

Ed. Funda Günsoy & M. Ertan Kardeş

Politik Teolojiler Mümkün müdür?

e-kitap

Politik Teolojiler Mümkün müdür?

 Ed. Funda Günsoy & M. Ertan Kardeş

Sentez Yayıncılık 2025

Son Okuma: Erkan Duman – Furkan Eriř

Bu kitabın yayın hakları Sentez Yayıncılık'a aittir.
Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz,
hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz, yayınlanamaz.

ISBN 978-625-6339-36-1

1. Basım Sentez Yayıncılık
Bursa Aralık 2025

Kapak ve İ Düzen: Sentez

Erişim Adresi

www.sentezyayincilik.com

SENTEZ

YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC. ve SAN. A.ř.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi No:5 BURSA
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
bilgi@sentezdogitim.com.tr www.sentezkitap.com
Sertifika No: 47510

Ed. Funda Günsoy & M. Ertan Kardeş

Politik Teolojiler Mümkün müdür?

Yazıların sorumluluğu yazarlara aittir.



İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
-------------	---

KISIM I: SCHMITT TARTIŞMALARI 9

I. BÖLÜM: Politik Teoloji(ler) Mümkün müdür?	11
Funda GÜNSOY	
II. BÖLÜM: Dindar Siyasetten Siyasetin İlahiyatına Doğru	31
Erdoğan YILDIRIM	
III. BÖLÜM: Carl Schmitt Metinlerinde ‘Politik Teoloji’	55
M. Ertan KARDEŞ	
IV. BÖLÜM: Teolojinin Politizasyonu: Schmitt’in Politik Teolojisi için Kenar Notları	73
Efe BAŞTÜRK	

KISIM II: ÖTEKİ YANITLAR 93

I. BÖLÜM: Claude Lefort: Modern Demokrasilerde Politik Teolojinin Mümkünlüğü	95
Eylem YOLSAL-MURTEZA	
II. BÖLÜM: Jacob Taubes’in Demokrasi Anlayışında Politik Teolojik Yaklaşım	113
Bengül GÜNGÖRMEZ AKOSMAN	
III. BÖLÜM: Kadın, Tanrı ve Bilgi: Feminist Teolojinin Ontolojik- Epistemolojik Zeminini	135
Eylem YENİSOY ŞAHİN	

Önsöz

Elinizdeki kitap **Carl Schmitt Çalıştayı**'nın Tirilye ve Odtü toplantılarının sonucunda ortaya çıktı. Her iki çalıştay da Türkiye'de Carl Schmitt'in politik düşüncesi üzerine çalışan araştırmacıları bir araya getirme ve araştırmalarını derinleştirme amacıyla yola çıkmıştır. Başta politik felsefe alanındaki araştırmacılar arasındaki diyalogu artırmayı hedefleyen çalıştaylar, Carl Schmitt düşüncesinin güncel bağlamlarını ulusal ve uluslararası sorunlar çerçevesinde tartışılır kılmak ve bu tartışmanın kavramsal yönelimlerini kamuyla paylaşmayı hedeflemektedir. Schmitt politika ve politik olan arasında yaptığı ayırım, politikanın doğasına, liberalizmin anlamına, normativizmin ve anayasacılığın sınırına yönelik görüşleri, devletin işlevi ve rolü hakkındaki düşünceleri ve yasallık ile meşruiyet arasına çektiği çizgi ile demokratik teorinin geleceği hakkındaki tartışmalara ışık tutan bir düşünür olma özelliğini korumaktadır. Geniş bir katılımcı kitlesiyle sürdürülen çalıştaydaki tartışmalardan bir tanesi olan "Politik Teolojiler Mümkün müdür?" sorusu kendisine verilen yedi farklı yanıtla bir kitaba dönüştü.

Kitapta göze çarpacak ilk unsur Erdoğan Yıldırım, M. Ertan Kardeş ve Funda Günsoy gibi araştırmacıların görünürdeki uzlaşmalarına karşın tezleri arasındaki farklılaşmaların da fazla olmasıdır. Benzer bir şekilde kitapta soruyu kuşatma stratejisi sadece Schmittyen perspektiflere odaklanmamış aksine Claude Lefort gibi çağdaş politik filozofların da konuya ilişkin yanıtlarına yer verilmiştir. Üçüncü bir yaklaşım tarzı olarak ise küresel sorunlar açısından Schmitt'i okumaya girişen araştırmacılarıdır. Son kertede Schmitt okumalarındaki çoğulluk ile Schmittyen sorunların felsefe tarihinde farklı şekillerde ele alınışları kitaba ağırlığını vermiştir.

Kitap Carl Schmitt'in Türkiye alımlamasına yeni bir katkı sunmayı amaçladığı kadar sonraki çalıştay süreçlerini de desteklemeyi gözetmektedir.

Ed. Funda Günsoy & M. Ertan Kardeş
2025

KISIM I: SCHMITT TARTIŞMALARI

J

I. BÖLÜM: Politik Teoloji(ler) Mümkün müdür?

Tüm politik sorularımızda teolojiyle karşılaşmamız ne kadar da hayret vericidir.”¹

Joseph Proudhon

”Her büyük politik sorun daima büyük teolojik bir sorun ihtiva eder.”²

Donoso Cortes

”Politik teoloji, teolojik ve politik olmak üzere iki farklı yönü olan çok biçimli bir olgudur. Her biri de kendi spesifik kavramına yönelmiştir. Bu, ifadenin bileşiminde (compositum) zaten mevcuttur. Bir yandan birçok farklı din, diğer yandan da birçok farklı politika yapma biçimi ve yöntemi olduğu için pek çok politik teoloji vardır”³

Carl Schmitt

Funda GÜNSOY*

¹ Akt, Donoso Cortes, *Essays on catholicism, liberalism and socialism: considered in their fundamental principles*, çev. William M'Donald, M.H. Gill & Son, Dublin, 1879, s.9 (Aynı cümlemin farklı çevirisi için bkz., Pierre-Joseph Proudhon, *Property is Theft!: A Pierre-Joseph Proudhon Anthology*, ed: Iain McKay, AK Press, Edinburgh, 2011, 430)

² A.g.e, 9.

³ Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*, çev: Michael Hoelzl -Graham Ward, Polity Press, 2008, 66.

* Prof. Dr/Bursa Uludağ Üniversitesi/Felsefe Bölümü.

Kısa Bir Tarihçe

Her üç epigraf, başlıktaki soruya olumlu bir cevap üretmenin ötesinde, politik teolojinin mahiyetine ve günümüz dünyasında politik teolojiden söz etmenin imkânına dair tartışmayı yeniden açmaya imkân tanıyan kavramsal uğraklar olarak okunabilir. Bu alıntılar, teoloji ile politikanın kesişiminde düşünmenin tarihsel sürekliliğini ve farklı bağlamlarda aldığı biçimleri görünür kılar. Bu yazıda göstermeye çalışacağımız üzere, politik teolojinin mümkünlüğü meselesi yalnızca teorik bir soru değil, hem bir yandan modernliğin kendi sınırlarını sorgulama biçimidir. Hem de diğer yandan politik teolojinin analitik/betimsel anlam düzeyi ile normatif/kurucu anlam düzeyi arasında bir ayırım yapmanın gerekliliği sorusuna kapı açar.

Bir disiplin ve metodolojik yaklaşım olarak politik teolojinin net bir tanımına ulaşabilmek için öncelikle terimlerin etimolojik kökenine bakmak gerekir: politika ve teoloji. Liddell ve Scott'ın Greek-English Lexicon'una göre, *politeia* teriminin anlamlarından biri, Latince *civitas* terimiyle bağlantılı olarak "yurttaş hakları veya yurttaşlığın koşulları"dır. Aristoteles'in *Politika*, *Nikomakhos'a Etik* ve *Atina Anayasası*'na baktığımızda, *politeia*'nın anayasa veya "bir polis içindeki hizmet ve görevlerin organizasyonu" anlamına geldiğini görebiliriz; bu da *politeia*'nın tam olarak polisin, yani şehir-devletin yapısı anlamına geldiğini gösterir. Bu çerçevede, *politeia*'nın başlıca demokratik, oligarşik ve monarşik olmak üzere üç biçiminden söz edilebilir.⁴

"Teoloji" terimi ise İsa'ya ve ondan önce Yahudiliğe kadar

⁴ Nektaria Palaiologou, "The modern intercultural persona and *civitas*: tracing the path back to the ancient Greek Demoi", *Intercultural Education*, 22(4), 263–275, 2011, s. 265. doi:10.1080/14675986.2011.617419. Politika kelimesinin türettiği *politeia*, polisin hangi ilkelere göre işlediğini, yönetilme biçimini ve bir politik toplumun amacını bize gösteren polisin kuruluşu anlamına gelmekle birlikte, Barker ve Lord, yazılı ve yasal metinlerde ve modern belgelerde ifade edilen *polis* fikrinin Yunanlılara tamamen yabancı olduğuna dikkat çekerler. Ernest Barker (2009), *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York: Duver Publications, 5, 6, 307, 311, 328; Carnes Lord, "Introduction", *The Politics by Aristotle*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, 20, 279.

uzanan uzun bir tarihe sahiptir. Yunanca θεολογία kelimesi, Tanrıların sözlerinin yanı sıra Tanrıların veya onlar hakkındaki şeylerin bilgisi anlamına gelir. Terim ile ilk kez Platon'un Devlet'inde (II 379a) karşılaşırız. Burada Platon "şairlerin şiirlerini (mitler)" (τοὺς [...] τύπους [...] ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς) uydurması gereken modeller" sorusuyla bağlantılı olarak "teoloji alanındaki modeller"den (οἱ τύποι περὶ θεολογίας) söz eder.⁵ Bu anlamda, Bayer'in de işaret ettiği gibi, teoloji, rasyonel olmayan şairlerin tanrılar ve metafizik hakkındaki mitlerine karşı mitlerin rasyonel eleştirisi olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan rasyonel bir Tanrı talebine bir cevap olarak görülebilir.⁶

Politik teoloji teriminin kaynağını Stoa felsefesinden ve onun üçlü teoloji sınıflandırmasından aldığı söylenebilir.⁷ Sınıflandırma'nın en açık kavramsal ifadesi Varro ve Quintus Scaevola tarafından yapılmıştır. Augustinus *Tanrı Şehr'i*nin VI. kitabında "çok bilgili ruhani lider (pontiff)" olarak adlandırılan Scævola'nın üç tür tanrı olduğunu ve bunu şairlerden, filozoflardan ve devlet adamlarından öğrendiğimizi söylediğini anlatır. Scævola'ya göre, şairlerin söz ettiği ilk tür tanrılar anlamsızdır. Filozofların sözünü ettiği tanrılar ise, ya çok fazla gereksiz unsur içerdiği ya da insanların önyargılı olduğu ya da insanları rahatsız edebilecek belirli konularla ilgili olduğu için devlete uygun görülmemektedir.⁸ Augustinus, Scævola'nın devlet adamlarına özgü olduğunu düşündüğü tanrılardan söz ederken M. Terentius Varro'nun yetkisine atıfta bulunur. Buna

⁵ Kinga Marulewska, "Schmitt's Political Theology as a Methodological Approach", Institut für die Wissenschaften vom Menschen, IWM Junior Visiting Fellows 'Conference Proceedings, Vol. XXXIII, 2014

(<https://www.iwm.at/publications/5-junior-visiting-fellowsconferences/vol-xxxiii/schmitts-political-theology.>; Ivana Noble, Tracking God: An Ecumenical Fundamental Theology, Oregon: WIPF&STOCK, 2010, 3.

⁶ Oswald Bayer, *Theology The Lutheran Way*, (çev-ed: J.G Silcock-M.C. Mattes) Michigan: William B. Eerdmans Publications, 2007, 4.

⁷ Bu sınıflandırmanın kaynağı olarak Stoacı fikir gösterilse de, Marulewska bunun sadece Stoacı bir bakış açısı olmadığını, o günün dünyasına özgü ortak bir fikir olduğunu kaydetmektedir.

⁸ Saint Augustine, *The City of God*, çev.M. Dods, New York: The Modern Library, 2000, 27.

göre üç tür teolojiden söz edilebilir: mitik, doğal ve politik teoloji.⁹ Sivil veya politik olarak adlandırılan üçüncü tür teoloji, bir şehrin yurttaşları-nın ve din adamlarının bilmesi ve uygulaması gereken bilgiyi ve bir şehrin sakinlerine ne tür ritüellerin ve kurbanların uygun olduğunun bilgisini ihtiva eder.¹⁰ Buradan da anlaşılacağı gibi, sivil veya politik teoloji şehir, yurttaşlık ve şehrin yönetimi ile ilgilidir.¹¹

Herrero ise 'politik teoloji' ifadesinin muhtemelen ilk kez Simon van Heenvliedt'in 1662 yılında Utrecht'te yayınlanan *Theologico-Politica Dissertatio* adlı kitabıyla ortaya çıktığını söyler. 1670 yılında yayınlanan *Theological-Political Treatise*'de Spinoza aynı ifadeyi kullanır. Yine Hobbes 1651'de yayınlanan *Leviathan*'da teolojik-politik stratejiler kullanmış ve Spinoza gibi, adil bir seküler politik düzenin teolojik alanda gerçekleşecek bir reforma bağlı olduğunu düşünmüştür. Herrero'ya göre, aralarındaki tüm teorik farklılıklara rağmen, hem Hobbes hem de Spinoza "*suprema potestas*"ın, yani egemenin, *salus publica* uğruna hem *potestas spiritualis*'e hem de *potestas civilis*'e sahip olduğu politik bir formül'e ulaşır. Bu adım ise, politik gücü, bu kez onu tümüyle egemenin ellerine vererek, kutsallaştırır.¹²

Yirminci yüzyılda Alman hukukçu Carl Schmitt'in 1922'de *Politische Theologie* [Politik Teoloji] adlı kitabını yayınlamasıyla birlikte politik teoloji terimi popüler hale gelmiştir. Bu anlamda, 20. yüzyılda kavram ve metodoloji

⁹ Saint Augustine, *The City of God*, 12.

¹⁰ A.g.e.,5.

¹¹ Stoik Panaetius da teolojiyi üç türe ayırır (*theologia tripertita*): Mitik, Doğal veya Fiziki ve Sivil veya Politik teoloji. İlk tür teolojiyi, şiir sanatında, dramalarda ve mitologyalarda, ikinci tür teolojiyi ise filozofların Tanrı ya da Tanrıların hakiki doğalarını bilme arayışlarında görürüz. M.Ö I. yüzyılda Roma politikasında etkin bir şahsiyet olan stoik M. Terentius Varro, bunlar arasında en yüksek olanın sivil teoloji veya politik teoloji (*theologia politike*) olduğunu söyler. Bunun nedeni, politik teolojinin politikacıların dinî kültleri ve inanışları politik düzene uygun hale getirmesinden oluşmasıdır. Bu yolla, legal din (*religio licita*) topluluğun yapısını homojen kılarak politikaya hizmet eder. Jürgen Moltmann, "European Political Theology", *The Cambridge Companion to Political Theology*, Cambridge University Press, 2015.

¹² Montserrat Herrero, "Carl Schmitt's Political Theology: The Magic of a Phrase", *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe*, ed. J. Aurell, M. Herrero, A.C.Micoli Stout, Brepols, 2017, 23.

olarak büyük ilgi gören politik teoloji, yeniden doğuşunu büyük ölçüde Carl Schmitt'e borçlu-dur. Öyle ki Erik Peterson'a göre “politik teoloji kavramını literatüre sokan kişi Carl Schmitt'tir”.¹³ Schmittçi formunda politik teoloji, egemenin somutlaştığı modern devleti politik bir kurum olarak ele almanın yalnızca teolojik terimlerin sekülerleşmesi yoluyla mümkün olduğuna dikkat çeker.¹⁴ Bu minvalde, Herrero'nun da dikkat çektiği üzere, Schmitt ile birlikte politik teoloji kavramı “erken modern tarihsel ve politik fenomeni anlamak için kullanışlı teorik bir alan” olarak ortaya çıkar.¹⁵ Schmittyen anlamı içinde “politik teoloji”nin, politik kavramlara ve pratiklere yön veren teolojik bir düzen anlayışından ve tüm politik düzenin metafiziksel/teolojik bir temele dayandığı varsayımından hareket ettiğini söylemek mümkündür. Bu çerçevede, her politik karşılaşma, aynı zamanda teolojik pozisyonlar arasında bir mücadele ihtiva eder ve tarihteki tüm kırılma anları ve büyük tarihsel-politik olaylar teolojik alanda meydana gelen değişimlerin bir yansıması olarak ele alınabilir.¹⁶ Burada Schmittyen formunda politik teoloji politikanın sembolik boyutunu, politik kavramların ve pratiklerin teolojik köklerini ifşa etmeyi amaçlayan bir araştırma alanı olarak karşımıza çıkar.

¹³ Erik Peterson, “Monotheism as a Political Problem: A Contribution to the History of Political Theology in the Roman Empire,” *Theological Tractates*, çev. Michael J. Hollerich, Stanford University Press, 2011, 14.

¹⁴ Carl Schmitt, *The Political Theology: four chapters on the concept of Sovereignty*, trans: George Schwab, MIT Press, Cambridge, 1985, 36. (Türkçesi için, bkz., *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev.A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, 6. Baskı, 2020). Funda Günsoy, “Hristiyan Epimetheus: Bir Carl Schmitt Biyografisi”, *Felsefe Arkivi*, cilt.46, sa.2017, 41-70, 2017; *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss ta Politik Olan*, Paradigma İstanbul 2010. Schmitt'in politik teoloji anlayışına yönelik bir başka okuma için bkz., Ertan Kardeş, “Schmitt'in Katekhon'u Üzerine Birkaç Not”, *Felsefe Arkivi*, cilt.46, sa.2017, 9-20.

¹⁵ Montserrat Herrero, “Carl Schmitt's Political Theology: The Magic of a Phrase”, 24.

¹⁶ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz., Funda Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss ta Politik Olan*, Paradigma İstanbul 2010.

Schmitt'in *Political Theology*'de hem *tarihsel gelişimlerinden* hem de *sistematiik yapılarından* dolayı teolojik kavramlar ile politik/hukuki kavramlar, teolojik düşünme biçimleri ile politik düşünme biçimleri arasında bir benzeşim olduğu vurgusunu hatırlamak önemlidir.¹⁷ *Political Theology II*'de ise teolojinin anarşist, bilimsel, pozitivist ve özellikle Erik Peterson'un her tür politik teolojinin sonsuza dek sona erdiği iddiasına, yani teolojik *kapanış* (closure) tezine karşı çıkarken teolojik aşkınlık formlarının seküler politikada hâlâ etkin biçimde varlıklarını sürdürdüğüne dikkat çeker. Başka bir ifadeyle, her ne kadar seküler modernlik teolojinin sona erdiğini iddiası etse de, politik düzlemde meşruiyet arayışı sona ermeyecek ve dolayısıyla politik düşünce her zaman aşkın bir meşruiyet var sayımıyla işleyecektir.¹⁸

Moltmann'ın da işaret ettiği gibi, "politik teoloji" terimi Carl Schmitt (terimi Rus anarşist Mikhail Bakunin'den almış olmakla birlikte) sayesinde popülerlik kazanmış olsa da, kamu düzenini sağlamak ve barışı sürdürmek için tanrıları memnun etmek, Helenistik dönemde zaten politik teoloji olarak kabul edilmiştir. Roma'nın genişlemesiyle birlikte kozmik yapı, imparatorluğun monarşik yapısına meşruiyet kazandırmak için kullanılmıştır. Hristiyanlığın ve Yahudiliğin doğuşuyla birlikte Kutsal Kitaplar politik meşruiyet kaynağı olarak görülmüştür. Kilise babaları, politik teolojinin Hristiyan versiyonunu yaratmış olsa da, Kilise babaları ile Romalı düşünürler arasında politik teolojinin gerekliliği konusunda bir anlaşmazlık vardı. Varro, Cicero ve Seneca kamu düzeninin korunmasında politik teolojinin gerekliliğini savunurken, Tertullian, Lactantius ve Augustinus politik teolojiyi reddederek vahye dayalı "hakiki/gerçek din"den söz etmişlerdir. Böylece "hakiki/gerçek din" veya "hakiki/gerçek teoloji" ile politika arasında bir ayrım yapmışlardır. Bununla birlikte, bir politik teoloji formu olarak Hristiyan İmparatorluğu fikri giderek daha popüler hale gelmiş ve İmparatorluk ile Kilise, seküler ve dini, din dışı ve kutsal arasındaki mücadele

¹⁷ Carl Schmitt, *The Political Theology*, 36.

¹⁸ Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*.

Batı'da en önemli konu haline gelmiştir.¹⁹

Sekülerizasyon Eleştirisi Olarak Politik Teoloji

Schmitt'ten hareketle modernliğin kamu ile özel alanı birbirinden ayırarak dini bireysel bir tercih haline getiren rasyonel ve seküler bir toplum idealine rağmen, politik teolojinin sona erdiği düşüncesinin kendisinin aslında bir mit olduğu söylenebilir. Hakikaten de, Schmitt'in Böckenförde'den yaptığı alıntının da gösterdiği üzere, politik alan yoğunluğu azalan ya da artan bir ilişkiler şebekesi olup herhangi bir sabit içerik üzerinden tanımlanamayacağı ve herhangi bir söylem içine kapatılamayacağı için, "hiç kimse tarafsız bir konuma, politika öncesi bir doğa yasasına ya da saf bir İncil müjdesi ilanına geri çekilerek politik olanı aşamaz".²⁰ Tam da bu sebeple, bugün de politik alan *meşru* politik güç olma iddiasındaki "sembolik mücadele"ler alanıdır. Hatta çoğu zaman dini kökenlerden neşet eden ya da dini motivasyonlarla yönlendirilen sosyal, kültürel ve politik hareketlerin yükselişi, bu "sembolik mücadele"lerin teolojik-politik karakterini anlamayı önceki dönemlere kıyasla çok daha zorunlu kılmaktadır. Zira post-seküler bir çağda, dini canlanma hareketleri çoğu zaman demokratikleşme talepleriyle kesişmektedir.²¹ Buna dair örnekler modern dünyada dinin yalnızca bireyin mahrem dünyasında kendisine yer bulabilecek özel inanışlar kümesi olduğunu öne süren liberal ideolojiyi hem empirik hem de normatif açıdan tartışmalı hale getirmiştir.²² Tam da bu noktada, teoloji konu-

¹⁹ Jürgen Moltmann, "European Political Theology", 4-7.

²⁰ Böckenförde'den alıntılanan Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*, 46.

²¹ Sözelimi 1928'de Mısır'da Hasan el-Benna'nın kurduğu Müslüman Kardeşler ya da 1941'de Güney Asya'da Ebu'l-A'lâ Mevdudi tarafından kurulan Cemaat-i İslami gibi hareketler, modern öncesi koşullara geri dönmeyi değil; politik süreçlere aktif ve eşit katılımın yanı sıra toplumun "otantik" İslam'a uygun biçimde tanımlanmasını talep etmişlerdir. John L. Esposito-John Obert Voll, *İslamiyet ve Demokrasi*, çev. Ahmet Fethi, Köprü Kitap, 2012, 11-14.

²² Funda Günsoy, "Sekülerizm, Post-Sekülerizm ve Demokrasi", *Felsefi Düşün*, Sayı 20, Nisan 2023, x.

sundaki çağdaş tartışmalarda öncü isimlerden biri olan Jürgen Moltmann, modern dünyada kilise ile devlet, din ile politika arasında gerçekten de katı bir ayırım olup olmadığını sorar ve şöyle devam eder:

"Politikayı demokratik hale getirdiğimizde, onu aynı zamanda sekülerize etmiş olduk mu? Demokrasilerde "tüm iktidar halktan türer" değil mi? Bir ülkenin politikacıları din ve dini cemaatlerin otoriteleri de politika hakkında gerçek-te ne bilmektedirler? "Politik teoloji"den söz eden biri, İran'daki mollalar ya da Fransa'daki eski rejimin kardinal-leri gibi, teologların politik açıdan müdahil olduğu ya da hatta bir teokrasinin düşünüldüğü bir duruma geri dönmemizi savunmayan biri midir? Şayet modern dünyanın politika ve din konusundaki temel görüşü "din özel bir meseledir" ise, o zaman "politik teoloji" gibi bir şey nasıl olabailir?"²³

John Gray ise modern politikayı din tarihinin bir parçası olarak görmeyi önerir ve ekler:

"Modern siyaset din tarihinden bir kesittir. Son iki yüz yıllık tarihin büyük bölümüne biçim veren önemli devrimci ayaklanmalar inanç tarihine ait olaylardı — Hristiyanlık'ın uzun dağılma sürecinin ve modern siyaset dininin yükselişinin dönüm noktaları. Yeni binyılın başında kendimizi içinde bulduğumuz dünyaya ütopyacı projeler enkazı yığılmıştır. Bu projeler dinin gerçekliğini yadsıyan seküler bir çerçeve içinde olmakla birlikte aslında dinsel mitlerin aracıydılar... Ütopyacılık ağır bir darbe yediyse de siyaset ve savaş birer mit aracı olmaktan çıkmadı. Bunun yerine, dinin ilkel biçimleri yitirilen seküler inancın yerini almaktadır...Din, canlandığı her yerde, Yeryüzü'nün azalan doğal kaynaklarına yönelik yoğun savaş da içinde olmak üzere siyasi anlaşmazlıklarla iç içe geçmiştir; ancak, dinin bir kez daha başlı başına bir güç olduğu su götürmez. Ütopyanın ölümüyle birlikte apokaliptik din dünya siyasetinde bir güç olarak tüm çıplaklığıyla

²³ Jürgen Moltmann, "European Political Theology", 3.

yeniden boy göstermiştir.”²⁴

Mark Lilla ise politika ile din ya da teoloji arasındaki ilişkinin dört yüz yılı aşan bir süreç içinde vuku bulan “büyük ayrılma” ya da “kati kopuş” olarak adlandırdığı olay neticesinde değişime uğradığını, politik otoritenin ilahi ya da kutsal temellere dayandığı iddiasının yerinden edilip politik iktidarla Tanrı arasındaki bağın koparıldığını öne sürer. “Batıda politik teolojiye karşı entelektüel isyan” modern politik düşüncenin yepyeni bir düşünme zemini yaratmayı başarmasıyla yürürlüğe girer: politik alanı pür insani bir tarzda ele almayı, yani politik alanı “ötesinde ne olabileceğine dair teolojik spekülasyonlardan ayırarak bu tür kapsamlı iddialardan feragat etme”yi mümkün kılmasıyla. Aslında bu, Batının metafizik ve teolojik spekülasyondan politikaya sıçramak konusunda “kendini kısıtlama”yı başardığının da bir işaretidir. Politik teolojiyi “insan düşüncesinin en ilkel (primordial) biçimi” olarak tanımlayan Lilla, Batılı liberal demokrasilerin sekülerleşmenin ve ilerlemenin kaçınılmazlığına duydukları temelsiz güvenin etkisiyle “politik teolojinin sürekliliğini” gözardı ettiklerini belirtir. Lilla büyük ayrılmanın ya da yarılmanın tamamlanmış bir süreç olmadığına vurgu yaparken teolojik olanın politik olana sızma yönündeki her teşebbüsünün otoriter ve totaliter eğilimleri beslediğini ifade eder.²⁵

Aralarındaki tarihsel ve doktriner farklılıklara rağmen, Proudhon’dan Cortes’e, Moltmann’dan Gray ve Lilla’ya uzanan geniş yelpazenin bize gösterdiği belki de ilk şey, politik teolojinin mümkünlüğü sorusunun modernliğin kendi sekülerleşme anlatısına yöneltilmiş bir sorgulama biçimini almak zorunda olmasıdır. Buradan hareketle, en geniş anlamıyla politik teolojiyi, din ile politika, dinsel yaşam ile politik yaşam, teoloji ile politik iktidar, teolojik olan ile politik olan arasındaki ilişkiyi araştırmacının dini mensubiyetinden, aidiyetinden ve hatta bilinçli olarak benimsediği dini ya da din karşıtı konumlardan bağımsız olarak ele alan, kavramsal içeriğini farklı sorgulama, araştırma ve entelektüel tutum

²⁴ John Gray, *Kara Ayin*, çev. Bahar Tırnakçı, YKY, 2013, 11,13.

²⁵ Bkz., Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, Vintage Books, 2007, 3-103.

alanlarından aldığı için zengin disiplinler arası potansiyele sahip bir araştırma alanı olarak tanımlayabiliriz. Öyle ki, Dennis Vanden Auweele ve Miklós Vassányi'nin de işaret ettiği gibi, politik teolojinin bu belirsiz, yeniden şekillendirilmeye ya da konumlandırılmaya açık karakteri onun “disiplinler, kültürler ve tarihler arasında dolaşan göçebe” ve “plastik” bir disiplin oluşunun göstergesidir.²⁶

Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki, politik teoloji ifadesi bir ilişkisellik moduna işaret ettiği için ne tek başına din ne de politika ile özdeşleştirilebilir. O “çeşitli tanımlara tabidir. Bazen bir dinin politikleştirilmesi, bazen ise dini fikirlerin ve değerlerin politik hayata uygulanması anlamına gelir”.²⁷ Politik teoloji “dini ve politik yaşam arasındaki alışverişleri, anlaşmaları ve çekişmeleri, özellikle de monarkların, kurumların ve parlamentoların egemenliğini tesis etmek, meşrulaştırmak ve bu egemenlik hakkında derinlemesine düşünmek için kutsal anlatıların, motiflerin ve litürjik formların kullanımını tanımlamak için” kullanılır.²⁸ Ya da Jaume ve Martin Aurell'in de dikkat çektiği gibi, politik teoloji kavramsallaştırması, “ruhani ile dünyevi, ruh ile beden, cennet ile dünya, erdem ile günah gibi *paradoksları* bütüncül bir yaklaşımla ele almayı sağlayan güçlü ve kullanışlı bir hermenötik araçtır”.²⁹ Bura- da temel ilgi konusu, teolojik kavramların, öğretilerin ve düşünce tarzlarının toplum, politika, ekonomi ve hukukla ya da dünyevi iktidar ve egemenlik biçimleriyle ne ölçüde ilişkili olduğu sorusuna cevap vermek olduğu için, devlet, egemenlik, olağanüstü hal, istisna hali, meşruiyet, aşkınlık, içkinlik, hukuk, eskatoloji, apokaliptik, monoteizm, deizm, ateizm, teizm, panteizm, sekülerleşme, temsil, ilerleme, kurtuluş, devrim, akıl, vahiy vb. gibi terimler bu ilişkiyi ele almanın en belirgin ve

²⁶ Dennis Vanden Auweele- Miklós Vassányi, “Introduction”, *Past and Present Political Theology Expanding the Canon*, ed: D.V Auweele- M.Vassányi, Routledge, 2020, 1.

²⁷ Leroy S. Rouner, “Introduction”, *Civil Religion and Political Theology*, ed: L.S. Rouner, University of Notre Dame Press, 2.

²⁸ Graham Hammill - Julia Reinhard Lupton, *Political Theology and Early Modernity*, The University of Chicago Press, 2012, 1.

²⁹ Jaume-Martin Aurell, “Introduction”, *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe*, eds: M. Herrero, J. Aurell, A.C. Miceli Stout, Brepols, Belgium, 2017, 9.

uygun araçları olarak ortaya çıkar. Jürgen Moltmann'ı takip ederek söylemek gerekirse, politik teoloji, hem dinin politikaya hem de politikanın dine *dönüşünün* özgürleştirici ya da yıkıcı boyutlarını ve sonuçlarını eşzamanlı biçimde dikkate alan bir düşünme/sorgulama tarzı olduğu için politikanın bir din oluşuna (politik dinler formunda) ve dini tecrübenin değişen doğasına olduğu kadar ekolojiden ekonomiye uzanan eleştirel hareketlere de odaklanır.³⁰

Politik Teolojinin Analitik ve Normatif Boyutu

Buradan hareketle, politik teolojinin analitik ve normatif olmak üzere birbiriyle kopmaz biçimde ilişkili iki anlam düzeyi arasında ayırım yapmak mümkün görünmektedir.³¹ Analitik boyutu veya anlam düzeyi içinde politik teoloji, dini ya da politik alanla sınırlı bir araştırma alanını imlemekten çok teolojik olanın seküler olandaki görünümüne ya da politik tahayyüllerin teolojik kategoriler içindeki köklerine yoğun bir eleştirelilikle dikkat kesilen, ilahi olanın dünyevi olanla kesişimselliğini konu edinen ve kutsalın seküler yapılarıdaki dönüşümünün izini süren dekonstrüktif bir düşünme pratiği olarak anlaşılabilir. Onun dekonstrüktif niteliğinin en ünlü ifadesi, Carl Schmitt'in "modern devlet teorisinin bütün önemli kavramlarının sekülerize olmuş teolojik kavramlar olduğu" ilanıdır. Ancak bu Schmittyen ifade politik kavramların, kurumların ve hatta tahayyüllerin teolojik kökenlerini ifşa etmeyi amaçlayan analitik/betimsel bir çerçeveye sıkıştırılarak anlaşılamaz. İnsanın ahlaki yöneliminin dini anlamlara ve amaçlara ihtiyaç duyduğu öncülünden hareketle modernliğin dini bireyselleştirerek rasyonel, seküler bir toplumsal yaşam yaratma idealine içkin tutarsızlıkları ve çelişkileri ortaya çıkarma tavrına da indirgenemez. Politik teoloji dinle aynı şey olmadığı gibi "dini yaşamın normları ve biçimleri, politik teolojinin ilgilen-diği konular da değildir";

³⁰ Jürgen Moltmann, "Christian Theology and Political Religion", *Civil Religion and Political Theology*, 44.

³¹ David Newheiser, "Normative Political Theology as Intensified Critique", *Political Theology* 19(8), Routledge, 2018, 669, (669-774) (<https://doi.org/-10.1080/1462317X.2018.1520800>)

tersine o “dinin artık baskın bir açıklama veya yaşam biçimi olmadığı durumlarda ortaya çıkan bir sorgulama biçimi” olarak “ister tarihsel (Reformasyon gibi) ister varoluşsal (şüphe, kuşkuculuk veya sıkıntı gibi) olarak anlaşılın, dinin içindeki bir krizi yansıtır ve bu krizden beslenir”.³²

Dinin hem “potansiyel bir ilham ve demokratik açıklık kaynağı” olması hem de “dogmatizm ve dolayısıyla kapalı toplumlar ve zihniyetler tehlikesi”³³ içermesi esasında politik teolojinin analitik/betimsel anlam düzeyini normatif/kurucu olana bağlamamızı mümkün kılar. Fakat aynı zamanda, onlar arasındaki gerilimli ama korelatif ilişkiyi politik olan ile politika arasındaki ilişki analojisi üzerinden yeniden kavramsallaştırmamıza imkân sağlar. Bu ayrım uyarınca politika ontik seferde yer alırken geleneksel devlet, kurumsal yapılar ve yasalar gibi politik olanın empirik tezahürlerini ifade eder. Politik olan ise düzenin sınırı veya politikaya için kurucu belirsizlik ve antagonizma momenti olarak geçici ve olumsal uzlaşmalar üreten politika içine hapsedilemeyendir.³⁴ Bir başka biçimde formüle etmek gerekirse, politik olan her politik birliğe için ve ortadan kaldırılamaz bölünme momentini ifade ederken, politika tam da bu çatışma ve bölünme momentinin kurucu bir “karar alabilme praksi”ne bağlı olarak birliğin/birlikteliğin kurumsallaşmasıdır.³⁵ Politik teoloji kimliklerin ve geleneklerin görece hale geldiği çoğulcu bir toplumda aşkın teolojik bağlamını ya da referansını kaybederek için dünyevi formlar içinde varlığını sürdüren

³² Graham Hammill-Julia Reinhard Lupton, “Introduction”, *Political Theology and Early Modernity*, 1; Türkçe literatürde politik teolojiyi sekülerizmin maskesini düşürme metodu olarak okuyan karşıt bir yorum için bkz., Bengül Güngörmez Akosman, “Takdim Niyetine Politik Teolojiye Bir Darkenar: Sekülerizmin Maskesi Nasıl Düştü?”, *Politik Teoloji Yazıları I*, ed: B. Güngörmez Akosman, Sentez Yay, 2023, 9-12.

³³ Hent de Vries, “Introduction”, *Political Theologies: Public religions in a Post-Secular World*, eds: H. De Vries-L.E. Sullivan, Fordham University Press, 2006, 3.

³⁴ Funda Günsoy, “Teolojik Politik Problem ve Politik(a) Felsefe(s)”, *Politik Felsefe Nedir?*, Haz: Ertan Kardeş, Tekin Yayınevi, 2020, 160;

³⁵ Ertan Kardeş, “Politik Felsefe Nedir? Ayrımlar ve Farklar”, *Politik Felsefe Nedir?*, ed. E. Kardeş, Tekin Yay, 2020. 38, 49.

politik yapıların ve kurumların meşruiyetini sorunsallaştırma metodu ve pratiği olarak ortaya çıkar. Bu meşruiyet soruşturması, bir yandan “seküler fundamentalizm”e karşı söz gelimi ilahi kökenli egemenlik fikrinin seküler devlet aygıtlarında nasıl yeniden kurulduğunu ya da kurtuluş düşüncesinin uhrevi bir vaat olmaktan çıkıp nasıl devrimci tahayyülle yeniden yorumlandığını gösterme işini üstlenir.³⁶ Öte yandan “militan politik dinler”e karşı “sürekli sekülerleşen” çağdaş toplumlarda teolojik olan ile politik olan arasındaki ilişkinin geçmişte olduğu gibi ulusal egemenlik (Prensler ile Kutsal Roma İmparatorluğu arasında vuku bulan çatışmalar) ve anayasa hukuku (Kilise ile devlet ayrışması ya da kamusal alandaki dini sembollerin varlığı tartışması) problemleriyle sınırlandırılabilir bir karakterde olmadığını gösterir. Tersine post-seküler toplumlarda varlığı artık geniş demokratik desteğe bağlı görünmeyen dinin “yenilenen rolünün en ilginç ve rahatsız edici örnekleri, kavramsal ve deneysel olarak daha belirsiz, daha yerelleşmemiş ve dolayısıyla anlaşılması zor olanlardır”.³⁷ Bugün din ile ilgili pek çok mesele “antik, ortaçağ ve modern tanımlarıyla “teolojik-politik” olanın öncesinde, çevresinde ve ötesinde çok boyutlu bir uzay ve zamanı ele alıyor gibi görünmektedir”.³⁸ Çağdaş toplumlar açısından “daha somut ve soyut, yerel ve küresel belirlemeleriyle” dinin ister yoğun bir ilgiyle ister ise gizlenmesi zor bir rahatsızlıkla olsun dikkat yöneltilmeyi bekleyen bir “sorun” olarak algılandığı ve hem bir “geri çekilme” (retreat) ve hem de “süreklilik” (permanence) içinde anlaşılabilceği muhakkaktır. Değişken bir hareketliliğin ve belirsizleşen hatta giderek ortadan kalkan sınırların karakterize ettiği coğrafi ve demografik bir yapıda dini motifli şiddet formları tüm kurumların yaşamına nüfuz ederek “yasal sistemlerin özünü, politik umutları ve kültürel duyarlılıkları, bunların işlendiği sınırların çok ötesinde ve orantısız bir şekilde etkilemeye başlamıştır”.³⁹ Hal böyleyken,

³⁶ Bilge Sarıoğlu, *Marx'ın Politik Teolojisi*, BUÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 2025, 2.

³⁷ Hent de Vries, “Introduction”, *Political Theologies: Public religions in a Post-Secular World*, 3-6.

³⁸ A.g.e., 7.

³⁹ A.g.e., 8.

dinin ölmeyip halen “yaşamakta olan” bir fenomen olduğunu doğrulamak, ilan edilen “düşman”a karşı terör estirmek ve öfke uyandırmak dışında “militan politik dinler”in post-seküler toplumların karşı karşıya kaldığı sorunları çözmek ve hatta anlamak konusunda yeni duyarlılıklar, farklı yaklaşımlar ya da yeni entelektüel araçlar geliştirme potansiyeli olduğuna dair elimizde umut verici bir işaret bulunmuyor. Bugün dini fundamentalizmler de, seküler formları kadar, retorik bir aşırılık içindedirler. Dahası, dini fundamentalizmler, “karşı çıktıklarına inandıkları modern dünyanın araçlarına (küresel pazarlar, medya, hegemonik politik modeller, ekonomik liberalleşme ve kültürel özgürlükler) karşı tam da onun büyüsünün bozulmasını... ilerletmeye devam etmektedir. Din, en dramatik ve korkutucu, hatta terörist biçimleriyle... modernitenin diğer yüzü olarak görülebilir”.⁴⁰

Johann B. Metz ve Jürgen Moltmann başta olmak üzere Avrupalı teologların ya da William E. Connolly, Judith Butler, John. D. Caputo, Bonnie Honig, Vincent Llyod, Cornel West, David Newheiser gibi entelektüellerin kavramsallaştırması altında politik teoloji, egemenliğin meşruiyetini tesis eden ve düzeni mutlaklaştıran Schmittyen formuna olduğu kadar dinin salt dogmatik, otoriter ve politik alanı kapatarak politik yenilenmeleri ya zorlaştıran ya da istikrarsızlaştıran bir karşıt güç olduğu anlayışına da karşı çıkar. Söz gelimi, Protestan teolog Jürgen Moltmann, otoriter bir egemenlik düşüncesi içinde beliren ve politik bir diktatörlük savunusu yapan bir “politik din teorisi” olarak takdim ettiği Schmittyen politik teoloji anlayışına itiraz ederken, başını Johann B. Metz’in çektiği ve Dorothee Solle, Jan Lochman, Helmut Gollwitzer, George Casalis, Giulio Girardi, ve diğer Avrupalı teologların geliştirdiği yeni teolojinin “modern toplumda Hristiyan Kilise’sinin kamusal, eleştirel ve özgürleştirici fonksiyonlarına dair bir teori” olduğunun altını çizerek.⁴¹ Moltmann’da politik teoloji, Schmitt’te olduğu gibi statükocu bir egemenlik teorisi olmak yerine, umudu, kurtuluşu ve adalet mücadelesini merkeze alan özgürleştirici ve normatif bir dil içinde belirir.

⁴⁰ A.g.e.,10.

⁴¹ Jürgen Moltmann, “Christian Theology and Political Religion”, *Civil Religion and Political Theology*, 43.

Moltmann Hristiyan inancının politik dine dönüştürülmesine itiraz eder. Onun politik teolojisi kamusal sorumluluğu ve Tanrı'nın kurtuluş vaadini tarihsel praksise taşıma işleviyle olduğu kadar "politik dinlerin apokaliptisizmine", "düşmana dair apokaliptik korkuya ve nefrete" karşı direnişi örgütleme işleviyle de karakterize olur.⁴²

Bonnie Honig'in istisnai olanın belirlenmesini tek egemenin kararına indirgemeyi reddeden ve bu belirlemeyi politik topluluğun çoğul pratiğine açan rafine akıl yürütmesi, Schmittyen politik teolojiye yöneltilmiş dikkate değer bir başka karşı-teoloji örneğidir. Honig Schmitt'in "istisna hali" kavramsallaştırmasının cazibesinin, liberal ve müzakereci demokratik teorilerin "mevcut politik ortamı eleştirmekle" sınırlı perspektiflerinin aksine, hukukun askıya alınması da dahil olmak üzere politik yaşamın en derin boyutlarını çok daha gerçekçi ve derin bir şekilde açıklıyor gibi görünmesinden geldiğini kabul eder. Bununla birlikte, "The Miracle of Metaphor" başlıklı metninde Honig, ilkin, "mucize" metaforuyla egemenin hukuku aşan karar gücünü meşrulaştıran Schmitt'in istisna kavramının paradoksal doğasını tartışmaya açar. Honig, hukukun egemen güç tarafından yasal olarak askıya alındığı anı, halkın ne hukuka tabi olduğu ne de hukuktan özgürleştiği, dolayısıyla aynı anda her ikisi birden olduğu "yasal bir hukuk dışılık durumu"nın tesis edildiği paradoksal bir an olarak tespit eder. Ona göre, Schmittyen egemenin dayandığı bu *istisna durumunu* tanımlarken kullandığı "mucize" metaforunu farklı sonuçlar çıkaracak şekilde yorumlamak pekâla mümkündür. Bu çerçevede, o, alternatif mucize anlayışları kapsamında "tek egemenin kopuş gücüne" değil, "halkın gücüne" işaret eden bir kavram olarak Rosenzweig'in "mucize" kavramına başvurur. Bu yolla Honig, "Schmitt'in kendisine dayandığı ve kendisinden beslendiği özgül politik teolojisini çoğullaştırarak, onun hayal gücümüz üzerindeki etkisini yumuşatmayı" ve "istisna halinin demokratik enerjilere bağımlılığını ve dolayısıyla demokratik eylem ve direnişe karşı kırılğanlığını vurgulamayı" amaçlar.⁴³ Bir başka ifadeyle, metin boyunca

⁴² A.g.e.,55-57.

⁴³ Bonnie Honig, "The Miracle of Metaphor: Rethinking the State of

ele alınan Rosenzweig'in mucize anlayışı üzerinden Honig, istisna durumunu zorunlulukla otoriter yani "tekil egemen müdahale" olarak değil, demokratik potansiyel barındıran bir kavram olarak düşünmenin mümkün olduğunu; halkın algısı, halkın eylemiyle ilişkili olup "halkın, çokluğun ve gündelik politikanın istisna durumunda rol alabileceğini" gösterir.

O halde, Arne De Boever'nın da işaret ettiği gibi, istisnai olanın varlığı zorunlulukla liberal demokrasinin çöküşü anlamına gelmediği gibi "Schmittçi egemenlik, istisnai bir durumda...anlam kazanabilen tek egemenlik de değildir"⁴⁴ Honig'in sözleriyle

Olağanüstü hâli demokratikleştirmek, egemenliği sadece sorgulamak değil, aynı zamanda onu aramak ve egemenliğin sadece terbiye edilmesi gereken bir yürütme gücü özelliği değil, aynı zamanda potansiyel olarak halk gücünün de bir özelliği olduğunu, yaratılıp harekete geçirilmesi gerektiğini vurgulamak anlamına gelir. Öyleyse demokrasiye ve olağanüstü hâle karşı çıkmak yerine olağanüstü hâllerde bile egemenliği talep etmek için demokratik fırsatları düşünebiliriz.⁴⁵

De Boever'ın ifadesiyle, "istisna durumunu eleştirel bir kavrama dönüştüren" ve "egemenliği liberalleştiren"⁴⁶ Honig gibi isimlerin yanı sıra Stathis Gourgouris gibi ister seküler ister dinsel olsun her tür politik teolojinin düşüncüyü aşkın bir otoriteye bağlama eğiliminde olduğunu öne sürerek reddedilmesi gerektiğini söyleyenler de vardır. Politik teolojinin reddi, zorunlulukla bir sekülerlik savunusu da değildir; düşüncenin kendi özgürlüğünü koruma mücadelesidir. O, politik teolojinin Amerikan teori sahnesini

Exception with Rosenzweig and Schmitt", *Diacritics*, Vol. 37, No. 2/3, (Summer - Fall, 2007), 78; Mariusz Turowski, "Hobbes bez Schmitta. Suwerenność, prawa człowieka a porównawcza teologia polityczna" (Hobbes Beyond Schmitt: Sovereignty, Human Rights, and Comparative Political Theology) *Studia Philosophica Wratislaviensia*, issue 1, 2024, 85-107.

