

Petrey T.G. - Resurrecting parts. Early Christians on desire, reproduction, and sexual difference

TAM METİN EKSİKSİZ TÜRKÇE TERCÜME (135 Sayfa)
Gnostik Araştırma Kütüphanesi Arşivi

--- SAYFA 1 [Görsel / Boş] ---

--- SAYFA 2 ---

DİRİLİŞİN PARÇALARI MS ikinci yüzyılın sonları ve üçüncü yüzyılın başlarında, diriliş, entelektüel yorumlar için merkezi bir soru haline geldi; diriliş bedensel bir deneyim olarak yorumlayanlar ile yorumlamayanlar arasında giderek gerginleşen ayrımlar oluştu. Diriltiilen kişi ile onun ölümlü bedeni arasındaki ilişki de özellikle cinsel arzular, vücut parçaları ve uygulamalar açısından önemli bir tartışma noktasıydı. İlk Hristiyanlar bu bedensel özelliklerin hayali diriltiilmiş benlikle nasıl ve neden ilişkili olduğunu ifade etmeye çabaladılar. Dirilişin ortaya çıkardığı sorunlar ölümlü bedeninin, cinsel arzusunun ve cinsiyetin teolojik analizini kışkırttı. Diriliş Parçaları, dirilişin doğası üzerine erken Hristiyanlık tartışmalarında cinsiyet ve cinselliğin yerini inceleyen, dirilen bedeninin bu dönemin yazarları tarafından cinselliğin doğası ve cinsel farklılığa değinmek amacıyla nasıl yorumlandığını araştıran ilk çalışmadır. Petrey özellikle erken Hristiyanlığın erkekliği ve dişiliği ayırmaya yönelik girişimlerinin istikrarsızlığını ele alıyor. Bedensel kısımlar genellikle cinsel farklılığa işaret ediyordu, ancak gelecekte yeniden dirilen bedenlerin arzu ya da üreme deneyimlemeyeceği yaygın olarak düşünülüyordu. Cinselliğin yokluğunda farklılık konusundaki bu ısrarı sürdürmek zorlaştı. Yeniden dirilen beden için cinsel farklılığı koruyan ortak, paylaşılan bir kimlik ve statüye ulaşmak için, diriliş üzerine yapılan incelemeler, bu parçaların dirilişte nasıl ve ne şekilde dönüştürüleceğini, cinsel arzular, eylemler ve üremeyle ilgili tüm çağrışımları ortadan kaldırarak açıklamayı gerekli buldu. Yunan ve Latin babalardan Nag Hammadi yazılarının yazarlarına kadar çeşitli erken Hristiyan kaynaklarını araştıran Diriliş Parçaları, klasik antik çağda cinsiyet ve cinsellik, erken Hristiyanlık, çilecilik ve tabii ki yeniden diriliş ve bedenle ilgilenen akademisyenler için büyüleyici bir kaynaktır. Taylor G. Petrey, Lucinda Hinsdale Stone Din alanında Yardımcı Doçent ve ABD Kalamazoo Koleji'nde Kadın, Cinsiyet ve Cinsellik Programı Direktörüdür.

--- SAYFA 3 ---

Bu sayfa kasıtlı olarak boş bırakılmıştır

--- SAYFA 4 ---

DİRİLİŞ PARÇALARI Arzu, Üreme ve Cinsel Farklılık Üzerine İlk Hristiyanlar Taylor G. Petrey AddAdd Add
Add Add Add Add Add Add Add Add Add Add Add Add Add

--- SAYFA 5 ---

İlk olarak 2016'da Routledge 2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN ve Routledge 711 Third Avenue, New York, NY 10017 tarafından yayınlandı Routledge, bir bilgi şirketi olan Taylor & Francis Group'un bir markasıdır © 2016 Taylor G. Petrey Taylor G. Petrey'in bu çalışmanın yazarı olarak belirtilme hakkı kendisi tarafından bölümlere uygun olarak ileri sürülmüştür. Telif Hakkı, Tasarımlar ve Patentler Yasası 1988'in 77 ve 78. Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın hiçbir kısmı, yayıncıların yazılı izni olmadan, fotokopi ve kayıt dahil olmak üzere, herhangi bir biçimde veya herhangi bir elektronik, mekanik veya şu anda bilinen veya bundan sonra icat edilecek başka yollarla veya herhangi bir bilgi depolama veya alma sisteminde yeniden basılamaz, çoğaltılamaz veya kullanılamaz. Ticari marka bildirimi: Ürün veya şirket adları ticari marka veya tescilli ticari marka olabilir ve ihlal amacı olmaksızın yalnızca tanımlama ve açıklama amacıyla kullanılır. Britanya Kütüphanesi Yayında Verileri Kataloglama Bu kitaba ilişkin bir katalog kaydı, Britanya Kütüphanesi Kongre Kütüphanesi Yayın Verilerinde Kataloglama Petrey, Taylor G. Diriliş bölümleri: arzu, üreme ve cinsel farklılık üzerine ilk Hristiyanlar / Taylor G. Petrey. sayfa cm Dizin içerir. 1. Diriliş--Doktrinlerin tarihi--İlk kilise, ca. 30-600. 2. İnsan vücudu--Dini yönler--Hristiyanlık-Doktrinlerin tarihi--İlk kilise, yakl. 30-600. 3. Cinsiyet--Dini yönler--Hristiyanlık-Doktrinlerin tarihi--İlk kilise, ca. 30-600. I. Başlık. BT873.P48 2015 236'.8--dc23 2015000971 ISBN: 978-1-138-90653-2 (hbk) ISBN: 978-1-315-69544-0 (ebk) Taylor & Francis Books tarafından Sabon'da yazılan dizi

--- SAYFA 6 [Görsel / Boş] ---**--- SAYFA 7 ---**

Bu sayfa kasıtlı olarak boş bırakılmıştır

--- SAYFA 8 ---

İÇİNDEKİLER Teşekkür viii Giriş: Nasıl Bir Bedenle Geliyorlar? 1 1 Melekler, Bakireler ve Katırlar: Sözde Justin Şehit, Diriliş Üzerine 19 2 Bedendeki Ruhsal Diriliş: Nag Hammadi'nin Diriliş Üzerine İncelemesi 35 3 “Her Erdemin Uygulanması”: Athenagoras, Diriliş Üzerine 52 4 “Gelinli Bir Damat Olarak”: Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı 70 5 Et ve Dişi: Kartacalı Tertullianus 86 Sonuç: Etin Parçaları ve Temelleri 103 Kaynakça 109 Dizin 122 vii

--- SAYFA 9 ---

TEŞEKKÜR Bu süreçte bu projeyi destekleyen çok sayıda insan olduğu için şanslıyım. Kitap, Harvard İlahiyat Okulu'nda bir tez fikri olarak başladı. Orada doktora adaylığımın getirdiği maddi ve entelektüel desteği aldım. Fikirlerimi geliştirirken değerli rehberlikleri için danışmanlarım Karen King, Laura Nasrallah ve Amy Hollywood'a özellikle minnettarım. Resmi sorumlulukları sona erdikten çok sonra bile bu öğretmenlerden faydalanmaya ve onlardan bir şeyler öğrenmeye devam ettim. Tez seminerindeki öğretim üyeleri ve öğrenciler, bu projenin önceki versiyonunun şekillenmesine yardımcı oldular; zaman ayırdıkları ve ilgileri için onlara teşekkürlerimi sunuyorum. Dostlarım bu kitabı tamamlamamda bana yardımcı oldu. Bu harika insanlar tavsiyelerini, zamanlarını, uzmanlıklarını ve her şeyden önce yol boyunca çeşitli noktalarda desteklerini sundular. Grant Adamson, Cavan Concannon, Cory Crawford, Carly Daniel-Hughes, Benjamin Dunning, David Eastman, Chris Frilingos, Michael Ing, Mikael Haxby, David Hunter, Young Kim, Candida Moss, Ellen Muehlberger, Michael Pope, Greg Smith, Charles Stang, Kristi Upton-Saia ve teşvikleri, tavsiyeleri ve entelektüel uyarılarıyla kişisel ve mesleki yaşamımı zenginleştiren daha birçok kişiye teşekkür etmek istiyorum. Bu projenin daha önceki taslağına gösterdiği ayrıntılı ilgiden dolayı Derek Krueger'e özel şükran borçluyum ve onun tavsiyeleri ve teşviki olmasaydı projenin yayınlanamayacağını kabul ediyorum. Ayrıca argümanımın sunumunu geliştirmemde bana yardımcı olan çeşitli isimli okuyuculara şükranlarımı sunmak isterim. Ayrıca paha biçilmez tavsiyeleri için Bud Bynack ve Audra Wolfe'a da teşekkürlerimi sunuyorum. Aralarında Shreena Gandhi, Jeffrey Haus ve özellikle Carol Anderson'ın da bulunduğu Kalamazoo Koleji'ndeki meslektaşlarıma ve harika arkadaşlarıma destekleri için minnettarım. Bölümlerin sayısız taslağını okuyup beni en zorlu anlarda sürekli cesaretlendirdiği için Carol'a çok şey borçluyum. Deia Sportel bu süreçte çok fazla maddi destek, iyi mizah ve şeker sağladı. Kalamazoo Koleji Fakülte Geliştirme Komitesi tarafından sağlanan hibeler ve Din Bölümü'nün taslağın son hazırlığını finanse etmek için sağladığı mali destek için müteşekkirim. viii

--- SAYFA 10 ---

Yıllar boyunca bu projenin çeşitli bölümlerini İncil Edebiyatları Derneği, Kuzey Amerika Patristik Topluluğu, Yale Üniversitesi, Kalamazoo Koleji ve Notre Dame dahil olmak üzere çok sayıda mekanda sundum. Organizatörlere ve izleyicilere teşekkür ederiz. Becca Cain'e bu taslağın redaksiyonundaki detaylara gösterdiği özen ve indeksinin oluşturulmasındaki paha biçilmez çalışması için teşekkür ederiz. Çalışabilmem için çocuk bakımı sağladıklarından dolayı Lois Ball, Lisa Northam ve Ashley Lenik'e teşekkür ederim. Her şeyden önce çocuklarıma sevgileri, coşkuları ve sabırları için teşekkür ediyorum. EDG ME NTS'Yİ TEŞEKKÜR EDERİZ ix

--- SAYFA 11 ---

Bu sayfa kasıtlı olarak boş bırakılmıştır

--- SAYFA 12 ---

GİRİŞ Nasıl Bir Vücutla Geliyorlar? Ölüler nasıl dirilir? Nasıl bir vücutla geliyorlar? (I. Korintoslular 15:35) Diriliş hakkında yazan ilk Hristiyanlar bunu tartışmalarla dolu bir ortamda yaptılar. Hristiyanlık içinde, diriliş bedensel bir deneyim olarak yorumlayanlar ile yorumlamayanlar arasında giderek gerginleşen bölünmeler yaşandı. Hristiyan olmayanlar ise insanların ölümden dirileceği şeklindeki tuhaf fikri dikkatle incelediler ve alay ettiler. MS ikinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, dirilişin doğası hakkındaki farklı inançlar, farklı dini gruplar arasındaki sınırları belirlemeye başlamıştı.¹ Erken Hristiyanlık döneminde dirilişle ilgili sürekli incelemelerin ortaya çıkışı, dirilişle ilgili krizin entelektüel yorumların merkezi bir sorusu haline geldiği ikinci yüzyılın sonlarına ve üçüncü yüzyılın başlarına kadar uzanıyor. Bu döneme ait, dirilişle ilgili beş inceleme günümüze kadar ulaşmış olup, bu tartışmada neyin tehlikede olduğuna dair bir fikir vermektedir. Diriltiilen beden üzerine erken Hristiyanlıktaki açık düşünceler, insan bedeniyle ilgili yeni teorilerin ortaya çıktığı bir anı temsil eder. Dirilişle ilgili bu rakip bakış açıları, ortodoksluk ve sapkınlık söylemlerinin henüz somutlaşmaya başladığı bir dönemde, Hristiyanlar arasında hararetle tartışılıyordu. Bu dönemde ortodoksluk ve sapkınlık söyleminin ortaya çıkışı, Hristiyanlar arasında, özellikle hem bu hayatta hem de dirilişte bedenin değerlendirilmesi konusunda ortaya çıkan anlaşmazlıkları yumuşattı. İlk Hristiyanlar dirilişin önemini gittikçe daha fazla vurguladılar ve onun doğası üzerinde düşündüler ve bu konuya ilişkin hayatta kalan tedavilerin çoğu, bedenin rolü konusunda yolları ayırdı.² Bu bölünmeye ilişkin geleneksel anlayışta, bedenin dirilişine inananlar, insan bedeninin iyiliğini vurgulayıp onun devamlılığını sağlarken, ruhsal diriliş savunular, kişinin daha saf bir ruhsal madde olarak diriliş sırasında geride kalan sorunlu, olumsuz bir madde olarak etten kaçınıyordu. Ancak böyle bir çerçeveye bu iki seçenek arasındaki farkları abartmaktadır. Bu dönemdeki dirilişle ilgili bilimsel yaklaşımlar genellikle hangi maddenin -etin mi, ruhun mu- olduğu konusundaki tartışmaya ilişkin doktrinsel bir paradigmayı yeniden üretir.

--- SAYFA 13 ---

dirildi. Bu çerçevede, bilim adamlarının dirilişle ilgili alışılmışın dışındaki görüşlerin, bedenın dirilişıyla ilgili birleşik kavramla karşılaştırıldığında basit veya kafa karıştırıcı olduğunu veya birinin diğerinden daha orijinal olduğunu öne sürmelerine neden oldu.³ Bedenin diriliş veya ruhsal diriliş üzerindeki bu odaklanma, ilk Hristiyanlar için temel soruları belirsizleştiriyor: Beden tam olarak nedir? Ne tür vücut parçaları et sayılır ve ne sayılmaz? Diriltilecek bir kişinin ölümlü halinden farkı nedir? Diriltilecek kişi ile onun fani benliği arasında aynı şey nedir? Bu sorun hiçbir yerde cinsel arzular, vücut parçaları ve uygulamalar konusunda olduğu kadar can sıkıcı değildir. İlk Hristiyanlar bu bedensel özelliklerin hayali diriltilecek benlikle nasıl ve neden ilişkili olduğunu ifade etmeye çabaladılar. Dirilişin ortaya çıkardığı sorunlar, ölümlü beden, cinsel arzu ve cinsiyetle ilgili teolojik analizleri kışkırttı. Pek çok kişinin belirttiği gibi, ilk Hristiyanlar cinsel etik ve cinsel farklılık hakkında düşünmek için Adem ile Havva'nın yaratılış anlatısı biçiminde geçmişe başvurdular.⁴ Aynı zamanda ilk Hristiyanlar, cinsel farklılığın doğasını açıklamak ve arzuyu benlikle ilişkilendirmek için yeniden diriliş düşündüler. Gelecekte diriltilecek bedenlerin doğasını açıklayan ilk Hristiyan incelemelerinde üreme gerçekleşmez, vücut sıvılarının akışı durur ve bedenlere nüfuz edilmez ve nüfuz etmezler. Bu küratörlü beden, ölümlü bedenın göksel alemle görünüşteki uyumsuzluğuna bir çözüm olarak sunuldu. Ancak çözüm kendi başına yeni bir sorun yarattı. Üreme, cinsel ilişki ve vücut sıvıları olmadan erkek ve kadın bedenleri nasıl ayırt edilebilir? Bu farklılıklar aslında aynı olan ve ortak bir kurtuluşu paylaşan varlıklar arasındaki sadece şekil (morfoloji) farklılıkları mıdır, yoksa erkekler ve dişiler arasındaki hiyerarşik farklılıkları mı içermektedir? Diriltilecek beden için ortak, paylaşılan bir kimlik ve statüye ulaşmak, yine de cinsel farklılığı korumak için, dirilişle ilgili ilk Hristiyan incelemeleri, bedensel parçaların dirilişte nasıl ve ne şekilde dönüştürüleceğini ve bunların cinsel arzular, eylemler ve üreme ile olan çağrışımlarından nasıl kurtulacaklarını açıklamayı gerekli buldu. Yeniden diriliş yoluyla bedenın yeniden biçimlendirilmesinin sonucu, bedenın morfolojisini vurgulayan ve cinsel farklılığın temeli olarak bedenlerin niteliklerini, performanslarını ve kompozisyonunu önemsiz gibi gösteren bir teoriydi. Söylemsel bir üretim olarak yeniden dirilen bedenın, temel unsurlarını tanımlamanın bir yolu olarak "doğaya" başvurulması söz konusu değildir. Dirilişle ilgili birkaç otoriter yazının mütevazı sınırları içinde, ilk Hristiyanlar, kendi toplumsal beklentilerine uygun olabilecek diriltilecek bir bedenın resmini yaratma konusunda belirli bir özgürlük sergilediler. Karşılaştırılacak "gerçek" bir beden olmadığından, diriltilecek bir beden, ilk Hristiyanların cinsiyet, cinsel farklılık ve cinsellik hakkındaki kültürel çerçevelerine her zamankinden daha fazla erişim sağlar. İlk Hristiyanlar diriltilecek bedeni, bedensel varoluşun sorunlu özelliklerini ortadan kaldıracak şekilde ürettiler. Cinsel farklılığı aşağılık cinsel arzulardan, eylemlerden ve üremeden ayırdılar. I NTROD UCTI ON 2, bu ilk Hristiyanları ikinci yüzyıl cinsel farklılık politikasına yerleştiriyor.

--- SAYFA 14 ---

erkekliğin ve dişiliğin doğası ve cinsel farklılığı dönüştürmeyi veya aşmayı amaçlayan hareketler, cinsel farklılığın temeli olarak cinsel kısımlar hakkındaki erken Hristiyan söyleminin önemini vurguluyor. İlk Hristiyanların diriltiilmiş bedene olan ilgileri yeni bir beden türünü teorileştirdi. Diriltiilen beden, ölümlü bedene hem benzer hem de benzemez; hiçbir dezavantajı olmaksızın insan bedeninin en büyük ideallerini örnekleyebilir. Bu beden tam olarak neye benzeyebileceğinin belirsizliği, yeni bir beden ve cinsel farklılık teorisi gerektirir. İlk Hristiyanlar için diriltiilmiş beden, bedenin ne olabileceğini ve olması gerektiğini tasvir eden boş bir tuvaldi. Dirilişle ilgili incelemeler, diriltiilmiş kişinin özüne ve teorik olarak diriltiilmiş bedenin ima ettiği bedensel uygulamalara ilişkin temel ayrıntılar konusunda farklılık gösterse de, birbirleriyle rekabet eden açıklamalarından ortaya çıkan şey, cinsel de dahil olmak üzere bedensel parçaların hem bireysel kimlik hem de cinsel farklılık dahil bedensel farklılık için merkezi olduğu yönünde genel bir fikir birliğidir. Toplu olarak, incelemeler erkekleri ve kadınları vücut kısımlarına göre ayırmada daha fazla katılık yarattı. Ancak ileride göreceğimiz gibi, dirilen beden çoğu zaman cinsel farklılığı öne sürerken bile altüst ediyordu. İlk Hristiyanlar büyük ölçüde dirilen bedenin ölümlü bedenlerle karşılaştırdığında daha saf, bazı açılardan daha sağlam, bazı açılardan ise daha zayıf olduğunu hayal ediyorlardı. Örneğin yeniden dirilen devlet daha fazla istikrar ve daha az akışkanlık sunuyordu. Ölümlü bedenin ikincil, tesadüfi veya eski cinsel farklılık anlayışlarına tabi olan belirli yönlerini bir kenara atma girişiminde bulunan ilk Hristiyanlar, cinsel farklılığın diğer yönlerini bu farklılığın gerçek kaynağı olarak doğallaştırdılar ve sabitlediler. Yaklaşımların çeşitliliği kısmen, dirilen bedenin kendisindeki sabitlik eksikliğinden kaynaklanıyordu; bu durum, onu kontrol altına alma girişimlerinden kaçınıyordu ve sunduğu sorunlara sürekli yeni çözümler gerektiriyordu. Çağdaş bir perspektiften bakıldığında şaşırtıcı olan şey, yeniden dirilişteki bu fermantasyon anının, ilk Hristiyan toplulukları ve antik dünya genelindeki cinsel farklılıklara ilişkin daha geniş sorulara nasıl aracılık ettiğidir. Aşağıdaki kitabın konusu budur. Dirilişin doğası üzerine yazılan çeşitli düşünceler, ölümlü ve diriltiilmiş benlik arasındaki ilişki de dahil olmak üzere, diriltiilmiş bedenin ortaya çıkardığı bir dizi sorunu çözmeye çalışıyordu; yeniden dirilişte arzuların, cinsel eylemlerin ve üremenin yeri; beden ve ruh arasındaki ilişkiyi tanımlayan sembolik dil; ve tanrısal ile insan arasındaki ilişkiyi hayal etmeye yönelik paradigmlar. Söz konusu olan yalnızca cinsel farklılaşma ve cinsiyet belirteçleri değil, aynı zamanda bu belirteçlerin neyi ifade ettiği, bunu nasıl yaptığının düşünüldüğü ve bu tür anlamlara nasıl değinilip kabul edildiği idi. Bu sorular ortadan kalkmadı: Cinsiyet ve diriliş konusu, cinsiyet kimliğine dair günümüzün kültür savaşlarında bir tartışma noktası olmaya devam ediyor.⁵ Diriliş üzerine ilk Hristiyan incelemeleri, erkeklik ve kadınlık kategorilerini cinsel arzuların, eylemlerin ve üreme rollerinin temellerinden ayırarak, gösterenler olarak vücut parçalarının yeni bir hegemonyasını vurguladı. Her inceleme, yazarının insanın temel, temel yönü olarak kabul ettiği şeyi ortaya koymaktadır.

--- SAYFA 15 ---

ölümden sonra da devam eden varoluş. Dirilişle ilgili tüm açıklamalar, yazarların fazla ölümlü, fazla aşağı veya fazla bedensel olarak değerlendirdiği nitelikleri, uygulamaları ve koşulları atlıyor. Bu dönemde cinsel farklılık hakkında düşünürken bedene ve onun parçalarına öncelik verilmesi, bedenlerin temel ve olumsal özellikler arasında sıralandığı bir düşünme biçimini desteklemektedir. Çoğu zaman "beden yanlısı" veya "beden yanlısı" olarak temsil edilen bu ilk Hristiyanlar, aslında, cinsel arzulardan ve eylemlerden güvenli bir şekilde arındırılmış belirli bir tür beden ve eti savunuyorlar. Yeniden diriliş tartışmalarına cinsel organların kaderinden yaklaşmak, modern tarih yazımının, dirilen bedene ilişkin "et/et değil" değerlendirmesini (ortodoksluğun temel sorusu) yerinden ederek, ortodoksluk ve sapkınlık söylemini yeniden üretme yollarına meydan okuyor. Bunun yerine, cinsel arzulara ve uygulamalara özel bir dikkat göstererek, tartışılan etin karakterini ve türünü araştıran bu kitap, erken Hristiyanlığın farklı bir manzarasını ortaya koyuyor. İnşa Edilmiş Bedenler Erken Hristiyanlık dönemindeki beden oluşumları, bedensel varoluşun kimliğe aracılık ettiği çeşitli yollar hakkında düşünmek için geniş bir zemin sağlar. Örneğin bilim adamları, dirilişin erken Hristiyanlıktaki diriliş ve sakatlık hakkında düşünmek için nasıl bir merceğe sağladığını değerlendirdiler.⁶ Bu çalışma daha ileri inceleme için yalnızca bir alanı seçiyor. İlk Hristiyanlar için ölümlü ve diriltilmiş dünyalar arasındaki boşluk, yalnızca dirilmiş bedenler ve cinsellik arasındaki ilişkiyi değil, aynı zamanda cinselliğin ölümlü yaşamdaki yerini düşünmek ve tanımlamak için bir dizi sorun yaratır. Arzu etmeyen, cinsel istek ve pratiklerden aciz olan bir bedenden söz etmek ne demektir? Diriltilmiş bedenlerde cinsellik ve cinsel farklılık arasında nasıl bir ilişki vardır? Eğer cinsellik yoksa cinsel farklılık neye dayanarak kuruluyor? Bu tür sorular, daha önce gözden kaçırılan dirilen bedeni cinsellik tarihine taşıyor. İlk Hristiyanların "beden" ve "beden" terimlerini kullandıklarında ne kastettiklerini inceleyen bu araştırma, beden ve etin şekillendirilebilir kavramlar olduğu ve tanımlarının tartışmalı olduğu noktasından yola çıkıyor. Bedenle ilgili mevcut tartışmalar, kültürün üzerine anlam yüklediği doğada söylem öncesi bir bedenin varlığını öne süren doğa/kültür ayrımının değeri etrafında dönme eğilimindedir. Bu, doğal olan cinsiyet ile toplumsal olarak inşa edilen toplumsal cinsiyet arasındaki ortak ayrımın açıkça görülmektedir. Bu varsayıma postyapısalcı meydan okuma benim analizimi şekillendiriyor. Cinsel farklılık her zaman bedenlerin maddi, anatomik bir özelliği olarak basitçe "cinsiyet"ten başka bir anlama gelir; sanki bunlar apaçık kategoriler gibi. Judith Butler'ın yerinde bir şekilde gösterdiği gibi, "beden" in daha ileri bir oluşumu olmayan bedene başvurulamaz.⁷ "Beden" e yönelik söylem öncesi bir iddia yoktur. Butler'ın maddilik ve cinsel farklılık ideolojilerine ilgisi I GİRİŞ UCTI ON 4

--- SAYFA 16 ---

Cinsiyetin ve/veya toplumsal cinsiyetin “beden”de kök saldığı yönündeki iddialar, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ikiliği sorgulamaya çağırıyor. Temel çalışması Cinsiyet Belası'nda, anlamlandırma pratiklerinden oluşan, performansla dayalı bir kimlik anlayışını dile getirdi. "Cinsiyeti" kimliğin temel kategorisi olarak görmek yerine söylemsel yapıların cinsel farklılık yarattığını savunuyor. Böyle bir çerçeve, cinsiyet ve cinsel farklılık sorununu ontolojik bir kategoriden ziyade epistemolojik bir kategoriye yerleştirir. Dahası, toplumsal cinsiyet ontolojisinin "kendisini gerekli bir zemin olarak siyasi söylemin içine yerleştirerek sinsice işleyen normatif bir emir" olduğunu açıkladı.⁸ Butler'ın cinsel farklılığın ontolojik istikrarına meydan okuması, diğerleri erkeklerle kadınlar arasındaki varsayılan bariz farklılığa başvururken bir miktar dirençle karşılaştı. Bodies That Matter adlı kitabı, Cinsiyet Belası'nda toplumsal cinsiyetin edimselliğine ilişkin açıklamasında "gerçek" bedenleri göz ardı ettiği yönündeki suçlamaya bir yanıtla başlıyor. Bu çalışmayı eleştirenler onu cinsiyetin gerçeklerini ve kadınlarla erkekler arasındaki gerçek farklılıkları görmezden gelmekle suçladı. Yanıt olarak, "'cinsiyet'in yalnızca bir norm olarak işlev görmekle kalmayıp, aynı zamanda yönettiği bedenleri üreten düzenleyici bir uygulamanın parçası olduğunu" ileri sürdü.⁹ Cinsel farklılık biyolojik bir sorun değil, toplumsal ve tarihsel bir sorundur. Kadınları ve erkekleri nesnel bir şekilde karşılaştırarak cinsel farklılığı belirleyemezsiniz. Yani, kadın ve erkek arasındaki farklılığın a priori bir ontolojisi yoktur. Daha ziyade analizin amacı, farklılık yaratmanın tek bir yolunu gerektirmeden, farklılığı önemli kılan koşul veya çerçevedir. Cinsel farklılık "cinsiyete" ya da biyolojik ya da morfolojik "cinsiyete" indirgenemez. Cinsel farklılık bir anlamlandırma meselesidir, bu farklılığın yarattığı farklılığı anlama meselesidir.¹⁰ Antropolojik ve tarihsel araştırmalar, insanların cinsel farklılığa dair algılayış tarzlarındaki çeşitliliği doğruluyor. İster ölümlü ister dirilmiş olsun "beden"e yapılan herhangi bir başvuru, bu nedenle, istikrarlı, ampirik olarak doğrulanabilir bir varlığa yapılan bir başvuru değildir; kökleri tarihsel olarak dolayımlanmış anlayışlara dayanmaktadır.¹¹ Butler'ın, beden maddiliğine dair iddiaları bilgilendiren ideolojileri incelerken sorduğu sorular, dirilen bedenin doğası hakkındaki erken dönem Hristiyan iddialarını analiz etmek için özellikle verimlidir. Dirilişte “aynı” bedenin/benliğin/parçaların dirileceği yönündeki ilk Hristiyan ısrarında tehlikede olan nedir? Diriltile bedenin maddi olduğu iddiası ne işe yarar? Bu çalışma, dirilen bedenlerdeki cinsel farklılığa ilişkin erken dönem Hristiyan araştırmalarında özel bir analiz noktası olarak arzu, cinsel ilişki ve üreme arasındaki bağlantıyı ele alıyor. Dirilmiş bedenle ilgili erken dönem Hristiyan tartışmalarına ilişkin araştırmam, çağdaş bilim adamlarının, cinselliğin soykütüğünde anahtar bir nokta olarak klasik antik çağa ilişkin araştırmalarına dayanmaktadır. Bu tür çalışmalar, cinselliğin bir tarihi olduğu, çeşitli şekillerde hayal edildiği ve uygulandığı yönündeki modern Batılı düşünceye dayanmaktadır. Foucault'nun klasik antik çağa ilişkin değerlendirmesinin 1984 yılında Cinselliğin Tarihi'nin II. ve III. ciltlerinde yayınlanmasından bu yana, antik çağ, modern Batılı cinsiyet, cinsellik ve benliğin oluşumuyla ilişkili beden kavramlarını yeniden düşünmek için önemli bir alan olmuştur. Foucault'nun çalışmaları şu araştırma alanının açılışını yaptı:

--- SAYFA 17 ---

Biyolojik olarak dayanıklı bir bedene ve doğallaştırılmış bir cinsel hiyerarşiye dayanan çağdaş öznellik kavramsallaştırmalarını istikrarsızlaştırmak için antik çağa baktılar. David Halperin'in ifade ettiği gibi, "[Antik çağ ile modernlik arasındaki] bu tarihsel mesafe, yalnızca eski toplumsal ve cinsel geleneklere özel bir keskinlikle bakmamıza izin vermekle kalmıyor; aynı zamanda kendi toplumsal ve cinsel deneyimlerimizin tamamen geleneksel karakterine daha net bir şekilde odaklanmamızı da sağlıyor."¹² Erken Hristiyanlığın yeniden dirilmiş beden hakkındaki düşüncelerine ilişkin bu çalışma, erken Hristiyanlıktaki cinsellik tarihinin büyük bir kısmının doğrusallığını bozuyor; ikinci yüzyıl. Brooke Holmes'un Yunan ve Roma kaynaklarına ilişkin tartışmasını takiben, burada sunulan yaklaşım, geçmişin bizimkinden ne kadar kökten farklı olduğunu veya alternatif olarak modern kategorilerimizin kaynağını göstermekten ziyade "yirmi birinci yüzyılda cinsiyet hakkında düşünmek için bir kaynak" olduğunu göstermekle ilgilidir.¹³ Antik Çağda Bedenler, Parçaları ve Kimlik Dirilişle ilgili erken dönem Yahudi ve Hristiyan inancı hakkındaki standart bilimsel anlatı istisnai bir yaklaşımdır. N. T. Wright'ın öne sürdüğü gibi, kadim paganların ölümden sonraki hayata dair tahayyülünde, bedensel diriliş "basitçe 'bir seçenek değildi'".¹⁴ Belirli bir bakış açısından bu iddia doğrudur. Aynı zamanda yeniden dirilişi savunanlar, diriltilemeyen bedeni yoktan söylem içine sokmadılar.¹⁵ İkinci yüzyılın ikinci yarısında cinsel farklılık ve diriliş hakkındaki güçlü tartışma, belirli bir kültürel bağlamdan ortaya çıktı. Hristiyanlar bu dirilmiş bedenin nasıl bir beden olduğunu ifade ederken, cinsel farklılığın akışkanlığı ve sabitliği hakkındaki tanıdık kültürel geleneklerden yararlandılar. Farklı çözümler sunduklarında bile çözümler belirli bir tarihsel bağlam içinde kaldı. Bedenin ve onun parçalarının insanın temel doğasıyla ilişkisi yalnızca ilk Hristiyanların (ve eski Yahudilerin) ilgisini çeken bir konu değildi. Dirilişle ilgili bu beş ilk Hristiyan eserinin ortaya çıktığı, Yunanca konuşulan çevrede oldukça canlı bir konuydu.¹⁶ Gerçekten de, daha önceki nesil bilim adamları, bu karmaşık ve çekişmeli dönemi, tam da bedenle ilgili kötü şöhretli meşguliyetleri nedeniyle, ahlaki ve entelektüel bir gerileme dönemi olarak kınadılar.¹⁷ Her ne kadar bedenle ilgilenmenin kültürel bir gerileme oluşturduğu görüşünü reddedebilirsek de, daha büyük nokta konuyla alakalı: İlk Hristiyanlar, bedensel dirilişi açıklamak için çok çeşitli kaynaklara sahipti. erkeklik ve kadınlık arasındaki ayrımı cinselleştirmeden koruyan bir yol. Bedeni ve onun parçalarını ayırt etmeye ve sabitlemeye yönelik bu ilk Hristiyan değişimi, beden hakkındaki daha geniş Yunan ve Roma kültürel söyleminden yararlanırken, aynı zamanda diğer erken Hristiyan cinsiyet dönüşümü teorilerine karşı da çalışıyordu. Dirilişle ilgili ilk Hristiyan tartışmaları, antik çağdaki cinsel farklılığın önemli bir yeniden tasavvuruna işaret ederek, bireysel kimliğin tanımlayıcı dayanakları olarak cinsel vücut parçalarına odaklanıldığını ortaya koyuyor. UCTİ'Yİ 6'DA GİRİŞİYORUM

--- SAYFA 18 ---

İkinci yüzyılın sonlarında tıp çevreleri, cinsel organların yanı sıra kemikler, kan ve vücudu oluşturan parçacıklar da dahil olmak üzere çoğu vücut parçasının amaçlarını, işlevlerini ve işleyişini teorileştirdi. Bu bağlamda vücut parçalarının incelenmesi, doğru tıbbi teşhis ve tedavi yöntemlerinin belirlenmesi amacına hizmet etmiştir. Bu teoriler, bedensel kısımların analizi yoluyla erkek ve kadın arasında ayrım yaptı ve kadın bedenlerine özellikle dikkat ederek cinsel farklılığı açıklayan çeşitli yaklaşımlar geliştirdi.¹⁸ Thomas Laqueur, klasik antik çağda "erkek ve kadın arasındaki sınırların tür değil derece derece olduğunu" ileri sürerek, modern öncesi "tek cinsiyetli" beden için son derece etkili bir model sundu.¹⁹ Böyle bir görüş, özellikle genital anatomi teorilerine odaklandı. Örneğin ikinci yüzyılda yaşamış hekim Galen, kadın ve erkek bedenlerinin temelde aynı olduğunu, çünkü dışının üreme organlarının erkeğinkinin ters bir versiyonu olduğunu iddia etmişti. Kadın ve erkek arasındaki fark, ortak kimliğin bir yansıması olarak öne sürülüyordu. Galen, işlevsel açıdan, açık bir şekilde şöyle açıkladı: "Dişi, erkekten daha az mükemmel olmasının tek bir temel nedeni var; çünkü o daha soğuk."²⁰ Galen, göreceli sıcaklığın erkek cinsel organlarının dışsallaştırılmasına neden olduğunu, göreceli soğukluğun ise dışının cinsel organlarının içselleştirilmesine neden olduğunu ileri sürdü. Sonuç, erkek ve kadın organları arasında ontolojik hiyerarşik bir farklılaşmaydı.²¹ Diğer antik çağ tarihçileri, Laqueur'un tek cinsiyetli beden modelini eleştirdiler; bu model, yalnızca modernitede tek cinsiyetli bedenden iki cinsiyetli bedene doğrusal, iki aşamalı geçişe meydan okumakla kalmadı, aynı zamanda tek cinsiyetli paradigmayı ileri sürdüğü iddia edilen metinlerin yeni okumalarına da meydan okudu.²² Bir kere, Laqueur, Laqueur'un diğer antik teorisyenlerini atlıyor. Galen'in tek cinsiyet modeline karşı çıkan, bunun yerine erkek ve kadın bedenleri ve parçaları arasında daha katı sınırlar koyan vücut. Hipokrat geleneği, kadınların benzersiz kısımları (rahim) ve deneyimleri (adet ve doğum) nedeniyle erkeklerden temel olarak farklı bir şekilde inşa edildiğini savunuyordu. Kadın bedeni, jinekoloji disiplininde yoğunlaşan, farklı uygulama ve terapilerle farklı türde bir tıbbi ihtiyaç duyuyordu.²³ Örneğin, Hipokrat'ın Kadın Hastalıkları adlı eserinde yazar, "kadın hastalıklarının iyileşmesinin erkek hastalıklarının iyileşmesinden büyük ölçüde farklı olmasının" nedeninin, kadın bedeninin erkeklere göre daha ıslak ve süngerimsi olması ve kadın etinin gevşek dokusunun hastalıklara yol açması olduğunu iddia ediyordu. farklı şekillerde ortaya çıkıyor.²⁴ Bu modelde cinsel farklılık, yalnızca üretken kısımlara değil, vücudun her yönüne yayılmıştı. İkinci yüzyılda yaşamış hekim Soranus, rahim, hamilelik ve emzirme gibi özel koşullar dışında erkeklerle kadınların farklı olmadığını öne sürerek Galenik ve Hipokrat gelenekleri arasında bir orta yol çizdi.²⁵ Soranus penis ve vajinayı tamamlayıcı organlar olarak karşılaştırdı ancak rahmin erkeklerde karşılık gelen bir parçası olmadığına inanıyordu. Soranus'un yazıları büyük ölçüde kaybolmuştur, ancak Jinekoloji adlı kitabı bu isimle günümüze ulaşan tek eski tıp kitabıdır.²⁶ Soranus'un görüşü cinsel farklılığı üreme düzeyinde konumlandırmış ve erkekler ile kadınlar arasındaki farkı oluşturan parçaların farklı işlevlerini açıklamıştır.²⁷ Bu yaklaşım kadınların cinsel organlarını tanımlamıştır.

--- SAYFA 19 ---

Üreme yoluyla teleolojik varoluş.²⁸ Erkeklerle kadınların diğer tüm açılardan benzer olduğuna dikkat çeken Soranus, en azından tıbbi açıdan bakıldığında yalnızca cinsel işlevlerin erkekleri ve kadınları farklı şekilde işaretlediğini öne sürdü. Bu antropolojiler, erkeklerle kadınlar arasındaki farklılıkların belirlenme -ya da gözden kaçırılma- yollarının çeşitliliği ve çeşitliliği ve bu açıklamalarda bedeninin oynadığı rol ile karakterize edilir. Hiç şüphe yok ki sorulan tıbbi sorular, parçaların analizini ve aralarındaki farklardan çıkarılan anlamı etkilemiştir. Beden belirli amaçlar için belirli şekillerde yorumlandı. Bedeni yorumlamanın başka amaçları ortaya çıktığında, cinsel farklılık yaratmanın ve işaretlemenin başka yollarını görüyoruz. Cinsiyete ilişkin şaşırtıcı sayıdaki tıbbi olmayan açıklamalarda, bu tür farklılıklar esas olarak vücut kısımlarındaki farklılıklara değil, anlamlandırma pratiklerindeki farklılıklara atfedilmektedir. Farklılık kolaylıkla ontolojik bir öz meselesi değil, kültürel bir anlam meselesi gibi görünebilir. Aslında, ikinci yüzyıl entelektüellerinin belirli bir kesimi için, erkeklik ve kadınlık arasındaki farkı kavramak şaşırtıcı derecede zordu; bu, bedensel kısımlarla değil, cinsiyetin performansı ile belirlenen bir şeydi. Birinin "cinsiyetini" göstermesi, erkek ve kadın gibi davranmasına bağlıdır. İkinci yüzyıl hatip Favorinus, kişinin performans yoluyla (konuşma yoluyla) elde ettiği erkeklik ile kendi bedeninin erkekliği arasındaki ayrıma dair canlı bir örnek sunar.²⁹ Favorinus, erkekliğin fiziksel özelliklerinden yoksun olan ancak erkekliğe ücretli ve retorik güç yoluyla ulaşan bir "doğal hadım"dı. Favorinus kendisini bir paradoks, Yunanca konuşan bir Galyalı, zina suçundan yargılanan bir hadım, imparatora meydan okuyan ve hayatta kalan biri olarak sundu.³⁰ Bu paradoks aynı zamanda onun erkekliğine de işaret ediyordu. Onun felsefesi, bedeniyle birlikte, belirsizliği vurguluyordu. Bu kavramsallaştırmada erkeklik ve kadınlık vücut parçalarından bağımsızdı ya da en azından bu parçalara sahip olmak bir kimliğe ya da diğerine ulaşmak için bir ön koşul değildi. Erkeklik ve kadınlık, cinsiyetlendirilmiş performansın techne'sinin ürünleriydi. Favorinus belirsiz bedensel erkekliği bir erdeme dönüştürdü. Favorinus'un yalnızca performansla ilgili olan erkeklik kavramı evrensel olarak kabul edilmedi. Rakibi fizyonomist Polemo, erkek bedeni olmadan erkekliğe ulaşmanın imkansız olduğunu savunarak, erkeksi bedenler ile erkeksi tavırlar arasındaki bu ayrımı reddetti. Polemo'nun Favorinus'a itirazı, retorik veya felsefe gibi erkeksi sanatlardaki becerilerine değil, daha ziyade fiziksel formuna (ve sadece cinsel organlarına değil) dayanıyordu. Polemo'ya göre, bir kişide eril ya da dişilliğin hakim olup olmadığını ayırt etmek fizyonomik yöntemleri gerektiriyordu çünkü farklılığın ayırt edilmesi zor olabilir: "çünkü erkeklikte kadınlık vardır ve kadınlıkta erkeklik vardır ve (erkeğin ya da dişinin) adı hangisi önce gelirse ona düşer." doğa ve vücudun bölümleri - kişinin kendi varlığını gizlemeye çalışanlara karşı dikkatli olması gerektiği konusundaki ısrar

--- SAYFA 20 ---

Eril pratikleri taklit ederek erkeksi olmayışı, bizzat cinsel farklılaşmayı açığa çıkarmanın zorluklarının belirtisidir.³² Polemo'nun ayırt etme yöntemi, içsel gerçeği belirlemek için dışsal sunumları incelemeyi içeriyordu; bu her zaman sorunlu bir girişimdir. Onun anlayışına göre, bir erkek bedenine sahip olmak, erkekliğin garantisi olmasa da, bir önkoşuldur. Polemo şöyle açıklıyor: Dişinin küçük bir kafası, erkeğin yanında ölçüldüğünde küçük bir ağzı, yumuşak siyah saçları, ince bir yüzü, net ve parlak gözleri, ince bir boynu, küçük ve basık bir göğsü, zayıf kaburgaları, büyük kalçaları ve çok etli uylukları, ince baldırları olduğu görülüyor. Güzel dizleri, güzel uzuvları, yumuşak ve gevşek uzuvları vardır, vücudun geri kalan kısmı nemlidir, yumuşak tendonlara sahiptirler, elleri ve ayakları ince ve geniştir, sesleri zayıftır, kısa bir adım atarlar, sabit bir yürüyüşe sahiptirler, yumuşak organları vardır, hareketleri yavaştır ve çabuk düşerler. Erkeğe gelince, o her yönüyle bu tanımın tam tersidir.³³ Polemo'nun üreme organlarının da önemli olduğunu düşünmesi muhtemeldir, ancak erkek ile kadın arasındaki ayrımın anahtarı olarak cinsel organlardan veya göğüslerden söz etmez. Erkekler saçları, elleri, kaburgaları, baldırları, dizleri, sesi, gözleri, başı, boynu ve yürüyüş şekliyle kadınlardan ayrılır. Yanlış zamanda atılan beceriksiz bir adım, kişinin erkek statüsü açısından felakete yol açabilir. Erkekler ve dişiler, bedensel uygulamaların ve bedenin üremeyen kısımlarının formunun bir kombinasyonu yoluyla yaratılmıştır. Polemo'ya göre seks bir tür değişken ölçekte var oluyor ve erkek ya da kadın bedeninin erkeksi ya da kadınsı bir şekilde hareket edip etmediğini belirlemek için yakın gözlem gerekiyor. Saf eril veya saf dişil formların olasılığını reddetti, bunun yerine tüm insanların her ikisinden de biraz bulunduğunu belirtti. Beceri, hangi kalitenin üstün geldiğini belirlemektir. Favorinus ile Polemo arasındaki rekabet, ikinci yüzyılın sonlarında cinsel farklılığın kaynağı ve doğası ile bedensel parçaların anlamı konusunda daha geniş bir gerilimi ortaya koyuyor. Bu dönem, kişinin kimliğinin statüsüyle tutarlı olduğunu gösteren işaretler, uygulamalar ve davranışlar yoluyla sürekli olarak onaylanması gereken kimlik ve statü kaygısıyla doluydu.³⁴ Aslında Quintilian gibi retorik öğretmenleri, kadınsı davranışlardan ve androjen görünümünden nasıl kaçınılacağına dair bir dizi talimat sundu.³⁵ Yalnızca erkeksi sanatlar öğretilmekle kalmıyor, aynı zamanda beden de şekillendirilebiliyordu. cinsiyet belirteçleri olarak görev yapar: doktor Soranus, hemşirelerin, vücudun şeklinin içsel eril "doğayı" yansıtmaları için kalçalara, kafaya, uzuvlara, buruna ve vücudunun diğer kısımlarına masaj yapması gerektiğini açıklar.³⁶ Bedeni doğayı yansıtacak şekilde şekillendirmeye yönelik bu tuhaf fikir, antik çağda erkeklik ve dişiliğin hem doğal hem de yapay bir şey olduğu konusunda çelişkili kavramlara işaret ediyor; birinin nerede bittiği ve diğerinin nerede bittiği konusunda bazı kafa karışıklıkları var. başlar. UCTI'YI 9'DA TANITIYORUM

--- SAYFA 21 ---

Yeniden dirilişle ilgili erken Hristiyan incelemelerinde bölümlere gösterilen ilgi, hiç şüphesiz, bölümlerin doğru yorumlanmasıyla ilgili daha geniş kültürel meşguliyyete aittir, ancak aynı zamanda benliğin doğası hakkındaki felsefi tartışmalara gömülü olarak da anlaşılmalıdır. Geleneksel Platoncu-Aristotelesçi gelenekte temel bir benlik vardır. Platon'un yazılarının en azından bazılarında, benliğin bu özü, ister erkek ister kadın olsun, önemsiz bedenden ayrılan ruhtur (psyche).³⁷ Aristoteles'e göre, zihin (nous) "bizim doğal yöneticimiz ve rehberimizdir ve kendisi ya ilahi ya da içimizdeki en ilahi unsur olduğundan, neyin iyi ve ilahi olduğunu anlıyor gibi görünmektedir."³⁸ Bu gelenek, kadınlık hakkında düşünmek için özel bir sorun yaratır.³⁹ Bu felsefi çevreler bedeni benlikten tamamen ayırmadı. İnsanın iki farklı parçaya bölünmüş olduğu yönündeki bu görüş, Stoacı ve Epikürosçu düşüncedeki, beden ve ruh arasında bağımsızlığın olmadığı bütünsel psikofiziksel benlik ile çelişebilir.⁴⁰ Bu bölünmede, ruhlar tarafsızdır ve bedenler cinsel farklılığı ifade eder, ancak cinsel farklılık, yalnızca bedenlere indirgenemeyen genel bir kimliğin parçasıdır. Ruhlar çoğunlukla cinsiyetten yoksundur, ancak hem erkek hem de dişi anlamlarını üstlenirler.⁴¹ Önceden cinsiyetlendirilmiş ruh ile cinsiyetlendirilmiş beden arasındaki bu felsefi sorun, çeşitli söylemlerde ortaya çıkmıştır. Aslında cinsel farklılığın insan kimliğindeki rolü sorunu Yahudiler arasında da tartışmalı bir konu olarak ortaya çıktı. Daniel Boyarin'in iddia ettiği gibi, Pavlus gibi bazı Yahudiler "Yunan ya da Yahudi, erkek ya da kadın olmadığını ilan edebilirler [Gal. 3:28. Hiçbir haham Yahudi bunu yapamaz, çünkü insanlar ruh değil bedendir ve bedenler kesinlikle erkek ya da kadın olarak işaretlenmiştir]."⁴² Kısım, bu kitabın argümanı kısmen, cinsel farklılığın insan kişiliğinin temel bir bileşeni olarak görülmesi nedeniyle ikinci yüzyıl Hristiyanlarının da nasıl "beden"e bağlı kaldıklarını göstermektedir. kimlik. İkinci yüzyılda, ilk Hristiyanlar cinsiyetler arasındaki farklılaşmayı, doğal olana karşı yapay olana ve temel olana karşı anlamlı farklılığa açıklama getirmeye çabaladılar. Bazı ilk Hristiyanlar için, tıpkı tıp ve felsefi çağdaşları gibi, cinsel farklılığın belirsizliği, tek cinsiyetli insanlığın gerçek doğasını yansıtırken, diğerleri için cinsel farklılık, yaratılışın ilahi düzenini temsil ediyordu. Bu görüşler, parçaların doğası ve cinsel farklılık, bunların dönüştürülüp dönüştürülemeyeceği veya sürekliliği koruyup koruyamayacağı hakkında farklı varsayımlara dayanıyordu. Havarî Pavlus'un kadınlar ve cinsel farklılık hakkındaki öğretileri üzerine ikinci yüzyılda yaşanan tartışma, bu konunun parametrelerine ilişkin yararlı bir başlangıç sunuyor. Paul cinsel farklılık hakkında bir dizi (görünüşe göre?) çelişkili ifadelerde bulunuyor ve bu çelişkilerin nasıl çözülmesi gerektiği konusunda nihai bir fikir birliği yok. Pavlus, bir yandan etnik ya da ekonomik kategorileri olmayan yeni bir yaratılıştan söz eden vaftiz formülüne atıfta bulunarak şunu doğruluyor: "Erkek ve dişi yoktur, çünkü hepiniz Mesih İsa'da birsiniz" (Gal. 3:28). Bu pasaj, bu kategoriler arasındaki anlamlı ayrımı ortadan kaldırıyor gibi görünüyor ve cinsiyetle ilgili ikinci yüzyılda etkili olan Hristiyan fikirleri.⁴³ Öte yandan, I NTROD UCTI ON 10

--- SAYFA 22 ---

Pavlus, 1 Korintliler 12:13'te aynı formülü aktarırken bundan geri adım atıyor gibi görünüyor, ancak "erkek ve dişi yok" ifadesini atlıyor. Hatta Pavlus, "koca/erkek, kadının/kadının başıdır" (1 Korintliler 11:3) şeklinde açıklayarak erkeklerle kadınlar arasında açık bir hiyerarşi bile kurar. Kadınlara, saçları gibi vücut kısımlarını doğal kadınlıklarına uygun şekilde korumaları, erkeklerin ise kadınlarla karıştırılmaması için saçlarını takmaları talimatı veriliyor.⁴⁴ Bu tavsiye, kadınların ve erkeklerin farklı şekilde tedavi edilmesi gereken farklı bölgeleri olduğunu öne sürüyor. Galatyalılar 3:28'den alıntı yaparak, "erkek ve kadın yoktur" diyen bilim adamları, ilkel veya eskatolojik çift cinsiyetliliğin, dördüncü yüzyıldan önce Hristiyanlıktaki cinsel farklılık hakkında düşünmenin başlıca yollarından biri olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁵ Bu ilk çift cinsiyetlilik, Yaratılış 1:27'deki çoğu zaman "erkek ve dişi" yaratıkla özdeşleştirilmiştir. O halde Yaratılış 2'de Havva'nın yaratılışı, cinsiyetlerin resmi olarak ayrıldığı anı temsil eder. Adem'in "kaburgası" veya "yan tarafı" ondan ayrılmadan önce, protolojik insan hem erkek hem de kadındı.⁴⁶ Daniel Boyarin şunu ileri sürmüştür: "İlkel androjen miti -yani ruhların türediği ve yalnızca düşmüş beden cinsiyetlere bölündüğü bir antropoloji- dolayısıyla ilk kilise ve bir bütün olarak Hristiyan Batı için toplumsal cinsiyetin baskın yapılandırıcı metaforudur."⁴⁷ Fakat böyle bir ideal, Adem tarafından nasıl taklit edilebilir veya başarılabılır? Hristiyanlar mı? Bazı topluluklar liderlik açısından kadın ve erkek arasında hiçbir farklılığı kabul etmiyordu.⁴⁸ Origen'in okulu hem erkekleri hem de kadınları eğitiyor ve cinsel farklılığın yalnızca manevi gerçekliğe dönüşte ortadan kaldırılacak maddi bir etki olduğunu öne sürüyor.⁴⁹ Meryem İncili, cinsel farklılığın beden bir yan fenomeni olduğunu ve asıl önemli olanın bedensel farklılıklar değil cinsiyetsiz statü olduğunu savunuyor. ruhun cinsiyetsiz olduğunu.⁵⁰ Diğer Hristiyanlar, yalnızca ruhun cinsiyetsiz olmadığını, aynı zamanda beden de sıklıkla münzevi uygulama yoluyla olabileceğini ileri sürdüler.⁵¹ İkinci ve erken üçüncü yüzyıl Hristiyanlarının cinsel dönüşümün çeşitli biçimlerini veya cinsel farklılığın aşılmasını kabul ettikleri görüşü, çilecilik ve şehitlik konusunda cinsiyet hakkındaki araştırmaları etkilemiştir. Bazı akademisyenler ilkel çift cinsiyet ideolojisini cinsellikten feragat etmenin varoluş nedeni olarak görmüşlerdir.⁵² Özellikle Boyarin, antik Hristiyanlığın toplumsal cinsiyeti aşma dürtüsünü Rabbinik Yahudiliğin bedene ve bedensel farklılığa değer vermesiyle karşılaştırmıştır.⁵³ Diğer Hristiyanlar erkek/kadın farklılıklarının ortadan kalkması için başka yollar tasavvur etmişlerdir. Onlara göre insan ideali cinsiyetsiz bir androjenlik değil, kadından erkeğe cinsel bir metamorfozdu: Kadınların kutsallığa ulaşması veya kutsallığı elde etmesi için daha çok erkeklerle benzemeleri gerekiyordu. Üçüncü ve dördüncü yüzyıllardaki kadın münzevi uygulamalarının çoğu, göğüsleri kurutarak ve menstruasyonu durdurarak kadınsı olanı yok ederek bedeni daha erkeksi bir forma dönüştürmeye çalıştı.⁵⁴ Bu tür bir dönüşümün çift cinsiyetliliğe dayanmadığını belirtmek gerekir çünkü kadınsı olanın atılmasını gerektirir. "Androjen" modeli her zaman zaten erkektir ve ne erkek ne de kadın olan insan aslında sadece kadın değildir.⁵⁵ Thomas İncili'nde İsa şöyle der: I NTROD UCTI ON 11

--- SAYFA 23 ---

Meryem, “Onu erkek yapacağım” ki, kurtuluşa kavuşabilsin.⁵⁶ Bu açıdan bakıldığında erkeklik, kutsallığın ön şartıydı ve bu dönüşümü geçiren kadınlar için elde edilebilirdi. Tıpkı bilim adamlarının Laqueur'un tek cinsiyet modeline antik çağda hakim paradigma olarak meydan okuması gibi, bu çalışma da ilksel androjenlik veya cinsiyet dönüşümü paradigmasına bağımlı olmayan erken Hristiyanlığın tasvirini zenginleştiriyor. Bu paradigmlar belirli kanıtları açıklıyor, ancak ilk Hristiyanların cinsel farklılaşmayı hayal ettikleri çeşitli ve rekabet eden yolları ve yanıltıcı bir tekdüzelik tasvir etme riskini açıklayamıyorlar. Dirilişle ilgili ilk Hristiyan incelemeleri, ilk Hristiyanlığın ilkel çift cinsiyetliliği veya toplumsal cinsiyet dönüşümünü kabul ettiğine dair bu tabloya uymuyor. Bedenlerin yeniden dirilişi, erkek ve kadın farklılığını vurgulamaya devam ederken, toplumsal cinsiyet niteliklerinin yok edilmesine yönelik münzevi idealleri çağrıştırdı. Bu bakış açısı aynı zamanda tek cinsiyetli veya çift cinsiyetli bir model ile iki cinsiyetli bir model arasında açık bir ikilik olduğunu öne sürerken biraz dikkatli olunmasını önerir ve bunun yerine dikkatimizi cinsel farklılığın üretildiği belirli yollara çeker. Cinsel farklılığın bu istikrarını sağlamanın bir yolu olarak, ilk Hristiyanların çoğu, bedensel uzuvların dirilişte de devam edeceğini, ancak bunu cinsel arzulardan, eylemlerden ve üremeden bağımsız olarak yapacaklarını hayal etti. Erken Hristiyanlık döneminde cinsel uygulamalardan, arzulardan ve üremeden izole edilen bedensel kısımlardaki cinsel farklılığı tanımlamaya yönelik girişimler, göreceğimiz gibi çeşitli farklı biçimler aldı. Bu görüş her zaman bekâretin değerlendirilmesi ya da ölümlülükte cinsellikten feragat anlamına gelmiyordu. Sözde "ortodoks" Hristiyanlar bile cinsel arzu ve üremenin rolü konusunda tek tip görüşlerden yoksundu. Ancak açık olan şey, dirilişle ilgili tartışmaların, sözde Hristiyanların bunları aşmaya yönelik girişimlerinden ziyade, cinsel farklılığı tanımlama ve düzeltmeye yönelik kaygıları sergilediğidir. Aslında şaşırtıcı olan şey, yeniden dirilişle ilgili ortaya çıkan düşüncelerin, erken dönem Hristiyanların ruha veya cinsel feragate öncelik vererek cinsiyetin üstesinden gelmeye yönelik girişimlerine ilişkin bu anlatıya ne ölçüde uymadığıdır. Bedenin, özellikle de parçalarının dirilişine yapılan vurgu, bedensel farklılıkları ilkel androjenliği taklit ederek aşmak için değil, eskatolojik dimorfizm yoluyla anlamlandırmaya çalıştı. Erken Hristiyanlıkta beden, cinsiyet, cinsiyet ve cinsellik üzerine Siyasi Beden Bursu, kadınların, münzevilerin, şehitlerin, kölelerin, teolojik söylemlerin ve öğretmenlerin temsiline odaklandı. Diriltiilen bedenin cinsel farklılığa ilişkin göstergelerini nasıl koruduğu sorusu çok az ilgi görmüştür.⁵⁷ Bazı bilim adamları, Hristiyanların dirilişi savunmasını politik olarak olumlu, hatta ilerici bir ifadeyle, bedeni aşağılayan Yunan ve Roma tutumlarıyla açık bir karşıtlık oluşturan bir yorum olarak görmüşlerdir.⁵⁸ İlk Hristiyan tutumlarının geçerli toplumsal düzeni kopyalayıp kopyalamadığı, yoksa direndiği, yeniden ürettiği veya ona meydan okuduğu sorusu çağdaş bir yaklaşımı temsil etmektedir.

