

Antik Yunan'dan Moderne: Batı'da Politik Teoloji

From Ancient Greek to the Modern Era: Political Theology in the West

İbrahim Sarıtaş, Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İletişim Fakültesi, E- Posta: ibrahim.saritas@hbv.edu.tr

<https://doi.org/10.47998/ikad.1165791>

Anahtar Kelimeler:

Politik Teoloji,
Katolik Kilise,
Aydınlanma,
Sekülerizm,
Din,
İktidar.

Öz

İnsan hayatta anlamlandıramadığı belirsizliklere karşı koymak, anlamak ve başa çıkmak için bilhassa dini ve inancı temel alır çünkü din, insan hayatına anlam kazandıran önemli bir araçtır. İnsan iktidarın gücünü kabullenmek, otoritesine itaat etmek ya da onunla başa çıkmak noktasında da dinle tarihsel, politik ve teolojik bir bağ kurar. İktidar alanlarında din ile karşılıklı etkileşim ise politik teolojiyi tarihsel ve sosyolojik bir gerçeklik olarak doğrudan ortaya çıkarır. İnsanlığın siyasi tarihinin her evresinde din mitlerle inşa edilmiş bir "teopolitika" süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Kapsam olarak ise politik teoloji siyaset, din ve devlet/iktidar mekanizması arasındaki her türlü formdaki ilişkiyi içermektedir. Bu doğrultuda politik teoloji iktidar ilişkisi ekseninde kutsal metinler, vahiy, mucize, inanç, itaat ve Tanrı gibi kavramlardan hareket eder ve insana toplumsal meselelere yönelik metafizik bilgiler sunar. Politik teoloji birçok toplumda iktidar alanına dair kurumları etkileyen, onlara meşruiyet ve istikrar sağlayan bir araçtır. Bu araç siyasi ve hukuki gücün kullanılmasını meşrulaştırır, siyasal iktidarı yüceltir ve mevcut otoriteyi pekiştirir. Her ne kadar politik teolojinin dönemsel olarak gücü ve etkisi farklılaşsa da, Antik Yunan'dan Ortaçağ'a, ulus devletten modern demokratik düzene kadar her mertebeye politik teolojinin bir şekilde izlerini gözlemlemek mümkündür. Hatta Aydınlanma, sekülerizm, devrim hareketleri ve modernizmin etkisiyle din ve iktidar arasındaki bağı ortadan kaldırdığı söylenen dönemlerde dahi politik teoloji bir şekilde muhalif olanın kurtuluş reçetesi olarak hayat bulmuştur. 19. yüzyılın sonlarına doğru politik olanın teolojiyle bağı da modernizmin yaşadığı kriz sonucu yeniden kurulmuştur. Sonuç olarak dün olduğu gibi bugün de politik teolojinin hayatımızın bir noktasında var olmadığını söylemek güç görünmektedir.

Keywords:

Political Theology,
Catholic Church,
Enlightenment,
Secularism,
Religion,
Power.

Abstract

In order to resist, understand and cope with the uncertainties in life, people rely on religion, and belief, because religion is an important tool that gives meaning to human life. Man establishes a historical, political, and theological connection with religion in order to accept the power of power, to obey his authority or to cope with it. Interaction with religion in the fields of power directly reveals political theology as a historical and sociological reality. In every phase of the political history of humanity, religion always appears as a "theopolitics" process built with myths. Political theology includes all kinds of relations between politics, religion and the state/power mechanism. It moves from concepts such as miracles, faith, obedience, God and offers people metaphysical information about social issues. Political theology is a tool that influences the institutions of power in many societies and provides them with legitimacy and stability. This tool legitimizes the use of political and legal power, glorifies political power, and reinforces existing authority. Although the power and influence of political theology differ periodically, it is possible to observe traces of political theology at all levels, from Ancient Greece to the Middle Ages, from the nation-state to the modern democratic order. Even in the periods when the Enlightenment, secularism, revolutionary movements, and modernism were said to eliminate the bond between religion and power, political theology somehow became a recipe for the liberation of the opponent. Towards the end of the 19th century, the bond of the political with theology was reestablished as a result of the crisis experienced by modernism. As a result, it seems difficult to say that political theology does not exist at some point in our lives today as it did yesterday.

Giriş

Varoluş bilimsel mecmua sayfalarının dilinden azade olarak anlatılmaya çalışıldığında, beşerin hayata dair yaşamsal bir çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çaba bir şekilde ötekine dair soru ve sorunlarla doludur. Aidiyet dediğimiz eklektik kavram bizleri ben ve öteki olarak bir ayrımın içine soktuğu anda beşerin varlık sorununun tanımlamasına dair bilimsel/felsefi tartışmalar da hayat bulur. Kimliklerin inşası olarak okunabilecek bu sürecin en başat şifreleri ise toplumsalın içerisindeki teolojik kümelerde aranmalıdır, çünkü din insanın kendini kabullenmesi ve hayatını anlamlandırması noktasında en önemli toplumsal araçtır. Toplumsalın iktidar ve hükmetmeye dair ezel/ebed vasıfları ise dinin bu noktadaki araçsallığını tartışmaya açmayı elzem hale getirmektedir. Politik teoloji böyle bir zarûret halinin ya da doğal yaşamsal döngünün eseri olarak okunabileceği gibi en büyük varoluşsal gerçeklik olarak beşerin kendi türüyle karşılaştığı an itibarıyla hayat bulan bir vaka olarak da görülebilir. İnsanoğlunun doğayı anlama, ona hükmetme, teslim olma ve onu dizgin altına alma gibi birçok eylemi içerisindeki mutlak hükmetme ilişkisinin bir formatını politik teolojinin kökeninde bulmak mümkündür. Politik teoloji bu anlamda tarihsel ve sosyolojik bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Bu açıdan insanlık tarihinin her evresinde politik teoloji bir şekilde var olmuştur. Antik Yunan'dan Ortaçağ'a, ulus devletten modernizmin doruğunda demokratik düzene kadar her mertebeye politik teolojinin bir şekilde izlerini gözlemleyebiliriz. Hatta sekülerizmin politik teolojiyi ortadan kaldırdığı söylenen dönemler dahi bir şekliyle politik teoloji muhalif olanın kurtuluş/kuruluş reçetesi şeklinde hayat bulmuştur. Postmodernizm de bir anlamda ayrı bir süreç olarak karşımızda durmamakta ve yine politik olanın teolojik olanla bağı beşerin ebedi varoluşu içinde sürmektedir.

Bu çalışma politik teolojinin tarihsel serüvenini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda ilk olarak kavramın kendisinin ne ifade ettiği, iktidar ve teoloji ekseninde nasıl bir kapsama/işleve sahip olduğu irdelenecektir. Sonrasında ise Antik Yunan'dan modern döneme kadar politik teolojinin nasıl bir dönüşüm geçirdiği ve bu değişime sebep olan etkenlerin neler olduğu ayrıntılı bir şekilde ortaya konulacaktır.

Tebadan Modern Birey'e Dinin Teolojik ve Politik İşlevi

Sınırlı bir varlık olarak insan hayatta anlamlandıramadığı belirsizlik evrenine bir mana bütünü arar. Bu süreçte kendince sorgulanmayacak sosyolojik, siyasi ya da teolojik cevaplara sığınır, toplumsal aidiyetler, bireyüstü kimlikler, ideolojik, sosyolojik ya da felsefi soyutlama kümeleri kurar. İnsan bu çabasında çözüm olarak bilhassa dini ve inancı temel alır çünkü din, kutsal bir düzeni sağlamak adına insan hayatına anlam kazandıran önemli bir araçtır. Kutsal, ibadet, kült, ayin, dua, Tanrı, mucize, vahiy ve peygamber gibi kavramları kullanarak din insana metafizik bilgiler sunar. Bu bilgiler, genelde evrenin kaynağı, nihaî ereği, insanın kaderi, özü ve evren içindeki yeri ile Tanrı'yla arasındaki ilişkileri üzerinedir (Arslan, 2021: 295-296). Özellikle Tanrı fikri insanın evrendeki yalnızlığı ve sınırlılığına bir anlam vermesini sağlayan aşkın bir temeldir. Bu aşkınlık, toplumsal bir varlık olarak insanın bireysel varoluşundan daha öte bir şeye aidiyetini sağlar (Albayrak, 2022: 220). Hatta Schelling'e göre din bizim varlığımızın varlıkla olan mutlak bir birleşmesidir. Dolayısıyla varlığımızdaki her karşıtlığa ve çelişkiye son

veren esas nesnedir (Challaye, 2007: 213). Bundan dolayı Tanrı mutlak olarak her şeyin hakikatidir ve öznel olarak din tek başına mutlak hakiki bilgidir (Hegel, 2016: 138, 156). Bu bilgi insana hem ontolojik sınırlılığını hatırlatır hem de habitatının sosyolojik içeriğini/manasını ortaya koyar (Rae, 2016: 556). Din ayrıca uygun davranış ve eylemlerde bulunmasını telkin eden bir ahlak sistemi olarak insana inançlar, davranışlar, tutumlar ve duygularla ilgili önemli öneri veya tavsiyelerde bulunur. Ahlaka dair bu teolojik görüşler göksel bir buyruk taşıdıkları için öbür ahlak teorileri karşısında daha üstün bir konum edinir (Gregoire, 1971: 25) çünkü din sadece istediği düzene uygun olarak bir yaşam tarzı teklif etmekle kalmaz hatta onu emreder (Arslan, 2021: 295-297). Böylece din gerçek mutluluğun, sorgulamaktan öte ilahi bir emre itaatten oluştuğunu savunarak bir anlam ve değerler hiyerarşisi sunar (Çınar, 2006: 18). Bu yönüyle toplum katına yayılan ve kurumsallaşan din, devlet örgütü içinde toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve bireyleri itaat etmeye teşvik eden hiyerarşik bir kurumdur (Güler, 2022: 89). Bu manada dini değerler içinde doğduğu toplumun çimentosu konumunda önemli bir araçtır. Tarihsel olarak bakıldığında dinin bu işlevi belki de somut yaptırım gücü bağlamında yeryüzündeki en belirgin iktidar alanıdır.

Güç/otorite menşeli iktidar alanını kabullenmek, itaat etmek ya da onlarla başa çıkmak noktasında da insan dinle tarihsel, politik ve teolojik bir bağ kurar. İktidar alanlarında insanın din ile karşılıklı bu etkileşimi bir şekilde politik olanla teolojik olanı bir araya ya da karşı karşıya getirir. Bu durum doğal olarak politik teoloji kavramını inşa eder. Manemann'a (2002: 278) göre bu bilimsel bir araştırmanın/karşılıklı nicel bir ilişkinin matematiksel formülünden öte bir şeydir, çünkü bize politik teolojinin karmaşık, etkileşimli ve kapsayıcı bir durumsallığı olduğunu ifade etmektedir. Tam bu noktada teolojinin politik teoloji ile farkını ya da karşılıklı ilişkisini ortaya koymak da gerekir. Teolojik akıl zihinsel olarak her şeyi yalnızca Tanrı'nın var olduğu bilgisine indirgediği için etik hayatı ve ahlaki da kuşatarak tüm toplumsalı kapsar (Hegel, 2016: 42). Teoloji, belli bir dini ve bu dine ait konuları/problemleri ele alır. Politik teoloji ise etnik, coğrafi ve tarihi farklılıklar göstermektedir. Buna göre politik mecrada bir Yahudi teolojisi, bir Hıristiyan teolojisi veya bir İslam teolojisi şeklinde çeşitlilik ve onların tarihsel serüveni gözlemlenmektedir (Arslan, 2021: 298). Ancak bu çeşitliliğe rağmen en basit anlamıyla politik teolojinin temel iki türevi bulunmaktadır: Bunlardan ilki teolojik bilim noktasında somut politikayla, yani inancın aktif siyasetle ilişkisini irdeleyen versiyonudur. Diğeri ise bir bilim olarak siyaset ekseninde, inancın dini bir kurum olarak politik olan üzerinden anlaşılmasıyla ilgilenir. Birinci türevinde politik teolojinin siyasi anlamda nasıl bir görev ve amaç biçtiği önem kazanmaktadır. Politik teolojinin ikinci türevinde ise daha ziyade siyasi etik kavramıyla mündemiç olarak politik olanın felsefi olarak tanımlanmasına odaklanılmaktadır (Utz, 1999: 398). Bu sınıflandırmaya benzer bir şekilde Assmann (2003: 13) Batı dünyasında politik teolojinin siyaset/din ya da devlet/dini kurumlar arası her türlü formdaki ilişkisini kapsamakta olduğunu söyler. Daha özeldir ise politik teoloji iktidar ilişkisi ekseninde kutsal metinler, vahiy, mucize, inanç ve itaat gibi kavramlardan hareketle yol alır (Çelebi, 2001: 116). Politik teoloji vahyi öğretiyi dünyaya egemen kılmayı amaçladığından hangi tür yönetim veya rejimin hayati amacı gerçekleştirmeye

