

Yıkımdan Mutlak Savaşa Bir Sonderweg*: Carl Schmitt'in Politik Teolojisi

İbrahim Sarıtaş**

Öz

Antik dönemden ulus devlete kadar güçlü bir politik mecra bulan teoloji, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin inşa ettiği seküler dönemde giderek zayıflar. Her ne kadar politik teoloji Almanya'da muhalif bir zeminde muhafazakâr ideoloji içerisinde dilendirilse de, muktedir olamama durumu modernin yaşadığı kriz anına kadar devam eder. Bu süreçte Carl Schmitt bu krizi fark eder ve bunu teolojinin politik olandan dışlandığı paradigmanın yansımaları olduğunu düşünür. Roma Katolik Kilisesi'nin temsil ettiği değerleri politik olan içerisinde yeniden ihya ederek inşa etmeyi düşündüğü politik teolojiyi bu krizin çözümü olarak görür ve bu doğrultuda devrimci muhafazakâr hissiyatın tam içerisinde modernin politik kavramlarını aşkın bir yapıya kavuşturur. Bu çalışma, bu bağlamda, Almanya özelinde politik teolojinin tarihsel seyrini ve Schmitt'in kendi teolojisini hangi temeller üzerine kurduğunu devrimci muhafazakârlığı göz önünde bulundurarak araştırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aydınlanma, Sekülerleşme, Modernizm, Carl Schmitt, Politik Teoloji, Devlet, Devrimci Muhafazakârlık, Katolik Kilise.

A Sonderweg from Destruction to Absolute War: Political Theology of Carl Schmitt

Abstract

Theology, which had a strong political sphere from the ancient period to the nation state, has gradually weakened during the secular era established by the Enlightenment and the French Revolution. Although political theology is expressed in a conservative ideology on an opposing ground in Germany, its inability to become dominant persists until the modernity crisis. Carl Schmitt recognizes the crisis during this process and believes it is a reflection of the paradigm in which theology is excluded from the political one. He regards political theology as the solution to this crisis, which he intends to reconstruct by reviving the values represented by the Roman Catholic Church within the political one, and thus he transforms modern political concepts into a transcendent structure, precisely within the revolutionary conservative sentiment. This research examines the historical course of political theology in Germany, taking into account revolutionary conservatism, and the foundations on which Schmitt built his theology.

Keywords: Enlightenment, Secularization, Modernism, Carl Schmitt, Political Theology, State, Revolutionary Conservatism, Catholic Church.

*Sonderweg kelimesi "Kendine Özgü Yol" anlamına gelir ve geleneksel muhafazakâr akım ile bu anlamda zıt bir noktada duran devrimci muhafazakârların devrimi olumlayan yöntemini ifade etmek için kullanılır. Geri kalmışlık hissiyatıyla mündemiç şekilde Prusya'nın siyasi ve kültürel değerlerini yeniden ihya etmeyi amaçlayanların kullandığı mevcut paradigmadan oldukça farklı münhasır bir yoldur. Bu yönelim milliyetçilikle bezenmiş bir kültürel yenilenme ideali içerisinde Alman tarihinin ve kültürünün en iyi, Alman'a dair bilginin evrensel doğru ve Alman milletinin de dünyada en güçlü ırk olduğu düşüncesini kurmayı amaçlar.

**Doç. Dr. | Ankara Hacı Bayram Veli Üni., İletişim Fakültesi, Radyo, Televizyon ve Sinema Böl.
isaritas@hotmail.com | ORCID: 0000-0002-2841-0787 | DOI: 10.36484/liberal.1067713
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 27, Sayı:105, Kış 2022, ss. 83-106.
Gönderim Tarihi: 3 Şubat 2022 | Kabul Tarihi: 27 Şubat 2022

Giriş

Tanrı'nın hükümlerine üzerine kurulu geleneksel düzenden pozitivizme ya da Kilisenin bakış açısıyla kibre ve şirke varan süreç aslında tarihsel bir okumanın konusu olduğu kadar politik ve sosyolojik olarak da izaha muhtaçtır. Kadim olanın mutlağı/sonsuzu anlamında siyasal iktidar ve Tanrı/teoloji ilişkisi gerçekten de birçok farklı merhaleler geçirmiştir. Bu seyrirde politik teoloji Avrupa kıtasında özellikle Antik dönemden, tek tanrılı dinlere ve de dinin neredeyse yok sayıldığı seküler dönem dâhil bir şekilde önemini korumuştur. Siyasal iktidarın meşruiyetine dair her metin, yasa ve gelenek aslında teoloji ile zorunlu ya da varoluşsal bir bağ kurmuştur. Teoloji dünyada politik olanla karşılıklı ilişkisi dolayısıyla bu süreçte her daim başat aktörlerden biridir. Varlık, Tanrı, iman, iktidar, itaat ve benzeri kavramlar üzerinden tartışılabilir bu ilişki aynı zamanda tarih yazımının, teolojinin ve modern dünyada siyaset biliminin ortak sorunsalıdır. Bu anlamda politik teoloji Antik Yunan'dan günümüze kadar politik ve uhrevi tartışmaların ortak noktasıdır. Her ne kadar Aydınlanma ve modernite sürecinde teoloji uzun bir dönem yok sayılmış olsa ve Alman romantizminden devrimci muhafazakâr düşünceye kadar muhalif cepheden muktedir statükoyla savaşılmaya çalışsa da, yine de var olmayı başarır ve modernizmin kriziyle 20. yüzyılda da yeniden politik bir aktör olarak siyaset felsefesinin konusu haline alır.

Bu noktada özellikle Carl Schmitt, politik teoloji için ayrı bir öneme sahiptir. Kendisi modernliğin yaratmış olduğu dönüşüm safhalarında politik olanın anlam kaybına uğramasını romantik manada bir "kurtuluş" ve teolojik anlamda ise "kuruluş" sorunsalı haline getirmiş, hem de kadim olanın kaybettiği mevkileri yeniden kazanmak adına teolojinin politik olanla irtibatını güçlü bir şekilde yeniden kurmak istemiştir. Ancak Antik Yunan'dan sekülere kadar süregelen teoloji geleneği ve kavramlarını da modernin içine taşımayı istemiştir. Schmitt özellikle bu noktada incelenmesi gereken başat düşünürlerden birisidir çünkü o liberalizmin modern dünyada kurduğu düzene karşı teolojik formatta ve totalitarizme varan noktalarda radikal çözüm önerileri sunmuştur. Her ne kadar dili sade bir içerik sunar gibi dursa da, aslında o hermenötiğe en çok ihtiyaç duyulan düşünürlerden biridir. Bu öylesine kazanılmış bir sıfat değildir. Schmitt, dönemine kadar sıkça işlenmiş politik ve teolojik kavramlara modern dünyayı anlamlandırmak adına farklı işlevler yüklemiş, onları karmaşık hale getirmiş ve ters düz etmiştir. Böylelikle iki dünya savaşı arasında Tanrı'nın Kılıcı'nın politik teolojisini irrasyonel bir duruşla muhafazakârlığın kendi iç tutarlılığından yoksun bir şekilde devrimci bir hışımla ortaya koymuştur. Ancak aynı zamanda kendisinin Nasyonal Sosyalizme kayan bir düşünce dünyasının içerisinde olup olmadığı tartışmasının da kapılarını aralamıştır.

Bu çalışmada özellikle Schmitt'in modernleşmenin sonuçları hakkındaki düşünceleri irdelenmekte, ayrıca Weimar Cumhuriyeti'nden Nasyonal Sosyalizme doğru giden yolda politik olanın yeniden ihyası noktasında onun politik teolojisini hangi temeller üzerine kurduğu araştırılmaktadır. Bu güne kadar Schmitt'in politik teolojisi üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Ancak Schmitt'in politik teolojisi devrimci muhafazakârlık üzerinden çok sınırlı bir şekilde incelenmiştir. Hatta Schmitt üzerine yazılan birçok çalışmada, kendi ana dilindeki literatür yok sayılmış/yok sayılmak zorunda kalınmıştır. O açıdan bu çalışma farklı olarak Schmitt'in anayurdundaki devrimci muhafazakârlık ayrıntılı bir şekilde incelenerek onun oluşturmaya çalıştığı politik teolojiyi ele almayı hedeflemektedir. Bunu yaparken Almanya'nın Schmitt'in yaşadığı çağdaki felsefi, iktisadi ve siyasi durumu da göz önünde bulundurulmuştur. Bu doğrultuda ilk olarak politik teolojinin modern dünyadaki seyri, onun bu süreçlere tepkisi ve onu bu ruh haline iten sebepler ortaya konulmuştur. Ayrıca Schmitt'in kadim olanın "kurtuluş"unun yapı taşı olarak gördüğü politik teolojisi Katolik Kilise, egemenlik, devlet ve demokrasi gibi siyasal iktidara dair kavramlar üzerinden ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

Carl Schmitt'in Seküler Ruha İtirazı: İrrasyonel Bir Devrimci Muhafazakârlık mı, Nasyonal Sosyalizm mi?

Aydınlanma ve modernlik denilen vaka toplumsal hayatta mevcutları çözmekten ziyade onun yol açtığı hızlı değişim kaynaklı birçok yeni sorunu da beraberinde getirir. Buna dair yaşanan krizle bağlantılı politik ve manevi kurtuluş mücadelesi ekseninde ciddi bir savaş alanı doğar. Bu krize dair çözümler de birer varoluşsal dışavurum olarak yeniden gün yüzüne çıkar. Sonuç olarak politik teoloji 19. yüzyılın sonlarına doğru kurtuluşu hedefleyen bir mücadele aracına dönüşür ve özellikle politik teologlar krizin teologları olarak Tanrı'nın kılıcını yeniden kuşanırlar. Bu durum özellikle Schmitt için söz konusudur. Schmitt bu süreçte modern dünyanın artık bir çıkmaza girdiğini düşünen ve politik teoloji üzerinden "kurtuluşu" arayan öncü bir düşünürdür. Ancak onun politik teolojisini incelemeyen önce hangi düzlemde konuştuğunu net olarak ortaya koymak doğru bir yöntem olacaktır.