--- SAYFA 24 ---

Geçmişin ahlaki değerlendirmesi. Etik öneme sahip konularda, özellikle de beden ve cinsiyetle ilgili konularda bu tür bilinçli düşünme, tarihsel kaynaklar hakkında düşünmek için kritik bir araç olabilir. Aynı zamanda bu çerçeve, ilk Hristiyanların cinsel farklılığı önceden belirlenmiş bir ahlaki çerçeve içinde kavramsallaştırdıkları yolların çeşitliliğini kolayca çökterebilir. Erken Hristiyanlıktaki cinsel farklılık ve cinsellik hakkındaki söylemlerin tekil, doğrusal açıklamaları daha karmaşık ve karmaşıktır. Bedenin dirilişinde cinsel organların önemini açıklarken, bedensel dirilişle ilgili ilk Hristiyan incelemeleri, antik çağdaki cinsel farklılık hakkında yeni ve çoğu zaman sorunlu düşünme yolları üretti, ancak bu düşünce tarzları, tamamen tarihsel ve koşullu kapasitelerine yerleşmişti. Aşağıda, Hristiyanlığın beden ve cinsel farklılık hakkındaki söyleminin, ilk Hristiyanların kültürünün sınırları ve olanakları içinde ve bunlar aracılığıyla nasıl işlediğini, aynı zamanda da bu kültürün sınırlarını nasıl değiştirdiğini açıklamaya çalışacağım. Bu, erken Hristiyanlık felsefesinin cisimleşmeyle ilgili yeniliğini açıklamaktadır, aynı zamanda bu yeniliğin üstesinden gelmeye çalıştıkları beden söylemlerine nasıl gömülü olduğunu da göstermektedir. İlk Hristiyanlar bu yeni bedenden, beden hakkındaki eski kültürel varsayımlara hem meydan okuyacak hem de yeniden onaylayacak şekillerde yararlanmaya çalıştılar. Burada en önemli olan şey, bu yeni, yeniden dirilmiş bedenin, söylemin içine yerleştirilmesiyle aşıldığı ve kapsanmadığı biçimlerdir. Hiç kimse bu bedene hakim olamaz, bu yüzden yorumcular onun aşırılıklarını ve boşluklarını gidermek için onu yazmaya ve yorumlamaya devam ediyorlar. İlk Hristiyanların bedensel parçalara önem vermelerinin çeşitli yolları, hem cinsel farklılaşma söyleminin istikrarsızlığını hem de dirilen bedenin bu girişimleri aşma ve altüst etme tarzını ortaya koyuyor. Kitabın Planı Her bölüm, ikinci yüzyılın sonları ve üçüncü yüzyılın başlarından kalma, diriliş üzerine hayatta kalan beş kapsamlı incelemeden birini tartışıyor. Bu inceleme, bu döneme ait dirilişle ilgili literatürün büyük çoğunluğunu kapsamaktadır. İkinci yüzyıl Hristiyan metinlerinin çoğu, dirilişten kısa ve sıradan göndermeler yapar ya da dirilmiş bir bedenden kısa anlatımlar sunar. Bu ifadeler, İncil'deki referanslarla birlikte bir değere sahiptir, ancak daha uzun incelemelerde ortaya çıkan kimlik, cinsel farklılık ve temel benlik hakkındaki soru türlerine ilişkin aynı derinliği veya anlayışı sağlamamaktadır. Dirilişle ilgili tüm tedavilere ayrıntılı bir şekilde dikkat edilmesi, bize bu konuyla ilgili çeşitli erken Hristiyan görüşleri ve bakış açıları hakkında fikir verir. İlk bölüm, geleneksel olarak ancak yanlış bir şekilde Justin Martyr'e atfedilen Diriliş Üzerine adlı isimsiz bir incelemeyi tartışıyor. Yazar ile muhalifleri arasındaki anlaşmazlık, cinsel organların, günah işlemek zorunda oldukları bağlantı nedeniyle dirilen beden için uygun parçalar olup olmadığı sorusuna dayanmaktadır. Yazar bedensel ile bedensel arasında keskin bir ayrım yapıyor.

--- SAYFA 25 ---

cinsel olarak işlev gören kısımlar ve bakire durumdaki aynı kısımlar. Parçaların, ölümlü ve dirilmiş benlik arasındaki kimliğin devamlılığı için gerekli olduğunu savunuyor. Ancak bunlar, yazarın kişinin kimliği açısından gereksiz olduğunu öne sürdüğü cinselliği ifade etmemelidir. Bir kişinin istikrarlı, cinsiyetlendirilmiş kimliğini sağlayan işlevler değil, parçalardır. Bölüm 2'de, genellikle Diriliş Üzerine İnceleme olarak adlandırılan, Nag Hammadi kodekslerinden Rheginos'a Mektup ele alınmaktadır. Önceki yazarın aksine, Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı, bedensel kısımları cevherlerinden ayırmaktadır. O, (yorumcuların sıklıkla inandığı gibi) ete duyulan nefret ya da aşağılama nedeniyle değil, etin ölümsüz bir madde olmaması nedeniyle bedenin dirilişine karşı çıkıyor. Bireysel, cinsiyetli kimlik sağlamak için ete gerek yoktur, çünkü "görünür kısımlar" geride bırakıldıktan sonra "görünmeyen kısımlar" devam eder. Parçalar yine insanı temsil ediyor ama bu yazar, parçaları etten ayrı olarak hayal etme yeteneğine sahip.

3. Bölüm, yeniden dirilişin inananların erdemi daha etkili bir şekilde geliştirmelerine olanak sağladığını savunan Athenagoras'ın Diriliş Üzerine incelemesini inceliyor. Diriliş hakkındaki öğretilerle ilgili olduğundan özellikle nihai hükümle ilgilenmektedir. Bu döneme ait diğer metinlerde olduğu gibi Athenagoras da cinsel organlar da dahil olmak üzere parçaların kimliğin devamlılığını garanti altına almak için gerekli olduğunu savunuyor. Ancak Athenagoras bu iddiasına önemli bir özellik katmaktadır. Parçaların yalnızca kimliğin sürekliliği veya bekaretin sembolik temsili için olmadığını öne sürüyor. Aksine, erdem üretmede bazı ek işlevlere sahiptirler. Erdemin ancak insanı hem beden hem de ruh olarak kavramakla geliştirilebileceğini öne sürer. Eril ve dişinin bedensel kısımları olmadan ruh erdeme ulaşamaz çünkü erdem ancak ruhun bedene hakim olmasıyla mümkündür.

4. Bölüm, özellikle Sapkınlıklara Karşı'nın beşinci kitabında Irenaeus'un bedenın dirilişine gösterdiği büyük ilgiyi tartışıyor. Irenaeus önceki bölümlerdekilere benzer hamleler yapıyor; kimlik garantisi gibi belirli işlevler için et parçalarının gerekliliğini vurguluyor. Ayrıca cinsellik ve değişim gibi diğer özelliklerin bazı kısımlarını da çıkarıyor. Bu bölümde et ve ruhun nasıl eril ve dişil, erkek ve dişi olarak kodlandığı incelenmektedir. Irenaeus diriliş anlatmak için bu tasvirlerden yararlanıyor. Sonuç, cinsel farklılık hakkında bazı ilginç düşünme biçimleridir. Irenaeus cinsel uygulamalar konusunda kararsızken, hem üremeyi onaylıyor hem de Adem ile Havva'nın ilkel bekaretini ve dirilişin eskatolojik bekaretini övüyor, ilahi-insan ilişkisini tanımlamak için cinsel ve üremeye yönelik bir dil benimsiyor. Burada arzu ve cinsel ilişki dili, erkek ve kadın arasındaki sınırları bozuyor ve bedensel parçaların hiyerarşik cinsel farklılık oluşturmadaki rolünü istikrarsızlaştırıyor.

5. Bölüm, Kartacalı Tertullianus'un üç metindeki et analiziyle sona eriyor: Bedenin Diriliş Üzerine, Ruh Üzerine ve İsa'nın Eti Üzerine. Önceki bölümde olduğu gibi bu bölümde de Tertullianus'un erkeklik ve kadınlık hakkında konuşmak için eti sembolik olarak nasıl kullandığına bakılıyor. Tertullian I NTROD UCTI ON 14'te

--- SAYFA 26 ---

Ölümlülüğün ve etin göstergesi olan rahim gibi vücut parçalarıyla özellikle ilgileniyordum. Tertullianus'a göre etin kendisi dışının tabi olduğu yeri işgal eder ve eril ruhtan aşağı olmayı ifade eder. Cinsel açıdan farklılaşmış beden toplumsal cinsiyetli yönleri, erkek bedenlerini kadın bedeni sorununa dahil eder. Bu dönemden itibaren dirilişle ilgili günümüze ulaşan tüm incelemelerde, cinsel organlar da dahil olmak üzere vücudun bazı kısımlarının dirilen benliğinin gerekli unsurları olduğu doğrulanmıştır. Ancak her durumda parçalar bedenin fazla problemlili, fazla ölümlü veya fazla zayıf yönlerinden korunuyor. Diriltiilen bedenin, ölümlü bedenle bir bakıma "aynı" olduğu ısrarı, bir dizi kasıtlı dışlamaya dayanır. İster cinsel işlevler ve arzular, ister mizah ve değişim, ölümlülük ve hatta etin kendisi olsun, iğrenç olan kesin yıkıcı özellik, ilk Hristiyanlar arasında farklılık gösterir. İlk Hristiyanlar tarafından sunulan çözümlerin çeşitliliği, dirilişin ölümlü bedenlerle kimliği sürdürme ve ölümlü bedenlerden önemli bir farklılık sağlama konusundaki istikrarsızlığını ortaya koymaktadır. Farklı çözümler, ölümlü beden sorununun nasıl çerçevelendiğine bağlıdır. İlk Hristiyanlar dirilişte cinsel farklılık da dahil olmak üzere kimliğin sürekliliğini garanti altına almaya çalışırken, bunu diriltiilen bedenin bazı kısımlarına dayandırdılar. Diriltiilen vücut parçaları yine de "orijinal" parçaların bir tür taklidi, hatta belki de bir parodisidir. Onlar çeviri sırasında bir şeyler kaybetmiş ölümlü parçaların kopyalarıdır. Yorumcuların sunduğu çeşitli çözümler, farklılığın sabit olduğunu iddia etseler bile, çoğu zaman erkek ve kadın arasındaki farklılığı bozuyordu. Takip eden bölümler, bu düzensiz çözümlerin çoğunlukla başarısız olduğu yolları araştırıyor. Dirilişle ilgili bu incelemelerin sunduğu çoklu çözümler, cinsel farklılık ile cinsel arzular ve üreme arasındaki ilişkiye yönelik hiçbir çözümün ilk Hristiyanlar için ne ölçüde tatmin edici olmadığını işaretidir. Notlar 1 Claudia Setzer, Erken Yahudilik ve Erken Hristiyanlıkta Bedenin Dirilişi: Doktrin, Topluluk ve Kendini Tanımlama (Leiden: Brill Academic Publishers, 2004), 125-155; Outi Lehtipuu, "'Et ve Kan, Tanrı'nın Krallığını Miras Alamaz': Dirilişle İlgili Erken Hristiyan Tartışmalarında Etin Dönüşümü", Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christian, eds. Turid Karlsen Seim ve Jorunn Økland (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009), 147-168. 2 Horacio E. Lona, Über die Auferstehung des Fleisches: Studien zur frühchristlichen Eschatologie (Berlin: Walter De Gruyter, 1993); Markus Vinzent, Erken Hristiyanlıkta Mesih'in Dirilişi ve Yeni Ahit'in Oluşumu (Farnham: Ashgate, 2011). 3 Bu iki bakış açısı örneğin N. T. Wright, The Resurrection of the Son of God (Minneapolis: Fortress Press, 2003); Gregory J. Riley, Diriliş Yeniden Değerlendirildi: Tartışmalı Thomas ve John (Minneapolis: Fortress Press, 1995). 4 Elaine H. Pagels, Adam, Eve ve Yılan (New York: Vintage Books, 1989). 5 Örneğin bkz. Joel Furches, "Gender Identity and Resurrection from the Dead," Jarettesville Christian Examiner (23 Ağustos 2013), <http://www.examiner.com/article/gender-identity-and-resurrection-from-the-dead> (erişim tarihi: 4 Aralık 2014). UCTİ'Yİ 15'TE TANITIYORUM

--- SAYFA 27 ---

6 Candida R. Moss, "Heavenly Healing: Eskatological Cleansing and the Resurrection of the Dead in the Early Church," *Journal of the American Academy of Religion* 79:4 (2011): 991–1017. 7 Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993), 10. 8 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990, 1999), 189. 9 Butler, *Bodies That Matter*, 1. 10 Bu felsefi ve Cinsel farklılığın psikanalitik değerlendirmesinin izleri sıklıkla Luce Irigaray'a kadar uzanır. Ne demek istediğine ve bir tür toplumsal cinsiyet özcülüğüne sahip olup olmadığına dair tartışmalar feminist teoride verimli bir tartışma noktası oldu. Örneğin bkz. Amy Hollywood, *Sensible Ecstasy: Mistisizm, Cinsel Farklılık ve Tarihin Talepleri* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 173–211. 11 Butler, *Önemli Olan Bedenler* 27–56. 12 David M. Halperin, "Giriş", *Cinsellikten Önce: Antik Yunan Dünyasında Erotik Deneyimin İnşası*, eds. David M. Halperin, John J. Winkler ve Froma I. Zeitlin (Princeton: Princeton University Press, 1990), 7. 13 Brooke Holmes, *Gender: Antiquity and its Legacy* (New York: Oxford, 2012), 3. 14 Wright, *Resurrection of the Son of God*, 60, 76, 83. 15 Dag Øistein Endsjø, *Yunanca Diriliş İnançları ve Erken Hıristiyanlığın Başarısı* (Londra: Palgrave, 2009). 16 Vigdis Songe-Møller, "'Ne Tür Bir Bedenle Gelecekler?': Metamorfoz ve Değişim Kavramı: Platonik Düşünce'den Paul'un Ölülerin Dirilişi Kavramına", *Metamorphoses*, 109–122'de. 17 Maud W. Gleason, *Erkek Yaratmak: Antik Roma'da Sofistler ve Kendini Sunum* (Princeton: Princeton University Press, 1995), xvii. Diğerleri de bu paradigmaya meydan okuyor. Judith Perkins, *Acı Çeken Benlik: Erken Hıristiyanlık Döneminde Acı ve Anlatı Temsili* (New York: Routledge, 1995); Judith Perkins, *Erken Hıristiyanlık Döneminde Roma İmparatorluk Kimlikleri* (New York: Routledge, 2009). 18 Lesley Ann Dean-Jones, *Klasik Yunan Biliminde Kadın Bedenleri* (New York: Oxford, 1998). 19 Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), 25. 20 Galen, *On the Usefulness of the Parts* 14.6 (II, 296). *Vücut Parçalarının Kullanışlılığı* üzerine Galen, Galen'den çeviri. *Peri Chreias Morio-n. De Usu Partium*, çev. Margaret Tallmadge May (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968), 628. 21 Galen, *Parçaların Kullanışlılığı Üzerine* 14.6 (II, 296–297). May'den çeviri, Galen *Vücudun Parçalarının Kullanışlılığı Üzerine*, 628–629. 22 Helen King, *Yargılanan Tek Cinsiyetli Beden: Klasik ve Erken Modern Kanıt* (Farnham: Ashgate, 2014); Brooke Holmes, *Cinsiyet*, 52–53. 23 Helen King, *Hipokrat'ın Kadını: Antik Yunan'da Kadın Bedenini Okumak* (New York: Routledge, 1998), 11. 24 *Kadın Hastalıkları* 1.62. Alıntı: King, *Hippocrates' Woman*, 116. 25 Soranus, *Jinekoloji* 3.5. 26 Ann Ellis Hanson ve Monica Green, elimizdeki metnin Soranus'un kendisinden daha "Sorancı" olduğunu, bunun da Soranus'u kategorize etmeyi zorlaştırdığını savunuyorlar. Ann Ellis Hanson ve Monica Green, "Efesli Soranus: Methodicorum Princeps", *Augstieg und Niedergang der Römischen Welt*, eds. Wolfgang Haase ve Hildegard Temporini (Berlin: Walter De Gruyter, 1994), 979. Flemming, *Jinekoloji türünün "Rasyonalist" bir tıp geleneğini temsil ettiğini, ancak "Metodist" okulla birlikte geliştirildiğini savunur. Rebecca Flemming, Tıp ve Roma'nın Yapımı*

UCTI'YI 16'DA TANITIYORUM

--- SAYFA 28 ---

Kadınlar: Celsus'tan Galen'e Cinsiyet, Doğa ve Otorite (New York: Oxford University Press, 2000), 230-231. 27 Kral, Hipokrat'ın Kadını, 245. 28 Kral, Hipokrat'ın Kadını, 239-245. 29 Gleason, Erkekleri Yaratmak, 131-158. 30 Philostratus, Sofistlerin Hayatı, I, 8. 31 Polemo, Fizyonomi, Leiden 2, B2. Robert Hoyland'dan çeviri, "Leiden Polemon'un Yeni Bir Baskısı ve Çevirisi", Yüzü Görmek, Ruhü Görmek: Klasik Antik Çağ'dan Ortaçağ İslam'a Polemon'un Fizyolojisi, ed. Simon Swain (New York: Oxford University Press, 2007), 393. 32 Gleason, Making Men, 70-81. 33 Polemo, Fizyonomi. Leiden 2, B2. Hoyland'dan çeviri, "A New Edition and Translation of the Leiden Polemon," 393. 34 Michel Foucault, The Care of the Self (London: Penguin Books, 1990), 85. 35 Gleason, Making Men, 62-67. 36 Soranus, Jinekoloji 2.32 37 Platon, Alcibiades, 128e-130c. T. M. Robinson, "Platon'un Yazılarında Zihin-Beden İkiliğinin Tanımlayıcı Özellikleri", Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Beden Problem on the Mind-Beden Problem from Antiquity to Enlightenment, eds. John P. Wright ve Paul Potter (New York: Clarendon Press, 2000); 38 Aristoteles, Nikomakhos'a Etik 1177a12-18. Philip J. van der Eijk, "Aristoteles'in Ruh-Beden ilişkisinin Psiko-fizyolojik Açıklaması", Psyche ve Soma, 57-78. 39 Giulia Sissa, "Platon ve Aristoteles'in Cinsel Felsefeleri", A History of Women in the West: From Ancient Goddesses to Christian Saints, eds. Georges Duby, Pauline Schmitt Pantel, Michelle Perrot (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), 46-82. Ayrıca bkz. Elizabeth LaFray, "Soluduğu Hava: Homer'dan Platon'a Kadın Ruhü" (Doktora tezi, Central Michigan Üniversitesi, 2014). 40 Heinrich von Staden, "Beden, Ruh ve Sinirler: Epikuros, Herophilus, Erasistratus, Stoacılar ve Galen", Psyche ve Soma, 79-116. Bu, Platon ve Aristoteles'in eserlerinde daha bütünsel bir benlik görüşüne işaret eden önemli istisnaların olmadığı anlamına gelmez. Bkz. Christopher Gill, The Structured Self in Hellenistic and Roman Thinking (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006), 12-13. 41 Giulia Sissa, L'âme est un corps du femme (Paris: Odile Jacob, 2000). 42 Daniel Boyarin, Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture (Berkeley: University of California Press, 1993), 10. Boyarin'in Carnal Israel'i yazarken karşılaştığı ayartmaya ilişkin samimi itirafı, "Yahudiliğin vücut yanlısı veya seks yanlısı ve dolayısıyla daha sağlıklı olarak ortaya çıktığı, Yahudiliğin Hristiyanlıkla muzaffer bir karşılaştırmasına doğru" hem eski Yahudiliği hem de erken Hristiyanlığı beden ve cinsiyet açısından homojenleştirme konusunda bir uyarı işlevi görüyor. Boyarin, Carnal Israel, 22. 43 Elizabeth A. Castelli, "'I Will Make Mary Male': Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity", Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity, eds. Julia Epstein ve Kristina Straub (New York: Routledge, 1991), 29-49. 44 Dale B. Martin, The Corinthian Body (New Haven: Yale University Press, 1995), 242-249. 45 Örneğin bkz. Daniel Boyarin, A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity (Berkeley: University of California Press, 1994), 180-200; Dale B. Martin, Seks ve Tek Kurtarıcı: İncil Yorumunda Cinsiyet ve Cinsellik (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 77-90; Castelli, "'Mary'yi Erkek Yapacağım'." UCTI'YI 17'DE GİRİŞİYORUM

--- SAYFA 29 ---

46 Wayne A. Meeks, "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Sembol in Early Christian," *History of Religions* 13:3 (1974): 165-208. 47 Boyarin, *Radikal Yahudi*, 196. 48 Epiphanius, *Galatyalılar* 3:28'in bazı ilk Hristiyanlar arasında kadın piskoposlar, papazlar ve "diğer her şey" için gerekçe olarak verildiğini bildirir. Bu grup, bu otoritenin temeli olarak ilkel androjene değil, Havva'ya başvurdu. Panarion 48.5-6. 49 Peter Brown, *Beden ve Toplum: Erken Hristiyanlıkta Erkekler, Kadınlar ve Cinsel Feragat* (New York: Columbia University Press, 1988), 160-177. 50 Karen L. King, *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle* (Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 2003), 89. 51 Teresa M. Shaw, *The Burden of the Flesh: Oruç ve Cinsellik in Early Christian* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 161-254. 52 Boyarin, *Carnal Israel*, 40. 53 Boyarin, *Carnal Israel*, 239-240. 54 Shaw, *Etin Yüğü*, 245; Susanna Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity* (New York: Oxford University Press, 1994), 378. 55 Boyarin, *Radical Jew*, 180-200. 56 Thomas İncili, 114. Marvin W. Meyer, "Meryem'i Erkek Yapmak: Thomas İncili'nde 'Erkek' ve 'Kadın' Kategorileri," *New Testament Studies* 31:4 (1985): 554-570; Frederik Wisse, "Kadınlıktan Kaç: Gnostik Metinlerde Kadın Karşıtlık ve Sosyal Ortam Sorunu", *Gnostisizm'de Kadınsı Görüntüler*, ed. Karen L. King (Philadelphia: Fortress, 1988), 297-307. 57 Bakınız, örneğin, Beth Felker Jones, *Marks of His Wounds: Gender Politics and Bodily Resurrection* (New York: Oxford University Press, 2007); Turid Karlsen Seim, "Yeryüzündeki Gibi Cennette mi? Diriliş, Beden, Cinsiyet ve Luka-Elçilerin Cennetsel Provaları", *Biçimlendirici Geleneklerde Hristiyan ve İslami Cinsiyet Modelleri*, ed. Kari Elisabeth Børresen (Roma: Herder, 2004), 17-42; Emanuela Priiizivalli, "Erken Hristiyan Antropolojisi: Yaratılış ve Dirilişte Cinsiyet Modelleri", *Hristiyan ve İslami Cinsiyet Modelleri*, 43-66. 58 Perkins, *Roma İmparatorluk Kimlikleri*, 156. I UCTI ON 18'E GİRİŞ

--- SAYFA 30 ---

1 MELEKLER, BAKİRELER VE KARTLAR Sözde Justin Şehit, Diriliş Üzerine Anonim Diriliş Üzerine metin, yeniden dirilişin ilk Hristiyanlar için insan doğasına ilişkin birbiriyle yarışan anlayışlar konusunda bir parlama noktası olduğuna tanıklık ediyor.¹ Bu metin, ikinci yüzyılda vücut parçalarının dirilişle ilgili tartışmanın, özellikle de cinsel organların diriliş sorununa ilişkin tartışmanın tam merkezine gidiyor. Dirilişte bu kadar sorunlu organlar nasıl ve neden diriltilebilir? Metin, dirilişin cinsel organları da içermesinin nasıl mümkün olabileceğini açıklıyor ve bunu yaparken bu kısımları rahatsız edici cinsel ve üreme işlevlerinden ayıran bir vücut teorisi sunuyor. Metin, bedeni bu şekilde ayrıştırarak arzuyu, üremeyi ve cinsel ilişkiyi bedenlenmenin vazgeçilmezi olarak konumlandırıyor. Bu bölüm ve sınıflandırmalar tarafsız değerlendirmeler değildir. Daha ziyade, bedenin bu şekilde haritalandırılmasında söz konusu olan, belirli bedensel bekaret pratiklerine bağlılıktır. Ne yazık ki modern okuyucular için bu metnin kesin bir tarihsel bağlamı mevcut değildir. El yazması geleneği, metni ikinci yüzyılın ortalarında Hristiyan savunucusu ve filozof Justin Martyr'e atfeder, ancak modern bilim adamları bu atıftan şüphe duymaktadır. Geleneksel atıfların ne kadar erken yapıldığı da bilinmiyor. Dördüncü yüzyılda Eusebius, ikinci yüzyıl Hristiyan filozofu Justin Martyr'in dirilişle ilgili bir incelemesinden bahseder, ancak bunun onun aklındaki özel metin olup olmadığını bilmenin bir yolu yoktur.² Bugün yazara sözde Justin Martyr olarak atıfta bulunmak bilimsel bir gelenektir, ancak el yazmasının atfedilmesinin yazarın gerçek bir sahte epigrafisi mi olduğu yoksa daha sonraki yazarlar tarafından yanlış kimlik tespiti mi olduğu tartışmaya açıktır.³ Justin'in metniyle benzerlikler özgün metinler yazarın Justin'in öğrencisi olmasını mümkün kılar. Justin'in şehit olmasından sonraki birkaç on yıl içinde, belki de Roma'nın Yunanca konuşan Hristiyan toplulukları içinde yazmış olabilir. Metin geniş çapta yayıldı ve Irenaeus, Athenagoras ve Tertullianus gibi neredeyse çağdaş yazarlar üzerinde etkili oldu ve bu yazarlardan daha eski bir tarih önerdi.⁴ Yazar, Hristiyanların diriliş konusuna artan ilgisi ve bu öğretinin onu geliştirenler için neden bu kadar tartışmalı olduğuna dair artan farkındalık bağlamında yazıyor. Sözde Justin 19'un dirilişini savunuyor

--- SAYFA 31 ---

"ruhsal" bir dirilişi savunan diğer Hristiyanların saldırılarından elde edilen et.5 Örnek olarak İsa'nın dirilişini hatırlatan bu Hristiyanlar, gelecekte dirilecek bedenın yalnızca bir "beden yanılsaması" olduğuna inanıyorlardı.6 Sahte Justin, "bedenin dirilişini" formülünü sabit bir terim olarak kullanıyor, ancak "et" ve "beden" terimlerini aşağı yukarı birbirinin yerine kullanıyor.7 Onun argümanı, bu terimlerin maddi göndermeleri hakkında teknik bir anlaşmazlık değil, maddesellik ve beden probleminin spesifik örneğı olarak işlev gören bedensel parçalarla bizzat maddeselliğın değerine ilişkin ideolojik bir farklılıktır. Sözde Justin'in yazıları geleneksel olarak, yeniden dirilişin gnostik maneviyatçılarına karşı bedenın proto-ortodoks savunması bağlamında anlaşılmıştır. Bedenin dirilişini ile ruhsal diriliş arasındaki çatışmanın bu bildik çerçevesi hikayenin yalnızca bir kısmını anlatıyor, çünkü beden hakkındaki tartışma "parçaların" diriltilmesinin gerekli veya uygun olup olmadığı konusunda daha spesifik bir kaygıyı ortaya koyuyor. "Parçalar" teriminin kullanımı bazen örtmeceli olarak cinsel organlara atıfta bulunur, ancak diğer zamanlarda parçalar vücudun her bir parçasına atıfta bulunur. Yine de, cinsel organlar bazen bedenın sorunları için metonimik, bazen de bedenın/etin kendisi için anlamlandırma niteliğindedir. Bu tartışmada dirilen bedenlerin maddiliğı konusundaki kuru tartışmadan çok daha fazlası söz konusu. Bu çekişmeli ortamda sözde Justin, açıkça cinsel organlar olmadan etten bir diriliş hayal eden rakiplerine karşı, etin tüm parçalarıyla, özellikle de cinsel organlarıyla birlikte dirilişini savunuyor. Bu argümanın en şaşırtıcı yanı, aralarındaki anlaşmazlık değil, bekaretin doğasına ilişkin bazı ortak inançlardır. Hem sözde Justin hem de muhalifleri, yalnızca dirilen bedenlerin bakire olacağına değil, aynı zamanda ölümlü bedenlerin de bakire olması gerektiğine inanıyor. Diriltilen bedenlerin özüne (et ya da ruh) ve diriltilen bedenlerin cinsiyetine (erkek, kadın ya da melek kısırları) ilişkin teorileri, cinsel feragati teşvik etmeye yönelik ortak arzularıyla kesişiyor. Diriltilen beden, bekaret hakkında düşünmek için bir araçtı. Erken Hristiyanlıkta Melek Bedeni ve Cinselleştirilmiş Ten Sözde Justin'in incelemesi, dirilişin bedensel karakterini inkar eden alternatif Hristiyan görüşüne karşı bir argüman inşa ediyor. Dirilişle ilgili argümanını odak noktasına getirmek için kendi görüşlerini gerçek veya hayali bu rakiplerle karşılaştırır. Sahte Justin tarafından alıntılanan etin dirilişini karşıtlarının isimleri belirtilmemiştir ve onlara atfedilen argümanlar diğer kaynaklardan tanıdık olmasına rağmen kesinlikle retorik olarak yapılandırılmışlardır. Bunları isimsiz bırakıyorum çünkü muhaliflere atfedilen genel görüşlerin (bu kısa bölümde ele alabileceğimden daha fazlası) tutarlı bir ideoloji oluşturduğu, bu görüşlerin yazarın kendi topluluğı "dışında" Hristiyanlar tarafından benimsenip benimsenmediğı veya hatta belirli bir grup veya birey tarafından benimsenip benimsenmediğı açık değil.8 Sözde Justin muhaliflerinden birkaç alıntı sunuyor ancak onları veya MELEKLERİNİ, BAKİRELERİNİ ve VE'sini tanımlamıyor. MUL ES 20

--- SAYFA 32 ---

kaynak. Bununla birlikte, diğer seçeneklere karşı çıkan incelemenin sadece varlığı bile, bedenin cinsel doğası üzerine bir tartışmanın sürmekte olduğunu gösteriyor. İnceleme, etin son derece tartışmalı bir madde olduğunu ortaya koyuyor. Sahte Justin'e göre muhalifleri, bedenin yapısal olarak yeniden dirilişle bağdaşmadığını ileri sürüyor. Onun anlatımında muhalifleri, etin yeniden dirilişinin imkansız ve uygunsuz olduğunu düşünüyorlardı.⁹ İster muhalifleri tarafından sunulan spesifik terminolojiyi alıntılayarak, ister bunu kendisi temin ederek, sözde Justin, etin "zorluklarına" ve "kusurlarına", özellikle de onun doğuştan gelen günahkarlığına değiniyor. Şöyle açıklıyor: "Bedenin şerefini lekeleyenler hakkında konuşmalı ve onun dirilmeye ya da semavî vatandaşlığına layık olmadığını söylemeliyiz, çünkü önce dünya onun özüdür, sonra da her türlü günahla doludur, dolayısıyla ruhun da onunla birlikte günah işlemesini gerektirir."¹⁰ Bu nedenlerden dolayı, diriliş ne olursa olsun, beden onun bir parçası olamaz. Sahte Justin'in karşıtları için "beden", zorunlu olarak insanlığın kusurlu ve günahlı ölümcül durumuna işaret eden terimlerin birleşim noktasından sadece bir tanesidir. Neredeyse tanım gereği, yeniden dirilişte etin yeri yoktur. Hem bedenin dünyeviliği hem de "tüm günahların" mahalli olma statüsü, fani yaşamın ve bedenin içine düştüğü günahkar durumun gerekli unsurlarıdır. Bedenlenmiş ruh, ruhu günahın içine yerleştirir, çünkü "günahların tek nedeni bedendir."¹¹ Dünyadaki günahın ve kötülüğün etiolojisinde, temel ettedir. Bu açıdan bakıldığında, bedenin doğuştan gelen günahkârlığı, öbür dünyanın günahsız ölümsüzlüğü önünde aşılmaz bir engel teşkil etmektedir. Kendisi, bedenin dirilişini reddedenlerin bunu, etin yalnızca ruha günah katacağı için yaptıklarını iddia eder.¹² Bu nedenle, etin göksel alemde hiçbir amacı yoktur. Etin sorunlu doğası, arzuların ve üremenin bulunduğu cinsel organlarla yakından bağlantılıdır. Muhalifler, ölümden sonra üremeye gerek olmadığı için dirilişte cinsel organlara ihtiyaç olmayacağını savunuyorlar. Sözde Justin, bu iddiada tam olarak neyi söz konusu olduğunu şöyle açıklıyor: Şöyle diyorlar: "Eğer vücut bir bütün olarak ayağa kalkacak ve tüm parçalarına sahip olacaksa, bu parçaların işlevlerinin de var olması gerekir; hamile kalma için rahim, hamile kalma için erkek kısım ve aynı şekilde geri kalan her şey." Şimdi tüm argümanın bu tek şeye dayanmasına izin verin, çünkü bunun yanlış olduğu kanıtlandığında, tüm argümanları mahvolacaktır.¹³ Sahte Justin'in görüşüne göre, rakipler bir tür reductio reklam absürtlük sunuyorlar. Eğer diriliş, bedeni veya bütün olarak insanı kapsasaydı, diriltilecek bedenin tamamı, cinsel organlarıyla ve teleolojik işlevleriyle birlikte dirilirdi. Nasıl ki göz görmek, burun koklamak içinse, üreme organları da üremek içindir. Cinsel organlar düşmüş halin tüm terminolojisiyle (üreme, günahkar arzu ve ölümler) ilişkilidir. MELEKLER, BAKİRELER VE ÇOK ES 21

--- SAYFA 33 ---

Sözde Justin, rakiplerinin tüm argümanını, cinsel organların, tümü kurtuluş durumundan ziyade insanlığın günahkar durumuyla ilişkili olan bir gösterenler bağının parçası olduğu iddiasına dayandırıyor. Eğer cinsel organların dirilişini başarılı bir şekilde savunabilirse, rakiplerinin ileri sürdüğü en önemli noktayı çürütmüş olacağı konusunda ısrar ediyor. Hem sözde Justin hem de rakipleri için cinsel organlar bütün et için eş anlamlıdır. Analizinin devamında, penisin ve rahmin nasıl günaha tabi olmaksızın etli formlarıyla yeniden diriltildiğinin açıklaması yer alıyor. Sahte Justin, bedenlerin dirilişten önce ve sonra ne anlama geldiğine dair alternatif kavramsallaştırmalardan yararlanarak, kurtarılmış kurtuluş durumuna girmeye uygun görülebilmeleri için cinsel organların doğasını ve önemini yeniden formüle eder. Bedensel olmayan bir diriliş argümanının köklerinin kutsal yazılara dayandığı anlaşılıyor. Sahte Justin, bedenle ilgili olumsuz görüşlerden ve İsa'yla ilgili bir sözden yararlanarak, muhaliflerinin iddiasını çürütmeden önce aktarıyor: "Eğer beden tüm parça ve kısımlara sahip olacaksa, bu şeylerin ölümden dirilişten sonra var olduğunu söylemek nasıl saçma olmaz, çünkü Kurtarıcı şöyle dedi: Ne evlenecekler, ne de evlendirilecekler, ancak gökteki melekler gibi olacaklar" [Mt 22:30/Markos 12:25].¹⁴ Şöyle diyorlar: "Meleklerin eti yoktur, yemezler ve cinsel ilişkide bulunmazlar. Aynı şekilde, tensel bir diriliş de olmayacaktır."¹⁵ Tüm "parçalara ve kısımlara" sahip olan diriltiilmiş beden, burada "saçma" olarak görülüyor. Üstelik bu, diriltiilen bedenın eylemlerini tanımlayan ve dirilen bedenın "melekler gibi" doğasını zayıflatan İsa'nın öğretisine aykırıdır. Meleklerin diriliş yalnızca bedenın yok edilmesini değil, aynı zamanda özellikle cinsel faaliyetlerde kullanılan parçaların da ortadan kaldırılmasını gerektirir. Eğer evlilik ortadan kalkarsa seks de ortadan kalkar. "Bütün" kişinin yükseliş "parçaların" yükselişini gerektirir; bu terim bedenın tüm parçalarını temsil edebilir ama aynı zamanda burada bedensel kısımlar ve kısımlar arasında en problemli olanı olan cinsel organlara da gönderme yapar.¹⁶ Diriltiilen beden, meleksi beden gibi cinsel organlardan arınmış olmalı, böylece sadece cinsel arzu ve üreme olasılığını değil, aynı zamanda cinsel farklılığın morfolojik işaretlerini de ortadan kaldırmalıdır. "Melekler gibi" olmak cinsiyeti ve toplumsal cinsiyeti, dolayısıyla ölümlü bedenlerin cinsiyetlendirilmiş gösterenlerini aşmaktır. Bu Hristiyanlar için evliliğin ve evliliğin ima ettiği cinsel ve üreme işlevlerinin sona ermesi, cinsel farklılığın da sona ermesiyle sonuçlanır. Sözde Justin'in muhalifleri, cinsel uygulamaları ortadan kaldırmanın erkeklerle kadınlar arasındaki farklılıkların silinmesi anlamına geldiğine inanan tek ilk Hristiyanlar değildi. Bu tür eskatolojik cinsiyet dönüşümü veya aşkınlığı, çeşitli erken Hristiyan metinlerinde bulunmuştur. İkinci yüzyılın sonlarında Hristiyanlar cinsel organların değerini aktif olarak tartışıyorlardı ve çatışan seçeneklere aracılık etmek için sıklıkla melek bedenine atıfta bulunuyorlardı. Gerçekten de, MELEKLER, BAKİRELER VE MUL ES 22 yorumu

--- SAYFA 34 ---

İsa'nın dirilişte evlilikle ilgili sözleri bu tartışmaların merkezinde yer alıyordu. Julius Cassianus, İsa'nın dirilişle ilgili "gelecek çağın çocukları ne evlenir ne de evlendirilir" sözünü (Luka 20:35) cinsellikten feragat ve bekarlık lehine bir argüman olarak yorumladı.¹⁷ Cassianus, erkek ve dişi formların dirilişte birleşeceğine inanıyordu ve şunu söyledi: "Kimse bu parçalara sahip olduğumuz için kadın bedeninin bu şekilde, erkeğin de bu şekilde, biri alacak, diğeri tohum verecek şekilde şekillendiğini söylemesin, cinsel ilişkiye Tanrı tarafından izin verilmiştir."¹⁸ Cassianus'a göre kimse cinsel ilişkiyi meşrulaştırmak için Tanrı'nın yarattığı düzene başvuramaz. Sahte Justin'in bahsettiği muhalifler gibi Cassianus da dirilişte cinsel organların bulunmamasının bekarlık şartını desteklediğine inanıyordu. Nag Hammadi kodekslerindeki Gerçeğin Tanıklığı kitabının Hristiyan yazarı, hem bu hayatta hem de sonraki hayatta cinsel organları kınayan benzer bir görüş sunmuştu. İsa'nın dirilişteki melekler hakkındaki aynı sözleri bu yazarı da etkilemiş olabilir.¹⁹ Çok sayıda rakip Hristiyan grup ve öğretiyeye karşı polemik niteliğinde bir risale olan bu metin ikinci yüzyılın sonuna tarihlenebilir ve Julius Cassianus'un öğretileriyle bazı benzerlikler taşıyabilir.²⁰ Bununla birlikte, sözde Justin'in muhalifleri ile Gerçeğin Tanıklığı arasında, ikincisinin karşı polemiği gibi önemli farklılıklar vardır. bedensel şehitlik, fiziksel vaftizin reddedilmesi ve Yahudi kutsal metinlerinde Tanrı'nın kınanması.²¹ Ancak cinsel uygulamalar ve cinsel farklılık konusunda Gerçeğin Tanığı, sözde Justin'in muhaliflerini tasvir ettiği şekliyle bazı önemli benzerlikler paylaşıyor. Yazarı da cinsel organların kullanımına karşı çıkıyor: [Fakat] O'nu [cehaletle] kendilerine kabul edenlere gelince, onları kirleten zevkler galip gelir. "Allah parçaları bizim kullanımımız için, zevk almamız için pislik [büyümemiz] için yarattı" diyenler [bu] insanlardır. Böylece Allah'ı da bu tür eylemlere kendileriyle ortak kılıyorlar. Yeryüzünde sabit değiller, cennete de ulaşamayacaklar.²² Parçaların cinsel organlara gönderme yapan ve eti sorunsallaştıran örtmecesesi, görünüşe göre köklü bir kinayeydi. Gerçeğin Tanıklığı'nda cinsel organların ve etin reddedilmesi aynı zamanda melek bedeninden de yararlanır. Yazar, meleksi bir duruma giden yol olarak cinsel ilişkiden ve arzudan katı bir şekilde vazgeçilmesini savunur: Ama mammonun babası olan kişi aynı zamanda cinsel ilişkinin de babasıdır. Bunlardan (yani cinsel ilişkiden) vazgeçmeye gücü yeten kişi, kendisinin (İnsanoğlu) neslinden olduğunu ve onu (yani mamanın ve cinsel ilişkinin babasını) suçlamaya yetkili olduğunu gösterir. ... O, [bu] kısımlarda... kötülük [den] tarafından kontrol edilmez ve dışarıyı [içerisi gibi] yapar. O bir melek gibidir ki...²³ MELEKLER, BAKİRELER VE MULLAR 23

--- SAYFA 35 ---

Ne yazık ki meleksi kişinin doğasını açıklayan çizgi eksik, ancak cinsellikten vazgeçme ile melek gibi olmak arasındaki olumlu bağlantı açıktır. Seksten vazgeçen kişi, vücudunun dış kısmının bir melek gibi iç ruhunu yansıtmayı sağlayan arkon tarafından kontrol edilmez. Bu metinde meleklerden söz edilen diğer yerler, insanlara kötülük getiren arkontik meleklerle atıfta bulunsa da, bu pasaj, cinsel aktiviteden vazgeçen takipçiyi ve Mammon'u bir meleğe benzetmektedir.²⁴ Parçalar, yani cinsel organlar, bu birey üzerinde herhangi bir kontrole sahip değildir. Gerçeğin Tanığı bekar bireyin "dışarıyı içeriye benzettiğini" söylediğinde bu ne anlama gelir? Bu öğretinin, bir meleklerle karşılaştırmayla birlikte, tıpkı sözde Justin'in rakiplerini suçlaması gibi, cinsellikten feragat etmenin de cinsel farklılığı sorunsallaştırdığına dair erken Hristiyan görüşünü çağrıştırdığından şüphelenmek için iyi nedenler var. Tomas İncili'nde İsa, cinsel farklılık sorunlarıyla ilgili olarak "iç" ve "dış" arasında bağlantı kurma konusunda benzer bir fikri paylaşıyor: "İçini dış gibi, dışını iç gibi ve üstünü alt gibi yaptığında ve erkek ile dişiye tek bir bütün haline getirdiğinde, böylece erkek erkek ya da kadın kadın olmayacak... o zaman [krallığa] gireceksin."²⁵ Dışı iç gibi yapmak burada hem cinsiyeti hem de cinselliği ortadan kaldırmakla özellikle bağlantılıdır. kişileri değerlendirmek için bir kategori olarak farklılık. İkinci bir durumda, yine ikinci yüzyılın ortalarına ait bir eser olan 2. Clement'in yazarı, İsa'nın bu sözü hakkında yorum yapar ve dış beden iç ruhla bir olduğunu öne sürer, "böylece bir erkek kardeş, kız kardeşini gördüğünde onu kadın olarak düşünmesin, o da onu erkek olarak düşünmesin."²⁶ Bu görüşe göre, ruh cinsel farklılığa sahip değildir ve cinsel farklılığın bedensel göstergeleri önemsiz hale gelir. Bu metinlerin hedefi cinsiyetin cinsel feragat yoluyla nihai olarak aşılmasıdır, ancak sahte Justin gibi etin yeniden dirilişini savunanlar bir alternatif sunar. Pseudo-Justin'in dirilişle ilgili incelemesi, cinsel arzuların ve üremenin sona ermesinin, cinsel farklılığın ortadan kaldırılmasını veya cinsel organların yokluğunu gerektirmediğini savunuyor. Cinsellikten Arındırılmış Et ve Bakire Yaşam Sahte Justin ile muhalifleri arasındaki temel soru, cinsel arzuların ve üremenin diriliş halinde de devam edip etmediği değil (her ikisi de devam etmeyeceği konusunda hemfikirdir), cinsel ilişki ve üremenin cinsel farklılığın kurucusu olup olmadığıdır. Rakipleri, bu tür toplumsal cinsiyete dayalı performanslar olmadan artık cinsel farklılığın hiçbir temelini kalmayacağını savunuyor. Bunun tersine, Pseudo-Justin cinsel farklılığın kökenini beden içinde ya da daha kesin olarak onun cinsel açıdan farklılaşmış kısımlarında bulmaya çalışır. Bu argümanda söz konusu olan insanın tanımıdır. Cinsel farklılığın işaretleri de dahil olmak üzere vücudun bazı kısımları bireyin kimliği açısından önemli midir? Peki ya et? Sözde Justin'in muhalifleri, etin ölümlü bedenin zayıflığını, kusurlarını ve arzusunu ifade ettiğini düşünüyor. Öyle bir MELEKLER, BAKİRELER VE ÇOKLAR 24

--- SAYFA 36 ---

madde gök âlemine layık olamaz. Yeniden dirilişin bu çerçevesinde bedensel cinsel farklılık ortadan kaldırılmalıdır. Buna yanıt olarak sözde Justin, erkek ve kadın cinsel organları da dahil olmak üzere tüm kişinin dirilişini savunuyor. O, yalnızca diriltilmiş bedenin karakteristik özelliği değil, aynı zamanda hem erkek hem de kadın bedenleri için "gelecek yaştan önce" elde edilebilecek, arzusuz bir et hayal ediyor. Genital kısımların cinsel eylemlerin yerine getirilmesinden ziyade yalnızca cinsel farklılığı ifade ettiği bir beden hayal ediyor. Beden, cinsel arzular ya da eylemler olmadan da var olabilir ve bu nedenle cinsel açıdan farklılaşmış et, yeniden diriliş durumuyla uyumludur. Parçalar yalnızca farklılığı ifade ediyor ve cinsel arzu ve üreme dışında bedenlerin ve etin erkek ve kadın olarak var olabileceği bir duruma işaret ediyor. Pseudo-Justin, bekarlığın arzulardan ve üremeden uzak bir yaşam olduğuna işaret ederek, eti cinsel farklılığın bir göstergesi olarak savunur. Bu çerçevede bakireler, insan varoluşunun en yüksek başarısını örneklendirerek yaklaşan dirilişin habercisidir: Ancak kısır olmayan bazı kadınlar bile, bakire olmayı baştan beri yasaklayarak cinsel ilişkiyi yasaklar; ve diğerleri belirli bir zamandan beri. Erkeklerin de başlangıçtan beri bakire olduklarını, bazılarının ise belli bir zamandan beri bakire olduklarını görüyoruz; böylece şehvetle yapılan gayri meşru evlilikler onlar aracılığıyla yok edilir.²⁷ Burada sözde Justin, "baştan beri" bakireleri ve bir süre sonra bekaretine başlayan bakireleri hem evliliği hem de arzuyu mahvetmekle övüyor. Tüm akademisyenler bu pasajı bekarlığa bir çağrı olarak okumadı. Bazıları bunu, sözde Justin'in arzu dışında bir şeye dayalı "yasal" bir evlilik kategorisi olarak gördüğünün ve dolayısıyla üreme amaçlı belirli cinsel ilişki türlerine onay verdiğinin kanıtı olarak okudu. Ancak bu okumadaki sorun, bakirelerin üremeci evliliğin savunulması olarak tabloya nasıl yerleşeceğinin belirsiz olmasıdır. Yazarın, "yasadışı evliliğin" belirli bir evlilik sınıfını oluşturduğundan ziyade, evliliğin kendisinin yasa dışı olduğunu kast etmesi daha olasıdır. Sözde Justin, bekaret ile evliliğin karşıtlığını ortaya koyuyor çünkü evlilik, cinsel arzuların cinsel ilişkide tatmin edilmesini meşrulaştırıyor, böylece insanın kurtuluşa engel olan kötü dürtülerden kurtulmasını engelliyor. En önemlisi, çağdaşlarının çoğundan farklı olarak bekaretini kadın-erkek farkının silinmesi olarak görmüyor. Bunun yerine, erkek ve kadın bakireleri ayrı ayrı, iki farklı bakire sınıfı olarak görüyor. Pseudo-Justin, genel olarak üremeye karşı çıkmak için ölümlü erkek ve kadın bekaret idealini daha da ileri taşıyor. Evlilik gibi üreme de arzu problemiğinin içinde yer alır. Bakirelerin varlığı, etin ve cinsel organların üreme için kullanılmasına gerek olmadığını gösteriyor. Hayvanlar dünyasından bir örnek veriyor: "Fakat bazı hayvanların, hatta rahmi olanların bile katır gibi doğurmadığını ve erkek katırların doğurmadığını görüyoruz, dolayısıyla biz MELEKLER, BAKİRELER VE KIRLAR 25

--- SAYFA 37 ---

cinsel ilişkinin hem insanlar (yani bakireler) hem de irrasyonel hayvanlar aracılığıyla, daha ileri yaştan önce yok edildiğini görüyoruz.²⁸ Katır, üreme kurallarının tek istisnası olarak Aristoteles için önemli bir sorun teşkil ediyordu.²⁹ Bunun tersine, sözde Justin için bu istisna, ebedi idealin daha yüksek kuralına işaret ediyor. Katır, Tanrı'nın cinsel ilişkiyi onaylamadığını gösteriyor. Bununla birlikte, üremeye ilgili cinsel ilişkinin olmayışına dikkat edin. erkek ve kadın arasındaki cinsel farklılığı ortadan kaldırmaz. Bunun yerine, hem erkek hem de dişi katırların varlığı, bekarete hem erkekliğin hem de dişiliğin varlığını doğrular. Erkek ve kadın bakireler ve katırlar, dirilen bedenlerin ilahi arketipleridir ve doğada erkek veya kadın olmanın ve yine de cinsel arzu ve üreme yüklerinden özgür olmanın nasıl mümkün olduğunu ortaya koyar. O halde, erkek ve kadın bakireler dirilenlerin örnekleridir. Bu duruş onu, dirilen bedeni melekler gibi aseksüel ve etsiz olarak tasavvur edenlerin zıttı olarak konumlandırıyor. Sözde Justin, İsa'nın bu konudaki sözlerini alternatif bir şekilde yorumluyor: Aynı zamanda, [İsa Mesih] gelecek çağda cinsel ilişki yoluyla karışmanın ortadan kaldırılacağını önceden bildirmiş ve şöyle demiştir: Bu çağa ait çocuklar evlenir ve evlendirilir, ancak gelecek çağa ait çocuklar ne evlenir ne de evlendirilir. ama cennetteki melekler gibi olacaklar. Eğer beden bundan sonra bile bu işlevleri bırakırsa, gelecek çağda da terk edeceğine şaşmasın.³⁰ İsa'nın dirilişte evlilikle ilgili ifadesinin burada kullanılması, muhaliflerine atfedilen alıntıdan farklıdır. Rakiplerinin kanıt metninde eksik olan "bu çağın çocukları" ve "gelecek çağın çocukları". Sağladığı alıntı, bu sözün bilinen herhangi bir versiyonundan tam bir alıntı değildir ve Luka, Matta ve Markos'un bir karışımı gibi görünmektedir.³¹ "Gelecek çağın çocukları" hakkındaki metni, Cassianus'un yaptığı gibi, evliliğe karşı bir argüman olarak cinsel feragatten söz ediyor olarak yorumluyor, ancak sözde Justin Cassianus'un geleceği konusunda aynı fikirde değil. bedenlerde cinsel farklılık olmayacaktır.³² Sahte Justin'e göre, "bu çağın çocukları" ile "gelecek çağın çocukları" arasındaki temel ayrım, cinsel ilişkiye girmedikleri sürece ahlakidir, evlenmeyenler gelecek çağa aittirler ve dolayısıyla melek gibidirler. Gelecek çağın çocukları (yani bakireler), eğer Tanrı bu bireylerin bu tür arzuların üstesinden gelmelerini zaten "yok etmişlerdir". Bu çağda, Hristiyanlar, dirilen bedenlerin tüm parçalarıyla birlikte bu arzulardan arınmış olmasına şaşırmmamalıdır. Bakireler, cinsel pratiğin çoktan bir kenara bırakıldığını ve şimdi bile bedenlerin cinsel feragat yoluyla dirilişin değerlerine uygun olarak yaşayabileceğini göstermektedir.

--- SAYFA 38 ---

Cinsellikten feragat lehine son delil olarak, sözde Justin, cinsiyetin ve üremenin yeniden dirilişten önce nasıl yok edildiğinin bir örneği olarak İsa Mesih'in bakireden doğuşuna işaret ediyor. Daha sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, Irenaeus ve Tertullian da dirilişin hizmetinde bakireden doğuma başvuruyor. Sahte Justin'in anlatımında ayırt edici olan şey, bakireden doğumun, ölümlü yaşamda cinsiyetin ve üremenin ortadan kaldırılma olasılığını vurgulamak için kullanılmasıdır. Sözde Justin, İsa'nın bir bakireden doğduğunu açıklar, "başka hiçbir amaçla, yasadışı arzuyla üremeyi yok etmek ve Arhont'a, insan ilişkisi olmadan da Tanrı'nın bir insan oluşturabildiğini göstermek amacıyla."33 İsa Mesih'in bakireden doğuşu yalnızca Tanrı'nın yaratıcı gücünü gösteren bir mucize değildir, aynı zamanda Tanrı'nın cinsel ilişki yoluyla üremeyi sorunlu, yok edilmesi gereken bir şey olarak gördüğünü de gösterir.34 Sözde Justin burada Yaratılış 2:7'yi şu sözlerle anımsıyor: Tanrı'nın yaratma yönteminin, cinsel arzulara veya üremeye başvurmadan insan bedenleri ürettiğini göstermek için "biçimlendirmek" fiili.35 Sözde Justin, insanın üremesini ve neslini Tanrı'nın yaratma güçleriyle karşılaştırır. Tanrı, Archon'a cinsel arzuların ve üreme eylemlerinin gerekli olmadığını gösterir. Gerekli ve Gereksiz Arzu Sözde Justin'in ete ilişkin değerlendirmesi, öncelikle et için neyin gerekli olduğu ve neyin gerekli olmadığı sorusunda rakiplerinden farklıdır. Bu anlaşmazlığa yol açan soru, etin doğası ve cinsel arzudan kurtulup kurtulamayacağıyla ilgilidir. Arzu ile et arasında zorunlu bir bağlantının olmadığını savunuyor. Sözde Justin, reddiyesinde bu iddiayı ileri sürerek, İsa'nın doğumunun, Tanrı'nın üremeyi onaylamamasının bir örneği olduğunu ve İsa'nın yaşamının, cinsel arzuların ve üremenin beden için ne kadar gereksiz olduğunu göstererek cinsellikten feragat için bir model sağladığını öne sürüyor: Ve [İsa Mesih] doğduğunda ve hayatını bedenin geri kalan davranışlarına göre (yiyecek, içecek ve giyecek demek istiyorum) yaşadığında, yalnızca bu tek şeyi, cinsel ilişki yoluyla yaptı. yapma. Yine de o, bedenin var olması gereken arzularına izin verdi, ama gerekli olmayanlara boyun eğmedi. Yiyecek, içecek ve giyecek olmadığı için et ölür, ancak yasadışı cinsel ilişkiden mahrum kaldığında hiçbir zarar görmez.36 Evliliğin kendisinin yasadışı olduğunu belirtmek için "gayri meşru evlilik" terimini kullanması gibi, sözde Justin burada da "yasadışı arzu" terimini her türlü cinsel arzuyu yasa dışı olarak adlandırmak için kullanır. Bakirelerin yaşamı gibi İsa Mesih'in yaşamı da, dirilişten önce bile cinsel ilişki arzusunun reddedilme olasılığını göstermektedir. Gerekli olan yalnızca hayatta kalmak için gerekli olanıdır. Sözde Justin'in gerekli ve gereksiz arzular arasındaki ayrımı, antik felsefede konuyla ilgili daha geniş bir tartışmanın parçasıdır. MELEKLER, BAKİRELER VE ÇOK ES ES 27 ayrımı

--- SAYFA 39 ---

Farklı türden arzular ile bunları kontrol etme veya yok etme insanın sorumluluğu arasındaki ilişki, eski ahlaki söylemlerde ve tutku tedavilerinde ortak bir temaydı. Örneğin Epikuros üç arzu sınıfı tanımladı: doğal ve gerekli, doğal ve gereksiz ve temelsiz.³⁷ Epikuros'a göre doğal ve gerekli arzular yemek yemeyi ve uyumayı içerirken, doğal ama gereksiz arzular cinsel tatmini içerir.³⁸ Epikuros cinsel arzu ve tatmini doğal ama gereksiz olarak değerlendirirken, diğer felsefi gelenekler seksü aslında gerekli bir arzu olarak kabul eder. Örneğin Platon, açlık ve susuzluğun yanı sıra cinsel arzuyu da insanoğlu için gerekli olan ve bunların "sağlıklı" bir şekilde tatmin edilmesi koşuluna dahil etmiştir.³⁹ Dolayısıyla Platon için cinsel arzu doğaldır ve dolayısıyla da gereklidir. İkinci yüzyıldaki bazı tıp yazarları, cinsel ilişkiden kaçınmanın bireysel sağlık üzerinde olumsuz bir etkisi olmadığını göstererek cinsel eylemlerin gereksiz olduğu fikrini doğruladılar. Aslında cinsel uygulamaların bireye zarar verdiğini savundular. Örneğin Soranus, (artık kayıp olan) Hijyen Üzerine kitabında daha detaylı bir şekilde tartıştığı "ilişkinin başlı başına zararlı olduğu" görüşünü benimser.⁴⁰ Cinsel eylemde, erkekler meninin dışarı atılması nedeniyle hayati enerjinin bir kısmını kaybederler. Soranus şunu belirtiyor: "İlişki herkeste zayıflığa neden olur ve bu nedenle uygun değildir; çünkü herhangi bir avantaj sağlamadan vücudu zayıflatarak etkiler."⁴¹ Sahte Justin gibi Soranus da bu argümanını kısmen hayvanlardan elde edilen kanıtlara dayandırdı. Cinsel ilişkiden men edilen hayvanlar daha güçlüdür; aynı faydalar, tanrıların hizmetinde cinsel ilişkiden vazgeçen bakirelerde de görülür.⁴² Galen de aynı doğrultuda tartıştı, ancak riskleri daha da keskin terimlerle özetledi ve şunu öne sürdü: "zevk, yaşamsal gerilimi öylesine ortadan kaldırabilir ki, insanlar aşırı zevkten ölürlər."⁴³ Bu perspektifte, cinsel aktivitenin riskleri, sağlığa olan varsayılan faydalarından çok daha ağır basmakta ve bireysel sağlık veya hayatta kalma açısından cinsel aktiviteyi gereksiz kılmaktadır.⁴⁴ Bunlar için Ancak doktorlara göre cinsel ilişki için tıbbi bir gerekliliğin olmaması, bunun başka nedenlerden dolayı gerekli olmadığı anlamına gelmiyordu. Soranus, üremenin bir bütün olarak toplum için hem doğal hem de gerekli olduğunu savundu. Felsefecilerde olduğu gibi burada da "doğa", cinsel arzu ve uygulamalar açısından belli bir tür zorunluluğu beraberinde getiriyor. "Kalıcı bekaret, hem erkek hem de kadın için sağlıklıdır; yine de cinsel ilişki, her iki cinsiyetin de süreklilik adına, canlıların ardıllığını [güvence altına alması gerektiğini] öngören genel doğa ilkesiyle tutarlı görünmektedir."⁴⁵ Bu görüşe göre, doğanın üremeye yönelik zorunlu yükümlülükleri, bireyin sağlığına yönelik risklerle gerilim içindedir. Soranus, üremenin toplumsal ve doğal gerekliliğini bireyin sağlığının önüne koyarak bu gerilimi çözer. Üreme bireysel ihtiyaçlar için değil toplumun iyiliği için gereklidir. Sözde Justin üremenin sosyal gerekliliğiyle özellikle ilgilenmiyor. Aslında onun dirilişi savunması, hem cinsel arzunun hem de üremenin gereksiz anlaşılmasına dayanmaktadır. Gelecek çağın çocukları bekaret çağrısını ve üremenin sonunu anlıyorlar. MELEKLER, BAKİRELER VE MUL ES 28

--- SAYFA 40 ---

Peki arzu ya da üreme yoksa cinsel organların ne yararı var? Sahte Justin, cinsel organların varlığı ile cinsel arzunun işlevleri arasındaki zorunlu bağlantıya karşı çıkarken, bu organların herhangi bir temel teleolojik işlevini reddeder. Arzunun, cinsel eylemlerin ve üremenin "ilke uyarınca" cinsel organlara özgü olmadığı konusunda ısrar ediyor: Şimdi bir yandan bunları yapan parçaların bunları burada yaptığı, diğer yandan ise bunları ilkeye göre yapmanın gerekli olmadığı açık görünüyor. Bunu daha iyi anlayabilmek için şöyle düşünelim: Rahmin görevi hamile kalmak, erkek kısmı ise tohum ekmektir. Ancak nasıl ki, bu kısımlar bu işlevleri yerine getirecek şekilde belirlenmişse, prensip olarak bunları yapmaları gerekli değilse (en azından kısırlar gibi, rahmi olmasına rağmen hamile kalmayan birçok kadın görüyoruz), aynı şekilde hem bir rahme sahip olmak hem de hamile kalmak hemen gerekli değildir.⁴⁶ Gerekli ve gereksiz arzuların öncelikle doğanın merceğinden değerlendirildiği felsefi ve tıbbi açıklamaların aksine, sözde Justin bu tür arzuları doğaya başvurmadan gereksiz görmektedir. Daha da ileri giderek gereksiz arzuları tamamen reddeder. Ayrıca gerekli ve gereksiz arasındaki ayrımı ahlaki bir önem atfeder. Sadece gerekli arzuların tatmini caiz olduğundan ve cinsel arzu bireyin hayatta kalması için gerekli olmadığından, cinsel organlar çoğu zaman onlara eşlik eden arzulara maruz kalmadan yeniden diriltilebilir. Bu görüşe göre arzu mutlaka ete ait değildir. Sahte Justin'e göre arzu bedenden uzaklaştırılabilir, bu da arzuyu deneyimleme riski olmaksızın bedenin yeniden diriltilmesine olanak sağlar. Bekaret Bir Enkratea Uygulamasıdır Pseudo-Justin'in gerekli ve gereksiz arzular arasındaki ayrımı, yalnızca etin cinsel arzu özelliği olmadan nasıl yeniden dirilebileceğini açıklamakla kalmıyor, aynı zamanda etin mevcut hayatta bu yük olmadan nasıl yaşayabileceğini de açıklıyor. Erkek ve kadın bakireler yalnızca diriltilmiş bedenlerin karakterinin habercisi olmakla kalmıyor, aynı zamanda bedensel diriliş vaadi de bekaretin ölümlü, etli bedenler için mümkün olduğunu gösteriyor. Dirilişle ilgili bu analizde ortaya çıkan şey, bedenin doğası ve günah ile arzunun kaynağı hakkındaki felsefi bir tartışmadır. Ancak yeniden dirilişle ilgili bu tartışma aynı zamanda cinsellikten feragat uygulamasının en iyi şekilde nasıl teorileştirilebileceği ve gerçekleştirilebileceğiyle de ilgilidir. Sahte Justin'e göre, erkek ve kadın bakireler bu yaşamla bir sonraki yaşam arasında bir konumda yer alır ve ideal bedeni örneklendirir. Yeniden dirilen bedenin gelecekteki durumuna, arzunun veya üremenin olmadığı bir varoluş durumuna işaret ediyorlar. Arzunun ortadan kaldırılması yalnızca dirilişte gerçekleşmez ve olmamalıdır. Eğer bu arzular gerçekten gereksizse, onlar MELEKLER, BAKİRELER VE ÇOKLULAR 29

--- SAYFA 41 ---

dirilişten önce bile ortadan kaldırılmalıdır. Kurtuluş umudunun tamamı bedeni günden korumaya dayanır, ancak insanlar bedenin yeniden yaşayabileceğini kabul etmedikçe günden kaçınmazlar. Sözde Justin, iddiasının doruğunda, bedenin dirilişine karşı yöneltilen suçlamaları çarpıcı biçimde tersine çeviriyor. Muhafızlarının inandığı gibi, bedenin günahkar arzuların hoşgörüsüne yol açması yerine, bedenin geleceğine gereken saygıyı göstermeyenlerin günah işleme ihtimalinin daha yüksek olduğunu savunuyor. Bekaretin anahtarı et ve cinsel farklılığın ortadan kaldırılması değildir. Aksine, kişinin et parçalarının kalıcılığını kabul etmesi, bedenin kullanımına ilişkin doğru bir bakış açısı sağlar. Sözde Justin, bu fikrinin altını çizmek için, öğüt verici bir sonsözde, tıp doktorlarının aşırı karikatürize edilmiş görüşleri ile İsa Mesih'in mesajı arasında bir benzetme yapıyor:⁴⁷ Eğer beden yükselmiyorsa, hangi nedenle korunuyor ve biz neden arzuların tadını çıkarmaya daha fazla razı olmuyoruz ve neden umutsuz ve kurtarılması mümkün olmayan bir kişi varken onun arzularına düşkün olmasına izin veren doktorları taklit etmiyoruz? Çünkü onun öldüğünü biliyorlar. Aslında etten nefret edenlerin yaptığı da budur; onu ellerinden geldiğince mirasından uzaklaştırırlar. Çünkü bu yüzden cesede dönüştüğü için etin şerefini lekeliyorlar. Ancak hekimimiz İsa Mesih, bizi arzularımızdan uzaklaştırarak, ölçülülük ve özdenetim yoluyla kendi rejimiyle bedenlerimizi düzenler. Kurtuluş umudu olan insanların onu günahlardan koruduğu açıktır, tıpkı kurtuluş umudu olan insanların zevklerine düşkün olmalarına izin vermeyen doktorlar gibi.⁴⁸ Burada sözde Justin, sağlık ve kurtuluş (so-teria) için ortak terminolojiyi kullanarak rakiplerini kötü doktorlarla ve İsa'yı da iyi doktor olarak eşitler. Kötü hekimler etten nefret ederler ve onun kurtuluşa muktedir olduğunu düşünmezler. Bu nedenle zevk ve arzuya kapılma olasılıkları daha yüksektir. Eğer beden arzulara ve ölüme mahkumsa ve günah işlemekten kaçınmıyorsa, o halde neden onun günaha ortak olmasına izin vermeyen diye merak eder. Benliği ölümsüz bir ruh ve bedeni de bu ruhun kalıcı bir uzantısı olarak gören bir antropoloji, bedenin kendi arzularını tatmin etmesine izin verme eğilimini teşvik eder. Bunun aksine Mesih, beden ve ruh arasındaki doğru ilişkiyi öğreten gerçek doktordur. Eğer beden kurtarılacaksa, ölçülü ve özdenetimli bir rejim yoluyla arzu ve zevkten kaçınmalıdır. Sözde Justin, bedeni rahatsız eden her şeyin bunun için gerekli olmadığını savunmak için şifaya ve doktorlara başvuruyor. Muhafızlarının, benliğin tamamının tüm parçaları (ve dolayısıyla onların tüm sorunlarını) içermesi gerektiği yönündeki "sofistike" suçlamasını ele alan sözde Justin, buna karşılık olarak bütün benliğin, mevcut benliğin muzdarip olduğu zorluklardan ve kusurlardan aslında özgür olduğunu öne sürer. Kurtarıcı'nın iyileştirici mucizelerini mükemmelleştirilmiş dirilmiş bedenin, MELEKLER, BAKİRELER VE MUL ES 30'un kanıtı olarak sunar.