uygun olduğu gibi hususlarla ilgilenir (Kaya, 2010:289). Yani asıl çözülmesi gereken sorun aslında vahye dayalı dinin teolojik-politik ilâhi hüküm problematığıdır. Bundan dolayı politik teoloji hükmetme metafiziği ile ortak bir düzlemde (Dillon, 2013: 68-81). Din bu eksende birçok toplumda aile ve devlet gibi sosyal kurumlar ağının üzerini kaplayan, onlara meşruiyet ve istikrar sağlayan politik bir araç olarak karşımızda durmaktadır. Politik teoloji siyasi ve hukuki gücün kullanılmasını meşrulaştırır ve rasyonalize eder (Güler, 2022: 89). Siyasal iktidara, devlete ve vatandaşlık/tebâ kavramına uhrevi bir boyut kazandırarak onları yüceltir ve mevcut otoriteyi pekiştirir (Çınar, 2006: 15-16). Assmann'a göre (2003: 21) teolog siyasetçi işte bu noktada tüm iktidarın Tanrı'dan kaynaklı olduğunu, kendisinin Tanrısal bir görev ifa ettiğini bilir ve hükümlerini Tanrı'nın istekleri doğrultusunda bir düzene dönüştürür. Tarihsel olarak bu iktidar ilişkisi net olarak görülür çünkü insanlığın var oluşunda tapınağa hâkim olan her kim ise yönetim ve siyasete de o hâkim olmuştur. Dolayısıyla klan, kabile, site-devleti, imparatorluk, merkezi krallık, modern devlet ya da ulus-devlet tipi toplumsal ve siyasi örgütlenmelerin hemen hemen hepsinde, biçimsel farklılaşmalarla birlikte bu tür bir metafizik emir-itaat ilişkisi vardır. Hatta siyasi düşüncelerin oluşumunda din, kutsallık ve mitlerle örülü bir "teopolitika" inşası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda toplumda cereyan eden siyasetin özüne, siyasi kurumlara, siyasi örgütlenme biçimine ve yöneten-yönetilen ilişkilerine dair "din" ya da "mit" eksenli ortaya atılan düşünceler dahi teopolitik düşüncenin kapsamında incelenmelidir. Siyasete dair bütün kodlar bireysel hayatın içinde yer aldığı toplumsal kategorilere zorunlu olarak tabidir. Bu bakımdan din, felsefe, sanat, edebiyat ya da başka yol ve yöntemle iktidar ilişkileri üzerine fikir geliştiren her akım, düşünce, hareket ya da toplumsal üretim alanı siyasidir (Çaylak, 2022: 3-11). Böylelikle teolojinin bir ayağı bu alanları mutlak olarak kapsar ve şekillendirir. Yani sanatsal anlamda kahraman ya da Tanrı'nın heykeli veya şarkı biçiminde söylenen ilahi öznenin kendi kendisiyle ilişki kurmasını sağlar. Müzik de heykelden ve resimden daha öteye geçer ve tinsel bir şekilde doğrudan doğruya zamanda var olur. Hatta Schelling'in ifadesiyle dil müzikle bir araya gelerek ilahi olur ve hareketsiz maddenin asla aktaramayacağı bir politik ya da teolojik hakikati ortaya koyar ve Tanrısal öz şarkı söyleme edimiyle ruha aktarılır (Albayrak, 2022: 213-214). Kimi yerde ise politik teoloji Shakespeare'in *Macbeth*'inde özgür irade ile Tanrı'nın insanlık için önceden belirlenmiş planı arasındaki çatışma üzerinden onun kadere isyanında, Alman romantiklerinin şiir dizelerinde kullandıkları *Mavi Çiçek'le*¹ yok oluşa ve değersizleşmeye dair vurguladıkları tepkisel aşkınlıkta, bazen de Goethe'nin *Faust*'unda paranın, aklın ve pozitivizmin Şeytan olarak tasvir edilmiş ve kimi zamansa Wagner'in *Nibelungen* ya da *Uçan Hollandalı* eserlerinde toplumsal benliğin ve duygunun kültürel yıkıma olan meylinde hayat bulur. Nasyonal Sosyalizmin kurmak istediği güçlü Führer figürüne propaganda yöntemiyle edebiyat, müzik, tiyatro ve sinema üzerinden aşkın mitolojik vasıflar bahşedilirken ise politik teoloji bu sefer tarih yazımı olarak karşımıza çıkar. Modern dünyada, politik olan ve demokrasinin aktörleri de hakeza farklı yöntemlerde bu somut alanı yumuşak güç üzerinden teolojik bir formatta aynı şekilde kullanır. Aslında tüm bu örnekler politik teolojinin doğal ya da zorunlu olarak toplumsal yaşamın içerisinde dünden bugüne var oluşunu/olması gerekliliğini bir

1 Mavi çiçek Novalis'in oluşturduğu ve sonrasında romantizmle birlikte Alman edebiyatı ve felsefesinde yaygınlaşacak olan simgelerden biridir. Aşk ve bilgeliğin egemen olduğu bir şiir evreni kurmaya çalışan romantikler istedikleri düzenin simgesi olarak bu figürü sıkça kullanmışlardır.

şekilde ortaya koyar. Bu çalışmanın temel iddiası da aslında politik teolojinin yok olduğu söylenen dönemlerde dahi etkin bir şekilde hayat bulduğudur.

Antik Çağdan Ulus Devlete Teopolitik Hakimiyet Dönemi

Tarihsel olarak bakıldığında politik teolojinin kökeninin çok eskilere dayandığı görülür. Henüz ilkel kadim kabile topluluklarında dahi şef ya da reis, aynı zamanda dini bir lider konumundadır. Bu topluluklarda din sadece doğa olaylarına açıklamalar getirmekle kalmaz, yöneten-yönetilen ilişkilerine dair mitsel meşrulaştırma işlevini de yerine getirir. Doğa olaylarını, insanın ve evrenin kökenlerini ve toplumsal kurumları açıklayan mitoslarda Tanrılar çoğunlukla güneş, ay gibi kozmik cisim ya da fırtına, toprak ve akarsu üzerinden tasvir edilerek totemsel bir yapıya kavuşturur. Örneğin eski Mısır'da Firavun ismini alan yöneticiler, aynı zamanda Baş Tanrı Ra'nın yeryüzündeki gölgesi, tecellisi ve hatta onun vücut bulmuş hali olarak sunulur. Yine Sümerler de aynı şekilde baş yöneticisi Tanrı Anu'nun temsilcisi olarak tasvir ederler (Çaylak, 2022: 4-7).

Antik Yunan geleneğinde ise politik teoloji çok Tanrılı bir yapı içerisinde gelişir. Eski Mısır'ın mitolojisi ve ölü kültürüne dair gelenekler Helenistik dönemde Antik Yunan'ın teolojik kavramlarıyla ilişkilendirilir ve siyasi nedenlerle karma bir dinin kurulması desteklenir (Kloft, 2020: 41). Burada politik teoloji bir tür "Kutsal Kitap" düşüncesinden beslenir (Yelkenci, 201: 62). Örneğin Ilyada ile Odysseia Yunanlıların mukaddes kitapları olur ve Yunan inancı en noksansız ifadesini onlarda bulur (Peterich, 1946: VI). Hatta Solon yasaları dahi bu mitlerle ilişkili kutsal/dini kurallar üzerine inşa edilir. Homeros ve Hesiodos'un eserlerinde filizlenen insan biçimli Tanrı anlayışı² Yunan edebiyatında ve dolayısıyla toplum yaşamında etkindir ve dönemin birçok düşünürü Krallık ve iktidarın böyle bir ilahi kökene dayandığına inanır. Hatta onlara göre Krallar Jüpiter'in çocuklarıdır ve egemenliklerini doğrudan ondan alırlar. Dolayısıyla bu dönemde politik olanın varoluşu için teoloji bir şekilde iktidarın meşruiyet inşasında müesses bir araçtır (Schröter, 1963: 220). Polis'in kutsal/manevi varoluşu teolojik mitler üzerinden inşa edilerek hükümlerliliğin ve hukuk düzeninin güvencesi sağlanır (Çaylak, 2022: 6). Bu tür bir politik teolojinin dili doğal olarak poetik'tir ve haliyle de en yetkin ifadesini retorik ustaları ve şairlerde bulur. Antik dönem mitos seçkisi, aldatılan Hephaestos gibi gülünç hikayeleri, Midas'ın eşek kulakları gibi efsaneleri, Eros ile Psyhke gibi masalları, Prokne ile Philomela gibi korkunç cani hikayelerini, Troya ve Odysseus gibi destanları, Alkmene gibi komedyaları, Agamemnon ya da Oidipus gibi tragedyaları ve Ekho ile Narkissos gibi lirik şiirleri içine almaktadır (Peterich, 1946: VI-VII). Şairler, konuşmalarında mit üzerinden Tanrılardan gelen bir esinle iktidara otorite kazandırmaya çalışır ve mitler üzerinden Tanrıların şecerelerini, eylemlerini ve karakterlerini ortaya koyarlar (Asad, 2007: 39-40). Bu teolojik türevde Tanrılar imgelere bezenip anlatılır; estetik bir biçimle tasvir edilip herkes tarafından algılanmaları sağlanır (Yelkenci, 2011: 62). Resim, tiyatro ve zenginlerin evlerindeki özel dekorasyonlar da Yunan Tanrılarının, canavar ve kahramanların özelliklerini resmeder ya da bunlara göndermede bulunur (Starobinski'den

² Antik Yunanda evreni Tanrılarının yarattığına inanılmaz. Onlara göre evren, Tanrılarını yaratmıştır. Tanrılardan önce yer ile gök vardır. Titanlar onların çocukları, Tanrılar ise torunlarıdır (Hamilton, 1968: 9-10).

Akt. Asad, 2007: 42). Hatta politik iktidarın inşasında Euripides'e göre bu mitler akıllı ve zeki kişilerce ölümlülerin suç işlemelerini, konuşmalarını veya düşüncelerini engellemek için oluştururlar. Bu teopolitik anlayış sonraları Yunan felsefesiyle birleşir. Böylece filozoflar Tanrıların yarattığı evren üzerinden onların politik güçleri hakkında spekülasyon düşünceler oluştururlar (Assmann, 2003: 13). Diğer taraftan Peterich'e göre (1946: VI-VII) eski zamanın Tanrılaşmış düşünceleri teolojiye tesir eder, gelişir, her yana yayılır ve sonunda felsefe içinde eriyip karışır. Gerçekten de bu dönemde Platon politik olandan öncelikle şairlerin değil filozofların sorumlu olduğunu söyler ve şiire saldırarak mitin anlamını değiştirir (Asad, 2007: 40). Antik Yunan döneminde görülen en yüksek Tanrı kavramını ileri süren Platon'un Tanrısı en ideal iyilik ve güzelliği kendinde toplamış bir varlıktır. Dünya onun yarattığı kâinatı taklit etmek üzere bir sanı tarafından meydana getirilmiş kopyadan ibarettir (Schiller, 1947: V). Böylelikle sezgi gücü ya da vicdan üzerinden bireysel özne içinde inşa edilen yeni Tanrı, Yunan mitolojisindeki rakiplerini tahttan indirir ve onları Platon'un idealarına dönüştürür (Horkheimer, 2002: 60). Platon'un Mağara Alegorisi'nde oluşturduğu hakikat ve gerçeklik üzerine kurulu bu idealar evreni felsefeyle bezenmiş mitsel bir teoloji inşa eder ve iktidara evrensel bir mükemmeliyet kazandırma fırsatı sunar (Arslan, 2021: 321). "Filozof Kral" böylece aşkın bir politik sıfat kazanır. Aristo ise siyasal kavramının ruhani/dinsel ve dünyevi/siyasal ikiliğini, yani iki somut düzenin gerilimli ilişkisini iktidar öznesi üzerinden anlatır (Assmann, 2003: 13).³

