpkı Polonya'da olduğu gibi yeni dönemin zorlukları ve meydan okumaları karşısında aralarındaki ilişkiyi sürekli olarak gözden geçirmek durumunda kalmışlardır. Rusya'daki durum da en az Polonya'daki kadar karmaşıktır. Bir sonraki bölümde Rusya'da yeniden şekillenen din-devlet ve din-siyaset ilişkileri tüm karmaşıklığı ve çelişkileri ile ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sonuç bölümünde Polonya ile arasında yapılacak olan yatay mukayeseler için bunun yapılması zaruri görünmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

“KUTSAL OLMAYAN İTTİFAK”:

RUSYA FEDERASYONU'NDA DİN, DEVLET VE SİYASET

Birinci Bölüm'de yer alan tartışmalardan hatırlanacağı gibi, Moskova-Rus devletinin yükselişine paralel bir biçimde ortaya çıkan, dünyevi gücün Kilise'nin yapısı ve yönetimi

üzerinde kontrol yetkisi olabileceği anlayışı, Çar Petro tarafından uygulamaya konulan Batılılaşma yönündeki reformların parçası olarak daha fazla yerleşmiş, böylece Rusya’da kendine özgü bir din ve devlet ilişkisi örüntüsü ortaya çıkmıştı. Çar Petro Reformları ile birlikte Kilise, artık devletin bürokratik bir birimi haline gelmişti. Söz konusu modelin Bizans’tan daha çok Batılı mutlakiyetçi devlet anlayışını yansıtmaması, Batı’nın Rusya’da din ve devlet ilişkileri alanındaki etkisini gösteriyordu. Rus Ortodoks Kilisesi 1722 yılından Bolşevik devrimine kadar devletin atadığı Kutsal Sinod’un yönetimine bırakılmış, XIX. yüzyıla gelindiğinde ise Kilise, devletin bir aygıtı olarak korunmuş, kullanılmış ve belli sınırlar içinde tutulmuştur. Ruslaştırma politikalarının yoğunlaştığı XIX. yüzyılın sonlarında ise Rus devleti ve Kilise arasındaki ilişki karşılıklı işbirliğini içeren bir yöne doğru evrilmiştir. Dışarıdan gelen tehditler karşısında Kilise, otokrasinin yanında yer alırken, devlet de ruhani alandaki rakipleri karşısında Kilise’nin konumunu güçlendirmiştir.

Bu bölümde tartışılacak olan Sovyetler Birliği döneminde ise Çarlık Rusyası din-devlet ilişkilerinden kopuşlar söz konusudur. Bolşevik rejimin Çarlık yönetimine ait olan tüm kurumları ortadan kaldırma ve bu şekilde Çarlık geçmişinden uzaklaşma isteği devletin Ortodoks Kilise’ye yönelik politikalarına doğrudan yansımıştır. Din adamlarının sürgüne gönderilmesi, Kilise’nin mülklerinin elinden alınması ve kiliselerin kapatılması şeklinde ortaya çıkan Kilise ve din karşıtı politikalar yalnızca Ortodoks Kilise’yi değil tüm dini grupları da etkilemiştir.

Sovyet rejiminin ortadan kalkmasının ardından Rus Ortodoks Kilisesi ile devlet arasında gelişen, önceleri “işbirliği ve karşılıklı destek”, sonraları ise “ittifak” olarak nitelendirilebilecek ilişki, XIX. yüzyılda ortaya çıkan ilişki biçimini anımsatmaktadır. Rus Ortodoks Kilisesi’nin devrim öncesindeki statüsünü yeniden elde etmeye çalışması, komünizm sonrası dönemle Çarlık geçmişi arasında süreklilik unsurlarının olduğunu göstermektedir. 1990’lı yılların başlarında devletle Kilise arasında ortaya çıkan sembolik yakınlaşma, 1997 yılında kabul edilen Din ve Vicdan Özgürlüğü Kanunu’nun Rus Ortodoks Kilisesi’ne “eşitler arasında birinci” statüsünü vermesiyle birlikte daha somut bir işbirliği ilişkisine dönüşmüştür. Kanun’un kabul edilmesi için Kilise, aktif bir lobi faaliyeti yürütmüş ve bunda da başarılı olmuştur. 2000’li yılları kapsayan Putin dönemini ise işbirliğinden öte “ittifak” kelimesiyle tanımlamak daha doğru olacaktır zira bu dönemde Putin dış politika konularına kadar pek çok meselede Kilise hiyerarşisinin desteğini yanında bulacaktır.

Bu bölümde ilk olarak Sovyetler Birliği dönemindeki din politikaları Rus Ortodoks Kilisesi bağlamında ele alınmakta ve ardından Gorbachev’in uygulamaya koyduğu *perestroika* reformları çerçevesinde din politikalarında yaşanan değişim irdelenmektedir. Bu

değişimi anlamadan yeni dönemde Kilise ve Rus devleti arasında giderek ittifaka dönüşen ilişkiyi anlamak mümkün olmayacaktır.

İkinci olarak bu bölümde, Rusya Federasyonu'nda din ve vicdan özgürlüğü üzerine yapılan yasal düzenlemeler ve Rus Ortodoks Kilisesi'nin otosefali sorunu, azınlık dinleri ve misyonerlik faaliyetleri gibi pek çok konuda karşı karşıya bulunduğu meydan okumalar ele alınacaktır. Yine milliyetçi ve dini söylemin kamusal alanda yükselişinden, din eğitimi, medya ve dış politika gibi devlet ve Kilise arasındaki işbirliği alanlarına kadar yeni dönemde Rusya'da din ve devlet ilişkilerini ilgilendiren diğer konular bu bölümde irdelenecektir.

Rusya'da ikinci büyük din olan İslam'a mensup yaklaşık 20 milyon nüfusun varlığı, Rusya'da din ve devlet ilişkilerinde İslam'ın konumunu ayrıca ele almayı zorunlu kılmaktadır. Rusya'da din ve devlet ilişkilerinde yaşanan her kırılma ve dönüşümde en büyük azınlık grubu oluşturan Müslümanların konumu azınlık hakları ve çoğulculuk açısından önemli soruları da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle de bu sorular müstakil bir kısımda ele alınmayı hak etmekte ve bu bölümde ayrı bir başlık altında tartışılmaktadır.

Rusya Federasyonu'nda Kilise ve siyaset konusu bu bölümün son tartışma konusunu oluşturmaktadır. Rus Ortodoks Kilisesi toplumun gözündeki yüksek itibarını siyasi alanda tarafgir bir tutum sergileyerek aşındırmaksızın pek çok siyasi kararı etkilemeyi başarmıştır. Ortodoks Kilise yeni dönemde Rus toplumundan aldığı manevi destek ve elde ettiği itibar sayesinde hangi siyasi parti iktidara gelirse gelsin siyasi kararları etkileme gücüne sahip olmanın rahatlığı içindedir. Bu nedenledir ki seçim dönemlerinde, her hangi bir parti ya da siyasi bloktan yana net bir tavır koymamaya özen göstermektedir. Bunun istisnası, en son yapılan Başkanlık seçimlerinde Rus Ortodoks Kilisesi'nin, açıkça Dimitri Medvedev'i desteklediğini söylemesi oldu. Kilise ülkede yaşayan 100 milyondan fazla Ortodoks'un da Medvedev'i desteklemesi çağrısı yaptı. Bu durum Kilise'nin siyaset konusundaki önceki tutumunun değiştiğini göstermektedir. Özellikle 1990'lı yıllar boyunca seçimlerde herhangi bir siyasi partiyi desteklemekten kaçınan Kilise'nin bu yeni tutumunun gelecek seçimlerde devam edip etmeyeceğini zaman gösterecek. Anlaşıyor ki Kilise yeni dönemde siyaset ve yeni hükümetteki etkinliğinin devam etmesini istemektedir. Ancak Kilise'nin bu şekilde doğrudan siyasetin içine girmesi, sahip olduğu toplumsal desteğin uzun vadede geri çekilmesine neden olabilir.

I. SOVYETLER BİRLİĞİ'NDE DİN POLİTİKALARI VE RUS ORTODOKS KİLİSESİ

Sekülerleşme kavramını ele aldığımız bölümden de hatırlanacağı üzere ABD örneğinde olduğu gibi farklı dini toplulukları içinde barındıran çoğulcu yapıya sahip liberal sekülerleşme modelinden tutun da, radikal bir biçimde din karşıtı politikalar üreten modellerin varlığından söz etmiştik. Söz konusu radikal modelin belki de en uç örneğini Marxist-Leninist sekülerleşme modeli içinde görmek mümkündür. Dini yalnızca siyasal ve toplumsal açıdan marjinalleştirmek değil aynı zamanda insanların zihinlerinden de silmek amacını taşıyan bu sekülerleşme türü, aslına bakılırsa aynı tarihi arkaplandan beslenmekte ve Aydınlanmanın önemli bir parçası olarak niteleyebileceğimiz Marxist-Leninist düşüncenin din konusundaki yaklaşımının pratiğe dökülmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Marx'ın dini, meşhur “halkın afyonu” şeklindeki tanımı ve ateist düşüncenin benimsediği aşırı deneysellik Sovyet rejiminin din politikalarında kendini açık bir biçimde göstermiştir. Bununla birlikte yine de Sovyetler Birliği döneminde yeknesak, düz bir çizgide ve değişmeden devam eden tek bir din politikasından bahsetmek mümkün değildir. Her ne kadar tüm Sovyet liderleri din konusunda Marxist-Leninist ideolojiye sadık kalmışlarsa da tek bir liderin iktidarı döneminde dahi din politikalarında değişimlerin ortaya çıkabildiği gözlemlenmektedir. Bunun yanı sıra Sovyet liderlerinin farklı dini gruplar karşısında farklı tutumlar içine girebildikleri de görülmüştür. Bu nedenledir ki, Sovyetler Birliği'nin izlediği din politikalarının dönemlendirme yoluyla ele alınması daha doğru olacaktır. Bu bölümde Sovyet liderlerinin din politikalarının Ortodoksluk özelinde nasıl ortaya çıktığı önce Sovyetler Birliği çerçevesinde, daha sonra da din politikalarında önemli bir kırılmanın yaşandığı Gorbachev'in *perestroika* reformları bağlamında ele alınacaktır.

A. Sovyetler Birliği'nde Din Politikaları ve Ortodoks Kilisesi

Bolşeviklerin ihtilali başarıyla tamamlayıp iktidarı ele geçirmelerinin hemen akabinde yaşanan ilk dönemde eski sistemin tüm kurumlarıyla birlikte ortadan kaldırılması hedeflendi. Bu dönem çok uzun sürmedi. 1917 ve 1923 yılları arasını kapsayan bu kısa dönemde Bolşevik rejimi bir yandan içteki ve dıştaki muhaliflere karşı kendi konumunu güçlendirirken diğer yandan yeni sosyalist toplumun inşası için miras alınan tüm kültürel ve siyasi kurumları ortadan kaldırmayı amaçladı. Bu kurumların başında da eski rejimin en önemli organik parçası olan Rus Ortodoks Kilisesi geliyordu.

Bu ilk dönemde Bolşevikler seçici bir dini liberalleşme politikasına yöneldiler. Bir taraftan Rus Ortodoks Kilisesi eski rejimin parçası olarak en başta baskı altına alınırken, diğer taraftan Protestanlara karşı daha esnek bir politika benimsendi. Örneğin Protestan dini

kitapların yayınına izin verildi. Bolşeviklerin cesaretlendirmesiyle Ortodoksluk içindeki ayrılıkçı unsurlardan *Eski İnananlar* topluluğu ve diğer mezhepler yeniden faaliyet göstermeye başladılar. 1921 yılında *Ukrayna Otosefal Ortodoks Kilisesi*, 1922 yılında ise *Belarus Otosefal Ortodoks Kilisesi* Moskova Patrikliği'nden ayrıldığını ilan etti.⁴⁸⁸ Diğer yandan Rus Ortodoks din adamları saldırılara maruz kalıp, sürgüne gönderilirken, Ortodoks kilise ve manastırlar kapatıldı. Ancak Rus Ortodoksluğu içindeki ayrılıkçı mezheplerin dini liberalleşme politikalarından faydalanmaları çok uzun sürmedi. 1923 yılından itibaren bu gruplar da Sovyet rejiminin baskısı altında faaliyetlerini ve yayınlarını devam ettirme konusunda zorluklar yaşamaya başladılar.

İç ve dış tehditlerin ortadan kaldırılmasının hemen ardından siyasi ve ekonomik modernleşme programını hazırlamaya koyulan Bolşevik elit, 1923 yılından itibaren girilen yeni dönemde ulusal kültür, gelenekler ve yerel şartları daha titizlikle ele almaya başladılar. Yeni sistemin inşası için gerekli politikalara ağırlık verilmeye başlandı. 1923 ve 1928 yılları arasında konsolidasyon dönemi içine giren Bolşevik rejimi, ekonomiden kültürel hayata, parti politikasından milliyetler ve din politikalarına kadar bazen taktik bazen de stratejik bir içe kapanma sürecine girdi. Tarımsal kolektivizasyon, hızlı sanayileşme, Rus olmayanların kısmi olarak Ruslaştırılması ve kadınların kitlesel bir biçimde iş gücüne dahil edilmesi gibi unsurları içeren ilk beş yıllık plan (1928-1933), sistemin yeniden inşası için bu dönemde devreye girdi. Dini alanda ise Bolşevik parti siyasi üstünlüğünü pekiştirmek amacıyla 1922 yılında kurulan ayrılıkçı *Yenilikçi Kilise*'yi (*Renovationist*) desteklemeye başladı. Bolşevik rejime sadık, modernist ve reformist bir çizgide yer alan bu kilisenin strateji ve taktikleri gizli polis ve rejim tarafından planlandı. Ancak bu kilisenin de rejimden aldığı destek uzun sürmedi. Rejimin artık ihtiyacı kalmadığında, bu kilise de 1929-30, 1932-34 ve 1936-38 yılları arasındaki genel din karşıtı saldırıların hedeflerinden biri haline geldi.⁴⁸⁹ 1920'li yılların ortalarında Ortodoksluk üzerindeki baskılar genel olarak daha da arttı. Ortodoks din adamları ölüm cezalarına çarptırılırken, pek çok inançlı insan hapse atıldı. 1920 yılında Komünist Parti Merkez Komitesi'nde Ajitasyon ve Propaganda bölümü kuruldu. Komünist Gençlik Birliği *Komsomol*, din karşıtı materyaller yaymak ve eğitim ve seminer programları düzenlemek suretiyle din karşıtı propagandaya aktif bir biçimde katıldı.⁴⁹⁰ 1924 yılında din karşıtı propaganda ve yayın amacıyla yeni yayın evleri kuruldu. *Bezbozhnik* (Tanrısız) adında

⁴⁸⁸ Sabrina Ramet, *Nihil Obstat, Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*, s. 14.

⁴⁸⁹ A.g.e., s. 22-23.

⁴⁹⁰ Shireen T. Hunter, *Islam in Russia, The Politics of Identity and Security*, Center for International and Strategic Studies, London: M.E. Sharpe, 2004, s. 28.

haftalık yayın yapan bir gazete çıkarılmaya başlandı. 1925 yılında *Militan Ateistler Birliği* kuruldu.⁴⁹¹

1929 yılında çıkarılan yeni din kanunu, Sovyet dönemi boyunca geçerliliğini koruyan bir kanun oldu ve Sovyetlerin genel din karşıtı politikalarının resmi belgesi niteliğindeydi. Bu yeni kanunla birlikte tüm dini organizasyonların herhangi bir sosyal ya da eğitim faaliyeti içine girmesi, ayrıca kadın ve gençlere yönelik özel faaliyetler düzenlenmesi yasaklandı. Aynı dönemde *Militan Ateistler Birliği* çalışmalarına hız verdi. Gelişmekte olan işçi sınıfı için tamamıyla seküler bir ortam yaratmak amacıyla hiçbir kilisenin olmadığı Magnitogorsk gibi yeni şehirler inşa edildi. 1917 yılında 50.000 Ortodoks kilise açıkken, 1939 yılında bu sayı yalnızca 200-300'e düşmüştü. Hemen hemen aynı dönemde 80.000 Ortodoks din adamı Bolşevik rejiminin eliyle hayatını kaybetmişti. Bu rakam 1917 öncesindeki din adamı sayısının yarısını oluşturuyordu.⁴⁹² Aynı yıl Sovyet yetkilileri Müslüman ulemayı da baskı altına aldı, Müslümanlara ait mülkler ellerinden alındı ve pek çok cami ortadan kaldırıldı. Arapça yasaklandı, geleneksel şeriat mahkemeleri lağvedildi. Mektep ve medreseler kapatıldı. Müslümanlar üzerinde 1928 ve 1938 yılları arasında yoğunlaşan baskılar neticesinde camilerin sayısında ciddi bir azalma görüldü. 1917 yılında 26.000 olan cami sayısı 1942 yılında yalnızca 1.312'ye düşmüştü.⁴⁹³

1934-1938 yılları arasındaki *Büyük Terör* olarak adlandırılan dönemin ardından özellikle 1938 sonrası Rus milliyetçiliğinin yükselişe geçmesi ve 1941 yılındaki Nazi saldırılarına karşı halkı mobilize etme ihtiyacı, Stalin'in din politikalarını gözden geçirmesine neden oldu. İkinci Dünya Savaşı yıllarında Stalin yönetimiyle dini cemaatler ve kurumlar arasında yeniden bir yakınlaşma yaşandı. Alman işgalinden üç ay sonra *Militan Ateistler Birliği* kapatıldı, din karşıtı yayınları durduruldu. Stalin Ortodoks metropolit Sergii'yi kabul etti ve görüşme sırasında bazı kasaba ve köylerde Rus Ortodoks kiliselerin yeniden açılması kararına varıldı. Rus Ortodoks Kilisesi 1941 sonrasında yeniden devlet tarafından tanındı ve hukuki kimlik kazandı. Banka hesaplarına sahip olmasına izin verildi. Savaş sırasında Nazi işgaline karşı koymada önemli bir propaganda aracı haline geldi. Savaşta gösterdiği sadakat dolayısıyla Kilise, 4-5 Ekim 1943 tarihinde Stalin ve Kilise arasında imzalanan *Concordat*'la devlet tarafından ödüllendirilmişti. Kilise ihtiyacı olan önemli bazı tavizleri Sovyet devletinden koparmayı başarmıştı. Bunların başında Ortodoks Kilisesi'nin merkezi kurumsal

⁴⁹¹ Edwin Bacon, "Religion and Politics in Russia", Mike Bowker & Cameron Ross, (ed.) *Russia after the Cold War*, London: Longman, 2000, s. 186.

⁴⁹² 1917-1941 yılları arasında Rus Ortodoks Kilisesi ve din adamları üzerindeki baskıların ayrıntılı bir biçimde sayılarla ifadesi için bkz. Anna Dickinson, "Quantifying Religious Oppression: Russian Orthodox Church Closures and Repression of Priests 1917-41", *Religion, State & Society*, Vol. 28, No. 4, 2000, s. 327-333.

⁴⁹³ Sabrina Ramet, *Nihil Obstat, Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*, s. 24.

yapısının yeniden inşası, güçlendirilmesi, Patriğin seçilmesi ve kapatılan Ortodoks kiliselerinin yeniden açılması geliyordu. Kilise hiyerarşi ayrıca Kilise'nin yayın organı *Moskova Patrikliği Dergisi*'nin yayın hayatına başlaması konusunda hükümeti ikna etmişti.⁴⁹⁴ Bununla birlikte Stalin döneminde İkinci Dünya Savaşı şartlarında başlayan yakınlaşma politikası çok uzun sürmedi. Beklenildiğinin aksine Khrushchev döneminde din karşıtı propaganda 1958-1961 arasında yeniden hız kazandı. Rus Ortodoks Kilisesi geri kalan kiliselerinin % 40'ını daha kaybetti. Kayıplar açısından Rus Ortodoks Kilisesi'nin hemen ardından Ermeni Apostolik Kilise ve Yahudi cemaati geliyordu.⁴⁹⁵

Sovyet dönemi boyunca genel itibarıyla kiliselerin kapatılması, kilise mülklerinin devletleştirilmesi ve din adamlarının öldürülmesi ile karakterize edilebilecek din karşıtı propaganda ve politikalarda Sovyetler Birliği çözülmeden hemen önceki dönemde önemli kırılmalar yaşanmaya başladı. Gorbachev'in başlattığı *perestroika* reformları ile birlikte din, rejimin kendisini sürekli olarak mücadele etmek zorunda hissettiği bir olgu olmaktan çıkmış, anlaşılması ve sosyal uyumun sağlanması için diyalog kurulması gereken bir alan olarak algılanmaya başlamıştır. Bu da Sovyetler Birliği'nin mirasçısı Rusya Federasyonu'nda tamamıyla farklı bir çizgide gelişen, kimi yönleriyle XIX. yüzyıldaki ilişki biçimini andıran bir din-devlet ilişkisi modelinin ortaya çıkmasının yolunu açmıştır.

B. *Perestroyka* Ortamında Din ve Devlet İlişkileri

Gorbachev'in Komünist Parti genel sekreterliğine atandığı 1985 yılı ve takip eden ilk dönemde rejimin din ile ilgili olarak taşıdığı ön yargılar ve izlediği politikalarda önemli bir değişim gerçekleşmedi. Gorbachev 27. Parti Kongresi'nde rejimin ideolojisi, sosyalist hayat tarzı ve bilimsel dünya görüşünün karşısında yer alan din olgusu konusunda Sovyet döneminin genel söylemini devam ettiriyor, 1986 yılında Taşkent'e yaptığı gezi sırasında parti yetkililerine dine karşı kararlı ve tavizsiz bir tutum takınmaları çağrısında bulunuyordu. Parti içinde din konusunun yeniden tartışılmaya başlaması ve Parti çizgisinde değişimin ortaya çıkması için 1988 yılını beklemek gerekiyordu. Mart 1988'de Parti'nin yayın organlarından *Kommunist*'te yayınlanan imzasız bir makalede “sosyalizm ve din” konusu ele alınıyordu.

⁴⁹⁴ *Concordat*'ın ayrıntılı bir analizi için bkz. Anna Dickinson, “A Marriage of Convenience? Domestic and Foreign Policy Reasons for the 1943 Soviet Church-State ‘Concordat’”, *Religion, State & Society*, Vol. 28, No. 4, 2000, s. 337-344.

⁴⁹⁵ Sabrina Ramet, *Nihil Obstat, Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*, s. 36.

Parti'nin din konusundaki yeni çizgisinin ilk işaretleri, Rus Ortodoks Kilisesi'nin kuruluşunun 1000. yılı olan 1988'in Nisan ayındaki kutlamalarda daha net biçimde ortaya çıkmaya başladı. Rus Ortodoks hiyerarşisi ile bir araya gelen Gorbachev, konuşmasında her iki taraf için ortak olan evrensel değerlere atıflar yapıyordu. Gorbachev, milenyumun tüm Ruslar için önemli bir dönüm noktası olduğunu söyleyerek, inananların ve ateistlerin beraberce sosyalizmin büyük hedeflerinin yenilenmesi ve yeniden yapılandırılması için çalışmalarını istedi. Diğer yandan Patrik de Parti programının oldukça insancıl ve Hristiyan ideallerine yakın olduğunu söylüyordu.⁴⁹⁶ Bundan önce kendi annesi de kiliseye düzenli devam eden biri olan Gorbachev,⁴⁹⁷ önemli bir jest olarak Moskova'daki Danilov manastırını Kilise'ye geri vermişti. Bu manastır birkaç yıl sonra milenyum kutlamalarında önemli bir rol oynayacaktı. Gorbachev'in Aralık 1989'da Papa ile yaptığı görüşme de Komünist Parti'nin dine yaklaşımındaki değişimi görmek açısından önemli ilklerdendi.⁴⁹⁸ Sovyet parlamentosuna dini liderlerin girişine ilk kez bu yılda imkân tanınırken, Ocak 1991'de Ortodoks Noeli ilk defa resmi tatil olarak kutlandı. Komünist yönetimin son aylarında dini özgürlükler bakımından bir dizi resmi düzenleme gerçekleştirildi. Bu yeni düzenlemeler çerçevesinde dini gruplar ve inananlar Rusya'nın kamu hayatında 1990'ların başlarında daha belirgin bir rol oynamaya başladılar. Nisan 1991'de kabul ettiği bir karar ile Parti sekreteryası dinin çağdaş zamanlardaki yeri ile ilgili konumunu özetledi. Buna göre din genel insani, ahlaki ve kültürel değerleri içermekteydi ve insanların dini inanışları nedeniyle baskıya maruz kalması kabul edilemezdi. Parti sekreteryası amaçlarını sosyalist toplumun yenilenmesi için diyalog, karşılıklı anlayış ve ortak hareket ile sosyal uyum, demokrasi ve hümanizme dayanan bir toplum oluşturmak olduğunu söylemekteydi ve böyle bir toplumun oluşması için ortak değerlerin önemi büyüktü.

1988 ve 1990 yılları arasında Rusya'da kendisini Hristiyan demokrat olarak tanımlayan, *Rusya Hristiyan Demokratik Hareketi* (Русский Христианско-демократическое движение- РХДД) , *Hristiyan Vatansever Birliği* (Христианский патриотов- ХП) , *Hristiyan Demokratik Birliği* (Христианско-демократический союз ХДСР), *Halkın Ortodoks Hareketi* (Движение православной народной- ДПН) ve *Rusya Hristiyan Demokrat Partisi* (Христианско-демократическая партия России – ХДПР) gibi çeşitli demokratik partiler kuruldu. Hristiyan demokrasi düşüncesi Marxist-Leninist ideolojinin bırakmış olduğu boşluğu doldurmak üzere bu dönemde ortaya atılan pek çok farklı

⁴⁹⁶ Stephen White & Ian McAllister, "The Politics of Religion in Postcommunist Russia", *Religion, State & Society*, Vol. 25, No. 3, 1997, s. 237.

⁴⁹⁷ Michael Bourdeaux, *Gorbachev, Glasnost, and the Gospel*, London: Hodder and Stoughton, 1990, s. 24.

⁴⁹⁸ Stephen White & Ian McAllister, "The Politics of Religion in Postcommunist Russia", s. 237.

düşünce ve ideolojiden birini temsil ediyordu.⁴⁹⁹ Bununla birlikte bu partilerin ortaya çıkışının beraberinde getirdiği, Sovyet-Rusya’da bir Hristiyan demokrasi çizgisinin oluşacağı yönündeki ilk umutlar fazla uzun sürmedi, zira bu partilerin Sovyet-Rus siyasetindeki ömürleri çok kısa oldu. Örneğin bu partilerin içinde en güçlü parti olarak tanımlanabilecek, Viktor Aksyuchits’in liderliğini yaptığı РХДЛ, Rus siyasi yelpazesinde milliyetçi partilere yakın bir çizgi benimseyerek hızla sağa kaydı.⁵⁰⁰ Aslına bakılırsa 1990’lı yılların başlarında Sovyet-Rus siyasetinin karakteristik özelliklerinden biri, kurulan partilerin kısa ömürlü olması idi. Bu açıdan bakıldığında Hristiyan demokrat partilerin de siyasi arenadan kısa sürede çekilmeleri bu genel problemin bir parçası olarak da görülebilir. Yine de bu dönemde çok sayıda Hristiyan demokrat partinin hızlı bir biçimde kurulması *perestroika* reformlarıyla birlikte değişen din politikalarına siyasetin verdiği ilk doğrudan tepkiydi. Fakat ileride Kilise ve Siyaset başlıklı bölümde de ayrıntılarıyla ele alınacağı gibi, Rusya’da Ortodoksluk ne 1990 ne de 2000’li yıllar boyunca siyasi bölünmelere yol açacak bir faktör olarak ortaya çıktı.

