

Marian evankeliumi – Johanneksen evankeliumin jatko-osa?

Johanneksen evankeliumin asema varhaisessa kirkossa on ollut viime vuosina vilkkaan keskustelun kohteena.¹ Yksi osoitus tästä on hiljattain ilmestynyt Tuomas Rasimuksen toimittama artikkelikokoelma *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*.² Aiheesta on 2000-luvulla ilmestynyt myös kaksi laajaa monografiaa. Niiden kirjoittajat, Titus Nagel ja Charles Hill, ovat yhtä mieltä siitä, että Johanneksen evankeliumin käytöstä on selviä merkkejä heti toisen vuosisadan alussa, erityisesti Ignatios Antiokialaisen kirjeissä ja Papiaksella.³ Keskustelu Johanneksen varhaisimmasta reseptiosta kuitenkin jatkuu. Andrew Gregory ja Christopher Tucketin toimittaman artikkelikokoelman *The Reception of the New Testament in Apostolic Fathers* kirjoittajat pitävät epävarmoina todisteita Johanneksen evankeliumin käytöstä sekä Ignatioksen kirjeissä että monissa muissa Apostolisten isien kokoelmaan kuuluvissa teksteissä.⁴

Marian evankeliumi on jäänyt vähäiselle huomiolle Johanneksen varhaista vaikutushistoriaa käsittelevissä kokonaisesityksissä. Nagel mainitsee tekstin ainoastaan yhdessä alaviitteessä; Hill ei käsittele sitä lainkaan, eikä siitä ole myöskään omaa

lukua Rasimuksen kokoelmassa.⁵ Useimmat Marian evankeliumin tutkijat kuitenkin näkevät siinä merkkejä Johanneksen evankeliumin suorasta tai epäsuorasta vaikutuksesta. Yksi ilmeinen esimerkki on Jeesuksen Marian evankeliumissa käyttämä ilmaus ”minun rauhani;” se on, kuten Antti Marjanenkin totesi väitöskirjassaan, ”selvästi tyyppillinen johanneslainen ilmaus (Joh. 14:27).”⁶

Marian evankeliumissa on muitakin kohtia, jotka näyttävät viittaavan Johanneksen evankeliumin vaikutukseen. Tutkijat ovat erimielisiä lähinnä siitä, kuinka merkittäviä tällaiset yhteydet ovat Marian evankeliumin tulkinnan kannalta. Toiset pitävät yhteyksiä sattumanvaraisina, kun taas toisten mukaan Marian evankeliumin suhde Johanneksen evankeliumiin on hyvinkin keskeinen.

Keskeinen lähtökohta tässä artikkelissa on havainto, että Marian evankeliumi tavallaan jatkaa siitä, mihin Johanneksen evankeliumissa jäätin: Marian evankeliumissa kuvattu tilanne on juuri se, johon Jeesus Johanneksen evankeliumin jäähyväispuheessa ennustaa oppilaidensa joutuvan. Lisäksi tapa, jolla Marian rooli kuvataan Marian evankeliumissa, sopii hyvin yhteen Johanneksen evankeliumin

mista nousevien ajatusten kanssa. Tällaiset yhteydet luovat riittävän perustan Marian evankeliumin intertekstuaaliselle tulkinnalle, jossa Johanneksen evankeliumi otetaan huomioon yhtenä merkittävänä taustatekijänä.

VARHAISILLA KRISTITYILLÄ OLI ERILAISIA TAPOJA KÄYTTÄÄ TEKSTEJÄ

Kun selvitetään Marian evankeliumin kaltaisten ei-kanonisten tekstien suhdetta kanonisiin, helposti oletetaan, että kaanoniin kuuluvien tekstien käyttö ei-kanonisessa tekstissä heijastaa aina jonkinlaista suhdetta koko kaanoniin, eräänlaista kanonista tietoisuutta. Ei-kanonisesta tekstistä etsitään tällöin ensi sijassa reaktioita, joko hyväksyviä tai torjuvia, kanonisiin teksteihin ja usein myös koko kaanoniin. Tästä on lyhyt matka moralisointiin: tutkijatkin syyttävät ei-kanonisia varhaiskristillisiä tekstejä herkästi kanonisten tekstien ”vääristelystä.”⁷ Oletuksena tällöin on, että kanonisilla teksteillä on helposti havaittava ”oikea” merkitys, joka ei-kanonisissa teksteissä sivuutetaan laskelmoidusti. Kanonisten tekstien käytön motiivit kuvataan yleensä kyseenalaisiksi: ei-kanonisissa teksteissä arvovaltaisempiin kanonisiin teksteihin ei viitata siksi, että niiden sisältö olisi tärkeä ei-kanonisten tekstien kirjoittajille, vaan siksi, että tällaisilla viittauksilla annetaan uskottavuuden leima uusille, epäilyttäville teksteille kanoniset tekstit hyväksyvien lukijoiden parissa.

Julkilausumattomana oletuksena tällaisessa ajatuksetjussa on, että varhaiset kristityt hyväksyivät kanonisten tekstien arvovallan kaikkialla samalla tavoin. Todellisuudessa heillä oli kuitenkin hyvin erilaisia näkökulmia pyhiin teksteihin. Amerikkalainen kirkkohistorioitsija David Brakke on hiljattain hahmotellut kolme erilaista pyhien kirjoitusten käyttökotekstia varhaiskristillisellä kaudella:⁸

- 1) opiskelu ja mietiskely;
- 2) ilmoitus ja jatkuva ilmoitus;
- 3) yhteinen jumalanpalvelus ja hengellinen rakentuminen.

Ensimmäistä ryhmää edustavat Brakken mukaan ”akateemiset” kristityt, jotka opiskelivat pyhiä tekstejä, pohtivat miten niitä pitäisi tulkita, kirjoittivat

niihin selitysteoksia, vertailivat käsikirjoituksia ja toimittivat tekstieditoita ja muita tulkinnan apuvälineitä. Kaanon ei ollut tiukasti rajattu: osa tähän ryhmään kuuluvista opettajista käytti Jeesuksen opetuksen lähteinä myös Uuden testamentin ulkopuolelle jääneitä tekstejä. Tämän ryhmän edustajat eivät ottaneet kaanonia annettuna tosiasiana vaan kävivät keskustelua siitä, mitä tekstejä siihen kuuluu. Markion on ilmeinen esimerkki, mutta Brakke sijoittaa tähän ryhmään monet tunnetut aleksandrialaiset teologit (Valentinos, Clemens ja Origenes) sekä – hieman yllättäen, mutta perustellusti – *Kirkkohistoria*-teoksestaan tunnetun Eusebios Kesarealaisen.⁹