Görüldüğü üzere Tanrı ve onun hükümranlığı algısı Antik Çağ'da politik olanın başat meselesidir. Bu teopolitik mit inşası Roma İmparatorluğu'nda da devam eder. Ancak Roma İmparatorluğu'ndaki dini yapı daha karmaşık olarak şekillenir. Geniş bir inanç çeşitliliğine sahip Roma'da inançların tamamı devlet çatısı altında birleştirilir. Milattan sonra 2. ve 3. yüzyılda Mısır'daki kültürel ritüeller ve denizcilik sezonunun açılış kutlaması gibi dini formatlar Roma resmi takvimine dahil edilir ve İsis kültü bir devlet dini haline gelir (Kloft, 2020: 44-97). On iki Büyük Olimposlu Tanrı'nın⁴ adları değiştirilerek teopolitik işlevleri devam ettirilse (Hamilton, 1968: 26; Can, 2011: 17-18) de bu mitler halkın içindeki gerçek karakterler ile özdeşleştirilmeye başlanır (Tez, 2008: 17). Hatta "Güneş'in Oğlu" tasviri yani Güneş-İmparator kutsal ilişkisi de Roma'da yeniden canlandırılır (Çaylak, 2022: 6). Bu geniş yelpaze aynı zamanda felsefe, sanat ve siyasetin içine de girer. Çoğu Antik Yunan'da oluşturulan ve onların dinlerinin esaslarını teşkil eden mitler sanat ve edebiyatla Roma'ya intikal eder. Şiir, resim ve heykellerde Tanrılar insanların kılığına sokulur. Böylece devletin oluşumunun temeli sanatsal olarak da kurulur (Peterich, 1946: VI). Bu yönüyle dini form, sanatsal anlatım, ritüel, mitoloji ve teolojik yorum gibi büyük bir bağlam Roma İmparatorluğu'nda birleşir. Ancak Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesinin ardından politik

³ Aristo, her türlü Tanrısallığı bütünü ile akla dayandırırken dünyanın bizzat Tanrı olduğunu söyler. Ona göre evrenin devinimini düzenleme ve bu düzeni koruma, kollama işlevi akla dayalı iktidar öznesine aittir (Schiller, 1947: V).

⁴ Ancak Yunan sanatı ve edebiyatı ülkelerinde girinceye kadar Tanrılar renklenememiş, canlılık kazanamamıştır. Güzел şiirsel Tanrılar yaratmak diye bir kaygıları yoktur çünkü Romalılar faydalı Tanrılar istedikleri için onlara ait öyküler yazmamışlar, onları dişi ya da erkek diye ayırmamışlardır (Hamilton, 1968:26). Dupius ve Emeric Davit ilk çağlardaki puta tapanların tapıkları mabudların ve kahramanların güneş kültüründen alındıklarını iddia ettiler. Onlara göre mitler sembolik olarak hep bu güneş kültürünün temellerini ihtiva ediyordu (Can,2011: 19).

teoloji tek Tanrılı bir düzene doğru evrilir.⁵ Bu politik teoloji biçimsel, kavramlarının tekdüzeleştiği, işlevlerinin ise katı ve basmakalıp sınırlara çekildiği sade töresel bir yapı ortaya koyar. Kilise alinyazısını Sezar'ın alinyazısıyla birleştirdikten sonra ise her şey değişir. Hristiyanlık İmparatorluğun bekçisi olarak İmparatorluğun da kendi birliğinin bekçisi olmasını mantıklı görür. Sapkınlığa ve Paganizme karşı şiddetli bir mücadele açmak için dünyevi kuvvetin yani İmparatorun yardımını ister. Roma İmparatorluğu da bu talebe uyarak Pagan dinlere karşı savaş açar ve Hristiyanlık üzerinden tekil dinin politik olarak araçsallaştırılması/kurumsallaşması süreci başlar. İmparator Maxim MS 408'de din konusunda her türlü tartışmayı yasaklar, Tanrısal düzeni tartışan ya da onu kötüleyen kişileri cezalandırma yoluna gider (Bayet, 1970: 54-55). Hristiyanlık da puta tapanlara karşı onların bütün yasalarını ve törenlerini kaldırarak eski teolojinin her türlü anısını siler (Rossi, 1995: 32). Özellikle Roma İmparatorluğu dönemi politik teolojinin Hristiyanlık üzerinden bir hukuk manzumesi inşa ettiği ve Kilisenin siyasal iktidarla eşit güç odağı olarak konumlandığı ve devlet mekanizması içerisinde hayat bulduğu bir zaman aralığı olur (Çaylak, 2022: 18). Sonuç olarak Roma İmparatorluğu Hristiyanlık üzerinden Orta Çağ'a ve sonrasında yeni dünyaya intikal edecek tek Tanrılı kurumsal bir politik teoloji inşa eder (Albayrak, 2022, 215). Polybios, bu dönemde Roma'da devlet yönetiminde dine ilişkin tutumun kendine özgü yapısı olduğundan bahseder ve bunu bir devlet dini olarak ortaya koyar (Polybius, 1992). IV. yüzyıl Roma İmparatorları tarafından konmuş bu "devlet dini" anlayışı İmparatorluğun çöküşüne kadar yaşar (Bayet, 1970: 56). Hatta Cicero⁶ devlet dini düşüncesini sonrasında da devam ettirir ve sadece Tanrı inancının değil, dinin kendisinin de böyle bir işlevi olduğu düşünür (Assmann, 2003: 15-17). Ona göre (2011: 26-28) din, devlete büyük bir güvence sağlamaktadır. Şayet kutsallık ve din ortadan kalkarsa büyük bir kargaşa kaçınılmaz olacaktır ve insanoğlunun birliği ve adalet düzeni yitip gidecektir (Cicero, 1967: 56).

Bu dönemlerde politik teolojiye dair en önemli eserleri ise Saint Augustinus sunar. Augustinus "Tanrı'nın Şehri" ve "Dünyevî Şehir" şeklinde somut bir ayırım yapar ve Tanrı'nın şehri olarak Katolik Kiliseyi var etmek ister (Calhoun, Van Antwerpen ve Juergensmeyer, 2017: 25). Bu doğrultuda Hristiyan Devleti'ni Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak gösterir. Augustinus mutlak ebedi huzura ulaşmanın tek yolunun sonsuz yaşamın anahtarını elinde tutan Kilise'ye itaatten geçtiğini söyler (Albayrak, 2022: 194). Ancak erdemli olmak yalnız boyun eğerek değil aynı zamanda sevgi ile o düzene uymak demektir ve bunun pratik eylemi yönetmesinde gereken tek kural ise Tanrısal yüceliğin yeryüzündeki belirtisi olan hükümdara boyun eğme gerekliliğidir (Gregoire, 1971:63-64). Bu düşünce Roma İmparatorluğu'nun dağılmasıyla birlikte, Bizans (Doğu Roma) İmparatorluğu'nun kuruluşuna ve "Kralların ilahi/kutsal yönetme hakları teorisi"nin oluşumuna bir şekilde zemin hazırlar. Thomas Aquinas ise Augustinus'tan bir adım daha ileri giderek devlete daha meşru bir olgu olarak bakmaya başlar ve hatta dünyevi siyasi kurumlara oldukça olumlu bir değer atfeder (Çaylak, 2022: 14-18).

5 Yeni din gerek pagan öykülerinin ve gerekse mitolojik varlıkların günümüze ulaşmasını sağlasa da (Fenris kurdu ve Midgard yılanı, Hristiyanlarca Şeytan olarak yeniden yorumlanır) Pagan Tanrılarının aksine artık bu canavarları Hz. İsa yenecektir (Simek, 2021: 80-106).

6 Marcus Tullius

Orta Çağ'da Katolik Kilise ve onun teolojisi doğrudan siyasal iktidarla karşılıklı bir ilişki içerisinde hem kendini hem de dünyevi iktidarı bir güç odağına dönüştürür. Teopolitik kavramsallaştırma doğaüstü kutsal ile kutsal olmayan arasında değil, her ikisini de aşan güçler olarak "İlahi" ile "Şeytani" arasında ya da her ikisi de dünyevi kurumlar olan "manevi" ile "dünyevi" olan arasında olur (Asad, 2007: 45). Orta Çağ beylikleri ve Krallıklardan ulus devlete doğru evrilen süreç içerisinde egemenlik anlayışı da bu doğrultuda yöneticilerin kutsal hakları üzerine inşa edilerek yine Tanrısal kaynaklı olarak kabul edilir. Teolojik manada sorguladığımızda bu dönemde de ilahi metinler, Tanrı inancının hükümdara ya da yasa koyucuya halkın itaatini kolaylaştıran, insanlara bu yasalara uymamaları durumunda Tanrısal ceza hükmü yoluyla toplumsal uyumsuzluğu ortadan kaldıran bir otorite aracı işlevine sahiptir (Albayrak, 2022:194). Orta Çağ boyunca bu düşünceyi pekiştiren adım ise Papa I. Gelasius tarafından ortaya atılan "İki Kılıç Kuramı"dır. Bu görüşe göre hem uhrevi hem de dünyevi iktidar, insan hayatı için özsel niteliğe sahiptir, fakat bu ikisi tek bir kişide birleştirilebilir değildir. Buna göre, Tanrı'nın yeryüzünde simgesel olarak iki kılıcı vardır ve bu kılıçlardan biri Kilise eliyle, diğeri ise dünyevi iktidar eliyle kullanılır. Ancak Tanrı'nın Kılıcı'nın dünyevi olan üzerinde tartışılmaz üstün bir otoritesi mevcuttur. Bu durum doğal bir meşruluk/ iktidar ilişkisi üzerinden Kiliseye özel bir konum hazırlar. Böylelikle Orta Çağ'da her ne kadar Roma İmparatorluğu dağılmış olsa da Roma Kilisesi/Papalık ilahi ve dünyevi iki kılıcın da sahibi olup iktidarın tek meşruluk kaynağı olarak konumlanır (Fukuyama, 2016: 249). Roma Kilisesi'nin dünyevi, yani siyasal konumu gözle görülmeye başladıktan sonra, mutlakiyet akımını kendi lehine çevirmeye başlar. Böylelikle Kilise iktidarın Kral'ın değil, Papa'nın mutlak otoritesi altında toplanması fikrini tüm topluma kabul ettirmeye çalışır (Machiavelli, 1994: 17). Diğer bir ifadeyle Katolik Kilisesi kendini Roma İmparatorluğu'nun asıl mirasçısı saymaya başlar. Tarihçi Fustel de Coulanges'in yazdığı gibi Kilise kendinde imparatorluk kurumlarının benzerleri ile onun zihniyetinden bir parçasını taşıdığına inanır. Bu Katolik kurama göre Papalık Tanrısal köktendir ve Papa ruhani bir devletin yani en yüce devletin başındadır (Challaye, 2007: 198-199). Böylelikle iktidarın Tanrısal olduğu algısı, Kiliseyi doğal olarak Krala taç giydiren bir konuma yükseltir. Yunan ve Roma kutsal ritüellerinden esinlenerek kullanılan Taç giyme törenlerinin yapısı halkın sadakat borcunun Kralın şahsına değil "Taç" ve "Krallık" kurumuna olacak şekilde değiştirilir. Bu da Kralların tasfiyesini kolaylaştırıcı bir etki yaratır. Taç giyme törenleri ile Kilise bir şekilde Kral'ın meşruiyetini onaylar hale gelir. Böylece bu tören yasal dayanaklarla teolojik öğretinin yetkilerinin vurgulandığı bir yapıya dönüşür (Green, 2021: 168-169). Aynı zamanda Kilisenin elindeki aforoz yetkisi, verilen otoritenin Kraldan geri alınması kozu ile onun üstün konumunu daha da pekiştirir (Kissinger, 2000: 56). Özellikle 1492'den itibaren Papa VI. Alexander Borgia döneminde canlanan Kilise sadece ruhani değil, cismani bir otoriteyle bu anlamda bezenir. İslamiyet'in yayılma dönemlerinde ise Avrupa'yı bir arada tutmak ve saldırıları durdurmak adına Papalık ve Kilise kendisini Müslümanlarla mücadelenin öncüsü, asıl sorumlusu ve Haçlı Seferleri'ni tertip edecek tek güç olarak sunar.⁷ Böylelikle Tanrı'nın yeryüzündeki meşru söz sahibi sıfatına mündemîç bir temsil iddiasıyla Kilise, Orta çağ

