

Funda Günsoy,
Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta
Politik olan, Paradigma, 2010, 295-316.

2.2 Schmitt'in Politik Teolojisi ve Teolojik Politika

2.2.1 Otorite ya da Anarşi

Politik(a) teoloji(si) kavramını literatüre sokan ilk kişi Schmitt değilse bile, Meier'e göre onu pozitif bir kavrama dönüştüren ve disiplinler arası bir etkinlik alanı kazanmasını sağlayan kişidir.⁷¹ Meier'den öğrendiğimize göre, Schmitt kavramı Rus anarşist Bakunin'den alır.⁷² Anarşizm, insanın iyi olduğunu ve dolayısıyla dün-

⁷⁰ Strauss, L, SCR, s.3.

⁷¹ Bkz., Meier, Heinrich, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, s.77.

⁷² "Politik teoloji" kavramı, ilkin, Stoalılar tarafından kullanılmıştır. Stoik Panaetius, teolojiyi üç türe ayırır (*theologia tripertita*): Mitik, Doğal ya da Fiziki ve Sivil teoloji ya da Politika teolojisi. İlk tür teoloji, şiir sanatında, dramalarda ve mitologyalarda sergilenir. İkinci tür teoloji, filozofların Tanrı ya da Tanrıların hakiki doğalarını bilme arayışları içinde ortaya çıkar. M.Ö I. yüzyılda Roma politikasında etkin bir şahsiyet olan stoik M.Terentius Varro, bunlar arasında en yüksek olanın sivil teoloji ya da politika teolojisi (*theologia politike*) olduğunu söyler. Çünkü, o, dinî kültürlerin ve inanışların politikacılar tarafından politik düzene uygun hale getirilmesinden oluşur. Bkz., Moltmann, Jürgen, "Political Theology", *Theology Today*, vol.28, no.1, 1971, s.9.

yevi herhangi bir gücün korumasına, gücüne ve yönetimine ihtiyaç duymadığını öne sürer. Bu sebeple o, politik otorite türlerini ve devleti reddeder. Bakunin'in ateizmi, Tanrı'nın ve vahyin varlığını da reddeder. Çünkü, ona göre, insani bir kurgu olan Tanrı'nın varlığına iman, insanın köleliğinin gerçek sebebidir, her kötülüğün gerçek köküdür.⁷³ Açıktır ki, Bakunin, Schmitt'in kabul ettiği her şeyin olumsuzlamasıdır; "anti-teolojik olanın teologu" ve "anti-diktatörlüğün diktatörü"dür.⁷⁴

Bakunin "politik(a) teoloji(si)" kavramını, dini bir baskı aracı olarak kullandığını düşündüğü karşıtını damgalamak amacıyla, negatif bir tarzda kullanır. Bakunin'e karşı Schmitt, kavramı, anarşiye karşı *otorite*, ateizme karşı *vahiy* ve egemene isyana karşı *itaati* ifade eden pozitif bir kavrama dönüştürür.⁷⁵ Başka şekilde söylersek, Bakunin "bütün"ün ya da Tanrı'nın aşkınlığından ve bunun sonucu olarak hukuki-politik düzene içkin belirsizlikten ötürü, her tür otoriteyi reddeder. Doğal hukuka, kendinden-açık hakikatlere ya da Tanrı'ya referansla otoriteyi meşrulaştırmaya girişenler, aslında, sahtekârlardır veya negatif bir tarzda anlaşılması kaydıyla, politik teologlardır. Bakunin'e karşı Schmitt, insani rasyonaliteye içkin bu belirsizlik durağının otoriteyi gerekli kıldığını düşünür. Dostoyevski'nin söylediği gibi, Tanrı yoksa ya da var ama bilinemiyorsa her şey mübah değildir; zaten o tam da bilinemediği için otorite (Devlet, Monark, Kilise, Yasa vs) zorunludur.

Buradan da anlaşılacağı gibi, Schmitt için "pür hayat"ın bütün kavramlaştırmalara direnen, ortaya çıktığı *anda* gözlemlenebilen ama öngörüleemeyen, irrasyonel ve vitalist boyutu, Nietzsche'de olduğu gibi, "en korkunç, en muğlak ve en yalancı haliyle bile hayatı haklı çıkarma" anlamına gelmez.⁷⁶ Schmitt'in düşüncesi hayatın yı-

⁷³ Bkz., Schmitt, Carl, *RCPF*, s.36.

⁷⁴ Bkz., Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, ss.7-9.

⁷⁵ Bkz., Meier, Heinrich, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, ss.77-80.

⁷⁶ Bu noktada, Schmitt'in Nietzsche'ye olan entelektüel borcunun, yorumcuları arasında, hararetle bir tartışmanın konusunu oluşturduğunu belirtmeliyiz. Sözgelimi, McCormick, Schmitt'in düşüncesini teknoloji kritiğine indirmediği için onu Nietzsche'nin mirasçısı sayar. Biz, Schmitt'in Nietzsche'ye olan entelektüel borcunun bir başka bağlamda ortaya çıktığını düşünüyoruz. Bu sebeple, Schmitt ile Nietzsche

kıcı, yaratıcı yanını alıkoyup norm ve düzeni, hukukun tesis ettiği normalliği olumsuzlayan ya da hatta reddeden bir düşünce değildir.⁷⁷ Tam tersine, Schmitt'e göre, politik(a) teoloji(si)

herhangi bir teolojik dogmayla ilgili değildir, fakat uzmanca-teorik ve kavramsal-tarihsel bir problemle; teolojik ve hukuki argümantasyonun ve idrakin kavramlarının yapısal özdeşliği ile ilgilidir; o yaygın bir metafiziği takip etmez, fakat 'Batı rasyonalizmi'nin hem en yüksek derecede gelişmiş hem de mukemmelen biçimlenmiş tarihsel örneklerine, yani eksiksiz hukuki rasyonalitesiyle birlikte *Katolik Kilisesi* ve *ius publicum Europaeum* [Avrupa kamu hukuku] *devletine* ilişkin sistematik düşünme içinde gelişmiş spesifik kavramların yardımıyla bir yeniden meşguliyetin klasik örneğiyle ilgilenir.⁷⁸

Bu pasajdan anlamamız gereken ilk şey, politika teolojisinin teolojik bir dogmayla ilgili olmadığıdır. Bu, bir bakıma, doğrudur. Zira, Schmitt için, 'politik olan' her hukuki-politik düzenin temelinde-

arasındaki ilişki hususunda Kalyvas'ı, Cristi'yi ve Ojakangas'ı takip edeceğiz. Bu konuda bkz., McCormick, John P, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*; Kalyvas, Andreas, "Review Essay: Who's afraid of Carl Schmitt", ss.91-94, 100, 115 dip 15; Cristi, Renato, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, ss.4-6; Ojakangas, Mika, "Philosophies of "Concrete" Life: From Carl Schmitt to Jean-Luc Nancy", *Telos*, no 132, fall 2005, Telos Press, ss.26.33.

⁷⁷ Aykut Çelebi, Meier'in Schmitt'in politik(a) teoloji(si) kavramını Stoa ya da Varro'dan değil, Bakunin'den alması nedeniyle "iflah olmaz bir irrasyonel muhafazakâr anarşist olduğunu" iddia ettiğini söyler. Bunun tersine, biz, Meier'in Schmitt'in düşüncesinin merkezinde vahye olan inancının bulunduğunu vurgulayan, muhtemelen, ilk kişi olduğunu düşünüyoruz. Meier, ne *The Lesson of Carl Schmitt*'te ne *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*'da ne de hatta *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem* içinde yer alan "What is Political Theology?"de, Schmitt'i bir anarşist olarak resmeder. Tersine, Meier'in kelimeleriyle söylersek, "başlangıçtan itibaren... politik(a) teoloji(si) inancın hakikatine inanır". ("What is Political Theology?", s.85) Meier'in Schmitt'i ele aldığı yazıları, yukarıdakine benzer pek çok cümle ve pasajla doludur. Ayrıca, hem bir muhafazakâr hem de bir anarşist olmak nasıl mümkündür? Bakunin'in örneklediği anarşizm, her türden otoritenin (Tanrı, Devlet, Kilise, vs) reddiyle karakterize olur. Meier, gerek *The Lesson of Carl Schmitt*'te gerek ise "What is Political Theology?"de, Schmitt ile Bakunin arasına keskin bir hat çeker. Bakunin için "Tanrıya inanç yalnızca köleliğin kanıtı ve tüm kötülüklerin, tüm idari ve politik otoritenin *hakiki kökü*"dür. (*The Lesson of Carl Schmitt*, s.8 dip 19) Bkz., Çelebi, Aykut, "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek", s.130.

