

# ”Neitsyt, jota mikään voima ei ole tahrannut”

Jeesuksen äiti Filippuksen evankeliumissa

Ajatus Jeesuksen neitsellisestä syntymästä on säännöllisesti herättänyt keskustelua kristillisten kirkkojen piirissä, Suomessa viimeksi Kuopion piispanvaalin yhteydessä. Tässä artikkelissa käsittelen sitä, miten Jeesuksen neitseellinen syntymä ja sen eri tulkinnat olivat kiistanalaisia myös varhaiskristillisyydessä ja miten nämä keskustelut näkyvät varhaiskristillisessä Filippuksen evankeliumissa, etenkin siinä tavassa, jolla evankeliumi kuvaa Jeesuksen äitiä, Mariaa. Filippuksen evankeliumi syntyi Syyriassa toimineen valentinolaista kristinuskon tulkintaa edustaneen kristillisen koulun piirissä todennäköisesti 100- ja 200-luvun taitteessa.<sup>1</sup>

Filippuksen evankeliumi mainitsee nimeltä neljä naista, joista kolmen nimi on Maria.

Herran seurassa kulki aina kolme naista: Maria, hänen äitinsä, tämän sisar ja Magdalan Maria, jota kutsutaan hänen kumppanikseen. Maria on hänen sisarensa, äitinsä ja kumppaninsa. (Fil. ev. 32.)<sup>2</sup>

Joko Jeesuksen tai tämän äidin (alkutekstissä on tässä kohtaa horjuvuutta<sup>3</sup>) sisarta Mariaa ei mainita tekstissä muualla. Magdalan Maria, josta nyt juhlittava Antti Marjanen on kirjoittanut, sen sijaan esiintyy Filippuksen evankeliumissa lempioppilana, joka on ymmärrykseltään muiden oppilaiden yläpuolella.<sup>4</sup> Tässä artikkelissa keskityn kuitenkin Jeesuksen äitiin Mariaan. Neljäs Filippuksen evankeliumissa mainittu naishahmo on Pyhä Henki, jonka näkeminen naisena on keskeinen osa tekstin

neitseelliseen syntymään liittyvää poleemista argumentointia. Yllä siteeratun kohdan ohella Filippuksen evankeliumi nimittäin puhuu Jeesuksen äidistä Mariasta ennen kaikkea osana opillista polemiikkaa, joka käsittelee Jeesuksen syntymää, ja tässä keskustelussa Pyhän Hengen naiseus on myös keskeinen argumentti.

## SIKISIKÖ MARIA PYHÄSTÄ HENGESTÄ?

Jotkut väittävät, että Maria sikisi Pyhästä Hengestä.<sup>5</sup> He ovat väärässä eivätkä tiedä, mistä puhuvat. Milloin nainen olisi tullut naisesta raskaaksi? Maria oli neitsyt, jota mikään voima ei ole tahrannut. Hän on suuri kirouksen aihe heprealaisille, joita apostolit ja heidän apostoliset seuraajansa ovat. Tämä neitsyt, jota mikään voima ei ole tahrannut [– –] voimat tahrasivat ne. Jos Herralla ei olisi [ollut toista] isää, hän ei olisi sanonut: ”Isäni [joka on] taivaissa”, vaan hän olisi sanonut yksinkertaisesti [”Isäni”]. (Fil. ev. 17.)

Yllä siteerattu katkelma esittää kaksi väitettä Jeesuksen vanhemmista ja syntymästä. Näistä ensimmäisen mukaan Pyhä Henki ei voi olla Jeesuksen ”biologinen isä”, sillä Henki on naispuolinen.<sup>6</sup> Toiseksi Filippuksen evankeliumi korostaa, että Jeesuksen tapa puhutella Jumalaa nimenomaan taivaalliseksi Isäkseen esimerkiksi rukouksessa (Matt. 17:17) vihjaa, että Jeesuksella oli sekä taivaallinen että maallinen isä ja näin tarve tehdä ero näiden kahden välille. Kuinka nämä lausumat pitäisi tulkita? Kieltäkö Filippuksen evankeliumi Jeesuksen neitseellisen syn-

tymän, joka tekstin kirjoittajalle on varmasti tuttu Matteuksen ja Luukkaan evankeliumeista? Jos näin on, miksi Mariaa kuitenkin samassa yhteydessä kutsutaan neitsyeksi, jota voimat eivät tahranneet? Nämä kysymykset liittyvät valentinolaisiin kristologianäkemyksiin, joita on tässä yhteydessä tarpeen lyhyesti käsitellä.