II. RUSYA FEDERASYONU’NDA DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ

1990 yılında patriklik görevine getirilen II. Aleksii⁵⁰¹, 2009 yılına kadar ondokuz yıl boyunca Rus Ortodoks Kilisesi patriği olarak, Rusya’da kilise ve devlet arasında gelişen çok özel ilişkinin mimarı oldu. Patrik Aleksii’nin Rusya’nın ilk liberal devlet başkanı Yeltsin’i kutsamasıyla birlikte Kilise ve devlet arasında kurulacak olan yakın ilişkinin ilk adımları atılmış oldu. Yeltsin dönemindeki bu yakın karşılıklı destek ilişkisi, başkan Vladimir Putin döneminde tam bir ittifak ilişkisine dönüşecekti.

Gorbachev’in 1990’lı yılların başlarındaki rakibi Boris Yeltsin ilk olarak, 1990 yılının sonbaharında yapılan seçimlerde dini destek arayışı içine girdi. Bu çerçevede Yeltsin’in parti programında dini kurumlara daha fazla hakların tanınacağı ibaresi konulmuştu. Kiliseyi

⁴⁹⁹ John Anderson, *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*, s. 205-213.

⁵⁰⁰ Michael Hughes, “Can there be a Russian Christian Democracy?”, *Religion, State and Society*, Vol. 23, No. 2, 1995, s. 159.

⁵⁰¹ Patrik Aleksii’nin 2008 yılının Aralık ayında ölümünün ardından Kilise’nin Dış İlişkiler Şubesi eski başkanı ve Simolensk Metropolit Kirill, Rusya’nın yeni patriği olarak seçildi. 700 kişilik Kilise Konseyi’nin 508’inin oylarını alarak patrik seçilen Kirill, seçimler sırasında diğer adaylar gibi eski KGB ajanı olmakla suçlandı. Patrik seçimlerini yakından takip eden Moskova yönetimi, Kilise’nin devlet kontrolünün dışında daha özgür bir yapı haline gelmesinden yana olan Kirill’in liderliğine soğuk baktığı, onun yerine daha ılımlı Kliment’i desteklediği söylenmektedir. Yeni Rus Patriğinin ayırdedici özelliklerinden biri Vatikan’la Kilise’nin yakınlaşmasını savunmasıdır. Aynı zamanda Müslüman liderlere yönelik dostluk mesajlarıyla da dikkat çekmekte. Kirill’in Aleksii’nin devletle kurmuş olduğu güçlü ilişkiyi devam ettirmesi öngörülmekte. Hakan Aksay, “Rus Ortodoks Kilisesi’nde Yeni Dönem”, *Taraf*, 31.01.2009.

değerli bir siyasi değer olarak gören Yeltsin, kamuoyuna açık kilise faaliyet ve ayinlerine katılmaya özen gösterdi. 1991 yılında Moskova’da yapılan Paskalya kutlamalarına katılan Yeltsin yaptığı konuşmalarda ayda bir kez kilise ayinlerine katıldığını belirtiyordu.

1990’lı yıllarda Ortodoks kilise ve siyaset ilişkisi açısından Patrik ve siyasi liderlerin yaptıkları açıklamalar ve kullandıkları retorikle, davranışları arasında tutarsızlıklar vardı. Kilise hiyerarşisi ve seküler elitler retorikte din ve devlet ayırımına inandıklarını, Kilise’nin hiçbir siyasi parti ya da blokla ilişkisinin olamayacağı ve kilisenin siyasete bulaşmasının kabul edilemeyeceğini söyleseler de, Kilise ve devlet arasında gerek Yeltsin gerekse Putin döneminde “kutsal olmayan ittifak”⁵⁰² tanımı ile ifade edilecek kadar yakın bir dayanışmanın ortaya çıktığı gözlerden kaçmadı.

2000’li yıllarda önce devlet başkanı sonra da başbakan sıfatıyla Rus siyasetinde hâkim bir figür olarak ortaya çıkan Vladimir Putin döneminde, Rus Ortodoks Kilisesi ve devlet arasında zaten varolan karşılıklı destek ilişkisi ittifak ilişkisine dönüştü. Putin, iktidarı döneminde Patrik II. Aleksii’nin yönettiği bazı ayinlere devlet başkanı sıfatıyla katılıyor, Paskalya dolayısıyla tüm Rus ulusuna özel mesajlar yayınlamak suretiyle Kilise ve tüm Ortodokslar nezdinde itibarını artırıyordu. Patrik II. Aleksii’nin de başkanlık yemin törenine katılması ve Putin’in başkanlığını özel bir biçimde kutsaması devlet ve Kilise arasındaki kurumsal bir ittifakın ötesinde Putin ve II. Aleksii arasındaki yakın ilişkiyi de gösteriyordu. Putin ayrıca dış politika sorunlarındaki yaklaşımında Patriğin dolayısıyla Kilise’nin desteğini yanında buldu. Özellikle NATO-Rusya ilişkileri ve Çeçenistan konusunda Kilise, Putin’in politikalarını açık bir biçimde destekledi. Çeçenistan’a giden Rus askerler Ortodoks rahipler tarafından uğurlandı. Putin’in, Moskova Patrikliği’nin yeniden kuruluşunun ondokuzuncu yıldönümünde, Rus Ortodoks din adamları ile birlikte katıldığı bir toplantıda yaptığı konuşma sırasında Rus Ortodoks Kilisesi ve Patriği için kullandığı övgü dolu ifadeler, onun pek çok farklı konuşmasında kullandığı benzeri ifadelerden yalnızca biriydi. Putin konuşmasında Rus Ortodoks Kilisesi’nin ateizm ve ahlaki yozlaşmayla geçen uzun yıllardan sonra Rus vatanının manevi olarak birleşmesinde çok önemli roller oynadığını söylüyor, Rusya’nın nüfus problemlerinden aile değerlerine, din eğitiminden dinlerarası diyaloga ve siyasi istikrardan ahlaki birliğe pek çok meselede Rus Ortodoks Kilisesi’nin yaptığı katkıları zikrediyordu.

⁵⁰² Leslie L. McGann, “The Russian Orthodox Church under Patriarch Aleksii II and the Russian State: An Unholy Alliance?”, *Demokratizatsiya*, Vol. 7, No.1, 1999, s. 12-27.

Aynı konuşmasında Patrik II. Aleksii'nin Rusya'nın ahlaki yenilenmesi ve canlanmasında oynadığı rollere özel atıflarda bulunuyordu.⁵⁰³

Putin'in 2007 yılının ortalarında Moskova merkezli Rus Ortodoks Kilisesi (70 milyon müdavime sahip) ile ABD'deki *Yurtdışı Rus Ortodoks Kilisesi* (1,5 milyon) arasında sağladığı anlaşma ile bu iki kilise yeniden birleşmiş, diğer bir ifadeyle ABD'deki kilise Moskova'nın üstünlüğünü kabul etmişti. *Yurtdışı Ortodoks Kilisesi*'nin Putin'in samimi bir Ortodoks olduğuna inandığı için Moskova ile birleşmeyi kabul ettiğini söyleyen Patrik II. Aleksii, Putin'i Ortodoksluğa yaptığı bu son derece önemli katkıdan dolayı bir kez daha kutluyordu. Putin'e göre birleşme, tüm Rus ulusu için olduğu kadar Rus dış politikası açısından da önemli bir dönüm noktasına işaret ediyordu zira Rus milliyetçiliği Putin'in dış politikasının önemli bir aracı durumundaydı.⁵⁰⁴

Bu bölümde ayrıntılarıyla ele alınacağı gibi, 1997 yılında din ve vicdan özgürlüğü üzerine yapılan yasal düzenleme yeni dönemdeki ittifak ilişkisinin önemli dönüm noktalarından birini oluşturmaktadır. Bu nedenle bu bölümde ilk olarak bu konu ele alınmaktadır. Bunun yanı sıra Rus Ortodoks Kilisesi'nin karşı karşıya kaldığı tüm meydan okumalara cevap verme konusunda arkasına Rus devletinin desteğini almaya çalışma çabası da bu dayanışmanın başka bir boyutudur. Söz konusu meydan okumalar ve Kilise'nin bunlara verdiği yanıtlar bu bölümün bir başka tartışma konusunu oluşturmaktadır. Medya ve kamuoyunu en fazla meşgul eden din eğitimi meselesi, yeni dönemde Rus Ortodoks Kilisesi kadar Rus hükümetlerinin de gündeminde oldu. 2009 yılında yeni Rus Devlet Başkanı Medvedev'in din eğitimi konusunda açıkladığı ulusal programla Kilise'nin son yıllarda devam ettirdiği çabalar sonuç vermiş oldu. Yeni dönemde Kilise'nin kamusal alanda en çok görünür hale gelen kurumlardan biri haline gelmesi hem Rusya içinde hem de Rusya dışındaki Ruslarca kabul edilmiş bir olgudur. Kamusal alan, din ve demokratikleşme konusunun çokça tartışıldığı bir dönemde, Rus Ortodoks Kilisesi'nin kamusal alandaki görünürlüğünün artması ve kamuoyu oluşturma konusundaki becerisi Rusya'da demokratikleşme konusundaki

⁵⁰³ [Putin] Speech at a meeting with Russian Orthodox Clergy to mark the Ninetieth Anniversary of the Patriarchate's Restoration, Kremlin, Moscow, November 19, 2007, [www.Kremlin.Ru](http://www.kremlin.ru), <http://www.cdi.org/russia/johnson/2007-240-20.cfm>, erişim tarihi, 12 Ağustos 2009.

⁵⁰⁴ Yuri Zarakhovich, "Putin's Reunited Russian Church", May 17, 2007. <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,1622544,00.html>, erişim tarihi, 12 Ağustos 2009.

tartışmalara yeni boyutlar eklemektedir. Bu çerçevede Kilise'nin kamusal alanda milliyetçi söyleme verdiği destek bu bölümde ayrı bir başlık altında irdelenmektedir.

A. Din Üzerine Yapılan Yasal Düzenlemeler

Komünizm sonrası Rusya'da din ve vicdan özgürlüğü ile ilgili olarak kabul edilen kanunun son hali üzerinde yoğun tartışmalar yaşandı. 1997 yılında kabul edilen Kanuna rağmen, 1990'lar boyunca Ortodoksluk ile seküler otorite arasındaki ilişkinin temel sorunları çözülmeden kaldı. Sovyetler Birliği'nin son döneminde 1990 yılında çıkartılan "Din ve Vicdan Özgürlüğü Kanunu" 1929 tarihli sınırlayıcı "Dini Örgütlenme Kanunu"nun yerini aldı ve inananlara geniş dini özgürlükler garantisi sağladı. Kanun kayıtlı dini örgütleri, tüzel kişiliği olan sosyal örgütler olarak tanıdı ve onlara kendi dini öğretilerini yayma hakkı sağladı. Kanun hem dinin hem de ateizmin devletten ayrı olduğunu belirtiyordu. Din, devlet okullarında seçmeli bir ders halini aldı. Devlet, Rus Ortodoks Kilisesi'ne ve ona bağlı yerel küçük kiliselere tam tanıma sağladı.⁵⁰⁵ Aynı kanunun Rusya Federasyonu tarafından 1991 yılında kabul edilen yeni versiyonu daha da liberaldi.

1993 yılında *Duma* tarafından kabul edilen Rus Federal Anayasası'nın 14, 19 ve 28. maddeleri de, ülkenin bir demokrasi olarak tanımlanmayı hak ettiğini gösteriyordu. Anayasa tüm kiliseleri devletten ayırdı ve resmi bir kilisenin oluşturulmasını da yasakladı. Anayasa aynı zamanda kısıtsız dini özgürlüğün yanında, kişinin kendi dini inancını ifade etmesi hakkını da garanti altına aldı. Bu anayasanın, din-devlet ilişkileri bakımından Rusya'nın komünist veya emperyal geçmişinden radikal bir kopuş olduğunun vurgulanması gerekir. Emperyal dönemdeki devlet bürokrasisi ve Ortodoks Kilisesi arasındaki güçlü ve Komünist dönemdeki sınırlayıcı ilişkinin tersine, yeni Anayasa ülkede dini faaliyetleri gözetleyen bir hükümet biriminden bahsetmiyordu.⁵⁰⁶

Bununla birlikte 1990'ların ilk yıllarında bu hukuki düzenlemelere ilişkin iyimserlik ve Batı etkisi oldukça kısa ömürlü oldu. Medya'da alkol, uyuşturucu bağımlılığı ve pornografik yayınlar nedeniyle insanların hayatlarında ve tüm toplumda ortaya çıktığı iddia edilen bozulmaya fazlaca yer veriliyor ve 1991'de kabul edilen liberal kanun tartışmaya açılıyordu. Muhafazakâr tepkiler 1991 Kanunu'nu eleştiriyor ve Rus Ortodoks Kilisesi için daha güçlü bir hukuki konum isteğini açıklıyordu. Bu dönemde Ortodoks Kilisesi'nin

⁵⁰⁵ Ina Merjanova, *Religion, Nationalism and Civil Society in Eastern Europe, the Post-Communist Palimpsest*, s. 17.

⁵⁰⁶ John D. Basil, "Church-State Relations in Russia: Orthodoxy and Federation Law, 1990-2004", *Religion, State & Society*, Vol. 33, No. 2, June 2005, s. 153.

hiyerarşisi de dini muhaliflerine, özellikle de Katolik ve Hristiyan misyonerlere karşı bir kampanya başlattı. Batı Avrupa ve ABD ile yakın bağları bulunan pek çok yeni dini örgütün misyonerlik faaliyetleri Rusya için bir tehlike olarak değerlendirilmekteydi.⁵⁰⁷ Bir dizi dramatik tartışma ve olay sonrasında, 1991 Kanununda yapılması planlanan değişiklikler tamamen yeni bir kanun halini aldı ve 1997 yılında önce *Duma* ve daha sonra da Federasyon Konseyi (Parlamento'nun üst kanadı) tarafından kabul edilerek yürürlüğe girdi.⁵⁰⁸ Ülkenin içinde bulunduğu olumsuz şartlar nedeniyle 1997 yılında onaylanan kanuna olan yaygın destek anlaşılabilir bir şeydi. Bunun yanında önemli olan bir diğer nokta, *Duma*'nın önemli bir kısmının ve Ortodoks Kilisesi'nin bu kanunu desteklemiş olmasıydı.

1997 yılının sonlarında kabul edilen 'Vicdan Özgürlüğü ve Dini Örgütler Kanunu', Rus Ortodoks Kilisesi'ni "Rusya'nın tüm tarihi, dini ve kültürel mirasının ayrılmaz bir parçası" olarak tanıyor ve devletin İslam, Budizm ve diğer geleneksel dinlerin varlığını da tanıdığını belirtiyordu.⁵⁰⁹ Bu kanunla İslam, Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlık, Rusya Federasyonu'na katkıda bulunan ve eskiden beri var olan geleneksel dinler olarak tanınıyordu. Shterin ve Richardson bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadırlar:

Bu yeni kanun 1990'da kabul edilen kanunun ruhundan ve kavramsallaştırmasından radikal bir kopuşu temsil etmektedir. Dini yapılanmalar arasında çeşitli ayrıştırmalar yapmaktadır. Öncelikle 'Dini Örgütlenmeler' hukuki bir kimliğin tüm haklarına sahip olurken, 'Dini Gruplar' faaliyetlerini bir dizi sınırlandırmalar çerçevesinde gerçekleştirebileceklerdi. İkinci olarak, 'yabancı dini örgütler'in bir Rus dini örgütü tarafından davet edilmedikleri ve Rus Federal Hükümeti tarafından onay almadıkları müddetçe Rusya'da temsilcileri olamayacaktı.⁵¹⁰

1997 Kanunu, tüm dini örgütlenmelerin devlete kayıtlı olması şartını da getiriyordu.⁵¹¹ Kayıt başvurusu ise, Adalet Bakanlığı'na kiliselerin ve diğer dini örgütlerin doktrini, liderliği ve üye sayısı ile ilgili bilgilerini sunmasını gerekli kılıyordu. Kayıt koşullarına göre, hükümet hangi kilisenin Rusya'da örgütlenebileceği, hangisinin ise örgütlenemeyeceği konusunda

⁵⁰⁷ A.g.m., s. 153.

⁵⁰⁸ Ina Merdjanova, *Religion, Nationalism and Civil Society in Eastern Europe, the Post-Communist Palimpsest*, s. 10-11.

⁵⁰⁹ Dennis J. Dunn, *The Catholic Church and Russia, Popes, Patriarchs, Tsars and Commissars*, England: Ashgate, 2004, s. 208.

⁵¹⁰ Ina Merdjanova, *Religion, Nationalism and Civil Society in Eastern Europe, the Post-Communist Palimpsest*, s. 12.

⁵¹¹ Rus Adalet Bakanlığı'nın 1 Ocak 2004 verilerine göre Rusya'da kayıtlı olan dini örgüt sayısı şöyledir: Rus Ortodoks 10.767, Eski İnananlar 267, Katolik 235, Ermeni Apostolik 57, Pentekostal 1460, Baptist ve Evangelist 1571, Adventist 620, Luteran 202, Metodist 98, tüm Protestan 4232, Yahud, 256, Müslüman 3397 (1700 Dağıstan'da) ve Budist 180. Sergei Filatov & Roman Lunkin, "Statistics on Religion in Russia: The Reality behind the Figures", s. 44.

belirleyici bir rol oynayabilecekti. Başlangıçta Başkan Boris Yeltsin, kayıtlı ilgili bu düzenlemeyi veto ederek Duma'ya geri gönderse de, çok fazla değişiklik içermeyen ikinci düzenlemeyi imzalamak zorunda kalacaktı.⁵¹²

Rusya hükümetinin 1997 Kanunundaki Katolikliğe yönelik tavrı, Ortodoks Kilise'nin tarihsel olumsuz durumuyla paraleldi. Patrik II. Aleksii, Ağustos 1997'de "Rusya'da bir Katolik geleneğin olduğunu iddia edemezsiniz" şeklinde konuşurken, Haziran 2001'de Papa II. Ioannes Paulus Ukrayna'yı ziyaret ettiğinde de din adamları Ortodoks topraklarında bir Katolik işgalinden bahsetmekteydi.⁵¹³ Sovyetler Birliği'nin dağılması ile birlikte Rusya'daki Katolik Kilisesi'nin varlığı ciddi şekilde azaldı. Katoliklerin sayısı ile ilgili tahminler Vatikan'ın 2000 yılında verdiği rakam olan 1.285.000 ile yakın zaman önce Sergei Flatov ve Lyudmila Vorontsova tarafından yapılan araştırmadaki 150.000 rakamı arasında büyük ölçüde değişmektedir. Diğer yandan Rus Katolik lider Yuli Shreider ve Moskova Katolik haftalık dergisi *Svet Evangelii*'nin editörü Yuri Gnedkov ise 1996'da yaptıkları değerlendirmede Katoliklerin miktarını yaklaşık 500.000 olarak vermektedirler.⁵¹⁴

Komünizm sonrası dönemde, Katolik kiliselerindeki rahip yetersizliği sonrasında yabancı rahiplerin Rusya'ya akın etmesi, Katolikliğin yabancı bir din imajını daha da güçlendirdi. Dennis Dunn'a göre Ortodoksluğun Katolikliğe olan bu düşmanlığının ve şüphelerinin dört ana nedeni vardır:

Birinci olarak teolojik farklılıklar, papalığın birincilliği ve *filioque* (baba ve oğul) sorunu. İkincisi, Rusya topraklarındaki misyonerlik faaliyetlerinin varlığı. Ortodoks yetkililer düzenli olarak Katolik Kilisesi'nin kendi dini inançlarını tarihi olarak Ortodoks olan topraklarda yaymaya çalışmasını eleştirmektedirler. Üçüncü olarak, Ortodoks Kilise, Katolik Kilisesi'nin Ukrayna'daki gelişmesini, özellikle de beş milyon mensubu ile Ukrayna Katolik Kilisesi'nin yeniden canlanmasını bir Truva atı olarak ve Ortodoks etki alanına karşı yapılan gizli bir saldırı olarak değerlendirmektedir. Son olarak, Rus Ortodoks Kilisesi, Katolik kilisesi ve diğer batılı inançlarla rekabet edebilmek ve Ruslar ve Avrasya'da yaşayan diğer insanlar nezdindeki konumunu korumak ve yeniden kazanmak için kaynaklarını yeniden toparlaması gerektiğini düşünmektedir.⁵¹⁵

Komünizm sonrası dönemde Vatikan, Rusya'nın Katoliklikle ilgili endişelerini gidermek için çaba harcamasına ve Rus Kilisesi ile çeşitli toplantılar düzenlemesine rağmen, Rusya'nın olumsuz tavrını ortadan kaldıramadı. Şubat 2002'den beri yerel yönetim yetkilileri ve Rus Ortodoks yetkililer, Magadan, Saratov, Pskov, Yaroslavl' ve Volodga'da Katolik kiliselerinin yapımını engellediler veya mevcut olanları kapatmakla tehdit etti. Yine Vladimir

⁵¹² John D. Basil, "Church-State Relations in Russia: Orthodoxy and Federation Law, 1990-2004", s. 154.

⁵¹³ Dennis Dunn, *The Catholic Church and Russia, Popes, Patriarchs, Tsars and Commissars*, s. 198-199.

⁵¹⁴ A.g.e., s. 194.

⁵¹⁵ A.g.e., s.203.

Zhironovsky gibi bazı siyasi liderler Rusya Dışişleri Bakanlığı'nın Vatikan temsilcilerinin vize taleplerini reddetmesini istedi.⁵¹⁶

1997 yılında kabul edilen kanun, yalnızca Katolikler değil, insan hakları savunucuları, diğer azınlık dinlerinin temsilcileri ve Rus liberalleri tarafından ciddi şekilde eleştirildi. Bu kanun, daha önce ifade ettiğimiz 1993 yılında kabul edilen ve tüm kiliseleri devletten ayırıp resmi bir kilisenin kurulmasına karşı çıkan anayasaya aykırı ve Rusya'da farklı dinler arasında ilişkiler için ciddi bir tehdit olarak nitelendirildi. Sergei Filatov'a göre bu kanun, yabancı misyonerlerin Rusya'daki dini faaliyetlerine ciddi sınırlamalar getirdi ve bazı bakımlardan da 'Sovyet tecrübesinin bir tekrarı' gibiydi. Bu yeni kanun her şeyden önce Katolik ve Protestan gibi Ortodoks olmayan Hristiyan azınlıklara karşıydı ve aynı zamanda geleneksel olmayan dinlere de ayrımcılık yapıyordu.⁵¹⁷ Bu kanun 1991 yılında kabul edilen kanunla ortaya konulan kilise ve devlet ayrımının sonunu getiriyor, aynı zamanda hükümetin dini işlere müdahalesi konusundaki geleneksel Rus yaklaşımını da yeniden canlandırıyordu. Nitekim devam eden bölümde ayrıntılarıyla ele alınacağı gibi, Rus Ortodoks Kilisesi ve devletin azınlık dinleri ve yeni dini hareketler konusundaki tavırları giderek benzeşecek, sekülerleşmenin ana prensiplerinden birini oluşturan çoğulculuk sorunu Rusya'da yeniden gündeme gelecektir.

B. Rus Ortodoks Kilisesi'nin Karşılaştığı Problem Alanları

Sovyetler Birliği'nin çözülmesi ile birlikte yaşanan özgürlük ortamından en fazla yararlanan dini kurum Rus Ortodoks Kilisesi oldu. Yeni dönemde Ortodoks kiliseler, manastırlar ve eğitim kurumlarının sayılarında önemli derecede artış yaşandı. 1994 yılı itibarıyla en küçük kilise cemaatlerinin (*parish*) sayısı 14.000'e yükselmişti. Bununla birlikte asıl artış Ortodoks eğitim kurumlarının sayısında ortaya çıktı. Örneğin 1993 ve 1996 yılları arasında ilahiyat okulları (*seminary*) sayısı 7'den 31'e yükselmiş, artış 1990'lı yıllar boyunca devam etmişti. Manastırların sayısı ise 1993'te 81 iken 1996'da 264'e yükseldi. Sovyet döneminde ilahiyat okullarının ideolojik kısıtlamalara maruz kaldığı düşünüldüğünde yeni dönemde bu okullar ve manastırlarda yaşanan canlanma Rus Ortodoks Kilisesi'nin en önemli başarılarından biri olarak görüldü. Felsefe tarihi ve Rus dini düşünce tarihi gibi Sovyet

⁵¹⁶ A.g.e. p. 205.

⁵¹⁷ Filatov 1998, 4-7, aktaran, Ina Merdjanova, *Religion, Nationalism and Civil Society in Eastern Europe, the Post-Communist Palimpsest*, s. 12.

döneminde yasaklanmış olan dersler teoloji akademilerinde yeniden okutulmaya başlandı. Buna ek olarak 1998 yılı itibariyle Ortodoks dini topluluklarının sayısı 8653'e yükselmişti.⁵¹⁸

Rus Ortodoks Kilisesi'nin tüm bu başarılarına rağmen Zoe Knox, Kilise'nin Sovyet sonrası ilk dönemde karşı karşıya kaldığı beş temel soruna dikkat çekmektedir: Birincisi, mali sıkıntıların, rahip sayısının azlığı, rahiplerin eğitimi ve dini ders kitaplarının eksikliği gibi sorunlara yol açması. İkincisi, Rus Ortodoks Kilisesi'ni bölen ve Moskova Patrikliği'nin tabanını parçalayan ayrılıkçı hareketler (Yurtdışındaki Rus Ortodoks Kilisesi, Rus Ortodoks Özgür Kilisesi, Ukrayna, Moldova ve Estonya'daki Ortodoks Kiliseler ile yargı yetkisi konusundaki tartışmalar). Üçüncüsü, Ortodoks olmayan geleneksel ve yeni inanç sistemleri ile rekabet (İslam, Katoliklik, Protestanlık, Yahudilik, Budizm, Evangelik Protestan gruplar ve Ukrayna Unyat Katolik Kilisesi).⁵¹⁹ Dördüncü olarak, Kilise'nin kendi yapısı içinde Rus Ortodoks Kilisesi'nin sosyal ve siyasal rolüyle ilgili farklı anlayışlara sahip reformcu ve geleneksel grupların varlığı. Beşincisi, resmi kilise yapıları dışında Ortodoks siyasal aktivizminin varlığı.⁵²⁰

Rus Ortodoks Kilisesi'nin faaliyetlerinin artmasına ve yaşadığı canlanmaya rağmen yeni dönemde mali açıdan aynı derecede bir canlanma yaşadığını söylemek güçtür. Mali yetersizlikler bu faaliyetlerin devam etmesinin ve yeni binaların yapımının önündeki en büyük

⁵¹⁸ Anon, "Svedeniya o gosudarstvennoi registratsii ustavov religioznykh ob", yedinenii v Rossiiskoi Federatsii (po dannym Ministerstva Yustitsii Rossiiskoi Federatsii), *Religiya i pravo*, 1-2 (4-5), s. 32-33; aktaran Zoe Knox, "Postsoviet Challenges to the Moscow Patriarchate, 1991-2001", s. 92.

⁵¹⁹ Rusya'da varlığını devam ettiren dinlerin demografik dağılımı ile ilgili veriler genellikle etnik dağılıma paralel bir biçimde toplanmaktadır. Bu da belli bir dine mensup insanların sayısı ile ilgili olarak farklı dağılımların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Etnik dağılıma paralel olarak verilen rakamlarla, "hangi dine inanıyorsunuz", "hangi dine mensupsunuz" ya da "kendi kimliğinizi nasıl tanımlarsınız?" soruları etrafında yapılan araştırmaların verdiği sonuçlar arasında önemli farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Sergei Filatov ve Roman Lunkin Rusya'da dinlerin demografik durumu ile ilgili ifade ettiğimiz bu sorular etrafında araştırmalar yapan ya da bu sorular etrafında yapılan araştırmalardan yola çıkarak, Rusya'da demografik alanda ortaya çıkan farkları ortaya koyan iki önemli araştırmacıdır. Onlara göre Rusya'daki farklı dinlere mensup grupların etnik prensip esas alınarak bilimsel araştırmalarda genellikle kullanılan demografik dağılımı şöyledir: Başlıca Rus (116 milyon), Ukraynalı (3 milyon), Belarus (800.000), Çuvaş (1,5 milyon), Mordvinian (900.000), ve Osetler'den oluşan yaklaşık 124 milyon Ortodoks; Adıge, Avar (814.473), Azeri (621.840), Balkar, Başkır (1.673.389), Çeçen, Çerkes (1.360.253), Dargin, İnguş (413.016), Kabard, Karaçay, Kazak, Kumuk, Lak, Lezgin, Tacik, Tatar (5.554.000), Türkmen, Türk ve Özbeklerden oluşan 14 milyon Müslüman; 1 milyon Ermeni; 900.000 Budist; İtalyan, Kübalı, Litvanyalı, Leh, Slovak ve Fransızlardan oluşan 600.000 Katolik; 400.000 Lutheran, 230.000 Yahudi. *All-Russian Census 2002*, aktaran, Sergei Filatov & Roman Lunkin, "Statistics on Religion in Russia: The Reality behind the Figures", *Religion, State & Society*, Vol. 34, No.1, March 2006, s. 34.

