



*bilimname XXX, 2016/1, 515-538*  
*Geliş Tarihi: 03.12.2015, Yayın Tarihi: 22.04.2016*

## HRİSTİYAN BİR SOSYOLOG OLARAK MAX WEBER\*

William H. SWATOS, JR. & Peter KIVISTO  
Çev: Abdulvahap TAŞTAN  
Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
atastan@erciyes.edu.tr

### Öz

Bu makalede Max Weber'in hayatı ve çalışmalarının, onun Hristiyan dinî geleneği ve dünya görüşlerinden önemli derecede etkilendiği savunulmaktadır. Bu açıdan o, erken dönem birçok Amerikan sosyologundan farklı değildir. Bununla birlikte, Weber'in dinî kuruluşlar üzerine basit yazılar yazmak ya da ondan büsbütün kaçınmak yerine, din incelemesini özgün bir fenomen olarak ele alması, onu diğerlerinden farklı yapan en önemli özelliğidir.

**Anahtar kelimeler:** Max Weber, Protestan, Ahlak, Kapitalizm, Hristiyanlık



### MAX WEBER AS "CHRISTIAN SOCIOLOGIST"

#### Abstract

This essay argues that Max Weber's life and work were significantly affected by his Christian faith tradition and world view, and that in this respect he is not to be differentiated from many early American sociologists. A significant point of differentiation occurs, however, in that Weber turned to the study of religion as a generic phenomenon, rather than simply writing about religious organizations or avoiding the topic altogether.

**Keywords:** Max Weber, Protestant, Ethic, Capitalism, Christianity.



### Giriş

Karl Marx'ın "halkın afyonu" şeklindeki betimlemesi dışında Max Weber'in kendini "uyumsuz dindar" olarak tanımlaması kadar bir sosyal bilimcinin dine atıfta daha sık kullandığı bir deyim yoktur. İster nadiren cümlede yer aldığı şekliyle, ister daha geniş bir bağlamda kullanılsın, her iki

\* William H. SWATOS, Jr. & Peter KIVISTO, "Max Weber as 'Christian Sociologist'" *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1991, 30 (4): 347-362.

durumda da bu olumsuz olarak yorumlanmıştır. Robert Wuthnow (1987), örneğin Evanjelik bir yurttaşa dayanarak şöyle bir tanımda bulunmuştur: sosyoloji tarihte bütün disiplinlerin en din karşıtlarından biri olagelmıştır. Biz bu durumu, bu disiplinin kurucularından, sözgelimi kendini “uyumsuz dindar” olarak tanımlayan Weber’le birlikte ta başından beri görmekteyiz.

Bununla birlikte, bağlamı içinde ele alındığında bu deyim oldukça farklı bir tona sahiptir. Weber, Ferdinand Toennies’e yazdığı 9 Şubat 1909 tarihli bir mektupta şöyle diyordu: “ Tamamıyla dinsel olarak uyumsuz olduğum doğrudur. İçinde dinî karakterli ruhi inşalara ne ihtiyacım ne de kabiliyetim vardır. Fakat kendi vicdanımı dinlediğimde ne din karşıtı ne de *dinsiz* olduğumu görüyorum” (Marianne Weber 1988:324). Orijinalinde italik olan bu son kelimeler genellikle göz ardı edilmiştir. Gerçekte bu, “uyumsuz dindar” deyimine (etkileyici bir üslup olarak) oldukça müziksel bir anlam yükleyen garip bir “Weberyen ironi” olabilir ve bu da aslında hiç de kasıtlı olmayan bir anlama sahipmiş gibi gözükebilir. Sadece Weber, (durumların çeşitliliğine vurgu için kullandığı anlaşılan) “uyumsuz” terimiyle ne kastettiğini açıklayabilecek iken, cümlenin geri kalanından onun din karşıtı ya da dinî ilgi ve duygulardan büsbütün yoksun olduğu anlamının *çıkartılmayacağı* açıktır. Marianne Weber (1988:337) kocasının gerçekte “İsa’nın öğretileri ve gerçek Hristiyan dindarlığına karşı derin saygısını daima muhafaza ettiğini” yazmaktadır. Dindarlık ya da din karşıtlığı, kurucular tarafından sosyolojiye kazandırılan bir karakter biçimi olarak anlaşılacaksa, o zaman, onların fikirlerinin ve ilk uygulandıkları yolların dışında bu dinî durumun dikkatlice incelemeye tabi tutulması gerekir.

Bu makalede Max Weber’in, ABD’de aynı zaman dilimindeki bazı çağdaş meslektaşları kadar bir “Hristiyan sosyolog” olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Bu, Weber’in, onların görüşleriyle tamamıyla aynı olduğu anlamına gelmez; fakat bu görüşlerin, farklı kültürlerin benzer ortamlardan doğduğunu gösterir. Argümanlarımızı Marianne Weber’in kocası hakkında yazdığı biyografik eserini esas alarak temellendirme yoluna gittik. Doğrusu böyle yapmak problematik olabilir. Bu biyografik portre saygınlık uyandıran bir şeydir ve ileride daha ayrıntılı ele almayı düşündüğümüz pek çok meseleyi teğet geçer. Bundan başka, Marianne Weber’in sunduğu resimle uyumlu gözüken ve ampirik verilerle desteklenen bir takım ilave materyalden söz edilebilir. Harry Liebersohn’un ‘Alman Sosyolojisinin İlk 50 Yılı’nın Tarihi’ eserindeki şu değerlendirmesiyle (1988:233) aynı görüşteyiz: “Marianne Weber’in Biyografisi...bir hayatın ve dönemin oldukça gerçekçi, sağduyulu bir portresidir.”

Bu tanımsal zemine dayalı araştırma biçimine karşı çıkacakların olabileceğini de sezinliyoruz. Zaman, yer ve koşullar “Hristiyan” kelimesinin çoklu tanımlarına (ve bu nedenle, “sosyolog” kelimesi için de aynı, fakat yoğun çelişmenin en sık rastlanılan kaynağı dinî niteleyici/dönüştürücüdür) neden oldu. Weber’in bir “Hristiyan sosyolog”u olduğunu söylediğimizde onun bilinçli olarak Hristiyan inancının bir versiyonunu icra ettiğini ve bunu en azından araştırma konusunun seçiminde, araştırma tasarımında ve pratikte uygulamasında dikkate aldığını kastediyoruz. “Hristiyan sosyolog” ifadesi 19. yüzyılın son çeyreğinden 1920'lere kadarki zaman diliminde Amerika sosyoloji literatüründe kullanılmaktaydı. Bu da tam olarak Max Weber’in yazdığı dönemlere denk gelmektedir. Buradan hareketle, Weber ile bu gün Hristiyan Sosyoloji Topluluğu olarak bilinen bir kuruluş ve üyeleri arasında bir bağlantı kurma niyetinde değiliz (daha ileri tartışmalar için bkz. Kivisto ve Swatos 1988; Swatos 1984,1989;Swatos ve Kivisto 1991).

#### **A. Weber’in Hristiyanlığı**

Weber’in anne ve babasının farklı mizaçlarda olduğu ve onun nihayetinde anne tarafına meylettiği iyi bilinir. Bununla birlikte, her ikisi de güçlü dinî inançları olan ailelerde yetişmiştir. Weber bizzat bir Hristiyan (Luteryen) olarak annesinin dogmatik olmayan, liberal yaşam tarzının etkisi altında büyüdü. Teyzesi vasıtasıyla akraba oldukları Baumgarten ailesinden güçlü bir şekilde etkilendi, fakat aynı zamanda onların ahlaki katılığını da reddetti. Weber 13-16 yaşları arasında geçen gençlik yıllarında Protestan devlet kilisesinde gençlere dinsel bilgilerin öğretildiği ve sınındığı konfirmasyon eğitimine katıldı. Mektuplarından anlaşıldığı kadarıyla, hem o dönemlerde hem de daha sonraları bu, onun için önemli bir tecrübeydi. Gerçekte bir kimse onun “Tanrı ruhtur ve Tanrının ruhunun olduğu yerde özgürlük vardır” (Korintlilere mektup 2/3:17) ayet tasdikini, daha sonraki hayatında bazı psikanalitik düşünceler için iyi bir açıklama biçimi olarak dikkate alır (Bkz. Marianne Weber 1988:58-59, 99-100). Buradan hareketle, Douglas Webster (1987:517) Max Weber’in bireyciliğinin doğası gereği dinî olduğunu ve bunun ortaya çıkış zamanının Weber’in konfirmasyon dönemine denk geldiğini iddia eder. Bu dönemin, Weber’in sadece bireyciliğe olan “inancını” değil, aynı zamanda onun insanı, toplumu ve sosyal bilimleri anlamının yolunun bireyi anlamaktan geçtiğini varsayan metodolojik bireyciliği esas alan “bilim” anlayışını da etkilediğini kavramak sosyolojik açıdan önemlidir.