⁷⁸ Akt, Ulmen, Gary, "Introduction", *RCPF*, s.xiv.

ki normsuzluk noktasıdır. O, kavranabilir ve anlatılabilir olanın temelinde duran kavranamaz güçtür.⁷⁹ Bu açıdan politik teoloji, tam da bu belirsizliğin kabulünden doğan bir bilinç durumudur. Bu bilinç, egemenliği ve otoriteyi hem gerekli hem meşru kılar. İnsani şeyler alanına içkin belirsizlik, yalnızca anarşik değildir; o, otorite yoluyla homojen bir politik birlik yaratma potansiyeline sahiptir. Temel politik sorun, bir kez daha tekrar edersek, bu belirsizliği kimin yorumlayacağı, kaosu kozmosa kimin dönüştüreceği ya da kimin yöneteceği sorunudur. Bu bakımdan, Schmitt'te politik(a) teoloji(si) bir egemenlik teorisi olarak ortaya çıkar.

Fakat, politika teolojisinin teolojik bir dogmayla ilgili olmadığı tezi yanlıştır ya da Schmitt'in kendi teolojisini gizleme isteğinin ifadesidir. Çalışmamız boyunca göstermeye çalıştığımız üzere, Schmitt'in politik(a) teolojisi teolojik bir dogmayı, ilk günah dogmasını temele alır. Hıristiyanlığın pesimist antropolojisi, ilk günden ötürü politik gücün iyi ve zorunlu olduğunu öğretir. Schmitt'in egemenlik doktrinini politik(a) teoloji(si) başlığı altında takdim etmesi, bu antropolojiyi takip ettiğinin en açık delilidir.⁸⁰ Zaten bu yüzden teolojik olan politik olanın *sine qua non*'udur.

2.2.2 Politik(a) Teoloji(si): Politik mi yoksa Teolojik mi?

Heinrich Meier, Schmitt'in politik görüşlerinin ufkunu tümüyle vahye olan inancı belirlemesine rağmen, teorisinin "bir teolojinin tatbiki"ne indirgenemeyeceğini ya da "Katolik bir *Weltanschauung* ürünü" olarak görülemeyeceğini öne sürer.⁸¹ Meier'in tezine karşıt olarak M. Ojakangas ise, Schmitt'in politikanın teolojik bir yorumunu değil, teolojinin politik bir yorumunu sunduğunu öne sürerek teolojisinin politik olduğu sonucuna varır.⁸² Meier'in tersine, Schmitt'in politik olan, istisnai durum ve karar kavramlarının merkezi yer işgal

⁷⁹ Bkz., de Vries, Hent, *Religion and Violence*, ss.217-218.

⁸⁰ Bkz., Bates, David, "Political Theology and the Nazi State...", ss.416-417.

⁸¹ Bkz., Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, s.xii.

⁸² Bkz., Ojakangas, Mika, "A Terrifying world without an exterior: Carl Schmitt and the metaphysics of international (dis)order", *The International Political Thought of Carl Schmitt*, eds.L.Odyseos, F.Petito, Routledge, 2007, s.208.

ettiği politik teorisi, pekâlâ, kendi özgül teolojisinin politik alana yansımaları olarak görülebilir. Onun politik teorisi, pekâlâ, bir teolojinin tatbiki olabilir. Ojakangas'ın öne sürdüğü gibi, Schmitt'in teolojisi kesinlikle politiktir. Aslında, Schmitt'e göre, bütün politik teorilerin gerisinde bir teoloji aramak makuldur. Esasında, bütün politika zorunlu olarak politik teolojidir; hatırlayalım, monarşi teist, meşruti monarşi deist ve demokrasi panteist bir teoloji temelinde varlık kazanır. Öyleyse, Schmitt'in teolojisi ne kadar politik ise, politikası da o derece teolojiktir.

Şöyle de düşünebiliriz; eğer politik(a) teoloji(si) genel bir egemenlik teorisi ise, politikayı teolojik bir planın sahnesi kılan teolojik politika bu egemenliğin nasıl ve hangi ilkeler zemininde tesis edileceğinin spesifik bilgisini içerir. Nihayetinde tek bir teoloji yoktur, dolayısıyla tek bir politik(a) teoloji(si) de olamaz. Bu demektir ki, Schmitt'in politik teorisi ancak onun özgül teolojisi bağlamında anlaşılabilir. Hakikaten de, Schmitt'in güçlü tarihselciliğinin, yasayla sınırlanamayan egemen figürünün ve dost-düşman karşıtlığında temellenen politik olan anlayışının gerisinde özgül teolojisinin olduğu düşüncesindeyiz.

Schmitt'in teolojisinin içeriğini ve politik olan anlayışı bakımından taşıdığı önemi daha sonra tartışacağız. Ama, bunu yapmadan önce, burada bir tesbitte bulunmak istiyoruz. Politika ile teolojinin eş zamanlı varoluşu sebebiyle, kavramların semantik çeşitliliğine ya da çoğulluğuna imkân veren *içkin* olgusalılığın kabulü ile sabit, mutlak bir referans noktasının ya da tarih-dışı *aşkın* bir yapının kabulü arasındaki özünde gerilimli diyalektik ilişki, Carl Schmitt'in düşüncesinin en temel karakteristiğidir.⁸³ Nitekim metinlerinde kendisini gösteren bu diyalektik sebebiyle, Schmitt, "Sağ'ın diyalektikçisi" olarak adlandırılır.⁸⁴

⁸³ Bu kontekste, bize göre, Dyzenhaus "töz ile tözsüzlük arasındaki çözümü güç bir ikilem"den, çatışmayı temele alan bir politika anlayışı ile düzen ve güvenlik arayışı arasındaki derin gerilimden sözettiğinde, aynı hususu dile getirmiş olur. Dyzenhaus, David, *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen, Hermann Heller*, Clarendon Press, Oxford, 1997, ss. 96-97.

⁸⁴ Bkz., Zhang, Xudong, "Political Philosophy and Comparison: Bourgeois Identity and the narrative of the Universal", *Boundary*, 2:32, Duke University Press, 2005, s.83. dip 5.

Schmitt, bir yandan, "şeylerin doğasına ilişkin zamandışı özellikler arama"yı reddeder.⁸⁵ Aynı tarihselci tutumun bir sonucu olarak, "Tanrı", "özgürlük", "ilerleme", "doğa", "rasyonalite" gibi kavramların içeriklerini somut tarihsel durumdan aldıklarında ısrar eder. Diğer yandan, o, Hristiyan vahyinin önceliğine inanan bir politika teologudur. İnananlar açısından vahiy evrensel, zamandışı ya da zamanlarüstü ve dolayısıyla tarihdışıdır. Tanrı'nın kelamı da kendisi gibi zamanın dışındadır. Zamanı dışı tarihin ve tarihsel sürecin dışıdır. Bundan dolayı, Schmitt için "Tanrı, dünya ve insanlık gibi evrenselci, monist kavramlar somut gerçekliğin çoğulluğunun çok üstünde, en yüksek yerde oturan üstün kavramlardır".⁸⁶

Aynı anda hem tarihe hem vahye bu vurgu bir paradoks değil midir? Zira ilki, kendi tarihsel kontekstimizde mevzilenmeyi, ikincisi ise tam da onun dışına çıkmayı gerektirir. Ayrıca, bu durum, Heinrich Meier'in de ifade ettiği gibi, Schmitt'in politik teolojisini bir ikilem ile karşı karşıya bırakır. Bu ikilem, vahye inanca dayanan bir politik teorisinin tarihle sınırlanmış olmasıdır. O, bir yandan bütün kavramların tarihsel olduğunu söyler ve tarihi tek otorite olarak kabul eder; diğer yandan, tarihi aşan bir hakikat olarak vahyi bu dünyada egemen kılmaya çalışan bir politik teolojiyi tarihsel eylem olarak anlar.⁸⁷

Aşkın olan ile içkin olanın yanyanalığından doğan bu gerilimin kaynağında, tarihi vahiy olarak anlayan Hristiyan bir zaman anlayışı vardır. Şayet, her politik düşüncenin gerisinde bir teoloji varsa ve şayet politik kavramlarımız teolojik alandaki değişimleri model alıyorsa, aşkın olan ile içkin olanın yanyanalığından doğan aynı gerilimin Schmitt'in politik teorisinde de bir karşılığı olsa gerektir. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu gerilimin Schmitt'in politik teorisindeki karşılığı politik olan ile politika arasındaki ayrımdır. Öyleyse, şimdi, Schmitt'in bu özgül tarih vizyonuna daha yakından bakalım.