Schmitt'in Almanya için bir "Sonderweg" olarak okunması gereken politik teolojisini anlamak için öncelikli olarak onu derinden etkileyen toplumsal ve siyasi gelişmeleri incelemek gerekir. İlk olarak Schmitt'e göre yıkımla sonuçlanan toplumsal dönüşüme sebep olan gelişme, esas olarak modernizmin özne merkezli bakışı ile başlar ve reel politik açısından Fransız Devrimi ile doruğa ulaşır (İnce, 2010:151-152). Aslında 18. yüzyıl sonuna gelindiğinde Fransız Devrimi öncesinde Almanya'da Orta Çağ'dan kalan bölünmüş siyasal

yapı devam eder ve geleneksel yapı henüz bozulmamış niteliktedir. Bu süreç uzun yıllar devam eder. Almanya, Fransız Devrimi'ni takip eden yüzyılda liberal burjuva devrimlerinden herhangi birisini doğrudan yaşamaz, siyasal birliğini oldukça geç sağlar ve kapitalist pazar sistemine geç katılır. Ancak yine de hem monarşi hem Kilise hem de aydınlar bir müddet sonra bu tartışmanın içine sürüklenir çünkü Almanya'nın parçalanmışlığının etkisi ve birçok eyalette liberal anayasaların mevcudiyeti Fransız Devrimi'nin Almanya üzerinde yayılma tehlikesini artırır. Taç, otorite ve monarşinin tehlike altında olduğu korkusu gelişir ve bu tarihlerden itibaren devrime karşı reaksiyon bilinçli ve tutarlı bir hareket olarak yol alır. Sonuç olarak muhafazakâr tepkilerle başlayan bu kaygı yüz yıllık bir felsefi birikimi de beraberinde getirir. Aslında yüz yıl sonra Schmitt'i kaygıya ve eyleme iten esas durum Almanya özelinde 19. yüzyılda yaşanan bu yerel/ulusal gelişmelerin sonuçlarıdır. Gerçekten de Aydınlanma ve modernizmin pozitif aklıyla ilgili mevzu ulusalda da Almanya'nın kendi sorununa dönüşür. Zaten Schmitt için Almanya'nın kendisinden önceki kuşağı, henüz Dünya Savaşı öncesinde bile kültürel çöküşü bekleyen muhafazakâr bir ruh hali içindedir. Ona göre Bismark'ın Katolik Kilisesi'ne karşı yürüttüğü kültür mücadelesi (Kultur Kampf) ise İmparatorluğun mutlak anlamda egemen ve muktedir olmadığını gösterir (Schmitt, 2010:61,111-112). Versay'dan sonra ise devlet-toplum özdeşliği artık fiilen sona erer ve Almanya dış güçlerin zorlamasıyla homojen bir devlet olmaktan tamamen vazgeçmek zorunda kalır. Hobbes'un döneminin İngiltere'sinde gördüğü karmaşanın bir benzeri Schmitt'e göre ülkesi için geçerli hale gelir.

Weimar Almanya'sında yeni anayasa ile şekillenen siyasal ortam sayesinde devlet ile toplum arasındaki özdeşlik kesintiye uğrar, devlet merkezli bir toplumsal yapı yerine daha çoğulcu bir düzen ön plana çıkar. Ona göre bir anlamda adına ilerleme denen çağda artık devletin yasını tutma zamanı gelir (Çelebi, 2001:14-15). Bu süreçle, farklı ve yeni deneyimler olarak teknik ve toplumsal dönüşümler birer sorun ve belirsizlik olarak halkın önüne çıkar (Manemann, 2002:280). Schmitt bu sorunlu zamanlarda Weimar Almanya'sının içerisinde yaşadığı toplumun geldiği durumdan liberal demokratik rejimin ilke ve pratiğini sorumlu tutar (Oğuz, 2010:50). Schmitt'e göre Aydınlanma'nın getirdiği dini tarafsızlık, yüz yıl sonra teknik dönüşüm nedeniyle teolojik yokluk noktasına dayanır. İlk önce din ve teolojiden, ertesinde metafizik ve devletten vazgeçilmesinin ardından kültürel olan her şeyden de vazgeçilir (Schmitt, 2010:112). Modern ekonomik çark dönmeye başladığından beri kadim kurumlar koca makinenin hizmetkârları hâline gelir ve artık onların neyi temsil ettiklerini söylemek daha güçtür (Schmitt, 2021:31). Bu gelişmeler doğal olarak kültürel tepkiyi ve ortak anlamsızlık hissini doğurur (Manemann, 2002:279). Teknik,

nötrleştirme süreci bağlamında artık tarafsız bir alan değildir. Bu teknik alan “sanayicilik” olarak ekonomi ile sıkı bir ilişki içine girer (Schmitt, 2010:103-104,113). Böylelikle Schmitt pozitivizmin hukuka ve siyaset teorisine sirayetine de muhalif şekilde nötr devleti ve onun oluşturduğu hukuk düzenini eleştirir (Yıldız, 2009:XVI). Schmitt bu doğrultuda insanlığın kendi iradesi ve gücüyle barış ve adalet içinde yaşamayacağına inanır (Assmann, 2003:21). Siyasal birliğin yukarıdan tesis edilmesinin imkânsız hale geldiği noktada Schmitt yeni bir formül geliştirerek siyasal birliğin tabandan mümkün olup olamayacağını koşullarını araştırır. Böylece politik olan ile Alman halkını, devlet pasifizmi dâhil, her türlü pasifizm konusunda uyarma görevi üstlenir (Schmitt, 2010:14-16). Bu pasifizme itiraz şeklinde Machiavelli-Hobbes hattını takip eden Schmitt güvenlik ihtiyacı üzerinden iç barışın sağlanması sorununu temel politik bir mesele haline getirir ve mutlak surette korunması gerektiğini düşündüğü kadim devletin safında yer alır (İnce, 2010:143,151-152).

Aslında Schmitt özellikle bu krizi Roma Katolik Kilisesinin hâkim olmadığı bir dünyanın tezahürleri olarak okur. Eleştirisinin çıkış noktasını düşünsel hataların yapılmasının ve toplumsal yanlış yönelimlerin doğmasının kaynağı olarak Hristiyan dininin etkisini kaybetmesinde bulur (Schmitt, 2021: 25). Bunun müsebbibi olarak da Aydınlanma, liberalizm ve demokrasiyi hedef alır. Teolojik olarak politik olanı izah etmeye çalıştığı noktada Schmitt Protestan anlayışı liberalizmle ilişkilendirir. Ona göre Protestan bakış açısı monizmi ve dolayimsızlığı geriletir, tekçi dünya algısının yerine düalizmi ve temsil ilişkisini koyar. Protestanlık modern zamanların ruhu haline geldikçe hem Tanrı hem de dünyevi hayat makineleşmiş ve Tanrı dünyevi hayatın dışarısına çıkmış ve siyaset de liberalizm yoluyla sınırlanmıştır (Schmitt, 2005:10). Soyut “insan” kavramından beslenen ve evrensel bir “insanlık” ülküsüne işaret eden bu dünya görüşü politikaya yetenekli değildir ve politik birliğe karşı asıl tehdidi oluşturur. Bu hümanist düşünce parlamenter demokrasinin temel ilkelerini de çürütür. Kamusal ve müzakere esasına dayanan, tartışarak hükümet eden liberal temsili sistem, nitelik gözetmeden saf çoğunluğu hedefleyen pragmatik uygulamalara teslim olur ve yozlaşır. Böylece tüm hukuki düzenlemeler birer formaliteye dönüşür; doğal olarak parlamento çıkar mücadelelerine sahne olur, böylelikle kriz olağan hale gelir. Hatta dokunulmazlıklar suistimal edilir, temsil kaidesi anlamsızlaşır ve dolayısıyla politik birliği yani Schmitt'in en çok önem verdiği devleti tehdit eden bir kuruma dönüşür (Yelkenci, 2011:68). Ona göre bütün bu olumsuzluklar kesinlikle liberalizmin kendi bünyesinden türeyen kötü bir hastalığın sonuçlarıdır (Schmitt, 1996:23). Ne yazık ki doğası gereği devleti ve siyasalî inkâr eden liberalizm ve ekonomi artık siyasal bir unsura dönüşmüştür ve dolayısıyla bu hastalık “kaderimiz” halini almıştır (Schmitt,

2010:98). Böylelikle Schmitt, egemen siyaset ve kadim kurumların ekonomiye indirgenip nötrleştirildiği modern zamanı ve onun tüm araçlarını mahkûm ederek etkin mücadeleye girişir. Politik olanı iktisadî olandan arındırmak adına üretim ve tüketimden başka kategoriler arar. Onun doğasındaki geleneksel hâkimiyet alanını uhrevi sahanın kavramları ile yeniden inşa etmeyi arzular.

Schmitt Alman romantizminden beri var olan ancak politik olarak reel siyaset içerisinde çok dillendirilmeyen kötümser ve devrimci ruh halini doğrudan devralır ve ilerletir.¹ Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'nda yenilmesi sonucu maruz kaldığı uluslararası muamele ve Bismarck'ın kudretli Reich'inin buna gerekli cevabı vermekten mahrum olması aynen Alman muhafazakârları gibi Schmitt'i de derinden etkiler. Böylelikle Schmitt tüm bu olumsuzluklara karşı reaksiyoner bir teori kurmak ister. Bu doğrultuda Katolisizm, milliyetçilik, egemenlik ve dost düşman kavramları üzerinden Johann Baptist Metz'in (1968) yeni teoloji olarak tanımladığı devrimin ve kurtuluşun teolojisini inşa eder (Korf, 2018:186). Bu yönüyle Reinhard Mehring'in devletçi, Katolik ve milliyetçi olarak tanımladığı Schmitt, düşünsel olarak Weimar döneminde "genç muhafazakârlar"ın arasında yer alır. Hatta Schmitt 1930'lu yıllarda muhafazakâr lider Papen'i de politik olarak destekler (Pfahl-Traughber, 1998:60) ve ilerleyen safhalarda bu hareketin "düşünsel babası" olmaya doğru hızlı adımlar atar. Schmitt özellikle *Politische Romantik* (Siyasal Romantik) ve *Der Begriff des Politischen* (Siyasal Kavramı) adlı eserleriyle muhafazakâr devrim ideolojisinin kendi ayakları üzerinde durmasını sağlayan iki temel eserini sunar. Bu açıdan Schmitt'in bu ruh halini anlamak için muhafazakâr devrim kavramını da irdelemek doğru ve hatta zaruri bir yöntem olacaktır.

Devrimci muhafazakâr çizgi; M. H. Boehm, E. Forsthoff, H. Freyer, H. Von Gleichen, A. E. Günther, E. J. Jung, A. Moeller van den Bruck, Oswald Spengler, W. Stapel, H. Zehler ve Tatkreis grubu mensupları dışında H. Franke, F. Hielscher, E.F.G. Jünger, E. Niekisch, F. Schauwecker gibi milliyetçi devrimcilerden oluşur. Hepsinin geleneksel muhafazakârlıktan temel farkı ileride muhafaza etmeye layık olacak yeni değerler yaratmak olarak özetlenebilir. Muhafazakâr devrimciler Wilhelm döneminin liberalizmine ve Weimar demokrasine karşı durmuşlardır. Bu hareket gerçekte kapitalist mülkiyet düzenine bürünecek bir "dilsel muhafazakârlık" üzerinde durmamış, aksine liberal düşünce dünyasına karşı sert bir mücadeleye girişmiş, Fransız Devrimi'ne ve Weimar parlamenter demokrasisine karşı olmuşlardır. Çünkü o döneme kadar muhafazakârlık, var olan, yerleşik toplumsal düzeni ve değerleri korumak anlamına gelirken, siyasal ve ideolojik bir hareket olarak Aydınlanma ve liberalizm öğretisinin yanı sıra sosyalist düşünce ve örgütlenme modellerine, modernlik öncesi bir