Liebersohn (1988:80), “genellikle yeni oluşmuş bilimin” Weber’in erken dönem çalışmasına (ör. Doğu Elbia incelemeleri) ilgiyi artırdığını ifade

etse de, sanki hayatının bu yönünü hatırlatarak, onun “sağduyulu bir sosyal bilimci ve iktidar politikalarının analisti olarak bir şekilde prestijinin azalacağından korkan yorumcularının, Weber’in erken dönem dinî ilgisi konusunda tartışmalardan uzak durduklarını” not eder. Hatta “onun dinî ilgisini önemsizleştirmek adına politik görüşlerine de kısmi olarak yer vermişlerdir”. Biz burada Liebersohn’un, Weber’in çalışmasında dinamik bütünlüğü sağlayan “farklı bir Protestan kişiliği” fikrine en büyük önem attığı şeklindeki görüşlerini tekrarlama niyetinde değiliz. Her ne kadar, bu kişilik/bireylik kavramı, doğrusu, Luteryen yaşam tarzından çok Calvinist bir formu esas alan Weber’in konfirmasyon eğitiminde öğrenilmiş olmasa da, Liebersohn kişilik (belki de maneviyat) gelişiminin can alıcı çağı olarak Weber’in gençlik dönemine de işaret eder.<sup>2</sup>

Liebersohn’un, Weber’in politik ve dinî ilgilerinin birbirine karışmış olduğu argümanını izleyecek olursak, o zaman bunları E.B.Portis’in (1986) Weber’in politik krizler nedeniyle “sağlığının bozulmuş olması” düşüncesine bağlayabiliriz ve buradan hareketle, Weber’in politik *endişesinin* derin bir manevi krizin dışsal tezahürünün bir yansıması olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar, yerine göre anne ve baba tarafından gelen etkilerin çekişmesinin bir sonucu veya tam tersi olabilir: Weber manevi değerler, politik eylem ve akademik uğraş arasında artan bir gerilim yaşadı ve bunlar onun en yakın kişisel ilişkilerine yansıdı. Bu senaryoda, onun sağlığının bozulması babasına kızgınlığının ve sonra da onun yıkıcı ölümünün sonucundan ziyade, bu öfke hali ruh sağlığının bozulmakta olduğunun ilk işareti olabilir. Bu ölüm olayı Weber’i “gerilimi artırarak” daha da anormal bir hale ve açık fiziki belirtilerin görüldüğü bir noktaya taşımıştır. Bu, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu* üzerine çalışması boyunca coşup fıskıran bir kültürel eleştirinin sonucu

<sup>2</sup> Bize göre, Hristiyan *medeniyeti* ile Hristiyan *kültürü* arasında bir fark vardır. Weber’in her ikisinin de bir parçası olduğunu savunuyoruz. Bu açıdan o, Freud ve Durkheim gibi Hristiyan kültürünün değil, medeniyetinin bir parçası olan figürlerden ayrı tutulabilir. Bu farklılık, Yahudilikten alınan bir benzetmeyle daha kolay açıklanabilir. Polonya ve Alman Yahudileri (Ashkenazim) en azından tarihi olarak Hristiyan medeniyeti içinde var olmuş ve etkilenmiş olmasına karşın, İspanyol Yahudileri (Sephardim) İslam medeniyetinden etkilenmiş ve bu medeniyet içinde yer almışlardır. Bu iki farklı medeniyete ait Yahudilerin ortak özelliği Yahudi kültürünü paylaşmalarıdır. Hristiyanlık, Weber’in hem medeniyeti hem de kültürü olduğu için, bunlardan hangisinin spesifik olarak kültürel olduğunu açıklığa kavuşturmak oldukça zordur; bununla birlikte, bunlardan bir kısmının açıklığa kavuşacağını düşünüyoruz (başka kısa biyografik örnekler için bkz. Kivisto ve Swatos 1988:22). Sosyal bilimciler arasında zaman zaman bir dinî gelenek içinde meşru bir tercihin ifadesi olarak liberal Hristiyan inancı ve yaşamını reddeden tuhaf bir eğilim vardır. ( Geç 17.yüzyılda İngiliz Kilisesi tarafından Hristiyanlıktan men edilen birçok entelektüelin - belki de çoğunluğun?- durumunu yansıtan bu eğilimin açıklayıcı bir örneği için bkz. Zaret 1989).

olarak, onu geniş bir düşünceler periyoduna götürdü ve hayatının sonunda “Meslek” üzerine çalışmasını yoğunlaştırınca, yeniden nüksetti.

### 1. İlk Yıllar

Max'ın ilk yıllarından kalan iki mektup, onun confirmasyon tecrübesi hakkındaki düşüncelerini yansıtır ( Marianne Weber 1988:58-59). Bu mektuplar, her ne kadar olgun bir insanın zihin dünyasından çıkmış gibi kusursuz gözükse de, hayatının ilk yıllarında dinî konuları ciddi bir şekilde incelemeye başlayan Weber'in son derece olgun bir genç olduğunu hatırlayalım. Bundan dolayı, bu mektuplar Weber'in “uyumsuzluk” itiraflarını anlamamıza gerçekten yardımcı olabilir. Weber ilk mektubunda confirmasyona hazırlanma sırasındaki duygularını şöyle ifade eder:

Gerçekten inanıyorum ki dürüstçe, kesin olarak bir inancı ya da öbür dünya beklentisi olmadığını söyleyen bir kimse son derece mutsuz bir yaratık olmalıdır...yapım gereği duygularımı başkalarıyla çok az paylaştığıma inanıyorum...genellikle her işimi kendim yaparım...

İkinci mektup, kardeşi Alfred'e confirmasyona hazırlık yaptığı bir zamanda gönderilmiştir. Max şöyle yazar:

Bir confirmasyonda olağandışı bir şey vardır. Bu dinsel seremoni beni gerçekten heyecanlandırdı...benim için bu, confirmasyon derslerimden çok önce aşına olduğum teorik öğretiler ve görüşlerle birlikte büyük bir topluluğa resmi olarak girişim anlamına gelir...bir kimsenin günlük hayatında Hristiyanlığın pratik anlamının böyle bir kavrayışı, sadece başka bir vesile ile ulaşılacak bir şeydir.

Max, Alfred'e yazdığı mektubunda şunlara işaret eder: Hristiyanlığın öğretilerinin “gerçek anlamı ve manevi önemi farklı insanlar arasında büyük ölçüde farklılık gösterir,” bundan dolayı “ her insan, bu dinin zihnimize yerleştirdiği büyük bilmeceyi kendi yöntemleriyle çözmeye çalışır.” Max, kardeşi Alfred'e, benden “ herhangi bir Hristiyan gibi, Hristiyan topluluğunun bir üyesi olarak senin görüşlerini geliştirmem isteniyor. Bu herkesin çözmesi gereken bir görevdir ve herkes bunu kendi yöntemiyle çözmelidir” der. Weber bu özgürlüğün “zamanımızda yaratılmakta olan her büyük şeyin kendisine dayandığı en önemli kuruluşlardan biri” olan din olarak Hristiyanlığın bir mirası olduğunu düşünür. Confirmasyon sürecinde Alfred bu Hristiyan topluluğuna girer, Max şöyle yazar; “Bir Hristiyan topluluğun üyesi olarak bütün insanlığın gelişimi için hak ve görev almayı üstlenmelisin” (Marianne Weber 1988:99-100).

Burada Kantçı bireycilik ve ödev ahlakı açıkça görünmektedir; fakat dahası var, çünkü Weber “Bugün toplumların yazgı ve mekanizmaları düşünce ve eylem biçimlerinde yatar” düşüncesini öne sürer. Hristiyanlık dinamik bir motivasyona sahiptir: “Her şey onunladır ve ona bağlıdır...hatta içimizde kendilerini Hristiyan olarak görmeyen ve onunla hiçbir bağlantı kurmak istemeyenlerin bile pek çoğu yine de Hristiyanlığın temel inançları ve öğretilerine göre davranmayı özümsemişlerdir” (Liebersohn 1988:84). Kuşkusuz, Weber’in 19. yüzyılın sonunda erkek ve kadınların düşünce ve eylemlerinde Hristiyanlığın kesin bir etkisinin olduğu analize tam olarak katılmayabiliriz. Asıl mesele de bu değil. Önemli olan, Weber’in daha sonraki çalışmasında gösterdiği üzere, o dönemlerde Hristiyanlığı dile getirmesi ve ona dikkat çekmiş olmasıdır.

Bu 20’li yaş duygularının, yazarın *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu ve Ekonomi ve Toplum* eserleriyle açık bir bağlantısının kurulamayacağı yönünde itirazlar yapılabilir ve bundan dolayı ciddi bir kabul görmeyebilir. Neticede onlar “sağlığının bozulmasından önce”dir. Bununla birlikte, bu duyguları en azından, Alman eril kültürüne dahil olan ve arkadaşlık kulüplerine katılan 20’li yaşlardaki bir üniversite öğrencisinin görüşleri olarak değerlendirebiliriz. Zamanındaki söz konusu entelektüel iklimden hareketle, Hristiyanlığa meyiletmek yerine, Weber’in bir septik, nihilist ya da ateist olması çok daha kolay olmaz mıydı? Ya da bu, onun eski Yunan ve Roma kültürlerinin Hristiyanlığa öncelendiği “yeni-hümanist geleneğin başat olduğu Gymnasium”da okumuş olmasının bir sonucu muydu? Böyle olabileceğini düşünüyoruz (Bkz. Liebersohn 1988:84). Hristiyanlığın kültürel olarak batışının ardından pozitivistimin dal budak salmasının önemiyle ilgili bu eleştirel noktada Weber’in, Nietzsche’den (ve daha sonra Heidegger’den) farklı düşündüğünü özellikle belirtmeliyiz.