Toisen ryhmän Brakken jaottelussa muodostavat uusia ilmestyksiä kokeneet varhaiset kristityt. He eivät tehneet tarkkaa rajaa ”kanonisten” ja uu-

-
- 1 Artikkelin perustuu toisessa yhteydessä julkaistavaan, laajempaan englanninkieliseen artikkeliini (Dunderberg 2012, painossa).
 - 2 Rasimus 2010.
 - 3 Nagel 2000; Hill 2004.
 - 4 Gregory & Tuckett 2005. Tässä kokoelmassa pidetään epätodennäköisenä Johanneksen evankeliumin käyttöä seuraavissa teksteissä: Ignatioksen kirjeet (P. Foster, 184); Polykarpoksen Kirje filippiiläisille (M. F. Holmes, 199); Barnabaan kirje (J. Carleton Paiget, 237–238); Clemens Roomalaisen Kirje korinttilaisille (Gregory, 139–140); 2. Clemensin kirje (Gregory & Tuckett, 253); Didakhe (Tuckett, 93–94).
 - 5 Nagel 2000, 48 n.167.
 - 6 Marjanen 1996, 98 n. 19. Marjanen huomauttaa, että samaa ilmausta käytetään myös Nag Hammadin tekstissä Jeesuksen Kristuksen Viisauus (91.20–23; Marjanen 1996, 61).
 - 7 Muutamia esimerkkejä: Dunderberg 2012 (painossa), n. 3.
 - 8 Brakke 2011.
 - 9 Markion ehdotti hyvin suppeaa kaanonia, johon kuuluivat vain vahvasti editoitu Luukkaan evankeliumi ja osa Paavalin kirjeistä. Eusebios jakoi Uuden testamentin kirjat kolmeen osastoon: yleisesti hyväksytyihin, kiisteltuihin ja epäperäisiin. Eusebioksen kaanon jäi jossain määrin avoimeksi: hän ei ottanut lopullista kantaa esimerkiksi siihen, kuuluuko Johanneksen ilmestys ”hyväksytyihin” vai ”epäperäisiin,” vaan mainitsee molemmat vaihtoehdot (*Kirkkohistoria* 3.25). Myöhemmin hän lainaa hyvin laajasti ja ilmeisesti hyväksyen Dionysioksen, Aleksandrian piispan (piispana 247–264), havaintoja, joiden perusteella Johanneksen ilmestyksen kirjoittaja ei voi olla Johannes Sebedeuksen poika (*Kirkkohistoria* 7.25).

sien ”ei-kanonisten” kirjoitusten välille. Sen sijaan ”aiemmin hyväksytyt pyhät tekstit tarjosivat materiaalia uusien ilmestysten kirjoittamiselle, kun kuvauksia ilmestyksistä kierrätettiin tai kertomuksia yksinkertaisesti kirjoitettiin uudelleen.” Esimerkiksi Nag Hammadin kirjastossa ja muissa koptinkielisissä kokoelmissa säilyneet dialogievankeliumit kuuluvat tähän ryhmään.

Selkeästi rajattu kaanon muodostui tärkeäksi kolmannessa kontekstissa eli jumalanpalvelusyhteisössä. Sitä varten tuli tehdä selkeitä päätöksiä, mitä tekstejä voidaan lukea julkisesti kristittyjen yhteisissä jumalanpalveluksissa. Jumalanpalveluselämää varten tarvittiin selvästi rajattu kokoelma tekstejä, jotka olivat laajasti hyväksytyjä ja joiden katsottiin varmasti edistävän oikeaa oppia. Keskeinen rooli tässä suhteessa oli piispoilla. Tosin heidänkin kantansa toisinaan vaihtelivat: Antiokian piispa Serapion (piispana 190–211) ensin salli ja myöhemmin – tutustuttuaan tekstiin itse! – kielsi Pietarin evankeliumin lukemisen paikallisseurakunnassa, jossa sitä oli pidetty suuressa arvossa.¹⁰

Marian evankeliumi epäilemättä kuuluu Braken kategoriaan 2, sillä se on dialogievankeliumi, jossa kuvataan ylösnousseen Jeesuksen keskusteluja seuraajiensa kanssa. Tällaisessa tekstissä ei ole tapana suoraan lainata varhaisempia evankeliumeja siinäkään tapauksessa, että kirjoittaja tunsu ne.

Marian evankeliumissa on muutamia ilmeisen selviä viittauksia Uuden testamentin evankeliumeihin.¹¹ Viittaukset eivät kuitenkaan välttämättä osoita, että tekstin kirjoittaja halusi antaa omalle tekstilleen luotettavuuden leiman matkimalla kanonisina pidettyjä tekstejä. Uuteen testamenttiin päätyneitä evankeliumeita käytetään Marian evankeliumissa samalla tavalla itsenäisesti kuin Johanneksen evankeliumin kirjoittajan täytyy olettaa käyttäneen synoptisia evankeliumeja, mikäli hän tunsu ne. Marian evankeliumin kirjoittajan päämäärä oli esittää kuvaus uudesta ilmestyksestä, ei kannanottoa kaanonin koskevissa kiistoissa.

KIISTA MARIAN ILMESTYKSESTÄ

Marian evankeliumi koostuu kahdesta Vapahtajan seuraajiensa kanssa käymästä keskustelusta. Ensimmäinen dialogi, jossa Jeesus keskustelee oppilaiden-

sa kanssa, päättyy kuvaukseen siitä, kuinka oppilaat joutuvat syvän murheen ja ahdistuksen valtaan hänen lähdettyään pois. Toisessa dialogissa Maria lohduttaa Jeesuksen oppilaita ja Pietarin nimenomaisesta pyynnöstä kertoo heille, kuinka Jeesus ilmestyi hänelle ja opetti häntä. Tämän jälkeen tapahtuu erikoinen käänne: Jeesuksen muut oppilaat alkavat kiistellä Marian näystä. Kohtaus paljastaa kirjoittajan ennakoivan, että jotkut lukijat voivat pitää evankeliumissa kuvattua salaista ilmestystä ”outona opetuksena” (Mar. ev. 17).¹²