Filatov ve Lunkin bu verilerin etnik köken esas alınarak belirlendiğini dolayısıyla Rusya'daki dini dağılım gerçeğini tam olarak ifade etmediğini söylemektedirler. Onlar insanların kendilerini nasıl tanımladıkları ya da kültürel dindarlık kıstas olarak alındığında demografik göstergelerin değiştiğini ifade etmektedirler. Bu kıstasa göre Rusya'da 75-85 milyon Ortodoks, 1 milyon Katolik, 1,5 milyon Protestan, 1,5 milyon Eski İnananlar, 6-9 milyon Müslüman, 50.000 Yahudi, 550.000 Budist, 300.000 yeni dini hareketlere mensup insan yaşamaktadır. Filatov ve Lunkin'in kullandıkları anketlerin ayrıntıları için bakınız, Sergei Filatov & Roman Lunkin, "Statistics on Religion in Russia: The Reality behind the Figures", s. 35-39.

⁵²⁰ Zoe Knox, "Postsoviet Challenges to the Moscow Patriarchate, 1991-2001".

engeldir. Mali yetersizlikler nedeniyle yeni açılan kiliseleri yönetecek rahiplerin yetiştirilmesinde ve istihdam edilmesinde sıkıntı yaşanmaktadır. Patrik II. Aleksii 1994 yılında kilisenin resmi yayın organı *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*'de (*Moskova Patrikliği Dergisi*) yayınladığı bir bildiride Rusya'da 4000-5000 dolayında Ortodoks rahip açığının olduğunu söylemektedir.⁵²¹ Ortodoks akademilerde okutulan ders kitaplarında yaşanan zorluklar da mali yetersizliklerin sonucunda ortaya çıkan bir diğer problemdir. Mali problemlerin çözümü için zaman zaman din adamları iş sahalarının içine çekilebilmekte, bazen de ticari malların satışında dini semboller kullanılmaktadır. 1994 yılında Volga Nehri üzerinde Kostroma oblastında şişelere doldurulan suların "Kutsal sular" (Saint Springs) adı altında, üzerinde kilise resmi ile birlikte satılması skandala neden olmuş, ayrıca söz verilmesine rağmen gelirlerinin kilise ve manastırların restorasyonu için kullanılmadığı iddia edilmiştir. Moskova Patrikliği'nin bizzat kendisinin ekonomik faaliyetler içine girmesi söz konusudur. Dolayısıyla Kilise'nin çeşitli kaynaklar yoluyla fon sağladığı bilinmektedir. Kendi kurduğu bir banka, Sofrino'daki bir fabrika, Uluslararası Ekonomik Ortaklık adında bir şirket ve Danilov'daki bir otel yoluyla kendisine fon sağlamaktadır. Bu tip faaliyetleri 1990'lı yıllarda çeşitli medya yayın organlarında çıkmıştır. Ayrıca Kilise'ye özellikle dışarıdan sigara, tütün ve alkol ithali ve satışı konusunda devlet tarafından vergi ayrıcalıkları tanındığı bilinmektedir.⁵²²

Yeni dönemde Rus Ortodoks Kilisesi'nin başa çıkmak zorunda kaldığı bir diğer problem alanı Kilise'nin *Yurtdışındaki Rus Ortodoks Kilisesi (Russkaya pravoslavnaya tserkov' zagranitsa)* ile yaşadığı çatışmalar oldu. Bu kilise 1990'lı yıllarda *Rus Ortodoks Özgür Kilisesi (Rossiiskaya pravoslavnaya svobodnaya tserkov)* adıyla Rusya'da faaliyet göstermeye başladı. 1990'lı yıllarda yaşanan problemler 2000'li yıllarda yavaş yavaş yerini yakınlaşma çabalarına bıraktı. 2003 yılında Patrik II. Aleksii ile *Rus Özgür Ortodoks Kilisesi Episkoposlar Konseyi* arasında yaşanan karşılıklı mektuplaşmalarla ilişkilerin iyileştirilmesi ve Ortodoks kiliseler arasında birliğin sağlanması yolunda karşılıklı adım atılmış oldu.

Ukrayna, Moldova ve Estonya'daki Ortodoks kiliselerin statüsü Rus Ortodoks Kilisesi'nin duyarlı olduğu bir diğer problem alanıdır fakat bu kiliselerin statü problemi dini olmaktan çok siyasi bir niteliğe sahiptir. Ukrayna Ortodoks Kilisesi Rus emperyalizmine karşı verilen mücadelenin bir ürünü olduğu için Ukraynalı kimliği ve milli bilincinin önemli bir bileşeni olmuştur. Kökenleri 988 tarihine, Rus Kiev devletinin Hristiyanlaşmasına kadar

⁵²¹ A.g.m. , s. 93.

⁵²² Edwin Bacon, "Religion and Politics in Russia", s. 195.

uzanan Rus Ortodoks Kilisesi, Kilise'nin Kiev ve Moskova arasında bölünmesinin uzun süre yasını tuttu. Ancak 1686 yılında Kiev metropolitinin Moskova Patriği'ne boyun eğmesi ile meydana gelen birleşme Moskova Patrikliği'ni çok memnun etmişti. Ruslar için Rus Ortodoks Kilisesi her zaman tüm Doğu Slavlarını tek bir meşru otorite altında bir araya getiren büyük bir Rus entitesi anlamına geldi. Bunun tersine Ukrayna Ortodoks ve Unyat Kiliseleri Kiev Rus devletinin Hristiyanlaşmasını temelde Ukrayna'ya özgü bir olay olarak gördü. Onlara göre Ukrayna'nın Hristiyanlaşması daha sonraki bir tarihte Ukraynalı misyonerler tarafından gerçekleştirilmişti. Ukrayna'da yaşayan Ortodokslar 1596 yılında ilan edilen Brest Birliği ile kurulan Ukrayna Unyat Kilisesini Ortodoksluğa yapılmış bir ihanet olarak gördüler.⁵²³

Patrik II. Aleksii'nin 1995 yılının sonlarında on beş Doğu Ortodoks Kilisesi'nin temsilcisini bir araya getiren bir toplantıyı boykot etmesi Kilise'nin bu konudaki endişelerini yansıtmaktadır. Ukrayna, Estonya ve Moldova'daki Ortodoks kiliselerin statü problemi temelde Moskova ve İstanbul Patrikhaneleri arasındaki çatışmaya işaret etmektedir zira İstanbul Moskova'ya karşı bu kiliselerin bağımsız duruşlarını desteklemektedir. Moskova Patrikliği ile bu kiliseler arasındaki çatışmada Moskova Patrikliği ile arası bozulup bu kiliselere geçen din adamlarından bahsedilmektedir. 1990 yılında metropolit Flaret'in gayri ahlaki davranışlar, görevi suiistimal ve KGB ile işbirliği gibi suçlamalarla Moskova Patrikliği'ne seçilmemesinin ardından, *Ukrayna Ortodoks Kilisesi - Kiev Patrikliği*'nin başına geçmesi buna örnek olarak verilebilir.⁵²⁴ Moskova'nın Ukrayna ile olan sorunu Moskova'ya göre Ortodoks birliğinin sağlanmasının önündeki en önemli engeldir ve sorun yalnızca *Ukrayna Ortodoks Kilisesi* ile ilgili değildir. 1992 yılında otosefal statüsünü yeniden ilan eden *Ukrayna Otosefal Ortodoks Kilisesi* Moskova'nın çatışma halinde bulunduğu bir diğer Ukrayna kilisesidir. Bu Kilise Ukrayna Unyat Kilisesi'nin yayılmasına engel olmayı kendine misyon edinmiş bir kilisedir. Bu kilise Ukrayna'nın kısa bağımsızlık dönemi sırasında 1921 yılında kurulmuştur.⁵²⁵ 1930'lu yıllarda Galiçya, Ukrayna Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne katıldığında bu kilise Rus Ortodoks Kilisesi ile 1946 yılında birleşti. 1980'li yıllarda Sovyetler Birliği'nde din üzerindeki baskının azalması sonucunda *Ukrayna Otosefal Ortodoks ve Unyat Katolik Kiliseleri* yeniden ortaya çıktı. Bu dönemde Doğu Ukrayna'da Rus Ortodoks

⁵²³ Ihor Kutash, "The Soviet Union Celebrates 1000 Years of Christianity", *Christian History*, Vol. 7, No. 2, 1988, s. 12-13; Zenon E. Kohut, "History as a Battleground: Russian Ukrainian Relations and Historical Consciousness in Contemporary Ukraine", Frederick Starr (ed.), *The Legacy of History in Russia and New States of Eurasia*, Londra: M.E. Sharpe, 1994, s. 129.

⁵²⁴ Dimitry Pospelovsky, "Impressions of the Contemporary Russian Orthodox Church: Its Problems and Its Theological Education", *Religion, State & Society*, Vol. 23, No. 3, 1995, s. 250.

⁵²⁵ Peter J.S. Duncan, "Ukraine and the Ukrainians", Graham Smith (ed.), *The Nationalities Question in the Postsoviet States*, Londra: Longman, 1996, s. 189.

Kilisesi baskın pozisyonunu korurken, Batı Ukrayna'nın geleneksel Katolik bölgelerinde Unyat Kilisesi etkin oldu.⁵²⁶ Moskova Patrikliği'nin en temel endişesi sahip olduğu mülkleri, binaları ve diğer varlıklarını koruma ve bunları daha da genişletme, ayrıca Ortodoks birliğini sağlama üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında *Ukrayna Ortodoks Kilisesi – Kiev Patrikliği* ile *Ukrayna Ortodoks Kilisesi – Moskova Patrikliği* arasında bölünme Rus Ortodoks Kilisesi'ni doğrudan etkilemektedir ve bu bölünmede Rus Ortodoks Kilisesi Kiev Patrikliği'ni tanımamaktadır.⁵²⁷

Yeni dönemde Rus Ortodoks Kilisesi'nin karşılaştığı bir diğer meydan okuma Rusya'da varlığını devam ettiren Ortodoks olmayan diğer dini grupların talepleri dolayısıyla ortaya çıktı. Rus Ortodoks Kilisesi kendisini yeni bir rekabet ortamı içinde buldu. Rusya'da Ortodoks olmayan yerleşik ya da geleneksel dini gruplar yalnızca Sovyet döneminin değil aynı zamanda Çarlık Rusyası'nın da mirasıydı. Rusya'da Ortodoksluk dışında varlığını devam ettiren diğer geleneksel dinler İslam, Budizm, Musevilik ve Ortodoks olmayan Hristiyan mezhepleri içermektedir. Bunların içerisinde Ortodoks olmayan Hristiyan gruplar ve bunların misyonerlik faaliyetleri Rus Ortodoks Kilisesi için en önemli problem alanıdır. 1990'lı yıllarda Rus Ortodoks Kilisesi'nin yaşadığı canlanmayı diğer dinler de yaşadı ve kayıtlı dini örgütlerin sayısında önemli bir artış meydana geldi. 1990 yılındaki yeni dini özgürlükler kanunu henüz geçmeden önce bile 870 İslami, 16 Budist ve 31 Yahudi kuruluş vardı.⁵²⁸ 1 Haziran 1996 yılında ise 2494 İslami, 124 Budist ve 80 Yahudi kuruluşu Adalet Bakanlığı'na kayıt yaptırdı. Bunun yanında aynı yıl geleneksel Hristiyan gruplarından 677 Evangelist – Baptist, 222 Yedinci Gün Adventist ve 183 Roma Katolik kuruluşu yine bakanlığa kayıt yaptıran gruplar arasındaydı. Ortodoks olmayan gruplar içerisinde Müslüman ve Budist nüfusun belirli federe cumhuriyetlerde yoğunlaştıkları görülmektedir. Müslüman nüfus Tataristan, Başkurdistan, Dağıstan, Adıgey, Çeçenistan, İnguşetya, Kabardino-Balkar ve Karaçay-Çerkez olmak üzere başlıca sekiz cumhuriyette yaşarken, Budist nüfus Moğolistan sınırındaki Kalmukya ve Buryatya'da yoğunlaşmıştır. Yahudi nüfusun çoğunluğu ise Moskova'da yaşamaktadır. Ortodoks olmayan grupların belirli bölgelerde yoğunlaşmış olması ve bu gruplar arasında özellikle de Müslümanlar, Budistler ve Yahudiler arasında dindarlık ve dini ritüellere bağlılık oranının Ortodokslara oranla yüksek olması Rus Kilisesi için endişe kaynağıdır. Pek çok çalışma Rus Ortodokslar arasında kiliseye devam oranlarının çok düşük

⁵²⁶ Zenon E. Kohut, "History as a Battleground: Russian Ukrainian Relations and Historical Consciousness in Contemporary Ukraine", s. 130.

⁵²⁷ Zoe Knox, "Postsoviet Challenges to the Moscow Patriarchate, 1991-2001", s. 95.

⁵²⁸ Apparat , Aparat Soveta Fedratsii Federal'nogo Sobraniya Rossiiskoi Fedratsii, Analiticheskoye Upravleniye, *Religioznyye ob yedineniye rossiisko federatsii: spravochnik*, Moscow, 1996, s. 244; aktaran a.g.m., s. 96.

olduğunu ve hatta bu oranların Avrupa'daki en düşük oranlar olduğunu söylemektedir.⁵²⁹ Rus Ortodoks Kilisesi Ortodoks olmayan dini gruplarla girmiş olduğu rekabet ortamında kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmektedir. Bu da diğer dini grupların zaman zaman ırkçı eğilimlerle karşı karşıya kalmasını kolaylaştırmaktadır. Örneğin son dönemde bu endişeler Rusya'da yükselişe geçen anti-semitizm ve İslam karşıtlığını besleyici bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Ortodoks Kilisesi'nin hedefinde Müslüman ve Yahudi gruplardan çok Protestan gruplar özellikle de Baptistler yer almaktadır. XVIII. yüzyıldan bu yana Rusya topraklarında varlıklarını devam ettiriyor olmalarına rağmen, Baptistlere Rus Ortodoks Kilisesi tarafından Rusya topraklarını işgal eden yabancılar gözüyle bakılmaktadır. Çoğu zaman da Sovyetler Birliği'nin çözülmesi sonrasında, ABD, Batı Avrupa ve az da olsa Güney Kore'den ülkeye akın eden Evangelik gruplarla karıştırılmakta ya da onlarla işbirliği yapan gruplar olarak görülmektedir. Evangelik grupların çoğunluğu Rusya ve Ukrayna'da faaliyet göstermektedir. Protestan gruplar Rus Ortodoks Kilisesi ile karşılaştırıldığında daha sistematik bir misyonerlik faaliyeti içindedirler. Geleneksel dinlerin zayıf olduğu bölgelerde daha etkindirler.⁵³⁰

Protestan misyoner gruplar dışında Yehova Şahitleri ve Hare Krişna gibi geleneksel olmayan başka dini gruplar da Sovyet sonrası dönemde Rusya'da olduğu kadar Batı'daki geleneksel dini gruplar tarafından da dışlanmakta ve bunlar kült olarak adlandırılmaktadır. Oysa bu gruplar içinde örneğin Yehova Şahitleri devrim öncesi Rusya'da var iken, Hare Krişna ve Mormonlar Sovyetler Birliği döneminde ülkeye gelmişlerdir. Yehova Şahitleri ve Hare Krişna Sovyet otoriteleri tarafından son derece sıkı kısıtlamalara tabi tutulmuşlardır. Sayılarının az olması nedeniyle yeni dönemde bu gruplar da geleneksel olmayan gruplar kategorisi içinde tutulmaktadır.⁵³¹

Komünizm sonrası dönemde Doğu Avrupa ve Rusya'da ana Hristiyan kiliselerde, alternatif inançlara yönelik olarak genel anlamda iki eğilim ortaya çıkmıştır: Bunlardan birincisi, bu kiliselerin kendilerine devletin ayrıcalıklı, özel bir statü tanınması gerektiğini savunmalarıdır. Bu statü ile birlikte, devletin maddi desteği, medya imkânlarına daha fazla ulaşma ve dini eğitim verme gibi en geniş özgürlüklerin kendilerine verilmesi gerektiğini söylemektedirler. İkinci olarak, Doğu Avrupa ve Rusya'daki geleneksel kiliseler yeni dini

⁵²⁹ Rusya'da farklı dini grupların kiliseye devam ya da dini ritüelleri yerine getirme oranlarını ayrıntılı bir analizi için bakınız; Sergei Filatov & Roman Lunkin, "Statistics on Religion in Russia: The Reality behind the Figures", s. 36-40; K. Kaariainen & D. Furman, "Religiosity in Russia in the 1990s", M. Kotiranta (ed.), *Religious Transition in Russia*, Helsinki: Kikumora Publications, 2000, s. 38.

⁵³⁰ Alexey D. Krindatch, "Patterns of Religious Change in Postsoviet Russia: Major Trends from 1998 to 2003", s. 131, 135.

⁵³¹ Zoe Knox, "Postsoviet Challenges to the Moscow Patriarchate, 1991-2001", s. 99.

hareketlerle diyaloga girme konusunda isteksiz davranmaktadırlar. Rusya’da yeni dini hareketlerin faaliyetlerinin sınırlandırılması sadece Rus Ortodoks Kilisesi ile ilgili değildir. Zaman zaman Müslüman, Katolik ve Protestan dini elit de geleneksel olmayan inançlara yönelik sınırlamaları onaylamaktadırlar.⁵³²

Rusya açısından baktığımızda Kilise’nin karşılaştığı meydan okumalara paralel olarak ortaya çıkan bu iki eğilim, Rusya’da iktidara gelen yeni hükümetlerin politikalarını da etkilemekte ve onlarla paralellikler arz etmektedir. Bu iki eğilim Ortodoks Kilisesi’nin devletle kurduğu, önceleri “işbirliği ve karşılıklı destek”, sonraları ise “ittifak” olarak nitelendirilebilecek ilişkiye güçlü bir biçimde yansımaktadır. Rus Ortodoks Kilisesi’nin tabanını parçalayan ayrılıkçı hareketler konusunda Rus devletinin tavrı, Kilise’ninkinden farklı değildir. Putin’in 2007 yılında Yurtdışı Rus Ortodoks Kilisesi ile Moskova Patrikliği’ni birleştirme konusundaki çabaları bunun en açık örneğidir. 1997 yılında kabul edilen Din ve Vicdan Özgürlüğü Kanunu’nu kabul etmekle Rus devleti, Rus Ortodoks Kilisesi’ne ayrıcalıklı bir statü tanımış bu da ona ruhani alandaki rakipleri karşısında avantaj sağlamıştır.

C. Rus Kamusalında Kilise ve Milliyetçilik

Sovyet sonrası Rusya’nın yaşadığı en paradoksal değişimlerden biri Sovyet rejimi tarafından baskı altında tutulan bir kurumun, Rus Ortodoks Kilisesi’nin, diğer dini grup ve mezhepleri rakipleri olarak görmek suretiyle dini çoğulculuğun önündeki en önemli engellerden biri haline gelmesidir. Zira bu kurum yeni dönemde seküler devletten diğer gruplar karşısında ayrıcalıklar talep eden bir kurum haline gelmiştir. Kendini dini bir rekabetin içinde hissettiği yeni durum Kilise’nin toplumsal, siyasi ve dini alanlarda olduğu kadar kendi yapısı içinde de yeniden tanımlanması ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Ruslara göre Kilise ulusal çıkar ve geleneklerin koruyucusu ve savunucusu, dolayısıyla ulusal kimliğin vazgeçilmez bir unsurudur. Rusya Federasyonu’nun ilk yıllarında uygulanan liberal ekonomik reformların başarısızlığı sonucunda ortaya çıkan belirsiz sosyo-ekonomik koşullar ve Rus kimliğinin yeniden tanımlanması ihtiyacı⁵³³ Rusların Kilise’yi rehber olarak görmelerine

⁵³² Ina Merdjanova, *Religion, Nationalism and Civil Society in Eastern Europe, the Post-Communist Palimpsest*, s. 47.

⁵³³ Rus kimliğinin içinde bulunduğu kriz Rus entelijansiyasının Rus ulusu hakkında yaptığı beş farklı tanımda kendini göstermektedir. Aşağıda ifade edilecek olan beş farklı bakış açısının yansımalarını Rus siyasi elitinin Rus dış politika söylemlerinde ve kararlarında da yakalamak mümkündür. Bunlardan birincisi, SSCB’ye ve SSCB içinde yaşayan tüm uluslarla ortak bir tarihe vurgu yapan Birlik kimliği tanımıdır. Bu tanımları benimseyenlere göre Rus ulusu emperyal bir ulustur ve temel misyonu ulus üstü bir devletin sahibi olmaktır. Bu

neden olmaktadır ve bu da onu Rusya'daki en güvenilir kurum haline getirmiştir. Örneğin 1994 yılında yapılan başkanlık, hükümet, parlamento, ordu, medya, işçi örgütleri ve siyasi partileri de içeren 16 kamu kuruluşu üzerine yapılan bir araştırma Kilise'nin bu kurumlar arasında halk tarafından kendisine en fazla güvenilen kurum olduğunu ortaya çıkardı.⁵³⁴ 1996 yılı başkanlık seçimleri sırasında yapılan bir araştırmada da benzeri sonuçlar ortaya çıktı. Araştırmaya katılanların % 41'i Kilise'ye tam olarak güvendiklerini ifade ediyorlardı.⁵³⁵ Yine 1996 yılında yapılan bir araştırmada da araştırmaya katılanların % 55'i kendisini Rus Ortodoks inanan olarak tanımlıyordu.⁵³⁶ Ayrıca Rus siyasi liderlerinin tamamı Ortodoks canlanmanın kamusal alandaki etkilerini görmekte ve Kiliseyi en önemli müttefiklerinden biri olarak tanımlamaktadırlar.

Rus Ortodoks Kilisesi elde ettiği bu özgüvenle ulusal kimlik ve ülkenin geleceği ile ilgili tartışmalara sıklıkla katılmakta, ülkedeki milliyetçi söylem, mit ve imajasyonlarda oldukça görünür bir yerde durmaktadır. Patrik II. Aleksii patrikliği döneminde her ne kadar kendi söylemlerinde aşırı milliyetçi ve şovenist bir tutumdan kaçınmış ve özellikle patrikliğinin ilk yıllarında ekümenik projelere öncelik vermişse de, giderek gerek Kilise içinde gerekse Kilise dışındaki aşırı milliyetçi unsurlara karşı koyma konusunda isteksiz davranmış, çoğu zaman da onlara boyun eğmek durumunda kalmıştır. Aleksii giderek

görüş geçmişte Danilevsky, Ilin, Soloev, Fedotov gibi düşünürler tarafından temsil edilirken günümüzde yeni-Avrasyacılık ekolüne mensup kişiler (Aleksandr Dugin) tarafından savunulmaktadır. İkinci tanıma göre Rus tanımlaması ortak köken ve kültüre ait olan doğu Slavlarının tümünü kapsamaktadır. Bu tanıma göre, ethno-kültürel benzerlikler ve ortak tarihi geçmişe sahip doğu Slavlarını oluşturan Ukraynalılar, Beyaz Ruslar ve Ruslar'ı aynı etnik grup kapsamında değerlendirmek gerekmektedir. Bu bakış açısında daha çok XIX. yüzyıl tarihçisi Klyuchevsky'nin etkileri görülmektedir. Bu tanım Sovyetler Birliği'nin çözülmesinin ardından özellikle Ukrayna ve Rusya arasında olduğu kadar, Ukrayna'da yaşayan Katolik Ukrainerler ile Ruslar arasında da gerilim yaratmıştır. Hatta Ukrayna'daki etnik gerilim Ortodoks Rus ve Ukrainelerin yaşadığı doğu bölgeleri ile Katolik milliyetçi Ukrainelerin yaşadığı batı bölgeleri arasındaki gerilim şeklinde de ifade edilebilir. Dördüncü yaklaşıma göre, Rus tanımı içine Rusça konuşan tüm etnik gruplar girmektedir. Bu tanımda dil milli kimliğin ana unsuru olarak görülmektedir. Bu tanıma daha çok Berdyaev'in ve Soloev'in yaklaşımlarında rastlanmaktadır. Bu tarz bir milli kimlik tanımı dış politika yapımcılarına Rusya Federasyonu ile sınırlı olmayan, Rusların yaşadığı tüm bölgelere yönelik esnek politikalar oluşturmalarına imkân tanımaktadır. Soğuk Savaş sonrasında Rus hükümetlerinin hemen hemen tamamı Yakın Çevre'de yaşayan Rusların haklarının korunmasını dış politika önceliklerinin başlarına yerleştirmişlerdir. Bu tarz bir politika yukarıda ifade ettiğimiz yaklaşımın bir ürünüdür. Dördüncü yaklaşım hayli radikal fakat dar bir yaklaşımı içermektedir. Bu yaklaşıma göre, ancak Rus kanını taşıyanlar Rus olarak kabul edilmelidir. Böyle bir tanımın Rus iç ve dış politikasına fazla bir açılım sağlamayacağı açıktır. Sonuncu yaklaşım ise Rus kimliğini tanımlamada çok yeni bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşımda etnik kökene ve kültürel arkaplana bakılmaksızın, toprağa ve vatandaşlığa dayalı bir kimlik tanımı yapılmaktadır. Batı ile iyi ilişkiler geliştirilmesi ve işbirliği yapılması yönündeki dış politika tercihleri üzerinde bu yaklaşımın büyük önemi vardır. Temsilcisi Valery Tishkov olan yaklaşımın Ruslar için çok yeni bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Vera Tolz, "Forging the Nation: National Identity and Nation Building in Post-Communist Russia", *Europe - Asia Studies*, Vol. 50, Issue 6, Sep. 1998, 995-996.

⁵³⁴ Stephen White, R. Rose, Ian McAllister, *How Russia Votes*, Chatham House, NJ, 1997, s. 52-53.

⁵³⁵ B.V. Dubin, "Pravoslaviye v sotsial'nom kontekste", *Ekonomicheskoye i sotsial'noye peremeny: monitoring obshchestvennogo mneniya*, No. 6, November-December 1996, s. 15; aktaran Edwin Bacon, "The Church and Politics in Russia: A Case Study of the 1996 Presidential Election", s. 253.

⁵³⁶ Stephen White & Ian McAllister, "The Politics of Religion In Postcommunist Russia", s. 239.

gösterebilecekleri hoşgörünün sınırlarının ve aşırı milliyetçilerin Kilise içindeki gücünün farkına varmıştır.