Baumgarten ailesi vasıtasıyla Weber, Amerikan Üniteryanlarından Parker ve Channing’in çalışmalarıyla tanıştı. Channing’in “dinin doğası ile ilgili tamamıyla orijinal ve görkemli görüşlerinden” etkilendi, fakat o da, 20 yaşında olsa da onun “nadiren Hristiyan olarak isimlendirileceğini” kavrayabiliyordu. O zaman şunu yazdı: “*dinî bir şeyin benim için nesnel bir ilgiden çok daha fazla bir şey ifade ettiğini ilk defa o zaman hatırlıyorum*” (Marianna Weber 1988:86). Burada değinilmesi gereken iki nokta vardır. Birincisi, Weber’in genellikle Üniteryanlardan etkilendiği söylenir; evet, bu doğrudur. Bu genç yazarın kaleminde ifadesini bulan aynı derecede önemli olan bir şey de, onun için dinin bundan önce de “nesnel ilgi” alanı olmuş olmasıydı. Başka bir ifadeyle, genç Weber, dini başından beri “objektif”

olarak değerlendirmiştir. Dahası, her ne kadar Weber “İncil kardeşliği için derin saygısını hiçbir zaman kaybetmemiş” olsa da (Marianna Weber 1988:90), Channing ya da başka birini de körü körüne takip etmedi. Onun etkileyici liberal Hristiyanlık tezi, devrindeki en popüler dinî-felsefî tutumlara karşı anlamlı bir duruş sergiliyordu. Aynı zamanda, kurumsal /resmi kiliseyi “tamamen yüzeysel, tamamen bürokratik bir din” olarak eleştirisi, örneğin annesini memnun etmek için düşünmeden basmakalıp sözlerle ifade edilen bir dindarlıktan çok uzak olduğunu gösterir (Liebersohn 1988:223). Gerçekte, liberal taraftan bile, Channing’in pasifizmini acımasız eleştirisi, onun hiçbir düşünüre yaranma çabasında olmadığını göstermektedir ve her halükarda, bu tür tartışmalar Weber’in evinde olduğu için onu kayırmaya yönelik olduğu düşünülse bile, bu ev annesinin değil, bu tür dinî tartışmaları hiçbir zaman hoş karşılamayan babasına aitti.

## 2. Heidelberg Yılları

Weber’in dindarlığı ile ilgili diğer önemli bir anekdotal kaynak, Paul Honigsheim’in (1968, 1950) Weber’le geçirdiği günlere ait hatıratıdır. Paul’ün Weber’le arkadaşlığı 1909’da başladı ve Heidelberg’de Protestan Etiği-sonrası süresince uzun yıllar devam etti; o zamanlar Weber’in evi lisansüstü öğrencileri, genç üniversiteliler, yazar, politikacı, sanatkar vb.leri için bir nevi bir “salon”a dönüşmüştü. Honigsheim, Weber’in dinle ilişkisini uzun uzun yazdı. Özellikle üç nokta önemli görölmektedir:

Birincisi, Weber’in Filozof Hans Driesch hakkında Honigsheim ile konuşmasındaki bir yorumudur. Weber, Driesch’in Allah’ın varlığını ispatlama girişimine alaycı bir eleştiri yöneltti. Bununla birlikte, Honigsheim (1968:111) şu itirafta bulunur: “Driesch hakkındaki görüşünü ortaya koyduğu o esnada Weber’in yüz ifadesi değiştirdi, bana derin bir ciddiyetle baktı ve ekledi ‘Bana göre bu, Tanrıyla doğru bir ilişki anlamına gelmemeli.’” Honigsheim bunu, “din-temelli bir özgürlüğe” karşı Kantçı kategorik buyruğun bir yansıması olarak yorumladı. Weber burada, 25 yıl önce kardeşi Alfred’e yazdığı mektupta ve hatta kendi konfirmasyon töreni sırasında ortaya koyduğu aynı fikri sergilemektedir. Sağlığının bozulduğu sürece “Tanrıyla mücadele içine girdiği”ne işaret ettiğinde, bu duygu Weber’in hayatının sonunda yeniden tezahür etti; fakat Weber bu son hastalığının nihai doğası konusunda yanlış teşhiste bulunur, bundan dolayı şöyle der: “eğer bu hastalık gerçekten zatürre ise, o zaman hayatımın bir bilançosunu yapabilirim” (Marianne Weber, 1988:699).

İkinci nokta, “ruhsal yapılar” konusuna ve aynı zamanda Weber’in “dünyanın her yerinden küçük kutsal resimlerle bir tür yerel küçük bir kiliseyi dekore etmeye çalışan ya da kitap pazarlarında satacakları mistik kutsallıklar olarak tanımladıkları ruhsal tecrübeler arasından vekiller üreten” kimseler olan “ bazı modern entelektüellere” karşı “Bir Meslek Olarak Bilim” de yönelttiği ağır eleştirilere işaret eder. Ernst Bloch’ a dayanarak Honigsheim (1968:90), Münih’te öğretim üyesi olarak çalıştığı zamanlarda onun dinî durumu hakkında şöyle yazar: “Batı ya da güney bir Alman üniversitesinde görev yapan bu kendine özgü profesör kiliseyle görünür bir ilişki içinde değildi” fakat

Her bir profesörün eşi evinin salonunda her gün saat beşte bir fincan çay alarak kendisine gelmesini umduğu İsa’yı beklemektedir...domuz derisinden, kenarları yaldızlı ciltlerde el yazımı çeşitli mistik kitaplar bayanların masalarında bulunmakta, onları okurken bir dinî tecrübeye sahip olduklarından bahsetmektedirler (Honigsheim 1968:109-110).

Honigsheim, bunu kendi tecrübeleriyle de doğrulamaktadır. Bize göre, Weber “ruhsal yapılar” dan bahsederken genel olarak dinden bahsetmemekte fakat daha çok, yapay olarak algıladığı uyarıcının bir sonucu şeklinde ortaya çıkan yarı-dinî bir “duygu”dan söz etmektedir.

Böylece, üçüncü olarak, Weber’in bizatihi ‘bir mistik olabileceği’ şeklindeki bu görüş (Mitzman 1985:218) onun Meslek’le ilgili çalışmalarındaki eleştirel duruşu ile ters düşmemektedir. Gerçekte, Honigsheim (1968:91) Weber ailesinin Roma Katolikliği’ne ilgisinden bahseder: Onlar “daima bir gün din/mezhep değiştirme ihtimalinden korkardı” (ayrıca bkz. Weber’in [1973] Doğu Ortodoksluğu üzerine yorumları). Weber daha çok (Luteryen) Alman devlet kilisesine karşı olumsuz bir tutuma sahipti, çünkü bu, bir devlet kilisesi *aygıtydı* ve o, bunu Alman toplumunda sosyal, ekonomik ve politik gelişim için bir engel olarak görüyordu, özellikle de orta sınıflar açısından. Yine de o, bazı din adamları ve bunların temsil ettiği bazı ilkelere de saygı duymuyor değildi.

## **B. Protestan Sosyal Kongresi**

Weber’in kendisiyle etkileşime girdiği ve zamanının liberal Hristiyanları arasında ağırlığını hissettirdiği asıl etken onun Protestan/Evanjelik Sosyal Kongresi’nin toplantı ve faaliyetlerine katılmış olması ve orada kurduğu ilişkilerdi. Bu ilişkiler hem kuzeni Otto Baumgarten hem de annesi Marianne vasıtasıyla kolaylaştırıldı. Kongreye katılımı süresince Weber birçok kitapçık yazımı, önemli bir araştırma projesi ve



kapsamlı konferanslar gerçekleştirdi. Ayrıca o bu toplantılarda, önde gelen teologlar ve dinler tarihçilerinin katkılarıyla kendi kavramsal ve teorik tasarımını geliştirme ve belirginleştirme fırsatını da elde etti.