Evankeliumissa ei selitetä, miksi Jeesuksen oppilaat torjuvat Marian ilmestyksen. Andreas toteaa yks’ kantaan, ettei hän usko Marian puheita. Pietari jatkaa samalla linjalla: ”Puhuiko Vapahtaja todella salaa, meidän tietämättämme, naisen kanssa? Pitäisikö meidän kaikkien muuttaa mielemme ja kuunnella Mariaa? Pitikö Vapahtaja häntä meitä parempana?” (Mar. ev. 17). Muotoseikkoihin vedotaan usein silloinkin, kun ollaan eri mieltä itse asiasta: Pietari ei yksilöi, mikä Marian opetuksessa on pielessä, vaan torjuu sen siksi, että muut eivät sitä kuulleet ja siksi että sen saaja on väärää sukupuolta.¹³ Paavalin tavoin (Gal. 2:11–14) Marian evankeliumin kirjoittaja kuvaa Pietarin takinkääntäjäksi. Juuri Pietari oli nimittäin hetkeä aiemmin tunnustanut Marian erityisaseman ja pyysi tätä kertomaan heille Vapahtajan salaisen opetuksen: ”Sisar, me tiedämme, että Vapahtaja rakasti sinua enemmän kuin muita naisia. Kerro meille Vapahtajan sanoja, jotka sinä tiedät, mutta joita me emme ole kuulleet.” (Mar. ev. 10.)

EVANKELIUMI TOISEN VUOSISADAN PUOLIVÄLISTÄ

Marian evankeliumin tulkintaa vaikeuttaa se, ettei tekstiä tunneta kokonaan. Teksti on säilynyt koptinkielisenä käännöksenä koodeksikäsi kirjoituksessa, joka tunnetaan nimellä *Berlinus Gnosticus* (BG).¹⁴ Siitä on kuitenkin jossain vaiheessa kadonnut sivuja juuri Marian evankeliumin kohdalla: evankeliumin alkusivut puuttuvat (mahdollisesti sivut 1–6),¹⁵ samoin neljän sivun jakso tekstin keskellä (11–14). Tekstistä on säilynyt kaksi lyhyttä kreikankielistä katkelmaa,¹⁶ mutta ne osuvat kohtiin, jotka ovat myös koptinkielisessä käsi kirjoituksessa, joten niis-

tä ei ole apua mainittujen suurien aukkokohtien täydentämisessä.

Marian evankeliumin kreikankieliset katkelmat ovat 200-luvulta. Teksti itse on todennäköisesti peräisin 100-luvun puolivälistä. Tähän ajoitukseen viittaavat Uuden testamentin evankeliumien vaikutuksen lisäksi Marian evankeliumissa esiin nousevat filosofiset kysymyksenasettelut. Evankeliumi alkaa kesken kohdasta, jossa Jeesuksen oppilaat kysyvät, ”tuhoutuuko aine vai ei?” (Mar. ev. 7.) Kohta osoittaa, että Jeesus ja oppilaat ovat edellä keskustelleet luomisen peruselementtinä pidetystä ”aineesta” (*hylē*).

Keskustelua luomisessa käytetyn ”aineen” olemuksesta ja kohtalosta oli käyty pitkään filosofien parissa, mutta oppineet kristityt kiinnostuivat aiheesta juuri toisen vuosisadan puolivälissä. Yleinen filosofinen teoria oli, ettei Jumala luonut maailmaa tyhjästä vaan muotoili sen jonkinlaisesta ”alkumateriaasta,” joka oli samalla tavalla ikuinen luomisen lähtökohta kuin Jumala. Varhaisimmat kristityt filosofit kuten Justinos ja Athenagoras ehtivät hyväksyä tämän tulkinnan, ennen kuin ajatus, että Jumala loi kaiken tyhjästä (*creatio ex nihilo*), vakiintui yleiseksi kristilliseksi käsitykseksi.¹⁷ Toisen vuosisadan puolivälissä ”alkumateria” nousee keskeiseen asemaan myös valentinolaisten ja setiläisten kristittyjen luomismyyteissä.¹⁸

Toinen antiikin filosofiaan läheisesti liittyvä piirre Marian evankeliumissa on, että siinä kiinnitetään huomiota tunteisiin ja niistä vapautumiseen.¹⁹ Evankeliumin jälkimmäisessä osassa kuvataan korkeuksiin palaavaa sielua. Paluun yrittävät estää himo, tietämättömyys ja viha, jotka kuulustelevat sielua: ”Himo sanoi: ‘En nähnyt sinun laskeutuvan, mutta nyt näen sinut matkalla ylös. Miksi valehtelet, vaikka kuulut minulle?’ Sielu vastasi: ‘Minä näin sinut, mutta sinä et nähnyt etkä tunnistanut minua. Olin sinulle vain vaate etkä tuntenut minua.’” (Mar. ev. 15.)²⁰ Samanlaisen keskustelun sielu käy myös tietämättömyyden ja vihan kanssa. Kuulustelujen lopussa sielu toteaa päässeensä voitolle näistä voimista: ”Himoni on laantunut ja tietämättömyys on kuollut. Maailmasta minut on vapautettu toisen maailman avulla, kuvasta ylhäällä olevan kuvan avulla. -- Tästä hetkestä alkaen pääsen lepoon ajan,

hetken ja aikakauden vaihtumisesta ja saavutan hiljaisuuden.” (Mar. ev. 16–17.) Sielun voitto kuvataan tavalla, joka muistuttaa stoalaista ajatusta, että ihmisen tavoitteena on saavuttaa *apatheia*, täydellinen vapautuminen haitallisista, järjenvastaiseen toimintaan johtavista tunteista.²¹

Filosofian vaikutukseen viittaa myös Marian evankeliumin lopussa oleva kehotus ”pukea yllemme täydellinen ihminen” (Mar. ev. 18). ”Täydellinen