Rus Ortodoks Kilisesi içindeki aşırı milliyetçi yaklaşımın güç kazanması Patrik II. Aleksii'nin 1991 yılında, Sovyetler Birliği'nin çözülmesinden bir ay önce New York'ta yapmış olduğu "Sizin peygamberleriniz Bizim peygamberlerimiz" başlıklı konuşmasının akabinde daha açık bir hale gelmiştir. Patrik bu konuşmasında anti-semitizmi kınamış ve "Yahudi kardeşlerimizle barış ve güvenlik ortamında bir arada yaşamalıyız" çağrısı yapmıştır. Ancak yapmış olduğu konuşma metninin resmi Kilise organında yayınlanması engellenmiş, bunun yanı sıra Patriğe ve çeşitli medya organlarına, Patriğin konuşmasını kınayan ve bu konuşma dolayısıyla özür dilemesini isteyen çok sayıda açık mektup gönderilmiştir. Bu mektuplardan biri de Kilise'nin aşırı milliyetçi kanadının imzaya açtığı bir mektuptur. Bu mektubun hazırlanması ve yayınlanmasında aşırı milliyetçi, anti-semitik bir örgüt olan *Ortodoks Kardeşler Birliği*'nin önemli katkıları olmuştur. Bu örgüt Rus Ortodoks Kilisesi'nin hem Rusya içinde hem de dışındaki imajı üzerinde önemli etkiler yapmıştır. Pek çok insan Kilise'nin pek çok konu karşısındaki tutumunu bu örgütün tutumu ile özdeşleştirmiştir.⁵³⁷

Kilisenin kamusal alandaki imajını belirleyen bir diğer etken St. Petersburg ve Ladoga Metropoliti Ioann'ın oynadığı roldür. Ioann, 1995 yılında hayatını kaybedene kadar Kutsal Sinod'un daimi üyelerinden biridir. Metropolitliği döneminde *Den*, *Zavtra*, *Sovetskaia Rossia* ve *Pravoslavnaia Rus* gibi milliyetçi gazete ve yayınlarda makaleleri yayınlanan Ioann, bu yazılarında ani-semitik yönüyle öne çıkan yayınlara sık sık referansta bulunmuştur. Ayrıca aynı yazılarında anti-Katolik ve anti-Protestan söylem ve düşünceler de yer almaktadır. Aşırı milliyetçi yazar Oleg Platanov, yazmış olduğu *Kutsal Rus* isimli kitabında Metropolit Ioann'a atıfla Stalin'in 80.000 Yahudi Bolşevik'i hapse attırması ve sürgüne göndermesiyle övünmektedir. Patrik Aleksii'nin Ioann'ın yazmış olduğu yazıları kınamaktan kaçınması Kilise hiyerarşisinin aşırı milliyetçi kanat karşısında zayıf kalmasının bir başka göstergesidir.⁵³⁸

Sovyet sonrası Rusya Federasyonu kamusalında ve onun önemli bir parçası olan Rus medyasında Rus Ortodoks Kilisesi ve hiyerarşisi ile ilgili olarak ekümenizm ve diğer dinlerle diyalog yaklaşımından uzak bir imajın oluştuğu bir gerçektir. Ancak bu aşırı milliyetçi ve hoşgörüden uzak yaklaşımın baskınlığına rağmen yine de Zoe Knox'un "liberal din adamları" olarak adlandırdığı, Ortodoksluğun başka bir yüzünün varlığının gözlerden uzak tutulmaması

⁵³⁷ Zoe Knox, "Russian Orthodoxy, Russian Nationalism and Patriarch Aleksii II", *Nationalities Papers*, 33:4, Dec. 2005, s. 535.

⁵³⁸ A.g.m., s. 537-538.

gerekir. Knox, Rusya’da Moskova Patrikliği hiyerarşisi ile temsil edilen “resmi kilise” ve liberal aktivist din adamları tarafından temsil edilen “resmi olmayan kilise” ayrımına gitmekte ve Sovyet sonrası sivil toplumun gelişimi açısından bu ayrımın önemli farklılaşmalar yarattığına dikkat çekmektedir. Ona göre resmi kilise ile gerilim içinde olan gayr-i resmi kilise Rusya’da demokratikleşme ve sivil toplumun önünü açarken, resmi kilise bunun önünde engel teşkil etmektedir.⁵³⁹ Knox bu argümanları ileri sürerken resmi ve resmi olmayan kilise kaynaklarına dayanmaktadır. Bir taraftan resmi kilise görüşünü yansıtan Ortodoks Kilise’nin yayınladığı resmi bildiriler ile Patrik II. Aleksii ile yapılmış olan röportajları ve Patriğin bildirilerini, diğer taraftan kilise dışındaki sivil aktivizmin yoğunlaştığı sosyal, siyasi ve yardım faaliyetleri ve reformcu din adamlarının söylemlerini dile getiren yayınları kullanmaktadır. Ortodoks muhalif grupların devletin kontrolü dışında ve ona karşı faaliyet göstermesi Rusya’da bir sivil toplum alanının şekillenmesine Ortodoks katkının önemli olacağını göstermektedir. Bunun yanı sıra pek çok eski Ortodoks muhalifin resmi siyasi yapılar içinde yer alması, örneğin Aleksandr Ogorodnikov’un *Hristiyan Demokrat Birliği*’ni kurması ve Viacheslav Polosin ve Gleb Iakunin gibi rahiplerin *Duma*’nın Din ve Vicdan Özgürlüğü Komitesi’nin üyesi olmaları⁵⁴⁰ Rusya’da “sivil Ortodoksluk” yaklaşımının Rus kamusalına taşınmasının örnekleri olarak kabul edilebilir. Son dönemde Ortodoksluk ve sivil toplum arasındaki ilişki, Evert van der Zweerde’nin “demokratik Ortodoks entelijansiya” olarak tanımladığı bazı entelektüeller tarafından da dile getirilmektedir. Oleg Kharkhordin ve Igor Chubais bu yaklaşımın iki temsilcisidir. Onlara göre Rusya’da Ortodoks ahlaki değerleri ve *sobornost*⁵⁴¹ anlayışına dayalı bir sivil toplum fikrinin geliştirilmesi mümkündür.⁵⁴² Slavofil düşünce tarafından Ortodoksluğun son derece milliyetçi ve şoven bir çizgide yorumlandığı 1870 ve 1880’li yıllarda da, mesiyenik düşüncenin temsilcilerinden Vladimir Solov’ev, Ortodoksluğu *sobornost* anlayışını ön plana çıkarmak suretiyle, farklı bir biçimde yorumluyordu. Ulusçuluk çağı olarak nitelendirilen XIX. yüzyılın ikinci yarısında Slavofil düşüncenin temsilcileri genelde Panslavist program ve Ruslaştırma politikalarını desteklerken, Solov’ev Slavofil arkadaşlarıyla ters düşmek pahasına da olsa daha liberal bir teolojik anlayıştan yana oldu. Onların şovenist ve anti-semitik milliyetçilik anlayışlarına karşı çıktı ve

⁵³⁹ Zoe Katrina Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia after Communism*, Routledge, 2004, s. 2, 11.

⁵⁴⁰ A.g.e, s. 75.

⁵⁴¹ *Sobornost* kavramı bu çalışmanın I. Bölümünde Slavofil düşünce çerçevesinde ele alınmıştır. Bkz. s. 69-70.

⁵⁴² Oleg Kharkhordin, “Civil Society and Orthodox Christianity”, *Europe-Asia Studies*, vol. 50, no. 6, 1998, s. 949-968; Igor B. Chubais, “Istorism, obustroistvo, dukhovnost”- Formula vozroz hdeniya Rossii, ili rossiisky ideiny krizis v dvukkh aktakh”, *Novyye vekhi*, no 1, 1998, s. 20f; aktaran Evert van der Zweerde, “Civil Society and Orthodox Christianity in Russia: A Double Test Case”, s. 26.

Ortodoksluğun ekümenik projesini savundu.⁵⁴³ Solov'ev ulusal farklılıkları, ideal bir birlik ve harmoninin sağlanması için gerekli unsurlar olarak görüyordu. Ona göre kültürel ve dilsel farklılıklar evrensel birliği zenginleştiren öğelerdi. Ulusçuluk ideolojisi, Tanrı'nın yeryüzü krallığının (*Kingdom of God on Earth*) kurulmasının önünde bir engeldi.⁵⁴⁴ Solov'ev'in düşüncelerinde de görüldüğü gibi "sivil Ortodokslik" yaklaşımının Rus düşüncesinde ve siyasi kültüründe kökleri bulunmaktadır.

1980'li yılların sonlarında Kilise'nin içinde reform yapılmasını isteyen "perestroyka yanlısı" bir Ortodoks hareket ortaya çıkmıştı. Bu hareketi oluşturan liberal din adamları Kilise içindeki milliyetçi unsurlara açık bir biçimde karşı çıkıyor, Ortodoksluğun açıklık ve ekümenik diyalog temelinde canlandırılmasını istiyorlardı. 1990 yılında liberal din adamlarından Alexander Men'in öldürülmesinin ardından, Kilise'deki liberal kanat teoloji eğitimine, en küçük kiliseler düzeyinde daha yaygın çalışmaların yapılmasına ve Ortodoks olmayan din ve mezheplerle diyalogun geliştirilmesinin önemine dikkat çekmeye başladılar. Ortodoks teolojiyi herkesin anlayabilmesi için gerekli çalışmaların yapılması gerektiğini söyleyen liberaller, Kilise liturjisinin Eski Kilise Slavonik dili yerine Rusça olarak okunması ve okutulmasını öneriyorlardı. Destekçilerinin çoğu St. Petersburg ve Moskova'daki genç ve entelektüel inançlı kesimden oluşuyordu.⁵⁴⁵

Patrik II. Aleksii, aşırı milliyetçi kanada verdiği tavizleri, Kilise içindeki liberal kanada göstermediği gibi tam aksine onların kontrol ve disiplin altına alınması yönünde uygulamalarda bulundu. Örneğin Kilise içindeki liberal hareketin temsilcilerinden biri olan Georgii Kochethov, Patrik tarafından fikirlerini yaymasını engellemek için küçük bir kiliseye gönderildi. Bunun yanı sıra Patrik, Kochetkov'u kınayan yayınlar yapmak üzere bir Teoloji Komisyonu kurdurdu. Komisyon, Kochetkov'un öğretilerinin Ortodoksluğa aykırı olduğu ve rasyonalizmin ve Protestanlığı etkisi altında yazılmış olduğu için yasaklanması gerektiği kararına varmıştı. Sonuç olarak Patrik II. Aleksi, bir taraftan aşırı milliyetçilere tavizler verirken, diğer taraftan liberal kanadı disiplin altına almak üzere önlemler almıştı.⁵⁴⁶

Patrik Aleksii'nin liberal kanat karşısında böylesi tavizsiz bir tutum içinde olmasının belki de en önemli nedenlerinden biri 1991 yılı gibi önemli bir zamanda Kilise içinde liberal muhalefetin güçlenmesinde çok önemli bir rol oynayan muhalif rahip Gleb Iakunin'in ortaya

⁵⁴³ Greg Gaut, "Can a Christian be a Nationalist? Vladimir Solov'ev's Critique of Nationalism", *Slavic Review*, Vol. 57, No. 1, Spring 1998, s. 81. Solovyev Ortodoks Kilisesi ile Katolik Kilisesi arasında birleşmenin olması gerektiğine inanmaktadır. Polonyalılar gibi Hristiyan ulusları İmparatorluk içinde tutmanın yegane yolunun bu iki kilise arasında varılacak olan uzlaşma olduğunu düşünmektedir.

⁵⁴⁴ A.g.m., s. 84-85.

⁵⁴⁵ Zoe Katrina Knox, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia after Communism*, s. 91-99.

⁵⁴⁶ Zoe Knox, "Russian Orthodoxy, Russian Nationalism and Patriarch Aleksi II", s. 539-541.

çıkardığı KGB dosyalarıdır. Bu dosyaları Patrik II. Aleksii'nin KGB ile yaptığı işbirliğinin belgeleri olarak kamuoyuna sunan Iakunin, Aleksii tarafından Kilise içinde ayrılık çıkaran bir figür olarak takdim edildi. 1993 yılında Kutsal Sinod tarafından *Duma* seçimlerine katılması engellenen Iakunin, giderek Aleksii karşısındaki muhalefetini artırırken kendisi hakkında alınan kararın Kilise yasalarına aykırı olduğunu söyledi ve Kilise hiyerarşisinin KGB ajanı oldukları iddiasını yineledi.⁵⁴⁷ Iakunin aynı zamanda 1990 Dini Özgürlükler Kanunu üzerinde değişiklik yapılması ve farklı dini gruplara kısıtlamalar getirilmesi konusuna en fazla muhalefet eden Kilise üyelerinden biri oldu. Iakunin Kilise içerisinde faşist unsurların giderek güç kazandığı uyarısında bulunuyordu. Ancak Aleksii'nin liberal Iakunin'e karşı yürüttüğü lobi faaliyetleri netice verdi ve 1997 Kanunu *Duma*'nın desteğiyle kabul edildi. Bu kanun ile Aleksii hem Kilise içinde yürüttüğü mücadeleden zaferle çıktığını ilan ediyor hem de Başkan Yeltsin ve *Duma* üzerinde oluşturduğu etkiyi kamuoyuna ispat ediyordu. Patrik II. Aleksii patrikliği süresince kendisini kamuoyuna ve siyasilere Kilise içindeki aşırı milliyetçi unsurlarla, liberaller arasında ılımlı bir yerde durmakla tanımladı ve Kilise içinde var olan bölünme tehlikesini sürekli gündemde tutmak suretiyle liberal unsurları kontrol altında tutmayı başardı.

Aleksii ve muhafazakâr kanadın Kilise içinde giderek güç kazanmasında Kilise içindeki ayrılıkçı hareketleri gündemde tutmaları kadar, siyasi alanda, medyada ve kültürel alanda dini kimlikle ulusal kimliğin ayrılmaz bir biçimde birlikte yer alması da önemli rol oynamaktadır. Kilise içindeki muhafazakâr kanat gücünü 1991 sonrası Rusya'da işbaşına gelen hükümetlerden olduğu kadar muhalefette yer alan siyasi liderlerden de almaktadır. Bunun yanı sıra yeni Rus medyasının Rus Ortodoks Kilisesi ile ilgili olarak yaptığı olumlu haberler, Kilise'nin kamuoyu oluşturma konusundaki gücünü artırmaktadır. Bolşevik Devrimi'nin gerçekleşmesine az bir zaman kala Rusya'da Ortodokslukla ilgili konularda yayın yapan, kendini Ortodoksluğa adanmış yaklaşık 600 gazete ve süreli yayın bulunmaktaydı. 1918 yılına gelindiğine ise bunların tamamına yakını kapatılmıştı. Bugün bakıldığında ise kendisini daha yirmi yıl önce ateist olarak tanımlayan Rusya'da dünyanın en büyük Ortodoks kilisesi hakkında yayın yapan yüzlerce gazete ve yayından bahsedilmektedir. Bugün ülkede yaklaşık 3.500 Rus Ortodoks web sitesi bulunmaktadır.⁵⁴⁸ 2004 yılında Rus Ortodoks Kilisesi resmi gazetesi *Tserkovny Vesnik* 400 gazetenin katıldığı ilk Rus Ortodoks

⁵⁴⁷ Leslie L. McGann, "The Russian Orthodox Church under Patriarch Aleksii II and the Russian State: An Unholy Alliance?", s. 13.

⁵⁴⁸ Sophia Kishkovsky, "In Russia, a religious revival brings new life to Orthodox media", *International Herald Tribune*, December 21, 2008.

medya festivalini düzenlemiş ve bu organizasyon Rus yönetimi tarafından övgüyle karşılanmıştır.

Rus Ortodoks Kilisesi içinde Patrik II. Aleksii'nin 1990 ve 2000'li yıllar boyunca başını çektiği muhafazakâr hiyerarşinin yanı sıra, Ortodoksluğu sivil topluma katkısı açısından yorumlayan liberal bir din adamları sınıfının varlığı, 1900'lü yılların başında kendini gösteren Kilise içindeki alternatif kültür arayışlarını hatırlatmaktadır. Bu da Rus tarihinde demokratikleşme ve sivil toplumun önünü açabilecek bir alternatif Ortodoks kültür anlayışının varlığını göstermektedir. Çalışmanın II. Bölümünde de ele alındığı gibi, 1905 yılında yarı resmi *Tserkovny Vestnik*'te, St. Petersburg'dan otuz iki din adamının imzaladığı bir belge yayınlanmış ve bu belgeyi imzalayanlar Kilise'nin devlete tabi olmasına karşı çıkmışlardı. Onlara göre Kilise toplum içinde eski aktif konumunu yeniden elde etmeliydi. Ancak 1917 Devrimi bu muhalif alternatif siyasi kültür arayışını kesintiye uğrattı. Bugün de Kilise içindeki muhafazakâr milliyetçi damarın bir kez daha böylesi bir alternatif kültür anlayışının gün yüzüne çıkmasına engel olduğu görülmektedir. Bunu yaparken de yalnız değildir zira Rus devletinin desteğini her zaman yanında hissetmektedir.

D. Devlet, Kilise ve Din Eğitimi

1997 yılında yapılan federal din kanunu din eğitimi konusunda “ebeveynlerin ve okula devam eden öğrencilerin arzusu üzerine, devlet kurumları ve yerel eğitim kurumları aralarında uzlaşmaya vararak, dini organizasyonların zorunlu müfredat programı dışında öğrencilere din dersi verebilmeleri için gerekli imkânları sağlayacakları” yönünde bir maddeyi içermekteydi. Diğer bir ifadeyle bu kanun ebeveynler, okul yönetimi ve dini kurumların uzlaşması halinde devlet okullarının din eğitimi için gerekli altyapıyı sağlamakla yükümlü olduklarını öngörmekteydi. Bu kanunun kabul edilmesinin akabinde Rusya'da din eğitimi sorunu ve içeriği konusu yoğun bir biçimde tartışılmaya başlandı: eğer din eğitimi devlet okullarındaki müfredata zorunlu ders olarak girecekse, farklı dinler hakkında bilgilendirmeyi içeren bir dinler tarihi dersi olarak mı yoksa belirli bir dinin doktrini, ritüelleri ve etiğinin anlatıldığı din dersi şeklinde mi verilecekti? Ya da böyle bir ders müfredatta yer almalı mıydı?

Patrik II. Aleksii 1999 yılında Ortodoks rahiplere gönderdiği bir mektupta, devlet okullarında okuyan öğrencilere din eğitimi vermek üzere gerekli hazırlıkların yapılması gerektiğini ifade ediyordu. Ayrıca Ortodoks dininin temellerinin öğretilmesi konusunda zorluklarla karşılaşılması halinde, verilen dersin başlığının “Ortodoks kültürünün temelleri” olarak değiştirilebileceğini söylüyordu. 2004 yılına gelindiğinde Kilise'nin yerel örgütlerinin

de çabalarıyla Rusya'nın yirmiden fazla bölgesinde "Ortodoks kültürünün temelleri" devlet okullarının programlarının parçası haline gelmişti.⁵⁴⁹ Din eğitiminin okul müfredatlarında yer almasında Rus Ortodoks Kilisesi'nin lobi faaliyetlerinin önemli bir rolü oldu. Kilise Ortodoks rahipler ile yerel otoriteler arasında anlaşma sağlamak suretiyle yalnızca bölgesel düzeyde değil, ulusal düzeyde de etkili oldu. Sonunda Rus Ortodoks Kilisesi ve Eğitim Bakanlığı arasındaki ilişkileri koordine etmekle görevli Koordinasyon Konseyi bu konuda aktif bir rol oynamak üzere oluşturuldu. Ayrıca Rus Ulusal Eğitim Akademisi Başkanı Nikolaj Nikandrov'un "Ortodoks kültürün temelleri" dersinin devlet okullarının müfredatlarına girmesinde önemli katkıları olduğu bilinmektedir.⁵⁵⁰

Rus hükümetlerinin devlet okullarında din eğitiminin yer alması konusundaki tavrı Kilise'ninkinden farklı değildir. 2002 yılının Ekim ayında Rus devlet başkanının inisiyatifiyle "Devlet ve dini organizasyonlar arasında eğitim alanında ilişkiler" konulu bir sempozyum yapılmış, gerek Başkanlık gerekse Rus Eğitim Bakanlığı temsilcileri "Ortodoks kültürünün temelleri" başlıklı dersin okutulmasını ve diğer geleneksel dinlere de benzeri eğitim imkanlarının tanınması kararını desteklemişlerdir. Ancak bu sempozyumda çıkan sonuç bildirisine göre, din eğitimi verilecek olan dini grubun Rusya'nın 89 idari bölgesinin herhangi birinde çoğunluk olması şartı aranmalıydı. Bu durumda da Roma Katolikleri, Protestanlar ve Yahudilerin coğrafi anlamda dağınık olmalarından dolayı devlet okullarındaki din derslerinin verilmesinde bu dinler adına pek fazla söz söyleme şansı kalmıyordu.⁵⁵¹ 2002 yılının Kasım ayında Eğitim Bakanlığı, Ortodoks din derslerinin müfredata sokulmasına karşı çıkan muhalefete cevap niteliğinde otuz sayfalık bir öneri hazırlamış, ardından da Ortodoks kültür tarihini içeren bir ders programını öneri olarak tüm okullara göndermişti.⁵⁵²

2009 yılının Temmuz ayında Rusya'nın yeni devlet başkanı Dimitri Medvedev'in federal hükümetin okullarda din eğitiminin verilebilmesi için ulusal bir programın başlatılacağını açıklaması ile birlikte Sovyetler Birliği döneminden bugüne kadar okullarda din eğitiminin yasak olduğu Rusya'da ulusal anlamda din eğitiminin yolu açılmış oldu. Medvedev'in açıkladığı programa göre öğrencilere, Rusya'da resmi olarak tanınan dört dini geleneği – Rus Ortodoksluğu, İslam, Yahudilik ve Budizm – içeren derslerden herhangi birini ya da dört dinin karışımından oluşan ahlak bilgisi şeklindeki karşılaştırmalı din dersini seçme özgürlüğü tanınmaktadır. Bu iki alternatifin dışında ayrıca dinle ilişkisi olmayan, sadece etik

⁵⁴⁹ Alexey D. Krindatch, "Religion, Public Life and the State in Putin's Russia", *Religion in Eastern Europe*, XXVI, 2, May 2006, s. 52.

⁵⁵⁰ A.g.m., s. 53.

⁵⁵¹ A.g.m., s. 53-54.

⁵⁵² A. Zolotov, "Schools to Teach Orthodox Culture", *The Moscow Times*, 18 November 2002.

değerlerin yer aldığı bir dersin de okullarda açılması hedeflenmektedir.⁵⁵³ Programa göre isteyen öğrenci bu üç dersten birini seçebilme hakkına sahip olacaktır. Bu program 2010 yılında 18 federal bölgede yer alan okulların % 20'sini içerecek biçimde pilot uygulama olarak başlatılacaktır. 2012 yılına kadar pilot proje olarak başlatılacak olan uygulamanın bu yıldan itibaren tüm Rusya'ya yayılması hedeflenmektedir.⁵⁵⁴

Bu gelişme 1990'lı yılların başından itibaren en fazla tartışılan konulardan biri olan din eğitimi ilgili olarak Ortodoks Kilisesi'nin gerçekleştirdiği lobi faaliyetlerinin sonuç verdiği anlamına gelmektedir. Bu nedenledir ki din eğitiminin resmi olarak kabul edilmesinin, her ne kadar diğer geleneksel dinlerin de müfredatlara gireceği ve öğrencilerin bunlardan birini seçme hakkına sahip olacağı söylene de, Ortodoks Kilisesine diğerleri ile karşılaştırıldığında daha avantajlı bir konum kazandığı yorumları yapılmaktadır.⁵⁵⁵ Bunun nedeni de Kilise'nin yıllardır din eğitimi konusunda diğerlerine nazaran daha ciddi hazırlıklar içinde olması ve yerel düzeyde daha iyi bir biçimde örgütlenmesidir. Nitekim Moskova İslam Üniversitesi'nden Marat Murtazin'in de belirttiği gibi, Rus Ortodoks Kilisesi'nin okullarda Ortodoksluk ile ilgili derslerin müfredata girmesi konusunda gösterdiği çabalar uzun zamandır Müslümanlar tarafından da kaygıyla karşılanmaktaydı. Onlara göre Rus Ortodoks Kilisesi'nin istediği içerikte bir din eğitimi azınlıkların kendi dinleri dışında bir din eğitime maruz kalmaları anlamına gelmekteydi.⁵⁵⁶ Ancak Putin yönetiminin önceki Sovyet liderlerinden farklı olarak Müslüman dini liderlerle daha sık bir araya gelmesi din eğitimi konusunda Müslüman ve diğer dini grupların hassasiyetlerini dikkate aldığı ya da en azından kamuoyuna öyle bir izlenim verdiği görülmektedir. Medvedev'in açıkladığı ulusal programın Ortodoksluk dışındaki diğer geleneksel dinlerin de müfredata girmesine imkân vermesi yine Putin'in Müslüman dini elite geliştirdiği yakın ilişkilerin bir parçası olarak okunmalıdır.

Rusya'da Müslüman topluluğun, din eğitimi dışında Rus Ortodoks Kilisesi'nin tavrı karşısında başka çeşitli endişeleri de bulunmaktadır. Hem bu endişelerin kaynağını, hem de

⁵⁵³ [Clifford J. Levy](http://www.nytimes.com/2009/07/22/world/europe/22briefs-Russia.html), "Russia: Medvedev Announces Programs of Religious Education in Schools", *New York Times*, 21 July 2009, <http://www.nytimes.com/2009/07/22/world/europe/22briefs-Russia.html>, Erişim tarihi, 24 Ağustos 2009.

⁵⁵⁴ RIA Novosti, Barvikha, July 21, <http://en.rian.ru/society/20090721/155576886.html>

⁵⁵⁵ Maya Kucherskaya, "Reading, Writing and Religion", *The Moscow Times*, 04 August 2009, <http://www.themoscowtimes.com/article/1016/42/380112.htm>, Erişim tarihi, 24 Ağustos 2009.

⁵⁵⁶ Marat Murtazin, "Rusya Federasyonu'nda Din ve Devlet İlişkileri", İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)'da, 17 Ekim 2008 tarihinde yaptığı konuşma.

yeni dönemde din ve devlet ilişkileri açısından Rusya’da İslam’ın nasıl bir dönüşüm geçirdiğini anlamak için devam eden bölüm kaleme alınmıştır.

III. RUSYA FEDERASYONU’NDA İSLAM

Rus Dış İşleri Bakanı Sergey Lavrov’un “20 milyon Müslüman’ın yaşadığı Rusya Federasyonu aynı zamanda İslam dünyasının bir parçasıdır” şeklindeki ifadesi, Rusya ve İslam dünyası arasındaki ilişkilerin olduğu kadar Rusya içinde yaşayan Müslümanların yaşadığı değişimi anlamak açısından da önemlidir. Günümüzde Rusya’daki İslam’ın ve Müslümanların durumunu anlamak için de öncelikli olarak sadece devlet ile Rus Ortodoks Kilisesi arasındaki ilişkilerin nasıl şekillendiğini değil, aynı zamanda Rus devletinin ve Kilise’nin İslam’a ve Müslümanlara karşı tutumunu da incelemek durumundayız zira Rus siyasetinin dini azınlıklara yönelik tutumunu Kilise’nin yeni konumundan ayırmak mümkün değildir. Bu bölümde Rusya’da İslam ve devlet arasında yeniden şekillenen ilişkiler ve Müslümanların idari yapılanmaları ele alınmaktadır. Ancak yeni döneme geçmeden önce Sovyetler Birliği dönemindeki din politikalarının İslam konusundaki yaklaşımına ve idari yapılanmalarına bakmakta fayda vardır.

A. Sovyetler Birliği’nde Din Politikaları ve İslam

Sovyet sonrası İslam’ı Sovyet dönemi İslamı’nın dinamiklerinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Sovyetler Birliği’nde diğer dinlerden farklı olarak İslam, resmi olarak tanınmış birden fazla dini liderliğe sahip tek dindi. Birbirinden resmi olarak bağımsız bulunan dört dini merkez şöyleydi: Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlarından sorumlu olan Taşkent Müftülüğü, Avrupa Rusyası ve Sibirya’daki Müslümanlardan sorumlu Ufa Müftülüğü, Kuzey Kafkasya’dan sorumlu Buinaks’taki Dağıstan Müftülüğü ve Transkafkasya’dan sorumlu olan Bakü Müftülüğü. Bu merkezlerden her biri sırasıyla şu dilleri kullanıyordu: Özbekçe, Kazan Tatarcası, Arapça ve Azerice.⁵⁵⁷ Dört farklı birbirinden bağımsız merkezin varlığını çeşitli nedenlerle açıklamak mümkündür: farklı dini liderlere sahip bölgelerin varlığı, Çarlık rejiminin bıraktığı miras ve Sovyetler Birliği içinde Müslümanların dayanışması ve birliğinin ortaya çıkmasını engellemeye yönelik Sovyet politikaları.⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ Yaakov Ro’i, *Islam in the Soviet Union*, London: Hurst Company, 2000, s. 100.