⁴⁴ Arne De Boever, *Against Aesthetic Exceptionalism*, University of Minnesota Press, 2019, 21, 24.

⁴⁵ Bonnie Honig, "Three Models of Emergency Politics," *Boundary 2*, 41, no. 2 (2014), 48.

⁴⁶ Arne De Boever, *Against Aesthetic Exceptionalism*, 27.

adeta zapt edişinin bir yandan Carl Schmitt ve sekülerizm takıntısı diğer yandan ekonomi apaçık şekilde politikayı belirlemesine rağmen politik ekonominin bir açıklama modeli olarak gözden düşüşüyle çakıştığına dikkat çeker. Politik teolojinin egemenlik probleminin kaçınılmaz heyulası olduğunu ve esasında yine “politik-ekonomik alanın aşırı belirleyiciliği”nin bir semptomu olduğunu söylemek yeterli değildir. Gourgouris’a göre, Agamben de dahil olmak üzere pek çok çağdaş düşünür Hristiyan öncesi Yunan dünyasında politik olanın teolojik olmayan unsurlara dayandığını düşünürken moderniteyi sekülerleşmenin bir ürünü, sekülerleşmeyi de Hristiyan politik teolojisinin bir devamı olarak anlama eğilimindedir. Oysa ki, Gourgouris’a göre Schmitt’ten sıkça yapılan o iktibas derin bir kavrayış eksikliğinin işareti olup “sekülerleşme, teolojik olanın biçim ve koşullarının değiştirilmesidir; bu, teolojik olanın yok edilmesi ya da teolojik olanın başka bir kılıkta tekrarlanması anlamına gelmez”. Tersine, “Schmitt’in sözü tam olarak ifade ettiği şeyin tam tersini ifade eder; yani, sekülerleştirilen teolojik kavramlar değil, başlangıçta teolojikleştirilmiş olan seküler kavramlar, yani politik kavramlardır.” Dahası, Gourgouris’a göre, “politik olan ile teolojik arasındaki bu analojik ilişki, her ikisi de monarşik olarak yapılandırıldıkları sürece mümkündür”. Öyle ki, “tekil arche’nin bakış açısından her şeye gücü yetme/kadiri mutlak olma, elbette, özünde monarşıktır”. Jan Assmann’cı bir çizgide ilerleyen Gourgouris’ın rafine akıl yürütme biçimine göre, “teoloji, politik olarak hareket ettiği ölçüde, arkaik toplumların monarşik ilkesini teolojikleştiren uzun bir tarihsel yörüngeyi izleyen monarşik bir mantığa uyar, öyle ki monarşi...tarihsel olarak dünyanın en güçlü dinlerini canlandıran ve sürdüren, özünde teolojik bir terim haline gelmiştir”⁴⁷

Sonuç olarak, politik teoloji tartışması, burada sadece bir kaç örneğini verebildiğimiz farklı yönelimlerin de gösterdiği üzere, ne yalnızca sekülerizm ne de egemenlik eleştirisine indirgenebilir. Zira modern egemenliğin teolojik kökenini

⁴⁷ Stathis Gourgouris, “Political Theology as Monarchical Thought”, *Constellations*, 23(2), 2016, 145–159. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12213>

teşhis ederek ya da seküler modern politikanın ardındaki teolojik kalıntıları gün yüzüne çıkararak politik teolojinin aşılamazlığını göstermeyi hedefleyen bir düşünme biçimi, bu haliyle, herhangi bir normatif içerikten yoksun kalır. Bu yazının perspektifinden, bugün ihtiyaç duyduğumuz şey, Honig'in yaptığı gibi, istisna ile egemenliği bir denklik içinde eriten Schmitt'in "büyülü desizyonist çekirdeğiyle dikey, şahsi otoriteryanizmine" itirazları çeşitlendirerek güçlendirmek ve istisna durumunu demokratik eylemin, dayanışmanın ve adaletin tahayyül edilebileceği bir alan olarak yeniden yorumlayabilmektir.

Kaynakça

- Akosman, Bengül Güngörmez, "Takdim Niyetine Politik Teolojiye Bir Darkenar: Sekülerizmin Maskesi Nasıl Düştü?", *Politik Teoloji Yazıları I*, ed: B. Güngörmez Akosman, Sentez Yay, 2023.
- Augustine, Saint, *The City of God*, çev. M. Dods, New York: The Modern Library, 2000.
- Aurell, Jaume-Martin Aurell, "Introduction", *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe*, eds: M. Herrero, J. Aurell, A.C. Miceli Stout, Brepols, Belgium, 2017.
- Auweele, Dennis Vanden- Miklós Vassányi, "Introduction", *Past and Present Political Theology Expanding the Canon*, ed: D.V Auweele- M. Vassányi, Routledge, 2020.
- Barker, Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York: Duver Publications, 2009.
- Bayer, Oswald, *Theology The Lutheran Way*, (çev-ed: J.G Silcock-M.C. Mattes) Michigan: William B. Eerdmans Publications, 2007.
- Boever, Arne De, *Against Aesthetic Exceptionalism*, University of Minnesota Press, 2019.
- Cortes, Donoso, *Essays on catholicism, liberalism and socialism: considered in their fundamental principles*, çev. William M'Donald, M.H. Gill & Son, Dublin, 1879.
- Esposito, John L.-John Obert Voll, *İslamiyet ve Demokrasi*, çev. Ahmet Fethi, Köprü Kitap, 2012.
- Gray, John, *Kara Ayin*, çev. Bahar Tırnakçı, YKY, 2013.
- Gourgouris, Stathis, "Political Theology as Monarchical Thought", *Constellations*, 23(2), 2016, 145–159.

<https://doi.org/10.1111/-1467-8675.12213>.

- Günsoy, Funda, "Hristiyan Epimetheus: Bir Carl Schmitt Biyografisi", *Felsefe Arkivi*, cilt.46, 2017.
- Günsoy, Funda, "Sekülerizm, Post-Sekülerizm ve Demokrasi", *Felsefi Düşün*, Sayı 20, Nisan 2023.
- Günsoy, Funda, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan*, Paradigma İstanbul 2010.
- Hammill, Graham - Julia Reinhard Lupton, *Political Theology and Early Modernity*, The University of Chicago Press, 2012.
- Herrero, Montserrat, "Carl Schmitt's Political Theology: The Magic of a Phrase", *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe*, ed. J. Aurell, M. Herrero, A.C. Micoli Stout, Brepols, 2017.
- Honig, Bonnie, "The Miracle of Metaphor: Rethinking the State of Exception with Rosenzweig and Schmitt", *Diacritics*, Vol. 37, No. 2/3, (Summer - Fall, 2007).
- Honig, Bonnie, "Three Models of Emergency Politics," *Boundary 2*, 41, no. 2 (2014):
- Kardeş, Ertan, "Schmitt'in Katekhon'u Üzerine Birkaç Not", *Felsefe Arkivi*, cilt.46, sa.2017, 9-20.
- Kardeş, Ertan, "Politik Felsefe Nedir? Ayrımlar ve Farklar", *Politik Felsefe Nedir?*, ed. E. Kardeş, Tekin Yay, 2020.
- Lilla, Mark, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, Vintage Books, 2007.
- Lord, Carnes, "Introduction", *The Politics by Aristotle*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Marulewska, Kinga, "Schmitt's Political Theology as a Methodological Approach", Institut für die Wissenschaften vom Menschen, IWM Junior Visiting Fellows 'Conference Proceedings, Vol. XXXIII, 2014 (<https://www.iwm.at/publications/5-junior-visiting-fellows-conferences/vol-xxxiii/schmitts-political-theology>).
- Moltmann, Jürgen, "European Political Theology", *The Cambridge Companion to Political Theology*, Cambridge University Press, 2015.
- Moltmann, Jürgen, "Christian Theology and Political Religion", *Civil Religion and Political Theology*, ed: L.S. Rouner, University of Notre Dame Press.1986.
- Newheiser, David, "Normative Political Theology as Intensified Critique", *Political Theology* 19(8), Routledge, 2018, 669, (669-774) (<https://doi.org/10.1080/1462317X.2018.1520800>).
- Noble, Ivana, *Tracking God: An Ecumenical Fundamental*

- Theology*, Oregon: WIPF&STOCK, 2010.
- Palaiologou, Nektaria, "The modern intercultural persona and civitas: tracing the path back to the ancient Greek Demoi", *Intercultural Education*, 22(4), 263–275, 2011.
- Peterson, Erik, "Monotheism as a Political Problem: A Contribution to the History of Political Theology in the Roman Empire," *Theological Tractates*, çev. Michael J. Hollerich, Stanford University Press, 2011.
- Proudhon, Pierre-Joseph, *Property is Theft!: A Pierre-Joseph Proudhon Anthology*, ed: Iain McKay, AK Press, Edinburgh, 2011.
- Rouner, Leroy S, "Introduction", *Civil Religion and Political Theology*, ed: L.S. Rouner, University of Notre Dame Press, 1986.
- Sarioğlu, Bilge, *Marx'ın Politik Teolojisi*, BUÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 2025.
- Schmitt, Carl, *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*, çev: Michael Hoelzl -Graham Ward, Polity Press, 2008.
- Schmitt, Carl, *The Political Theology: four chapters on the concept of Sovereignty*, trans: George Schwab, MIT Press, Cambridge, 1985. (Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm, çev.A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi, 6. Baskı, 2020).
- Turowski, Mariusz, "Hobbes bez Schmitta. Suverenność, prawa człowieka a porównawcza teologia polityczna" (Hobbes Beyond Schmitt: Sovereignty, Human Rights, and Comparative Political Theology) *Studia Philosophica Wratislaviensia*, issue 1, 2024, 85-107.
- Vries, Hent de, "Introduction", *Political Theologies: Public religions in a Post-Secular World*, eds: H. De Vries-L.E. Sullivan, Fordham University Press, 2006.

J

II. BÖLÜM:

Dindar Siyasetten Siyasetin İlahiyatına Doğru

Erdoğan YILDIRIM*

Yukarıdaki başlığın kendi kitabının asıl başlığı olan ‘*Theologie*’ sözcüğünün oldukça serbest bir çevirisi olduğu düşünülebilir. Ama bu yazıda ‘*theologie*’ sözcüğü hem ‘dindar’ hem de ‘ilahiyat’ olarak karşılanmıştır. Yazının ilerleyen bölümlerinde bunun nedenlerinin anlaşılabileceğini umuyorum. Zaten Schmitt’in “*Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*” (1922) başlığını taşıyan kitabını saymazsak,² 1970 gibi geç bir tarihte bastığı ve bu konuyu daha kapsamlı bir şekilde ele alan *Politische Theologie II: die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie* başlıklı ve bu konuyu enine boyuna ele aldığı kitabına baktığımızda ‘*politische Theologie*’ sözcüklerinin esas olarak dini/dindar siyaset anlamında kullandığı görülecektir. Aslında Schmitt ilk kitabın basımından hemen bir yıl sonra 1923’te basılan *Römischer*

* Doç. Dr./Ortadoğu Teknik Üniversitesi/Sosyoloji Bölümü.

1 Burada başlığın Almancası verilmiş olmasına rağmen bu yazıda Schmitt’in eserlerinin İngilizce çevirileri esas alınmıştır. Bundan sonra kitapların adları geçerken İngilizce çeviri başlıkları verilecektir.

2 Bu kitapta Schmitt siyasi ilahiyattan fazla bir açıklama yapmadan kısaca bahsetmekle yetinir. Yazının esas odağını egemenlik kavramı oluşturmaktadır.

*Katholizismus und politische Form*³ isimli bir diğer kitabında da Roma Katolik kilisesi ve bunun izlediği ya da izleyebileceği siyasi çizgileri tartışarak kavramın öncelikle dini (Katolik) siyaset olarak anlaşılması gerektiğini göstermiştir.

Politische Theologie kavramını sadece dini/dindar siyaset olarak düşündüğümüzde bu kavramın, kendisiyle özel olarak ilgilenenler dışında, fazla ilgi çekeceğini zannetmiyorum. Modernliğin yavaş yavaş sönmüldüğü günümüzde, Türkiye’de çok partili siyasal düzene 1946’da geçip 1950’de Demokrat Parti iktidarını gördüğümüz günden beri aşına olduğumuz, dini bir siyaset izleyen AKP’nin 2002’den bu yana ‘tek başına’ iktidar olmasından bu ya–na da giderek keskinleştiğine şahit olduğumuz bir olgu bu. Schmitt Katolik siyasetinden bahsediyor. Türkiye’de ve başka bazı İslam ülkelerinde İslami siyasetten, Amerika ve belki İngiltere’de Evangelist, İsrail’de Siyonist siyasetten bahsediliyor. Bunların hepsi normal sosyo-politik olgular olarak kabul edilebilir. Dinin siyasi tavır alışların ideolojisi olarak işlev görmesinde de şaşılacak bir şey yoktur. Ancak, Schmitt’in *Political Theology II*’de yaptığı bazı saptamalar onun bu kavramı sadece dini siyaset olarak kullanmakla kalmadığını, kavramı ‘siyasi ilahiyat’ anlamına doğru çok daha ötelere taşımaya çalıştığını göstermektedir. Kavramın bu farklı şekilde ‘siyasi ilahiyat’ olarak kullanımı ise siyaset kavramının kendisinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunabilecek nitelikte görünüyor.

Bu konudaki ilk ipucunu Schmitt’in *Political Theology* kitabının üçüncü bölümünün ilk cümlesinde buluyoruz:

Sadece ilahiyattan devlet kuramına aktarıldıkları – örneğin, her şeye kadir Tanrının her şeye kadir yasa koyucu olduğu—tarihsel gelişmeleri açısından değil, ama anlaşılması bu kavramların sosyolojik bir değerlendirmesi için gerekli olan sistematik yapısı nedeniyle de modern devlet kuramının tüm önemli kavramları sekülerleşmiş ilahiyat [dini] kavramlarıdır. Hukuktaki istisna ilahiyattaki mucizeye denk düşer.⁴

³ Kitap İngilizceye Roman Catholicism and Political Form başlığıyla çevrilmiştir.

⁴ Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of*

Bu ifadeden '*politische Theologie*' konusunun sadece dini siyasetle sınırlandırılmadığı, ama aynı zamanda siyaset kavramı devlet kavramıyla ilişkilendirilerek⁵, bu kuramdaki kavramların sistematik yapısının aynılığına dikkat çekildiği görülmektedir. İlahiyat kavramları basitçe sekülerleştirilerek devlet kuramına eklenmemiş, bizzat bu iki alanın, dinin ve siyasetin kavramsal yapıları arasında yapısal bir benzerlik de öngörülmüştür. Bu alanlar birbirine içeriden, daha derinden birbirlerine bağlıdır. Daha doğrusu, dini siyasetin ötesinde ilahiyat kavramları ve yapısı siyasi kavramları ve onların yapısını belirleyecek ve siyaset *düşüncesinin* aşkın'a (*transcendent'e*) yönelen bir ilahiyata açılmasını sağlayacak bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenle bu iki alan arasında sadece kavramların anlamları açısından değil, aynı zamanda kavramların içinde bulundukları sistemattaki yerleri açısından da paralellikler bulunmaktadır: Kadir-i mutlak Tanrı kadir-i mutlak yasa koyucuya, mucize istisnaya denk düşer, sistemin bütünlüğü içinde paralel anlamlar taşırlar. Schmitt'e göre sistematik yapının korunmasına rağmen ilahiyattan siyasete aktarılan bu kavramların sekülerleşmesinin nedeni, çağın belirleyicisi olarak kabul ettiği metafizik dünya imajında meydana gelen kritik bir dönüşümdür.⁶ 17. ve 18. yüzyıllarda insanın dünyayla ilişkisinde her ikisine de aşkın olan bir tanrı düşüncesine oturan metafizik dünya imajı, 18'inci yüzyıldan başlayarak iktidarını tanrıya dayandırarak meşrulaştıran monarşiden, kendisini halk desteğine dayadığını iddia eden demokratik rejimlere geçişle birlikte görünüşte aşkınla ilişkisini kopartarak içkin (*immanent*) bir nitelik kazanmıştır. 17 ve 18'inci yüzyıllarda egemen olan aşkıncı metafizik

Sovereignty, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005, 36.

⁵ Burada Schmitt'in bu bağlamda kullandığı kavram bir sıfat olarak *politische* kavramıdır. Bu da Schmitt'in *The Concept of the Political*'da yaptığı 'siyasal' kavramsallaşmasına, belki de dilin bir zorunluluğu olarak pek de dikkat etmediğini gösteriyor. Bu konuda yeri gelince kısaca açıklama yapılacaktır.

⁶ Belirli bir dönemin oluşturduğu metafizik dünya imajı, dünyanın kendi siyasal örgütlenişinin uygun biçimi olarak dolaylısızca anladığı şeyle aynı yapıdadır. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 46.

uyarınca devlete göre aşkın olduğu kurgulanan egemenin yerini 19'uncu yüzyıldan bu yana yeni içkin metafiziğin yöneten ve yönetilenin bir ve aynılığı, egemen ve devletin aynılığı, egemen ve yasal sistemin aynılığı ve nihayet devlet ve yasal düzenin aynılığı ilkeleri almıştır.⁷ Bunun en açık ifadesi bu son dönemde yaygın kabul gören, egemenin yasayla bağlılığı ilkesine dayalı 'hukuk devleti' kavramında görülür. Ama, Schmitt'in yine 1923'te basılan *The Crisis of Parliamentary Democracy* kitabında ve daha birçok yerde iddia ettiği gibi, liberal demokrasinin bu ilkeleri siyaseti anlamsızlaştırmış, onu seçkinlerin parlamentoda yürüttüğü sonu gelmez tartışma ve çıkar uzlaşmalarına (agonistik'e) indirgemiş ve anlamlı siyaseti, yani insan gruplaşmalarının dost-düşman gruplarına ayrılarak birbirlerine karşı antagonistik mücadelelerini yok etmeye çalışmıştır.⁸

İleride açmaya çalışacağım tartışmanın daha iyi anlaşılabilmesini sağlamak amacıyla burada durup Schmitt'in 1927 tarihli *The Concept of the Political* başlıklı kitabında geliştirdiği bir sıfat (yüklem) olarak 'siyasal' kavramının önemine ve bu kavramın bir ismi (tözü) betimleyen 'siyaset' kavramından farklı düşünülmesi gerekliliğine kısaca vurgu yapmak gerekiyor.⁹ Bizi şimdilik ilgilendiren nokta, Schmitt'in

⁷ A.g.e.,49.

⁸ Schmitt, bu konuda liberal parlamenter siyasetin siyasalî inkâr ederek vuku bulmasını engellemeye çalıştığını ancak bunun hiçbir zaman başaramayacağını, siyasal durumun bir biçimde kendisini göstereceğini düşünmektedir. Bu konuda diğer birçok örnek arasında Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, 2005, 51-58 ve 1931'de basılan ve Schmitt'in dini siyasete uygun olarak özellikle Roma Katolik Kilisesi'nin siyasetini tartıştığı *Roman Catholicism and Political Form* 1996, 24-26 gösterilebilir.

⁹ Schmitt'in kendisi her ne kadar 'siyasal' ve 'siyaset' kavramlarını birbirinden ayrı düşünmemiş ve farklı kullanımlarda bu ikisini değiştirerek kullanmış olmasına rağmen ben yine de bu iki kavramın birbiriyle kategorik olarak ayrı ele alınması gerektiğini düşünüyorum. Bu tartışma uzunluğu açısından ancak başka bir yazının konusu olabilir. Burada, sadece bir hazırlık niteliğinde bir sıfat olarak 'siyasal'ı Aristoteles tarzı (bkz. *De Generatione et Corruptione*, 2002) oluş sürecinde ortaya çıkan ve arzulanmaktan çok başa gelen bir durum, varsayılan varlık içinde şeyleştiren bir isim olarak 'siyaset'i ise insanın bilinç ve özgür iradeye dayalı ereksel eylemi

‘siyasal’ kavramını genel olarak iktidara yönelik bir eylem alanı içine hapsedmemesi ve ‘siyasal’ın kendisine ait bir alanı olmadığını vurgulamasıdır. Siyasal’ın bir alanı değil, onu belirleyen bir kriteri vardır. Siyasal’ı belirleyen şey insanlararası her zaman meydana gelen farklılaşmalardan bir ya da birkaçının belli tarihsel koşullar altında farklılaşmaların tarafları için varoluşsal bir tehlike/tehdit boyutuna ulaşacak kadar *şiddet* kazanması ve insanları dost-düşman gruplarına bölmesi. Ancak ayrışmalar böylesi bir tehdit oluşturacak kadar *şiddet* kazandığı zaman siyasaldan bahsedilebilir. Buna göre, siyasal, insanlararası ortaya çıkan ve – bir yanılgı olarak-- kendisinden önce var olduğu düşünülebilecek bir özne tarafından belirlenemeyecek bir farkın belirli bir tarihsellik içinde bu insanları dost-düşman gruplaşmalarına ayırabilecek kadar *şiddet* kazanması ve bu grupları birbirlerinin karşısına *varoluşsal* (ölüm-kalımla ilgili) bir tehdit, tehlike olarak dikmesiyle belirlenen bir durum. Dolayısıyla, Schmitt’in tüm kararcılığına (*decisionism*) rağmen, siyasal, başlarına geldiğinde gruplaşan insanları varoluşsal risklere açan tehlikeli bir durumdur.¹⁰ Buna göre, en azından asgari düzeyde her yurttaşın görevi olduğu düşünülen ‘siyaset’in tersine, kimse kendisini böylesi bir yaşamsal tehlikenin içinde bulmak istemez. Siyasal’ın başa gelen bir durum olduğu düşünülürse buna karar vermenin de var olmak ya da yok olmak arasında yapılan *zoraki* bir seçim olduğu anlaşılır. Görebildiğim kadarıyla, Schmitt bu ve diğer yazılarında karardan iki anlamda bahsediyor: birincisi, içinde olağanüstü hâl kararını da barındıran, karşıda varoluşsal bir tehditle dikilen bir düşman olduğuna ilişkin karar;¹¹ ikicisi ise

olarak düşündüğümü belirtmeliyim.

¹⁰ Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Expanded Edition, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007, 25-30.

¹¹ Bu konuda Schmitt’in şu ifadelerine bakılabilir: “Mevcut durumu sadece duruma katılanlar doğru bir şekilde tanıyıp, anlayıp, hükme bağlayabilir ve aşırı çatışki durumunu bir çözüme kavuşturabilirler. Her katılımcı, hasmın kendi rakibinin yaşam tarzını yadsımaya niyetlenip niyetlenmediğine ve bu yüzden kendi varoluş biçimini korumak için püskürtülmesi ya da dövüşülmesi gerektiğine hükmedecek durumdadır”. A.g.e.,27. Buradan kararların nasıl kararlar olduğunun görülebildiğini umuyorum.

düşmanın kim olduğuna dair verilen karar. Ancak birinci halde karar vermemek, ikinci halde ise –Schmitt’in de ihtimal vermediği—düşmanı yanlış tespit etmek yok olmak anlamına geleceğinden bunun bildiğimiz anlamda seçime dayalı bir karar olamayacağı açıktır. Bir üçüncü ihtimal olarak ‘karar vermeme’ kararından teorik olarak bahsedilebilse bile bu basitçe yok oluş anlamına geleceğinden pratikte hiçbir anlamı olmayacaktır. Sonuç olarak bu kararlardan hiçbirinin önceden var olduğu varsayılan¹² bir egemenin keyfe keder aldığı kararlar olduğu düşünülemez.

Buna karşılık, Schmitt’in de birçok kereler ima ettiği gibi, siyaset önceden var olduğu varsayılan insan-öznenin kendi istek ve arzuları doğrultusunda akıl ve özgür irade kullanımına dayalı toplumsal bir ereği gerçekleştirmeye yönelik eylemliliği olarak düşünülebilir. Bu şekilde anlaşıldığında siyaset kavramının da—ha çok Platon’un eylem kuramına göre kurgulandığı görülür. Platon’un *Republic*’te¹³ bahsettiği, sonradan filozof-kral adayı olacak kişinin çıkış öyküsü iyi bilinir. Mağaranın karanlığında duvara dönük olarak zincirlendiğinden sadece önündeki duvara bakıp,

¹² Bu noktada Schmitt’in çok ünlü ama bir o kadar da sıkıntılı bir iddiasıyla karşılaşırız: “Egemen istisnaya (olağanüstü hal’e) karar verendir” (Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, 2005, 5). Ya da ‘egemen düşmanın kim olduğuna karar verendir’. Bu türden ifadeler düz mantıkla anlaşılacak olursa yanlış sonuçlara varmak mümkün (Schmitt’in Weimar anayasası ve demokrasiyi düşmanlarına karşı korumakta cumhurbaşkanının rolü konusunda yürüttüğü tartışmayı hatırlayınca kendisinin de bundan muaf olduğunu söylemek ne yazık ki zorlaşıyor). Sanki ortada bir egemen var ve bir olağanüstü hâl ya da düşmanın ortaya çıkmasını bekliyormuş gibi. Oysa, egemenin egemenlik erki kullanıldığı anlarda, yani formel makamın yetkisiyle değil, zorunluluğun kendisini dayattığı zor anlarda durumun duruma müdahale ederek inisiyatif alınması sonucunda dost grubun önünde durarak ortaya çıktığı göz önüne alınmalıdır. En azından Osmanlı Devleti’nin yıkılması ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulması sürecinde böyle olmuş gibidir. Bir yoruma göre formel yetkiler İstanbul hükümeti ve padişahıyken Mustafa Kemal –ironik bir biçimde—padişahıtan aldığı yarı yetkiyle inisiyatifi ele almış ve kendisini kurtuluş mücadelesinin önüne taşımıştı.

¹³ Plato, (~ MÖ 375), *Republic*, Edith Hamilton ve Huntington Cairns (ed.), *The Collected Dialogues of Plato Including Letters*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1961, 514 ve devamı.

arkasında olup bitenleri mağaranın ortasında yanan ateşin duvara aksettirdiği gölgelerinden görebilen kahramanımız, sonunda zincirlerinden kurtulup kendisini mağaranın dışına atar ve güneşin ışıklarıyla aydınlanan dünyada beliren şeyleri kendi hakikatleri içinde kavrar. Fakat, buraya kadar filozofun amacını – hakikatin bilgisini elde etmek—gerçekleştirmiş kahramanımıza Platon'un yüklediği görev bununla bitmez. Bundan sonra onun mağaranın içine geri dönerek mağaranın karanlığında zincirlenmiş oturan diğer insanları da bu bilgiyle aydınlatması gerekir. Bu hakikat bilgisini kitaptaki gibi *kallipolis*'in (güzel kentin) kurulması siyasi sorununa bağladığımızda şöyle bir durumla karşılaşırız: kahramanımız mağarada onu bağlayan zincirlerden kurtulmuş, güneşe çıkmış, orada adaletin, güzelin, doğru yaşamın, kent-devlet yönetiminin hakiki bilgilerine ulaşmıştır. Bu bilgiyle mağaraya döndüğü zaman, mağarada karanlıkta oturan diğer arkadaşlarına bunları bilen (onlar bu konularda biraz 'cahil' kalmışlardır), dolayısıyla onlara yol göstermek durumunda olan kişidir artık. Platon'un kendi siyasal yaşamının da gösterdiği gibi, bundan sonrası onları ikna ederek ya başa geçip kral olmak ya da kral olunamıyorsa bir krala yanaşarak bu güzel kentin kurulmasına girişmektir artık. Olayı soyutladığımızda sağ duyuya hazırca uyduğu için hemen hemen genel kabul gören klasik eylem kuramı çıkar karşımıza. Kuramın merkezinde eylemden önce hazırda var olduğu varsayılan akıl ve özgür irade sahibi eyleyici bir özne vardır. Bu özne duyularla algılanan bu dünyadan (mağaradan) düşünceyle kavranan ideler dünyasına çekilerek buradaki güzel kent idesini kavrar ve bu dünyaya geri dönüp bunu eyleminin ereği kıldıktan sonra 'ikna' ya da 'zor' yoluyla (siyasi eylemdeki iki alternatif araç) bu dünyada gerçekleştirmeye girişir: duyumsananlar dünyasından kalıcı düşünülebilenler dünyasına düşünce yoluyla yapılan bir yolculuktan sonra oradan kotarılan idenin duyumsananların mükemmellikten uzak, geçici dünyasına eylem yoluyla aktarma çabası. Tabii bu siyasi öznenin ne yapmak istediğini düşünerek (eylemine yön verecek ideyi) seçebilecek kadar özgür irade ve akla sahip olmasını ve amacı (ide-ereği) mevcuda getirebilecek kadar kuvvetli, maharetli ve sabırlı olmasını gerektirir bu.

Anlaşılan bu kadar revaçta olan bu yaklaşım Weber'i (ve dolayısıyla Schmitt'i) de etkilemiştir. Weber akılcı eylem tipini diğerlerinden (duygusal ve geleneksel eylem tipleri) ayırarak onu Platonik bir eylem kuramı çerçevesinde ele alır. Onun ölümünden sonra basılan *Economy and Society*'sinin ilgili bölümünde¹⁴ değer akılcılığı ve araçsal akılcılık diye iki alt türe/aşamaya ayırdığı akılcı eylemi bilinç sahibi bir eyleyici tarafından bir erekler ve araçlar eksenini bağlamında açıklar. Buna göre değer akılcılığı esas olarak eylemin ereğinin belirlenmesi probleminde (bir değerler sistemi olarak *telos*'una) vurgu yaparken,¹⁵ araçsal akılcılık ise daha çok verili bir ereğe uygun araçların seçilmesi sorununa yönelir.¹⁶ Burada görüldüğü haliyle, Weber'e göre her iki akılcılık türü de insan eylemine yön veren insana has akılcılık türleridir. Oysa Weber'in bu tartışmasını daha önce yazdığı (1904-1905) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'deki (2005) analizle ilişkilendirdiğimizde durumun biraz farklı olduğunu görürüz. Buna göre, kabaca modernlikle ilişkilendirilen akılcılık, esas olarak Protestan'ın Katolik Kilisesi'nin temsil ettiği geleneksel inanç sistemini reddederek kendi özgür iradesiyle yeni bir değer sistemini benimsemeye karar vermesiyle ortaya çıkar. Eyleminin ereğine bir ide olarak henüz mevcutta olmayan bir değeri (*takdir-i ilahi – predestination*) koyan Protestan, gelecekte (öldükten sonra öte dünyada, buranın ötesinde, buraya aşkın dünyada) ruhunun kurtulmuş olduğunun kanıtlarını bu dünyada (burada, mevcudun içkinliğinde) yaşarken görmek amacıyla belirli dünyasal bir çileciliği (gereksiz tüketimden kaçınma ve çok

¹⁴ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1978, 24-26.

¹⁵ Değer akılcılığının yönelimi duygusal eylem tipinden eylemi yöneten nihai değerlerin açıkça bilinçli formülasyonu ve bu değerlere yönelik eylemin ayrıntılı gidişatının tutarlılıkla planlanmış yönelişiyle ayrılır. A.g.e., 25.

¹⁶ Erek, araçlar ve ikincil sonuçların hepsi akılcı bir şekilde hesaba katılıp tartışıldığında eylem araç akılsaldır. Bu, ereğe uygun alternatif araçların, ereğin ikincil sonuçlarla ilişkilerinin ve son olarak da olası farklı erekların göreceli önemlerinin akılcı bir değerlendirmesini gerektirir. A.g.e., 26.

çalışma gibi) uygular. Bunun acıklı sonucunu Weber şöyle anlatır bize:

Püriten görev duygusuyla çalışmak istedi; biz ise çalışmaya zorlanıyoruz. Çünkü çilecilik bir kez manastır hücrelerinden dışarıya çıkartılıp günlük yaşama taşındığı ve dünyevi ahlaki belirlediğinde modern ekonomik düzenin devasa evrenini belirlemedeki rolünü de tamamlamış oldu. Şimdi bu düzen, sadece ekonomik kazanımlarla ilgilenenlerin değil ama günümüzde bu mekanizmanın içine doğan tüm bireylerin yaşamlarını da dayanılmaz bir güçle belirleyen makine üretiminin teknik ve ekonomik koşullarına bağlanmış oldu. Belki fosil kömürün son tonu yakılana kadar onları böyle belirlemeye de devam edecek. Baxter'in görüşüne göre, dünyevi mal arzusu sadece "azizin omuzlarında her an bir tarafa atılabilecek hafif bir cübbe gibi"¹⁷ durmalıydı. Ama kader cübbenin demir kafes [*stahlhartes Gehäuse*] olmasını istedi.¹⁸

Yani Weber'e göre Protestan, kendi özgür iradesi ve aklıyla eyleminin ereği olarak ruhunun kurtulmuş olduğunun yaşarken kanıtlarını görmeyi seçmiş, ama bunun sonucunda –ruhunu gerçekten kurtardı mı bilinmez ama—niyet edilmeyen bir sonuç¹⁹ olarak kapitalizmi geliştirmişti. Weber, Protestan'ın bu çabasından çıkan niyet edilmeyen sonuca (kapitalizm) rağmen, belirli bir davaya inanç (ve hatta iman)

¹⁷ Weber'in metninin burasındaki 114 no'lu dipnotta Baxter'e gönderme vardır. Konumuzla ilgili olmadığı için buraya almadık.

¹⁸ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, 123.

¹⁹ 'Niyet edilmeyen sonuçlar' konusunda "Bir Uğraş [Beruf] Olarak Siyaset" (1909) isimli konuşmasında Weber şöyle diyor: Tüm tarihin kesinlikle doğru ve temel bir olgusudur –burada daha fazla açmayacağım— siyasi eylemin nihai sonucu sıklıkla, daha doğrusu şaşmaz bir biçimde ya ilk amacından farklıdır ya da aslında onunla neredeyse paradoksal bir ilişki içindedir.

Bu konuda biraz farklı ama daha ayrıntılı bir yaklaşım için bkz., Robert K Merton, "The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action," *American Sociological Review*, Dec. 1936, Vol. 1, No. 6, 894-904.

bağlamında gelişen bu durumun insan açısından tam da anlamlı siyaset yapma olanağını doğurduğu düşüncesindedir. Yukarıdaki alıntının devamında Weber şöyle yazıyor:

Ama bu yüzden bu amaç, bir *davaya* hizmet etme, şayet eylem içeriden sağlam bir temele sahip olaksa, eksik olmamalıdır. Uğruna siyasetçinin güç kotarmaya çalıştığı ve bu gücü kullandığı davanın *doğası* bir inanç meselesidir. Siyasetçi milliyetçi ya da insani, sosyal ve etik veya kültürel, manevi ya da dini amaçlara hizmet edebilir. “İlerlemeye” –hangi anlamda olursa olsun—karşı güçlü bir inançtan ilham alıyor olabilir ya da bu tür bir inancı sakince reddedebilir. Bir “idealin peşinde koştuğunu iddia edebilir ya da böyle bir iddiada bulunmayı prensipte reddedebilir ve gündelik yaşamın dışsal amaçlarına hizmet etmeyi isteyebilir. Ama her zaman bir inancı *olması* gerekir. Yoksa, görünüşteki en büyük siyasi başarıların bile tam bir anlamsızlık lanetine uğrayacağını söylemek hiç de yanlış olmayacaktır.²⁰

Bu inanç siyasetin özünü oluşturur ve siyaseti bir siyasi ilahiyat konusu olarak belirler. Amaca (*telos* olarak ideye) dair inanç olmadan yürütülen bir siyaset, siyaset olmaktan çok şu ya da bu şekilde kazanç elde etmek için profesyonel olarak yürütülen yönetsel (teknik) bir faaliyet anlamına gelecek ve siyaset kavramını anlamsız kılacaktır. Oysa yine *Protestant Ethic*’teki analiz, Protestan’ın eylemlerinin kapitalizme yol açtığına ve o zamana kadar değer akılcılığı bağlamında Protestan’ın özgür iradesiyle belirleyerek yürütülmüş olduğu eylemlerinin amacının bundan böyle kapitalizm tarafından belirlenmeye başladığına işaret ediyor. Kapitalizm ortaya çıkıp toplum davranışlarını belirlemeye başladığında sadece Protestan’ın değil, kendisini bu

²⁰ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, 123. Schmitt’in de bu doğrultuda düşündüğünü şu sözlerinden biliyoruz: “Hiçbir siyasal sistem sadece çıplak iktidarı elde tutma teknikleriyle bir kuşak bile hayatta kalamaz. İde siyasete aittir, çünkü otorite olmadan hiçbir siyaset, iman ethosu olmadan da hiçbir otorite olamaz. *Roman Catholicism and Political Form*, Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 1996, 17.

toplumsal çerçevede bulan herkes eylemlerini kapitalizmin belirleyip onlara dayattığı amaçlar doğrultusunda yürütmek zorunda kalıyor. Bu ise insanın kendi eylemlerinin ereklarını artık kendisinin belirleyememesi demek ("biz ise çalışmaya zorlanıyoruz"). Sorun şu ki, bu durum sadece ereğin belirlenmesi konusunda insan özgürlüğünü ortadan kaldırmaz ('demir kafes'), aynı zamanda herhangi bir eylemin gerçekleştirilebilmesi için başvurulması gereken araçların da (artık kapitalizm tarafından belirlenmeye başlamış) toplum tarafından sunulması nedeniyle amaca (kapitalizm için kar maksimizasyonu diyelim) en uygun (verim artırıcı) olanlar arasından seçilmesini zorunlu kılar. Bu durumda, insan amaca yönelik araçların seçilmesinde bile akıl yürüterek inisiyatif kullanma şansını yitirmiştir. Değer akılcılığını olanaklı kıldığı söylenen modern akılcı siyaset sadece anlamsızlaşarak teknik bir faaliyete dönüşmekle kalmamış, ama Weber'in düşündüğünün tersine, araçsal akıl da insanın elinden alınarak başka bir ajana, sermayeye aktarılmıştır. İnsanı hala akıl sahibi bir varlık olduğunu düşünürsek, böyle bir durumda insanın elinde ne türden bir akıl kaldığı tartışmasını başka bir yazının konusu yapıp bir tarafa bırakarak, artık toplumsal davranışları ağırlıklı olarak belirleyen aklın, kendisi insandan başka bir şey olan sermayenin aklına dönüştüğü sonucu çıkar. İnsan artık eylemlerini teknik bir sorun olarak sermayenin aklına göre ayarlamak zorundadır. Bundan böyle insan ancak sermayenin süregiden üretim, dolaşım ve tüketim döngüsü (buna ekonomi diyoruz) içinde kendisine yer bulabildiği ölçüde var olmaya devam edebilir. Bulunduğu yerin gereklerini yapma konusunda bir ihmal, beceriksizlik ya da kapitalizmin dayattığından farklı bir ereği benimseyip siyaset yaparak direnç göstermeye kalktığında 'başarısız' bulunur ve yerini, o yeri ondan çok daha iyi doldurma iddiasıyla birbirleriyle yarışan binlerce kişiden birine bırakarak yeni toplumsalın dokusunu oluşturan sermayenin dolaşımının dışına atılır: evsiz, bağımlı, suçlu, meczup, işsiz, emekli, münzevi. Siz seçin artık.²¹ Bu durum insanı sadece demir bir

²¹ Bu bağlamda önce Hegel'in *Phenomenology*'sinde 'Öz-Bilinç' bölümünden başlayıp 'Akıl' bölümüne devam eden uzun yolculukta

kafese hapsedmekle kalmaz. Aynı zamanda insanın akıl ile olan ilişkisinde de önemli bir kaymaya yol açar. Artık insanın tabi olmak zorunda olduğu bu akıl insani bir akıl olmaktan çıkar ve insan eylemlerinin erek ve araçlarını ve bunlar arasındaki ilişkileri belirleyen sermayenin mantığına tabi bir akla dönüşür.

Böyle bir durumda insan açısından siyasetin olanağı nedir? Bu soruya verilecek akla gelen ilk cevabın 'umut' olması kimseyi şaşırtmamalı. Ne yazık ki, umut insana yanlış giden durumu düzeltmeye yönelik siyasi eylem için kuvvetli bir motivasyon sağlasa da olası eyleme belirli bir içerik verebilmekten uzak olduğundan daha çok eylemsizliği teşvik ettiği bile söylenebilir: "umarım bir gün düzelir!" Ayrıca, değişimi hedefleyen günümüz kurtuluş siyasetinin vazgeçilmez kavramlarından biri haline gelmesine rağmen, insanın kendisini içinde bulunduğu durum karşısında hissettiği

yürütülen tartışmayı hatırlatalım. Kaba bir özetle, Hegel burada Kant'ın tersine, akılı Kant'ın evrenselleştirdiği insan bilincinin dışına alarak tinin toplumsal tezahürüne taşır. Yani, akıl kendisini bir evrensel olarak kuran bilinçli egonun dışına alınmış ve egonun kendisini içinde bulduğu toplumsal karmaşıklığı içinde ortaya çıkan ve bu birey egonun tanımak ve özdeşleşmek durumunda olduğu, aksi takdirde bu egoya dışsal ve aşkın kalan bir toplumsal akıl olarak sunulmuştur. Bu sonuç, bizim yukardaki tartışmamız bağlamında, Kant'ın tersine, aklın birey insana ait bir şeymiş gibi düşünülmemesi, onun yerine aklın toplumsala ait bir şey olarak görülebileceğini düşündürmesi bakımından ilginçtir. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press,, 1977.

İkinci –ama sonuncu değil—olarak Heidegger'in 1949'da yaptığı bir konuşmasında varlığın tarihi içinde modernlikten sonra kendisini göstermeye başlayan yeni durumda tekniğin insan da dahil tüm varolanları çerçeveleyerek (*Gestell*) nasıl üretimde kullanılmak üzere 'hazırda bekleyen kaynağa' (*Bestand*) dönüştürdüğüne dair tartışması da bu konuda hatırlanmaya değer (Martin Heidegger, "Only a God can Save Us": *Der Spiegel* Interview with Martin Heidegger," 10.10.2025'te <https://www.ditext.-com/heidegger/interview.html> (03.11.2025). Bu durum izleyen konuşma serisinde önce 'tehlike' olarak nitelense de bir sonraki "Dönüş" başlığını taşıyan konuşmada Heidegger tehlikenin olduğu yerde selametın de olduğunu söyleyerek metanetini muhafaza eder. Ama 1966'da *Der Spiegel*'e verdiği mülakatta "Bizi ancak bir tanrı kurtarır" diyerek durumun vahametini ifade etmekten kendini alamamıştır.

koyu çaresizliği ifade eden bir yanı da var. Umut, ifadesini varlığın sırt çevirdiği varlıklara dönmesini (Heidegger), arzulanan (gelmekte olan) demokrasinin kurulmasını (Derrida), siyasetin adaleti bir gün (ne zaman?) kurabilecek öznesini üretmesini (Badiou), kapsanan ama sayılmayanların sayılmasını sağlayarak herkesin eşitliğini sağlayacak bir toplumsala yaklaşılmasını (Badiou ve Rancière) olası kılacak bir gelmekte olan (Heidegger'de *Zukunft*, Derrida'da *démocratie à venir*) —ama asla gelmeyen—bir geleceğe erteliyor bugünü. Yine de bir eyleyiş biçimi olarak, siyasetin sonunun geldiğini söylemek olgularla çelişir. İnsanlar kendileri için anlamlı ya da anlamsız, kişisel çıkar hırsına dayalı ya da toplumsal sorumluluk bilinciyle siyaset yapmaya devam ediyorlar? Sanırım bunun nasılına yine siyasi ilahiyatın kavramlarıyla bir nebze de olsa açıklama getirmek mümkün: arzu, iman ve umut. Dikkat edilirse bu üç kavramın da burada ve şimdideki mevcudun dışında, ötesinde, mevcutta olmayan bir aşkına gönderme yaptığı görülecektir.

Günümüzde modernliğin ilerlemeci tarih düşüncesini biçimlendiren Hegel'in ve ondan etkilenen Marx'ın zorunlu sıralı tarih dizgeleri oldukça yaralandıklarına göre şimdiden sonra belirli bir geleceğin gelmesi gerektiğini bilimsel olarak ortaya koymak artık olanaksız görünüyor. Öte yandan, adalet ve eşitlik gibi kavramların toplumu oluşturan tüm kesimlere göre aynı anlamları içermediği artık anlaşıldığına göre tüm toplumu adalete, eşitliğe ve refaha kavuşturmanın imkansızlığı ile karşı karşıyayız demektir. Sırf bunlar bile, siyasetin bilimsel ya da ahlaki olarak haklı çıkarılamayacak bu kavramlara ancak imanı yoluyla bağlanabilen, inanmasa bile kitleleri şu ya da bu nedenlerle bu kavramlara inandırabilen kişiler için hala anlamını koruyabilen bir uğraş olduğunu göstermeye yeter.²² İster hakikate isterse de

²² En azından kurtarmacı siyaset açısından zorunlu olarak aklın ve etiğin askıya alınması Kierkegaard'ın 'iman şövalyesi' kavramını hatırlatıyor. Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling and The Sickness unto Death*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1973, 57-58 başlıklı kitabında İbrahim ve İshak'ın hikayesini ele alır. İbrahim yıllarca tanrısına iman ve sadakatle hizmet etmiş ve tüm ömrü boyunca tanrıya bir tek şeyi vermesi için yakarmıştır: bir erkek evlat. Ama, tanrı uzun yıllar İbrahim bu isteğini yerine getirmez

adalete dayalı (olsun) siyasi projelerin yürütülebilmesi, Weber'in de söylediği gibi, iman faktörüne ihtiyaç duyar: Siyasette erek ne olursa olsun "her zaman bir inanç" olması gerekir. Siyasetteki bu vazgeçilmez inanç gerekliliği bize siyasetin şimdi ve buradaki mevcudun içkinliğinin ötesinde bir aşkına yönelmek zorunda olduğunu da gösterir.