-
- 10 Eusebios, *Kirkkohistoria* 6.12.3–6. Asiaan paneuduttuaan Serapion huolestui, että teksti edistää dokeettista harhoppia. Hän ei kuitenkaan kiistänyt Pietarin evankeliumia täysin: ” – suurin osa on Vapahtajan oikeaa oppia” (käänn. Heikel).
 - 11 Lyhyt yhteenveto: Marjanen 1996, 98 n. 19. Yksityiskohdainen tarkastelu: Tuckett 2007, 55–74.
 - 12 Ks. Marjanen 2005, 56–57.
 - 13 King (1995, 624; vrt. Marjanen 1996, 120) katsoo, että Marian evankeliumissa näkyvä naisen asemaa koskevan varhaiskristillisen debatin toinen puoli; toista puolta edustaa naisen hengellistä johtajuutta (ja muutakin julkista asemaa) jyrkästi vastustava 1. Timoteuskirjeen kirjoittaja (1. Tim. 2:8–15).
 - 14 Usein virheellisesti väitetään, että Marian evankeliumi kuuluu Nag Hammadin kirjastoon. Tuorein esimerkki: Eskola 2011, 56, 58 n. 73. Viimeksi mainitussa kohdassa BG kuvataan virheellisesti ”Nag Hammadin käsikirjoitukseksi.” Lisäksi Eskola väittää, että Marian evankeliumi ”on lyhyt yhdistelmä kahdesta eri fragmentista –”. BG:ssa säilynyt teksti kuitenkin muodostaa yhden kokonaisuuden, josta vain puuttuu sivuja alusta ja keskeltä. ”Kaksi fragmenttia,” jotka tämän tekstin yhteydessä usein mainitaan, ovat tekstistä säilyneet kreikkalaiset katkelmat.
 - 15 Koska nämä ovat BG:n ensimmäiset sivut, ei voida varmuudella tietää, kuuluiko koko puuttuva jakso Marian evankeliumiin vai oliko koodeksin alussa joku toinen teksti. Koodeksissa Marian evankeliumi alkaa kesken, joten sen tekstiä on ollut puuttuvilla sivuilla jonkin verran, mutta on mahdotonta sanoa, kuinka paljon.
 - 16 P. Oxy. 3525; P. Ryl. 463.
 - 17 Heidän käsityksistään ks. May 1994, 122, 138–139.
 - 18 Ks. Dunderberg 2008, 67–72, 124–128.
 - 19 Olen käsitellyt aiheet *Teologisessa Aikakauskirjassa* (Dunderberg 1998; laajempi versio: Dunderberg 2008, 95–118). Tunteista ja niiden terapiasta antiikin filosofiasa kattavammin ks. Knuuttilla 2004; Nussbaum 1994.
 - 20 Lainaukseni Marian evankeliumista tässä artikkelissa ovat Antti Marjasen suomennokesta (Marjanen 2001).
 - 21 On syytä korostaa, että stoalainen ihanne ei ollut apatia tunteettomuuden merkityksessä; tavoitteena oli päästä eroon järjenvastaisista, ihmisen elämää haittaavista tunteista ja korvata ne järkevillä ”hyvillä tunteilla” (*apatheiai*).

ihminen” (*ho teleios*) oli käsite, jonka avulla filosofit havainnollistivat käsitystään ihanneihmisestä. Täydellisen ihmisen keskeinen piirre on, että hän toimii kaikissa tilanteissa automaattisesti oikein. Hän ei tarvitse käskyjä eikä kehotusta, ei myöskään tarkkaa harkintaa. Hän toimii oikein luonnostaan ja vaivatta.²² Marian evankeliumi yhtyy tähän ihanteeseen. ”Täydelliseen ihmiseen” liitetään tässä tekstissä vapaus laista ja kaikista muista säännöistä paitsi Vapahtajan ohjeista: ”Meidän pitää hävetä, pukea yllemme täydellinen ihminen ja sitten tehdä niin kuin meitä käskettiin: meidän tulee saarnata evankeliumia eikä meidän pidä vaatia noudettavaksi muuta sääntö tai lakia kuin sitä, minkä Vapahtaja ilmoitti meille.” (Mar. ev. 18.)

Marian evankeliumin yhteydet antiikin filosofiin teorioihin osoittavat, että sen kirjoittaja oli koulutusta saanut varhainen kristitty toisen vuosisadan puolivälin paikkeilla, jolloin filosofian vaikutus varhaisten kristittyjen ajatuksiin alkoi näkyä entistä selvemmin.²³

VIITTAUKSIA JOHANNEKSEN EVANKELIUMIIN

Edellä on jo todettu, että Marian evankeliumissa näyttää olevan viitteitä Johanneksen evankeliumiin. Miten sen vaikutus näkyy Marian evankeliumissa? Ensinnäkin Johanneksen kuvaus Magdalan Mariasta Jeesuksen haudalla ja ylösnousemuksen ensimmäisenä todistajana (Joh. 20:1–2, 11–18) näyttää heijastuvan Marian evankeliumiin. Johanneksessa Maria todistaa ylösnousemuksesta Jeesuksen oppilaille: ”Olen nähnyt Herran.” (20:18); Marian evankeliumissa Maria aloittaa puheensa Jeesuksen oppilaille samalla tavalla: ”Minä näin Herran näyssä – – ” (Mar. ev. 10). Kummassakin evankeliumissa kuvataan, kuinka Maria itki, tosin eri syistä: Johanneksen mukaan Maria itki, koska luuli jonkun vieneen Jeesuksen ruumiin haudasta; Marian evankeliumissa hänen itkunsa syynä ovat hänen opetustaan vastaan esitetyt epäilykset (Mar. ev. 18). Vaikka konteksti on erilainen, on hyvin mahdollista, että Marian itku on Johanneksen kuvaukseen perustuva, ”tuttu” yksityiskohta, joka Marian evankeliumissa on sijoitettu uuteen yhteyteen.²⁴

Marialla on Marian evankeliumissa samanlainen rooli Jeesuksen ”suosikkioppilaana” kuin Johanneksen evankeliumin nimettömällä ”opetuslapsella, jota Jeesus rakasti.” Johanneksen lempioppilaan tavoin Maria kuvataan ”hahmoksi, joka Jeesuksen erityisenä suosikkina vahvistaa [evankeliumin] paikkansapitävyyden.”²⁵ Kahden evankeliumin välinen yhteys ei kuitenkaan tältä osin ole erityisen läheinen, sillä Marian evankeliumissa Maria ei esiinny samoissa tilanteissa tai rooleissa kuin lempioppilas Johanneksen evankeliumissa. Marian evankeliumin kirjoittaja ei siis käyttänyt tilaisuutta vihjataksaan, että Johanneksessa kuvattu ”opetuslapsi, jota Jeesus rakasti” oli Maria.²⁶

Kuten edellä totesin, useimmat Marian evankeliumin tutkijat katsovat, että evankeliumissa näkyy Johanneksen vaikutus, mutta ovat eri mieltä, kuinka merkittävää tämä vaikutus on. Esimerkiksi Nagelin mukaan Johanneksen käyttö Marian evankeliumissa on vähäistä. Nagel pitää tätä osoituksena, ettei evankeliumin sanoma sopinut kovin hyvin ”niille kristillis-gnostilaisille piireille, joiden keskellä Marian evankeliumi syntyi.”²⁷