--- SAYFA 42 ---

"Çünkü eğer bu zayıflıkları iyileştirip yeryüzünde bütün bedeni sağlamlaştırdıysa, dirilişte bunu daha ne kadar yapacaktır ki, et saf ve bütün olarak dirilsin. Onlar tarafından zorluk olarak kabul edilen şeyler bu şekilde iyileşecektir."49 Burada kullanılan "zorluklar" için kullanılan aynı terim, karşıtların cinsel organların üreme işlevlerine ilişkin tanımlarını da açıklamaktadır. Sözde Justin'in bu zorlukları iyileştirme dili, onun bunları sağlıklı/kurtulmuş etin deneyimleyeceği bir şey olarak değil, bedeni etkileyen bir hastalık olarak gördüğünü ima ediyor. Gelecekteki diriliş, etin, özellikle cinsel organların dirilmenin uygunluğunu ve olasılığını engelleyen bu sözde zorlukların üstesinden gelecektir. Hem sözde Justin hem de muhalifleri kritik bir konu üzerinde hemfikirdir: Diriltile insanoglunun cinsel arzuları ve eylemleri ortadan kaldırılmalıdır. Tek soru, cinsel arzunun, cinsel eylemlerin ve üremenin iğrenç nitelikleri açısından vücut parçalarının ne anlama geldiğidir. Sözde Justin'in bedenin yeniden dirilişi de dahil olmak üzere bütün benlik anlayışı, cinsel arzuları ve üremeyi bedeni tanımlayan şeylerden muaf tutacak şekilde özenle seçilmiştir. İlk etapta etin dirilişini reddedenlerin bazı açılardan etten "nefret ettikleri" düşünülmüş gibi görünse de, sapkın bilimcilerin uzun süredir iddia ettiği gibi, daha yakından incelendiğinde bu düşünürlerden bazılarının etle daha incelikli bir ilişkisi ortaya çıkıyor. Diriltile et cinsel olamaz. Sahte Justin cinsel arzuları ve üremeyi et ve bedenlerin olumsal bir özelliği haline getirirken, eskatolojik dimorfizmde cinsel farklılığa kendini adamıştır. Sahte Justin'in tasvir ettiği gibi, muhalifleri bunun yerine cinsel arzuların, cinsel eylemlerin ve üremenin ortadan kaldırılmasının cinsel farklılığı ve bununla birlikte onu ifade eden parçaları da ortadan kaldırdığını varsayarlar. Arzular ve üreme olmadan, bedeni erkek ve dişi olarak işaretleyen parçalara ne gerek var? Bu Hristiyanlara göre cinsel farklılık, cinsel arzu ve üremeyle o kadar yakından bağlantılıdır ki, birinin ortadan kaldırılması diğerinin de ortadan kalkmasına neden olur. Ya cinsel arzuyu deneyimleyen ve cinsel ilişki kurabilen dirilmiş bir bedende ya da ne erkek ne de kadın olan dirilmiş bir bedende cinsel farklılık sorunuyla karşı karşıya kalan sözde Justin, yeni bir alternatif oluşturur. Beden, erkek ve dişi olarak kurtuluşa kavuşabilir. Arzunun ortadan kalkmasıyla birlikte parçalar artık cinsel arzuları değil, sadece cinsel farklılığı ifade etmektedir. Sahte Justin, vücut parçaları ve bunların işlevleri arasında ayırım yaparak ölümlü ve dirilmiş bedenler arasında süreklilik kurmayı başarıyor. Sahte Justin'e göre, ölümlü beden ile diriliş arasındaki süresizlik maddi parçaların kendisinde değil, onların ifade ettiği şeydedir: arzuda değil, saf -ya da daha doğrusu saflaştırılmış- farklılık. Bakirelerde ve diriltilemiş bedenlerde arzuların etten yok edilmesi, hem erkek hem de dişi olarak bedenin nasıl kurtuluşa kavuşabileceğini göstermektedir. Sonuçta bakireler ve katırlar hala erkek ve dişidir. Sahte Justin'e göre parçalar, hatta çalışmayan parçalar bile cinsel arzuları ve üreme rollerini değil, cinsel farklılığı ifade eder. Bedenlerin görünen maddiliği ve arzuların görünmezliği, morfolojik bir nesne olarak bedene ilişkin normatif değerler oluşturmaya çalışır. MELEKLER, BAKİRELER VE ÇOK ES 31

--- SAYFA 43 ---

Bu tartışmada konuşulan tek şey cinsel farklılık ve arzu ile ten arasındaki ilişki değil. Sahte Justin'e göre cinsel organların dirilişi, bu yaşamda cinsellikten feragat olasılığının sinyalini veriyor. Parçalar, cinsel anlam ifade etmeyi bırakarak, bekaretin ölümlülükteki bir uygulama olduğuna işaret ediyor; burada bedenler ve et, cinsel arzu ve üreme olmadan erkek ve kadın olarak var olabiliyor. Muhallifleri, bekaretteki cinsel farklılığın ortadan kaldırıldığını ve nihayetinde eskatolojik benliğin parçalarının döküldüğünü görürken, sözde Justin, dirilen bedenlerde cinsel farklılık olmadan, ölümlü bakire bedenler için bir modelin ya da kişinin bedensel parçalarına özenle davranmaya yönelik herhangi bir teşvikin olmadığını savunuyor. Ölümlü ve dirilmiş dünyalar arasında süreklilik arayışında olan ilk Hristiyanlar, bu ilişkiyi yapılandırmanın farklı yollarını denediler. Kadim sapkın bilimcileri yansıtan baskın bilimsel anlatı, bedenın dirilişini savunanların ve ruhsal dirilişin savunucularının az çok birbirine bağılı iki kamp oluşturduğunu öne sürer. Sahte Justin'in metninin bu anlatıyı nasıl yeniden doğrulayabileceğini görmek kolaydır. Ancak onun eti yeniden düzenlemesine gösterilen ilgi ve bekâret konusundaki ilgisi, "benin" sözde savunmaları hakkında daha karmaşık bir hikaye anlatıyor. Bedenin dirilişi, etin doğası ve dirilen beden ile ölümlü beden arasındaki ilişki konusunda büyük ayrımlar nedeniyle istikrarlı bir kavram olmaktan uzaktı. Aynı şekilde, bir sonraki bölümün gösterdiği gibi, sözde manevi diriliş de tek bir fikir değildi. Sahte Justin'in incelemesinde anlatılan ruhsal diriliş, et ve cinsel farklılığı, bu öğretiyi geliştiren diğerlerinden oldukça farklı bir şekilde değerlendiriyor. Notlar 1 Çok sayıda yeni eleştirel baskı, paragraflar için farklı numaralandırma sistemleri kullanmasına rağmen standart bölüm bölümlerini benimser. Burada sözde Justin'den yapılan tüm alıntılar için Martin Heimgartner'ın numaralandırma sistemi ve kritik baskısı kullanılmıştır. Heimgartner'ın eleştirel baskısı, yeni keşfedilen alıntılar da dahil olmak üzere bir dizi başka el yazmasını da içermeye avantajına sahiptir. Heimgartner, Codex Vatopedi 236'da bulunan "Ruhun İnsan Vücudundan Ayrı Bir Şekilde Var Olduğunu Söyleyenlere Karşı" kitabında On the Res 7.10'un başka bir metin parçasını keşfetti. Martin Heimgartner, Pseudojustin: Über Die Auferstehung: Text Und Studie, Patristische Texte Und Studien, Bd. 54 (Berlin: De Gruyter, 2001), 40-41, 101-102. 2 Eusebius, Kilise Tarihi, 4.18.4. 3 Bazı akademisyenler metnin gerçek yazarının Justin Martyr olduğunu savunurken, diğerleri bunu reddetmiştir. Alberto D'Anna, Diriliş Üzerine kitabının yazarının Justin'in öğrencisi ya da yakın çalışma arkadaşı olduğunu ileri sürerek orta bir yol çiziyor. Alberto D'Anna, Pseudo-Giustino: Sulla Resurrezione: Discorso Cristiano del II Secolo, 1, ed., Letteratura Cristiana Antica. Testi (Brescia: Morcelliana, 2001), 285-287. Daha cesur bir tanımlamayla Heimgartner, Diriliş Üzerine'nin gerçek yazarının aslında Athenagoras olduğunu öne sürüyor. Heimgartner, Pseudojustin, 203-232. Bu teori çok az destek buldu. 4 Akademisyenler, kanıtlanması oldukça zor bir argüman olan bağımlılık sorunu konusunda bir şekilde bölünmüş durumdalar. Bilim adamlarının büyük bir kısmı Irenaeus'un MELEKLER, BAKİRELER VE MUL ES'e bağılı olduğunu iddia ediyor.

--- SAYFA 44 ---

sözde Justin. D'Anna, Pseudo-Giustino, 100-106; Thedor Zahn, "Studien zu Justinus Martyr", ZKG 8 (1886): 31-34; Adolf von Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1882), 163; Heimgartner, Pseudojustin, 82; Prigent, Justin et l'Ancien Testament: L'argumentation scripturaire du Traité de Justin Contre Toutes Les Hérésies comme source basice du Dialogue avec Tryphon et de la Première Apologie (Paris: Librairie Lecoffre, 1964), 43-50, 65-68. Bu arada Hitchcock, sözde Justin'in Irenaeus'a bağımlı olduğuna inanıyor. F. R. Montgomery Hitchcock, "Loofs' Asiatic Source (Iqa) and the Ps-Justin De Resurrectione", ZNW 37 (1936). Loofs, her ikisinin de ortak bir kaynağa bağlı olduğuna inanıyor; bu da neden ortak ifadelerin olmadığını, yalnızca ortak fikirlerin olduğunu açıklıyor. Friedrich Loofs, Theophilus von Antiochien, Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 46, Heft 2 (4. Reihe, Bd. 1, Hft. 2) (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1930), 211-232. 5 Pseudo-Justin, Diriliş Üzerine 2.14; bkz. 9.3. 6 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 2.14. 7 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 9.7. 8 Pouderon çeşitli önerileri gözden geçiriyor ve muhalifleri Simon Magus'un müritleri olarak tanımlıyor. Bernard Pouderon, "Le contexte polémique du De Resurrectione attribué à Justin: Destinataires et rakipler", Studia Patristica 31 (1997): 144-145, 163-166. Ayrıca bkz. D'Anna, Pseudo-Giustino, 172. 9 Pseudo-Justin, Diriliş Üzerine 2.1-4, 14-15. D'Anna, Pseudo-Giustino, 62-63. 10 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 7.1. 11 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 2.3. 12 D'Anna, Pseudo-Giustino, 144-147. 13 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 3.1-2. 14 Alıntılanan versiyon ile İncil versiyonları arasında çoğunlukla küçük farklılıklar vardır, ancak sözde Justin'in gelecek zaman kipi kullanması, melek bedeninin gelecek yönünü güçlendiriyor gibi görünmektedir. 15 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 2.8-12. 16 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 2.5. 17 Clement, Stromata III, 87. Clement ile sözde Justin arasındaki ilişkinin daha kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Heimgartner, Pseudojustin, 83-86. 18 Clement, Stromata III, 91. 19 Gerçeğin Tanıklığı, NHC IX, 3:4,5-9. Bu iki metin arasındaki ilişkiye dair bir tartışma için bkz. Heimgartner, Pseudojustin, 134-138. 20 Birger Pearson, "Gerçeğin Tanıklığına Giriş", Kıpti Gnostik Kütüphanesi: Nag Hammadi Kodekslerinin Tam Sürümü 5, ed. James McConkey Robinson (Leiden: Brill, 2000), 120. 21 Testimony of Truth, NHC IX, 3:45,1; 3:69,7-28; 3:45-49. 22 Gerçeğin Tanıklığı, NHC IX, 3:38,27-39,12. 23 Testimony of Truth, NHC IX, 3:68,8-18. 24 "Meleklerin hatası" birçok yerde tartışılmaktadır (Testimony of Truth, NHC IX, 3:41,2-4; bkz. 29:16-18; 42:23-43,3). Bir pasaj, Pavlus'un meleklerin daha fazla öğreti getirmesine karşı yaptığı uyarıyı reddediyor (Gerçeğin Tanıklığı, NHC IX, 3:73,18-30). 25 Thomas'ın İncili 22.4-7. Çeviri: Marvin W. Meyer ve Wolf-Peter Funk, editörler, The Nag Hammadi Scriptures (New York: HarperOne, 2007), 142-143. 26 2 Klement 12.2-5. Bu sözün diğer yorumlarının açıkça cinsel farklılıkla ilgisi yoktur. See Gospel of Philip, NHC II, 68,4-6. 27 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 3.8-10. 28 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 3.11-12. MELEKLER, BAKİRELER VE ÇOK ES

33

--- SAYFA 45 ---

29 Aristoteles, Hayvanların Doğuşu Üzerine, 728b10; 726b10f; 747a20-748b30. 30 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 3.17-18. 31 Bu sözün bu tercümesi, İsa'nın diriliş ve melekler hakkındaki sözlerinin farklı versiyonlarının bir derlemesidir. İlk cümle Luka 20:34'ten gelir ve ikinci cümle Luka 20:35 ile yakından ilişkilidir. Üçüncü cümle, Luka'ya olan paralellikten ayrılır ve Matta 22:30'daki tekil "gök" ile Markos 12:25'teki söz sırası paralelindeki sözcük sırasını takip eder. Lukan paralelliği çarpıcı biçimde farklıdır (Lk 20:36). Bununla birlikte, Sinoptik İncillerin üçü de "olmak" fiilinin şimdiki zamanını kullanırken, deyişin bu versiyonu geleceği kullanır. Gelecek zaman İncil elyazmalarında bir değişken olarak görünmüyor. 32 Clement, Stromata 3.91. 33 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 3.13. 34 Diğer ilk Hristiyanlar da bakireden doğumu cinsel ilişkiye ve üremeye karşı bir kanıt olarak gösterdiler. Bkz. Gerçeğin Tanıklığı, NHC IX, 3:30,18-31; 3:40,2-7. 35 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 7.2-5. 36 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 3.14-15. 37 Epikuros, Menoecus'a Mektup, 131-132. 38 Pierre Hadot, Antik Felsefe Nedir? (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2002), 117. 39 Kathy L. Gaca, The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christian (Berkeley: University of California Press, 2003), 26-41. 40 Soranus, Jinekoloji 1.32. Temkin'in Soranus çevirisindeki notta şunu belirtiyor: "V. Rose tarafından düzenlenen 'Caeli Aureliani De salutaribus praeceptis' başlığı altında Latince bir metinde (Anecdota II, s. 163f.) muhtemelen Soranus'un 'Hijyen Üzerine' adlı eserine dayanılarak (s. 201) cinsel ilişkinin hamile kalmak için gerekli olduğu, ancak vücut sağlığının korunması için kötü olduğu belirtiliyor." Oswei Temkin, çev. Soranus' Gynecology (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1956), 29, n55. 41 Soranus, Jinekoloji 3.29. Çeviri değiştirildi. 42 Soranus, Jinekoloji 1.32. 43 Oribasius, Collectionum Medicarum Reliquiae 22.2.19-21. Buradaki İngilizce çeviri Aline Rousselle'den alıntılanmıştır, Porneia: On Desire and the Body in Antiquity, Family, Sexuality, and Social Relations in Past Times (New York: Basil Blackwell, 1988), 14-15. 44 Rousselle, Porneia, 67-71. 45 Soranus, Jinekoloji 1.32. Temkin'den çeviri, Soranus' Jinekoloji. Justin Martyr'in 2 Özür 4'ü de aynı nedenlerle intihara karşı çıkıyor. 46 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 3.3-7. 47 Önceki nesil akademisyenler 10.1'den sonraki pasajlar hakkında şüphe uyandırmışlardır, ancak D'Anna bunu "un tutarlı bir parte dell'epilogo" olarak kabul etmek için ikna edici argümanlar sunmaktadır. D'Anna, Pseudo-Giustino, 85-88. 48 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 10.13-17. 49 Pseudo-Justin, Diriliş Üzerine 4.5-6. MELEKLER, BAKİRELER VE ÇOK ES 34

--- SAYFA 46 ---

2 BEDENDE RUHSAL DİRİLİŞ Nag Hammadi'nin Diriliş Üzerine İncelemesi Ruhsal diriliş kavramına ilişkin bilimsel yaklaşımlar, çoğunlukla bedenin reddedilmesini gerektiren az çok istikrarlı bir kavram olduğunu varsaymıştır. Sözde Justin'in eserinde ve Nag Hammadi Hakikatin Tanıklığı'nda manevi dirilişle ilgili argümanların tasvirlerine bakıldığında, bu görüşün neden bu kadar baskın olduğu açıktır. Bununla birlikte, 1945'te Mısır'ın Nag Hammadi yakınlarında bir yığın metnin keşfi, sözde ruhsal dirilişin diğer olası yorumlarını sağlar. Bu metinler arasında, bilinmeyen bir öğretmenin meraklı öğrencisi Rheginos'a yazdığı bir mektup da vardır. Diriliş Üzerine İnceleme'nin, aynı zamanda Rheginos'a Mektup olarak da bilinen tek el yazması, dirilişle ilgili ikinci yüzyılın sonlarına ait tartışmaların ortamına ait didaktik bir mektuptur.¹ Sahte Justin'in incelemesi gibi, bu metin de bu konudaki tartışmalı entelektüel manzarayı yansıtarak, birçok kişinin diriliş öğretisini neden yanlış anladığının bir açıklamasıyla başlar. Metnin yazarı ve kaynağı bilinmemekle birlikte, Yunancadan Kipti diline çevirisi ve dördüncü yüzyıl Nag Hammadi kodekslerinde korunması, orijinal kompozisyonundan çok sonra bile geniş çapta dolaşıma girdiğini düşündürmektedir. Metinde yazar, metnin Rheginos'un tanıdığı başkaları tarafından okunacağı ve paylaşılacağı varsayımıyla erken Hristiyanlık döneminden bilinmeyen bir figür olan Rheginos'a yazar.² Yazar, Rheginos'un dirilişin doğası hakkında soru sorduğu önceki bir iletişime gönderme yapar; bu nedenle öğretmen konuyla ilgili bir açıklamayla yanıt verir. Bununla birlikte ilginçtir ki, öğretmenin ruhi dirilişle ilgili anlatımı, bilinen diğer anlatımlarla tamamen çelişmektedir. Yazar, ruhsal dirilişin nedeni olarak cinselleştirilmiş ete olumsuz bir değerlendirme sunmak yerine, aslında kurtuluş için önemli kullanımlara sahip olduğunu kabul ettiği ete karşı oldukça sempattir. Ortaya çıkan, bedenin günahla olan ilişkisinde değil, zamansallığında ontolojik bir eksiklik gören bir beden görüşüdür. Zamansallığında böyle bir eksiklik, aslında manevi diriliş için hazırlık niteliğindeki araçsal bir etin oluşmasını mümkün kılar. Kısmen bu metin, ruhsal veya bedensel dirilişle ilgili önyargılı kategorilere kolayca uymadığı için, bu metinle ilgili mevcut çalışmaların çoğu, onun ne tür bir diriltirilmiş bedeni savunduğuna odaklanıyor. 35'in bir kısmı

--- SAYFA 47 ---

sorun, yazarın dirilişle ilgili birden fazla görüşle çalışması ve "ruh", "beden" ve "beden" gibi anahtar terimlerin her zaman bu dönemdeki dirilişle ilgili diğer metinlerden beklediğimiz şekillerde kullanılmamasıdır. Üç ana akademik öneri şunlardır: birincisi, Diriliş Üzerine İnceleme'nin bedenini "ortodoks" bir dirilişini savunduğu;³ ikincisi, metnin yeni, ruhsal bir bedeni savunduğu;⁴ ve üçüncüsü, metnin yalnızca nous'un "ruhsal dirilişi" lehine her türlü etin dirilişini reddettiği.⁵ Başka bir alternatif sunuyorum: Diriliş Üzerine İnceleme bireysel kimliğin garantörü olarak cinsel organlar da dahil olmak üzere bedensel parçaların ruhsal olarak dirilişini tasavvur ediyor. Yazar, Kurtarıcı'dan ve Pavlus'un öğretilerinden alınan örneklerle dayanarak dirilişin doğası hakkında bir açıklama sunuyor ve "ruhsal diriliş" gibi anahtar terimlerin anlamlarına ve bu bölümlerin bununla tam olarak ne ilgisi olduğuna dair bir açıklama sunuyor. Diriliş Üzerine İnceleme'nin ruhsal diriliş versiyonu, kurtuluş için fazla cinsel olan ete karşı bir polemikten yoksundur. Bu metin, erken dönem Hristiyanların ruhsal diriliş inancının, daha önce hayal edilenden çok daha karmaşık bir olgu olduğunu ve bedeninin dirilişinin savunucularıyla daha önce kabul edilenden çok daha fazlasını paylaştığını ortaya koymaktadır. Sahte Justin gibi Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı da benliğin parçalarının dirilişini savunuyor ve kişinin genel morfolojik kimliğinin dirilen bedende devam edeceğini öne sürüyor. Ancak bu incelemede parçalar, sözde Justin'in anlatımındaki kullanımlarından biraz farklı bir anlama geliyor. Bunlar hâlâ bireyin kimliğinin devamlılığını sağlayan parçalara, cinsel organlara ve vücudun diğer parçalarına gönderme yapıyor ancak içerikleri açısından çerçevelenmiyorlar. Bu metinde cinselliğe karşı polemik bulunmadığından, parçalar cinsel organları etin kendisi ile bağdaştırmıyor. Diriliş Üzerine İnceleme, dirilişteki parçaların sürekliliğini bedensel şeklin bir sürekliliği olarak tasavvur eder; bu biçimsel bir süreklilik içinde, sözde Justin'in ayırtırdığı gibi, yalnızca cinsel organların işlevi değil, aynı zamanda etsel maddeleri de kaybolur. Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarına göre, ölümlü beden ile dirilmiş beden arasındaki süreklilik onların maddi varoluşunda bulunamaz ki bu bir yanılsamadır. Parçalar dirilişteki kişinin kimliğini ifade eder, çünkü ölümlü hayatta da onu ifade eder ve kişinin kimliğiyle ilgili yalnızca esas olan şey dirilir. Et Nedir? Başlangıçta, Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarının, cinsel organların bedensel dirilişiyle ilgili sorunsallar konusunda sözde Justin'in muhalifleriyle aynı fikirde olduğu görünebilir. Sonuçta yazar "ruhsal diriliş" görüşünü ileri sürüyor. Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarının genel felsefi çerçevesi Platoncudur ve bedeninin nihai anlamda "gerçek" değil, "illüzyon" olduğunu öne sürer. Sonuç olarak, bu metinle ilgili bazı yorumlar, yazarın ete ilişkin olumsuz bir değerlendirmeye sahip olduğu sonucuna varmıştır.⁶ ETTE RUHSAL DİRİLİŞ 36

--- SAYFA 48 ---

Ancak yazarın et hakkında olumsuz bir değerlendirmeye sahip olduğuna dair kanıtlar zayıftır. O, eti düşmanca bir şekilde bir kötülük olarak, kaçılması gereken bir hapisane olarak ya da cinsel arzuyla telafisi mümkün olmayan bir şekilde bağlantılı olarak görmüyor. Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarını et konusunda rahatsız eden şey, yalnızca yazarın etin "eksikliği" olarak adlandırdığı şey, yani nesnel yaşlanma eğilimidir. Beden sorunu, yazarın "doğa kanunu" dediği ölüm sorunudur.⁷ İnceleme'nin ete ilişkin sözde olumsuz değerlendirmesi, yazarın ölümlü bedenin yaşlanıp öldüğü yönündeki gözleminden başka bir şey değildir. Dahası, yazarın ete ilişkin olumlu değerlendirmelerde bulunduğu pek çok örnek vardır. Bu durumda yazar, manevi dirilişin diğer savunucularının yaptığı gibi cinsel safsızlıklardan değil, maddi alemin ontolojik geçiciliğinden dolayı manevi dirilişi savunmaktadır. Doğrudan etin neden dirilmediği sorulduğunda yazar, etin bir madde olarak kısa ama dikkatli ve nitelikli bir değerlendirmesini yapıyor. Metin, yazarın belki de Rheginos'un kendisi tarafından sorulan veya belki de sadece onun görüşüne yönelik yaygın itirazları ele almak için bazı soruları yanıtladığı bir diyalog şeklinde düzenlenmiştir:⁸ "Beden olarak var olmamanıza rağmen, bu dünyaya girdiğinizde et aldınız. O halde neden ebedi diyara yükseldiğinizde etinizi almıyorsunuz?" Etten daha iyi olan şey, etin yaşam sebebidir. "Senin yüzünden var olan senin değil mi? Senin olan seninle birlikte var olmuyor mu?" Ama buradayken, eksik olan şey ne? (Öğrenmeye çalıştığınız da budur.) Bedenin kapatılması, yani yaşlılık ve çabuk bozulan birisiniz.⁹ Burada, yazara doğrudan et hakkında soru sorulduğunda ve böylece etin dirilişine karşı savunmasını yapma fırsatı verildiğinde, onun eti kötü bir madde, bir hapisane olarak ya da diğer aşağılayıcı, hatta cinselleştirilmiş terimlerle, sözde Justin'in rakiplerinin yaptığı gibi bir kenara atması beklenebilir. bedenin dirilişine karşı çıkıyorlar. Bunun yerine yazar, ette bir şeylerin eksik olduğunu öne sürüyor.¹⁰ Ette eksik olan şey, "bedenin kapalılığı, [yani] yaşlılıktır." Bu cümle uzun süredir tercümanlar için sorun teşkil ediyordu. Bu ifadenin elyazmasında tam bir cümle oluşturmadığı doğrudur ve bu yeniden yapılandırma kesinlikle varsayımsaldır. Ancak bu ifade bedende neyin eksik olduğu sorusuna bir yanıt olarak alınırsa yorumlama güçlüğü hafifler. Liste, ölümlü varoluşta etin nelerden yoksun olduğunu açıklıyor. "Muhafaza", bir fetüsün etrafındaki muhafazayı ifade eden eski bir tıbbi terimdir. Terimin kullanımı, bedenin başlangıçta gerçek insanı besleyen bir tür plasenta olduğunu, ancak bir sonraki hayata geçişte artık gerekli olmadığını öne sürüyor. Her ne kadar bir bedenin varlığı gerçekten de insanın bedendeki ruhsal dirilişinin sağladığından daha büyük bir kazanımı temsil ediyor olsa da.

--- SAYFA 49 ---

Ölümlü hayattan önce sahip olunan beden, gerçekte etin doğasında olan yapısal bir eksiklikten, yani yaşlanma ve ölümden muzdariptir. Bedensel maddenin değişken doğası, onu yeniden dirilişteki daha gerçek varoluş durağanlığından dışlar. Rahimden ayrıldıktan sonra nasıl plasentayı geride bırakırsanız, dirilmeye geçişte de yaşlı bedeni geride bırakacaksınız.¹¹ Diriliş, bu bedenin yaşlanması ve ölümüyle işaretlenen eksikliği doldurur.¹² Ölüm sonrası dirilişte etin yokluğu, kişinin ölümden hemen sonra diriltilmesine izin verir. Yazarın açıkladığı gibi, "Bazıları daha fazla araştırıyor ve eğer beden geride bırakılırsa kişinin hemen kurtarılıp kurtarılmayacağını bilmek istiyor. Bunda hiç şüphe olmasın."¹³ Diriliş aslında önceden bedenlenmiş bir duruma geri dönüştür: "O halde hiçbir şey bizi bu dünyadan kurtaramaz, ancak biz her şeyiz, kurtuluruz. Baştan sona kurtuluşa kavuştuk."¹⁴ "Hepsi"nin statüsü tam olarak nedir? Yazar şöyle devam ediyor: "Her şey kucaklanandır. [Önce] varolmadan önce mevcuttu."¹⁵ Benliğin ölüm öncesi durumu yeniden dirilişte geri döner. Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı, Rheginos'un, etin neden kişinin kimliğinin temel bir unsuru olmadığı konusundaki sorusuna yanıt verirken, etin yaşlanmaya ve çabuk bozulabilirliğe duyarlı olduğunu belirtiyor. Burada sadece bedenin sınırlamalarını sıralıyor, onları kınamıyor.¹⁶ Onun Platonculuğu, bedene karşı ahlaki bir muhalefetle sonuçlanmıyor, yalnızca onun geçici olduğu duygusuyla sonuçlanıyor. Diriltilecek benlik ve fani benlik, bekleneneği gibi hiyerarşik olarak düzenlenmiştir, ancak bu hiyerarşi, karşıt bir ikilik oluşturmaz: Bu yokluğu (yani bedenden) bir kazanç olarak alırsınız, çünkü ayrıldığınızda seçim olan şeyden vazgeçmezsiniz. Aşağı olanın daha azı vardır ama onun için lütuf vardır. Hiçbir şey bizi bu dünyadan kurtaramaz, ama biz hepsinden biriyiz ve kurtulduk. Başından sonuna kadar kurtulduk. Bir de şu şekilde düşünelim; bunu böyle kabul edelim.¹⁷ Yazar, birkaç satır önce "bedenden daha tercihli olanın" bedene hayat veren şey olduğunu açıklayarak, "seçim olandan vazgeçmeyeceksin" diyor.¹⁸ "Seçim" kısmı ölümden sonra da devam ediyor ve alt kısmın yani etin yokluğu, bu süreçte kaybedilen bir şey değil, "kâr" sayılıyor. Seçimlerin ve alt kısımların bu hiyerarşik sıralaması, bedeni önemsemiyor gibi görünebilir, ancak yazar hemen şunu ekliyor: "ama bunun için bir lütuf var." Bazıları burada öncül olanın ruh olduğunu ve yazarın, ruh bedenden serbest bırakıldığında lütuf olduğunu veya muhtemelen bedenin varoluşu için ruha şükran borçlu olduğunu kastettiğini ileri sürmüştür.¹⁹ Ancak bu okuma, beden için hâlâ lütuf olduğu konusunda ısrar ederek bozulabilir, aşağı bedene yönelik darbeyi yumuşatan bağlaçlı "ama"ya yeterince güç vermez. Bu lütfun tam olarak ne olduğunu söylemek zordur, ancak böyle bir ifadenin amacı Rheginos'un bu hiyerarşinin bozulabilir bedenin Tanrı'dan herhangi bir lütuf almadığı anlamına geldiği sonucuna varmasını engellemektir. **BEDENDE RUHSAL DİRİLİŞ 38**

--- SAYFA 50 ---

Biri yaşlılıktaki yapısal "eksikliği", diğeri ete ayrılan bir tür "lütuf" hakkındaki bu iki tartışma, yazarın görüşleri hakkında kendi başına sınırlı bilgi sağlar. Diriliş Üzerine İnceleme'de bedenın doğasına ilişkin en şaşırtıcı inceleme, Mesih'in enkarnasyonuyla ilgili bir tartışmayla ilgilidir.²⁰ Yazar, bedenın aslında Mesih'in kurtuluş işinin, benliği gerçek doğasının tam gerçekliğine getirme işinin merkezinde yer aldığını ve kişinin ölümlü bedende yaşarken ruhsal diriliş deneyimleyebileceğini ileri sürer. Diriliş Üzerine İnceleme, her türlü öğretisel yoruma direnerek, Mesih'in enkarnasyonunu güçlü bir şekilde savunur. Metin, Mesih'in acı çektiğini ve imanlıların da onunla birlikte acı çektiğini doğruluyor.²¹ Yazar, dirilişin doğası hakkındaki argümanı bağlamında enkarnasyona özel bir önem atfediyor: Rab, bedendeyken ve kendisini Tanrı'nın Oğlu olarak açıkladığında ne tür şeylerden yararlandı? ... Tanrı'nın Oğlu Rheginos, İnsanoğlu'ydu. O, hem insanlığı hem de tanrısallığı kucakladı, böylece Tanrı'nın Oğlu olarak ölümü yok edecek ve İnsanoğlu olarak tamlığa dönüş gerçekleştirebilecektir.²² "Kucaklama" sadece Mesih'in nasıl "beden içinde" olduğuna değil, aynı zamanda Mesih'in soteriolojik olarak insanları ölene kadar kucaklamasına da gönderme yapar.²³ Başka yerlerde Mesih, inanlılarla özdeşleştirilen "doluluğu" kucaklar.²⁴ Ölüm noktasında inanlılar, bu kucaklaşmadan kurtulur ve sonsuz aleme yükselir.²⁵ Böylece Rab, şimdi tüm inanlıları kucakladığı gibi bedeni de kucakladı. Böyle bir kucaklaşma geçici olmakla birlikte müminlerin kurtuluşu için gereklidir. İkinci yüzyılın sonlarında bedenın dirilişini savunanlar, diriliş açıklamak için sık sık Mesih'in enkarnasyonuna atıfta bulundular, ancak buna birçok farklı fikrin kanıtı olarak başvurdular. Bu olay, ilk Hristiyanların diriliş hakkında nasıl düşündüklerini bildiren, bedenın doğası hakkında bazı şeyleri açığa çıkardı. Sözde Justin, bakireden doğumun cinsel olmayan bir üreme biçimi olduğunu öne sürerek, İsa'nın enkarnasyonunu cinsel arzuların ve üremenin sona erdiğinin kanıtı olarak kullandı.²⁶ Ancak Diriliş Üzerine İnceleme için, enkarnasyon ne cinsel feragat sorunlarına ne de bedenın gelecekteki dirilişine işaret ediyor. Diriliş Üzerine İnceleme, Kristolojisinde, biri insan, diğeri ilahi olmak üzere iki Mesih'in olmadığı, tek bir figürün olduğu konusunda ısrar eder. Mesih'in doğası, tüm insanların doğası hakkında öğreticidir. Onlar da yukarıdan gelmişler ve onlar da bu dünyada yaşıyorlar. Ölümlülükte İsa'nın bedenle ilişkisi hakkındaki Kristolojik argüman, tüm insanların kendi bedenlerine yönelik olması gereken yönelim için bir model sunar. Ancak İsa aynı zamanda diğer insanlardan da farklıdır. İsa aynı anda hem Tanrı'nın Oğlu hem de İnsan Oğlu'dur (ya da İnsanlığın Çocuğu) ve bu ikili rol onun ölümün yok edilmesini ve seçilmişlerin geri getirilmesini gerçekleştirmesini sağlar.²⁷ BEDENDEKİ RUHSAL DİRİLİŞ 39

--- SAYFA 51 ---

Tanrı'nın Oğlu Mesih "ölümü yok edecek"²⁸ fakat İnsanoğlu olarak Mesih, ilahi dolgunluğu yeniden sağlayacaktır. Mesih bu ikili rolde dünyada yaşadı, öldü ve dirildi.²⁹ Yazar, Mesih'in enkarnasyonunun yalnızca doluluğa yeniden kavuşmayı sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda ölüm ve ardından gelen dirilişle birlikte kurtuluş sürecinde gerekli bir adım olduğunu öne sürüyor. İsa'nın enkarnasyonu, beden ruhla temelde çatışma içinde olmadığını gösterir; bunun yerine karşılıklı olarak meşguller.³⁰ O halde burada söz konusu olan, bu etkileşimin doğasıdır. İsa'nın insanlığı bu restorasyonu tam olarak nasıl gerçekleştirdi? Metin, bu hedefe insan olmanın "yoluyla" ulaştığını açıklıyor. İsa'nın bedeni onun bu görevi yerine getirmesinde yalnızca tesadüfi değildir; buna vesile oluyor. İnsanlığın kurtuluşunda etin araçsal doğası, etin aşağılık doğasından dolayı kaçılması veya reddedilmesi gereken düşmanca bir madde olmadığını akla getirir. O halde, Diriliş Üzerine İnceleme ile sözde Justin'inki gibi bir metin arasındaki en çarpıcı karşıtlık, dirilişin maddesinin (beden veya ruh) farklı şekilde ele alınması değil, etin nelerden oluştuğuna dair farklı anlayışlardır. Bu kavramsal farklılık onların bedensel kısımlara, yani cinsel organlar da dahil olmak üzere bir kişinin kimliğini oluşturan tüm parçalara ilişkin anlayışlarını etkiler. Bunu veya herhangi bir metni sanki et hakkında ne söylediğini zaten biliyormuşuz gibi okumaktan kaçınmamız gerekiyor, çünkü et bu noktada sabit bir kavram değil. Sahte Justin'e göre et, cinsel işlevdeki rolü açısından anlaşıldığında sorunlu hale gelir, ancak cinsel farklılık açısından değil. Ancak Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı için sorun, etin arzuyla, günahla, şehvetle ya da üreme kötülükleriyle olan ilişkisi değil, kişinin kimliği için gerekli olmamasıdır. Beden, yalnızca içsel özsel bir benliğin olumsal bir dış tezahürüdür. Süreklilik ve Görünmeyen Parçalar Ölüm sonrası dirilişte bedenin yerine daha incelikli bir şey yükselir. Metin bunun tam olarak ne olduğuna dair tek bir tanımlamaya karşı çıksa da, antropolojik açıdan konuşursak, "kurtulanların düşüncesi yok olmayacak. Onu tanıyanların akli (nous) yok olmayacak."³¹ Bu açıklama, neyin devam ettiği sorusuna kasıtlı bir cevaptan ziyade, kişinin Tanrı'yı nasıl tanıyabileceğine dair iddialar bağlamında yapılmış olsa da, aynı zamanda yazarın ölüm sonrası dirilişte tam olarak neyin diriltildiği konusunda yaptığı en net açıklamadır. Nous en azından insanın "seçim" yönü olabilir. Ancak bu ifade, yazarın dirilişle ilgili iddiasını tam olarak kavramamaktadır. Sahte Justin'de olduğu gibi, ölümlü ve dirilmiş devletler arasındaki süreklilik sorunu, Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı için temel bir endişe kaynağıdır. Bu iki durumda kişinin "aynı" olduğundan nasıl emin olabiliriz? Bedenin yeniden dirilişini savunanların birçoğu, BEDENDEKİ MANEVİ DİRİLİŞ'i savunurken 40

--- SAYFA 52 ---

Bedenin benliğin sürekliliğini kurduğunu iddia etsek de, Diriliş Üzerine İnceleme böyle bir sürekliliği benliğin bazı temel yönlerine -dışsal ete değil, içsel, görünmez bir benliğe- dayanarak kurar. Diriliş Risalesi'ndeki temel ayırım, et ve ruh arasında değil, görünen ile görünmeyen arasındadır.³² Yazar şöyle açıklıyor: "Ölü olan görünen kısımlar kurtarılmayacak, çünkü (sadece) içlerinde bulunan canlı kısımlar ortaya çıkacaktır."³³ Yazara göre, görünmeyen ve yaşayan kısımlar, ölümlü beden "görünen kısımları"nın içindedir. Yazarın bedensel parçaların devamı yönündeki savunuculuğu, sözde Justin'in karşıtları ve belki de cinsel farklılığın olmadığı meleksele bir diriliş hayal eden Hakikatin Tanıklığı'nın yazarı da dahil olmak üzere ruhsal dirilişin diğer savunucularının iddialarından farklıdır. Yine de, parçaları olan bir içsel benlik kavramının emsali yok değil. Paulus'un dili de benzer bir antropolojiden yararlanır.³⁴ Epiphanius, Valentinianusçuların içsel bir ruhsal bedenle kurtarılabileceklerine inandıklarını bildirir.³⁵ Bedensel olmayan içsel benliğin, bedensel, görünür kısımlarla morfolojik benzerlik taşıdığı fikri tartışmalı bir fikirdi, ancak antik düşünce manzarasının bir parçasıydı. Yaşayan içsel benliğin "parçalara" sahip olduğu fikri, ölümlü ve dirilmiş benlikler arasında morfolojik bir benzerlik olduğunu akla getirir. Yazar, "O halde diriliş nedir? Her zaman dirilenlerin açığa çıkmasıdır. Çünkü İncil'de İlyas'ın tecelli ettiğini ve Musa'nın da onunla birlikte olduğunu hatırlarsanız, dirilişin bir illüzyon (fantazi) olduğunu düşünmeyin. Bu bir illüzyon değil, gerçektir!"³⁶ Yazar, "Görünmeyen kısımların" diriliş konusunda ısrar ettikten sonra, görünen kısımlardan ayrıldıktan sonra doğrudan bu canlı kısımların doğası sorununa değiniyor gibidir. Dirilişin bir yanılsama olmadığı konusunda ısrar etmek için İncil'den somut örneklerle işaret ediyor. Neredeyse kesinlikle Sinoptiklerden biri olan İncil'de bildirilen İlyas ve Musa'nın şekil değişimine bir gönderme yapılması beklenebilir; birçok Hristiyan yeniden diriliş ile ölümlü kimlik arasındaki süreklilik hakkında konuşmak için Başkalaşım hikayesine başvurdu. Tertullianus, hikayenin, Valentinianusçu rakiplerinin aksine, etin dönüştüğünü ve "bedenin dış görünüşünün (habitudinem corporis) ihtişam içinde bile aynı şekilde devam ettiğini" gösterdiğini öne sürer.³⁷ Tertullian, benliğin sürekliliğini, eti kastettiği dış görünüşteki dirilişte bulur. Ancak Origen bu örneği, Diriliş Üzerine İnceleme'yle daha uyumlu görünen bir noktaya değinmek için kullanır: Başkalaşım, "bedende bir zamanlar var olan özelliklerin ruhsal bedende de aynı özellikler olarak kalacağını" kanıtlar.³⁸ Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarına göre, İlyas ve Musa'ya atıfta bulunmak, dirilen öznenin, tıpkı İlyas ve Musa gibi, tanınabilir parçaları olan bir insan bedeni olarak görüldüğünü göstermeye hizmet eder. Dönüşüm'de tanınabilir. Bu şekilde, Diriliş Üzerine İnceleme'de yalnızca çıplak aklın hayatta kaldığı iddiasının değiştirilmesi gerekmektedir. Tıpkı Tertullianus ve BEDEKİ RUHSAL DİRİLİŞ gibi 41

--- SAYFA 53 ---

Origen, şekil değiştirmiş bedeninin kişinin kendisi olarak tanımlanabileceğini açıklayarak dirilişin insan formunun radikal bir şekilde yeniden şekillendirilmesi olmadığını öne sürüyor. Yazara göre İlyas ve Musa'nın kimlikleri, ayrıca dirilen bedeninin parçaları olduğuna ve ölümlü ile dirilen benlik arasında süreklilik olduğuna dair kanıt olarak hizmet ediyor. Beden olmadan dirilen bu benlik sadece bir tür serap değil mi? Diriltiilen bedeninin parçaları olduğu ve tanınabileceği konusundaki ısrarına ek olarak, Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı bu endişeden endişe duymaktadır ve bunun haklı bir nedeni vardır.³⁹ Bu, manevi diriliş savunularına yönelik yaygın bir suçlamaydı. Örneğin, sözde Justin, muhaliflerinin ruhsal diriliş görüşünün bir "illüzyon" (phantasia) olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁰ Bu tür bir suçlamaya yanıt olarak, Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı, suçlamayı tersine çevirerek dünyanın değişebilirliğini ebedi dirilişle karşılaştırır: Ama ben sana ne söylüyorum? Şimdi yaşayanlar ölecek. Bir yanılsama (fantasia) içinde nasıl yaşıyorlar? Zenginler fakirleşti. Krallar devrildi. Her şey değişir. Olaylara bu kadar kızmayayım! Dünya (kozmos) bir yanılsamadır. Diriliş farklıdır. Bu gerçek. Sağlam bir şekilde duruyor.⁴¹ Gerçekliğin doğasına ilişkin bu Platonik çerçeve, yazarın ruhsal dirilişini nasıl değerlendirdiği hakkında bilgi verir. Yazar burada ruhsal dirilişin bir yanılsama olduğu yönündeki suçlamayı tersine çeviriyor. Dünyadaki şeyler değişirken, ölümden sonra dirilen şey sağlam ve gerçektir. Yanılsamanın yeniden diriliş değil, kozmos ya da dünya olduğu iddiası, yazarın gerçekliği nasıl gördüğüne dair bir şeyler ortaya koyuyor. "Gerçek" olan ve "illüzyon" olan, yeniden dirilişin bir parçası olduğu ebedi alem ile dünyanın da dahil olduğu zamansal alem arasındaki farklara karşılık gelir. Zenginler ve statülerini kaybeden krallar dünyanın ve ölümün geçiciliğini göstermektedir. Ölümlü ile dirilmiş benlik arasındaki süreklilik, değişken beden ve kozmos yanılsamasından değil, sağlam ve istikrarlı ruhsal dirilişten kaynaklanmaktadır. Bu inceleme, parçaların ve bedeninin ne anlama geldiği konusunda manevi dirilişin savunucuları arasında önemli farklılıklar olduğunu ortaya koymaktadır. Parçalar ruhsal dirilişini engellemek şöyle dursun, genel olarak kimliği ifade eder. Musa ve İlyas, meleksi ya da cinsiyetsiz yaratıklara dönüşmemiş, oldukları gibi göründüler. Diriliş Üzerine İnceleme bu nedenle bizzat bedeninin dirilişine karşı çıkıyor, ancak cinsiyet farklılıklarını ifade eden şeyler de dahil olmak üzere kişilerin kimliğini birbirinden farklılaştıran özelliklere karşı çıkıyor. Elin kendisinin önemsiz olduğu varsayılır ve ETTE RUHSAL DİRİLİŞ 42

--- SAYFA 54 ---

yanıltıcıdır, ancak cinsel farklılık yeniden diriliş için bir engel değildir çünkü diriliş, kişiyle ilgili temel şeyleri içerir. Farklılık bir kimlik meselesidir, beden meselesi değil. Et ve onun parçaları içsel benliğin dışsal imgesidir. Bedende Diriliş Bedenin dirilişteki rolü bu metinde başka bir yönüyle daha karmaşık hale gelmektedir. Manevi diriliş, yalnızca ölümden sonra etin atılmasıyla meydana gelen bir olay değildir, aynı zamanda ölümlü bedeni de etkiler. Yazar, ölüm anında görünmez kısımların ortaya çıkmasıyla meydana gelen gelecekteki dirilişin yanı sıra, dirilişi de müminin bu hayattaki tezahürü olarak anlamaktadır. Şimdiki ve gelecekteki dirilişle ilgili bu iki anlatım arasında bir miktar gerilim vardır.⁴² Kurtarıcı'nın dirilişi, onun ölümünden sonra meydana gelen tarihi bir olaydır, ancak seçilmişler, onların zaten dirilmiş olduklarını öğrenirler. Metinde “zaten diriliş var”⁴³ ve “baştan uca kurtuluşa kavuştuk”⁴⁴ ifadesi yer alıyor. Bu gerilim, bedene karşı çarpıcı bir tutumu ortaya koyuyor. Eğer inanlı zaten bedende ölümlü bir varlık olarak diriltilmişse, ruhsal diriliş bedensel varoluşla birbirini dışlayan bir şey değildir. Dirilişin gelecekteki bir olay olduğu ve bu hayatta meydana gelebilecek bir şey olduğu düşüncesi, Diriliş Üzerine Risale'de tasdik edilmiştir. Örneğin Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı, manevi dirilişe geçişi anlatırken “yutma” metaforunu kullanıyor. Bir metafor olarak yutkunma imgesinin izleri Paul'a kadar uzanabilir. Pavlus'un Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı için önemli bir otorite olduğu açıktır; yalnızca çok sayıda ortak dil örneği nedeniyle değil, aynı zamanda “Havari”den yapılan karışık alıntı nedeniyle de.⁴⁵ Yutma durumunda, 1. Korintliler 15:54'ün dili, “ölüm zaferle yutulur”, İşaya 25:8'in uyarlanmış bir alıntısıdır; zaferin dili ölümün yenildiği ve yok edildiği bir duruma işaret eder. Ancak 2. Korintliler 5:4'te “Ölümlü olan yaşam tarafından yutulsun diye” ifadesinin biraz farklı bir anlamı vardır. Burada “hayatın yuttuğu” “ölümlü” yok edilmez, aksine bir şey daha verilir, bir önceki ifadenin de açıkladığı gibi, “biz soyunmak değil, daha fazla giyinmek istiyoruz.” Daha fazla giyinmek ama aynı zamanda yutulmak şeklindeki karışık metafor, etin yok edilmesinden ziyade dönüştürülmesini akla getiriyor. Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı, dönüşümdeki sürekliliği iletmek için bu terimi kullanırken 2 Korintliler'de Pavlus'a benzer bir noktaya değiniyor. Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı, Paul'un bu terminolojisine anlaşılabilir bir şekilde başvuruyor. Önemli bir pasajda, Rheginos'a Kurtarıcı'nın nasıl öldüğünü ve dirildiğini ve Kurtarıcı'nın dirilişinin bizim dirilişimizin nasıl habercisi olduğunu açıklıyor: Kurtarıcı ölümü yuttu. Cahil olmamalısınız; çünkü o yok olmakta olan dünyayı bir kenara bıraktı. O,⁴⁶’yı, BENİN İÇİNDE ölümsüz bir RUHSAL DİRİLİŞE dönüştürdü⁴³

--- SAYFA 55 ---

yaşlanınca görünmeyenin yardımıyla görüneni yutarak kendini ayağa kaldırdı ve bize ölümsüzlüğün yolunu verdi. Sonra gerçekten de, Elçi'nin (Pavlus) dediği gibi, "Onunla acı çektik, onunla birlikte kalktık ve onunla birlikte cennete gittik."⁴⁷ Şimdi, eğer bu dünyada onu giymiş olarak görünürsek, o kişinin kirşeriyiz ve batışımıza, yani bu hayatta ölümümüze kadar onun tarafından kucaklarız. Güneşin ışınları gibi, hiçbir şey tarafından kısıtlanmadan, onun tarafından cennete çekiliyoruz. Bu, psişik [diriliş] olduğu kadar bedensel [diriliş] de yutan manevi diriliştir.⁴⁸ Bu tuhaf pasaj, üç farklı diriliş türünü tanımlar ve diğer iki tür diriliş yutan "ruhsal diriliş" tanımlar. Paralel sıfat formları, Yunanca dişilde, Kıpti dili için daha tipik olan Yunanca nötre karşıt olarak görülür.⁴⁹ O halde, dişil sıfatların dişil isimle, yani dirilişle karşıt olduğu açıktır. Dolayısıyla yutulan ne ruh ne de et değil, hem ruhun diriliş hem de bedenin dirilişidir. Beden, ruh ve ruh arasındaki bu üçlü ayrım aynı zamanda 1. Korintliler'deki Pavlus kategorilerinden de yararlanır. Bu son terim olan "bedensel diriliş", bedenın diriliş için kullanılan bir terim gibi görünmektedir; hem sözde Justin hem de Gerçeğin Tanıklığı polemik bağlamında bu ifadeyi doğrulamaktadır.⁵⁰ Peki ruhsal dirilişin psişik ve bedensel dirilişleri "yuttuğunu" söylemek ne anlama gelir? Bu, manevi dirilişin diğer iki türü yok ettiğı anlamına mı gelir? Yoksa ruhsal dirilişin psişik ve bedensel diriliş dönüştürdüğü anlamına mı geliyor? Kurtarıcı'nın ölümü yutması ifadesi yıkımı ima etse de, bu örnekte manevi dirilişin psişik ve bedensel diriliş yutma eylemini bir yıkım eylemi olarak yorumlamak zordur. Aksine, ruhsal diriliş, kişinin ölüm anında ebedi aleme yükselebilmesini gerektirir. Bu manevi diriliş, psişik ve bedensel dirilişlerden daha üstün olması anlamında diğer diriliş türlerini yutar. Bu pasajda yer alan tek metafor yutmak değildir. Burada "giymek" dili güneşten gelen ışık örneğine kadar genişletiliyor, öyle ki kişi ışığı taktığında ışın oluyor. Bu dil de Pavlus'un dirilişin "daha fazla giyinmiş" imgesinden yararlanıyor olabilir. Bu yutma ve ışık huzmesine dönüşme metaforları, "manevi diriliş budur" beyanının öncüleridir. Tanımın ilerleyişi göz önüne alındığında, "ruhsal diriliş"ın son durumu, ölüm anında ışınların güneşe çekildiğı durumu ifade ettiğı görülmektedir. Burada yazar, manevi diriliş, ölümden sonra ruhun bedenden ayrılıp kaynağına dönmesiyle gerçekleşecek gelecekteki bir olay olarak tasvir etmektedir. Diriliş Üzerine İnceleme'nin yaptığı gibi, dirilişin hem ölümden sonra gerçekleşeceğini, hem de inananların zaten "dirilmeye sahip olduklarını" iddia etmek, seçilmişlerin dirilişin tamlığını o zaman alacağını söylemektir.⁵¹ Bu metin, aşırı gerçekleşmiş bir kıyametten ziyade, BEDENDEKİ MANEVİ DİRİLİŞ olan bir diriliş sunmaktadır.