1 Schmitt her ne kadar Alman romantizmini eleştirse de ondan etkilenmiştir.

yaklaşımına karşı çıkmıştır. Ancak Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı yenilgisi ve 1918 yılında başarısızlıkla sonuçlanan Kasım Devrimi neticesinde ortaya çıkan Weimar Cumhuriyeti'nin yarattığı ortam bazı muhafazakârlar tarafından eleştirilmeye başlanır (Baird, 2005:399-413). Bu esnada onlar da atomize olmuş liberal topluma, rasyonalizme, devletin maruz kaldığı pasifizme, parlamentarizme ve kapitalizme karşı çıkarlar (Gerstenberger, 1978:342). Bu yönüyle muhafazakâr devrimcilerin düşmanı aslında demokratik sistemdeki liberal vatandaşdır (Lenk, 1989:160). Yani muhafazakâr devrimcilerin amacı, modern devlet ve modern uygarlık sürecini temelden eleştirmek, sanayileşme ve sınıflı toplum oluşumuna bağlı gelişen heterojenliğe karşı, ortak değer bilincine sahip homojen bir halk yaratmaktır (Sontheimer, 1968:122). Diğer taraftan Birinci Dünya Savaşı sonrasında oluşan toplumsal ve siyasal düzen, muhafazakâr düşüncenin korumaya değer bulduğu bir niteliğe sahip değildir. En önemlisi muhafazakârlar o güne kadar savundukları monarşiyi kaybederler ve Alman Reich'i artık bir cumhuriyete dönüşür. Savaşın sonrasındaki büyük hayal kırıklığı, modernizme, liberalizme, rasyonalizme dönük tepkileri alevlendirir ve muhafazakâr "duruşa" yeni bir irrasyonel dayanak kazandırır. "Altı Çağ"ın çöküşü anlamına gelen bu gelişme muhafazakârlığın kendisini geleneksel duruşundan saptırır ve irrasyonel biçimde devrimci yapar (Martin, 1978:147). Birinci Dünya Savaşı sonrasında Almanlara dayatılan sistemi reddeden bu eğilimin temel amacı, çatışmalar içeren parti devleti yerine, homojen halk birliğini temel alan "Alman Yolu"nu gerçekleştirmektir. Bu bir anlamda başkasının "status quo"sunun yerine yeni bir durum oluşturma arzusudur (Pfahl-Traughber, 1998:48). Ancak bu "devrimciler" sadece iktidar olmak ve "Alman onurunun yeniden inşa edilmesi" ile yetinmezler. Mann'a göre devrim savunucuları, "sağ" ve "sol" kavramlarını eskimiş olarak değerlendirirler ve yeni sorular, yepyeni idealler oluşturmak isterler (Mann, 1992:734). Bu düşüncenin ise klasik anlamdaki muhafazakârlıkla hiçbir alakası yoktur. Muhafazakâr devrim kavramı esas olarak geleneksel muhafazakâr düşünce açısından bir zıtlık ve şaşkınlık yarattığı gibi klasik muhafazakârlığın reddi anlamına da gelen şizoid bir durumu ifade eder ve onun değerlerini ihtiva edip etmediği de tartışmalıdır.

Muhafazakâr devrimcilerin çıkış noktasının radikal değişimlere karşı aynı Schmitt'te olduğu gibi modern bir cevap bulmak isteği olduğu söylenebilir (Sieferle, 1995:25). Schmitt'le benzer şekilde devrimci muhafazakârlar da kuruluş felsefesindeki kurban ve değer ilişkisini tersine çevirerek yeni bir kuruluş hikayesi üzerinden devrim yoluyla insana anlam katacak yeni değerler inşa etme yolunu seçerler (Greifhagen, 1986:252). Muhafazakâr devrimcilerin bu hissiyatı doğru okunduğunda Schmitt'in teorisinin neden modernleşmenin sonuçlarına radikal bir tepki olarak şekillendiği de açık olarak anlaşılabilir.

(Manemann, 2002:283). Muhafazakârlar gibi² o da yine Kiliseye ve teolojiye yönelir. Onun Katolikliği savunmasının sebebi de aslında “muhafaza” etmeye çalıştığı ve o güne kadar kendisinin varlık sebebi olarak gördüğü “kadim olan” içindir (Yıldız, 2021:12). Ancak bu durum aralarında herhangi bir fark olmadığı anlamına da gelmez. Schmitt her ne kadar Katolikliğe vurgu yapsa da, onun tezleri ayrıca bir Hristiyanlık eleştirisi içermektedir. Yani Schmitt tam anlamıyla bir değer muhafazakârı değildir ve nihilizm krizinin sadece yeniden eski değerlere dönüşle aşılabileceğini savunmamaktadır (Manemann, 2002:280). O daha ziyade yeninin güçlerini kullanarak eskinin değerlerini modern dünyada yeniden ihya etmeyi ister (Greifhagen, 1986:64). Mohler’e göre ise muhafazakâr devrimcilerle Schmitt arasındaki ayrım onun devrimin düalizm (bölünme-ayırışma) yoluyla değil de ancak çatışma yoluyla olabileceğine inanmasıdır (Mohler, 1950:123). Yani Schmitt, politik teolojisini Antik dönem ve modern arasındaki ilişki üzerine kurmamaktadır ve bu anlamıyla onu mutlak bir muhafazakâr olarak tanımlamak da doğru değildir (Manemann, 2002:280). Gerçi bu irrasyonel Alman muhafazakârlığında olduğu gibi Schmitt’in politik teolojisi de modernizme ve Aydınlanma’ya duyulan tepki olmadan anlaşılabilir (Kondylis, 1998:23). Diğer taraftan muhafazakâr devrimcilerle Schmitt’i ayırtırmayı engelleyen en önemli noktalardan biri ise ikisinin de Nasyonal Sosyalizmle kurdukları benzer ilişkidir (De Vugt, 2017:49). Schmitt de aynen muhafazakâr devrimciler gibi Nasyonal Sosyalizme büyük umut bağlar. Hatta Schmitt “Anayasa Öğretisi»nde başlattığı tespitlerini, Nasyonal Sosyalizm içerisinde ve onlardan esinlenerek daha da radikalleştirir ve doğrudan siyasal pratiğine yansıtır (Hegmann, 1999:256). Böylelikle Schmitt de onlar gibi faşizme ve eyleme daha yatkın bir düşünceye sahip olur (Manemann, 2002:283). Bu doğrultuda kariyerinin doruk noktasına Nasyonal Sosyalizm ile doğrudan organik ilişkide olduğu zamanlarda ulaşır.³ Schmitt’i gerçek anlamda bir Nasyonal Sosyalist

2 Bu yüzden Schmitt’in *Politik Teoloji* adlı eserinde de Bonald, de Maistre ve Donoso Cortés gibi Katolik düşünürler özel bir konum edinir (Yelkenci, 2011:64).

3 Schmitt de Weimar Anayasası’nın güçlü devlet inşası için düzeltilebilecek bir imkân olarak gördüğü süre zarfında onu iyileştirmek yönünde çabalar. Ne zaman ki Nasyonal Sosyalist devlet hayat bulur, aynen muhafazakâr devrimciler gibi o da bu yönde ilerlemeyi tercih eder (Preuss, 1983:9); Bu dönemde Schmitt, Berlin Üniversitesi’nde Profesör ve aynı zamanda Prusya Bürokrati, “Alman Hukukçular Dergisi”nin Editörü, “Nasyonal Sosyalist Üniversite Elemanları” Grup Sözcüsü, «Alman Hukuku Akademisi»nin üyesi olarak görev yapar ve Hermann Göring’in özel himayesinde bulunur (İnce, 2010:130). Hatta 1933 yılında Nazi iktidarının başhukukçusu (Kronjurist) mertebesine yükselir. 1933 yılı sonrası ise resmi olarak da Nasyonal Sosyalistlere dâhil olur (Pfahl-Traugher, 1998:60). Berlin’de düzenlenen “Yahudi Düşüncesine Karşı Savaş” adlı kongreyi yönetir ve 1933-1936 yılları arasında NSDAP’nin Nasyonal Sosyalist hukuk anlayışının en önemli savunucusu, hatta propagandisti olur. Hatta 3 Aralık 1936 tarihinde Nasyonal Sosyalistlerin resmi gazetesi *Schwarzes Korps* (Siyah Birlik) tarafından, önceki yıllarda bir Yahudi dostu olduğu şeklinde suçlanmasının ardından, tüm parti görevlerinden ihraç edilse de 1945 yılına kadar Nasyonal Sosyalizme dair övgülerine devam eder (İnce, 2010:130). Siyaset sahnesinden isteksiz şekilde ayrılmasının ardından Hegel Kürsüsü’nde bilim hayatındaki faaliyetlerini sürdürür (Hegmann, 1999:241).

olarak tanımlamanın haksızlık olduğu söylenebilse de onun dönemin Almanya'sı içerisinde, Weimar Cumhuriyeti'ni korumak ve onun yanlışlarını düzeltmek uğruna aldığı politik konumlar/duruşlar kendisi ve ülkesi açısından fecaat olarak nitelendirilebilecek bir hale dönüşür (Kardeş, 2015:26-27).

Aslında Schmitt ve diğerlerinin Almanya'nın geleceğine dair kaygıları üzerinden kurdukları düşünceler birçok insanı aynı noktada buluşturur. Aydınlanma ve sekülerleşmenin kendi ülkesi açısından yıkımla sonuçlanması, Almanya'nın geri kalmış olduğu hissiyatı, Alman muhafazakârlığını milliyetçi bir idealizm içerisine sürüklediği gibi Schmitt'i de derinden etkiler. Muhafazakâr geleneğin kadim olarak gördüğü devlete mutlak bir otorite payesi biçmesi de aynen Schmitt'te tekrarlanır. Alman birliğinin sağlanmasının ardından "Büyük İmparatorluk" idealiyle mündemiç "efendi olma arzusu" aynen muhafazakârlar gibi Schmitt'i de emperyal bir düşünce dünyası içerisine hapseder. Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesiyle birlikte ise hem Alman muhafazakârlığı hem de Schmitt yitip giden tüm değerlerin farkında devrimci irrasyonelitenin içerisine düşer. Radikal, devrimci, milliyetçi ve halk söylemleriyle bezenmiş bir şekilde kadim devletin yeniden ihyası noktasında Nasyonal Sosyalizmin değirmenine su taşıyacak bu gelişme bir olağanüstü hal ve de facto durumu olarak hayat bulur. Bu yüzden Schmitt'in yaşadığı tüm bu hissiyatı incelemeyen onun politik teolojisini okumak gerçekten de yanlış bir analiz doğurur. Ancak tüm bu tartışmaların ötesinde onun politik teolojiye dair çalışmaları her şekilde incelemeye değerdir ve bugün dahi birçok mecrada önemini korumaktadır.