⁸⁵ Bkz., Schmitt, Carl, *SK*, s.29.

⁸⁶ Schmitt, Carl, "SEPS", s.309.

⁸⁷ Bkz., Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, ss.122-123.

2.2.3 Vahiy ve Tarih

Aşkın olan ile içkin olan, ilahî olan ile dünyevi olan, teolojinin öte dünyası ile politikanın bu dünyası arasında diyalektik bir ilişki öngören bir tarih tecrübesinin mümkün olabilmesi için; eylemlerin ve hatta politik rejimlerin ardışık bir biçimde birbirini izlediği döngüsel zaman anlayışının⁸⁸ yıkılıp, çizgisel bir zaman anlayışının ortaya çıkışını beklemek gerekir. Tarihi başı ve sonu belli, kendi içinde tutarlı ve anlamlı bir birlik, bir süreç ve bir eylem alanı olarak gören eskatolojik bilinç, ilkin, İsrail kavminin Tanrısı Yahova'nın akıl sır ermez evrensel Tanrıya dönüşmesi ile ortaya çıkar.⁸⁹ Bundan böyle, mümin için, geçmiş ve gelecek hakkında düşünmek, geleceği ve geçmişi birlikte düşünmek, bir imkân değil, zorunluluk olur. Zira, ilkin İsrail'in Tanrısı, her yerededir; o, çalıluğa çağırdığı Musa'ya peygamberi olmasını emreden, insanı yarattığına pişman olup Tufan ile yok eden tarihsel akışın tek yazarıdır. Tarihin efendisi ve yazarı bu dinamik Tanrı için, tarih, tanrısal eylemin alanı olarak varolur. O, insani dünyaya müdahale eder ve bu bakımdan kendini somut olayların içinde görünür kılar. Dolayısıyla mümin için Tanrı'yı düşünmek, onun eylem alanı olarak tarihi gözlemekle mümkündür. İkinci olarak, onun önceden bildirdiği zamanın sonunda, insanı, ödül ya da ceza beklemektedir. Amele göre belirlenecek olan bu ödül ya da ceza *beklentisi*, tarihi belli bir gayeyle donatır. İnsan için bu gaye, kurtuluştur ve ona ulaşabilmek için her an hem geçmiş hem geleceği düşünmek zorundadır.⁹⁰

Bir başlangıç ve son içeren bu eskatolojik zaman, Hristiyanlık ile birlikte, yalnızca belli bir kavmi değil, insanlığı içine alan bir defalık bir süreç olarak kavranmaya başlanır. Adem'in günahıyla açılan zaman kapısı, İsa'nın Mesih olarak ikinci kez gelişinden (*parousia*) sonra *eskaton*'da son bulur. İsa'nın yalnızca ruh değil, beden (*flesh*) olduğu ve geri döneceği öğretisi, İsa'yı tarihsel kılar.⁹¹ Ve ta-

⁸⁸ Bkz., Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, ss.17-20.

⁸⁹ Bkz., Owen, David, *Maturity and Modernity*, s.105.

⁹⁰ Bkz., Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. H.Koyukan, K.Emiroğlu, O.Özel, Ayraç Yay, 1999, ss.66, 86-87, 106, 112, 132.

⁹¹ Bkz., Versluis, Arthur, "Carl Schmitt, the Inquisition and Totalitarianism", s.44.

rihsel İsa'dan ötürü tarih, hem Schmitt hem de hukukçu-politik teologun paradigması olarak kabul ettiği Tertullianus için ufki bir önem kazanır.⁹²

Bundan böyle zaman, Greklerin fiziki zamanı değildir; o, "yaşayan-zaman"dır.⁹³ Tanrı tarih içinde, tarih yoluyla konuştuğu ve "inanca itaat bir eylem çağrısı" olduğu için, politik teolog hem vahyi anlamak hem de inancı eylem olarak sınamak zorundadır.⁹⁴ Bu çift yönlü hermenoytik-retorik misyon, Schmitt'in teorisini daha baştan, tarihsel eylem olarak kurar. Takdir-i ilahî her tarihsel dönemde insanı farklı bir göreve çağırır. Bu durum, Hristiyan mümini, "itaat edilecek emir beklentisi" ile tarihe yöneltir. Schmitt'te tarih, "yeni ve karmaşık durumlar"ın ortaya koyduğu karmaşık sorulara verilen cevaplardan oluşur. Bu noktada Schmitt, Collingwood'un "soru-cevap mantığı"ndan beslenir. "Her söz, bir soruya yanıt olarak söylenir"⁹⁵ diyen Collingwood'u izleyen Schmitt için, "her insani söz, bir cevaptır".⁹⁶ Bu perspektiften, kavramlar, tarihin sorduğu sorulara önerilen cevaplardır. Sözelimi, Schmitt için, modern devlet, takdir-i ilahînin "çağrı"sına Hobbes'un verdiği cevaptır; sekülerizasyon bir cevaptır.⁹⁷ Bu sebeple Schmitt'te teoloji politik, politika zorunlu olarak teolojiktir.

Karl Löwith'e göre, gerçekte, eskatolojik kurtuluş umudunun insani öngörünün objesi haline gelmesi veya kurtuluşun dünyevileşmesi sekülerizasyon dediğimiz şeyin ta kendisidir. Ona göre, teolojik Hristiyan tarih tasarımı seküler tarih felsefelerine yol açmış ve bu felsefeler de Hristiyan takdir-i ilahî idesini dünyaya transfer etmişlerdir.⁹⁸ Sözelimi, Hegel ve Marx'ın kurtuluşu sekülerize

⁹² Bkz., a.g.e., s. 45.

⁹³ Bkz., Barreau, Hervé, "Living-Time and Lived Time: Rereading St. Augustine", *KronosScope* 4:1, trans.M.Nelson, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2004, ss.39-42.

⁹⁴ Bkz., Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, ss.11-13, 17-18, 21, 48-49, 133-135, 149, 165, 169-170

⁹⁵ Collingwood'dan akt., Aysevener, Kubilay, *Collingwood'un Tarih Felsefesi*, s.59.

⁹⁶ Schmitt'ten akt, Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, s. 123.

⁹⁷ Bkz., Schmitt, Carl, L, s.21; Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, ss.124-126.

⁹⁸ Bkz., Barash, Jeffrey Andrew, "The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization", *History and Theory*, vol.37, no.1, Wesleyan University Press, 1998, ss.71-73.

eden tarih felsefeleri, "dünya tarihini dünya mahkemesi" yapar. Hegel, yine de, tarih içinde kendini açan bir hakikat (*Geist*) kavramını alıkoyarken, Marx ideoloji kavramıyla özgürlük ya da adalet gibi değerlerin sınıfsal çıkarların tezahürü olduğunu söyleyerek tarihi politik eylemin aracına dönüştürür.⁹⁹ Bu demektir ki tarihsel süreçten bağımsız bir hakikat kriteri yoktur.¹⁰⁰

Löwith, Carl Schmitt'in desizyonizmini, ilkin, hakikatin radikal ölçüde tarihselleştirilmesi ile sonuçlanan bu sürecin bir parçası ve ikinci olarak da, hakikati tarihsel eylemin aracı kılan Marksist teorisinin tahrif edilmiş versiyonu olarak değerlendirir.¹⁰¹ Evet, Schmitt'in desizyonizmi, tarihsel olumsuzluğu aşan bir hakikat imkânına yer vermez ve hakikati görelileştirir. Ancak, bunun sebebi, Löwith'in öne sürdüğü gibi, onun "dünya ile tarihsel insani dünyayı eşitleyerek...bütün geleneksel iyilerin ve düzenlerin, içeriklerin ve ölçülerin anlamsız ve boş olduğuna kati kanaati" değildir.¹⁰² Schmitt, bir nihilist olduğu için tarihselci değildir; tersine, teolojik angajmanı nedeniyle, onun için normatif değerlerin tek kaynağı tarihsel süreçtir. Ayrıca, Marksizmin tersine, hem teolojik hem politik görüş noktasından onun için tarih, öngörülebilir bir son içermez. Bu yüzden, o, bize, bütün zamanlar için geçerli bir kurtuluş reçetesi, adil bir sosyal düzen ideali sunamaz. Her tarihsel hakikat, yalnızca, "bir-kerelik"tir; bütün kavramlarımız somut durumla sınırlıdır. Çünkü tarih, gizemli Tanrı'nın dilidir. O, "mutlak öteki" olmadığı ve tarih aracılığıyla insanla konuştuğu için, Schmitt'te statik bir ontolojiden söz etmek mümkün değildir. Bu şu anlama gelir: Doğru olan nedir? sorusunun, her tarihsel döneme uygun düşen bir karşılığı vardır. Buna göre, her ikisi de Tanrı'nın "çağ-

⁹⁹ Bkz., a.g.e., s.77.