--- SAYFA 56 ---

Kısmen alındı, ancak bu ölümden sonra tamamlanacak. Metinde dirilişle ilgili olarak bir “zaten” ve “henüz değil” ifadesi yer almaktadır.⁵² Diriltilecek olan varlık ölümlü bedende de mevcuttur. “Zaten” var olan diriliş, seçilmişlerin bu hayatta tecelli etmeleri ve dönüşümlerinden ibarettir. Hatta yazar, tıpkı dilin ölümden sonraki dirilişi anlatması gibi, ölümden önceki dirilişin geçişini anlatmak için de yutkunma imgesinden yararlanmaktadır. Diriliş, “olanların açığa çıkışı, şeylerin dönüşümü ve yeniliğe geçiştir. Çünkü ölümsüzlük, fani olanın üzerine iner [çapraz başvuru 1 Korintliler 15:53-54]; ışık karanlığın üzerine akar ve onu yutar; doluluk ise eksikliği doldurur. Bunlar dirilişin sembolleri ve görüntüleridir.”⁵³ Burada “yutma” diğer üç açıdan dönüşüm ve geçişle ilgilidir. eylemler: üzerine inmek, üzerine akmak ve doldurmak.⁵⁴ Işık karanlığı yutar ve doluluk eksikliği doldurur. Dil kesinlikle geride bırakmak ya da bedenden kaçmakla ilgili değil, daha ziyade doyum ve (yine) kuşatmayla ilgili. Dolayısıyla bu hayattaki dönüşüm ve tezahür, fani bedendeyken bir “diriliş” dönemini de içerir. Yutma dili, hem benliğin ölümlü yaşamda yeniden dirilmiş bir duruma dönüşmesi hedeflerini, hem de üstün bir duruma yükselme kavramını iletir. Yazar, benliğin fani ve dirilmiş haller arasındaki devamlılığını iki aşamalı diriliş kavramıyla açıklamaktadır. Biri bu hayatta, diğeri ölümden sonra olmak üzere iki aşamalı dirilme fikri, ikinci yüzyılda hiç de alışılmadık bir durum değildi. Hem ruhsal dirilişi hem de ölümlü bedenin dirilişini reddeden Philip İncili, Hristiyanların gelecekteki dirilişle sahip olabileceği ilişkiyi şöyle anlatır: “Önce ölüp sonra dirileceklerini söyleyen insanlar yanıılıyorlar. Eğer hayattayken önce dirilişi kabul etmezlerse, öldüklerinde hiçbir şey alamayacaklar.”⁵⁵ Hippolytus, benzer şekilde ruhsal dirilişle ilgili bazı Frig Gnostik görüşlerini tartışır. Bu görüşe göre manevi diriliş, bu hayatta başlayan bir değişim olarak görülmektedir. Her ne kadar beden bu bağlamda oldukça olumsuz bir şekilde, bir “türbe ve mezar” olarak görülse de, kişi ruhsal olarak bedendeyken dirilitir.⁵⁶ Mevcut yaşamdaki diriliş, bedene ilişkin olumsuz görüşlerle bağdaşmaz değildi. Bedenin dirilişini savunanlar aynı zamanda dirilişin bu hayatta başladığını da öğrettirler. Irenaeus, Pavlus'un "yutmak" teriminin ölümlüyken "ruhsal" olma sürecini ifade ettiğini öne sürüyor. Ruh, kişinin sahip olduğu ya da olmadığı bir şey değildir, yavaş yavaş alınan bir şeydir. Bu şekilde Ruh, bedeni yavaş yavaş diriliş için hazırlar: "Fakat şimdi, mükemmellik ve çürümezliğe hazırlık için, Havari'nin 'rehin' olarak adlandırdığı Tanrı'yı kabul etmeye ve taşımaya yavaş yavaş alıştığımız için, Ruh'un sadece bir kısmını alıyoruz [Ef. 1:14]."⁵⁷ Ruh'un daha küçük bir bölümünün "rehni", bedeni yeniden dirilmiş durumuna hazırlama işlevi görür. Tertullianus da gelecekteki bedensel dirilişin eşlik ettiği ilk ruhsal dirilişle ilgili böyle bir görüşü paylaşıyor: “Dolayısıyla, iman dolu bir yaşamın başlangıcında ruhsal bir dirilişi sürdürmek bile bizim için daha yetkindir, çünkü onun tam olduğunu kabul ederiz.

BEDENDE RUHSAL DİRİLİŞ 45

--- SAYFA 57 ---

dünyanın sonunda tamamlanış."58 Irenaeus ve Tertullianus ilk dirilişin ölümlü yaşam sırasında olduğunu kabul ediyorlar, ancak bunun bedenin gelecekteki bir dirilişinden önce geldiğinde ısrar ediyorlar, tıpkı ruhsal dirilişin savunucularının bunun kısmen şimdi gerçekleştiğini ve ölümden beden terk edilmesiyle tamamlandığını öne sürmeleri gibi. Diğer erken dönem Hristiyan yazarlar bu "yutma" ve ölümden önce ruhsal dönüşüm veya diriliş dilini tekrarlıyorlar.59 Tertullianus bunu savunurken Bedenin dirilişinden önce gelen ruhsal bir diriliş olduğunu iddia eden Tertullianus, (ölümlü) bedende ruhsal bir dirilişten önce gelen bir diriliş savunarak bunu tersine çevirenlere itiraz etti; ölümlü bir kişinin aldığı ruhsal diriliş "bedenin dirilişi" olarak adlandırılana yüksek sesle karşı çıkıyor. Ancak onun itirazı ölümlü bedende ruhsal diriliş fikrine değil, daha ziyade bu dirilişin bedenin dirilişi olarak adlandırılmasına yöneliktir. O, kişinin bu bedende kaybolmuş olduğunu kabul ediyor ve ölümlü bir diriliş olarak adlandırılabilir bir dönüşümü kabul ediyor: Aynı zamanda, dirilişin, hakikate ulaşan bir insanın yeniden diriltilmesi ve Tanrı karşısında diriltilmesi ve cehaletin ölümü ortadan kaldırılarak, sanki yaşlı adamın mezarından fırlaması gibi sürdürülmesi gerektiğini de ekliyorlar [Krş. Efes 4:22; Kol 3:9.]: Çünkü Rab ayrıca yazıcıları ve Ferisileri beyazlatılmış mezarlara benzetmişti [Krş. Matta 23:27]. Bundan sonra, imanla dirilmeyi elde ettikten sonra, vaftiz ettikleri Rab'bin yanında olduklarını söylüyorlar. Aslında, bu yöntemle, kendilerinin de etin yeniden dirilişini kabul ettiğini iddia ederek, konuşma sırasında bile halkımızı kandırmaya alışkındırlar. Yeniden dirilmeyi açıkça reddederek onları daha başlangıçta şok etmekten kaçınmak için, "bu bedende yeniden dirilmeyene yazıklar olsun" diyorlar. Ama gizliden gizliye, özel düşüncelerinde anlamı şudur: "Bu beden içinde kaybolmuş sığınakların bilgisini edinmeyene yazıklar olsun: çünkü bunlar arasında dirilişin bu anlamı vardır."60 Burada Tertullian, rakiplerinin, fiziksel ölümlerinden sonra bedeni dökeceklerine inanmalarına rağmen "bedenin dirilişi"ni iddia ettiklerini belirtiyor. Bunu yapabildiklerini, çünkü bu hayatta hâlâ hayattayken diriltildiklerine inandıklarını iddia ediyor. O halde onun itirazı hayatta diriliş iddiasına değil, yalnızca bu olayı "bedenin dirilişi" olarak adlandırmaya yöneliktir - bu terim dünyanın sonunda gerçekleşecek gelecekteki bir olayla sınırlandırılmalıdır.61 Her durumda, Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı bu terminolojik uygulamayla meşgul değildir, ancak Tertullian'ın suçlaması etin maneviyatın savunucuları için çeşitli yollarla önemli hale geldiğini göstermektedir. diriliş. Bu tartışma, Diriliş Üzerine İnceleme'de sunulduğu gibi, yeniden dirilişle ilgili ikili bir anlayışın, ilk Hristiyanlar arasında yaygın olarak kabul edildiğini ve BEDENDEKİ RUHSAL DİRİLİŞE inananların yelpazesini kapsadığını açıkça ortaya koymalıdır.

--- SAYFA 58 ---

bedenin dirilişi ve dirilmeyenler. Bu düşünce, yeniden dirilişin önünde bir engel olarak bedene karşı düşmanlığın bulunmadığını öne sürüyor. Dirilişin ortaya çıkmasından önce beden terk edilmesi gereken bir şey değildir. Aksine, Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı, uygulamayla ölümlü bedende bile "zaten dirilişin gerçekleştiğini" savunur. Böyle bir görüş alışılmadık bir durum değildi ve ete ilişkin olumsuz bir bakış açısını da beraberinde getirmiyordu. Ruhsal Dirilişi Bedende Gerçekleştirmek Bir kişi, hâlâ fani beden etinde yaşarken bu diriliş durumuna nasıl ulaşabilir? Yazar, Rheginos'a ölümlülükte dirilişi bedensel uygulamalar yoluyla elde edebileceği talimatını verir: Bu nedenle, kısmi düşünme ey Rheginos, oybirliğiyle bu bedene göre yaşam sürdürme, bölünmelerden ve prangalardan kaç ve zaten dirilişe sahipsin.... Eğer dirilişin varsa ve ölecekmiş gibi devam ediyorsan ve insan öldüğünü biliyorsa ben neden affedeyim? Sadece eğitim eksikliğinden dolayı. Her kişinin hata yapmaması ve ilk başta olanı kendisinin alması için bu unsurdan kurtulmanın yollarını uygulaması gerekir.⁶² Rheginos'a üç şey yapması talimatı verilir: kısmen, yani eksik düşünmemek; "oy birliği" nedeniyle nefse uygun yaşamamak; ve bölünmelerden ve zincirlerden kaçmak, bilim adamlarını birden fazla olası referans sunmaya sevk eden belirsiz bir ifadedir. Eğer Rheginos bunları yaparsa ona "zaten dirilişin var" denir. Daha da önemlisi, yazar yeniden dirilişin hedefi olarak "ilk başta olanın" kabulüne gönderme yapıyor. Diriliş Üzerine İnceleme, "bu bedene göre" yaşamamayı öğretirken, ruh ve et arasında madde olarak radikal bir karşıtlık olduğunu varsaymak yerine muhtemelen Pavlus'un, kişinin bedensel bir tarzda yaşamaması gerektiği yönündeki tutumunu benimser.⁶³ Yazar, Filipililer 1:27 ve 3:20'de okuyucularına "Mesih'in müjdesine layık bir şekilde yaşamaları" ve "tek fikirde durmaları" talimatını veren Pavlus ile aynı terimi kullanır. Müjdeye olan inancınız için ve hiçbir şekilde rakipleriniz tarafından korkutulmayın." Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı, iyi yaşamak, bölünmemek ve toplumdaki çekişmeli bölünmelerden kaçınmak için benzer bir teşvik sunuyor. "Prangalardan" kaçma talimatı da benzer şekilde anlaşılabilir. Bazıları bu dilde etin, kişinin kaçması gereken bir tür hapis haneye benzetildiğini gördü. Ancak "bölünmeler" ve "prangalar"ın kullanımı, Ignatius'un sapkınlığın bölünmesinden ve kötülüğün prangalarından bahseden kullanımına daha yakın benzerlik göstermektedir.⁶⁴ Bu okumada bu terimler, beden kusurları üzerine ayrıntılı açıklamalar değil, daha ziyade Rheginos'un dirilişi gerçekleştirmek için izlemesi gereken uygulama türleri hakkında talimatlardır. Beden, ne de etteki ruhsal diriliştir.

--- SAYFA 59 ---

doğası gereği kötü ya da doğası gereği iyi. Aksine her iki yönde de seferber edilebilir. Bu, onun yeniden diriltilmesi gerektiğini veya hatta diriltileceğini gerektirmez; yalnızca onun, ölümlü bedenlenmiş deneyimin bir parçasını oluşturduğunu gerektirir. Daha geniş anlamda, Kurtarıcı'nın enkarnasyon ve ölüm uygulamasının soteriyolojik bir öneme sahip olması gibi, ölümlü bedenin uygulamaları da şimdiki zamanda dirilişi gerçekleştirmenin koşullarını yaratır. Bedensel antrenmanla ilgili fiillerin kullanımı (Yunanca askesis ve gymnazo kelimelerinden gelir) salt tefekkürden veya ruhun bir durumundan daha fazlasını önerir. Beden insanı kurtuluşa taşıyan bir araçtır, ona engel değil. Ölümlü bedende yeniden dirilme durumuna yol açan bu egzersizler bedensel uygulamalar olsa da - bunlar sadece zihinsel uygulamalar olsa bile (uygulamalar söz konusu olduğunda bu çizgiler boyunca bir ayırım yapılabileceğini varsayarsak) - ölümlü bir bedendeyken yeniden dirilişi deneyimleme yeteneği, noetik alemi deneyimlemek için bedenden ayrılmayı gerektiren herhangi bir yorumu zorlaştırır. Diriliş İncelemesi'nin yazarı kesin bir felsefi dil kullanmasa da, salt bir "eksiklik" olarak bedenin ontolojik özü ile kişinin uyum içinde yaşamaması gereken bir şey olarak bedenin ahlaki niteliği arasında bir ayırım görebiliriz. Kişi ruhsal olarak dirilirken bedende yaşamaya devam etmelidir. Şimdi bile ruhsal olarak diriltilmek mümkün olduğu sürece, beden dirilişle temel bir çatışma içinde olamaz. Bedenin ruhsal dirilişteki bu uyumu, ölümden sonraki dirilişin bir parçası olmasa da, Diriliş İncelemesi'nin neden etin temelde cinselleştirilmiş olmasına veya ruhsal dirilişin diğer savunucularının yaptığı gibi parçaların dirilişine itiraz etmediğini açıklayabilir. Bu yazara göre parçaları cinselliğin odağı ya da bakire cinselliğin yokluğunun örneği olarak belirtmek yerine, görünen parçalar ve bunların paralelleri de görünmeyen parçalar, kişinin kimliğini ifade eder. Dirilişte geride bırakılması gereken ne kişinin cinsiyeti ne de cinselliğidir; ölümlülüğe işaret eden madde ve uygulamalardır. Et olmasa bile parçalar etin dış hatlarına uyuyor. Parçalar kendi içinde külfetli bir özellik taşımamaktadır; yalnızca benliğin maddeleri ve pratikleri dönüştürülmelidir. Aksi takdirde parçalar günah ve madde bakımından tarafsızdır. Bu incelemenin yazarı için önemli olan, dirilen bedenin parçalarının kimliğin devamlılığını sağlama şeklidir. Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı, cinsel arzusun ve cinsel farklılığın ölümlü formu süresiz yeni bir tür melek bedeninde çözülmesini hayal eden ruhsal bir dirilişten ziyade, İlyas ve Musa'yı gösteren başkalaşım sahnesindeki kutsal metinlerden bir örneğe işaret ederek bedensel parçaların ölümlü ve dirilmiş beden arasında süreklilik kurduğunu ileri sürer. İçsel benlik, dışsal benliğe karşılık gelir (bu içsel benliğe "ruh" mu, "zihin" mi yoksa başka bir şey mi demek bu mektupta her zaman kesin değildir). Yazar, etin yokluğunda parçaların dirilişini savunsa da, bunun kendisiyle arasındaki anlaşmazlığın temel noktası olduğu açıktır.

--- SAYFA 60 ---

onun çağdaşları. Ruh, parçalarının morfolojisinde ortaya çıkan cinsel farklılığa sahip midir? Örneğin Athenagoras, ruhun hiçbir cinsel farklılığı olmadığına inandığı için, parçaların et olmadan da kimliğin devamlılığını sağlayabileceği fikrine katılmayacaktır. Tertullianus ise tam tersine, ruhun karşılık gelen kısımlarla cinsiyetlendirildiği konusunda bu mektubun yazarıyla aynı fikirde olacaktır; ancak farklı nedenlerden dolayı ruhla birlikte etin de dirilişi konusunda ısrar edecektir. Her halükarda, "görünmez parçaların" bireysel kimliği ayakta tuttuğu fikri, bunların önemini, sözde Justin'in yazılarının vurguladığı gibi, cinsel potansiyellerden kimlik sorununa kaydırıyor. Burada benliğin radikal dönüşümü, cinsel farklılığın aşılmasıyla değil, yeniden dirilişe geçişte onun korunmasıyla ilgilidir. Ruhsal dirilişin modeli olarak ilkel bir androjene başvurulmaz, bunun yerine ölümlü bedenlerin cinsel farklılığında yer alan eskatolojik bir benlik vardır. Sonuçta çözüm sözde Justin'den çok da farklı değil. Dirilti kısımların özü farklıdır, ancak kişinin sürekliliği hâlâ ölümlü ve dirilen küreler arasında köprü oluşturan bedensel kısımlarda kuruludur. Notlar 1 Burada alıntılanan kritik baskı Malcolm Lee Peel'in "The Treatise on the Resurrection" adlı eseridir. Kipti Gnostik Kütüphanesinde: Nag Hammadi Kodekslerinin Tam Sürümü 5, ed. James McConkey Robinson tarafından (Leiden: Brill, 2000). Willem C. van Unnik, "Yeni Keşfedilen Gnostik 'Reginos'a Diriliş Mektubu': I ve II," The Journal of Ecclesiastical History 15:2 (1964), 141-167. Malcolm Lee Peel, Yeni Ahit kanonunun kavramlarına dikkat çekerek, bu dönemin karakteristik özellikleri olarak "İncil" ve "Havari"ye atıfta bulundu. Malcolm Lee Peel, The Epistle to Rheginos: A Valentinian Letter on the Resurrection: Giriş, Çeviri, Analiz ve Açıklama (London, S.C.M. Press, 1969), 23-24. Bentley Layton ayrıca metnin Orta Platonizme yakınlığı göz önüne alındığında, ikinci yüzyılın sonlarına ait bir bağlam önermektedir. Bentley Layton, Nag Hammadi'den Diriliş Üzerine Gnostik İnceleme (Missoula, MT: Scholars Press, 1979), 2-4. Jacques E. Ménard, Le Traité sur la Résurrection: (NH I, 4) (Québec: Presses de l'Université Laval, 1983), 1.2 Mektubun sonuç kısmında yazar, adresini Rheginos'un "kardeşlerine" kaydırır ve birkaç kez çoğul "siz" ifadesini kullanır. NHC I,4:50,1-6. 3 Ménard, Le Traité sur la Résurrection; van Unnik, "Yeni Keşfedilen Gnostik 'Reginos'a Mektup'." 4 Malcolm Lee Peel, "Yeni Ahit'te Gnostik Eskatologiya," Novum Testamentum 12 (1970): 159-160; Hugo Lundhag, "Bunlar Dirilişin Sembolleri ve Benzerlikleri: Diriliş Üzerine İncelemede Ölüm ve Dönüşüm Kavramsallaştırmaları", Metamorphoses, 203-205. 5 Layton, Diriliş Üzerine Gnostik İnceleme, 12, 91-92. Çevirideki bazı farklılıklar alternatif yorumlara yol açmıştır. Mark Jeffrey Olson, Irenaeus, Valentinian Gnostikleri ve Tanrı'nın Krallığı (A.H. Kitap V): 1 Korintliler 15:50 Hakkında Tartışma (Lewiston, NY: Mellen Biblical Press, 1992), 17-27. 6 Layton, Gnostik Treatise on Resurrection, 12, 124. 7 NHC I,4:44,20-21. 8 Benim bu satırlara ilişkin anlayışım temelde bu sözleri hayali bir muhatabın sesine aktaran Layton'la aynı doğrultudadır. Ancak ben soruları ve cevapları ondan farklı paylaşıyorum. Layton, Diriliş Üzerine Gnostik İnceleme, 12, 77.

BEDENDE RUHSAL DIRİLİŞ 49

--- SAYFA 61 ---

9 NHC I,4:47,4-19. 10 Yazarın üslubu, yeni bir bölümü bu ifadeyle başlatmak yerine, genellikle bir bölümü "bu" veya "bunlar" şeklinde bitiriyor. Örneğin bkz. 45, 12-13; 45, 39-40; 47, 29-30; 49, 6. 11 Lundhag, "Bunlar Semboller ve Benzerlikler," 193-195. 12 NHC I,4:49,5-6. 13 NHC I,4:47,30-37. 14 NHC I,4:47,24-29. 15 NHC I,4:46,38-47, 1. 16 Burada "beden", "beden"den ayırt edilemeyecek şekilde kullanılmış gibi görünüyor çünkü yazar, etin neden devam etmediği sorusuna yanıt olarak bunun bedenın sınırlamalarından kaynaklandığını söylüyor. Öldüğünde kişi cesedini çıkarır. NHC I,4:47,36. 17 NHC I,4:47,19-30. 18 NHC I,4:47,9-10. 19 Layton, Gnostik Treatise on Resurrection, 12, 88. 20 Einar Thomassen, The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinianus" (Leiden: Brill, 2006), 85. 21 NHC I,4:45,25-28. 22 NHC I,4:44,12-34. Nag Hammadi çalışmalarındaki Kristolojik terimlerin daha yaygın çevirileri, kesin tanım adları görünmese bile "ilahiliğin çocuğu" ve "insanlığın çocuğu" şeklindedir. Burada daha tanınık olan Kristolojik başlıkları kullanıyorum. 23 NHC I,4:45,33. 24 NHC I,4:46,38-39. 25 NHC I,4:45,38-39. 26 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 3.13. 27 Bu iki ifadenin bağımsız Kristolojik özellikleri tanımlamak için kullanılması ikinci yüzyılda başlar. Bkz. Ignatius, Efesliler 20.2; Süleyman'ın Odes'i 36.3 ve İsa Mesih'in Sofya'sı 3.4:105.19-22. 28 NHC I,4:44,3-39; NHC I,4:46,18-19. 29 NHC I,4:46,14-26. 30 Thomassen'in önerisi, bu metnin Doğu Valentinianusçu "karşılıklı değişim" kavramlarını yansıttığı yönünde iyi bir öneridir. Einar Thomassen, Meyer ve Funk'ta "Diriliş Üzerine İnceleme", The Nag Hammadi Scriptures, 51. 31 NHC I,4:46,23-24. 32 Lundhag, "Bunlar Semboller ve Benzerlikler" 204. 33 NHC I,4:47,30-48, 3. 34 2 Korintliler 4:16; Efes 3:16; Romalılar 7:21-25. Peel, "Diriliş Üzerine İnceleme" 189. 35 Epiphanius, Panarion 31.7.5. 36 NHC I,4:48,3-19. 37 Tertullianus, Ölülerin Dirilişi Üzerine 55.10. 38 Origen, Mezmurlar Üzerine Vaazlar 1.5. 39 NHC I,4:48,10-11; 48,15; 48, 21-23. 40 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 2.14. 41 NHC I,4:48,20-33. 42 Thomassen, The Spiritual Seed, 85. 43 NHC I,4:49,15-16. 44 NHC I,4:47,24-29. 45 NHC I,4:45,25-28. Craig A. Evans, Robert L. Webb ve Richard A. Wiebe, Nag Hammadi Metinleri ve İncil: Bir Özet ve Dizin (Leiden: Brill, 1993), 4-47. 46 Peel, Kipti Yeni Ahit'in bu terimi 1 Korintliler 15:51-52'deki diriliş tanımlamak için kullandığını ve Mesih'in F LESH'DEKİ SPIRITUAL RESURRECTION metinlerinde "yok olmaz Sonsuzluk" olarak adlandırıldığını belirtir.

--- SAYFA 62 ---

bu dönem; Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı 1.3.1; 1.26; 1.4.5; Clement, Theodotus'tan Alıntılar 43 ve 63.1-64. Peel, "The Treatise on the Resurrection", 161. 47 Bu "alıntı" Rom 8:17 ile Efes 2:5-6'nın bir karışımıdır. Peel, Rheginos'a Mektup, 70-72. Diğer öneriler arasında Sütun 2:12-13; 3:1-4; Romalılar 6:3-11; 2 Korintliler 4:10-13; 2 Tim 2:11-12. Peel, "The Treatise on the Resurrection" 162. 48 NHC 1,4 45,14-46, 2. 49 Bu tür istisnalar Bentley Layton, A Coptic Grammar: With Chrestomathy and Glossary: Sahidic Dialect (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000), 117c'de belirtilmiştir. 50 Sözde Justin, Diriliş Üzerine 2.12. Gerçeğin Tanığı, NHC IX 3:36, 29-37, 6. 51 NHC I,4:47,30-48,2; 45,30-46,2. 52 Meyer ve Funk'ta Thomassen, The Nag Hammadi Scriptures, 51. 53 NHC I,4:48,34-49,8. 54 Krş., Athenagoras, Diriliş Üzerine 12.9. Ayrıca bkz. Layton, Gnostik Treatise on Resurrection, 12, 99. 55 NHC II, 3:73,1-4. Bkz. 56,15-20. Meyer ve Funk'tan çeviri, Nag Hammadi Kutsal Yazıları. 56 Hippolytus, Tüm Sapkınlıkların Reddi 5.3.23-24. 57 Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı 5.8.1 (SC 153:92). 58 Tertullianus, Bedenin Diriliş Üzerine 25.4-6. Ernest Evans'tan çeviri, Tertullian'ın Diriliş Üzerine İncelemesi (Londra: S.P.C.K., 1960). Bkz. Tertullianus, Ölülerin Diriliş Üzerine 19.2-7. 59 Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı 5.13.3; 5.5.2; Tertullianus, Ölülerin Diriliş Üzerine 54.1. 60 Tertullianus, Ölülerin Diriliş Üzerine 19.2-7. Tertullianus'un Diriliş Üzerine İncelemesi Evans'tan çeviri. 61 Tertullianus, Ölülerin Diriliş Üzerine 25.4-6. Tertullianus'un Diriliş Üzerine İncelemesi Evans'tan çeviri. 62 NHC I,4:49,9-37. Bu metin için çok farklı iki çeviri geleneği mevcuttur. Birincisi, Peel: "Çünkü ölecek olan kendisi hakkında öleceğini biliyorsa - bu hayatta uzun yıllar geçirse bile, bu duruma getirilmiş - neden kendinizi dirilmiş ve (zaten) buna getirilmiş olarak görmüyorsunuz? Dirilişiniz varsa ve ölecekmiş gibi devam ediyorsanız - ve yine de onun öldüğünü biliyorsanız - o zaman neden egzersiz eksikliğinizi görmezden geliyorum? Her birinin çeşitli şekillerde pratik yapması uygundur ve o, bu Unsurdan serbest bırakılacaktır. hataya düşmeyebilir ama ilk başta olanı kendisi tekrar alacaktır." Malcolm Lee Peel, "Diriliş Üzerine İnceleme", Kıpti Gnostik Kütüphanesi, 155-157. Layton çevirisinde bu pasajın insanın farklı yönlerine değindiği görülüyor: "Çünkü eğer ölmekte olan kısım (beden) 'kendini biliyor' ve can çekişmekte olduğu için bu sonuca (ölüm) doğru koştuğunu biliyorsa, şimdiki hayatta uzun yıllar yaşamış olsa bile, neden sen (ruh) kendi nefsini inceleyip dirildiğini görmüyorsun? Ve dirilişe sahip olduğun için bu sonuca (bedenden ayrılmaya) koşuyorsun." Layton, Gnostic Treatise on Resurrection, 12, 31. 63 Troels Engberg-Pedersen, Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit (New York: Oxford, 2010), 104. Pavlus beden ve bedenle ilgili olarak "günahın bedeni"nden (Rom 6:6) söz eder ve "bedeye göre yaşayanlar zihinlerini bedensel şeyler" (Romalılar 8:8) ve "bedene göre yaşarsanız ölürsünüz" (Romalılar 8:13). 64 Peel, "Diriliş Üzerine İnceleme" 204. Krş. Ignatius, Filipililer 2.1; 3.1; 7.2; 8.1; İzmirliler 7.2; Efesliler 19.3. Filipililer 8.1 her iki terimi de birlikte kullanır. BEDENDE RUHSAL DİRİLİŞ 51

--- SAYFA 63 ---

3 "HER ERDEMİN UYGULANMASI" Athenagoras, Diriliş Üzerine Günümüze ulaşan üçüncü bir inceleme olan Athenagoras'ın Diriliş Üzerine adlı eseri, dirilişin nasıl mümkün ve gerekli olduğuna dair artık tanındık olan konuları ele alıyor. Onun incelemesi, "temel varsayımlarımızı kabul edenler", yani diğer Hristiyanlar da dahil olmak üzere, "inanmayanları" ve "şüpheçileri", dirilişin bedenini dirilişini içerdiğine ikna etmeyi amaçlamaktadır.¹ Athenagoras hakkında çok az güvenilir biyografik bilgi mevcuttur. İki özür dileyen incelemenin yazarı olabilir: Hristiyanlara Yakarış ve Diriliş Üzerine. Dilekçenin el yazması yazıtı, Athenagoras'ı Atina'dan gelen bir "Hristiyan filozof" olarak tanımlar.² Yazılarının içeriğine bakıldığında, "Hristiyan filozof" etiketi mantıksız değildir; çağdaş felsefi ve tıbbi tartışmalarla yakından ilgilendi. Ancak hayatta kalan el yazmasının geç tarihi, onun Atina menşeinin güvenilir bir tarihsel bilgi mi yoksa daha sonraki Hristiyanlar tarafından yaratılan hayali bir biyografi mi olduğunu bilmeyi imkansız hale getiriyor.³ Bilim adamları Athenagoras'ı ikinci yüzyılın sonlarında Plea'nın gerçek yazarı olarak kabul ederken, Athenagoras'ın Diriliş Üzerine kitabının yazarlığını tartıştılar. Bazıları metnin geç olduğu, hatta dördüncü yüzyıldaki Origenist sonrası diriliş tartışması kadar geç olduğu sonucuna varıyor.⁴ Ancak yazarın kimliği ve kökeninin dönemi hakkındaki belirsizliğe rağmen metin, hem temaları hem de yaklaşımı açısından ikinci yüzyılın sonlarındaki diriliş tartışmalarına uyuyor. Hiçbir kesin kanıt Athenagoras'ın yazarlığını dışlamadığından, geleneklere göre ondan yazar olarak bahsedeceğim.⁵ Athenagoras, Hristiyan kardeşlerini diriliş ile ölümlü beden arasında maddi bir bağlantı olduğuna ikna etmek istiyor. Bu süreçte cinsel organlar da dahil olmak üzere vücut parçalarının dirilişini savunuyor. Bu metinde en ilginç olan şey yazarın bedensel kısımlara yaklaşımıdır. Athenagoras'a göre, bireyin kimliğinin ölümlü durumdan dirilmiş duruma kadar sürekliliğini sağlamak için bedensel kısımların gerekli olduğuna şüphe yoktur. Şu ana kadar tartışılan diğer metinler gibi Athenagoras da dirilişte cinsel farklılığın devam ettiğine, ancak cinsel arzu ve uygulamaların devam etmediğine inanıyor. Ancak onun açıklaması, bu parçaların içeriği konusunda Nag Hammadi'nin Diriliş Üzerine İncelemesi'nden farklıdır ve dirilen bu parçaların cinsel pratik açısından ne anlama geldiği sorusu konusunda sözde Justin'den farklıdır. Athenagoras 52 ne zaman

--- SAYFA 64 ---

Diriltiilen bedeni anlatırken, cinsel organlardan et parçalarına kadar tüm parçaların birlikte yükseltilmesi konusunda kararlıdır. Bu parçalar insanın kimliğini oluşturur. Athenagoras'ta yeni olan, ölümlü ile dirilen benlik arasındaki ilişkiyi diğer yazarlardan biraz farklı bir şekilde tasavvur etmesi ve cinsel etik hakkında düşünmek için alternatif bir yaklaşım sunmasıdır. Athenagoras, uygun şekilde kontrol edilen cinsel arzuların ölümlü kimliğin kabul edilebilir bir parçası olduğunu öne sürüyor. Bu bakış açısı, sözde Justin'in şimdiye kadar sunduğu ölümlü ve dirilmiş benlik ile Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı arasında daha büyük bir uçurum yaratır. İlki, yeniden dirilen beden öyle yaptığı için kişinin bakire olarak yaşaması gerektiğinde ısrar ederken, ikincisi kişinin zaten dirilmiş gibi yaşaması gerektiğinde ısrar etti (her ne kadar cinsel arzu konusunda sessiz olsa da). Ölümlü ve dirilmiş benlik arasındaki bu davranış farklılığı, parçaların dirilişi açısından bir sorun yaratmaz; daha ziyade Tanrı'nın insan kişiliğine ilişkin değerlendirmesinde kilit bir nokta haline gelir. Athenagoras, bedeni temelde değişken ve dönüşüme açık bir varlık olarak yeniden kavramsallaştırarak bedensel parçalar ile cinsel arzular ve uygulamalar arasındaki ilişkiyi tasvir ediyor. Son kararda Tanrı her insanın doğasını değerlendirecektir. Nesil ve cinsel farklılık dahil olmak üzere tüm vücut parçaları, Tanrı'nın, İsa'nın Markos ve Matta'dan kaynaklanan diriliş hakkındaki sözleri olarak insan eylemlerinin tüm kapsamını doğru şekilde yargılamasına izin vermeye devam etmelidir. Eskatoloji ve Bedenin Dirilişi Athenagoras'ın dirilişle ilgili tartışmasının en çarpıcı yönü, ölümlü bedenleri anlamlandırmanın bir yolu olarak nihai hükmü kullanmasıdır. Bu özellik, modern bir okuyucu için beklenmedik olduğu için değil, varlığı, tartışılan önceki iki incelemede bulunmadığına hemen dikkat çektiği için çok çarpıcıdır. Athenagoras'a göre parçalar sorunu soteriyolojik değil, eskatolojiktir. Parçalar kurtarılmalıdır çünkü insan yargılanmalıdır. Yargının, ilahi takdir nosyonundan kaynaklandığı konusunda ısrar eder.⁶ İlahi takdire inananlar, Tanrı'nın bedenle ilgilendiğini ve takdirin ilgisinin gelecekteki bir hükmün kanıtı olduğunu kabul etmelidir.⁷ Athenagoras, kendi görüşünü açıklamak için, yargının olmadığı bir dünya hayal eder. Ya Tanrı dünyanın üzerinde "karanlık", "cehalet" ve "sessizlik" içinde oturuyorsa?⁸ Athenagoras'a göre, Yaraticının yaratılışa dikkat etmediği bir dünya, erdemli davranış için herhangi bir teşvikten yoksun olacaktır. Bunun tersine, Athenagoras'a göre Tanrı, insan davranışının -iyi ve kötü, erdemli ve günahkar- tercümanı ve nihai yargıcıdır. Doğrudan bağlamı itibarıyla Athenagoras'ın ilahi yargıya yaptığı vurgu, hem Roma İmparatorluğu'ndaki toplumsal açıdan dengesiz yargı sisteminin bir eleştirisidir, hem de her türlü dünyevi yargının etik öznelere üretmedeki yetersizliğinin eleştirisidir. İnsan adaletinin erdemli eylemleri ödüllendirme ve ciddi suçları cezalandırma konusundaki yetersizliği nedeniyle gelecekte ilahi bir yargıya ihtiyaç duyulmaktadır. Sorun, dünyevi yargının seçkinlerin ve yoksulların bedenlerine eşitsiz bir şekilde uygulanması ya da Hristiyanlara, kölelere ya da "HER VAKTİN UYGULAMASI" 53 üzerine çok sert bir şekilde dağıtılması değildir.

--- SAYFA 65 ---

diğerleri. Aksine Athenagoras, en ciddi suçlar için karasal cezanın yeterince sert olmadığından endişe duyuyor. Binlerce kişiyi öldüren bir adam, tek ölümüyle yeterince cezalandırılmaz. Erkek çocuklarına ve kadınlara tecavüz edenler, şehirleri yıkanlar, evleri yakanlar ya da tüm nüfusu öldürenler, suçlarının bedelini ödemek için kendi ölümlerinden çok daha büyük bir cezaya ihtiyaç duyuyorlar. Aşırı kötülük durumlarında yalnızca ilahi ceza yeterli olacaktır.⁹ Yargılamaya yönelik bu dönüş, bu zamanda diriliş söyleminde önemli bir değişime işaret ediyor. Etik kaygısı yalnızca yeniden dirilişin bir kanıtı değil aynı zamanda teodise için bir argümandır. Sözde Justin ve Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı, yeniden diriliş ihtimalinin, kişinin ya bekaret uygulayarak ya da ölümlü bedende ruhsal dirilişi yaşayarak sanki zaten dirilmiş gibi yaşaması gerektiği anlamına geldiğini savundu. Bunun yerine Athenagoras, erdemi elde etmenin güdüsü olarak nihai yargı tehdidini öne sürüyor, dirilen bedenlerin ölümlü bedenler için normatif ideal olduğunu inkar ediyor ve ölümlü bedenin kendisinin etik önemini vurguluyor. Bu çıkış noktası, dirilen beden anlamını bütünüyle yeniden düşünmekte, onu taklit edilecek bir model olarak görmekten, erdeme ulaşmaya yardımcı olan bir ceza veya ödül nesnesi olarak görmekten uzaklaşmaktadır. Athenagoras'a göre bedensel diriliş olmadan bedensel yargı olmaz ve bu yargı olmadan "her erdemin uygulanması" boşunadır.¹⁰ Bedensel yargının etkililiği, ölümlü bedende bulunan aynı parçaların yükseltilmesine bağlıdır. İlahi hüküm beden dirilişini gerektirir, çünkü erdem yalnızca ruhta değil, ruh ve beden arasındaki ilişkide bulunur. Ruh bu yaşamda bedene hakim olmayı öğrenmelidir, çünkü ölümden sonra erdemli bir yaşam için beden de gereklidir. Eğer ruh beden olmadan devam edecek olsaydı, bu hayatta klasik erdemleri uygulamak boşuna olurdu: Çünkü diriliş olmasaydı, insanın insan doğası varlığını sürdüremezdi. Ve eğer insanın doğası devam etmiyorsa, ruhun beden ihtiyaçları ve tutkularıyla uyum sağlaması boşunadır; ve boş yere ruhun dizginlerine teslim olan ve dizginlenen beden, arzuladığı şeyi elde etmekten zincire vurulmuştur. Boşuna zekadır; Sağduyulu olmak ve doğru bir şekilde uymak veya her erdemin uygulanması (askesis) ve yasaların belirlenmesi ve düzenlenmesi boşunadır. ... Ruhun ölümsüzlüğünün, beden kendi doğasına göre kalıcılığı ile sonsuza kadar devam etmesi kesinlikle gereklidir.¹¹ Athenagoras'ın ruhun bedenle ilişkisine ilişkin görüşü, ruh ve beden ahlaki eğitime (askesis) yapılan klasik vurgunun, ölümden sonra bir noktada birlik olmaya devam etmedikçe hiçbir anlamı yoktur. İnsan varlığına ilişkin uygun bir antropoloji ile ahlaka uygun bir yaklaşım arasındaki bağlantı, yeniden diriliş yoluyla bedenlerin kalıcılığı konusunda felsefi bir örnek oluşturur.

"HER VI RTUE'NİN UYGULAMASI" 54

--- SAYFA 66 ---

Athenagoras, kendi konumunu, insan öznesinin ölümden sonra varlığına ilişkin diğer felsefi argümanlarla karşılaştırır. Ölümden sonraki yaşam hakkında düşünmenin üç yolu olduğunu belirtiyor: ölümlle birlikte ruh ve beden yok olur; ruh devam eder ama beden çürür; ya da ölümden sonra beden ve ruh birlikte devam eder. Hem ruhun hem de bedenın ölümlle yok edildiği ilk seçenek, “kanunsuzluğun doruğuna, yani ateizme” yol açacaktır.¹² Ruhun bedensiz yaşamaya devam ettiği ikinci seçenek, adaletsiz yargılara yol açmıştır. Ruh tek başına ödüllendirilemez veya cezalandırılmaz; aksi halde beden, ödöl veya cezadan nasibini kaybeder. Bunun yerine, Tanrı'nın takdirinin erdem ihtiyacını göstermesi için ruhun ve bedenın ortaya çıkıp birlikte yargılanması gerektiğini düşünür. Beden ve ruh arasındaki ilişkinin temeli olarak ilahi yargıya ve erdemin geliştirilmesine yapılan bu vurgu, Athenagoras'ın Diriliş Üzerine kitabını, MS ilk birkaç yüzyılda benliğin özenine ilişkin daha geniş bir çağdaş felsefi tartışmaya yerleştirir. Bu tartışmalar, beden ve ruh arasında, birinin eylemlerinin ve eğilimlerinin diğerı üzerinde karşılıklı bir etkiye sahip olduğu yakın bir ilişkiyi teorileştirdi. İkinci yüzyılda, benliğin özünün yani ruhun gereksiz bedenden ayrıldığı geleneksel Platonik-Aristotelesçi benlik anlayışı, diğer felsefi ve tıbbi teorilerle giderek daha fazla çatışıyordu. Bu bakış açıları, ruh ve beden arasında farklı bir ilişki olduğunu ve bu ilişkinin düzenlenmesi gereken yolları varsayıyordu. Örneğin Stoacılar ve Epikürosçular, insanın iki farklı parçaya bölündüğu görüşünün aksine, beden ile ruh arasında bağımsızlığın olmadığı daha bütünsel bir psikofiziksel benlik öne sürüyorlardı.¹³ Ancak MS birinci yüzyıla gelindiğinde bazı Platoncu düşünceler bu daha bütünsel benliğe doğru ilerlemeye başladı. Örneğin Plutarch, geleneksel olarak bedenle ilgilenen tıp alanı ile geleneksel olarak ruhla ilgilenen felsefenin “tek bir alan” olduğunu öne sürer.¹⁴ Benzer şekilde, çeşitli felsefe okulları, felsefe peşinde koşmak adına diyet ve cinsel pratik düzenlemelerine vurgu yapar.¹⁵ Porphyry, bu çilenin kapsamını tutkuları düzenlemek için tanımlar ve şöyle açıklar: “şeylere olan dikkatimiz bir parçayla değil, bir parçayla etkilenir. kendimiz bütünüz.”¹⁶ Burada bu kısım, daha bütünsel bir benlik anlayışının tersine, beden ve ruh arasındaki ikili ayrıma gönderme yapmaktadır. Athenagoras da benliğe ilişkin daha bütünsel bir görüşe sahip olup, bu antropolojiyi teodise ve benlik kaygısına bağlamaktadır. Athenagoras, bedenın gelecekte yargılanacağına inanmayan bir kişinin, bedensel erdem çilesine girişmek için yeterince motive olmayacağını savunuyordu: Çünkü eğer insanların eylemleri hakkında hiçbir zaman bir yargı olmayacaksa, o zaman onların akıl dışı canavarlardan daha büyük bir şeyleri olmayacak; daha doğrusu, tutkuları dizginlemede ve dindarlığa, adalete ve diğer tüm erdemlere önem vermede bu [canavarlardan] daha sefil olacaklar. O zaman hayvanların ya da vahşilerin yaşamı en iyisidir, erdem anlamsızdır, “HER VI RTUE'NİN UYGULAMASI” tehdidi 55

--- SAYFA 67 ---

Yargılamak büyük bir şakadır, hazzı geliştirmek en büyük iyiliktir ve herkesin ortak doktrini ve yasası, dizginsiz ve şehvet düşkünü kişilerin sevdiği şey olacaktır: "Ye, iç ve neşeli ol" [1 Korintliler 15:32]. Çünkü böyle bir yaşamın sonu, bazılarına göre zevk değil, tam bir duyarsızlıktır.¹⁷ Hristiyanlar dirilişe inandıkları için, yalnızca felsefi akla değil, aynı zamanda "dindarlık, adalet ve diğer erdemler" gibi pratik değerlere de daha iyi uyarlar. Bedenin ve ruhun nihai yargısı olmadan, hayatta daha büyük bir amaç olamaz ve hatta zevk peşinde koşmak bile boşunadır.¹⁸ Bu argümanlar bir arada, erdemi geliştirmek için gerekli olan bedensel askesis için felsefi bir perspektif ortaya koyuyor.¹⁹ Athenagoras açıkça dirilişin klasik erdemlerin geliştirilmesine anlam verdiğini savunuyor.²⁰ Athenagoras'ın felsefi geleneğe bağlılığının boyutunu gösteren bir pasajda Stoacı felsefenin dört temel erdemini sıralıyor: Cesaret ya da metanet, ölçülülük, sağduyu ve adalet gibi felsefede tartışılan diğer ortak erdemlere, özdenetim gibi ekler.²¹ Erdemlerin tartışılmasında bedenin yeniden dirilişini çerçeveye alarak, bu tür erdemlerin ancak beden ve ruh birliğinde, ruh bedenin arzularını kontrol edebildiğinde mümkün olabileceği konusunda ısrar eder: Bir kimse, ölümden, yaralanmadan ya da yaralanma korkusu olmadan, yalnızca ruhta var olan cesaret ya da metanet kavramına nasıl sahip olabilir? sakatlanma mı, kayıp mı, kötü muamele mi, yoksa bunlarla bağlantılı acı mı, yoksa bunlardan kaynaklanan acı mı? Ve onu yemeğe, cinsel ilişkiye, başka zevklere ve zevklere çeken bir arzu ya da onu içeriden talep eden veya dışarıdan heyecanlandıran başka bir şey olmadığında, özdenetim ve ölçülülük hakkında ne diyeceğiz? Peki, kendisine yapılması veya yapılmaması gereken şeyler teklif edilmediğinde, seçilmesi veya kaçınılması gereken şeyler teklif edilmediğinde veya daha doğrusu, herhangi bir şeyi yapmaya yönelik hiçbir hareket veya doğal dürtü olmadığında, sağduyu ne olacak? Ve nasıl olur da adalet, birbirleriyle ya da onlara benzeyen ya da benzemeyen başka biriyle olan ilişkilerinde ruhların bir niteliği olabilir?²² Böylece Athenagoras, bedenin gelecekteki varlığına inanç olmaksızın insanların erdemi elde etmek için yeterince motive olacaklarının hiçbir garantisi olmadığını ileri sürerek, benliğin geliştirilmesinin etkililiğini sorgular. Erdemin geliştirilmesine ilişkin bu klasik Hristiyan olmayan söylemlerde beden ve ruh arasındaki ayrım tam olarak kapatılmamıştır. Athenagoras'ın görüşüne göre, sonsuz bir hukuk ve ceza sistemi pahasına benliğin geliştirilmesine yapılan vurgu, etik öznelerin üretimi için tek başına yetersizdir. Athenagoras'a göre erdemin kazanılması sadece estetik değere sahip bir eylemse, böyle bir sistem aynı zamanda "HER VI RTUE'NİN UYGULAMASI" tehdidiyle de bağlantılı değilse başarısızlığa mahkumdur.

--- SAYFA 68 ---

disiplin. Diriliş, erdemleri güçlendiren ve ödüllendiren kozmik bir hukuki gücün göstergesidir. Et ve Kimliğin Sürekliliği Athenagoras'ın adalet görüşünün anahtarı, yalnızca beden ve ruhun birlikte yargılanması değil, aynı beden ve ruhun belirli eylemleri nedeniyle yargılanmasıdır. Dirilişle ilgili şu ana kadar tartışılan incelemelerin tümü, öyle ya da böyle, ölümlü ve dirilmiş benlikler arasındaki sürekliliği teorize etmiştir. Athenagoras, bedenin dirilişiyle ilgili iki yaygın itiraza yanıt verir; bunların her ikisi de sözde Justin tarafından tartışılmıştır. İlk itiraz, Tanrı'nın "ölü bedenleri (hatta tamamen çürümüş olanları) yeniden bir araya getirip onları aynı insanları oluşturacak şekilde geri getirmeyi" yapamayacağını, ikincisi ise Tanrı'nın isteksiz olduğunu ileri sürer.²³ Buradaki endişe, ölümlü ile dirilen insan arasındaki kimliğin sürekliliğiyle - Tanrı'nın "aynı insanı" öldükten ve beden çözüldükten sonra yeniden inşa etmesinin mümkün olup olmadığıyla ilgilidir. Athenagoras, dirilen bedenin ölümlü bedenle aynı olması gerektiğini savunuyor, çünkü yargılanan insan ölümlü hayatta eylemde bulunan insanla aynı değilse, o zaman biri eylemde bulunurken diğeri yargılanır. Şöyle açıklıyor: "Eğer onun parçaları olarak hizmet eden her şey aynı olursa, canlı tamamen aynı olacaktır."²⁴ Parçalar yine insan kimliğinin merkezi konumunu alır. O halde mesele, dirilen bedenlerde neyin aynı kaldığıdır. Cinsel organların kendisi, et sorununun ana kaynağı olarak özel bir ilgi görmez. Athenagoras'ın diriliş anlatımı, bedeni sözde Justin'den ve Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarından farklı bir şekilde dönüştürür. Athenagoras, ne işlevlerin ne de bedenin ortadan kaldırıldığını, bunun yerine bedenin değişmesine neden olan sıvısal niteliklerin ortadan kaldırıldığını savunuyor. Athenagoras'ın bedensel dirilişinin oluşumu, bedenin doğasına ilişkin klasik tıbbi söylemlere dayanarak değişimi açıklamaktadır. Athenagoras'ın bu söylemlerin bedeni, yani mizahın bir kişinin kimliğini belirlemede oynadığı rolü kavramsallaştırdığı terimleri yeniden formüle etmesi anlamlıdır. Bir kişinin kimliğinin değişken ve değişken yönlerinin dirilişte ortadan kaybolduğunu, kişinin bütünü tam olarak ifade eden şeyi, yani bedenin değişmeyen alt katmanını geride bıraktığını öne sürer. Metin, etin dirilişi yerine, "insanların dirilişi" ve "çözünmüş bedenlerin dirilişi"nden bahsetmeyi tercih ederek, "aynı bedenin" "aynı ruhla" yeniden birleştiğini vurguluyor.²⁵ Athenagoras, etin diriltileceğini doğrulasa da, vücut parçalarının özüyle ilgilenmiyor. Şunu öne sürüyor: "[Bazılarının] ilk prensibin maddeden kaynaklandığını veya insan bedeninin ilk prensip olarak elementlere sahip olduğunu veya tohumdan oluştuğunu düşünmeleri bizim iddiamıza hiçbir zarar vermez."²⁶ Vücudun kök maddesine ilişkin bu farklı teorileri geliştiren filozofların isimlerini vermiyor. "HER VI RTUE'NİN UYGULAMASI"ndan bahsediyor olabilir. 57

--- SAYFA 69 ---

Pre-Sokrates, bazılarının maddeyi ilk prensip olarak kabul ettiğini söylerken.²⁷ Platon ve Aristoteles'in yanı sıra Stoacılar da elementlerin ilk prensip olduğu teorisini geliştirdiler. Sokrates öncesi Anaksagoras da, bazı tıp yazarlarının yaptığı gibi, insanların tohumdan oluştuğunu savundu.²⁸ Athenagoras'ın, insan parçalarını oluşturan belirli maddelerle ilgili felsefi agnostisizmi, onun beden hakkındaki görüşlerinin, bedenın özü ne olursa olsun herkes tarafından nasıl benimsenebileceğini ve benimsenmesi gerektiğini gösteriyor. Yeniden dirilen bedenın özü hakkındaki bu bilinemezciğe rağmen Athenagoras, ölümlü ve dirilen benliği birbirine bağlayan ipliğin özel bir tür et sağladığına dair bir argüman ileri sürer. Athenagoras bedenın dengesiz ve değişime açık olduğunu farkındadır; beden ve onun parçaları sürekli bir akış halindedir. Yiyeceklerin tüketimi ve sindirimi bu değişimin başlıca kanıtıdır. O halde parçalar nasıl istikrarlı bir kimliğin kaynağı olabilir? Athenagoras, etin en azından bir kısmının insan öznesiyle, ondan ayrılamayacak kadar yakından bağlantılı olduğunu ileri sürerek yanıt verir.²⁹ Bu şekilde parçalarda dirilişte süreklilik sağlanabilir. Athenagoras, vücuttaki değişikliklerin iki farklı et türüne işaret ettiğini savunuyor. Bir tür et olumsaldır ve dalgalanır. İnsan bedeni için ikinci bir tür gereklidir; ölümlü bedenın çeşitli değişimleri arasındaki sürekliliğin temelini oluşturan ve ölümlü ile dirilmiş bedenleri birbirine bağlayan dayanıklı bir et. Vücutun bazı kısımları değişse de bazı kısımları değişmez: "Olduğu gibi kalmak için yiyecek alan vücut kısımları et ve yağla birlikte değişmez."³⁰ Bu kısımlar benliğin kimliğinin temelidir. "Yağ"ın dalgalanmalarını insana "bağlanan" etten ayırıyor. "Yalnızca doğal olarak bağlanmaya, yakından örtmeye veya sıcaklık sağlamaya yatkın olan [et] kalır; bu [et] doğa tarafından seçilmiş ve doğaya göre yaşama ve hayattaki emeklere katkıda bulunan [parçalara] eklenmiştir."³¹ Parçalar kendi başlarına duramazlar, ancak bazı maddi gerçekliklerle birleştirilmeleri gerekir. Burada dirilişte yükselen şeyleri anlatmak için kullanılan fiiller, parçalarla belli bir yakınlığı ifade etmektedir. Dizinin son fiili olan "sıcaklık sağlamak" çoğu zaman sevgililer ya da eşler arasındaki ilişkinin yanı sıra bir annenin çocuklarına gösterdiği ilgiyi de anlatır.³² Bu et, vücutun bazı kısımlarına sıkı sıkıya bağlıdır. "Kapatmak" fiilinin ifade ettiği gibi et, şeyleri içeride tutan ve dışarıda tutan bir şeydir. Burada bir etin, parçalar açısından daha "doğal" olduğu hissi, yağ gibi doğal olmayan bir etle karşılaştırılıyor. Bu daha doğal et, "doğa tarafından" seçilir ve hayata "doğaya göre" katkıda bulunur. Eski tıp yazarları, kan gibi bedensel sıvılara benzer şekilde, yağı etten ayrı olarak tasvir ediyorlardı. Aristoteles şunu belirtmişti: "Yağ da meni gibi bir kalıntıdır ve aslında hazırlanmış kandır."³³ Mizaçlar gibi yağ da sağlık, özellikle de üreme sağlığı amacıyla düzenlenebilir. Zayıf erkek ve kadınların daha fazla meni ve adet kanına sahip olduğu düşünülüyordu. Bazı doktorlar çok zayıf ve çok şişman kadınların hamile kalamayacaklarını öne sürüyorlardı.³⁴ Athenagoras da "HER VI RTUE'NİN UYGULAMASI"nın büyük değişkenliğine dikkat çekiyor.⁵⁸

--- SAYFA 70 ---

yağ, şöyle açıklıyor: "et öyle büyük bir dönüşüme uğruyor ki, bazen şişmanlıyor, bazen de solup gidiyor."³⁵ Bu iki katmanlı et kavramı, bazı etlerin dalgalandığını kabul ediyor, ancak benlik için gerekli olan başka bir tür et olduğunu öne sürüyor. Sahte Justin ve Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı gibi Athenagoras da bedenın çok fazla değişime dayalı olduğunu düşündüğü bazı yönlerini hariç tutuyor. "Amaçsız olanın, Tanrı'nın yarattığı şeyler arasında yeri olamaz" diye açıklıyor.³⁶ Parçalara yapılan vurgu, morfolojik özdeşleşmenin yanı sıra maddi süreklilik ile de ilgilidir. Bedenin bağlamındaki değişim, bedenın de değişmesini gerektirir. Pasif bir fail olarak beden, "yaş, görünüş, boyut ve diriliş" dahil olmak üzere bu "değişimleri" kabul eder.³⁷ Diriliş, bedenın geçireceği son değişikliktir: "Yeniden diriliş, kesin bir değişikliktir ve hepsinden sonuncusu ve o sırada hâlâ var olanın daha iyisine yönelik bir değişikliktir."³⁸ Dirilişin değişikliği, insanın kimliğini sonsuza kadar sabitleştirir. Diğer ilk Hıristiyanlar iki tür et olduğunu öne sürdüler. Örneğin, Nag Hammadi külliyyatındaki Philip İncili, İsa'nın diriltilmiş bedeni ile insanların şu anda sahip olduğu beden arasında bir farklılığa işaret eder: "[Efendi dirildi] ama [olduğu gibi ortaya çıkmadı. Aksine, onun [bedeni] [tamamen] mükemmeldi. [O] ettendi ve bu [et] gerçek etti. [Bizim etimiz] doğru değil." beden, ama yalnızca gerçeğin bir görüntüsü."³⁹ Bu pasaj, hem Mesih'in diriltilmiş bedenının doğasını "gerçek beden" olarak açıklamak için hem de genel olarak diriltilmiş bedenın doğasını açıklamak için Kristolojik bir işleve hizmet eder. Athenagoras, ölümlülükte bildiğimiz dalgalanan etten farklı olan "gerçek et"e benzer bir çağrıda bulunmaya çalışıyor. Athenagoras'ın bedensel kısımlardaki dirilişin sürekliliği üzerindeki vurgusu, ölümlü ve dirilmiş benlik arasındaki farklılıklara geniş bir alan sağlar. Athenagoras için süreksizlik bir sorun değildir çünkü "insanın kalıcılığı konusunda belli bir süreksizlik gözlenmektedir"⁴⁰ ve insanlar "yaratıcının iradesiyle süreksizliği baştan miras almıştır."⁴¹ Bu gerçek, süreksizliğin yeniden dirilişte bedenın dönüşümünün temeli olduğunu açıklamaya yardımcı olmaktadır. Benzer şekilde çocuklar da önce genç yetişkinlere, sonra yetişkinlere ve en sonunda da yaşlılara dönüştükçe değişirler. Bu geçişler, bu hayattaki beden ile dirilen beden arasında var olan süreksizliğe işaret etmektedir. Athenagoras, eti süreksizliğin odağı olarak kavramsallaştırarak ve insan bedenini esasen değişen bir şey olarak tanımlayarak, ölümlü bedenden oldukça farklı, yeniden dirilmiş bir beden tasavvur eder. Athenagoras'a göre diriliş, ölümlü bedenlerin doğru ilerlediği gelecekteki bir durumu ifade eder. Kimlik ve Bedenin Bütünlüğü Athenagoras'ın dirilen bedenle ilgili temel kaygısı cinsel farklılık değil, parçaların devamlılığı yoluyla bireysel bedensel bütünlüktür. Yemek yemek "HER VI RUUE'NİN UYGULAMASI"ndan sonra bile insan bedenının kimliğini tehdit eden bir sorun teşkil etmektedir

--- SAYFA 71 ---

diriliş. Bedenin zorunlu olarak tükettiği şey, bedenin ya değişken ve olumsal ya da temel kısımlarına entegre olur. Özellikle zincirleme tüketim meselesi, kimliğin her türlü istikrarlı anlamlandırılmasına meydan okuyordu. Zincirleme tüketim, başka bir varlığın etini yeme sürecinde vücudun, yenilen şeyin maddesini özümlediğini ve böylece vücudun diğer bedenlerden oluştuğunu öne süren teoridir.⁴² Normal tüketimde, bir balığın etini yiyen bir insan, hatta belki bir aslanın tüketilen eti kendinkisiyle özümsemesi gerekir. Peki ya yenilen insanlar olsaydı? Örneğin, uygunsuz bir şekilde gömülen insan kalıntılarını hayvanlar veya balıklar yerse ne olur? İnsan vücuduyla beslenen hayvanları yiyen herhangi bir insan, dolaylı olarak diğer insanların bedenlerinden de beslenmiş olacak ve böylece kimliklerini birleştirmiş olacaktır.⁴³ Bu sorun, ister çaresizlikten, ister delilikten, ister aldatmadan olsun, yalnızca doğrudan yamyamlık örnekleriyle daha da kötüleşir.⁴⁴ Başka insanların etleriyle beslenen insanlar için vücutların parçalarını ayırma sorunu neredeyse aşılmaz hale gelir.⁴⁵ İnsanların zincirleme tüketimi bir sorun olmasa da ortak sorun olsa da yine de bedenin yeniden dirilişiyle ilgili önemli felsefi meseleleri ortaya çıkarıyordu. Eğer insan bedeni, kendisinden önceki diğer insan bedeninin unsurlarından oluşuyorsa, bunların her biri yeniden dirilmede nasıl diriltilebilir? Yargılanan bedenin parçaları çok sayıda başka bedene yayılmışsa, bunların her biri nasıl yargılanabilir? Bu durumlarda, kimliği ifade eden gösterenlerin yeri olarak beden kavramı, bedenin herhangi bir parçasındaki kimlik fazlasının dayattığı yük altında çökecektir. Böyle bir argüman görünüşe göre birçok Hristiyanı bedensel diriliş fikrini reddetmeye ikna etmiş ve "bilgeliklerine hayran olanlar arasında bile bazı insanları büyük ölçüde üzmüştü."⁴⁶ İnsan öğelerinin karışması, her bir insanın maddi ve bedensel parçalarının yeniden oluşturulmasında ısrar eden Athenagoras'ın diriliş görüşü için teolojik bir sorun yarattı. Temel endişe, bireysel kimliği korumanın bir yolu olarak bedenin bireysel bütünlüğünün korunması gerektiğidir. Athenagoras, sindirim süreçlerine ilişkin doğru bilginin, zincirleme tüketimle ilgili her türlü endişeyi hafiflettiğini öne sürüyor. Şöyle açıklıyor: "[Tanrı] her hayvanın doğasına ve türüne uygun ve uygun bir besin yaratmıştır."⁴⁷ Buna göre hayvanlar tüm besinleri sindiremezler, sadece onları besleyen besinleri sindirebilirler.⁴⁸ Sadece onu "doğaya göre" tüketen türün vücudunu besleyen şeye "gıda" denir, "doğaya aykırı" olan geri kalanı ise dışarı atılır.⁴⁹ Böylece insan vücudu, sindirim kanalından geçen diğer insan bedenleriyle beslenemez. özümsememiştir: Kısacası bu tür kaynaklardan [mesela diğer insan bedenlerinden] beslenmenin insanın içine girdiği kabul edilse bile -doğaya aykırı da olsa bundan daha alışlagelmiş bir şekilde bahsedelim- tasnif edilmek ve şu şeylerden birine dönüşmek - ıslak ya da kuru olmak ya da "HER ERDEMİN UYGULAMASI" 60