Modernizmin Krizinde Kadim Olanın Dayanağı: Yeniden Politik Teoloji

Schmitt'in politik teolojisi hem modernizmin doğurduğu yangına karşı yeşeren erken bir tepkiyi hem de onun yarattığı krize karşı bir çözüm önerisini ihtiva etmektedir (Manemann, 2002:279). Schmitt'in politik teolojisi modernizme karşı bizleri gerçekten farklı bir bakış açısına sevk eder ve onun hâkim bildik kavramlarını ters düz etmek için büyük fırsatlar sunar. Bu eksende Schmitt kadim olanın altını oyan kavramlara farklı anlamlar yükleyerek işe başlar ve sonrasında modern politik kavramlarla teolojik kavramlar arasında sanıldığı gibi köklü bir fark olmadığını ortaya koyar. Schmitt bu benzerlik ve sürekliliğin sadece tarihsel olarak değil, aynı zamanda yapısal olarak da anlaşılması gerektiğini söyler. Ona göre teoloji ve felsefe arasında tespit edilen yapısal benzerlik doğal olarak Aydınlanma'nın seküler politik felsefesini boşa çıkarır çünkü teoloji, modern politik kavramların doğasına zaten de facto olarak kazılıdır. Bu

nedenle teolojiden azade modern bir politik felsefe üzerinde ısrar etmek boşunadır (Yelkenci, 2011:64). Zaten pozitivistimin rüzgârında toplumu krize sürükleyen en büyük yanlışlık da budur. Ona göre uzun yıllar unutulmuş/dışlanmış teoloji yeniden ihya edilmeli ve politik olanın içerisine kazanmalıdır. Sadece böylelikle seküler devlet, liberalizm ve yeni zamanın temsil mekanizmalarının doğurduğu sorunlar geçek anlamda çözülebilir. Schmitt'e göre tüm bu sorunlar ancak yeni politik eylem alanları ile aşılabilecektir (Kardeş, 2015:35). Onun için önemli olan teolojinin politik olarak araçsallaştırılması değil, politik olanın doğrudan teolojiye dayanması ve bu birlikteliğin başat mesele olmasıdır (Assmann, 2003:21). Politik olana teoloji mutlaka gereklidir çünkü otoritesiz bir siyaset ve ikna ethosu olmayan hiçbir otorite asla var olamaz (Schmitt, 1925:28). Schmitt için teolojiye başvurmadan siyaset bilimi sadece bir karkas gövdeden ibaret kalacaktır. Doğa hukuku ekseninde gelişmiş olan siyasi etik dahi teolojiyle bir bağ kurulmadan anlamsız kalmaktadır (Utz, 1999:399). Schmitt'in Katolik inançla bezenmiş politik teolojisi sadece bir metafizik alanı değil, ayrıca toplumsal yaşamın bütün alanlarında da böyle bir ikircikli tercih durumunun söz konusu olduğu gerçeğini ima eder. Herkes böyle bir sorun karşısında kaldığında politik teolojinin zorunluluğu ortaya çıkar hatta ateist bile anti-teolojinin teoloğu olmak durumundadır (Biehler, 2006:400). Bu yönüyle ona göre bir bakıma Tanrı bizi politik olmaya mecbur eder (Çınar, 2006:15). Yani Schmitt için politik teoloji "Tanrı'nın Ölümü"nden sonra oluşmuş zaruri bir teolojidir. Onun meselesi din ile devleti mündemiç hale getirmek ya da siyaset ve inanç mefhumunu birleştirmek değildir. O daha ziyade politik olanın bir inanç meselesine dönüşmesini yani bizatihi bir din olmasını arzulamaktadır (Manemann, 2002:281). Aslında bu durum pozitivistimin kurguladığı "Yeni Din" in Tanrıyla buluşması olarak da tanımlanabilir. Nasıl ki Durkheim pozitivistimin dönüşümünde yeni bir din inşa etmektedir Schmitt de modernizmin krizinde teolojiyle bezenmiş politik bir din inşası yoluna başvurur.

Schmitt'in politik teolojisi parlamenter demokrasinin sebep olduğu ve nötrleşme bağlamında devletin doğrudan etkilendiği sorunları ortadan kaldırmayı hedefler. Buradan yola çıkarak Schmitt'in siyasal teolojisine bakmak bir anlamda demokrasiye karşı tutumunu ve çözüm önerilerini de irdelemeyi zorunlu kılar. Schmitt'in demokrasi eleştirisinin merkezinde parlamentarizm ve demokrasi ilişkisinde aşılması mümkün olmayan bir karşıtlığın olduğu varsayımı bulunmaktadır (Habermas, 1987:113). Schmitt için bütün demokratik teknikler bireysel düşüncenin toplandığı mekanizmalardır, ancak bunların tamamının kolektifin homojenitesi içerisinde oluşan gerçek halk iradesiyle hiçbir alakası yoktur (Hegmann, 1999:253). Demokrasi temsil ve eşitlik gücüne ancak ve ancak homojen toplumla mündemiç halde olduğu vakit kavuşabilir.

Yöneten ve yönetilen aynı düzlemde ele alınsa da sözü edilen eşitlik sadece devletin belirlediği sınırlar dâhilinde ve devlet içerisinde gerçekleşmek zorundadır (Schmitt, 1983:227) ve halkın homojenliği olmadığı takdirde bunun gerçekleşme şansı asla yoktur. Bu homojenitenin inşası ise gerekirse heterojenitenin yok edilmesiyle gerçekleşmek zorundadır. Sonuç olarak ulus ve egemen demokrasinin “kutsal” ruhunda bir birlik oluşturmalıdır (Hegmann, 1999:254). Hatta Schmitt'e göre demokrasinin bizzat kendisi içerisinde böyle bir politik teoloji oluşturulmalı ve demokrasiye farklı bir boyut kazandırılmalıdır. Böylelikle Schmitt modern demokrasinin hüküm sürdüğü bir devirde politik teoloji ile demokrasi arasında homojenite üzerinden yeniden bir bağ kurar ve demokrasi kavramının onun içerisinde eritir. Bu açıdan bakıldığında çoğulculuk ve azınlık kavramları modern demokrasinin kavramları da olsa, modern dünyada Schmitt'in ürettiği teoride herhangi bir şey ifade etmemektedirler. Politik olanın içerisinde demokrasi, ancak teolojik bir bağ ile güçlendirildiğinde ve eksiklikleri düzeltildiğinde bir anlam dünyasına kavuşmaktadır.

Schmitt bu doğrultuda demokrasi ile bağlantılı temsil kavramını da başka bir boyuta taşır. Çünkü bugünkü haliyle modern teknik bilincin temsil kavramı kadim devletin işlevsiz kalmasındaki başat aktörlerden biridir. Bu durum Schmitt'i temsil konusunda demokrasiden uzaklaştırır ve Katolik Kilise odaklı bir teolojiye iter. Bu açıdan hem temsil konusunda hem de egemenlik anlamında Schmitt'in düşünce dünyasını algılamak için Katolik öğeler anahtar niteliktedir. Schmitt için Almanya'da kurmakta olduğuna inandığı politik aktörlere ve onların dünya tasavvurları ile söylemlerine karşı Roma Katolik Kilisesinin temsil ettiği “ruh” ya da “duruş” gerçek çıkış yoludur. Bu duruşa dayalı çözüm yolu Katolik Kilisesinin kendisinde değil, onun temsil ettiği evrensellekte bulunmaktadır (Yıldız, 2021:10-11). Öncelikli olarak tarihsel, coğrafi ya da insan eliyle oluşmamış yani Tanrısal olan kelamın evrensel hitap kabiliyeti Schmitt'i cezbeder. Roma Katolikliğinin en güçlü yanı, tüm karşılıkların üstünde var olmak adına temsil ettiği aşkın tarafın bir otorite olarak her daim işletilebilmesidir (Rae, 2016:567). Milliyetçilikle de yakın bağ kurabilen bu evrensellek iddiası içerisinde Kilise sadece hakkaniyet fikrini değil, aynı zamanda İsa Mesih'in kendisini de temsil eder (Schmitt, 2021:40-41).

Kilise hem ulusal hem de evrenselde İsa Mesih'in çarmıha gerilerek kurban oluşu arasındaki tarihî irtibatı, aynı anda İsa Mesih'in kendisini ve de Tanrı'yı temsil etmektedir. Diğer taraftan hiç öyle algılanmasa da rasyonalitenin temsilinin sıkı bir şekilde uygulanması prensibi de ona göre Katolik siyasetin tipik bir özelliğidir. Rasyonalitenin ya da aklın temsili burada sıkı bir şekilde Tanrı'nın temsilcisi Papa'nın karar gücü ile bağlantılıdır (Utz, 1999:404). Böylelikle Schmitt modernin söylemlerine, araçlarına ve kurumlarına karşı Roma

Katolik Kilisesi'nin temsil ettiği ruh ve duruştan esinlenen/onları yeniden inşa eden bir kurtuluş/muhalefet teorisi oluşturur. Schmitt böylece Roma Katolizmi örneği üzerinden epistemik inancın insan eylemindeki politik olarak işlevini ortaya koyar. Bu doktrin mitsel gücünden dolayı değil, aynı zamanda politik olanla teolojik olan arasındaki bağı en iyi şekilde gösterdiğinden Schmitt için önemlidir. Roma Katolik Kilisesinin evrenselliği sağlamlasının en temel özelliği ise epistemik inanca dayalı anayasal yapısı ve dogmalarıdır (Rae, 2016:566-569). Kilisede üyeler arasında bölünmüş iman mefhumu inanç cemaatinin içsel örgütsel yapısını meşrulaştırmaktadır. Hiçbir yerel norm, kurum ya da rekabet alanı tek başına bir anlam taşımamaktadır. Her şey bütünü dinsel amaçlarına tabi olarak bir anlam ifade eder (Hegmann, 1999:244). Roma Katolik Kilisesi epistemik inancın hakikati sağladığı yönündeki dogmalar üzerinden otorite sağlamaktadır. Kilisenin politik otoritesi belirli fikir setlerini meşrulaştırmakta ve bu fikirlerin haklılığı ise yine bu fikirlerin kendi gücüne olan inançtan kaynaklanmaktadır. Bu anlamıyla Schmitt'in düşüncesinde temsile dayalı politik teoloji dinin değil inancın alanıdır (Rae, 2016:565,570). Schmitt'e göre normların ve siyasal düzenlerin yaratıcısı olan insan, reddedilmek zorundadır ve sadece dünya dışında, insan dışında ve zaman ötesi olan bir güç, yani aşkın bir kuvvet, siyasal düzeni normatif olarak meşrulaştırabilir. Böylelikle genel bir insanlık kavramına dair koşulsuz iyimserlik olanaksız⁴ hale getirilir (Schmitt, 2010:85). Diğer taraftan Schmitt Roma Katolik Kilisesinde dinin açık bir şekilde epistemik inançla bağlantılı *complexio oppositorum*⁵ tarafından oluşturulmuş karşıtlık üzerine kurulu olduğunu söyler. Politik anlamda düşünüldüğünde Katolik Kilisenin *complexio oppositorum*'unun insan yaşamı üzerindeki üstünlüğü Roma İmparatorluğu öncesi hiçbir imparatorluğa nasip olmamış önemli bir özellik olarak karşımızda durmaktadır (Utz, 1999:404). Roma Katolikliğinin bu kendine haslığı temsil kaidesinin sıkıca icrasına dayanmaktadır (Schmitt, 2021:20). Roma Katolikliğinin gücünün kaynağında anayasal yapılar ya da dinsel dogmaların temellendiği epistemik inanç yatmaktadır. Schmitt'i en çok etkileyen bu özellik inancı sağlamak noktasında iki karşıtın bir aradalığını yıkmadan aklı aşmak noktasında işlevsel bir araç haline gelir (Hegmann, 1999:246). Bu aslında Roma Katolik dininden bağımsız bir şekilde oluşan rasyonel aklı aşmak noktasında inanç formunun gücünü ifade

4 Schmitt de bundan dolayı insanı kötü bir varlık olarak kabul eder. Hatta bütün gerçek siyaset teorilerinde insanın kötü olduğu savını dile getirerek kendi konumunu düşünce tarihi bakımından alternatif okumalara göre çok daha değerli görür(Öztürk, 2017:75). Ona göre iyi insan idealinin özgürlükler içerisinde gelişeceği inancı bir şekilde komünistler ve anarşistlere aittir(Biehler, 2006:412).