Sözgelimi bu Kongrede Weber, kendisinin “karizma” kavramı ve “kilise-sekt” ayırımı için bir referans olarak görülen Rudolf Sohm ile karşılaştı. “Sohm’un düşüncesinin bir özelliği, muhtemelen güçlü, yasal ve rasyonel dış dünya ile sistemleştirmeye daima yabancı manevi iç âlem arasındaki zıtlığa Weber’in ilgisini çekmiş olmasıydı”. Kongrenin bir diğer önemli figürü Weber’in hayranlık duyduğu Adolf von Harnack idi. Aynı şekilde “Kişiliğin ruhsal yönünün dışsal kurumsallaştırma ve düşünselleştirmenin ipoteğinde olduğu fikrine karşı çıkan Harnack, Weber’in düşüncesinde önemli eğilimlere öncülük etti” (Liebersohn 1988:88-89). Bu iki figür, ilk yıllardan beri Weber’in düşüncesinde gelişmekte olan bu düalist anlayışa katkı sağladı. Onların konumları, Weber’in yetiştirme tarzının özgün özellikleri ile dünya görüşü arasındaki ilişkinin en üst düzeyde bir yorumu için düzeltici öneme sahiptir. Weber’in Heidelberg’de bu insanlarla arkadaşlıkları, onun *Protestan Etik*’e özellikle Kalvinist mezhepler konusuna yönelmesine de katkıları olan Ernst Troeltsch ve Georg Jellinek ile tamamlandı. Bir grup olarak bu bilginler, Amerika’daki Sosyal İncil hareketinden de etkilenmiş olan Albrecht Ritschl’in çalışmasına hem minnettar hem de tepkiliydiler. Bununla birlikte, Ritschl’in *Protestan teolojilerinin birlik ve bütünlüğüne vurgusuna karşılık Weber ve arkadaşlarının Luteryanizm ve Kalvinizm arasındaki farklılığa önem atfetmeleri, aralarında eleştirel bir kopuşa neden oldu.*

Bu Kongrede Ritschl’in aynı zamanda aktivist öğrencileri vardı, Weber onlarla da arkadaşlık kurdu. Otto Baumgarten’ in yanı sıra, bunlar arasında Martin Rade, Friedrich Naumann ve Paul Göhre de vardı. Gerçekte Weber bu iki grup arasında yegane bir köprü figür olarak görülebilir (Ward 1987). İlk yıllarında Weber’in enerjisi bu aktivistlerle fark edilir şekilde harcanmış gözükmemektedir; fakat o daha geniş, teorik konulara da kayıtsız değildi. Örneğin *Protestan Etik*’in orijinal versiyonunda Jellinek’in İnsan Hakları Bildirgesi’nin 1895’de yayınlandığını söyler ki bu eser “Püritanizme ilginin canlanmasında ilk uyarıcıydı” ve Weber bu eleştirilere verdiği cevaplardan birinde, bu kavramların oluşumunu 1898’li yıllarda vermiş olduğu derslerde açıkça tartıştığını iddia eder. Böylece *Protestan Etik*’i, Kongre adına aktif olarak uygulamalı çalışmalara başladığı ve daha sonra bu arkadaş grubu ile birlikte hareket ettiği o yıllarda filizlenmeye başlamıştı. O zaman, bu kuruluşların önemi nedir?

Weber ve Sosyal Kongre üzerine kısa çalışmasında Rita Aldenhoff (1987), bu gruba katılmada Weber'e özgü her bir dinî motivasyonu minimize etme eğilimindedir. Bize göre onun bu rezervi kısmen haklılık payına sahiptir. Weber'in "meslekten olmayan" biri olarak hayatını sürdürdüğü ve "bir teolog" olmadığı (kuşkusuz resmi olarak bir teoloji eğitimi almadığı) doğrudur, fakat Aldenhoff, bu yöntemin kendi hesabına önünde duran bu önemli sorunları çözmek için Weber tarafından nasıl kullanılabileceğini görememişti. Diğer taraftan, bu durum, Weber'i hiç de ilgi duymadığı teolojik mücadelelere katılmaktan uzak tuttu; öte yandan, teolojik bölünmelere karşı saygınlığını politik-ekonomik öğretilerine adadı. Bu tür teolojik tartışmalardan kendini uzak tutan Weber genellikle gelecek vadeden bu insanlarla çalışma yolunu seçti. Weber, Aldenhoff'un (1987:119) belirttiği gibi, yeni (muhafazakar) komünyon ayinine karşı onun yerine "papazlar için hizmet hiyerarşisinde özellikle havariler amentüsünün uygulaması ve statüsü açısından daha özgürlükçü bir düzenleme adına bir girişimde bulundu. Bu arada, Weber (1988:165), amcası Hermann Baumgarten'e bir mektubunda bu zaman diliminde "papazlıkla ilgili yazılmış" bir makalesini tanıtır. Açıkçası, Weber dinî konulardan kendini tamamen soyutlamamıştı. Çalışmalarında yaptığı tek şey, bilimsel araştırmayı değer yargılarından ve politik eylemi moral teoriden ayrı tutma konusundaki ısrarıydı. Bu da onu hem "gerçek inanırlar" hem de aşırı kilise taraftarlarıyla kavgalı hale getirdi.

Weber'in Kongreye ilişkili oldukça enerjik aktiviteleri "sağlığının bozulmasından" önceki yıllarda gerçekleşti; bununla birlikte, hastalıklı dönemlerinde de daha pasif bir üye olarak ilişkilerini sürdürdü. Erken dönem aktiviteleri üç kategoride ele alınabilir: yazılar, dersler ve araştırmalar. O, Katolik gruplarla da çalıştı ve onların sosyoekonomik alandaki metotlarına oldukça saygılıydı. Gerçekten, Weber (1988:216) ünlü Freiburg konuşmasından sonra şuna dikkat çekti: "bundan en çok Katolikler hoşlanmışlardı, çünkü 'etik kültüre' sıkı bir tekme attım". O özellikle politik-ekonomik eylemler için bir zemin teşkil edebilecek soyut "iyi" ya da "mutluluk" kavramlarının imkanlılığını reddetti; daha çok pratik hesaplarla sadece bir araç-amaç yöneliminin bu alana uygun olduğuna inandı.

### 1. Yazılar

Weber'in bu ilgilerini yansıtan erken dönem çalışması, editörlüğünü kuzeni Otto'nun yaptığı, kendisinin de katkı sağladığı **Çağdaş Protestan Sosyal Problemler** adlı süreli yayındı. Bu çalışmada Weber, ruhban sınıf ile sosyal reformcu ve yetkililer arasındaki uçuruma bir köprü kurmak niyetindeydi. İkincisi, o "bu ruhban sınıfının yeterlilikleri konusunda ciddi

şüphelerinin olduğunu” düşünüyordu. Buna karşın, bu proje ruhban sınıfını “diğer fanilerin diliyle görece itidalli konuşmaya” zorlayacaktı. Böylece bu “genç sosyal reformcuların sosyal değerler skalası ve Protestanlıkla karşılaştırılınca Katolik kilisesinin kapasitesi konusundaki değerlendirmelerinde yararlı olabilecekti...bu sınıfın ilave zorlama fikrine alışık bu tür halkaları oluşturmak için de bu yararlıydı”. (Weber 1988:126) çoğu zaman karikatürize edildiği gibi, kıdemli bir sekülarist olsaydı din adamlarına bu kadar değer verir miydi?

Weber’in bu dönemdeki yazıları, daha sonra Kongre *Konferansları*’nda yayımlanan, Martin Rade’nin *Hristiyan Dünyası* için yazdığı makaleleri ve Papaz Friedrich Naumann’ın Frankfurt’taki yoksul kesimlerin yaşadığı bölge papazlığına katkı sağlamaya yönelik bir el kitabını içermekteydi. Bunlardan birçoğu bu gün İngilizceye (ör. Weber 1978, 1985/b) çevrilmiş bulunmaktadır. Her ne kadar bu yazılar temel olarak yoğun politik-ekonomik konularla ilintili “eğitimsel” olsa da, tamamıyla da bundan ibaret değildi. Bu yazılar aynı zamanda hem teolog Paul Göhre’nin bir müdafaası hem de Naumann’ın politik-dinî fikirlerinin bir eleştirisiydi. Amaçlarımız açısından en önemli ve meşhur “Kuzey Amerika’da Kilise ve Sekt” adlı eseri tam metin olarak ilk defa *Hristiyan Dünyası*’nda yayımlanmış (Weber 1985/a) ve genellikle bu gün bile gözden geçirilmiş 1920 nüshasından alıntılar yapılmıştır. Weber’in 1899’da *Konferanslar*’daki yayını durdurduğu ve bu 1906 yılına ait makalesiyle *Hristiyan Dünyası*’na son katkısını sağladığı bir gerçektir. Bununla birlikte, o kariyerinin sonuna doğru, 1894’de açılışına katkı vermeye başladığı, Naumann’ın *Yardım* gazetesinde yeniden yazılar yazdı ( her ne kadar Naumann, Weber’in kariyerinin sonunda, politikaya atılmak için papazlıktan ayrılmaya can atmış olsa da).

Weber’in yayın tarzındaki bu değişiklikler, sadece onun *Arshiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*’in genel yayın yöneticiliği görevini kabul ettikten sonrasını dikkate almakla gereği gibi anlaşılabilir. Çünkü burası, *Protestan Etik* çalışmalarına başladığı ve kendini bu çalışmaya bütünüyle yoğunlaştırdığı yerdir (Weber 1988,326, 366 ve birçok yerde). Onun Protestan Sosyal Kongresi *Konferansları* yayınına ara vermesi ve kendisini takip eden meraklılarına fırsat tanınması, amaçlarında bir hayal kırıklığına neden olduğu yönünde bir sonuç çıkarma konusunda o kadar da acele etmemeliyiz. Her ne kadar bu Weber’in ( Harnack’ın başkanlığı süresince) 1907 Kongresine katılmadığını gösterse de, (Harnack’ın daveti üzerine) cinsel ahlak konusunda burada bir konuşma yapan Marianne’e göre her zaman ‘kendisinin yanında olan’ Weber bu grupta ilgili olumsuz bir

görüşe sahip değildir. Gerçekte, Marianne'in yorumları, insanı, karısının; meslektaşları ve arkadaşları arasında iyi bir izlenim bıraktığı konusunda Weber'in oldukça endişeli olduğu düşüncesine götürebilir (Marianne Weber 1988: 373).