## VALENTINOLAINEN KRISTOLOGIA JA ANTROPOLOGIA

Valentinolainen kristologia ja etenkin Jeesuksen syntymään liittyvät teologiset näkemykset liittyvät läheisesti oletettuun koulukuntajakoon. Hippolytoksen todistuksen mukaan valentinolaisuus oli jakaantunut kahteen koulukuntaan ja jaon taustalla olivat erilaiset kristologiset käsitykset. Hänen mukaansa niin sanotun läntisen koulukunnan edustajat uskoivat, että ”Jeesuksen ruumis oli sielullinen.”<sup>7</sup> Ja tämän vuoksi kasteessa Henki laskeutui kyyhkyksenä – joka on korkean äidin Sofian Logos – tämä tuli sielulliseen ihmiseen ja herätti tämän kuolleista.<sup>8</sup> Tämän selityksen mukaan siis Kristuksella oli Demiurgin eli alemman luojajumalan tekemä sielullinen ruumis eikä hän ollut täysin hengellinen. Vain tämä ruumis kärsi ristillä; Kristuksen muut osat olivat liian ”käsittämättömiä ja näkymättömiä” kärsiäkseen ja ne ”vietiin pois” ennen ristiinnaulitsemista.<sup>9</sup> Sen sijaan niin kutsuttu itäinen valentinolaisuus uskoi Hippolytoksen mukaan Vapahtajan ruumiin olevan hengellinen, sillä Mariaan tuli Pyhä Henki, joka oli samalla Sofia ja korkeimman voima, jotta se, mikä hänestä syntyy, olisi hengellistä.<sup>10</sup>

1 Filippuksen evankeliumin valentinolaisuudesta tutkijat ovat melko yksimielisiä; ks. esim. Wilson 1960, 3–6, 15; Gaffron 1969, 220; Isenberg 1989, 131; Schenke 1997, 8; Thomassen 1997. Poikkeavia mielipiteitä ovat esittäneet lähinnä Turner (1996), jonka mukaan vain osa Filippuksen evankeliumista on valentinolaista opetusta, ja Lundhaug, joka ajoittaa Filippuksen evankeliumin myöhemmäksi, 300- tai jopa 400-luvulle ja samalla lukee tekstiä vain kristillisenä dokumenttina, käyttämättä termejä ”valentinolainen” tai ”gnostilainen” (Lundhaug 2010, 9–19, 364, 370–374). Evankeliumin syntyjasta ks. etenkin Wilson 1960, 3–4; Gaffron 1969, 220; Marjanen 1996, 127–128. Nämä kaikki sijoittavat sen 100- ja 200-luvun taitteeseen. Tätä yleisesti hyväksyttyä ajoitusta on kuitenkin kritisoinut Lundhaug (2010, 367–370). Evankeliumin

todennäköisimpänä syntypaikkana pitävät Syyriaa muun muassa Segelberg 1966; Gaffron 1969, 64–65; Schenke 1997, 5; Dunderberg 2001, 174 ja Murray 2004, 25–26. Thomassen (2006, 502) spekuloi Filippuksen evankeliumin syntyneen nimenomaan Antiokiassa ja siellä toimineen Aksionikoksen yhteisön piirissä. Filippuksen evankeliumin taustasta nimenomaan kristillisen koulun piirissä syntyneenä tekstinä ks. Heimola 2011, 307.

2 Tämä ja seuraavat sitaatit Filippuksen evankeliumista ovat (ellei toisin mainita) Ismo Dunderbergin käännöksestä (Dunderberg 2001).

3 Ensimmäisessä lauseessa tämä kolmas Maria on Herran äidin sisar (feminiini) ja toisessa lauseessa Herran sisar (maskuliinimuoto). Sekaannus johtunee kopioijan virheestä. Ménardin mukaan kolmas Maria on Maria Salome, Matteuksen evankeliumissa (27:56) mainittu Sebedeuksen poikien äiti, joka Ménardin mukaan oli keskeinen hahmo joillekin gnostilaisille ryhmille (Ménard 1967, 150).

4 Etenkin Marjanen 1996, 186. Ks. myös Heimola 2011, 71–76.

5 Vaikka suomen ja myös koptin ilmaisu on monitulkintainen (tekstin verbimuoto viittaa sekä siittämiseen että raskaaksi tulemiseen), tässä on kysymys nimenomaan siitä, että Maria tulisi raskaaksi Pyhästä Hengestä; katkelman loppuosa puhuu Jeesuksesta ja tämän vanhemmista.

6 Pyhä Henki on usein tulkittu naispuoliseksi hahmoksi syyrialaisissa kristillisissä traditioissa eikä se näin ollen ole yksinomaan valentinolainen tai ”gnostilainen” teema (Buckley 1988b, 214). Valentinolaisessa kristillisyydessä ajatus Pyhän Hengen naisellisista piirteistä kuitenkin korostui, kun tämä samaistettiin Sofiaan, Viisauteen. Esimerkiksi Thomassen, (2006, 92) tulkitsee Pyhän Hengen tässä katkelmassa Sofiaksi. Myös Buckley (1988b, 211) huomauttaa, että Pyhä Henki, Sofia ja Maria usein samastetaan Filippuksen evankeliumissa.