5 İlk olarak Nicolaus Cusanus'un kullandığı bu kavram karşıtlıkların örtüşmesi ve uyuşması anlamında kullanılır. Buna göre Tanrı karşıtlıkların örtüşmesidir. Cusanus'a göre sonluda çelişen sonsuzda birdir. Dünyanın kendisi de Tanrı'da örtüşen karşıtlıkların dışlaşması olarak belirir.

etmektedir. Bu anlamıyla Schmitt inançla politik karar arasında aynen teoloji ile olduğu gibi sıkı bir bağ olduğunu söyler. Diğer bir ifade ile Schmitt politik teolojinin metafizik düşüncesinden sıyrılmakta ve insan aklının eylemsellikte inanca dayalı olduğu ve aklın sınırlılığını dinden değil bundan azade bir inançla olduğunu anımsayan politik teolojinin epistemolojik tarafına doğru kayar. Bu ise Kilisenin kendi özgün rasyonalitesini işaret eder.⁶

Böylece Tanrısal vahiyle temellenen *complexio oppositorum* bir dinden gücünü almaz ancak epistemolojik inancın uyum özelliğine muhtaçtır. Schmitt politik olanı belli bir dine yönlendirmemekte, ancak onu belli bir dini epistemik inancın politik olan açısından önemini ortaya koymak adına kullanmaktadır (Rae, 2016:561-569). Katolik Kilisenin bu vasfı bir anlamda dünya çapındadır ve tüm insanlığı kapsamaktadır (Utz, 1999:406). Böylelikle Schmitt bu cevherin inşa ettiği homojeniteye sıkı bir şekilde sarılır. Demokrasinin modern dünyanın ve teknikleşmenin eksikliklerini gören Schmitt için temsil mefhumunu yine teolojik olarak yani Kilisenin kendine has bu vasıfları üzerinden inşa etmek radikal ancak bir o kadar da elzem bir durum olarak ortaya çıkar. Bu açıdan Schmitt politik teolojiyi inşa etmek adına demokrasi kavramının kendisini dahi ters düz etmekten çekinmemiştir. Demokrasinin temsil mekanizmasına inanç üzerinden kurgulanan bu teolojik öneri aslında yine Schmitt'in muhafazakâr düşünce geleneğinden aldığı bir durum olarak hayat bulmuştur. Ancak Schmitt muhafazakârların aksine bu duruma oldukça radikal ancak kendi içinde tutarlı bir teori ürettiğine emindir. Bunun aksi yönünde bir konuyu da hiçbir şekilde tartışma konusu etmez.

Schmitt'in teolojisine göre politik olanın hâkimiyet alanı bir şekilde devlete eski itibarını ve işlevini kazandırmaktan yani ona yeniden teolojik bir güç katmaktan geçmektedir. Bu ise ona göre devletin tam olarak neyi ifade ettiği sorusunu karşımıza çıkarır. İlk olarak Schmitt'in politik teolojisi Protestanlıktan esinlenen Weber'in iktisadi sistem ve onun devlet yönetimine karşı egemen tarafından yönetilen bir Katolik devlet tasarımı oluşturur (Biehler, 2006:400). Schmitt politik teolojiye dair yargılarını devlet kuramının geleneksel anlayışı ile bütünleştirir ve burada 1920'li yıllarda daha kesin hatlarla savunacağı otoriter devlet metafiziğinin ana parametrelerinin ipuçlarını sunar (İnce, 2010:155). Ona göre kolektifin homojenitesi üyelerinin politik birlik iradesini kurar. Bu birlik ise ancak devlet eliyle homojenitenin⁷ halk iradesinin birliğinin temeli olarak savunulduğu sürece güvence altında olabilir (Hegmann,

6 Kilise aynı anda en yüksek mercide itiraz edilebilen, ancak her hâlükârda birlik halinde karar veren bir özelliğe sahiptir (Utz, 1999:404).

7 Utz'a (1999:413) göre Schmitt'in olağanüstü hal mevhumundaki homojenite düşüncesi kendisi tarafından nasıl mümkün olur tartışılmamıştır. Özellikle devlet içerisindeki otoritenin kendisinin de bir günahkâr olduğu gerçeği atlanmıştır.

1999:251). Schmitt teolojisinde, yasal ve toplumsal eşitlik mücadeleleri, vatandaşlık haklarına yönelik talepler ve devlet egemenliğine karşı her türlü eleştiriyi, devlet içerisindeki “siyasi olana” karşı bir tehdit olarak değerlendirir (Schmitt, 1922:67-68). Hobbes gibi Schmitt için de devlet politik olanın salahiyeti için bu doğrultuda her şeyin üstündedir.⁸ Bu tür egemenlik, Tanrı'nın teolojik olarak her şeyin üstünde tutulması inancıyla eşdeğerdedir ve birliği sağlayan asli unsurdur. Bu politik düzen aşkın bir deneyime dayanır; bu dayandıktan yoksun bir politik birlik yani devlet kurmak ise imkânsızdır (Heimes, 2009:123,26).⁹ Aslında bu, Leviathan'dan yola çıkan iktidar algısının demirlediği modern devlet düşüncesi ile tam olarak çelişen bir modeldir. Böylelikle “Modern dünyada devlete bu kadar mutlak bir güç vermek ne kadar doğrudur?” sorusu karşımızda durmaktadır. Ancak Schmitt diktatörlüğe yakın bir devlet yapısı kurmak istediğini söyleyerek bu tartışmanın da önünü kapatır.

Schmitt'in teorisindeki politik olanın üstünlüğü iddiası ise devlete iktidar gücünü veren egemenlik kavramıyla birlikte anılır ve onunla birlikte incelenmelidir. Schmitt devlete üstün vasıflar vermesinin hemen ardından daha ilk anda politik olanın asli unsurunun olağanüstü hal konusunda karar veren bir egemen olduğunu söyler (Schmitt, 1922:13). Muhafazakâr gelenekte egemenliğin Tanrı'nın mülkü olduğu söylemine yakın bir şekilde Schmitt de egemenliği teolojik bir düzlemde ele alır ve onun iktidarını Tanrı'nın lütfu ile aldığına atıf yapar (Utz, 1999:401). Schmitt'e göre egemen nihai noktadır; kararıyla hukuki düzeni mümkün hale getiren aşkın koşuldur. Egemene ait bütün bu özellikler, Schmitt'in modern devlet teorisine ve hukuk felsefesine temel oluşturan bu kavramın onun dünyasında doğası gereği teolojik olduğunun bir kanıtıdır (Yelkenci, 2011:66). Bundan dolayı egemenlik kavramı Schmitt için saf hukuki bir kavramdan ziyade aşkın bir felsefenin ürünüdür. Politik olanın yaşam enerjisinin kendisi egemenlik noktasında daha üstün hukuk ve yasaların varlığını zorunlu kılmaktadır. Böylelikle Schmitt politik teolojisinde egemeni, dini, tarihsel ya da demokratik meşruiyeti üzerinden değil onun siyasi ve hukuki işlevi üzerinden bir tanımlamayla ortaya koymaktadır. Egemenin hukukiliği de içsel ve dışsal düşmanlara karşı kolektifi bir arada tutmayı başardığı ölçüde meşrudur. Bundan dolayı anayasa Schmitt tarafından tarihsel olarak oluşan kolektifin şahsiyeti olarak tanımlanmaktadır. Böylelikle egemen kolektifin

8 Philip Gray'e göre Schmitt politik teolojinin 16. yüzyıldan çok daha öncelere dayandığı gerçeğini atlamıştır. Gray bu anlamıyla Schmitt'in teorisinin Bodin, de Maistre ve Hobbes'un egemenlik teorilerinden çok daha öncesine dayanan bir analize ihtiyaç duyduğunu söylemekte ve bunları atlayarak gerçekleştirdiği çabasını hırsa bağlamaktadır (Gray, 2017:189-191).

9 Hatta Schmitt hukukun üstünlüğünden de öncelikli olarak siyasetin üstünlüğünü göstermek istemektedir (Lieber, 1993); Bu yönüyle devlet siyasal olan tarafından yaratılır ve sadece siyasal olan söz konusu olduğunda görece ikincil bir varlık olur. Sadece siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir (Schmitt, 2010:39); Birliğin sağlanması için devlet değil, politik olan tarafından belirlenen hukuk gücüne sahip olmalıdır (Schmitt, 2005:29).

anayasasının garantörü durumundadır. Anayasa da halkın kendi eşitleriyle birlikte yaşamasını mümkün kıldığı için değerlidir. Nasıl ki Kilise içi örgüt meşruiyetini inananların cemaatindeki işlevine borçludur, anayasasının somut parçaları da kolektif için işlevi oranında değerlidir. Nasıl ki Tanrı *creatio continua*¹⁰ ile kesintisiz olarak dünyayı yaratandır, egemenin kararı da mevcut varlığı ile anayasasının birliğini sağlamaktadır. Egemen sadece olağanüstü karar zamanlarında değil, aynı zamanda politik istikrar dönemlerinde düzenin garantörü olarak durmaktadır. Egemen bu noktada tek bir şahıs olmak durumunda değildir. Egemen inananların toplamı ya da bir konsül olabilir. Hangi devlet formu Kilise nezdinde tercih edilirse edilsin, egemenin her zaman doğru ve kamusal karar verdiği gerçeği karşımızda durmaktadır. Schmitt'in egemeni doğru argümanlara sahip olduğu için değil, mutlak şekilde halkın ortak mütabakatı sağlanmasa bile onun kararının toplamı temsil ettiği gerçeği var olduğu için itaati hak etmektedir. Katolik Kilisede Papa'nın sahip olduğu güce yakın bir egemenlik anlayışı Schmitt'in politik teolojisinde karşımızda durmaktadır.

Schmitt'in gözünde modern egemen yani siyasetçi de tıpkı modern Tanrı'nın biz ve onlar, kurtarılanlar ve lanetlenenler arasında belirgin bir hat çizmesi gibi dostlar ve düşmanlar arasında derin ayrım çizgisi çeken kişidir (Çınar, 2006:15). O kararın doğruluğu ile ilgilenmez. Onun için önemli olan her ne şekilde görülürse görülsün egemenin etrafında oluşacak güçlü ve birlikte yaratılan kolektiftir. Bunun dışında düşünen biri ne kadar büyük bir kitleyi etrafında toplarsa toplansın halk iradesini temsil etmemektedir (Hegmann, 1999:254-259). Bu yönüyle egemen otoriter ve hatta totaliter özelliklere sahiptir. Papa Katolik Kilisenin egemeni olarak öznel kararı Tanrı kelamından kaynaklanıp kaynaklanmadığını kanıtlamak zorunda değilse ve Tanrının temsilcisi olduğunu her defasında sunması gerekmezse, egemen de iktidarının meşruluğunu kanıtlamak ya da verdiği kararlarda görünen iradeye uygun davranıp davranmadığını göstermek durumunda değildir (Hegmann, 1999:254). Böylelikle tıpkı Weber'in¹¹ gittikçe bürokratikleşen kapitalist toplum karşısında karizmatik otoriteyi bir seçenek haline getirmesi gibi Schmitt de kriz karşısında aşkın bir otoriteyi diktatörlük üzerinden destekler (McCormick, 1998:225-226). Schmitt'te diktatör, politik birliğin, modern hukuki sistemin ve devletin mantıksal bir gereğidir (Yelkenci, 2011:65). Tehditlere ve "radikal kötülöklere karşı" devlet kendisini "diktatörlükle" korumak zorundadır.¹² Schmitt'in bu teoriyi Nasyonal Sosyalizmi öngörerek kurduğu iddia

10 Sürekli yaratım/devinim.

11 Weber'in karizmatik meşruluk teorisiyle Schmitt'in egemen diktatör kavramlaştırması arasında ciddi paralellikler vardır.