Bu bakış açısından, *Protestan Etik* yazılarının yayımlanmasına götüren bu sürecin yeniden gözden geçirilmesi özellikle önem taşımaktadır. Orijinal versiyonunda Weber'in, özellikle Püritanizme ilgisini çekmiş olması açısından Jellineks'in insan hakları konusundaki 1895 tarihli çalışmasına verdiği değeri daha önce görmüştük. Weber'in bu harekete olan ilgisi, kendi ifadesiyle ele alacak olursak, bu dönemden önce, muhtemelen gençlik döneminde başlamıştır. O, bu tezlerini okul sıralarında geliştirmeye başladı. Bunlar muhtemelen Weber'in öğrencisi Martin Offenbacher tarafından 1901'de yapılmış olan *Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden* isimli doktora tezine temel teşkil etmiştir. Weber, "Baden bölgesinin dinî durumu konusunda zamanının en mükemmel istatistiksel bilgilerini içerdiği" için bu teze kendi erken dönem çalışmalarında gönül rahatlığı ile atıfta bulundu. Weber'in argümanını geliştirmede bu nicel analizlerin önemi ve katkısı özellikle de bu zamanda angaje olduğu diğer çalışmasıyla ilişkisi bağlamında görmezlikten gelinmemelidir. Bu tez daha sonra politik – ekonomi teorisi ile ilgili yoğun eleştirel bilimsel çalışması olan *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics* (Roscher ve Knies: Tarihsel Ekonominin Mantıksal Problemleri) adlı eserinin dipnotlarında görüldüğü üzere *Protestan Etik* çalışmasına başladığında bu eseri üzerinde de çalışıyordu. Aynı zamanda "tarımsal istatistikî materyaller" ile de meşguliyeti devam ediyordu (Weber 1988:279). Bu bakımdan, *Protestan Etik*'i, Weber'in hayatında yıllarca var olagelen bir hareket tarzından radikal bir ayrılma değildir. Daha sonra da ilk olarak kısa parçalar halinde *Frankfurter Zeitung*'ta, daha sonra bir bütün olarak *Die christliche Welt*'de " Kuzey Amerika'da Kiliseler ve Mezhepler"i yayınladı, fakat *Archiv*'de hiçbir zaman yayımlanmadı. Bununla birlikte o, bütün çalışmalarını 1920'de gözden geçirilmiş bir nüshada bir araya getirdi. Külliyyatı arasında ölümünden önce kendisi tarafından gözden geçirilmiş ve onaylanmış tek nüsha budur. Weber'in araştırma programını incelediğimizde *Protestan Etik*'in gelişimsel tarihini daha iyi keşfedeceğiz (ayrıca bkz. Kaesler 1988:53-66).

## 2. Dersler

Üniversite öğretim üyeliği tezini tamamlamasıyla "sağlığının bozulması" arasındaki yıllarda Weber Almanya'da ülke genelinde politik-

---

ekonomik konularda yoğun dersler verdi, tamamen değilse bile, özellikle tarım işçiliği konularında. Bu dersler, pek çoğu Nauman ve Protestan Sosyal Kongre üyeleri tarafından belirlenen farklı kategorideki kamu yetkililerine yönelikti. Marianne Weber'in verdiği tarihlerin hiçbir zaman belirgin olmamasına rağmen, Weber'in 1893'ün "sonbaharında papazlar için tarım politikası konusunda bir kurs " vermeyi düşündüğünü öğreniyoruz. Bu, muhtemelen Marianne'in "Evanjelik Sosyal Kongresinin sponsorluğunda yapılan...ekonomi alanında bir kurs" olarak tanımladığı kurs ile aynıydı (1988:188-189, 191-192). Daha sonra 1890'larda o, şöyle yazar:

Weber sadece rastgele bireysel dersler vermedi aynı zamanda Naumann'ın daveti üzerine "Ekonominin milli temelleri" konusunda Frankfurt evanjelik işçiler birliğinde yapmış olduğu gibi pek çok resmi konuşmalar da yaptı. Zaman zaman üniversitedeki dersten sonra Frankfurt'a gider, akşam orada konuşur, gece yarısı geri döner ve ertesi günün çalışmasını hazırlamış olarak güneşin doğuşunu seyrederdi (Marianne Weber 1988:202).

Weber'in "sağlığının bozulmaya" başladığı bir durumda bile nasıl davrandığını Marianne, 1897 yılında şöyle not eder:

Evanjelik-Sosyal Kongre tarafından Karlsruhe'de düzenlenen bir kursa ders verme göreviyle yeniden çağrıldı: " (tatilden sonra) evimizde olmamıza rağmen, her gün seyahat ediyorduk. Öğleden sonra saat 3:00'de Karlsruhe'ye gideceğiz ve akşama tekrar döneceğiz; bu gün muhtemelen sabah 3:00'de burada olacağız, çünkü Max'ın konuşmasından sonra bir tartışma yapılacaktır (Marianne Weber 1988:234).

Bu iki not, Weber'in Protestan Sosyal Kongresinin faaliyetlerine katılma yoğunluğu hakkında bir fikir verir. Bu toplantılar aynı zamanda Weber'in "sağlığının bozulmasını" anlamada pek dikkate alınmayan bir potansiyel nedensel değişken sunar; tam olarak söylemek gerekirse o, kişisel hayatındaki sorunlarla baş edemeyecek kadar bu işlerle kendini yıpratmıştı. Sadece anne-babası arasındaki çekişmeler değil, aynı zamanda, Weber'in (kuşkusuz annesinin de onayı ile) zamanının çoğunu harcayarak katkıda bulunduğu Kongreler arasındaki mücadeleler de onu hayli sarstı. Babasının sergilediği (bir başka deyişle, solun sosyalizminin karşısında olsa da, tam olarak Kongre'nin düzeltme arzusunda olduğu) dünya görüşü de bu konuda etkili oldu. Bu bağlamda belirtilmesi gereken ilginç bir şey var: Weber'in I. Dünya Savaşı süresince hastalığından tamamen "iyileşmiş" olmasından sonra konferans vermeye tekrar başlamış ve savaş günlerindeki hastane

yöneticiliği süresince, 20 yıl önce Protestan Sosyal Kongresi'nde vermiş olduğu derslerin bir benzerini hastanedeki gruplara da bir "ders" olarak vermiştir.

### 3. Araştırma

Weber'in dinî mirası ve Protestan Sosyal Kongresi ile olan bağlantıları, onun araştırmasına önemli bir teşvik de sağladı. Gereksiz yere erken ve geç dönem çalışmaları şeklinde kesin bir bölmenin sonucu olarak bu dikkate alınmamıştı. Bu problemi başka çalışmalarda ele almıştık (Kivisto ve Swatos 1988; Swatos ve Kivisto 1991); fakat burada da yeniden ele alıp değerlendirmekte yarar vardır.

Weber'in en temel araştırma projesi olan Doğu Elbia bölgesinde (Doğu ve Batı Prusya) tarım işçiliğinin sosyoekonomik koşulları üzerine incelemesi, *Verein für Sozialpolitik* adına yapılmıştı. Bu çalışma, politik-ekonomik araştırmalarda çığır açan bir inceleme olarak yıllarca takdir gördü ve Weber'in "ismi"nin bir alim olarak yayılmasını sağladı. Bunu takiben, Protestan Sosyal Kongresinin himayesinde benzer konuda ikinci bir çalışmaya başladı. Bu süreçte bir eleştirmen "Weber'in sosyologluk mesleği teyit edildi" ifadesini kullanır (Ward 1987:204). Weber bu projeye papaz-ilahiyatçı-siyasetçi Paul Göhre tarafından teşvik edildi; Göhre, Weber için verdiği ölüm ilanında onu "duygusal kardeşliğin biricik" kurucusu olarak tanımlayan Ernst Troeltsch'un yakın arkadaşıydı. Max Weber her zaman, sahip olduğu "her şeyin onun diğer arkadaşlarıyla paylaştığı ilgilerden kaynaklandığını" söyledi (Graf 1987:219). Bu itiraf onun "Göhre'ye duyduğu minnettarlığın" bir ifadesiydi. Aldenhof (1987:197) "Weber'in 1890'ların başında belli sosyolojik sorun ve yöntemlerin temel unsurları üzerine eğildiğini, bunun da sonraki çalışmalarını yönlendirici bir çerçeve oluşturduğunu" not eder. Göhre tebdili kıyafetle bir atölye işçisi gibi üç hafta çalışarak onun araştırma bulgularını yayınladı. Bu, Weber'in coşkusunu artıran ve saygınlık uyandıran çığır açıcı bir çalışmaydı. Bundan ve Göhre ile işbirliğinden sonra Weber, işçilerin çalışma koşulları hakkında bilgi kaynakları olarak çiftlik sahiplerinden ziyade papazları dikkate almaya karar verdi. Bu da, "...konusunda maddi ve ekonomik nedenler...geleneksel iş ilişkilerinin çözülmesi...kısmen katkı sağlayıcı nedenler, kısmen de dönüşümün semptomları ya da sonuçları olarak gözüken psikolojik faktörlerin keşfi... gibi çok yönlü sorgulamayı ima eden farklı bir araştırma eğiliminin ortaya çıkmasına yol açtı. Bu, gelişim trendinin etkilerini belirleyecek olan bu subjektif yaklaşımın en üst düzeyidir" (Aldenhof 1987:201). Bu çalışma, Weber'in daha sonraki endüstri işçileri üzerine

yaptığı çalışmayı da etkiledi (bkz. Swatos ve Kivisto 1991). Her ne kadar bu ikinci çalışmanın sonuçları ilkinden elde edilen sonuçları radikal biçimde değiştirmeyse de, *Protestan Etik*'indeki eleştirel değişkenler örneğinde görüldüğü üzere, burada sübjektif faktörlere başvurulması, gelecek çalışmalara çok büyük etkide bulunmuştur.