Siyasi girişim "her zaman olanın ötesi için çabalama"²³ olduğuna ve modern meşruiyet paradigması çerçevesinde tüm iktidar (şekli demokrasi, diktatörlük ya da başka bir şey olabilir), meşruiyetini kutsalla özel bağı olduğu düşünülen monarkın aksine, halk desteğine dayandırmak zorunda olduğuna göre,²⁴ herhangi bir siyasetçi ya da siyasi hareketin ereğini gerçekleştirmek için halkın hatırı sayılır bir kesiminin desteğini alabilmesi gerekir. Bunun yolu, günümüz siyasetinde sıkça dile getirildiği gibi halkın karşısına etkileyici ve inandırıcı (retorik burada devreye giriyor) bir 'hikayeyle' çıkmaktır. Bu hikâyenin özünü 'vaat' oluşturur. Şimdideki mevcudun düşünsel bir reddi üzerine kurulan vaadin belirleyici karakteri 'her zaman olmakta olanın ötesinde' gelmekte olan —ama *henüz* gelmemiş—bir geleceğe gönderme yapmasıdır. Yaşanan bir durum olarak mevcuttan

ve ancak İbrahim iyice yaşlandığında ona bir erkek evlat bahşeder. İshak adı verilen çocuk belli bir yaşa geldiğinde bu kez tanrı İbrahim'den çok sevdiği oğlunu kendisine kurban etmesini ister. Kierkegaard bu metinde bu istek karşısında İbrahim'in neler düşünür neler hissettiğini alternatifli olarak analiz eder. İbrahim akıl yoluna başvursaydı tanrının bu isteği tamamen saçma (absürt) bulacak ve yerine getirmekte tereddüt edecekti. İbrahim etik değerlendirmeye (töre ve ahlakın gereklerine) başvursaydı tanrının isteğini yine saçma bulacak ve yerine getirmeyecekti. Kierkegaard'a göre İbrahim'in tanrının buyruğunu tereddütsüz yerine getirebilmesinin tek yolu aklın ve etiğin buyruklarını askıya alarak temelini saçmada bulan imanına sarılmasıydı. Kierkegaard'ın 'iman şövalyesi,' imanın akla ve etiğe sığmayan saçmaya dayandırarak önce bu dünyadan ve her şeyden vazgeçebilir ama sonra vaz geçtiği her şeyi (saçma olduğu için) yeniden kazanabilirdi. Korkarım, Kierkegaard'ın bu modeli bazı günümüz düşünürleri tarafından bize karizmatik siyasi önder modeli olarak sunulan St. Paul ve ona özenenler için de geçerli gibidir.

²³ Badiou, Alain, "Politics Unbound," in Alain Badiou, *Metapolitics*, London and New York: Verso, 2006, 71.

²⁴ Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, 51.

kaynaklanan rahatsızlık düşünceyi mevcudun burada ve şimdinden geri çekilmeye zorladığında, düşünce kendi içinde pratikte mevcudun negatif eleştirisi üzerinden teoride pozitif bir içerikle donattığı ereğin (*telos*'un) idesini gerçekleştirmek için uğrunda çaba sarf edilmesi gereken bir ideal olarak ortaya koyar. Ancak bu ideal, a) mevcutta olmayan bir şey olduğu, b) mevcudun akışından herkesin benimsemesi gereken bilimsel ya da ahlaki bir zorunluluk olarak çıkarılamayacağı, c) toplumdaki belirli bir konumlanışın düşünsel ürünü olması nedeniyle toplumun tümü tarafından arzulanın bulunmadığı için bu haliyle etkisiz kalır. Onun gerçekleşme yolunda bir toplum projesine dönüşebilmesi, onu mevcuda getirmeyi arzulayanların (çıkarın da ifadesi olabilecek) imana dayalı uzun vadeli ve sebatlı çabası gerekir. İman, müminin kalbine sanki seslenir gibidir: “seni ancak bu idealin gerçekleşmesi kurtuluşa erdirecek.” Kurtuluş, bu bağlamda, ona doğru yönelen siyasal yapılanma için gelmekte (ve geçmekte) olan zamanın sonuna işaret eder.

Başlıktaki ‘dindar siyaset’ten çıktığımız yolculuğumuza ‘siyasetin ilahiyatı’na burada ulaşıyoruz. Statükonun içkinliğini kırarak onun ötesine yönelen her türden kurtulmacı/kurtarmacı (*eskhaton*) siyasetin vaat olarak önerebileceği idealler mevcutta ilişkilerinde aşkın bir nitelik kazanır ve bu yüzden kuvvetli bir inancı gerektirir. Bu inancın benimsenen ideyi kotararak uğruna çaba harcayan bir liderde yoğunlaşması sürecin normal bir sonucu olarak çıkar karşımıza. Çünkü Platon’un filozof-kral örneğinde de gördüğümüz gibi ereğin idesini geniş kitleler kotarıp ideale çeviremezler. Aynı bağlamda, Weber, araç akılcılığının insanı içinde hapsedtiği demir kafesten *kurtulmanın* yolunun ilahiyat terminolojisine ait bir kavram olan karizmadan geçtiğini söylüyordu.²⁵ Ona göre, karizma tüm akıl dışılığıyla

²⁵ Weber *Economy and Society*’de şöyle söylüyor:

(...) gerçek karizmatik hakimiyet ne soyut kanun ve düzenlemeleri ne de biçimsel mahkeme kararlarını tanır. Onun ‘nesnel’ yasası oldukça kişisel ve tanrı-benzeri hamasi gücünden kaynaklanır ve sadece gerçek peygambervari ve hamasi ethosu yüceltmek için tüm dış düzeni reddeder. Bu nedenle, karizmatik hakimiyet tüm bu değerleri devrimci ve egemen bir biçimde dönüştürür ve tüm

ve dayandığı duygusal temelli toplumsal destek sayesinde geleneksellüğün ve akılcılığın (Aydınlanmacı erek akılcılığının) tüm biçim ve değerleri parçalayarak demir kafesten bir çıkış kapısını aralayabilecek güce sahipti. Umudun çaresizliğin bir ifadesi olduğu, çaresizliğin insanın kendi yaşamı üzerindeki denetimini yitirmesinden kaynaklandığı, geleneksel bağların çözülerek insanların formel ilişkiler yığını içinde yalnızlaştığı ve geleceğin belirsizleştiği bir ortamda kafesin içinden iyi bir retorik ve insanların beklentilerine dayanarak onlara kafes dışında bir gelecek (şimdi değil) vaat sunan demagog²⁶ artık kendisini onların önüne karizmatik bir lider olarak sürmeye hazırdır. Eğer sömürge yarışında geç kalan emperyalist Almanya'nın hızla Birinci Dünya Savaşına sürüklendiği günlerde Weber'in kendisi Almanya için çareyi halk oyuyla seçilen karizmatik bir başkan/liderde görebiliyorsa,²⁷ bu savaşın ağır yenilgisiyle ve onursuz bir barış dayatmasıyla yüzleşen Almanya'da geniş kitlelerin Hitler'de onları ötede olan kurtuluşa götürecek böyle bir lideri bulmalarına

geleneksel ve akla dayalı normu parçalar. "... diye yazılmış, ama ben size diyorum ki, ..."

²⁶ Buradaki 'demagog' sözcüğü siyasetçinin insanlara sunduğu siyasette ve vaatlerde samimi olmaması olasılığını ima etmez. Zaten konumuz açısından siyasetçinin samimi olup olmaması önemli bir sorun oluşturmaz. Sözcüğün kullanılmasının nedeni burada ve şimdi olmayan aşkın bir ideye gönderme yapan vaatlerle motive olan her eylemin genellikle niyet edilmeyen sonuçlarla karşılaşmaya mahkûm olduğunu vurgulamak içindir. Yeri gelmişken, bunun nedeni, ereğini mevcudun reddi sonucu kendi içine çekilen düşüncenin kendi içine kapallılığında kotardığı ideayı bir ideal olarak eylem yoluyla mevcuda getirme girişimidir. Tıpkı bunun tersinde, yani bilme sürecinde nesneden kotarılan deneyimlerin zihinde hiçbir zaman nesneyle aynı olmayan temsil parçacıklarına dönüşmesi gibi. Biri bilinçten bilinç dışına (eylem), diğeri bilinç dışından bilince (bilgi) yönelen bu iki sürecin ortak özelliği ikisinin de bilinci temel alıyor oluşudur. Bilinç tabanlı bu yaklaşımlar bu halleriyle iki töz arasında doğrudan bir ilişkilene olamayacağını söyleyen Descartes'ı haklı çıkarıyor gibidir. Belki de yeni bir açılımı karizmanın sunacağı gelmekte olan ama hiçbir zaman gelmeyecek olan bir gelecekte aramaktan çok bu yaklaşımı sorgulamakta aramak gerektir.

²⁷ Max Weber, "Politics as Vocation," John Dreijmanis (ed.), *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations*, New York: Algora Publishing, 2008, 191.

şaşmamak gerekir. Donanımlı bir anayasa hukukçusu, siyaset bilimci ve mümin bir Katolik olan Schmitt'in de önce Weimar'ın kurtuluşunu doğrudan halk oyuyla seçilen bir başkan olan Hindenburg'da bulduğunu,²⁸ ama sonra Hindenburg kararlı karizmatik lider rolünü doldurmadığında onun yerini alan ve cazip aşkını vaat eden Hitler'e yöneldiğini görüyoruz. Onun 1933'te basılan *State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity* [*Devlet, Hareket, Halk: Siyasal Birliğin Üçlü Yapısı*] başlıklı kitabı başına geçtiği hareket aracılığıyla halkla hakiki bir temsil ilişkisi kuran liderin kararların tüm sorumluluğunu üstlendiğini ortaya koyuyor. Liderin peşine takılan, tüm sorumluluğu ona bırakan halkın kendisinin bu sorumluluktan muaf olup olmadığı sorusu bir yana, burada aklın sermayenin elinde araçsallaştığı bir dönemde olası bir lider adayının halka araçsal aklın demir kafesinin dışında, ona aşkın bir ideali hedef gösterebilmesi, halkı peşine takabilen karizmatik bir lider olabilmesi için geleneklere ve yerleşik hukuka meydan okuması gerektiğini görüyoruz. Lider siyasal sisteme ve siyasetin hedefi de mevcuda karşı kendilerini akıldışının

²⁸ Öyle anlaşıyor ki 'güçlü lider' ethosu bu yıllarda oldukça yaygın bir kanaati ifade ediyordu. 1980 darbesinden sonra günümüze kadar 'güçlü lider' ethosunun Türkiye'de de pompalandığını gördük. Schmitt'in böyle bir lidere yönelişi için daha 1919'da ilk baskısı yapılan Dictatorship'inin (2014) 1928'deki ikinci baskısına ek olarak koyduğu "Appendix: The Dictatorship of the President of the Reich According to Article 48 of the Weimar Constitution" ve 1929'da basılan "Der Hüter der Verfassung"a (1929) bakılabilir. Bu yapıtlarında Schmitt, henüz kurtarılması gerektiğini düşündüğü Weimar demokrasisini o dönemde giderek kuvvetlenen Nazi ve komünist düşmanlarına karşı koruyabilmek için cumhurbaşkanının anayasanın kendisine verdiği yetkiyi kullanarak olağanüstü hâl ilan etmesi, anayasal hakları askıya alması ve ordu yardımıyla demokrasi düşmanlarını bastırdıktan sonra yeniden anayasayı yürürlüğe koyması gerektiğini savunur. Demokrasinin kendisini içerden demokratik yollarla güçlenen demokrasi düşmanlarına karşı kendisini savunma sorunu olarak özetleyebileceğimiz bu durum kendi içinde demokrasinin bir paradoksuna işaret eder: Demokrasi, demokratik yollarla güçlenen demokrasi düşmanlarına karşı koymazsa onlarca yıkılmaktan kaçamazken, demokratik yollardan uzaklaşarak bu düşmanları ezmeye kalktığında hala demokratik kalabilir mi?

ürettiği aşkınlar olarak sunuyor. Bunun sonucu, modern liberal demokrasilerin gelişmesinden bu yana her zaman pratikte olmasa bile kuramda genel olarak savunulan 'hukuk devleti' kavramının tam bir erozyona uğramasıdır. Bilindiği gibi 'hukuk devleti' kavramı iki vazgeçilmez prensibe dayanır. Bunlardan birincisi ve daha önemlisi hukuk devletinde egemen de dahil olmak üzere herkesin kanunla bağlı olması ilkesidir. İkincisi, birinciyle bağlantılı olarak, kuvvetler ayrılığı ilkesidir. Ama, Weimar Almanyasının sonu ve Türkiye'de yaşadığımız Özal-Akbulut, Erdoğan-Yıldırım örnekleri bu ilkenin birincisi olmadan işlemeyeceğini gözler önüne sermiştir. Demokrasilerin yeni gelişmeye başlayıp kendilerinden önceki monarşilerle çalıştığı dönemde bu ilkeyi savunmak oldukça kolaydı. Tanrıya dayalı monarşik meşruiyet paradigmasının zayıfladığı bu dönemde modern seküler düşünce Rousseaucu yanılması mümkün olmayan 'genel irade' kavramına dayanıyordu. Oysa, monarşilerin kurucu unsuru kabul edilen tanrının yerini demokrasilerin kurucu unsuru olarak halk aldığı anda 'hukuk devleti' kavramında paradoksal bir durum ortaya çıkar: yeni egemen olan halkın iradesinin halkın kendisinin koyduğu yasayla sınırlandırılması. Ahlaklı bir kişi için geçerli olabilecek bu durum ne yazık ki Kant'ın da kabul ettiği gibi toplumun geneline atfedilemez (Kant, yasanın varlığını toplumda ahlaka göre yaşamayanların varlığını kabul ederek açıklıyordu,²⁹ böyle olunca da halkın belirsiz bir süre boyunca (kendi koyduğu bile olsa) yasalara uymasını beklemek hayal olur. Ayrıca kendi koyduğu yasayı değiştirememesi halkın kurucu unsur olduğu ilkesiyle çelişir durumdadır. Yasayı istediği zaman değiştirebilecek—se o zaman da yasayla bağlı olamaz. Bu durumda seküler siyasi ilahiyatın 'gizli' aşkını olan 'evrensel akıl' (yine Kant) halkın zamanla değişebilen iradesinin karşısına dikilmeye çalışırsa da halkın 'akıldışı' kabul edilen irade yönelişi karşısında başarılı olabileceği pek söylenemez. Günümüzde geleneksel demokrasilerin beşiği olarak kabul edilen Batı dünyasında demokrasi kuralları çerçevesinde kalarak gittikçe yükselen 'aşırı' akımlar

²⁹ Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, New York: Harper & Row Publishers, 1963, 29-33.

karşısında otoritesini halk iradesinden daha yüksek bir 'evrensel akıl' gibi bir kaynağa dayandırmaya çalışan Weberci anlamda araçsal aklın 'saf formel mantık' akılcılığı yasallığının bu irade karşısında meşruiyetini koruması hayli zor görünüyor. Halk iradesine saygı anlamında, halkın karizmatik liderlerin peşinde yasayı bozmayı hedefleyen bu yönelişinin ciddi riskleri (bu kez 'siyaset'in siyasallaşması anlamında) içerdiğini belirtmek zorundayız. Bir siyasi ilahiyat örneği sayılabilecek aşkına ilişkin bu hülyanın İkinci Dünya Savaşı'nın korkunç yıkımıyla sonuçlandığını biliyoruz.

İkinci Dünya Savaşı'nı iki gücün ideolojik bir görünüm altında reel politik bir mücadele yürüttükleri, siyasi ilahiyatın gerilediği 'soğuk savaş' yılları izledi. Ancak, 1979 İran İslam devrimi, 1989'da Polonya Katolik-dindar sayılabilecek *Solidarite* hareketinin Polonya Halk Cumhuriyeti'ne son vermesi ve hemen iki yıl sonra iki süper güçten biri olan Sovyetler Birliği'nin çökmesi, soğuk savaş döneminde geri çekilen siyasi ilahiyatın kendisini tekrar dini siyasete dönüştürerek göstermeye başladığının işareti sayılmalıdır. Bu ikisi arasındaki karşılıklı dönüşümler, aralarındaki en temel farkın siyasi ilahiyatın bir ideal olarak mevcuda aşkın bir öteye³⁰ gönderme yapmasına karşılık, dini siyasetin bu öteyi kutsalla özdeşleştirmesi olduğunu gösterir. Günümüzde Türkiye, Avrupa ülkeleri, Amerika, İsrail ve neredeyse tüm ülkelerde siyasi ilahiyatın seküler kurtuluş siyasetinden ve 'reel politik'in dolambaçlı oyunlarından *umudunu* kesen ve giderek siyasi yaşamda çokluklarıyla daha da etkili olmaya başlayan geniş kitlelerin yeniden kültürün saflığı, milletin bütünlüğü gibi ideallerin yanı sıra zaten repertuarlarında hazır bekleyen dini siyasete ve onu pazarlamaya hazır karizmatik liderlere sarıldığını görüyoruz.³¹

³⁰ Gelecekteki kurtuluşa. Ancak, 'evrensel akla' olan inanç çöktüğünde seküler siyasi ilahiyatın cazip bir siyasi proje sunabilmesi giderek temelsiz bir iddia haline gelir.

³¹ Schmitt'in aristokratik demokrasinin parlamenter sistemindeki parlamenter ve seçmenleri arasında olduğu savlanan 'temsil' ilişkisinin zayıflığına karşı, diktatörlüğe açılma eğiliminde olan 'gerçek' demokrasilerde içinde bulundukları çaresiz durum nedeniyle siyasallaşan halk kitlelerinin karizmatik liderle kurabilecekleri güçlü 'özdeşlik' ilişkisi konusundaki değerlendirmeleri bu bağlamda dikkate

Michel Foucault'nun başta bizi biz yaptığı için karşı konulmaz ve her yerde hazır ve nazır 'biyo-erk'inin mevcutta hüküm sürdüğü, Deleuze ve Guattari'nin kapitalist socius'tan kurtulabilmek için şizofrenik kaçıştan başka çare bulamadığı bu çağda çaresizlik içindeki kitlelerin umudu kendisini akıldışının kutsalla bağında bulan dini siyasette aramaları bir ölçüye kadar doğal karşılanabilir. Asıl şaşırtıcı olan Pasolini, Badiou ve Agamben gibi yetkin sanat ve düşünce insanlarının da böyle bir eğilim içinde olmalarıdır. Birçok başkaları arasında bu üç isimden bahsetmemin nedeni onların bu konudaki eğilimlerini konusu ortak ayrı ayrı üç eserde göstermiş olmalarıdır.³² Bu üç eserin ortak noktası St. Paul gibi fanatik dindar sayılabilecek birisinde günümüz mehdici, kurtuluşçu/kurtarıcı siyasetinin örnek alınması gereken karizmatik lider modelini bulmuş olmaları. Bu eserlerde St. Paul, paganların arasında yeni dini yaymaya çalışan biri olarak bir yanda Yahudi yasası nedeniyle (sünnet meselesi) Kudüs'teki on iki havariyle çatışarak yasayı, geleneği bozan, diğer yanda Yunan felsefe geleneğinin temsil ettiği akla karşı çıkarak kör imanı savunup akli kenara iten ve bu iki yıkımın üzerinde aklın ve yasanın ötesindeki aşkını kutsalla birleştirmesi nedeniyle karizmatik nitelik kazanan bir devrimci lider olarak sunuluyor. Bu devrimci karizmatik liderin gerçekten dünyayı (mevcudu) değiştirmeyi başardığını biliyoruz ama korkarım insanların önüne siyasi vaatler olarak koyduğu eşitlik, kardeşlik ve herkes için adalet vb. ideallerin bu sayede aşkından mevcuda geldiğini iddia etmek çok zor.

Tüm bunlardan akıl dışı duygulanımların ihtiyacına cevap olarak ortaya çıkan ve siyasi ilahiyatın dini siyasete dönüşmesine dayalı karizmatik hakimiyetin başarılı olduğu ölçüde, yani içkin siyasetten Schmitt'in kavramsallaştırdığı anlamda 'siyasal' nitelik kazanan bir harekete dönüştüğünde,

değer. Bkz. Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, Durham and London: Duke University Press, 2008, 250-264.

³² Pier Paolo Pasolini, *St Paul: A Screenplay*, London: Verso, 2014; Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford: California Stanford University Press, 2003; Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford, California: Stanford University Press, 2005.

mevcut hukuk ve ona dayalı işleyen tüm kurumsal yapıları parçalama ve toplumu kolay giderilemeyecek tehlikeli bir belirsizliğe atma eğiliminde olduğu sonucu çıkar. Bugün akıldışı karizmatik liderlerin peşine takılanların, karizma yıkıcı etkisini yarattıktan sonra sıradanlaşmasıyla toplumda kurumların yeniden oluşmasına kadar geçecek siyasal sürede hiç kimsenin güven içinde olamayacağını şimdiden bilmeleri gerekir. Hitler ve Mussolini gibiler önce yola birlikte çıktıkları yol arkadaşlarını, sonra destekçilerini, başta kendi halkları olmak üzere herkesi ve son olarak da kendilerini felakete sürüklediler. Kronolojik zamanın (*Kronos*) duracağı, kurtuluşun mutlak zamanının (*kairos*) başlayacağı mutlu çağa kadar elimizde “kalan zamanda” şu ya da bu türden kurtuluş vaat eden dini ya da seküler siyasi ilahiyatın vaat ettiği kurtuluştan daha çok niyet edilmeyen sonuçlar ürettiğini görme olanağımız olacak mı? Göreceğiz!

Kaynakça³³

- Agamben, Giorgio, (2000), *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford, California: Stanford University Press, 2005.
- Aristotle, (~ MÖ 350), *De Generatione et Corruptione*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Badiou, Alain, “Politics Unbound,” in Alain Badiou, *Metapolitics*, London and New York: Verso, 2006
- Badiou, Alain, (1997), *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- Hegel, G. W. F., (1807), *Phenomenology of Spirit*, Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press, 1977.
- Heidegger, Martin, (1949), “The Question Concerning Technology,” in Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York and London: Garland Publishing, 1977.
- Heidegger, Martin, “‘Only a God can Save Us’: Der Spiegel Interview with Martin Heidegger,” 10.10.2025’te <https://www.ditext.com/heidegger/interview.html> linkinden

³³ Kaynakçada yazar adından sonra parantez içinde verilen tarihler eserin ilk basım tarihini göstermektedir.

erişildi.

Kant, Immanuel, (1775-1780), *Lectures on Ethics*, New York: Harper & Row Publishers, 1963.

Kierkegaard, Søren, (1843), *Fear and Trembling and The Sickness unto Death*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1973.

Merton, Robert K., "The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action", *American Sociological Review* 1, no. 6 (1936): 894–904.

Pasolini, Pier Paolo, (~1962), *St Paul: A Screenplay*, London:Verso, 2014.

Plato, (~ MÖ 375), *Republic*, Hamilton, Edith ve Huntington Cairns (ed.), *The Collected Dialogues of Plato Including Letters*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1961.

Schmitt, Carl, (1919), *Dictatorship: From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle*, Polity Press, 2014, Cambridge.

Schmitt, Carl, (1922), *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.

Schmitt, Carl, (1923), *Roman Catholicism and Political Form*, Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 1996.

Schmitt, Carl, (1923), *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press, 2000.

Schmitt, Carl, (1927), *The Concept of the Political*, Expanded Edition, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007.

Schmitt, Carl, (1928), *Constitutional Theory*, Durham and London: Duke University Press, 2008.

Schmitt, Carl, "Der Hüter der Verfassung," *Archive des öffentlichen Rechts*, 1929, Vol. 55 (N. F. 16), No 2.

Schmitt, Carl, (1933), *State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity* (1933), *The Question of Legality* (1950), Corvallis: Plutarch Press, 2001.

Schmitt, Carl, (1970), *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*, , Cambridge: Polity Press, 2008.

Weber, Max (1904-1905), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London and New York: Routledge, 2005.

Weber, Max, (1909), "Politics as Vocation," John Dreijmanis

- (ed.), *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations*, New York: Algora Publishing, 2008.
- Weber, Max, (1922), *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, , 1978.

J

III. BÖLÜM: Carl Schmitt Metinlerinde ‘Politik Teoloji’

M. Ertan KARDEŞ*

Carl Schmitt alımlamaları ve ‘politik teolojinin’ ona istinaden yaygın kullanım şekilleri bu makalenin yazılma koşullarını hazırladı. *Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı* (2015) metnimizin politik teoloji konusundaki ana tezlerini savunarak ancak bazı ayrımları daha incelikli bir şekilde vurgulayarak makalenin argümantasyonunu sürdürmek niyetindeyiz.¹ Yöntem olarak Carl Schmitt metinleri arasındaki geçişlilik gözetilmektedir.² Bu geçişliliğin üzerinde durmak, politik teolojinin çok anlamlılığını metinler arasındaki ilişkide yakalamak açısından zorunlu görünmektedir. Temel çıkış noktamızı ise Carl Schmitt’in

* Prof. Dr./İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

¹ Bkz. M. Ertan Kardeş, *Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı, Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*, İstanbul: İletişim, 2015.

² Makale boyunca kullanacağımız kısaltmalar:
Römischer Katholizismus und politische Form [RKuPF]
Politische Romantik [PR]
Die Diktatur [dD]
Politische Theologie [PT1]
Ex Captivitate Salus Glossarium [ECS]
Glossarium [G]
Nomos der Erde [NdE]
Politische Theologie II [PT2]

meşruiyet sorununu tüm politik ve hukuki kurumsallaşmanın merkezine alarak politik teoloji meselesini tartışması oluşturmaktadır.³ Başka bir deyişle modern meşruiyet krizinin kendisi herhangi bir temelcilik önerisi olmaksızın eleştirisinin zeminine yerleşmektedir.

Bu meseleyi ele almak için eleyici birkaç önermeye ihtiyacımız vardır. Carl Schmitt'in politik teoloji kullanımı da herhangi bir politik teoloji kullanımı da kavramların çoğuna özgü tekseleliliği barındırmaz, aksine çokseslidir. Birkaç bağlamda kullanılabilirler. Yaygın olarak aşkınlık kaybının eleştirisinde mevcuttur. Ya da bir içkinlik eleştirisidir. Farklı politik teoloji okumaları söz konusu olabilir.⁴ Carl Schmitt'ten bağımsız olarak politik teolojiden söz açtığımızda neler kastedilmez? Politik teoloji, din değildir ya da sadece teoloji değildir. Dinden söz açıldığında ise illâ ki özel olarak bir dinden, İslamdan ya da Katoliklikten bahsedilmeyordur. Bir kavramı sosyal bilimler hizmetinde kullanmak başka, o kavramın felsefe tarihinde izini sürmek başka, yine aynı kavramı bir filozofun metinlerinde ele almak başkadır. Bu düzeylerin ayrıştırılması, olası bir birleşim için de gereklidir.

Politik teoloji Carl Schmitt özelinde "klasik" olarak adlandırılabilir sorunlarla Carl Schmitt'in kendisine ait

³ Başka bir perspektifte okuma için bkz. Funda Günsoy, "Hristiyan Epimetheus: Bir Carl Schmitt Biyografisi." *Felsefe Arkivi*, Sayı 46, 2017, 41-70. Funda Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.

⁴ Birkaç örnek verilebilir. Bkz. Michael Kirwan, *Political Theology, A New Introduction*, Darton, Longman & Todd Ltd, 2008. Bkz. Miguel Vatter, "The Legitimacy of Political Theology: Reply to my critics", *Ethics & Politics/Etica e Politica*, 26(2), 2024, 325-348. Bkz. Jean-François Kervégan, "Politiques de la théologie", *Revue de métaphysique et de morale*, 2024/4 N° 124, 2024. 545-555, Kervégan bu metinde üç yeni politik teoloji yaklaşımının bir muhasebesini sunmaktadır: Geminello Preterossi, *Teologia politica e diritto*, Bari, Laterza, 2022; Géraldine Muhlmann, *L'Imposture du théologico-politique*, Paris, Les Belles Lettres, 2022; Bruno Karsenti, *La Place de Dieu. Religion et politique chez les modernes*, Paris, Fayard, 2023. Bkz. Krzysztof C. Matuszek, "The Different Concepts of Political Theology", in *The Problem of Political Theology*, ed. Paweł Armada, Arkadiusz Górniśiewicz, Krzysztof C. Matuszek, Kraków: Akademia Ignatianum 2012, 23-28.

sorunsallarının harmanlandığı bir bağlam içerisinde düşünce üretimine olanak tanımaktadır. Katolik eğitimden gelen araştırmacılar Carl Schmitt'i 'Katoliklik' açısından değerlendirdiklerinde, onun okumasını dini açıdan 'yetersiz' ya da 'heretik' özellikler taşıyan bir okuma olarak değerlendirmektedirler. Sinoplu Marcion benzetmeleri vb. hoşnutsuzluklar Carl Schmitt'e belirli bir felsefi yöntemle yaklaşan araştırmacıların elini rahatlatmaktadır. Sadece Carl Schmitt, Katolik olduğu için 'teolog' sayılamayacağından değil, aynı zamanda onun politik teoloji kavrayışının teorik yönelimleri belirli bir kanonik öğreti dahilinde tüketilemeyeceği için de bu rahatlatma söz konusudur. Schmitt basitçe tıpkı *Respublica Christiana*'da olduğu gibi kutsal otoriteyi taşıyan piskoposlarla kraliyet iktidarının arasındaki *auctoritas* ve *potestas* arasındaki ilgi sürekliliğinin olmadığı bir dünyanın 'meşruiyet' sorununu düşünmeye girişmektedir. Bu meşruiyet sorunu kendisini normatiflik düzeylerinde göstermektedir.

Meseleyi düşünmek açısından Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* romanındaki 'Büyük Engizisyoncu' figürünü ele alalım. Bu anlatıda İsa Mesih bir anda kurulu iktidar mekanizmasının karşısına çıkar. Öyle ki iktidarın meşruiyetini sağlayan otoritenin bizzat kendisi olmasına karşın iktidar tarafından "neden gelip düzenimizi bozuyorsun?" sitemiyle karşılanır.⁵ Anlatıda İsa Mesih talepte bulunmaz, konuşmalara müdahil olmaz. Ama engizisyon onu sürekli olarak eleştirir ve suçlar: İktidarını zaten Papalığa teslim etmiştir, geri alamaz, yeni bir Müjde sunamaz ve insanları özgür kılma girişiminde bulunamaz. Engizisyona göre insanlar zaten özgürlüğü kaldıramaz bu yüzden onlara "mucize, sır ve otorite" vermek gerekir.⁶ Düzen böyle kurulur; böylesine bir düzen için İsa Mesih rahat bozucu bir figürdür. Düzenin İsa Mesih'e itaat içerisinde rahatlıkla sürmesi için İsa Mesih'e ihtiyacı yoktur. İsa bile *potestas*'ın normatifliğine karşı gelemez. Hatta Tanrı da. Özgürlük sürdürülebilir bir gerçekliğe göndermede bulunmaz. Burada iman

⁵ Fyodor Dostoyevski, *Büyük Engizisyoncu*, çev. B. Zeren, İstanbul: Kafka, 2015, 17.

⁶ F. Dostoyevski, a. g. e., 33.

kategorisinden ziyade *potestas*'a ilişkin normatiflik merkezi planda yer alır. Şüphesiz Dostoyevski okumasında Engizisyon'un aynı anda savcı ve hâkim olmasının yarattığı cehennem ortamının eleştirisi de öne çıkarılabilir. Hatta avcı olarak bu mahkeme, olmayan avları da mı yaratıyor sorusu ön plana çıkarılabilir. Ancak Schmitt'te mesele gnostik ve heretik tartışmalarının –hatta Katolik imanının ötesinde– politik bir kurumsallaşma tipi olarak normatifliğin gözetilmesidir. Schmitt'in Tertullianus'a mı yoksa Marcion'a mı yakın olduğu sorusu kavramın tartışılma biçimi açısından zorunlu bir alan olarak görünmemektedir.

Hugo Ball'ın “Carl Schmitt'in Politik Teolojisi” (1924) makalesi bir yandan erken dönem metinleri arasındaki ilgiyi kurması açısından önem taşımaktadır diğer yandan ise Carl Schmitt'i okumaya ilişkin bir yordam sunmaktadır.⁷ Ona göre Schmitt nadir görülen “bir ideologtur”. Ball, ideologu yaygın anlamıyla kullanmaz. Ona göre “ideolog”, kendisine neredeyse özel bir düşünme sistemi olan bir fikir mütehasşısıdır. Kendi kavramları, yargıları ve fikirleri içerisinden üretimini gerçekleştirir.⁸ Dada hareketinin kurucusu Ball, Schmitt'in Münih ekspresyonizmiyle ilgisini gözeterek, düşünce insanının politik alanda fikrini gerçekleştirmek istemesiyle, politikacının eylemi arasındaki farkı hatırlatır. Schmitt onun açısından fikri olmayan bir çağa fikir sunan ideologdur. Çağı kendisine bahşedilen bu fikir yaratma yeteneğiyle yaşamaktadır.

Bu metindeki okuma ise Carl Schmitt'te rasyonalizm ve irrasyonalizm ekseninde politik teoloji sorununun ele alınmasıdır. Bu yüzden Ball açısından *Politik Romantizm*⁹ ve *Politik Teoloji*¹⁰ arasındaki ilgiyi kurmak Diktatörlük (1921)

⁷ Hugo Ball, “La théologie politique de Carl Schmitt”, çev. A. Doremus, *Les Études Philosophiques*, Janvier 2004, 65-104.

⁸ H. Ball, a. g. e., 66.

⁹ Bkz. Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin: Duncker & Humblot, 1998. Bkz. Carl Schmitt (-Dorotić), “Politische Theorie und Romantik”, *Historische Zeitschrift*, CXXIII, № 3, 1921, 377-397. Bkz. Carl Schmitt, *Political Romanticism*, çev. G. Oakes, Cambridge: MIT Press, 1986. Bkz. Carl Schmitt, *Romantisme politique*, çev. P. Linn, Paris: Librairie Valois, 1928.

¹⁰ Bkz. Schmitt, Carl. *Politische Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot,

metnindeki “egemen diktatörlük” ile “komiseryal diktatörlük” arasındaki ayrımın¹¹ fiilen sürdürülemezliğini kavramaktan geçer. Bu perspektife göre ya PT1’deki “egemenlik” tanımından yola çıkmak ya da egemenliğin rasyonel olarak inşa edilebileceği bir zeminin varlığına dayanmak gerekir.¹² Ball, Schmitt’in arayışının rasyonel olan karşısında irrasyonelliğin saptanması olduğunu düşünmektedir. İrrasyonel olan ona göre iki türlü olabilir: Rasyonel olmayan ve rasyonelin üzerinde olan. Bu yönüyle bakıldığında Schmitt *Roma Katolikliği ve Politik Form* metninde kilise rasyonelliğini, matematik fizik dünyanın rasyonellik tanımlarının dışında başka tür bir üstün rasyonellik olarak araştırmaktadır.¹³ Ball’ın argümantasyonu ayrıntılı olarak sunulabilir ancak Ball’dan tutmak istediğimiz nokta ise, temelde Schmitt’in kendisine has biçim, temsil, *ethos*, *nomos* ve Gestalt taşımayan “günümüzün sinai kapitalist devletin” eleştirisini sunduğudur. Soğuk bir makinenin rasyonelliğinin irrasyonel sonuçlarına karşı irrasyonelliğin taşıdığı daha üstün bir rasyonelliğin izlerinin araştırılması temel yönelim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu durumda modern devlet mekanizmasının *potestas*’ının hangi *auctoritas*’a yaslandığı konusundaki kriz normatiflik düşüncesinin merkezine yerleşmektedir. Carl Schmitt metinleri arasında bir tasnife gitmek yerinde olacaktır:

- a. 1920’lerden 1930’ların başına kadarki “devlet” vurgusunun yoğun olduğu metinlerinde politik teoloji meselesi: *Politik Romantizm* (1919), *Diktatörlük* (1921), *Politik Teoloji I* (1922), *Roma Katolikliği ve Politik Form*

Berlin, 2004. Bkz. Schmitt, Carl. *Théologie Politique*, çev. Jean-Louis Schlegel, Paris: Gallimard, 1988. Bkz. Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev. E. Zeybek, Ankara: Dost, 2002.

¹¹ Carl Schmitt, *Die Diktatur, Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Achte, korrigierte Auflage, Berlin: Duncker & Humblot, 2015, xv-xvi. Carl Schmitt, *La dictature*, çev. M. Köller, D. Séglard, Paris: Seuil, 2000, 24.

¹² Bu konuda daha ayrıntılı bir okuma için bkz. Özlem Ünlü, “Hobbes, Schmitt ve Agamben’de Politik Teoloji Sorunu: Egemen Kimdir?”, *Academic Journal of Philosophy Felsefi Düşün*, [s. l.], n. 20, 2023, 174–197.

¹³ H. Ball, a. e. 86-87.

- (1923).
- b. *Glossarium, 1947 ve 1951 arasında alınmış notlar* (1991) ve *Ex Captivitate Salus* [Esaretten Selamete] (1950) kitapları ise anılar, aforizmalar, yorumlar ve değerlendirmelerden oluşan Carl Schmitt düşüncesinin taslak halindeki oluşumlarını içermektedir. Politik teoloji meselesini kavranabilir kılmak açısından değerli metinler barındırmaktadır.
 - c. *Kara ve Deniz* (1942), *Dünyanın Nomos'u* (1950), *Politik Teoloji II* (1970) metinleri ise uluslararası hukuk, jeofelsefe, *nomos* tartışmalarının yoğun olduğu polemik metinlerdir.

Bu tasnif şüphesiz burada adı anılmayan metinlerle birlikte Carl Schmitt düşüncesini ele almayı zorunlu kılmaktadır. *Anayasa Teorisi* (1928), *Anayasanın Koruyucusu* (1931) gibi temel Schmitt metinlerinin bu tasnifte olmaması bile ilk evrede politik teoloji meselesinin ana metinlere ve politik olan kavramına referans vermeksizin kavranamayacağını göstermektedir. Aynı şekilde mevcut tasnif kavramsal kopuşlardan ziyade Schmitt'in diğer teorik bahislerindeki dönüşümlere dair tematik farklılaşmalar içerdiğine işaret etmektedir. Basitçe ulusal kuruluş sorunlarından uluslararası krize en temelde insanın kolektif ve politik varoluşunun açmazlarına yerleşen bir kavramsallaştırmaya işaret etmektedir. Özellikle *Der Begriff des Politischen* metni içerisinde yer alan "Nötralizasyonlar ve Depolitikleştirmeler Çağı" (1929) konferansı Schmitt'in tüm politik teoloji eleştirisinin merkezinde yer almaktadır.¹⁴

Schmitt'in metin haritası oluşturulmaya çalışıldığında onun kavramlarının yer yer pragmatik kullanımları, çoğunlukla bir kavrayışa karşı kavram üreten özellikleri, bazen taktik kavramları, bazense stratejik kavramları belirlemektedir. Kendi kendini aklayan teorik yaklaşımları, eklektik özellikleri de çoğunlukla eksik olmaz. Bu yüzden bir

¹⁴ Carl Schmitt, „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“, *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 2015, 73-87.

kavramının yılı ve o kavramın eşleştiği sorunlar ve metinler önem arz etmektedir. Örneğin Schmitt'in *katekhon* kavramını ilk kez 1942 yılında kullanması, kendisinin yanlışlıkla beyan ettiği gibi 1932 tarihli olmaması çok şeyi değiştirir. 1932 tarihi Nazizme dayanak olarak okunmasına yol açarken, 1942 tarihi ise Nazizm yanılışmasının sebeplerini göstermeye yönelik bir girişim olarak anlaşılmaya yol açar.

Carl Schmitt'in politik teolojiye ilişkin tüm kullanımlarının düşünsel eksenini Hristiyan imanını haklı çıkarmaktan çok politik irade ve krize dayanmaktadır. Günter Maschke, Heinrich Meier, Leo Strauss gibi araştırmacıların Katolik imanı meselesine kredi açan okumalarına karşın Carl Schmitt düşüncesinde politik teolojinin farklı kullanımlarına ilişkin şu ortaklığın altını çizmek mümkündür: Katolik ama teolog olmayan bir hukukçunun meşruiyet krizi olarak değerlendirdiği modernleşmedeki politik nötralizasyona karşı ancak yine de ona yaslanarak ürettiği düşünsel konumların toplamı. Bu çerçeveye bakıldığında politik teolojiyle Schmitt kendi "ideolog" konumuyla sunduğu felsefi ve politik yaklaşımları aşkınlık perspektifiyle irdelemektedir. Amacımız politik teolojiyi değerlendirirken hukuk odağının altını çizmektir. Schmitt, tüm doğal hukuk – pozitif hukuk ikiliğinin ötesinde pozitif hukukun pozitivistlerinkinden farklı bir bağlamda ele alınabileceğine dair bir yönelim sunmaktadır.

Altı kilit Carl Schmitt önermesi sunalım:

- i. *"Bu sahte-teolojik düşman mitlerinin hâkim olduğu bir kitle çağına pek uygun değildir. Teologlar, düşmanı yok edilmesi gereken bir varlık olarak tanımlama eğilimindedir. Oysa ben bir hukukçuyum, bir teolog değilim".¹⁵[ECS]*
- ii. *"Bizden daha iyi hukukçular yok, ama biz teoloji ile teknik arasında ezilip gidiyoruz. Bu iki kanonist [Teodoro Andrés Marcos ve Hans Barion], teolojinin hukukçularıdır; bense hukukun/içtihatın bir teologuyum"*

¹⁵ Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Köln: Greven Verlag, 1950, 89. Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus, Experiences, 1945/47*, ed. A. Kalyvas, F. Finchelstein, çev. M. Hannah, Cambridge: Polity Press, 2017, 71. Tarafımızdan altı çizilmiştir.

- [ich bin ein Theologe der Jurisprudenz]. Sonuç ise başarısızlıktır; büyük bir dünyevîleşmenin, dökme demirden kavramların ve son derece hassas, son derece temkinli bir potestas indirecta'nın egemen olduğu bir çağda".¹⁶ [3.10.47, G]
- iii. "Κατέχων (katekhon) üzerine: Katekhon'a inanıyorum; bir Hıristiyan olarak tarihi anlamanın ve ona bir anlam atfetmenin benim için tek imkânı odur. (...) Günümüzün teologları bunu artık bilmiyorlar ve esasen bilmek de istemiyorlar".¹⁷ [19.12.47, G]
- iv. "Böyle tezler karşısında, Hıristiyan bir 'politik teoloji' düşüncesi anlamsız, hatta kutsala/dine aykırı [blasphemisch] görünebilir. 1922 tarihli Politik Teoloji adlı yapıtım, Peterson tarafından pek çok görüşme vasıtasıyla iyi bilinmekteydi. Ancak bu yapıt, herhangi bir teolojik dogmayla değil, bilim teorisi ve kavram tarihine ilişkin bir konuyla ilgilidir: hukuki ve teolojik argümantasyon ve bilgi kavramlarının yapısal özdeşliği meselesi".¹⁸ [PT 2]
- v. "Bu, zavallı, değersiz ancak yine de özgün bir Hıristiyan bir Epimetheus vakasıdır. (...) Ne var ki bu yanıtta (...) bir diyalog doğmamıştır".¹⁹ [ECS]
- vi. "Olağandışı durumun hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin teoloji için taşıdığı anlama benzer [eine analoge Bedeutung, benzer bir anlama sahiptir]. Yalnızca bu benzerlik akılda tutularak, son yüzyıllarda devlet felsefesine ilişkin fikirlerin geçirdiği gelişim

¹⁶ Carl Schmitt, *Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Herausgegeben von Eberhard Freiherr von Medem, Berlin: Duncker & Humblot, 1991, 23. Tarafımızdan altı çizilmiştir.

¹⁷ Carl Schmitt, *Glossarium*, 63. Tarafımızdan altı çizilmiştir.

¹⁸ Carl Schmitt, *Politische Theologie II, Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* Sechste, korrigierte Auflage, Berlin: Duncker & Humblot, Berlin, 2008, 18-19. Carl Schmitt, *Théologie Politique*, çev. Jean-Louis Schlegel, Paris: Gallimard, 1988, 92. Tarafımızdan altı çizilmiştir.

¹⁹ Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Köln: Greven Verlag, 1950, 12. Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus, Experiences, 1945/47*, ed. A. Kalyvas, F. Finchelstein, çev. M. Hannah, Cambridge: Polity Press, 2017, 15. Tarafımızdan altı çizilmiştir.

kavranabilir”.²⁰ [PT 1].

Bu altı kilit önermenin görünürde karşıtlıklar barındırsa da temelde birbirlerini destekleyen konumlar ürettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Politik Teoloji I (1922) metninin üçüncü bölümü doğrudan ‘Politik teoloji’ sorununu sekülerleşme tezi bağlamında açmaktadır. Burada Schmitt dilinde sekülerleşme bir yandan *Dün–ya’nın Nomos’u* (1950) kitabında sözü açılan devlet modelindeki *auctoritas* ve *potestas* arasındaki bölümlmeye gönderide bulunur diğer yandan ise *Politik olan Kavramı* (1932) metnindeki ‘depolitizasyon’ süreciyle özdeş olarak ele alınmaktadır. Her iki kanat üzerinden gidildiğinde tartışma odağında ‘devlet’ sorunu yer almaktadır. Schmitt modernliğe ilişkin çift başlılığı yakalar. Buna göre modern devlet hem Tanrı’nın sıfatlarını yeryüzüne indirerek onun alametlerini sahnelemektedir hem de bütün bu alametlerine karşın “nötr”, “teknik” tertibatlardan oluşan hukuki-teknik bir “makine”ye dönüşmeye çalışmaktadır. Tüm bu gerilim ise kendisini hukukçuların fikir tartışmalarında göstermektedir. İçkinlikçi bir görüş etrafında “insanlık” adına yönetilme tezinin hukukçuları, akademisyenleri ve filozofları, özünde Hobbes’un kavradığı *dilemma*’nın fikir yoluyla aşılabilir olduğunu düşünmektedir. Oysa Schmitt açısından modern devletin aşkınlığı bedene getirmesi ve soğuk, teknik bir tertibata dönüşme arzusu çelişiktir. Eninde sonunda yasayı yapan hakikat olmadığına göre “karar alma”nın otoritesine başvurulacaktır.

Böylelikle *PT1* bize karar alma fikri etrafında 19. yüzyılda ne kadar muhafazakar ve anti-liberal düşünür varsa onların hepsini yaygın burjuva bireyciliğinin nötralize edici ya da nötralize etmek isteyen yönelimlerine karşı bir araya getirir: Donoso Cortés, de Maistre ve Bonald gibi isimler sadece “muhafazakar” olmalarına istinaden değil – zira *PT1* içerisinde muhafazakar olmasına rağmen (ya da “olan ama”) ciddi eleştiri yöneltlen isimler de söz konusudur – otorite ve karar alma arasındaki ilgiyi “müzakereci”, “hümaniter” ve “liberal” yönelimlere düşmeden ve onlara karşı

²⁰ Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot, Berlin, 2004, 43. Carl Schmitt, *Théologie Politique*, çev. Jean-Louis Schlegel, Paris: Gallimard, 1988, 46. Tarafımızdan altı çizilmiştir.

gelerek savunmaktadırlar. *Parlamentar Demokrasinin Krizi* (1923)²¹ ve *Anayasa Teorisi* (1928)²² metinlerindeki eleştirilerle birlikte düşünüldüğünde Schmitt'in tüm bu muhafazakâr düşünürlerde bulunduğu politik eylemin etkisizleştirilmesi ya da tarafsızlaştırılmasına karşın (aynı zamanda politikanın "şirketleştirilmesi" ve "teknikleştirilmesi" eğilimine kar-şı) politikanın savunusudur. Politik olan, ekonomik olan ve teknik olan tarafından tüketilemez.