--- SAYFA 72 ---

Sıcak ya da soğuk, yine de bu tavizlerin rakiplerimize hiçbir faydası yok. Yeniden ortaya çıkan bedenler kendi parçalarından dirilitilir. Bahsedilen hiçbir şey [ıslak, kuru, sıcak, soğuk] bir parça değildir, bir parça gibi nitelik ve konuma sahip değildir, ne vücudun beslenen kısımlarında sonsuza kadar kalır, ne de dirilen kısımlarla birlikte ortaya çıkıp hayata başka bir katkı sağlamaz, ne kan, ne balgam, ne safra, ne ruh. Çünkü o zaman bedenler artık bir zamanlar ihtiyaç duydukları besleyici şeylere ihtiyaç duymayacaktır, çünkü beslenen bedenlerin eksikliği ve bozulmasıyla birlikte, onları besleyen işlev de yok olur.⁵⁰ Diriltile bedenlerin diğer insan bedenlerinin maddelerinden arınmış olduğuna olan güvenini gösterdikten sonra Athenagoras, ikinci yüzyılda Hristiyanların yamyam olduğu yönündeki suçlamayı zekice tersine çevirir. Muhaliflerinin, insanların diğer insanlardan oluştuğu konusundaki ısrarı, Athenagoras için yamyamlığın “doğaya göre” olduğunun kabulü anlamına geliyor. Eğer gerçekten insan vücudunun diğer insan bedenlerine besin sağladığına inanıyorlarsa, doğrudan bunlarla ziyafet çekmelerini öneriyor! Ancak, herkes insan etiyle beslenmenin doğal olmadığını bildiğinden, bunun "doğaya aykırı" olması ve dolayısıyla bedeni beslememesi gerektiğini düşünüyor. Bunun yerine, tüketiciye asimile olmadan sadece sindirim kanalından geçer.⁵¹ Bu şekilde Athenagoras, ölümlü ve dirilmiş bedenler arasındaki kimliğin sürekliliğinin garantisi olarak her insan vücudunun ayrı ayrı parçalarının ayrı benzersizliğini korur. Ancak bu özel ifadeyle ilgili en anlamlı şey, vücut kısımlarını ıslak, kuru, soğuk ve sıcak gibi sıvısal niteliklerden ayırıştırma şeklidir. Dirilişte, beslenme süreçleri ortadan kalkar ve bunlar olmadan beden sadece tesadüfi kısımları artık var olamaz. Geriye kalan ettir ama değişken ve olumsal et değildir. Dirilişte, kişi için önemsiz olan şeyler geride bırakıldığında, devam eden et, yalnızca o kişinin kimliğinin değişmez göstergelerini içerir. Bireyin, bedensel farklılıklar da dahil olmak üzere, insanlar arasındaki önemli farklılığı gizli varlığı haline getiren, kendine özgü niteliklere sahip olması garanti edilir. Diriliş Üzerine İnceleme, eti çok fazla değişen bir şey, gerçek kimliği gizleyen bir yanılsama olarak görürken, Athenagoras bu tür değişime karşı dayanıklı, dirilişte kimliği sürdürmek ve değersiz niteliklerinden kurtulmak gibi ikiz hedefleri gerçekleştirebilecek bir tür eti yeniden tasavvur ediyor. Mizah, Kimlik ve Cinsel Farklılık Dirilişte mizahın ortadan kaldırılmasının bazı önemli, istenmeyen etkileri vardır. Athenagoras, yeniden dirilişte parçaların değişmeden kalabilmesinin nedeninin, bunların artık değişen ve değişen ruh halleri tarafından düzenlenmemesi olduğunu ileri sürüyor. Klasik tıpta dört element (hava, ateş, toprak), “HER VAKTİN UYGULAMASI” 61

--- SAYFA 73 ---

ve su) belirli niteliklerle (sırasıyla sıcak ve nemli, sıcak ve kuru, soğuk ve kuru ve soğuk ve nemli) ve belirli bedensel maddelerle (kan, sarı safra, kara safra ve balgam) ilişkilendirildi. Galen'e göre, "Hangi alternatif yetilerin birincil ve temel olduğunu bilmek isterseniz, bunlar nem, kuruluk, soğukluk ve sıcaklıktır ve bunların hangilerinin birleşiminden ortaya çıktığını bilmek isterseniz, bunların her hayvanda, duyuşal unsurlarına karşılık gelen sayıda bulunduğunu göreceksiniz."⁵² Bu temel nitelikler, tüm yaratılmış maddelere aittir. Aristoteles'ten bu yana antik filozoflar ve hekimler bu elementler, nitelikler ve sıvılar arasındaki ilişkileri tartışmışlardır.⁵³ Hipokrat görüşüne göre nitelik ve madde birbirinden ayrılamaz, ancak iç içe geçmiştir, dolayısıyla birinde meydana gelen değişiklikler her zaman diğerini etkiler.⁵⁴ Galen elementleri (ateş, toprak, hava ve su) niteliklerden veya ilkelerden (soğuk, sıcak, kuruluk ve nem) ayırdı, ancak Hipokrat gibi, bunlar arasında temel bir ayrım görmedi. unsurlar ve nitelikler. Daha ziyade, elementlerin ya da niteliklerin temel olduğu görüşünü reddetmiş, bunun yerine maddeyi temel olarak, "tüm elementlerin altında yatan ve nitelikleri olmayan" bir şey olarak görmüştür.⁵⁵ Mizahlar, mutlak anlamda olmasa da, elementlerin niteliklerini sergiler. Bu şekilde kan nemli ve sıcaktır, ancak ateş gibi mutlak sıcak ya da su gibi mutlak ıslak değildir.⁵⁶ Athenagoras'ın yeniden dirilişte parçaların artık salgılar tarafından düzenlenmeyeceği yönündeki argümanı, parçaları niteliklerinden etkili bir şekilde ayırarak, tıp düşünürlerinin göreceli bir ayrım gördüğü yerde, parçalar arasında mutlak bir ayrım yaratır. Böyle bir kopuşun cinsel farklılık hakkında düşünmek açısından önemli sonuçları vardır. Bu ısı ve ıslaklık niteliklerinin, üretim (yeni bir insanın yaratılması) ve değişim (o insanın büyümesi) sürecinde etkili olduğu varsayılmıştır.⁵⁷ Ancak Athenagoras, bu niteliklerin yeniden dirilen bedenlerde mevcut olduğunu, erkek ve kadın bedenlerini farklılaştırmanın bir yolu olarak göreceli ısı veya kuruluğu ortadan kaldırdığını reddeder. Bu hareket, parçalar ve nitelikler arasındaki ayrımı eski tıp kavramlarında görülmeyen bir uç noktaya kadar itmektedir. Üstelik bu, cinsel farklılığa yeni bir bakış açısını da beraberinde getiriyordu çünkü mizahlar, cinsel farklılığa ilişkin eski tıbbi teoriler için çok önemliydi. Galen'in tıbbi söylemi, sıcak, soğuk, ıslak ve kuru gibi mizahi niteliklerin erkeklerle kadınlar arasındaki temel farklılıkları işaret ettiğini savundu. Galenik ve Hipokrat tıp söyleminde, erkeklerin ve kadınların etlerinin farklı dokulara sahip olduğu söyleniyordu. Galen ve diğerleri için ısı, cinsel farklılık ya da doğanın cinsiyet hiyerarşisi kurma biçimini üretiyor. Bu hiyerarşide erkekler daha sıcak ve kuru, dişiler ise daha soğuk ve nemlidir.⁵⁸ Galen şöyle açıklıyor: "Nasıl ki insan hayvanlar arasında en mükemmeliyse, insanoğlu içinde de erkek kadından daha mükemmeldir ve mükemmelliğinin nedeni aşırı ısıdır, çünkü ısı doğanın birincil aracıdır."⁵⁹ Bu anlatımlarda sıcaklık ve kuruluk erkeklerin ve özellikle de kadınların sağlığını düzenler. Kadın etinin daha yumuşak, daha ıslak, daha süngerimsi olduğu ve daha fazla miktarda sıvı emebildiği düşünülüyordu. Fazla sıvının atılması için düzenli menstruasyon gereklidir.⁶⁰ Menstruasyon durursa kadının vücudu "HER VI RUE'NUN UYGULAMASI" 62

--- SAYFA 74 ---

çok sert, yoğun ve baskıcı hale gelir, bu da hastalığa yol açar.⁶¹ Balgamlı adet dönemlerini azaltmak için kurutma diyeti veya egzersiz gibi çareler önerilebilir.⁶² Hipokrat geleneği, erkek ve kadınları Aristotelesçi modele göre daha farklı kabul ediyordu, dolayısıyla nem ve sıvıların düzenlenmesi kadın sağlığı ve kadın farklılığı açısından özellikle önemliydi. Hipokrat yaklaşımları, cinsel farklılığın belirleyici yönü olarak genital anatomiye değil, menstrüasyona ve vücut sıvılarına dikkat çekiyor.⁶³ Özellikle uygun nem, rahmin ıslak bir ortam bulmak için vücutta hareket ettiği anlaşılan "gezici rahmi" önlemenin anahtarıydı. Her iki gelenekte de cinsel uygulama, erkek ve kadın bedenlerinin göreceli ıslaklığını kontrol etme ve yönetme rejiminin bir parçasıydı. Erkekler için meninin ifade edilmesi ve tutulması, erkek sağlığını yönetmenin bir yoluydu. Kadınlara adet kanının geçiş yolunu açmak ve aynı zamanda rahmi meni sıvısıyla ıslatmak için cinsel ilişki tavsiye edildi. Birçok eski hekime göre kadın sağlığı, cinsel ve üreme faaliyetleriyle bağlantılıydı; sağlıklı bir kadın aynı zamanda cinsel ve üreme açısından aktif bir kadındı.⁶⁴ Daha da önemlisi, bu açıklamalarda sıcaklık ve kuruluk, morfolojik cinsel farklılığın kendisini yaratan şeydir. Hem Galen hem de Aristoteles erkeklerin daha kuru ve "pişmiş" olduğunu, dolayısıyla cinsel organlarının dışarıda olduğunu, oysa tam olarak pişmemiş kadınların sahip oldukları çok az hayati ısıyı korumak için cinsel organlarını içeride tutmaları gerektiğini savundu.⁶⁵ Bu gelenekte, erkekler ve kadınlar aynı "bölümleri" paylaşırlar, yalnızca birbirlerinin ters çevrilmiş hali olarak ortaya çıkarlar.⁶⁶ Penis/skrotum dıştan içe ve vajina/uterus ters çevrilirse, penis/skrotum ve vajina/rahim birbirinin ters çevrilmiş halidir.⁶⁷ Çağdaşlarının arka planında, Athenagoras'ın dirilen beden mizahtaki değişimlerden yoksun olduğu açıklaması öne çıkıyor. Etin bu tanımının cinsel pratikler ve cinsel farklılık hakkında düşünmeye yönelik sonuçları henüz araştırılmadı. Athenagoras'ın parça kavramı, herhangi bir sıvısal değişimin, meni, menstrüasyon veya yağın olmadığı ve erkeklerle dişiler arasında göreceli sıcaklık ve kuruluk olmadığı bir diriliş durumunda erkeklik ve dişiliğin nasıl var olduğuna dair bir açıklama sunar. Diriltiilen beden bu yönlerden ölümlü bedenden farklıdır; beden bu ölümlü yönlerini beslemek veya sürdürmek için artık hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Parçalar kadın ve erkek arasındaki farklılığı simgeliyor ve mizahı sürecin tamamen dışında bırakıyor. Cinsel Farklılık ve Erdem Athenagoras, aynı beden yargılama amacıyla yeniden dirilişini savunur ve böyle bir beden değişiminden arınmış olduğu konusunda ısrar eder. Ancak Athenagoras aynı zamanda cinsel farklılığın devamını da savunur. Athenagoras'a göre dirilişte beden cinsel kimlikten sorumlu kısımları da dahil olmak üzere devamlılığı, dirilişte aynı kişinin yargılanmasını sağlar. Bu, "HER VI RTUE'NİN UYGULAMASI" 63

--- SAYFA 75 ---

karşılığında bu hayatta erdemin geliştirilmesini teşvik eder. Kimliğin sürekliliğine ilişkin görüşlerini erdemin geliştirilmesine ilişkin fikirleriyle birleştiren Athenagoras'ın cinsel farklılıklara olan bağlılığı odak noktasına geliyor. Ahlaki davranışlara ilişkin bir tartışma yapmak için aynı bedenin diriltilmesini ve yargılanmasını savunur. Athenagoras'ın bekaret savunucularından neden ve nasıl farklı bir cinsel ahlak anlayışı sunduğu da açıktır. Erdemin bekaret uygulamasını gerektirdiğine dair iki bakış açısını temsil eden sözde Justin'in incelemesinin aksine Athenagoras, ölümlü yaşamdaki cinsel erdemin tek eşli, doğurgan sekse izin verdiğini savundu. Görüşlerindeki farklılık, Athenagoras'ın ölümlü beden ile onun dirilmiş geleceği arasında bir nefes alma alanı gördüğünü gösteriyor. Parçalar kimliği güvence altına almak için hala hayati öneme sahip olsa da, bu parçaların erdemi ve yargısı cinsel farklılığı sürdürür. Athenagoras'a göre diriliş, yargılama ve erdem arayışı arasındaki bağlantı, bedenın arzıyla ilişkisinin doğru anlaşılmasına dayanır. Arzular ruhtan mı, bedenden mi, yoksa her ikisinin birleşiminden mi geliyor? Hem beden hem de ruh dirilip yargılansa bu arzular da doğmaz mı? Athenagoras, ruhların tek başına arzusunun doğuşu olamayacağını savunur. Bozulmaz bir madde olan ruh, nasıl açlığa, korkuya veya mal hırsına sahip olabilir? Bu nedenle "tutkuların ruhlara atfedilmesi saçmadır."68 O halde ruhlar bedenler olmadan erdemli olamazlar çünkü ruhlar bir bedene bağlanmadıkça bedenın arzularını yönetemezler. Beden ve ruhun uyumu ayrıca İncil'deki emirlerin yerine getirilmesi açısından da kritik öneme sahiptir. On Emir'in "zina, cinayet, hırsızlık, soygun, ebeveynlerin onurunu zedeleme ve genel olarak komşularımıza zarar vermek veya zarar vermek için ortaya çıkan her türlü arzuya" karşı olan emirleri yalnızca bir araya gelen bedenler ve ruhlar tarafından yerine getirilebilir.69 Athenagoras erdem arayışı için beden ve ruhun birlik içindeki gerekliliğini vurgularken, cinsel farklılığın kaynağı olarak bedene özel olarak dikkat çeker. Bu noktada, cinsel farklılık ve yeniden dirilen benliğe ilişkin diğer açıklamalarla çelişen bir konum ortaya koyuyor. Her ne kadar ruhun ne erkek ne de kadın olduğunu düşünse de, erdemi baltaladığı için bu ilkel çift cinsiyetliliği benimseme arzusu yoktur. Zina yasağını ancak cinsel açıdan farklılaşmış erkek ve kadın bedenleri yerine getirebilir, çünkü yalnızca ruhlar ne erkek ne de kadındır: Ruhlar için "Zina etmeyin" emri asla kabul edilemez veya gerekli düşünülemez, çünkü aralarında erkek ve kadın açısından herhangi bir fark veya cinsel ilişkiye yönelik herhangi bir eğilim veya iştah yoktur. Yeteneği olmayanlar için cinsel ilişki, hatta meşru cinsel ilişki yani evlilik bile olmadığı için cinsel ilişki mümkün değildir. Eğer meşru bir cinsel ilişki yoksa, haram bir iştah da yoktur ve başkasının karısıyla da cinsel ilişki mümkün değildir; çünkü bu zinadır.70 "HER VAKTİN UYGULAMASI" 64

--- SAYFA 76 ---

Bu, cinsel farklılık ve cinsel arzu açısından ruhun doğası hakkında dikkate değer bir pasajdır. Athenagoras'a göre ruh ikisine de sahip değildir. Cinsel doğruluk yalnızca somutlaşmış cinsel farklılıkla mümkündür, ancak sonuç olarak cinsel günah da mümkündür. Bu noktada Athenagoras, cinsel eylemlere karşı olan emirlere uymanın aslında beden sahibi olmayı gerektirdiğini gören sözde Justin ile aynı fikirdedir. Ancak Athenagoras, bekaret yerine evlilikte cinsel sadakati bu emirlere gerekli yanıt olarak görüyor. Yeniden dirilişte bu tür uygulamaların ortadan kaldırılmasına rağmen, üremenin ölümlü bedenler için kabul edilebilir bir uygulama olarak kabul edilmesi açıklama gerektirmektedir. Athenagoras'ın analizi, üremeyi doğal ve gerekli ihtiyaçlar çerçevesinde değerlendirirken sözde Justin'den çok Platon ve Epikuros'a uygundur.⁷¹ Şöyle açıklıyor: "Hakkında bir şeyler söylemek için yola çıktığımız insan, muhtaç olduğundan gıdaya ihtiyaç duyar, ölümlü olduğu için yavruya ihtiyaç duyar, mantıklı olduğu için adalete ihtiyaç duyar. Söylenenlerin her biri insan için doğaya uygundur."⁷² Üreme "doğaya göre"dir, bu da onu gerekli kılar. Doğaya göre ne cinsel arzu, ne de cinsel uygulamalar gerekli değildir, ancak üreme gereklidir. O halde Athenagoras'ın cinsel etiği, onun üremeyi hem doğal hem de gerekli, ilahi olarak yetkilendirilmiş bir uygulama olarak ele almasıyla başlar.⁷³ Athenagoras üremeyi doğal bir uygulama olarak kabul etse de tutkuların kendilerinin kontrol edilmesi gerektiğinde ısrar eder. Tutkulara hakim olmak, kişinin nihai olarak yargılanacağı kriterdir ve ruh, vücutta işlediği eylemler nedeniyle tek başına yargılanamaz: Eğer herkes kendi eylemleri için yargılanırsa, yalnızca ruh için değil, bedenın işlerinin ücretleri için de adil bir yargılama yapılması gerekir; çünkü ruhun kendisi, bedensel zevk veya yiyeceklerle ilgili kusurların iyileştirilmesinden özgürdür; ne de tek başına beden için -çünkü bedenın kendisi kanunu ve adaleti tek başına yargılayamaz, ancak insan her ikisinden de her bir eyleminin hükmünü alır.⁷⁴ Beslenme ve üreme doğal olmasına rağmen insan bu eylemlerde aldığı zevklerden sorumlu tutulacaktır. Athenagoras'a göre ruh, beden olmadan zevk alamaz. Tanrı, zevkleri ve arzuları nasıl düzenlediğinden veya onlara nasıl boyun eğdiğinden yalnızca hem beden hem de ruh olarak tamamen insan olan özneyi sorumlu tutar. Athenagoras, dirilişin önceki yazarlarla tutarlı, ancak yalnızca belirli bir dereceye kadar tutarlı bir versiyonunu sunar. Parçaların bireysel insan kimliğini oluşturduğunu vurguluyor. Ayrıca, eskatolojik dimorfizmi beklemek yerine her türlü ilkel çift cinsiyetliliğe yapılan çağırışı da reddediyor. Bir ruhun tek başına ne eril ne de dişi olduğunu, ancak tam insanın hem bedene hem de ruha sahip olduğunu kabul eder. Diriliş Üzerine İnceleme'nin aksine, Athenagoras'ın eserinde içsel benliğin "görünmeyen kısımları" yoktur. Cinsel farklılık bedensel bir olgudur, bu nedenle bedenın yeniden diriltilmesi gerekir. "HER VI RTUE'NİN UYGULAMASI" 65

--- SAYFA 77 ---

Athenagoras parçalardaki bu sabitliği kurarken hayal edebileceği en problemli örnek olan yamyamlık örneğini kullanarak bedensel hayal kırıklığı ve parçalanma sorununu doğrudan karşılıyor. Zincirleme tüketim, bedenin akışkanlığı sorununu yeniden dirilişin aksamı olarak açığa çıkarıyor. Bedensel sıvıların değişebilirliği ayrıca bedenin bireysel kimliğin istikrarsız bir göstergesi olduğunu akla getirir. Buna karşılık Athenagoras, değişimi aşan istikrarlı, bedensel bir kimlik öne sürüyor. Sabit insanı, ruhtan ziyade bedenin tamamı, her bir parçası ve parçası oluşturur. Aynı zamanda, yağ ve sıvı gibi değişken maddeler de geride yalnızca temel vücut parçaları kalacak şekilde dökülebilir. Bu güvenli, temel beden kavramı, cinsel farklılığı bedenin değişmeyen kısımlarında köklendirir ve onu ruh hallerinin ve değişimin istikrarsızlığından ayırır. Athenagoras için bu diriliş gerçeği, önceki bölümlerin yazarlarına göre farklı bir anlam taşıyor. Diriliş, ne ölümlü hayatta taklit edilmesi gereken bir modeldir, ne de dirilmiş gibi yaşanması gerekir. Bunun yerine Athenagoras, kişinin uygun şekilde kontrol edilen cinsel uygulamalar da dahil olmak üzere bir ölümlü olarak yaşaması gerektiğini vurgulayarak ahlaki ve dirilmiş beden arasındaki süreksizliğe yer açıyor. Erdem bedensel bir olgudur. Ruh, bedenle nasıl etkileşime girdiğine göre değerlendirilir. Cinsel erdem de dahil olmak üzere tüm emirler ve tüm erdemler bedenle uygulanır. Parçaların gerekliliği devamlılığın sağlanmasıdır ve bu parçalar etten ayrılamaz. İlk Hristiyanlar için, dirilişte hangi kısımların atıldığı ve hangi kısımların devam ettiği apaçık değildir; daha ziyade bunun fark edilmesi ve yorumlanması gerekir. Bedenin "aynı kısımlarının" yükseltilirken, etin diğer yönleri dönüştürüldüğü konusundaki ısrar, Athenagoras ve diğer ilk Hristiyanların bedeni nasıl bir gösteren olarak algıladıklarına dair bir şeyler akla getiriyor. Önceki bölümlerde olduğu gibi, parçaların sağladığı kimliğin sürekliliği, parçalarla ilişkilendirilmeye değer olmayan bazı yönlerin yeniden anlamlandırılmasıyla yaratılıyor. Bir tür statik bedendeki mizahların dışında cinsel farklılığın hayali, Athenagoras'a yargıda sunulacak bir bedenin kavramsal çerçevesini sağlar. Athenagoras için en önemli şey, ölümlü beden henüz dirilmediği için izin verilen farklı uygulama ve davranışlar dizisidir. Notlar 1 Athenagoras, Diriliş Üzerine 1.5. 2 Plea yazıtı, Caesarea (Kapadokya) başpiskoposu Arethas'ın sekreteri Baanes tarafından yazılmıştır. Taslaktaki düzeltmeleri ve açıklamaları Arethas kendisi yazdı. Baanes'in yazıtı metni Athenagoras'a atfediyor. Metin, Athenagoras'ın Parisinus gr. 451, MS 913-914'te kopyalanmıştır. Metin ve aktarımı hakkında daha eleştirel bir tartışma için bkz. Miroslav Marcovich, Athenagorae Qui Fertur: De Resurrectione Mortuorum (Leiden: Brill, 2000), 6-12. "HER VI RTUE'NİN UYGULAMASI" 66

--- SAYFA 78 ---

3 David Rankin, Athenagoras'ın ele aldığı belirli felsefi konuşmaların, ikinci yüzyılın sonlarında Atina'da yapılan Platoncu tartışmalara ait olduğunu, ancak onun birincil analizinin Yalvarış'a odaklandığını ileri sürer. David Rankin, *Athenagoras: Filozof ve İlahiyatçı* (Farnham: Ashgate, 2009), 70–71. 4 Grant, metnin üçüncü yüzyılın sonlarına ve dördüncü yüzyılın başlarına ait olduğunu savunuyor ve Schoedel de aynı fikirde. Lona bunu daha da geriye, dördüncü yüzyılın sonlarına doğru itiyor. Robert M. Grant, "Athenagoras veya Pseudo-Athenagoras", *Harvard Theological Review* 47 (1954): 121–129; William R. Schoedel, *Athenagoras: Legatio ve De Resurrectione* (Oxford: Clarendon Press, 1972); Horacio Lona, "Die dem Apologeten Athenagoras zugeschriebene Schrift 'De Resurrectione Mortuorum' und die altchristliche Auferstehungsapologetik," *Salesianum* 52 (1990). Daha dar anlamda Rankin, "[Davada] ve [Diriliş Üzerine]'de dirilişin ele alınmasında önemli bir farklılık olmadığını" ileri sürmüştür. Rankin, *Athenagoras*, 154. 5 Rankin, *Athenagoras*, 11, 17–40; Ezio Gallicet, "Athenagora mı, Pseudo-Athenagora mı?" *Rivista di Filologia* 104 (1976): 420–435; Ezio Gallicet, "Ancora sullo Pseudo- Athenagora," *Rivista di Filologia* 105 (1977): 21–42; Nicole Zeegers-Vander Vorst, "Adversaires et destinataires du De Resurrectione attribué à Athénagore d'Athènes", *Salesianum* 57 (1995): 75–122; Bernard Pouderon, *Athénagore d'Athènes: Philosophe Chrétien* (Paris: Beauchesne, 1989), 86–88. 6 Athenagoras, *Diriliş Üzerine* 14.4–6; 18.1. 7 Athenagoras, *Diriliş Üzerine* 18.2–3. 8 Athenagoras, *Diriliş Üzerine* 19.2. 9 Athenagoras, *Diriliş Üzerine* 19.7. 10 Athenagoras, *Diriliş Üzerine* 15.8. 11 Athenagoras, *Diriliş Üzerine* 15.7–8. 12 Athenagoras, *Diriliş Üzerine* 20.2. 13 Gill, *Yapılandırılmış Benlik*, 12–13. 14 Plutarch, *Sağlıklı Olmaya İlişkin Tavsiyeler* 122e. Plutarch'tan çeviri, *Moralia*, çev. Frank Cole Babbitt ve W. C. Helmbold, *Loeb Classical Library* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927), 2:219. 15 Hadot, *Antik Felsefe Nedir?* 146–171. Martha Craven Nussbaum, *Arzu Terapisi: Helenistik Etik Teori ve Uygulama* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 13–47. 16 Porfir, *Yoksunluk Üzerine* 1.41,5. Porphyry'den Çeviri, *Porphyry'nin Hayvan Yeminden Kaçınma Konusunda Dört Kitabını İçeren Seçilmiş Eserleri; Homeros'un Perileri Mağarası Üzerine İncelemesi; ve Anlaşılabilir Doğaların Algılanmasına Yardımcı Olanlar*, çev. Thomas Taylor (Londra: T. Rodd, 1823). 17 Athenagoras, *Diriliş Üzerine* 19.3. 18 Acının zorunlu olarak zevkten daha ağır basması nedeniyle ölümün duyarsızlığının yaşamdan daha büyük bir iyilik olduğunu savunan Hegesias (yaklaşık MÖ 300) gibi birini aklında tutmuş olabilir. Hayatın gerçekten zevk üretememesinin bir sonucu olarak, meşhur bir şekilde, hayata karşı ölümü tavsiye etti. Diogenes Laertius, *Yaşıyor* 2.86, 93–95; Cicero, *Tusculan Tartışmaları*. 1.83–84; Epiphanius, *Panarion* 3.2.9. 19 Athenagoras, *Diriliş Üzerine* 15.7 20 Adalet tartışmasında Aristoteles'in kullandığı "tatlıya göre eşit olan" ve "orantılı olarak eşit olan" kategorilerine dikkat çekiyor. Athenagoras, *Diriliş Üzerine* 22.5; Aristoteles, *Politika* 5.1.2; 5.1.12 (1301a26, 1301b31). 21 Plutarch, *Stoacı Kendiyle Çelişkiler Üzerine* 1034c; Arnim, *SVF*, I, 20; Diogenes Laertius, 7.126'da yaşıyor. 22 Athenagoras, *Diriliş Üzerine* 22.2–5. 23 Athenagoras, *Diriliş Üzerine* 2.3. 24 Athenagoras, *Diriliş Üzerine* 15.3.

"HER VI RTUE'NİN UYGULAMASI" 67

--- SAYFA 79 ---

25 Athenagoras, Diriliş Üzerine 10.2; 11.1; 25.3; 25.3. 26 Athenagoras, Diriliş Üzerine 3.2. 27 Aetius, Placita 1.9.6. Ancak sözde Justin bu görüşü Platon'a atfeder. Sözde Justin, Diriliş Üzerine 6.1–17. 28 Schoedel, Athenagoras, 95, n1. Benzer kataloglar için bkz. Irenaeus, Heresies'e Karşı II.14.2; Sözde Justin, Diriliş Üzerine 6.1–17; Minucius Felix, Octavius 5.7; Galen, Doğal Yetilere Dair 1.6. 29 "Varlık ve oluş" konularının ele alınması Plea'nın da merkezinde yer alır ve bu konuyla ilgili genel olarak Platoncu ilginin bir parçasıdır. Rankin, Athenagoras, 51–53. 30 Athenagoras, Diriliş Üzerine 7.2. Marcovich bu pasajın metin açısından eleştirel yeni bir yeniden inşasını sunuyor: "Olduğu gibi kalmak için yiyecek alan vücudun dört (temel) kısmı (kan, balgam, safra, nefes), et ve yağla birlikte değişmez." Trans. Marcovich, De Resurrectione, 10. Marcovich'in yeniden inşası cazip ama işe yaradığına ikna olmadım. Bu okumada, "dört kısım" veya mizahlar, yiyecek almak, ancak değişmemek olarak tanımlanır. Ancak bu görüş, mizahın değiştiği düşünüldüğü için antik bir bağlamda tuhaf olmakla kalmıyor, aynı zamanda Athenagoras'ın daha önceki mizah tanımıyla da çelişiyor. 7.1'de ıslak, kuru, sıcak ve soğukun humoral dönüşümlerinin dirilişte ortaya çıkmayacağını açıklayarak "parçaları" kan, balgam, safra ve nefesten ayırarak "hayata başka bir katkısı olmayacak" diye açıklıyor. Marcovich'in yeniden inşası, bu mizahları, Athenagoras'ın daha önce inkar ettiği ve değişmediklerini öne süren "parçalar" olarak ortaya koyacaktır; oysa Athenagoras daha önce bunların değiştiğini, bu yüzden yeniden dirilmeyeceklerini söylemiştir. 31 Athenagoras, Diriliş Üzerine 7.3. 32 Bu terimin diğer kullanımları için bkz. Josephus, Antiquities 7.343; 1 Selanikliler 2:7; Efes 5:29. 33 Alıntı: Laqueur, Making Sex, 38. Aristoteles, On the Generation of Animals 1.19.727a11–15; Hayvanların Tarihi 7.10.587b32–588a2. Bkz. HA 3.20.521b7; GA 4.4.771a4ff. 34 Soranus, Jinekoloji 1.35; 3.7–9. Bkz. Aristoteles, Hayvanların Nesli Üzerine 746b27–29. 35 Athenagoras, Diriliş Üzerine 7.2. 36 Athenagoras, Diriliş Üzerine 12.7. 37 Athenagoras, Diriliş Üzerine 12.8. 38 Athenagoras, Diriliş Üzerine 12.9. 39 NHC II, 3:68,29–37. Meyer ve Funk'tan çeviri, Nag Hammadi Kutsal Yazıları. 40 Athenagoras, Diriliş Üzerine 16.4. 41 Athenagoras, Diriliş Üzerine 17.1. 42 İnsan eti yiyen hayvanların yeniden diriliş için yarattığı sorun, en azından 130'ların başından beri mevcuttu. Peter'in Kıyameti 4. Sorun, Tertullian'ın Ölülerin Dirilişi Üzerine 32 dahil diğer metinlerde de görülüyor. Origen, Methodius'un Diriliş Üzerine 1.20–24 özetinde insanların insanları yemiş hayvanları yemesi sorununu tartışıyor. Pouderon bu argümanı Galenos tıbbi bağlamına yerleştirir. Bernard Pouderon, "La chaîne alimentaire chez Athénagore: Confrontation de sa théorie de la digestion avec la science médicale de son temps", Orpheus N.S. 9 (1988). 43 Athenagoras, Diriliş Üzerine 4.1–2. 44 Athenagoras, Diriliş Üzerine 4.3. Bu örneklerin açıklamaları için bkz. Josephus, War of the Jews 6.199–219 (krş. Eusebius, Ecclesiastical History 3.6.1–7.6). 45 Athenagoras, Diriliş Üzerine 4.4. 46 Athenagoras, Diriliş Üzerine 3.3. Bkz. Methodius, Diriliş Üzerine 1.20.4; 2.26.2–5. "HER VI RTUE'NİN UYGULAMASI" 68

--- SAYFA 80 ---

47 Athenagoras, Diriliş Üzerine 5.1. 48 Athenagoras, Diriliş Üzerine 5.1–3. 49 Athenagoras, Diriliş Üzerine 6.1–2. 50 Athenagoras, Diriliş Üzerine 7.1. 51 Athenagoras, Diriliş Üzerine 8.3. 52 Galen, Doğal Yetiler Üzerine I.6. 53 Galen bunları anlatıyor, Doğal Yetiler Üzerine I.3. 54 Flemming, Medicine and the Making of Roman Women, 96. 55 Galen, Hipokrat'a Göre Unsurlar Üzerine I.469–470. Bkz. R. J. Hankinson, "Doğa Felsefesi", The Cambridge Companion to Galen, ed. R. J. Hankinson (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 213–217. 56 Hankinson, "Doğa Felsefesi," 219. 57 Galen, Doğanın Unsurları Üzerine, I.6. 58 Laqueur, Making Sex, 26. 59 Alıntı: Laqueur, Making Sex, 28. 60 Kral, Hipokrat'ın Kadını, 33. 61 Kral, Hipokrat'ın Kadını, 28–31; Laqueur, Seks Yapmak, 4–5. 62 Kral, Hipokrat'ın Kadını, 36–37. 63 King, Yargılanan Tek Cinsiyet Bedeni, 43–48. 64 Flemming, Medicine and the Making of Roman Women, 117. 65 Galen, Parçaların Kullanışlılığı Üzerine, 14.6 66 Galen, Parçaların Kullanışlılığı Üzerine, 14.6 (II, 296–297). 67 Laqueur, Seks Yapmak, 26, 27. 68 Athenagoras, Diriliş Üzerine 21.8. 69 Athenagoras, Diriliş Üzerine 23.2. Bu listede yalnızca Tanrı'ya ibadet etme, put yapmama, Rabbin adını boş yere anmaktan kaçınma, Şabat'ı yerine getirme ve yalan söylememe emirleri eksiktir. 70 Athenagoras, Diriliş Üzerine 23.4. 71 Sahte Justin hakkındaki Bölüm 1'deki gerekli ve gereksiz arzu tartışmasına bakınız. 72 Athenagoras, Diriliş Üzerine 18.4. 73 Athenagoras Dilekçe 33.1–3'te de benzer bir görüşe sahiptir. 74 Athenagoras, Diriliş Üzerine 18.5. Ruh ve beden arasındaki bu simetrik ilişki kavramı Platon'dan kaynaklanıyor olabilir. Rankin, Athenagoras, 174–175. "HER VI RTUE'NİN UYGULAMASI" 69

--- SAYFA 81 ---

4 “GELİNLİ BİR GELİN OLARAK” Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı Şimdiye kadar, ilk Hristiyanların dirilişi dile getirirken karşılaştıkları sorunlar okuyuculara tanıdık gelecektir. Diriltiilen madde nasıl "aynı" kişi olabilir ama aynı zamanda onu göksel varoluşa layık kılacak kadar farklı olabilir? Beden ile cinsel istek ve eylemler arasındaki ilişki nedir? Şu ana kadar tartışılan diğer ilk Hristiyanlar gibi Lyons piskoposu Irenaeus da erkek ve kadın kategorilerini cinsel arzu, cinsel eylemler ve üreme kapasiteleri alanından ayırmaya çalışıyor. Ayrıca dirilişle ilgili tartışmaları Kristoloji, kurtuluş ve yorum bilgisi gibi daha geniş konularla ilişkilendirmeye başlar. Irenaeus'un dirilişle ilgili tartışmalarının çoğu, Heresies'e Karşı veya "Yanlış Sözde Bilginin [Gnosis] Çürütülmesi ve Devrilmesi" adlı devasa sapkınlık girişiminin beşinci kitabında yer almaktadır.¹ Irenaeus'un, Heresies'e Karşı'nın bu bölümünü MS 189'dan bir süre önce Lyons'da yazmış olması muhtemeldir. Hem kendi döneminde hem de onu takip eden dönemde en ünlü ve etkili ilk Hristiyan düşünürlerden biri olarak. Ölümüyle birlikte yazıları geniş çapta okundu.² İlk bakışta Irenaeus, parçaların yeniden dirilişi konusunda önceki bölümlerde gördüğümüzden çok farklı bir bakış açısı sunmuyor. Irenaeus, ölümlü ve dirilmiş bedenler arasındaki sürekliliği aynı parçaların paylaşılmasında görüyor; öyle ki "bu kısımlarda günaha hizmet ettik ve ölümün meyvesini verdik, o aynı kısımlarla yaşamın meyvesini vermemiz için doğruluğa hizmet etmemizi istiyor."³ Ancak bu sürekliliği tanımladığı terimler, cinsel kimlik ve cinsel işlev işaretleri arasındaki ayrımları çökertme eğilimindedir. Bu süreçte ikisini ayırmanın doğasında olan istikrarsızlıklar daha da belirginleşiyor. Cinsel farklılığın cinsel arzulardan ve cinsel eylemlerden ayrıştırılması her zaman sürdürülemez; cinselliğin değerlendirilmesindeki çelişkili yollar yüzünden karaya oturur. Cinsellik, hem ölümlüler aleminde insanları ilahi olandan uzaklaştıran hem de diriltiilmiş alemde aralarındaki hiyerarşiyi kuran şeydir. Bu çatışma, erkek karakterleri, etin dişil özüyle olan ilişkileri yoluyla etkiler. Irenaeus'un kurtuluş anlatımında, erkeklerin ve kadınların cinsel rolleri aslında cinsel farklılıkların en belirsiz olduğu alan haline gelir. Tanrı'nın imanlılara “gelini olan bir damat gibi” nüfuz etmesi hem erkek hem de 70

--- SAYFA 82 ---

açıkça kadınsı terimlerle ifade edilen kadın ve İsa'nın yetiştirme kapasiteleri, nüfuz, doğurganlık veya bekaret açısından erkek ve dişiye ayırmaya yönelik her türlü girişimi boşa çıkarıyor. Kadın etinin fazlası erkeğe yayılır. Yaratılış ve Diriliş Irenaeus'a göre diriliş, insan potansiyelinin tamamen çiçek açmasıdır.4 Bu yönüyle o, dirilişi şimdiki zamandaki insan davranışının bir modeli olarak gören sözde Justin'den ve Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarından ayrılır. Ayrıca diriliş adaletin garantisi ve ahlaki insan davranışının nedeni olarak gören Athenagoras'tan da ayrılıyor. Diriliş insan potansiyelinin gerçekleşmesi olarak çerçeveleyen Irenaeus, neden henüz bu durumda yaşamadığımızı açıklamak zorundadır. Cinsel arzu ve üreme, ölümlü ve ölümsüz alemler arasındaki bu farklı durumun önemli bir simgesidir. Sonuç olarak Irenaeus, cinsellikten feragat ve bekaretin ölümlü yaşamdaki yeri konusunda çelişki içindedir.5 İdeal insan bedeni ile insanların şu anda içinde yaşadığı ölümlü beden arasındaki çatışma kozmolojik bir sorun haline gelir. Irenaeus'a göre kutsal yazılar, son durum olarak yeniden dirilişle birlikte insan oluşumunun seyrini açıklayan bir anlatı sunar. Irenaeus, önceki bölümlerde tartışılan yazarların hepsinden daha fazla, dirilen beden hakkındaki anlayışını felsefi veya tıbbi söylemden ziyade kutsal metinlerin otoritesine başvurarak yetkilendirmeye çalışıyor. Onun Yaratılış 1 ve 2'yi okuması, Pavlus'u okumasıyla yakından bağlantılıdır; özellikle, "Herkes Adem'de öleceği gibi, herkes Mesih'te dirilecek" (1 Korintliler 15:22). Irenaeus böylece kurtuluş ve bedensel diriliş açıklamasını Mesih ile Adem arasındaki tipolojik benzerlikler üzerine kurar.6 Adem'i Mesih'in tamamlanmamış bir türü olarak tasvir ederek yaratılışın hâlâ devam ettiğini veya en azından Mesih'e kadar doruğa ulaşmadığını öne sürer.7 Bahçede Adem, itaatsizlik nedeniyle onu kaybedene kadar ruha sahipti ve "benim [Adem'in] ruhtan aldığı kutsallık cübbesinden" vazgeçmişti.8 insanların şu anda sahip olduğu bu mükemmel etten ya da "kutsallık cübbesinden" daha az bir şey, potansiyelinin altında kalan bir şeydir. Ancak bu kusurlu bedenin yaratılması bir sürecin parçasıydı; bedenin Adem'de tamamen mükemmelleşmesi amaçlanmamıştı. Adem sadece "psişik" insandı, henüz Mesih olan "ruhsal" insan değildi.9 Her iki erkek karakter, yani günah öncesi Adem ve İsa, günahsız bedenin temsilinde dirilen bedenin özelliklerine işaret ediyor. Diriltilmiş beden, bahçedeki bozulmamış insan doğasını özetler, çünkü o, Tanrı'nın "imgesi ve benzerliğindedir" (Yaratılış 1:28).10 Tıpkı Adem'in bedeninin diriltilmiş bedeni önceden haber vermesi gibi, Mesih'in günahsız bedeni de diriltilmiş bir bedenin olasılığını gösterir. Adem günahsız bir bedende yaratıldı ama günaha düştü.11 Yaratılışın telos'una Tanrı'nın "imgesi ve benzerliğinde" ulaşabilen yalnızca İsa Mesih oldu ve onu bir kez daha insanlığın kullanımına sunabildi.12 Irenaeus diğer incelemelerin henüz yüzleşmediği yeni bir soruna dikkat çekiyor. Eğer yeniden diriliş insanın daha iyi bir versiyonu ise, Tanrı neden "GELİNLE BİR B RI DAMAR OLARAK" 71 yapmamıştır?

--- SAYFA 83 ---

başlangıçta onu oluşturalım mı? Ölümlü beden ne anlamı var ki? Cevabı bir anlatı sağlamak için yaratılışa kadar uzanıyor. İsa ile Adem arasındaki zamansal mesafe, insanın büyümesinin bizzat yaratılış sürecinin bir parçası olduğunu öne sürüyor. Başlangıçta verilen, ancak daha sonra kaybedilen şeyi geri almak için doğrulukla hareket etmek gerekir: "Eğer özenle gözlemlerlerse ve Tanrı'nın sözünü sadece bir aşî olarak alırlarsa, bozulmamış insan doğasına - Tanrı'nın 'imgesi ve benzerliğine' göre yaratılmış olana - ulaşacaklar."¹³ Bu son görüntü ve benzerlik, Mesih tarafından mümkün kılınan gelişme yoluyla elde edilir. Mesih, bu niteliklere tam olarak sahip olan çocuksu Adem'in aksine, yetişkin erkeğin bir modelini sunar. Bekaret ve Kurtuluş Irenaeus, eğer İsa'nın günahsız erkek bedeni Tanrı'nın suretinin ve benzerliğinin tamlığını temsil ediyorsa, Irenaeus, kadınların tipolojik rolünün itaatini önemini belirtmek olduğunu ileri sürer. Cinsiyet hiyerarşisinin örtük olarak somutlaştırılması, Mary'nin bu anlatımda oynadığı rolün bir yönüdür. Metin, Adem'in masumiyeti ile Mesih'in olgunluğunu karşılaştırdığı gibi, Havva'nın itaatsizliğini de Meryem'in itaatıyla karşılaştırır. Ve bu terimlerle Meryem ve Havva aynı zamanda eskatolojik ve protolojik bekaret arasındaki farkı da göstermektedir. Irenaeus, bekaretin tek başına saflığı güvence altına almak için yeterli olmadığını gösteriyor; kişi başka şekillerde de itaatkar olmalıdır. Meryem ve Havva bu iki tür bekâretin örneğidir:¹⁴ Fakat Havva itaatsizdi. Çünkü henüz bakire iken itaat etmedi. Tıpkı Adem adında bir kocası olmasına rağmen hala bakire olması gibi... itaatsiz hale gelerek hem kendisinin hem de tüm insan ırkının ölüm sebebi haline geldi; dolayısıyla, zaten belirlenmiş bir kocası olan ama yine de bakire olan Meryem itaatkardı ve hem kendisi hem de tüm insan ırkı için kurtuluş sebebi haline geldi.¹⁵ Meryem ve Havva'ya odaklanma, Tanrı'nın emirlerinin niteliksel olarak farklı bir anlayışına işaret ediyor. Adem-Masih tipolojisine paralel olarak Meryem, Havva'nın daha sorumlu bir versiyonunu temsil eder, tıpkı İsa'nın daha olgun bir Adem olması gibi. Havva'nın bekareti tek başına doğruluk için yeterli değildir, çünkü bunun aynı zamanda Meryem'in itaatıyla de birleşmesi gerekir. Mary-Eve tipolojisi sadece farklı bekaret türleri ile ilgili değil, aynı zamanda farklı soteriolojik etkilerle de ilgilidir. Havva'nın asi cinselliği, bir bütün olarak insanlık üzerindeki etkileri açısından Meryem'in örneğiyle tezat oluşturuyor. Irenaeus'un anlatımında, bakire Havva günah düğümünü bağlarken, Meryem Ana onu çözer.¹⁶ Meryem'in bekaretinde itaat eder ve hayat verir: Ve nasıl ki o [Havva] baştan çıkarılarak Tanrı'ya itaatsizlik edildiyse, bu da [Meryem] "AS A B RI DEGROOM With A BRIDE"da Tanrı'ya itaat etmeye ikna edildi.¹⁶

--- SAYFA 84 ---

bakire Meryem'in bakire Havva'nın savunucusu olmasını emret. Ve tıpkı insan ırkının bir bakire aracılığıyla ölüme mahkum edilmesi gibi, bir bakire aracılığıyla özgür kılındı; bir bakirenin itaatsizliği, bakirenin itaati aracılığıyla eşit bir ölçekte dengelendi.¹⁷ Havva'nın itaatsizliğe yönelik cinselleştirilmiş baştan çıkarılması, Meryem'in iffetli itaatıyla karşılanır. Meryem, Meryem'in soteriolojik etkisi ile İsa'nın arasında paralellik kurarak, Havva'nın bir "avukatı" haline gelmiştir. Metin daha da ileri giderek "insan ırkının bir bakire aracılığıyla ölüme mahkum edildiği gibi, bir bakire aracılığıyla özgür kılındığını" belirtiyor. Irenaeus'a göre kavramın kendisi tanım olarak kadın olduğundan "bekaret" kavramının özellikle kadınsı biçimler almasına şaşmamalıyız. Irenaeus, "bakire" terimini yalnızca Havva, Meryem veya Dünya olsun, kadınlar için saklıyor. Bu kullanım Irenaeus'a özgü değildir. Örneğin, Akhilleus Tatius'un yine ikinci yüzyıla tarihlenen erotik romanı Leucippe ve Clitophon'un Maceraları'nda Clitophon'un şöyle dediğini düşünün: "Bekâretin erkek eşdeğeri varsa, bekaretinizi taklit ettim."¹⁸ Diğer antik yazarların erkekleri açıkça bakire olarak tanımladıkları da aynı derecede doğrudur.¹⁹ Sahte Justin "bakireler" terimini açıkça erkekler atıfta bulunmak için kullanır.²⁰ Tertullianus da erkekten söz eder. bakireler bakirelerden ayrı bir sınıftır.²¹ Soranus, bekaretin hem erkekler hem de kadınlar için sağlıklı olduğunu tavsiye eder.²² Bununla birlikte, bekaret fizyolojik terimlerle cinsel ilişkiye girmemiş kişiler için düşünüldüğünde, erkekleri bakire olarak tanımlamaya karşı bir miktar direnç olduğu görülmektedir. Her halükarda Irenaeus, Adem ve İsa için "bakire" terimini kullanmaktan kaçınıyor. Bunun yerine Irenaeus, dinden dönme sonrasında bozulan, bozulmamış bir doğaya (natura) atıfta bulunur. Öyle olsa bile, Irenaeus'un bahçede hem Adem'i hem de Havva'yı tanımlamak için kullandığı terim, bakire kadınlara atfedilen terimdir: "bozulmamış doğa". Şöyle açıklıyor: "O zamanlar doğalarını [natura] bozulmamış halde tutuyorlardı... kötü şeyler hakkında hiçbir düşünceleri ya da hayalleri yoktu."²³ Irenaeus, Adem ve Havva'nın "doğalarını bozulmamış halde tuttuklarını" söylediğinde, Adem'in bahçedeki "bozulmamış insan doğasına" atıfta bulunduğunu hatırlıyor. Bu "bozulmamış insan doğası", "Tanrı'nın 'imgesi ve benzerliğine' göre yapılmış olan şeydir."²⁴ Adem'in irtidattan önceki saf, bozulmamış ve bozulmamış doğasından söz edilmesi, dolayısıyla Havva'nın bekaretiyle açık paralellikler taşır ve bekaret ile Mesih'in gerçekleştirdiği görüntü ve benzerliği arasında bağlantı kurar. Protokolik Bekaret ve Cinsel Arzunun Yeri Adem'in doğası, Tanrı'nın suretinde ve benzerliğinde olduğu, şehvetli arzulardan yoksun olduğu ve masumiyet halinde olduğu dönemde bozulmamıştı. Bazen Irenaeus, onların cinsel bilgi ve uygulama eksikliklerini açıklamak için Adem ile Havva'nın fiziksel olarak çocuk olduklarını iddia ediyor gibi görünüyor. Tanrı'nın, Adem ve Havva'ya üremelerini nasıl emrettiğini ama yine de bakire kaldıklarını açıklamaya çalışıyor: "Çünkü az önce yaratılmış oldukları için çocuk nesline dair bir anlayışa sahip değillerdi. Bunun için " GELİNLE BİR BRİ DAMAR OLARAK" 73

--- SAYFA 85 ---

önce büyüüp sonra çoğalmaları gerekiyordu.²⁵ Adem ile Havva'nın olgunlaşmamış olması üremeyi imkansız hale getiriyordu. Bu yoruma göre onlar ancak bahçeden çıktıklarında olgunluğa ulaşmışlardı. Ancak diğer anlarda Irenaeus onların aslında çocuk olmadıklarını, sadece "çocukların tarzına göre" iffetli bir şekilde yaşadıklarını öne sürüyor.²⁶ Bahçeden çıkış insanlığı farklı bir yola soktu. Düşüşten bu yana insanlık kendini bir yolda buluyor. Cinsel arzu ve üreme bu yolun bir parçasıdır. Bu büyüme anlatısı, çoğalma ve yenilenme emrine uygun olarak cinsel arzuları ve üremeyi açıklar, ancak bu emre itaat ile bu türden etten arınmış bakire örnek arasında önemli bir boşluk kalır: Adem ve Havva, Meryem ve Mesih ve sonuçta Irenaeus'un cinsel arzulara, cinsel eylemlere karşı tutumu. ve üreme, geleneksel olarak anlaşıldığından çok daha karmaşıktır. Birçok bilim adamı, Irenaeus'un cinsellik konusunda çileci eğilimlerden yoksun olduğunu veya bunları reddettiğini ileri sürmüştür.²⁷ Irenaeus, cinselliği insanın büyümesi ve gelişmesinin temel bir bileşeni olarak görmektedir, ancak bu, onun cinselliğe olumlu bir bakış açısına sahip olduğu anlamına gelmez. Bir yandan, üremenin onaylanması olarak "çoğal ve yenilen" emrini onaylar.²⁸ Diğer yandan, paradigmatic olarak bekaretini över. Adem, Havva, Meryem ve İsa figürlerini tasvir eder ve dirilişi cinsel arzulardan, cinsel eylemlerden ve üremeden arınmış bir zaman olarak tasavvur eder. Irenaeus'a göre, zamansal yelpazenin her iki ucunda da bekaret, insanın yaşadığı durumdur. Ölümlülük, baştan sona ideali deler ve kesintiye uğratır. Irenaeus, cinselliğe yalnızca istisnai bir dönemde izin verir. Paradigmatic olarak ölümlü bir olgudur, ölümlülüğü ölümsüzlükten en açık şekilde ayıran şey de budur. Bedensel dirilişle ilgili anlatımında Irenaeus'un, üreme emrine itaati koruması, aynı zamanda Adem ile Havva ve Meryem ile İsa arasındaki tipolojik bağlantıların çerçevesinden çıkarması gerekir. dirilmiş beden, aynı zamanda İsa'nın günahsız bedeni de dirilmiş bir bedenin olasılığını gösterir. Cinsel arzu ve bahçede üreme, Irenaeus'un özetleme şemasının simetrisini bozar ve kurtarılmış bedeni şehvet ve günahla kirletir. Gördüğümüz gibi, ikinci yüzyıl yazarlarının et ve günahla ilgili bu çelişkili değerlendirmesi şu ya da bu şekilde gerçekleşir. Bedensel dirilişte cinsel organların rolü sorunuyla karşı karşıya kalan "BRI DEGROOM İLE BİR GELİN OLARAK" 74

--- SAYFA 86 ---

iki farklı et türü arasında ayrım yapmanın yollarını buldu: biri yalnızca tesadüfi, ölümlü ve günahla kuşatılmış, diğeri ise kişinin kimliği için gerekli olan, dirilişle kefaretilen ve diğertür etle ilişkili tüm günahlardan arınmış. Irenaeus da cinsel arzuları ve ölümlülük uygulamalarını isteksizce kabul etmesinden yola çıkarak benzer bir ayrım yapıyor. Irenaeus, ölümlü ve dirilmiş beden arasındaki farkları anlatırken Pavlus'a başvuruyor. Irenaeus'a göre bu konuda hiçbir metin 1 Korintliler 15:50'den daha önemli değildir: "Et ve kan, Tanrı'nın krallığını miras almayacaktır." Bedenin dirilişini savunanlar için hiçbir pasaj bundan daha sıkıntılı değildi. Irenaeus, Heresies'e Karşı'da bu pasajı 12 farklı kez aktarır; bu, kutsal metinlerdeki diğertür herhangi bir pasajdan üç kat daha fazladır ve Beşinci Kitap'ın 9'dan 14'e kadar olan bölümlerini bu pasajın açıklamasına ayırır.²⁹ Sözde Justin ve Athenagoras, Pavlus'u bedensel diriliş savunmalarına pek dahil etmezler, bunun nedeni belki de, Irenaeus'un belirttiği gibi, "tüm kafirlerin" bu pasajı "Tanrı'nın işinin Tanrı'nın işi olduğuna işaret etmek için" kullanmasıdır. kurtarılmadı."³⁰ Ancak Irenaeus, rakiplerinin 1 Korintliler 15:50'nin "bedensel işlerden değil, asıl bedenden söz ettiğini" söylerken yanıldığını savunuyor.³¹ Görünüşe göre et tek bir şey değil. Irenaeus'un 1 Korintliler 15:50'yi okumasında ifade edilen "beden" çok anlamlıdır. Irenaeus'un yorumunda Pavlus, etin ve ruhun "töz" (substantiam) ve "nitelikleri" (qualitatem) olarak adlandırdığı şeyler arasında bir ayrım yapar.³² Bu ayrım ona, eti bir nitelik olarak kötülemesine, ancak bir töz olarak ona hoşgörü göstermesine olanak tanır. Yani etin arzu, yozlaşma ve zayıflık gibi nitelikleri, etin gerçek özünden ayrılabilir, böylece ne kurtarılmış ne de günah öncesi et bu niteliklere sahip olur. Cinsel arzuların ve eylemlerin bedensel nitelikleri, orijinal ve son halindeki ete içkin değildir. Madde/nitelik ayrımı, Irenaeus'un, Pavlus'un ete ilişkin tüm olumsuz değerlendirmelerini, etin madde olarak dirilişle uzlaştırmasına olanak tanır.³³ Irenaeus'a göre, etin işleri ve nitelikleri, etin özünden çıkarılmalıdır. Bu yorumlayıcı hamle, Irenaeus'un et hakkındaki ikiyüzlülüğünü ortaya koyuyor.³⁴ Etli etin aksine, bu etsiz etin bedeli ödenebilir. Yalnızca etten olmayan beden, Tanrı'nın Krallığını miras alır (veya daha doğrusu miras olarak alır).³⁵ Cinsel arzu da dahil olmak üzere, etten olan her şeyi etten arındırarak, dirilen beden kurtuluşa kavuşabilir. Mesih'in bedeni, diriltilen bedenin cinsel arzular ve cinsel eylemler açısından ne kadar farklı olduğuna işaret eder. Irenaeus sürekli olarak İsa'nın bedeninin herhangi bir şekilde etten olduğu imasına karşı çıkıyor çünkü soteriolojisi onun İsa'nın günah işlemediğini iddia etmesini gerektiriyor. Aksine, Mesih'in bedeni diriltilmiş bedene, saf ve arzulardan özgür bir bedene daha çok benziyordu. Irenaeus bu farklılığı şöyle açıklıyor: "Buna göre eğer biri, buna göre Rab'bin bedeninin bizim bedenimizden farklı olduğunu, çünkü o günah işlemediyse ve 'onun ruhunda herhangi bir hile bulunmadıysa' [1 Pet. 2:22], biz günahkarız derse doğru söylemiş olur. Ama eğer Rab'bin bedeninin başka bir madde olduğunu eklerse, [Havari'nin] Hz. uzlaşma onunla aynı fikirde olmayacaktır."³⁶ Bu "GELİNLE BİR B RI DEGROOM OLARAK" 75

--- SAYFA 87 ---

Rab'bin bedeninin madde açısından farklı olmadığı, ancak günah işleyip işlemediği açısından farklı olduğu konusundaki taviz, Irenaeus'un diriliş görüşünün Kristolojik dayanağıdır. Böylece etin özü ile niteliği arasındaki ayrım, Irenaeus'un Pavlus'u okumasının yorumsal anahtarı haline gelir. Böyle bir felsefi ayrım Aristoteles'te bulunabilir, ancak Irenaeus bu fikri Stoacı tartışmalardan türetmiş gibi görünmektedir.³⁷ Stoacı görüşe göre Logos, pasif malzeme üzerinde işleyen aktif ilkedir. Irenaeus'a göre bu, etin, etin ya da ruhun niteliklerini gösterebilen tamamen pasif bir madde olduğu anlamına gelir. Ona göre, ruh için yapılan savaşta, beden ruha karşı rekabetçi bir konumdadır.³⁸ Bedenin kurtuluşa ulaşması için ruha teslim olması gerekir. Bunun nedeni, tam bir kişinin daha önce gösterdiğim üç şeyden oluşmasıdır: et, ruh ve ruh. Bunlardan biri insanı kurtarıp şekillendiren ruh, diğeri kurtarıp şekillenen beden, diğeri ise bu ikisinin ortasında olan ruhtur, bazen ruhu takip eder, onun tarafından yükseltilir, bazen de nefse sempati duyarak dünyevi arzulara düşer.³⁹ Burada madde ile nitelik arasındaki ayrım tam olarak net değildir. Ruh şu ya da bu cevherin, yani ruhun ya da bedenın peşinden gitmeyi seçer.⁴⁰ Ruh, bedenın peşinden gittiğinde "dünyevi arzulara" düşer. Beden tek başına bu arzulara tabidir ama "ruh"la bunların üstüne çıkabilir. İnsana ilişkin bu üçlü bakış açısı, ruhu, pasif bedeni dönüştürebilen aktif bir kurtarıcı karakter olarak tanıtmaktadır. Irenaeus'un faaliyeti ruhla, pasifliği ise bedenle ilişkilendirmesi cinsiyetlendirilmiş bir hiyerarşiden faydalaniyor. Bu çerçevede, bedenın maddeselliğini dışıl, ruhu da eril olarak kodlar.⁴¹ Eğer ruh eril, beden dışılse ve "kişiyi canlandıran" "ruhsal eylemler"se, o zaman amaç, bedenın "dışıl" niteliklerini bastırmak ve sonunda ortadan kaldırmaktır. Philo'nun erdem tartışması bu anlayışı ortaya koyuyor: "Çünkü [erdeme doğru] ilerleme, aslında erkeğe dönüşerek kadın cinsiyetinden vazgeçmekten başka bir şey değildir, çünkü kadın cinsiyeti maddi, pasif, bedensel ve duyularla algılanabilirken, erkek aktif, rasyonel, maddi olmayan ve akla ve düşünceye daha yakındır."⁴² Irenaeus'un, sözde Justin veya Athenagoras'ın yazılarında bulunan beden ve ruh arasındaki işbirlikçi ilişkiden ziyade, cinsel hiyerarşi de benzer şekilde onun beden ve ruh arasındaki ilişkiye dair anlayışını tanımlar. Irenaeus'a göre, Pavlus'un "beden" terimini çok anlamlı kullanımı, bedenın dirilişinin, ölümlü yaşamdaki ahlaki davranışa ve doğru işlere yönelik bir öğüt olarak nasıl işlev gördüğüne işaret eder. Bedenın içinde yaşıyoruz ama ondan değiliz. "Et ve kanın mirasçı olamayacağı" iddiasının nasıl yorumlanacağı sorusu 76