Weber'in kariyerinin gelişim hikayesinin bir parçası olarak *Protestan Etik*'i çalışmasına referans yazısında Marianne Weber şu yorumu yapar (1988:335):

Tarafsız bir inceleme, Weber'in, erken dönemlerinde, kültürel hayatın her bir fenomenin ekonomik bir belirleyicisinin *de* bulunduğu, fakat bunun hiçbir zaman tek başına belirleyici faktör olmadığı görüşüne sahip olduğunu kabul etmiştir... (O zaman) tarım işçilerinin durumu üzerine ikinci araştırmasını teolog Göhre ile birlikte yaptı; bu, başlangıçtan beri onun incelemek istediği şeydi, buna ek olarak kırsal nüfusun ekonomik, ahlakî ve dinî durumunu değişik faktörlerin etkileşimi çerçevesinde inceleme niyetini de taşıyordu. Açıkça o erken bir yaşta, fikrî güçlerin dünya-biçimlendirmedeki önemi sorunsalını anlamaya ilgi duymuştu. Belki de onun bu *-sürekli dinle ilgili-* arayış eğilimi, ailede anne tarafından yaşatılan samimi bir dindarlığın etkisiyle oluşmuştu.

Her ne kadar, burada basit tarihî ayrıntılar üzerinde durulduğu kanaati oluşsa da, Marianne'in, Weber'in erken dönem ampirik çalışmalarına, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhuna*, dünya dinleri incelemelerine uzanan bir tarihî kesiti, hem de doğrudan şahit olduğu bir anlatıyla sunmuş olması oldukça önemlidir.

Şimdi, Weber'in derin bilgisinin bu gelişimsel eleştirel hikayesine yeniden dönelim. *Protestan Etik*'indeki görüşler üzerine neler söylendi? Liebersohn'un, bu yazılar *ilk yayınlandığında* oluşturduğu kültürel eleştiri üzerine görüşüyle hem fikiriz. Bu eleştiriler, özellikle, Lüteryenizme karşı Kalvinizmi, Almanya'ya karşı İngiltere'yi kışkırtmaya yönelikti. Bunlar, halkı aydınlatmaya çalışan ve başarısız olan bir bilgin-siyasetçinin ıstıraplı yakınmalarıydı. Weber, Lüteryen devlet kilisesinde "feodalizme ve muhafazakârlığa, bir görevliler ordusu ve feodal sivil hizmetlere özgü" hantal bir bürokratik yapılanma gördü; fakat Almanya'da orta sınıfa nüfuz eden bu yapılanma, Almanya'yı Anglo-Amerika ile yarışabilecek bir milli bir güce dönüştürecek gerekli ekonomik-politik devrimleri sağlamaktan uzaktı

(Liebersohn 1988: 223)<sup>3</sup>. Bundan dolayı *Protestan Etik'te* Katoliklik üzerinde çok az durulmuştur; kesinlikle “Katolik” ahlak diye bir alternatif yoktur. Gerçekte Katoliklik Weber’in Protestan etiğine bir tezat oluşturmaz; bu, daha çok, başarısız olmuş Protestanlığa karşı Luteryanizmle ilgilidir. Ne yazık ki, bu önemli tezatlık teşkil eden görüşlerin çoğu kaybolmuştur; çünkü elimizdeki kaynak çalışmanın 1920 versiyonundan ibarettir. Bu bakımdan, bunun sorumluluğu tamamen Talcott Parsons’a yüklenemez. Dahası, din sosyolojisi çalışmalarının bir araya getirildiği yaratıcı süreçte bu çalışmaları Weber bizzat kendisi gözden geçirip düzenlemiştir. Eserin 1920 versiyonunda, Luteryanizmle sınırlı sayıdaki zıtlıklar Katolikliği ve diğer dünya dinlerini içerek şekilde genişletildi ( bu pasajların ayrıntılı bir listesi için bkz. Liebersohn 1988:228). Weber, kültürel eleştiriden medeniyet analizine doğru açıldıkça ufku da genişledi ve ilk çalışmalarının altında yatan kişisel ıstırap evrensel-tarihi sosyolojiye dönüştü (bu ve daha geniş toplumsal eğilimler için bkz. Kalberg 1983,1987a, 1987b). Bu perspektiften, *Protestan Etik*’inin son bölümlerinin sadece ıstırap ve yakarılar kısımları anlamlı görülmektedir, bunlar da yerine göre “Bir Meslek Olarak Bilim” adlı eseriyle kendini yenilemiş bir Weber’de karşılık bulmaktadır.

### C. Weber ve Hristiyan Sosyolojisi

Max Weber sosyoloji semasında en azından emsalsiz bir yıldızdı. O zaman şunu varsayabiliriz: Amerika’da sosyolojinin ilk yıllarında onun kendilerine “benzediği” ve kırılma noktasında kıyaslama yapabileceği hiç bir figür yoktur. Bununla birlikte, Richard T. Ely, John R. Commons ve Albion W. Small gibi hayatlarında değişik açılardan Weber’le benzerlikler gösteren ve araştırma merakını uyandıran az sayıda figürden bahsedilebilir (Swatos 1984). Öte yandan, bir sosyal bilimci olarak Weber’i onlardan ayıran en önemli nokta, onun dini incelemek için Hristiyan bir kültürde karşılık bulan dinî ilgilerden hareket etmiş olmasıdır. Hiçbir Amerikalı Weber’in yaptığı şekilde bir din incelemesine yönelmedi. Amerikalı sosyologlar din ve sosyal bilimi *bütünleştirmeye* çalıştılar, Weber ise bunların *farklılaşması* konusunda ısrar etti. Weber, sözgelimi Small’un (1910:275) “sosyal bilim insanlara açık en kutsal sakramenttir” iddiasını ya da ondan “ sosyal bilim dini” olarak bahsetmesini hiçbir zaman kabul etmedi. Weber, Vidich ve Lyman (1985)’in

<sup>3</sup> Teolog Adolf von Harnack’a 1906 tarihli bir mektubunda Weber şöyle yazar: “ Luther başka herkesten çok daha üstündür...Luterizm, *tarihî* tezahürleri içinde, benim için-bunu inkar etmiyorum- korkuların en dehşet verenidir” ve özel olarak kendini açığa vuran bir pasajda, şunu belirtir, “Bizim halkımızın hiçbir zaman *her hangi bir* biçimde katı bir asketizm tecrübesi yaşamamıştır...(kendimde bulduğum gibi) kendi içinde nefret uyandıran olarak gördüğüm her şeyin kaynağı da budur” (Jaspers içinde 1989:168-169).



bilim kisvesi altında eski değerleri gizleyen, böylece ilk dönemlerin “özünü” meşrulaştırma iddiası taşıyan, “yeniden değerlendirme” gibi kavramlarına hiçbir çalışmasında yer vermedi.

Bu açıdan Weber, Nietzsche ve Heidegger’e de karşı bir duruş sergiledi. Onlar kendisiyle çakışık bir hayat yaşıyor fakat Hristiyan miraslarını açıkça reddediyor; bunun yerine yeni bir “modern karşıtı” ahlaki düzen için eski düzenin çöküşünü ilan ediyorlardı. Weber moderniteye tapınmadı, fakat onu hayatın yaşanması gerekli olduğu bir durum olarak kabul etti. Hiçbir yerde bu “Bir Meslek Olarak Bilim” deki fikirlerden daha açık olarak ortaya konmamıştır. Weber (1946:156, vurgu eklendi) “ Bugün birçok yeni peygamber ve kurtarıcı bekleyenlere” yönelik olarak Yeşaya’dan (21:11) bir metin aktarır: (“*Gecenin Gözcüsü* bize, vaat edilmişlerin işaretlerini söyledi”), fakat o, daha çok Goethe’nin söylediklerine yöneldi: “ Mesleğimizde olduğu gibi insanlarla ilişkilerimizde de işe çalışmak ve ‘*günün taleplerini*’ karşılamakla başlamalıyız”. Bununla birlikte onun nihai kararı, daha az saydam ve iç maneviliğin dinamiğini daha az devam ettirse de, şu ifadede karşılık buldu: “herkes kendi hayat kanallarını elinde tutan yönlendiriciyi bulur ve ona itaat eder”. Bu, sadece peygamberî bir vizyonla bir toplum görüşüne değil, aynı zamanda modern uygarlığı dönüştüren bir faktör olarak deruni bir tutkunun önemine de işaret eder.