¹⁰⁰ Bkz., Löwith, Karl, "The Occasional Decisionism of Carl Schmitt", s.156.

¹⁰¹ Bkz., Barash, Jeffrey Andrew, "The Sense of History: ...", s.78.

¹⁰² Löwith, Karl, "The Occasional Decisionism of Carl Schmitt", s.169. Dünyanın kendinde içkin bir düzeninin bulunmadığını ve bu sebeple her tür düzenin insan iradesinin işi olduğunu söylemek ile tüm düzenlerin, ilkelerin ve ölçülerin anlamsız olduğunu söylemek, farklı şeyler söylemek anlamına gelir. Bu iki farklı söylem biçiminin farklı politik tutumlar doğurduğunu düşünüyoruz. İlki, Schmitt'te olduğu türde güçlü bir iradeciliğe ve desizyonizme hayat verirken, ikincisi anarşizme götürür.

rı"sına bir karşılık olmakla birlikte, *polis*'in *tarihsel* hakikati ile devletin *tarihsel* hakikati farklıdır.¹⁰³

Harry Neumann, Schmitt'in tarihselciliğinin "enkarnasyon"a duyduğu inanç kontekstinde anlaşılması gerektiğini söylediğinde, Schmitt'in tarihselciliğinin hakiki anlamını ifşa etmiş olur. Hakikaten de, Schmitt, enkarnasyona veya İsa'nın yeniden dirilişine büyük bir önemi atfeder. Tam da bu sebeple, Schmitt için Hristiyanlık "tarihsel bir olaydır".

Benim için Hristiyanlık öncelikle ne bir doktrin, ne bir moral ne de hatta (affınıza sığınarak) bir dindir; o bir tarihsel olaydır.¹⁰⁴

Neumann'a göre, Schmitt'in tarihselciliği, "evrensel bir yasaya ya da ilkeye değil, tikel bir tecrübeye" dayanan Ortodoks-olmayan Hristiyanlığının ya da "radikal Katolisizminin" ürünüdür. O, "tikel bir tecrübe" adına ya da bir tecrübe olarak Tanrı'nın İsa'da cisimleşmesi adına "evrensel yasa ya da ilke"yi reddeder. Neumann'ın perspektifinden bu ret, Hegel'in Yahudi Yasa geleneğini reddiyle özdeşdir ve ona göre Schmitt bu ret bağlamında Hegel ile hemfikir-dir. "Evrensel yasa ya da ilke"nin "tikel bir tecrübe" adına reddedilmesinin gerisinde, Strauss'un da Hristiyanlığın Tanrısıyla ilgili olarak söylediği gibi, "iyinin ve kötünün ötesinde Tanrı" düşüncesi vardır. Neumann'a göre, bu amoral Tanrı konsepsiyonu nedeniyle Schmitt "ezeli-ebedî standartlar"ı reddeder.¹⁰⁵ Nihayetinde, çarmıhta insan şeklinde vücut bulan ve yeryüzünde kendi halkına hiç bir politik rehberlik sunmayan Tanrı olarak İsa, yasasız bir peygamberdir. O, yasa koyucu değildir; tersine, 'norm'al düzen içinde bir 'istisna' olarak, yasayı iptal eder. Bu noktada, Schmitt, yasasız bir peygamber olarak İsa'nın insani düzeni olumladığına ve politik alanı aşkın idelere göre biçimlendirmeyi reddettiğine inanır.¹⁰⁶

¹⁰³ Bkz., Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, ss.126-127.

¹⁰⁴ Schmitt'ten akt, Dutton, Brett, "Leo Strauss's Recovery of the Political: *The City and Man* as a Reply to Carl Schmitt's *The Concept of the Political*", ss. 65-66, 79-83.

¹⁰⁵ Bkz., a.g.e., ss. 65-66.

¹⁰⁶ Bkz., Bates, David, "Political Theology and the Nazi State", ss. 100-101.

Burada, Schmitt'in tarihsel bir olayı, yani İsa'nın yeniden dirilişini Hristiyanlığın özü olarak kabul eden radikal Katolisizminin ziyadesiyle Romalı olduğunu belirtmeliyiz. Hakikaten de Schmitt, "ben orijin, gelenek ve hukuk bakımından bir Romalıyım"¹⁰⁷ diyerek, bu olguyu teyit eder. Arendt'e göre, tikel bir olayın kurucu bir ilke ve bu çerçevede politik bir kurumun temeli haline getirilmesi, Roma'nın politik mirasıdır. Roma, politik hayatta otorite unsurunun gerekliliği fikrini Yunan felsefesinden miras almıştır. Bununla birlikte, Roma, otorite modelini, geçmişte gerçekleşmiş ve her nesil için bağlayıcı olan temel politik bir deneyimde bulur; kurma edimi. Arendt'e göre, "yeni bir siyasi teşekkül kurma işi, Romalılar için kendi tarihlerinin tekrarlanamaz, merkezî, tayin edici, benzersiz bir olayını meydana getirmiştir".¹⁰⁸ Roma İmparatorluğunun yıkılmasından sonra Roma Katolik Kilise'si, "İsa'nın ölümünü ve yeniden dirilişini yeni bir kuruluşun mihenk taşı" ilan ederek ve bu temelde "muazzam kalıcılığa sahip yeni bir insani kurum" inşa ederek, Hristiyan inancının politika ve kurumsallık karşıtı eğilimlerinin üstesinden gelebilmiştir. Böylece

Roma kentinin kuruluş olgusu kökten farklı bir muhtevada da olsa –ki hiç şüphesiz öyledir – Katolik Kilisesinin kuruluşunda bir kere daha yinelenme imkânı bulunduğu, Roma din, otorite ve gelenek üçlüsünü Hristiyan çağına devredebilmiştir.¹⁰⁹

Açıktır ki, "tikel bir tecrübe" olarak İsa'nın yeniden dirilişi, Schmitt'in yalnızca tarihselciliğinin kaynağı değildir. Evrensel yasa yerine istisnai olanı dikkate alma kapasitesine sahip tikel tecrübe ve amoral Tanrı konsepsiyonunun, Schmitt'in egemenlik teorisinde

¹⁰⁷ Schmitt'ten akt, Palaver, W, "Carl Schmitt on Nomos and Space", *Telos*, issue 106, winter 1996, s. 13 dip 52.

¹⁰⁸ Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında*, ss.165-167. Burada, Romalılar için *pietas* erdeminin, dindarlık veya dine saygıyı aşan bir erdem olduğunu, geçmişin değerlerine bağlılığı ifade eden bir anlama sahip bulunduğunu vurgulayalım. Romalılar için "dindar olmak geçmişe sıkı sıkıya bağlı olmaktır". Arendt, otorite kavramının ilk defa bu bağlamda ortaya çıktığına dikkat çeker. Ona göre, *Auctoritas* kelimesi *augere* fiilinden gelir ve bu fiilin anlamı "çoğaltmak/arttırmaktır". Otorite sahibi olanlar, bu kuruluş anını mütemediyen çoğaltırlar.