--- SAYFA 88 ---

Tanrı'nın krallığı" sadece tefsir değil, daha çok bedenın işlerinin değeri ve bedende erdemin kazanılması üzerine bir tartışmadır. Beden, ya ölümün işlerini ya da hayatın işlerini yapabilir.⁴³ Irenaeus'un yorumu, bedenın "işlerinin meyvesi"nin onun kurtuluşa ulaşmasını sağlayan şey olduğunu vurgular. Bunun bedenın özü değil, "ruhsal" olduğunu söyler. "kişiyi canlandıran eylemler"dir.⁴⁴ Bedensellik cinsel arzıyla ilişkilendirilir: "İnsanlara ölüm getiren bedenın arzularından uzaklaşın!"⁴⁵ Ruh, kişinin hayatına "inanç ve iffetli bir yaşam tarzı" yoluyla girer.⁴⁶ Bu iffet, ölüm öncesi bahçenin bakireliği ve yeniden diriliş de dahil olmak üzere ideal cinsel uygulama için çeşitli paradigmalarda şekillenir. Tanrı'nın imajı ve benzerliği için ideal olanlar erkekler Adem ve Mesih'tir ve Erdem için ideal olan, eril ruhtur. Her ikisi de dişil eti evcilleştirmeye çalışır. Irenaeus, bedenın iyiliğiyle ilgili anlatımında, bedenın nasıl (ve özellikle ne tür bir etin) kurtarılabileceğini göstermek için İsa'nın enkarnasyonunu Yaratılış ve Pavlus'un yorumsal yaklaşımıyla birleştirir.⁴⁷ Bedensel parçaların dirilişini savunmak, Tanrı'nın yaratılışını savunmaktır. yaratılış, İsa'nın enkarnasyonu, Meryem'in bakireliği ve kendine özgü özetleme doktrini aracılığıyla birbirine bağlanan tek bir kurtuluş ekonomisinde son diriliş, erkeksi erdem ve kadın etinden oluşan erkek bedenleri arasındaki cinsiyetçi çağrışımlarla yeni bir sorun yaratır. Sorun, yalnızca nitelikleri değil, bir madde olarak dişil olmaya devam etmesidir. Bu durum, Irenaeus'un dirilen bedenın saflığını ve masumiyetini savunmasına izin verirken, tüm insanlığın kadınsılaşmasından kaynaklanıyor ve bu ayrımlar çöküyor. Erkek ve dişi, ruh ve beden hiyerarşisinde, bedensel yaratılışın orijinal temeli, İsa'nın bir bakireden doğması, onun kimliği açısından kritik öneme sahiptir. işlenen toprakta 'birçokları günahkâr kılındı' ve hayatlarını kaybettiler; bu nedenle, aslen bir bakireden doğmuş olan 'bir adamın itaati' aracılığıyla 'birçoklarının aklanması' [Romalılar 5:19] ve kurtuluşa kavuşmaları gerekiyordu.⁴⁸ Irenaeus, Meryem'in rolünü, Adem'in yaratılışında kullanılan "işlenmemiş toprak"la kıyaslanabilir görür.⁴⁹ Meryem'in bekareti, yalnızca Havva'nın yetersiz bekaretiyle değil, aynı zamanda Adem'in yaratıldığı bakir toprakla da paraleldir. "İnsanları Tanrı için yeniden doğuran ve O'nun Kendisinin saflaştırdığı saf rahim", Adem'in oluştuğu dünyayı özetler.⁵⁰ Bu sembolik temsilde, bakire kadın, toprak gibi, kaba ve ekilmemiş durumdadır.⁵¹ Yaratılış, ilahi erkeğin kendisini bu bakir bölgeye yerleştirmesi ve maddeye şekil vermesiyle meydana gelir. Irenaeus, onların dişi bakir bölgeden oluşumları arasına ek bir bağlantı ekleyerek Mesih ile Adem arasındaki Pavlus paralelliğini genişletir.⁵² " AS GELİN İLE BİR B Rİ DEGROOM"

--- SAYFA 89 ---

Adem'in olduğu dünyanın dışı saflığı, Irenaeus'un sisteminde kritik bir özellik oluşturur. Yaratılış 2:5'e göre bitkiler, yağmurlar ya da tarımsal faaliyetler tarafından nüfuz edilmeyen dünyanın bakir durumunu vurguluyor: O halde ilk oluşan maddenin özü nereden oluştu? Tanrı'nın isteği ve bilgeliğiyle ve bakir topraktan: Kutsal Yazılar, insan yaratılmadan önce "Tanrı yağmur yağdırmadı" diyor, "ve toprağı işleyecek insan yoktu" [Yaratılış 2:5]. Bu nedenle, hâlâ bakir olan bu topraktan, "Tanrı topraktan toprak aldı ve bir insan yarattı", insanlığın başlangıcı.⁵³ "Bakir" bir toprak, insanların yapıldığı bir madde olarak "kir" in düşük kalitesine yönelik eleştirileri savuşturma işlevi görür.⁵⁴ Bu bakir toprak iki şekilde dışlaştırılır: içine nüfuz edilmemiş olması anlamında bakirdir ve aynı zamanda son derece verimlidir.⁵⁵ Bakireliğin kavramsallaştırılması "işlenmemiş", bir nüfuz etme mantığına dayandığı için kadın bedenlerini tanımlıyor. Benjamin Dunning'in öne sürdüğü gibi, aynı kadınsı bekaret mantığı, Meryem ve yeryüzünün sahip olduğu doğurganlık için de geçerlidir.⁵⁶ Ancak bu mantık hem erkekler hem de kadınlar için geçerlidir. Irenaeus, hem nüfuz edilmemiş hem de bereketli olma niteliklerini yalnızca Meryem ve yeryüzüyle sınırlamaz. Irenaeus'un ete bir madde olarak bağlılığı, etin kadınlığının erkeklerle de yayılmasına neden olur. Yıkıcı Cinsiyetler Dışi bedeninin pasifliği, ruhla erotik bir ilişkiyle sonuçlanır. Irenaeus, yaratılış ve diriliş sırasındaki bakire hallerinde cinsel organları cinsellikten arınmış olarak tasvir ederken, yine de ideal ilahi-insan ilişkisini çerçevelemek için cinsel ve üreme dilini kullanıyor. İlahi alemde cinsel eylemlerin yokluğunda bile, cinsel ilişki ve üremenin mantığı ve sembolik anlamı, özellikle dışi formlarda varlığını sürdürür. Tüm insan bedenleri Tanrı'nın nüfuz ettiği şekilde tasvir edilir ve İsa'nın bedeninin kendisi de kadınlaştırılmış terimlerle sunulur. Irenaeus, erkekler ve kadınlar için geçerli olan bir cinsel sağlamlık duygusuna sahip olsa da, aynı zamanda, bedeni arındırma sürecinde her ikisinin de Tanrı tarafından eşit derecede nüfuz edildiğini hayal ediyor. Dolayısıyla cinsel ilişki, Tanrı ile insanlık arasındaki ilişkinin prototipidir. Irenaeus'un kiliseyi gelin ve Rab'bi damat olarak tasvir etmesi, insani ve ilahi statüyü tanımlar. Ruhu, bakire inanlıya nüfuz eden ve arındıran bir şey olarak tanımlıyor: "Bu nedenle, [beden] tapınağının saf olmasını arzuluyor, böylece Tanrı'nın ruhu, gelini olan bir damadın ondan zevk alması gibi."⁵⁷ Bir damat, gelinin bakire etini arzuladığı gibi, Tanrı da bakire bir et arzular. Bu, ruhun Tanrı ile mistik birleşmesi, daha sonraki Hristiyan düşünürlerin erotik kucaklaşması değil, Tanrı'nın bedenle olan özel bir ilişkisidir. Irenaeus bu benzetmeyi başka bir yerde "GELİNLİ BİR BRİ DEGROOM OLARAK" olarak sürdürüyor.

--- SAYFA 90 ---

tipoloji. Pavlus'tan alıntı yaparak, "inanmayan kadın kocası aracılığıyla kutsal kılındığında" (1 Korintliler 7:14b), Irenaeus cinsel ilişkinin kutsallaştırılmasını ruh ve insanlık arasındaki ilişkinin tipolojik bir kinayesi olarak öne sürer.⁵⁸ Irenaeus pasajın yalnızca erkeğin dişiye kutsadığı kısmını aktarır ve dişinin de erkeği kutsadığı kısmı atlar. Bahsettiği türlerin tümü, kadınları cinsel ilişki yoluyla kutsayan erkeklerdir. İlahi olanla ilişkinin simgeleri olarak Hoşea'nın fahişe karısına ve Rahab'a işaret eder: "Tanrı, tıpkı o kadının peygamberle ilişkiyle [communicatione] kutsandığı gibi, Oğluyla ilişkiyle [communicatione] kutsallaştırılacak bir Kiliseyi kabul etmekten mutluluk duyacaktır." Şöyle devam ediyor: "Havari, peygamber tarafından eylemleri aracılığıyla örnek olarak yapılmış olan şeyin, Kilise'de gerçekten Mesih tarafından yapıldığını göstermektedir. Böylece Musa ayrıca, yabani zeytin ağacının ekili zeytine aşılandığını ve onun semirmesine katıldığını önceden simgeleyerek, Etiyopyalı bir kadını da eş olarak almış ve böylece onu İsraili yapmıştır (Romalılar 9-11)."⁵⁹ Burada, katılım, beden ve ruh, tipolojik olarak Hoşea ile fahişe ve Musa ile Mısırlı karısı arasındaki ilişkiyle karşılaştırılır.⁶⁰ Irenaeus için Pavlus, Musa ve Hoşea'nın daha önce örneklendirdiği şeyi öğretti: daha dürüst bir eşin nüfuz etmesi, nüfuz edilen partneri kutsallaştırır. Tanrı'nın, ister erkek ister kadın olsun, insanlara nüfuz etmesi, onların statülerini saf olmayan durumdan saf duruma değiştirir. Bu şekilde, Tanrı'nın eril ruhu kilisenin ve inananların dişileştirilmiş bedenleri üzerinde etki eder ve bunu yaparak alt düzeydeki bedeni kutsallaştırır. Tanrı yaşamı yaratmak için onlara nüfuz ettikten sonra hem yeryüzü hem de Meryem bakire kalır. Aynı şekilde Allah, bütün müminlere nüfuz edip onları arındırmaya muktedirdir. Bakire kızlarından ruhla hoşlanır ve bunu yaparak onlara hayat verir. Tıpkı sağlamlık ve ilahi nüfuzun hem erkekler hem de kadınlar için geçerli olması gibi, bakire doğurganlığın paradoksal durumu da aynı şekilde geçerlidir. Mesih, Irenaeus'un kavramsallaştırmalarında güçlü bir figürdür; yalnızca yaşam getirmekle kalmayıp aynı zamanda onu sürdüren kişidir. Mesih bedenin dişil özünü aldığı anda, aynı zamanda dişi yetiştirici rolünü de üstlenir: Ve bu nedenle biz bebekken, Baba'nın mükemmel ekmeği olan O, bir insan olarak görüldüğünde Kendisini bize süt olarak sundu, öyle ki, biz de onun bedeninin göğsünden beslenmiş ve böyle bir sütle beslenme yoluyla Tanrı'nın Sözü'nü yemeye ve içmeye alışmış olarak, aynı zamanda Tanrı'nın Sözü'nü de içerebilelim. Baba'nın ruhu olan ölümsüzlük Ekmeği içimizdedir.⁶¹ Burada Irenaeus, insanların Söz'ün doluluğuna ulaşabilmek için bebekken Mesih'ten emzirdiklerini hayal eder.⁶² "Onun etinin göğsü" tanımı bir kez daha etin kendisinin dişil olduğu cinsiyetlendirilmiş diline dayanmaktadır. Mesih'in enkarnasyonu, insanlığın Baba'nın ruhunu paylaşabilene kadar emzirebileceği bir göğüstür. Et göğsü "GELİNLİ BİR BRİ DEGROOM GİBİ" görevi görür ⁷⁹

--- SAYFA 91 ---

kişinin bedenden ruha daha büyük bir zafere geçmesini sağlayan bir tür köprü. "Onun etinin ana memesi" henüz Baba'nın ruhunun ekmeğini yiyemeyen çocuklar içindir. Anne, et Sözü'nün sütünü sağlarken, Baba da ruhun ekmeğini sağlar. Burada İsa, kadınsı bir bedene bürünerek sembolik olarak anne figürünün yerini alan belirsiz bir şekilde cinsiyetlendirilmiş erkektir. Irenaeus, insan bedenlerinin ruhsal beslenmesinden bahsederken Mesih'in anne imajını sürdürüyor. Başka bir tanımlamaya göre Mesih süt değil, Efkariya ekmeğidir. Burada, Söz ile mecazi beslenmeden, Efkariya ekmeğiyle gerçek anlamda beslenmeye geçilir. Mümin, Rabbin bedeniyle ziyafet çeker, müminin bedenini yavaş yavaş dirilmiş bir bedene dönüştürür: Peki nasıl olur da onlar [kafirler] Rabbin bedeniyle ve O'nun kanıyla beslenen etin bozulduğunu ve hayattan pay almadığını söyleyebilirler? Ancak bizim düşüncemiz Efkariya ile uyumludur ve Efkariya da bizim görüşümüzü oluşturur. Çünkü biz, beden ile ruhun ilişkisini ve birliğini sürekli olarak ilan ederek, O'na Kendinin olanı sunuyoruz. Çünkü topraktan üretilen ekmeğin, Tanrı'nın duasını aldığı anda artık sıradan bir ekmeğin değil, dünyevi ve göksel olmak üzere iki gerçeklikten oluşan Efkariya'dır; aynı şekilde, Efkariya'yı aldıklarında bedenlerimiz de artık bozulmaz, sonsuzluğa dirilme umudu taşırlar.⁶³ Athenagoras'ın zincirleme tüketim savunmasını tersine çeviren Irenaeus, İsa'nın etinin tüketilmesinin ölümlü eti başka bir şeye dönüştürdüğünü öne sürer. Ekmeğin "topraktan üretildiği" belirtilmesi, Adem'in etiyle ve dolayısıyla genel olarak etle olan bağlantıyı hatırlatıyor. İster ekmeğin olsun, ister et olsun, topraktan üretilen her şey aynı zamanda göksel ve dünyevi olan "iki gerçeklik" in, et ve ruhun "ilişkide" birleştirilmesiyle kutsallaştırılır ve dönüştürülür; bu terim yukarıda Tanrı'nın inanıyla ilişkisini tanımlamak için kullanılmıştır. Irenaeus, bu iki ayrı gerçekliğin nasıl birleştirildiğini açıklamak için sindirim-tıbbi asimilasyon dili yerine yarı-cinsel ilişki dilini kullanıyor. Aslında farklı olan bu maddeler arasındaki ilişki, kurtarma eyleminin özüdür. Bu, İsa Mesih'in Tanrı ile insanlar arasında kurduğu "birlik" aracılığıyla gerçekleştirildi.⁶⁴ Efkariya'nın kendisi, ölümlü bedeni onu kabul etmeye hazırladığı kadar, diriliş de simgeler: Bu nedenle, karışan kase ve üretilmiş ekmeğin, Tanrı Sözü'nü aldığı anda ve etimizin özü olan, Mesih'in kanının ve bedeninin Efkariya'sı yapıldığında, bu şeyler de "GELİN İLE BİR BİRİ DAMAR GİBİ" 80

--- SAYFA 92 ---

artırılıp desteklendiğinde, bedeninin, Tanrı'nın sonsuz yaşam olan, Rab'bin bedeninden ve kanından beslenen ve O'nun bir parçası olan armağanını almaktan aciz olduğunu nasıl doğrulayabilirler? - hatta kutsanmış Havari'nin Efesliler'e Mektubu'nda "Biz O'nun bedeninin, O'nun etinin ve kemiklerinin parçalarıyız" diye beyan etmesi gibi.⁶⁵ Irenaeus sık sık şu benzetmeyi kullanır: ruh aracılığıyla Mesih'in bedeninin bir parçası haline gelir.⁶⁶ Efkariستیya'dan gelen beslenme bedeninin özünü dönüştürür.⁶⁷ Onunla beslenen bedenler, ölseler ve toprağa ekilseler bile, çürümez olarak meyve vereceklerdir. Irenaeus'a göre, İsa'nın besin olarak eti, farklı semboller kullansa da, göğsü bedeni dönüştüren sütü sağlayan bir hemşire olarak İsa arasındaki karşılaştırmayı devam ettirir. Burada üreme ve beslenmeye yönelik vücut parçaları cinsel kullanımdan arındırılmış, bunun yerine ilahi doğurganlığın sembolik özellikleri haline gelmiştir. Diğer Hristiyanlar da benzer şekilde Efkariستیya'yı tüketmeyi 1 Korintliler 15:50'ye çözüm olarak gördüler. Philip İncili de Efkariستیya'nın Mesih'in etini ve kanını tüketerek bedeni dönüştürdüğüne dair çok benzer bir iddiada bulunur: Et [ve kan] [Tanrı'nın] krallığını miras almayacaktır (1 Korintliler 15:50). Bu miras almayacak olan nedir? Bu bizim elimizde olan bir şey. Peki miras alacak olan bu da nedir? İsa'ya ve onun kanına ait olan budur. Bu nedenle şöyle dedi: Benim etimi yemeyen ve kanımı içmeyen kişide yaşam yoktur (Yuhanna 6:53)... . Bunları alan kişinin yiyeceği, içeceği ve giyeceği vardır. ... Her şey onun içinde mevcut olduğundan, bu bedende ortaya çıkmak gerekir. ... Cennetin krallığında giysiler, onları giyenlerden daha iyidir.⁶⁸ Bu yazar, şu anda sahip olduğumuz et ve kanın, Tanrı'nın krallığını miras almayacağını savunuyor. Aksine, Yuhanna İncili'ndeki İsa'nın bir sözüne dayanarak, ölümlü et ve kan, Efkariستیya yemeğini yediğinde "hayat" alır. Irenaeus, Efkariستیya'nın tüketilmesinin sonucunu İsa ile aynı türde bir bedene dönüşmek olarak gördüğü gibi, Phillip İncili de, Tanrı'nın Krallığını miras almak için dönüştürülmüş et ve kanın, bu ölümlü türden farklı, yeni bir tür giysi olacağını öne sürüyor. Irenaeus, Adem, Havva, İsa, Meryem ve ölümlü ve dirilmiş bedenle ilgili anlatımında sonuçta cinsel arzular ve üremeler hakkında çelişkili görüşler sunar. İnsan ne sözde Justinus ve Diriliş Üzerine Eser'deki gibi mükemmeli taklit eder, ne de Athenagoras'ın iddia ettiği gibi yaklaşan kıyamete göre davranır. Aksine, Irenaeus'a göre insan, yüce doğasına doğru büyür. Onun açıklamasında insan potansiyelinin doğası erkek ve kadın için farklılaşmıştır. Adem ile Havva'nın yaratılışı, Irenaeus'un dünya anlayışında merkezi bir bölüm olarak işlev görür ve hiyerarşik cinsel "GELİNLE BİR BRİ DEGROOM OLARAK" 81

--- SAYFA 93 ---

farklılık yaratılan düzenin bir parçasıdır. Mesih ve Meryem aynı zamanda yaratılış amacı için değil, insanlığın kurtuluşu için cinsel açıdan farklılaşmış bir çift olarak işlev görürler. Dolayısıyla Irenaeus, isteksizce cinsel arzuları ve uygulamaları ölümlülüğün gerekli bir parçası olarak değerlendirirken, erkeklerle kadınlar arasındaki farklılıkların geçici ve geçici olmadığını savunuyor. Bunun yerine, onlar, hastalık öncesi masumiyet ve nihai kurtuluş durumlarının özellikleridir ve tipolojik olarak Havva ve Meryem'in bekaretine göre kavramsallaştırılırlar. Ancak Irenaeus'un yeniden dirilişte bedenin doğasını ve rolünü açıkladığı terimler, erkek ile kadın arasındaki sınırları bulanıklaştırıyor. Nüfuz etme ve üreme, Tanrı ile tüm insanlık arasındaki ilişki için örnek niteliğindedir. Irenaeus, Adem ile Mesih'in ve bakireler Havva ile Meryem'in saflığını tartışırken, ruhsal nüfuz ve doğurganlık paradoksları tüm bu bedenlere eşlik ediyor. Bekaret, cinsel kontrol ve etin kendisi, bedenin nüfuz edilebilir ve doğurgan olarak feminen tasvirlerine dayanır. Bu bedenler arzusuz olmaları anlamında masumdurlar ama aynı zamanda Tanrı'nın ruhu içlerine nüfuz eder. Irenaeus'un dili, itaatkâr, itaatkar ve Tanrı'nın emirlerine itaat eden bir beden görünümü yaratmak için kadınlaştırmacı bir terminolojiye dayanır. Yalnızca böyle dişileştirilmiş bir bedene, Tanrı'nın ruhu nüfuz edebilir ve bundan zevk alabilir. Bu tür nüfuz edilmiş ve doğurgan bedenlerin erkekliği ve dişiliği, Irenaeus'un normalde sürdürmeyi umduğu cinsel farklılık kavramını istikrarsızlaştırır. Notlar 1 Adelin Rousseau, Louis Doutreleau ve Charles Mercier, eds., Irenaeus: Adversus Haereses V, 2 cilt, cilt. 2, Kaynaklar Chrétien (Paris: Cerf, 1969). Sources Chrétien'in (SC) kritik baskısı Latince, Yunanca parçalar ve Yunanca yeniden yapılandırma için kullanılır. Irenaeus'un diğer metni olan Apostolik Vaazın Gösterimi (bundan böyle Epid. olarak anılacaktır) için, Latince ve Yunanca rekonstrüksiyonlar ve Ermenice tercümesi için SC kritik baskısı kullanılmıştır. Adelin Rousseau, ed., Irenaeus: Démonstration De La Prédication Apostolique, Sources Chrétien 406 (Paris: Cerf, 1995). 2 Oxyrynchus Papyri 3.405, metnin en eski parçası zaten ikinci yüzyılın sonundan öncesine aittir. 3 Irenaeus, Heresies'e Karşı V.14.4 (SC 153: 192-194) 4 Eric Osborn, Irenaeus of Lyons (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 211-231. 5 Benjamin H. Dunning, Paul'un Hayaletleri: Cinsel Farklılık ve Erken Hristiyan Düşüncesi (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 102-104. 6 J. T. Nielsen, Lyonslu Irenaeus'un Teolojisinde Adam ve İsa; Irenaeus'un Adversus Haereses'indeki Adem-Masih Tipolojisinin İşlevinin Zamanının Gnostisizminin Arka Planına Karşı İncelenmesi (Assen: Van Gorcum, 1968), 68-94. 7 Anders-Christian Jacobsen, "The Philosophical Argument in the Teaching of Irenaeus on the Resurrection of the Flesh", Studia Patristica XXXVI, Critica et Philologica, Nachleben, First Two Century, Tertullian to Arnobius, Egypt before Nicaea, "AS A B RI DEGROOM with a Bride" 82

--- SAYFA 94 ---

Athanasius ve Rakipleri (Louvain: Peeters, 2001). M. C. Steenberg, "Cennette Çocuklar: Lyons'un Irenaeus'unda 'Bebekler' olarak Adem ve Havva," *Journal of Early Christian Studies* 12:1 (2004): 16 8 Irenaeus, Heresies'e Karşı III.23.5 (SC 211: 458). Bu temanın önemli tartışmaları için bkz. Fantino, *L'homme, image de Dieu, chez saint Irénée de Lyon* (Paris: Cerf, 1986), 161-162; Ysabel de Andia, *Homo Vivens: incorruptibilité et divinization de l'homme selon Irénée de Lyons* (Paris: Etudes augustiniennes, 1986), 96-97. 9 Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı III.22.1 (SC 211: 438). Bu terimler 1 Korintliler 15'teki Pavlus'un ifadelerinden yararlanmaktadır. 10 Ayrıca bkz. Irenaeus, Heresies'e Karşı V.12.4 (SC 153: 156) 11 Steenberg, "Children in Paradise", 16. 12 Fantino, *L'homme, image de Dieu*, 178. Krş. Bernard Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ: Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon* (Paris: Desclée, 2000), 85-89. 13 Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı V.10.1 (SC 153: 126). Norman Russell, *Yunan Patristik Geleneğinde Tanrılaştırma Doktrini* (New York: Oxford University Press, 2004), 79-114. Bkz. Irenaeus, Heresies'e Karşı V. Önsöz (SC 153: 14); IV.11.2 (SC 100: 500). 14 Benjamin Dunning, "Virgin Earth, Virgin Doğum: Yaratılış, Cinsel Farklılık ve Lyons'lu Irenaeus'ta Özetleme", *Journal of Religion* 89:1 (2008): 57-88. 15 Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı III.22.4 (SC 211: 440). 16 Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı III.22.2 (SC 211: 440-444). 17 Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı V.19.1 (SC 152: 248-250). Bkz. Irenaeus, Epid. 33 (SC 406:128-130); Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı III.22.2 (SC 211: 440-444). 18 Aşil Tatius, Leucippe ve Clitophon'un Maceraları 248-250. Achilles Tatius, Leucippe ve Clitophon, çev. Tim Whitmarsh (Oxford: Oxford University Press, 2003), 91. 19 Joseph ve Aseneth 8:1; Vahiy 14:4. 20 Sözde Justin, *Diriliş Üzerine* 3.8-10. 21 Örneğin, Tertullianus, *Bakirelerin Örtünmesi Üzerine* 10.1-2. 22 Soranus, *Jinekoloji* 1.31. 23 Irenaeus, Epid. 14 (SC 406: 102). 24 Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı V.10.1-2 (SC 153: 122-128). 25 Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı III.22.4 (SC 211: 440). 26 Irenaeus, Epid. 14 (SC 406: 102). 27 Gustaf Wingren, "Irenaeus'ta böyle bir çileci ahlakın izine kesinlikle rastlanmadığını ve bu tür çileci eğilimleri tespit ettiği her yerde onlara karşı çıktığını" öne sürerek geleneksel bilgeliği sunuyor. Gustaf Wingren, *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1959), 211. John Behr, "Irenaeus AH 3.23.5 and the Ascetic Ideal", *St Vladimir's Theological Quarterly* 37: 4 (1993); ayrıca bkz. Behr, *Irenaeus ve Clement'te Asketizm ve Antropoloji* (New York: Oxford University Press, 2000), 112. 28 Irenaeus, Heresies'e Karşı III.22.4 (SC 211: 440). 29 Olson, *Irenaeus, Valentinian Gnostikleri ve Tanrının Krallığı*, 94. 30 Irenaeus, Heresies'e Karşı V.9.1 (SC 153: 106). Tertullianus, *Pavlus'un "kafirlerin havarisi" olduğu konusunda hemfikir*di. Tertullian, *Marcion'a Karşı* 3.5. Mary Ann Donovan, *Tek Doğru Okuma mı? Irenaeus Rehberi* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1997), 148-151. 31 Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı V.13.3 (SC 153: 170). 32 Irenaeus, Sapkınlıklara Karşı V.10.2 (SC 153: 126-128). 33 Irenaeus, Heresies'e Karşı V.10.2'de (SC 153: 126-132) özellikle Romalılar 8:9-14'ü ara metin olarak kullanıyor. Ayrıca Irenaeus, Heresies'e Karşı V.11.1'de (SC 153: 132-134) "beden işlerini" ve "ruhun işlerini" sıralayan Galatyalılar 5:19-22'den alıntı yapar. "GELİNLİ BİR BRİ DEGROOM OLARAK" 83

--- SAYFA 95 ---

34 Karen King, "Hersiolojik Söylemin Sosyal ve Teolojik Etkileri", *Heresy and Identity in Late Antiquity*, eds. Eduard Iricinschi ve Holger M. Zellentin (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 41. 35 Irenaeus bu ayrımı Irenaeus, *Against Heresies* V.9.4'te (SC 153: 116-122) yapar. 36 Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* V.14.3 (SC 153: 188-190). 37 Andia, *Homo Vivens*, 291-293. 38 "Ruh" terimini büyük harfle yazmamayı seçtim. Irenaeus'un Spiritus'tan bahsederken Spiritus Dei'yi mi yoksa Spiritus Homini'yi mi kastettiği konusunda bir soru var. Bu ayrım Irenaeus tarafından V.6.1 "spiritus homini aut Spiritus Dei"de yapılmıştır. Eleştirel baskı, neyin kastedildiği konusunda yorumlayıcı kararlar verir. Rousseau'nun bu konudaki notları her seçeneği açıklıyor. Rousseau, *Doutreleau ve Mercier*, Irenaeus: *Adversus Haereses* V, 226-237. Ancak Orbe, "Kitaplıktaki Ninguno de los capitulos del libro V conoce el 'espíritu', riguroso constitutivo - típica carne veya el alma - de la naturaleza humana." Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo: Comentario al Libro V del "Adversus Haereses"* (Madrid; Toledo: Biblioteca de autores cristianos; Estudio teológico de San Ildefonso, 1985), I, 274. Cf. Antonio Orbe, *Antropología de San Ireneo* (Madrid: Editorial Católica, 1969), 128-131. 39 Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* V.9.1-2 (SC 153: 106-110). 40 İnsana, bedene, cana ve ruha ilişkin bu görüş için Irenaeus, 1 Selanikliler 5:23'ten alıntı yapar: "Kusursuz insanı etkileyen şey bunların hepsinin karışımı ve birliğidir." Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* V.6.1 (SC 153: 78). 41 Elizabeth Spelman, "Beden Olarak Kadın: Antik ve Çağdaş Görüşler," *Feminist Çalışmalar* 8:1 (1982): 109-131. 42 Philo, *Mısır'dan Çıkış* 18 ile ilgili Sorular ve Cevaplar. Krş. *Yaratılış* 2.12, 49; ile ilgili Sorular ve Cevaplar; *Daha Kötü Daha İyiye Saldırır* 28; *Gaius Büyükelçiliği Üzerine* 319. Richard Arthur Baer, *Philo'nun Erkek ve Kadın Kategorilerini Kullanımı* (Leiden: E. J. Brill, 1970). 43 Irenaeus, *Heresies'e Karşı* V.14.4 (SC 153: 192-194). 44 Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* V.11.1 (SC 153: 134). 45 Irenaeus, *Heresies'e Karşı* V.10.2 (SC 153: 132). 46 Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* V.9.3 (SC 153: 114). 47 Irenaeus'un Gen 1-11 ve Pauline külliyyatını ele almasıyla ilgili ayrıntılı monografiler için bkz. M. C. Steenberg, *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption* (Leiden: Brill, 2008); Rolf Noormann, *Irenäus als Paulus* yorumluyor: *Zur Rezeption und Wirkung der Paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994); Dunning, *Paul'un Hayaletleri*, 87-123. 48 Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* III.18.7 (SC 211: 368-370). Yunan Parçası 27 (Theodoretus, *Eranistes* I, Floril.) 49 Irenaeus, *Heresies'e Karşı* III.11.3 (SC 211: 146-148). Ayrıca bkz. Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* I.7.2; *Justin Martyr*, *Trypho* 100 ile *Diyalog*; *James* 13.1'in *Protoevangelium'u*; *Philip İncili*, NHC II, 3:71,16-21. 50 Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* IV.33.11 (SC 100: 830). 51 Steenberg, *Irenaeus on Creation*, 110. 52 Irenaeus, *Heresies'e Karşı* III.21.10 (SC 211: 428-430). Ayrıca bkz. Irenaeus *Epid.* 32 (SC 406: 128). 53 Irenaeus, *Epid.* 32 (SC 406: 128). 54 Aynı noktaya Irenaeus, *Heresies'e Karşı* III.21.10'da da değinilmektedir. 55 Dunning, "Bakire Toprak, Bakire Doğum", 114-117. 56 Dunning, "Bakire Toprak, Bakire Doğum", 102-104. 57 Irenaeus, *Heresies'e Karşı* V.9.4 (SC 153: 116). 58 Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* IV.20.12 (SC 153: 670-672). "GELİNLİ BİR BRİ DEGROOM OLARAK" 84

--- SAYFA 96 ---

59 Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* IV.20.12 (SC 153: 670-672). 60 Ruhla bedenin karışması olarak "katılım"ın kullanımına ilişkin diğer örnekler için bkz. Irenaeus, *Heresies'e Karşı* IV. 6.1 (SC 153:74); Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* IV. 9.2 (SC 153: 112). Osborn, *Lyons'lu Irenaeus*, 230-231. 61 Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* IV.38.1 (SC 153: 944-948). 62 Clement, *Öğretim Görevlisi* I.6; Süleyman'ın kasideleri 19.2-4. 63 Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* IV.18.5 (SC 100: 610-612). 64 Irenaeus, *Sapkınlıklara Karşı* III.18.7 (SC 211: 366). 65 Irenaeus, *Heresies'e Karşı* V.2.3 (SC 153: 34). 66 Irenaeus, *Heresies'e Karşı* V.2.3 (SC 153: 36-38). 67 Godehard Joppich, *Salus Carnis: eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenäus von Lyon* (Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1965), 77. 68 Philip'in İncili, NHC II, 3:56,32-57, 22. "GELİNLİ BİR BRİ DEGROOM OLARAK" 85

--- SAYFA 97 ---

5 ET VE DİŞİ Kartacalı Tertullianus Tertullian adlı üretken Kuzey Afrikalı'nın yazıları, yeniden diriliş üzerine incelemeler yazan ilk nesil yazarları kapatırken burada dikkate alınacak son yazılardır. Tertullian'ın yazılarının eski mirasçıları, onu büyük ölçüde ilk büyük Latin Hristiyan düşünürü olarak kabul etmişlerdir.¹ Onun coğrafi kökenleri ve felsefi etkileri, onun bakış açısını, diriliş üzerine incelemeler yazan diğer erken dönem Hristiyan düşünürlerinkinden farklı kılmaktadır. Ancak başka açılardan da önceki yazarların Yunanca konuşan Hristiyan entelektüel ortamına derinden borçluydu. Geniş vizyonu onu dirilişi Kristoloji ve antropolojinin daha geniş konularıyla daha derinden ilişkilendirmeye yönlendirdi. Bedenin dirilişi ve İsa'nın enkarnasyonu üzerine yazdığı üç yazı, bedenin doğasını, ruhu ve parçaların kaderini teorileştirir: İsa'nın Eti Üzerine, Bedenin Dirilişi Üzerine ve Ruh Üzerine.² Tertullian, bedenin dirilişi ile İsa'nın enkarnasyonunun iç içe geçtiğine inandığından, Tertullian'ın et, cinsellik hakkındaki açıklaması tam olarak anlaşıldı. pratik, arzu ve üreme en iyi şekilde bu metinlerin birlikte incelenmesi ve ilgili yerlerde diğer çalışmalarından yararlanılmasıyla anlaşılır.³ Tertullian'a göre beden, çeşitli şekillerde cinsel hiyerarşiyi ifade eder. Tertullianus, selefleri gibi, dirilişteki süreklilik ve değişim meselesiyle boğuşuyor; onlar gibi o da parçaları, özellikle de etli kısımları kimliğin garantörleri olarak görüyor. Şunu ileri sürüyor: "Beden, her insanda, kendi benliğinde, kendi bütünlüğü içinde yeniden dirilecektir."⁴ Dirilişte, "o zaman parçalarımız artık ölüm yasasına bağlı kalmayacak, çünkü onlar, azat edildikleri günah yasasına da bağlı olmayacaklar."⁵ Hem günahın hem de ölümün yasaları, parçaları kendi güçlerinde tutar, ancak diriliş onları bu kontrollerden kurtarabilir. Tertullian'a göre parçalar yalnızca kimliğin sürekliliğini değil aynı zamanda istasyonun sürekliliğini de ifade eder. Tertullianus, erkeklerin kadınlar üzerindeki hiyerarşisini et ve ruh hiyerarşisinde daha güvenli bir şekilde köklendirmek amacıyla Irenaeus'un cinsiyetleri saptıran dilinden kaçınır. Ona göre kadının duyarlılığı, erkeğin kurtuluşa ve dönüşüme açıklığıyla çelişiyor. Tertullian'ın bedeni savunmaya yönelik argümanı iç çelişkilerle dolu görünüyor. Örneğin Glancy, Tertullianus'a göre "et hem aşağılık hem de aşağılık bir şeydir" diyor.

--- SAYFA 98 ---

sevgili."⁶ Tertullian'ın ete yönelik paradoksal övgüsü ve ondan tiksinişi, buna benzer bir şey etin diğer savunucularında da görüle bile gerçekten dikkate değer. Ancak Tertullian'ın erkek ve kadın etine farklı yaklaşımları dikkate alındığında paradoks çözülür. Gördüğümüz şey tüm etlerin kınanması değil, daha ziyade diş olarak kodlanan etin yozlaşmasıdır. Bu, şunu söylemek değildir: aynı zamanda kurtarılmış dişiler ya da yozlaşmış erkekler de yoktur, ancak Tertullian'ın yazılarında yozlaşmanın yükü ve kurtuluşun kutsaması eşit şekilde paylaşılmamaktadır. Adalet ve Et Tertullian, "bütün" kişinin dirilişi konusundaki ısrarının bir sonucu olarak, parçaların doğası ve cinsel farklılık hakkında düşünmeye yönlendirilmektedir. Yargıya duyulan ilgi, Tertullianus'un bedenin dirilişiyle ilgili savunmasının merkezinde yer alır. Athenagoras, adaletin bedenin dirilişi için tek başına yeterli bir argüman olamayacağını öne sürerken, Tertullianus'un böyle bir tereddütü yoktur, "dirilişin tüm nedeni veya gerekliliği bu olacaktır, yani Tanrı'ya en uygun nihai hüküm olacaktır." Eğer Tanrı'nın yargısı tam ve mükemmelse, bu tam bir insan olmalıdır. Tertullian, ruhun ve bedenin tüm insanın eylemlerinden eşit derecede sorumlu olduğunu ve birlikte yargılanması gerektiğini ileri sürer. Bu iddiada Tertullian, ruh ile beden arasında ortak yaşamı bir ilişki olduğunu hayal eder. uzaklaşın ve bir yargı gününü sabırsızlıkla bekleyin ve sizin erdemlerinize göre, her iki şekilde de sonsuza kadar işkenceye ya da tazelenmeye mahkumdur. Üstelik bunu sürdürebilmek için, eski özünüzün size, maddeye ve aynı insanın anısına geri dönmesi gerekir: çünkü bedeni hissetme yetisi olmadan ne iyi ne de kötü hissedebilirsiniz ve yargının acılarını hak eden kişinin sunumu olmadan yargılama için hiçbir gerekçe olamaz.⁸ Süreklilik ve aynılık üzerindeki vurgu, Kararın meşruiyetini veren ise, hükmün geçerli olabilmesi için hem "maddenin hem de hafızanın" aynı kişiyi içermesi gerektiğidir. Özellikle acının fiilen yaşanabilmesi için etin de dahil olması gerekir. Onun bedensel zevkten ziyade bedensel acıya olan özel ilgisi dikkate değerdir. Aynılık vurgusu yalnızca bedeni oluşturan malzemelere değil, aynı zamanda onlara eşlik eden anılara veya deneyimlere de uzanır. Tertullianus iki bölge arasında sıkı bir süreklilik bekliyor. ET VE DİŞİ ERKEK 87

--- SAYFA 99 ---

Tertullianus'un ruh göçünü ya da ruh göçünü bu nedenle reddetmesidir. Ruhun yargılanacak bir bedende barındırılması değil, adaletin tecelli etmesi için aynı bedende barındırılması gerekir.⁹ Şöyle açıklıyor: "Yenilenmenin nedeni kaçınılmaz hüküm; bir zamanlar var olan aynı kişinin ortaya çıkması gerekiyor."¹⁰ Aksi halde bir tür adaletsizlik görüyor: "Bizim bu etimiz şehitlikle parçalanmalı, başkası taç giymeli; ya da diğer taraftan bu etimiz debelenmeli." pislik içindedir ve diğeri övgü alır!"¹¹ Tertullianus'un gelecekteki yargılamaya olan ilgisi, Athenagoras'ta olduğu gibi etik uygulamalara veya benliğin geliştirilmesine vurgu yapmaz. Burada amaç felsefi erdemler değildir. Aksine, Tertullianus'un adalet görüşü Hristiyanların güçlenmesine yönelik yeni bir düzene odaklanmıştır. Farklı adaleti sağlayan, Roma krallığındaki statü değil, Tanrı'nın krallığıdır. Hristiyanlar, yeni elit statüsünü işgal ederek Tanrı'nın yargı sisteminden en fazla yararlanacak, Hristiyan olmayanlar ise bedensel cezanın aşağılanması maruz kalacaklar. Justin Martyr'in Antoninus Pius'un "gelecek yargıdan kaçamayacağı" yönündeki tehdidi ya da şehitlerin yargılarına yönelik tehditleri, Hristiyanların yeni bir yargı sisteminin yararlanıcıları olduğu bağlamında en iyi şekilde anlaşılır.¹² Tanrı'nın krallığı, kendi başına daha adil bir sistemi temsil etmez, daha ziyade Hristiyanların ve Hristiyan olmayanların talihlerinin tersine döneceği bir sistemi temsil eder. Tertullianus gelecekteki manzarayı düşünürken şöyle açıklıyor: "Göklere kabulleri kamuoyuna duyurulan pek çok hükümdar görüyorum... şimdi en koyu karanlıkta inleyen başları... Rab'bin ismine zulmeden eyalet valileri de, Hristiyanlara karşı öfkeliendirdikleri ateşlerden daha şiddetli ateşler içinde."¹³ Filozoflar, şairler, tragedya yazarları, savaş arabacıları ve güreşçiler. Tertullianus'un yaklaşan ateşli cezalardan duyduğu şaşkınlıktan dolayı büyük acı çekiyorlar. İsa'nın ve Hristiyanların acılarına ortak olan veya doğrudan sorumlu olan, Hristiyan olmayan statüleri bu aşırı cezayı gerektirmektedir.¹⁴ Tertullianus, ruhun ve bedeninin birlikte dirilişini savunur ve bu toplumsal tersine gidiş sahnesinin sorumluların bedenlerinde de gerçekleşmesini sağlar. Yargıya yapılan vurgu, ruhu bedenden ayırlamaz kılan bir teoriyi gerektirir. Seks ve Ruh Tertullianus, bu dönemin diğer yazarlarından daha fazla, et ve ruhu birbirine sıkı sıkıya bağlıyor. Bunun onun ruhu nasıl tanımladığı konusunda bazı çıkarımları vardır. Mesela erkekliği veya dişiliği belirlemede ne ruhun ne de bedeninin ontolojik bir önceliği vardır. Bir kadın peygamberin vizyonunu aktaran Tertullian, ruhun aslında tüm parçaları da dahil olmak üzere içinde yaşadığı ete benzediğini öne sürer.¹⁵ Nag Hammadi Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarının inandığı gibi, ayrılabilirliğini ima etmek yerine, ruhtaki parçalar ile etin uyumu onların ET VE DİŞİ 88'ini ima eder.

--- SAYFA 100 ---

her şeyde karşılıklı bağımlılık: "ruhun saf olabilmesi için et yıkanır. Ruhun kutsanabilmesi için et meshedilir."16 Ruh ve et arasındaki yazışmanın, döllenmedeki kökenlerine kadar izi sürülebilir. Tertullianus şunu iddia eder: "Etle aynı anda rahimde döllenene ruha da cinsiyeti aynı anda atanır; öyle ki, maddelerin hiçbir cinsiyetin sebebinden sorumlu değildir."17 Ruhun ve etin cinsiyeti bir "topluluk" oluşturur, ancak hangi cinsiyetin seçileceğinin belirlenmesi süreci doğanın mantığının gizemine tabidir.18 Hristiyan öğretmen Apelles'in Stoacı düşüncesine karşı çıkan böyle bir öğretiyi, bunu reddeder. ruhun doğumda bedene girdiği fikri, bunun yerine ruh ve etin ontolojik olarak eşzamanlı olduğunu öne sürer.19 Böylece Athenagoras'ın ruhun cinsiyeti olmadığı ve cinsel farklılığın kaynağının yalnızca beden olduğu yönündeki fikrini reddeder.20 Ruhun "cinsiyetli" olduğu fikri diğer Yunan ve Roma yazarlarında kanıtlanmamıştır.21 Ancak et ve ruh arasındaki bu yakın bağlantı, aralarındaki hiyerarşik ilişkiyi sonlandırır. Tertullianus'un ruhun ve bedenin cinsel kimliğe bağlı olduğu konusundaki ısrarına rağmen, yine de bu iki töz hiyerarşik olarak cinsiyetlendirilmiş terimlerle kodlanmıştır. Ruh baskın, erkeksi rolü üstlenirken, beden pasif, dişil rolü üstlenir. Beden ile ruhun ayrılığı ve birliğiyle ilgili açıklamasında et, ısrarla dişil, bir kap, kraliçe, rahibe ve kız kardeş olarak kodlanmıştır.22 Her ne kadar Tertullian hem ruhu hem de eti, döllenme sırasında eşit şekilde yaratılmış, insanın temel yönleri olarak görse de, ruh bu ikisinden daha güçlüdür. Tertullianus, oldukça tartışmalı olan İsa'nın bedeni meselesinde bile eti zayıflıkların yeri olarak konumlandırır. Şöyle açıklıyor: "İki maddeye sahip olması onu insan ve Tanrı olarak gösteriyordu... bir açıdan bedensel, diğer açıdan ruhsal; bir anlamda zayıf diğer anlamda son derece güçlü."23 Mesih'in tüm "zayıf" özellikleri Mesih'in insani tarafında, bedeninde yatıyor. Bu ikili antropolojide Tertullian, bedenin ruhtan bağımsız bir failliğe sahip olup olmadığı konusunda endişeleniyor. İsa'nın Eti Üzerine adlı eserinde Tertullian, etin yalnızca bir araç, tıpkı bir fincan gibi pasif bir nesne olduğu ve tamamen kullanıcısının iradesine bağlı olduğu görüşünü benimser.24 Başka bir yerde Tertullian daha ihtiyatlı bir şekilde bedenin yalnızca ruh için bir kap veya araç olmadığını ileri sürer. Eğer bu doğru olsaydı, o zaman tüm eylemlerinden yalnızca ruh sorumlu olurdu ve yargılamaya bedeni dahil etmemek hiçbir adaletsizlik yaratmazdı.25 Aynı zamanda Tertullianus, etin ruhtan tamamen bağımsız olacak kadar çok faile sahip olduğunu öne sürmek istemez çünkü bu modelde ruh ve et birlikte değil, ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Ten'in Dirilişi Üzerine'de ruh-beden ilişkisine dair görüş, iki cevherin bir arada uyum içinde çalıştığı yönündedir. Bu ikinci modelde, bedenin ruhla ilişkisine dair yol gösterici imge, fincan gibi bir araç değil, bir köle ya da bir arkadaştır. Her iki durumda da ruh, yaşamı yönetmede yalnız değildir; ruhun "bedenle paydaşlığı vardır."26 Bedenin pasifliği kavramı ve onun "köle" statüsü, bedenin doğası hakkında cinsiyetçi terimlerle konuşur ve onun açıkça "erkek" olmadığına işaret eder.

KÖLE ET VE KADIN ERKEK 89

--- SAYFA 101 ---

bağımsız bir iradeye sahip olabilir, ancak onu kullanmaz (ceza korkusu olmadan). Beden bağımsız bir iradeye sahip olmasa da, bir köledir ve bir araç değildir çünkü "yargılamada köle olarak kabul edilecektir (kendisine ait bir muhakeme gücü olmamasına rağmen), sadece menkul kıymet değil, ayırt etme yetkisine sahip olandan pay sahibi olacaktır."27 Buna karşılık, ruh açık bir şekilde efendidir.28 Tertullianus, eti alternatif olarak bir köle, bir araç ve aynı zamanda ruhla karşılıklı bağımlı, ancak ruhun sorumluluğu olan bir köle olarak kabul edilecektir. usta asla vazgeçilmez. Her ne kadar bu ilişkiyi yakalayacak kesin metafor elinden kaçsa da, iki töz arasında eşit bir ilişki kurmakla asla ilgilenmez.29 Efendi olarak ruh ve köle olarak beden imgelerine ek olarak, Tertullian ruh ve beden arasındaki ilişkiyi açıklamak için sıklıkla evliliğe bir metafor olarak başvurur. Bu tür terimler aynı zamanda daha çok ete benzeyen kadın, ruha daha çok benzeyen erkek imgesinden de yararlanır. Bu betimlemelerde et, edilgen nesne olarak sunulmaktadır. Etin Dirilişi Üzerine kitabının sonunda Tertullianus bu evlilik sembolünün pek çok anlamını açıklıyor. Bir versiyonda ruh damat, et ise gelindir. Bir diğerinde, Mesih damattır ve ruh da gelindir ve ruhu Mesih'in takipçisi olarak dişileştirir. Beden, ruhun Mesih'le evliliğine getirdiği "çeyizdir", böylece ruh çıplak kalmaz.30 Ruh Üzerine'de Tertullianus, beden bu evlilikteki rolünü maddi bir çeyiz olarak değil, artık ete olduğu kadar İsa'ya da hizmet eden bir köle olarak tasvir eder.31 Bu gelin imgesi, erkek ve kadın arasındaki hiyerarşik farklılıkları doğallaştırmaya hizmet eder ve bu kadının kurtuluşunu açıklamaya çalışırken bile dişinin daha etten olduğu fikri.32 Tertullianus bu ortak söylemi basitçe yeniden üretmekle kalmıyor, aynı zamanda bunun erkeklerle kadınlar arasındaki hiyerarşi üzerinde gerçek etkileri olması gerektiğini de savunuyor. Tertullianus, ruh ile et arasındaki evlilikle ilgili aynı dili, erkeklerin, eti simgeleyen eşlerine bağlı olmaması gerektiğini, çünkü bu onları üreme gibi ete ilişkin şeylere dahil ettiğini ileri sürmek için kullanır.33 Adem ve Havva, ayrı ayrı yaratılmadıkları için bu hiyerarşiyi gösterirler. Havva ilk önce Adem'in bir parçasıydı. Tertullianus, Adem'in "daha eksiksiz" bir şekilde yaratıldığını ve "[Havva'nın] etinin uzun süre belirli bir biçime sahip olmadığını" kabul ediyor. Ancak Adem'in içinde olduğu için, "o zaman bile kendisi yaşayan bir varlıktı."34 Bazıları bunu erkek ve diş arasındaki manevi eşitliğin bir teyidi olarak görmeye çalışsa da, Havva'nın ikincil (kısmen eşzamanlı da olsa) yaratılışı, erkek ve kadın arasındaki hiyerarşinin altını çizer.35 Her iki cevherin de, tıpkı Adem ve Havva gibi, başlangıçtan itibaren birlikte var olması, statü açısından eşitlik anlamına gelmez, yalnızca zaman açısından bir eşitlik anlamına gelir. Ruh ve beden aynı anda yaratılmış olsa da aralarındaki hiyerarşi ısrarla cinsiyetçi terimlerle tasvir ediliyor. Et, dişiliğin, zayıflığın, cinselliğin, itaatkarlığın ve ikincilliğin sembolik yerini işgal eder. Bedenin hesabı sorulmalı ve kurtarılmalıdır, ancak bu sistemdeki sembolik yeri ona musallat olmuştur.36 ET VE DİŞİ ERKEK 90

--- SAYFA 102 ---

Kararsızlık ve Bekaret Tertullianus, bedene olan bağlılığını, onun başka şekillerde dirilişte diriltilmesini mümkün kılacak şekilde nitelendiriyor. O, bedenlerin ve ruhların birlikte yargılandığını görmek isterken, onların ölümlü ve dirilmiş hal arasındaki aynılık derecelerini sınırlandırır. İncelediğimiz diğer yazarlarda olduğu gibi Tertullianus'un parçaların sürekliliğine dair formülasyonu bedensel varoluşun sorunlu yönlerini dışlıyor. Bu yönleri "ihlal yasası" kapsamına alıyor. Tertullianus, diriltilecek bedeni cinsiyet ve üremenin "kirliliğinden" korurken, iğrenç "parçaların işlevlerinin" diriltilecek halleriyle sona ereceğini öne sürüyor.³⁷ Tertullianus, "dirilişi ifşa etmek amacıyla parçaların doğal işlevlerine alaycı bir şekilde küçümseyen" sapkınlardan alıntı yapıyor.³⁸ O, etin utanç verici yönlerinin, bunların kurtarılmasının daha da önemli bir nedeni olduğu konusunda ısrar ediyor. "Bölümler" kesinlikle cinsel organları da kapsamaktadır ve Tertullian, şu ana kadar ele alınan diğer yazarlar gibi, yeniden dirilen aseksüellik ile ölümlülerin cinsel pratikleri arasındaki ilişki konusunda oldukça endişelidir. Tertullianus bekaretin proleptik anlamı ile üremenin caizliği arasında hiçbir zaman tam olarak bağdaştırılamaz. Ancak asıl ilgi alanı cinsel etik değil, cinsel hiyerarşidir. Tertullianus'un dirilişte cinsel organları savunması, bu tür parçaları cinsel hiyerarşi bağlamına yerleştirir. Muhafızlarının, etin "ilk başlangıcından itibaren toprağın dışkısından kirliliği, daha sonra kendi menisinin çamurundan kirliliği" olduğunu iddia ederek, zayıflığını ve kirliliğini vurgulayarak eti olumsuz bir şekilde nitelendirdiklerini açıklıyor.³⁹ Onun görevi, etin ikiz pislik kaynaklarından türetilmesi durumunda nasıl temiz ve saf olmanın mümkün olduğunu açıklamaktır: rahimde beslenme ve kökenleri. meni.⁴⁰ Onun çözümü, dirilişteki tüm bu tür kadınsı etleri ortadan kaldırırken, eti kadınlığın kalıcı simgesel alanı olarak konumlandırıyor. Dirilme cinsel organları geri getirirse bunlar hangi amaca hizmet edecek? Artık tanıdık gelen bu soruya yanıt olarak Tertullianus, cinsel arzuları ve üremeyi ikircikli bir yere koyuyor. Eğer et, zayıflığa ve günaha delalet ediyorsa, dönüştürülmesi gerekir. Selefleri gibi Tertullianus da bedenin etli kısımlarını, dirilen etin sorunlu gördüğü kısımlarından ayırıyor. Ona göre, Pavlus'un dirilişi bir tohumla karşılaştırması, bedenin "tamamen aynı" olduğunu, ancak farklı bir görkemle olduğunu gösterir.⁴¹ Görkemdeki bu değişiklik, parçaların işlevlerinin ortadan kaldırılmasını gerektirir; bu, sözde Justin'in görüşüne benzeyen bir tartışma dizisidir.⁴² Tertullian'ın ölümsüz cennet diyarını inşasında, seks ve yemek artık gerekli değildir. Görme, duyma, konuşma ve diğer bedensel işlevler, ölümsüz varlıklar için bile hala gerekli işlevler olduğundan varlığını sürdürebilir. Rakiplerinin endişelerinin yiyecek ve sekse odaklandığını söylüyor. Acaba et, "bağırsaklarında homurdanacak mı, üreme organlarıyla utanmaz mı olacak ve tüm parçalarıyla sorun mu yaşayacak?"⁴³ Bu soruyu, eserin sonuna doğru ikinci kez sorar: ET VE DİŞİ ERKEK 91

--- SAYFA 103 ---

Artık yeme ve içme için yer kalmadığında ağzımızın boşluğunun, diş sıralarının, boğaz geçişimizin, mide kavşaklarımızın, karın boşluğumuzun ve bağırsakların birbirine dolanmış dokusunun ne faydası olacak diye soruyorlar? ... [Yeniden dirilişte] cinsel ilişki, hamilelik ve bebeklerin beslenmesi sona erecekken, neden her iki cinsiyette meni ve diğer cinsel organların, ayrıca gebe kalma bölgelerinin ve göğüs pınarlarının bilincinde olarak bellerimiz olsun ki? Nihayetinde, bütünün açıkça kullanımdan muaf olduğu durumda, bütün bedenin ne faydası olacak?⁴⁴ Bedensel organların belirli bir işlev teleolojisine sahip olduğu iddiasına Tertullianus, bu organların "işlevlerinden kurtulacağı" yanıtını verir.⁴⁵ Tertullian ayrıca sindirim ve üreme yollarının her zaman sırasıyla yeme ve üreme gibi tek amaçlara yönelik olduğu fikrine de karşı çıkar. Ona göre ağız sadece yemek için değil aynı zamanda konuşmak için de kullanılıyor. Dişler sadece yiyecekleri çiğnemekle kalmaz aynı zamanda dili de korur. Ağız daha soylu bir teleolojiye sahip olsa da sorunlu "alt bölgeler" için aynı şey söylenemez: "Erkek ve kadının alt bölgelerinde hiç şüphesiz cinsel hazların aktığı delikler vardır; ama neden bunlar daha ziyade doğal sıvıların boşaltılması için filtreler olarak görülmüyor? Üstelik kadınların içlerinde meni toplayacak bir yer var; ama bunlar daha halsiz cinsiyetin gidermeye yetmediği o kanlı dokuların salgılanması için değil mi?" Perse?"⁴⁶ Kadınların vücutlarının daha soğuk olduğu ve kanlarını artamadığı yönündeki bu eski fikir, Tertullianus'a göre neden regl olduklarını açıklıyor. Tertullian, cinsel organların sadece seks için değil, aynı zamanda dışkılamanın "doğal sıvıları" için de olduğunu belirtiyor. Ancak dışkılamanın okuyucuları için "aşağı bölgelerin" statüsünü nasıl yükselteceği açık değildir, özellikle de bu işlevler de dirilişte sona ereceğinden. Bu kısımlar için asil bir amaç bulmaya çalışırken gerilim devam ediyor. Etin cinsel uygulamalar ve üremeye bağlantısı, etin bu tür özelliklerinin kontrol edilmesi ihtiyacını akla getiriyor. Yine sözde Justin'e benzer şekilde Tertullianus, bu hayatta bile cinsel işlevleri sona eren bakireleri yeniden dirilişin habercisi olarak gösteriyor. Yiyecek konusunda bile bu organların bu işlevlerini sona erdirdiğine işaret eden örneklerin bulunduğunu ekliyor: Günümüzde bile bağırsakların ve ayıp yerlerinin (pudenda) görevlerinde kesintiler olabiliyor. Musa ve İlyas kırk gün boyunca oruç tuttular ve yalnızca Tanrı ile beslendiler. ... Hatta elimizden geldiğince ağzımızı yemekten muaf tutuyoruz ve cinsiyetlerimizi cinsel ilişkiden geri çekiyoruz. Kaç tane gönüllü hadım var! Kaç bakire İsa'yla evlendi! Doğanın kısırlaştırdığı, kısır üreme organlarına sahip ne kadar çok erkek ve kadın var! Şimdi, eğer burada, yeryüzünde bile parçalarımızın hem işlevleri hem de zevkleri aynı olabilirse