Özellikle şair Stefan George’a ve genelde estetik duygulara karşı Weber’in tepkisinde bu iç-dış dinamik işlemi başarılı görebiliriz. O, George’un kendisi için yazdığı şiirlerle Rickert’in 1897 de yayınlamasıyla karşılaştı, daha sonra da kişisel olarak tanıştı. Weber “bilim insanının dile getiremeyeceği bu ruhi ifadelerin ve deruni tecrübelerin sahibi olan” bu şairi beğendi; “fakat George’un iddia ettiği gibi, şairin peygamber ya da kahin olarak hak ve imkana sahip olabileceği” görüşünü reddetti. Weber’in “sakıncalı gördüğü şey, George’un bir estet olmaktan çok, şiirinde pratik bir etki yaratmak istemesidir; dünyadan kaçan bu estet şimdi ona hükmeden şeyi aramaktadır” (Lepenes 1988:284-85). Weber bunun yerine şunu iddia etti: “Bizim en büyük sanatımız samimi olmaktır, anıtsal değil” ve bu çerçevede o “incelikli bir içsellik kültürünü” savundu (Wolin 1990:110). Bundan sonra Weber özellikle modern sözde peygamberliğin sahnedeki karakterlerini suçlamasında, estetik ve din arasındaki karşılıklı ilişkiyi ortaya koydu:

Bugün sadece en küçük ve samimi halka içinde, kişisel ve insani durumlarda, *çok yavaş ritimlerde (pianissimo)*...içinde eski zamanların insanlarını bir birine kenetleyen bir meşale gibi büyük topluluklardan

süzülerek gelen bu peygamberî ruhla örtüşen bir şey hareketlenir. Eğer sanatta güç kullanmak ve bir takım sefil ucubeler gibi anıtsal bir sitil “türetmek” yoluna gidersek, ancak son yirmi yılın abideleri olacak bir kaç eser ortaya çıkar. Bir kimse, yeni ve gerçek peygamberlik olmadan, entelektüel olarak yeni dinler inşa etmeye kalkışırsa, o zaman manevi iç dünyada benzer etkiler görülecektir, fakat yanlış etkileriyle birlikte. Ve akademik peygamberlik nihayetinde sadece fanatik sektler yaratacak ve hiçbir zaman gerçek bir cemaati olmayacaktır (Weber 1946:155).

Weber ile Nietzsche, George, Heidegger, Michels, yükselen Nazizim, ve Komünizm arasındaki mesafe büyük olmayabilir. O, antisemitik Heidegger tarafından bir “liberal-demokratik entelektüel” olarak doğru teşhis edildi, fakat yanlış olarak suçlandı (Ferry and Renaut, 1990:26). Şunu da belirtmeliyiz ki o, Yahudi-Hristiyan geleneğine dayalı Batı medeniyetinin bilinçli bir varisi ve savunucusu olarak bütün bu modern karşıtı, irrasyonel eğilimlere karşı çıktı.

Diğer taraftan, onun modernite ve rasyonaliteyi sahiplenmesi, çağdaşları Georg Simmel ve Georg Lukacs’tan kayda değer bir şekilde farklılaştırır. Kendilerini doğrudan modernitenin medeniyetle ilgili sorunlarına adanmış bu üç arkadaş bize, Weber’in Hristiyan kültürünün, karşılıklı olarak erken yirminci yüz yıla kadar bir şekilde varlığını sürdürdüğü söylenen daha genel “Hristiyan” medeniyeti eğilimlerine görece etkisini değerlendirmemize izin verecektir. Whimster (1987) son zamanlarda, bu iki figürün Weber üzerinde etkisini aydınlığa kavuşturdu. Diğer yorumcularla birlikte (Faught 1985; Ferrarotti 1982; Frisby 1987; Karadi 1987; Scaff 1988) Whimster, Simmel-Weber ve Lukacs – Weber arasında modernitenin ayırt edici özelliklerini tasvirlerinde benzerlikler olduğunu öne sürdü. Bununla birlikte, bu soruya verdikleri kişisel cevaplarında belli bir farklılığın görüldüğünü de belirtti.

Simmel’in modernite konusunda açmaz bir tutum sergilemesi, onun bir marjinal entelektüel olarak kayıtsız yansızlığından kaynaklanmaktadır, o kendini çağdaş huzursuzluklara bir çözüm önermeye zorlanmış hissetmez; buna karşılık Weber çağının problemlerine çare bulmak için tutkulu bir arzu duyduğunu gösterir. Weber’in çalışmasının arkasındaki güdü, Simmel’de açıkça bulunmayan, dünyayı değiştirmeye yönelik derin bir arzu ve iradedir. Bununla birlikte aynı zamanda Weber’in heyecanı ve gayreti, cennetin dünyada bulunma ihtimalini kabul etmeyen Luteryen inanç geleneği tarafından da sağlama alınmıştır; böylece, modernitenin çelişkilerini

çözmekle uğraşan Lukacs'ın aksine Weber aklı, insanlığı seküler bir kurtuluşa görebilecek itici bir güç olarak düşünmedi. Lukacs'ın Hegelci Marksizmi aklın ilerlemeci yürüyüşünü hedefleyen ütöpik bir vizyonu dillendirdi (Kivisto 1986), oysa Weber'in trajik dünya görüşü, modernitenin doğurduğu bu hoşnutsuzlukların aşılabileceği inancından yoksun bir insanlığın yanılabilirlik algısını yansıttı.

Kendisi ile Amerikan sosyologları arasındaki farklılıklar açısından Weber'in onlardan daha dindar olduğu söylenebilir; zira o, insan ruhunun bilim dışı eskatolojik sonuçları üzerine dinî iddiaların gerçek ve indirgenemez olduğunu kabul etti. Bu işaret kısmen onun otobiyografisinden, kısmen de uzam ve zamanı konumlandırmasından kaynaklanmaktaydı. Amerikan dinî çoğulculuğu muhtemelen Weber'i büyüleyen bu temel inceleme tarzını Amerikan din sosyolojisinin takip etmesine karşı çalıştı. Amerikalı sosyologlar ana dinî geleneklerin temel karakteristiklerinden ziyade ( bir taraftan geçici, ilginç ve tuhaf; diğer taraftan pragmatik örgütsel bir önemi olan) dinî hareketlerin çeşitliliği ile ilgilendiler. Ormandan ziyade ağaçlara yöneldik. Muhtemelen, sosyokültürel bir olgu olarak "dinin" daha geniş sosyal süreçlerle ilişkisi ya da temel anlamları konusundaki yönlendirici fikirlerinden ziyade, sözgelimi Faydacılığın "kurucuları" olarak Channing ve Parker'ı inceledik. Protestan etiğin karakteristik sonuçlarından çok, Protestanlığın çeşitli kolları üzerine çalışmalar yapabildik. Sadece son yıllarda yoğun Weber okumalarına bağlı olarak, bu tür sorunlara yönelik karşılaştırmalı-tarihi incelemeler başlatıldı. Günümüzde özellikle yakın tarihin "izm"lerinin bütün akımlarda yer aldığı bir zamanda Weber'i yalnızca modernitenin yeni bir "peygamberi" olarak değil, fakat aynı zamanda demokratik bir toplumda sahte peygamberlerin bir eleştiricisi ve hem bilimin sınırları hem de aklın değeri konusunda bir öğrencisi olarak görmemiz gerekir. Sözgelimi Weber (1946:14) "sanat alanının, muhtemelen şeytani bir kibrin, bu dünyaya yönelik olmanın bir alanı ve bu nedenle, kendi özünde, Tanrıya düşman, en içteki aristokratik ruh, insan kardeşliğine düşman" olup olmadığını sormayan estetik bilimini imalı olarak eleştirdiğinde, gerçekte Tanrı ve insanlık için kapsamlı bir açıklamada bulundu.

### Sonuç

Günümüzde din sosyolojisinin Max Weber'in gelişimsel tarihini tekrar düşünmeye katkı sağlayacağı önemlidir; çünkü onun çalışmaları veya en azından bazı sosyolojik akımlar üzerindeki etkileri Hristiyan bir dünya görüşünü bilinçli bir şekilde onaylayan dinî bir uyarandan ortaya çıkmıştır.

Weber kendi inanç geleneği tarafından ortaya konulan problemlerle hayatı boyunca uğraşmıştır.