12 Bu yönüyle diktatörlük müzakerenin karşıtıdır (Schmitt, 1922:67-68) belirlemesinde bulunan Schmitt, müzakereyi zayıflık ve karakter bozukluğu olarak tanımlar (İnce, 2010:176). Şirketleşen ve güç yitiren devletin yol açtığı müzakereci anarşi tehdidine karşı çıkmak için diktatörlük reel bir zorunluluktur (Schmitt,1922:34).

edilebilir. Ancak o daha ziyade devletin düştüğü durumu devrimci bir muhafazakâr olarak “restore” etmeye çalışmış ve burada Nasyonal Sosyalizmle herhangi bir şekilde kendisini ayırtırmayı başaramamıştır.

Schmitt'in politik teolojisinde devleti eski gücüne döndürecek bu egemenlik düşüncesi olağanüstü hal/istisna hali, karar ve Tanrısal meşruiyet üzerine kurulur (Schmitt, 1922:37). Bu açıdan olağanüstü hal Schmitt için elzem bir durumdur. Olağanüstü hal egemenliğin gerçek zeminidir; karar ise egemenliğin açık bir şekilde görünmesini sağlayan somut fiildir (Yelkenci, 2011: 65; McCormick, 1998:225-226). Olağanüstü halde kolektifi bir arada tutan egemen her zaman demokratik olarak meşrudur. Ona göre deist dünya görüşünün mucizeyi kovduğu gibi, modern devlet anlayışı da olağanüstü hali son yüzyılda işin içinden çıkarmıştır. Kısacası Aydınlanma rasyonalizmi, olağanüstü halin her şeklini reddetmiştir (Çınar, 2006:12-13). Ancak bundan daha yanlış bir hal yoktur. Bu durumdan derhal dönülmelidir çünkü aslında bu varoluşsal ve anayasal bir meseledir. Schmitt'e göre anayasa kolektifin birliğini düzenlediği için meşrudur. Kolektifin birliği mevzu bahis olduğu vakit içeriksel olarak belirlenmiş tüm normlar tali unsura dönüşür. Olağanüstü hal söz konusu olduğunda bu durum daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Normal zamanda her türlü irade fraksiyonunun demokratik etiketiyle algılanması mümkün iken, olağanüstü hal¹³ durumunda politik olarak varolan halkın tek bir arzusu vardır, o da politik birlik arzusudur (Hegmann, 1999:245-254). Bu açıdan olağanüstü hal durumu politik bir olgu olarak diğer tüm değerlendirmelerin üstündedir.

Schmitt'in egemenlik ve karar arasında bulunan yakın irtibata olağanüstü hali kurucu bir unsur olarak dâhil etmesinin temel nedeni son kararın gerçek anlamıyla ancak olağanüstü halde ortaya çıkıyor olmasıdır (Yelkenci, 2011:65).¹⁴ Böylelikle olağanüstü hal, devlet otoritesinin özünü en net şekliyle ortaya koyar. Burada karar, hukuki normdan ayrılır ve otorite, hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar (Schmitt, 2005:20). Bir şekliyle Schmitt'in teolojisinde olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin teoloji için taşıdığı anlama dönüşür (Schmitt, 2005:41). Katolik Kilisede mucizenin varolan

13 Olağanüstü hal durumunda kolektifin var olup olamayacağı mevzu bahis olduğu için diğer tüm ikincil değerlendirmeler anlamsız hale gelmektedir. İstisna, normal durumdan daha ilginçtir. Normal olan, hiçbir şeyi kanıtlamaz, istisna her şeyi kanıtlar. Yalnızca kuralı kanıtlamakla kalmaz, kural, yalnızca istisna sayesinde yaşar. Olağanüstü hale işaret ederek Schmitt sofistik metafizik alandan üç emri dünya'ya yeniden indirmiştir. Buna göre tebaa bir çatışma halinde diğer tüm bireysel ve kolektif hedefleri kenarda bırakarak kendi için belirlenmiş kolektif yönünde dayanışma sergilemelidir. İkinci olarak egemene bu noktada şartsız ve koşulsuz itaat etmelidir. Üçüncü olarak ise tanımlanmış düşmana karşı tüm imkânlarını kullanarak savaşmalıdır (Hegmann, 1999:255). İstisna, sadece prensibi kanıtlamakla kalmaz, prensip sadece istisna sayesinde yaşar (Çınar, 2006:11). İstisnada gerçek hayatın gücü olarak tekrardan katılmış mekanizmanın kabuğunu kırar (Schmitt, 2005:22).

14 Schmitt'in olağanüstü hali anarşi ve kaostan farklı bir şeydir. Ona göre olağanüstü hal bir hukuk düzeni değilse de, hukuki anlamda bir düzendir. Bu halde hukuk düzeninden söz edilemeye de hukuki anlamda bir düzeninin olduğu bir gerçektir (Schmitt, 2005:19).

bütün düzenin Tanrı'dan geldiği şartını göstermesi gibi kolektifin varoluşunda da politik olmayan görecenin anlamsızlığını ortadan kaldırır. Mucize içerisinde açığa çıkan Tanrı rasyonel izah edilebilen ile anlamsız dünya ve anlam arayan insanlar arasındaki bağı kurar. Schmitt'in tanımlamasında da olağanüstü hal durumunda kolektif, soğuk doğa yasalarında insanların dost aramaları ve düşmanla savaşmaları suretiyle hayatlarına anlam katmaya yardımcı olur. Nasıl ki mucize insanları inanca tekrar geri götürmekte ise olağanüstü hal de insanları karmaşık gerçeklik içerisinde doğru yola yöneltir. Görüldüğü üzere Schmitt olağanüstü hale büyü bir metafizik anlam yüklemekte ve bireyin kolektife aidiyeti en yüksek değer olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece Kilisedeki inanan cemaat temsilcilerine itaati Kiliseye itaat olarak gören sıradan inananların durumu gibi halk kavramı da ulus kavramıyla öyle bütünleşmektedir. Bu noktada artık inanç meselesi önemsizleşmekte ve cemaat içerisinde yaşama meselesi gibi olağanüstü halde homojenite varoluşsal olarak ön plana çıkmaktadır. Böylelikle de Schmitt'te uhrevi kavramının yerine olağanüstü hal anında politik olanın mutlak varlığı konulur (Hegmann, 1999:248-252). Politik eylem bundan dolayı devlet içerisinde değil, potansiyel bir düşmanın varlığı noktasında hayat bulmaktadır. Devlet içindeki politik olarak adlandırılacak ayrılıklar sadece birer metafor olarak varolurlar. Olağanüstü durumda bunlar da iktidar gücü vasıtasıyla karar vereceklerdir. Bu karar gücü mantıksal olarak güç kavramının tek bir kişide odaklanmasıyla sonuçlanacaktır. Schmitt güç kavramının tekilliği ekseninde şekillenen bu kapalı tanımlamayı Antik Yunan'dan Orta Çağ devlet felsefesi üzerinden şekillenen Avrupa devlet düşüncesinin tarihsel gelişimi üzerinden inşa etmektedir. Bu ise kısaca "Tek Tanrı, Tek Halk ve Tek Kral" şeklinde tanımlanabilir (Utz, 1999:403)

Burada Schmitt'in teolojisini üzerine kurduğu bir başka kavram daha ortaya çıkar: Dost ve düşman ayrımı. Özellikle politik olanın olağanüstü hal durumunda önceliği meselesi Schmitt'in dost düşman kavramlaştırmasını politik olanın özü olarak ilan ettiğinde net olarak ortaya çıkmaktadır (Hegmann, 1999:247). Gerek Tanrı'nın hem genel hem de özel iradesini tekrar var etmek için ve somut varoluşa dokunmak için Schmitt dost/düşman ayrımını elzem olarak görür (Çınar, 2006:14). Ona göre siyasal eylemlere ve güdülere indirgenebilecek olan siyasal ayırım aslında dostla düşman arasındaki ayırmadır (Schmitt, 1996:26). Siyasal olan gücünü düşmanlara karşı birlik olma ve dostlarla bir bütün oluşturma sayesinde kazanır (Deveci, 2002:43). Bu noktada karşımıza çıkan diğer bir soru ise modern dünyada dost-düşman tanımlamasının neyi ve kimleri ifade ettiğidir. Schmitt'in teolojisinde dost ve düşman ayrımı sadece pratik olarak ya da bilimsel olarak oluşmuş bir zorunluluk değildir. Bu

teolojik bir sorundur¹⁵ çünkü Kilisenin düşmanı diğer bir devlet değil antichrist'tir (Utz, 1999:412). Schmitt'in politik mutlakçılığı, düşmanın önceliğini varsaymaz, daha ziyade Tanrı'nın itiraz eden isyankârlara karşı hışmını, ya da diğer bir ifade ile Tanrı'ya itaat edenlerin dünyevi iktidarın koruması altında oldukları önceliğini görür (Meier, 1994:16). Bu anlamıyla Schmitt'e göre dost düşman ilişkisi modern devletin de uyması gereken ilişki biçimidir çünkü aslında bu Tanrı ve Şeytan arasındaki ilişkidir. Bu durum mutlaklıktır çünkü bunun nihai vesilesi Tanrı ve Şeytan arasında bir ayırım yapma zorunluluğudur (Biehler, 2006:400). Savaş, adalet, ekonomik açıdan karlı ya da ahlaki açıdan iyi olduğu için değil Tanrı'nın emrinin bir sonucudur (Kaya, 2010:85). O halde siyasal varlığa sahip bir halk ve de devlet gerektiğinde tehlikelerini de göze alarak dost-düşman ayırımını yapmaktan kesinlikle imtina edemez (Schmitt, 2010:70). Böylelikle Schmitt'in kolektifin varoluşunu tehdit altında hissettiren her fark, bir "dost-düşman" ilişkisi halini alır (Yıldız, 2009:XVIII). Dost-düşman ayırımı ortadan kalkarsa, siyasal yaşam da uhrevi varoluş da ortadan kalkar (Schmitt, 2010:71). Bundan dolayı Schmitt'e göre dost-düşman ayırımı hem ontolojik bir zorunluluk hem de bizatihi siyasetin tam olarak kendisidir çünkü bu ayırım ortadan kalkarsa toplumsalın hayat enerjisi ve kadim siyaset de yok olur (Çelebi, 2001:130). Ancak bunun için ön koşul içteki düşmanı devre dışı bırakmış güçlü bir devlettir çünkü aksi durumda savaş bir iç çatışmaya dönüşebilecektir.¹⁶ Savaş hali ise her hâlükarda herkesin kendini politik olana göre yönlendireceği ciddi bir durumdur. Esas soru daima, dost-düşman ayırımının mutlak bir olasılık ya da gerçeklik olarak, kendisini doğuran insani saiklerden bağımsız biçimde varolup olmadığıdır. Siyasal anlamda düşmandan bireysel düzlemde nefret etmeniz gerekmez ve ancak özel alanda "düşmanını, yani hasmını sevmek"¹⁷ bir anlam kazanır (Schmitt, 2010:50,56). Siyasal düşmanın ahlaki olarak kötü, estetik açıdan çirkin, iktisadi anlamda rakip olması gerekmez. O basit bir şekilde "öteki"dir. Onun bu anlamda varoluşsal olarak yabancı yani öteki olarak çatışma yaratılabilecek bir şekilde orada bulunması yeterli- dir. Bu tespit ile modern dünyada Schmitt'in politik teolojisinde esas düşman

15 Ancak bu birlik fikri "apriori" olarak teknik süreçlerin ya da bireyciliğin kararının bir ürünü değil, partizanlığı ve zaman mevhumunun üzerinde aşkın bir halde olması gerekir. Bu ise ancak uhrevi bir doğaya sahip olduğu vakit hayat bulabilir. Bu uhrevilik ise ancak tek Tanrılı bir dinde bulunabilir (Utz, 1999:407).