Edellä mainittujen yksityiskohtien lisäksi Marian evankeliumissa on kuitenkin myös syvällisempiä temaattisia yhteyksiä Johanneksen evankeliumiin.²⁸ Johanneksen evankeliumin jäähyväispuheessa Jeesus ennustaa, kuinka hänen oppilaansa saavat hänen poismenonsa jälkeen ”itkeä ja valittaa” (Joh. 16:20). Aivan samalla tavalla kuvataan Jeesuksen oppilaiden tilanne Marian evankeliumissa, kun Jeesus poistuu heidän luotaan: ”Oppilaat itkivät epätoivoisesti” (Mar. ev. 8). Yhteistä molemmille evankeliumeille on myös Jeesuksen oppilaiden tuntema pelko. Johanneksen evankeliumissa he kokoontuvat ylösnousemuksen jälkeen lukittujen ovien takana, ”sillä he pelkäsivät juutalaisia” (Joh. 20:19). Samanlaista pelkoa Jeesuksen oppilaat osoittavat myös Marian evankeliumissa: ”Kuinka voimme mennä saarnaamaan valtakunnan evankeliumia tosi ihmisestä muille ihmisille? Kun he eivät säästäneet Vapahtajaa, kuinka he säästäisivät meitäkään?” (Mar. ev. 8).

Marian evankeliumissa Maria kuvataan Jeesuksen oppilaiden lohduttajaksi. Hänen roolinsa on tältä osin samanlainen kuin Jeesuksen Johan-

neksen evankeliumissa (Joh. 14:27). Toisaalta Maria muistuttaa myös Johanneksen evankeliumissa luvattua Puolustajaa, Pyhää Henkeä: hän lohduttaa ja rohkaisee Jeesuksen oppilaita tämän uusilla (tai aiemmin salatuksi jääneillä) opetuksilla. Johanneksen evankeliumi pitää portin auki tällaiselle täydentävälle opetukselle: ”Paljon enemmänkin minulla olisi teille puhuttavaa, mutta te ette vielä kykene ottamaan sitä vastaan.” (Joh. 16:12)

Johanneksessa kuvatun Puolustajan tehtäviin kuuluu myös Jeesuksen opetuksista muistuttaminen: ”Puolustaja, Pyhä Henki, jonka Isä minun nimessäni lähettää, opettaa teille kaiken ja palauttaa mieleenne kaiken, mitä olen teille puhunut.” (Joh. 14:26). Muistamisen näkökulmalla on keskeinen asema Marian evankeliumissakin: Pietari pyytää nimenomaisesti Mariaa kertomaan ne sanat, jotka tämä muistaa (Mar. ev. 10). Kreikankielisessä katkelmassa Maria itsekin korostaa tässä kohdassa muistamisen merkitystä luvaten kertoa Jeesuksen oppilaille ”kaiken sen mitä minä muistan mutta mitä te ette tiedä”²⁹

Yhteydet Johanneksessa kuvattuun Puolustajaan eivät lopu vielä tähän. Marian ilmestyksen lopuksi todetaan: ”Tämän sanottuaan Maria vaikenä, sillä Vapahtaja ei ollut puhunut hänelle enempää.” (Mar. ev. 17.) Tämä päätös sopii hyvin yhteen sen kanssa, miten Johanneksen evankeliumissa kuvataan totuuden hengen toimintaa: ”Hän ei puhu omissa nimissään, vaan puhuu sen, minkä kuulee, ja ilmoittaa teille sen, mitä on tuleva.” (Joh. 16:13)

JOHANNEKSEN EVANKELIUMI INTERTEKSTINÄ

Marian evankeliumissa on niin paljon yhteyksiä Johanneksen evankeliumiin, että on mielekästä pohtia, millaisia intertekstuaalisia tulkintoja näiden kahden tekstin suhteesta nousee. Intertekstuaalinen näkökulma korostaa tekstin lukijan ja tulkitsijan roolia: kyse ei ole niinkään yrityksestä paljastaa tekstin, tässä tapauksessa Marian evankeliumin, kirjoittajan intentio kuin pohtia, millä tavalla evankeliumin tulkintaan vaikuttaa, jos sen rinnalla lue-taan Johanneksen evankeliumia.

Intertekstuaalisessa tulkinnassa kysymys voidaan asettaa myös toisin päin: avaako myöhemmin

kirjoitettu Marian evankeliumi uusia näkökulmia aikaisemmin kirjoitettuun Johanneksen evankeliumiin? Karen King on esittänyt tämänsuuntaisen tulkinnan: hänen mukaansa Marian evankeliumin kuvaus Mariasta näkijänä, lohduttajana ja opettaja-

-
- 22 Täydellisen ihmisen ideaalista ks. Engberg-Pedersen 2004.
 - 23 Marian evankeliumin yhteydet antiikin filosofisiin teemoihin ovat huomattavasti selvempiä kuin Johanneksen evankeliumin. Vaikka Johanneksen evankeliumissa on joitain selvästi filosofisia piirteitä (kuten logos-teologia), siitä vielä puuttuu ”ainetta” koskeva spekulointi eikä siinä puhuta emootioistakaan yhtä selkeästi stoalaiseen tapaan kuin Marian evankeliumissa. Gitte Buch-Hansen argumentoi väitöskirjassaan, että stoalainen filosofia vaikutti merkittävästi Johannekseen (Buch-Hansen 2010), mutta ei nähdäkseen pysty esittämään riittävän selkeitä yhtymäkohtia teoriansa tueksi; konkreettisimmat hänen esittämänsä vertailukohdist tulevat Filonilta, eivät stoalaisten filosofien omista teksteistä.
 - 24 Myös ”nousemisen” teema yhdistää Marian evankeliumin Johanneksen kuvaukseen Jeesuksesta ja Magdalan Mariasta. Teemaa käsitellään hyvin eri tavoin: Johanneksessa on kyse Jeesuksen noususta Isän luokse (Joh. 20:17), Marian evankeliumissa taas puhutaan sielun noususta yleisemmin. Johanneksen esityksessä tässä kohtaa esiintyvä, oudoksi jäävä yksityiskohta (Jeesus ei ole vielä noussut Isän luokse) kuitenkin herätti jo varhain pohdintoja sielun ja ruumiin suhteesta (näin erityisesti Origenes; ks. Lehtipuu 2012). Tätä taustaa vasten on mahdollista ajatella, että Johanneksen kuvaus Jeesuksen ja Marian kohtaamisesta saattoi johtaa Marian evankeliumissa esitettyyn kuvaukseen sielun noususta.
 - 25 Marjanen 2005, 56; ks. myös Marjanen 1996, 116. Keskeinen ero Johanneksen lempioppilaaseen on, että Marian evankeliumissa vedotaan Marian ilmestyksessä saamaan erityisilmoitukseen Jeesuksen opetuksesta.
 - 26 De Boer (2000) esittää, että Johanneksessa kuvatun lempioppilaan taustalla on Magdalan Marian hahmo. Ilmeinen ongelma hänen näkemyksessään on, että Johanneksessa lempioppilas on miespuolinen hahmo; tämän osoittavat maskuliininen artikkeli ja maskuliiniset relatiivipronominin kaikissa niissä yhteyksissä, joissa ”opetuslapsi jota Jeesus rakasti” mainitaan (Marjanen 2005, 59 n. 6). Lisäksi Johanneksen kertomuksessa tyhjästä haudasta (Joh. 20:1–18) Maria ja lempioppilas ovat kaksi erillistä hahmoa (j. 2).
 - 27 Nagel 2000, 469. Tutkijat ovat eri mieltä, onko Marian evankeliumi ”gnostilainen” teksti; yhteenveto tutkimustilanteesta: Tuckett 2007, 42–54. Tuckett kiinnittää kat-sauksessaan huomiota myös siihen, että Antti Marjanen aluksi piti Marian evankeliumia gnostilaisena tekstinä (Marjanen 1996), mutta on sittemmin muuttanut mieltensä (Marjanen 2002, 32).
 - 28 Näitä yhteyksiä nostavat esiin King 2003; Petersen 1999.
 - 29 P. Oxy. 3525.17.