¹⁰⁹ A.g.e., s.173.

politik yansımasını bulduğunu düşünüyoruz. Bunu daha sonra tartışacağız. Fakat en azından, burada, şunu söyleyebiliriz. Sosyal ilişkileri ve politik organizasyonun formunu belirleyen somut düzen anlamında yasanın yokluğu, Schmitt'te politik toplumun, Yahudilikte ya da İslam'da olduğu gibi, Tanrı ile peygamber arasındaki bir ahidin sonucu olarak kurulmayacağını ima eder. Belirtmeliyiz ki, bu noktada, Schmitt ile Strauss arasında temel bir karşıtlık vardır. Zira, hem Yahudi hem de İslam düşüncesinde yasakoyucu, yasanın yorumcusudur ve nakledicisidir. Ama, tek başına, yasanın yaratıcısı değildir. Onun iradesini sınırlayan ilahi bir düzen vardır. Buna karşılık, Schmitt'te politik toplum, yasayla sınırlı olmayan, tersine kendisi yasa ve temel işlevi 'kurmak' olan mitik bir kahramanın ve ya egemenin gerçekliğe ilişkin kendi tikel tecrübesi temelinde varlığa gelecektir. Üçüncü bölümde göreceğimiz üzere, Schmitt'te mitik kahraman veya egemen, İsa gibi apolitik olmayacak, İsa'nın ruhu-na sahip bir Roma Kayzeri' olacaktır.

2.2.4 Apokaliptisizm, Gnostisizm ve Katekhon

Gördük ki, Schmitt için vahyin kendisini zaman içinde açıyor olması, onu, zorunlu olarak politik kılar.¹¹⁰ Bununla birlikte, Schmitt'in tarih ve buna bağlı olarak politika anlayışını radikalize eden şey, eskatolojik değil, apokaliptik bir niteliğe sahip oluşudur. Nitekim Yahudi filozof-haham Jacob Taubes,¹¹¹ Schmitt'e olan ente-

¹¹⁰ Nitekim *revelation*'ın manası ifşa, açılma, açmadır.

¹¹¹ G.Scholem'in öğrencisi ve yakın dostu olan Jacob Taubes, 1967'de Alexandre Kojève'i bir konferans için Almanya'ya davet eder. Konferansın sonunda Kojève, Almanya'da hakkında "konuşmaya değer" biricik kişi dediği Schmitt'i ziyaret etmek için izin ister. Schmitt'in kötü şöhretinden haberdar olan, dahası kendisini "baş Yahudi" diye adlandıran Taubes, bunu duyduğunda, kendi ifadesiyle, "dehşete düşer". 1970'de resmen tanışırlar. O günden sonra, Taubes, Walter Benjamin gibi, Schmitt'in hayranlarından biri olur. Öyle ki, Schmitt'in Plettenberg'deki evinde bir araya gelerek, Pavlus'un Romalılara Mektubu'ndan kimi pasajları okuyup yorumlarlar. Hatta, Taubes'nin ifade ettiğine göre, Schmitt ona, Pavlus'taki "anti-semitik" unsurları göstermeye çalışır.Bkz., Bredekamp, Horst, "From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes", s.248; Demirhan, Ahmet, *İnsan Haklarının De-konstrüksiyonu:Evrensel versus Cihanşümül*, s. 4. (27-29 Mayıs 2006 tarihinde İstanbul'da gerçekleştirilen uluslararası "İnsan Haklarında Yeni Arayışlar" sempozyumunda sunulan bildiri)

lektüel borcunu ve hayranlığını teslim ederek, onu "karşı-devrimci bir apokaliptik (*Apocalyptiker*)" olarak niteler. Taubes, hem kendisi hem de apokaliptik bir düşünür olarak Schmitt'e kaynaklık eden şeyin, zamanı ve tarihi bir tecil (*Frist*) veya bir süre olarak anlayan orijinal Hristiyan zaman ve tarih tecrübesi olduğuna işaret eder.¹¹²

Apokalips, genellikle, "dünyanın felakete varacak sonu"nu, Kıyamet gününü çağrıştıracak bir tarzda kullanılır. Oysa Grekçe *apocalypsis*'in etimolojik orijininde farklı bir anlam yatar; "örtüsünü açma" ya da "vahiy". Bu çerçevede, örtüsü açılmış ya da vahyedilmiş olan, *yalnızca*, zamanın sonuna, yani *eschatona* (son-zaman) ya da Kıyamet ahalisine yönelik değildir. Tersine o, krizle tarif edilen her özgül tarihsel durumun, vahyin ışığında yeniden yorumlanmasını gerektirir. Her çağa uygulanabilecek bu hermenoytik aktivite, mevcut tarihsel durumu yeni bir ufuk altında görmeyi yolunu açar.¹¹³

Hristiyan apokaliptisizmi *parousia*'nın (İsa'nın ikinci gelişi) tarihin her döneminde gerçekleşebileceği inancı üzerine kuruludur. Bununla birlikte, Hristiyanlardaki Mesih beklentisi, *Deccal* (Anti-Christ) ve İsa'nın ikinci gelişi (*parousia*) geleneği ile iç içedir.¹¹⁴ Bu yüzden, ilk Hristiyanların apokaliptik bilincinin ufkunda, aziz Pavlus'un *Selaniklilere İkinci Mektubu*'nda (1-8) sözünü ettiği, Mesih'in gelişinin hem müjdecisi hem de onun taklidi olan *Deccal*'in varlığı durur. Bu durum Hristiyanları, sürekli teyakkuz halinde tutar ve *Matta 16:3*'de sözü edilen "zamanların alametleri" konusunda uyanık olmaya çağırır. *Deccal* korkusu, Hristiyanların bütün dikkatlerini, zorunlu olarak, "burada-şimdi" olana vermelerine yol açar.¹¹⁵

¹¹² Bkz., Gold, J.R., "Jacob Taubes: 'Apocalypse From Below'", *Telos*, spring 2006, issue 134, Telos Press, s.141. Taubes'nin öğrencisi Amos Funkestein, "apokaliptik" ile "eskatolojik" arasında bir ayrım yapar. Apokaliptikler, *parousia* (İsa'nın ikinci gelişi)'nin her an olabileceğini düşünürler. Buna karşılık, eskatoloji bunun tarihin sonunda gerçekleşeceğini öne sürer. Bkz., Moyn, Samuel, "Amos Funkestein on the Theological Origins of Historicism", s.646.

¹¹³ Bkz., Kavacs, J-Rowland, C, *Revelation: Through the Centuries*, Blackwell Publishing, 2004, ss.1-2.

¹¹⁴ Bkz., a.g.e., s.5

¹¹⁵ Bkz., a.g.e., s.5.

Kuşkusuz, burada bahsedilen zaman, modernlerin anladığı şekliyle, düz bir çizgi üzerinde neden-sonuç ardışıklığı olarak düşünülen ve olayların objektif bir tarzda ölçüldüğü "nötr zaman" değildir. "Nötr zaman" veya Aristotelesçi *khronos*, hareketin önce ile sonraya göre niceliksel ölçümüdür. Tanımı gereği, o, değişme, ölçü ve ardışık düzeni ifade eden soyut zaman anlayışıdır.¹¹⁶ Fakat, ilk Hristiyanların "uyanık olma" (*wachsam sein*) tecrübesi, *khronos*un soyut takvim-saat zamanı içinde kalınarak anlaşılamaz; *kairos* nosyonunda ifadesini bulan somut zaman anlayışına dönmek gerekir.

Kairos, orijininde, Grek mitolojisinde Zeus'un en genç oğlunu imler. "Ölçüyü gözet" ve "oran tüm şeylerde en iyidir" diyen Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inde, öğütlenen bu "oran" Grekçe *kairos* ile ifade edilir.¹¹⁷ Aristoteles, "doğru zamanda olan şey iyidir" dediğinde, "doğru zaman"ı *kairos* terimi ile ifade eder. Bu ilk anlamı içinde, o, bir şeyin herhangi bir zamanda değil, kendi doğasına uygun doğru zamanda, mevsimde olması anlamına gelir ve burada *kairos* bu zamanı bilmeyi ya da ayarlamayı ifade eder. İkinci olarak, o, "karar talep eden bir gerilim zamanıdır". Son olarak, bir amacı gerçekleştirmek fırsatıdır.¹¹⁸ Bütün anlamları içerisinde, *kairos*, eylem ve pratik bilgelik/basiret (*phronesis*) ile yakından bağlantılıdır. Zira, bir şeyi, doğru yerde, doğru zamanda gerçekleştirmek basiret (*phronesis*) gerektirir.