16 Siyasal olan mutlaka polemik anlam dolayısıyla dost düşman gruplaşmasına varacak olan bir karşıtlık barındırır. Siyasal olanın bu anlamda savaş durumunun ortaya çıkmasıyla meydana geldiği düşünülemez. Siyasal olan savaş olma ihtimalinin reel bir şekilde bulunmasıyla mevcuttur (İnce, 2004:85). Ona göre savaş düşmanlığın en uç noktada somutlaşmış halidir. Savaşın gündelik, normal bir şey olması, ideal ya da istenen bir durum olarak algılanması gerekmez. Ancak düşman kavramının bir anlamı olduğu sürece, savaşın gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdürmesi gerekir (Schmitt, 2010:52).

17 İncil'deki bu alıntı, iyi ve kötü ya da güzel ve çirkin arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmak istediği için siyasal karşıtlıkla alâkalı değildir. Cümlelerin kesinlikle ifade etmediği diğer şey de, halkının düşmanlarını sevmek ve kendi halkına karşı düşmanlarını desteklemek gerektiğidir (Schmitt, 2010:50).

liberalizm olur, çünkü bu ideoloji daha için en başında politik olanı inkâr etmektedir (Gerstenberger, 1978:333-334).

Schmitt'in dost düşman ayrımı üzerinden kurduğu liberalizm eleştirisi reel siyaset açısından konuşulacak olursa aslında kara ve deniz metaforu üzerinden kurulur. Kara ve deniz Schmitt'in politik teolojisinde varoluşsal karşılıklar olarak aşırı anlamlandırılmış kavramlardır. Bu durum aslında Tanrı¹⁸ ve Şeytan arasındaki sonsuz bir karşıtlığın ve çatışmanın eserdir. Bu yönüyle deniz hükümranlığı ve kara devleti Schmitt'te kadim teolojik tartışmaların kökeni olarak ortaya konulur (Biehler, 2006:407-410). Bu haliyle kara üzerinde ortaya çıkan kadim politik örgüt formu olarak Schmitt egemen devleti ortaya koyar. Bunun karşısında ise deniz güçleri kara devletinin düşmanı olarak var olmaktadır. Denizin devletsiz oluşu ile özgürlük idealleri ise bir şekilde liberal düzenle bağlantılıdır. Bir tarafta kadim egemen devlet homojen bir halka ve toprağa bağlı olarak durmakta, diğer tarafta ise devletsiz bir düzen olarak sözde özgürlük savunucuları denizle bağlantılı bir şekilde bulunmaktadır (Schmitt, 2018:406). Modern dünyada barış, özgürlük ve piyasa ekonomisi, sivil-liberal anayasacılık peşinde olan liberal devletler işte bu deniz güçleridir (Schmitt, 1922:55). Liberal iktisadi düşüncenin yayıcı unsurları olarak Schmitt'in kastettiği asıl düşman onlardır. Varoluşsal tezahürleriyle egemen devlete saldıran ve anticrist'in savlarını bu dünyaya yayan ve negatif bir dünya ve insan algısı oluşturan güçler bu güçlerdir. Kendini Tanrı yerine koyan bu güçlerin desteklediği birey bilim, teknoloji ve politika üzerinden kendini merkez haline getirerek aslında Şeytan'a yönelişin yansımaları olarak onun tasavvur ettiği modern dünyada yer almaktadır (Biehler, 2006:412-414). Böylece Schmitt liberalizm ve deniz arasındaki teolojik bağı dost-düşman ekseninde kurarak karayla bağlantılı olarak Tanrı tarafından doğrudan ya da dolaylı şekilde oluşmuş bir politik teoloji talebiyle karşımızda durur.

Schmitt'in ortaya koymaya çalıştığı felsefi düşünce incelendiğinde sonuç olarak modernliğe, demokrasiye, teknik gelişmeye ve en başında da liberalizme karşı muhalif hissiyatla dolu bir politik teoloji karşımıza çıkmaktadır. Alman idealizminin devleti tanrılaştırma çabası, Alman romantizminin edebi metinlerinin her bir dizesindeki kaybolmuşluğu/yitirilmişliği dışa vuran aşkınlık, muhafazakârlığın modernleşmeye ve değişime karşı geleneksel kaygıları, savaştan malup olarak çıkmış ve "dünya devleti" olamamış Alman toplumun ruh hali, bu ruh haline bir isyan biçiminde devrimci muhafazakârlığın yeni değerler üretmek adına kurucu olma iddiası Schmitt'in politik teolojisinde tam

18 Denizi politik teolojinin bir parçası haline getiren onun hayatın kökeni olduğu tezini ilk kuran Thales'tir. Böylelikle Thales Schmitt'in deniz güçlerinin durumunu metafizik bir düşmanlık olarak algıladığı bilimin ve ekonominin bugün yapmış oldukları sınırsız eylemlerini öncü olarak düzenlemiştir. Ancak Schmitt'e göre bu durum Thales'ten de daha eski ve sonsuz/aşkın bir düzenlemedir. Bu durum sonsuz bir karşıtlığın, yani Tanrı ve Şeytan arasındaki çatışmanın bir ürünüdür (Biehler, 2006:408-409).

olarak birleşir. Her hâlükârda ortaya koymaya çalıştığı teolojinin Roma Katolik anlayışına sıkı bir şekilde sarılması bir sonuç doğurmuş mudur sorusu boşlukta kalsa da nihai olarak şu söylenebilir ki Schmitt'in politik teolojisi Birinci Dünya Savaşı sonrası yenilgiyi kabullenmiş/kaybolmaya yüz tutmuş Alman muhafazakârlığına yeni bir heyecan ve felsefi zemin sunmuştur. Söylendiği üzere hem Schmitt'in hem de devrimci muhafazakârlığın Nasyonal Sosyalizmi hangi noktalarda etkilediği, yön verdiği ve yardımcı olduğu sorunsalı ise başka bir çalışmanın konusu olacak kadar kapsamlı ve karmaşıktır.

Sonuç Yerine

Siyasal iktidar, devlet ve egemenlik kavramları ekseninde politik olanın teoloji ile ilişkisi Antik Yunan'dan günümüze kadar birçok merhale geçirir. Politik teoloji kavramı doğal bir sonuç olarak hayat bulmuş ve günümüze kadar uzanan tarihsel bir gelişme gösterir. Antik Yunan'dan ulus devletin hayat bulduğu dönemlere kadar politik teoloji güçlü bir yaşam alanı bulsa da Aydınlanma, Fransız Devrimi ve sekülerleşme süreçleri modern dünyaya giden yolda bu alandaki hareket kabiliyetini zayıflatır. Politik ve toplumsal olana dair tüm kurum ve yapılar da aynı doğrultuda bir dönüşüm yaşar ve modern dünyada teker teker geleneksel yapılarından koparlar. Ancak medeniyetin siyasi ve toplumsal olarak mükemmelliğe doğru yürüdüğü anlayışı çok uzun sürmez ve kadim olandan kopuşun krizlerinin ayak izleri duyulmaya başlar. Devlet ve iktidar anlayışının köklü bir şekilde değişmesi, Avrupa'da devrimci düşüncelerin birer tehdit olarak görülmesi ve sanayileşme/kentleşme ekseninde ortaya çıkan sosyokültürel sorunlar bu yöndeki tepkiselliği de hat safhaya vardırıır. Almanya özelinde modernizmin bir kriz içerisinde olduğunu ilk görenlerden biri olarak Carl Schmitt bunun müsebbibini Aydınlanma, liberalizm ve demokrasi anlayışının yaratmış olduğu siyasi, toplumsal ve kültürel ortamda arar. Toplumsal yapı ve siyasi iktidar alanındaki nötrleşmeyi sorgulayan bir noktada, Schmitt anarşizm dalgasına ve liberalizmin kurduğu iktisadi ve felsefi sisteme karşı Almanya'da güç kaybetmiş devleti yeniden kadim vasıflarıyla ön plana çıkarır. Bu doğrultuda pozitivizm rüzgârında toplumu krize sürükleyen en büyük yanlışlığın teolojinin yüzyıllardır politik mecradan dışlanması olduğunu düşünür. Böylece moderne karşı teolojiyi politik alanda yeniden ihya etmeyi hedefler. Ona göre seküler devletin, liberalizmin ve modernin temsil mekanizmalarının doğurduğu büyük sorunlar bu hamle ile gerçek anlamda çözülebilecektir.

Bu amaçla Schmitt 20. yüzyılın başında Katolisizm, milliyetçilik, egemenlik ve dost düşman gibi kavramlar üzerinden "devrimin" ve "kurtuluş"un teolojisini politik olarak inşa etmeye çalışır. Böylelikle doğrudan ya da dolaylı

şekilde Kilise'nin gelenekleri ve onun iktidar alanına dair kavramlar eski gücüne kavuşturularak oluşturulmaya çalışılan homojen bir toplum ideali Schmitt'in politik teolojisinde karşımızda durur. Bu teolojiyi Schmitt Alman Romantizmi ile bezenmiş, klasik muhafazakârlığın Alman idealizmi ve milliyetçi düşünceleriyle birleşen bir türevi yani "devrimci muhafazakârlığın" ruh dünyasının tam içerisinde inşa eder. Schmitt özellikle muhafazakârlığın devrimcilik ve milliyetçilikle birleştiği ve o ana kadar hiç var olmayan bir münhasır yol oluşturma çabasına girer. Onun politik teolojisini döneminin diğer birçok düşünüründen özgün kılan da aslında bu yöntemdir. Modernizmin 20. yüzyıldaki krizinin içerisinde birçok düşünürün postmodern düşünceler ortaya koyduğu dönemde farklı bir yol izleyerek Schmitt geleneksel düşünceye dönüş yapar. Schmitt Kilise ve muhafazakârlıkla güçlü bir bağ kurar ve Katolik Kilisenin değerlerine sınıksız sarılır. Roma Katolik Kilisesinde Papa'nın sahip olduğu güce yakın bir siyasi iktidar anlayışını Kilisenin temsil ettiği "ruh" ya da "duruş"la bezemenin gerçek çıkış yolu olduğunu düşünür.