O halde Schmitt'in modern devletin bütün önemli kavramlarının hangi bağlamda "sekülerleşmiş teolojik kavramlar"²³ olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Schmitt'in ilgisini hala devlet öğretisine ilişkin sekülerleşme teoreminin vaat ettiği kopuşa karşın *auctoritas-potestas* şemasının birlikteliğine bağlı bir "analog" yaklaşım sunması ve bu analoginin reddedilmesine bağlı olarak oluşan başarısızlığın sebeplerinin anlaşılmaması olarak değerlendirmek mümkündür. Modernlik peki bu durumda sekülerleşme sürecine ilişkin benzerliğin fark edilmesine uyumlu bir kurumsallık geliştirmiş olsaydı sorununu çözebilir miydi? Eğer öyle olsaydı kriz aşılabilir miydi? Şüphesiz bu tezin basitliğine inanmak Schmitt eleştirisinin çağdaş boyutlarını küçümsemek olurdu. Zira Schmitt'in bu birinci bağlamdan ziyade ikinci bağlama yani devletin nötralize edici bir girişim olarak kurgulanmasını, bu birinci bağlamın yarattığı sonuçtan hareketle eleştirisini anlamak lazım. Başka bir deyişle modern meşruiyet krizinin kaynağı modernliğin kendi yarattığı düşünsel eksiklik değildir aksine

²¹ Bkz. Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin: Duncker & Humblot, 2017. 63-90. Bkz. Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. E. Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2006, 70-112. Bkz. Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, çev. J.-L. Schlegel, Paris: Éditions du Seuil, 1988, 65-116.

²² Bkz. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 1957. Bkz. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 2017. Bkz. Carl Schmitt, *La Théorie de la constitution*. çev. Lilyane Deroche-Gurcel. Paris: Presses Universitaire de France, 1993. Carl Schmitt, *La Théorie de la constitution*. çev. Lilyane Deroche-Gurcel. Paris : Presses Universitaire de France, 2008.

²³ Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot, Berlin, 2004, 43. Carl Schmitt, *Théologie Politique*, çev. Jean-Louis Schlegel, Paris: Gallimard, 1988, 46.

modern tertibatların devleti oluşturma şekli olan teknik-ekonomik düzeneklerin nötralize edici gücü bu sonucu yaratmaktadır.

Bu bakışla *PT1*’in birinci bölümünde ortaya konulan egemenlik ve istisna arasındaki ilginin bir “sınır kavram” olarak niçin norm ve karar alma arasındaki yakınlığa odaklandığını da kavramak mümkün hale gelmektedir. Devlet aygıtı, norma ilişkin belirleyici tarihsel uğrağı – karar almayı, istisnada istisnaya karar vermeyi ya da olağan durumda olağandışının ne olduğunu tayin etme becerisini – hiçbir yasallık kertesiyile ikame edemez. Aksine yasallık kaynağını yasallaştırılamaz ya da kaydı zorunlu olarak yasallıkla düşülemez bir durumdan, olağandışı durumdan almaktadır. Saptanamaz ve tayin edilemez tarihsel uğrak olarak böylesine bir istisna meşruiyetin temelini yaratır. Görüldüğü üzere Schmitt’in “hukukçu” tartışması olarak “politik teoloji”ye başvurmasının *PT1* bağlamında iman kategorisi üzerinden anlaşılmasına olanak tanıyacak bir kavramsal çerçevesi yoktur. Aksine serimleme biçimi hukuk bilimine ilişkin bilgi, kavram ve kullanımları “polemik” bir şekilde içermektedir. Muhatapları Krabbe, Kelsen gibi kamu hukukunun bilindik isimleridir.

PT2 (1970) kitabında ise Carl Schmitt yeni bir kavramı kendi polemiğinin merkezine koyar: *Erledigung*²⁴ İngilizceye *closure*, Fransızcaya ise *liquidation* olarak çevrilen bu kavram miadını doldurma, borcun tasfiyesi, tamamlanma, kapanma, sonuçlandırma anlamlarına gelmektedir. Carl Schmitt temelde “politik teolojinin” “ortadan kalkmasını” ya da “artık miadını doldurmasını” bir efsane olarak değerlendirmektedir. Schmitt’in bütün politik teolojinin ortadan kalkması efsanesini, başta Erik Peterson olmak üzere Hans Meier, Ernst Feil ve Ernst Topitsch gibi isimler etrafında tartıştığı görülmektedir. Hans Blumenberg ismi ise bu tartışmaya sonrasında dahil edilmektedir. Schmitt 1922 metnindeki gerilimleri ve sonrasında geliştirdiği

²⁴ Carl Schmitt, *Politische Theologie II, Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* Sechste, korrigierte Auflage, Berlin: Duncker & Humblot, Berlin, 2008, 12. Carl Schmitt, *Political Theology II, The Myth of the Closure of any Political Theology*, çev. M. Hoelzl, G. Ward, Cambridge, Malden: Polity, 2008.

“nötralizasyon” temasını bu metinde ortadan kalkma teziyle birlikte çoklu bir polemik stratejisi olarak ele almaktadır.

PT2'de Schmitt, yüzyılın genel haline ilişkin bir durum değerlendirmesi yaparken, hedefine Peterson'u yerleştirir. Yüzyılımız, “selbst” (oto) ifadesinin hakimiyetine girmiştir. Artık insanlar her şeyin kendi kendilerine yettiği ve her tür aşkınlığın dışarıda bırakıldığı bir bağlama yerleşmektedirler. Kendi kendini onaylayan, kendi kendini beğenen ve bu içkinlik dışarısında kalan her şeyin mahkûm edildiği bir anlayış baskın hale gelmektedir. Bu yüzden çağın ideolojileri de bilimcilik, anarşizm ve ateizm gibi fikirler etrafında gelişmektedir. Ancak yine Schmitt bunlardan bahsetmeyeceğini daha özelleşmiş bir hedefe yöneldiğini belirtir: “Teoloji” açısından “bir politik teolojinin” imkansızlığını ortaya koyduğunu savunan Erik Peterson. Öyle ki bu teze göre zaten teolojik olan ortadan kalkmıştır.

Peterson'un yaklaşımında Schmitt, politika ile teolojinin ayrıştırılarak ele alınması kadar bu ayrışmaya istinaden teoloji nazarında politik teolojinin imkansızlığının iddia edilmesine de karşı gelmektedir. Peterson zaten her tür politik teolojiyi yanlış ilan etme eğilimindedir. Şüphesiz amacımız tüm Peterson argümantasyonunu ortaya koymak değildir ama onun nezdinde Schmitt'te olanı berraklaştırmaya çalışmaktır. Buna göre Schmitt teolojik olanın politik olandan mutlak soyutlanmasına karşı çıkmaktadır. Tektanrıcılık tartışmasında Schmitt'in Kilise ile devlet arasında kurduğu “analog” ilişki yerine din ve Kilise ayrımını ve de Kilise ve Devlet ayrımını ürettiğimizde “saf” teolojik olanı yakalama iddiası temelsiz kalmaktadır. *PT1* teolojik olanla politik olan arasındaki analog ilişkinin altının çizilmesi yoluyla modern seküler mitlerin bir eleştirisine yönelirken, *PT2*'de Plettenbergli hukukçu *PT1*'in iddialarını kaybetmeden, teolojik olandan sıyrılmaya çalışan dünyanın politik meşruiyet kaybını teolojik politik meşruiyetle tesis etmeye girişir. Başka bir deyişle, hedef hala “devletin” hatta “total devlet” girişiminin başarısızlığını telafi edecek politik düzene ilişkin meşruiyet sorununun ele alınmasıdır. Politik düzenin meşruiyet yitimi, analog olduğu düşünülen teolojik düzlemde temellendirilmeye çalışılır.

Schmitt ‘politik teoloji’yle – ‘teolojik olan’ ile ‘politik olan’

arasındaki ‘analog’ ilişkiiyi tek bir kavramla anlamaya girişirken – şüphesiz şöyle bir varsayımı kendi politik eleştirisinin merkezine almaktadır: Eğer teolojik temelleri bırakırsak politik olanın nötralizasyonuna karşı bir kerteriz noktası kalmaz. Öyle ki devletin bile “politik olanın” tekeli olmaktan çıktığı bir çağda, politik olanın nasıl etkisizleştirilmeyeceği ve nasıl politik çoğulluğun yaratılacağı Alman düşünürde politik teolojinin açtığı polemiklerle tartışılmaktadır. Bu yüzden Schmitt’te politik teoloji hep karar alma, total devlet, hukuki-normatif aygıt ve tarih gibi konuların dolayımında karşımıza çıkmaktadır.

‘Modernliğin meşruiyetini’ tartışmaya açan iki temel analog eksen referansı vermektedir: Birincisi Kilise’nin rasyonalitesi ve temsili,²⁵ ikincisi ise Avrupa Kamu Hukuku’nun Devlet’i. *Roma Katolikliği* metninden itibaren Schmitt’in ortaya koyduğu meşruiyet kaynağı olarak akıl, temsil ve kurumsal dolayım kendisini başta Kilise’de sonrasında ise geliştirmiş olduğu hukuki dolayimlarla Devlet’te göstermiştir. Krizin kaynağı açıktır: 20. yüzyıl sahici bir temsil dolayısıyla meşruiyet kaynağını yitirmiştir.

Peki, politik teoloji tartışması gerçekten de arandılan meşruiyet kaynağına işaret edebilmekte midir? Aslında Carl Schmitt yapıtında bu soruyu katedebilecek farklı teorik düzlemler söz konusudur. Bunlardan birincisi Thomas Hobbes tartışmalarıdır.²⁶ Neredeyse tüm tartışmalar politik teoloji de dahil olmak üzere modern rasyonalitenin politik gerilimlerini anlamak için seferber edilirler. İkincisi tarihsel denilebilecek bir tartışmadır. *Kara ve Deniz, Dünyanın Nomos’u* ve çeşitli yazılarda Schmitt’in 1942 yılından itibaren *katekhon* olarak adlandırdığı bir politik özne arayışında olduğu görülmektedir.²⁷ Tutan/muhafaza eden ya da tutucu/muhafaza edici bir politik gücün arayışı, politik olana

²⁵ Carl Schmitt’in iki farklı “temsil” ayırt etmesi hakkında bkz. M. Ertan Kardeş, “Cumhuriyet Teorileri Karşısında Carl Schmitt’in Konumu”, *Felsefi Düşün*, 2023, 21, 1-17.

²⁶ Bkz. M. Ertan Kardeş, “Thomas Hobbes Rasyonalitesinin Gerilimleri: Aşkınlık, Yasa ve Hakikat”, içinde *Çağımız ve Thomas Hobbes*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021, 77-107.

²⁷ M. Ertan Kardeş, “Schmitt’in Katekhon’u Üzerine Birkaç Not”, *Felsefe Arkivi*, no. 46, Nisan 2019, 9-20.

dair yeni figürleri yakalama amacının imkânı olarak belirmektedir. Üçüncü düzlem kamu hukukunun ulusal ve uluslararası alandaki sönümlenmesine ilişkin incelemeleridir. Dördüncü olarak ise dünya mekanının dönüşümüne odaklandığı metinleridir. Tüm bunların ortak bir noktası vardır: Hala desizyonizm temeldir ve meşruiyet arayışı ya da meşruiyet krizi bağlamında politik olanın mevcut ve yeni figürlerine odaklanılır. Politik teoloji tartışması ise bu tartışmanın polemik yüzeyi ve katmanları en geniş olan kısmını göstermektedir.

Carl Schmitt'in *PT2*'de sunmuş olduğu tartışma zeminleri şüphesiz bütünüyle tutarlı teorik yaklaşımlar üretilmesine izin vermemektedir. 1962'de açılan ve 1965'te sonlandırılan "II. Vatikan Konsili", Kilise'nin seküler dünyadaki konumunu ve bireysel alana çekilen dinin gerilemesi karşısında üretilecek tavırları geçmiş metinlere referansla tartışmayı hedeflemiştir. Temelde amaç çağın gerekliliklerine göre Kilise'yi konumlandırmaktır.²⁸ Schmitt'in Vatikan II tartışmaları etrafındaki hoşnutsuzluğu bir yandan Kilise'yi yeniden ihya etme arzusunu gördüğümüz pasajları yazmasına olanak tanımıştır diğer yandan ise kavramsal düzlemde politik olana ilişkin arayışına dair araştırmasını göstermektedir. Schmitt'in bu yüzden *PT2* 2. kısımda ele aldığı Kayserialı Eusebius politik teolojinin ilk prototipi olarak düşünülürken, Peterson'un eleştirisi olarak Aziz Augustinus ile Eusebius arasında yapılan "karşılaştırma" II. Vatikan Konsili tartışmalarına yanıt amacı taşımaktadır. Dini görecelilik, Protestan liberalizmin yayılması, seküler çoğulculuk fikrinin baskın gelmesi gibi unsurlar karşısında teorik konumun belirlenmesine hizmet etmektedir. Johann Baptist Metz'in yeni politik teoloji önerisi, Hans Maier'in bu süreçle uyumlu demokratik çoğulculuk savunusu, Erich Feil ve Ernst Topitsch'in bütünüyle dünyanın büyüünün bozulması süreciyle uyumlu fikirleri Carl Schmitt'in Katolik eleştirilerinden payını almaktadırlar. Schmitt, Kilise'nin bu süreçte bütünüyle uyumlanmasına karşı gelmektedir.

²⁸ Bkz. Mehmet Aydın, "Vatikan Konsili. Katolik Hristiyan teolojisi açısından büyük önem taşıyan son iki konsil", TDV İslâm Ansiklopedisi, 42. Cilt, 568-571.

Böylelikle Schmitt'in politik teolojinin ortadan kalkması efsanesine karşı başvurduğu, aradığı bir uğraş söz konusudur: Eusebius'un ortaya koyduğu tarzda bir politik mit ya da arcanum arayışı. Teolojik biçimler silinmiş olsa da politik olan hala karar, egemenlik, otorite mantığı olarak böylesine bir mittan pay almaktadır. O halde politik teolojiyi bir okuma çerçevesi olarak tutmak hala politik olana ilişkin *auctoritas* ve *potestas* ilişkisinin aşkınlığını ve kurumsal dolayımını düşünmekten geçmektedir. Bu yüzden Schmitt'in düzeni koruyan mucizevi istisna arayışı her ne kadar "koruyucu/muhafazakâr" tınıları yüksek olsa da mesiyani bir arayışa daha yakın durmaktadır. Jacob Taubes'in işaret ettiği gibi, Walter Benjamin'in ortaya koyduğu tarzda mesiyani olan teolojik olanla karşı karşıya gelir.²⁹ II. Vatikan Konsili sonrası seküler dünyayla uyumlanmaya girişen teoloji okumalarının konformizmi yanında Schmitt'in radikalliği her ne kadar muhafazakâr çağrışımlarla arayışını sürdürse de mesiyani radikallikle komşu görünmektedir.

Bu radikal komşuluk bağlamında sorulması gereken esas soru hala sekülerlikle nötralizasyonun özdeş olarak düşünülüp düşünülemediğidir. Sekülerlik zorunlu olarak liberal, göreceli ve içkinlikçi bir dünya tasarımı sonucudur mu? Eğer "analog" süreç devam ediyorsa, politik olan, *arcanum* dışında bir kurumsallaşma inşa edebilir mi?

Kaynakça

- Aydın, Mehmet. "Vatikan Konsili. Katolik Hristiyan teolojisi açısından büyük önem taşıyan son iki konsil", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 42. Cilt, 568-571.
- Ball, Hugo. "La théologie politique de Carl Schmitt", çev. A. Doremus, *Les Études Philosophiques*, Janvier 2004, 65-104.
- Dostoyevski, Fyodor. *Büyük Engizisyoncu*, çev. B. Zeren, İstanbul: Kafka, 2015, 17.
- Günsoy, Funda. *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve*

²⁹ Bkz. Jacob Taubes, *En divergent accord, à propos de Carl Schmitt*, çev. P. Ivernel, Paris: Rivages, 2003. Bkz. Jacob Taubes, *La Théologie Politique de Paul, Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, çev. M. Köller, D. Ségard, Paris : Seuil, 1999.

- Strauss'ta Politik Olan*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.
- Günsoy, Funda. "Hristiyan Epimetheus: Bir Carl Schmitt Biyografisi." *Felsefe Arkivi*, Sayı 46, 2017, 41-70.
- Kardeş, M. Ertan. "Schmitt'in Katekhon'u Üzerine Birkaç Not", *Felsefe Arkivi*, no. 46, Nisan 2019, 9-20.
- Kardeş, M. Ertan. "Thomas Hobbes Rasyonalitesinin Gerilimleri: Aşkınlık, Yasa ve Hakikat", içinde *Çağımız ve Thomas Hobbes*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021, 77-107.
- Kardeş, M. Ertan. "Cumhuriyet Teorileri Karşısında Carl Schmitt'in Konumu", *Felsefi Düşün*, 2023, 21, 1-17.
- Kardeş, M. Ertan. *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı, Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*, İstanbul: İletişim, 2015.
- Kervégan, Jean-François. "Politiques de la théologie", *Revue de métaphysique et de morale*, 2024/4 N° 124, 2024. 545-555.
- Kirwan, Michael. *Political Theology, A New Introduction*, Darton, Longman & Todd Ltd, 2008.
- Vatter, Miguel. "The Legitimacy of Political Theology: Reply to my critics", *Ethics & Politics/Etica e Politica*, 26(2), 2024, 325-348.
- Matuszek, Krzysztof C. "The Different Concepts of Political Theology", in *The Problem of Political Theology*, ed. Paweł Armada, Arkadiusz Górniewicz, Krzysztof C. Matuszek, Kraków: Akademia Ignatianum 2012, 23-28.
- Schmitt, Carl. *Politische Romantik*, Berlin: Duncker & Humblot, 1998.
- Schmitt, Carl. (-Dorotić), "Politische Theorie und Romantik", *Historische Zeitschrift*, CXXIII, № 3, 1921, 377-397.
- Schmitt, Carl. *Political Romanticism*, çev. G. Oakes, Cambridge: MIT Press, 1986.
- Schmitt, Carl. *Romantisme politique*, çev. P. Linn, Paris: Librairie Valois, 1928.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot, Berlin, 2004.
- Schmitt, Carl. *Théologie Politique*, çev. Jean-Louis Schlegel, Paris: Gallimard, 1988.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat*, çev. E. Zeybek, Ankara: Dost, 2002.
- Schmitt, Carl. *Die Diktatur, Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Achte, korrigierte Auflage, Berlin: Duncker & Humblot, 2015.

- Schmitt, Carl. *La dictature*, çev. M. Köller, D. Séglaud, Paris: Seuil, 2000.
- Schmitt, Carl. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin: Duncker & Humblot, 2017.
- Schmitt, Carl. *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. E. Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2006.
- Schmitt, Carl. *Parlementarisme et démocratie*, çev. J.-L. Schlegel, Paris: Éditions du Seuil, 1988.
- Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 2015.
- Schmitt, Carl. *Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Köln: Greven Verlag, 1950.
- Schmitt, Carl. *Ex Captivitate Salus, Experiences, 1945/47*, ed. A. Kalyvas, F. Finchelstein, çev. M. Hannah, Cambridge: Polity Press, 2017.
- Schmitt, Carl. *Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Herausgegeben von Eberhard Freiherr von Medem, Berlin: Duncker & Humblot, 1991.
- Schmitt, Carl. *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 1957. Bkz. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 2017.
- Schmitt, Carl. *La Théorie de la constitution*. çev. Lilyane Deroche-Gurcel. Paris: Presses Universitaire de France, 1993.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie II, Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie Sechste*, korrigierte Auflage, Berlin: Duncker & Humblot, Berlin, 2008.
- Schmitt, Carl. *Political Theology II, The Myth of the Closure of any Political Theology*, çev. M. Hoelzl, G. Ward, Cambridge, Malden: Polity, 2008.
- Taubes, Jacob. *En divergent accord, à propos de Carl Schmitt*, çev. P. Ivernel, Paris: Rivages, 2003.
- Taubes, Jacob. *La Théologie Politique de Paul, Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, çev. M. Köller, D. Séglaud, Paris: Seuil, 1999.
- Ünlü, Özlem. "Hobbes, Schmitt ve Agamben'de Politik Teoloji Sorunu: Egemen Kimdir?", *Academic Journal of Philosophy Felsefi Düşün*, [s. I.], n. 20, 2023, 174–197.

J

IV. BÖLÜM: Teolojinin Politizasyonu: Schmitt'in Politik Teolojisi için Kenar Notları

Efe BAŞTÜRK*

Bu yazıda Carl Schmitt'in politik(a) teolojisinin, aslında politize edilmiş bir teoloji, daha doğrusu tarihselleştirilmeye müsait hale getirilmiş bir metafizik olduğunu ileri süreceğim. Bu iddiayı gerekçelendirmemin iki sebebi var: birincisi, Schmitt, politik teolojiye dair düşüncelerini yansıttığı metinlerinde, teolojiyi *kararcılık* eksenini üzerinden egemenlik mefhumuna bağlayarak, teolojik analojiyi doğrudan somut bir düzen problemi bağlamında ele aldığı için sinyalini verir. İkincisi, politik olanı çok daha geniş düzlemde ele aldığı metninde, politik olanın ontolojik, tarihsel koşulunu ve imkanını, varoluşun kendini kavradığı ve bunu ötekine yönelttiği bir mekân üzerinden kurgularken, bu son derece seküler görünümlü politik düzen fikrini çok kritik bir noktada teolojik bir imge olan *katekhon* ile birleştirir. Schmitt, bir taraftan depolitizasyon ve nötralizasyon çağı olarak adlandırdığı liberal evrenselciliğin dünyasında *kararcılık* üzerinden politik olanın özerkliğini kurgulamaya çalışırken; bu güncel tarihe bir direnç oluşturmak maksadıyla antropolojik bir tarihin teolojik-metafizikine yönelerek,

* Doç. Dr./Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi.

egemenliğin teolojik kaynağının aslında tarihin nüvesi olduğunu öne sürer.

Schmitt üzerine okumalar, düşünürün bir teolog mu yoksa saf politik bir teorisyen mi olduğuna dair tartışmaları beraberinde getirir. Oysa Schmitt'in yaptığı, bu yazının göstermeyi umduğu üzere, politika ile teoloji arasındaki ilişkiyi metafizik ile tarih arasındaki mesafeye indirgeyerek çözmektir. Bunu yaparken ise Schmitt, meseleyi çok daha farklı bir noktaya, insani örgütlenme biçimi olarak politikanın antropolojisine taşır. Bu antropolojik işaret olmaksızın, Schmitt'in politik(a) teolojisi eksik kalmaya mahkûm olacaktır. Çünkü Schmitt açısından politik(a) teoloji(si), yalnızca egemenliğin mitik veya ilahi kaynağına gönderme yapmaz; tersine, bu ilahi gücün kendisinin ne denli tarihe bağlı olmak kaydıyla insani düzene içkin olduğunu, dolayısıyla teolojiyle destekli bir politik formun *kararcılık*la uyumlu biçimde örgütlenebileceğini gösterir. İlk bölümde, Schmitt'in politik(a) teolojisinin ana unsurlarını göstermeye çalışacağım. Burada, teoloji ile ilgili metinlerden ziyade Schmitt'in tarihsel-politik metninde odaklandığı *Katekhon* kavramına odaklanmak istiyorum. İkinci bölümde ise, *katekhon* meselesinin neden/nasıl teoloji ekseninde değil de tarihsel-politik düzeyde tartışıldığını, antropolojik bir okuma üzerinden açmak suretiyle göstermek istiyorum.

1. Politik Teolojik Problem

Schmitt, Weimar döneminin en buhranlı zamanlarını yaşamış olması sebebiyle, politik teoriyi ve düzen fikrini tamamen olgunun gerçekliğinden hareketle düşünmüştü. 1918'den başlayarak Almanya'daki politik ve toplumsal kriz ortamında düzen fikri, Schmitt'e göre on dokuzuncu yüzyılın liberal varsayımları ve ilkelerince sağlanamazdı. Parlamenter demokrasinin 'akla uygun kararı diyalog ve müzakere yoluyla alabileceği' fikri krizin somut gerçekliğiyle bağdaşmamaktaydı. Schmitt, politik olanı konsensüs yoluyla belirlenen ilke ve kaynağını bundan alan kararlar yoluyla yürütülebileceği fikrine açık bir karşıtlık taşıyordu. Almanya'nın -ve genel olarak Avrupa'nın- önündeki en büyük tehlike, politik olanın hiper rasyonalizasyonu ile

depolitizasyonun hakimiyetiydi. Müzakere ve diyalog gibi aydınlanmış idealler ile bunlar yoluyla belirlenmeye açık olduğu düşünülen rasyonel karar ve ilkeler, esas itibarıyla politik olanı gayrı-politik bir çerçeveden, depolitize edilmiş bir hukukilikten ele almanın önünü açıyordu. Schmitt için modernite ve - onun politik felsefesi olarak düşünölebilecek-liberalizm, atomizasyon ve sekölarizasyon yoluyla kaotik bir dünyanın yaratımına hizmet etmekteydi. Modernliğin patolojisi, bireyciliğin ve depolitize edilmiş bir politikanın yükselişe geçmesiyle beraber düşünölmeliydi. Schmitt, modern toplumun dinamiğinde sonraki yıllarda politik felsefesini kat edecek bir dizi fenomeni yakalamıştı: tekniğin ve ekonominin politik olanı hakimiyeti altına almasıyla modernite fikri, depolitizasyona yol açtığı kadar küreselleşmenin ve liberal evrenselciliğin tortularını barındırmaktaydı. Teknik ve ekonomi, bu anlam-da, kontrolün yitirildiği kaotik bir durumun hızlandırıcılarıydı.

Bu hız meselesi, sanıyorum Schmitt'in politik(a) teolojisini anlamak için güzel bir imkân sunuyor. Schmitt, moderniteye karşı radikal bir tutum benimsemekten uzaktı; daha ziyade muhafazakâr diyebileceğimiz türden eleştirel bir tavırla yaklaşıyordu. Schmitt'in muhafazakarlığının temelinde yatan şey ise, modernitenin hızlı ve ayakları yerden kesen süreci ile alakalıydı.¹ Toplumsal değişim ve dönüşümün yarattığı kaos, tarihsel ve kültürel olanın beşerî hafızadan ve tutumdan arındırılmasına sebep olmuştu. Modernite, dünya toplumlarını bir ve aynı kimlik içine sokma yolunda ilerleyen bir bütünleşme fikrini taşıyordu ve bu fikir Soğuk Savaş döneminde ABD tarafından Doğu Bloku'na karşı 'özgür dünya' sloganıyla zirveye ulaşacaktı. Schmitt, muhafazakarlığını, bu anlamda toplumsal-politik bir kimlik,

¹ Schmitt'in muhafazakarlığının temelinde modernleşmenin yarattığı hız ya da değişim kadar, modernlikle beraber gelen bir temelsizlik tehlikesi vardır. Schmitt için modernliğin tehlikeli boyutu, onun politik olanı temelden sarsan hareketinde aranmalıdır. Bu yüzden Schmittyen muhafazakarlık, ahlaki bir savunmacılıktan ya da özcülüğe dayalı yüceltimden ziyade, politik-hukuki kararcılık ekseninde somutlaşır. Bkz. Ojakangas, M. A *Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*, Lausanne: Peter Lang, 2006, 14.

daha doğrusu varoluşun tekilliğinin ayırt edilebilir ölçütünün korunması meselesinden türetmekteydi. Bu yüzden o, modernitenin kaotik evrenselciliğine karşı topluma ‘biz ’olma duygusunu veren içkin varolma dinamiğinin nasıl geliştiğini ve modern dünyada tekrar nasıl gerçekleşebileceğini araştırmaya yöneldi. İşte politik teoloji, söz konusu buhranlı zamanların eleştirel okumasıyla ortaya çıktı.

Schmitt politika teolojisini kendine has düşünsel bir bağlam olarak çözümlemedi. Teolojik problem, daima politik olanın uhdesinde ve onunla irtibatlı bir biçimde gelişti. Schmitt, modern dünyanın krizini temelde politik bir kriz olarak görmekteydi: toplumsal ve kültürel kurumların kolektif varoluşu politik düzeyde belirleme ve betimleme imkanının yitirildiği modernite, aynı zamanda yerel olanın evrensel olan tarafından söğrulduğu, bu nedenle alışılmışın veya kolektif hafızanın tümüyle yitirmeye yüz tuttuğu bir evreye tekabül etmekteydi. Schmitt bu sebeple liberal evrenselcilik tarafından giderek nötralize edilen ve tekniğe indirgenen devlet problemini, onu aşar bir mahiyette ele alma yolunu seçti. Hukukun hakimiyeti altındaki tarafsız devlet, modernitenin politik ve anlam krizine yanıt verebilecek güçten yoksundu; devletin elinden tüm politik silahları alınmıştı. Schmitt, devlete yeniden ‘politik ’kimliğini kazandıracak şeyin, onu tam da modernitenin nötralizasyonuna karşı güçlendirecek bir otorite (*auktoritas*) olduğunu düşünüyordu.

Politik teoloji, Schmitt’in aradığı otoritenin ta kendisiydi. Schmitt, her ne kadar *Politik Teoloji I* ve *Politik Teoloji II*’de metinlerinde politik teolojinin felsefi ve tarihsel düzeyde nasıl ele alınmış olduğu meselesine odaklansa da, aslında politik teoloji meselesi onun tüm politik düşüncesinin temelinde yer alan kriz meselesiyle yakından bağlantılıdır. Schmitt, Almanya’yı da içine alan ama orta vadede Avrupa’nın alışlagelmiş düzenini tehdit edebilecek politik krizin, egemen irade yoluyla önlenebileceğini düşünüyordu. Toplumu kaostan kurtarabilecek olan şey, Schmitt’e göre üstün irade sahibi bir egemenin yönettiği devlettir. Güven ve düzen, modernitenin hızına ve onun evrenselleştirici etkisine karşı koyabilmekle mümkün olabilirdi. Bu etkiye karşı koymak için ise politik bağımsızlığın hukuki-politik bir üst yetke formunda

temsil edilmesi gerekiyordu. Zira Schmitt için politik kriz, yalnızca egemenliğin yetkilerindeki dönüşümle sağlanamayacak kadar kompleksti. Egemenliğin esas kriteri, onun politik olanın krizine bir çözüm sağlayıp sağlayamayacağı hususunda belirginleşiyordu. Egemenliğin, “olağanüstü hale karar verme” yetkisi olarak tanımlanması, aslında egemenliğin ontolojisine dair kritik bir saptama içeriyordu. Schmitt için egemen, olağanüstü hale karar vermek suretiyle cari hukuk düzenini korumak maksadıyla normları aşmak zorunda olan bir güçtü. Böyle bir güç, on dokuzuncu yüzyıldan beri liberalizmin etkisiyle hukuk tarafından sınırlandırılmıştı. Kanunların hakim olduğu devlet fikri, Schmitt için politik olanın ortadan kaldırılması anlamına geliyordu, çünkü ‘hukuk devleti’ prensibi, devleti hukuka uymakla yükümlü ve depolitize edilmiş bir organa dönüştürüyordu.

Schmitt için hukuk devleti prensibinin esas tehlikesi, devletin çalışma biçimindeki dönüşüm değildir; o, devletin ontolojisini tehdit etmektedir. Schmitt için devlet, politik olanın somut görünürliğe büründüğü bir formdur ve daima kurumların ve yasaların öncesinde ve ötesinde bir noktaya atıfta bulunur. Schmitt, liberalizmin bu kökeni bertaraf etmeye çalıştığının farkındadır; devletin politik işlevi ve anlamı, liberal hukuk devleti prensibinde hukukun üstünlüğü -ya da egemenliği- teziyle ortadan kaldırılmıştır. Liberal politik felsefe, devleti, hukuka uygun bir rasyonalite ile desteklemek suretiyle, bir makineye indirgemıştır. Kendi mantığına sahip bu makine, Schmitt’e göre egemenliğin olduğu kadar politik olanın da sonunu getirmiştir. Çünkü böyle bir düzende, politik olan sadece hukukun rasyonel ve adalet ölçütlerine indirgenmiştir. Oysa politik olanın kökeninde ne rasyonalizm vardır ne de adalet. Schmitt, tüm bu değerlerin ve ilkelerin birincil ya da kurucu olmadıkları savında ısrarcıdır. Adalet ve rasyonalite, üzerinde şeylerin anlamlı kılınabileceği bir düzeni varsaymak mecburiyetindedir; düzen ise ancak politik karar yoluyla oluşabilir. Dolayısıyla Schmitt, düzeni anlamlandıracak ve onun sınırlarını tayin edecek politik kararın önceliğini ve üstünlüğünü savunmakla kalmaz, onu egemenliğin koşulu olarak ilan eder. Egemenlik, şu halde, hukuku aşan fakat tam da hukuku aşabilmesiyle onu

mümkün kılan bir otorite fikrinde vücut buluyordu.

Hukuku aşan otorite fikri, Schmittyen politik(a) teolojisinin kalbidir. Çünkü Schmitt açısından politik teoloji, tek başına bir bilgi nesnesi değildir; onun anlamı, dolaylı biçimde egemenlik ve onun hukuki-politik varlığıyla irtibatında saklıdır. Schmitt için otoritenin asli unsuru, onun yalnızca hukuku aşabilme gücünden türemez; otorite, mevcut hukukun anlamlı kılınmasına sebep olan tarihsel şartların özgüllüğüne göre karar verme gücüne sahip olduğu için otorite anlamına gelir. Bu yazıda, Schmittyen otorite fikrinin ‘aşkın içkinlik’ olduğunu öne süreceğim.² Schmittyen otorite fikri, bizi bir taraftan cari hukuk rejiminin ötesinde bir aşkın iktidar kavramına götürür; ne var ki Schmitt’in egemeni, mevcut hukukun dışına ancak somut durumun gerçekliği uyarınca çıkabilmesiyle otorite sahibine dönüşür. Başka bir deyişle, Schmitt’in egemeni hukukun dışında oluşuyla aşkınlığa, egemenliği tarihsel koşulların gerçekliğinde edimselleştirmesi sebebiyle içkinlik düzlemine aittir. Bu aşkınlık-içkinlik ikiliği, Schmitt’in normların egemenliğine dönük liberal politika felsefesine karşı eleştirel duruşunu kavramak için son derece önemlidir. Nitekim Schmitt, liberal politika felsefesinin müzakereye dayalı bir politika ile politik olanı [rasyonel] normun hükmünde ele alan kavrayışını, egemenin üstlenmek zorunda olduğu aşkın otorite fikri üzerinden eleştirir. Otoritenin aşkınlığı, keyfi bir egemenliği değil, fakat soyut normun kapsamakta geçersiz ve etkisiz olacağı tekil tarihsel duruma karşı hareket edebilmesi içindir. Başka bir deyişle, normun egemenliği, ancak tarihin kesintiye uğratıldığı, yani herhangi bir tekil tarihsel durumun artık oluşmayacağı bir durumda geçerlidir. Çünkü norm, kendisini aşan ya da kendisini geçersiz bırakabilecek bir koşula karşı harekete

² Aşkın içkinlik, Schmittyen düşüncede politik otoritenin teolojik bağlamıyla ilgilidir. Schmitt, politik olanı yerleşik bir düzen (nomos) ve bu düzenin somut duruma ilişkin bir karar verme gücü ve kapasitesi (kararcılık) ekseninde düşünürken, bu gücü politik olana içkinleştirir. Ancak aynı zamanda Schmitt, bu gücün kendisini tarihe dayatan ama tarih-dışı bir yerden gelen bağlamına atıfta bulunmak suretiyle, bu içkinliği aşkınlık düzleminde kavramanın önünü açar. İleriki bölümlerde mitolojinin teolojiye dönüşümünde bu noktaya yeniden değinilecektir.

geçemez; çünkü norm, doğası gereği, kusursuz bir düzeni ön varsayar. Schmitt'in Hobbes eleştirisi, aslında bununla bağlantılıdır: Schmitt, Hobbes'un politika felsefesinde üstün otorite ile desteklenmiş egemenin bireylerin sahip olduğu temel haklarla koşullandırılmasını, egemeni kendisi olmaktan çıkartan bir etki olduğunu savunur.³ Egemenin aşkınlığı, bu anlamda, normun üstünde ve ötesinde bir dışsallığa dayanmak zorundadır; çünkü ancak yasadan bağımsızlık gibi görünen bu konumlanma egemeni yasayla sınırlandırmaktan çok yasanın koruyucusuna dönüştürebilir.

Yasanın koruyucusu olarak otorite fikri, Schmittyen politik(a) teolojisinde Tanrı bilgisinin -ve ona imanın- epistemolojik değil tarihsel belirlenişinden türeyen bir bağlam ihtiva eder. Schmitt, imanın rasyonel bilgisinin Tanrının varlığından ziyade Tanrının kendini dünyaya ve zihne açtığı tarihi kavramaktan geçtiğini düşünür. Tarih, aşkın bilginin kendini dünyada görünür kılması anlamında, Tanrının bilinebilirlik düzleminin olanaklılık koşulu olarak kendini sunar. Bu yüzden tarihi bilmek demek, Tanrısal bilginin ve eylemin kendini dünyaya nasıl açtığını bilmek demektir. Meier, Schmittyen politik(a) teolojisinin vahiy ve tarih arasında kurduğu ikircikli gibi görünen ama son derece tutarlı yapısal birliğinden söz ederken bu noktaya değinir. Meier'e göre Schmitt, [teolojik] vahye imanın, ancak tarihsel-politik eylemde gerçekleşebileceğini ileri sürer.⁴ İman, öyleyse, dünyayı yadsımak şöyle dursun, tersine dünyayı bilmenin, onunla ilişkilenenmenin, onun özgüllüğüne karşı hep açık olmanın bir yasasıdır. Tanrıyı anlamanın yasası olarak dünyada olmanın bilinci, insanın bu 'olma' durumunun şartlarına karşı kendini hep hazırda tutmasını gerektirir.

Schmitt'in teolojiyi tarihsel olandan hareketle kavraması, onun politik(a) teolojisinin -ve politik olan hakkındaki yargılarının- epistemolojik temelini oluşturur. Fakat bu epistemolojik temel, politik teoloji formatında yapılandırılmış

³ Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, çev. G. Schwab & E. Hilfstein, Chicago: University of Chicago Press, 2008.

⁴ H. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapter on The Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, çev. Marcus Brainerd, Chicago: The University of Chicago Press, 1998, 165.

egemenliğin aşkın ya da üstün gücünü kavramaya dönük bir çaba değildir. Schmitt, egemenliğin aşkınlığını tarihselleştirirken, daha doğrusu bu aşkınlığı tarihsel şartın özgüllüğüne karşı biçimlendirilmiş tarihsel bir tavır - Schmittyen bir ifadeyle ‘karar’- olarak kavrarken, aslında egemenliğin tekil ve mutlak karakterini değil, onu ortaya çıkaran koşulların kolektif varlığı nasıl davranmaya ittiğini göstermeye çalışır. Schmitt, bu anlamda, egemenliği soyut, normatif, hukuki anlamıyla kavramaktan çok onun tarihsel belirlenimine odaklanır. Bu, aynı zamanda, hukuki normun tarihsel şartlar karşısında sınanmaya açık olduğunun ileri sürülmesi anlamına gelir. Bu yüzdendir ki Schmitt için normativite, onun tarihsel koşulla sınanmasıyla mümkün olabilir, başka bir deyişle norm, daima istisnai olanın sınırında yaşar.

Normun istisnai olanla irtibatı, normun tek başına hüküm sahibi olamayacağının göstergesidir. Norm, başka bir deyişle, kendisini aşan ve onu tarihsel koşulun özgüllüğüyle irtibatlı kılacak dıșsal ve aşkın bir güce ihtiyaç duyar. Bu, Schmittyen politik teolojiye göre, normun rasyonel egemenliğinin mümkün olmadığının ifadesidir; yani politik teoloji, bu rasyonel egemenlik formu tam anlamıyla icra edilemez olduğu için vardır. Schmitt’in Hıristiyanlığı algılaması da böylesi bir tarihsellik düzleminden çıkar. Schmitt’in Hıristiyanlığı tarihsel bir olay olarak kavraması, onu politik bağlama dönüştürmesi veya doğrudan politik bir şey olarak kavraması anlamına gelir. Nitekim Schmitt, İsa’yı ‘yasasız peygamber’ olarak algılamak, İsa’nın insani düzen alanının için-de kaldığı, böylece dünyayı aşkın fikirlere göre yaşamayı veya bu kıstas uyarınca biçimlendirmeyi reddettiği sonucuna ulaşır.⁵ Schmitt’in yorumlarından hareketle, İsa’nın, dünyanın içinde olmaklığıyla, Tanrısal dogmayı tarihsel şartlara göre yaşayan bir figür olduğunu düşünebiliriz. İsa’nın otoritesi Schmitt’e göre tam da buradan, onun tarihin içinde kalmak suretiyle tarihi yeniden başlatan eylemselliğinden ileri gelir.

⁵ D. Bates, “Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt’s Concept of the Institution”, *Modern Intellectual History*, 3:3, 2006, 423.

Bu noktada, Schmitt'in politik(a) teolojisine dair kritik bir unsur atlamamalıyız. Schmitt, İsa örneğinde, bir peygamberden çok bir 'yasa koyucu' fikrine kapı aralar, ki bu da teolojik yasa ile politik yasa arasındaki ayrıma yol açar. İsa, Tanrının aşkın yasasını dile getiren, onu yorumlayan değildir; tersine, İsa, yasayı kendi sözüyle ve eylemiyle kurar. Bu, İsa'nın, zorunlu olarak Yasayla bağlı olmadığı, onun tarafından sınırlandırılmadığı anlamına gelir. Ancak Schmitt, böylesi bir yasa koyucunun Yasadan mutlak düzeyde muaf oluşunun yol açabileceği düşünsel sonuçların farkındadır. Bu yüzden Schmitt, İsa örneğinde, yasa koyucunun işlevini politika ile teolojiyi eklemlenen bir bağlamda sunma çabasına girer. Yasa koyucu, bir taraftan kurucu eylem yoluyla tarihsel akışta yeni bir tarihi oluşturur; ama aynı zamanda o, kurucu eyleminde tanrısal vahiy, yani Tanrının dünyayı yaratma bilgisini de açığa çıkarır (revelation). Başka bir deyişle, kurucu eylem, kendisi sıfırdan yeni bir şey yaratırken, bu yaratılan şeyi tanrısal vahiy ile uyumlu kılar. Eylemin meşruluğu ya da onu yasaya dönüştüren, eylemin vahiy açığa çıkarır tarzda icra edilmesidir. Schmitt, politik(a) teolojisini bu yüzden Katekhon figürü üzerinden düşünür.

2. Katekhon

Schmitt'in *Katekhon* kavrayışı, onun metinlerinin geneline sirayet etmiş politik düşüncesi ile yakın ilişkili olduğundan, kavramın çok anlamlılığa tekabül eden boyuta sahip olduğu göz ardı edilmemelidir.⁶ Teolojik bir sözcük olarak *katekhon*, Schmitt-yen politik düşüncede politik, hukuki ve teolojik bağlamları ilişkisel düzeyde kat eden bir bağlama sahip olmasıyla öne çıkar. Bu, Schmittyen düşüncede *katekhon*'un söz konusu ilişkiselliğin mümkün ve mevcut olduğu tarihsel bağlam içerisinde değerlendirilmesini şart koşar. Nitekim Schmittyen politik-teoloji eğer vahyin tarihte açıldığı düşüncesinden kaynaklanıyorsa, *katekhon* da zorunlu olarak vahiy ve tarih arasındaki özgül uğrakta ele alınmalıdır.

Funda Günsoy'a göre, Schmitt'in politik teolojisi

⁶ Kardeş, M. E., "Schmitt'in Katekhon'u Üzerine Birkaç Not", *Felsefe Arkivi*, sayı:46, 2017: 9-20.

“eskatolojik değil, apokaliptik” tonlamalar içerir.⁷ Tarihin sonuna ya da öte dünyanın başlangıç anına ilişkin teolojik vaadin yer aldığı eskatolojik anlatıdan ziyade, Schmitt meseleye apokaliptik bir bağlam üzerinden yaklaşır. Apokaliptin bir tür kıyamet senaryosu olduğunu düşünersek, Schmitt’in bu sözcükle ne kastettiğini anlayamayız. Fakat Günsoy, yerinde bir müdahaleyle Schmitt’in sözcüğü Grekçe anlamıyla (örtüsünü açma, vahiy) ele aldığı konusunda bizi uyarır.⁸ Böylece Schmitt, vahyedilmiş sonun tarihin sonu şeklinde düşünülme zorunluluğu taşımadığı fikrine ulaşır. Son, başka bir deyişle, kıyamet senaryosuna indirgenemeyecekse, bu, son fikrinin tarihin içinde yer aldığı anlamına gelir. Schmitt, bir kez daha, teolojik olanı politik-tarihsel olanın içine yerleştirir.

Vahyedilmiş olan mutlak son değildir. Tarihin akışa devamı içerisinde kendine yer bulan, daha doğrusu tarihe içkinleşen bir son fikri vardır. Schmitt, vahyedilmiş olanın tarihe son vermeyen bir son fikri aracılığıyla anlaşılabilirliğini söyler. Bu, İsa’nın yeniden zuhur edişinin (*parousia*) kıyamet ya da mutlak son ile bağlantılı olmak zorunda olmadığı anlamına gelir. Mesiyanizm, İsa’nın gelişini bu dünyaya ve tarihe ait bir şey olarak görmez; tersine gelişle beraber İsa tarihe son verir. Schmitt, böylesi bir anlayışın dünyayı ve dünyada-olmayı yadsımak anlamına geldiğinin farkındadır -hatta Schmitt’in bu düşüncesi, Hristiyanlığın insanı miskinleştirdiğini iddia eden Machiavelli’yi hatırlatır. Buna karşın teolojinin politik misyonu, vahyi ifşa edildiği tarihin için-de(n) okumak ve anlamaktır. Schmitt, İsa’nın gelişi üzerine teolojik vaadi, tarihe son vermeyen bir geliş olarak okumanın peşindedir. Hem bu dünyaya ait olmayan bir dışsallığın izlerini taşıyan ama vahyi tam da bu dünyada olmaklık aracılığıyla açımlayan bir geliştir bu.

Schmitt, bu okumayı, İsa’nın gelişi üzerinden değil, bu geliş olanaklı ve gerekli hale getiren Deccal’in (*Anti-Christ*) zuhur edişi üzerinden yapar. Schmitt, Deccal figürünün

⁷ F. Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss’ta ‘Politik Olan’*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010, 306.

⁸ Günsoy, *Schmitt ve Strauss’ta ‘Politik Olan’*, 307

Hristiyanlık içinde taşıdığı belirsizlik anlamına gönderme yapar. Deccal, kişilsiz yani herhangi bir şeyin varlığında zuhur edebilecek belirsizliktir. Schmitt, Deccal'ın belirsizlikle özdeşleşmiş varlığını, Hristiyanların tarihsel misyonu olarak belirler. Buna göre Hristiyan, Deccal'ın belirsiz ve bu nedenle her an her şeyle bürünebilecek belirsizliği karşısında tarihi doğru ve eksiksiz okumak zorundadır. Deccal, Schmitt'in okumasında, tarihin içinde karar vermeyi zorunlu kılan bir kriz durumudur. Bunun sebebi, Deccal ile mücadelenin verili hukuk ve moral ilkeler aracılığıyla yapılamayacak olmasıdır. Deccal, bu anlamda, verili normatif düzenin sınır göstereni olarak anlaşılmalıdır; onun gelişi aynı zamanda verili olanın aşıldığı istisnai durumun varlığını gösterir. Bu yüzden Deccal'e karşı koyma fikri, verili olanın içinden çıkarsanamaz. Bu teolojik kavrayış, tahmin edileceği üzere, hukuki-politik düzlemde olağanüstü hale karar veren egemen figüründe açığa çıkar.