na paljastaa, kuinka ”hänen asemaansa on rajoitettu Johanneksen evankeliumissa.” Marian evankeliumi osoittaa Kingin mukaan, kuinka Johanneksen evankeliumissa ”Marian arvovalta ylösnousemuksen todistajana alistetaan miesoppilaiden arvovallalle, erityisesti rajaamalla hänelle annettu tehtävä vain siihen, että hän todistaa muille oppilaille.”³⁰

King ei varsinaisesti oleta, että Johanneksen evankeliumi ja Marian evankeliumi edustavat kahta vastakkaista puolta varhaisten kristittyjen kiistoissa naisen asemasta; silti hänen tulkintansa tulee hyvin lähelle tällaista selitysmallia. On selvää, että Marian evankeliumi luo moniulotteisemman kuvan Magdalan Mariasta kuin Johanneksen evankeliumi. Kingin tulkinta kuitenkin johtaa mielestäni tarpeettomaan negatiiviseen käsitykseen Johanneksen evankeliumin naiskuvasta. Väite, että Johannes rajaa Marian asemaa ylösnousemuksen todistajana, vaatisi mielestäni selkeämmän näytön, että Johanneksen käyttämässä traditiossa Marialla oli aktiivisempi rooli, jota Johannes omalla kertomuksellaan halusi heikentää. Marian evankeliumiin perustuva jälki- viisuus ei tee täyttä oikeutta Johanneksen evankeliumin kirjoittajaa kohtaan, jonka kuvauksessa korostuu Marian myönteinen rooli ylösnousemuksen todistajana. Lisäksi Johanneksella ei ole pyrkimystä rajoittaa naisen roolia todistajana, pikemminkin päinvastoin: evankeliumissa kuvatulla samarialaisella naisella (Joh. 4) on keskeinen rooli sekä keskustelussa Jeesuksen kanssa että todistajana, joka kutsuu muut samarialaiset Jeesuksen luokse.

Toisaalta ei ole myöskään täysin selvää, kuinka aktiivinen Marian asema lopulta on Marian evankeliumissa. Hän toimii aktiivisesti Jeesuksen oppilaiden lohduttajana, mutta epäselväksi jää, kuuluuko hän itse tähän joukkoon, jonka tehtäväksi Jeesus antaa evankeliumin julistaminen kaikkeen maailmaan. Evankeliumissa kuvattu ongelma on, etteivät Jeesuksen oppilaat halua noudattaa Jeesuksen käskyä julistaa evankeliumia (Mar. ev. 9). Evankeliumin lopussa ongelma ratkeaa: Jeesuksen oppilaat – tai ainakin osa heistä – ryhtyy julistamaan evankeliumia Vapahtajan käskyn mukaan (Mar. ev. 18). Maria ei ainakaan kuulu pelokkaisiin oppilaisiin, sillä hän kehottaa heitä olemaan pelkäämättä. Tekstistä ei käy suoraan ilmi, onko hän yksi niistä, joka

lopulta lähtee julistamaan evankeliumia, vai rajoittuuko hänen roolinsa siihen, että hän saa Jeesuksen oppilaat liikkeelle.

RETORINEN TILANNE: VAINOT JA PELON VOITTAMINEN

Yhteydet Johanneksen ja Marian evankeliumin välillä viittaavat nähdäkseni pikemmin jatkuvuuteen kuin ristiriitaan. Marian evankeliumi ikään kuin jatkaa siitä tilanteesta, johon Johanneksen evankeliumissa jäätiin, ja Maria itse kuvataan pitkälti samanlaiseksi hahmoksi kuin Johanneksen evankeliumissa luvattu Puolustaja. Marian evankeliumi pikemminkin rakentuu Johanneksen evankeliumissa esitettyjen ajatusten varaan ja kehittää niitä edelleen kuin asettaa ne kriittiseen valoon.

Totesin jo edellä, että Marian evankeliumissa on selkeitä viittauksia antiikin filosofiasta omaksuttuihin käsityksiin. Miten Johanneksen evankeliumiin palautuvat piirteet sopivat tällaiseen kontekstiin? Huomionarvoista on, ettei Marian evankeliumi tartu Johanneksen logos-teologiaan, vaikka juuri se olisi tarjonnut selkeimmän lähtökohdan filosofisesti suuntautuneelle tulkintatavalle. Sen sijaan Marian evankeliumissa kertomuksen avainkohdaksi on nostettu Jeesuksen oppilaiden pelko, jota kuvataan samalla tavoin kuin Johanneksen evankeliumissa. Sama teema esiintyy muissakin dialogievanke-liumeissa, mutta Marian evankeliumissa sillä on poikkeuksellisen keskeinen asema koko kertomuksen keskeisenä juonteena.