--- SAYFA 104 ---

geçici bir fitratla sona erse de kişinin sağlığına [saluus] hiçbir zararı yoktur, üstelik kurtuluşu güvence altına alındığında... bunları arzu etmekten vazgeçmeyecek miyiz?⁴⁷ Bakireler, hadımlar ve kısırlık, oruçla birlikte daha yüksek bir düzene işaret eder ve beden için mümkün olanı temsil eder. Dirilişte beden değişebilir ve yeni gerçekliklere uyum sağlayabilir. Ölümlüler ve diriltiilmiş alemler arasındaki süreksizliğin doğasında var olan gerilim, Tertullian'ı cinsel feragat etmeye itmiştir, ancak bunu hiçbir zaman sahte Justin kadar bütünüyle benimsememiştir.⁴⁸ Tertullian, eşlerin dirilişte evlenmeye devam edeceğini hayal etse bile, çileci uygulamayı diriliş için hazırlık olarak görmektedir.⁴⁹ Oruç ve cinsel feragat, yemeğe veya sekse ihtiyacı olmayan dirilmiş bedeni taklit eder. Tertullianus şu uyarıda bulunur: "Aşırı beslenmiş bir Hristiyan, Tanrı'dan çok ayılar ve aslanlar için gerekli olacaktır."⁵⁰ Kurtuluş kapısına "daha ince bir etle" girmenin daha kolay olabileceğini, çünkü "daha hafif etin daha hızlı yükseleceğini; daha kuru etin mezarda daha uzun süre sağlamlığını koruyacağını" öne sürer.⁵¹ Oruç yoluyla bedeni hafifletmeye ve kurutmaya yönelik aynı münzevi eğilim seks için de geçerlidir. Tertullianus, Hristiyan erkekleri cinsel arzulardan kaçınmaları ve arzularını şehitliğe yönlendirmeleri konusunda övüyor.⁵² Tertullianus, Vahiy'i açıklarken bir giysi olarak etin ortak motifinden yararlanıyor: "Bunlar, kadınlarla giysilerini kirletmemiş olanlardır' [Vahiy 3:4; 14:4] - elbette bakireleri ve 'cennetin krallığı uğruna hadım olmuşları' belirtmektedir [Mt. 19:12] Bu nedenle, 'beyaz giysilere' [Va. 3:5], yani bakire bedenin görkemine bürünecekler."⁵³ Burada dirilen bedenin karakteri bakiredir. Bakireler yalnızca dirilişin habercisi olmakla kalmaz, aynı zamanda dirilişte parlak etle ödüllendirilirler. Sahte Justin ve Athenagoras gibi Tertullianus da ölümlülükteki belirli türdeki arzulara hem izin vermek hem de kısıtlamak için "doğal" ve "zorunlu" arzuların bir açıklamasına girer. Tertullianus'a göre bu nokta hem ruhun hem de bedenin birlikte nasıl arzuladığını göstermek için yapılmıştır. Yiyecek örneğini kullanıyor ve ruhun, bedenin evindeki "konakçı" konumundan dolayı "özel bir ihtiyaç" nedeniyle yiyeceği arzuladığını öne sürüyor.⁵⁴ Beslenme arzuları doğal olabilir, peki ya ergenlik ve cinsel arzunun uyanışı? Cinsel istek de doğal değil mi? Tertullian, cinsel arzuların doğal durumunun aslında ergenlik öncesi olduğunu açıklıyor. İşte bu noktada "onun dürtüsü bu zamana kadar doğanın tasarımını aştı, ama şimdi onun kusurundan geliyor." Tertullianus şöyle devam eder: "Kesinlikle doğal olan arzu (ergenlik öncesi arzu) yalnızca beslenme içindir."⁵⁵ Yiyecek arzusunun hem doğal hem de gerekli olduğu, ergenlik noktasında ruhta ortaya çıkan cinsel arzunun ise doğadan bir sapma olduğu sonucuna varır.⁵⁶ Sahte Justin doğal arzunun hakemi olarak "hayatta kalma"ya başvururken, Tertullianus cennet durumuna başvurur ve yemenin cinsel değil ama cinsel olduğunu belirtir. faaliyet orada mevcuttu. Aslında düşüşün şehveti tüm insanı lekelemiştir.⁵⁷ ET VE DİŞİ ERKEK 93

--- SAYFA 105 ---

Tertullianus, yeniden dirilmeye layık bir beden yaratmak için arzuyu bedenle olumsal bir ilişkiye yerleştirir. Ayrıca ergenliğe ilişkin açıklamasında arzuyu etten uzaklaştırır. Şöyle açıklıyor: "Ruhun ergenliği bedenın ergenliğiyle örtüşür."58 Tertullianus ergenliğin hem ruhu hem de bedeni aynı anda, genellikle on dört yaş civarında, ancak farklı şekillerde etkilediğini düşünüyor. Bedenin "bölümleri" değişirken ruhun duyuları da etkilenir. Ruhun ergenlik dönemindeki değişiklikleri Tertullianus için kesinlikle daha sorunludur çünkü bunlar utanç ve arzuyu beraberinde getirir ve yalnızca etin atılabilecek tesadüfi özellikleri değildir.59 Irenaeus'un Adem ile Havva'yı masum çocuklar olarak kavramsallaştırmasına benzer şekilde, Tertullianus da Adem ile Havva'nın düşüşünü ergenliğin başlangıcıyla ilişkilendirir. Ergenlikten sonra cinsel arzular gözleri ve cinsel organları etkiler. İnsanlar o zaman "insanları tamlik cennetinden çıkaran ve daha sonra diğer günahlara ve doğal olmayan suçlara sürüklenen" cinsel arzuyu anlarlar.60 Beden ve ruhun ergenlik döneminde deneyimlediği, özellikle arzu etrafında yaşanan cinsel değişimler, beden ve ruhun karşılıklı bağımlılığını gösterse de "doğal olmayan" olarak görülür. Tertullianus'un bekaret övmesine ve cinsel arzu ve cinsel ilişkiyi insan bedeni ve ruhu için doğal olmayan bir çerçeve olarak tanımlamasına rağmen, cinsellikten vazgeçmeyi tamamen benimseyecek kadar ileri gitmez. Belirli bir sınırlı cinsel aktivite biçimine izin veriyor. Irenaeus'ta olduğu gibi, Yaratılış'taki "çoğalma ve yenilenme" emri, Tertullianus'un idealize ettiği bakir yaratılış ve diriliş durumu için bir sorun teşkil ediyor. Tertullian, cinsel pratiklerin sınırlı kullanımını sağlayarak sorunu çözmeye çalışıyor. Sahte Justin'in, ölümlü bedenlerin dirilişi taklit ederek bekaretini uygulaması gerektiği yönündeki iddiasından ayrılıyor. "Evlilik akdi değil, şehvet kirletir. Utanmaz olan normal durum değil aşırıdır, çünkü bu durum gerçekten de Tanrı'nın bir lütfudur ve O'nun tarafından kutsanmıştır: 'Verimli olun, çoğalın ve yeryüzünü doldurun.' Ancak aşırılık, zinada, ahlaksızlıkta ve fuhuşta lanetlenmiştir."61 Üreme "şehvet" olmadan da yapılabilir. Tertullian, izin verilen davranışlar için rehber olarak Yaratılış'a başvuruyor. Seksle ilgili sorun üreme (çoğalma ve yenilenme) değil, doğal cinsel davranışın bir tür "fazlalığı" olarak anlaşılan "şehvet"tir. Ancak bu tür bir izin verilebilirlik, Tertullianus'un bekaret idealleştirmesi nedeniyle sıklıkla karmaşık hale gelir. Tertullian'ın bekaretle ilişkisi karmaşıktır ve belki de kariyerinin farklı noktalarında farklılık göstermektedir. Ancak onun "kusursuz bekaretin en üst noktası"na yönelik övgüsü alışılmadık bir durum değil.62 Her halükarda, Tertullianus'un üreme izni en iyi ihtimalle zayıftır. Tertullianus'un yapmaya çalıştığı şey, cinsel arzuları etten ayırmanın bir yolunu bulmaktır ve bunu, etten gelen arzuları önceleyen ve doğallıktan çıkaran Adem ile Havva'nın çocuksu ve cennetsel bedenlerine bakarak yapar. Nüfuz Etme ve Tipoloji Nüfuz edilmeyen kadın bedeni, hem Tertullian'ın hem de Irenaeus'un cinsel farklılığa ilişkin anlayışı açısından çok önemlidir. Tertullian, Irenaeus'u FLESH AND FE ERKEK 94'te yakından takip ediyor

--- SAYFA 106 ---

Beden analizinde Meryem Ana ve bakir dünya da dahil olmak üzere çok sayıda nokta merkez parçalar olarak yer alıyor.⁶³ Irenaeus, Adem ve İsa ile Havva ve Meryem özetleyici bir çerçeve içerisinde aynı tür şeyleri yapıyor, başlangıç ile son arasında bir denge üretiyorlar.⁶⁴ Ancak Meryem ile Havva arasındaki paralellik, paralelliği dengeyi sağlamaktan ziyade tersine çevirme etkisi sağlayan bir şey olarak gören Tertullian için farklı bir şekilde işliyor. "karşıt işlem"—benzerliği değil farklılığı vurgulayan bir karşılaştırma olarak.⁶⁵ Bu karşıtlıkta Meryem ve Havva'ya nüfuz edilirken Adem ve İsa'ya nüfuz edilmez. Tertullianus, Irenaeus'un Meryem'in vücudunu tipolojik olarak kadın eti için kurtarıcı olarak görme hamlesine direnir ve bunun yerine erkeklerle dişiler arasındaki hiyerarşiyi desteklemeyi tercih eder.⁶⁶ Penetrasyon, kadınları sembolik olarak nüfuz edilmemiş erkeklerden aşağı olarak işaretleyerek böyle bir hiyerarşi kurar. Tertullian'ın doğuşla ilgili açıklaması, nüfuz edilmemiş erkek bedeninin, nüfuz edilmiş kadın bedeni üzerindeki hiyerarşisini ortaya koyuyor. Mesih'in bedeni hem kurtuluş hem de utanç paradoksunu kucaklarken, Meryem'in bedeni bunu kabul etmez.⁶⁷ Meryem'in eti, Mesih'in erkekliğinin sağladığı karşılık gelen kurtuluş olmadan, bedenin utancının özel haznesidir. Bir kadının doğurganlık sürecindeki rolü onu o kadar derinden etkiler ki, Tertullianus, İsa'nın annesi Meryem'in doğumdaki şiddetten artık bakire değil, kendi oğlu tarafından bekaretini bozan ve çıkarken onu "açan" bir gelin olarak ortaya çıktığını iddia eder:⁶⁸ Ve eğer bir bakire olarak hamile kaldıysa, doğum yaparak gelin oldu. Çünkü o da aynı açık beden yasasına göre gelin oldu; öyle ki, şiddetin erkeğin içeri alması ya da dışarı vermesi önemli değildi: mührü açan aynı cinsiyetti. Çünkü bu rahimdir ve onun için diğer rahimler hakkında da şöyle yazılmıştır: "Rahimi açan her erkek, Rab'be kutsal sayılacaktır." [Luka 2:23] Gerçekten kutsallığın oğlu kadar kutsal olan kimdir? Kapalı olanı açandan başka, rahmi hakkıyla açan kimdir? Aksi takdirde her durumda açılışı evlilikler yapar. Dolayısıyla ne kadar açıksa o kadar kapalıdır. Dahası, ona bakire yerine "bakire değil" denmesi, bir nevi sıçrayışla gelinden önce anne olması gerekir. Peki bu konuda başka nelere dikkat edilmelidir? Elçi hangi nedenle Tanrı'nın oğlunun bir bakireden değil bir kadından doğduğunu ilan etti? Açılan rahmin evlilik tutkusunu fark etti.⁶⁹ Tertullianus'un metni, İsa'nın bedeninin de diğer bedenler gibi olduğunu, çünkü onun da diğer herhangi bir çocuk gibi (farklı bir şekilde hamile kalsa bile) Meryem'den doğduğunu vurguluyor. Aynı zamanda Tertullianus'un Meryem'in doğum sonrası bekaretini reddetmesi, İsa'nın bekaretinin benzersiz konumunu güvence altına alır.⁷⁰ Tertullianus, İsa'nın doğumunun, Meryem'in bekaretinin devam ettiği mucizevi bir olaydan ziyade, diğer tüm doğumlarla aynı olduğunu vurgular. Tertullian ET VE DİŞ ERKEK 95

--- SAYFA 107 ---

doğumun ortak yanını Meryem'in hamile kaldığı andaki bekaretinin istisnasıyla karşılaştırır. Meryem'in hamile kaldığı andaki bekareti, Mesih'in saflığını ve dolayısıyla soteriolojik etkinliğini garanti eder. Tertullian şöyle açıklıyor: "Yeniden doğuşumuzun bakire olması için belirttiğimiz nedenlerden dolayı bir bakireden doğdu - bir bakirenin eti olduğu için kendisi de bakire olan İsa aracılığıyla tüm kötülüklerden kutsal kılındı."71 O halde İsa, kendi bakire etinin saf bakire etten üretilmiş olması nedeniyle çifte bekarete sahiptir. Tertullianus, Irenaeus'un Meryem'in kurtarıcı rolüne ilişkin öğretisini reddeder. Böyle bir hareket, bir kadının tipolojik olarak değerlendirilmesine ilişkin her türlü iddiayı ortadan kaldırır.72 Tertullianus, Havva ile Meryem arasında, Meryem'in bedeninden çok, onun dinlemesinde bir karşıtlık çizer. Tertullianus, bakire Havva'nın yılanı dinlediğini, Meryem Ana'nın da Cebail'i dinlediğini belirtir73 ama aynı zamanda ikisi arasındaki nüfuz edici bağı da vurgular.74 Kulağın biri Havva'ya, diğeri Meryem'e giren bir "söz" ile nüfuz etmesi farklı etkiler yaratır; biri ölümle, diğeri kurtuluşla sonuçlanır.75 Cinsel imgelere rağmen, Tertullianus bu işitsel deneyimden sonra hem Havva'yı hem de Meryem'i bakire olarak görmeye devam eder. Havva ile Meryem'i karşılaştırma girişimi, Havva'nın "söz" yüzünden kızlığının bozulduğunu ileri sürmek anlamına gelmez çünkü Havva'nın işitsel döllenme anındaki bekareti, Meryem'in kendi anındaki bekareti kadar önemlidir. Daha ziyade Tertullianus, hem Havva'nın hem de Meryem'in bu duruşma sonucunda hamile kaldıklarını vurgulamak istiyor. Bu noktada Irenaeus'tan yola çıkarak Meryem'in herhangi bir kurtarma görevi yapmasına gerek yoktur.76 Dinleme yoluyla gerçekleşen döllenme sonuçta bekaretini tehlikeye atan bir eylem değildir. Aksine, Tertullianus, Meryem gibi Havva'nın da bekaret kaybindan önce hamile kaldığını öne sürüyor. Aralarındaki tipolojik karşıtlık, nüfuz etme zamanlaması veya yönteminde değil, daha ziyade ortaya çıkan yavrulardaki farklılıklardadır.77 Meryem, İsa'yı doğurdu, ancak Tertullian'ın açıkladığı gibi, "şeytanın sözü, daha sonra [Havva'nın] dışlanmış olarak gebe kalması ve üzüntüyle doğurması için onun içinde meni haline geldi."78 Tertullianus'a göre, ne Havva ne de Meryem'in sağlamlığı, şeytanı ya da şeytanı duyduğu andan sonra hiçbir zaman gerçek anlamda şüpheye düşmez. melek. Tertullianus'un bekaretin sadece bir nüfuz etme meselesi olarak çerçevelenmesine direnmesinin nedenlerinden biri, cinsel kontrolü ruh ve et arasındaki ilişkiden ziyade fiziksel bir durumla sınırlamasıdır. Eğer cinsel aktivitedeki sorun sadece penetrasyon ya da sadece ete duyulan arzuysa, o zaman bu sorun güvenli bir şekilde etin alanına hapsedilebilir ve ruha dokunulmaz. Tertullianus buna karşı çıkıyor: "İnsanın cehenneme düşmesinin nedeni olan ihlal, ruhun şehvetten kışkırtılmasıyla olduğu kadar, etin [meyvenin] tadından kaynaklanan eylemiyle de işlendiğinden, tüm insanı ihlal cezasıyla damgalamıştır."79 Bu ilk ihlalin sonuçları kalıtsaldır ve hem ruhu hem de eti lekelemektedir. Tertullian'a göre tohumun doğası, belirli özellikleri aktarmasıdır. Yaşamın ilerleyen dönemlerinde ruha verilen kötülüğün yanı sıra, "bir öncül ve belli bir şey vardır".

--- SAYFA 108 ---

doğaldır, kötülüğün yozlaşmış kökeninden kaynaklanır."80 Bu doğal kötülük, yeniden doğuşun utancıyla aktarılır ve şöyle açıklar: "O halde her ruh, Mesih'te yeniden doğana kadar kendi doğasına Adem'de sahiptir; dahası, bu yenilenme olmadan kirlidir; ve kirli olduğu için günahtır, etle birleşmesinden utanır."81 Adem bu "lekeyi" insanlığın geri kalanına iletir.82 Doğum süreci sadece beden için utanç verici olmakla kalmaz, aynı zamanda ruh da bu kirlilikten dolayı kirlenmiştir. Tertullianus'a göre, saf olmayan meni yoluyla kirlenme, nüfuz etme kadar endişe kaynağıdır. İsa'nın ölümlü bir bakireden meni olmadan hamile kalması onun üstün temizliğini garanti eder. Meni eksikliğinden kaynaklanan bu temizlik, "daha mükemmel Adem, yani Mesih, bu kadar dokunulmamış olması nedeniyle daha mükemmel", "bedende hadım olmaya istekli olanlar" için bir model görevi görür.83 Aynı zamanda Mesih, Adem'in tohumu aracılığıyla günahın mirasçısı olmasa da, yine de insanlığın mirasçısıdır. Onun insanlığı Adem'den değil, Adem'in yaratıldığı topraktan miras kalmıştır: "Dünya, insan tohumu olmadan bu etimize dönüştürüldüğü için, aynı şekilde Tanrı Sözü'nün aynı etin özünü pıhtılaşma olmaksızın kendi üzerine alması da mümkündür."84 Tıpkı Adem'in bir bakireden tohumusuz üretildiği gibi, Mesih de bir bakireden tohumusuz olarak yaratıldı. Etin Wom(b)an'ı Dirilişteki parçaların dönüşümünü anlamak, bu tür parçaların ölümlülükte nasıl işlediğini anlamayı gerektirir. Tertullianus, belirli türde işler yapmaya çağrıldıklarında bile, etin üreme işlevlerini tutarlı bir şekilde olumsuz olarak değerlendiriyor. Örneğin rahim, çözülmesi gereken bir sorundur. Bu, hiçbir yerde Tertullian'ın İsa'nın doğuşunu ele alışından daha belirgin değildir. Hem İsa'nın bedenini hem de bedenin dirilişini savunmaya yönelik daha büyük projesinde, Tertullianus İsa'nın bedeninin "gerçekliği ve niteliği"nin temel kanıtı olarak İsa'nın doğuşunu ele alır.85 Açıkça nefreti de içerecek şekilde ete ilişkin olumsuz bir bakış açısı Marcion'u rahmin bir "kanalizasyon" olduğunu düşünmekle suçlar.86 Hristiyanlığın felsefi muhalifi Celsus, Herakleitos'un "cesetlerin gübreden daha kötü olduğu düşünülerek atılması gerektiğini" doğrular.87 Ancak Tertullianus'un ete, özellikle de etin üremesine ilişkin anlayışı, sonuçta çok daha karmaşıktır. Fetüs "aynı çamurla beslenir."88 Dişi eti akış halindedir, içerisi ile dışarısı arasındaki sınırları aşar, kirletir ve yozlaştırır, Tertullian'ın kadın etinin tiksintisine, kırılganlığına, akışkanlığına ve utancına yaptığı vurgu onun etin kurtuluşu imajıyla çelişmez. Marcion gibi rakiplerini bedeni aşağıladıkları için eleştirirken, aslında bu aşağılanmayı ve utancı bedenin bir parçası olarak kabul ediyor.

--- SAYFA 109 ---

ve bu utançla kefarete edilir.⁸⁹ Tertullian, Marcion'a Karşı adlı incelemesinde İsa'nın doğuşuna yapılan saldırıyı kınar: Nefret ettiğiniz o doğumdan başlayın, rahimdeki genital unsurların iğrençliklerine saldırın: sıvı ve kanın iğrenç pıhtılaşması ve etin dokuz ay boyunca aynı pislikle beslenmesi. Rahmi günden güne huzursuz, ağır, kaygılı bir şekilde kınayın... Bebek kulübesinin (rahimden) engelleri karşısında dehşete düşüyorsunuz. ... İsa, rahmin pislikleri içinde kıvrılmış olan, utanç verici kısımlardan [pudenda] ortaya çıkan ve alay organlarıyla beslenen kişiyi kesinlikle sever.⁹⁰ Tertullianus, rahmin kanında ve pisliğinde kıvrılan İsa imgesini yalnızca Marcion'un görüşünü karakterize etmek için değil, aynı zamanda İsa'nın Meryem'in kanıyla beslendiği için aslında nasıl etten olduğunu göstermek için de sunar. Mesih'in Meryem'in kanıyla bağlantısı doğumdan sonra bile devam eder. "Ebelerin, doktorların ve doğa bilimcilerin" bilgeliğinden yararlanan Tertullian, "rahim hamilelikten etkilendiğinde, damarlar tortuların kanını taşıdığı anda ve aktarım eyleminde bu salgıyı sütün besleyici maddesine dönüştürdüğünde göğüslerin aktığını" belirtir.⁹¹ Tertullian'a göre Meryem'in kanının süte dönüşmesi, Mesih'in aslında annesinin rahminden doğduğunu gösterir.⁹² Mesih, Rahim de bu kanla beslenir, doğumdan sonra süte dönüştürülür ve ısıtılır. Kısmen bunun gibi pasajlar nedeniyle bazı akademisyenler, Tertullian'ın aslında kadın bedenini utançla ilişkilendiren hakim paradigmalara meydan okuduğunu iddia ediyor.⁹³ Ancak Tertullian, dirilen bedenlerin doğum ve emzirme gibi utanç verici eylemlere maruz kalmayacağını vurgulamaya özen gösteriyor. Kadın bedenini erkeklerinkine göre ikinci planda tutmasının kökeni aslında dirilen ete verdiği değere rağmen değil. Tertullianus doğumun onuru ile ilgilenmiyor. Aksine, Virginia Burrus'un da gösterdiği gibi, Tertullian bunun utanç vericiliğinden keyif alıyor.⁹⁴ Tertullian'ın erkek ve kadın farklılığına ilişkin kurgusu, İsa'nın hamileliği ve doğumuyla ilgili anlatımında en açık şekilde görülüyor. İnsanın erkek spermi İsa'nın doğumu için gereksizdi; oysa üreme, hatta Mesih'in üremesi bile dışının katkısını gerektiriyordu. İdeal erkek olan Tanrı, cinsel ilişki olmadan yaratabilir, ancak Meryem'in hamilelik, doğum, penetrasyon ve doğum sonrası bakımın tüm süreçlerine tabi tutulması gerekir. Tertullianus şöyle açıklıyor: "Tanrı'nın Oğlu'nun bir insan babasının menisinden doğması uygun değildi."⁹⁵ Hem Tanrı'nın Oğlu hem de İnsan Oğlu olabilmek için, İsa'nın her ikisinden de türemesi gerekiyordu: "insandan meni olmayan et (ben söylüyorum), Tanrı'dan gelen meni ile Ruh."⁹⁶ Eski tıbbi söylem, spermin pnöma ile kandan uydurulduğuna inanarak, spermi pnöma ile yakından ilişkilendirdi.⁹⁷ Bu sistemde, Tanrı düşünülebilir. süper-pnömatik spermiyle katkıda bulunmuş. Bu retorik, etliliği dışıl ve daha yüksek olanla ilişkilendiren geleneksel kültürel ayrımlarda yer alır.

--- SAYFA 110 ---

Eril olanla manevi madde. Bu ayırım, açıkça cinsiyetlendirilmiş terimlerle ruh ve beden arasındaki hiyerarşiyi güçlendirir. İsa'nın enkarnasyonunun bedeninden duyulan tüm bu keyif, dirilen bedenın ölümlü bedeninden ne kadar farklı olduğu konusunda bir şeyler anlatıyor. Tertullian tarafsız bir eti değil, belirli ideolojik konumlarla dolu bir tür eti savunur. Tertullianus'un, bedenın utancı ve kurtuluğu konusundaki paradoksal yaklaşımı özellikle kadınlara, özellikle de rahme düşüyor. Dişı eti, bedensel varoluşun en utanç verici yönlerinin özel ev sahibidir, ancak yine de belirsiz bir iyilik olmaya devam etmektedir.⁹⁸ Tertullianus'a göre ölümlü eti, dirilen et nihayet bakir ihtişamıyla parladığında minnetle terk edilen göğüslerin ve rahmin akışını içerir. Peki, tüm bu etlilik olmasaydı, yeniden dirilişte böyle bir etin kadınsı olduğunu gösteren şey ne olurdu? Etin dişiliğine hem karşı çıkılmalı hem de korunmalıdır; penetrasyon ya da doğum gibi dişı üreme eylemlerinin herhangi bir izinde karşı çıkılmalı, ancak cinsel uygulamalar sona erdikten çok sonra bile kadın etini erkek ruhunun altına yerleştiren simgesel hiyerarşı içinde tutulmalıdır. Efendi/köle ve damat/gelin şeklindeki ruh ve et metaforları, yalnızca Tertullianus'un et hakkındaki kültürel söylemini, bunların eşitliği yönündeki iddiasını baltalayacak şekilde yeniden üretme yolu değildir. Bunlar ayrıca onun, bedenın nasıl ruha pek benzemediğini, dişinin nasıl erkeğe pek benzemediğini çözme girişimini de temsil ediyor. Etin tüm bu kadınsı nitelikleri ortadan kaldırılrsa bile et, kadınlığı ifade eder. Notlar 1 Jerome, Şanlı Adamlar Üzerine, çev. Thomas P. Halton (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1999), 74; Timothy David Barnes, Tertullian: A Historical and Literary Study (New York: Oxford University Press, 1985), 194; Eric Francis Osborn, Tertullian: Batının İlk İlahiyatçısı (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). 2 Tertullianus, Bedenin Dirilişı 2.5. 3 Tertullian'ın bedenın durumu ve doğasıyla ilgili açık ilgisi birçok eserinde nispeten tutarlıdır. M. C. Steenberg, Of God and Man: Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius (London; New York: T & T Clark, 2009), 59. Tertullian'ın kariyerinin ilerleyen dönemlerinde Yeni Kehanet'i savunmasının, özellikle bedenle ilgili düşüncesinde bir kırılmaya işaret ettiğini görmek için hiçbir neden yok. Laura Salah Nasrallah, An Ecstasy of Folly: Prophecy and Authority in Early Christian, (Cambridge, MA: Harvard Theological Studies, 2003), 100. Ayrıca bkz. Christine Trevett, Montanism: Gender, Authority, and the New Prophecy (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 66-69. 4 Tertullianus, Bedenin Dirilişı 63.1. 5 Tertullianus, Bedenin Dirilişı 46.10. 6 Jennifer Glancy, Corporal Knowledge: Early Christian Bodies (New York: Oxford University Press, 2010), 120. 7 Tertullian, Resurrection of the Flesh 14.8. 8 Tertullian, Ruhun Tanıklığı Üzerine 4.1. 9 Tertullianus, Özür 11; 48. 10 Tertullianus, Özür 48.4. ET VE DİŞ ERKEK 99

--- SAYFA 111 ---

11 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 56.1. 12 Justin Şehit, 1 Özür 68; Perpetua ve Felicitas'ın Tutkusu 18.8; Polikarp'ın Şهادeti 11.2. 13 Tertullianus, Oyunlar Üzerine 30.3. 14 Tertullian, Oyunlar Üzerine 30.4-6. 15 Tertullianus, Ruh Üzerine 9.7-8. 16 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 8.3. 17 Tertullianus, Ruh Üzerine 36.2. 18 Tertullianus, Ruh Üzerine 36.4. 19 J. H. Waszink, *De Anima* (Amsterdam: J. M. Meulenhoff, [1947] 2010), 419-422. 20 Tertullianus, Ruh Üzerine 36.2-3. Athenagoras, Diriliş Üzerine 23. Diğer ilk Hristiyanlar da ruhun cinsiyetsiz olduğunu düşünüyorlardı. Bkz. Clement, *Stromata* 4.8.60.1; 3.13.93.3; Clement, *Eğitmen* 1.4.10. 21 Waszink, *De Anima*, 420. Sissa, *L'âme est un corps du femme*, X. 22 Tertullian, *Diriliş of the Flesh* 9.2. 23 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 5.7. 24 Tertullianus, Ruh Üzerine 40.3. 25 Athenagoras gibi Tertullianus da yargılamanın dirilişin önemli bir özelliği olduğuna inanıyor. Osborn, Tertullianus, 220-224. 26 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 15.3. 27 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 16.12. 28 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 7.13. 29 Ruhun beden üzerindeki önceliği için bkz. Steenberg, *Of God and Man*, 73-79. 30 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 63.1-3. 31 Tertullianus, Ruh Üzerine 41.1-4. 32 Catherine Conybeare, "Tertullian on Flesh, Spirit, and Wives", *Severan Culture*, eds. Simon Swain, Stephen Harrison ve Jas' Elsner (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 432. 33 Tertullian, *An Exhortation to Chastity* 9.1-5; Bakınız Carly Daniel-Hughes, "Utancınızın Zırhını Giyin!: Kartacalı Tertullian'da Örtünmeyi ve Etin Kurtuluşunu Tartışmak", *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 39:2 (2010): 184. 34 Tertullian, *On the Soul* 36.4. 35 Carly Daniel-Hughes, *Kartacalı Tertullian'da Etin Kurtuluşu: Diriliş İçin Giyinme* (New York: Palgrave, 2011), 67-69. Ayrıca bkz. Dunning, *Spectres of Paul*, 130-135. 36 Conybeare, "Tertullian on Flesh, Spirit, and Wives," 439. 37 Tertullian, *Resurrection of the Flesh* 60.5. 38 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 61.4. 39 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 4.2. 40 Taylor G. Petrey, "Meni Lekeleri: Seminal Procreation ve Tertullian'da Kurtuluşun Atasoylu Soykütüğü," *Journal of Early Christian Studies* 22:3 (2014): 343-372. 41 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 52.4. 42 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 60.1. Sözde Justin, *Diriliş Üzerine* 3.1-2. Tertullianus'un sözde Justin'in eserlerini kullanmış olduğu görülüyor. Bkz. Heimgartner, *Pseudojustin*, 87-90; D'Anna, *Pseudo-Giustino*, 272-277. 43 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 4.5. 44 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 60.2-3. 45 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 60.5. 46 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 61.3. 47 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 61.5-7. 48 Carly Daniel-Hughes, "'Tekeşlilik Sizi Kendi Kendine İddia Ediyor': Tertullian on Cinsel İffet ve Etin Dirilişi", *Coming Back to Life: Exploring the FLESH AND FESH* 100 içinde

--- SAYFA 112 ---

Ölüm ve Yaşam Arasındaki Sınırlar, Ölümlülük ve Ölümsüzlük, Antik Akdeniz'de Geçmiş ve Bugün, eds. Fred Tappenden ve Carly Daniel-Hughes (Montreal: McGill Üniversitesi Kütüphanesi, yakında çıkacak). 49 Tertullianus, Tekeşlilik Üzerine 10.7-9. 50 Tertullianus, Oruç Üzerine 17.9. 51 Tertullianus, Oruç Üzerine 17.7. Bu, Tertullian'ın, Tertullian, On the Soul 51-57'deki durumu ne olursa olsun, etin eşit şekilde yükseleceğine dair ilk iddialarıyla bir miktar gerilim içindedir. 52 Tertullian, Zulümden Kaçmak Üzerine 9.4; bkz. Tertullianus, Tekeşlilik Üzerine 15.3-16.5. 53 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 27.1-2. 54 Tertullianus, Ruh Üzerine 38.5. 55 Tertullianus, Ruh Üzerine 38.2-3. 56 Waszink, Tertullianus'un hem kutsal metinlere hem de beslenme arzusunun doğallığı konusundaki Stoacı görüşe güvendiğini ileri sürer. Waszink, De Anima, 438. 57 Tertullianus, Diriliş of the Flesh 34.1. 58 Tertullianus, Ruh Üzerine 38.1. 59 Tertullianus, Ruh Üzerine 38.2. 60 Tertullianus, Ruh Üzerine 38.2. 61 Tertullianus, Ruh Üzerine 27.4. 62 Tertullianus, İffetliliğe Öğüt 9.5. Bkz. Tertullianus, Tekeşlilik Üzerine 3.1. 63 Evans, Tertullianus'un Diriliş Üzerine İncelemesi, xxxii-xxxiv. 64 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 17.2-4. 65 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 17.4. 66 Dunning, Spectres of Paul, 129. 67 Glancy, Corporal Knowledge, 125. 68 Jennifer A. Glancy, "The Law of the Opened Body: Tertullian on the Nativity," Henoch 30:2 (2008): 45-66; Geoffrey D. Dunn, "Mary'nin Partu'daki Bekareti ve Tertullian'ın De Carne Christi'deki Anti-Doceticism'i Yeniden Değerlendirildi," Journal of Theological Studies 58:2 (2007): 482-483. 69 Tertullianus, Mesih'in Bedeni Üzerine 23:3-5. Dunning tarafından sunulan çeviriyi kabul ettim, Spectres of Paul, 145-146. 70 Dunning, Pavlus'un Hayaletleri, 147. 71 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 20.7. 72 Dunning, Pavlus'un Hayaletleri, 147. 73 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 17.5. 74 Dunning, Pavlus'un Hayaletleri, 138. 75 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 17.6. 76 Dunning, Pavlus'un Hayaletleri, 137. 77 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 17.5. 78 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 17.6. 79 Tertullianus, Bedenin Dirilişi 34.1. 80 Tertullianus, Ruh Üzerine 41.1. 81 Tertullianus, Ruh Üzerine 40.1. 82 Tertullianus, Ruh Üzerine 27.7-9; 40.1-2. 83 Tertullianus, Tekeşlilik Üzerine 5.7. 84 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 16.5. 85 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 1.2; 5.5. 86 Tertullian, Marcion'a Karşı 3.11. 87 Origen, Contra Celsum 5.14. 88 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 4.1. 89 Glancy, Corporal Knowledge, 120. 90 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 4.1-3. ET VE DİŞ ERKEK 101

--- SAYFA 113 ---

91 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 20.6. 92 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 20.6-7. 93 Tina Beattie, Tanrı'nın Annesi, Havva'nın Avukatı: Kadınların Kurtuluşunun Marian Anlatısı (New York: Continuum, 2002), 97; Perkins, Roman Imperial Identities, 161. 94 Virginia Burrus, Saving Shame: Martyrs, Saints, and Other Abject Subjects, Divinations (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), 52-57. 95 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 18.1. 96 Tertullianus, İsa'nın Eti Üzerine 18.3. 97 Örneğin, Aristoteles, Hayvanların Üretimi Üzerine 2.2.3:735b-736a 1.13-16; b 35-37. Diogenes Laertius, Filozofların Hayatı 7.159. 98 Daniel-Hughes, "Zırhı Giyin" 184. ET VE DİŞ ERKEK 102

--- SAYFA 114 ---

SONUÇ Bedenin Parçaları ve Temelleri İkinci yüzyılın sonları ve üçüncü yüzyılın başlarındaki Hristiyan toplulukları, yeniden dirilişle ilgili gelişen bir tartışmaya tanık oldular; onu Hristiyan olmayan eleştirmenlerden savundular, onu sempatik Hristiyanlara öğrettirler ve onu rakip Hristiyan anlayışlarına karşı tanımladılar. İlk Hristiyanlar, ortaya çıkan ortodoksluğun rekabetçi bağlamında bedenin ne olduğunu belirlemeye çalıştılar. Dirilişle ilgili günümüze ulaşan bilimsel incelemelerin yakından okunması, dirilişle ilgili olarak ilk Hristiyanların tamamen üzerinde hemfikir olduğu hemen hemen hiçbir konunun bulunmadığını göstermektedir. Dördüncü yüzyıla gelindiğinde, bedenin dirilişi, daha önceki dönemlerin dağınıklığını ve zorlu savaşlarını yalanlayan formüsel bir dogma haline gelmişti. Dördüncü yüzyılın sonundaki Origenist tartışma, etin doğası ve bazı manastır topluluklarında yeniden diriliş sorununu yeniden gündeme getirecek, kısmen bu konularda ikinci ve üçüncü yüzyılın başlarındaki daha önceki tartışmaların adımlarını takip ederek, kısmen de yeni teolojik ve kültürel mücadelelerle ilgilenecekti. Bundan sonra, dirilişin doğası hakkında gerçek, yoğun tartışmalar ancak ara sıra ortaya çıkacaktı. Bu soruya yönelik daha geniş akademik ilgi, beden ve ruhu karşılaştıran doktrinsel paradigmaya odaklanmış olsa da, bu çalışma böyle bir yaklaşımın yetersiz olduğunu öne sürüyor. Erken Hristiyan düşüncesinin temel benliği, bedensel kısımları ve cinselliği teorileştirmeye çalışan yönlerini öne çıkardı. İlk Hristiyanları yeniden diriliş ve felsefi ve tefsir açısından çözmeleri gerekenler konusunda büyüleyen fikir, benliğin bir kısmının ölümden sonra da varlığını sürdürdüğünü iddia etmenin anlamıydı. Elbette, antik dünyada ruhun ya da benliğin bir gölgesinin kaldığına dair geniş çapta kabul gören teoriler vardı. İlk Hristiyanlar bu temel kültürel varsayımı kabul ettiler, ancak genel olarak bunun yetersiz olduğu ve daha önemli bir şeyin devam etmesi gerektiği konusunda hemfikirdiler. Eğer yalnızca ruh kalırsa, o zaman dirilen insanın, bedende yaşayan, vücut bulan kişiden tamamen farklı bir şey olacağına inanıyorlardı. Bu bir sorun teşkil ediyordu. Yalnızca eski bir kişinin gölgesi olmayan, somutlaşmış kimliğin sürekliliğini ne sağlayabilirdi? Çözüm olarak gövde ve parçaları sunuldu. Erken Hristiyanlıkta diriltiilmiş bedene gösterilen ilgi, temel bedenin tanımlanmasına ve bedende neyin diriltilecek kadar önemli olduğunun anlaşılmasına yönelik önemli bir ilgiyi ortaya koymaktadır. İlk Hristiyan eserleri 103

--- SAYFA 115 ---

Dirilişte bedensel kısımlara öncelik vererek insan bedeninin görünür ve dışsal yönlerini, görünmez cinsel arzulardan veya kalıcı olmayan üreme durumlarından daha kalıcı bir kimlik parçası haline getirir. Hristiyanlar arasındaki en büyük anlaşmazlıklardan biri, bedenin dirilişinin ne anlama geldiği ve ruhsal dirilişin nelerden oluştuğu konusundaki anlaşmazlıktır. Bu "kamp" içindeki, özellikle de savunucularının etin cinsiyet ve cinsel arzuyla ilişkisini nasıl anladığı konusundaki ciddi anlaşmazlıklar üzerine, et örtüsünün yeniden dirilişle ilgili belirli bir ortodoks ve hatta proto-ortodoks bakış açısını birleştirmeye çalışıyor. Etin yükseleceği konusunda hemfikir olsalar bile et tanımları konusunda anlaşamıyorlardı. Etin istikrarlı bir kategori olmadığı ortaya çıktı. Bedenin temsili, maddi politik güce başvurduğu için değil, imgelerin, sembollerin ve tanımlamaların duygusal gücünü kullandığı için politik bir eylemdir. Yeniden dirilişin bedenin bir savunması olduğu yönündeki eski Hristiyan iddiasını yeniden üretmek, onun bedeni nasıl çerçevelediğini gözden geçiriyor. Böyle bir iddianın bu kadar uzun süredir ne kadar ikna edici olduğunu görmek kolaydır. Eski Hristiyanlar dirilişle ilgili savunmalarını bu şekilde çerçevelediler. Ancak şimdi sormamız gereken soru bu Hristiyanların "beden"den ne kastettiğidir. Özellikle ilk Hristiyanların "bedeni" nasıl yeniden dirilmiş olarak oluşturduklarına ve onun dirilme olasılıklarına baktım. İlk Hristiyanlar, dirilen kişilerin neye benzediğine dair tarafsız bir rapor olarak bu tür tanımlamalara girişmediler; ancak dirilen bedenlerin temsillerinin ölümlü bedenler üzerinde entelektüel, sosyal ve maddi etkileri olduğunu anladılar. Bedenin bu tarihinde, bu dönemde yeniden dirilişle ilgili tartışmaların bedenin doğası, arzu ve cinsel farklılık hakkında yeni düşünme biçimleri getirdiğini göstermeye çalıştım. İnsan varoluşunun gerekli ve gereksiz yönlerini tanımlayan yeniden dirilen bedene dikkat edilmeden, erken Hristiyanlık döneminde bedenin bir tarih alanı olarak anlaşılması mümkün olamaz. Erken Hristiyanlıktaki diriltiilmiş bedenin tarihi, yalnızca eskatolojik bedene yönelik tutumları değil, aynı zamanda eskatolojik bedenin ölümlü bedeni tanım düzeyinde - yani bedende neyin esas ve neyin olumsal olduğunu - nasıl şekillendirdiğini de ortaya koyar. Arzu ve üremenin beden için gerekli olmadığı düşüncesinin cinsellik ve cinsel farklılık tarihi üzerinde derin etkileri vardır. Bu eskatolojik beden, ilk Hristiyanlara bedenin hakikatini ortaya çıkarmak için şimdiki zamanı etkiledi. Diriltiilen beden, kendilerini ilk Hristiyanlara dayattı; onların kendilerini nasıl değerlendirdiklerinin çerçevesini çizdi ve cinsiyetin, cinsel farklılığın ve bedenin öyküsünü anlattı. Aynı bedenin, aynı parçaların ya da aynı etin devam edeceğine inanmak bir yana, dirilen bedene ilişkin ilk Hristiyan teorileştirmesi, ölümlü bedeni sistematik olarak yeniden tanımladı. Bu ilk Hristiyanlar, vücut parçalarının dirilişte hem değişebileceğini hem de aynı kalabileceğini vurgulayarak kişisel kimliğin devamlılığı konusundaki endişeleri giderdiler. Dahası, parçalara yapılan bu söylemsel dönüş, ilk Hristiyanların bedeni ve benliği nasıl hayal ettiklerinde merkezi bir rol oynadı. Erken SONUÇ USI ON 104

--- SAYFA 116 ---

Hristiyanlar parçaları farklı şekilde tanımladılar ve parçaları, işlevler, koşullar, sıvısal özellikler ve hatta etin kendisi gibi bedensel varlığın devam etmeyecek yönleriyle çeşitli şekillerde karşılaştırdılar. Bu farklılıklara rağmen parçalara doğru ilerlemenin kendisi dikkate değerdir. "Bedenleri" korurken bu bedensel özellikleri ortadan kaldırmanın anlamı feminist teori ve teoloji için önemli bir konu olmaya devam ediyor. Bazı feministler, eski Hristiyanların yeniden diriliş söylemindeki cinsel farklılığın ısrarını, farklılıkta eşitliğin değerlendirilmesi olarak görmüşlerdir. Örneğin Beth Felker Jones, dirilişin yalnızca Tanrı'nın maddi farklılığa değer verdiğini değil aynı zamanda ölümlülükteki cinsel farklılığın diriliştekiyle aynı olmadığını da gösterdiğini ileri sürerek feminist bir diriliş teolojisi geliştirir. Jones, dünyevi yaşamda cinsel farklılıkların yerleştirildiği "düzensiz amaçlar" ile telafi edilen "düzenli farklılıklar"ı karşılaştırır.¹ Jones, cinsel farklılığa ilişkin bu açıklamayla, bazı farklılıkların ilahi olarak onaylandığını, diğerlerinin ise günahkar insanların etkileri olduğunu ileri sürer. Bu görüşe göre, farklılıkların kendisi bir sorun teşkil etmez; yalnızca onların rahatsız edici amaçları bunu yapar. Dirilişte ilgili eski söylemi takip eden Jones'un diriliş teolojisi, bu durumda maddi sürekliliği "gerekli olanı" korurken, olumsal olanı, bu durumda toplumsal hiyerarşileri ortadan kaldırır. Jones'un, cinsel arzuların ve pratiklerin ortadan kaldırılmasının yanı sıra, maddi cinsiyete dayalı kimlik arasındaki bu ayrıma olumlu bir şekilde sahip çıkması, bedenler arasındaki önemli farklılıkları maddiliğin oluşturduğuna dair erken Hristiyan varsayımını yeniden üretiyor.² Bununla birlikte, maddiliğin başlangıç noktasının cinsel farklılığı belirli şekillerde doğallaştırdığını gördük. Neyin maddi sayıldığına dair bir tanım olmadan maddiliğe atıf yapılmaz; bu durumda bu tanım cinsel arzuları ve uygulamaları ortadan kaldırır. Dirilişte ortaya çıkan sadece maddi farklılık değil, üretilmiş bir malzemedir. Butler şunu öne sürüyor: "Maddeye başvurmak, kesinlikle feminist araştırmanın bir nesnesi olması gereken, ancak feminist teorinin temeli olarak oldukça sorunlu olabilecek cinsel hiyerarşi ve cinsel silinmelerin tortulaşmış bir tarihine başvurmak demektir."³ Yani, maddiliğin kendisi zaten kimliği morfoloji açısından çerçeveleyen bir cinsel özgüllük ontolojisine kök salmıştır. Bu anlamda Butler, bedenin "inşa edilmiş" olduğu görüşünün, üzerine değişken "toplumsal cinsiyet" kavramlarının yerleştirildiği sabit bir "cinsiyet" anlayışından kaynaklandığını düşündüğü görüşün ötesine geçmeyi amaçlıyor. Daha doğrusu, "sabit" ve "değişken" olanın nasıl oluşturulduğunu eleştirel bir biçimde araştırmak gerekir. Bu durumda, ilk Hristiyanların "maddi" saydığı şeyleri eleştirel bir incelemeye tabi tutabiliriz. Bedenin dirilişinin bedenin savunulması olduğu görüşü, epistemolojik bir soru olması gereken şeyi ontolojik bir veri olarak ele alır. Bu çalışmada neyin sabit, neyin değiştirilebilir olduğunun özel formülasyonu inceleme konusu olmuştur. Önceki bölümlerde, cinsel farklılığın doğasının, dirilen beden üzerine ilk Hristiyan incelemelerinde örtülü ve açık bir sorun olduğu öne sürülmüştü. Parçaların temsili, CONCL USI ON 105 açısından önemli çıkarımlara sahiptir.

--- SAYFA 117 ---

cinsel farklılık hakkındaki düşüncelerini anlamak. Aslına bakılırsa, dirilen bedenın söylemsel olarak detaylandırılmasının, tek cinsiyetli modellerden veya ilkel androjenlikten çok, erkekler ve kadınlar arasındaki ikili, mutlak maddi farklılık teorilerine daha çok benzeyen, antik çağdaki bir cinsel farklılık teorisini gerektirdiğini öne sürüyorum. İkinci ve üçüncü yüzyıl Hristiyan cinsiyet teorilerini tasvir etmenin baskın yollarından biri, bir tür ideal olarak cinsiyet ihlali veya cinsiyet aşkınlığı fikrine dayanan bir kavram olan ilkel androjen kavramıdır. Çileci erdemler, cinsiyet ve cinsellik hakkındaki eski ve modern yorumların çoğu, Adem ve Havva'nın ilksel bedenleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu çalışma, erken Hristiyanlığın cinsel farklılığa ilişkin çerçevelerinin bu tasvirine dirilmiş bedenın eskatolojik durumunu da eklememizi önermektedir. Bu durum yalnızca Irenaeus ve Tertullian'ın protolojik ve eskatolojik bedenleri birbirine bağlama biçimleri nedeniyle değil, aynı zamanda eskatolojik bedenlerin protolojik bedenlerden farklı işleyişi nedeniyle de geçerlidir. İlk Hristiyanların tanımladığı dirilmiş beden, ilkel bir androjen yerine, eskatolojik bir dimorftu. Bu dimorfik cisimler hakkında modern okuyucuyu şaşırtan şey, bunların dışarıda bıraktığı şeylerdir. Hayatta kalan kanıtlardan, hiçbir ilk Hristiyanın, diriltilmiş bedenlerle ilgili cinsel arzular veya eylemler için herhangi bir amaç veya değer tasavvur edemeyeceğini anlaşıyor. Bu da antik çağda cinselliğin tarihi açısından bazı önemli çıkarımlara işaret ediyor. Kısmen, ilk Hristiyanların arzuyu tartıştığı bu metinler, ahlakçılardan ve çilecilerden başka bir şey sunuyor. Eskatolojik kurum cinsel etik hakkında düşünmek için bir fırsat sağladı. Cinselliğin tarihiyle ilgili erken Hristiyanlık düşüncesinin arzu yorumbilimi ile ilgili olduğu ölçüde, yeniden dirilişle ilgili metinler bilim adamlarına bu soruyu yanıtlayacak önemli veriler sağlar. Bedenlenmiş benliğe dair bu erken Hristiyan yorumunda en büyük bedeli cinsel arzular, cinsel eylemler ve üreme ödedi. Bedenin parçalarına dair en sağlam anlayış bile onları hâlâ mizahtan, arzulardan, işlevlerden ve bazı durumlarda etten arındırıyordu. Ölümlü nefisle aynı olduğu iddia edilen bu "bütün" beden ve onun parçaları, bazı şeylerin yeniden dirilişin "dışında" olarak adlandırılmasına, o alanda yaşanmaz olanın işaretlenmesine bağlıdır. Bu istisnaya dikkat edilmesi hayati önem taşımaktadır. Yeniden dirilen bedende cinsel arzuların ve üremenin reddedilmesi, onları iğrenç olarak tanımlar. Diriltile bedenın en önemli özelliği, vücut parçalarının devamlılığını tasdik etmesi ve cinsel arzu ve uygulamaları reddetmesidir. Bedensel uzuvların dirilişi konusunda geniş bir fikir birliğine ve dirilişle ilgili cinsel arzu ve uygulamaların reddedilmesi konusunda açık bir görüş birliğine rağmen, ikinci yüzyıl Hristiyanları diriltile beden ile ölümlü beden arasındaki ilişki konusunda anlaşmazlığa düşmeyi sürdürdüler. Diriliş hakkındaki incelemelerde temsil edildiği gibi, arzu ve üremeye yönelik ilk Hristiyan tutumları, çilecilik ve onaylama arasındaki basit bir ikilemi ifade etmiyordu; bunun yerine ikircikli mesajlar, çelişen tutumlar ve çok değerlikli semboller sunuyordu. Cinselliğin tarihini doğrusal olarak da çizemeyiz çünkü tek bir anda, hatta tek bir figürde birden fazla seçenek mevcuttur. İlk Hristiyanlar cinsel olmayan ama cinsel olmayan bir beden hayal etme sorunuyla boğuşmak zorunda kalmışlardı.

--- SAYFA 118 ---

bir şekilde sürekli ve ölümlü bedenle “aynı”. Geriye ne kalacaktı? Neyin ortadan kaldırılması gerekirdi? Bu değişikliğin vücut üzerinde ne gibi etkileri olur? Yaklaşan bu değişimin burada ve şimdi yaşamak açısından ileriye yönelik sonuçları nelerdi? Bu düşünürler rakiplerini, et de dahil olmak üzere yaratılışın iyiliğine yeterince saygı göstermedikleri için eleştirirken, aynı zamanda cinselliği etin özünden çıkarmanın yollarını arıyorlar. Arzular, üreme ve cinsel eylemler yaratılış açısından tesadüfi, gereksiz ve hatta belki de doğal değildir. Diriltiilen beden bu şekilde arzu, üreme ve cinsel ilişki olmadan çerçevelenmesinin sonuçları tutarsızdı. Örneğin erken Hristiyanlıkta ikinci yüzyılın sonları, bekarlık ve evliliğin erdemleri hakkında çelişkili fikirler üretti ve dirilen beden örneğini farklı şekillerde kullandı. Bir yandan diriltiilen beden, Hristiyanların örnek alması gereken bir tarz sağlıyordu. Öte yandan dirilen beden, bekarlığı erteleyen ve ölümlü yaşamda arzu ve üremeye yer açan gelecekteki bir durumdu. Bazı durumlarda aynı yazarın her iki görüşü de savunduğu görülüyor. İncelemelerin yazarları bu tür sonuçlara varmak için bir takım şaşırtıcı hamleler yapıyorlar. Bekaretin protolojik ve eskatolojik yeri, cinsel arzu ve üremenin durumu hakkında proleptik bir krize neden olur. Diriliş ile ölümlü beden arasındaki geçirgen sınır kavramı bu bölümlerde mevcuttur. Diriltiilen benlik ile fani benlik arasındaki sınırlar değiştirilebilir nitelikteydi. Diriltiilen beden ölümlü bedene ne kadar yakınsa, ölümlü yaşamda cinselliğe yer açmak da o kadar zorlaşıyordu. Bu iki beden “aynı” olması zorunluluğu, temel olanla ikincil olan arasında ayırım yapması gereken cisimleşmiş benliğin bir çerçevesini üretir. Sözde Justin, yeniden dirilen beden cinsel arzu ve cinsel ilişkinin sorunlu yönlerinden kurtulacağını, aynı zamanda ölümlü beden bu zorluklardan iyileştirilebileceğini de öne sürüyor. Sahte Justin'e göre dirilen beden, bekaret ve cinsellikten feragat yolunu gösterir; bu da Tanrı'nın arzuyu, evliliği ve üremeyi yok ettiğinin kanıtıdır. Athenagoras da etin değişken olduğu fikrini temel alır, fakat değişken yağ ve sıvı etini, yeniden dirilmiş ve en sonunda sabit ete dönüşecek olan etin değişmeyen bir alt katmanına yerleştirir. Athenagoras, Irenaeus ve Tertullianus'a göre Tanrı, ölümlülükte cinselliğe yer verir, ama bu öncelikle ölümlü beden daha yüksek düzeydeki aşağılığının kanıtı olarak. Birbirinin aynısı olan bu iki beden arasındaki gerilim, beden ve benliğin inşa edildiği bir mekandır. Hatta, bir ten sorunu olarak cinsellikten çok ölümle ilgilenen Diriliş Üzerine İnceleme'nin yazarı bile okurlarına sanki çoktan dirilmiş gibi yaşamaları konusunda uyarıda bulunmuştu. Diriltiilen beden bir şekilde ölümlü bedende zaten mevcuttu. Arzunun, üremenin ve diriltiilmiş etten yapılan cinsel eylemlerin iğrençliği, dirilişteki et ile yaratılışın fani eti arasındaki uçurumu ortaya çıkarır. Bu anlamda, etin dirilişini savunanlar, et konusunda savunmalarının önerdiğinden çok daha kararsızdı. 107'DE KULLANIMI SONUÇLANDIRIN

--- SAYFA 119 ---

Bu çalışma, dirilişte yok edilenin ve kazanılanın, bedeninin iyiliğini koruyup kötülüğünü atmaktan daha karmaşık olduğunu ortaya koymuştur. Yalnızca bedensel morfolojiye dayanan ilk Hristiyan cinsel farklılık teorisi, cinsel kimlikte istikrarsızlık anları yaratır. Cinsel arzunun, eylemlerin ve üremenin söylemsel mantığı, insan bedenlerini bu söylemlerden tamamen ayrı hayal edemeyecek kadar sıkı bir şekilde örülmüştür. Cinsel arzuları ve pratikleri cinsel farklılık modellerinden ayırmanın istikrarsızlığı, kısmen cinsel farklılık ile hiyerarşinin bağlantılı olduğu yollardan dolayı, cinselliğin yokluğunda cinsel farklılığın yeniden canlandığı yönündeki her türlü iddiayı sıkıntıya sokar. Cinsel arzu ve üreme reddediliyor ama yine de cinsel farklılık sisteminin, onsuz var olamayacağı sistemin bozulmasıyla tehdit ediliyor. İlk Hristiyanlar, morfolojik bedenleri cinsel arzulardan ve uygulamalardan ayırmaya yönelik bir projeye girişmişlerdi; ancak böyle bir projeyi sürdürmek, erkek ve kadın, erkek ve dişi gibi "cinsiyetli" bedenlere dayalı farklılıkları istikrarsızlaştırmak anlamına geliyordu. İlk Hristiyanlar, yeniden dirilmiş, ebedi, istikrarlı bedenlerde cinsel arzu ve üremeye ilişkin teolojik sorunu çözmeye çalışırken, bu tür bedenlerin, her zaman zaten bu bedenlerin varsayılan cinselliğinden kaynaklanan, ima edilen bir cinsel alana başvurmadan cinsel farklılıkları nasıl ifade edebildiğine dair yeni bir sorun ürettiler. İlk Hristiyanlar, dirilen bedenleri açıklamak ve tanımlamak için çok sayıda teori sundular; çünkü bu tür bedenler, özellikle konu bu tür bedenlerin temel ve olumsal özelliklerini birbirinden ayırmaya geldiğinde, onların onları düzeltme girişimlerini aşmış ve altüst etmişti. Cinsel farklılığı cinsellikten ayırma çabası, yalnızca bedeni tanımlayan ve onu belirli şekillerde şekillendiren erken dönem Hristiyan ideolojilerini değil, aynı zamanda iktidarın bu ayrımı yapmaya yönelik yatırımlarını da ortaya çıkarır. Bedenler hakkında felsefi öz ve olumsallık terimleriyle düşünmeye yönelik bu çerçeve, normatif olarak cinsiyetlendirilmiş bedenleri mümkün kılan dışlamaları ve iğrenmeyi açığa çıkarıyor. Notlar 1 Beth Felker Jones, *Marks of His Wounds: Gender Politics and Bodily Resurrection* (New York: Oxford University Press, 2007), 103. 2 Jones, *Marks of His Wounds*, 104. 3 Butler, *Bodies That Matter*, 49. SONUÇ 108

--- SAYFA 120 ---

KAYNAKÇA Achilles Tatius. *Leukippe ve Klitofon*. Tim Whitmarsh'ın çevirisi. New York: Oxford University Press, 2003. Altermath, François. *Du corps psychique au corps Spirituel: 1 Cor.'un yorumu*. 15, 35-49, les auteurs Chrétiens des quatre premiers siècles tarafından. Tübingen: Mohr, 1977. Andia, Ysabel de. *Homo Vivens: Irénée de Lyons'daki adamın bozulmazlığı ve tanrılaştırılması*. Paris: Études augustiniennes, 1986. Archer, Léonie J., Susan Fischler ve Maria A. Wyke. *Antik Toplumlarda Kadın: Bir Gece Yanılsaması*. Basingstoke: Macmillan, 1994. Armin, Hans Friedrich August von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgartiae: Aedibus B. G. Teubneri, 1968. Asher, Jeffrey. "Speiretai: 1 Korintliler 15:42-44'te Pavlus'un Antropojenik Metaforu." *İncil Edebiyatı Dergisi* 120, no. 1 (2001): 101-123. Baer, Richard Arthur. *Philo'nun Erkek ve Kadın Kategorilerini Kullanımı*. Leiden: E. J. Brill, 1970. Balthasar, Hans Urs von. *Enkarnasyon Skandalı: Irenaeus Sapkınlara Karşı*. San Francisco: Ignatius Press, 1990. Barnard, Leslie W. *Justin Martyr: Hayatı ve Düşüncesi*. Londra: Cambridge University Press, 1967. Barnard, Leslie W. *Athenagoras: İkinci Yüzyıl Hristiyan Savunmacılığı Üzerine Bir Araştırma*. Paris: Beauchesne, 1972. Barnard, Leslie W. "Athenagoras Üzerine Notlar." *Latomus* 31 (1972): 413-432. Barnard, Leslie W. "Athenagoras: De Resurrectione. Diriliş Üzerine İkinci Yüzyıl İncelemesinin Arka Planı ve Teolojisi." *Studia Theologica* 30 (1976): 1-42. Barnard, Leslie W. "Athenagoras'ın De Resurrectione'sinin Orijinallliği." *Studia Patristica*, Cilt 15, Bölüm 1, 39-49'da. Berlin: Akademie Verlag, 1984. Barnard, Leslie W. *St. Justin Martyr: Birinci ve İkinci Özurler*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1997. Barnes, Timothy David. *Tertullianus: Tarihsel ve Edebi Bir Araştırma*. New York: Oxford University Press, 1985. Beattie, Tina. *Tanrı'nın Annesi, Havva'nın Avukatı: Kadınların Kurtuluşuna İlişkin Bir Marian Hikayesi*. Londra: Süreklilik, 2002. Behr, John. "Irenaeus AH 3.23.5 ve Çileci İdeal." *St Vladimir's Theological Quarterly* 37, no. 4 (1993): 305-313. 109