⁵⁵⁸ A.g.m., s. 725.

Taşkent'teki Orta Asya ve Kazakistan Müftülüğü (*Духовное управление мусульман Центральной Азии и Казахстан - SADUM*) 1943 yılında kuruldu. Bu müftülüğün kurulmasındaki en önemli amaç insanları Komünist Parti'nin faaliyetlerini desteklemek konusunda mobilize etmek, Müslümanların zihinlerini kontrol etmek ve ayrıca Parti'nin İslam dünyasındaki dış politika hedeflerinin gerçekleşmesini kolaylaştırmaktı. SADUM, diğer merkezler içinde en büyüğü ve en etkili olardı ve tüm Müslümanları Komünist Parti faaliyetleri etrafında birleştirmeyi amaçlıyordu. Müftülükteki görevliler Buhara Medresesi ve Orta Asya'daki İslam eğitiminin resmi merkezi olan Taşkent'teki İslam Enstitüsü'nü kontrol ediyorlardı.⁵⁵⁹

1985 ve 1988 yılları arasında Gorbachev Orta Asya cumhuriyetleri üzerindeki kontrolünü artırmış ve Rusya'da Ortodoksluğa karşı gösterdiği hoşgörülü tavrı Orta Asya cumhuriyetlerine göstermemiştir. 1988 yılından sonra ise İslam'ın kontrol edilmesi görevini yerel liderlere bırakmıştır. Bağımsızlıklarını kazandıktan sonra bu liderler İslam ve İslamcı gruplara karşı Gorbachev'inkine benzer bir politika takip etmişlerdir. Gorbachev döneminde bölgesel müftülükler çözülme sürecine, ulusal cumhuriyetler ise kendilerine ait dini kurumlar oluşturma çabası içine girmişlerdir. Bu durum sadece Orta Asya Cumhuriyetleri için değil aynı zamanda Rusya içindeki Tataristan Özerk Cumhuriyeti için de geçerliydi. Tataristan'da Ufa'daki Tüm-Rus Federal İslam Yönetimi'nden (*Все-русский Федеральной Исламской управление -DUMES*) ayrı bir müftülüğün oluşturulması Tataristan'ın özerkliğinin ayrılmaz bir parçası olarak görülmeye başlanmıştı.⁵⁶⁰ SADUM Sovyetler Birliği'nin çözüldüğü yıl zaten ortadan kalkmıştı. Kazak bölümü 1990 yılında bu Müftülükten ayrılmış, 1992 yılına gelindiğinde her bir yeni bağımsız devlet kendi dini idaresine sahip olmuştu. SADUM'un yerini *Özbekistan Müslümanlar İdaresi* almış ve sıkı rejim kontrolü altında yeni bağımsız Özbekistan devletinin bir organı olarak varlığını devam ettirmişti.⁵⁶¹

Orta Asya ve Rusya'daki *Müftülüklerin ya da Dini İdarelerin ulusallaşması* süreci olarak tanımlayabileceğimiz bu sürece rağmen seküler otorite ile resmi dini liderlik arasındaki ilişkide önemli bir değişim gerçekleşmedi. Bağımsızlıktan bu yana yeni kurulan dini idareler (müftülükler), din eğitim ve öğretimi ve İslam dünyasının geri kalanı ile iletişim kurma konularındaki tekel olma pozisyonlarını korudular. Bu idareler her yıl binlerce vatandaşın hac ziyaretini organize etmektedirler. Yeni medreselerin açılması bu idarelerin isteği ve kontrolü

⁵⁵⁹ Abdujabar Abduvakhitov, "Islamic Revivalism in Uzbekistan", in Dale F. Eickelman (ed.), *Russia's Muslim Frontiers, New Directions in Cross-Cultural Analysis*, Bloomington: Indiana University Press, 1993, s. 80-81.

⁵⁶⁰ Galina Yemelianova, "Islam and Power", in Hilary Pilkington, Galina Yemelianova (eds.), *Islam in the Post Soviet Russia Public and Private Faces*, s. 66.

⁵⁶¹ Adeeb Khalid, "A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan", s. 587.

altında gerçekleşmektedir. Bu idareler ayrıca ülkedeki tüm camilerin ve din görevlilerinin atanması görevini yerine getirmektedir. Bu idareler tarafından açılmayan ve kontrol edilmeyen camiler kapatılmaktadır.⁵⁶²

1980’li yıllarda İslam’ın yeniden canlanmasına tepki olarak Sovyet devleti, yeni nesil genç liderleri eskilerinin yerine göreve getirerek kendi pozisyonunu güçlendirmeye çalıştı. Örneğin 36 yaşındaki Muhammadsaddık Mamayusupov⁵⁶³, Müftü Babakhanov’un yerine Taşkent İdaresinin başına getirildi. Muhammadsaddık göreve gelir gelmez on tanesi Özbekistan ve beş tanesi de Tacikistan’da olmak üzere 15 yeni caminin açılmasına izin verdi. Ayrıca Buhara ve Taşkent’te dini okullarda Arapça öğretmek üzere yeni medrese binalarının yapılmasını onayladı.⁵⁶⁴ Babakhanov’un yerine Muhammadsaddık’ın getirilmesi SADUM’da yaşanan bir ayaklanmanın neticesinde gerçekleşmişti. SADUM içindeki bazı insanlar müftü Babakhanov’u pasif olmakla suçluyorlar yerine yeni birinin atanmasını istiyorlardı. Sonuçta Babakhanov, ciddi bir olay olmadan görevinden alındı.⁵⁶⁵ Müftünün bu şekilde değiştirilmesi perestroyka dönemi ve sonrasında resmi dini idarelerin, camilerin ve kadroların yaşanan İslami canlanma için bir üs haline geldiğini göstermektedir.

B. Rusya Federasyonu’nda Müslümanların İdari Yapılanması

Sovyetler Birliği döneminde şu anda Rusya Federasyonu toprakları üzerinde yaşayan Müslüman nüfusun tabi olduğu iki dini idare bulunmaktaydı. Bunlardan biri merkezi Başkurdistan’ın Ufa şehrinde bulunan SSCB’nin Avrupa ve Sibirya bölgesinden sorumlu Ufa Dini İdaresi ve diğeri ise merkezi Dağıstan’ın Mahackale şehrinde bulunan Kuzey Kafkasya Dini İdaresi idi. Bugün ise Rusya Federasyonu’nda iki ana dini idare bulunmaktadır: Birincisi Ufa’da bulunan ve bu dönem başkanlığını Başkırđistanlı Talgat Tazhuddin’in yaptığı

⁵⁶² A.g.m., s. 587.

⁵⁶³ Muhammadsaddyk Mamayusupov (Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf) dindar bir ailenin çocuğı olarak Namangan’da dünyaya gelmiş, sırasıyla Buhara, Taşkent ve Libya’da eğitim görmüştür. Üç kez yapılan tur sonunda çoğunluğun oyuyla yeni müftü olarak seçilmiştir. 1980’li yılların başlarında Mamayusupov Fergana’daki Müslüman grupların önde gelen isimlerindendi. Fakat müftü olarak seçildikten sonra kendini bu gruplardan hızla uzaklaştırdı, değişti ve siyasi elitin bir parçası haline geldi. Onun liderliğı döneminde SADUM, İslami Rönesans Partisi’ni kurmaya çalışan genç Müslümanların faaliyetlerini eleştirdi. İslam cemaatinin kendisi zaten Allah’ın tek partisi olduğundan dolayı yeni partiler kurmanın gereksiz olduğunu savunuyordu. Onun ifadeleriyle “İslam’ın kendisi 1400 yıldan daha fazla bir zamandır varlığını devam ettiren bir partiydi ve Müslümanlar bu partinin parçasıydılar.” Abdujabar Abduvakhitov, “Islamic Revivalism in Uzbekistan”, in Dale F. Eickelman (ed.), *Russia’s Muslim Frontiers, New Directions in Cross-Cultural Analysis*, s. 87; Abdujabar Abduvakhitov, “Muslim Community in Uzbekistan”, in Michael Bourdeaux (ed.), *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, s. 296; Alexei V. Malashenko, “Islam versus Communism”, in Dale F. Eickelman (ed.), *Russia’s Muslim Frontiers, New Directions in Cross-Cultural Analysis*, s. 72.

⁵⁶⁴ Shirin Akiner, 1989, 184-185: aktaran Jeff Haynes, *Religion in Global Politics*, s. 155.

⁵⁶⁵ Abdujabar Abduvakhitov, “Islamic Revivalism in Uzbekistan”, s. 86.

Rusya Müslümanlarının Merkezi Dini İdaresi'dir. Diğerisi ise merkezi Moskova'da yer alan Tataristanlı Ravil Gaynuddin'in başkanlığını yaptığı *Rusya Müftüler Konseyi*'dir. Ravil Gaynuddin aynı zamanda Moskova'daki en büyük caminin müftüğünü ve aynı zamanda *Avrupa Rusyası Müslümanlarının Dini İdaresi*'nin (Мусульманским религиозным Администрация европейской части России - DUMER) başkanlığını yapmaktadır. Bu iki temel dini idare bölgesel müftülüklerin ve camilerin kendilerine bağlanması ve aynı zamanda Rus devletinin siyasi tanınması ve mali desteğini kazanmak için birbirleriyle yarışmaktadırlar. Bu iki kurum Rusya Federasyonu'nda resmi ya da kayıtlı olarak ifadelendirebileceğimiz İslam'ı temsil etmektedirler. Bu iki ana dini idarenin yanında *Kuzey Kafkasya Müslümanlarının Koordinasyon Merkezi* diğerleri ile hemen hemen aynı statüye sahip fakat kapsamı Kuzey Kafkasya ile sınırlı üçüncü bir dini idare yapılanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Merkezi Mahaçkale'de bulunan *Koordinasyon Merkezi*, Sovyet dönemi *Kuzey Kafkasya Müslümanlar Dini İdaresi*'nin halefi konumundadır. Merkezin başkanlığını İsmail Berdiyev yapmaktadır.⁵⁶⁶ Bu iki ya da üç temel idari yapılanmanın yanı sıra Rusya'da 2000 yılında faaliyet gösteren 50-60 ayrı müftülüğün varlığından bahsedilmektedir. 1999 yılında ayrıca 3702 İslami dini örgüt Rusya Adalet Bakanlığı'na kayıt yaptırmış, bu sayı 2000 yılına gelindiğinde 4140'a çıkmıştır.⁵⁶⁷

Daha 1999 yılına gelmeden önce dini örgütlerin sayısında meydana gelen artış Rus hükümetini bu örgütlerin faaliyetlerini kontrol etmek amacıyla harekete geçirmişti. 1997 yılında kabul edilen Vicdan Özgürlüğü ve Dini Örgütlenmeler Kanunu dini yapıları “dini örgütler” ve “dini gruplar” olarak iki gruba ayırmakta ve birincisine hukuki statü ve geniş haklar tanımaktaydı. Buna göre “dini örgütler”, kendi binalarının mülkiyetine sahip olacak, dini öğretilerini yayma hakkına sahip olacak, yardım kurumları ve dini eğitim kurumları oluşturma ve yurt dışından dini faaliyetlerde bulunmak üzere profesyonel eğitimcileri davet edebilecekti. Bu kanuna göre bir dini örgütün tüm bu haklara sahip olmak üzere adalet bakanlığına kaydını yaptırabilmesi için on beş yıldır Rusya'da faaliyet göstermesi şartı aranıyordu. 2002 yılının Temmuz ayında 1997 Kanununda yapılan değişiklik Putin yönetiminin dini örgütler konusunda daha kısıtlayıcı önlemler almak isteğinin işaretini veriyordu. Bu değişiklik yönetime aşırı faaliyetlere bulaşmış ve Rusya'nın güvenliğine tehdit oluşturan dini örgütleri kapatma hakkı tanıyordu.

⁵⁶⁶ Edward Walker, “Islam, Territory, and Contested Space in Post-Soviet Russia”, *Eurasian Geography and Economics*, 46, No, 4, 2005, s. 261-262.

⁵⁶⁷ Shireen T. Hunter, *Islam in Russia, The Politics of Identity and Security*, s. 46

Rusya'daki Müslüman toplumun % 85 üzerinde dini kontrol yetkisine sahip olan bu iki liderin başkanlığındaki iki dini idare taban olarak yaklaşık 4500 dini cemaate hitap etmektedir. Tazhuddin'in liderliğini yaptığı *Rusya Müslümanları'nın Merkezi İdaresi* 1999 yılında 2.061 dini örgütü hukuki alanı altında bulundurmaktaydı. Bununla birlikte yine de Merkezi İdare'ye tabi olan Müslüman örgüt sayısı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Verilen rakamlar 1000 ile 3000 arasında değişiklik göstermektedir. Rakamların değişiklik göstermesinin bir nedeni, 1998 yılında *Tataristan Müslümanları Dini İdaresi*'nin kurulması ile birlikte Merkeze tabi olanların bir kısmının bu yeni idareye kayması ile birlikte yaşanan azalmadır. Bununla birlikte 2001 yılı itibariyle denilebilir ki, Ufa'da bulunan *Rusya Müslümanlarının Merkezi İdaresi* Rusya Federasyonu'ndaki en büyük dini idare konumunda bulunmaktadır.⁵⁶⁸

Merkezi Moskova'da bulunan *Rusya Müftüler Konseyi*'nin kurulmasındaki temel itici güç, Ravil Gaynuttin'in böylesi yeni bir yapılanma oluşturma isteğidir. Ufa Dini İdaresi'nin aksine daha az hiyerarşik bir yapıya sahip olan Konsey, merkezi bir idari yapılanmadan ziyade danışma statüsündeki bir konum görünümündedir. Konsey'in hitap ettiği hukuki alanla ilgili olarak birbiriyle çatışan veriler mevcuttur. Ancak kesin olarak bilinen şey Konsey'in Tataristan ve Dağıstan bölgelerinde etkinliğe sahip olduğudur. Konseye tabi olduğunu açıklayan yaklaşık 3000 cemaatin dörtte üçü bu iki federal yapıda yaşayan Müslümanları kapsamaktadır. *Rusya Müftüler Konseyi*'nin önemi *Tataristan Müftülüğü* gibi bazı yerel dini idareleri bir araya getirmiş olması ve *Kuzey Kafkasya Müftülüğü Koordinasyon Merkezi* gibi bazı dini idarelerle de ittifaklar yapıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu iki örnek olarak verilen yerel idareler her ne kadar zaman zaman Konsey ile yaptıkları ittifakları açıkça ifade etseler ve Ufa Dini İdaresi karşısında Konsey'e tabi olduklarını söyleseler de yine de Konsey'in bu bölgesel birimler üzerindeki otoritesi hala tartışmalıdır. Fakat tartışmalı olmayan, Avrupa Rusyası Müslümanlarının Dini İdaresi olan DUMER'in Konsey'in başkanının direk kontrolü altında bulunuyor olmasıdır.⁵⁶⁹

Rusya'da Müslüman dini liderliğin birden çok merkez altında toplanması kısmen yaşanan demokratikleşme sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum aynı zamanda Rusya Müslümanlarının etnik, kültürel ve coğrafi farklılıklarını da yansıtmaktadır. Bu şartlar altında bölgesel ve yerel örgütlenmeler Müslüman toplulukların dini ihtiyaçlarını

⁵⁶⁸ A.g.e., s. 55-56.

⁵⁶⁹ DUMER, Rusya Merkezi Avrupa Müslümanları Müftülüğü DUMSTER'in halefi niteliğindedir. DUMER ismini 1998 yılında Adalet Bakanlığı'na yaptırdığı kayıt neticesinde almıştır. DUMSTER Ravil Gaynuddin'in liderliğinde 1994 yılında yapılan kurucu meclis ile kurulmuştur. 150'nin üzerinde dine örgüte hitap etmektedir. A.g.e., s. 59-60.

karşılamada önemli kurumlar olarak ortaya çıkmaktadırlar. Bununla birlikte böylesi bir adem-i merkeziyet süreci hem Rusya Müslümanları hem de Rusya'daki etnik ve mezhepsel gruplar arasındaki ilişkileri olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Rusya Müslümanları arasında giderek artan etnik, siyasi ve ideolojik farklılaşmalar ve aynı zamanda Müslüman dini liderlerin aralarındaki ruhani ve siyasi nüfuz mücadelesi Rusya Müslümanlarını olumsuz yönde etkileyen faktörlerdir. Özellikle dini liderler arasında etnik, kültürel ve ideolojik farklılıklara dayanan rekabet ve çatışma bu ayrışmayı daha belirgin hale getirmektedir. Tazdhuddin ve Gaynudin arasındaki rekabet ülkede Tatar ve Başkırlar arasında yaşanan ayrışmanın en açık göstergesidir. Bugün Rusya Müslümanlarının entegre bir birim olarak hareket etmelerinin önündeki en büyük engel Tatarlar ve Başkırlar arasındaki gerilimdir.⁵⁷⁰

C. Rusya Federasyonu'nda Kilise-Devlet İlişkileri ve İslam

1989 yılında yapılan son Sovyet nüfus sayımına göre merkezi Rusya topraklarında yaşayan 12 milyon Müslüman bu toprakların nüfusunun % 8'ini teşkil etmekteydi. 2002'de yapılan Rusya Federasyonu resmi sayımları toplam 144 milyonluk nüfusun 14.5 milyonunu Müslümanların oluşturduğunu söylüyordu. Rusya Müftüler Konseyi Başkanı Ravil Gainuddin 2005 yılının Ağustos ayında yaptığı bir açıklamada Rusya'da 23 milyon Müslüman'ın varlığından bahsediyordu. Merkezi Rusya topraklarında Müslüman nüfusunda Sovyetlerin dağılması sürecinde görülen bu dikkat çekici artış kısmen eski Sovyet Müslüman cumhuriyetlerinden Rusya'ya yönelen Müslüman göçüyle açıklanabilir zira bu dönemde 2 milyon Azeri, 1 milyon Kazak ve yaklaşık 3000 Özbek, Tacik ve Kırgız Rusya Federasyonu'na göç etmiştir.⁵⁷¹ Bunun yanı sıra Müslümanların Slav nüfusa oranla oldukça yüksek bir doğum oranına sahip olması nüfus artışına neden olan bir diğer faktördür. 2005 yılının ilk yarısında Rus nüfusta 400.000 azalma görülürken buna karşılık başta Çeçenistan, Dağıstan ve İnguşetya olmak üzere Müslümanların yaşadığı bölgelerde nüfusta artış gözlemlenmiştir.⁵⁷²

Rusya Federasyonu'nda Müslümanlar iki bölgede yoğunlaşmışlardır. Tataristan, Başkurdistan, Udmurtia, Çuvaşya, Ulyanovsk, Samara, Astrahan, Perm, Ninji Novgorad ve Yekaterinburg'u içeren Volga-Ural bölgesi ve 4.5 milyon Müslüman'ın yaşadığı Kuzey Kafkasya Bölgesidir. Rusya Müslümanlarının çoğu Sünni'liğin Hanefi ve Şafi

⁵⁷⁰ A.g.e., s. 47

⁵⁷¹ Mark A. Smith, "Islam in the Russian Federation", *Conflict Studies Research Center, Russian Series*, 06/53, Defence Academy of the United Kingdom, s. 1.

⁵⁷² A.g.m., s. 1.

mezhebindendir. Hanefilik, Tatarlar, Başkırlar, Kuzey Kafkasya'nın etnik grupları ve Orta Asya diasporası arasında yaygındır. Dağıstan, Çeçenistan ve İnguşetya'da Şafilik mezhebi baskındır. Bunun yanında Azeri göçmenler, Lezgiler ve Dağıstan'daki Darginlerden oluşan Şii bir nüfus da mevcuttur. Bu iki bölgenin yanı sıra Moskova Müslümanların yoğun olarak yaşadığı bir Rus şehridir. Moskova'da 1,5 milyon, St. Petersburg'da ise 250.000 Müslüman yaşamaktadır.

Rusya'da 1980'li yıllardan itibaren yaşanan dini canlanma ve Müslüman liderlerin İslam'ın Rusya'daki ikinci büyük din olarak Rus Kilisesi ile eşit statüde kabul görmesi için gösterdikleri çabalar Müslümanların Ortodoks Kilise ile olan ilişkilerine yeni boyutlar eklemiştir. İslam'ın ülkedeki fiziksel varlığının giderek artması ve daha görünür hale gelmesi İslam ve Ortodoksluk arasında hem işbirliği hem de çatışmayı içeren karmaşık ilişki biçiminin kurulmasına yol açmıştır. Bunun yanında Rus Ortodoks Kilisesi'nin 1990'lı yıllar boyunca özel statü kazanmak için verdiği mücadelenin meyvelerini 1997 Din Özgürlükleri Kanunu ile alması ülkede karar alma mekanizmaları üzerindeki etkinliğini artırmıştır. Rus Ortodoksluğu, Rus kimliği üzerine yapılan canlı tartışmalarda önemli bir entelektüel-dini birikim sunmuştur. Rus etnisitesine mensup insanların % 50 oranında kendilerini Ortodoks olarak tanımlamaya başlamaları ve Rus ulusu ve devleti ile Ortodoks inanç arasında kurulmuş olan tarihi ilişki Rus Ortodoks Kilisesi'nin faaliyetlerinde yaşanan ivmeyi açıklar niteliktedir.

Rus Ortodoks Kilisesi pek çok kazanım elde etmekle birlikte yeni dönemde, yeni dini hareketler ve Protestan misyonerlik faaliyetleri yüzünden ciddi problemlerle karşı karşıya kalmıştır. İnanmayanları ve ateistleri de içeren pek çok Ortodoks olmayan Rus yeni dönemde bu hareketlere ilgi gösterdiğinden dolayı Kilise inananlarını kaybetmeye başlamıştır. Müslüman dini liderliği de bu dönemde yeni dini hareketler ve misyonerlik faaliyetleri konusunda Kilise'ninkine benzer bir tavır takındı. Açıklanan bazı raporlara göre *Rusya Müftüler Konseyi* Başkanı Ravil Gaynuddin, Kilise liderliğine benzer bir biçimde yabancı misyonerlik faaliyetlerinin yasaklanması ya da kontrol altına alınması şeklinde görüş bildiriyordu. Dolayısıyla "yabancı" dini faaliyetler karşısında direnç göstermek, Kilise ile Müslüman liderliğin işbirliği yaptığı alanlardan biri olarak ortaya çıktı. Bununla birlikte Müslüman liderliğin Kilise'ninkine eşit bir statü arayışı içinde olması ve İslam'ın Rusya topraklarında her geçen gün daha görünür hale gelmesi, Kilise tarafından ciddi bir tehdit olarak algılandı. 1994 yılında Moskova'da İslam Kültür Merkezi'nin açılması sırasında yaşanan tartışmalar bu tehdit algısını gösterir nitelikteydi. Merkezin açılacağı sıralarda Archangel Michael Kilisesi episkoposu Gregory, Moskova'nın tarihi olarak Ortodoks

Hristiyanların merkezi olduğunu bundan sonra da böyle olmaya devam edeceğini, Moskova'nın III. Roma olduğunu ve hiçbir zaman II. Mekke olmayacağını söylüyordu.⁵⁷³

Kilise içinde İslam ve Müslümanlar hakkında farklı bakış açıları ve tavırlar mevcuttur. Rus tarihi ve kültürü içinde İslam'ın önemli bir yere sahip olduğuna inananlar olduğu gibi, İslam ve Ortodoksluk arasında tarihi bir düşmanlığın varlığına inananlar da mevcuttur. Bu iki grubun yanı sıra İslam'ı ve Müslümanları Batı etkisi karşısında taktiksel bir müttefik olarak tanımlayanlar da vardır. İslam'a bakış bakımından Kilise içinde merkezi liderlik ile yerel episkoposluklar arasında da görüş farklılığı söz konusudur. Merkezi liderlik bir taraftan İslam'ın yükselişini kaygıyla karşılarken, diğer taraftan sosyal hastalıklarla mücadele için diğer dinlerle diyalog çağrısı yapmaktadırlar.

Komünist rejimin çökmesinin Kilise için çok önemli sonuçları oldu ve Kilise bu yeni durumdan faydalandı. Yayın faaliyetlerini çeşitlendirme, eğitim faaliyetlerini genişletme ve ibadet mekânlarını yeniden inşa etme imkânı buldu. Fakat Kilise'nin devrim öncesi dönemdeki statüsüne dönme isteği, yeni dönemle geçmişteki Çarlık dönemi ile arasındaki en önemli süreklilik unsuru olarak değerlendirilebilir. Yeni dönemde Kilise, Komünizm öncesi konumunu yeniden elde etmeye çalıştı ve Rusya'nın dini hayatındaki merkezi pozisyonunu yeniden kazanmaya yoğunlaştı. İronik olarak Ruslar arasındaki dindarlık Avrupa'nın eski komünist ülkeleriyle karşılaştırıldığında en alt seviyelerde olmasına rağmen, Rus Ortodoks Kilisesi 1990'ların en fazla güvenilen dini kurumlarından birisi oldu.

1991-1997 arasında 1991 yılında çıkarılan kanunu eleştiren muhafazakar tepki arttı ve Kilise için daha güçlü bir meşru konum oluşturma talebi gündeme geldi. Bu dönemde Ortodoks Kilisesi hiyerarşisi de dini rakiplerine, özellikle de Katolik ve Protestan misyonerlere savaş açtı. Batı Avrupa ve ABD ile yakın bağları olan pek çok yeni dini örgütün misyonerlik faaliyetleri Rusya için en önemli tehdit olarak değerlendirildi.

İslam'ın durumu ile ilgili olarak, 1997 tarihli Dini Özgürlükler Kanunu'na göre hukuki olarak İslam'ın din olarak konumu Rus Ortodoksluğu ile eşit durumdadır. Bununla birlikte aynı zamanda Rus Ortodoks Kilisesi'nin *primus inter pares*, yani eşitler arasında birinci muamelesi gördüğünü her zaman göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Yeltsin'e benzer şekilde Başkan Putin de, periyodik şekilde camileri ve sinagogları ziyaret etmekte, kamuda Müslüman liderlerle beraber görünmekte ve dinlerarası diyalog çağrısı yapmaktadır; fakat diğer yandan da Ortodoksluk ve Kilise ile özel bir ilişkisi olduğunu her zaman vurgulamaktadır. Putin'in 2004 yılının başında bir Ortodoks manastırına yaptığı bir

⁵⁷³ Shireen T. Hunter, *Islam in Russia, The Politics of Identity and Security*, s. 119.

ziyarette söylediği gibi “Rusya’da kilise ve devlet hukuki olarak ayrı olabilir ama insanların ruhunda aslında onlar birdir”⁵⁷⁴.

Önceki bölümlerde de ele alındığı üzere Rusya’da devletin seküler ve liberal yasal düzenlemeler yaptığı görülmektedir. Anayasa inanç hürriyetini garanti altına almakta ve milliyet, ırk ve din temelli ayrımcılıkları yasaklamaktadır. Bununla birlikte uygulamada Rusya’da din ve devlet arasındaki sembolik ve kurumsal ilişki din üzerine yapılan yasal düzenlemelerde açık bir biçimde görülmektedir. Rusya tarihinde Ortodoksluğun oynadığı özel role atıflar yapılmaktadır.

Kasım 2003’te gerçekleştirilen bir İslam Konferansı Örgütü (İKÖ) toplantısı sırasında, Rusya Devlet Başkanı Putin, Rusya’da 20 milyon Müslüman’ın yaşadığını ve Rusya’nın İKÖ’ye üye olmak istediğini söylüyordu. 20 milyon Müslüman’ın varlığı, Rusya’da pek çok İKÖ üyesi devletten daha fazla Müslüman’ın var olduğunu ortaya koymaktadır. Fransa’daki 5 milyon, Almanya’daki 3,5 milyon ve İngiltere’deki 1,6 milyon Müslüman nüfusu ile karşılaştırıldığında, Rusya’nın Avrupa’da en kalabalık Müslüman nüfusa sahip devlet olduğu görülmektedir. Müslüman nüfusu artarken, Rusya’daki Müslüman olmayan nüfus sürekli bir azalma trendi göstermektedir.