7 Hatta bu gelişme sonrasında Machiavelli'ye göre Katolik Kilisenin gücü Fransız Kralını titretecek, onu İtalya'dan kovacak ve Venediklileri çökertecek kadar büyür (Machiavelli, 1994: 17, 85).

politik teolojisinde neredeyse mutlak bir şekilde hüküm sürer (Schmitt, 2010: 102-103). Kral ise Tanrının bu otoritesini dünyada cezalandırma ve hükmetme üzerinden uygulayan kişi olarak ikincil bir temsilci sıfatıyla var olur (Gauchet, 2000: 15). İlahi otorite ile yasal hakların birleşimi Krallara ayaklanmalara karşı güçlü bir koruma sağlar. Kralın iradesine karşı çıkanlar kutsallığı da çiğnemiş sayılır ve bu da otoriter bir Krallık yönetimine imkân sağlar (Green, 2021: 171). Böylelikle Kral, temsilci sıfatıyla da olsa Tanrı tarafından yeryüzüne bir şekilde halife kılınır (Çaylak, 2022: 11). Ödüllendirme ve cezalandırma kudretiyle donatılmış Tanrı fikri ile sosyopolitik düzen arasında kurulan bu sıkı bağlantı “Tanrı olmadan iktidar olamaz ve iktidar olmadan da düzen sağlanamaz” anlayışını inşa eder (Assmann, 2002: 17-20). Sonuç olarak bu düşünce, düzenin koruyucusu ve egemen olarak devlete dinsel bir “Hikmet-i Hükümet”⁸ işlevi kazandırır. Böylece iktidar alanı Grotius’tan, Bodin’e, Hobbes’tan Spinoza’ya kadar geniş bir yelpazede bu “de facto” teopolitik/tarihsel durum ile mutlakiyetçi bir temele oturur (Gauchet, 2000: 31). Artık bu saatten sonra yaratılış için Tanrı ne ise Prens de bu dünyada O’dur. Sonuç olarak dünyevi iktidarın teolojiyle bağı daha da güçlenir, devlet yüceltilir ancak teolojik olan politik olana karşı oldukça üstün bir konumda kalır. Politik teoloji de özellikle 17. yüzyıl sonuna kadar Batı dünyasında bir şekilde etkin varlığını kurumsal olarak atılan bu gelişme sayesinde sürdürür.

Hikmet-i Hükümetin Teolojiden Kopuşu

Kilisenin yüzyıllar süren sarsılmaz konumu bir dönem sonra değişir. Taç giyme törenleri üzerinden gün yüzüne çıkan dünyevi ve uhrevi iktidar arasındaki kavga giderek büyür (Fischer, 2009: 23). Kilisenin kendi içerisindeki Katoliklik ve Protestanlık olarak vuku bulan mezhepsel ayrışma ise Otuz Yıl Savaşları’na doğru evrilir ve Avrupa’yı uzun yıllar kana bulayan bu gelişmeler neticesinde Katolik Kilisenin hakimiyet alanı daralmaya başlar. Bu kırılmaya esas etki eden Protestanlık ilk olarak Almanya’da başlar (Im Hof, 1995: 160).⁹ Bu mezhepsel ayrım özellikle Almanya’da Martin Luther’in görüşleri doğrultusunda şekillenir. “Seküler Otorite” eserinde Kilise’yi “her Hristiyan’ın bir Kral, Rahip ve Peygamber olduğu özgür bir topluluk” olarak tarif eden Luther, seküler ve ruhani iktidarı birbirinden ayırır, Kiliseyi gönüllü özel bir cemiyet olarak tanımlar ve devletle Hristiyan teolojisi/Tanrı arasında bir uyum sağlama çabasına girişir. Luther, seküler konuların bedenle, onurla ve mülkle ilgili olduğunu söyler ve seküler yöneticilerin görevini, barışı korumak, yasalara uyulmasını sağlamak, yasalara

⁸ Hikmet-i Hükümet kelimesinin kökeni Arapçadır ve “*iktidarın gözettiği asıl fayda*” ve “*iktidarın eylemlerinde, devletin bekasını gözetken bir anlayışa göre hareket etmesi*” anlamlarına gelir. Fransızca “*Raison d’État*” kavramının karşılığı olarak Türkçede “*devlet gereği*” ya da “*devlet akli*” olarak da ifade edilmektedir. Bu anlayış devletin varlığını ve devletin bekasını öncelemeyi ifade eder. Burada esas olan devletin gücünü korumak, onun ebedi devamlılığını sağlamaktır.

⁹ Katolik taassubunun vicdanlara yaptığı baskıyı atmak yolundaki bu kalkışmanın nedeni ise Schiller’e göre (1947: X) aslında Latinlere ve Roma’ya karşı öteden beri dış bileyen Cermen kavmindeki bir tepkiselliklerdir.

uyanları koruyup ve onları çiğneyenleri cezalandırmak şeklinde ortaya koyar (Luther & Calvin, 2016: 13-22). Hatta Luther “kılıç”ı seküler otoritenin cisimleşmiş bir hali olarak tanımlayarak Geleassius’un teorisini yıkar ve aslında dünyadaki kılıç sayısını teke düşürür.¹⁰ Protestanlığın bu çıkışı sonrası Katolik Kilisenin tepkisiyle alevlenen devletlerarası mezhepsel bir savaş silsilesi başlar. Nihayetinde Batı’da siyasi iktidar ile Kilise arasındaki mücadelenin sonucu olan bu çatışmalar acımasızlık ve dehşeti körükler, Almanya’ya Otuz Yıl Savaşları’nı, İngiltere’ye iç savaşı ve Fransa’ya ise Protestanların sürülmesi sonucunu getirir (Im Hof, 1995: 161). Bu süreçte 16. yüzyılın ümitsiz teolojik tartışmalarından ve din savaşlarından sonra Avrupa toplumu kavgasız, insanların birbiri ile anlaşabildiği tarafsız bir düzen arayışına başlar. 1648 yılındaki Westphalia Barışı “iktidar kiminse, onun dini geçerlidir” (Cuis regio eius religio) prensibini getirir (Calhoun vd., 2017: 29). Bu gelişme Avrupa’da barışçı bir çözüm arayışı olarak sekülerizmin toplumsal ve siyasi alanda güçlenmesiyle sonuçlanır (Güler, 2022: 109). Böylece biten bu kriz Avrupa’da seküler bir politik sistem inşa eder (Calhoun vd., 2017: 29). Protestanlığın kabul edildiği ülkelerde dünyevi iktidarla farklı bir bağ kurulur ve bir şekilde teoloji dünyevi iktidara boyun eğer (Horkheimer & Adorno, 1995: 36).

Kilise ile devletin birbirinden uzaklaşması siyasetin yüceltilmesini destekler (Gauchet, 2000: 41). Mezhepsel çatışmaların yol açtığı ve 150 yıl devam eden devletlerarası savaş silsilesi (Calhoun vd., 2017: 29,123) gibi Avrupa’yı on altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca sarsan gelişmeler modern devletin ve iktidar anlayışının inşa sürecini hızlandırır. Tarafsız devletin meşruiyetinin temelleri seküler/dünyevi kaynaklar olarak hayat bulur (Habermas, 2012: 100). Böylece mezhepler çatışmasının tanıklık ettiği savaşçı akılsızlığa verilmiş siyasi bir karşılık olarak ortaya çıkan (Gauchet, 2000: 30-31) ve Alman idealizminin aşkınlığıyla yükselecek olan seküler bir Hikmet-i Hükümet’in, yani modern devletin hükümranlık dönemi başlar. Siyaset sahnesinde geleneksel Hristiyan teolojisindeki tartışmalı kavram ve dogmalardan vazgeçilir; iktidara, teolojiye, metafiziğe, ahlaka ve hukuka ilişkin “doğal” bir sistem kurgulanmaya çalışılır (Schmitt, 2010: 108). Tanrısal hukuka sahip Kral, devletin Kralına dönüşür ve insanların selameti için devlet, kamu düzeni açısından tehlike arz eden her şeyi (din dahil) kendine tabi kılar (Gauchet, 2000: 30-31). Politik teoloji böylece muktedirlikten araçsallığa doğru bir geçiş yaşar.

Bu çatışmaların dışında, sekülerizmin yükselişini tetikleyen dinamiklerse Aydınlanma, Fransız Devrimi ve toplum sözleşmesi düşüncesiyle hayat bulan liberal hareketler olur. Bu gelişmeyi felsefi alanda hızlandıran ilk olay Aydınlanma’dır. Aydınlanma, 17. ve 18. yüzyıl Avrupa’sında toplumsal ve siyasi yaşamın her alanında yerleşik kalıpları yıkan köklü bir zihinsel dönüşümü ve felsefi kopuşu ifade eder. Aydınlanma düşünürlerinin amacı genel anlamda Orta Çağ’ın mirasını sekülerleştirmek, Kiliseye dayalı İncil’in otoritesini, doğa hukuku ve aklın otoritesi ile değiştirmektir. Aydınlanma düşüncesi ilk olarak tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş bir kavramdan öte bütün özneler için geçerli evrensel bir kategori olarak “akıl” gücünü savunur. Böylelikle akıl nihai olarak merkeze konulur ve toplumsal/

¹⁰ Din alanındaki özgürlük hamlesi olarak okunabilecek bu harekette bütün rol Luther’in değildir. Yine Calvin Hristiyanlara Tanrı’ya itaat etmelerini telkin etmesine rağmen dünyevi hükümdarlara teslimiyetin temel altyapısını güçlü bir şekilde kurar (Luther & Calvin, 2016: 13-22). Reform döneminde Calvin’in *Hristiyan Kurumu* adım adım izlendiğinde Protestan hareketin, Roma devleti ve Kilisesiyle özdeşleşme yoluyla bir siyasi iktidarın kurumsallaşması sürecini inşa ettiği gözlemlenebilir (Lourau, 2001: 208). Akılcılık sayesinde Kalvinizm Protestanlara icabında Cumhuriyetçiliği düşündürecek ölçüde bir özgürlük alanı sağlar (Schiller, 1947: XII) ve Protestan Kiliseleri aydınlanmacı düşünceleri kabul etmeye eğilimli hale gelir (Im Hof, 1995: 164).