--- SAYFA 121 ---

Behr, John. Irenaeus: Apostolik Vaaz Üzerine. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1997. Behr, John. Irenaeus ve Clement'te Çilecilik ve Antropoloji. New York: Oxford University Press, 2000. Boyarin, Daniel. Carnal Israel: Talmudik Kültürde Seks Okumak. Berkeley: University of California Press, 1993. Boyarin, Daniel. Radikal Bir Yahudi: Paul ve Kimlik Politikası. Berkeley: University of California Press, 1994. Boyarin, Daniel. Tanrı İçin Ölmek: Şehitlik ve Hristiyanlık ile Yahudiliğin Oluşumu. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999. Boyarin, Daniel ve Elizabeth A. Castelli. "Giriş: Foucault'nun Cinselliğin Tarihi: Dördüncü Cilt veya Başkalarının İşleyeceği Nadasa Bırakılan Bir Alan." Cinsellik Tarihi Dergisi 10, no. 3/4 (2001): 357. Boylan, Michael. "Aristoteles'in Gebelik Teorisine Galenik ve Hipokratçı Meydan Okuma." Biyoloji Tarihi Dergisi 17, no. 1 (1984): 83-112. Brisson, Luc. Cinsel Kararsızlık: Greko-Romen Antik Döneminde Androjenlik ve Hermafroditizm. Berkeley: University of California Press, 2002. Brown, Peter. Beden ve Toplum: Erken Hristiyanlıkta Erkekler, Kadınlar ve Cinsel Feragat. New York: Columbia University Press, 1988. Buell, Denise Kimber. Hristiyan Yaratmak: İskenderiyeli Clement ve Meşruiyet Retoriği. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999. Buell, Denise Kimber. Neden Bu Yeni İrk: Erken Hristiyanlıkta Etnik Akıl Yürütme. New York: Columbia University Press, 2005. Burrus, Virginia. Özerklik Olarak İffet: Apokrif Elçilerin Hikayelerinde Kadınlar. Lewiston: E. Mellen Press, 1987. Burrus, Virginia. Doğmuş, Yapılmamış: Geç Antik Çağda Erkekliğin Kavranması. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000. Burrus, Virginia. Azizlerin Seks Yaşamları: Antik Hagiografinin Erotikleri. Philadelphia: Pennsylvania Üniversitesi Yayınları, 2004. Burrus, Virginia. Utancı Kurtarmak: Şehitler, Azizler ve Diğer Aşağılık Konular. Philadelphia: Pennsylvania Üniversitesi Yayınları, 2008. Butler, Judith. Önemli Bedenler: "Cinsiyet" in Söylemsel Sınırları Üzerine. New York: Routledge, 1993. Butler, Judith. Cinsiyet Sorunu: Feminizm ve Kimliğin Yıkılması. New York: Routledge, 1999. Butler, Judith. Antigone'nin İddiası: Yaşam ve Ölüm Arasındaki Akrabalık. New York: Columbia University Press, 2000. Butler, Judith. Cinsiyeti Geri Alma. New York: Routledge, 2004. Bynum, Caroline Walker. Batı Hristiyanlığında Bedenin Dirilişi, 200-1336. New York: Columbia University Press, 1995. Campese, Silvia, Paola Manuli ve Giulia Sissa. Madre Materia: Sociologia e Biologia della Donna Greca. Torino: Boringhieri, 1983. Canlis, Julie. "İnsan Olmak: Irenaeus'un Katılım Doktrini Açısından Yaratılışın Önemi." İskoç İlahiyat Dergisi 58, no. 4 (2005): 434-454. Castelli, Elizabeth A. "'Meryem'i Erkek Yapacağım': Geç Antik Çağda Hristiyan Kadınların Beden Dindarlığı ve Cinsiyet Dönüşümü." Body Guards: Cinsiyet Belirsizliğinin Kültürel Politikası, Julia Epstein ve Kristina Straub tarafından düzenlenmiştir, 29-49. New York: Routledge, 1991. BI BL IOGRAFY 110

--- SAYFA 122 ---

Kilise, F. Forrester. "Tertullian'da Seks ve Kurtuluş." *Harvard Theological Review* 68, no. 2 (1975): 83-101. Clark, Elizabeth A. *Origenist Tartışması: Erken Hristiyanlık Tartışmasının Kültürel İnşası*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992. Clark, Elizabeth A. *Okuma Vazgeçme: Erken Hristiyanlıkta Çilecilik ve Kutsal Yazılar*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999. Coakley, Sarah. *Din ve Beden*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Cobb, L. Stephanie. *Erkek Olmak İçin Ölmek: Erken Hristiyan Şehit Metinlerinde Cinsiyet ve Dil*. New York: Columbia University Press, 2008. Conybeare, Catherine. "Tertullianus'un Beden, Ruh ve Eşler Üzerine." *Severan Kültürü'nde*, Düzenleyen: Simon Swain, Stephen Harrison ve Jas Elsner, 430-439. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Cooper, Kate. "Mağdurun Sesi: Cinsiyet Temsili ve Erken Hristiyan Meryem Analığı." *Manchester John Rylands Üniversitesi Kütüphanesi Bülteni* 80 (1998): 147-158. D'Angelo, Mary Rose. "Peçeler, Bakireler ve Erkeklerin ve Meleklerin Dilleri: Erken Hristiyanlıkta Kadın Başları." *OffWith Her Head!: Mit, Din ve Kültürde Kadın Kimliğinin Reddi*, Howard Eilberg-Schwartz ve Wendy Doniger tarafından düzenlendi, 131-165. Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 1995. D'Anna, Alberto. *Pseudo-Giustino: Sulla Resurrezione: Discorso Cristiano del II Secolo*. Brescia: Morcelliana, 2001. Daniel-Hughes, Carly. "Diriliş İçin Giyinmek: Kartacalı Tertullianus'ta Bedenlenmiş Teoloji Olarak Giyinmek," Doktora tezi, Harvard Divinity School, 2007. Daniel-Hughes, Carly. "Utancınızın Zırhını Giyin!: Kartacalı Tertullianus'ta Örtünmeyi ve Bedenin Kurtuluşunu Tartışmak." *Din/Bilimler Din Çalışmaları* 39, no. 2 (2010): 179-201. Daniel-Hughes, Carly. *Kartacalı Tertullianus'ta Bedenin Kurtuluşu: Diriliş İçin Giyinme*. New York: Palgrave Macmillan, 2011. Daniel-Hughes, Carly. "'Tek Eşlilik Sizi Kendine Sahip Çıkıyor:' Tertullian'ın Cinsel İffet ve Bedenin Dirilişi Üzerine." *Hayata Geri Dönüş: Ölüm ve Yaşam, Ölümlülük ve Ölümsüzlük, Antik Akdeniz'de Geçmiş ve Bugün Arasındaki Sınırları Keşfetmek*, Fred Tappenden ve Carly Daniel-Hughes tarafından düzenlendi. Montreal: McGill Üniversitesi Kütüphanesi, yakında çıkacak. Davies, Jon. *Antik Çağ Dinlerinde Ölüm, Cenaze ve Yeniden Doğuş*. Londra; New York: Routledge, 1999. Dean-Jones, Lesley Ann. *Klasik Yunan Biliminde Kadın Bedenleri*. New York: Oxford, 1998. DeConick, April D. "Ruhları Kavramak: Valentinianus Cinsiyetinin Gizemi." *Gizli İlişki: Eros ve Batı Ezoterizm Tarihinde Cinsellik* 7, Wouter J. Hanegraaff and Jeffrey John Kripal, 544. Leiden: Brill, 2008. Delius, Walter. "Not: Justin: 'Über die Auferstehung'." *ThViat* 4 (1952): 181-204. Donovan, Mary Ann. *Tek Doğru Okumak mı? Irenaeus'a Bir Kılavuz*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1997. Douglass, J. Robert. "Reginos'a Mektup: Diriliş Üzerine Hristiyan-Gnostik Öğreti." *Geleceğe Bakmak İçinde*, 115-123. Grand Rapids: Baker Akademik, 2001. Dunn, Geoffrey D. *Tertullian*. New York: Routledge, 2004. Dunn, Geoffrey D. "Mary'nin Partu'daki Bekareti ve Tertullian'ın De Carne Christi'deki Doketizm Karşıtlığı Yeniden Değerlendirildi." *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 58, no. 2 (2007): 467-484. BI BL İYOGRAFİ 111

--- SAYFA 123 ---

Dunn, Geoffrey D. Tertullian'ın Aduersus Iudaeos'u: Retorik Bir Analiz. Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları, 2008. Dunning, Benjamin. "Bakire Toprak, Bakire Doğum: Lyonslu Irenaeus'ta Yaratılış, Cinsel Farklılık ve Özetleme." *Din Dergisi* 89, no. 1 (2008): 57-88. Dunning, Benjamin. Pavlus'un Hayaletleri: Erken Hristiyan Düşüncesinde Cinsel Farklılık. Philadelphia: Pensilvanya Üniversitesi, 2011. Elliot, Dyan. "Tertullian, Melek Yaşamı ve İsa'nın Gelini." Ortaçağ Avrupasında Cinsiyet ve Hristiyanlık: Yeni Perspektifler, Lisa Bitel ve Felice Lifshitz tarafından düzenlendi, Philadelphia: Pennsylvania Üniversitesi Yayınları, 2008. Elm, Susanna. Tanrı'nın Bakireleri: Geç Antik Çağda Çileciliğin Oluşumu. New York: Oxford University Press, 1994. Endsjo, Dag Øistein. Yunan Diriliş İnançları ve Erken Hristiyanlığın Başarısı. Londra: Palgrave, 2009. Engberg-Pedersen, Troels. Helenistik Bağlamında Pavlus. Minneapolis: Fortress Press, 1995. Engberg-Pedersen, Troels. Paul ve Stoacılar. Edinburg: T&T Clark, 2000. Engberg-Pedersen, Troels. Havari Pavlus'ta Kozmoloji ve Benlik: Maddi Ruh. New York: Oxford University Press, 2010. Evans, Craig A., Robert L. Webb ve Richard A. Wiebe. Nag Hammadi Metinleri ve İncil: Bir Özet ve Dizin. Leiden: Brill, 1993. Evans, Ernest. Tertullianus'un Diriliş Üzerine İncelemesi. Londra: S.P.C.K., 1960. Fantino, Jacques. L'Homme, image de Dieu, chez saint Irénée de Lyon. Paris: Cerf, 1986. Fantino, Jacques. La theologie d'Irénée: Lecture des Ecritures en reponse à l'exégèse gnostique: Une approche trinitaire. Paris: Cerf, 1994. Fausto-Sterling, Anne. Bedenin Cinsiyetini Belirlemek: Cinsiyet Politikası ve Cinselliğin İnşası. New York: Basic Books, 2000. Finlay, Barbara. "Tertullian bir Kadın Düşmanı mıydı?" *Tarih Kurumu Dergisi* 3 (2003): 503-525. Flemming, Rebecca. Tıp ve Romalı Kadının Oluşumu: Celsus'tan Galen'e Cinsiyet, Doğa ve Otorite. New York: Oxford University Press, 2000. Flusser, David. "Rabbini Yahudilikte, Erken Hristiyanlıkta ve Kumran'da Diriliş ve Melekler." *Ölü Deniz Parşömenlerinde*, 568-572. Kudüs: İsrail Keşif Topluluğu, The Shrine of the Book ile işbirliği içinde, İsrail Müzesi, 2000. Ford, Josephine Massyngbaerde. "'Bakire'nin Anlamı.'" *Yeni Ahit Çalışmaları* 12 (1966): 293-299. Foucault, Michel. Benliğin Bakımı. Londra: Penguin Books, 1990. Foucault, Michel. Zevkin Kullanımı. New York: Vintage Books, 1990. Furches, Joel. Jarettesville Hristiyanlık Araştırmacısı, "Cinsiyet Kimliği ve Ölülerden Diriliş". 23 Ağustos 2013. Erişim tarihi: 4 Aralık 2014, <http://www.examiner.com/article/cinsiyet-kimligi-ve-olumden-dirilis>. Gaca, Kathy L. Zinanın Oluşumu: Yunan Felsefesinde ve Erken Hristiyanlıkta Eros, Etik ve Siyasi Reform. Berkeley: University of California Press, 2003. Gager, John G. "Beden Sembolleri ve Sosyal Gerçeklik: Erken Hristiyanlıkta Diriliş, Enkarnasyon ve Çilecilik." *Din* 12 (1982): 345-363. Galen. Parçaların Kullanışlılığı Üzerine, 14.6 (II, 296). Vücut Parçalarının Kullanışlılığı üzerine Galen, Galen'den çeviri. Peri Chreias Morio-n. De Usu Partium. Çeviren: Margaret Tallmadge May. Ithaca: Cornell University Press, 1968. BI BL IOGRAFY 112

--- SAYFA 124 ---

Gallicet, Ezio. "Atenagora mı, Pseudo-Atenagora mı?" *Rivista di Filologia* 104 (1976): 420-435. Gallicet, Ezio. "Ancora sullo Pseudo-Atenagora." *Rivista di Filologia* 105 (1977): 21-42. Gatens, Moira. *Hayali Bedenler: Etik, Güç ve Bedensellik*. New York: Routledge, 1996. Gill, Christopher. *Helenistik ve Roma Düşüncesinde Yapılandırılmış Benlik*. New York: Oxford University Press, 2006. Givens, Terryl. *Paradoks İnsanları: Mormon Kültürünün Tarihi*. New York: Oxford University Press, 2007. Glancy, Jennifer A. "Açık Beden Yasası: Doğu Üzerine Tertullian." *Henoch* 30, hayır. 2 (2008): 45-66. Glancy, Jennifer A. *Onbaşı Bilgi: Erken Hristiyan Bedenleri*. New York: Oxford University Press, 2010. Gleason, Maud W. *Making Men: Sofistler ve Antik Roma'da Kendini Sunum*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. Gleason, Maud W. "Gerçek Yarışmaları ve Konuşan Cesetler." James I. Porter tarafından düzenlenen *Klasik Bedenin Yapıları*, 287-313. Ann Arbor: Michigan Üniversitesi Yayınları, 1999. Golden, Mark ve Peter Toohey. *Antik Yunan ve Roma'da Cinsiyet ve Farklılık*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003. Goldhill, Simon. *Foucault'nun Bekareti: Antik Erotik Kurgu ve Cinselliğin Tarihi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Good, Deirdre J. "Cinsiyet ve Nesil: Valentinianus Metinlerine Özel Dikkatle Kipti Terminolojisi Üzerine Gözlemler." *Gnostisizmde Kadınlığın Görüntüleri*, Karen L. King tarafından düzenlendi, 23-40. Philadelphia: Fortress Press, 1988. Grant, Robert M. "Athenagoras veya Pseudo-Athenagoras." *Harvard Theological Review* 47 (1954): 121-129. Grant, Robert McQueen. *İkinci Yüzyılın Yunan Savunucuları*. Philadelphia: Westminster Press, 1988. Hadot, Pierre. *Antik Felsefe Nedir?* Cambridge, MA: Belknap Press, Harvard University Press, 2002, 117. Hadot, Pierre ve Arnold Ira Davidson. *Bir Yaşam Biçimi Olarak Felsefe: Sokrates'ten Foucault'ya Manevi Egzersizler*. New York: Blackwell, 1995. Hällström, Gunnar af. *Carnis Resurrectio: Bir Creedal Formülünün Yorumlanması*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1988. Halperin, David M. *Yüz Yıllık Eşcinsellik: Ve Yunan Sevgisi Üzerine Diğer Denemeler*. New York: Routledge, 1990. Halperin, David M., John J. Winkler ve Froma I. Zeitlin. *Cinsellik Öncesi: Antik Yunan Dünyasında Erotik Deneyimin İnşası*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990. Hankinson, R. J. "Doğa Felsefesi." R. J. Hankinson tarafından düzenlenen *The Cambridge Companion to Galen'da*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Hanson, Ann Ellis. "Hipokrat Külliyyatı'nın Jinekolojik Metinlerinde Konuşan Tarifler." *Cinsiyet Parşömenleri: Antik Çağ Bedenlerinin Şifresini Çözmek*, Maria Wyke tarafından düzenlendi, 71-94. New York: Oxford University Press, 1998. Hanson, Ann Ellis ve Monica Green. "Efes Soranüsü: Methodicorum Princeps." *Augstieg und Niedergang der Römischen Welt'te*, Wolfgang Haase ve Hildegard Temporini tarafından düzenlendi. Berlin: Walter De Gruyter, 1994. BI BL IOGRAFY 113

--- SAYFA 125 ---

Harnack, Adolf von. Griechischen'in Überlieferung'u, diğer Kirche ve Mittelalter'deki zweiten Jahrhunderts'tan özür diledi. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1882. Harper, Kyle. Utançtan Günaha: Geç Antik Çağda Cinsel Ahlakın Hristiyan Dönüşümü. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013. Hartney, Aileen M. Korkunç Ölümler ve Bekar Yaşamlar: Hristiyan Şehitler ve Çileciler. Bristol: Bristol Phoenix, 2005. Heimgartner, Martin. Pseudojustin: Über die Auferstehung: Text und Study. Berlin: De Gruyter, 2001. Hitchcock, F. R. Montgomery. "Loofs'un Asya Kaynağı (Iqa) ve Ps-Justin De Resurrectione." ZNW 37 (1936): 35-60. Selam, Karl. Die Sacra paralela des Johannes Damascenus. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1897. Holl, Karl. Sacra'ya paralel olarak Kirchengväter'in bir parçası. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1899. Hollywood, Amy. Duyulur Ecstasy: Mistisizm, Cinsel Farklılık ve Tarihin Talepleri. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 2002. Holmes, Brooke. Cinsiyet: Antik Çağ ve Mirası. New York: Oxford, 2012. Holsinger-Friesen, Thomas. Irenaeus ve Genesis: Erken Hristiyan Hermeneutiğinde Rekabet Üzerine Bir İnceleme. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009. Horsley, Richard A. "'Bazılarınız Ölülerin Dirilişinin Olmadığını Nasıl Söyleyebilir?': Korint'te Manevi Elitizm." Novum Testamentum 20, no. 3 (1978): 203-231. Hoyland, Robert. "Leiden Polemon'un Yeni Bir Baskısı ve Çevirisi." Yüzü Görmek, Ruhü Görmek: Klasik Antik Çağ'dan Ortaçağ İslam'ına Polemon'un Fizyolojisi, Simon Swain tarafından düzenlendi. Oxford: Oxford University Press, 2007. Humann, Carl. Altertümer von Hierapolis. Berlin: G. Reimer, 1898. Hunter, David G. Erken Kilisede Evlilik. Minneapolis: Fortress Press, 1992. Hunter, David G. Antik Hristiyanlıkta Evlilik, Bekarlık ve Sapkınlık: Jovinianist Tartışma. New York: Oxford University Press, 2007. Jacobsen, Anders-Christian. "Irenaeus'un Bedenin Dirilişi Konusunda Öğretisindeki Felsefi Argüman." Studia Patristica XXXVI, Critica et Philologica, Nachleben, İlk İki Yüzyıl, Tertullian'dan Arnobius'a, İznik'ten Önce Mısır, Athanasius ve Rakipleri, 256-261. Louvain: Peeters, 2001. Jacobsen, Anders-Christian. "Irenaeus Teolojisinde Yaratılış 1-3'ün Önemi." Zeitschrift für antikes Christentum = Journal of Ancient Christian 8 (2004): 299-316. Jerome. Şanlı Adamlar Üzerine. Thomas P. Halton'un çevirisi. Washington, DC: Amerika Katolik Üniversitesi Yayınları, 1999. Jones, Beth Felker. Yaralarının İzleri: Cinsiyet Politikası ve Bedensel Diriliş. New York: Oxford University Press, 2007. Joppich, Godehard. Salus Carnis: eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenäus von Lyon. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1965. Kral, Helen. Hipokrat'ın Kadını: Antik Yunan'da Kadın Bedenini Okumak. New York: Routledge, 1998. King, Helen. Yunan ve Roma Tıbbı. Londra: Bristol Classical Press, 2001. King, Helen. Bakirelerin Hastalığı: Yeşil Hastalığı, Kloroz ve Ergenlik Sorunları. New York: Routledge, 2004. King, Helen. Ebelik, Doğum ve Jinekolojinin Yükselişi: On Altıncı Yüzyıl Özetinin Kullanımları. Farnham: Ashgate, 2007. King, Helen. Yargılanan Tek Cinsiyet Bedeni: Klasik ve Erken Modern Kanıtlar. Farnham: Ashgate, 2014. BI BL IOGRAFY 114

--- SAYFA 126 ---

King, Karen L. Gnostisizmde Dış İmgeler. Edinburgh: T & T Clark, 2000. King, Karen L. Magdalalı Meryem İncili: İsa ve İlk Kadın Havari. Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 2003. King, Karen L. Gnostisizm Nedir? Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2003. King, Karen L. "Sapkınlık Söyleminin Sosyal ve Teolojik Etkileri." Geç Antik Çağda Sapkınlık ve Kimlik, Eduard Iricinschi ve Holger M. Zellentin, 28-49 tarafından düzenlenmiştir. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. Kitzler, Petr. "Ex Uno Homine Tota Haec Animarum Redundantia: Ursprung, Entste-hang und Weitergabe der individuellen Seele nach Tertullian." Vigiliae Christianae 64 (2010): 353-381. Knust, Jennifer Wright. Şehvete Terk Edilmiş: Cinsel İftira ve Antik Hristiyanlık. New York: Columbia University Press, 2006. Kueßer, Mathew. Erkekçe Hadım: Erkeklik, Cinsiyet Belirsizliği ve Geç Antik Çağda Hristiyan İdeolojisi. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 2001. LaFray, Elizabeth. "Soluduğu Hava: Homeros'tan Platon'a Kadın Ruhu," Doktora tezi, Central Michigan Üniversitesi, 2014. Laqueur, Thomas Walter. Cinsiyeti Yaratmak: Yunanlılardan Freud'a Beden ve Cinsiyet. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. Layton, Bentley. Nag Hammadi'den Diriliş Üzerine Gnostik İnceleme. Missoula, MT: Scholars Press, 1979. Layton, Bentley. "Vizyon ve Revizyon: Dirilişin Gnostik Bir Görüşü." Colloque International sur les textes de Nag Hammadi Québec'te, 22-25 août 1978, 190-217. Quebec; Louvain: Les presses de l'université Laval; Peeters, 1981. Layton, Bentley. Gnostik Kutsal Yazılar: Ek Açıklamalar ve Tanıtımlarla Yeni Bir Çeviri. Londra: S.C.M. Press, 1987. Layton, Bentley. Kipti Dilbilgisi: Chrestomathy ve Sözlükle: Sahidik Lehçe. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000. Lehtipuu, Outi. "'Et ve Kan, Tanrı'nın Krallığını Miras Alamaz': Dirilişle İlgili Erken Hristiyan Tartışmalarında Bedenin Dönüşümü." Metamorfozlar: Erken Hristiyanlıkta Diriliş, Beden ve Dönüştürücü Uygulamalar, Turid Karlsen Seim ve Jorunn Økland tarafından düzenlenmiştir, 147-168. Berlin: Walter de Gruyter, 2009. Levenson, Jon Douglas. Diriliş ve İsrail'in Restorasyonu: Yaşam Tanrısının Nihai Zaferi. New Haven: Yale University Press, 2006. Lona, Horacio. "Not: Justins 'de Resurrectione' und die altchristliche Auferstehungsapologetik." Salesianum 51 (1989): 691-768. Lona, Horacio. "Die dem Apologeten Athenagoras zugeschriebene Schrift 'De Resurrectione Mortuorum' und die altchristliche Auferstehungsapologetik." Salesianum 52 (1990): 525-578. Lona, Horacio E. Über die Auferstehung des Fleisches: Studien zur frühchristlichen Eschatologie. Berlin: Walter de Gruyter, 1993. Loofs, Friedrich. Theophilus von Antiochien, Marcionem'e karşı çıktı ve Irenaeus'un diğer ilahiyatçıları Quellen'e karşı çıktı. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1930. Lundhag, Hugo. "Kıyametin Sembolleri ve Benzerleri Bunlardır: Diriliş Risalesinde Ölüm ve Dönüşüm Kavramsallaştırmaları." Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity adlı kitapta, editörler Turid Karlsen Seim ve Jorunn Økland, 187-206. Berlin: Walter de Gruyter, 2009. BI BL IOGRAFY 115

--- SAYFA 127 ---

Madigan, Kevin ve Jon Douglas Levenson. Diriliş: Hristiyanlar ve Yahudiler için Tanrı'nın Gücü. New Haven: Yale University Press, 2008. Mahé, Jean Pierre. Tertullian: La Sandalye Du Christ: Commentaire ve Index. Paris: Cerf, 1975. Malinine, Michel. De Resurrectione = Epistula Ad Rheginum: Codex Jung F. Xxii R-F. Xxv V (s.43-50). Zürih: Rascher Verlag, 1963. Marcovich, Miroslav. Athenagorae Qui Fertur: Diriliş Mortuorum. Leiden: Brill, 2000. Martin-Achard, Robert. L'Ancien Testament'ten sonra yeniden dirilişin ölümü. Neuchatel-Paris: Delachaux & Niestlé, 1956. Martin, Dale B. Korint Gövdesi. New Haven: Yale University Press, 1995. Martin, Dale B. Cinsiyet ve Tek Kurtarıcı: İncil Yorumunda Cinsiyet ve Cinsellik. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006. Martin, Emily. Bedendeki Kadın: Üremenin Kültürel Bir Analizi. Boston: Beacon Press, 1992. Meeks, Wayne A. "Androjen İmajı: İlk Hristiyanlıkta Bir Sembolün Bazı Kullanımları." Dinler Tarihi 13, no. 3 (1974): 165-208. Ménard, Jacques-E. Le Traité sur la Resurrection: (NH I, 4). Québec: Presses de l'Université Laval, 1983. Ménard, Jacques-E. "L'Épître à Rhèginos (Ie De diriliş): sa notion de résurrection." İkinci Uluslararası Kipti Araştırmaları Kongresi Kararları, 167-177. Roma: CIM, 1985. Meyer, Marvin W. "Meryem'i Erkek Yapmak: Thomas İncili'nde 'Erkek' ve 'Kadın' Kategorileri." Yeni Ahit Çalışmaları 31, no. 4 (1985): 554-570. Meyer, Marvin W. ve Wolf-Peter Funk. Nag Hammadi Kutsal Yazıları. New York: HarperOne, 2007. Miller, Susan. "'Cennette Melekler Gibi': Markos'un Yeni Yaratılıştaki İnsanlık Anlayışı." İçinde Söz konusu Bedenler: Cinsiyet, Din, Metin, Darlene Bird ve Yvonne Sherwood tarafından düzenlendi, xii, 202. Aldershot, Hants, İngiltere; Burlington, VT: Ashgate Yayıncılık, 2005. Minns, Denis. Irenaeus. Washington, DC: Georgetown University Press, 1994. Montserrat, Dominic. Değişen Bedenler, Değişen Anlamlar: Antik Çağda İnsan Bedeni Üzerine Çalışmalar. New York: Routledge, 1998. Moss, Candida R. "Göksel Şifa: Eskatolojik Temizlik ve Erken Kilisede Ölülerin Dirilişi." Amerikan Din Akademisi Dergisi 79, no. 4 (2011): 991-1017. Nasrallah, Laura Salah. Bir Deliliğin Vecdi: Erken Hristiyanlıkta Kehanet ve Otorite. Cambridge, MA: Harvard İlahiyat Çalışmaları Harvard İlahiyat Okulu; Harvard University Press tarafından dağıtılmıştır, 2003. Nickelsburg, George W. E. Ahitlerarası Yahudilik ve Erken Hristiyanlıkta Diriliş, Ölümsüzlük ve Ebedi Yaşam. Cambridge, MA: Harvard Teolojik Çalışmalar için Harvard University Press tarafından dağıtılmıştır Harvard Divinity School, 2006. Nielsen, J. T. Adam ve Lyons'lu Irenaeus'un Teolojisinde İsa: Zamanının Gnostisizminin Arka Planına Karşı, Irenaeus'un Adversus Haereses'inde Adem-Mesih Tipolojisinin İşlevinin İncelenmesi. Assen: Van Gorcum, 1968. Noormann, Rolf. Irenäus als Paulus yorumluyor: zur Rezeption und Wirkung der Paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994. BI BL IOGRAFY 116

--- SAYFA 128 ---

Norris, Richard. "İkinci Yüzyılın Sonlarında Sapkınlık ve Ortodoksluk." *Union Seminary Quarterly Review* 52 (1998): 43-59. Nussbaum, Martha Craven. *Arzu Terapisi: Helenistik Etik ve Teori ve Uygulama*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994. Nutton, Vivian. *Antik Tıp*. New York: Routledge, 2004. Olson, Mark Jeffrey. *Irenaeus, Valentinianus Gnostikleri ve Tanrı'nın Krallığı (A.H. Kitap V): 1 Korintliler 15:50 Hakkında Tartışma*. Lewiston, NY: Mellen Biblical Press, 1992. Orbe, Antonio. *Antropoloji de San Ireneo*. Madrid: Editoryal Catolica, 1969. Orbe, Antonio. "La Virgen Maria abogada de la virgen Eva; En torno a s. Ireneo Adv. haer. V, 19, 1." *Gregorianum* 63 (1982): 453-506. Orbe, Antonio. *Teología de San Ireneo: Comentario al Libro V del "Adversus Haereses"*. Madrid; Toledo: Biblioteca de autores cristianos; Estudio teológico de San Ildefonso, 1985. Osborn, Eric Francis. *Tertullianus, Batının İlk İlahiyatçısı*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Osborn, Eric Francis. *Lyonslu Irenaeus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Pagels, Elaine H. "Dirilişin Gizemi: 1 Korintliler 15'in Gnostik Bir Okuması." *İncil Edebiyatı Dergisi* 93, no. 2 (1974): 276-288. Pagels, Elaine H. *Adam, Havva ve Yılan*. New York: Vintage Books, 1989. Pagels, Elaine H. *Gnostik İnciller*. New York: Vintage Books, 1989. Pagels, Elaine H. *Gnostik Paul: Pauline Mektuplarının Gnostik Yorumu*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1992. Pearson, Birger. "Gerçeğin Tanıklığına Giriş." *İçinde Kıpti Gnostik Kütüphanesi: Nag Hammadi Kodeksleri 5'in Tam Sürümü*, James McConkey Robinson tarafından düzenlendi, 101-122. Leiden: Brill, 2000. Peel, Malcolm Lee. *Rheginos'a Mektup: Diriliş Üzerine Bir Valentinianus Mektubu: Giriş, Çeviri, Analiz ve Açıklama*. Londra: S.C.M. Press, 1969. Peel, Malcolm Lee. "Yeni Ahit'te Gnostik Eskatoloji." *Novum Testamentum* 12 (1970): 141-165. Peel, Malcolm Lee. "Diriliş Üzerine İnceleme." *Kıpti Gnostik Kütüphanesinde: Nag Hammadi Kodekslerinin Tam Sürümü 1*, James McConkey Robinson tarafından düzenlendi, 123-158. Leiden: Brill, 2000. Pelland, Gilles. "Dans l'Attente De La Resurrection: l'Evangelization dans l'eglise ancienne'nin merkezi bir teması." *Science ve Esprit* 28 (1976): 125-146. Penner, Todd. "Yeni Ahit ve Erken Hristiyanlıkta Kadın, Cinsiyet ve Cinsellik." *Oxford Bibliographies Online Biblical Studies* (2010): Erişim tarihi: 25 Haziran 2013, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0131.xml>. Perkins, Judith. *Acı Çeken Benlik: Erken Hristiyanlık Döneminde Acı ve Anlatı Temsili*. New York: Routledge, 1995. Perkins, Judith. *Erken Hristiyanlık Döneminde Roma İmparatorluk Kimlikleri*. New York: Routledge, 2009. Petrey, Taylor G. "Meni Lekeleri: Seminal Üreme ve Tertullian'da Kurtuluşun Atasoylu Soykütüğü." *Erken Hristiyan Araştırmaları Dergisi* 22, no. 3 (2014): 343-372. Plutarch, *Sağlıklı Olmaya İlişkin Öğütler*. Çeviren: Frank Cole Babbitt ve W. C. Helmbold. Loeb Klasik Kütüphanesi. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927. BI BL IOGRAFY 117

--- SAYFA 129 ---

Porfir, Hayvan Yeminden Uzak Durma Konusunda Dört Kitabını İçeren Seçilmiş Porfir Eserleri; Homeros'un Perileri Mağarası Üzerine İncelemesi; ve Akledilebilir Doğaların Algılanmasına Yardımcı Olanlar. Thomas Taylor'ın çevirisi. Londra: T. Rodd, 1823. Porter, James I. Klasik Bedenin Yapıları. Ann Arbor: Michigan Üniversitesi Yayınları, 1999. Pouderon, Bernard. "L'authenticité du Traité de Resurrectione attribué à l'apologiste Athénagore." *Vigiliae Christianae* 40 (1986): 226-244. Pouderon, Bernard. "Public et hassaires du Traité sur la Résurrection d'Athénagore." *Vetera Christianorum* 24 (1987): 315-336. Pouderon, Bernard. "La chaîne alimentaire chez Athénagore. Yüzleşme de sa theorie sindirim avec la science médicale de son temps." *Orpheus N.S.* 9 (1988): 219-237. Pouderon, Bernard. Athénagore d'Athènes: Philosophe Chrétien. Paris: Beauchesne, 1989. Pouderon, Bernard. "Athénagore et Tertullien sur la diriliş." *Revue Augustinienne* 35 (1989): 209-230. Pouderon, Bernard. "La chair et le sang. Encore sur l'authenticité du feature d'Athénagore." *Vigiliae Christianae* 44 (1990): 1-5. Pouderon, Bernard. Athenagoras: Chrétiens'in Supplique au sujet des; Et, sur la Résurrection des Morts. Paris: Cerf, 1992. Pouderon, Bernard. "Apologetica: Encore sur l'authenticité du 'de Resurrection' d'Athénagore." *Revue des sciences religieuses* 67 (1993): 23-40. Pouderon, Bernard. "Athénagore şef d'école: Philippe de Sidè'nin önerisi." *Studia Patristica* 26 (1993): 167-176. Pouderon, Bernard. "Les citations scripturaires chez Athénagore, leur Origine et leur statut." *Vetera Christianorum* 31 (1994): 111-153. Pouderon, Bernard. "Le 'de Resurrectione' d'Athénagore, la gnose Valentinienne ile yüzleşiyor." *Recherches Augustinienne* 28 (1995): 145-183. Pouderon, Bernard. D'Athènes à Alexandrie: études sur Athénagore et les Origines de la Philosophie Chrétienne. Québec/Louvain: Presses de l'Université Laval; Baskılar Peeters, 1997. Pouderon, Bernard. "Le contexte polémique du De Resurrectione attribué à Justin: Destinataires et rakipler." *Studia Patristica* 31 (1997): 143-166. Pouderon, Bernard. "Athénagore ve la gelenek Alexandrine." *Origeniana Octava: Origen ve İskenderiye Geleneği = Origene e la tradizione Alessandrina*: 8. Uluslararası Origen Kongresi Bildirileri, Pisa, 27-31 Ağustos 2001 1, düzenleyen: Lorenzo Perrone, P. Bernardino, D. Marchini ve Annewies van den Hoek, 201-219. Leuven: Leuven University Press: Uitgeverij Peeters, 2003. Priizivalli, Emanuela. "Erken Hristiyan Antropolojisi: Yaratılış ve Dirilişte Cinsiyet Modelleri." *Biçimlendirici Geleneklerde Hristiyan ve İslami Cinsiyet Modelleri*, Kari Elisabeth Børresen tarafından düzenlendi, 43-66. Roma: Herder, 2004. Prigent, Pierre. Justin et l'Ancien Testament: L'Argumentation scripturaire du Justin Contre Toutes les Hérésies, Diyalog'un Tryphon ve Première Apologie'nin ana kaynağı olarak kabul edilir. Paris: Librairie Lecoffre, 1964. Puech, Aimé. Les apologistes grecs du Ile siècle de notre ère. Paris: Hachette, 1912. Radler, Charlotte. "Kirli Hekim: Tertullian'ın Yazılarında Gerekli Onursuzluk ve Bedensel Dayanışma." *Vigiliae Christianae* 63 (2009): 345-368. Rankin, David. Athenagoras: Filozof ve İlahiyatçı. Farnham: Ashgate, 2009. BI BL IOGRAFY 118

--- SAYFA 130 ---

Rasimus, Tuomas, Troels Engberg-Pedersen ve Ismo Dunderberg. Erken Hristiyanlıkta Stoacılık. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2010. Refoulé, R. F. *Traité de la Prescription contre les Hérétiques*. Paris: Cerf, 1957. Riley, Gregory J. *Diriliş Yeniden Değerlendirildi: Tartışmalı Thomas ve John*. Minneapolis: Fortress Press, 1995. Ringrose, Kathryn M. *The Perfect Servant: Hadımlar ve Bizans'ta Cinsiyetin Sosyal İnşası*. Chicago: University of Chicago Press, 2003. Robinson, James McConkey ve Richard Smith. *İngilizce Nag Hammadi Kütüphanesi*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1990. Robinson, T. M. "Platon'un Yazılarında Zihin-Beden İkiliğinin Tanımlayıcı Özellikleri." *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Beden Problem on Antik Çağdan Aydınlanmaya*, John P. Wright ve Paul Potter tarafından düzenlendi. New York: Clarendon Press, 2000. Rousseau, Adelin ed. *Irenaeus: Gösteri De La Prédication Apostolique*. Kaynaklar Chrétiennes. Paris: Cerf, 1995. Rousseau, Adelin, Louis Doutreleau ve Charles Mercier, eds. *Irenaeus: Adversus Haereses*. Kaynaklar Chrétiennes. Paris: Cerf, 1969. Rousselle, Aline. *Porneia: Antik Çağda Arzu ve Beden Üzerine*. New York: Basil Blackwell, 1988. Russell, Norman. *Yunan Patristik Geleneğinde Tanrılaştırma Doktrini*. New York: Oxford University Press, 2004. Schoedel, William R. *Athenagoras: Legatio ve De Resurrectione*. William R. Schoedel tarafından çevrilmiştir. Oxford: Clarendon Press, 1972. Schulz-Flügel, Eva ve Paul Mattei. *Tertullianus: Le voile des vierges = De Uirginibus Uelandis*. Paris: Cerf, 1997. Schwartz, Eduard. *Athenagorae Libellus Pro Christianis: Oratio De Resurrectione Cadaverum*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1891. Segal, Alan F. *Ölümünden Sonra Yaşam: Batı Dinlerinde Ölümünden Sonra Yaşamın Tarihi*. New York: Doubleday, 2004. Seim, Turid Karlsen. "Yeryüzündeki gibi Cennette mi? Luka'nın Elçilerinin İşleri'nde Diriliş, Beden, Cinsiyet ve Cennetsel Provalar." *Biçimlendirici Geleneklerde Hristiyan ve İslami Cinsiyet Modelleri*, Kari Elisabeth Børresen tarafından düzenlendi, 17-42. Roma: Herder, 2004. Seim, Turid Karlsen ve Jorunn Økland. *Metamorfozlar: Erken Hristiyanlıkta Diriliş, Beden ve Dönüştürücü Uygulamalar*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009. Sesboüé, Bernard. *Tüm İsa'nın Özeti: Christologie et soteriologie d'Irénée de Lyon*. Paris: Desclée, 2000. Setzer, Claudia. "Sembol ve Strateji Olarak Ölülerin Dirilişi." *Amerikan Din Akademisi Dergisi* 69, no. 1 (2001): 65-101. Setzer, Claudia. *Erken Yahudilik ve Erken Hristiyanlıkta Bedenin Dirilişi: Doktrin, Cemaat ve Kendini Tanımlama*. Leiden: Brill, 2004. Setzer, Claudia. "İmparatorluğa Giden Yolları Konuşmak': Yahudiler, Hristiyanlar ve Paganlar Bedenin Dirilişini Tartışıyor." *Helenistik Bağlamında Antik Yahudilikte*, 155-175. Leiden: Brill, 2005. Shaw, Teresa M. *Bedenin Yüğü: Erken Hristiyanlıkta Oruç ve Cinsellik*. Minneapolis: Fortress Press, 1998. Sissa, Giulia. *Le corps virginal: la virginité féminine en Grèce ancienne*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1987. Sissa, Giulia. *Yunan Bekareti*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. BI BL IOGRAFY 119

--- SAYFA 131 ---

Sissa, Giulia. "Platon ve Aristoteles'in Cinsel Felsefeleri." Batıda Kadınların Tarihi, Pauline Schmitt Pantel, 46-81 tarafından düzenlendi. Cambridge, MA: Belknap Press, 1992. Sissa, Giulia. *L'âme est un corps du femme*. Paris: Odile Jacob, 2000. Sissa, Giulia. *Antik Dünyada Seks ve Duygusallık*. New Haven: Yale University Press, 2008. Skinner, Marilyn B. Yunan ve Roma Kültüründe Cinsellik. Malden, MA: Blackwell, 2005. Songe-Møller, Vigdis. "'Nasıl Bir Bedenle Gelecekler?': Metamorfoz ve Değişim Kavramı: Platonik Düşünceden Pavlus'un Ölülerin Dirilişi Kavramına." İçinde *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christian*, Turid Karlsen Seim ve Jorunn Økland, 109-122 tarafından düzenlenmiştir. Berlin: Walter de Gruyter, 2009. Spelman, Elizabeth. "Beden Olarak Kadın: Eski ve Çağdaş Görüşler." *Feminist Çalışmalar* 8, no. 1 (1982): 109-132. Steenberg, M. C. "Cennette Çocuklar: Lyons'lu Irenaeus'ta 'Bebekler' Olarak Adem ve Havva." *Erken Hristiyan Araştırmaları Dergisi* 12, no. 1 (2004): 1-22. Steenberg, M. C. "Lyons St Irenaeus'ta Ortak Özetleyici Olarak Meryem'in Rolü." *Vigiliae Christianae* 58, no. 2 (2004): 117-137. Steenberg, M. C. *Irenaeus Yaratılış Üzerine: Kozmik Mesih ve Kurtuluş Efsanesi*. Leiden: Brill, 2008. Steenberg, M. C. *Tanrı ve İnsan: Irenaeus'tan Athanasius'a Antropoloji Olarak Teoloji*. Londra; New York: T&T Clark, 2009. Stendahl, Krister. *Ölümsüzlük ve Diriliş: Dört Deneme*. New York: Macmillan, 1965. Stichele, C. "Cennette Melekler Gibi: Markos 12:18-27'de Bedensellik, Diriliş ve Cinsiyet." *Bedenle Başlayın: Bedensellik Din ve Cinsiyet*, Jonneke Bekkenkamp ve Maaïke de Haardt tarafından düzenlendi, 215-232. Louvain: Peeters, 1998. Temkin, Owsei. *Soranus'un Jinekolojisi*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1956. Thomassen, Einar. *Manevi Tohum: "Valentinianuslular" Kilisesi*. Leiden: Brill, 2006. Torrance, Thomas F. "Phusikos kai Theologikos Logos, St Paul ve Athenagoras Atina'da." *İskoç İlahiyat Dergisi* 41, no. 1 (1988): 11-26. Toynbee, J. M. C. *Roma Dünyasında Ölüm ve Cenaze*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1996. Trevett, Christine. *Montanizm: Cinsiyet, Otorite ve Yeni Kehanet*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Turcan, Marie. *Tertullianus: La Toilette Des Femmes (De Cultu Feminarum)*. Paris: Cerf, 1971. Turcan, Marie. "Tertullian'a Göre Kadın Olmak." *Vita Latina* 119 (1990): 15-21. Unger, Dominic J. ve John J. Dillon. *Lyonslu Aziz Irenaeus Sapkınlara karşı*. New York: Paulist Press, 1992. van der Eijk, Philip J. "Aristoteles'in Ruh-Beden İlişkisinin Psiko-fizyolojik Açıklaması." *Psyche and Soma: Antik Çağ'dan Aydınlanmaya Zihin-Beden Sorunu Üzerine Doktorlar ve Metafizikçiler*, John P. Wright ve Paul Potter tarafından düzenlendi, 57-78. New York: Oxford University Press, 2000. van Unnik, Willem C. "Yeni Keşfedilen Gnostik 'Reginos'a Diriliş Üzerine Mektup': I ve II." *Kilise Tarihi Dergisi* 15, no. 2 (1964): 141-167. BI BL YOGRAFİ 120

--- SAYFA 132 ---

Vander Stichele, Caroline ve Todd C. Penner. Erken Hristiyan Söyleminde Cinsiyeti Bağlamsallaştırmak: Thecla'nın Ötesinde Düşünmek. Londra: T&T Clark, 2009. Vincent, Jean Marcel. "'Avec quel corps les morts reviennent-ils?' L'usage des Écritures dans 1 Corinthiens 15, 36-45." Foi ve Vie 100, hayır. 2 (2001): 3-70. Vinzent, Markus. Erken Hristiyanlıkta Mesih'in Dirilişi ve Yeni Ahit'in Oluşumu. Farnham: Ashgate, 2011. von Staden, Heinrich. "Kadınlar ve Kir." Helios 19 (1992): 7-30. von Staden, Heinrich. "Beden, Ruh ve Sinirler: Epikuros, Herophilus, Erasistratus, Stoacılar ve Galen." İçinde Psyche ve Soma: Antik Çağ'dan Aydınlanmaya Zihin-Beden Sorunu Üzerine Doktorlar ve Metafizikçiler, John P. Wright ve Paul Potter, 79-116 tarafından düzenlenmiştir. New York: Oxford University Press, 2000. Vos, Johan S. "Die erste und die zweite Schöpfung im ersten Korintherbrief des Paulus und in Pseudo-Justins 'De Resurrectione'." Yeni Şeyler'de, 247-252. Maastricht: Uitgeverij Shaker Pub, 2002. Vovelle, Michel. "Les tutumlar devant la mort: Sorunlar de méthode, yaklaşımlar ve dersler farklı." Annales: Ekonomiler, Sociétés, Medeniyetler 31 (1976): 120-132. Walters, Jonathan. "Roma Bedenini İstila Etmek: Roma Düşüncesinde Erkeklik ve Geçilmezlik." Judith P. Hallett ve Marilyn B. Skinner tarafından düzenlenen Roma Cinsellikleri'nde, 29-46. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997. Wartelle, André. "Le Traité de la Resurrection de Saint Justin ou le destin d'une oeuvre." Histoire et Culture Chrétienne'de, 3-10. Paris: Beauchesne, 1992. Wartelle, André. "Aziz Justin, felsefe ve şehit: De la Résurrection. Giriş ve çeviri." Bülten de l'Association Guillaume Budi (1993): 66-82. Waszink, JH De Anima. Leiden: Brill, [1947] 2010. Whealey, Alice. "Sözde Justin'in De Dirilişi: Athenagoras mı, Hippolytus mu?" Vigiliae Christianae 60 (2006): 420-430. Wingren, Gustaf. İnsan ve Enkarnasyon: Irenaeus'un İncil Teolojisi Üzerine Bir Araştırma. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1959. Wisse, Frederik. "Kadınlıktan Kaçmak: Gnostik Metinlerde Kadın Karşıtlığı ve Sosyal Ortam Sorunu." Gnostisizmde Kadınlığın Görüntüleri, Karen L. King tarafından düzenlenmiştir, 297-307. Philadelphia: Fortress, 1988. Wright, N. T. Tanrı'nın Oğlunun Dirilişi. Minneapolis: Fortress Press, 2003. Wyke, Maria. Antik Akdeniz'de Cinsiyet ve Beden. Malden, MA: Blackwell, 1998. Wyke, Maria. Cinsiyet Parşömenleri: Antik Çağ Bedenlerinin Şifresini Çözmek. New York: Oxford University Press, 1998. Young, M. O. "Justin Martyr and the Death of Souls." Studia Patristica, Cilt 16, Bölüm 2, 209-215'te. Berlin: Akademie Verlag, 1985. Zahn, Theodor. "Justinus Martyr'i inceleyin." ZKG 8 (1886): 1-84. Zeegers-Vander Vorst, Nicole. "La paternité Athénagorienne du 'De Resurrectione'." Revue d'histoire ecclésiastique 87 (1992): 333-374. Zeegers-Vander Vorst, Nicole. "Athénagore d'Athènes'e atfedilen De Resurrectione'nin Düşmanları ve Hedefleri." Salesianum 57 (1995): 75-122, 199. BI BL IOGRAFY 121

--- SAYFA 133 ---

DİZİN Adam 71-2, 97; ayrıca bkz. Adem ve Mesih; Adem ve Havva Adem ve Mesih 71, 73, 77, 82, 95; ayrıca bkz. Adam; İsa Mesih Adem ve Havva 2, 14, 73-4, 81, 90, 94, 106; ayrıca bkz. Adam; Havva; düşüş, kararsızlık (Tertullian dilinde) 91-4 melekler 22-3, 26, 41-2, 48, 96 Aristoteles 10, 26, 55, 58, 62-3, 75-6 çilecilik 11-12, 74, 93, 106; ayrıca bkz. bekarlık; cinsellikten vazgeçme; bekaret aseksüelliği 26, 91 Athenagoras: gövdede/bölümlerde 52-3, 57-8, 60-1, 64-5; zincir tüketiminde 66, 80; kimliğin sürekliliği üzerine 57-9, 59-60; arzu üzerine 52-3, 64; eskatoloji üzerine 53-7; yağ ve et konusunda 58, 63; et 53, 57-9, 107; cinsiyete göre 52-3, 61, 62-3, 63-4, 65; mizahlarda 57, 58-9, 61-3; kimlik 61-3 hakkında; bedenin kimliği ve bütünlüğüne ilişkin 59-61; 53-4, 64 sayılı karara ilişkin; ilkel çift cinsiyetlilik üzerine 64, 65; bedenin dirilişi üzerine 53-7; kendi kendine 53, 55-6, 56-7; cinsel farklılık üzerine 61-3, 63-6; ruh üzerinde 64-5, 66; erdem 63-6 kan 7, 61-3, 75-6, 80-1, 92, 98 vücut sıvıları kanı görür; adet; meni vücut kısımları bkz. vücut kısımları: meleksele 20-4, 48; 4-6 inşa edildi; ve cinsiyet 7, 9, 76; kimlik ve bütünlük (Athenagoras'ta) 59-61; ve 6, 4, 43, 58, 103, 106 numaralı kısımları; siyasi 12-13; (Athenagoras'ta) 53-57'nin dirilişi; cinsel farklılığın kaynağı 61, 64-5; ayrıca bkz. et Boyarin, Daniel 10, 11 emzirme 79-80, 81 göğüsler 9, 11, 81, 92, 98-9 Butler, Judith 4-5, 105 yamyamlık 60-1, 66 bekarlık 23, 25, 107; ayrıca bkz. çilecilik; cinsellikten vazgeçme; bekaret zinciri tüketimi 60, 66, 80 benliğin devamlılığı 45, 48-9, 59-60, 70, 86-7; Athenagoras 57-9'da; Diriliş Üzerine İnceleme 40-3 yaratılış 2, 27, 41, 45, 53, 94, 107; Adem ile Havva'nın 11, 71, 77-8, 81-2, 90; Irenaeus 71-2'de arzu 19, 25, 31, 64, 106; gerekli ve gereksiz 27-9, 93 arzu, cinsel 51, 93, 106; Athenagoras 52-3'te; Irenaeus 70-1, 73-4, 76-7'de; sözde Justin Martyr 28, 31'de; ve üreme 74, 108; ayrıca bkz. şehvet; cinsel ilişki dünyası 21, 73, 77-8, 79, 80-1, 97 İlyas 41-2, 48 Epistle to Rheginos bkz. 81 Havva 11, 72-3, 96; ayrıca bkz. Adem ve Havva Havva ve Meryem 72-3, 74, 82, 95-6 122

--- SAYFA 134 ---

sonbahar, 74, 94; ayrıca bkz. Adam; Adem ve Havva; Havva yağı ve et 58-9, 63 et: Athenagoras'ta 53, 57-9; tanım 4, 21; 24-7 yaş arası cinsellikten arındırılmış; dişil/ dişileştirme 77-8, 79-80, 87, 89, 97-9; Irenaeus 74-7, 79-80'de; 37-8, 38-9 eksikliği; 27, 29'un doğası; 89-90 pasiflik; 30, 38'in kalıcılığı; dirildi 75-6, 104; cinselleştirilmiş 20-4, 48; 97-8'in utancı; ruha karşı 1-2, 76-7, 78-9 (ayrıca ruha bakınız); Tertullianus'ta 87-8, 88-90, 97-9; 43, 53'ün dönüşümü; Diriliş Üzerine İnceleme 36-40, 43-7, 48; iki tür 58-9, 74-5 Galen 7, 28, 62-3 cinsiyet 5-6, 7, 11, 12, 42-3; hiyerarşi 62-3, 72, 86-7, 90; ayrıca bkz. erkek ve kadın; cinsel farklılık Yaratılış 11, 27, 71, 77-8, 94 cinsel organlar 7, 19, 21-2, 25, 29, 87, 92; ayrıca bkz. kısımlar; cinsel organlar Philip İncili 45, 59, 81 Thomas İncili 11-12, 24 Hipokrat 7, 62-3 mizahlar 15, 57, 58-9, 66, 105, 106, 107; Athenagoras'ta 61-3 kimlik (Athenagoras'ta) 61-3 Mesih'in enkarnasyonu 39-40, 86 Irenaeus: Adem ve Mesih hakkında 71-2, 77; Adem ve Havva hakkında 73-4, 76-7; yaratılış 71-2, 77-8; kadın eti üzerinde 77-8; et 74-7, 78, 79-80; cinsiyete ilişkin 70-1, 72, 76-7, 81-2; Meryem ve Havva'da 72-3, 77; Pavlus 71, 75-6, 76-7, 78-9'da; protolojik bekaret hakkında 73-4; diriliş üzerine 71-2; kurtuluş üzerine 72-3; cinsel arzular üzerine 73-4, 76-7; günah 74-7'de; yıkıcı cinsiyetler hakkında 78-82; bekaret üzerine 71, 72-3, 79 İsa Mesih 11-12, 20, 27, 39-40, 59, 98; eti 75-6, 81, 95-6; Irenaeus 75-6, 79-80, 81'de; evlilik üzerine 22-3, 26 hüküm 14, 53-6, 57, 60, 63-6, 87-90 adalet (Tertullian dilinde) 87-8 Laqueur, Thomas 7, 12 şehvet 40, 71, 74, 94; ayrıca bkz. arzu, cinsel; üreme erkek ve dişi 7-8, 25-6, 62-3, 70-1, 76-7, 90; ayrıca bkz. cinsiyet; cinsel farklılık Marcion 97-8 evlilik 22-3, 25-7, 64-5, 90, 94, 107; ayrıca bkz. bekarlık; üreme şehitliği 11, 12, 19, 23, 88, 93 Meryem 95-6, 98; ayrıca bkz. Havva ve Meryem Meryem ve Havva bkz. Havva ve Meryem adet dönemi 62-3, 92 Musa 41-2, 48, 79, 92 Nag Hammadi bkz. Treatise on the Resurrection Origen 11, 41-2 kısım 6-12, 20; 41, 86-7'nin kimliğinin sürekliliği; örtmece olarak 22, 23; görünmez (Diriliş Üzerine İnceleme'de) 40-3; dirilişte 52-3, 97, 104-5; farkı ifade eden 3, 8-10, 25; kimliği ifade eden 42, 48, 65; Tertullianus 86-7, 97'de; ayrıca cinsel organlara bakınız; cinsel organlar Paul 10-11, 43-4, 45, 47, 71 nüfuz 2, 71, 78-9; Tertullian'da 94-7 Platon 10, 28, 58 Platonculuk 38, 42, 55 Polemo 8-10 ilkel çift cinsiyetlilik 11-12, 49, 64, 65, 106 üreme 71, 82, 90-2, 107; Mesih 94-5, 98; 25, 28, 64, 74'ün savunması; ayrıca bkz. arzu; şehvet; evlilik; sözde Justin Martyr'in üremesi: melek gövdesinde 20-4, 26; arzu üzerine 19, 25, 27-8, 29-30, 31; cinsellikten arındırılmış et 24-7; cinsel organlar/bölümler 19, 20, 21-2, 23, 31-2; İsa 20, 22-3, 26, 27'de; gerekli ve gereksiz arzu üzerine 27-9; 20-2, 24, 26, 27, 31, 41, 42'nin rakipleri; bedenin dirilişi üzerine 20, 24, 31; cinselleştirilmiş et üzerinde 20-4; bakire hayat hakkında 24-7; bekaret üzerine 19, 20, 29-32, 53, 73, 107

IND EX 123

--- SAYFA 135 ---

üreme 2, 7-8, 25, 27, 65; ayrıca bkz. evlilik; üreme kurtuluşu (Irenaeus'ta) 72-3 meni 28, 58, 63, 91-2, 96-8 cinsiyet: yıkıcı 78-82; Tertullianus 88-90'da; ayrıca bkz. cinsel ilişki cinsel farklılık 2-3, 6, 7, 8-10, 81-2; Athenagoras 61-3, 63-6'da; 3, 8 belirteçleri; 105-6 problemi; sözde Justin Martyr 24-5, 31'de; Diriliş Üzerine İnceleme 41, 42-3; ayrıca bkz. cinsiyet; erkek ve kadın cinsel ilişkisi 14, 24-8, 31, 63-4, 78-80; ve üreme 2, 5, 19, 23, 78 107; diriliş 2, 22, 92'de; ayrıca bkz. arzu, cinsel; cinsiyet cinsel organlar 13, 22-3, 52-3; ayrıca cinsel organlara bakınız; cinsellikten vazgeçme bölümleri 11-12, 23-4, 26-7, 29, 32, 39, 93-4; ve bekaret 20, 71, 107; ayrıca bkz. çilecilik; bekarlık; bekaret günahı (Irenaeus'ta) 74-77 Soranus 7-8, 9, 28, 73 ruh: ve beden 54-5, 90; ve et 87, 88-9, 90; cinsiyeti 10, 24, 49, 89; 93-4 ergenlik; Tertullian 88-90 ruhunda 81, 85-92, 96, 109; ve et 24, 30, 46, 50-1, 54, 57 ruhsal diriliş 1-2, 20, 32, 35-9, 41-9, 54, 104 Stoacılık 10, 55-6, 58, 75-6, 89 yutma 43-6 Tertullian: Adem ve Havva'da 90, 94; kararsızlık üzerine 91-4; arzu üzerine 91, 93; kadın eti üzerinde 97-9; et üzerinde 86, 87-8, 88-90, 98-9; cinsiyet hiyerarşisi hakkında 86-7, 95, 90; adalet üzerine 87-8; Meryem ve Havva 95, 96'da; 86-7, 92, 97 numaralı parçalarda; penetrasyonda 94-7; cinsiyet 88-90'da; ruh üzerinde 49, 88-90; tipoloji üzerine 94-7; bekaret üzerine 73, 91-4; rahimde 97-9; kadın/kadın üzerine 92, 94-5, 97, 99 Diriliş Üzerine İnceleme: benliğin sürekliliği üzerine 40-3, 45, 48-9; et üzerinde 35, 36-40, 42-3, 45, 47-8; görünmez kısımlarda 40-3; 36, 41, 42, 48-9 numaralı parçalarda; Pavlus 43-4, 45, 47'de; bedende yeniden diriliş üzerine 43-7; cinsel farklılık üzerine 41, 42-3; bedendeki ruhsal diriliş üzerine 47-9 tipoloji (Tertullian dilinde) 94-7 bakire doğum 27, 39, 79; ayrıca bkz. Meryem bakire yaşamı 24-7 bekaret 12, 19, 20; eskatolojik ve protolojik 72, 73-4, 102; dişil biçimler 72-3; Irenaeus 71, 72-3, 73-4'te; erkek vs kadın 25-6, 29-30, 73; sözde Justin Martyr 25, 29-32'de; Tertullianus 91-4'te; ayrıca bkz. çilecilik; bekarlık; cinsellikten vazgeçme erdemi (Athenagoras'ta) 63-6 rahim 7, 29; Tertullian 97-9 IND EX 124'te