Rusya’daki Müslümanlar Kuzey Kafkasya, Tataristan ve Moskova’da yoğunlaşmış durumdadırlar. Rus devletinin Kuzey Kafkasya ve Tataristan’da örneklerini bulan, resmi ve resmi olmayan İslam ile ilişkisi, iki farklı boyutu temsil etmektedir. Alexander Bennigsen tarafından Çarlık ve Sovyet İslam’ı için kavramsallaştırılan Tatar Ceditizm’i ve Kafkasya Müridizm’i ayrışması, Sovyet sonrası Rusya’da da hala geçerliliğini korumaktadır. Bennigsen’e göre Sovyet döneminde bir yandan dört Müftülük tarafından yönetilen resmi Müslüman elit liberal ve oldukça entelektüel “cedid” geleneğini temsil ederken, diğer yandan paralel İslam “Müridizm”i ve Sufi yapılanmalarını temsil etmekteydi.⁵⁷⁵

İki ana akımın varlığına rağmen, Sovyet-soňrası İslam Sovyet dönemi İslam’ına göre daha karmaşık özellikler göstermektedir ve Rus devleti de Müslümanlara karşı otoriter ve

⁵⁷⁴ Mark A. Smith, “Islam in the Russian Federation”, s. 4.

⁵⁷⁵ Aleksandr Bennigsen’e göre liberal ve muhafazakâr İslam arasındaki ayrım sadece Sovyetler Birliği dönemine değil XIX. yüzyıl Çarlık Rusyası’na kadar uzanmaktadır. 19. yüzyılda Rusya’da Müslümanların yaşadığı bölgelerde iki akımın varlığından söz etmek mümkündür: Bunlardan birincisi modern, liberal-entelektüel *Tatar ceditizmi*, diğeri ise geleneksel- muhafazakar *Kafkasya müridizmidir*. Bennigsen’e göre bu iki akım varlığını 1980’li yılların koşullarında da devam ettirmiştir. Sovyetler Birliği döneminde liberal ceditizm akımı dört dini idarenin kapsadığı resmi İslam ya da Müslüman liderlik tarafından temsil edilirken, muhafazakar İslam paralel ya da resmi olmayan sufi İslamı ile temsil edilmiştir. Sovyet otoritelerinin Müslüman liderlik ve kayıtlı camiler üzerinde baskılarını artırdığı dönemde inananlar Sovyet karşıtı Sufi tarikatlarına ya da kayıtlı olmayan İslami faaliyetlere yönelmişlerdir. Alexandre Bennigsen & Marie Broxup, *The Islamic Threat to the Soviet State*, New York: St. Martin’s Press, 1983, 145-146.

esnek yaklaşımları içinde barındıran oldukça faydacı bir yaklaşım izlemektedir. Federal ve yerel yetkililer bir yandan Müslümanların çoğunlukta oldukları bölgelerde camilerin, medreselerin ve diğer dini yapıların yeniden inşasını ve onarımını desteklerken, diğer yandan ise kayıtlı olmayan İslami grupların siyasi faaliyetleri ile ilgili endişelerini sürekli tekrar etmektedirler. Özellikle 11 Eylül ve Beslan olaylarından sonra Putin yönetimi, Kuzey Kafkasya'da sadece İslamcı grupların değil aynı zamanda resmi olmayan İslam'ın tüm formlarının ortadan kaldırılması emrini vermiştir. Resmi olmayan İslam'ı baskı altına alma politikası sıradan Müslümanları Vahhabilerden ayırt etmediğinden, bu tutum Sovyet tarzı devlet kontrollü müftülük sistemine yeniden dönüş fikrini insanların akıllarına getirmektedir.

Son yıllarda Rusya, Tataristan üzerinden İslam dünyası ile ilişkilerini geliştirmeye çalışmaktadır. Bu politikanın bir parçası olarak, 2005 yılında İKÖ'de gözlemci statüsünü elde etmiştir. Rusya'nın girişimiyle 'Rusya ve İslam Dünyası Arasında Stratejik Vizyon Grubu' üçüncü toplantısını Tataristan Cumhurbaşkanı M. Şeymiyev ve Türkiye'nin eski Dışişleri Bakanı Yaşar Yakış'ın eş başkanlığında Şubat 2007'de İstanbul'da gerçekleştirmiştir. İlk iki toplantı 2006 yılında sırasıyla Moskova ve Kazan'da gerçekleştirilmişti. Bu girişim, Rusya ile İslam Dünyası arasında kültürler arası diyalog ve anlayışın geliştirilmesini amaçlamaktadır.

Sovyet sonrası dönemde bu iki akım varlığını devam ettiriyor olmasına rağmen Sovyet sonrası kültürel olduğu kadar siyasi düzeyde de varlığını hissettiren İslam olgusu daha karmaşık bir karakter taşımaktadır. Sovyetler Birliği'nin dağıldığı yıllarda genç nesil içinden göreve gelen Müslüman dini liderler Sovyet dönemindekilerden farklı bir profil ortaya koymaktadırlar. Bunlardan Mamayusuphov gibi bazıları paralel İslam'ın içinden gelmektedirler. Bundan dolayıdır ki her ne kadar kendilerini bundan ayırmak isteseler de tamamiyle etkisinden kurtaramamışlardır. Bu çerçevede Mamayusuphov'un halk tarafından Taşkent'te yapılan gösterilerin ardından göreve getirilmesi manidardır. Buna ek olarak yeni siyasi elit ve İslam arasındaki ilişkinin doğası tek yönlü değildir. Diyebiliriz ki İslam'ın siyasal düzeyde ifade edilmesi ve bu çerçevede pek çok İslami siyasi partinin kurulması ile bir taraftan yeni – alternatif bir İslami elit ortaya çıkarken, iktidarda muhalif İslami faaliyetleri kontrol altında tutmaya çalışan seküler siyasi elit de zaman zaman kendi siyasi çıkarları adına İslami söyleme başvurmaktan kaçınmamıştır.

Alexei V. Malashenko, Sovyet sonrası dönemin ilk yıllarında Müslümanların yaşadığı bölgelerde İslamcılar ve eski komünist siyasi elit arasında üç ilişki biçime dikkat çekmektedir: Birinci tip ilişki biçimine göre, eski komünist siyasi elit eski hegemonyasını koruyabilmek için Müslümanların milliyetçi ve dini duygularını kullanarak yeni Rus liderliğine karşı mücadele vermektedir. Tataristan bu tip ilişki biçimine verilebilecek en açık örneklerden

biridir. İkinci tipte, zaten varolan İslamcılar ve komünistler arasındaki çatışmacı ilişki biçimi devam etmektedir. Bu tip ilişki biçiminde İslamcılar Sovyet sonrası yönetimlere karşı güçlü bir muhalefet göstermektedirler. Bu duruma örnek olarak Özbekistan ve Dağıstan verilebilir. En açık örneğini Tacikistan’da bulan üçüncü tip ilişki biçiminde komünist liderlik farklı grupların biraraya geldiği güçlü bir muhalefetle alaşağı edilmiştir. 1990’lı yılların başlarında meydana gelen değişim Tacikistan’da beklenmedik bir çatışmayı da beraberinde getirmiş, bunun sonunda eski-komünistler komünizm karşıtı demokratik güçler tarafından iktidardan indirilmişlerdir. Muhalif koalisyon Avrupalılaştırmış yerel entelektüel sınıfı, Slav olmayan etnik grupları, Müslüman siyasetçileri ve din adamlarının bazılarını biraraya getirmiştir. Komünizm düşmanlığı bu grupları bir araya getiren en önemli faktördür. Bu üç temel ilişki biçimini kabul etmekle birlikte Malashenko, yeni bağımsız Müslüman ülkelerdeki olaylar çok hızlı bir biçimde geliştiğinden dolayı bu ülkelerle ilgili analizlerde dikkatli olunması gerektiğini, kendi analizlerinin de tüm 1990’lı yıllar için geçerli olamayabileceğini belirtmektedir.⁵⁷⁶ Malashenko’nun bu uyarısını akılda tutmak koşuluyla diyebiliriz ki, örneğin Özbekistan’da iktidardaki siyasi elit ile İslami siyasi hareketler arasında ikinci tip ilişki biçimi olan çatışmacı ilişki biçimi devam etmektedir.

Komünist dönem boyunca Müslümanlar arasında kültürel bir harç ya da dayanak noktası olarak varlığını devam ettiren İslam, Sovyet sonrası dönemde giderek siyasi muhalefet hareketlerinin sembolü haline gelerek çatışmacı ilişki biçimine yeni bir boyut kazandırdı. Örneğin İslami Rönesans Partisi, Adolat, Özbekistan İslami Hareketi gibi İslami bir devlet çağrısı yapan radikal gruplardan, parlamenter demokrasiden yana olan Birlik Partisi gibi daha ılımlı partilere kadar tüm muhalefet İslami değerlerin kamusal alanda daha etkili hale gelmesi talebinde bulunmaktadır.⁵⁷⁷

Bugün Rusya Federasyonu içindeki Müslümanların siyasette önemli bir etkinliği yoktur. Rus siyasetinde bir Müslüman lobisinden bahsetmek mümkün değildir. Fakat bu hiç olmayacağı anlamına da gelmemektedir. Kaydedilen hızlı nüfus artışı nedeniyle gelecekte Müslüman nüfusun Rus siyasetinde etkisini artırabileceği yorumları yapılmaktadır. İslam eksenli siyasi partiler ya da hareketler çok zayıftır. 1990’lı yıllarda Rusya’da kurulan *Refah*, *Nur* ve *İslami Uyanış Partisi* gibi hareketler önemli bir varlık gösterememişlerdir. 2001 yılında Dağıstan’da kurulan *Rusya İslami Partisi* kapatıldıktan sonra yerini alan iki hareket, *Rusya Yurtseverleri* ve *Adalet ve Kalkınma Hareketi*, 2003 Duma seçimlerinde blok

⁵⁷⁶ Alexei V. Malashenko, “Islam versus Communism”, Dale F. Eickelman (ed.), *Russia’s Muslim Frontiers, New Directions in Cross-Cultural Analysis*, s. 75.

⁵⁷⁷ Jeff Haynes, *Religion in Global Politics*, s. 166.

oluşturmalarına rağmen toplam oyun sadece % 0. 25'ini alabilmişlerdir. Güçlü bir İslami gündemle ortaya çıkan bir partinin varlığından bahsetmek mümkün değildir. 1992-2002 yılları arasında Rusya Devlet Başkanı Boris Yeltsin ve Viladimir Putin tarafından atanan 154 bakandan sadece 3 tanesi Müslüman'dır. 1999-2003 yılları arasında Duma'da 450 milletvekilinden sadece 33 Müslüman'dır. Müslüman nüfus artışının bu hızla devam etmesi durumunda Rus siyasetinde Müslümanların siyasi temsilde yükseliş yaşanacaktır beklentisinden bahsedilebilir.⁵⁷⁸

Bugün Müslümanların Rusya siyasetinde yeterince temsil imkânına sahip olmadıkları açıktır. Müslüman nüfus içindeki coğrafi, ekonomik ve etnik farklılıklar bölgesel düzeyde bile olsa birleşik bir “Müslüman seçmen” oyunun oluşumunu engellemektedir. Buna ek olarak Sovyetler Birliği sonrasında ortaya çıkan siyasi ortam özellikle etnik ve dini azınlıkları temsil eden siyasi partilerin faaliyetlerini kısıtlar niteliktedir. Dolayısıyla bu partilerin faaliyetleri ulusal ve bölgesel yöneticilerin muhalefet üzerindeki baskısının da etkisiyle daha da zayıflatılmaktadır. Devletin federal ve bölgesel düzeydeki manipülasyon ve müdahalesi seçimlere katılmalarının önünde engeller oluşturmakta ve özellikle de Müslümanların etnik ve dinsel temelde kurdukları partiler marjinal bir konuma itilmektedir. Zaman zaman İslami siyasi partilerin daha güçlü siyasi hiziplerle ya da siyasi liderlerle ittifak yaptıkları görülmekte (*İttifak* ve diğer bazı Tatar milliyetçi gruplarının Tataristan Cumhurbaşkanı Mintimer Shaimiev'le ve *Refah*'ın Putin yanlısı *Birleşik Parti* ile kurdukları ittifaklar örnek olarak verilebilir), ancak bu ittifaklar siyasi bir etki yaratacak başarıyı elde edememektedirler.⁵⁷⁹ Müslümanların bir yandan siyasi süreçlere etnik ya da dini temelde doğrudan katılmaları için gerekli kanalların varolmaması, diğer yandan 1997 Din ve Vicdan Özgürlüğü, Dini Örgütlenmeler Kanunu'nun dini aktivizm üzerine getirdiği kısıtlamalar, Rusya'da Müslüman siyasi ve sivil aktivizminin önünü kapatmaktadır. Putin yönetimi ile birlikte federe cumhuriyetler üzerinde uygulanan merkezileşme politikalarının böylesi bir sonucun ortaya çıkmasında önemli katkıları vardır. Belki de böylesi bir temsil probleminin yaşanıyor olması Rusya'da Müslüman dini liderlerin konumunun güçlenmesine neden olmakta ve onları pek çok konuda siyasi bir duruş sergilemeye itmektedir. Talgat Tadzhuiddin ve Ravil Gainutdin'in birbirleri karşısında federal yönetimin daha fazla desteğini kazanmak içindeki girdikleri rekabet bunun en açık göstergelerinden biridir. Tadzhuiddin 2000 yılında Rusya'nın Çeçenistan'a karşı yürüttüğü “terör karşıtı” kampanyayı desteklediğini ve Çeçenistan'da barış ve istikrardan yana olduğunu açıklayarak devletin yanında olduğunu ispat çabası içine

⁵⁷⁸ Mark A. Smith, “Islam in the Russian Federation”, s. 3.

⁵⁷⁹ Shireen T. Hunter, *Islam in Russia, The Politics of Identity and Security*, s. 277.

girmiştir. Ravil Gainutdin'in ise hükümetin bakanları ve aynı zamanda Shaimiev ve Putin'le düzenli danışma toplantılarına katıldığı bilinmektedir.⁵⁸⁰ Rusya Müslümanlarının dini ve siyasi temsilinin bu şekilde iç içe geçmiş olması Müslüman dini liderler arasında varolan rekabete yeni bir boyut kazandırmaktadır.

IV. RUSYA FEDERASYONU'NDA DİN VE SİYASET

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, Rusya'da yaşanan dini canlanma Rus Ortodoks Kilisesi'nin ulusal bir sembol olarak yeniden ön plana çıkmasına neden oldu. Ortodoks Kilise, ateist rejim dönemindeki zayıf pozisyonundan, komünizm sonrası Rusya'da önemli ve güçlü bir konuma geçti. Fakat bu yine de Kilise'nin siyasi faaliyetlere aktif olarak katıldığı anlamına gelmemektedir. Rus Ortodoks Kilisesi yeni liberal atmosferin şartlarından en fazla yararlanan kurumlardan biri olarak, Ortodoksluğun Rusya'nın dini yaşamındaki etkinliğini yeniden vurguladı ve diğer inançlara karşı (özellikle Ukrayna'daki Unyat Kilisesi ve otosefal Ortodoks kiliseler vb.) kendi hegemon konumunu korumakla daha fazla ilgileniyor gözüktü. Dağılma döneminde Kilise tüm imkânlarını diğer rakip kiliselerin ve yeni dini hareketlerin etkilerini ortadan kaldırmak için seferber etti.

Ortodoksluğun yeniden canlanması, önde gelen siyasi figürleri Kilise'yi önemli bir müttefik olarak değerlendirmeye itti. İronik olarak, Komünist Parti'den radikal sağ partilere kadar tüm partiler Kilise'yi kendileri için bir müttefik olarak tanımladılar.⁵⁸¹ Örneğin 1995 yılında yapılan Duma seçimleri öncesinde 17 partinin temsilcileri Patrik Aleksii'nin ev sahipliği yaptığı bir konferansa katıldılar. Katılanların arasında *Komünist Parti* lideri Gennadi Zyuganov, aşırı milliyetçi *Liberal Demokratik Parti* lideri Vladimir Zhirinovsky ve *Rusya Bizim Evimiz Partisi* lideri ve aynı zamanda başbakan Viktor Chernomyrdin de vardı. Yine aynı seçimlerde 43 partiden yalnızca iki tanesi, *Tüm Rusya Müslümanları Sosyal Hareketi* ve *Hristiyan Demokratik Birliği-Rusya Hristiyanları Bloğu*⁵⁸², dini partiler olarak nitelendirilmekteydi ve bu iki partinin bu seçimlerde aldıkları oy oranları sırasıyla % 0.57 ve

⁵⁸⁰ A.g.e., s. 108-109.

⁵⁸¹ John Dunlop, "The Russian Orthodox Church as an "Empire Saving" Institution", Michael Bourdeaux (ed.), *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, s. 19.

⁵⁸² 1988-1990 yılları arasında Hristiyan Demokrat ismini taşıyan beş tane parti kurulmuştu: *Hristiyan Yurtsever Birliği*, *Hristiyan Demokratik Birliği*, *Ortodoks Halk Hareketi*, *Rus Hristiyan Demokratik Partisi* ve *Rus Hristiyan Demokratik Hareketi*. Stephen White & Ian McAllister, "The Politics of Religion in Postcommunist Russia", *Religion, State & Society*, Vol. 25, No. 3, 1997, s. 238.

% 0. 28 idi.⁵⁸³ Dağılma döneminde Birliğin hayatta kalabilmesi için çalışan Kilise dağılma sonrasında, Rus hükümetlerinin yeni emperyal politikalarının önemli bir bileşeni haline geldi.

J. Haynes'e göre, Polonya'daki Katolik Kilisesi'nden ve bir ölçüde de Doğu Almanya'daki ana Protestan kiliselerden farklı olarak Rus Ortodoks Kilisesi, artan etkisini siyasi olaylara müdahale için kullanma eğilimini çok az gösterdi. Polonya'daki Katolik Kilisesi'nin aksine Rus Ortodoks Kilisesi, tüm dünyada yüz milyonlarca takipçisi olan ulus üstü bir kurumun (Vatikan) parçası değildi. Ortodoks hiyerarşinin perspektiflerinin değişmesine ve radikalleşmesine yardımcı olabilecek, Katolik Kilisesi'nde iç dönüşümlere neden olan II. Vatikan Konsili benzeri bir gelişme Rus Ortodoks Kilisesi'nde yaşanmamıştı.⁵⁸⁴

Sovyet sonrası Rusya'da kamu kuruluşlarına duyulan güven konusu ile ilgili olarak yapılan araştırmalarda Ortodoks Kilisesi'nin yeni dönemde en fazla güvenilir kurum haline geldiği ortaya çıktı. Bununla birlikte Rus Ortodoks Kilisesi'nin yeni dönemde en güvenilir kurum haline gelmesi, inananların sayısındaki belirgin artış ve dinin kamusal hayattaki rolünün açık bir biçimde artması gibi faktörler dinin siyasi hayattaki etkisini artıracığı sonucunu doğurmadı. Kısacası Rusya'da dini tercihlerin siyasi tercihler ve seçmen davranışı üzerinde doğrudan bir etkisinin olmadığı ortaya çıktı. Örneğin 1996 yılında yapılan, Boris Yeltsin (% 54) ve Gennadi Zyuganov'un (% 40) ikinci turda mücadele ettiği başkanlık seçimi kampanyası sırasındaki liderlerin siyasi söylemlerinde dinin rolünü ve dini organizasyonların yönelimlerini araştıran Edwin Bacon, Rusya'da seçim sırasında belirli siyasi partiler ya da adaylar üzerinde yoğunlaşan, "dini oy ya da Ortodoks oy" olarak ifade edilebilecek bir tercihin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Ona göre seçim kampanyası sırasında din, tek başına temel bir siyasi mesele olarak gündemde olmamıştır. Din adayların söylemlerinde öncelikli olarak kendilerini tanımlamaları düzeyinde kalmıştır. Adaylar halka ne kadar yurtsever olduklarını Kilise'ye olan bağlılıkları ile ifade etmişlerdir. Dolayısıyla dinin siyasi olmaktan çok sembolik bir değere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Adayların din konusundaki görüşleri arasında söz konusu edilemeyecek kadar az fark vardır. Nitekim Zyuganov ve Yeltsin kendilerini inanan olarak tanımlayan insanların oylarını kazanma konusunda hemen hemen eşit bir başarı göstermiştir.⁵⁸⁵ Bacon'ın da ifade ettiği gibi hemen hemen tüm adayların kendilerini tanımlamalarında Kilise ve Ortodoksluk'un anahtar bir role sahip olduğunu söylemek mümkündür. Yine seçim kampanyası sırasında tüm adayların dini

⁵⁸³ Edwin Bacon, "The Church and Politics in Russia: A Case Study of the 1996 Presidential Election", *Religion, State & Society*, Vol: 25, No. 3, 1997, s. 256.

⁵⁸⁴ Jeff Haynes, *Religion in Global Politics*, s. 99.

⁵⁸⁵ A.g.m., s. 247.

özgürlüklerden yana tavır aldıkları, bununla birlikte sıklıkla Rusya'nın geleneksel dinleri olarak Ortodoksluk ve İslam'a atıfta bulundukları görülmüştür. Ayrıca çok sık olmamakla birlikte Budizm ve Musevilik de geleneksel dinler olarak zikredilmiştir. İkinci tura kalan iki aday, Yeltsin ve Zyuganov, kampanya sırasında sık sık Kilise'de bulunmuş, Kilise'nin Rusya'nın hayatında ne kadar önemli olduğunu vurgularken, Sovyetler Birliği döneminde maruz kaldığı baskı ve zulümleri kınamışlardır. Aynı zamanda her ikisi de Rusya'daki Müslüman nüfusa özel atıflarda bulunmuşlardır.⁵⁸⁶

Bacon, 1996 seçimleri sırasında dinin yalnızca adayların söylemlerinde yer almadığını, seçimlerde dinin oynadığı rolü anlayabilmek için dini organizasyonların tavırlarının da dikkate alınması gerektiğini söylemektedir. Seçim kampanyası sırasında dini gruplar ya da Kilise somut siyasi öneriler sunmak ya da belirli önerileri desteklemek suretiyle kampanyaya müdahale etmemiştir. Rus Ortodoks Kilisesi resmi açıklamalarında anayasada yer alan din ve devletin birbirinden ayrılması ilkesine uygun bir biçimde tarafsız bir tutum benimsemiştir. Her fırsatta Rusya'nın, Rus ulusunun, anavatanın ve geleneğin yanında yer aldığını belirtmiştir.⁵⁸⁷ Ona göre çok genel olarak ifade etmek gerekirse hemen hemen tüm dini örgütler üyelerini mutlaka oylarını kullanarak seçimlere katılmaları gerektiği konusunda yönlendirdiler. Bununla birlikte çok az dini organizasyon üyelerini özellikle belirli adaylara ya da partilere oy vermeleri telkininde bulundular. Örneğin Orta, Kuzey ve Kuzey Batı Rusya Müslüman Konseyi, Yaroslav'da üyeleri ile bir araya geldiğinde üyelerine Boris Yeltsin'e oy vermeleri gerektiği telkininde bulunurken, Boris Yeltsin'e de Çeçenistan'daki savaşın bir an önce sona erdirilmesi çağrısını yaptı. Rus Ortodoks Kilisesi daha önce de belirtildiği üzere belirli bir adayı "Kilisenin siyasi savaş içinde yer almasının doğru olmadığı tam tersine herkese açık olması gerektiği" gerekçesiyle açık bir biçimde desteklemedi. Bununla birlikte Patrik Aleksii'nin sıklıkla istikrar ihtiyacı ve komünist dönemdeki baskı uygulamalarına geri dönülmesi tehlikesinden bahsetmesi onun seçmenlerden Zyuganov yerine Yeltsin'i desteklemelerini istediği şeklinde yorumlandı. Fakat yine de Patrik Aleksii'nin bu açıklamalarının Kilise'nin resmi görüşünü temsil ettiğini söylemek güçtür zira Ortodoks Kilise hiyerarşisi içinde Zyuganov ve Yeltsin'i destekleyen iki ayrı grubun varlığı söz konusudur. Rus Ortodoks Kilisesi'nin Batı karşıtı, milliyetçi kanadı Zyuganov'u desteklerken, diğerleri Yeltsin'i destekliyorlardı. Yine Ortodoks iki radyo kanalından, *Radonezh* Zyuganov'u desteklerken, *Tsekovno-obshchestvenny* Yeltsin'i destekliyordu.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ Edwin Bacon, "The Church and Politics in Russia: A Case Study of the 1996 Presidential Election", s. 258.

⁵⁸⁷ A.g.m., s. 254, 256, 257.

⁵⁸⁸ A.g.m. , s. 260-261.

Görüldüğü üzere 1990'lı yıllarda Rusya'da din önemli bir kurumsal ve sosyal güç olarak ortaya çıkmışsa da Rus siyasetinin yapılanmasında son derece az bir etkiye sahip olmuştur. Kendini “inanan” olarak tanımlayan insanlar diğerleri ile karşılaştırıldığında Rusya'da istikrar ve birlik için otoriter yönetimi desteklemeye daha eğilimli olmalarına, çok partili demokratik hayata mesafeli durmalarına, daha büyük bir Slav devletine sahip olmayı arzu etmelerine ve Ortodoks tekelini desteklemelerine rağmen siyasi yaşamda aktif bir biçimde yer alma konusunda isteksiz davranmışlar, din temelinde örgütlenen partilere destek vermemişlerdir. Dolayısıyla Stephen White ve Ian McAllister'ın da belirttiği gibi Rus siyasetinde 1990'lı yıllarda bir “clericalisation” dan bahsetmek mümkün değildir.⁵⁸⁹

Siyasette “clericalisation” ve “anti-clericalisation” olarak adlandırılan olgunun XIX. yüzyılda özellikle Fransa ve İtalya gibi Katolik ülkelerde ortaya çıktığı hatırlanırsa, Rusya'da zaten tarihsel olarak da varolmayan bir mezhepsel politikanın şimdilerde de söz konusu olmaması gayet normaldir. Zira Rusya'da ilk Hristiyan demokrat parti 1905 yılında yine çoğunluğu Katoliklerden oluşan Litvanya'da kurulmuştur.⁵⁹⁰ XIX. yüzyılda Katolik ülkelerde din ve devlet arasında yaşanan çatışma Katolikleri siyasette aktif bir biçimde taraf olmaya ve Katolik partiler kurmaya teşvik etmişti. Rusya'da ise pek çok Protestan ülkede olduğu gibi böylesi bir gelişmenin kurucu unsuru olan din ve seküler otorite arasında çatışma önceki yüzyıllarda çözülmüştü. Sovyetler Birliği döneminde ise din ve devlet arasında yaşanan gerilim böylesi bir gelişmenin yolunu açabilirdi ancak bu da rejimin baskıcı karakteri ve Kilise'nin kendi varlığını devam ettirmek için devletle bir tabiyet ilişkisi içine girmesi nedeniyle gerçekleşmedi. Çar Petro reformları ile birlikte Kilise'nin devletin bürokratik bir aygıtı haline getirilmesi Rusya'da yüzyıllarca devam edecek bir din-devlet ilişkisi örüntüsünün ortaya çıkmasına neden oldu. Böylesi bir örüntünün modern siyasetteki izleri de Rusya'da son dönemde belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

⁵⁸⁹ Stephen White & Ian McAllister, “The Politics of Religion in Postcommunist Russia”, s. 248.

⁵⁹⁰ Michael Hughes, “Can there be a Russian Christian Democracy?”, s. 168.