politik alandaki Tanrısal dayanaklar kademeli bir şekilde ortadan kaldırılır. Aydınlanmayla Almanya'da 18. yüzyıldaki temel felsefi ve teopolitik eğilimlerin kesiştiği ilk ve en önemli nokta ise Immanuel Kant'ın felsefesidir. İnsanın her şeyin ölçüsü olduğu ilkesini savunan Kant bilgi yetimizin aşkınsal kullanımını ayıran sınırı rasyonel söylemlerin belirlediğini söyler. Kant, Tanrı fikrinin yanı sıra kozmolojik dünyanın birliği fikrini de aynı teorik zeminde sayar (Habermas, 2012: 32-37). Ahlakî temel ilke olarak gören Kant onu da insan onuru kavramına dayandırır (Gregoire, 1971: 143) ve Kiliseye tâbi olmamak için, devletin “tüm inançlar için tek bir bağımsız ahlâka” sahip olması ve bütün dinlerle ilişkisinde bir “üst ahlâktan” yararlanması gerektiğini söyler. Yani ona göre devlet bir “rasyonel teolojiye” ihtiyaç duyar (Taylor, 2017: 55). Bu ahlâkîliğin temeli aydınlanmada özgürlüktür ve kendi özgürlüğünü din nezdinde savunmak için, devleti meşrû kılan ahlâkîlik toplumsal olarak yararlıdır. Böylelikle Kant'ta insanı kutsamayı amaçlayan özgürlük fikri her rasyonel varlık için “kanun koyucu” bir sıfat kazanır (Habermas, 2012: 41). Kant felsefesi insanı mükemmel bir varlık olarak algılayıp merkeze alarak modern aşkıncılığımın da doruk noktası olarak ortaya çıkar. Aşkınlık meselesi Alman idealizminin temelinde yatan karşıtlıktır ve modern devletin inşasına dair Kant'tan Hegel'e giden yolda gelişir (Albayrak, 2022: 16, 187). İlk olarak Alman idealizmi düşünürleri politik teolojiyi insanın kendini tanıma ve ruhunda/tözünde olanı kavramanın aşkın tarihi olarak algılar (West, 2013: 70-71). Mutlak olarak Fichte'nin özneyi aşkınlığın yeri olarak tanımlaması ise bu düşünceyi zirveye çıkarır ve özgürlük kavramı Alman idealizminin merkezi idesi haline gelir. Bu aşkınlığı tarihsel bir realite olarak gören Herder devleti tarihin ve insanlığın bir ürünü olarak görür ve aşkınlığı da tarihi olarak içkinlikle birlikte ele alır (Albayrak, 2022: 134, 186). Böylelikle Alman idealizmiyle birlikte teolojinin yerini aşkınlığın teolojik kökenden ayrıldığı seküler bir mit inşa süreci izler (Horkheimer & Adorno, 1995: 111). Bu seküler mitin yapısı, kurtuluş hikâyesini Mesih'in fedakârlığıyla birleştiren geleneksel mitten farklıdır (Asad, 2007: 78-79). Modern aşkınlık burada esas olarak devlet üzerinden kurulur. Devlete tarihsel ve aşkın bir karakter kazandıran düşünürlerin başında ise Tanrısal aşkınlığa geçişi bir şekilde kapatan ve devletle bu boşluğu dolduran Hegel gelir (Latour, 2008: 29). Hegel iktidara tarihsellik katar, kültürü tin (Geist) olarak manevileştirir ve devleti Tanrılaştırır. Hegel'in aşkın devleti zikredildiği üzere kültür temeli üzerinde inşa edilen modern ulus-devlettir (Özyurt, 2014: 168). Böylelikle Hegel'de evrensel bir öze sahip eylemlerinde nesnelliği ve eşitliği gözeten devlet, Tanrısal dayanaklardan arınmış olarak “Gök Krallığının edimselliği şeklinde” her şeyin üzerinde olmaya başlar (Marcuse, 2000: 78). Schelling'den Hegel'e uzanan bu idealist düşünce böylelikle devleti mutlak ruhun dünyevi yansıması görür ve monarşik devletin kutsiyetini “aydınlanmış” bir kutsiyete dönüştürür (Bora, 1997: 9-12). Aydınlanma'nın doruğunda, 1770 yılında, Peder Raynal ise aynen Roma İmparatorluğu'ndaki devleti dini anlayışına benzer şekilde dinin devlet için araçsallaştırılması noktasında bu düşünceyi destekleyen ilkeleri ortaya koyar. Buna göre devlet asla din için değil aksine din devlet için yaratılmıştır. Devlet içinde . olup biten her şeyde genel kural ortak çıkar olduğu için halk ya da halkın yetkisini elinde bulunduran egemen herhangi bir kurumun uygun olup olmadığını ancak ve ancak ortak çıkarlar ölçüğüne göre değerlendirebilir (Gauchet, 2000: 32). Din ise ancak bu çıkarları koruduğu ölçüde işlevseldir.

Avrupa’da en güçlü ve etkili olan değişim, 17. yüzyılda geleneksel Hristiyan teolojisinden “doğal” bilimsellik sistemine doğru atılan bu yöndeki seküler adımlar olur (Horkheimer, 2002: 63-65). Pozitivizm Orta Çağ’da Katolik Kilisenin gerçekleştirdiği organik düzeni yeniden tesis etmek adına seküler bir Katolik anlayış ortaya koyar (Levi-Bruhl, 1970: 62-238). Böylelikle Karl Löwith’in ifadesiyle “ruhani olanın sekülerleşmesi” süreci de başlar (Korf, 2018: 180). Sekülerleşme de mevzuyu modern hükmetme ve siyaset problematiğinin içerisinde vücut bulan vahiy dininin teolojik-politik probleminin başatlığına karşı, onun üzerine ve ona karşı savaşılan bir alana dönüştürür (Dillon, 2013: 75-76). Bu noktada Spinoza *Tractatus Theologico-Politicus*’unda politik olanla teolojik olanı kurumların politik karakterlerini belirtmek ve görece tarihsel hale getirmek için dini politik noktada araçsallaştırır (Assmann, 2003:14-15). Spinoza özellikle töz, sıfat ve tavır arasında kurulan ilişkinin hiyerarşik bir örgütlenme tarzı olarak düzenlenmediğini ve Tanrı’nın bu ilişkiler açısından bağımsız ve aşkın bir varlığı olmadığını gösterir (Yelkenci, 2011: 69). Berkeley’le bu süreçte daha ileri gidilerek deneyimin görünüşler dünyası ile sınırlı olduğu kanıtlanmaya çalışılır (Albayrak, 2022: 34). Öte yandan, De Maistre ve D’Holbach gibi filozoflar özellikle Kilisenin, dinlerin insan hayatında oynadıkları olumsuz rollere, dinsel fanatizme, din savaşlarına ve dinsel hoşgörüsüzlüğe işaret ederek bütün bunların nedeninin Tanrı kavramı olduğunu söylerler (Arslan, 2021: 318). Bu süreç en güçlü ifadesini Comte’da bulur (Bayet, 1970: 69). Comte seküler bakış açısını insanlığın genel yasası haline getirir ve teolojiden metafiziğe, oradan “bilimsele” ya da daha doğrusu “pozitivizme” doğru hızlı bir geçişin yapı taşlarını inşa eder (Schmitt, 2010: 101-102). Bu doğrultuda sekülerizmin yolu Descartes, Kant, Hegel, Marx, Comte, Montaigne, Bacon, Boyle, Hume ve Dewey’e doğru bir çizgiyi izler (Rossi, 1995: 117). Hatta Feuerbach dinin, insanın bu dünyada gerçekleştiremediği adalet rüyası olduğunu savunur (Arslan, 2021: 319). Bakunin ise bu çatışmayı sürdürerek Aydınlanma’nın yolunu bütün metafizik ve ideolojik takozlardan temizlemek adına teolojiye, siyasete ve hukuka karşı büyük bir mücadele başlatır (Schmitt, 2021: 46-47). Özellikle Bakunin dinin gerekliliğini ve dünyevi yaşama hizmet etme vasfını kabul etmez. Ona göre şayet bir Tanrı var ise artık yok edilmelidir; şayet ahlaki, hukuki ve siyasi düzen yıkılmasın diyen bir din var ise, kesinlikle ortadan kaldırılmalıdır çünkü din hükmedenlerin ellerinde bir baskı aracı olarak kullanılmakta ve insanın kendi aklı ve yetisi sayesinde adil yönetim sistemlerinin önündeki engel olarak durmaktadır (Assmann, 2003: 21).

Seküler devletin inşasında Aydınlanma kadar etkili olan diğer bir gelişme ise aynı zamanlarda dünyada yaşanan teknik ilerleme hareketleridir. Büyüme ve ilerlemeye dair konu 18. yüzyılın sonuna doğru bir ilerleme öğretisi ya da kuramı biçimini alır. Kant’ta, Hegel’de ve tüm aydınlanma düşünürlerinde bu ilerleme düşüncesi oluşur (Hobsbawm, 1998: 271). Kant’ın daha iyiye doğru sürekli ilerleme halinde olan tarih tasavvuru (Rossi, 1995: 100) Aydınlanmanın ve Alman İdealizminin etkisiyle yasalarca düzenlenen bir birliğe dönüşür ve ilerleme bir tarih yasası olarak ortaya konulur. Avrupa’da 18. ve 19. yüzyıllarda yeni buluşların üretime uygulanmasıyla yaşanan teknolojik devrim ise buhar gücüyle çalışan makinaların yeni bir endüstri doğurmasına ve sermaye birikimlerinin artmasına yol açar. Bu süreç iş bölümünü, emek yapısını, üretim anlayışını, tüketim ve dağıtım ilişkilerini kökten değiştirir. Endüstri Devrimi olarak ifade edilen bu gelişme sadece teknik boyutta değil, sosyolojik ve kültürel anlamda da değişimi başka noktalara taşır. Doğa üzerindeki insan erkinin gücünün dini, ahlaki ve siyaseti de kapsayacak şekilde geniş

bir bağlamda gerçekleşmesinin değerli olduğunu savunan (Rossi,1995: 96) bu ilerleme düşüncesi, daha iyi olma ve mükemmelliğe evrilme, aydınlanmada ilerleme, eğitim, kendini denetleme, terbiyede ilerleme ve ahlaki mükemmelleşme anlamına gelmeye başlar. Her yeni teknik buluşla birlikte ekonomik meselelerin de çözüme kavuşacağına inancı yoğun bir şekilde dile getirilir ve teknik alanın barışın/anlaşmanın gerçek zemini olduğu düşüncesi artar. Böylelikle Schmitt'in ifadesiyle büyülü dinseliliğin yerini, büyülü bir teknikçilik alır (Schmitt, 2010: 104-110). Bir şekilde teknik ile doğaya egemen oluş yaşamın mutlak ereği durumuna sokulur. Doğa artık uyum sağlanacak bir yapıdan ziyade çalışma aracılığıyla hükmedilecek alanın insanlık ve medeniyet açısından sade bir malzemesi oluverir (Horkheimer & Adorno, 1995: 35-50). Yani dünyaya müdahale yeteneği ile dünyayı tanıma yeteneğinin artması ahlaki ve siyasi ilerleme ile özdeşleştirilir (Rossi, 1995: 100).

Bu esnada Rönesans ve Reformun insanlara sağladıkları özgürlük düşüncesi tabii hukuk kavramının doğmasına sebep olur (Schiller, 1947: XIII). Böylece örf ve adetlere dayanan hukuk öğretisi, Roma Hukuku ve son olarak da İncil'den çıkarılan Tanrısal hukuk yerine artık bireyi hedefleyen bir hukuk anlayışı ortaya çıkar (Im Hof, 1995: 173). Bu hukuk anlayışı uluslararası ve devletler üstü bir hukukun yaratılmasını hedefler (Im Hof, 1995: 173) ve böylelikle tüm Avrupa'da rejim konusunda aşkın bir uzlaşma sağlayarak insanlar seküler bir dünyada doğa hukuku üzerinden kendi yasalarını koymaya başlar (Gauchet, 2000: 10). Yani ilerleme düşüncesine paralel olarak siyasi zeminde 17. yüzyıl bilimsel devriminin materyalizmi ve de ampirizmine eğilimli olan (Hobsbawm, 1998: 255) liberal doğa hukuku ve toplum sözleşmesi teorileri gelişir. Özellikle toplum sözleşmesi teorileri John Locke ve Jean Jacques Rousseau üzerinden siyasi düzlemde katalizatör etkisi yaratır (Asad, 2007: 160-161). Locke 1695'te "Hristiyanlığın Akılcılığı" (The Reasonableness of Christianity) kitabını yayınladığında Tanrıdan azade bir eşitlik ve özgürlük tanımı ortaya koyar (Im Hof, 1995: 161). Rousseau ise devletin ahlâkî meşrûiyet için kimseye ihtiyaç duymadığını söyleyerek meşruiyetin biçimini Tanrı tarafından bahşedilmiş kutsal bir hak olmaktan çıkarır ve devlet içinde tam bir iktidarın olabilmesi için yasanın birbirine eşit yurttaşların iradelerinin tamamıyla olduğu bir sistem öngörür (Gauchet, 2000: 47). Sonuç olarak iktidarı dinsel temelden azade kurma girişimi iktidarla manevi kurtuluşu ayırmak ve dinseliliği bireysel bir hal olarak düzenlemek şeklinde vuku bulur (Korf, 2018: 180). Kadiri mutlak, yani her şeye kadir Tanrı üzerine kurulu geleneksel teopolitik model, özölümleyici, kendi kendini ifade eden ve kudreti kendisine atfeden bir yapıya dönüşerek Tanrı'nın makamı ve kudretinin yerini birey alır (Rae, 2016: 558). Böylece Durkheim'ın ahlak değerlerinin kaynağını (dinsel, hukuki) yeni bir tür bireysellikte bularak daha yüce bir düzen kavramına dayandırdığı bilimsel ahlaka ya da Comte'un büyük varlık özlemi olarak ortaya koyduğu "İnsanlık Dini"ne giden süreç başlar (Gregoire, 1971: 135). Bu teorilerin savunduğu bireyci düşünce tam olarak Kilisenin koruduğu kadim değerlere odaklanır. Uzun yıllar boyunca teolojik düşüncenin geliştirdiği tüm kavramlar giderek ilginçliğini yitirir ve özel birer meseleye dönüşürler. Diğer bir ifadeyle bu süreçte politik teoloji ilk olarak zamanın ruhuna sonunda ise hümanizme ve liberalizme teslim olur. Özellikle politik liberalizm, demokratik anayasal devletin normatif temellerinin dini olmayan ve metafizik sonrası tarzda meşrulaştırılması olarak şekillenir (Habermas, 2012: 100). Böylelikle cumhuriyetçi devlete liberal koşullar içinde hem Kiliseden hem de dinden

ayrılma fırsatı veren demokrasinin teolojik ve siyasal formülü sağlanır. Liberalizmin katalizatörü olduğu devrimcilik hareketleri ise seküler devlete giden süreçte siyasal düzlemde Kiliseyi Aydınlanma ve Sanayi Devrimi'nden çok daha geniş çapta bir değişime zorlar. Gerçekten de politik anlamda Kilise ile devletin ayrılması tam olarak devrim süreçleri içinde gerçekleşir (Gauchet, 2000: 36-54). Seküler ulus ve devlet yapısı, dini kamusal hayatın dışına çıkarır (Schmitt, 2005: 50). Yani İngiliz devrimi, Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi iktidarı daha da yeryüzüne çeker. Amerikan ve Fransız Devrimleri aracılığıyla siyasal ve toplumsal düzen laikleştirilir (Hobsbawm, 1998: 240). Güçlü Fransız laiklik doktrini sekülerizme daha katı bir biçim vererek onu toplumsal mücadele ve özgürleşmenin bir boyutu hâline getirir (Calhoun, Van Antwerpen ve Juergensmeyer, 2017: 30).