Kilisenin evrenselliği ve homojenitesini ilham alarak devlet, iktidar ve egemenlik anlayışını bu doğrultuda düzenler. Ona göre politik olanın içerisinde demokrasi düşüncesi dahi bu geleneksel teolojik bağ ile güçlendirildiğinde ve eksiklikleri düzeltilindiğinde bir anlam dünyasına kavuşacaktır. Böylelikle Schmitt diktatörlük üzerinden devletin içerisinde o döneme kadar var olmayan homojen bir devlet ve toplum anlayışı geliştirir. Schmitt bir şekliyle geleneksel kavramların modern sistemin içerisinde yaşayabileceği bir teori üretmeye çalışır. Bu doğrultuda muhafazakârlığın "tedrici değişim" ve "eski rejime dönüş" söylemi onun teolojisinde "devrimci kuruculuk" noktasına vardırıılır. Schmitt klasik muhafazakârlar gibi geçmişe dönmek gibi mutlak bir arzu içerisinde olmaz ve moderne ait hiçbir kavramı/kurumu yok etmez, daha ziyade onların mahiyetini kendi değer dünyası ekseninde değiştirir. O modernin tüm unsurlarını kendi düşünceleri doğrultusunda ciddi bir dönüşümden geçirmek noktasında kurucu bir felsefe üretme iddiasında olur. Ayrıca muhafazakârlığın toplumsal yapıya dair koruma/muhafaza etme hissiyatı Schmitt'in hiçbir çalışmasında gözlemlenmez. Wagner'in kültürel alandaki "kuruculuk iddiası"na benzer şekilde Schmitt'te de Roma Kilisesinin inanç, temsil ve iktidara dair kavramlarının muhafazakârlar hissiyatla bütünleşik bir şekilde politik alanda kurucu unsur olarak hayat bulmalarını arzular. Ancak burada Schmitt'in teorilerine dair paradoksal birkaç durum ortaya çıkar. Schmitt de aslında bir şekilde pozitivizmden beslenir ve aynı toplum mühendisliği rüzgârına kapılır. Geliştirdiği tepkisellik bu açıdan pozitivist anlayıştan farklı değildir. Diğer taraftan Schmitt Nasyonal Sosyalist ideolojinin bir düşünürü müdür yoksa devrimci muhafazakârlıkla bütünleşik bir Alman idealisti mi sorusu da ayrı bir çelişkili durum olarak karşımızda durmaktadır. Gerçekten de Schmitt'in bu

teoriyi Nasyonal Sosyalizme münhasır kurduğunu söyletebilecek ciddi emareler bulunabilir. Onun en büyük hatası da aslında budur çünkü Schmitt Nasyonal Sosyalizmle herhangi bir şekilde kendisini ayrıştırmayı başaramamış ve totalitarizme giden yolda kendisini Almanya özelinde araçsallaştırmaktan kurtaramamıştır. Sonuç olarak Nasyonal Sosyalizm içerisinde ne kendisine ne de Birinci Dünya Savaşı sonrasında “devrimci” ideallerle yanıp tutuşan diğer muhafazakârlara dair bir politik emare kalmıştır. Devletin düştüğü durumu devrimci bir muhafazakâr olarak modernin içinde yeniden inşa etmeye çalışan Schmitt’in en büyük teorik hatası da belki budur.

Ancak tüm bu tartışmalardan öte Schmitt’in politik teolojisi yine de bugün için özgün, zamanının paradigmasından oldukça farklı ve bütüncül bir teori olarak karşımızda durmaktadır. Modern dünyada Schmitt’in düşünceleri hâlâ varlığını korumakta ve değer görmektedir. Schmitt’in bu fikirleri üzerinden hem totaliter/otoriter hem de demokratik devletlere dair okumalar/analizler yapmak mümkündür. Kara ve deniz güçleri metaforuyla giriştiği liberalizm ve iktisadi sistem kavgasının bugünkü politik mecrada antiemperyalist bir eleştiri ortamını sunduğu da söylenebilir. Diğer taraftan günümüz dünyasındaki birçok otoriter/totaliter devlet yapısı da aynı düzlemde Schmitt’in teorileri üzerinden okunabilir. Schmitt’in siyaset felsefesindeki bu konumu düşündüğünde 20. yüzyılda hâlihazırda var olan Tanrı devlet/Hikmet-i Hükümet algısı da hâlâ Schmitt üzerinden yapılacak teolojik yorumlara muhtaçtır. Bugün dahi modern devletle sorunu olan, demokrasiyi özümseyememiş ve onu ortadan kaldırmayı düşünen çevrelerin bu politik teolojiden doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ne kadar etkilediği konusu da araştırılmayı beklemektedir.

Kaynakça

- Assmann, J. (2003). “Monotheismus als Politische Theologie, Politische Theologie-Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert”, *Studien zu Judentum und Christentum*, Hürgen Brokof, Jürgen Fohrmann(ed.), Paderborn, 13-27.
- Baird, Jay W.(2005). “Die faschistische Aesthetik von Eberhard Wolfgang Möller”, *Völkische Bewegung, Konservative Revolution, Nationalsozialismus, Aspekte einer politisierten Kultur*, Walter Schmitz und Clemens Vollnhals(ed.), Dresden: Eckhard Richter&Co. OHG, 399-413.
- Biehler, B. (2006). *Theologische Elemente in Carl Schmitts politischer Philosophie und in seinem Verständnis von «Land» und «Meer»*. Leviathan : Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 34(3). 400-418.
- Comte, A. (2001). *Pozitif Felsefe Kursları*. Çev. E. Ataçay, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Çelebi, A. (2001). “Kuraldışı Durumlarda Karar Verme: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme”, *Defter*, S:42, Yıl 14, 109-146.
- Çinar, A. (2006). “Politik Teoloji”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C:15, Sayı:2, 1-20.

- Deveci, Cem. (2002). "Faşizmin Yorumlanması ya da Carl Schmitt'in Saf Siyaset Kuramı", içinde. *Liberalizm, Devlet ve Hegemonya*, Fuat Keyman(ed), İstanbul: Everest Yayınları.32-87.
- De Vugt, G. (2017). "Philia and Neikos: Huizinga's 'Auseinandersetzung' mit Carl Schmitt", *World Literature Studies*, Vol.9, 48-59.
- Gerstenberger, H.(1978). "Konservatismus in der Weimarer Republik", in: Gerd Klaus Kaltenbrunner, *Konservatismus in Europa*, Freiburg: Verlag Rombach, 331-348.
- Gray, P.W. (2017). "Political theology and the theology of politics: Carl Schmitt and Medieval Christian political thought", *Humanitas*, 20(1-2), 175-200.
- Greifhagen, Martin (1986), *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1987). "Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf Englisch", *Eine Art Schadenabwicklung*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Harwich, W.D. (1987). "Nachwort", in: *J. Taubess, Die politische Theologie des Paulus*, München: Brill, 143-181.
- Heimes, C. (2009). *Politik und Transzendenz: Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Hegmann, H. (1999). "Berichte und Kritik, Sophistische Metaphysik-Carl Schmitts Politische Theologie", *Der Staat*, 338(2), 241-259.
- İnce, H.O. (2004). "Carl Schmitt'in Siyaset Anlayışının 11 Eylül Sonrası ABD Güvenlik Politikasına Yansımaları Üzerine Düşünceler", *Türkiye Günü*, Sayı: 79, 80-98.
- İnce, H.O. (2010). *Muhafazakâr İdeoloji-Din-Siyaset: Korumacılıktan Totalitarizme Alman Ekolü*, İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Kardeş, E. (2015). *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaya, G. F. (2010). *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"* İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Korf, B. (2018). "Wir sind nie saekular gewesen: Politische Theologie und die Geographien des Religiösen". *Geographica Helvetica*, 73(2),177-186.
- Kondylis, P. (1998). *Konservatismus Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Lenk, Kurt (1989). *Deutscher Konservatismus*, Campus Verlag: Frankfurt.
- Lieber, H.J. (1993). "Zur Theorie totalitärer Herrschaft", *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 881-990.
- Mccormick, J. (1998). "The Dilemmas of Dictatorship: Carl Schmitt and Constitutional Emergency Powers", in. *Law and Politics, Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. David Dyzenhaus(ed). Durham and London: Duke University Press, 225-226.
- Manemann, J.(2002). "Politische Theologie als Theologie der Krise. Die politische Theologie von Carl Schmitt im Horizont reflexiver Modernisierung", *Carl Schmitt und die Politische Theologie, Politischer Anti-Monothismus(Münsterische Beiträge zur Theologie)*, Manemann, J.(ed), Münster: Aschendorff, 277-290.
- Mann, G.(1992). *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Mannheim, K., (2004). *İdeoloji ve Ütopya*. Çev. M. Okyavuz, Ankara: Epos Yayınları.

- Martin, Alfred von (1978). "Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken", Rekonstruktion des Konservatismus, Der.: Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Paul Haupt Verlag: Stuttgart, 139-180.
- Meier, H. (1994). *Die Lehre Carl Schmitts, Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart: J. B. Metzler, 49-105.
- Mohler, A.(1950). *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932: Grundriss ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag.
- Oğuz, C. (2010). "Romantizm ve Carl Schmitt'de Desisyonizm Fikri", içinde. *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar*, Hilal Onur İnce(ed). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 49-91.
- Öztürk, A. (2017). "Schmitt'in Liberalliği", *Felsefe Arkivi*, Sayı 46, 2017/1, 71-88.
- Rae, G. (2016). "The Theology of Carl Schmitt's Political Theology", *Political Theology*, Vol. 17, No.6, November, 555-572.
- Pfahl-Traugher, A.(1998). *Konservative Revolution und Neue Rechte*, Opladen: Leske/Bubrcih Verlag.
- Preuss, U.K. (1983). "Die latente Diktatur im Verfassungsstaat", *Die Tageszeitung*, Carl Schmitt'in doğumunun 95. Yılı anısına dari yazı, 12.07.1983.
- Sieferle, R.P. (1995). *Die Konservative Revolution*. Fünf biografische Skizzen, Frankfurt
- Schmitt, C. (1922). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker und Humblot.
- Schmitt, C. (1983). *Verfassungslehre*, Sechste Auflage, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1996). *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin: Duncker&Humblot.
- Schmitt, C. (2005). *Siyasi İlahiyat*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Schmitt, C. (2010). *Siyasal Kavramı*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Schmitt, C. (2018). *Land und Meer, Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schmitt, C. (2021). *Roma Katolikliği ve Politik Form*, çev. Gültekin Yıldız, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Sontheimer, K.(1968). *Das antidemokratische Denken in der Weimarer Republik*, München.
- Stahl, Friedrich Julius (1853). *Der Protestantismus als politischer Princip*, C.2, Berlin.
- Utz, A.F. (1999). "Die politische Theologie von Carl Schmitt", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, ARSP, Vol. 85, N: 3, 1999 398-415.
- Yelkenci, Taner(2011). "Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi", *Felsefelogos*, Yıl 15, Sayı 40, 61-76.
- Yıldız, G. (2009). "Çevirenin Önsözü", içinde: *Carl Schmitt, Tarih ve Siyaset Üzerine İki deneme, Roma Katolikliği ve Politik Form Kara ve Deniz*, İstanbul: Paradigma, XI-XXI.