SONUÇ

Bu tezin temel iddiası çerçevesinde girişte formüle edilen temel soruların tümüne bu çalışmada cevap verildiğini iddia etmiyoruz. Ancak bu çalışmada siyaset bilimi ve din sosyolojisinin *sekülerleşme* tanımlarının ortaya koyduğu tartışmalar esas alınarak, Rusya ve Polonya bağlamında formüle edilmiş olan bu sorulara yine bu tartışmaların ortaya koyduğu kavramsallaştırmalar ve bu iki örneğin ifade ettiği farklı örüntüler etrafında cevaplar geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın sonunda rahatlıkla diyebiliriz ki, *sekülerleşme*, sekülerleşme teorilerinin kavramlaştırdığı şekliyle Batılı ve Batı dışı tüm toplumların aynı biçimde yaşadığı tek yönlü bir süreç değildir. Yalnızca bu çalışmayı yakından ilgilendiren Orta ve Doğu Avrupa ve karşılaştırmalı bir biçimde ele aldığımız, Polonya ve Rusya bağlamında düşündüğümüzde bile birbiriyle farklılaşan çeşitli örüntülerin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu nedenle de Polonya ve Rusya'yı "Katolik ve Ortodoks örüntüler" gibi iki genel başlık altında tanımlamak yerine, "Polonya Katolikliği" ve "Rus Ortodoksluğu" olarak adlandırmayı tercih ediyoruz zira Orta-Doğu Avrupa ve Rusya gibi pek çok açıdan benzerlikler gösteren bir coğrafya içinde dahi farklı siyasi tarihlere denk düşen önemli ulusal farklılıklar vardır. Örneğin David Martin toplumların sekülerleşme modellerine bakarken "yalnızca o toplumun dininin Katoliklik ya da Ortodoksluk olup olmadığına değil aynı zamanda çoğunluk dininin o toplumda tekelci bir anlayışa sahip olup olmadığına ve toplumun tarihi arkaplanının dış ya da iç baskıcı faktörler yoluyla belirlenip belirlenmediğine bakılması gerektiğini" söyleyerek, aslında Katolik ve Ortodoks diye birbirinden net bir biçimde ayrılan iki ayrı örüntünün varlığından bahsetmenin zor olduğunu da ortaya koymaktadır. Zira Martin'in tipolojisinde örneğin kilise ve ulusun yabancı hâkimiyetine karşı el ele verdiği, din ve milliyetçiliğin iç içe geçtiği sekülerleşme örüntüsünde, Polonya, Romanya, Slovakya, Hırvatistan, Sırbistan ve Batı Ukrayna gibi kimi Katolik kimi de Ortodoks çoğunluğa sahip ülkeler biraraya gelebilmektedir. Yine aynı şekilde, Martin'in sekülerleşmenin temel örüntülerini formüle ettiği çalışmasında Polonya, çoğunlukla tümenden tekelci Katolik-Latin örüntünün özelliklerini taşıırken, diğer taraftan Rusya yine tümenden tekelci Ortodoks ülkeler kategorisinde yer alabilmektedir. Katolik ya da Ortodoks olsun bu ülkeler genel tümenden tekelci örüntü içinde yerlerini almaktadırlar. Dini çoğulculuğun dolayısıyla mezhepsel katılımın en az olduğu, buna karşılık kilise karşıtlığının (*anti-clericalism*) yüksek olduğu tümenden tekelci Latin modeli Polonya'yı kısmen açıklamada yardımcı olmakta fakat dinin muhalefet ve milliyetçi güçlerle yapmış olduğu ittifaklar Polonya'yı Martin'in *milliyetçi* diye ifade ettiği örüntüler altında incelememizi mümkün kılmaktadır. Demokratik istikrarın

değişken durumu, komünist rejim tecrübesini yaşamış olma, güçlü dini muhafazakârlık, Katolik siyasi yönelimin muhalefeti güçlendirici bir etki yapması ve din ve devlet bağının dönem dönem kırılmış olması Polonya'nın ayırt edici özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra okul sistemi ve entelijansiya üzerinde güçlü bir dinî etkinin varlığı ve dinî yönelimli partilerin siyasette etkin olması Polonya'yı farklı bir örnek olarak *milliyetçi* örüntü içinde açıklamamıza imkân tanımaktadır.

Rusya çok dinli bir yapıya sahip olmasına rağmen dinî çoğulculuğun en az olduğu ülkelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise daha önce ifade ettiğimiz sekülerleşme modelleri açısından geleneksel kilise ya da dinlerin belirgin üstünlüğünün söz konusu olduğu tekeli olarak ifade edilen modelin içinde yer almaktadır. Fakat Katolik tekeliğin aksine Ortodoks Rusya'da bu durum *clerical* ve *anti-clerical* taraflar şeklinde bir bölünmeye yol açmamıştır. Bu nokta Polonya ile arasındaki en önemli farklılıklardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Demokratik tecrübenin olmayışı ve komünist rejim tecrübesini yaşamış olma Rusya'yı Polonya'ya yaklaştırmakta, bunun karşısında Rus devletinin Ortodoks kilise ile kurmuş olduğu simbiyotik ilişki, Polonya'da Kilise'nin çoğu zaman devlet karşısındaki muhalif konumundan dolayı farklılaşmaktadır.

Yeni dönemde Polonya'da Katolikliğin ulusla kurmuş olduğu yakın ilişki biçimi ve ortaya çıkan güçlü kolektif Katolik kimliği sekülerleşme sürecine önemli engellemeler getirirken, Rusya'da ise Kilise ve otokratik devlet arasındaki güçlü tarihsel ilişki ve yaşanan radikal sekülerleşme süreci Ortodoks-seküler ve ulusal-emperyal bir kolektif kimlik oluşturmuştur. Sonuçta “Polonya Katolikliği” ve “Rus Ortodoksluğu” olarak adlandırdığımız, Katoliklik ve Ortodoksluğun iki ulusun siyasi ve toplumsal hayatından hiç bir dönemde çıkmadığı ya da marjinal hale gelmediği bir örüntünün doğmasına yol açmıştır. Bu örüntüler her iki ülkede her ne kadar komünist rejimler altında önemli kesintiler yaşamış olsa da yeni dönemde önemli devamlılık unsurlarını da içinde barındırmaya devam etmektedir. Avrupa'da gerek din ve devlet, gerekse mezhepler arasındaki çatışmaların sona erdirilmesi amacına hizmet eden sekülerleşme süreci Polonya ve Rusya'da aynı saiklerle ortaya çıkmamış, bu iki ülke modernleşme serüvenlerini en hızlı biçimde yaşadıkları komünist dönemde Avrupa'dan farklı bir yol izlemişlerdir. I. Bölüm'de de ele alındığı üzere bu toplumlar din ve devlet ilişkisi açısından komünist dönem öncesinde de biri Katolik ve Protestan Avrupa'dan diğeri ise Bizans geleneğinden farklılaşan bir örüntü oluşturmuşlardır. Bu durum Katolik Polonya'yı Avrupa, Rusya'yı ise Bizans geleneği içinde ele almayı zorlaştıran bir unsurdur. Polonya Katolik ve Rus Ortodoks kiliselerinin korumuş oldukları kurumsal yapıları son dönemde artan etkilerini açıklayıcı unsurlardan biridir ancak yeterli değildir. Polonya Katolik Kilisesi ile

Polonya ulusu arasındaki uyum devlet desteği olmaksızın devam edebilmekte iken, Rus Ortodoks Kilisesi'nin ulusla devlet desteği olmaksızın anlamlı bir ilişki kuramadığını görmekteyiz. Başka bir ifadeyle, Katolikliğin sivil-siyasi direniş hareketlerinde oynadığı güçlü rolün aksine, Rus Ortodoks Kilisesi'nin bir ulusal bir kurum olarak devlete tabi olduğu zamanlar daha fazladır.

Komünist rejimlerin ortadan kalkmasının ardından bölgede yaşanan siyasi ve toplumsal gelişmeleri açıklamak için iki dönemi içeren iki farklı yaklaşım sergilendi. Birinci yaklaşıma göre çözülmenin hemen ardından gelen dönem “geçiş” dönemi olarak adlandırıldı ve klasik modernleşme teorisine uygun olarak yaşanan dönüşüm, bu ülkelerin Batı'nın pazar ekonomisi, demokrasi ve refah devleti anlayışına doğru ilerleyişi olarak kavramsallaştırıldı. Modernleşme teorisi bir bakıma bu ülkeler açısından yeniden üretildi. Güney Avrupa ve Latin Amerika için geliştirilen modeller Doğu Avrupa için de kullanıldı. Ancak 1990'lı yılların ortalarından itibaren içinde yaşadığımız dönemi de kapsayan ikinci dönemde bu ülkeler açısından bakıldığında klasik evrimci modernleşme teorisi kritik edilmeye başlandı. Bu bölgenin yaşadığı farklı tarihi tecrübeler, bu tecrübelerin yarattığı örüntüler ve sosyal aktörlerin rolleri yapılan kritiklerin çıkış noktasını oluşturdu. Birinci yaklaşımın gözden geçirilmesi ihtiyacını ortaya çıkaran en önemli unsurlardan biri bu bölgedeki ulusçuluk, etnik-dini canlanma ve çatışmaların yeni dönemde ortaya çıkan siyasi süreçleri yakından etkileme gücüne sahip olmasıydı. Modernleşme tezlerinin Batılı olmayan dünyaya bakışına göre farklı unsurları bir arada tutacak bir ulusun ve ulus devletin inşası demokratikleşme sürecini beraberinde getirecekti. Ancak komünizm sonrası Doğu Avrupa ülkelerinde ulus devletin yeniden inşası paralelinde demokratikleşmeyi getirmedi. Modernleşme tezlerinin açıklamakta zorlandığı bir başka önemli unsur bölgede yaşanan dini canlanma oldu. Sosyal bilimlerde modernleşme ve din ilişkisini açıklamak için kullanılan sekülerleşme tezlerinin beklediğinin aksine bir durum ortaya çıktı. Örneğin Polonya'da özgürlük talebi, ulusçuluk ve dini canlanma komünist rejimin çözülüşünde önemli roller oynayan üç önemli unsur oldu. Ulusçuluk ve dinin canlanması yalnızca yaşanan dönüşüme karşı verilen siyasi ya da kültürel bir tepki değil, bunun ötesinde rejimin erozyonuna neden olan dinamiklerdi. 1980'li yılların sonlarında Polonya'da yaşanan gelişmeler yalnızca demokrasi, özgürlük ve kapitalizme duyulan özlemin ifadesi değil, aynı zamanda ulusal ve Katolik olma isteğinin de bir göstergesiydi.

Sovyet sonrası Rusya eski komünist coğrafya içindeki en karmaşık örneklerden biri olarak ortaya çıktı. *Perestroika* her ne kadar devlet ve toplum içindeki muhalif hareketlerden kaynaklansa da Gorbachev'in önderliğindeki reform hareketi yine komünist elit tarafından

başlatılmıştı. Bu reform hareketi Batılı anlamda bir demokrasiye ve pazar ekonomisine yönelişten çok ütöpik bir komünizm anlayışını yansıtmaktaydı. Bununla birlikte yeni dönemde Rusya’da liberal demokratik reformları başlatan Boris Yeltsin oldu. Yeltsin bir taraftan Batı demokrasisi ve pazar ekonomisine vurgu yapıyor diğer yandan Rus milliyetçiliği ve Ortodoks Hristiyanlığın canlanmasını Rusya için önemli bir gelişme olarak görüyordu. Yeltsin döneminde ulusçuluk ve din yalnızca radikal sağ partilerin ya da siyasi oluşumların değil Batı yanlısı liberal kampın ve Komünist Parti’nin de gündeminde oldu.

Yeni dönemde Polonya ve Rusya’da ortaya çıkan din, devlet, toplum ve siyaset etkileşimi, liberal demokrasiye geçme iddiasını taşıyan bu iki ülkenin, sekülerleşmenin sınırlarını olduğu kadar demokrasinin sınırlarının da tartışılması gerektiğini gösteriyor. Devlet yerleşik kilisesi ile yakın bir ilişki biçimi geliştirip, ona ayrıcalıklı statü tanırken, ülkeyi oluşturan tüm unsurları temsil etme iddiasının altını oymakta ve demokratik meşruiyetini zayıflatmaktadır. Dolayısıyla din ve inanç özgürlüğünün de ağırlıklı olarak “eşitler arasında birinci” konumunda olan yerleşik kilisenin lehinde ve onun açısından yorumlanması demokrasi ve uluslararası hukukun bireylere tanımış olduğu haklar açısından bir tehdit olarak görülebilir.

Polonya ve Rusya’da yaşanan “dinin yeniden kamusallaşması” olgusu, Polonya örneğinde en azından 1980’li yılların sonu ve 1990’lı yılların başlarında ulusçulukla işbirliği yaparak, insan hakları, demokratikleşme, özgürlük ve sivil toplumun önünü açarken, Rusya örneğinde Ortodoks Kilisesi’nin kamusal alandaki üstünlüğü hem Rus devleti hem de Rus milliyetçi söyleminin desteğiyle giderek pekişmiştir. Bununla birlikte bu durum, Polonya Katolik Kilisesi’nin 1990’lı yılların ikinci yarısından itibaren aldığı pozisyonların demokrasi ile arasına mesafe koyduğu ya da Rus Ortodoks liberal entelijansiyasının Kilise hiyerarşisinin karşısında demokrasinin yanında yer aldığı gerçeğini ihmal etmemizi gerektirmemektedir. Bu da Rusya ve Polonya bağlamında din ve modernite arasındaki çok yönlü ilişkiyi göstermesi ve sekülerleşmenin sınırlarını görmek açısından oldukça önemlidir.

Rusya ve Polonya’nın komünist rejim döneminin radikal din karşıtı politikalarından yerleşik kiliseleri kayıran bir yöne doğru geçirdiği dönüşüm bir uçtan diğer uca savrulduğunun bir ifadesi olarak mı yoksa tarihi birikimi ve kendi sekülerleşme örüntülerinin yeniden gün yüzüne çıkması olarak mı okunmalıdır? Toplumlarının tarihi şartlar içinde sık sık yabancı bir güç tarafından ezilmediği, ulusal birliğin erken bir aşamada sağlandığı, Protestanlığın karşısında Protestan olmayan büyük bir azınlığın ve ciddi bir düşman tehdidin olmadığı bir adada ve bir kıtada kurulmuş olan İngiltere (İngiltere’de 17. yüzyılda yaşanan mezhepsel gerginlikleri zihnimizin bir köşesinde tutmak şartıyla) ve ABD ile koşulların

hemen hemen tam tersi bir biçimde ilerlediği Katolik Polonya ve Ortodoks Rusya gibi ülkelerde sekülerleşme ve demokrasi tecrübelerinin aynı şekilde ortaya çıkmasını beklemek mümkün değildir. Protestanlığın bölünmeye açık olan karakteri çoğulculuğun, dolayısıyla demokrasinin önünü açan bir işlev görmüştür denebilir. Polarizasyona açık karakteri ve modern dönemde moderniteye muhalif olan elit kesimle girmiş olduğu ittifaklar Katolikliği Avrupa'nın genelinde marjinal bir konuma iterken, Polonya'da güçlü bir biçimde varlığını devam ettirmesine yol açmıştır.

Polonya'nın sınır ülkesi olması ve bölünme yüzyılının toplumsal, siyasal ve dinsel hafızada bıraktığı izler gözden kaçırılmamalıdır. Polonya ayrıca II. Dünya savaşı sonrasına kadar tarih boyunca hep çok dinli bir yapıya sahip olmuştur. Polonya-Litvanya Birliği'nin oluşturan Katolik Leh ve Litvanyalılar ile Ortodoks Ukraynalı unsurların XIX. yüzyılın ikinci yarısında yaşadıkları ulusçuluk tecrübeleri, bu topraklardaki sekülerleşme örüntüleri açısından büyük önem taşımaktadır. Rusya'da ise hem yabancı işgali korkusunun varlığı, hem de Çarlık Rusyası'nın yaşamış olduğu sıra dışı genişleme tecrübesi, Ortodoks Kilisesi'nin savunmacı pozisyonunu güçlendirmiş bu da Rusya'ya özgü bir din-devlet ilişkisi modeli ortaya çıkarmıştır.

Rusya ve Polonya'da din, milliyetçilik ve demokratikleşme arasında yakın bir ilişki biçiminin ortaya çıktığı bu dönemin, liberal demokrasinin ötesinde “müzakereye dayalı / iletişimsel/ söylemsel demokrasi” olarak adlandırılan, yeni bir demokrasi arayışına tekabül etmesi gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Bu yeni demokrasi anlayışının sosyolojik ve felsefi savları Jürgen Habermas'la birlikte ortaya atılmış ve onun takipçileri bu model üzerine, katılıma odaklı bir demokrasi anlayışını geliştirmiş olsalar da birebir Habermas'la örtüşmedikleri açıktır. Tartışmayı zengin kılan da ona getirdikleri kritikler üzerinden farklı bağlamları anlamaya çalışmalarıdır. Karmaşık toplumların demokrasi deneyimlerini kuramlaştırmada belki de en uygun modeli sağlayan “müzakereci demokrasi” anlayışı ve onun eksiklikleri üzerine yapılan tartışmalar bizim örneklerimiz açısından da önemli açılımlar sağlamaktadır. “Müzakereci demokrasi anlayışı”nın Habermas'tan sonra gelen savunucuları (Şeyla Benhabib, Joshua Cohen, Iris Marion Young, Carol G. Could, Anne Philips)⁵⁹¹ onun kavramsallaştırmasındaki “farklılıkları aşarak ortak yarara rasyonel tartışmalar yoluyla ulaşma”yı öngören dışlamacı imaları üzerinde yoğunlaşarak, “farklılıkların kamusal alanda eşit bir biçimde temsil edilmesi” yaklaşımını ön plana çıkarmaktadırlar. Bu açıdan

⁵⁹¹ Tüm bu kuramcılarının yaklaşımları arasındaki farklılıkları ve müzakereci demokrasi kuramına yaptıkları katkılar için bakınız, Şeyla Benhabib, (ed.) *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, (*Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, 1996), Çev: Zeynep Gürata & Cem Gürsel, Red: Nurettin Elhuseyni, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı, 1999.

bakıldığında Polonya ve Rusya’da yerleşik kiliselerin yeni dönemde kamusal alanda faaliyet gösterme ve kamusal tartışmalara başarılı bir biçimde katılma şansını elde etmiş olmaları demokrasi ve din ilişkisi açısından önem arz etmektedir. Bu durum Ortodoks ve Katolik katılımın demokratik süreçleri güçlendirmesi açısından okunabileceği gibi engel teşkil eden yönleri ön plana çıkarılarak da okunabilir. Peki bu dini kurumlar ya da söylemler demokratik süreçler çerçevesinde liberal demokrasinin ilkelerini sorunsallaştırdıklarında durum ne olacaktır? Nitekim kiliselerin zaman zaman modernizmin ortaya çıkardığı problemler konusunda kamusal alanda öne sürdüğü savları vardır. Bu nedenle son derece karmaşık yapılar ihtiva eden modern/postmodern toplumların modernleşme ve demokratikleşme tecrübeleri incelenirken, dinin kamusal alanda modern ön kabullere karşı oluşturduğu meydan okuma ya da bunlara uyum sağlama çabası hesaba katılmak durumundadır. Örneğin modernleşme ve din ilişkisine sekülerleşme teorileri çerçevesinde yaklaşan Habermas, dini cemaatleri sekülerleşmiş toplumların hayatında kendileri için “koltuk” isteyen “yorum cemaatleri”, diğer bir ifadeyle herhangi bir kimlik biçimi olarak ele alırken⁵⁹²; Casanova, çalışmanın II. Bölümü’nde ele alındığı üzere modern kamusal dinin modern devlet ve kapitalist sistemin iddialarını sorunsallaştırması ile ön plana çıktığını söylemektedir. Bununda ötesinde ona göre, kamusal alanda dini/normatif değerlerin baskısı ile karşılaşan modern değerler yeni bir akıl yürütme süreciyle karşı karşıya kalıp dönüşmek durumunda kalabilmektedir. Din kamusal alanda ifade edilen pek çok problem alanı hakkında söz söyleme iddiasını taşımakta ve dini kurumlar yasal düzenlemeleri ve siyasi süreçleri etkileme potansiyeline sahip olmaktadır. Bu aynı zamanda, şiddeti kullanma tekeli elinde bulundurma, ulusal güvenlik çıkarları, nükleer güce sahip olma ve bunu kullanma gibi modern devletin ayrılmaz parçası olan kimi unsurların ahlakiliğini sorgulamak anlamına da gelmektedir. Casanova’nın bu argümanına katılmakla birlikte, müzakere ortamına dahil olan dinin ve dini değerlerin de dönüşüme uğraması ihtimali gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Örneğin otoriter devlet savunuculuğu yapan bir dini otoritenin müzakere ortamında herkesi ikna edebilmek için dışlayıcı argümanları terk etmek zorunda kalması, söz konusu karşılıklı uyum sürecinin sonucu olarak ortaya çıkabilir.

Polonya’nın 2004 yılında Avrupa Birliği’ne girişi, diğer bir ifadeyle Avrupa’ya yeniden dâhil oluşu, Batı Avrupa’nın Hristiyan kimliğinin yeniden tartışıldığı bir dönemde hem Katolik Polonyalılar hem de seküler Avrupalılar için karmaşık bir durum ortaya çıkardı. Batı Avrupa ve Polonya’nın zaman zaman kesişen fakat çoğu zaman da farklılaşan tarihi

⁵⁹² Jürgen Habermas, “Notes on a post-secular society”.

örüntüleri Polonya'nın Avrupa Birliği'ne girişı ile birlikte yeniden anılmaya başlandı. XX. yüzyılda Batı Avrupalı toplumlar hızlı bir sekülerleşme süreci yaşarken, Polonya komünist rejim altında sıra dışı bir dini canlanma yaşamıştı. Polonya'nın Avrupa Birliği'ne girişı ile birlikte Casanova'nın “Polonya istisnailiği” (*Polish exceptionalism*) olarak adlandırdığı durumdan çıkıp “normal” bir Avrupa ülkesi haline gelip gelmeyeceği merak edilen sorulardan biri olmaya devam ediyor zira Polonyalı din adamları Polonya'nın Avrupa'ya yeniden dahil olmak suretiyle Hristiyan kimliğini Avrupa'ya yeniden kazandırmak gibi “mesiyanik” bir misyonla hareket ettiğini ileri sürmektedirler.⁵⁹³ Polonya “normal” bir Avrupa ülkesi haline gelmeyip söz konusu Avrupa'yı kurtarma misyonu ile yaşamına devam etmesi durumunda Avrupa da sekülerleşmeye dair öngörülerini yeniden düşünecektir. Bununla birlikte 1990 yılının başlarında Papa Ioannes Paulus'un “Doğu'da Tanrı kazandı” söylemi ile müşahhaslaşan dinin yeni rolü ve Polonya Katolikliği'nin ilham verdiği dini canlanmanın evrensel bir model olarak Batı Avrupa'ya da yayılacağı yönündeki beklentilerin gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir.

⁵⁹³ José Casanova, “Religion, European Secular Identities and European Integration”, Krzysztof Michalski (ed.), *Religion in the New Europe*, Budapest: Central European University Press, 2006, s. 25-26.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Ağaoğulları, Mehmet Ali & Levent Köker, *Tanrı Devleti'nden Kral Devlete*, İstanbul: İmge Kitabevi, 1991.

Anderson, John, *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Anderson, John, *Religious Liberty in Transitional Societies: The Politics of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, (*Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*, Stanford University Press, 2003), Çev: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2007.

Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, (*Religion et politique dans la persee moderne*), çev. Özkan Gözel, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Barker, Ernest, *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüüü*, (*Social and Political Thought in Byzantium*), Çev: Mete Tunçay, İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları, 1982.

Bennigsen, Alexandre & Marie Broxup, *The Islamic Threat to the Soviet State*, New York: St. Martin's Press, 1983.

Berdyaev, N., *The Russian Idea*, New York: The Macmillan Company, 1948.

Berger, Peter L., *The Social Reality of Religion*, London: Faber and Faber, 1967.

Bodin, Jean, *Devlet Üstüne Altı Kitap (La Republica)*'tan Seçme Parçalar, çev. Şahin Alpay, Mete Tunçay, (ed.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2, *Yeni Çağ Seçilmiş Yazılar*, Ankara, Teori Yayınları, 1986.

Bokenkotter, Thomas, *Church and Revolution: Catholics in the Struggle for Democracy and Social Justice*, New York: Image Books Doubleday, 1998.

Borowik, Irena, G. Babinski (eds.), *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Krakow: Zakład Wydawniczy "Nomos", 1997.

Bourdeaux, Michael, *Gorbachev, Glasnost, and the Gospel*, London: Hodder and Stoughton, 1990.

Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

D'Encausse, Helene C., *Sovyetler'de Müslümanlar*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.

Dante Alighieri, *On World Government or De Monarchia*, Çev: Herbert W. Schneider, New York, The Liberal Art Press, 1949, 1957.

Davie, Grace, *Modern Avrupa'da Din, (Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford University Press, 2000), çev: Akif Demirci, İstanbul: Küre Yayınları, 2005.

Davies, Norman, *Avrupa Tarihi, (Europe, A History*, 1996), Çev: Burcu Çığman, Elif Topçugil, Kudret Emiroğlu, Suat Kaya, İstanbul: İmge Kitabevi, 2006.

Davutoğlu, Ahmet, *Alternative Paradigms*, Lanham: University Press of America, 1994.

Dillenberger, John, (ed.), *Martin Luther, Selections from His Writings*, New York: Anchor Books, Doubleday & Company, 1961.

Dunlop, John B., *The Faces of Contemporary Russian Nationalism*, Princeton: Princeton, University Press, 1983.

Dunn, Dennis J., *The Catholic Church and Russia, Popes, Patriarchs, Tsars and Commissars*, England: Ashgate, 2004.

Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, (Orijinal adı: *Great Political Thinkers*, 1962), çev: İsmet Özel, İstanbul: Şule Yayınları, 1996.

Falk, Richard, *Küreselleşme ve Din: İnsani Küresel Yönetişim (Religion and Humane Global Governance*, Palgrave, 2001), Çev: Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Küre Yayınları, 2003.

Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation, The Rise of Modern Paganism*, New York: Vintage Books, 1968.

Göle, Nilüfer (ed.) *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*, İstanbul: Metis, 1999.

Gvosdev, Nikolas, *An Examination of Church-State Relations in the Byzantine and Russian Empires with an Emphasis on Ideology and Models of Interaction*, New York: The Edwin Melen Press, 2001.

Habermas, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, (Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1962, 1990), çev: Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul: İletişim, 8. Baskı, 1997, 2009.

Harbison, E. Harris, *The Age of Reformation*, New York: Cornell University Press, 1961.

Herbert, David, *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Aldershot: Ashgate, 2003.

Hobbes, Thomas, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti, (Leviathan; or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil, 1651)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Hunter, Shireen T., *Islam in Russia, The Politics of Identity and Security*, Center for International and Strategic Studies, London: M.E. Sharpe, 2004.

Hutchins, Robert Maynard (ed.), *Great Books of the Western World 38, Montesquieu and Rousseau, The Spirit of Laws, The Origin of Inequality*, Encyclopedia Britannica, Inc., 29th printing, 1987.

İmanov, Vügar, *Avrasyacılık: Rusya'nın Kimlik Arayışı*, İstanbul: Küre Yayınları, 2008.

Keane, John, (ed.) *Sivil Toplum ve Devlet, Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar, (Civil Society and the State, New European Perspectives*, Verso, 1988), İstanbul: Ayrıntı, 1993.

Knox, Zoe Katrina, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia after Communism*, London: Routledge, 2004.

Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan Publishing, 1967.

Lukowski, Jerzy & Hubert Zawadzki, *A Concise History of Poland*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Macar, Elçin, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, İstanbul: İletişim, 2003, s. 35.

Machiavelli, *Hükümdar (Il Principe)*, çev. H. Kemal Karabulut, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.

Mansma, Stephen V. & J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism*, New York: Rowman, Littlefield Publishers, 1997.

Marsilius of Padua, *Defensor Pacis*, çev. Alan Gewirth, University of Toronto Press & Medieval Academy of America, 1956, 1980, 1986.