Devrimcilik hareketlerinden sonra teolojik alan da dâhil olmak üzere değişmeyen ve doğal olarak da zorunlu bir politik zeminin içine dâhil olmayan bir nokta bulmak güçleşir.¹¹ Gerçekten de bu gelişmeler tüm dünyada ciddi bir dönüşüm yaratır ve insanoğlunun o güne kadar oluşturduğu kurumları ve inandığı tüm değerleri dönüştürerek kendisine uymaya zorlar. Burjuva sınıfının doğuşu ve Sanayi Devrimi'yle ivme kazanan kapitalizm kentleşmeyi hızlandırır, artan göçler dolayısıyla toprağa dayalı sınıfsallıklar ortadan kalkar ve feodal beylikler tasfiye olur. Devrim hareketleriyle paralel 1848'den itibaren kamu hukuku kuramı pozitifleşir ve kurucu iktidara bağlanır, yani monarşist olanın yerine demokratik meşruluk düşüncesi geçer (Schmitt, 2005: 54). Ayrıca devrim ve liberal hareket kendi kutsallarını¹² da inşa eder. Fransız devriminin 1850 yıllarının reformcuları bireyi aşan ve ona egemen olan yüce gerçek olarak daha çok insanlığı ele almak eğiliminde olurlar (Gregoire, 1971: 105). Robespierre'in "Üstün Varlık" diye tanımladığı "Ölümsüz Yasayıcı" sıfatıyla sürekli adalete başvuran aşkın bir otorite kaynağı devrimciliğin talebi olur (Agamben, 2020: 56). Ayrıca Amerikan ve Fransız devrimleriyle birlikte ulus kavramını bir kılavuz ilke durumuna getirir. Bu kavram, insan hayatında en yüksek birey-üstü güdü olarak, dinin yerine aday olur çünkü ulus, otoritesini vahiyden değil, akıldan ve ona sahip bireylerden alır (Horkheimer, 2002: 66). Böylece liberal demokrasi yeni seküler bir miti ifade etmeye başlar. Devrimci evrensel oy hakkı "kolektif iradenin" temsilini bireysel yurttaş-seçmenlerin düşüncelerini rakamlara dökerek sağlamaya çalışan ve geniş kitlelerle yapılan bir siyaset miti olarak oluşur. Yine İnsan Hakları Bildirgesi (1789) mülkiyet hakkı gibi "doğal, devredilemez ve kutsal haklar"dan bahseder. "Kutsal vatan aşkı" sözü artık birey olarak yurttaşların ve kolektif olarak halkın kutsallaşmasının doğallaşmış bir iktidar biçimini ifade ettiği modern seküler devletin işlevlerinin ve özlemlerinin ayrılmaz bir parçası olur (Asad, 2007: 46-77).¹³

11 Bu doğrultuda 1791'de tüm loncalar ilga edilir. Devrimin hüsmünden aile kurumu da payını alır. Geleneksel akrabalık yapısının "doğaya karşı ve akla zıt" görülmesinden dolayı 1792'de evlilik bir sivil sözleşme olarak ilân edilirken, mülkiyet de yaşama etkinliğinin ya da onların ifadesiyle liberalizmin bir nesnesi durumuna getirilir.

12 Liberalizmi besleyen diğer bir gelişme ise aslında Protestanlıktır. Protestan azınlıklar ve mezhepler, özellikle siyaset bağlamında liberalizme çok daha yakındır (Hobsbawm, 1998: 253) ve Protestan topraklarda "dünyevileşen" bir Avrupa hız kazanır (Gauchet, 2000: 17). İngiltere gibi mezhepçiliğin oldukça yerleşik dinsel—siyasal bir görünümü oluşturduğu Protestan ülkelerde ticari ve endüstriyel toplumun etkisi daha güçlüdür (Hobsbawm, 1998: 247). Protestanlığın özellikle bu süreci teşvik eden yapısından bahseden Max Weber modern kapitalizmin doğuşunu Protestanlığın bu yapısına bağlar ve dinî, ekonomik, siyasî, toplumsal, estetik değer alanlarının farklılığının modernitenin temelini oluşturduğunu savunur (Calhoun vd., 2017: 37).

13 Hatta liberalizmin kendi kutsallarını inşa etmesinden öte Walter Benjamin "Din Olarak Kapitalizm" adlı bir

Modernizmin Krizinde Bir Kurtuluş İmkânı Olarak Politik Teoloji

Zihinsel bir anarşi devri olarak vuku bulan devrim hareketleri aynı zamanda liberalizmin dışında anarşizm, sosyalizm ve muhafazakârlık gibi siyasi ideolojilerin politik mecrada güçlenme süreçlerini de hızlandırır. Aydınlanma ve modernizm böylece kendi ideolojik muhalefetini doğurur ve politik teoloji “muhalif olan”ın “kurtuluş”una dair araçsal bir işlev kazanır. Böylece insanlığın dinlenmeden iyiye daha iyiye, cehaletten bilime, barbarlıktan uygarlığa gittiğine inanan ilerleme akımına karşı bir hareket başlar. Filozoflar, antropologlar, gazeteciler ve edebiyatçılar dahil birçok çevreden tepkiler başlar (Rossi, 1995: 108). Taht ile mihrap arasındaki ittifakın daha derin bir anlamı olduğunu düşünen (Hobsbawm, 1998: 250) romantikler ve muhafazakârlar ise daha ilk başta devrimci ruhun her türlü ilerleyişinin durdurulmasından yana tavır alarak Fransız Devrimi ve Aydınlanma’ya karşı çıkarlar ve “devrim canavarıyla” mücadele etmek adına teoloji ile bağlarını politik mecrada güçlü bir şekilde inşa ederler. Onlar için teopolitik muhalif zeminde de olsa kadim değerlerin korunması için varlığını sürdürmesi gereken asli bir unsur halini alır. O açıdan dinin toplumsal istikrarın temeli olarak politik mecrada yeniden yer alması gerekliliğini savunurlar. Özellikle muhafazakârlar açısından bu durum mutlak şekilde vazgeçilmez görülür. Bu doğrultuda Edmund Burke, De Maistre, Novalis, Schlegel, Julius Stahl ve Adam Müller devletin otorite anlayışının merkezine yeniden Tanrı’yı koymaya çalışırlar ve bunu da kadim Hristiyan teolojisi üzerinden yaparlar. Muhafazakârlar açısından mistik ve ulu bir örgüt olarak devlet mutlak bir varlığın, yani Tanrı buyruğunun gerçekliğidir (Kelsen, 1928: 22) ve kutsallığını da buradan almaktadır. Daha özeldir Fransız muhafazakâr geleneği Fransız Devrimi’nin monarşik rejiminin Kiliseyi hasım almasına tepki gösterir, gelenekleri, monarşiyi ve Kilise eksenli cemaat yapılanmasını savunarak devrimci ilerleme düşüncesini şiddetle reddeden tepkisel bir yaklaşım geliştirir. O bakımdan kurgusunun merkezinde Tanrı, din, Kilise ve gelenek gibi değerleri ön plana çıkarır. De Maistre’de izleri bulunabilen bu çizgideki muhafazakârlar, Orta çağ’ın “Tanrı Devleti” veya “Hikmet-i Hükümet” fikrine kendi düşüncelerinde sıkça yer verirler (Maerker, 1993: 22-45). İngiltere’de ise Burke, kadim olanı muhafaza etmek adına politik teoloji kavramını daha 1790 yılında devrim karşıtı düşüncelerini ortaya koymak için pozitif anlamda kullanır ve “Fransız Devrimi Üzerine Yansımalar” adlı çalışmasında bunun felsefi altyapısını oluşturur (Manemann, 2002: 277). Dinin bir gereklilik olduğunu söyleyen Burke, toplumdaki geleneksel örf ve uygulamaları “Tanrı vergisi” olarak tanımlar ve düzenin “Yaratıcının Yasası”yla yeniden şekillendirilmesi gerektiğine vurgu yapar. Tarihsel ilham kaynağı olarak Antik Yunan geleneğini savunan Alman muhafazakârlığı ise ruhani ve siyasi/sosyal bir hareket olarak daha felsefi bir ortamda gelişir. Bu akımda her şeyin tekrar ayağa kalkması için yeni bir Katolik anlayışın zorunlu olduğu söylenir. Örneğin Novalis liberal demokratik düşüncüyü ve eşitlik anlayışını eleştirmek adına iktidarın Tanrı’da olduğunu ve bu iktidarın dünyevi olan bir şeyle muadil tutulmasının yanlışlığını ortaya koyar (Novalis, 1968: 685). Romantik akım içerisindeki

metin kaleme alır ve kapitalizmi bir din olarak görmeyen dahi mümkün olduğunu iddia eder (Ayrıntılı bilgi için bakınız: Benjamin, W. (1996). *Selected Writings Vol.1*, çev. Rodney Livingstone, Cambridge: Belknap Harvard Press, 288-291).

Adam Müller ise kutsal birliğin en önemli ideologlarından birisi olarak Burke'ten etkilenerek insan eseri ekonominin dinsel ve ahlaki olarak temellendirilmesi talebini dile getirir (Heidenreich, 2002: 64). Müller toplum sözleşmesi ve doğal düzen düşüncesine karşı çıkararak toplumu atomize ettiğini düşündüğü devrimci liberal demokrasinin ortadan kaldırılması gerektiğini savunur (Greifhagen, 1972: 5). Yine Justus Möser aynı dönemde bürokrasinin mekanikliğine itiraz eder ve “Yeni Şeytan” a, yani modern ruha karşı en önemli aracın politik olarak hüküm süren din olduğuna inanır. İnanç ve yurttaşlık mesuliyetlerinin başarılı biçimde gerçekleştirilmesi ilişkisini savunan Möser düzeni ve ahlaki disiplini korumak için kitlelerin, gerekçelere değil, Tanrı buyruğuna dayanan dinsel yasaklara ihtiyaç duyduğunu söyler ve böylelikle dini güçlü bir teopolitik unsur olarak yeniden şekillendirir (Lenk, 1989: 65). Bu süreçleri Protestanlık üzerinden irdeleyen Stahl da hanedan iktidarının siyasi kargaşa içerisinde meşruiyetini güçlendirmek ister ve temel düşüncesinde yapı taşı olarak Hristiyan devlet anlayışını kullanır. Stahl, kişisel Tanrı inancını temel alan devlet öğretisine şekil verir ve egemenlik ile ahlâki toplumsal düzenin birlikteliğini savunur. Mevcut düzenin zorluklarına ve dünyada günahkârlığın varolmasının getirdiği tarihsel sınırlara dikkat çeker. Tarihsel sınırlılık olarak ifade ettiği şey, Fransız Devrimi'nin devletinin artık bir hukuk devleti olamayacağıdır (İnce, 2010: 76). Stahl'a göre “dünya üstü vahyeden Tanrı” en üst felsefi ilkedir ve bu ilke tüm rasyonalist-doğal hukukçu fikirlerin reddini gerektirir. Böylece Stahl yeniden merkeze kadim teolojik gelenekleri ve Tanrının “kişiliği”ni koyar (Heidenreich, 2002: 184). Bundan dolayı yasa ve anayasa da meşruiyetini Tanrı'dan almalıdır çünkü sadece Tanrısal otorite politik iktidarı yeniden kurabilir (Lenk, 1989: 100). Stahl'ın bu görüşü böylece modernizm sonrasına da teopolitik bir alt yapı sunan “Hristiyan Devleti” vizyonu olarak şekillenir. Aynı şekilde “Devlet Biliminin Restorasyonu veya Yapay Burjuva Soyubozukluğuna Karşı Doğal-Toplu Yaşam Durumu” adlı çalışmasında Karl Ludwig von Haller toprağa dayalı patrimonial devleti dinsel öğelerle kapsamlı biçimde temellendirme iddiasında bulunur (Schildt, 1998: 48). Yine Friedrich Schlegel, Clemens Bretano ve de Joseph von Eichendorf gibi isimler duygusal bir Katolik teopolitik geliştirerek Kiliseyle güçlü bir bağ kurarlar. Hatta Schlegel Kralların hâkimiyetinin ve güçlerinin Tanrı'dan geldiğini bir genel geçer öğreti olarak yeniden kurgular ve yasalar ile devlet gücüne itaati bu Tanrısal zemin üzerine oturtur (Heidenreich, 2002: 57). Aynı dönemde Friedrich Schiller ise dinin politikleşmesini ve hurafeleşmesini “politik-teolojik sırların zorunluluğu” olarak okur. Schiller de politik teolojiyi yasa koyucu ve onun yasaları üzerine kurulu ve sırrına da sadece onların erişmesi gereken manzumeler bütünü olarak algılar. Özellikle Schiller'in 1790'da yazdığı *Briefe über die aesthetische Erziehung des Menschen* adlı çalışması o yıllarda siyaset felsefesi açısından devrim karşıtlığını savunan ve politik teolojiye yeniden dönüşü en etkin şekilde ifade eden yayınlardan biri haline gelir (Schiller, 1968: 756).