Özel olarak, bu problemlerin, araştırma tasarımı, pratik uygulama ve konu seçimleriyle ilişkili olduğunu iddia etmekteyiz. Araştırma tasarımı ile ilgili olarak, alışılmadık bir şekilde papazlar Doğu Elbia incelemesinde bilgi kaynakları olarak kullanılmış, ardından endüstri işçileri konusundaki incelemesinde kendi gerçek rolleri dikkate alınmıştır. Daha önce belirttiğimiz gibi, Weber araştırma sonuçlarını birçok yoldan pratik olarak anlatma yoluna giderdi. Bunlardan bazısı, doğrudan dendiği (genelde başarısız olduğu) politik yol; bazısı ise çeşitli sosyal arka plana sahip gruplara yaygın olarak verdiği derslerden ve bazı yazılardan oluşmaktaydı. Bütün bunlar çoğunlukla Hristiyan Sosyal Kongresinin desteğiyle yapıldı. Weber sürekli olarak sosyolojik araştırmasına yararlı bir uygulama sağlayacak olan din adamları ve emekle ilişkisi olan diğer Hristiyan işçileri dahil etmeye çaba gösterirdi. Bu açıdan Weber'in Protestan etiği ilgisinin tesadüf olmadığını düşünüyoruz. Bu, Almanya'yı yirminci yüzyıla demokratik bir devlet olarak taşıma ve bir rejime popüler politik katılımın avantajlarını kazandırma arzusunu yansıtmaktadır. Bu eser Luterciliğin ve aynı zamanda tüm Alman imparatorluk sisteminin bir eleştirisidir. Bunun sebebi, Weber'in dünya dinleri üzerine yapmış olduğu çalışmalarının kalanına egemen olan bu ilgiye kendisini oldukça kaptırmış olmasıydı. Bu açıdan Weber eleştirmenleri (örneğin, Abu-Lughod 1989) bizim argümanımızı ironik olarak dostlarının yaptığından daha yararlı bulur; yani, kararlı bir şekilde Weber'in bu Protestan etiğini neden başka bir kisve altında bulmamak için araştırmasını sürdürdüğüne, bu konunun ajandasında nasıl önemli olduğuna tanıklık ettiklerine vurgu yapar. Protestan etik geçici bir heves olsaydı, Weber'in dünya dinleri üzerine bu çalışması daha az tek taraflı olabilirdi; bununla birlikte o, hem tek-yanlılığı hem de 1920 baskısında, daha sonra din incelemelerinin bütünü için yazdığı girişte ve şu an Parsons'un *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* ismiyle yaptığı İngilizce çevirideki ön ekle bu tek yanlılığı sürdürme niyetini onaylamış oldu. Weber bu konuyu seçti, çünkü buna ilgi duydu ve bunun, halkının pratik yaşamı için önemli olduğunu düşündü.

Sonuçta, kuşkusuz Weber'in dinini ne "yargılayacak" ne de buna cüret edeceğiz. Sadece onun Hristiyan olarak yetiştirildiğine ve bu dini hayatı boyunca kabullendiğine işaret ediyoruz. Her ne kadar kilise bürokrasisini (gerçekte bütün bürokrasileri) eleştirse de o, dinini hiçbir zaman inkar etmedi. Onun itirazı, sözelimi, çocuklarının vaftiz olmasını reddettikleri için

---

terfi edemeyen bir kısım profesörün, kendini beğenmiş memur sınıfının dine tepeden bakmasına karşı eleştirisi gibi, bu seremoninin “gerçek anlamını” takdir edemeyişlerine yönelikti. Diğer geleneklere, prensip olarak Yahudilere mensup kimselerle diyalogunda yaptığı şey Hristiyanlığın reddi değil; fakat dinî uzmanlıklardaki farklılaşmalara rağmen rasyonel aklın bütünleşmesi yönünde bir iknadır. O, özellikle Marksist-Leninist ateizmi reddetti ve bunun Rusya’daki Hristiyanlığa etkilerinden oldukça endişelendi. Bütün bunlar devrinin liberal Hristiyanlığı ile tamamen tutarlıydı; temelde tamamen Luteryen olan ve o hareketin en önemli parçası sayılan yaşam mücadelesindeki inancında bir yardımcı olarak işine yaradı.



#### KAYNAKÇA

- ABU-LUGHOD, Janet L., (1989) *Before European hegemony: The world system, A.D. 1250-1350*. New York: Oxford University Press.
- ALDENHOFF, Rita, (1987) Max Weber and the Evangelical-Social Congress. In *Max Weber and his contemporaries*, edited by Wolfgang J. Mommsen and Jurgen Osterhammel, 193-202. London: Allen & Unwin.
- De BERNART, Maura, & PIETRO De Marco, (1987) Question sociale, modernisation, ethique religieuse: Le jeune Weber entre le christianisme et la machtpolitik. *Social Compass* 34(2-3):243-264.
- FAUGHT, Jim (1985) Neglected affinities: Max Weber and Georg Simmel. *British Journal of Sociology* 36(2):155-174 (June).
- FERRAROTTI, Franco, (1982) *Max Weber and the destiny of reason*. Armonk, N.Y.: Sharpe.
- FERRY, Luc, & ALAIN Renaut (1990) *Heidegger and modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- FRISBY, David, (1987) The ambiguity of modernity: Georg Simmel and Max Weber. in *Max Weber and his contemporaries*, 422-433. See Aldenhoff 1987.
- GRAF, Friedrich Wilhelm, (1987) Friendship between experts: Notes on Weber and Troeltsch. In *Max Weber and his contemporaries*, 215-233. See Aldenhoff 1987.

- HONIGSHEIM, Paul, (1950) Max Weber: His religious and ethical background and development. *Church History* 19(4):219-239 (December).
- HONIGSHEIM, Paul, (1968) *On Max Weber*. New York: Free Press.
- JASPERS, Karl, (1989) *On Max Weber*. New York: Paragon House.
- KAESLER, Dirk, (1988) *Max Weber*. Cambridge: Polity Press.
- KALBERG, Stephen, (1983) Max Weber's universal-historical architectonic of economically-oriented action: A preliminary reconstruction. In *Current perspectives in social theory*, vol. 4, edited by Scott G. McNall and John Wilson, 253-288. Greenwich, Conn.: J.A.I Press.
- KALBERG, Stephen, (1987a) The origin and expansion of *Kulturpressimismus*: The relationship between public and private spheres in early twentieth century Germany. *Sociological Theory* 5(2):150-165 (Fall)
- KALBERG, Stephen, (1987b) West German and American interaction forms: One level of structured misunderstanding. *Theory, Culture & Society* 4(4): 603-618 (November).
- KARADI, Eva, (1987) Ernst Bloch and Georg Lukacs in Max Weber's Heidelberg. In *Max Weber and his contemporaries*, 499-514. See Aldenhoff 1987.
- KIVISTO, Peter, (1986) The historic fate of the charisma of reason. In *Charisma, history, and social structure*, edited by Ronald M. Glassman and William H. Swatos, Jr., 163-177. New York: Greenwood Press.
- KIVISTO, Peter, & WILLIAM H. Swatos, Jr., (1988) *Max Weber: A bio-bibliography*. New York: Greenwood Press.
- LEPENIES, Wolf, (1988) *Between literature and science: The rise of sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LIEBERSOHN, Harry, (1988) *Fate and utopia in German sociology, 1870-1923*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- MITZMAN, Arthur, (1985) *The iron cage: An historical interpretation of Max Weber*. New York: Knopf.
- POGGI, Gianfranco, (1983) *Calvinism and the capitalist spirit: Max Weber's protestant ethic*. Amherst: University of Massachusetts Press.

- PORTIS, Edward Bryan, (1986) *Max Weber and political commitment*. Philadelphia: Temple University Press.
- SCAFF, Lawrence A., (1988) Weber, Simmel and the sociology of culture. *Sociological Review* 36(1):3-30 (February).
- SMALL, Albion W., (1910) *The meaning of social science*. Chicago: University of Chicago Press.
- SWATOS, William H., Jr., (1984) *Faith of the fathers: Science, religion, and reform in the development of early American sociology*. Bristol, Ind.: Wyndham Hall.
- SWATOS, William H., Jr., (1989) Religious sociology and the sociology of religion in America at the turn of the twentieth century: Divergences from a common theme. *Sociological Analysis* 50(4):363-375 (Holidaytide).
- SWATOS, William H., Jr. & Peter Kivisto, (1991) Beyond *Wertfreiheit*: Max Weber and moral order. *Sociological Focus* 24(2):117-128 (May).
- VIDICH, Arthur J ., and Stanford M. Lyman, (1985) *American sociology: Worldly rejections of religion and their directions*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- WARD, W. R., (1987) Max Weber and the Lutherans. In *Max Weber and his contemporaries*, 203-214. See Aldenhoff 1987.
- WEBER, Marianne, (1988) *Max Weber: A biography*. New Brunswick, N.J.: Transaction.
- WEBER, Max, (1930) *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Scribners.
- WEBER, Max, (1946) Science as a vocation. In *From Max Weber*, edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills, 129-156. New York: Oxford University Press.
- WEBER, Max, (1973) Max Weber on church, sect, and mysticism. *Sociological Analysis* 34( 2):140-149 (Summer).
- WEBER, Max, (1978) The stock exchange. In *Max Weber: Selections in translation*, edited by W. G. Runciman, 374-377. Cambridge: Cambridge University Press.

- WEBER, Max, (1985a) "Churches" and "sects" in North America: An ecclesiastical socio-political sketch. *Sociological Theory* 3(1):1-13 (Spring).
- WEBER, Max, (1985b) "Roman" and "Germanic" law. *International Journal of the Sociology of Law* 13(3): 237-246 (August).
- WEBSTER, Douglas, (1987) Max Weber, Oswald Spengler, and a biographical surmise. In *Max Weber and his contemporaries*, 515-527. See Aldenhoff 1987.
- WHIMSTER, Sam, (1987) The secular ethic and the culture of modernism. In *Max Weber, rationality and modernity*, edited by Sam Whimster and Scott Lash, 259-290. London: Allen & Unwin.
- WOLIN, Richard, (1990) *The politics of being: The political thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press.
- WUTHNOW, Robert, (1987) A new agenda for evangelical thought: Sociology. Lecture given at Wheaton College, Wheaton, Ill., 5 July (videotaped).
- ZARET, David, (1989) Religion and the rise of liberal-democratic ideology in 17th-century England. *American Sociological Review* 54(2): 163-179 (April).