Schmitt açısından egemenlik sorunu olağanüstü hale karar verme yetkisiyle sınırlı değildir. Mesele, bu hukuki-politik yetkinin kaynağıyla ilgilidir. Schmitt, egemenliğin meşruluğunu salt hukuki perspektife indirgenemez bir politik bağlam üzerinden okumaya çalışır. Bunun sebebi, Schmitt'in, hukuki düzeni kuran ya da onu mümkün kılan yapıyı hukuku önceler tarzda formüle etmeye çalışmasıdır. Hukuk ve politika arasındaki liberal varsayımı aşmaya çalışan Schmitt, bu nedenle hukuki düzenin kaynağına teolojik bir bağlam yerleştirmeyi dener. Bu teolojik bağlamın aynı zamanda neden mitolojik bir anlam ihtiva etmek zorunda olduğunu bir sonraki bölümde tartışacağım. Fakat şimdi, Schmitt açısından teolojik bağlamdan kaynaklanan hukuki-politik güç olarak egemenin kim/ne olduğu meselesine dönmemiz gerekiyor. Burada yeniden Deccal ve onun belirsizliği problemini hatırla[t]makta fayda var. Deccal, belirsizliğiyle, yani kim ya da ne ve/veya ne şekilde ya da hangi zaman geleceği belli olmayan, tam da bu sebeple her an her şey olabilecek bir müphemliktir. Deccal'ın varlığının bu mutlak müphemliği, onunla mücadele edebilmek için kutsal kelama iman etmenin ötesinde bir sorumluluk gerektirir, ki bu sorumluluk Schmitt'e göre tarihi yorumlama sorumluluğudur. Deccal, bir defa, İsa'nın gelişinden önce

gelecek olan, dolayısıyla da dünyevi zamanın içinde[n] belirecek olandır. Bu, Deccal'i dünyasal zamanın içinde kavrama zorunluluğunu beraberinde getirir. Deccal'in tarihe bağlı oluşu -çünkü o tarihin içinde[n] gelir- Deccal'in varlığının da ancak tarihsel olaylar vasıtasıyla anlaşılabilir olduğunu gösterir. Deccal'in tarihsel oluşu, teolojinin de ancak tarihin içinde, onunla bağlantılı olarak kavranabilir olduğunun işaretidir.

Teolojinin tarihsel olanla bağlantılı bir biçimde anlaşılabilir olması, yalnızca kıyamet imgesi olarak Deccal'in değil, fakat onunla mücadele edecek gücün de -yani katekhon'un- benzer bir tarihsellikte anlaşılmasını gerektirir. Katekhon, Pavlus'un Selaniklilere İkinci Mektup'ta sözü edilen, İsa'nın gelişinden evvel dünyada belirecek olan ama kim ya da ne olduğu tam olarak belli olmayan Deccal'in ortaya çıkmasını geciktirecek olan güçtür. Meier, haklı biçimde, Schmitt'in katekhon düşüncesinin temelinde yer alan tarihselliğin, Deccal'i geciktirme misyonu ile hareket etmesindeki maksadın aslında tarihe bir devamlılık getirme azmi olduğunu söyler. Deccal'in gelişini geciktirmek, Deccal'le beraber zuhur edecek tarihsel son'un gelişini önlemek anlamına gelir. Bu yüzden katekhon, Deccal'in gelişini ertelerken aslında İsa'nın da gelişini erteler. Bir yandan Deccal'in, diğer yandan İsa'nın gelişini erteleyen katekhon, dünyasal zamanı da akışa devam eden bir tarih ile tarihin sona erme zamanı olarak kıyamet arasında bir aralık haline dönüştürür.⁹

Kıyametin henüz gerçekleşmemiş olması, tarihin devamlılığı için birincil koşuldur ve katekhon işte bu aralıkta hareket eder. Katekhon, teolojik bir anlam ihtiva etmekle beraber, tarihsel misyonla yüklüdür -ya da katekhon anlamını ve vasfını ancak tarihsel olanın içinde türetir. Schmitt, teoloji ile tarihsel olanı birleştirirken, esas itibarıyla, katekhon ve Deccal'in belirsizliği problemini ortadan kaldırma amacı güder. Nitekim ne katekhon ne Deccal, tarihsel olanın içinde oldukları bilinse de, kim ya da ne oldukları tam anlamıyla

⁹ M. Ojakangas, "Carl Schmitt's Real Enemy: The Citizen of the Non-exclusive Democratic Community?", *The European Legacy*, 8:4, 2003, 417.

kestirilemezdir. Bu yüzden Schmitt, katekhon'un teolojik misyonunu somut olanın içine çekmek ister. Katekhon'un tarihsel misyonunu temsil edecek şey, somut hukuki-politik yetki olarak egemendir. Egemenin olağanüstü hale karar verme yetkisi, onun bir katekhon formuna bürüne-bilmesinin karşılığıdır. Egemenin olağanüstü hale karar vermesinin sebebi, onun mevcut durumun cari hukuk rejimiyle sürdürülemez olduğunu görmesidir. Bu mevcudiyet, yani olağanüstü hal, Deccal'in zuhur etmekte olduğuna ilişkin bir karar örneğidir. Egemen, bu karar yoluyla, cari hukuk rejimini -ve dolayısıyla tarihi- tehdit eden kıyamet imgesini görünebilir ve dolayısıyla mücadele edilebilir kılmış olur.

Katekhon'un teolojik anlamı tarihselleştirilebilir kılma gücü, Schmitt'in politik(a) teolojisi ve politik düşüncesi açısından önemli ipuçları barındırır. Ne var ki katekhon, Schmittyen düşünceye zor sorular sormanın da önünü açar. Bir kere, katekhon'un teolojiye tarihsel olanın içinde anlam vermesi, teolojinin kaynağındaki tanrısal egemenliğin dünyaya ve tarihe içkin hale getirilmesinin önünü açmaz mı? Bu, teolojiyi zorunlu olarak tarihsel olanın içindeki hareketiyle tarihin devamından sorumlu olan politik gücün uhdesine almak demek değil midir? Eğer öyleyse, halen bir politik teolojiden söz etmek olanaklı mıdır? Schmitt, sanıyorum bu soruya, vahyin tarihsel olanın içinde açıldığı görüşüyle yanıt verecektir. Onun düşüncesinde vahiy, yani tanrının kelamı, kendini tarihsel olanda görünür kıldığı kadar aynı zamanda onun dolayımıyla anlaşılabilir kılar. Başka bir deyişle, vahiy, içinde bulunulan tarihsel şartlardan hareketle yorumlanmalıdır. Bu açıdan Schmitt, vahiy ve tarih arasında -belki istemsizce- paradoksal bir ilişkiye kapı aralamış olur. Eğer vahiy tarihsel olanın içinde[n] anamlanmaya açıksa, bu, vahyin zorunlu olarak yorumlamaya müsait, hatta ona koşullu olduğunu gösterir. Oysa vahiy, doğası gereği, dünyasal zamanı ve onun içinde kendine varlık alanı bulan yorumu aşar. Ama vahiy, tarihsel olanın içinde görünürlüğe açılmasıyla, onu anlamlı kılan yoruma bağlı hale getirilmiş olur. Ben, Schmitt'in bu sorunun üstesinden gelmek için teoloji ile politika arasındaki ilişkiyi başka bir düzlemde yeniden kurduğunu iddia ediyorum. Bu düzlem, teoloji ile politikanın, ya da vahiy ve tarihin başka bir şekilde yeniden ilişkilendirildiği mitoloji düzlemidir. Schmitt

Dünyanın Nomosu'nda politik(a) teolojisini bu düzlemde hareketle yeniden okumaya girişir.

3. Mitoloji ya da Teolojiyi Politize Etmek

Schmitt'in vahiy ile tarih arasında kurduğu ilişki, teolojik olanla tarihsel olanın -başka bir deyişle, [beşeri] dünyanın eylem yoluyla üretiminin- iç içe geçişini olanaklı kılan bir bağlamın ortaya çıkarılmasına yöneliktir ve bu nedenle özünde politik bir anlam taşır. Schmitt, tarihsel bir gerçeklik olarak krizin somutluğundan hareketle çözümlediği egemenlik sorununu, aslında oldukça pragmatik bir kaygıdan hareketle tanımlar ve meşruiyet sorunu bu pragmatizmin sadece bir aparatı olarak düşünülür. Schmitt için meşruiyetin kaynağı norm ya da hukuk düzeni olamaz; esas meşruiyet, normu kuran veya onu yaşatabilir olan irade ya da karardır. Bu nedenle Schmitt'in düşüncesi, geniş açıdan bakıldığında, eylem ile eyleme olanaklılık veren ontolojik zemini arasında hep gel-git yaşar. Gerçekten de Schmitt'in yazılarında esas temelin eylem (irade) mi yoksa ona olanaklılık veren bir zemin mi olduğu tartışmalıdır.

Böyle bir ikirciklik yine de bir çelişki olarak algılanmamalı. Schmitt'in eylem ile zemin arasında daima ikirciklik yaratarak konuşmasının nedeni, bu ikisi arasında bir öncelik sırasının yapılamayacağı tezine dayalıdır. Bu tez basite alınmamalı: Schmitt, iradeye yaptığı vurguyla bize modern devletin tohumlarını atan Machiavelli'yi hatırlatsa da, devleti kurumsal egemenlik yetkisiyle birleştirmenin zorunluluğunu varsayan Bodin ve Hobbes'u izler. Bu farklılık önemli; çünkü Schmitt açısından politika, özü ve ereği olarak, iktidara dayansa da, mesele daima bu iktidarı olanaklı, temellendirilebilir ve en önemlisi onu bir 'halk' varlığı etrafında düşünülebilir kılan şeyi bulma, onu iktidarla ilişkilendirebilme sorunudur. Bu yüzden Schmitt, norm ile eylem arasında radikal bir tercih yapmaktan ziyade, bu ikisinin birbirini dışlamaktan ziyade birinin diğerini zorunlu olarak içerdiği durumlara odaklanır. Eğer politikanın nihai temeli tarihsel olanın içinden çıkartılıyorsa, o zaman politik olan zorunlu olarak tarihsel koşullara uygun eylemi bulmanın yanı sıra hangi eylemin aynı zamanda düzen kurucu eylem olarak

adlandırılabileninin belirlenmesi problemine dayanmak zorundadır. Ama eylem, tarihsel olana karşı yeni bir tarihin kuruculuğunu iddia ve ilan ediyorsa, bu eylemin düzen problemiyle ilişkilendirilmesinin zorunluluğu nereden türetilmektedir? Başka bir deyişle, Schmitt, kurucu eylemin normdan özerk gücünden kaynaklanan potansiyel risklerinin farkında olarak, kurucu eylemin halihazırda belirlenmiş bir varoluşsal bağlam içinde tutarlı ve hatta meşru kılınması gerektiğini düşünür.

Şimdi, burada, Schmitt'in belki de en tartışma yaratan eseri olan *Dünyanın Nomosu* adlı metnine kısaca dönmek istiyorum. Schmitt, bu eserde, biri ontolojik-antropolojik, diğeri tarihsel-hukuksal olmak üzere iki eksen den hareket eder. Amacı, mevcut uluslararası düzenin, yani farklı politik yapılar arasındaki düzenin kaynağında yer alan ve düzene 'politik' sıfatını veren içkin yasayı araştırmaktır. Bu nedenle Schmitt, Dünyanın Nomos'unu, yani ona düzen vasfı veren yasayı, kendisi bir norm olarak düşünülebilecek olan antropolojik ilkeden hareketle kavramaya girişir. Bu, az önce sözünü ettiğim eylem ile ontolojik zemin arasındaki tutarsız gibi görünen bağı temellendirmek içindir. Schmitt, bu temellendirmeyi, politik[a] teolojisi aracılığı ile kavrar: amacı, egemenliğin aşkın doğasını değil, fakat onun antropolojik kaynağını araştırmaktır. Schmitt için merkezi soru[n], devlet ile insan arasındaki egemenlik ilişkisini Tanrı ile insan arasındaki itaat ilişkisine dönüştürmekten ziyade, bu ikisini bir arada düşünmeyi olanaklı kılan benzerliği bulmaktır.

Schmitt'in düşünceleri, bilindiği üzere, bir krize karşı verilen yanıtlardan ibarettir ve bu nedenle onun politik düşüncesi, pragmatik veya tarihsel diyebileceğimiz türden sınırlı durumlar ve onların tekil gerçeklikleri ile ilişkilidir. Weimar döneminin belirgin problemi olan karar ve meşruluk sorunları, Schmitt'i, egemenin kararcılığına meşruiyet veren ilkeyi bulmaya sevk etmiştir. Meier, bu kriz döneminde Schmitt'in, Tanrı'nın ne olduğunu soran rasyonalist felsefeye karşı cephe almaya niyetlendiğini söylerken haklıdır.¹⁰ Gerçekten de Schmitt açısından mesele, krizin aşılması için felsefenin ötesine ve öncesine gitmeyi gerektirir. Teolojik

¹⁰ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 70

olana dönüşün nedeni de kanımca budur: teoloji, basitçe, Tanrının ne olduğu üzerine bir araştırmadan ziyade, Tanrı'nın dünyayı yaratma ve yönetme bilgisini içeren dolaylı bir politik bilgi ihtiva etmesinden ötürü anlamlıdır. Tarih, Tanrı'nın dünyayı nasıl yaratmış olduğunun bilgisi olarak, aynı zamanda Tanrısal hakikatin kendini ifşa etmesidir. Bu yüzden Schmitt için dünyanın nomos'u, oldukça seküler bir anlama tekabül ediyor gibi görünmesine karşın, teolojik imalar taşır. Bu teolojik ima, dünyanın yasası ile onun varolma nedeni, yani ontolojik hakikati arasında kurulan ilişkide somutlaşır. Schmitt için Tanrı'nın dünyayı yaratma kudreti, sadece onun iradesi veya egemenliği nezdinde anlaşılmamalıdır; bu irade, salt Tanrı'ya ait güç (mighty) olmanın ötesinde, dünyanın yaratılmasına dair bilgiyi içermesinden dolayı, bir varoluş yasası olarak düşünülmelidir. Başka bir deyişle, Tanrı'ya iman etmek, Tanrı'nın yarattığı dünyada bu yaratım eylemine uygun biçimde var olmayı gerektirir. Henüz 1931 yılında devletin ve hukukun nihai öneminin ne modern ne de başka bir felsefi yönelim tarafından değil, fakat ancak teoloji ve iman aracılığıyla gerekçelendirilebileceğini söylerken bu noktaya değinir.¹¹ Bu, politik teolojinin aynı zamanda [politik] rasyonalizmin yetersizliğine karşı bir yanıt olduğunu anlamak için önemlidir.

Schmitt, tam bu noktadan hareketle, politik olanı salt kararcılık eksenine indirgemekten kurtulmuş olur. Teolojik olan, politik olanla ilişkilendiği ölçüde -ve bunu antropolojik bir gerekçelendirmeye güçlendirdiği sürece- karar ve yasa arasındaki bağ muhafaza edilmiş olur. Schmitt, aslında, kararcılığın salt iradi olarak yasayı aşma potansiyelindeki tekinsiz ve hatta paradoksal bileşenin farkında olduğu için, kararcılığı teolojik-antropolojik bir ilkeden hareketle kavramaya girişir ve *Dünyanın Nomosu* bu sebeple yazılmıştır. Metnin en bilinen argümanını burada hatırlatmayı uygun görüyorum: Schmitt, tarihsel olanın kendini dayatma tarzına karşı yasanın oluşabilmesi için gereken şeyin,

¹¹ K. Tanner, "Protestant Revolt Against Modernity", *The Weimar Moment: Liberalism, Political Theology, and Law*, L. V. Kaplan & R. Kosher (der), New York: Lexington, 2012, 11.

fethedilmiş toprağı [önce] bölüştürmek, sonra da onu üretime açmak olduğunu söyler.¹² Bu ne demektir? Toprağı fethetmek, onu ele geçirmenin olduğu kadar üzerinde düzen kurmanın önünü açar. Hukukun saf şiddetle ilişkisi değildir burada zikredilen; fakat düzenin daima kendini önceleyen bir edime bağlı olduğu hatırlatılır. Nomos, öyleyse, hukuki düzenin daima kendisinden önceye dayandırılmasıdır ama bu yer/zaman, tüm anlamını be-lirsizliğinden alır. Başka bir deyişle, Schmitt, politik olanın edimselleştirildiği tarihselliği esasen tarih-dışı bir yerde konumlandırır. Dünyanın/tarihin var olma tarzı ya da yasası, işte bu belirsiz tarihsel-olmayan ama tarihin kurucu ya da belirleyici etkisi olan ilkeye bağlıdır. Tarihin içinde gelişen ve tarihsel olana karşı tarihte mevcut olmaya dirençli [politik] eylem, öyleyse, iradenin özerkliğinden aldığı gücü daima tarihin öncesinde bu tarih-kurucu yasaya atıfla icra etmek zorundadır.

Krizin belirleyiciliği, onun karar almaya zorlayan gerçekliğinden ileri gelir. Schmitt, kriz ve norm arasındaki tarihsel-politik gerilimin farkında olarak, normun yetersizliğine karşı tarihsel-politik eylemin kurucu vasfını önceler. *Anayasa Öğretisi*’nde, anayasa yapma yetkisine ve hakkına sahip halkın bu gücünün tüm yasaların üstünde olduğunu söylerken, yasaya anlamını veren düzenin kendini tarih sahnesine çıkarma girişiminin normu önceleyen yapısına atıfta bulunur.¹³ Bu tartışma anlamlıdır, zira Schmitt açısından mesele basitçe egemen karara öncelik veya üstünlük atfetmekten öte, bu kararın meşruluğunun neden hukuki prosedür içinden çıkarsanamayacağını anlamaktır. Normun meşruluğu düzenin içindeki rasyonaliteyle sınırlıdır, ancak kriz, tarihin kendini düzene dayatması olarak, normun ve onu kapsayan hukukun aşıldığı tarihsel sekanstır. Schmitt, bu sekansta hukuki normun kendini aşan krize karşı yanıt veremez halde olduğunu bilincindedir; öyleyse mesele, hukuku yeniden olanaklı kılacak ama hukukilik sarmalından özerk kurucu eylemin zincirlerinden kurtulmasını sağlamaktır.

¹² C. Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, çev. G. L. Ulmen, New York: Telos Press, 2006, 69.

¹³ C. Schmitt, *Constitutional Theory*, çev. J. Seitzer, Durham: Duke University Press, 2008.

Schmitt, tarihsel eylemin kurucu yapısını mitolojik bir yaklaşımla sunar. Kara ve Deniz’de, düzensizliğin sembolü olarak denizin karşısına yasanın ve düzenin olanaklı mekanı olarak kara çıkartılır.¹⁴ Kara ile deniz arasındaki ontolojik fark, yasanın olanaklılığı üzerinden türetilir. Schmitt’in kara mekanını öncele-mesinin sebebi, onun sadece yasaya olanaklılık vermesi değil, fakat insan varoluşu için gerekli imkanı sağlamasıdır. Böylece kara, yasa (düzen) ile insani varoluşu birleştiren, bu ikisini birbiriyle uyumlu kılan bir mekana dönüşür. Yasanın, düzenin, kısaca politik olanın insani varoluşla bütünleştirilmesi, politik kararın aynı zamanda bu varoluş ile ilişkilendirilmesi anlamına gelir ki Schmittyen düşünceden politik olanı kader kılan şey tam da budur. Schmitt bu yüzden politik olanı teolojik olanla beraber düşünür; çünkü teoloji, politik olanı rasyonaliteye indirgemeye çalışan liberalizme karşı onun mitsel bağlamını, misal karanın denizden farklılaşmışlığını, muhafaza edebilecek panzehirdir. Aynı zamanda teoloji, katekhon’u politik düzeyde teorize ede-bilmenin önünü açması nedeniyle hukuk devleti fikrinden daha gerçekçidir. Çünkü politik olanı belirleyen şey son kertede bir egemenlik meselesiyse, yani krize karşı yanıt vermek için karar alma gücü ve yetkisiyse, o zaman görülecektir ki karar ve norm farklı dünyalara aittir ve egemenliğin asli işlevi, Agamben’in nomos’a atıfla söylediği gibi, bu farklı ya da karşıt unsurları ilişkilendirebilme kudretinde saklıdır.¹⁵ Egemenin olağanüstü hale karar verme yetkisi, Deccal’in belirme ihtimallerine ve biçimlerine karşı devleti bir katekhon’a dönüştürme gücüdür ve buna meşruiyet sağlayan şey, mitoloji ile teolojinin politik olanın içinde bir araya getirilmesidir.

Kaynakça

- Agamben, G. *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, 2020.
- Bates, D. “Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt’s Concept of the Institution”, *Modern Intellectual History*, 3:3,

¹⁴ C. Schmitt, *Kara ve Deniz*, çev. G. Yıldız, İstanbul: VBKY, (2018)

¹⁵ G. Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı, (2020): 46

2006, 415-442.

Günsoy, F. *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss'ta 'Politik Olan'*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Kardeş, M. E. (2017). "Schmitt'in Katekhon'u Üzerine Birkaç Not", *Felsefe Arkivi*, sayı:46, 2017: 9-20.

Meier, H. *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapter on The Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, çev. Marcus Brainerd, Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Ojakangas, M. "Carl Schmitt's Real Enemy: The Citizen of the Nonexclusive Democratic Community?", *The European Legacy*, 8: 4, 2003, 411-424.

Ojakangas, M. *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*, Lausanne: Peter Lang, 2006.

Schmitt, C. *Constitutional Theory*, çev. J. Seitzer, Durham: Duke University Press, 2008.

Schmitt, C. *Kara ve Deniz*, çev. G. Yıldız, İstanbul: VBKY, 2018.

Schmitt, C. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, çev. G. Schwab & E. Hilfstein, Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Schmitt, C. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, çev. G. L. Ulmen, New York: Telos Press, 2006.

Tanner, K. "Protestant Revolt against Modernity", *The Weimar Moment: Liberalism, Political Theology, and Law*, L. V. Kaplan & R. Kosher (der.), New York: Lexington, 2012, 3-17.

KISIM II: ÖTEKİ YANITLAR

J

I. BÖLÜM:

Claude Lefort: Modern Demokrasilerde Politik Teolojinin Mümkünlüğü.

Eylem YOLSAL-MURTEZA**

Eğer kitabın başlığı olan “Politik teolojiler mümkün müdür?” sorusunu Claude Lefort’a, 2010 yılında vefat etmemiş olsaydı ve sorsaydık, büyük bir ihtimalle totalitarizmlerde mümkün olmadığını fakat modern demokrasiler özelinde bunun mümkünlüğüünün en azından tartışılabilir olabileceğini söylerdi. Lefort’un bu düşüncesi onun metodolojisiyle yakından ilgilidir. Zira Lefort, felsefesini neredeyse bütünüyle politik olanın (*le politique*) işaretlerinin izini sürmek üzerine kurmuştur. Amacı da klasik formlarından farklı olarak demokrasi ve totalitarizmi tanımlamak ve bu iki politik form arasındaki sıkı bağları çözümlemek olmuştur. Lefort’a göre politik olanı kavramak çoğu zaman göz ardı edilen ya da bilinçli olarak inkar edilen işaretlerin peşine düşmeyi gerektirir. O, okumalarını ister klasiklerden modernlere uzanan politik felsefe metinleri ister

* Bu çalışma, 2022 yılında Prof. Dr. Aliye Kovanlıkaya danışmanlığında Galatasaray Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı’nda savunmuş olduğum “*Le rapport des droits de l’homme au politique: Lefort et Rancière*” başlıklı tezimin II. Bölümü temel alınarak hazırlanmıştır.

** Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi,
eyolsal@yahoo.com

edebiyat eserleri olsun yazının hareketlerini izleyen salt entelektüel bir soyutlama olarak yürütmez, aksine bu hareketler aracılığıyla politik olanı imtihana tabi tutar. İşaretlerin görüldüğü her yerde politik varoluş tarzımızın daha önce bilinmeyen ya da fark edilmeyen bir biçimde deneyimlendiğini ortaya çıkarır.¹ Bu deneyimlerde politik teoloji söz konusu olduğunda Lefort, politik olanın teolojik göndermelere kapalı ama sembolik işaretlerine açık bir alan olarak düşünmenin mümkün olduğunu öne sürer.

Ancak Lefort, bu açıklığı savunmasına rağmen, siyaset bilimi ve sosyolojinin metodolojik niyetleri yüzünden politik olanın işaretlerinin çoğu kez gözden kaçırıldığını fakat bunun telafisinin de bu işaretlerin ancak politik felsefeyle kurulan bağın tekrar tesis edilmesiyle açığa çıkabileceğini ifade eder.² Özellikle Lefort düşüncesinin merkezinde yer alan politik olanın politikadan ayrılması hususunu bu bağın önemine dayandırır. Bu çerçevede 19. yüzyılda politik toplumların dönüşümünün hesabının Eski ve Yeni'nin dinsel anlamlarının incelenmesiyle yapılabileceği kanaatinin, dönemin felsefe, tarih, roman ve şiir yazınındaki tanıklıklarında güçlü bir şekilde bulunabileceğini söyler. Bu yeni dünyanın görece politik teolojik açıklamaları her ne kadar Fransız Devrimi'yle beraber geniş kapsamlı bir tartışmaya doğru evrilsen de, Lefort sanki 19.yüzyılda yaşanan dönüşümlerin politik dünyada radikal bir kopuş yarattığına dair bir yanılgıya düşüldüğünü belirtir. Oysa, der Lefort, demokratik devrimin bir dinsel hakikatinden söz edilecekse, bunun izlerini ve aslında her şeyi çok daha erken bir dönemde 16.yy'da özellikle Eski Rejim'de (*Ancien Régime*) aramak gerekir.³ "Gerçekten de —unutmamak gerekir ki— aynı dönemde (izleri 16. yüzyıla kadar sürülebilecek, Fransız Devrimi sırasında belirginleşen) devleti bağımsız bir varlık

¹ Claude Lefort, "Avant-propos", *Essais sur le politique XIX^e-XX^e siècles* içinde (Paris: Éditions du Seuil, 1986), p.7-8.; Claude Lefort, "Préface", *Écrire à l'épreuve du politique* içinde (Calmann-Lévy, 1992), 9.

² Claude Lefort, "La question de la démocratie", *Essais sur le politique XIX^e-XX^e siècles* içinde (Paris: Éditions du Seuil, 1986), 17.

³ Claude Lefort, "Permanence du Théologico-politique?", *Essais sur le politique XIX^e-XX^e siècles* içinde (Paris: Éditions du Seuil, 1986), 275.

olarak kavrama, politikayı kendine özgü (*sui generis*) bir gerçeklik haline getirme ve dini özel inanç alanına sürme eğilimine yani yeni bir zihniyetin, yeni bir eğilimin ortaya çıktığını görürüz.”⁴

Politik İktidarın Politik Teolojik Kökeni

Lefort modern demokrasi ve totalitarizmin kaynaklarını monarşik öğeler ile açıklığa kavuştururken özellikle politik teoloji tartışmaları konusunda Ernst Kantorowicz’in *Kralın İki Bedeni*⁵ (*The King’s Two Bodies*, 1957) adlı çalışmasından yoğun bir şekilde faydalanır. “Eski Rejim toplumu, birliğini ve kimliğini bir beden olarak temsil ediyordu -bu beden kralın bedeniyle şekilleniyor ya da daha doğrusu onunla özdeşleşiyor, ona başıymış gibi bağlanıyordu. [...]Kralın bedeni imgesinin hem ölümlü hem ölümsüz, hem bireysel hem kolektif çift beden (*corps double*) tasavvuru ise başlangıçta İsa’nın bedenine ilişkin imgeye dayandırılmıştı.”⁶ Lefort bu çerçevede, monarşiyi kral aracılığıyla İsa’nın mistik bedeninin sekülerleştirilmesi olarak yorumlar. Burada söz konusu olan çifte beden hem kralın doğal bedeninin monarşinin birliğinin dünyevi simgesi iken, kutsal bedeni ise İsa’nın bedeni üzerinden Tanrı’nın imgesini temsil ediyordu. Monarşinin meşruiyetini doğrudan Tanrı’dan aldığı bu yapılanmada iktidar kralın veya prensin şahsında cisimleşmiştir. “Onun iktidarı, aynı anda hem aşkın ve koşulsuz bir kutba işaret ediyor hem de kendi şahsında krallığın birliğinin garantisi ve temsilcisi oluyordu.”⁷ Böylece krala ya da prene *dahil* olan iktidar, topluma ayrıca beden kazandırıyor. Demokratik devrimlerle birlikte kralın başı bedeninden ayrıldığında hem doğal hem de kutsal beden yok edildi.⁸ Ancak hükümdar figürü ortadan kalksa da, onun işgal

⁴ Lefort, “Permanence du théologico-politique?”, 276.

⁵ Ernst Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal (BilgeSu Yayıncılık, 2018).

⁶ Claude Lefort, “L’image du corps et le totalitarisme”, *L’invention démocratique: Les limites de la domination totalitaire* içinde (Fayard, 1994), 171.

⁷ Lefort, “La question de la démocratie”, 26.

⁸ Lefort, “L’image du corps et le totalitarisme”, 171.

ettiği yer boş kalmaya devam etti. Bu noktadan sonra meşruiyet Tanrı'dan ya da aşkın bir kaynaktan değil, halktan gelmeye başladı: "İktidarın meşruiyeti halka dayanır fakat halk egemenliği imgesine, boş ve işgal edilmesi imkansız bir yerin imgesi de eşlik eder. Bu nedenle kamusal otoriteyi kullananlar söz konusu yeri sahiplenmeye asla kalkışamazlar." ⁹ Ne var ki bu 'halk' kimliği belirsiz ve değişkendir. İktidarın yeri (*lieu du pouvoir*) boş ve işgal edilemez bir yerdir, ne bir grup ne de bir birey tarafından doldurulabilir. Demokrasi bu iki ilke arasındaki gerilimi daimi taşır: Bir yandan iktidar halktan gelir, diğer yandan iktidar hiç kimseye ait değildir. Böylece politik iktidarın alanı toplumdan, ekonomik etkinlikten, kutsaldan, yasadan ve bilgiden ayrılmış ve sınırları çizilmiştir artık. Lefort'un kesinlik dayanaklarının/işaretlerinin çözülmesi (*dissolution des repères de la certitude*) olarak ifade ettiği durumdur bu. Meşruiyet artık kutsal yasadan değil, halktan türemektedir. Bu nedenle demokrasi, boş yer (*lieu vide*) olarak iktidar fikrine dayanırken aslında modern demokrasi kavrayışında toplumu duygusal ve kutsal olana bağlayan işaretler de kaybolmuştur. Bu kayıp her şeyin sorgulanmaya açılması anlamına gelir. "Kendi adımıza modern demokrasinin özgünlüğüne uzun zamandır dikkat çekiyoruz: Bildiğimiz bütün rejimler içinde yalnızca o, iktidarın boş bir yer olduğunu kabul eden bir temsil biçimini kurar. Böylece sembolik ile gerçek arasındaki mesafeyi korur. Bu, iktidarın kimseye ait olmadığını, onu kullananların onu elinde tutmadığını, dahası cisimleştirmedığını gösterir. Bu kullanım, periyodik olarak yenilenen bir rekabeti zorunlu kılar; ayrıca otorite, halk iradesinin ortaya çıkışıyla yeniden yapılır ve yeniden kurulur"¹⁰

Lefort'a göre totalitarizm ise demokrasinin bu devasa belirsizliğine ve sürekli sorgulanabilirliğine karşı yönelmiş bir karşı-devrimdir. Totalitarizm, demokraside boş ve işgal edilemez olarak kavranan iktidar yerini doldurmaya çalışarak, halkın varlığını liderin bedeninde yeniden cisimleştirir. Bunu

⁹ Claude Lefort, "La logique totalitaire", *L'invention démocratique: Les limites de la domination totalitaire* içinde (Fayard, 1994), 92.

¹⁰ Lefort, "Permanence du théologico-Politique", 291.

yaparken herhangi bir aşkınlığa veya tarihsel bir kutsal olana başvurmaz, bunun yerine toplumsal alanın tamamını kapsayarak ihtilaf ve bölünmeyi ortadan kaldırmayı hedefler. Teolojik olan her zaman bölünmeyi ve çoğulluğu içinde taşıyan bir tehlike barındırır. Zira kutsal olan Tanrı ile insan, ruh ile beden ya da dünyevi olan ile aşkın olan arasında aşılması mümkün olmayan bir mesafeye işaret eder. Bu mesafe, politik toplumsal yaşamda bölünmenin ve ihtilafın sürekliliğini açığa çıkarır. Totalitarizm ise tam da bu mesafeyi ortadan kaldırarak toplumsal bütünlüğü tek ve mutlak bir hakikatte eritmeye yönelir. Totalitarizmde bu, halk egemenliği parti aracılığıyla ‘gerçekleştirilmesinde’, partinin kendisini halkla özdeş ilan etmesinde ve bu örtü altında boş yeri işgal etmesiyle gerçekleşir. İktidar bir süre sonra boş yer olmaktan çıkar, ona katı bir gerçeklik atfedilir. Ekonomi, yasa ve bilgiyi kendi denetimine alır, sivil toplum devletin içine çekilir, toplumsal bölünmenin ve ihtilafın tüm biçimleri silinir. Oysa meşruiyetini yalnızca söylemsel ve geçici olarak kazanan demokrasi, sürekli bu şekilde totalitarizmin saldırılarına maruz kalır. Toplumun demokratik formunun belirsiz niteliği, doldurulamaz bu boş iktidar yerinin korunmasına bağlıdır.¹¹

Totalitarizm ve Demokrasi Arasında Politik Olanın Konumu

Totalitarizm ve demokrasi üstü örtük biçimde ‘toplum’ alanına göndermede bulunur. Lefort’a göre buradaki kapalılık doğrudan politika (*la politique*) ile değil politik olan (*le politique*)¹² ile toplum arasındaki ilişkinin kendisinde aranmalıdır. Politik olanın ne olduğunu kavrayabilmek için, Lefort’a göre, felsefenin en eski ve en süreklilik arz eden esin kaynağına rejim fikrine bakmak gerekir. Orada bulacağımız

¹¹ John B. Thompson, “Editor’s Introduction”, *The Political Forms of Modern Society; Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* içinde, ed. John B. Thompson (MIT Press, 1986), 21.

¹² ‘Politik olan’ kavramına politik teolojik yaklaşımları, Schmitt ekseninde fakat özellikle Ricœur ve Lefort dolayımında kavramak için M. Ertan Kardeş, “Paul Ricœur ile Politik Paradoksları Düşünmek”, *Felsefe Arkivi*, no. 62 (2025): 176-192.

şey, toplumun kurucu ilkeleri ya da daha doğru bir ifadeyle toplum biçimlerinin ayırt edici kurucu ilkeleridir. Bir toplumu diğerinden ayıran unsur, onun rejimidir. Ancak Lefort bu kavramın anlaşılamamış olduğunu dikkate alarak bunun yerine insani 'birlikte-oluş'un (*coexistence humaine*) belirli bir biçimlenişinden hareket ederek açıklama girişiminde bulunur. Dolayısıyla toplumsal form kendine özgü bir kurucu ilkeye ve bu ilkenin şekillendirdiği birlikte-oluş tarzına dayanır.¹³

Lefort'a göre modern demokratik toplumlar, tam da bir 'politik' alanın sınırlandırılmasıyla —kurumların, ilişkilerin, etkinliklerin diğer alanlardan (ekonomik, hukuki vb.) ayrışarak politik bir alan gibi belirmesiyle— karakterize edilir. O halde politik olan 'politik etkinlik' denilen şeyde değil, toplumun kuruluş tarzının aynı anda hem görünür kılınması hem de gizlenmesini içeren ikili hareket tarzında aranmalıdır. Toplumun görünür kılınması kendi bölünmeleri üzerinden nasıl düzenlendiği ve birlik kazandığını gösteren bir süreçtir. Gizlenmesi ise politik alanın belli bir yer olarak belirmesidir, yani partilerin rekabet ettiği, iktidarın genel biçiminin oluştuğu ve sürekli yenilendiği alandır.¹⁴ Tam bu noktada Lefort'un asıl başarısı saklıdır: politikaya yüklenen iki anlamı birbirinden ayırıştırır ve politik olanın tanımlamasına ulaşır. Politika gündelik politik etkinliğe denk düşen ve toplumun gizlenmesinin mekanıdır. Buna karşılık, politik olan ise gündelik politikanın yer aldığı çerçevenin kendisini mümkün kılan toplumsalın sembolik düzeyini kuran yerdir yani toplumsal olanın görünür olmasıdır. Dolayısıyla Lefort'un hep eleştirdiği politika bilimi ve sosyolojinin modern demokratik toplumlarda *politika* olarak gördüğü şey, aslında *politik olanın* yalnızca bir boyutudur.¹⁵

Lefort'un politik olan anlayışının, onun totalitarizm ve demokrasi eleştirisiyle paralel olduğunu daha önce belirtmiştik. Ona göre totalitarizmi ortaya çıkaran koşul, bir politik dönüşüm yani iktidarın statüsünde bir değişim, başka bir deyişle sembolik düzeyde bir dönüşümdür.¹⁶ Bu nedenle

¹³ Lefort, "Permanence du théologico-politique?", 281.

¹⁴ Lefort, "La question de la démocratie", 19-20.

¹⁵ Dick Howard, "Claude Lefort: Une biographie politique", *Raison Présente*, No 176 (2010): 5-10.

¹⁶ Lefort, "La question de la démocratie", 21.

Lefort'un sembolik kavramıyla ne kastettiğini ise, toplum ile iktidar arasındaki ilişki bağlamında göstermeye çalışacağız.

Politik olan Lefort için daima tarihseldir çünkü her toplum kendi tarihsel koşulları içinde farklı bir kurucu düzenleme ile belirlenir. Bu kurucu düzenleme yani *sembolik* kavramı aynı zamanda demokratik toplum ile geleneksel toplum arasındaki farkı görmemize imkan tanır. Geleneksel bir toplumda sembolik kuruluş toplumun dışındadır. Yani bu tarz toplumlara sembolikliğini veren şey tanrılar, gelenekler veya doğa olduğu sürece, 'ilk kuruluş' bir gerçeklik olarak ele alınır ve asla sorgulanmaz. Bu noktada *dinsel olanın* rolü araştırılmalıdır. Çünkü Lefort'a göre teolojik olan ile politik olan, sembolik olanın iki ayrı momentini temsil eder ve bunlar arasında kesin sınırlar çizmek çoğu zaman zordur.¹⁷ Modern demokrasi, iktidarın sembolik boyutunu boş olarak kurar. Başka bir deyişle demokratik toplumlarda iktidar bir bedende, kişide ya da aşkın bir ilkede cisimleşmez olduğu için demokrasi sembolüğün *bir demistifikasyon tarihi* içinde konumlanır. Dolayısıyla ister istemez hem politik olan hem de teolojik olan, felsefi düşünceyi sembolik olanla yüzleştirir. Dini olan, toplumsal bölünmeyi Tanrının ya da tanrıların görünür dünyevi dünyası ile aşkın görünmez dünyası arasındaki fark olarak yorumlar. Ancak Lefort'un söz konusu ettiği gibi bu ayrım hakiki bir bölünme değildir. Özellikle premodern dinlerde sembolik boyut, imgesel (*imaginaire*) düzeyde görünür kılınır. Buradaki sorun, dini olanın toplumsalın zayıf ve kırılğan noktalarını harekete geçirebilme gücüne sahip olmasıdır fakat bunu başlangıçta sembolik düzeyde değil, imgesel düzeyde yapar. Lefort, Jacques Lacan'ın psikanalizinden 'imgesel, sembolik ve gerçek'¹⁸ kavramlarını ödünç almış olsa da, yalnızca *imgesel* tanımına sadık kalır. Lacan'ın kurduğu *imgesel ile sembolik arasındaki karşıtlık* yerine, Lefort sembolüğün imgeselden çözümlenmesini sağlar ve bunu tarihin akışı içinde düşünür.¹⁹

¹⁷ Lefort, "Permanence du théologico-politique?", 300.

¹⁸ Saadet Yediç, "Lacan'da Bilinçdışı Özne ve Dil İlişkisi", Yayınlanmamış doktora tezi (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024), 33-73

¹⁹ Warren Breckman, *Adventures of the Symbolic, Post-Marxism and Radical Democracy* (New York: Columbia University Press, 2013),

Bu durumda hep olageldiği gibi politik olan, bir ‘tanınmazlık hali’ durumunda olabilir. Lefort’a göre politik olanın ortaya çıkışı, imgesel, sembolik ve gerçek arasındaki çözülme ile mümkündür. Ona göre sembolik, “Doğası gereği, imgesel ile gerçek arasındaki karışıklık sorusunun hiç belirmeyeceği şekilde örtbas etme koşullarını garanti eder. Gerçek, aslında, yalnızca zaten belirlenmiş olduğu varsayıldığı ölçüde belirlenebilir görünür ve bu da mitik ya da dinsel olan bir söylem aracılığıyla gerçekleşir. Böylelikle söz konusu söylem, bilginin etkin hareketiyle, teknik icatla ya da görünür olanın yorumuyla temeli tartışmaya açılmayan bir bilgiye tanıklık eder.”²⁰ Modern toplumlar tam da bu noktada özgül bir ikilik sergiler. Bir yandan yeniliğe açıktırlar ve iktidarın cisimleşmesiyle birlikte sürekli dönüşüm geçirirler. Ancak aynı zamanda, iktidarın sembolik kuruluşunu (*institutionnalisation symbolique du pouvoir*) feshederek totalitarizmin cazibesine kapılmaya da meyillidirler. Totalitarizm, mevcut sınıf çatışmalarının ve toplumsal ihtilafların bir anda ortadan kalktığı, tek ve kendisiyle özdeş bir toplumsal düzenin tesis edildiği noktada başlar ve süreklilik kazanır.

Lefort’a göre demokrasi, politik olanın sembolik kuruluşunun inşasıyla var olur. Fakat bu kuruluş her an kaybolmaya yazgılıdır. Onu kayboluşa götüren durum, bölünmüş ve çoğul demokratik toplumun kendisini yapay bir cisimleşmeye ve birlik görüntüsüne indirgemesi, kendi belirsizliğini inkar etmesi, kendi tarihselliğini ise değiştirilemez kabul etmesidir. Başka bir deyişle bu saydıklarımız politikanın politik olan ile özdeş kılınmasıyla gerçekleşir.²¹ Demokrasinin özgüllüğünün iktidarın boş bir yer olması olduğunu belirtmiştik ve bu boşluk sayesinde *sembolik ile gerçek arasındaki mesafe* korunur, toplumsal

153.

²⁰ Claude Lefort, “Esquisse d’une genèse de l’idéologie dans les sociétés modernes”, *Les formes de l’histoire* içinde (Éditions Gallimard, 1978), 505-506.

²¹ Dick Howard, “Introducing Claude Lefort: From the Critique of Totalitarianism to the Politics of Democracy”, *Demokratiya*, 11 (Kış 2007): 66.

alanın belirsizliği sürekli olarak tanınır.²² Oysa totalitarizmin özgülüğü ise sembolüğün gerçeğe dönüştürülmesi girişiminde yatar aynı dini olanda olduğu gibi. Yöntemleri farklı olmasa da sonuçları aynıdır; çünkü ilki bölünmeyi tamamen redderken diğeri bölünmeyi aşkın ile dünyevi arasında kurar, demokrasi ise her ikisinden farklı olarak bölünmeyi toplum içinde korur.

Clastres ve Politik Olanın İlksel Biçimleri

Kutsalın kralın bedeninde cisimleşmesi olarak hakiki bölünmenin gerçekleşmemesine alternatifi Lefort, Fransız antropolog ve etnolog Pierre Clastres'in Amerikan primitif toplumları hakkında yaptığı özellikle *Devlete Karşı Toplum*²³ (*La Société contre l'État*, 1974) adlı çalışmasında bulur. Clastres'in politik antropolojiyi²⁴ başlatan çalışmalarında toplumun içinde politik olanın ilksel biçimine ulaşır. Clastres savaş sonrası Fransız düşüncesine hakim olan yapısalcılık ve Marksist yaklaşımların primitif toplumlarda devlet ve kurumlarının olmayışını bu toplumların tarihsizliğiyle, iktidarın merkezileşmemesiyle ve sonuçta politikanın yokluğuyla özdeşleştirmelerini eleştirir. Ona göre bu baskın argüman politikanın olmayışının aynı zamanda politik olmayanın da olmayacağı gibi indirgemeci bir sonucu sağlamıştır. Clastres buna karşılık söz konusu toplumların özünde politik olduğunu öne sürer: Dahası bu toplumlar politikasız ama politik 'devlete karşı toplumlar'dır. Toplumun katılımcıları kendi özgür iradeleriyle yöneten ve yönetici ayrımlarını reddetmeyi bilinçli olarak tercih ederler. Buradaki karmaşa politik olan ve toplumsal olanın iç içe olmasıdır. Nitekim iktidarın kabile reisinde cisimleştiğine dair yanlış yorumlar, reisin kendisini

²² Lefort, "Permanence du théologico-politique?", 300.

²³ Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, çev.ler Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991)

²⁴ Lefort bu etiketi kolayca kabul ederek, yoğunlukla Marx ve Machiavelli üzerine yaptığı çalışmalarını derlediği *Les formes de l'histoire; Essais d'anthropologie politique* adlı kitabının başlığında ayrıca kullanmıştır. Tanımın önemi için bkz. Akt. Samuel Moyn, "Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division", *Constellations*, Volume 19, No 1 (2012): 40.

yalnızca bir temsilci olarak görmesi ve iktidarı kurumsallaşmış bir otoriteye dönüştürmemesi gerçeğinin gözden kaçırılmasıdır. Zira böylesi bir dönüşüm girişimi zaten en baştan kabile üyeleri tarafından engellenmektedir.²⁵

Clastres'a göre bu toplumlar bölünmenin ilk boyutuna sahiptir, toplum içindeki yani politik bedendeki ihtilafı reddederken, toplum dışındaki görünmez olan bölünmeyi kabul ederler. Bu görünmez olanla birliklerini kurarlar. Modern devletlerin ortaya çıkışı ise bu görünmez olanın iktidar aracılığıyla içeriye alınmasıdır,²⁶ aynı monarşilerde olduğu gibi. Bu noktada primitif dinlerde ya da inançlarda kutsal, doğa ve toplumla iç içe geçmiş gibi görünür fakat bu hayali bir düzenin parçasıdır, çünkü burada inanç iktidarın kuruluşunu kutsallıkla doğrudan gerçekleştirmemiştir. Buna karşılık, devletleşme sürecine giren dini toplumlarda ise kutsal, aşkın ve mutlak bir temele dayandırılarak toplumsal bölünmeyi görünür ve görünmez dünya ayrımı üzerinden iktidarı meşrulaştırarak kurar. Primitif toplumlar, bu bilinçli işleyişlerinde, devletin ortaya çıkış aşamasını reddeden tarihsiz toplumlar değil tarihte varoluş tarzlarını Lefort'un deyiimiyle 'durgun toplumlar' olarak sürdürenlerdir.²⁷ "Oysa tam da ilkel toplumun iktidarın yerini nasıl belirlediğini hesaba kattığımızda, insanlığın gelişimine dair naif ve pozitivist bir kavrayıştan kurtulabilir ve tarihi yeni terimlerle ele alabiliriz. Bu da bir dönüşüme işaret eder: Devletsiz bir dünyadan — figürleri ne kadar farklı olursa olsun ister eski despotizmler, ister modern demokrasiler veya totalitarizmler — devletli bir dünyaya geçiş."²⁸ Lefort için Clastres'ın "primitif toplumlar toplumdur" vurgusu politik olanın sadece modern ve tarihi toplumlarda bir varolma tarzı olmadığını göstermesi dahası politik olanın ve kutsal olanın modernlikte bürüneceği tarzı göstermesi açısından oldukça önemlidir.²⁹

²⁵ Claude Lefort, "Dialogue avec Pierre Clastres", *Écrire à l'épreuve du Politique* içinde (Calmann-Lévy, 1992), 306.