Khronos ile *kairos* arasındaki bu ayrım, *Eski Ahit*'te "her şeyin zamanı" (*khronos*) ile "her işin vakti" (*kairos*) arasında yapılan ayırımıda devam eder.¹¹⁹ Burada da *khronos*, objektif, ölçülebilir, takvime bağlı zaman olarak anlaşılırken, *kairos* kronoloji ya da tarih olarak zamanın karşısı, tecrübeye bağlı zaman olarak anlaşılır. *Yeni Ahit*'te ise Grekçe *kairos*, Kıyamet günü ve İsa'nın ikinci gelişi (*paro-*

¹¹⁶ Bkz., Bambach, Charles R, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, ss.8-9, 239-241.

¹¹⁷ Bkz., Ramo, Hans, "An Aristotelian Human Time-Space Manifold From *chronotopos* to *kairotopos*", *Time & Society*, vol 8 (2), Sage Pub, 1999, s.312.

¹¹⁸ Bkz., Ramo, Hans, "An Aristotelian Human Time-Space Manifold From *chronotopos* to *kairotopos*", ss. 312-313.

¹¹⁹ "Her şeyin zamanı ve gökler altında her işin vakti var;" (Vaiz 3:1)

usia) için sıkça kullanılır.¹²⁰ Hristiyanlar için "uyanık" ve "ayık" durarak bekledikleri İsa'nın ikinci kez dünyaya gelişi, dünyevi-kronolojik takvim zamanı (*khronos*) ile ölçülebilir değildir. Çünkü *parousia*nın zamanı, geleceğe ait bir "ne zaman?" sorusu ile öngörülemez; tersine, burada, asli soru, Hristiyan müminin bu gelişi "nasıl?" karşılayacağıdır.¹²¹ "Ne zaman?" sorusu yerine "Nasıl?" sorusu, Hristiyanı geleceğe açık kılar ve zamanı *kairos* olarak tecrübe etmesini sağlar.

İlk Hristiyanların *parousia* sebebiyle *kairos* olarak tecrübe ettikleri zaman, bir "dönüm noktası" ve "kriz zamanı" anlamında *krisis*dir. Çünkü, *parousia*, teorik açıdan nötr bir tavır ile anlaşılabilir; Hristiyanın uyku ile uyanıklık arasında vereceği karar ile varlık kazanır. Bu karar, Protestan teolog Paul Tillich'in de ifade ettiği gibi, doğru zamanda gerçekleştirilen somut bir eylem, bir seçim ve bir olay olarak insani otorite iddialarına meydan okur.¹²² Bu apokaliptik zaman anlayışı sebebiyle, ilk Hristiyanlar için hayat, teorik bilincin konusu olamaz, radikal olgusalılığı nedeniyle, hayat hakkında epistemolojik bir yargıda bulunmak imkânsızdır; Hristiyan hayat, bir *parousia* olarak, "bir şeye doğru devinim" olarak varlık kazanır ve zaman (*kairos*) hakkında karar vermeyi gerekli kılar.¹²³

Kairos olarak zaman, doğanın döngüsellliğini yıkar ve tarihi, insani özgürlük alanı olarak kurar. İnsanı özgür kılan şey, zamanın bildirilmiş bir son içermesidir. Bu sebeple, insani eylem ile

varlık kazanan bu özgürlük, karar vermeyi zorunlu kılar.¹²⁴ Zira, tarihin kendisi yalnızca *parousia*'dan dolayı değil, aynı zamanda Deccal'den dolayı da bir *kriz* karakteri taşır. Tarihin kriz karakteri, zamanı ahlaki-politik bir problem olarak tesis eder ve burada karara karşı kayıtsızlık, vahiyde bildirildiği üzere, tarihin sonu demektir.¹²⁵

Bu açıdan Schmitt, parlamenter demokraside ve liberalizmde yalnızca karar verme kapasitesizliğini görmez; çıkar çatışması ve politik karara kayıtsızlıkla çevrelenmiş *varoluşsal* bir kararı görür.¹²⁶ Daha çarpıcı bir dille ifade edecek olursak, liberalizm, gerçekte, hiç de seküler bir şey değildir. Bu demektir ki, liberalizmin gerisinde karşıt bir tarzda işleyen bir politik(a) teoloji(si) vardır. Schmitt için insanlık adına savaşmak ya da evrensel hukuk adına yönetmek, kendini gizleyen anonim bir gücün (*Deccal*) söylemleridir.

Schmitt için, tarih hala süren varlığını, tarihte pek az insanın zamanın işaretlerini okuma hermenoytik, becerisine, buradan hareketle tarihsel paralellikler kurma isteğine ve devrimci aktivizmine borçludur. Bu yüzden, İsa değil, *katekhon* Schmitt için otantik Hristiyanlığın temel formudur.

Katekhon'dan başka herhangi bir tarihsel kavramın orijinal Hristiyan inancını mümkün kılmış olduğuna inanmıyorum.¹²⁷

¹²⁰ Bkz., Ramo, Hans, "An Aristotelian Human Time-Space Manifold From *chronotopos* to *kairotopos*", s.324 dip 5.

¹²¹ Bkz., Bambach, Charles R, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, ss.212, 214.

¹²² Bkz., Cremer, Douglas J, "Protestant Theology in Early Weimar Germany: Barth, Tillich and Bultmann", *Journal of the History of Ideas*, vol 56, no 2, April, John Hopkins University, New Jersey, 1995, s.299.

¹²³ *Parousia*, "-doğru", "yanında" anlamına gelen Grekçe *para* ön eki ile *ousia*'nın birleşmesinden oluşmuş bir isimdir. Grekçe *ousia*, orijinde "mevcudiyet", "hazır bulunuş" anlamına gelir. Varlığın *parousia* temelinde anlaşılması, onun tam da zamansallık ve mevcudiyet olarak anlaşılması demektir. Ancak burada mevcudiyet, salt *ousia* değildir; o, *parousiadır*, yani pür zamansallıkla karakterize olan "birlikte-olma"dır. Bkz., Bambach, Charles R, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, ss.233-236.

¹²⁴ Bkz., Gold, J.R, "Jacob Taubes: "Apocalypse From Below", ss.143-144.

¹²⁵ Bkz., a.g.e., ss.146-147; Bkz., de Vries, Hent, *Religion and Violence*, ss.238-239.

¹²⁶ Bkz., Gold, J.R, "Jacob Taubes: "Apocalypse From Below", s.147. Jacob Taubes, Schmitt hakkında yazdığı kitapta şöyle söyler:

İnsan, her ne söylerse söylesin ya da her ne yaparsa yapsın, bunu, zaman içinde yapar... Er geç, günlerin sonunda, şu ya da bu zamanda her şey biter. İnsan, mütemadiyen tartışamaz; şu ya da bu anda birisi eylemde bulunacaktır. Yani, zaman problemi moral bir problemdir ve desizyonizm, şeylerin sonsuza gitmeyeceğini ifade eder. Şu ya da bu zamanda, parlamentoda bu süreçister kral gizli konseyi ile toplansın ister parlamento toplansın, bunu zaman içinde yapacaktır ve şu ya da bu anda eylemek zorundadırlar. Her kim bunu reddederse, o, ahlaktan yoksundur. (unmoral) Çünkü o, sonlu olan ve sonlu olduğu için ayırmak/aynılamak/bireyselleşmek (separate), yani karar vermek zorunda olan insanlık durumunu anlayamaz. Akt, Vries, Hent, *Religion and Violence*, ss.238-239.

¹²⁷ Schmitt, Carl, *NE*, s.60.

Katekhon, Pavlus'un *Selanikilere İkinci Mektubu*'nda sözü edilen ancak kim ya da ne olduğu bilinmeyen, İsa'nın ikinci gelişinden (*parousia*) önce *anomos*'un (yasadışı biri) ya da Deccal'in ortaya çıkışını geciktirendir.¹²⁸ Bu bakımdan o, Diriliş (*resurrection*) ile Kıyamet Günü arasındaki "tarihsel aralık"ta (*historical interim*) yer alır.