Jeesuksen oppilaiden pelko on keskeinen piirre Marian evankeliumissa siksi, että tämä teema tarjoaa kirjoittajalle tilaisuuden kuvata sielun nousua korkeuksiin. Jeesuksen oppilaat ovat aluksi pelon halvaannuttamia eivätkä pysty noudattamaan Jeesuksen käskyä: ”Kuinka voimme mennä saarnaamaan valtakunnan evankeliumia tosi ihmisestä muille ihmisille? Kun he eivät säästäneet Vapahtajaa, kuinka he säästäisivät meitäkään?” (Mar. ev. 9.) Evankeliumin kertomus sielusta tarjoaa ratkaisun tähän ongelmaan: Kertomus osoittaa Jeesuksen oppilaille, että sielu voi saavuttaa sellaisen järkähämättömyyden tilan, ettei ruumiin kokemilla tuskilla enää ole siihen vaikutusta: ”Surmattu on se, joka on pitänyt minua vallsaansa. Kukistettu on se,

joka on ympäröinyt minua.” (Mar. ev. 16.) Lisäksi evankeliumissa todetaan, että tällainen sielun voitto ruumiista on mahdollinen jo tässä elämässä: sielu on jo ”vapautettu” ja pääsee lepoon ”tästä hetkestä alkaen.” (Mar. ev. 17.)

On mahdollista, että Marian evankeliumissa kuvatus opetuksen sielun noususta korkeuksiin tekevät ajankohtaiseksi kristittyjen kokemat vainot tai niiden uhka. Clemens Aleksandrialainen esitti hyvin samankaltaisia pohdintoja siitä, miten ihannekristitty, josta Clemens käytti termiä ”gnostikko”, on sisäisesti niin vahva, ettei hänen tarvitse pelätä vainojen ruumiille aiheuttamaa tuskaa. Tästä näkökulmasta filosofisen opetuksen tarkoituksena on auttaa tekstin lukijoita kohtaamaan vainon mahdollisuus rohkeasti: oikeanlainen henkinen lujuus ja asenne auttaa heitä kestämään ruumiin kokeman tuskan.³¹

Ei ole kuitenkaan varmaa, että Marian evankeliumissa kuvattu retorinen tilanne on sama kuin oletettujen lukijoiden tilanne. Vainoja pelkäävien Jeesuksen oppilaiden kuvauksesta ei voi suoraan päätellä, että Marian evankeliumin lukijat elivät vainojen keskellä. On myös mahdollista, että evankeliumin kirjoittaja kuvaa Jeesuksen oppilaiden tilanteen antaakseen vaikuttavan esimerkin, kuinka pelko lamaannuttaa ihmisen. Marian saama Vapah-tajan ilmoitus tarjoaa tähän pelkoon lääkkeen: siinä kuvataan, kuinka sielu voi saavuttaa tilan, jossa se on päässyt irti aineellisen maailman kahleista, joita ovat erityisesti ruumis ja siitä nousevat haitalliset tunteet.

Jos Marian evankeliumia luetaan tästä näkökulmasta, Jeesuksen oppilaiden esittämät epäilykset Marian opetusta kohtaan paljastavat sielun sairauden vakavuuden: he eivät ota vastaan Marian heille tarjoamaa lääkettä, joka auttaisi heitä voittamaan pelkonsa.

Kertomus päättyy tässä suhteessa onnellisesti – ainakin joidenkin osalta: evankeliumin lopussa kerrotaan, kuinka Jeesuksen seuraajat lopulta noudattavat hänen käskyään ja lähtevät julistamaan evankeliumia (Mar. ev. 18). Evankeliumin lope-tuksesta on kuitenkin kaksi erilaista versiota. Krei-kankielisen katkelman mukaan ainoastaan Mariaa puolustanut Leevi lähti julistamaan. Koptinkielises-sä versiossa samassa kohtaa käytetään monikollista

muotoilua ”he lähtivät ja alkoivat julistaa ja saarna-ta.”³² Tässä versiossa jää avoimeksi, ketkä lähtivät; vaihtoehdot ovat Leevi ja Maria tai kaikki Jeesuksen oppilaat. Kreikankielisen version mukaan vain yksi Jeesuksen oppilas voitti pelkonsa Marian opetuksen ansiosta, kun taas koptinkielinen versio voidaan hy-vällä tahdolla tulkita niin, että kaikille kävi samoin.

LOPUKSI

Edellä hahmottelemani kaksi tulkintaa vainojen ja filosofisen opetuksen suhteesta Marian evan-ke-liumista eivät välttämättä sulje toisiaan pois. On ilmeistä, että evankeliumin tulkintaan vaikuttivat todellisten lukijoiden erilaiset tilanteet. Clemens Aleksandrialaisen pohdinnat, kuinka sielua voi etukäteen harjaannuttaa kohtaamaan marttyyriu-den osoittavat, että tämänkaltaisella opetuksella oli tarvetta.

Vaikka Marian evankeliumi kuuluu selvästi Da-vid Brakken kuvaamaan ”uuden ilmestyksen” ka-tegoriaan, siinä on merkkejä myös ”akateemisesta” näkökulmasta, johon antiikin filosofia osaltaan vai-kutti. Rajat Brakken kuvaamien kategorioiden välil-lä ovat siis jossain määrin liukuvia.³³ Johanneksen evankeliumista nousevien teemojen osalta Marian evankeliumi joka tapauksessa tukee Brakken esittä-mää mallia: Marian evankeliumissa ei esitetä suoria

30 King 2003, 131.

31 Ajatus toistuu useita kertoja Clemensin *Stromateis*-teok-sen 4. luvussa, jossa aiheena on marttyyrius.

32 Marjanen (2001, 442) valitsee Marian evankeliumin suomen-noksessaan tässä kohtaa kreikankielisen version: ”Tämän sanottuaan Leevi lähti ja alkoi julistaa evan-ke-liumia.” Koptinkielinen versio, jota Marjanen toisaalla (1996, 119) epäilee sekundääriksi, on käännetty suomen-noksen alaviitteessä.

33 Brakke (2011, 271) itsekin huomauttaa jaottelunsa heuristisesta luonteesta: ”Tarkoitukseni on, että nämä kategoriat toimivat weberiläisten ideaalityyppien tavoin: vaikka lainaan erityisiä esimerkkejä jokaisesta ryhmästä kristinuskon historian neljän ensimmäisen vuosisadan ajalta, ei ole olemassa minkään ryhmän puhdasta edusta-jaa.”

lainauksia eikä tehdä ”eksegeesiä” Johanneksesta. Johanneksen evankeliumi voi olla Marialle annettujen piirteiden taustalla. Vain osa niistä palautuu Johanneksen kuvaukseen Magdalan Mariasta; olenaisempi piirre on Johanneksessa kuvattujen Jeesuksen ja Puolustajan ominaisuuksien siirtyminen Marian hahmoon.