²⁶ Lefort, "Dialogue avec Pierre Clastres", 311.

²⁷ Lefort, "Dialogue avec Pierre Clastres", 309, 312; Claude Lefort, "Sur Pierre Clastres", *Le temps présent. Écrits 1945-2005* (Belin, 2007), 384-385.

²⁸ Lefort, "Sur Pierre Clastres", 384-385.

²⁹ Claude Lefort, "Pierre Clastres," *Libre*, 4 (1978): 51, akt. Moyn,

Kutsal Olanda Bölünmenin Önemi

Lefort'a göre bölünmenin iki boyutu vardır. İlk boyut, toplumun kendisiyle olan ilişkisinde ortaya çıkar yani toplum kendi 'ötekisi' olarak yine kendisiyle bölünür. İkinci boyut ise toplumun içindeki bölünmedir yani yöneten ve yönetilenler, ezenler ve ezilenler, sınıflar ve çıkarlar arasındaki içsel bir ihtilafıdır. Bölünme "...daima aynı bilmeceye gönderme yapar: içsel ile dışsalın eklemlenişi, ortak mekanı kuran bir bölünme, aynı anda ilişki kurmayla gerçekleşen bir kopuş, toplumsalın dışsallaşma hareketinin onun içselleşme hareketiyle eş zamanlı gitmesi"dir.³⁰ Lefort'un, Marksist kökenden gelen bir düşünür olmasına rağmen bölünmeyi yalnızca sınıf mücadelesi çerçevesinde kavramaktan uzaklaşıp Machiavelli'ye yönelmesinin nedeni de buradadır. Machiavelli tarihin derinliklerinden çağrılır, çünkü onda ihtilafın toplumsal yaşamın kurucu bir unsuru olduğu sezgisi vardır. Bu ikinci türden, asli bölünmeyi Lefort özellikle Mayıs 1968 olaylarında yeniden keşfeder.

Felsefenin soykütüğüne bakıldığında, Machiavelli'nin Prens'in IX. bölümünde ve Söylevler'in IV. kitabında bu bölünme fikrini açıkça dile getirdiği görülür. Machiavelli, 'ekabir' ile halk arasındaki çatışmanın yalnızca üretim araçlarından değil, daha temelde 'hakiki arzular'dan beslendiğini ortaya koyar. Bu nedenle ihtilaf, Marx'ın sınıf bölünmelerinden daha temel bir nitelik taşır. Aristoteles de toplumsal bölünmenin farkındaydı ancak onun zenginler ile yoksullar arasında yaptığı ayırım evrensel bir bölünmeyi yakalayamaz, pek çok toplumsal kategoriyi dışarıda bırakır. Marx'ın sınıf ayrımı da benzer bir sınırlılık taşır. Oysa Machiavelli, Lefort'un 'bölünme (*division*)' olarak adlandırdığı olgunun yalnızca farkında olmakla kalmamış, onu toplumsal hayatın asli ve kurucu ilkesi olarak tanımlamıştır. İki arzu — 'emretmek ve ezmek' ile 'emredilmemek ve ezilmemek'— arasındaki bu çatışma, toplumsal yaşamın her düzeyinde gerçekleşmeye elverişli, kurucu (*vérité*) ve hiçbir kategoriyi

"Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division", 40.

³⁰ Lefort, "Permanence du théologico-politique?", 291.

dışarıda bırakmayan evrensel bir bölünmedir.³¹ Lefort'a göre Marx ve Machiavelli arasındaki benzerlikler oldukça çarpıcıdır. Her ikisi de politik olan söz konusu olduğunda ne ahlaki ne de teolojik açıklamaları kabul eder ve bölünmeye farklı bakış açılarından da olsa önem verirler. Ancak Lefort'un Marx ile arasındaki bağları gevşeterek uzun yıllar boyunca Machiavelli üzerine yoğunlaşmasının nedeni, aralarındaki tam da temel bu farktır. Lefort'un Marx'ta bulamadığı ve onu Machiavelli'ye yönlendiren şey, ihtilaf (*conflict*) kavramıydı.

Her ikisi de sınıf çatışmalarını toplumun kuruluşunda görmelerine rağmen, Marx bu çatışmaların çözülebileceğini ve savuşturulabileceğini savunurken, Machiavelli onların çözülememesi gerektiğini söyler. Hatta Machiavelli'ye göre çözülme sadece imkansız değil, aynı zamanda arzu edilir de değildir. Marx, sınıfsız komünist toplumla birlikte çatışmanın ortadan kalkacağını, bölünmeden kurtulmuş bir toplumun mümkün olduğunu ümit eder. Bu ütopyayı, proletaryanın kendisinde taşıdığı tarihsel bir vaade dayandırır. Dolayısıyla Marx, toplumsal bölünmeye yer veren bir toplum ve toplumsal çatışmanın meşruiyetini kabul eden bir demokrasi anlayışından uzaktır.³² Machiavelli ise ezilenler ile ezenler arasındaki çatışmanın bastırılamayacağını yalnızca yeniden müzakereye açılabileceğini ileri sürer. Ona göre çatışmanın kendisini görünür kılabilirdiği yerlerde, yani halkın ekabirlerin baskısına karşı koyabildiği ölçüde iyi yasalar ve erdemli bir cumhuriyet ortaya çıkabilir.³³ Lefort çatışmayı ihtilaf kavramı ile karşılar ve ihtilafın ortadan kaldırılmasını istemenin ya da bu fantaziye kapılmanın, totalitarizm kavramının anlaşılması açısından belirleyici olduğunu söyler. İhtilafın varlığını sürdürmesi ise modern demokratik toplumların temel karakteristiğidir. Böyle bir politik düzen rastlantısal değildir, ihtilaf rejimin kalbinde yer alır, başka bir deyişle ihtilaf rejimin kurucu unsurudur. Lefort'un Machiavelli'den aktardığı gibi: "Çatışmalar, sivil hayatı yok edici olmaktan çok, onun kurucu

³¹ Claude Lefort, "Machiavel et la verité effective", *Écrire à l'épreuve du politique* (Calmann-Lévy, 1992), 167.

³² Lefort, "L'image du corps et le totalitarisme", 161.

³³ Tülin Bumin, "Machiavelli Okumaları", *Machiavelli, Makavelizm ve Modernite*, der. Cemal Bâli Akal (Ankara: Dost Kitabevi, 2012), 91.

unsurlarıdır.”³⁴ Bu anlayış, klasik anlamda —yani ideal rejim fikri çerçevesinde— her türlü normatif refleksiyonu kuşkulu hale getirir. Machiavelli, klasik geleneği reddedişinin göstergelerinden biri olarak şunu ortaya koyar: “...Machiavelli, uyumlu bir toplum, en iyiler tarafından yönetilen, yeniliklerin tehlikesini bertaraf edecek şekilde tasarlanmış ve insanın kentin en yüksek amaçlarına dair bilgiye dayandırılmış bir anayasa fikrini terk eder.”³⁵ Lefort’a göre Machiavelli’nin klasik geleneği reddedişinin bir başka göstergesi, onun düşünmesinin insan doğası üzerine değil, kent üzerine odaklanmasıdır. Kent, iki arzusun karşıtlığı üzerine kurulur. Dolayısıyla her *kent*, ya da her politik toplum, bu bölünme üzerinden var olur, kendisini bu bölünmeyle sunar ve aynı zamanda bir ‘sorun’ olarak ortaya koyar. Bu soruna verilen yanıt ise farklı rejim tipleri aracılığıyla şekillenir.³⁶

Lefort, rejim fikrinde Leo Strauss ile mutabıktır. Politik olan soruşturmasında politik olanı toplumun formu olarak ele alırken, klasik siyaset felsefesine göndermede bulunur. Strauss’un önerisini takip ederek *politeia*yı rejim olarak yorumlar. Strauss’a göre modernler *politeia*’yı klasiklerin anladığı anlamda kavrayamamışlardır.³⁷ Modern kullanımda *politeia* anayasa (*constitution*) anlamına indirgenmiştir. Oysa bu jüridik daralma, klasiklerin arzu ettiği anlamdan oldukça farklıdır. Klasikler için *politeia*, yasalara karşıt kullanılan bir kavramdır, çünkü *politeia* herhangi bir yasadan daha temeldir, hatta bütün yasaların kaynağıdır. Klasikler bu kavramı ‘bir yaşam biçimi’ ve ‘bir yönetim biçimi’ arasındaki bağlantıyı ifade etmek için kullanmışlardır.³⁸ Strauss’a göre *politeia* üzerindeki bu yanlış anlamaya, hatta onun silinmesine, tarih felsefesinin ve sosyal bilimlerin yükselişi yol açmıştır. Lefort da Strauss’un izinden giderek kullandığı rejim kavramını hem bir yaşam biçimi hem de bir yönetim biçimi olarak ele alır. Ona göre rejim kavramını *politeia* gibi klasik bir fikirle yeniden canlandırma

³⁴ Lefort, “Machiavel et la verité effective”, 169.

³⁵ Machiavel’den akt. Lefort, “Machiavel et la verité effective”, 171.

³⁶ Lefort, “Machiavel et la verité effective”, 166.

³⁷ Lefort, “Avant-Propos”, 8-9.; Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev.ler Murat Erşen ve Petek Onur (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 162-163.

³⁸ Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, 162-163.

çabası, politika felsefesini restore etme çabasıyla doğrudan ilişkilidir. Lefort bu kavramı, Marksizmin ve sosyal bilimlerin politik olanı bastırmasına karşı, farklı rejimler arasındaki farkı açıklamak için işlevsel hale getirir.

Lefort'a göre içinde bulunduğumuz dönem, herhangi bir belirli figürün çözülüşü ile karakterize edilmektedir. Bu figürde toplum kendi birliğinde cisimleşmekteydi fakat bu birlik artık çözülmüştü. Politik olanın özellikle dinselikten uzaklaşması, Lefort'un ifadesiyle, kesinlik dayanaklarının/işaretlerinin çözülüşünü (*dissolution des repères de la certitude*) hızlandıran bir süreç olmuştur. Bu bölünmeyle beraber demokrasinin ikinci karakteristiğidir. Lefort'un bir sembolik dönüşüm olarak değerlendirdiği bu süreç iki farklı biçimde yaşanabilir: ya bu sembolik dönüşüm kabul edilir ve demokrasi içinde ifadesini bulur, ya da reddedilir ve totalitarizmin dinsel olmayan kutsalı biçiminde ortaya çıkar. Bu nedenle Lefort'a göre demokrasi ve totalitarizm, moderniteyi yaşamının iki farklı yoludur; daha açık söylemek gerekirse, her ikisi de modernitenin ürünüdür.³⁹

Sonuç

Lefort, tarihin geri dönüşsüzlüğü deneyimini, XVIII. yüzyıldaki Fransız ve Amerikan devrimleriyle ilişkilendirir. Bu devrimlerden önce 'devrim' fikri, geçmişe dönmek ve düzeni yeniden kurmakla bağlantılıyken, bu dönemde 'geri dönüşün imkansızlığı' ve 'geleceğin yeni bir anlamı' ortaya çıkar. Yazımızın başında dediğimiz gibi birçok eserde özellikle Tocqueville, Guizot ve Michelet gibi düşünürlerin eserlerinde bu yeni duyarlık açıkça gözlemlenir. Lefort'un ifadesiyle:

³⁹ Claude Lefort, "La dissolution des repères et l'enjeu démocratique", *Le temps présent. Écrits 1945-2005* (Belin, 2007), 560-561. Lefort'un modernite, politik olan ve teolojik olan üzerine geliştirdiği tartışmalarda, politika felsefesinin görevi bağlamında çoğu kez Strauss ile açık veya gizli sürekli bir diyalog halindedir. Bu diyalogun anlamını kavrayabilmek ve Strauss'un politik felsefeyi filizlendiren tartışmalarını oldukça temel bir kaynak üzerinden takip edebilmek için bkz. Funda Günsoy, *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"* (İstanbul: Paradigam Yayıncılık, 2010), 149-191.

“Tarihin geri dönüşsüzlüğü deneyimi modernitenin açılışını yapar.”⁴⁰ Strauss da benzer şekilde, klasik öğretinin özüne dönüşün artık imkansız olduğunu ve yaşadığımız dünyanın ‘örneği görülmemiş’ bir nitelik taşıdığını söyler. Lefort ise Strauss’u takip ederek şu tespiti yapar: “Antiklerle Modernler arasındaki tartışmaya dönüş, ne kadar değerli olursa olsun, bizi geri dönüşsüzlük deneyiminden mahrum bırakmayacaktır.”⁴¹ Bu sakınım yani tarihin geri dönüşsüzlüğü ve geleceğe açıklık, klasik dünyada bulunmayan yeni bir deneyimin, insanlık (*humanité*) fikrinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Lefort bunu şöyle açıklar: “Bu, başkasının keşfidir, kendi başkılığıyla birlikte aynı zamanda bir tür benzer olanın keşfidir. Fakat bu aynı zamanda, içinde yaşadığımız toplumlarda, tek bir rejim etiketinin altında bir kez ve herkes için kapatılamayacak bir çeşitliliğe ve olguların derinliğine duyarlılıktır.”⁴²

Lefort her ne kadar Strauss’un *politeia* nosyonuyla mutabık olsa da, bazı noktalarda ondan ayrıldığı yönler vardır. Strauss’a göre, tarih felsefesi yargının felce uğramasına yol açmış, sosyal bilimler ise göreceliğe teşvik ederek bu felci pekiştirmiştir. Böylece modern insanın *politeia* kavrayışı yetersiz hale gelmiştir. Lefort, Strauss’un bu radikal göreceliğe karşı tepkisini yerinde bulur. Ancak Lefort’un Strauss’tan ayrıldığı önemli noktalardan biri, sosyal bilimlerin ortaya çıkışıyla birlikte klasik dünyada bulunmayan insanlık fikrinin belirmiş olmasıdır. Bu fikir, sosyal bilimlerin doğrudan amaçlamadığı fakat onların doğurduğu beklenmedik bir sonuçtur. Lefort’un farklılaştığı bir diğer nokta ise etnolojiye yaklaşımıdır. Ona göre etnoloji sosyal bilimlerden farklı olarak ele alınmalıdır. Çünkü hem “sosyal bilimlerle birlikte insanlık fikrinin ortaya çıkmasında (sosyal bilimler bunu hesaba katamamış olsa da)” hem de “etnolojinin sosyal bilimlerden ayrı düşünülmesi gerekliliğinde” örtük bir felsefe (*philosophie implicite*) keşfedilmiştir. Bu felsefi duyarlılık, işlenmemiş, temalaştırılmamış, hatta inkar edilmiş olsa da,

⁴⁰ Lefort, “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, 555-556.

⁴¹ Claude Lefort, “Trois notes sur Leo Strauss”, *Écrire à l’épreuve du politique* (Calmann-Lévy, 1992), 300.

⁴² Lefort, “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, 556.

etnoloji tarafından açığa çıkarılmıştır. Peki etnoloğun fark ettiği bu felsefi duyarlılık nedir? Lefort'un sözleriyle: "Eğer kendimi terk edip ötekiye göç etmem mümkün olmasa da, ötekinin konumunu tanımaya çabalamalı ve onun çağrısına kulak vermeye hazır olmalıyım."⁴³ İnsan kendisini aşarak başka bir varoluş biçiminin yerini tanıma ve onun tarafından sorgulanmaya açık olma deneyimiyle karşı karşıya kalır. Bu belirsiz Öteki (*Autre*) fikri sosyal bilimlerin nesnesi olmaktan daha çok etnolojinin felsefeyle bizi kendi sınırlarımızın dışına çağırان bir figürdür. Öteki'yi artık kutsalın dışında da görünür kılmayı sağlayan bu imkan Lefort'un insan hakları anlayışında önemli bir role sahiptir.

Son olarak Lefort'un önemli bir tespitinden daha söz etmemiz gerekir. Lefort, dinin demokratik süreçteki rolünü değerlendirirken, teolojik olana toplumsal olgunun biçimlenişinde asli bir statü atfeder. "Bana göre din sosyolojisinin yanılgısı, dini fenomeni ya insan hayal gücünün ürünü ya da insanların doğayla ve belli bir teknik düzeyle kurdukları ilişkinin sonucu olarak görmeleridir. Bir kültürü toplumsal ilişkilerin dışavurumu olarak sunmaya kalkışan bu tür sosyolojik yaklaşım türü bana hatalı görünmektedir. Gerçekte, insanlar dinî bir inancı inauguratif (kurucu/ilk) biçimde edinirler veya kendilerini aşan şeyle bir ilişki deneyimini başlangıçtan itibaren yaşarlar."⁴⁴ Burada Lefort'un işaret ettiği nokta, dinin toplumsal hayatın kuruluşunda tali bir öge değil, kurucu bir boyut olduğudur. Modernitenin yol açtığı sorun ise din ve felsefe arasındaki çatışmanın sanki demokratik devrimle ortaya çıktığı yanılgısına kapınılması ve bunun üstelik politik teolojik bir çerçeveye indirgenmesidir.⁴⁵ Lefort teolojik olan ve politik olan arasındaki yakınlığı kabul ederek her ikisini de sembolik kuruluşun iki ucu olarak ele alır. Fakat bu türden yakınlığı görmezden gelenin ise bizzat sosyal bilimler olduğunu ileri

⁴³ Lefort, "La dissolution des repères et l'enjeu démocratique", 557.

⁴⁴ Lefort, "La dissolution des repères et l'enjeu démocratique", 567-568.

⁴⁵ Norm ile kararın/hakkın icrası arasındaki derinleşmenin, özellikle Agamben açısından okunması, Lefort'un bu iki kutbunun birlikte kavranmasını anlaşılır kılar. Özlem Ünlü "On Agamben's Sovereign Exception: The Political Ontology Of Sovereignty", *FLSF*, sayı 41 (Yeni Ontolojiler Özel Sayı, 2025): 268.

sürer. Ona göre sosyal bilimlerin temel sorunu, toplumun kendisine olan mesafesi ve toplumun kaçınılmaz bölünmüşlüğü arasındaki sembolik ve gerçek boyutları okuyamamalarıdır.

Lefort'a göre 'politik teoloji', iktidarın meşruiyetini aşkın bir kaynağa bağlayıp onu bir bedende ya da figürde cisimleştirme girişimidir. Bu girişim, toplumsal dahili bölünmeyi görünmez kılarak politik alanı tekil bir hakikate indirger. Modern demokrasinin özgünlüğü tam da bunun tersini yapmasında yatar, iktidarı 'boş bir yer' olarak kurar, meşruiyeti geçici ve tartışmaya açık kılar, sembolik ile gerçek arasındaki mesafeyi korur. Bu nedenle demokrasi politik teolojiyi yapısal olarak dışlar fakat kutsal olan ile politik olan arasındaki tarihsel bağ tamamen kopmaz. Her ikisi de sembolik boyutun farklı momentleri olarak birbirini sınar ve görünür kılar. Totalitarizm, boş iktidar yerini doldurarak bu mesafeyi kapatmak, bölünmeyi ve ihtilafı silmek ister. Teolojik olanın işaretlerinden yararlanır ama onları dünyevi bir tek-hakikat rejimine tercüme eder. Lefort, bu tabloyu kavramak için politik olanı politikadan özellikle gündelik siyasetten ayırır ve rejimi, bir yönetim biçimi kadar bir 'yaşam biçimi' olarak, yani toplumun sembolik kuruluşu olarak düşünür. Clastres'in 'devlete karşı toplumlar'ındaki ilksel politik biçimler ve Strauss'un *politeia* vurgusu, Lefort'un bölünmenin kurucu niteliğine dair sezgisini pekiştirir: ihtilaf ortadan kaldırılmamalı, kurumlaşmış rekabet ve temsil içinde görünür kılınmalıdır. Modernitenin geri dönüşsüzlüğü ve etnolojinin açığa çıkardığı 'Öteki' deneyimi, kutsala ve duygusal olana bağlayan işaretlerin kaybını onararak insanlık fikrini ve çoğulluğa duyarlılığı besleyerek bu demokratik sembolik düzeni destekler. Sonuç olarak, Lefort'ta politik teoloji demokratik ufuk açısından bir imkandan çok sürekli bir sapma ve tehdit adıdır. Demokrasinin görevi ise boş iktidar yerini koruyarak kutsal ile politik arasındaki kaçınılmaz gerilimi görünür ama tartışılabilir kılmaktır.

Kaynakça

Bumin, Tülin. "Machiavelli Okumaları". *Machiavelli, Makyavelizm*

- ve *Modernite* içinde, 81-95. Derleyen Cemal Bâli Akal
Ankara: Dost Kitabevi, 2012.
- Breckman, Warren. *Adventures of the Symbolic, Post-Marxism and Radical Democracy*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Clastres, Pierre. *Devlete Karşı Toplum*. Çevirenler Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991.
- Günsoy, Funda. *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.
- Howard, Dick. "Introducing Claude Lefort: From the Critique of Totalitarianism to the Politics of Democracy". *Demokrasiya*, 11. (Kış 2007): 61-66.
- _____. "Claude Lefort: Une biographie politique". *Raison Présente*. No 176 (2010): 5-10.
- Kantorowicz, Ernst. *Kralın İki Bedeni & Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*. Çeviren Ümit Hüsrev Yolsal. BilgeSu Yayıncılık, 2018.
- Kardeş, M. Ertan. "Paul Ricœur ile Politik Paradoksları Düşünmek". *Felsefe Arkivi*. No. 62 (2025): 176-192.
- Lefort, Claude. *Les formes de l'histoire*. Éditions Gallimard, 1978.
- _____. *Essais sur le politique XIX^e-XX^e siècles*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- _____. *Écrire à l'épreuve du politique*. Calmann-Lévy, 1992.
- _____. *L'invention démocratique: Les limites de la domination totalitaire*. Fayard, 1994.
- _____. *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Belin, 2007.
- Moy, Samuel. "Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division". *Constellations*. Volume 19. No 1. (2012): 37-50.
- Strauss, Leo. *Doğal Hak ve Tarih*. Çevirenler Murat Erşen ve Petek Onur. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Thompson, John B. "Editor's Introduction". *The Political Forms of Modern Society; Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* içinde, 1-29. Editör John B. Thompson. MIT Press, 1986.
- Ünlü, Özlem. "On Agamben's Sovereign Exception: The Political Ontology Of Sovereignty". *FLSF*. Sayı 41 (Yeni Ontolojiler Özel Sayı, 2025): 263-280.
- Yediç, Saadet. "Lacan'da Bilinçdışı Özne ve Dil İlişkisi". Yayınlanmamış doktora tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.

J

II. BÖLÜM:

Jacob Taubes'in Demokrasi Anlayışında Politik Teolojik Yaklaşım

"Politik imaları olmayan teoloji olmadığı gibi, teolojik varsayımları olmayan politik teori de olamaz."

Jacob Taubes, *Theology and Political Theory*

"Kehanet çıkmadığında kıyametçilik artar; kıyametçilik de başarısız olduğunda gnosis yükselir."

Peter Sloterdijk, *Nach Gott*

Bengül GÜNGÖRMEZ AKOSMAN*

Elinizdeki metin, 20. yy Alman entelektüel toplumunu çok fazla etkileyen ancak entelektüel mahfillerde ismi çok da dillendirilmeyen, sekülerizme kuşkuyla yaklaşan, Batı entelektüel ve spiritüel tarihine odaklanan Alman Yahudi düşünür Jacob Taubes'in politik teolojik düşüncesini kapsamlı bir şekilde değil, kısmen ele almayı amaçlıyor. Taubes'in politik teolojik yaklaşımını Aziz Pavlus hakkındaki değerlendirmelerinden Yahudilikle ilgili görüşlerine, Schmitt'le ilişkisinden, eskatoloji, mesihçilik ve kıyametçilik ve demokrasi anlayışına kadar oldukça geniş bir kontekstte ele almak gerekir. Yine tarih ve tarih felsefeleri hakkındaki değerlendirmeleri ile gnostisizm, heretizm hakkındaki düşüncelerini de hesaba katmak gerek. Böyle bir girişim

* Prof. Dr/Bursa Uludağ Üniversitesi/Sosyoloji

elinizdeki metnin sınırlarını tamamen aşmakta daha ötede bir ya da birkaç metnin ya da kitabın konusu olabilecek bir kapsamda olması yüzünden oldukça zorlayıcı da görünmekte. Bu metinde ise biz konuyu sınırlayarak Taubes'in demokrasinin politik teolojik arka planına dair yaklaşımını ve politik teoloji hakkındaki düşüncelerini demokrasi hakkında kaleme aldığı metninden hareketle kısaca değerlendirmeye çalışacağız. Bunu yapmadan önce Taubes'in biyografisine kısaca değinerek onun politik teoloji hakkındaki görüşlerine giden yolda karşılaştığı olayları, isimleri ve düşünceleri, yani tarihsel, sosyal konteksi de ihmal etmeden kısaca değerlendireceğiz. Elbette Taubes'in Aziz Pavlus hakkındaki eseri onun politik teolojik yaklaşımını yansıtan temel çalışmalarından birisidir ve özel bir ilgiyi hak etmektedir. Ancak Taubes'in politik teolojik yaklaşımı söz konusu çalışmadan Hristiyan-Yahudi tarihini ve özel olarak teolojisini içermesi bakımından oldukça kapsamlı bir değerlendirmeye ancak çıkarsanabilir. Böyle bir girişim de yalnızca geniş kapsamlı başka bir çalışmanın ya da kitabın konusu olabilirdi. Bu yüzden söz konusu çalışmaya sadece konumuzla ilgisi dahilinde değinmekle yetineceğiz.

Jacob Taubes: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel İzler

25 Şubat 1923 yılında Avusturya'nın en parlak entelektüel ortamına sahip şehri olan Viyana'da bir hahamın oğlu olarak dünyaya gelen Yahudi düşünür Jacob Taubes, Alman entelektüelleri ve dünyadaki diğer entelektüeller için 20.yyın popüler değil ancak en tesirli filozoflarından birisi olacağını henüz bilmiyordu.¹ 1936'da Viyana'nın merkezindeki bir

¹ Dönemin entelektüelleri üzerindeki bu güçlü tesirine rağmen Taubes'in kendisi hakkında yapılmış biyografik çalışmalar oldukça sınırlıdır. Biyografik çalışmalarda herkesin kendisine ait bir Jacob Taubes'inin olduğu söylenegelmiştir. Taubes'in hayatını derli toplu değerlendiren şu çalışmalara bakılabilir: Muller, Jerry Z., *Professor of Apocalypse: The Many Lives of Jacob Taubes*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2022, Faber Richard, ad Jacob Taubes, *Historischer und politischer Theologe, moderner Gnostiker*, CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 2022,

Sinagog'ta Taubes'in Yahudi geleneklerine uygun bir şekilde reşit olma töreni gerçekleştirilirken babası Jacob'a yüzlerce yıl öncesine giden bir ailenin oğlu olduğunu ve bu ailenin çok önemli hahamları içeren ataları olduğunu hatırlatıyordu.² Taubes'in büyük babaları, Nasyonal Sosyalistlerin ve Sovyetler Birliği'nin 20.yyın ortasında yaklaşık yirmi milyon insanın öldürdüğü ve Timothy Synder'in adlandırışıyla "Kanlı Bölge" (bloodlands; Avrupa ve Rusya arasındaki bölge) olarak tabir edilen bölgede yaşayan Galıçya kökenli Ukrayna Yahudileriydi. Bu yüzden Taubes, Viyana'da dünyaya gelmesine rağmen aslında ne Alman ne de Avusturyalı'ydı. Onun ulusal kökeni Polonyalıydı.³ Hatta 1956'ya kadar öyle kaldı ancak en sonunda Amerikan vatandaşı oldu. Taubes'in ailesi Yahudi soykırımından kaçan mülteci bir ailedir ve sonradan Zürih'e taşınmıştır. Taubes, atalarından miras Hasidizm (18.yy.da Polonya'da kurulan gizemli bir Yahudi tarikatın öğretisi) etkisinde, spiritüel bir dünyaya doğmuş ve bu dünya içinde yetişmiştir.⁴ Bununla birlikte Taubes'in tahsilinde önemli etkilere sahip olan ve Yidişçe konuşan ailesi, çocuklarının tahsilini planlarken hem atalarından devraldıkları mistik ve otantik geleneği geleneksel haham öğretileriyle sürdürmüş hem de tarih ve filolojinin modern bilimsel metodlarına başvurmuştur.

Taubes'in eserlerinin anlaşılması için onun etkileşime girdiği kültürlerden haberdar olmak gerekir; Yidişçe konuşulan Doğu Avrupa Yahudiliği ve Almancanın konuşulduğu merkezi Avrupa Yahudiliği, yani otantik Yahudi kültürü ve modern, otantik olmayan Yahudi kültürü.⁵ Taubes'in babası Zvi Taubes (gerçekte Edelstein) 1930'dan itibaren Viyana'da haham

Taubes Jacob, *Occidental Eschatology*, "Preface", David Ratmoko, Stanford University Press, California, 2009, s.xi-xxiii, Güngörmez Bengül, *Modernite ve Kiyamet: Henri De Lubac, Karl Löwith, Jacob Taubes*, Liberte Yayınları, İstanbul, 2018.

² Muller, a.g.e, s. 1.

³ Tremi Martin, "Taubes's Jüdischkeit, or How One Led a Jewish Life in Post-Holocaust Germany," *Depeche Mode: Jacob Taubes, Between Politics, Philosophy and Religion*, Ed. Herbert Kopp-Oberstebrink, Hartmut von Sass, Koninklijke Brill, Leiden, 2022, s. 14.

⁴ A.g.e, s. 15.

⁵ Muller, a.g.e, s. 10-11.

olarak şehrin ikinci büyük ve en güzel sinagogunda Leopoldstadt'taki geleneksel Yahudi mahallesinde çalıştı. Ayrıca Viyana Üniversitesi'nde Hz. İsa ve Halakhah hakkında bir tez sunarak doktorasını almıştır. İsrail Teoloji Enstitüsü'nün öğrencisi olarak Haham Dr. olmuştur. Talmud çalışmaları için arkadaşlarıyla bir enstitü kuran baba Zvi, kültürlü Yahudi burjuvazisini ve genç insanları Avrupa'dan yanına çekmiştir. Kendisi de bir Yahudi düşünür olan Freud'un dahi ilk vakalarını Viyana kökenli bu kültürlü Yahudi burjuva çevresinden aldığı söylenmektedir.⁶

Taubes'in babasından daha yakın olduğu ve Yahudi teolog Martin Buber'le arkadaş olan annesi Fanny Taubes ise Viyana'da Yahudi Pedagojisi eğitimi almış eğitilmiş bir kadın ve yazardı. O, eleştirmen Aaron David Gordon tarafından kurulan sosyalist ve Siyonist parti Hapoel Hazair'in aktivisti idi. Taubes'in kendisinden dört yıl sonra doğan Mirjam adında bir de kız kardeşi vardı. Taubes, ilk öğrenimine Viyana'da değil, babasının görev yaptığı Çekoslovakya'da başladı. 1930'da ise aile Viyana'ya geri döndü. 10 ve 14 yaşları arasında Taubes, bölgenin dikkat çekici tek okulu olan Chajes Okulu'na gitti. (Babası Zvi'nin danışmanı olduğu Haham Chajes'in ismini taşıyan bir okul). Okul seküler konuları İbranice'de öğretilen Yahudi metinleri ve İncil'le birleştirmeyi deniyordu. Taubes'in ergenlik döneminde *Kutsal Kitap*'ta okunan metinler nedeniyle, Taubes sonraki hayatında Yasa'ya dair zihninde oluşan şüphe tohumlarının bu sırada atıldığını söylemiştir.⁷

Sonradan Zürih'e ailenin göçüyle birlikte tahsilinin ilk dönemlerini haham olmak üzere İsviçre'de tamamlayan Taubes, Basel ve Zürih'te felsefe ve tarih dallarında eğitimini sürdürdü. Zürih, Taubes'in entelektüel ilgilerinin ve politik bağlılıklarının ilk damıtıldığı yerdir. Bu dönemde Taubes'in anne ve babası Siyonist harekete inandı ve Zvi Taubes, Siyonist hareketin İsviçre'deki lideri oldu. Ayrıca Yahudileri Nasyonal Sosyalistlerden kurtarmak için ümitsiz girişimlerde bulundu. Protestan rahiplerle iletişime geçerek onların Nasyonal Sosyalizm'e karşı tavrı almalarını sağladı. Bu

⁶ Trembl, a.g.e, s. 16.

⁷ Muller, a.g.e, s. 27.

girişimler neticesinde İsviçre hükû-meti tarafından maliyetini Yahudi cemaatlerinin karşıladığı on bin Yahudi'nin İsviçre'ye Nasyonal Sosyalizm'den kaçıp yerleşmesine izin verildi. Böylece Macaristan'daki Yahudilerin bir kısmının kurtarılması sağlandı.

Taubes, Zürih'te Sosyalist hareketle de tanıştı. Sosyalizmle Tanrı'nın bu dünyadaki krallığının kurulabileceğine inanan bu Hristiyan sosyalistler onun politik solu tanımasında önemli bir rol oynadılar. Taubes'in babası Zvi Taubes, mevcut durumla ilgili bir metin kaleme aldı. Bu metinde Nasyonal Sosyalizm karşısında dinsel bir yenilenmenin gerektiğini, Hristiyanlık'ın Yahudilik karşıtı bir eğilimle Yahudiliğin kökünü kemirdiğini ileri sürdü. Bu yenilenmeyi daha önce Aziz Pavlus'un gerçekleştirdiğini çünkü 2000 yıl önce de aynı şekilde mevcut düzenin çöktüğünü ifade etti. Sözüünü ettiği yenilenme Yahudilikten istifade eden dinsel bir yenilenmeydi. Ona göre Aziz Pavlus, yeni bir inancı değil, Yahudi Kefaretinin On Gün'ünün temel dini motiflerine yeni bir form verdiği dini kafirlerin arasında yaymıştı. Taubes bu metnin konu olduğu konferansı dinlediğinde henüz 17 yaşındaydı ve bu fikirleri kalben kabul etti. Sonradan, eskatoloji teması, kıyametçilik (apocalypticism) ve dinden etkilenen yenilenme hareketleri onun doktora tezinin konusu olacaktı. Taubes, spiritüel canlanışın ancak Yahudiliğin ötesine geçen bir spiritüel canlanışın filozofu olmayı arzuluyordu. Bu minvalde kendisini, Yahudiliğin esaslarını alıp onu daha geniş kesimler için yeniden formüle ettiğini düşündüğü havarî Pavlus ile özdeşleştirdiği söylenebilir. Babası Zvi'nin de söylediği gibi, Hristiyanlık'taki Yahudi karşıtlığını Hristiyanlık'tan silerek ona Yahudi köklerini hatırlatmak gerekiyordu. Zvi'ye göre Hristiyan gelenekteki Yahudilik karşıtı safha Hristiyanlık'ı da aşındırarak Nazilerin anti-semitizmine katkıda bulunmuştu. Bu kontekste Protestan ve Katolik entelektüeller, Kilise'nin Yahudi halkıyla ilişkisini metinlerinde yeniden değerlendirmeye başladılar. Böylece *Kutsal Kitap*'taki, Pavlus'un *Romalılar'a Mektubu*'na tekrar tekrar geri döndüler. Söz konusu metin *Yeni Ahit*'in diğer kitaplarında bulunan Yahudilere menfi bakışla çelişmektedir. Sonrasında Taubes, olan biteni anlatan Auswitzch Protokolü'nü

yayınlandı. Bu protokolü Avrupa Protestanlığı'nın önemli isimleri imzalamıştır: İsviçreli teolog Karl Barth ve Emil Brunner, Hollandalı teolog W.A. Vissert Hoft bu isimler arasında sayılabilir. Karl Bart, Taubes'in entelektüel gelişiminde rol oynayan çok önemli bir isimdi. Yine Erik Peterson, Jacques Maritain sonradan bu temaları ele aldılar. Havari Pavlus'a olan ilgisi Taubes'in hayatı boyunca sürmüştür. Bu hem babasının ilgisi nedeniyle hem de onun anti-semitizme bir cevap arayışından kaynaklanmıştı.⁸ Yine Taubes, Oskar Goldberg, Yahudi Haham teolog Leo Baeck ve en önemlisi Katolik teolog Hans Urs von Balthasar'dan etkilendi. Balthasar'ın dini kıyametçiliğin sekülerleşmesine dair çalışması Taubes'in doktora tezinde benzer bir temayı keşfetmesini sağladı.

Taubes'in başlangıçta doktora unvanını almak üzere akademik bir tez olarak kaleme aldığı *Occidental Eschatology* (Batı Eskatolojisi) ve daha sonra yayınladığı *The Political Theology of Pavlus* (Pavlus'un Politik Teolojisi) adlı kitapları çağdaş politik teoloji tartışmalarının en önemli eserleri arasında sayılmaktadır. Taubes, geleneksel Yahudi düşüncesini felsefenin çağdaş konularıyla, yani sekülerleşme teorileri, din-politika ilişkileri, zamanının hermeneutiği, daha spesifik olarak mesihçilik, apokaliptik düşünme ve gnostisizmle birleştirdi.⁹ İsviçre'de Yahudilere yapılanları izleyen ve bazı akrabaları soykırıma uğrayan Taubes, İsviçre'den sonra Amerika'ya eğitim amaçlı göç etti ve New York'taki Yahudi Teolojisi Semineri'ne katıldı. Bu seminere Leo Strauss'un Ortaçağ Yahudi düşünürü Moses Maimonides hakkındaki derslerini dinleyerek hazırlandı. Seminerde, o zamanlar 24 yaşında genç bir haham ve din felsefesi doçenti olarak dinleyicilere provokatif bir sunum yaptı. Jacob, o dönemin bazı Yahudi entelektüellerinin katılımıyla – sonradan Amerikan akademik ve kamusal hayatının önemli figürleri haline gelen Daniel Bell, Nathan Glazer, Getrude Himmelfarb ve Irving Kristol vd. – Maimonides hakkında bir seminer düzenledi. Bu

⁸ A.g.e., s. 34-40.

⁹ Kopp-Oberstebrink Herbert, Sass Hartmut von, "Preface", *Depeche Mode, Jacob Taubes Between Politics, Philosophy, and Religion*, Brill, Leiden, Boston, 2022, VII.

küçük gruba, Strauss'un dinin politik fonksiyonları hakkındaki yorumunu nakletti. Taubes'in politik teoloji düşüncesinde bu dönemde Strauss'la kurduğu ilişkinin önemli bir düşünsel etkisi bulunmaktadır. Daha sonra Taubes, Amerika'da akademik bir kariyer elde etme peşine düştü. Kudüs'teki Hebrew Üniversitesi'nde bulunan, Yahudi mistisizminin ve mesihçiliğin büyük alimi Gershom Scholem, Taubes'in tezinden çok etkilendi ve kendisini birlikte çalışmak için Kudüs'e davet etti. Taubes, önce akıl hocası olan sonra da düşmanına dönüşen Scholem'in düşüncelerinin etkisiyle Yahudi gnosisi ve kıyamet düşüncesine alaka duyarak bu konuda çalışmalar yaptı.¹⁰ 1950'lerin başında ağır bir depresyon geçiren ve Bipolar teşhisi konan Taubes, 1951-1953 yılları arasında Kudüs'te kalarak düşünceleriyle çok sayıda öğrenciyi etkilemeyi başardı. Daha sonra Amerika'ya giderek 1965'te Berlin'e dönünceye kadar çeşitli Üniversitelerde çalıştı. Bu üniversitelerden bazıları şunlardır: Harvard, Princeton, Kolombiya... 1961'den sonra Berlin'deki Freie Universität'a dönen Taubes 1987'deki vefatına kadar Yahudi Çalışmaları ve Hermeneutik Enstitüsü'nde bir kürsüde çalıştı. Hem Siyonistleri hem de ateşli Siyonistlerden koparak anti-Siyonistleri yakından tanıyan Taubes'in buradaki derslerinden "ütopyanın sonu" başlıklı dersini arkadaşı Marcuse dinlemiştir. Ayrıca Taubes, arkadaşı Lucien Goldmann'ı üniversiteye defalarca davet etmiştir. Arkadaşı Armin Mohler vasıtasıyla Alman politika teorisyeni Carl Schmitt'le ilişki kuran Taubes, 1978 eylülünde Rhineland'daki küçük kasabaya Schmitt'le yüz yüze görüşmeye gitti. O dönemde Schmitt, Alman liberalleri ve demokratları tarafından Hitler'e verdiği destek nedeniyle karalanmış olarak Nazi suçlamasıyla evine çekilmişti. Taubes ise Schmitt'in Nasyonal Sosyalizmle ilişkisine rağmen uzun süre onunla büyülenmiş vaziyeteydi. İkisinin tartıştıkları meseleler arasında Aziz Pavlus'un *Romalılar'a Mektubu*'ndaki pasajlar vardı.¹¹ Yine Mohler'in Jünger'e olan ilgisini Taubes de paylaşmıştır.

Bir süre Paris'te misafir doçent de olan Taubes'in yolu önemli Fransız düşünürlerle de kesişti. Paris'teki Maison des

¹⁰ Güngörmez, a.g.e, s. 114.

¹¹ Muller, a.g.e, s. 2.

Sciences de l'Homme'da Derrida, Levinas ve başka düşünürlerle karşılaşan Taubes, Berlin'deki öğrenci hareketinin önemli isimlerinden biri haline geldiği gibi Alman entelektüel hayatına da damgasını vurmuştur. Alman filozof Jürgen Habermas ile birlikte Suhrkamp'ın Teori serisinin editörü olmuştur.¹²

Taubes, 1945'ten sonra Almanca konuşulan dünyada felsefenin girdiği çifte krizi tecrübe etti; entelektüel kriz ve tarihsel-politik kriz. Bu dönemi aynı zamanda idealizm dönemi sonrası entelektüel dünyadaki depremin bir sonucu olarak 19. yüzyılda "sistemlerin çöküşü" ve II. Dünya Savaşı'nda Avrupalı Yahudilerin soykırımının hayatın ve kültürün bütün alanlarını tüm dünyada etkilemesi belirliyordu.¹³ Taubes kendi felsefesini (1923-1987) geleneksel felsefi disiplinler ayrımları takip etmeyen ve geleneksel sistematik felsefeden memnun olmayan düşünürlerin izinden giderek oluşturdu.

Taubes'in kısaca eserlerinden de söz edilecek olursa, *Batı Eskatolojisi* adlı tezinin yanı sıra, yaklaşık olarak 69 makale daha yazmıştır. Bu makalelerin 22 tanesi Almanca olarak neşredilen *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte* adlı derlemede toplanmıştır. Taubes pek çok kongrede provokatif bildiriler sunmasıyla ünlüdür. Bu bildirilerden belki de en dikkat çekenlerinden birisi "Mesihçiliğin Bedeli" (1983) adlı bildirisidir. Yine "The Dogmatic Myth of Gnosticism" (1971), "From the Adverb 'Nothing' to the Substantive 'Nothing': Deliberations on Heidegger's Question Concerning Nothing" (1975), "From Cult to Culture" (1954) başlıklı metinleri içinde işlenen temalar bakımından ilgili literatürde farklılık yaratmaktadır. Taubes, 1980 yılında Almanya'da "Religionstheorie und Politische Theologie" başlığıyla gerçekleştirilen bir dizi tartışmaya katıldı. Bu kongrede sunulan bildirilerin üç ciltlik kitap dizisi halinde yayınlanmasında editörlük işini Taubes üstlenmiştir.¹⁴ Yine Taubes'in Aziz Pavlus üzerine

¹² Ratmoko, a.g.e, s. xii.

¹³ A.g.e, s. 1.

¹⁴ *Religionstheorie und politische Theologie*, ed. Jacob Taubes, vol.1,

Heidelberg'te verdiği seminerler oldukça önem taşımaktadır. Bu seminerler sonradan İngilizce'ye çevrilerek *The Political Theology of Paul*¹⁵ başlığıyla yayınlandı. Söz konusu kitap Batı Hristiyan kültürünün serencamı hakkındaki mevcut yorumlardan oldukça farklı bir argümana dayanmaktadır. Taubes'in iddiası Aziz Pavlus'un aslında ilk Hristiyan olmadığı, bilakis Hz. Musa'nın yasasını yalnızca feshetmekle kalmayan aynı zamanda onu tamamlayan radikal ve ateşli bir Yahudi olduğu yönündedir.¹⁶ Taubes'in bu iddiası sonradan Alain Badiou, Giorgio Agamben, Slovoj Zizek, Antonio Negri gibi düşünürlerin ilgisini çekmiş onların "evrensellik" ve politik teoloji" meseleleri hakkında düşüncelerine sebep olmuştur. Söz gelimi, Negri'nin "The Eclipse of Eschatology: Conversing with Taubes's Messianism and the Common Body"¹⁷ başlıklı metni bu ilginin ürünüdür. Yine Alain Badiou'nun bu konuya ortaya attığı "event theory"siyle *Being and Event* başlığıyla kaleme aldığı çalışmalarında ve *Saint Paulus: The Foundation of Universalism*¹⁸ başlıklı eserinde eğildiğini görüyoruz.¹⁹ Taubes'in vefatından sonra öğrencileri tarafından yayınlanan metinleri de bulunmaktadır. Bunlardan birisi de Carl Schmitt hakkında kaleme aldığı risaledir. Taubes'in Schmitt, Susan Taubes ve Hans Blumenberg'le yaptığı mektuplaşmalar ayrıca yayınlanmıştır. Taubes çok fazla dil bilmektedir ve bildiği diller arasında Almanca, İngilizce, Fransızca, İbranice ve Yidişçe sayılabilir. Ayrıca Latince ve Yunanca metinleri okuyabiliyordu. Enerjik, heyecanlı konuşması ve provokatif zekası nedeniyle onu bazıları dahi bazıları ise şarlatan olarak etiketlemiştir.

Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, vol.2, *Gnosis und Politik*, Vol.3, *Theokratie*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1983-1987.

¹⁵ Taubes Jacob, *The Political Theology of Paulus*, Stanford University Press, Broadway, 2004.

¹⁶ Güngörmez, a.g.e, s. 116.

¹⁷ Negri, Antonio, "The Eclipse of Eschatology: Conversing with Taubes's Messianism and the Common Body", *Political Theology*, 2010, s. 35-40.

¹⁸ Badiou, Alain. 2003. *Saint Paulus: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford, 2003.

¹⁹ Badiou Alain, *Being and Event*, Continuum, London and New York, 2005.