Tüm Hristiyan çağ, Roma İmparatoru Augustus'un çağında Rab'bin görünüşü ile zamanın sonunda Rab'bin geri dönüşü arasında, tek uzun beklenti, aynı-zamanlar (*Gleich-Zeitigkeit*) arasında uzun bir aralıktır (*interim*). Büyük aralık içinde, kendileri ara-zamanlar (*mean-times*) olan yeni, daha uzun ya da daha kısa yeryüzü aralıkları (*interims*) doğar.¹²⁹

Kıyamet günü ve İsa'nın *parousia*'sı henüz gerçekleşmemiş olduğundan, "insanlık bu aralık çağında ve daha kesin olarak ifade etmek gerekirse *katekhon* ile *anomos* arasındaki mücadele çağında yaşar".¹³⁰

İnsan geçen 1948 yılın her dönemine *katekhon* adını vermek zorundadır. Bu konum hiçbir zaman doldurulmamıştır, aksi halde artık varolmazdık.¹³¹

Bu bakımdan, kimin dost kimin düşman olduğunun tespiti, kimin İsa için kimin Deccal için savaştığının, kimin *katekhon* kimin *anomos* olduğunun tespitidir. Fakat *katekhon*'un varolması dışında, kim ya da ne olduğu bilinemez. Aynı şekilde, yalnızca bir kez gelecek olan Deccal de insani yollarla tespit edilemez.¹³² Kimin Deccal

¹²⁸ Taubes'nin de işaret ettiği gibi, Schmitt için Deccal bir metafor değildir; tüm tarihi kendisinden hareketle okuduğu entelektüel bir ilkedir. Schmitt'in tarihte tespit ettiği *katekhon*lar, Kutsal Roma ve Alman İmparatorluğu, İmparator II. Rudolph, İmparator Franz Joseph, Katolik Kilisesi, Hegel, Savigny ve Hitler'dir. Bkz., Ojakangas, Mika, "Carl Schmitt's Real Enemy: The Citizen of the Non-exclusive Democratic Community?", s.417; Vries, Hent, *Religion and Violence*, s.246.

¹²⁹ Schmitt'ten akt, Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, s.163.

¹³⁰ Bkz., Ojakangas, Mika, "Carl Schmitt's Real Enemy: The Citizen of the Non-exclusive Democratic Community?", s.417.

¹³¹ Akt, Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, s.161.

¹³² Bkz., a.g.e., s.163.

kimin *katekhon* olduğunun tespit edilememesi, Hristiyanları "Eski-Kötü Düşmanın kurnazlıklarına" karşı uyanık olmaya zorlar.¹³³

Meier'in tespitiyle, *katekhon* inancı, Schmitt'in düşüncesinde üç önemli görev üstlenir. İlk, o, *parousianın* gecikmesini ve tarihin hâlâ devam etmekte oluşunu açıklar. İkinci olarak, tarih kaçınılmaz bir sona doğru ilerlemekte olmasına rağmen, *katekhon* kavramı, tarihsel ve politik eyleme güçlü bir motivasyon ve anlam kazandırır. Son olarak, o, insanın, tarihin sonunda kendisini bekleyen kurtuluşun kesinliğine dayanarak tarihi ve politikayı pasifist bir tarzda düşünmesini engeller.¹³⁴ Ancak, Schmitt'in otantik Hristiyanlığın kalbinde yer aldığına inandığı *katekhon*, Hristiyanlar tarafından tümüyle kabul görmez. Zira, Pavlus, *katekhon*'a gerek olmadığını düşünür. Çünkü ona göre, *katekhon*, yalnızca "Şeytanın total egemenliğini ertelemez, aynı zamanda İsa'nın ikinci gelişini de erteler".¹³⁵ Bu bakımdan, kimileri için Schmitt'in otantik Hristiyanlığı, "İsasız Hristiyanlık"tır.¹³⁶

Schmitt'in *katekhon* anlayışı, İsa'nın şiddet-karşıtlığıyla ve genel olarak Hristiyan "barış", "sevgi" ve "evrensel kardeşlik" ilkeleriyle de çelişir. Bir sınırlayan olarak *katekhon* anarşiyi, kaosu ve yıkımı engellemek için bir araçtır/aracıdır. Fakat aynı zamanda onun bizahtı kendisi yıkıcıdır. Çünkü o, Palaver'in fadesiyle, "total patlamaya engel olmak için bazen anarşi ve şiddeti kullanır". Bu sebeple, *katekhonik* çözüm her zaman kötü sonuçlar yaratma riskini beraberinde taşır: "*katekhon* hem zehir hem panzehirdir".¹³⁷

Kimi yorumcular, *katekhon* ve Deccal figürleriyle örülü Schmitt'in apokaliptik vizyonunu gnostik düalizmin bir formu olarak görürler. Sözgelimi, A. Versluis, *Politische Theologie II*'de Schmitt'in "gnostik düalizm"i benimsediğini ima eden pasajlar olduğuna dikkat çeker. Schmitt'e göre, bu dünyaya yabancı Sevgi

¹³³ Bkz., Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, s.164, dip 114.

¹³⁴ Bkz., a.g.e., s.162.

¹³⁵ Bkz., Ojakangas, Mika, "Carl Schmitt's Real Enemy: The Citizen of the Non-exclusive Democratic Community?", s. 418.

¹³⁶ Bkz., Palaver, Wolfgang, "A Girardian Reading of Schmitt's Political Theology", s. 9 (html)

Tanrı ile bu kötü dünyanın efendisi ve yaratıcısı bir başka Tanrı "soğuk savaş"a benzer bir mücadele içindedirler. Schmitt'e göre, tıpkı Goethe'nin söylediği gibi, "yalnızca bir Tanrı bir başka Tanrıya karşı koyabilir".¹³⁸ Versluis gibi Steven Ostovich de, Schmitt'in düşmüş maddi dünya ile tinin dünyası arasında ontolojik bir düalizm geliştirdiğini ve bu sebeple gnostisizme yaklaştığını öne sürer.¹³⁹ Benzer biçimde Horst Bredekamp Schmitt'in dost ile düşman arasındaki ayrımla gnostisizmin bir türü olan Maniheizm bir politik anlayış geliştirdiğini düşünür.¹⁴⁰

Schmitt'in bir gnostik olup olmadığı sorusuna cevap verebilmek için, gnostisizmin ne olduğuna bakmalıyız. Hans Jonas'a göre, "Tanrı ile dünya ve buna mukabil insan ile dünya ilişkisini yöneten radikal düalizm" gnostik düşüncenin ana özelliğidir.¹⁴¹ Gnostik düşüncenin ikinci özelliği, Tanrı'nın dünyadan yabancılaşmasıdır. Gerçek sevgi Tanrıyı gizlidir ve dünyanın yaratıcısı değildir. Dünya kötü Tanrı'nın yaratımıdır. Gnostik düşüncenin son özelliği ise, insanın içkin ve aşkın, ezeli-ebedî ve dünyevi olmak üzere iki varoluş katmanına sahip olduğu düşüncesidir. İnsanın iki özü vardır: ilahî ve gizli öz ile dünyevi varoluş.¹⁴²

Voegelin'e göre, gnostisizmi karakterize eden şey, "tarihin içkin seyrine 'anlam' verme çabası"dır. Bu çaba "aşkınlığın içkinleşmesi" ile sonuçlanır. Ona göre, gnostisizm, "insandaki tahakküm tutkusunu bir tinsellik ve idealizm halesiyle kuşatır" ve bunu dünyanın özünde zaten kötü olduğunu söyleyerek meşrulaştırmaya çalışır.¹⁴³ Onun perspektifinden modernite "aşkınlığın içkinleşmesi"

sürecidir ve bu bakımdan, Löwith'in öne sürdüğünün tersine, modernitede sekülerize olan Hristiyanlık değil, gnostik sapkınlıktır.¹⁴⁴ Voegelin'e göre, "Ötede olanı" bu dünyaya transfer etmeye çalıştığı için modern politika da özünde gnostiktir.¹⁴⁵

Voegelin'e göre, gnostisizmin kaynağında "gerçekliğin deformasyon"u ya da yabancılaşma vardır. Bu yabancılaşma, bir yandan, Voegelin'in "gnostik spekülasyon" dediği bir pratikle dünyanın düzensizliğinin ezoterik türde bir bilgi (*gnosis*) yoluyla aşılabileceği, diğer yandan Voegelin'in "eskatonu içkinleştirme" adını verdiği, bu spekülasyonu aktüel hale getirecek bir düzen ya da politika yaratma düşüncesini doğurur.¹⁴⁶

Yukarıdaki tanımlamalar dikkate alındığında, Schmitt'in politik teolojisinin gnostik tınlar içerdiği düşünülebilir. Bununla birlikte, Schmitt'in bir gnostik olup olmadığı, hakikaten de, tartışmalı bir konudur. Nitekim, Hans Jonas gibi modernitenin orijiniinde gnostisizmin olduğunu söyleyen Voegelin de, bir mektubunda, Schmitt'in gnostik bir düşünür sayılıp sayılamayacağını bir problem olduğunu kabul eder.¹⁴⁷

Bize göre, Schmitt'in modern bir gnostik olduğunu söylemek zordur. Schmitt'i bir gnostik olarak kabul eden A. Versluis, S. Ostovich ve H. Bredekamp, Schmitt'in dost-düşman ayrımına kaynaklık eden şeyin, düşmüş maddi dünya ile tinin dünyası arasındaki gnostik düalizm olmayıp, Hristiyan ilk günah doktrini olduğunu göz-

¹³⁸ Versluis, Arthur, "Carl Schmitt, Inquisition and Totalitarianism", s.43.