Sonuç olarak devrimcilik hareketlerinin ve modernizmin etkilerinin olumsuz yansımaları net olarak görülür ve daha 19. yüzyıl bitmeden gelişmeler bir kriz olarak algılanmaya başlar. Aslında Batı tarafsız bir alana geçse de süreç yeniden bir kavga ortamı inşa eder. Din savaşlarının yerini, 19. yüzyılın yarı kültürel, aslen de ekonomik kaynaklı ulusal savaşlar, nihayetinde de salt ekonomik savaşlar alır (Schmitt, 2010: 109). Hatta ilk Dünya Savaşı patlak verdiğinde bu hissiyat doruk noktaya ulaşır. İlerleme fikrinin 19. yüzyıl miti ile özdeşleştirilmesi bu kargaşayla birlikte Batı'nın kaderi hakkında derin bir korku ve karamsarlık doğurur. Sayısız uygarlık, teknik, bilim ve makineleşmeye

rağmen modern olan insanlık dışı ile örtüşür, bütün modern çağ yeni bir barbarlık dünyası olarak ortaya çıkar. Spengler bunu Batı uygarlığının çöküşü olarak görür. Max Scheler ise 1915 yılında modern uygarlık ruhunun asla bir ilerleme değil, tam tersine insanlığın ilerlemesinde bir gerileme olarak oluştuğunu söyler. Heenry Daniel-Rops ise bu durumu 1927 yılında “ölüm düşüncesinin bütün ruhlara sindiği bir çağda gerilemenin belirtilerinin tezahürü olarak tanımlar (Rossi, 1995: 93-111). Sonuç olarak devlet, siyaset düzeni ve kentsel yaşamdan iktisadi alana kadar her şeyi değiştiren modernizm büyük bir krizin içine girer ve hâlihazırdaki düşünsel çözümlerinin hiçbirisi modernin politik ve kültürel krizine çare olabilecek durumda olamaz. Her ne kadar siyasal sekülerizm dinden arındırılmış bir kamusal demokratik alanı sürdürmeyi istese de (Casanova, 2014: 107) doğa bilimleri barışı getirmeye muktedir olamaz. Böylece Aydınlanma Çağı'nın militan yönü felç olur ve demokrasinin çehresi de yeniden biçimlenir (Gauchet, 2000: 89-90). Eric Voegelin'in vekil dinler olarak tarif ettiği ve birşekilde teolojik/mitolojik aşkın bir dinin yerine geçmeye çalışan ideolojiler de bu yeni kriz ve yaşanan savaşlarla birlikte etkinliğini yitirerek zayıflar. Hatta İmparatorluklar dönemi sona erince onlar tarafından ebedileştirilen modern dinsel formlar da korumasız kalır (Evkuran, 2022: 310).

Mevcut sorunlar dolayısıyla yaşanan kafa karışıklığı büyüdükçe politik teolojinin Hristiyanlık ile modern kültür arasında aracılık etme vasfı da yine biçim değiştirir (Horkheimer, 2002: 76). Politik teoloji de böylelikle yeniden güçlenerek modernizmin krizini aşma girişimi olarak Carl Schmitt'in ve onunla hemfikir olanların siyaset felsefesinin başat/aslı çözüm ortağı haline gelir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ise bu durum hem sol hem de liberal ve muhafazakâr bazı kesimlerin ortak düşüncesine bile dönüşür. Bu yüzden pişmanlık dolu bir modernliğe, çıkmaz sokaktan çıkarken artık sadece aşkın bir referans noktasına dinsel olarak yönelmenin yardımcı olabileceği kuramı yeniden yankı bulur (Habermas, 2012: 105). Hatta hem John Rawls hem de Jürgen Habermas gibi düşünürler kamusal alanın, herkese tarafsız şekilde erişilebilir olması için tümüyle seküler olması gerektiği konusundaki önceki tartışmaları yeniden gözden geçirmeyi teklif eder. Habermas, dinin demokratik siyaset için kaynak ve dayanak olarak değerli olduğunu ileri sürer. Hatta Habermas bunu dayanakları tükenmiş olan siyasal sola yeni bir anlam için potansiyel olarak sunar. Ona göre din alternatif kamusalılıkları da ortaya çıkarabilecek bir enerji sağlamaktadır. Aynı şekilde postmodern dünyada da politik teolojinin varlığını sürdürdüğünü gösteren birçok emare mevcuttur. Örneğin ekoloji hareketleri yeni bir metafizik ve içkinlik fikri sunar (Calhoun, Van Antwerpen ve Juergensmeyer, 2017: 119-125). Özellikle “Derin Ekoloji” felsefesi tam olarak geleneksel anlamda bir aşkınlık içeren farklı bir politik teolojinin eseridir. Bugün Dolar'ın üzerinde “In Got We Trust” ifadesi de aslında Hristiyanlık üzerinden kurulu politik teolojinin günümüze sirayet eden bir yansımasıdır. İslamofobi de yine bugün için politik teolojinin farklı olumsuz bir türü olarak karşımızda durmaktadır. Modern dünyada, politik olanın ve demokrasinin aktörleri de hakeza farklı yöntemlerde bu somut alanı yumuşak güç üzerinden teolojik bir formatta aynı şekilde kullanır. Aslında tüm bu örnekler de politik teolojinin doğal ya da zorunlu olarak toplumsal yaşamın içerisinde dünden bugüne var oluşunu/olması gerekliliğini bir şekilde ortaya koyar.

Sonuç

İnsan hayatta anlamlandıramadığı belirsizlik evrenine çözüm olarak bilhassa dini ve inancı temel alır. Özellikle Tanrı fikri insanın evrendeki yalnızlığı ve sınırlılığına bir anlam bulmasını sağlayan aşkın bir temeldir. Din ayrıca insana uygun davranış ve eylemlerde bulunmasını telkin eden bir ahlak sistemi olarak inançlar, davranışlar, tutumlar ve duygularla ilgili önemli öneri veya tavsiyelerde bulunur. Güç/otorite menşeli iktidar alanını kabullenmek, itaat etmek ya da onlarla başa çıkmak noktasında da dinle tarihsel, politik ve teolojik bir bağ kurulur. İktidar alanlarında insanın din ile karşılıklı bu etkileşimi bir şekilde politik olanla teolojik olanı bir araya ya da karşı karşıya getirir. Bu durum doğal olarak politik teoloji kavramını da inşa eder. Politik teoloji bu eksende siyasi etik kavramıyla mündemiç olarak politik olanın felsefi olarak tanımlanmasına odaklanmakta ve siyaset/din arası her türlü formdaki ilişkisini kapsamaktadır. Politik teoloji dünyada birçok toplumda aile ve devlet gibi sosyal kurumlar ağının üzerini kaplayan, onlara meşruiyet, doğruluk ve istikrar sağlayan etkin bir araçtır. Politik teoloji özellikle siyasi ve hukuki gücün kullanılmasını meşrulaştırır. Siyasal iktidara ve devlete uhrevi bir boyut kazandırarak onları yüceltir ve otoritelerini pekiştirir. Bu itibarla, siyasi düşüncelerin oluşumunda geçmişte de bugün de din, kutsallık ve mitlerle örülü bir “teopolitika” aracı olarak her daim karşımıza çıkmaktadır. Yani Antik Yunan’dan modern devlete giden süreçte politik teoloji her zaman var olmuş, kiminde araçsallaştırılmış kiminde ise asli dönüştürücü unsur olarak sahnede güçlü bir şekilde boy göstermiştir. Hatta Aydınlanmacı seküler devletin içerisinde dahi muhalif olanın kurtuluş hikayesi olarak politik teoloji varlığını devam ettirebilmiştir. Bugün ise politik teolojinin hayatımızın bir noktasında var olmadığını söylemek daha da güçleşmiştir.

Kaynakça

- Albayrak, Ö. (2022). *Alman idealizminde aşkınlık ve tarihsellik*. Ayrıntı Yayınları.
- Albert B. (1970). *Dine karşı düşüncenin tarihi*. (C. Süreya, Çev.) Varlık Yayınları.
- Arslan, A. (2021). *Felsefeye giriş*. Serbest Kitaplar.
- Asad, T. (2007). *Sekülerliğin biçimleri Hıristiyanlık, İslamiyet ve modernlik* (F. B. Aydar, Çev.). Metis Yayınları.
- Assmann, J. (2003). Monotheismus als Politische Theologie, Politische Theologie-Formen und Funktionenn im 20. Jahrhundert. İçinde J. Brokof & J. Fohrmann (Editörler), *Studien zu Judentum und Christentum*. (ss. 13-27), Paderborn.
- Bayet, A. (1970). *Dine karşı düşüncenin tarihi*. Varlık Yayınları.
- Benjamin, W. (1996). *Selected writings* Vol.1, .(R. Livingstone. Belknap) Harvard Press, 288-291.
- Bora, T. (1997). Muhafazakârlığın değişimi ve Türk muhafazakârlığında bazı yol izleri. *Toplum ve Bilim*, (74), 6-31.

- Calhoun, C., Juergensmeyer M. ve Van Antwerpen J. (2017). *Laikliği yeniden düşünmek*. Nika Yayınevi.
- Can, Ş. (2011). *Klasik Yunan mitolojisi*. Ötüken Yayınları.
- Casanova, J. (2014). *Modern dünyada kamusal dinler* (M. M. Şahin, Çev.). Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Challaye, F. (2007). *Dinler tarihi*. (S. Tiryakioğlu, Çev.). Varlık Yayınları.
- Cicero, M. T. (1967). *De natura deorum*. Harvard University Press.
- Cicero, M. T. (2011). *De republica*. Nabu Press.
- Çaylak, A. (2018). İslam siyasi düşüncesi: Giriş, teorik çerçeve ve tarihsel Kavramsallaştırma. İçinde A. Çaylak (Editör), *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*, (ss. 3-23). Savaş Yayınları.
- Çelebi, A. (2001). Kuraldışı durumlarda karar vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin üzerine bir inceleme. *Defter*, 14 (42), 109-146.
- Çınar, A. (2006). Politik Teoloji. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), 1-20.
- David, G. (2021), *Yüz yıl savaşları bir halk tarihi*. (M. Tunçay, Çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Dillon, M. (2013). Modern çağın siyasi meşruiyeti. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 18 (35), 65-86.
- Evkuran, M. (2018). Ehl-i sünnet ve siyasi düşüncesi. İçinde A. Çaylak (Editör), *İslam siyasi düşünceler tarihi*, (ss. 297-325). Savaş Yayınları.
- Fischer K. (2009). *Die Zukunft einer Provokation: Religion im liberalen Staat*. Berlin University Press.
- Fukuyama, F. (2016). *Siyasi düzenin kökenleri* (E. Başer, Çev.). Profil Yayınları.
- Gauchet, M. (2000). *Demokrasi içinde din, laikliğin gelişimi*. (M. E. Özcan, Çev.). Dost Yayınevi.
- Hegel, G. (2016), *Din felsefesi dersleri*. (D. N. Kadioğlu, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Giorgio A. (2020). *Kutsal insan* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Gregoire, F. (1971). *Büyük ahlak doktrinleri*. (C. Süreya, Çev.). Varlık Yayınları.
- Greifhagen, M. (1972). *Konservatismus in Deutschland*. Ernst Klett Verlag.
- Güler, İ. (2018). İslam siyasi düşüncesinin teo-politik ve tarihi yapısal sorunları. İçinde A. Çaylak (Editör), *İslam siyasi düşünceler tarihi*, (ss. 87-121). Savaş Yayınları.