1987'de Heidelberg, Protestan Eğitim Enstitüsü'nde kanser hastası olan Taubes, Havari Pavlus'un tarihsel önemi hakkında bir dizi seminer vermiştir. 21 Mart'ta öldüğünde 1947'deki doktora tezinden bu yana bir kitap yayınlamamıştı. Tezinin uzun süre baskısı yapılmamış ve nadiren okunmuştu. Bugün ise Taubes'in kitapları çeşitli dillere çevrilmekte ve yayınlanmaktadır. Onun *The Political Theology of Pavlus* adlı eseri Pavlus'u radikal bir şahsiyet olarak meşrulaştırdı ve dünyada Komünizmin itibarsızlaşmasından sonra yeni bir ilham kaynağı arayan bir sürü Avrupalı akademisyen konuyu ele almaya başladı. Burada sorulması gereken soru belki de şuydu: Bir haham ailesinin çocuğu nasıl etkili bir Aziz Pavlus yorumcusu oldu?²⁰

Modern Demokrasinin Politik Teolojisi

Politika teolojiiyi dışlar mı? Yoksa politik olanın özünde teolojik olan mı vardır? Taubes'in eserleri belki de bu sorulara bir cevap verme teşebbüsü olarak değerlendirilebilir. Alman düşünür Carl Schmitt, Armin Mohler'e 14 Haziran 1952 tarihli mektubunda "Taubes, gerçekten haklıdır, bugün teologların hakkında konuştuğu teoloji dışındaki her şey teolojidir"²¹ diye yazıyordu. Bu durumda, Schmitt'in yukarıdaki genelleştirici sözünü dikkate alırsak Taubes'in modern felsefeye, modern düşünceye ve modern ideolojilere bakışı teolojiyle doğrudan ilişkili demektir. Schmitt'in Taubes ile ilgili bu tespiti sekülerliğiyle, akılcılığıyla ve nesnelliğiyle pek bir övünen modernliğin krizine²² de işaret etmektedir.

²⁰ Muller, a.g.e, s. 3. Muller kitabında bu soruyu cevaplamaya çalışmaktadır. Ona göre bunun en önemli sebeplerinden birisi Taubes'in babası Zwi'nin Hristiynalık'a ilgisi ve Hristiyan din adamları ve teologlarla da diyaloga girmesidir. Ayrıca Taubes'in ailesinin yaşadığı şehir olan Viyana'daki Yahudi cemaati çeşitlenmiş ve bölünmüş bir cemaattir.

²¹ Schmitt Carl, *Carl Schmitt – Briefwechsel mit einem seiner Schuler*, AkademieVerlag, 1995, s. 123.

²² Taubes'in kriz hakkındaki görüşlerini ayrıca ele almak gerekir. Bu konuda Batı Eskatolojisi adlı metni temel kaynaktır. Ona göre tarihten iki şekilde bahsedilebilir: ruhun çağı (Geist-Zeit) ve çağın ruhu (Zeit-Geist. Taubes, ruhun çağından çağın ruhuna geçişin krizi

Yine Taubes'in politik teoloji görüşünü ele alırken mesihçilik ve eskatoloji hakkında yazdıkları çok fazla önem arz etmektedir. Bununla birlikte Taubes'in politik teoloji düşüncesini her boyutuyla tek bir metinde ele almak mümkün değildir. Elinizdeki bölümde Taubes'in politik teolojik düşüncesini Schmitt'in sözünü ettiği bu geniş kapsamda ele almak yerine onun tek bir metnine odaklanarak değerlendirmeye çalışacağız. Söz konusu metin onun "On the Symbolic Order of Modern Democracy" başlıklı metnidir. Bununla birlikte metni ele almadan önce değinilmesi gereken birkaç husus ve Taubes'in referans edilmesi gereken birkaç makalesi bulunmaktadır.

Taubes'e göre modern felsefenin ve modern politikanın teolojiden bağımsız olduğu iddiası gerekçelendirilmesi pek de mümkün olmayan bir iddiadır. Çünkü ona göre teoloji daha en başından politik teori problemi olarak doğmuştur ve kaynağı Sokrates'in Adeimantus ile kurduğu "devlette şiir ve edebiyatın yeri hakkındaki diyalogu"dur. Ona göre Teoloji bir terim olarak ilk defa bu diyalogta zuhur eder. Söz konusu terim yalnızca şiir ve edebiyatla ilgili değildir. O aynı zamanda Olimpos tanrılarının otoritesinin çöküşüne ve Yunan toplumunun sonuna işaret eder. Bir diğer ifadeyle Platon'un Homer dinini tenkidini ve dinde bir krizi de ima eder. Bu çöküşün neticesinde ortaya çıkan kriz için "teoloji" sözcüğü bulunmuştur.²³ Taubes, Platon'un *Devlet*'ini değerlendirirken şu soruları sormaktadır: Platon'un kendi idealar teorisini devletin yapısını ele alırken geliştirmiş olması tesadüf müdür? Ya da idealar teorisi bizatihi devlet taslağının epistemolojik temeli değil midir? Epistemolojik temelidir çünkü Platon'a göre, sofistlik epistemolojik rölativizmi kabul eden bir cemaat anarşi ya da tiranlığa mahkumdur. Hiçbir politik otorite "rölativizm" temelinde tesis edilemez. Her

bize gösterdiğini söyler. Taubes için aslında çağımız spiritüelkriz çağıdır. Taubes Jacob, *Abendlandische Eschatologie*, Matthes&Seitz Verlag, München, 1991, s. 11.

²³ Taubes Jacob, "on the Nature of the Theological Method: Some Reflection on the Methodological Principles of Tillich's Theology, *The Review of Metaphysics*, vol.2, no:8, Jun 1949, s.12, Güngörmez, *Modernite ve Kıyamet*, Henri de Lubac, Karl Löwith, Jacob Taubes, s. 141.

zaman arkasında dayandığı bir teoloji vardır. Dolayısıyla her teoloji toplumun düzeniyle ilgilidir. Yine teolojinin kendisi de apolitik olduğunu ve politik olana tamamen bigane olduğunu iddia etse dahi politik imalara sahiptir.²⁴ Taubes, daha ötede şunu söyler: “Politik imaları olmayan teoloji olmadığı gibi, teolojik varsayımları olmayan politik teori de olamaz.”²⁵ Burada hemen Taubes’in fikirleri bizi Rousseau’ya götürmektedir. Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi* metninde son bölümü sivil din meselesine ayırdığını hatırlatmak gerekir.

Yukarıdaki hususları vurguladıktan sonra Taubes’in politik teolojik yaklaşımının en fazla ve en net ortaya çıktığı demokrasi hakkındaki metnine dönebiliriz. Onun bu konuda kaleme aldığı “On the Symbolic Order of Modern Democracy” metni demokrasiyi Avrupa’daki tarihi bakımından da incelemek suretiyle politik teolojik bir yaklaşımla ele alır. Söz konusu yaklaşım zamanda dinsel ve politik ideolojilerin maskesini indirme girişimi olarak da okunabilir.

“Toplum” der, Taubes, semboller vasıtasıyla, üyeleri arasında ortak bir bağ kurar. Dil, insanlığın temel sembolik formudur çünkü dil sembolleri onun siyasi hayatına aktif katılımını garanti eder.”²⁶ Taubes’e göre yönetim, otorite, egemenlik, kadir-i mutlak ve karar *deus ex machina* olarak politik olduğu kadar dini vokabülere de aittir. Bu kontekstte Taubes, Schmitt’in politik teolojik varsayımını paylaşır. Onun tespiti Schmitt²⁷ gibi politik dil ve dinsel dil arasında bağlantı

²⁴ Taubes Jacob, “Theology and Political Theory”, *Social Research*, vol.22, No.1, Spring, 1955, s. 57-58.

²⁵ A.g.m, s. 58.

²⁶ Taubes Jacob, “On the Symbolic Order of Modern Democracy”, *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, Ed. Willem Styfhals, Stéphane Symons, State University of New York Press, Albany, 2019, s. 179.

²⁷ Schmitt Carl, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Dost Kitabevi, 2016, Ankara Elbette ikisinin politik teolojik anlayışı ve arasında ve başka konularda farklılıklar bulunmaktadır. Taubes, bir yerde Schmitt’le ilişkisini şu şekilde tarif etmektedir: “Birbirimize karşı ölümüne düşmanlık ettiğimizin farkındaydık fakat muhteşem anlaşıyorduk. Tek bir şeyi biliyorduk: aynı düzlemde konuşuyorduk. Ve bu çok nadir rastlanan bir durumdu.” Bu konuda bkz.Taubes

kurar ve ikisi arasındaki çarpıcı benzerliği ifşa eder. Taubes, çağımızda kutsal krallık sembolünün çözülüşünün politik toplumun yapısını sembolize eden pek çok dinsel arketip ve imajın genel azalışı ile ilişkili olduğunu ifade eder. Fransız Devrimci ideologları, Voltaire gibi entelektüellerle birlikte (Voltaire Charlemagne'in hayatını gözler önüne sermişti) Ortaçağ'ın kutsal krallarını kriminalleştirdiler ve "geleneksel kutsal kral" imajını yıkarak kutsal monarşik düzene bütünüyle meydan okudular. Bu yurttaşın doğal haklarının deklarasyonu ve onun kralların kutsal haklarıyla rekabete girmesi anlamına geliyordu. Netice olarak Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi 19. ve 20.yy.'ın demokratik toplumlarının modelleri haline geldi. Her insanın doğal hakları yalnızca kralların kutsal haklarına karşı bir konuma getirilmekle kalmadı ayrıca bütün insanların temelde eşit olduğu varsayılarak bütün feodal ve patriarşik ayrıcalıklardan ve kurumsallaşmış kardeşlikten (kralların kutsal haklarının yaşayan sembollerıyla kral tarafından yürütülen) kurtulması talep edildi.²⁸ Taubes, kutsal monarşik düzene bu meydan okumayı çağın edebi ve felsefi karakterleri ile ilişkilendirerek ikisi arasında bir analogi kurar. Ona göre Fransız Devrimi'nde, kralın katliyle, Freud'un babanın katli, Turgenev'in *Babalar ve Oğullar*'ındaki babanın reddi, Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'de babanın katli ve Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü yorumuyla ilişkisi vardır. Taubes için Fransız Devrimi esnasındaki kralın katli, esasında evrensel, demokratik, eşitlikçi toplumdaki ilahın öldürülmesinin de başlangıcıydı. Bu durum neticesinde monarşik liturjinin sembolizmiyle, toplumun kendi kendisini yorumlaması arasındaki boşluk çağımızın dinsel ve politik bilinci arasındaki krize yol

Jacob, To Carl Schmitt, *Letters and Reflections*, Columbia University Press, New York, 1987, s. 11, Trembl Martin, "Secularization and the Symbols of Democracy, Jacob Taubes's Critique of Carl Schmitt, *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought* içinde. S. 159-176, *Jacob Taubes/Carl Schmitt, Briefwechsel mit Materialien*, ed. Herbert Kopp-Oberstebrink, Thorsten Palzhoff, Martin Trembl, Fink, Münih, 2011.

²⁸ Taubes, s. 180-181.

açmıştı.²⁹ Bölümün girişinde değindiğimiz kriz bu kontekstte anlaşılabilir hale gelmektedir.

Taubes, Fransız Devrimi'nin kralın katliyle Avrupa siyasal ve sosyal düzeninde yarattığı krizi tarif ettikten sonra demokratik gelişimin bir genealojisini yapmaya girişir. Ona göre demokrasi Ortodoks Hristiyan dinsel gelenekten hareketle değil,³⁰ hiyerarşik Roma Katolik sisteminden vazgeçenlerin girişimiyle gelişti ve parladı. Daha ötede *İncil*'in eşitlikçi mesajıyla feodal Ortaçağ toplumuna saldıran ve bütün nüfusa etki etmeye çalışan mistik hareketler ve sekteryanların girişiminden doğdu. Heretik tarikatlar,³¹ kilise üyelerinin birbirine eşitliğini vurguladı ve kıdemlilerle vaizlerin Roma Katolik Kilisesi değil, yerel cemaatler tarafından seçilmesi gerektiğinde ısrar ettiler. Taubes, insan ruhuyla kutsalın özdeşliğini vurgulayan Anabaptistler'in günah fikrini reddetmek zorunda olduklarını ifade eder. Böylece dinsel demokrasiler 17.yy'da İngiltere'de ortaya çıktı ve bu cemaatler kendilerini kutsanmış cemaatler olarak hissettiler. Söz konusu durum daha sonrasında dinsel cemaatlerin dışında gelişecek şekilde politik demokrasilere doğru taşındı. İlk olarak Anabaptistlerin hayata geçirdiği, Kilise örgütlenmesinin demokratik prensibi zamanla İngiliz ve Amerikan demokrasisinin temel prensibi haline geldi.³²

Taubes, demokrasinin teolojik soykütüğünü ortaya

²⁹ A.g.e., s. 181.

³⁰ Taubes, düşüncelerinde teolojiye ve teolojinin tarihle ilişkisine özel bir yer ayıran Karl Löwith'ten biraz farklı düşünmektedir. Löwith, tarih felsefesinin tamamen tarih teolojisine dayandığını ileri sürmekte ve modern tarihsel bilincimizin Hristiyanlık'tan türediğini söylemektedir. Ona göre moderniteyle birlikte Hristiyan 'kurtuluş' fikri sekülerleşmiştir. Bkz. Löwith Karl, *Meaning in History, The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago Press, Chicago, 1950, s. 1.

³¹ Bu konuyu gnostisizm başlığıyla ele alan önemli düşünürlerden birisi de Eric Voegelin'dir. Voegelin modernitenin gnostik özüne dikkat çekerken, modern ideolojileri de bu kontekstte değerlendirir. Bkz. Voegelin Eric, *Modernity Without Restraint, The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*, Ed. Manfred Henningsen, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000.

³² A.g.e., s. 183-184.

koyarken meselenin *Kutsal Kitap*'a kadar geri götürülebileceğine de işaret eder. *Kutsal Kitap*'ta anlatılan hikayeye göre, Korah, tanınmış iki yüz elli İsraili önderle birlikte Musa'ya başkaldırmıştır. “Musa ve Harun’un yanına hep beraber varıp “çok ileri gittiniz!” dediler. Şöyle ki: “Bütün topluluk, topluluğun her bireyi kutsaldır ve RAB onların arasındadır. Öyleyse neden kendinizi RAB’bin topluluğundan üstün görüyorsunuz?” dediler. Musa bunu duyunca yüz üstü kapandı ve sonrasında Korah ve yandaşlarına şu cevabı verdi: “Sabah RAB kimin kendisine ait olduğunu, kimin kutsal olduğunu açıklayacak ve o kişiyi huzuruna çağırarak. RAB seçeceği kişiyi huzuruna çağırarak.”³³ Taubes’e göre *Kutsal Kitap*’taki bu anlatıda dinsel hiyerarşiye karşı Tanrı’nın cemaati yüceltilmektedir. Harun ve Musa’ya kendinizi Tanrı’nın cemaatinden üstün mü sanıyorsunuz denmekte ve bu isyan modern demokrasideki halkın iradesi üstündür fikrini adeta çağırıştırmaktadır. Bu mesele göre, Tanrı onları nihayetinde yok etmiştir. Karşısında onların bir cemaat olarak güçlerini tanınamıştır. Gerçekten de demokrasilerde cemaat olarak halka adeta kutsal bir ruh eşlik eder ve halkın onayı yanılmaz çünkü Halkın sesi Tanrı’nın sesidir. Demokrasinin mistik karakterine dikkat çeken Taubes, şu düşündürücü soruyu sorar: halk bireyden niye daha az kriminal ve yanılıyor olsun? Şimdi Taubes’in yukarıdaki sorusundan hareketle Rousseau’nun bir demokrasi klasiği olan *Toplum Sözleşmesi* metnine mutlaka yeniden dikkat çekmek gerekir. Rousseau toplum sözleşmesi metnini kaleme alırken demokrasinin dinle ilişkisinin son derece farkındaydı. Ona göre demokrasinin bir rejim olarak devletin dayandığı bir din olmaksızın kurumsallaşması mümkün değildi. Bu yüzden metnin son bölümünü sivil din meselesine ayırmıştır.³⁴

Bütün bu değerlendirmelerden hareketle şu tespit yapılabilir: 19.yy. boyunca aşama aşama aşkın Tanrı tasarımının yok edildiğini görüyoruz. Alman-Amerikan filozof Eric Voegelin söz konusu durumu ilahi/aşkın temelin

³³ <https://amp.bibliaonline.com.br/bb31/nm/16>

³⁴ Rousseau Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019. Ayrıca bkz. Gauchet Marchel, Ferry Luc, *Dinden Sonra Dinsellik*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005.

reddedilişi, aşkınlığa açıklığın kapanışı olarak değerlendirir.³⁵ Bu duruma eşlik eden en önemli şeylerden birisi politik eşitlik idealinin yükselişidir. Taubes'e göre, politika ve din meseleleri otoriteryan din ve ateizm arasındaki bir alternatife indirgenerek ya aşkın egemen Tanrı'ya dönüş (temsilcileri: Protestan düşünür Kierkegaard, Katolik düşünür Donoso Cortes,) ya da ateizme (Marx, Proudhon) doğru ileri gidiş formülasyonu kabul gördü. Taubes son yüzyılın spiritüel ve politik tarihinin halen bu formülasyonun hecelenmesi olduğunu söyler.³⁶ Bu noktadan itibaren Kierkegaard, Cortes, Marx ve Proudhon'un fikirleri üzerinden değerlendirmeler de yapan Taubes, Schmitt'e referansla demokrasinin eninde sonunda bir tür Sezarcılığa varacağını ifade etmiştir.

Taubes'e göre bu dört isim – Kierkegaard, Cortes, Marx ve Proudhon – dinin sembolik düzenine gerçekten ilgi duydu. Her biri dinin toplumdaki fonksiyonu konusunda hemfikir ve ilginç bir şekilde hepsi de diktatörlük yanlıydı: Kierkegaard, Kitlelerin isyanı üzerinde Martys (şehitlerin) diktatörlüğü; Cortes, liberal toplum üzerinde Kilise diktatörlüğü; Marx, proleterya diktatörlüğü; Proudhon, son otoriteyi de yıkıp insanı tahta çıkarma isteğindeki anarşizm arzusundaydı.³⁷ Taubes, metninde bu düşünürlerden Cortes'e özel bir ilgi gösterir ve onun düşüncelerini ayrıntılı olarak ele alarak diğer düşünürlerle bağlar. Biz de metnimizin sınırlılığından ötürü Taubes'in izinden giderek Cortes hakkındaki düşüncelerine yoğunlaşacağız. Ona göre Cortes, İspanyol Engizisyoncuları'nın mirasçısıdır. Devrim tohumu Tanrı'ya karşı insanın isyanında³⁸ bulunur. Orta sınıflara karşı yönelen sosyalist devrimin formülasyonu ve vaadi şuydu: “zenginler gibi olacaksınız”. Orta sınıfın aristokrasiye karşı devriminin formülasyonu ve vaadi ise “aristokratlar gibi olacaksınız”dır. Bütün bunlardan hareketle varılan son formülasyon ise “tanrılar gibi olacaksınız”dır.³⁹ Düşünüre

³⁵ Bu konuda bkz. Güngörmez Bengül, *Eric Voegelin: İnsanlık Draması, Din Politika İlişkileri*, Paradigma Yayınları, 2011.

³⁶ Taubes, ag.e, 185.

³⁷ A.g.e, 186-187.

³⁸ Voegelin, devrimi Tanrı'ya karşı isyan olarak değerlendirir. Çünkü devrimci hareketler gnostik hareketlerdir.

³⁹ A.g.e, 187.

göre dinsel otorite yıkıldığında politik kontrol güçlenmek zorundadır. Donoso Cortes 1848'in şunu ispat ettiğini söyler: seçim özgürlük ya da diktatörlük arasında değil, hükümetin diktatörlüğü ile ayaklananların diktatörlüğü arasındadır. Cortes, bir seçim yapmak gerektiğinde hükümetin diktatörlüğünü seçmiştir çünkü liberal toplumun ilerlediğine inansa da gerçekte yıkıcı bir despotizme doğru gittiğini düşünmekteydi. Cortes'e göre, monarşi kurumu hak ve meşruiyetle korunmadığında diktatörlük saatleri gelir. Aslında Cortes'in düşüncesinden şunu çıkarabiliriz: O, Tanrı ve ateizm arasında bir tercih yapmaktadır. Cortes, Krallık sembollerinin artık öldüğünü düşündüğü için ilahi müdahaleyi tanımlamak üzere tiranlık sembollerine başvurdu. Taubes, Cortes'in düşüncelerini bu şekilde zikrettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: çağımızdaki teolojik argümanla kim ilgilense modern teolojide "diktatör nitelikleri"nin Tanrı'ya atfedildiğini fark edecektir. Tanrı total yabancı, total olarak öteki, insan tarafından hiçbir iletişimin kurulamadığı, insan hayatını terörle kesintiye uğratan ve tamamen itaatle kör bir inancı talep eden bir varlık olarak tanımlanır. Cortes'in Tanrı'nın krallığı vizyonu, Proudhon'un Tanrı'ya karşı Devrim'inin tersidir. Cortes Proudhon'un teizm karşıtlığında Maniheizmin antik mirasının dirildiğini görür. Çünkü Proudhon, Tanrı fikrini kötülüğün kökeni olarak hedef almaktadır. Tanrı varsa eğer insana düşmandır diye düşünüyor. Tanrı varsa insan onun kölesi olmalı. Tanrı varsa da onu öldürmek gerekir diyor. Taubes, Cortes'le Proudhon'un düşüncelerini mukayese ederken, Cortes'in Kilise'nin diktatörlüğünü tercih etmekte olduğunu söyler. Kilise'nin diktatörlüğünü tercih etmektedir çünkü kılıcın otoritesi daha iyidir; bir kere kılıç, hançerden soyludur, Proudhon ise ayaklananların diktatörlüğünü, yani hançerin otoritesini seçer.⁴⁰

Taubes, Kierkegaard'a döndüğünde ise Proudhon'un maniheizminde Kierkegaard'ın otoriteriyen Tanrı imajının doğduğunu görür. Kierkegaard'ta Tanrı ve insan arasında uçurum vardır. Taubes'e göre Cortes ve Kierkegaard'ın mevcut sosyalist ve anarşist eleştirileri liberal şüphecilikten daha

⁴⁰ A.g.e, s. 188.

tehlikeli görmesi tesadüf değildir. Cortes, sosyalizmin kuvvetinin bir teoloji sistemi olmasında yattığını fark etti. Daha ötede o bu teolojinin yıkıcı olmasının nedenini eleştiri yapma kuvvetinde değil, şeytani bir teoloji olmasında diye düşündü. Yine Marx'a onun teoloji kritiğini işaret ederek dönen Taubes, onun teoloji kritiğinin politikanın eleştirisine bir giriş olduğunu söyler. Buna göre, cennete karşı isyan dünyevi iktidarlara karşı her isyanın temelidir. Marx'ın düşüncesinde karşılaştığımız ateizm bütün Tanrıları yaratan iktidarı yıkacak devrimin ön koşuludur.⁴¹

Sonuç

Taubes, demokrasinin politik sembolizmini radikal Hristiyan 'sapkınlara' (heresies), Kilisenin mutlak otoritesini reddeden 'sapkınlara' kadar izlemiştir. O, teoloji ile sembolizmin seküler politikaya uygulanmasını yalnızca eşitleyici demokratik yaklaşım içerisinde değil, Marx, Cortes, Kierkegaard, Proudhon gibi düşünürlerin genelde dine, özelde liberal ve sosyalist fikirlere yaklaşımını değerlendirmek suretiyle de ele alır. Ona göre, demokrasi sembolleri geleneksel ortodoksi karşıtı teolojiye, heretik, devrimci ve mistik doktrinlere kadar izlenebilir. Toplumsal sözleşme teorileri, mevcut dinin kamusal hayatta zayıflamasıyla derinden alakalıdır. Bu kontekstte meseleyi toparlayabilmek adına onun şu fikrini hatırlatmak uygun olacaktır; "Politik imaları olmayan teoloji olmadığı gibi, teolojik varsayımları olmayan politik teori de olamaz"ın her şeyi bir anda teolojinin sepetine doldurmadığını da belirtmekte fayda var. O, politik teolojiye bir misyon da yükler: spiritüel güç ile seküler gücü ve ruhani iktidar ile dünyevi iktidarı birbirinden ayırmak. Bu meyanda ortaya koyduğu pozitif politik teoloji ve negatif politik teoloji ayrımı ilgili literatürde oldukça dikkat çekicidir.

Sekülerizmin zaferi ya da mağlubiyeti, dinin geri geliş veya dinden sonraki dinsellik, politik din, modern kurtuluş dinleri, eskatoloji, kıyametçilik ve mesihçilik gibi pek çok mevzu düşünürleri hala meşgul etmeye devam ediyor. Seküler Batı'nın Hristiyan politik-teolojik matrixten çıktığını

⁴¹ A.g.e, 186-187.

dair Avrupalı ve Amerikalı bazı alimlere de ait olan bu iddia Hristiyanlık öncesine dair araştırmalara ve monoteizmin doğduğu antik uygarlıklara dönen Jan Assmann gibi düşünürler için elbette tartışmalı bir iddia olabilir. Alman sekülerizasyon tartışmalarını, özellikle de Schmitt'i aşmak isteyen bir düşünür olan Assmann, politik kavramların politika alanını asla terk etmediğini, onların teolojik kontekste dahi politik kavramlar olduğunu ileri sürdü.⁴² Elbette bu argümanın araştırılması başka bir metnin konusu olabilir.

Kaynakça

- Akosman Güngörmez Bengül, "Takdim Niyetine Politik Teolojiye Bir Derkenar: Sekülerizmin Maskesi Nasıl Düştü?", *Politik Teoloji Yazıları*, Ed. Bengül Güngörmez Akosman, Sentez Yayınları, Ankara, 2023, s. 9-18.
- Assman Jan, *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Fischer Verlag, Munich, 2000
- Badiou Alain, *Being and Event*, Continuum, London and New York, 2005.
- Badiou, Alain. 2003. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford, 2003.
- Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, ed. Jacob Taubes, vol.2, Wilhelm Fink Verlag, München, 1983-1987.
- Faber Richard, *ad Jacob Taubes, Historischer und politischer Theologe, moderner Gnostiker*, CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 2022.
- Gauchet Marchel, Ferry Luc, *Dinden Sonra Dinsellik*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005.
- Gnosis und Politik, Vol.3, *Theokratie*, ed. Jacob Taubes,

⁴² Assman Jan, *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Fischer Verlag, Munich, 2000, Jenkins-Steinmetz Daniel, "Secularization and Theologization, Introduction to Jan Assman's Monotheism", *Genealogise of the Secular: The Making of Modern German Thought*, ed. Willem Styfals&Stéphane Symons, Sunny Press, New York, s.83-100 Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Akosman Güngörmez Bengül, "Takdim Niyetine Politik Teolojiye Bir Darkenar: Sekülerizmin Maskesi Nasıl Düştü?", *Politik Teoloji Yazıları*, Ed. Bengül Güngörmez Akosman, Sentez Yayınları, Ankara, 2023, s. 9-18.

- Wilhelm Fink Verlag, München, 1983-1987.
- Güngörmez Bengül, *Eric Voegelin: İnsanlık Draması, Din Politika İlişkileri*, Paradigma Yayınları, 2011.
- Güngörmez Bengül, *Modernite ve Kıyamet: Henri De Lubac, Karl Löwith, Jacob Taubes*, Liberte Yayınları, İstanbul, 2018.
- Jacob Taubes/Carl Schmitt, *Briefwechsel mit Materialien*, ed. Herbert Kopp-Oberstebrink, Thorsten Palzhoff, Martin Tremel, Fink, Münih, 2011.
- Jenkins-Steinmetz Daniel, "Secularization and Theologization, Introduction to Jan Assman's Monotheism", *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, ed. Willem Styfhals & Stéphane Symons, Sunny Press, New York, s. 83-100.
- Kopp-Oberstebrink, Herbert, and Hartmut von Sass. "Preface." in Jacob Taubes: Between Politics, Philosophy, and Religion, *Depeche Mode*, 1–4. Leiden–Boston: Brill, 2022.
- Löwith, Karl. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1950.
- Müller, Jerry Z. *Professor of Apocalypse: The Many Lives of Jacob Taubes*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2022.
- Negri, Antonio. "The Eclipse of Eschatology: Conversing with Taubes's Messianism and the Common Body." *Political Theology* (2010): 35–40.
- Taubes, Jacob, ed. *Religionstheorie und Politische Theologie*. Vol. 1. München: Wilhelm Fink Verlag, 1983–1987.
- Rousseau Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.
- Schmitt Carl, *Carl Schmitt – Briefwechsel mit einem seiner Schuler*, AkademieVerlag, 1995.
- Schmitt Carl, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Dost Kitabevi, Ankara 2016.
- Taubes Jacob, "on the Nature of the Theological Method: Some Reflections on the Methodological Principles of Tillich's Theology, *The Review of Metaphysics*, vol.2, no:8, Jun 1949.
- Taubes, Jacob. "On the Symbolic Order of Modern Democracy." In *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*, edited by Willem Styfhals and Stéphane Symons, 233–247. Albany: State University of New York Press, 2019.
- Taubes, Jacob. "Theology and Political Theory." *Social*

- Research 22, no. 1 (Spring 1955): 1–15.
- Taubes, Jacob. *Abendländische Eschatologie*. München: Matthes & Seitz Verlag, 1991.
- Taubes, Jacob. "Preface." In *Occidental Eschatology*, by Jacob Taubes, translated by David Ratmoko, xi–xxiii. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.
- Taubes, Jacob. *The Political Theology of Paul*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2004.
- Taubes Jacob, To Carl Schmitt, *Letters and Reflections*, Columbia University Press, New York, 1987.
- Treml Martin, "Taubes's Jüdischkeit, or How One Led a Jewish Life in Post-Holocaust Germany," *Depeche Mode: Jacob Taubes, Between Politics, Philosophy and Religion*, Ed. Herbert Kopp-Oberstebrink, Hartmut von Sass, Koninklijke Brill, Leiden, 2022, 12-31.
- Voegelin, Eric. *Modernity Without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*. Edited by Manfred Henningsen. Columbia and London: University of Missouri Press, 2000.

J

III. BÖLÜM: **Kadın, Tanrı ve Bilgi: Feminist Teolojinin Ontolojik-Epistemolojik Zemini**

Eylem YENİSOY ŞAHİN*

Feminist düşünce, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin tarihsel kökenlerini, kuramsal yapı taşlarını ve gündelik yaşamdaki yansımalarını eleştirel biçimde analiz eder ve bu eşitsizliğin dönüşümü için alternatif bilgi teorileri, politika ve direniş biçimleri geliştirir. Teoloji ise en genel anlamıyla Tanrı, ilahi irade ve kutsal olanın bilgisi üzerine yürütülen düşünsel faaliyetleri kapsar. Tek tanrılı dinlerin hâkim yorumlarında Tanrı figürünün eril imgelerle temsili, kadınların ibadet, temsil ve yetki alanlarından sistematik biçimde dışlanmasıyla birleştiğinde, teoloji ile toplumsal cinsiyet eşitsizliği arasında derin bir bağ olduğu görünür hale gelir. Bu bağlamda, feminist teologlar, ana akım teolojinin politik ve cinsiyetli bir iktidar söylemi üreticisi olduğunu tespit eder. Tanrı'nın temsiliinin yalnızca eril özne üzerinden tahayyül edilmesi, kadını teolojik söylemin ve kutsalın sembolik düzeninin dışında konumlandırmıştır.

Feminist düşünürler bu dışlanmayı geleneksel teoloji ve geleneksel felsefenin iş birliğinin sonucu olarak okur. Yirminci yüzyılın ortalarına dek kadınların ilahi ya da seküler temsilde

* Doç. Dr/Bursa Uludağ Üniversitesi/Felsefe Bölümü.

yer bulamamasına yol açan bu dışlayıcı ortaklıkta felsefenin rolü kadının aşağı konumunu rasyonalize etmek, gerekçelendirmek olmuştur. Kadın hem aklın hem de imanın kurucu öznesi olan erkek aracılığıyla “ikinci cinsiyet” olarak tanımlanmış, Hakikat ve Tanrı üzerine konuşma hakkından/yetkisinden fiilen menedilmiştir.

Feminist teoloji açısından Yahudi-Hristiyan geleneğinde aşkınlığın temsiline ilişkin temel sorun, Tanrı’nın yalnızca belirli bir öznellik formu aracılığıyla temsil edilebileceği yönündeki varsayımdır. Tanrı adına konuşan özne erkek, beyaz, Avrupa merkezci ve heteronormatif bir düzenin taşıyıcısıdır. Bu nedenle feminist teologlar bizzat teolojinin bilgi üretme ve temsil rejimlerini dönüştürmeyi amaçlar. Teolojiye dışsal değil, içsel bir eleştiri sunan bu yaklaşım kimi zaman dini düşünceye ilgisiz “seküler”, kimi zaman dini düşünceyle köprüleri yıkan “ateist”, kimi zaman ise adalet ve eşitlik ilkeleri doğrultusunda kutsal metinleri yeniden yorumlayarak dönüştürmeyi hedefleyen bir müdahaledir.¹ Feminist teoloji yalnızca Hristiyanlık ve Yahudilikle sınırlı kalmamakta, İslam ve Doğu teolojilerindeki² ataerkil düşünce sistematiklerini de ifşa etmeye yönelmektedir.³

¹ Grace M. Jantzen, *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999). 7.

² Bkz. Namsoon Kang, *Diasporic feminist theology: Asia and theopolitical* (Minneapolis, Minnesota: National Book Network, 2014). Kang, Hristiyan teolojisinin özünde eşitlikçi değerlere sahip olduğunu, ancak Kore’de Konfüçyüsçülük ve onun köklerinde mevcut olan ataerkil yapılarla birleşince, kadınlara karşı ayrımcı bir dine dönüştüğünü iddia eder. Hatta Duygular/Seneca Fall Bildirgesi’nin taşıdığı eşitlikçi ve adil değerleri içinde doğduğu Hristiyanlığa borçlu olduğunu yazmaktadır.

³ İslam ve Doğu teolojileri hakkında daha ziyade Avrupa ya da Anglo-Sakson dünyada yaşayan kadınların seslerini duymak mümkün olmuştur (Saba Mahmood, Taslima Nasrin and Ayaan Hirsi Ali, Amina Jamal, Nadia Fadil, Asma Barlas, Namsoon Kang bu isimlerden bazıları). Ancak eleştiriler sonucunda son derece vahim olayların yaşandığını da eklemek gerekir. Örneğin, Somali kökenli bir Hollandalı olan feminist yazar Ayaan Hirsi Ali’nin kaleme aldığı ve İslam’da kadına yönelik tutumu eleştirel bir biçimde yansıtan “Submission” adlı kısa filmin yönetmeni Theo van Gogh ölüm tehditleri almış ve 2 Kasım 2004’te boğazı kesilerek katledilmişti.

Özellikle Tanrı'nın varlığı, nasıl bilindiği, hangi kavramlarla temsil edildiği ve bu bilgi biçimlerinin kimler tarafından kurulup dolaşıma sokulduğu gibi sorular, feminist teolojinin merkezî ilgi alanlarını oluşturur. Bu yazıda, öncelikle feminist teologlar ve feminist din felsefecilerinin geleneksel teolojide kadının konumu üzerine yürüttükleri tartışmayı felsefi izdüşümlerine işaret ederek tartışmayı amaçlıyorum. Ardından, bu eleştirel çözümleme neticesinde feminist teologların geliştirdiği iki farklı konumlanışı aktarmaya çalışacağım.

Aşkınlığın Cinsiyeti: Felsefeden Feminist Teolojiye

Feminist düşünce, köklerini Christine de Pisan'ın 1405'te kaleme aldığı *Le Livre de la Cité des Dames* (Kadınlar Şehri Kitabı) adlı metinde bulan, ancak onu çok daha öteye taşıyan çok katmanlı bir eleştirel geleneğe dönüşmüştür. Pisan'ın ardından Marie de Gournay, François Poulain de la Barre, Mary Astell, Olympe de Gouges ve Mary Wollstonecraft gibi düşünürler, kadının eşit ve hak sahibi bir özne olarak tanınması gerektiğini yüksek sesle dile getirmiştir. Bu entelektüel miras, modern feminist hareketin politik taleplerine de zemin hazırlamıştır. Örneğin, Elizabeth Cady Stanton tarafından kaleme alınan ve Seneca Falls Kadın Hakları Kongresi'nde 1848'de kabul edilen *Declaration of Sentiments* (*Duygular Bildirgesi*), oy hakkı, mülkiyet, boşanma ve eğitim gibi temel hak taleplerini içeren radikal bir bildirge olarak tarihe geçmiştir.⁴ Zaman içinde çeşitli yasal

Ayaan Hirsi Ali ise ABD'ye kaçmak zorunda kalmıştı. Türkiye'de ise feminist teoloji ilahiyat fakültelerindeki kadın akademisyenler ve lisans üstü düzeyde öğrenciler tarafından çalışılmaktadır. Çalışmalar Yahudilik ve Hristiyanlığın ataerkil yapısının eleştiriyile sınırlı kalmaktadır. Görebildiğim kadarıyla çoğunlukla konu İslam teolojisine getirilmemekte ya da diğer kitabi dinlere karşın İslam'da cinsiyetçiliğin olmadığı delillendirilmektedir. Feminist din felsefesinin çalışılmamasının ise önemli bir düşünsel boşluğu işaretlediği kanısındayım.

⁴ Josephine Donovan, *Feminist Teori*, çev. A. Bora, M. A. Gevrek ve F. Sayılan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 31-32.

düzenlemelerle kadınlara bu temel haklar tanınmış; kadın kamusal alanda bir yurttaş olarak görünür kılınmıştır. Ancak bu görünürlüğe rağmen, kadınların gündelik yaşam deneyimlerinde ataerkinin çok katmanlı tahakküm biçimleri değişmeden kalmıştır. Sanki görünmez bir el din, gelenek, kültür ve kurumlaşmış ataerkil yapılar aracılığıyla kadınların varoluş imkânlarını sınırlandırmaya, kadınları farklı toplumsal alanlarda edilgen, yedek ya da tali konumlarda tutmaya devam etmektedir. Bu nedenle radikal feminizm ve kültürel feminizm gibi yönelimler, cinsiyet eşitliğini yeni toplumsal sözleşmelerle tanıma girişimlerinin yetersizliğini sorgulamaya yönelmiştir. Seküler- Aydınlanmacı yurttaşlık reformları yeni yasa ve kanunlarla sivil/kamusal alanı kadına açmış olsa da bu müdahaleler felsefi, manevi, kültürel ve dinsel yaşamın inşa ettiği simgesel düzeni dönüştürmekte yetersiz kalmıştır.⁵

İşte bu noktada feminist düşünürler, tartışmayı yalnızca seküler değil, aynı zamanda dinsel, manevi ve kültürel alanlara da taşımanın zorunlu olduğunu görmüştür. Bu minvalde, dini geleneklerin kadınları eşit, onurlu ve tam özne

⁵ Mahkemelerde erkek ya da erkek zihniyetindeki kadın hakimler tarafından verilen kadın-düşmanı “erkeklik/ kravat indirimi” içeren kararların yasalar ve kanunlar dışında bir “hukuk kültürü”ne dayandığını pek çok kadın cinayeti davası üzerinden anlatan Eylem Ümit Atılgan’ın *Haksız Tahrik* kitabı bu yetersizliğe işaret etmektedir (İstanbul: İletişim Yan., 2024. Özellikle bkz. 45-62.). Benzer biçimde Catharine Mackinnon *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru* (çev. T. Yöney ve S. Yücesoy, İstanbul: Metis, 2003) adlı kitabında devletin cinsiyetten bağımsız olmadığını, hukukta cisimleşen devletin eril iktidar alanı olduğunu, dolayısıyla değişimin daha derinden, ilksel cinsellik sözleşmesinden itibaren başlaması gerektiğini söyler (özellikle bkz. 186-197.) Bu noktada kastedilenin ne olduğunu daha iyi görebilmek açısından bir örnek vermek gerekirse, evlilik içi tecavüz yasalarda ceza gerektiren bir suç olarak tanınsa da bu yaşamın toplumda yaygın biçimde kabul gördüğünü söylemek güçtür. Bugün, hala, evli olsun ya da olmasın bir kadının erkeğin cinsel ilişki talebini reddetmesi, katiline ceza indirimi vermenin gerekçesi sayılabilmektedir (<https://www.izmirbarosu.org.tr/HaberDetay/4185/> erkek-adalet-degil-gercek-adalet). Radikal ve kültürel feministlerin iddia ettiği gibi yasalar ve kanunlarca tanınmanın dışında manevi/tinsel düzeyde bir tavır/tutum/söylem değişikliğine dolayısıyla kültürel bir değişime ihtiyaç vardır.

olarak temsil etmemesi; aksine kadınları dışlayan, onları ikincil konumda tahayyül eden ayrımcı, istismarcı ve eril söylem ve uygulamalar üretmesi, feminizmin teolojiyle yüzleşmesini kaçınılmaz kılmıştır.⁶ Lisa Isherwood ve Dorothea McEwan'ın açık ifadeleriyle: "Teolojinin feminizme, seküler feminizmin ise 'iyi teolojinin' 'derin kök salmasına' ihtiyacı vardır".⁷ İyi teoloji ile "insana [ırk, sınıf, cinsiyet ayrımı yapmadan] derin bir manevi (*spiritual*) ve toplumsal bağlılığa" dayanan teoloji kastedilmektedir.⁸ Böyle bir "iyi teoloji"nin mümkün olup olmadığı sorusu felsefenin ve teolojinin önündeki en önemli sorulardan biridir. Bu yazının amacı bu imkânı tartışmak olmadığından, soruya işaret edip, feminist teologların amacının böyle bir teoloji olduğunu belirtmek yeterlidir. Isherwood ve McEwan ana akım teolojinin "iyi" olmadığıнын göstergelerini şu şekilde sıralar:

Kurumsal din adına kadınlar [aşağılanır] ... Papa'nın ... "aile değerlerine" dönüşü güçlü bir şekilde savunması ... kadınların "kirliliğinden" periyodik olarak temizlenmesine ilişkin Yahudi kuralları ... kadınların [yaşamlarına] ilişkin İslami emirler, Hinduların dul yakma talepleri ve farklı kültür ve dinlerdeki daha birçok örnek, kadınların öz saygısını düşürüyor ve kadınlara yapılan haksızlıkların çeşitliliğini gözler önüne seriyor. ... Ancak bu istismarlar bugün feminist olsun olmasın, dindar olsun olmasın kadınlar tarafından artık hoş görülüyor.⁹

⁶ Lisa Isherwood ve Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 11-12.

⁷ A.g.e. 12.

⁸ A.g.e.10.

⁹ A.g.e.19. Bu yazının yazıldığı günlerde görev süresi biten Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş'ın seküler eşit miras yasaları hilafına kadınlar aleyhine İslami usullere uygun miras koşullarını vaaz etmesi 2025 yılı Türkiye'sinde verilebilecek yüzlerce örnekten belki de en önemsiz olanıdır. Kendi ifadeleri şöyle: "Karşılıklı rıza olmadan, Yüce Rabbimizin koyduğu miras ölçüsünü değiştirmek, ilahî adalete aykırıdır. ... Dolayısıyla kişinin kız çocuklarını mirastan mahrum bırakması, kız çocuklarının da Allah'ın takdir ettiği hakka razı olmaması kul hakkıdır." Ayrıca Ali Erbaş'ın kadının giyimine müdahale niteliği taşıyan başka bir hutbesi ve feminist toplulukların bunlara

Feminist teolog ve din felsefecilerinin yaptığı ana akım teolojilerin eleştirisi ve alternatif “iyi” teoloji inşalarına geçmeden önce felsefenin bizzat kendisine içkin olan teolojik yanın eleştirisine bakmak yerinde olur.

Önemli feminist din felsefecilerinden olan Pamela Sue Anderson dikkatlerimizi Alvin Plantinga ve Richard Swinburne vb.nin çağdaş, analitik din felsefelerine çekerek, her ikisinin de felsefe tarihindeki örneklerine benzer biçimde “geleneksel teizmin sürdürülebilir ve biçimsel olarak rasyonel bir savunması”nı yaptığını söyler.¹⁰ Buna vurgu yapmasının nedeni bir feminist olarak bu geleneği takip ederek din felsefi çalışmanın sorunlu olacağına, felsefede baş edilmesi gereken daha köklü sorunlar olduğuna işaret etmektir. Zira klasik felsefe, Antik Çağ’dan itibaren hakikatin aşkın bir varlık ve normatif/rasyonel bir bilgi anlayışı düzleminde temellendirildiği, aklın evrensel bir yeti olarak tanımlandığı ve bu yetinin erkek özneye özdeşleştirildiği bir düşünsel çerçevede şekillenmiştir. Bu bağlamda felsefenin kendisine içkin teolojik yön yalnızca her felsefi kuramın başında ya da sonunda bir Tanrı, aşkın varlık, aşkın hakikat düşüncesine dayanması değil, aynı zamanda bu aşkın varlığın/hakikatin ve bilgisinin hiyerarşik üstünlüğüyle ve bu bilgiye erişim hakkının hangi özneye, hangi koşullarda verildiğiyle de ilgilidir. Felsefe, özellikle aşkın bir “Hakikat”i bilgi nesnesi olarak belirlemesiyle, bir tür *dünyevileştirilmiş teoloji* işlevi görmüştür. Michèle Le Doeuff’un da belirttiği gibi “felsefe, felsefe olmasına rağmen, din formunda faaliyette bulunur.”¹¹

Platon’un *idea* öğretisi içinde Tanrı, düşünülebilecek en yüksek İyi olarak konumlandırılırken, Aristoteles’te Tanrı, evrenin zorunlu ve değişmeyen ilkesi olan “hareket etmeyen

tepkileri için bkz. <https://www.bbc.com/turkce/articles/c5ykyzpw071o> erişim zamanı: 21.09.2025.

¹⁰ Pamela Sue Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief* (Oxford: Blackwell, 1997). 15. Analitik ve Anglo-Amerikan dünyada din felsefecilerinin geleneksel din söylemini gerekçelendirmek ile meşgul olduklarına ilişkin detaylı başka bir açıklama için bkz. Grace M. Jantzen, *Becoming Divine*, 2-4.

¹¹ Michèle Le Doeuff, “Panel Discussion with Michèle Le Doeuff”, *Paragaph* (March 2010, Vol. 33, No. 1, ss. 102-124) 108-9.

hareket ettirici”dir.¹² Her iki yaklaşım da daha sonra tek tanrılı dinlerin felsefi rasyonalizasyonu misyonunu üstlenen teolojik düşüncenin temelini oluşturmuştur. Orta Çağ’da Augustinus’un Tanrı’nın varlığı ve bilgisi anlayışı, Anselmus’un ontolojik argümanı aynı eril bakış açısının izlerini taşır. Aristotelesçi metafiziği Hristiyanlıkla uzlaştırmayı amaçlayan Thomas Aquinas, Tanrı bilgisinin hem vahiy hem de akıl yoluyla edinilebileceğini savunur. Bu girişimler, Tanrı’yı aşkın ve akıl tarafından kavranabilir bir nesne hâline getirir. Buna göre Tanrı üzerine konuşma hakkı, yine veya hala, belirli bir bilgi rejimine dâhil olabilen, ruhun akıllı yanına uygun eyleyebilen öznelere mahsustur: Erkek ilk örnek, Asıl Varlık’ı temsil etme doğasına sahip olan, kadın ise kopyanın kopyası, doğadan eksik, bağımlı,erkeğe yardımcı olarak kurgulanmıştır.¹³ Bu kurgu sayesinde felsefenin kadını dışlayıcı biçimde konumlandırışı kitabı dinlerin aynı tavrının delillendirilmesi/rasyonalize edilmesi misyonunu üstlenir.