¹³⁹ Bkz., Ostovich, Steven, "Carl Schmitt, Political Theology, and Eschatology", s.65.

¹⁴⁰ Bkz., Bredekamp, Horst, "From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes", s.247. Maniheizm, evrenin ve insanın iyilik ile kötülük, aydınlık ile karanlık şeklinde sembolize edilebilen iki karşıt gücün savaş alanı olduğunu iddia eden dini bir harekettir.

¹⁴¹ Bkz., Webb, Equene, "Voegelin's 'Gnosticism' Reconsidered", *Political Science Reviewer*, vol 34, 2005, ss.51-52.

¹⁴² Hotam, Yotam, "Gnosis and Modernity-a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and 'Overcoming' the Past", s.596.

¹⁴³ Bkz., Rossbach, Stefan, " 'Gnosis'in Eric Voegelin's Philosophy", *Political Science Reviewer*, 34, 2005, s.82.

¹⁴⁴ Hotam, Yotam, "Gnosis and Modernity-a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and 'Overcoming' the Past", s.598.

¹⁴⁵ Akt., Rossbach, Stefan, " 'Gnosis'in Eric Voegelin's Philosophy", s.82.

¹⁴⁶ Bkz., Raeder, Linda C, "Voegelin on Gnosticism, Modernity, and the Balance of Consciousness", *Political Science Reviewer*, vol 36, 2007, ss.352-353.

¹⁴⁷ Bkz., Voegelin, Eric, *The Collected Works of Eric Voegelin: Selected Correspondence 1950-1984*, s.692. İlginç bir biçimde, savaş sonrası Alman düşüncesinde, moderniteyi gnostik bir süreç ve gnostisizmi teolojik düşman olarak görme yönünde güçlü bir eğilim vardır. Yalnızca Hans Jonas ve Eric Voegelin değil, Protestan teologlar Adolf von Harnack ve Richard Reitzenstein, Hans Blumenberg, Gershom Scholem gibi filozoflar gnostik düşüncüyü merkeze alan teoriler geliştirmişlerdir. Yotam Hatam'ın makalesi, savaş sonrası Alman düşüncesinin gnostisizme bakışı hakkında, derli toplu, bütünlüklü ve aydınlatıcı bilgiler sunar. Bkz., Hotam, Yotam, "Gnosis and Modernity-a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and 'Overcoming' the Past".

den kaçırırlar. Schmitt'in bizzat kendisi, dost-düşman ayrımı ile "dünyanın ve insanın kötülüğü temel teolojik dogma"sı arasında bir analogi olduğunu kabul eder. Schmitt'i bir gnostik addetmenin şüphe götürürlüğünün bir diğer kanıtı ise, karanlık ile aydınlık, iyi ile kötü arasındaki mücadelenin eşit iki Tanrı arasında değil, Tanrı ile onun yarattığı Şeytan arasında geçtiğini düşünmesidir; ki bu gnostik değil, Hristiyan bir unsurdur.

Schmitt'in *katekhon* kavramının ve İsa'sız Hristiyanlığının, Voegelinci bir ifadeyle "aşkınlığın içkinleşmesi"ne yol açma potansiyeli olduğu açıktır. Hatta apokaliptik sembollerin tarihe tatbikinin, her tarihsel dönemi bu semboller ışığında yeniden yorumlama, zamanın işaretlerini okuma ve tarihsel paralellikler kurma çabasının aşkın olanı içkinleştirdiğini bile söyleyebiliriz. Ama, mesele şudur ki, bu durum, Schmitt için vahyin tarihsel oluşunun zorunlu sonucudur. Dolayısıyla, onun ne teolojisinde ne de politik teorisinde, "aşkınlık" mutlak anlamda aşkın bir kategori değildir. Teistik Tanrı ya da vahiy, devlet, devrimci güç olarak halk ve tarih; hepsi de düzenin tözsel temelleri olmaları anlamında aşkınlık sembolleridir. Açıktır ki, onlar, içkinliğin ötesinde değildirler; tersine içkinliğin içindedirler.¹⁴⁸ Bu bakımdan, bize göre, Schmitt'in konumunu muhtemelen en iyi izah eden kavram, "içkin aşkınlık" (*immanenz der transzendenz/immanent transcendence*) kavramıdır.

Burada, temel problem şudur: Politik alana giren her kavramın çatışma alanındaki agonistik bir güce dönüştüğü göz önünde bulundurulduğunda, politik teolog, "somut gerçekliğin çoğulluğunun çok üstünde" olduğunu söylediği Tanrı gibi tözsel kavramları politik arenaya soktuğu anda, onları politik eylemin aracına dönüştürmüş olmaz mı? Politik teolojiyi aşkın bir amaç ya da kavram adı altında güç tutkusunu maskeleyen ideolojik bir girişim olmaktan ne alıkoyabilir? Teolojiden alınma kavramların politik gerçekliği dönüştürmek amacıyla araçsal kullanımı vahyin hakiki anlamının gözden kaçırılması ve teolojinin ideolojiye dönüşme tehlikesini içinde taşır. Yüzyıllar önce Augustinus bunu görmüş ve insanın hakiki

varlığının dünyevi yeryüzü şehrine değil, Tanrı şehrine ait olduğunu söyleyerek teolojiyi politikanın hizmetçisi kılan politik teolojileri eleştirmişti. Ama, eğer politika salt bir güç/iktidar mücadelesi olmayacaksa, aşkın kavramlara başvuru yalnızca kaçınılmaz değil, tümüyle insana özgü bir dünya kurmanın gereğidir. Schmitt'in teolojisini reddedebiliriz ve reddetmeliyiz. Eğer, seküler ya da değil, politik bakış açılarımız teolojik vokabülerimizin bir yansıması ise teolojik vokabülerimizi değiştirebiliriz. Adaletten ve barıştan sözeden bir teolojik dil, pekâlâ, kullanabiliriz. Bu mümkündür, çünkü, gerçekliğe ilişkin tek bir teolojik vizyonla sınırlı değiliz. Bu, eleştirel, özgürleştirici ve sosyal adaleti tesis etmeyi amaçlayan farklı politik teolojilerin mümkün olduğu anlamına gelir.

Açıktır ki, *Deccal* ve *katekhon* gibi politik imaları yıkıcı teolojik figürlerin politik alana tatbiki, Schmitt'in reddettiği şeye, düşmanın şeytanileştirilmesine ve politikanın araçsallaşmasına yol açacaktır. Bu yüzden, Schmitt'inki fazlasıyla tehlikeli bir teolojidir. Bir tehdit veya *Deccal* beklentisi kendini-aldatma, gerçekliği olduğundan farklı ve abartılı bir tarzda görme tehlikesi içerir. Aşırı teyakkuz durumu, sapla samanı, dost ile düşmanı ayırmaktan çok karıştırma tehlikesi içerir. Aslında bu tehlike, *katekhon* kavramına içkindir. Çünkü, Protestan teolog Wilhelm Stahlin'in öne sürdüğü gibi, "gerçekte ne Anti-Christ ne de *katekhon* herhangi bir empirik, tarihsel, politik ya da dinî figürle özdeşleştirilebilir".¹⁴⁹ Oysaki Schmitt, talih-siz biçimde, Hitler'i *katekhon*la özdeşleştirerek bu gerçeği gözardı eder. Dolayısıyla, Voegelinci bir perspektiften "eskhatonu içkinleştirme" diyebileceğimiz bu tavır, aslında, "teorik bir yanlış"a dayanır.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Akt., Meier, Heinrich, *The Lesson of Carl Schmitt*, s.164 dip 114.

¹⁵⁰ Bkz., www.nationmaster.com/encyclopedia/Eric-Voegelin.

¹⁴⁸ Bkz., Ojakangas, Mika, "A Terrifying world without an exterior: Carl Schmitt and the metaphysics of international (dis)order", s.210.