Martin, David, *A General Theory of Secularization*, (Oxford: Blackwell, 1978), Aldershot: Gregg Revivals, 1993.

Martin, David, *On Secularisation: Towards a Revised General Theory*, Aldershot: Asghate, 2005.

Martin, David, *The Religious and the Secular*, London: Routledge, 1969.

Mayer, Jean François, "II. Vatikan Konsili'nden Sonra Hristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller ve Gelişmeler", çev. Ruhan Dinç, *Divan*, Yıl 5, Sayı 9, 2000/2.

Mc.Clelland, J.S., *A History of Western Political Thought*, London: Routledge, 1996.

McLeod, Hugh, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, New York: St. Martin's Press, 2000.

McNeill, William H., *Dünya Tarihi*, (A World History, Oxford University Press, 1967), Çev: Alaeddin Şenel, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2001.

Merdjanova, Ina, *Religion, Nationalism and Civil Society in Eastern Europe, The Post-Communist Palimpsest*, New York: The Edwin Mellen Press, 2002.

Meyendorff, John, *Byzantium and the Rise of Russia, A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Series, 1989.

Meyendorff, John, *Imperial Unity and Christian Divisions*, Crestwood, NY: St., Vladimir's Seminary Press, 1971.

Millard, Frances, *Polish Politics and Society*, London : Routledge, 1999.

Obolensky, Dimitri, *Byzantium and the Slavs*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1994.

Ostrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev: Prof. Dr. Fikret Işıltan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.

Öktem, Akif Emre, *Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü*, İstanbul: Liberte, 2002.

Ökten, Kaan H., *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*, İstanbul: Alfa, 2003.

Palmer, R. R. & Joel Colton, *A History of the Modern World*, New York: Alfred A. Knoph, 1966.

Petro, Nikolai N., *The Rebirth of Russian Democracy: An Interpretation of Political Culture*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.

Porter, Brian, *When Nationalism Began to Hate, Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Ramet, Sabrina P., *Nihil Obstat, Religion Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*, New York: Duke University Press, 1998.

Ro'i Yaakov, *Islam in the Soviet Union*, London: Hurst Company, 2000.

Roberts, J. M., *A History of Europe*, Oxford: Helicon Publishing, 1996.

Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Discourses*, Çev : G.D.H. Cole, London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1973.

Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi I, Eski Çağ, Orta Çağ*, (A History of Political Theory, Holt, Rinehart, and Winston, 1965), Çev. Harun Rızatepe, Ankara: Sevinç Matbaası, 1969.

Sanford, George & Adriana Gozdecka-Sanford, *Historical Dictionary of Poland*, London: The Scarecrow Press, 1994.

Seidler, G.L., *Bizans Siyasal Düşüncesi*, (G.L. Seidler, “Byzantine Political Thought”, *Annales Universitatis Curie-Sklodowska*, Lublin: Vol. VII, 5, 1960, s. 157-217), Çev: Mete Tunçay, Ankara: V Yayınları, 1986.

Şentürk, Recep, *Yeni Din Sosyolojileri*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

Tamimi, Azzam & John Esposito (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York: New York University Press, 2000.

Taylor, Charles, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, (*Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, 2004), çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Metis, 2005.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, New York: Vintage Books, Vol. 1, 1945.

Trubetzkoi, Nikolai Sergeevich, *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russia's Identity*, Ann Arbor: Michigan Slavic Publications, 1991.

Veer, Van der, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, California: University of California Press, 1994.

Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905), Çev: Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç Yayınları, 2008.

Wilson, Bryan, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1989.

Yolton, John W. (ed.), *The Blackwell Companion to the Enlightenment*, Oxford: Blackwell Publishers, 1991, 1995.

Kitap Bölümleri ve Makaleler

Abduvakhitov, Abdujabar, “Islamic Revivalism in Uzbekistan”, Dale F. Eickelman (ed.), *Russia's Muslim Frontiers, New Directions in Cross-Cultural Analysis*, Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Abduvakhitov, Abduljabar, “Muslim Community in Uzbekistan”, Michael Bourdeaux (ed.), *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, London: M.E. Sharpe 1995.

Aksakov, Konstantin, “On the Internal State of Russia”, Marc Raeff (ed.), *Russian Intellectual History*, New York: Harcourt, 1966.

Anderson, John, “Din ve Demokratikleşme: Polonya ve Rusya Deneyiminden Alınan Dersler”, Gülnur Elçik (ed.), *Din ve Demokrasi*, İstanbul: Heinrich Böll Stiftung Derneği, 2009.

Bacon, Edwin, “The Church and Politics in Russia: A Case Study of the 1996 Presidential Election”, *Religion, State & Society*, Vol: 25, No. 3, 1997.

Bacon, Edwin, "Religion and Politics in Russia", Mike Bowker & Cameron Ross, (eds.) *Russia after the Cold War*, London: Longman, 2000.

Basil, John D., "Church-State Relations in Russia: Orthodoxy and Federation Law, 1990-2004", *Religion, State & Society*, Vol. 33, No. 2, June 2005.

Benhabib, Şeyla, "Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru", Seyla Benhabib, (ed.) *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, (Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political, Princeton: Princeton University Press, 1996), Çev: Zeynep Gürata & Cem Gürsel, Red: Nurettin Elhuseyni, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı, 1999.

Bennigsen, Alexandre, "Islam and Political Power in the USSR", Gustavo Benavides & M.W. Daly (eds.), *Religion and Political Power*, New York: State University of New York, 1989.

Berger, Peter, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine" ("From the Crises of Religion to the Crises of Secularity", Mary Douglas, Steven M. Tipton (eds), *Religion in American Spirituality in a Secular Age*, 1983), Ali Köse, (ed.) *Sekülerizm Sorgulanıyor, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Berger, Peter, "Secularism in Retreat", *National Interest*, Winter, 1996-97.

Bielasiak, Jack, "Poland", Sabrina P. Ramet (ed.), *Eastern Europe, Politics, Culture and Society Since 1939*, Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Bogomilova, Nonka Todorova, "Reflections on the Contemporary Religious 'Revival': Religion, Secularisation Globalisation", *Religion in Eastern Europe*, XXIV, 4, August 2004.

Borowik, Irena, "Religion and Politics in Central and Eastern Europe, Paradoxes of Transformation", Irena Borowik (ed.), *Church-State Relations in Central and Eastern Europe*, Krakow: Zakład Wydawniczy, NOMOS, 1999.

Casanova, José, "Religion, European Secular Identities and European Integration", Krzysztof Michalski (ed.), *Religion in the New Europe*, Budapest: Central European University Press, 2006.

Carroll, Terrance G., "Secularization and States of Modernity", *World Politics*, Vol. 36, No. 3, April 1984.

Chrypinski, Vincent C., "The Catholic Church in Poland 1944-1989", Pedro Ramet, (ed.), *Catholicism and Politics in Communist Societies*, London: Duke University Press, 1990.

Davutoğlu, Ahmet, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 5, sayı: 9, 2000/2.

Davutoğlu, Ahmet, "Philosophical and Institutional Dimensions of Secularisation: A Comparative Analysis", Azzam Tamimi & John Esposito (ed.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York: New York University Press, 2000.

Dickinson, Anna, “A Marriage of Convenience? Domestic and Foreign Policy Reasons for the 1943 Soviet Church-State ‘Concordat’”, *Religion, State & Society*, Vol. 28, No. 4, 2000.

Dickinson, Anna, “Quantifying Religious Oppression: Russian Orthodox Church Closures and Repression of Priests, 1917-41”, *Religion, State & Society*, Vol. 28, No. 4, 2000.

Duncan, Peter J.S., “Ukraine and the Ukrainians”, Graham Smith (ed.), *The Nationalities Question in the Postsoviet States*, London: Longman, 1996.

Dunlop, John, “The Russian Orthodox Church as an ‘Empire Saving’ Institution”, Michael Bourdeaux (ed.), *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, London: M.E. Sharpe 1995.

Elton, G.R., , “Introduction: The Age of Reformation”, Elton, (ed.) *The New Cambridge Modern History*, Volume II, *The Reformation, 1520-1559*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Engels, Friedrich, “Utopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizme Giriş”, K. Marx, F. Engels, *Din Üzerine (Sur la Religion)*, Paris: Editions Sociales, 1968), Çev: Kaya Güvenç, İstanbul: Sol Yayınları, 1976.

Engels, Friedrich, “İlkel Hristiyanlığın Tarihine Katkı”, K. Marx, F. Engels, *Din Üzerine (Sur la Religion)* , K. Marx, F. Engels, *Din Üzerine (Sur la Religion)*, Paris: Editions Sociales, 1968), Çev: Kaya Güvenç, İstanbul: Sol Yayınları, 1976.

Enyedi, Zsolt, “The Contested Politics of Positive Neutrality in Hungary”, *West European Politics*, Vol. 26, No.1, Jan 2003.

Filatov, Sergei & Roman Lunkin, “Statistics on Religion in Russia: The Reality behind the Figures”, *Religion, State & Society*, Vol. 34, No.1, March 2006.

Florovskii, Georgii V., “Breaks and Connections”, Ilya Vinkovetsky, Charles Schlacks (eds.), *Exodus to The East*, USA, 1996.

Geanakoplos, Deno J., “Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism”, *American Society of Church History*, Vol: 34, No. 4, Dec. 1965.

Gudziak, Borys, *Crises and Reform: Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Harvard: Harvard University Press, 1998.

Halperin, Charles, “George Vernadsky, Eurasianism, the Mongols and Russia”, *Slavic Review*, Vol. 41, No. 3, Autumn, 1982.

Haynes, Jeff, “Religion, Secularisation and Politics”, *Third World Quarterly*, Vol. 18, No. 4, September 1997.

Hromadka, Joseph L., “Doğu Ortodoksluğu”, (çev. Günay Tümer), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 17, 1969.

Hughes, Michael, "Can there be a Russian Christian Democracy?", *Religion, State and Society*, Vol. 23, No. 2, 1995.

Ishboldin, Boris, "The Eurasian Movement", *Russian Review*, Vol. 5, No. 2, Spring 1946.

John Paul II, Address, "Exchange of the Instruments of the Ratification for the Concordat between the Holy See and the Republic of Poland", 25 March 1998.

Johnston, Hank, Jozef Figa, "The Church and Political Opposition: Comparative Perspectives on Mobilization against Authoritarian Regimes", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 27, No. 1. March, 1988.

Kaariainen, K. & D. Furman, "Religiosity in Russia in the 1990s", M. Kotiranta (ed.), *Religious Transition in Russia*, Helsinki: Kikimora Publications, 2000.

Keep, J. L. H., "The Regime of Flaret, 1619-1633", *Slavonic and East European Review*, 38, No. 91, June 1960.

Kishkovsky, Sophia, "In Russia, a religious revival brings new life to Orthodox media", *International Herald Tribune*, December 21, 2008.

Knox, Zoe, "Post-soviet Challenges to the Moscow Patriarchate, 1991-2001", *Religion, State & Society*, Vol. 32, No. 2, June, 2004.

Knox, Zoe, "Russian Orthodoxy, Russian Nationalism and Patriarch Aleksii II", *Nationalities Papers*, 33:4, Dec. 2005.

Kohut, Zenon E., "History as a Battleground: Russian Ukrainian Relations and Historical Consciousness in Contemporary Ukraine", Frederick Starr (ed.), *The Legacy of History in Russia and New States of Eurasia*, London: M.E. Sharpe, 1994.

Korbonski, Andrzej, "Poland Ten Years After: The Church", *Communist and Post-Communist Studies*, Los Angeles Centre for European and Russian Studies: University of California, Vol. 33, Issue 1, March 2000.

Krindatch, Alexey D., "Patterns of Religious Change in Post-soviet Russia: Major Trends from 1998-2003", *Religion, State & Society*, Vol. 32, No. 2, June, 2004.

Krindatch, Alexey D., "Religion, Public Life and the State in Putin's Russia", *Religion in Eastern Europe*, XXVI, 2, May 2006.

Kulczycki, Andrej, "Abortion Policy in Post-Communist Europe: The Conflict in Poland", *Population and Development Review*, 21 (3), 1995.

Kutash, Ihor, "The Soviet Union Celebrates 1000 Years of Christianity", *Christian History*, Vol. 7, No. 2, 1988.

Lobasz, Jennifer, "From Matka Boska to Matka Polka: The Catholic Church and Women in Poland", Washington D.C.: American University, yayınlanmamış tez, 5 Mayıs, 2004.

Luxmoore, Jonathon, "Eastern Europe 1994: A Review of Religious Life in Bulgaria, Romania, Hungary, Slovakia, the Czech Republic and Poland", *Religion, State and Society*, Vol: 23, No: 2, 1995.

Lytle, Paula Franklin, "Religion and Politics in Eastern Europe", Sabrina P. Ramet (ed.), *Eastern Europe, Politics, Culture and Society Since 1939*, Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Madeley, John T.S., "A Framework for the Comparative Analysis of Church - State Relations in Europe", *West European Politics*, Vol. 26, No.1, Jan. 2003.

Malashenko, Alexei V., "Islam versus Communism", Dale F. Eickelman (ed.), *Russia's Muslim Frontiers, New Directions in Cross-Cultural Analysis*, Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Manzoor, S. Parvez, "Desacralising Secularism", Azzam Tamimi & John Esposito (ed.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York: New York University Press, 2000.

Martin, David, "Towards Eliminating the Concept of Secularisation", Julius Gould (ed.), London: Penguin, 1965.

Marx, Karl, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi", K. Marx, F. Engels, *Din Üzerine (Sur la Religion)*, Paris: Editions Sociales, 1968), Çev: Kaya Güvenç, İstanbul: Sol Yayınları, 1976.

Marx, Karl, "Kölnische Zeitung'un 179'uncu Sayısının Başyazısı", K. Marx, F. Engels, *Din Üzerine (Sur la Religion)*, Paris: Editions Sociales, 1968), Çev: Kaya Güvenç, İstanbul: Sol Yayınları, , 1976.

Maryniak, Irena, "Among the Old Believers", *Index for free expression*, Vol. 33 4/2004.

Maryniak, Irena, "State-church or Church-state? Idols and Demons", *Index on Censorship*, November/December 1994.

McGann, Leslie L., "The Russian Orthodox Church under Patriarch Aleksi II and the Russian State: An Unholy Alliance?", *Demokratizatsiya*, Vol. 7, No.1, 1999.

Need, Ariana & Geoffrey Evans, "Analyzing Patterns of Religious Participation in Post-communist Eastern Europe", *British Journal of Sociology*, Vol. 52, Issue 2, June 2001.

Nikolai Sergeevich Trubetzkoi, "Europe and Mankind (1920)", Nikolai Sergeevich Trubetzkoi, *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russia's Identity*, Ann Arbor: Michigan Slavic Publications, 1991.

Ostrovsky, Donald, "Mongol Origins of the Muscovite Political Institutions", *Slavic Review*, 49, No. 4, Winter 1990.

Özcan, Sevinç Alkan, "Avrasyacılık Düşüncesinin Ortodoksluk Yorumu", *Akademik Araştırmalar Dergisi, (Journal of Academic Studies)*, Avrasyacılık Özel Sayısı, Ed: Büşra Ersanlı, Sayı 23, Kasım 2004 - Ocak 2005.

Parsons, Talcott, "Introduction", Max Weber, *The Sociology of Religion*, (1922), Çev: Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press, 1992.

Polat, Salih, "Din-Devlet İlişkileri Bakımından Sovyetler Birliğinde Rus Ortodoks Kilisesi (1917-1941)", *Akademik Araştırmalar Dergisi (Journal of Academic Studies)*, Yıl: 2, Sayı: 6, Ağustos-Ekim 2000.

Pospelovsky, Dimitry, "Impressions of the Contemporary Russian Orthodox Church: Its Problems and Its Theological Education", *Religion, State & Society*, Vol. 23, No. 3, 1995.

Ramet, Pedro, "Autocephaly and National Identity in Church-State Relations in Eastern Christianity: An Introduction", Pedro Ramet (ed.), *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, London: Duke University Press, 1988.

Ramet, Pedro, "Catholic Tradition, Hierarchy, the Politics of Coexistence under Communism: An Introduction", Pedro Ramet (ed.), *Catholicism and Politics in Communist Societies*, Durham and London: Duke University Press, 1990.

Ransel, David L. & Bozena Shallcross, "Introduction: Russian Identity in Its Encounter with Poland", David L. Ransel & Bozena Shallcross (eds.), *Polish Encounters, Russian Identity*, Bloomington: Indiana University Press, 2005.

Riasanovsky, Nicholas V., "Afterword: The Emergence of Eurasianism"; Ilya Vinkovetsky, Charles Schlacks (eds.), *Exodus to The East*, USA, 1996.

Rupnik, Jacques, "Dissent in Poland, 1968-1978: The End of Revisionism and the Rebirth of Civil Society in Poland", Rudolph Tökes, (ed.), *Opposition in Eastern Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.

Rynkowski, Michal, "Polonya", Ali Köse, Talip Küçükcan, (ed.), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*, İstanbul: İSAM yayınları, 2008.

Schrooyen Pauline, "Modernisation in Late Imperial Russia: Some Critical Reflections on and Suggestions for the Study of Russian Society", Gerrit Steunebrink, Evert van der Zweerde, Wout Cornelissen (ed.), *Civil Society, Religion, and the Nation: Modernization in Intercultural Context: Russia, Japan, Turkey, Studies of Intercultural Philosophy*, Amsterdam/New York: Rodopi P.V., 2004.

Shein, L.J. & S.N. Trubetskoi, "S.N. Trubetskoi's Weltanschauung", *Russian Review*, Vol. 24, No. 2, Apr. 1965.

Shiner, Larry, "The Concept of Secularisation in Empirical Research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6., No. 2, Autumn, 1967.

Skinner, Barbara, "The Irreparable Church Schism: Russian Orthodox Identity and Its Historical Encounter with Catholicism", David L. Ransel & Bozena Shallcross (eds.), *Polish Encounters, Russian Identity*, Bloomington: Indiana University Press, 2005.

Spohn, Willfried, "Transformation Process, Modernization Patterns and Collective Identities: Democratization, Nationalism, and Religion in Post-communist Germany, Poland and

Russia”, Frank Bönker, Klaus Müller, Andreas Pickel, (eds.), *Post-communist Transformation and the Social Sciences: Cross-Disciplinary Approaches*, London: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

Stoltenberg, Steven, “Religious Identities in Post-Communist Central Europe: The Polish Case”, *Identities in Transition: Eastern Europe and Russia After the Collapse of Communism*, University of California International and Area Studies Digital Collection, Research Series 93, 1996.

Sutton, Michael, “John Paul II’s Idea of Europe”, *Religion, State & Society*, Vol. 25, No. 1, 1997.

Taylor, Charles, “Modes of Secularism”, Rajev Bhargava (ed.), *Secularism and Its Critics*, Delhi: Oxford University Press, 1998.

Thompson, W.D.J. Cargill, “Martin Luther ve İki Krallık”, David Thomson, *Siyasi Düşünce Tarihi, (Political Ideas)*, İstanbul: Metropol Yayınları, 2002.

Timberlake, Charles E., “Introduction: Religious Pluralism, the Spread of Revolutionary Ideas, and the Church-State Relationship in Tsarist Russia”, Charles E. Timberlake (ed.), *Religious and Secular Forces in Late Tsarist Russia*, London and Seattle: University of Washington Press, 1992.

Tolz Vera, “Forging the Nation: National Identity and Nation Building in Post-Communist Russia”, *Europe - Asia Studies*, Vol. 50, Issue 6, Sep. 1998.

Tschannen, Oliver, “The Secularization Paradigm: A Systematization”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 30, No. 4, Dec. 1991.

Van der Zweerde, Evert, “Civil Society and Orthodox Christianity in Russia: A Double Test Case”, *Religion, State & Society*, Vol. 27, No.1, 1999.

Walicki, Andrzej, “Intellectual Elites and Vicissitudes of Imagined Nation in Poland”, *East European Politics and Societies*, Vol. 11, No. 2, Spring 1997.

Walicki, Andrzej, “Russian Social Thought: An Introduction to the Intellectual History of Nineteenth Century Russia”, *Russian Review*, Vol. 36, No. 1, Jan., 1977.

Walker, Edward, “Islam, Territory, and Contested Space in Post-Soviet Russia”, *Eurasian Geography and Economics*, 46, No, 4, 2005.

Walters, Philip, “The Russian Orthodox Church”, Pedro Ramet (ed.), *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, London: Duke University Press, 1988.

Weber, Max, “Dünyayı Reddeden Dinler ve Bunların Yönelişleri”, (“Zwischenbetrachtung”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Cilt 1, ss. 436-73), *Sosyoloji Yazıları*, (İngilizce baskısını hazırlayanlar: H.H. Gerth ve C. Wrights Mills), Çev: Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987.

Weber, Max, “Protestan Mezhepleri ve Kapitalizmin Ruhu”, (“Die Protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus”, *Gesammelte Aufsaetza zur Religionssoziologie*, Cilt: 1, ss. 207-36), *Sosyoloji Yazıları*, (İngilizce baskısını hazırlayanlar: H.H. Gerth ve C. Wrights Mills), Çev: Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987.

Weeks Theodore R., “Russification: Word and Practice, 1863-1914”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 148, No. 4, Dec. 2004.

Weigel, George, “Roman Catholicism in the Age of John Paul II”, Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.

White, S., I. McAllister. “Orthodoxy and Political Behavior in Post-communist Russia ”, *Review of Religious Research*, Vol. 41, No. 3, 2000.

White, Stephen & Bill Miller & Ase Grodeland & Sarah Oates, “Religion and Political Action in Post-communist Europe”, *Political Studies*, Vol. 48, 2000.

White, Stephen & Ian McAllister, “The Politics of Religion in Postcommunist Russia”, *Religion, State & Society*, Vol. 25, No. 3, 1997.

Yemelianova, Galina, “Islam in Russia: A Historical Perspective”, Hilary Pilkington, Galina Yemelianova (eds.), *Islam in the Post Soviet Russia Public and Private Faces*, London: Routledge, 2003.

Young, Iris Marion, “İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde”, Seyla Benhabib, (ed.) *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, (*Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996), Çev: Zeynep Gürata & Cem Gürsel, Red: Nurettin Elhuseyni, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı, 1999.

Zalecki, Pawel, “Domination, Subordination and the Roman Catholic Church in Contemporary Poland”, Irena Borowik, (ed.) *Church-State Relations in Central and Eastern Europe after the Collapse of Communism*, Krakow: Zaklad Wydawniczy "Nomos", 1999.

Zenkovsky, Vasily, “The Spirit of Russian Orthodoxy”, *Russian Review*, Vol. 22, No. 1, Jan. 1963.

Zolotov, “Schools to Teach Orthodox Culture”, *The Moscow Times*, 18 November 2002.

İnternet Kaynakları

“AB’nin Yeni Üyelerinde Kadın“, *BİA Haber Merkezi*, <http://bianet.org/kadin/medya/44654-abnin-yeni-uyelerinde-kadin>, 5. 10. 2004, Erişim tarihi, 24 Eylül 2009.

Barwinski, Marek, “Influence of Former Political Borders on Election Results in Poland”, www.unitn.it/events/borderscapes/download/abstract/barwinski_paper.pdf, 22 Ağustos 2008.

Casanova, Jose, “Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam”, *Social Research*, Winter, 2001.

http://findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_4_68/ai_83144759, erişim tarihi, 21 Şubat 2008.

Castle, Marjorie, “The Post-Communist Identity and East European Politics”, s. 157.
<http://repositories.cdlib.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=uciaspubs/research>,
erişim tarihi, 25 Eylül, 2007.

Ekiert, Grzegorz & Jan Kubik, *Post-Totalitarian Legacies, Civil Society, and Democracy in Post-Communist Poland, 1989-1993*, Institute for European Studies, 1997,
<http://www.ciaonet.org/wps/ekg01.html>.

Göle, Nilüfer, “Nilüfer Göle ile Kamusal Alan ve Sivil Toplum Üzerine”, *Sivil Toplum Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2, Nisan-Mayıs-Haziran 2003,
www.siviltoplum.com.tr/?ynt=icerikdetay&icerik=47&id=133, erişim tarihi, 18 Temmuz 2009.

Habermas, Jürgen, “Notes on a post-secular society”, Habermas’ın Hollanda Tilburg Üniversitesi Nexus Enstitüsü’nde 15 Mart 2007’de yaptığı konuşma.
www.signandsight.com/features/1714.html. 18.06.2008.

http://ansiklopedi.turkcebilgi.com/II._Jean_Paul, erişim tarihi, 13 Temmuz 2007.

http://ansiklopedi.turkcebilgi.com/II._Jean_Paul, erişim tarihi, 13 Temmuz 2007.

http://ansiklopedi.turkcebilgi.com/II._Jean_Paul, erişim tarihi, 13 Temmuz 2007.

<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3035540.stm>, erişim tarihi, 23. 07 2007.

http://tr.wikipedia.org/wiki/II._Jean_Paul, erişim tarihi, 13 Temmuz 2007.

http://www.bbc.co.uk/turkish/europe/story/2005/04/050402_pope_obit.shtml, erişim tarihi, 13 Temmuz 2007.

http://www.bbc.co.uk/turkish/europe/story/2005/04/050402_pope_obit.shtml, erişim, 13 Temmuz 2007.

http://www.bbc.co.uk/turkish/europe/story/2007/03/070320_poland_abortion.shtml. erişim tarihi, 25.07.2007.

<http://www.newadvent.org/cathen/12181a.html>, erişim tarihi 14 Temmuz 2007.

<http://www.newadvent.org/cathen/12181a.html>; George Sanford & Adriana Gozdecka-Sanford, 14 Temmuz 2007.

<http://www.trt.gov.tr/wwwtrt/hdevam.aspx?hid=173133&k=5>, 29.03.2007, erişim tarihi, 25 Temmuz, 2007.

Karpowicz, W.J.Korab-, “Nefretten Kurtuluş: Polonya’da Dayanışma ve Şiddetsiz Siyasi Mücadele”, http://www.polonya.org.tr/solid_korab_tur.html, 25 Temmuz 2007.

Kucherskaya, Maya, “Reading, Writing and Religion”, *The Moscow Times*, 04 August 2009, <http://www.themoscowtimes.com/article/1016/42/380112.htm>, erişim tarihi, 15 Ağustos 2009.

Levy, Clifford J. , “Russia: Medvedev Announces Programs of Religious Education in Schools”, *New York Times*, 21 July 2009, <http://www.nytimes.com/2009/07/22/world/europe/22briefs-Russia.html>, Erişim tarihi, 24 Ağustos 2009.

Paul, John, II, *Homily of the Holy Father*, Warsaw Vatikan, 1999f, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1999/documents/hf_ip-ii/hom_19990613_warsaw-cathedral_en.html.

Polonya Cumhuriyeti Ankara Büyükelçiliği, <http://www.polonya.org.tr/sec1-politics.html>.

Putin Speech at a meeting with Russian Orthodox Clergy to mark the Ninetieth Anniversary of the Patriarchate's Restoration, Kremlin, Moscow, November 19, 2007. http://eng.kremlin.ru/speeches/2007/11/19/2325_type82912type84779_151562.shtml, erişim tarihi, 15 Ağustos, 2009.

RIA Novosti, Barvikha, July 21, <http://en.rian.ru/society/20090721/155576886.html>, 15 Ağustos 2009.

Senser, Robert A., “How Poland’s Solidarity won Freedom of Association”, *Monthly Labor Review*, 9 Ocak 1989, <http://www.encyclopedia.com/doc/1G1-8056617.html>, erişim tarihi, 12 Temmuz 2007.

www.Kremlin.Ru, <http://www.cdi.org/russia/johnson/2007-240-20.cfm>, erişim tarihi, 12 Ağustos 2009.

Zarakhovich, Yuri, “Putin's Reunited Russian Church”, May 17, 2007. <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,1622544,00.html> , erişim tarihi, 12 Ağustos 2009.

Zarzecny, Matthew, “Religion in Napoleonic France”, http://www.napoleon-series.org/research/napoleon/c_religion.html, erişim tarihi 15 Kasım 2008.