Platon’un kötü, “korkak” yaşam sürmüş bir erkek ruhun yeniden dirilişte kadın bedeni ile cezalandırılacağını bildirmesi,¹⁴ belirsiz “yatağın” anne, özü veren “örneğin” baba olduğunu söylemesi;¹⁵ kadınların beden erkeklerin idea/fikir doğurmaya kabiliyetli olduğunu söylemesi bunun en açık örneklerindendir.¹⁶ Benzer biçimde, Aristoteles, kadınların doğuştan/ doğadan düşük, edilgin ve ruhun akıllı yanına göre eylemeye uygun olmayan varlıklar yani ehliyetsiz varlıklar

¹² Altı çizilmelidir ki, bunlar ve bundan sonraki örnekler ilgili filozofun felsefesini bütünüyle değillemek amacıyla verilmiyor. Elbette güncel felsefi problemlerin çözümü ve tartışması için bu filozofların başka görüşleri temel alınabilir ya da onlardan faydalanılabilir. Böyle bir durumda tek koşul, o filozofun aslında taraflı bakış açısını gizleyen sözde-evrenselcilik ya da saf-akılcılık idealine karşı temkinli olmaktır.

¹³ Felsefe tarihinde aklın nasıl eril bir formda inşa edildiğine ilişkin detaylı bir analiz için bkz. Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*, çev. M. Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021); Orta çağ filozofları için özellikle bkz. 54-65.

¹⁴ Platon, *Timaios*, çev. E. Güney ve L. Ay (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 90e-91a,108.

¹⁵ A.g.e., 50d, 51.

¹⁶ Platon, *Theaitetos*, *Diyaloglar* içinde, çev. M. Gökberk (İstanbul: Remzi Yayınları 2012), 150b, 461.

olduğunu rasyonalize/vaaz eder.¹⁷ Ona göre, kadınlar erkeklerle göre doğuştan daha aşağı ve tamamlanmamış varlıklardır; bu nedenle, felsefe etkinliği, rasyonel akıl yürütme, adil eyleme gibi üstün etkinlikler kadınlara uygun değildir, hatta yapamadıkları için suçlanamazlar.¹⁸

Kısaca felsefe ve erkek filozof kendini bir aşağı/öteki/madun üzerinden, ona karşı inşa etmiştir. Felsefenin konusu ve koşulu olan aşkın Hakikat bedensel olanın geçici, aşağı ve sınırlı doğasını aşan soyut akıl ve evrensel özne idealiyle ilişkilendirilmiştir. Geneviève Lloyd'un ifadesiyle, Batı felsefesi "doğurganlık simgesi[nin] ... aşkın gizemli güçler[in – Tanrıçalar ve doğuran, büyü yapan, şifa veren, bilici kadınlar–] ... Akıl'ın ... içine dahil" edilmesiyle inşa edilmiştir.¹⁹ Bu sayede kadınsı olan, duygulanımsal olan, sezgisel ya da bedene içkin olan dışlanmış; erkekle özdeşleştirilen soyut, evrensel, rasyonel düşünme norm haline getirilmiştir. Kısaca, felsefe cinsiyetlendirilmiş bir temsil ve bilgi rejimini kurmuş, evrensellik ve soyut özne idealiyle de bunu gizlemiştir. Tüm bunlara karşın Anderson'un dediği gibi, "Batılı filozoflar cinsiyet tarafsızlığı iddiası" ile cinsiyetçi önyargılarını gizlemeye çalışsa da "feministler, Tanrı'nın ideal erkek ... temsillerinde ve Batılı filozofların saf akılçılık idealinde erkek kimliğinin ayrıcalıklı kılındığını açıkça ortaya koymuştur."²⁰

Bu değer yüklü cinsiyetçi temsil mekanizmasının başka bir formu Tanrı (Akıl/Tin) ve Doğa arasındaki ilişkide inşa edilir. Öncü Hristiyan feministlerden Rosemary Radford Ruether, erkek, savaşçı, akıl olan Tanrı ile kadınsı, bedenli, duyguları temsil eden Doğa arasındaki ikiliğin felsefi ve teolojik tüm ataerki geleneklerin temeli olduğunu söyleyerek, Yahudi ve Hristiyan geleneklerinin ve Batı dünya görüşünü

¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007), *Yedinci Kitap*, 1148b30, s.139 ve 1150b15, s. 143; *Aristoteles, Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006), *Kitap I. Bölüm 5. 13-14.*

¹⁸ Bu konuda eleştirel bir okuma için bkz. Nicholas D. Smith, "Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles", çev. A. Çankaya. *Özne* (2013: 18), 85-96.

¹⁹ Lloyd, *Erkek Akıl*, 47.

²⁰ Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion*, 7.

oluşturan Platoncu ve Aristotelesçi felsefelerin temelinde, aklın bedene üstün tutulması olduğunu tespit eder.²¹ Antik ve Orta Çağ filozoflarına benzer biçimde kadının ikincil konuma yerleştirilmesi ile sonuçlanan bilgi ve varlık anlayışları modern dönemde Bacon, Descartes, Kant, Hegel'in felsefelerinde de devam etmiştir.²² Linda Hogan "Aydınlanma" ile birlikte daha da gelişen eril "aklın idealleştirilmesi"nin kadını "doğayı, manipüle edilip kontrol edilebilecek bir şey olarak gören aşkın bir bilinç" anlayışına vardığını; bunun da "Hristiyanlığın dünyayı reddeden maneviyatı" ve "doğanın teknolojik kontrolü" ile eş güdümlü olduğunu ya da paralel gelişmeler olduğunu söyler.²³ Hogan'a göre bu "içkinlik karşıtı [bir] dünya görüşü"dür ve "kadınların bedensel varoluşla özdeşleştirilmesi"ni ve değersizleştirilmesini doğurmuştur.²⁴ Gerçek, asıl, özsel olan ya da hakiki maneviyat bu dünyaya *içkin* ve bedenli/ilişkisel yaşamda değil de onun ötesindeki ulvi bir *aşkınlıkta* aranırsa, bu dünyanın, doğanın, yaşamın ve bunlarla özdeşleştirilen kadının değersizleştirilip sözde "hakikat" uğruna araçsallaştırılması, ikincilleştirilmesi beklenmedik bir sonuç değildir.

²¹ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Towards a Feminist Theology* (London: SCM Press, 1983). 54, 79, 145. Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın benzer tespitleri için bkz. "For Women in Men's Worlds: A Critical Feminist Theology of Liberation", içinde *Different Theologies, Common Responsibilities: Babel or Pentecost?*, ed. C. Geffréy, G. Gutiérrez ve V. Elizondo (Edinburgh: T.&T. Clark, 1984). 34.

²² Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Lloyd, *Erkek Akıl*, 33-41, 75-80, 97-120. Felsefe tarihinde istisnai örnekler de vardır. Örneğin Spinoza değer yüklü ikili karşıtlıklar üzerinden kurmadığı ontolojisi ile daha sonra feminist filozoflara ilham vermiştir. Luce Irigaray, Moria Gatens, Rosi Braidotti bunlardan bazılarıdır. Tansu Gökçe'nin de işaret ettiği gibi, Spinoza'nın ontolojisi, demokrasi anlayışı çerçevesinde kadına yönelik dışlayıcı tavrına karşı eleştirel olmak kaydıyla feminist düşünürler için elverişli bir zemin olabilir. Bkz. Tansu Gökçe, "Spinoza'nın Feminist Okurları", *Feminist Felsefe* içinde, ed. E. Y. Şahin (Bursa: Sentez Yayıncılık: 2023). 9-40, özellikle 34-38.

²³ Linda Hogan, *From Women's Experience to Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 49.

²⁴ A.g.e., 49.

Sonuç, kadının eksik insan, “düzen bozucu”, “kaosun temsilcisi”, “anlaşılamayan gizem”, “karanlık kıta” gibi olumsuz imgelerle damgalanması ve felsefi/teolojik düşüncenin dışına atılmasıdır.²⁵ Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bu imgelerin Antik Çağ felsefesinin ontolojik/metafizik tezleriyle derin bağlantısı vardır ve erkekler kadın cinsinin felsefeden dışlanması “kadınlık” hakkında bu imgelerle inşa ettikleri sembolik temsillerle pekiştirir. Böylece, eril felsefi söylem kadın için dışlayıcı bir sınır çizerken kendine özgü kurallarla teolojik bir biçimde inşa edilir. Bu dikotomik sınır retorik, sezgi, duygu gibi kadınla ilişkilendirilen farklı bilgi biçimlerini bastırır.²⁶ Başka bir deyişle, felsefe kendini tanımlarken reddettiği bir belirsiz, tanımlanamaz, *irrasyonel* ya da dışlanan öteki yaratır; bu öteki de kadınlık imgesi aracılığıyla sembolize edilir. Buna alternatif olarak feminist filozofların önerisinin rasyonel olanı ya da akli reddetmek olmadığının altı kalın çizgilerle çizilmelidir.

Kısaca belirtmek gerekirse, rasyonalite ve aklın yeniden tanımlanması, beden, duygu ve imgelem gibi özellikler açısından dışlayıcı değil kapsayıcı bir şekilde yeniden inşa edilmesi gerektiği vurgulanır.²⁷ Bu özünde doğumsal, ölümlü, dişil olana karşı aşkın, ölümsüz, eril olanın dikotomik kurgusuna bir müdahale çağrısıdır. Feminist filozofların felsefeye bu müdahalelerinin teolojideki yansımaları da aynı biçimde kadının bireyleşmesinin, kendi öznelliğini koruyarak toplumsal alanda varlık kazanmasının, tanınmasının olanaklı zeminini araştırma ve inşa amacı taşır.

Teolojiye Feminist Müdahale

Atina kentinin tanrıçası akıl, savaş, strateji tanrıçası

²⁵ Michèle le Doeuff, *The Philosophical Imaginary*, çev. C. Gordon (London & New York: Continuum, 2002), 113.

²⁶ A.g.e., 110-115.

²⁷ Yeni bir “akıl ya da rasyonalite” anlayışına ilişkin bkz. Lorraine Code, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991); Pamela Sue Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief*; Michèle le Doeuff, *The philosophical imaginary*.

Athena, *Baba (ve ayrıca oğul)* Tanrı Zeus'un kafasından *doğurduğu* bir tanrıçadır. Buna karşın bir Tanrı olmasına rağmen Olympos'ta yeri olmayan sarhoşluk, esriklik tanrısı Dionysos ise yine *Baba (ve ayrıca oğul)* Tanrı Zeus'un bu kez baldırından *doğurduğu* tanrıdır. Felsefenin, açıkça Platon'un fikir doğuran erkekler imgesinde görebildiğimiz, kadının doğum yetisiyle baş etme çabasını, bu kadim mitsel anlatılarda dahi görmekteyiz. *Baba (ve ayrıca oğul)* Tanrı Zeus bu iki doğumuyla Tanrıçalığın gizemini üstlenir ki rasyonalitenin topolojik mekanı olması bakımında değerli sayılan kafasından yaptığı doğum dışı olsa da “eril/üstün” özelliklerle bezeli bir Tanrıça, baldırından yani bedeninin aşağı, değersiz kısımlarından yaptığı doğum erkek de olsa Olympos'a dahi giremeyen tabiri caizse berduş, “feminen” bir Tanrı yaratmıştır. Kadınsı doğumu erilleştirerek üstlenen Zeus ise cinsel arzularına erişimde sınır tanımayan, mitolojik metinlerin önü alınamaz tecavüzcüsü gibidir.

Yunan mitolojisi dışında da örneğini bulabileceğimiz bu ataerkil anlatıların mirasını üstlenen ana akım felsefe ve teoloji tinsellik-aşkınlık ile özdeşleştirdiği erkek özneye karşın kadını doğumla, bedensellik ve dolayısıyla içkinlikle özdeşleştirerek bilgi ve temsil sahnesinin dışına atar.²⁸ Feminist teolojinin amacı, bu karşıtlığı bozmak ve kutsal doğum, yaşam, deneyimsel ve ilişkisel varoluş biçimleriyle yeniden düşündürmektir. Bu amaçla teoloji farklı felsefe yöntemleriyle eleştiriye tabi tutulur. Kadın deneyimine vurgu kimi zaman hermenötüğü (örneğin Rosemary Radford Ruether) kimi zaman da fenomenolojiyi (örneğin Pamale Sue Anderson) temel alarak yapılmıştır. Bu çerçevede, kadınların baskı ve direniş *deneyimlerine* odaklanan eleştirel hermenötüğü ile Hristiyanlık inancının eşitlikçi bir zeminde yenilenebilirliğini gösteren Elisabeth Schüssler Fiorenza yakından bakacağımız ilk feminist teolog ve filozof olacak. İkinci olarak, varoluşçu felsefe ve *süreç felsefesini* radikalleştirerek “Tanrı” kavramının kendisine müdahale eden ve Hristiyanlığı reddeden feminist filozof ve teolog Mary Daly'nin düşüncelerini değerlendireceğiz.

²⁸ Grace Jantzen, *Becoming Divine*, 116–117.

Elisabeth Schüssler Fiorenza: Kadın-Kilisesi ve Eleştirel Hermenötik

Elisabeth Schüssler Fiorenza ataerkil geleneksel teolojinin radikal dönüşümünü hedefleyen feminist teolojinin en etkili isimleri arasında yer alır. Fiorenza kadın deneyimi üzerinden bir İncil hermenötüğü yaparak eleştirel bir özgürlük ve kurtuluş teolojisi önerir.²⁹ Onun kadınların deneyimlerini teolojik alana dahil etme çabası, androsentrik entelektüel çerçevelerin ve teolojinin tüm metin ve geleneklerini sorgulayan ve yeniden yorumlanmasını hedefleyen bir çabadır. Kendi ifadeleriyle: “Feminist çalışmalar, erkek sembolik temsillerine, tarihsel yorumlara ve cinsiyetçiliğin dilimizde ve düşünce dünyamızda verili bir sınıflandırma olarak alışılmış bilincine meydan okur”.³⁰ Fiorenza geleneksel kavramları, dogmaları, sembolleri ve imgeleri cinsiyetçi, kadın düşmanı ve baskıcı karakterlerinden arındırarak feminist bir eleştirel İncil hermenötüğü bağlamında yeniden yorumlar. Ona göre kadınların ataerkil dinin baskıcı doğasına dair deneyimleri, teolojik geleneklerin geçerliliğini sorgulama sürecinin belirleyici unsurlarıdır. Bu sorgulamanın meşruiyeti de “İncil[deki] düşüncelerin canlı bir organizma [oluşuna] ve dogmatik bir sisteme indirgenemez” oluşuna dayanır.³¹ Zira ona göre “insanlığın refah ve birliği uğruna” bu türden eleştirel bir eylemin ilk faili de İsa Peygamberin ta kendisidir.³² Dolayısıyla mevcut kutsal metin ve gelenekleri

²⁹ Fiorenza’nın aksine Daphne Hampson, dini iddiaların ölçülebileceği bir kriter olarak kadın deneyimlerine yapılan her türlü başvuruyu tamamen reddeder. Bunu dinsel alana yabancı seküler bir tavır olarak görür. Hristiyanlık tarihinde yüzyıllardır sessiz ve görünmez kalmış öncü kadınların deneyimini geri kazanma çabasının yararsız olduğunu söyleyen Hampson’a göre, bu kadınların “zaman, mekân ve kültür olarak” uzaklığı nedeniyle, bugün onların kendi zamanına ait imgelerinin, deneyimlerinin kavranması ve bu kavrayış üzerinden “Tanrı’ya ulaşma” çabası beyhudedir (Theology and Feminism, Oxford: Blackwell, 1990, 157).

³⁰ Elisabeth Schüssler Fiorenza, “For Women in Men’s Worlds”, 34.

³¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, (Boston: Beacon Press, 1984), 122.

³² A.g.e., 13-14.

eleştirerek yeni bir dinsel anlayış ve gelenek oluşturmak Hristiyanlığın özsel ve ilk etkinliğidir, feminist yorumlama bu anlamda Hristiyanlık dininin ilkeleri ile tutarlıdır ve meşhurdur.

Fiorenza Hristiyanlığı reddetmez, ama kanonik İncil yorumlarını ve gelenekleri reddederek kurtuluş teolojisine ve eleştirel hermenötiğe dayanan İncil yorumlama modelini benimser. İlk adımı İncil ve geleneklerinin taraflılığını göstermektir. İncil'e yönelik entelektüel tarafsızlığın sahte bir söylem olduğunu belirten Fiorenza'ya göre,³³ bir metne önyargısız ya da nesnel bir şekilde yaklaşmak da tarihin tarafsız yazıldığını iddia etmek mümkün değildir. Tarih yazımının nesnel olmadığını şu cümlelerle net bir şekilde ifade eder:

Tarihçiler, gerçekte olan bitenleri en üst düzeyde nesnellik ve değer-nötr bir bakışla kaydetmekten uzaktır ve toplumdaki egemen gruplar için tarih yazmışlardır. Tarih, imparatorlukların ve savaşların tarihi veya siyasi ya da kültürel kahramanların tarihi olarak düşünülmüş ve ulusal gurur veya kültürel hegemonya aşılacak için yazılmıştır. Tarih, “kazananlar” tarafından yapılmış ve yazılmıştır; geçmişin ezilenleri ve mağluplarının “yazılı” bir tarihi yoktur.³⁴

Fiorenza'ya göre İncil de bu taraflılıktan muaf değildir. Dolayısıyla “feminist bir hermenötik” İncil'deki erkek-merkezci dili ve “tüm İncil geleneklerinin ataerkil damgasını” özenle ve dikkatle ifşa etmeli, yeniden yorumlamalıdır.³⁵ Ona göre, bu, mevcut kanonu daha eşitlikçi ve feminist bir bakışla yorumlayarak ya da İncil'de kadını onurlandıran, eşit bir cins olarak gören bir anlatı bulmaya çalışarak yapılamaz. Çünkü İncil androsentrik bir dille erkekler tarafından kaleme alınmış ve de ataerkil kiliselerde ilan edilmiştir. Ayrıca İncil'de aktarılan hikayeler erkek dini liderlerin seçtiği deneyimlerdir. Fiorenza “Hiç şüphe yok ki, İncil bir erkek kitabıdır” der.³⁶

³³ A.g.e., 98.

³⁴ A.g.e., 102.

³⁵ A.g.e.,13.

³⁶ Schüssler Fiorenza, “The Will to Choose or to Reject: Continuing our Critical Work”, içinde *Feminist Interpretation of the Bible*, ed. L. M.

Kaldı ki İncil'in kadını eşit cins olarak gören yorumlarını üretmeye çalışmak, feminist düşünce ve harekete karşı İncil'i bir baskılayıcı referans kaynağı olarak kullanan genel eğilim düşünüldüğünde anlamını yitirir. İncil pek çok kez onun asıl sahibi olduklarını iddia edenler tarafından "şiddeti meşrulaştırmak için de bir kaynak" olarak kullanılmıştır.³⁷

Fiorenza'nın feminist teolojisi "kadınların, kadın-kilisesinin deneyimleriyle başlar."³⁸ Aslında bu deneyimler daha çok baskı ve kadın düşmanlığı deneyimleridir.

Kısaca, Fiorenza'nın feminist İncil yorumunun hermenötik merkezi kanonik metinler değil kadın deneyimleri, kadın-kilisesidir ya da *ekklesia gynaike*'dur. Bu terimi "dışlayıcı bir terim olarak değil, ataerkilliğe karşı siyasi-muhalif bir terim olarak" kullandığını söyler.³⁹ Ataerkillik terimini ise "tüm erkeklerin tüm kadınlara eşit şekilde hükmetmesi" anlamında değil kademeli bir erkek sömürü dünyası dahilinde, erkeklerin kendi aralarındaki hiyerarşik düzene bağlı biçimde kadınlara hükmetmesi anlamında kullanır. Yani kadının bu dünyadaki yeri "ait olduğu erkeğin' sınıfı, ırkı, ülkesi veya dini açısından belirlenir". Böylece ataerkillik bir yandan "cinsiyetçiliğe" diğer yandan kadının ezilmesi temeli üzerine yükselen "ırkçılığa, mülkiyet-sınıf ilişkilerine ve diğer tüm sömürü veya insanlıktan çıkarma biçimlerine" işaret eder.⁴⁰ Bu nedenle ataerkil yapıya içkin Hristiyanlık, İncil ve ritüellerinin kadın deneyiminden hareketle yorumlanması gerekir. Ancak Fiorenza'nın vurgusuyla bu yalnızca basitçe kadınların değil "ataerkil baskıdan kurtulmak için mücadele eden kadınların

Russell, (Oxford: Basil Blackwell, 1985), 130.

³⁷ Fiorenza, *Bread Not Stone*, 66-67. Fiorenza eleştirel feminist teolojinin amacının "şiddeti, yabancılaşmayı ve baskıyı teşvik eden ve sürdüren Hristiyan geleneklerini ve teolojilerini açığa çıkarmak ve eleştirmek" olduğunu söyler. "Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation", içinde *Churches in Struggle: Liberation Theologies and Social Change in North America*, ed. W. Tabb (New York: Monthly Review Press, 1986), 49.

³⁸ Fiorenza, *Bread Not Stone* s. x. Ayrıca Fiorenza, "The Will to Choose or to Reject", 126.

³⁹ A.g.e., xiv.

⁴⁰ A.g.e., xiv.

(ve *tüm ezilenlerin*) deneyimidir”.⁴¹ Yani, feminist eleştirel İncil hermenötiğine temel olan kadın-kilisesi ve buradaki deneyimler ilksel sömürülen olduğundan kadınındır; ancak bu temel üzerine gelişen diğer sömürü ilişkilerindeki ezilenleri ve onların deneyimlerini de kapsar.

Bir diğer önemli husus Fiorenza’nın eleştirel hermenötiğinin yalnızca eleştirel olmayıp aynı zamanda inşacı yorumlamayı da kapsamasıdır. Fiorenza kadın-kilisesi deneyimlerine dayanan feminist İncil hermenötiğinin temel ilkelerini şu şekilde formüle eder: “İncil otoritesine karşı şüphe”, “eleştirel değerlendirme”, “anma ve tarihsel yeniden inşa” ve son olarak “kutlama, ritüel ve bildirgeler (*proclamation*) yoluyla yorumlama”.⁴² Görüldüğü üzere feminist bir eleştirel İncil hermenötiğinin ayırt edici özelliği onun sadece kadınların geçmiş baskı ve mücadele deneyimlerini hesaba katmaması, aynı zamanda yeni dinsel-yaşantı- deneyimleri üreterek kutsal metinleri ve geleneği deneyime tabi ve yeni yorumlara açık hale getirmesidir. Aslında bu, tüm teolojiye karşı tarafgir bir duruş sergileyen bir eleştirel hermenötiğinin mantıksal sonucudur. “Tarafgirlik (*advocacy*) duruşu baskıcı ve yıkıcı İncil geleneklerinin hakikat ve otorite iddialarının günümüzde kabul edilmemesini talep eder.”⁴³ Önerisi ne *İncil’in kadınlar hakkındaki kısımlarının* yeniden değerlendirmesi ne de *erken Hristiyanlık tarihinin* feminist bir bakış açısıyla yeniden inşasıdır.⁴⁴ Fiorenza için feminist bir bakışla sorgulanması gereken şey *İncil’in bir bütün olarak hakikat* iddialarıdır. Yalnızca kadınlara ilişkin anlatılara odaklanmak ya da yalnızca Hristiyanlık tarihini kadın bakış açısıyla yeniden yazmak yeterli olmayacaktır. Tümünü yeniden değerlendirmek yeni ve eşitlikçi dinsel deneyimler *inşa etmek* önemlidir.

Dolayısıyla Fiorenza kurumsal, hiyerarşik, erkek egemen Kilise biçiminin teolojik olarak meşruiyetini yitirdiğini söylemektedir. Bunun yerine önerdiği şey, kadın-kilisesi deneyimlerinin, orada gerçekleştirilen yeni dinsel söylem ve

⁴¹ Fiorenza, “The Will to Choose or to Reject”, 128. Vurgu bize ait.

⁴² A.g.e., 130.

⁴³ Fiorenza, *Bread Not Stone*, 60.

⁴⁴ A.g.e., 60.

ritüellerin yaratacağı yeni bir adalet topluluğudur. Aslında, kilise kavramı ortadan kalkmasa da dönüştürülmüştür. Ama bu dönüşüm, o kadar derindir ki artık “kilise” sözcüğü neredeyse mecazî bir anlam kazanır. Fiorenza için kadın-kilisesi dayanışma ve adalet üzerine kurulu bir topluluktur. Özgürlük ve kurtuluş için mücadele eden kadın ve diğer ezilenlerin birlikte ürettikleri ve deneyimledikleri bir dayanışma sürecinin ifadesidir. “Feminist ayin ve kutlamalarda Son Akşam Yemeği” hikayesinin yeniden anlatıldığını, “İncil’in Tanrısı ve İsa’nın öneminin yeniden adlandırıldığını”, “havari Junia ve Sarah’ı” anıp “peygamberlik coşkusu deneyimlediklerini” anlatır.⁴⁵ Kısaca Fiorenza’nın anlatımında “kilise” artık bir bina, kurum veya otorite değildir; adalet, özgürlük ve kurtuluşu birlikte inşa eden kadınların ve diğer ezilenlerin dayanışma ağına dönüşür.

Bu yeni “kilise” kadınların önderlik ettiği ibadet biçimleri ve ritüeller oluşturur, adalet mücadelesini ise İsa’nın edimlerine benzer biçimde iman eylemi olarak görür. Geriye kalan Hristiyanlık mıdır? Bu soru elbette önemli ve üzerine düşünülmesi gereken bir soru ancak Fiorenza için kritik önemde görünmüyor. O, tüm insanlar için özgürlük ve eşitliğin mümkün olduğu, ezilenler arası dayanışmanın sağlanacağı bir zemin tasarlamayı amaçlıyor ve bunu yaygın dinsel gelenek dışında sunmanın bu geleneğe inanan ve ezilen kesimi kapsayamayacağı için anlamlı görmüyor. Başka bir ifadeyle, bu dinsel birliktelik zeminini yitirmeyi doğru bulmuyor.

Mary Daly: Kutsalı ve Dünyayı Yeniden Kurmak

Mary Daly, çağdaş feminist teolojinin en sarsıcı ve dönüştürücü isimlerinden biridir. Onun düşünceleri de hem Hristiyanlığın teolojik temellerine hem de ana akım felsefesinin metafizik varsayımlarına yönelik köklü bir eleştiridir. Bu yazıda merkeze alacağımız kitabı *Beyond God the Father (Baba Tanrı’nın Ötesinde)* ile Tanrı’nın eril temsilini eleştirmenin ötesine geçip “Tanrı” kavramını temelden sarsar. Ona göre Tanrı, Batı kültüründe aşkın, mutlak, değişmez ve baba figüründe somutlaşmış bir güç olarak imgelenmiştir.

⁴⁵ A.g.e., 21.

Daly, bu Tanrı imgesinin kadınların tinsel ve varoluşsal alanını işgal ettiğini, onları edilgenliğe mahkûm ettiğini ileri sürer. “Tanrı erkekse, erkek de Tanrı’dır” mottosu,⁴⁶ onun teolojik eleştirisinin özüdür. Ona göre erkek Tanrı imgesi, erkek egemen düzenin kutsal gerekçesidir. Bu nedenle Daly’nin feminizmi dini, dili, sembolizmi ve bilgi anlayışını *dışilleştirme* amacındadır.

Varoluşçuluk Daly’nin düşüncesinin temel dinamiklerinden biridir. Özellikle Heidegger, Sartre ve de Beauvoir’ın varoluşçu felsefelerinin temel kavramları olan “oluş”, “hiçlik”, kendi için varlık (*pour-soi*) ve kendinde varlık (*en-soi*) kavramları onun kadına yeniden varoluş alanı açan ontolojisinde de merkezidir. Daly’nin analizine göre, kadın, tarih boyunca “öteki” olarak tanımlanmış, kendi öz varoluş imkanından koparılmıştır. Kadının onu toplumsal ve bireysel varoluş temelinden yoksun bırakan bu “yabancılaşma”dan kurtuluşu ancak “öteki” olmayı reddederek, nesne (*en-soi*) olmaktan çıkıp “oluşun fiili”ne katılmasıyla (*pour soi* olmasıyla) mümkündür. Kadını “otantik” benliğinden uzaklaştıran şeyin cinsiyetçi bir toplumun “maskeleri” olduğunu ve bu maskeleri reddetme edimi için gereken şeyin “görme ve olma cesareti” olduğunu söyler.⁴⁷ Bu cesaret, Daly’ye göre, feminist bir bilinçlenmedir, kadınların kendi varoluşunun sorumluluğunu almasıdır ve bu, ataerkil varoluşun yapısal temellerini sarsan etik bir eylemdir.

Daly kadının onu ikinci cinsiyet kılan toplumsal, kültürel ve dinsel kalıpları reddederek kendi öz bilincine varmasına, bilgi anlayışında da köklü bir dönüşümün eşlik edeceğini iddia eder. Modern bilimin egemenliğindeki “denetleyici teknik bilgi”nin erkek aklı tarafından kurulduğunu, bu bilme tarzının hem doğayı hem kadını nesneleştirdiğini söyler.⁴⁸ Daly, buna karşı sezgisel, ilişkisel ve bütüncül bir bilme biçimini savunur. Bu bağlamda kadınların doğayla kurduğu ilişki, bilginin yeni biçimlerinin kaynağıdır ve dolayısıyla doğanın kurtuluşu da

⁴⁶ Daly, *Beyond God The Father: Toward a Philosophy of Woman's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1985), 38.

⁴⁷ A.g.e., 4.

⁴⁸ A.g.e., 39.

kadınların özgürleşmesiyle mümkündür.⁴⁹

Daly'nin felsefesinin temellerinde varoluş felsefesi dışında süreç felsefesi de kilit bir rol oynar. Onun süreç felsefesiyle ilişkisi, Tanrı anlayışında köklü bir paradigma değişimi yaratan Alfred North Whitehead'in Tanrı'yı dinamik bir süreç olarak kavrayışıyla ilgilidir. Klasik teizmde Tanrı ezeli-ebedi, değişmez ve mutlak mükemmeliyet olarak tasarlanırken, süreç felsefesi Tanrı'yı oluşun ve değişimin içine yerleştirir. Tanrı mutlaklıktan ve aşkınlıktan kurtarılacak dünyanın dinamik akışına katılan bir varlık olarak anlaşılır. Whitehead'in terminolojisinde Tanrı iki yönlü bir doğaya sahiptir: ilksel/asli yaratıcı (*the primordial creature*) ve oluşun/sonuçsal doğa (*consequent nature*).⁵⁰ İlksel doğa, tüm olasılıkların kavramsal olarak Tanrı'da bulunması durumunu ifade ederken, oluşun doğa dünyanın *fiilî süreçlerine* katılan Tanrı'dır. Böylece Tanrı yalnızca soyut bir olanaklar deposu değil, dünyanın somut işleyişinin "anlayan ve acı çeken" ortağıdır.⁵¹ Bu anlayış, klasik Tanrı tasavvuruyla keskin bir karşıtlık oluşturur. Geleneksel din felsefecilerinin mutlak değişmezlikte ısrar ettiği yerde süreç felsefesi Tanrı'yı etkin ve oluş halinde kavrar.

Daly bu kavrayışı radikalleştirerek, Tanrı'yı tamamen içkin bir "Fiil" olarak yorumlar. "Tanrı'nın bir isim olarak adlandırılması o dinamik Fiil'in öldürülmesi eylemi değil midir?" diye sorar.⁵² Daly'ye göre Tanrı ne bir "Baba" ne de bir "Kral"dır; o, kadınların ve dünyanın yaratıcı eylemine içkin bir süreçtir. "Fiillerin Fiili" olarak Tanrı, kadınların direnişine, yaratıcılığına ve kız kardeşliğine katılan canlı bir kudret olarak kavranır. Böylece Tanrı aşkınlığını yitirir; artık ötelerdeki Tanrı değil, oluş halindeki Tanrı'dır.⁵³ Bu yönüyle Daly'nin teolojisi süreç felsefesiyle feminist ontolojiyi kesiştirir. Whitehead'in yaratıcı süreç anlayışı Daly'de "kadınların yaratıcı fiili" haline gelir. Kadınlar Tanrı ile birlikte

⁴⁹ A.g.e., 39-40.

⁵⁰ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, ed. D. R. Griffin ve D. W. Sherburne, (New York: Free Press, 1979). 31. (Süreç ve Gerçeklik, çev. K. Çelik, Ankara: FOL, 2021, 80.)

⁵¹ Whitehead, *Process and Reality*, 351. (Süreç ve Gerçeklik, 529.)

⁵² Daly, *Beyond God The Father*, 33.

⁵³ A.g.e.,184-185. Ayrıca, Mary Daly, *Gyn/ecology: The metaethics of radical feminism* (Boston: Beacon Press, 1990), 338-340.

yaratan, “oluşun eylemine katılan” varlıklardır. Bu yaratımın dayanağı da aşkın bir Tanrı değil, içkin bir eylemlilik sürecidir. Tanrı artık bu dünyadadır; kadınların direnişinde, dilde ve dünyayı dönüştürme iradesinde varolur.

Daly’nin teolojilere yönelttiği en köklü eleştirisi, aşkın Tanrı kavramının politik işlevine ilişkindir. Ona göre Tanrı’nın eril biçimde temsil edilmesi metaforik bir hata değildir, tarihsel bir iktidar stratejisidir. “Aşkınlığı farklılaştıran teolojiler, yani Tanrı’yı bir varlık olarak nesneleştiren sistemler, var olan statükoyu meşrulaştırır”.⁵⁴ Erkek Tanrı, “fallik ahlak”ın, “tecavüzcü kültür”ün, “savaş ve soykırımın Tanrı’sıdır”.⁵⁵ Bu nedenle Daly, teolojinin asıl meselesinin Tanrı’yı tanımlamak değil, yaratıcı varoluşun önündeki putları yıkmak olduğunu söyler. Onun yaygın kabul görmüş inanç ve geleneklere sıkı muhalefet anlamına gelen “ikonoklazm” (*iconoclasm*) hamlesi, tam da bu “yıkıcı yaratımla” ilişkilidir: Bu hamleyle Tanrı’nın süreç olarak kavranmasını engelleyen “putları yıkamayı” hedefler.⁵⁶ Kadınların özgürleşmesi, kendi içlerindeki “eril Tanrı’yı” kovmakla başlar ki bu, dilsel ve kültürel bir yeniden doğuştur.

Daly için dil teolojik bir yapıdır. Ataerkil dil, Tanrı’nın eril temsiliyle kadın deneyimini susturmuştur. Bu yüzden kadınların “kendini, dünyayı ve Tanrı’yı adlandıran” olarak varoluş sahnesine yeniden çıkması gerekir.⁵⁷ Çünkü yeni bir dil yaratmak yeni bir dünya yaratmanın önkoşuludur. Bu bağlamda Daly’nin “cadı” figürü, bastırılmış kadın bilgisinin ve yaratıcı dilin sembolüdür. “Cadı”, ataerkil düzenin dışında kalan hem sezgisel hem deneyimsel bilgi üreten kadındır. Daly, cadının bilgisini “yaşama ve düşünme becerilerinin ürünü” olarak görür; bu bilgi ilişkisel, yaratıcı ve özgürleştiricidir.⁵⁸ “Cadı” kelimesinin “zekâ”yla da bağlantılı olduğunu ekleyerek bu bilgeliğin ataerkil ahlakın sahte iyiliğine meydan okuyacağını söyler. Uysal bir rahibenin “iyiliği” kadar, fahişeliğe zorlanmış bir kadının “kötülüğü”nün

⁵⁴ Daly, *Beyond God The Father*, 19.

⁵⁵ A.g.e., 97-116.

⁵⁶ A.g.e., 29.

⁵⁷ A.g.e., 8.

⁵⁸ A.g.e., 66.

de sorgulanabilir olduğunu söyler; çünkü bu denklemde iyi ve kötü kategorileri ataerkil tanımlardır.⁵⁹

Daly'nin "düşüş" mitine yönelik çözümlemesi de bu radikal düşüncenin parçasıdır. Bu mit, erkeğin iddia ettiği ve kadının içselleştirdiği haliyle kadını aşağı ve yoldan çıkaran olarak tanımlar. Daly'ye göre bu türden "kadınsı kötülük mitleri" sürdükçe, kadınların hem erkekler hem de diğer kadınlar tarafından mağdur edilmesi için uygun bir zemin hep olacaktır.⁶⁰ Daly, burada Simone de Beauvoir'ın kadının kendisinin ikinci cinsiyet oluşunda "suç ortağı" olduğu tezine itiraz eder. Ona göre "kurbanı suçlama" tuzağına düşmememiz gerekir. Kadınların "suç ortaklığı" bilinçli bir seçim değil, koşullanmış bir içselleştirmedir.⁶¹ "İlk günah" kavramı da, kadınların "öteki" rolünü yaşamaya mahkûm edilmesinin gerekçelerinden biridir. Kadınları bu miti dönüştürerek, ilk günahı arınmaya, kendilerine atılı "suçu/günahı" reddetmeye çağırır.

Daly'nin düşüncesinde Meryem figürü de özel bir yere sahiptir. Ona göre, Hristiyan ikonografisinde Meryem Ana'nın kutsal ama edilgen konumu, kadınların özgürleşmesini engeller. Ancak Daly, Meryem'in özerk gücünün, bazen farkında olmadan, kilise yapısını bile aşabildiğini belirtir. Katedrallerin "Tanrı" için değil, daha ziyade "Meryem için inşa edilmiş" olduğunu ve bunun, eril Tanrı imgesinin ardındaki dişil kutsallığın gizli işareti olduğunu belirtir.⁶² Daly'nin teolojik ufkı, bu gizli dişil kudreti yeniden görünür kılma çabasıdır. Bu çaba neticesinde ilk kitaplarında önerdiği "umut teolojisi"nin⁶³ geldiği

⁵⁹ A.g.e., 66.

⁶⁰ A.g.e., 46.

⁶¹ A.g.e., 47.

⁶² A.g.e., 91.

⁶³ Daly, *The Church and the Second Sex* adlı kitabında Hristiyanlık tarihinde kadınlara karşı ataerkil önyargının izini sürüp, bu önyargının Hristiyanlığın ilkelerine uygun olmadığını, dolayısıyla ateizmin (kendisi gibi varoluşçu felsefe geleneği içinden feminist Simone de Beauvoir'ın ateizmi) kolaycı ve hızlı bir reddediş olduğunu değerlendirir. Hristiyanlık geleneği içindeki cinsiyetçi önyargılara ve uygulamalara karşı değişim ivmelerine işaret ederek toptancı bir reddediş yerine bir "umut teolojisi" önerir. (New York, Evanston, San Francisco, London: Harper Colophon Books, 1975).

nokta post-Hıristiyan bir mitopoetik yaratım süreci olmuştur.⁶⁴

Sonuç Yerine: Feminist Teolojinin Ufku

Geleneksel felsefe tarihi boyunca işlenen aşkınlık anlayışı, hakikati soyut öznenin ve eril aklın alanına hapsederken bedeni, doğayı ve duyumsal olanı değersizleştirmiştir. Bu ayrım, kadının bilgiyle ve erdemli eylemle ve en nihayetinde Tanrı ile ilişkisinin kesilmesine, erkek dolayımına tabi kılınmasına yol açmıştır. Platon'un idealar öğretisinden Aristoteles'in madde- form ayrımına, Aquinas'ın teolojik sisteminden Descartes'ın düalizmine kadar süregelen bu gelenek, kadını varlığın ve bilginin çeperine yerleştirip bir tür eksiklik olarak tarif etmiştir. Feminist felsefe bu kavrayışı tersine çevirerek, varlığı oluş ve sürekliliği içinde kavramayı, eril aklın krallığındaki bilgi anlayışını *gerçekten* kapsayıcı bir akıl ve rasyonalite anlayışı ile dönüştürmeyi hedefler. Feminist teolojide de ataerkil dil ve reflekslerle inşa edilmiş ve cinsiyetçi uygulamalara sahip kitabi dinlere yönelik oldukça güçlü eleştirel yaklaşımlar sergilenmiştir.

Elisabeth Schüssler Fiorenza'nın eleştirel feminist hermenötüğü Hıristiyanlığı bütünüyle reddetmek yerine, onu kadınların tarihsel deneyimlerine tabi kılarak dönüştürür. Kadın-kilisesi kavramı ile, teolojik iktidarın ve otoritenin yeniden dağıtıldığı, Tanrı'nın sözünün kadınların ve tüm ezilenlerin direnişine ve dayanışmasına dönüştüğü bir alan yaratır. İncil'in eril diline karşı kurulan bu hermenötik, inancı itaatin değil adaletin biçimi olarak yorumlar. Fiorenza'nın önerdiği dönüşüm, dinin özündeki kurtuluş fikrini, kadınların deneyiminde yeniden temellendirir.

Varoluşçu filozof Mary Daly ise bu dönüşümün sınırlarını daha da zorlar. Tanrı'nın tüm adlarının erkek egemenliğine

Özellikle bkz. 220-223.

⁶⁴ Pure Lust ve Wickedary gibi son çalışmalarında Daly, metapatriyarkal bir sözlük ve mit yaratma girişimine yönelir. Bu metinlerde feminist düşünce teolojyi, dili ve sembolik sistemi kökten dönüştürme çabasıdır. Daly için mesele artık Hıristiyanlığa alternatif bir teoloji üretmek değil, tamamen yeni bir mitopoetik alan inşa etmektir.

hizmet ettiğini saptar ve Tanrı'yı bir isim olmaktan çıkarıp bir fiil hâline getirir. Whitehead'ın süreç felsefesinden aldığı edimsellik anlayışı, Daly'nin düşüncesinde kadınların özgürleşme eylemine dönüşür. Kadın Fiil olarak Tanrı'nın oluş sürecinde beliren faildir. Tanrı artık aşkın bir varlık değil, varoluşun devinimine eşlik eden yaratıcı kudrettir. Daly'nin ikonoklazmı, putları yıkmakla kalmaz; dilin, düşüncenin ve simgesel düzenin kendisini dönüştürür. Ona göre yeni bir dil, yeni bir varoluşun işaretidir. Bu dilde Tanrı, kadınların direnişinde, doğanın döngüsünde, dünyanın sesinde yaşar.

Fiorenza ile Daly'nin yönelimleri feminist teolojinin iki eksenini temsil eder. İlki içeriden dönüştürme, diğeri sınırları aşarak yeniden kurma eğilimidir. Fiorenza kitabı bir dinin kadının ve tüm ezilenlerinin özgürlük ve kurtuluş mücadelesi deneyimiyle yeniden yorumlanabileceğini iddia ederken, Daly mevcut kutsal anlayışlarının bütün temsil biçimlerini aşmadan kadının özgürleşmesinin gerçekleşmeyeceğini savunur. Bu farka karşın her iki yaklaşım da varlığı, bilgiyi ve eylemi ortak bir ontolojik içkinlik zemininde buluşturur. Bu zemin, kadının edilgenlikten eylemliliğe geçişine izin veren bir zemindir. Kadın ve tüm çağrışımları artık günahın değil, yaratmanın ve adaletin mekâna dönüşür. Tanrı, dünyanın ötesinde değil, dünyanın içindeki dayanışma ve direniş hareketlerinde yeniden belirir. Hakikat kadınların konuşmasında açığa çıkar ve teoloji ölümün değil yaşamın diliyle yeniden yazılır.

Kaynakça

- Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, ed. D. R. Griffin ve D. W. Sherburne, (New York: Free Press, 1978).
 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007).
 —, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006).
 Catharine Mackinnon, *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, çev. T. Yöney ve S. Yücesoy (İstanbul: Metis, 2003).
 Daphne Hampson, *Theology and Feminism*, (Oxford: Blackwell, 1990).
 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1984).

- , “For Women in Men’s Worlds: A Critical Feminist Theology of Liberation”, içinde *Different Theologies, Common Responsibilities: Babel or Pentecost?*, ed. C. Geffréy, G. Gutiérrez ve V. Elizondo (Edinburgh: T.&T. Clark, 1984). ss. 32-39.
- , “The Will to Choose or to Reject: Continuing our Critical Work”, içinde *Feminist Interpretation of the Bible*, ed. L. Russell, (Oxford: Basil Blackwell, 1985), pp. 125-36.
- , “Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation”, içinde *Churches in Struggle: Liberation Theologies and Social Change in North America*, ed. W. Tabb (New York: Monthly Review Press, 1986).
- Eylem Ümit Atılğan, *Haksız Tahrik* (İstanbul: İletişim Yan., 2024).
- Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*, çev. M. Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021)
- Grace M. Jantzen, *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999).
- Josephine Donovan, *Feminist Teori*, çev. A. Bora, M. A. Gevrek ve F. Sayılan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021).
- Linda Hogan, *From Women’s Experience to Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995)
- Lisa Isherwood ve Dorothea McEwan, *Introducing Feminist Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994).
- Lorraine Code, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991).
- Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (New York, Evanston, San Francisco, London: Harper Colophon Books, 1975).
- , *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Woman’s Liberation* (Boston: Beacon Press, 1985).
- , *Gyn/ecology: The metaethics of radical feminism* (Boston: Beacon Press, 1990).
- , *Pure lust: Elemental feminist philosophy* (Boston: Beacon Press, 1984).
- Michèle le Doeuff, *The Philosophical Imaginary*, çev. C. Gordon (London & New York: Continuum, 2002).
- , “Panel Discussion with Michèle Le Doeuff”, *Paragraph* (March 2010, Vol. 33, No. 1), ss. 102-124).
- Namsoon Kang, *Diasporic feminist theology: Asia and*

- theopolitical* (Minneapolis, Minnesota: National Book Network, 2014).
- Nicholas D. Smith, “Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles”, çev. A. Çankaya. *Özne* (2013: 18), 85-96.
- Pamela Sue Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief* (Oxford: Blackwell, 1997).
- Platon, *Timaios*, çev. E. Güney ve L. Ay (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001).
- , *Theaitetos*, *Diyaloglar* içinde, çev. M. Gökberk (İstanbul: Remzi Yayınları 2012), ss. 447-540.
- Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1993).
- Tansu Gökçe, “Spinoza’nın Feminist Okurları”, *Feminist Felsefe* içinde, ed. E. Y. Şahin (Bursa: Sentez Yayıncılık: 2023), 9-40.
- <https://www.bbc.com/turkce/articles/c5ykpyzw071o> erişim zamanı: 21.09.2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vatikan-konsili> erişim zamanı: 10.10.2025. <https://www.izmirbarosu.org.tr/HaberDetay/4185/erkek-adalet-degil-gercek-adalet> erişim zamanı: 29.09.2025.