Ennen kaikkea Johanneksen vaikutus näkyy kertomuksen tasolla: Marian evankeliumissa kuvattu retorinen tilanne liittyy läheisesti Johanneksen evankeliumiin. Varsinkin tässä suhteessa Marian evankeliumi voi näyttää Johanneksen evankeliumin ”jatko-osalta.” Eri asia on, pyrkikö Marian evankeliumin kirjoittaja todella antamaan tällaisen vaikutelman Johanneksen jatko-osasta. Edellä kuvattut yhteydet Johanneksen ja Marian evankeliumin välillä eivät ole niin tarkkoja, että niiden perusteella Marian evankeliumin kirjoittajan voisi olettaa laskelmoidusti poimineen kerronnallisia lainoja Johannekselta. Monet yhtymäkohdat, kuten Jeesuksen oppilaiden pelon ja Marian itkun kuvaus, ovat tunteisiin vetoavia ja siksi helposti mieliin painuvia yksityiskohtia.³⁴ Voidaan olettaa, että tällaiset Johanneksen evankeliumista lähtöisin olevat piirteet olivat toisen vuosisadan puolivälissä jo piirtyneet monien varhaisten kristittyjen ”sosiaaliseen muistiin.” Tämän vuoksi on hyvin mahdollista, että Marian evankeliumi toimii Johanneksen evankeliumin pohjalta syntyneen kertomustradition varassa pikemminkin kuin käyttäjä Johanneksen evankeliumia suoraan lähteenään.³⁵

34 Czachesz (2010) osoittaa, että monia varhaiskristilliseen kirjallisuuteen liittyviä oletuksia pitää arvioida uudelleen uusimman muistitutkimuksen valossa. Yksi muistin toimintaa aktivoivista tekijöistä on hänen mukaansa se, että teksti herättää tunteita (438–439).

35 Esittämäni tulkinta Marian evankeliumista menee samaan suuntaan kuin Uron (1998, 32) näkemys, että ainakin joissain Tuomaan evankeliumin lausumissa näkyy ”toisen vaiheen suullisuus” (secondary orality), toisin sanoen sellainen suullinen traditio, jonka sisältöön varhaisemmat evankeliumit ovat osaltaan vaikuttaneet.

KIRJALLISUUS

BOER, ESTHER DE

2000 ”Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved”. *Lectio difficilior* 1/2000. http://www.lectio.unibe.ch/00_1/m-forum.htm#_ftn1 (katsottu: 24.1.2012).

BRAKKE, DAVID

2011 ”Scriptural Practices in Early Christianity: Towards a New History of the New Testament Canon.” *Invention, Rewriting, Usurpation: Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity*. Toim. Jörg Ulrich & Anders-Christian Jacobsen & David Brakke. Early Christianity in the Context of Antiquity 11. Frankfurt am Main: Peter Lang, 263–280.

BUCH-HANSEN, GITTE

2010 ”It Is the Spirit That Gives Life”: A Stoic Understanding of *Pneuma* in *John’s Gospel*. BZNW 173. Berlin: de Gruyter.

CZACHESZ, ISTVÁN

2010 ”Rewriting and Textual Fluidity in Antiquity: Exploring the Socio-Cultural and Psychological Context of Earliest Christian Literacy.” *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Toim. J. Dijkstra & J. Kroesen & Y. Kuiper. Leiden: Brill, 426–441

DUNDERBERG, ISMO

1998 ”Tunteet ja maailman synty: valentinolainen myytti Viisaudesta.” *Teologinen Aikakauskirja* 103, 387–398.

2008 *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press.

2012 ”Johannine Traditions and Apocryphal Gospels.” *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology*. Toim. Jens Schröter. BETL. Leuven: Peeters (painossa).

ENGBERG-PEDERSEN, TROELS

2004 ”The Concept of Paraenesis.” *Early Christian Paraenesis in Context*. Toim. James M. Starr & Troels Engberg-Pedersen. BZNW 125. Berlin: de Gruyter, 47–72.

ESKOLA, TIMO

2011 *Evil Gods and Reckless Saviors: Adaptation and Appropriation in Late Twentieth Century Jesus-Novels*. Iustitia Supplement Series. Helsinki.

- GREGORY, ANDREW F. & TUCKETT, CHRISTOPHER M. (EDS.)
 2005 *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*. Oxford: Oxford University Press.
- HILL, CHARLES E.
 2004 *The Johannine Corpus in the Early Church*. Oxford: Oxford University Press.
- LEHTIPUU, OUTI
 2012 "I Have Not Yet Ascended to the Father': On Resurrection, Bodies, and Resurrection Bodies." *Noli me tangere in Interdisciplinary Perspective: Textual, Iconographic and Contemporary Interpretations*. Toim. R. Bieringer, B. Baert & K. Demasure. BETL. Leuven: Peeters (painossa).
- KING, KAREN L.
 1995 "The Gospel of Mary." *Searching the Scriptures*, osa 2: *A Feminist Commentary*. Toim. Elizabeth Schüssler-Fioreza. London: SCM.
 2003 *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*. Santa Rosa, CA: Polebridge Press.
- KNUUTTILA, SIMO
 2004 *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- MARJANEN, ANTTI
 1996 *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*. NHMS 40. Leiden: Brill.
 2001 "Marian evankeliumi (BG 7.1–19.5): Johdanto, käännös ja selitykset." *Nag Hammadin kätetty viisaus*. Toim. Ismo Dunderberg & Antti Marjanen. Helsinki: WSOY, 435–442.
 2002 "The Mother of Jesus or the Magdalene? The Identity of Mary in the so-called Gnostic Christian Texts." *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*. Toim. F. Stanley Jones. SBL Symposium Series, 19. Atlanta: Society of Biblical Literature, 31–42.
- MAY, GERHARD
 1994 *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*. Käänt. A.S. Worrall. Edinburgh: T & T Clark.
- NAGEL, TITUS
 2000 *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert: Studien zu vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literature*. ABG 2. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- NUSSBAUM, MARTHA
 1994 *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- PETERSEN, SILKE
 1999 "Zerstört die Werke der Weiblichkeit." *Maria Magdalena, Salome & andere Jüngerinnen Jesu in christlich-agnostischen Schriften*. NHMS 48. Leiden: Brill.
- RASIMUS, TUOMAS (ED.)
 2010 *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*. NovTSupp 132. Leiden: Brill.
- TUCKETT, CHRISTOPHER
 2007 *The Gospel of Mary*. Oxford Early Christian Gospel Texts. Oxford: Oxford University Press.
- URO, RISTO
 1998 "Thomas and Oral Gospel Tradition." *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*. Toim. Risto Uro. Edinburgh: T & T Clark, 8–32.