- Habermas, J. (2012). *Doğalcılık ve din arasında felsefi denemeler* (A. Nalbant, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Hamilton, E. (2002). *Mitologya* (Ü. Tamer, Çev.). Varlık Yayınları.
- Heidenreich, B. (2002). *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts: Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus*. Akademie Verlag.
- Hobsbawm E. (1998). *Devrim çağı, 1789-1848*. (B. S. Şener, Çev.). Dost Yayınevi.
- Horkheimer M. (2002). *Akıl Tutulması*. Metis Yayınları.
- Horkheimer M., Adorno (1995). *Theodor W. Aydınlanmanın diyalektiği*. (N. Ülner & E. Öztarhan Karadoğan). Kabalcı Yayınları.
- Im Hof, U. (1995). *Avrupa 'da aydınlanma*. (Ş. Sunar, Çev.). Afa Yayıncılık.
- İnce, H. O. (2010). *Muhafazakâr ideoloji-din siyaset: Korumacılıktan totalitarizme Alman ekolü*. Alan Yayıncılık.
- Juergensmeyer, M. (2017). Şiddetin Seküler ve Dini Boyutlarını Yeniden Düşünek. İçinde C. Calhoun, M. Juergensmeyer, & J. Van Antwerpen (Editörler), *Laikliği Yeniden Düşünmek* (ss. 271-298). Nika Yayınevi.
- Kaya, G. F. (2010). *Felsefe ile teolojinin kavşağında Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*. Paradigma Yayıncılık.
- Kelsen, H. (1928). *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und der Rechtspositivismus*. Charlottenburg.
- Kissinger, H. (2000). *Diplomasi*. (İ. Kurt, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kloft H. (2020). *Antik Çağ'ın gizem kültleri*, (T. Akçay, Çev.). Runik Kitap.
- Korf, B. (2018). *Wir sind nie saekular gewesen: Politische theologie und die Geographien des Religiösen*. *Geographica Helvetica*, 73 (2),177-186.
- Kuznetsov, V. (2002). Hegel ve Voltaire'de tarih felsefesi. İç. *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*. Cem Yayınları, ss.27-50.
- Latour, B. (2008). *Wir sind nie modern gewesen-Versuch einer symmetrischen Antropologie*. Suhrkamp.
- Lenk, K. (1989), *Deutscher Konservatismus*. Campus Verlag.
- Levi-Bruhl, L. (1970). *Auguste Comte felsefesi ve düşüncesi* (Z.F. Fındıkoğlu, Çev.). Fakülteler Matbaası.
- Lourau, R. (2001). *Bilinçaltında devlet* (I. Ergüden, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

Luther, M. Calvin, J. (2016). *Seküler otorite sivil yönetim* (İ. Hakkı Yılmaz, Çev.) Pinhan Yayınları.

Machiavelli, N. (1994). *Prens* (N. Güvenç, Çev.). Anahtar Kitaplar.

Maerker, P. (1993). *Konservatismus wieder modern? Studien zu einer philosophischen Grundlegung des konservativen Denkens*. Bouvier Verlag.

Manemann, J.(2002). Politische Theologie als Theologie der Krise. Die politische Theologie von Carl Schmitt im Horizont reflexiver Modernisierung. İçinde J. Manemann (Editör), *Carl Schmitt und die Politische Theologie, Politischer Anti-Montheismus (Münsterische Beiträge zur Theologie)*, (ss. 277-290). Aschendorff Verlag.

Marcuse, H. (2000). *Us ve devrim: Hegel ve toplumsal kuramın doğuşu* (A.Yardımlı, Çev.). İdea Yayınları.

Novalis, S. (1968). “Die Christenheit und Europa, Ein Fragment, Schriften 1799”. İçinde R. Samuel (Editör), *Das Philosophische Werk*, (ss. 652-695). W. Kohlhammer.

Özyurt, C. (2014). Hegel'in din yorumunun sosyolojik analizi: Dinin tin ile imtihanı. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14 (2), 137-174.

Peterich, E. (1946). *Yunan mitologyası* (Y. Baydur, Çev.). MEB Yayınları.

Polybius. (1992). *The Histories, Volume VI*. (W.R. Baton, Çev.). Loeb Classical Library, No. 161

Rae, G. (2016). The theology of Carl Schmitt's political theology. *Political Theology*, 17 (6), 555-572.

Rossi P.(1995). *Gemi batıyor seyreden yok*. (D. Kundakçı, Çev.). Dost Yayınevi.

Schildt, A. (1998). *Konservatismus in Deutschland*. C.H. Beck Verlag.

Schiller, F. (1947). *Otuz yıl savaşı tarihi*. (H. Dilevurgun, Çev.). Milli Eğitim Basımevi.

Schiller, F. (1968). Die sendung moyses. İçinde H. Koopmann (Editör), *Saemtliche Werke IV: Historische Schriften* (ss. 737-757), München.

Schmitt, C. (2005). *Siyasi ilahiyat*. (E. Zeybekoğlu, Çev.). Dost Yayınevi.

Schmitt, C. (2010). *Siyasal kavramı*. (E. Göztepe, Çev.). Metis Yayınları.

Schmitt, C. (2021). *Roma katolikliği ve politik form* (G. Yıldız, Çev.). Vakıfbank.

Schrenk-Notzing, C. V. (1996). *Lexikon des Konservatismus*. Leopold Stocker Verlag.

Schröter, R. (1963). Die varronische Etymologie. *Varron. Entretiens sur l'antiquite classique IX. Vandeouvre*, Geneve: Fondation, 79-100.

Simek, R. (2021). *Germen tanrıları ve kültleri* (S. Yıldız, Çev.). Runik Yayınları.

Taylor, C. (2017). Batı sekülerliği. İçinde C. Calhoun, M. Juergensmeyer, & J. Van Antwerpen (Editörler), *Laikliği Yeniden Düşünmek* (ss. 51-84). Nika Yayınevi.

Tez, Z. (2008). *Mitolojinin kültürel tarihi: Doğu ve İslam mitolojisi mitolojik söylemler*. Doruk Yayınları.

Utz, A.F. (1999). Die politische Theologie von Carl Schmitt. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, ARSP*, 85 (3), 398-415.

West, D. (2013). *Kıta Avrupası felsefesine giriş* (A. Cevizci, Çev.). Paradigma Yayınları.

Yelkenci, T. (2011). Din ve devlet: Benedictus de Spinoza'nın politik teoloji eleştirisi. *Felsefelogos*. 15 (40), 61-76.

Extended Abstract

In many societies, religion is seen as a political tool that provides legitimacy and stability to institutions such as families or states. Political theology legitimizes and rationalizes the use of political and legal power thanks to religion. Adding an otherworldly dimension to political power and the state glorifies them and reinforces their current authority. It provides a transcendental legitimacy to the rulers from ancient times to the end of the Middle Ages. In the modern world, the actors of the political one use this concrete area as a force in different methods. In fact, all these examples reveal the existence/necessity of political theology from past to present in social life either naturally or necessarily. The main claim of this study is that political theology actually came to life effectively even in the periods when it is said to have disappeared.

Historically, the origins of political theology date back to ancient times. Even in primitive ancient tribal communities, the chief or chief is also a religious leader. In the ancient Greek tradition, political theology develops in a multi-God structure. The perception of God and his sovereignty is the dominant issue of the political in the Ancient Age. This theopolitical myth construction continues in the Roman Empire. There is a time period during the Christianized Roman Empire period when political theology built a legal landscape over the Catholic Church and was positioned as an equal power focus with political power and came to life within the state mechanism. This understanding of "state religion" survives until the collapse of the empire.

Historically, the origins of political theology date back to ancient times. Even in primitive ancient tribal communities, the chief or chief is also a religious leader. In the ancient Greek tradition, on the other hand, political theology develops in a polytheistic structure. The perception of God and his sovereignty is the dominant issue of the political in the Ancient Age. This theopolitical myth-building continues in the Roman Empire. There is a time period during the Christianized Roman Empire period when political

theology built a legal landscape over the Catholic Church and was positioned as an equal power focus with political power and came to life within the state mechanism. This understanding of “state religion” survives until the collapse of the empire. In the Middle Ages, on the other hand, the Church and theology, through Christianity, were in a reciprocal relationship with the political power, transforming both itself and the power into a power center. With its claim to an immanent representation of God’s legitimate arbiter on earth, the Church reigns almost absolutely in medieval political theology. However, the unshakable position of the Church, which lasted for centuries, changed after a period. The sectarian division within the church itself as Catholicism and Protestantism evolves into the Thirty Years’ War, and as a result of these, the area of the dominance of the Catholic Church begins to narrow with the developments that have shed blood in Europe for many years. In this process, after the desperate theological debates and religious wars of the 16th century, European society begins to search for a neutral order where people can get along with each other. This results in the strengthening of secularism in the social and political spheres as a search for a peaceful solution in Europe. Thus, the reign of a secular *Raison D’etat*, that is, the modern state, begins, which emerges as a political response to sects, conflicts, and wars and will rise with the transcendence of German idealism. In the political scene, the controversial concepts and dogmas in traditional Christian theology are abandoned; a “natural” system of power, theology, metaphysics, morality, and law is tried to be constructed. The triggering dynamics of the rise of secularism are the liberal movements that come to life with theories of the Enlightenment, the French Revolution, and the social contract. Political theology thus experiences a transition from empowerment to instrumentality.

However, due to these developments, the traditional social order based on ancient unity is disrupted. Revolutionary movements, which took place in a real era of anarchy, also accelerate the process of empowerment of political ideologies such as anarchism, socialism, and conservatism in the political medium, apart from liberalism. Enlightenment and modernism thus spawn their own ideological opposition, and political theology this time gains an instrumental function of the “liberation” of the “opposition”. As a result, the negative reflections of the revolutionary movements and the effects of modernism are clearly seen. Although the West moves to a neutral area, the process rebuilds a fight zone. As a result, modernism, which changes everything from the state, political order, and urban life to economic space, enters into a great crisis, and none of the current intellectual analyzes can be in a position to remedy the political and cultural crisis of modernity. As the confusion experienced due to the current problems grows, the quality of political theology to mediate between Christianity and modern culture also changes shape. Political theology thus becomes the principal solution partner of the political philosophy of Carl Schmitt and those who agree with him as an attempt to overcome the crisis of modernism by being strengthened again.

After the Second World War, this situation even turns into the common thought of both left and liberal/conservative segments. In other words, there are many indications that political theology continues to exist in the postmodern world. Thinkers like John Rawls and Jürgen Habermas offer to reconsider previous arguments that the public sphere

must be completely secular in order to be objectively accessible to all. Habermas argues that religion is valuable as a source and basis for democratic politics.

As a result, we can observe traces of political theology in every period from Ancient Greece to the Middle Ages, from the nation-state to the modern democratic order. In this respect, political theology has always emerged as a historical and sociological reality and as a case woven with religion, sanctity, and myths in the formation of political thoughts in the past and today. Political theology has been instrumentalized in some and has strongly emerged in the political scene as a fundamental transformative element in others. In this respect, it has existed in every phase of human history. Even in the periods when secularism was said to eliminate the relationship between religion and politics, political theology came to life as a recipe for the liberation of the opponent. In a sense, postmodernism does not stand as a separate process. Today, it has become even more difficult to say that political theology does not exist at some point in our lives.

Destekleyen Kurum/Kuruluşlar: Herhangi bir kurum/kuruluştan destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.