7 Valentinolaisessa antropologiassa erotettiin kolme elementtiä: hengellinen, sielullinen (*psykikos*) ja ruumiillinen/materiaalinen. Aiemmin tutkimuksessakin katsottiin Irenaeuksen (*Harhaoppeja vastaan* 1.6.) käsitystä mukaillen, että valentinolaiset jakoivat ihmiset kolmeen ryhmään: hengellisiin, joita he itse edustivat, sielullisiin, joihin kuuluivat ”tavalliset kristityt” ja kokonaan pelastuksen ulkopuolella oleviin ruumiillisiin. Useimmat nykytutkijat, esimerkiksi jo Schottroff (1969, 93) ja Buell (2005, 84, 120–128, 135) taas pitävät Irenaeuksen kuvausta karikatyyrinä ja painottavat, että valentinolaisen käsityksen mukaan kaikki kolme elementtiä ovat kaikissa ihmisissä ja niiden keskinäinen kamppailu tapahtuu yksilön sisällä.

8 Hippolytos *Refutatio* 6.30.6, käännös MH. Valentinolaisessa kristillisyydessä, ja etenkin Filippuksen evankeliumissa, esiintyi yleisesti ajatus siitä, että ylösnousemus tapahtui jo osana kasteesta ja voitellusta koostuvaa initiaatorituaalia, ja näin myös Jeesuksen ajateltiin ylösnousemisen kasteella (Fil. ev. 21; 63; 90; 101; Buckley 1988a; Schenke 1997, 226–228; Heimola 2011, 242–243).

9 Samoin myös Irenaeuksen kuvauksessa valentinolaisuudesta Vapahtaja ei kärsinyt, eikä myöskään Sofian siemen, joka oli Jeesuksessa, vaan vain hänen ”sielullinen elementtinsä” (*Harhaoppeja vastaan* 1.7.2).

10 Hippolytos *Refutatio* 6.30.7.

Tässä Hippolytoksen kuvauksessa on kuitenkin ongelmia. Sen oikeellisuutta on epäillyt muun muassa Christoph Marksches. Tämän mukaan Hippolytoksen esittämät eroavaisuudet ovat ”verrattain pieniä”<sup>11</sup> eikä siksi ole uskottavaa, että erilaiset kristologiset näkemykset olisivat aiheuttaneet koulukuntajaon tai että eriäviä kristologisia kantoja olisi edes käytetty koulukuntien omaan erottautumiseen toisistaan. Hippolytos on ainoa lähde, joka väittää kristologisten kiistojen johtaneen koulukuntien eroamiseen.<sup>12</sup>

Einar Thomassen on lisäksi huomannut, että Hippolytoksen kuvaus ei sovi yhteen esimerkiksi Theodotuksen katkelmien kristologian kanssa. Thomassenin mukaan ruumis, jonka Pelastaja pukee ylleen laskeutuessaan alas, on ”kirkko” tai ”valitut”, ja tämä ruumiin ekklesiologinen aspekti puuttuu Hippolytoksen tulkinnasta kokonaan. Lisäksi itäisenkin näkemyksen mukaan Demiurgi on mukana Jeesuksen syntymässä antamalla tälle ”muodon”. Thomassen huomauttaa myös, että Hippolytos ensin esittää, kuinka Jeesus syntyessään vastaanottaa hengen Sofialta ja Demiurgi ”täydentää” hänen ruumiinsa kaikkien valentinolaisten näkemyksenä ja sitten, vain joitakin rivejä myöhemmin, tuo esiin saman näkemyksen itäisen koulukunnan kantana. Thomassen katsoo, että Hippolytoksen kuvaus viittaa pikemminkin jakoon läntisen koulukunnan sisällä, sillä molemmat Hippolytoksen esittämät näkemykset sisältävät saman perusajatuksen Demiurgin Kristuksella luomasta materiaalisesta tai sielullisesta ruumiista. Lisäksi kumpikaan ei kannata ajatusta Kristuksen täysin hengellisestä olemuksesta, mikä Thomasseninkin mukaan on itäisen valentinolaisuuden kanta.<sup>13</sup>

Näin Hippolytoksen kuvauksen mukainen kristologisen kiistan seurauksena tapahtunut koulukuntajako vaikuttaa varsin kyseenalaiselta. Valentinolaisuuden piirissä oli ilmeisesti kuitenkin keskustelua kristologiasta ja Kristuksen ruumiin olemuksesta. Edellä siteerattu katkelma osoittaa, että myös Jeesuksen syntymä ja sen tulkinnat herättivät keskustelua jo ensimmäisinä kristillisinä vuosisatoina.

Myös Irenaeus kuvaa valentinolaista kristologiaa paljolti samalla tavalla kuin Hippolytos,<sup>14</sup> mutta lisää kuvaukseen uuden elementin. Tämä on Mari-

an rooli tai pikemminkin sen puute: Demiurgin luoma Kristus kulki Marian läpi ”kuin vesi putkessa”, siis koskematta Mariaa raskauden tai synnytyksen aikana.<sup>15</sup> Michel Tardieu on selvittänyt tämän ajatuksen taustoja ja sen yhteyttä doketismiin ja antaa ymmärtää, että kyseessä on tyypillinen valentinolainen käsitys Kristuksen syntymästä.<sup>16</sup> Thomassen huomauttaa kuitenkin osuvasti, että tämä ajatus ei esiinny yhdessäkään valentinolaisessa tekstissä, eikä sitä sikäli voi pitää tyypillisenä valentinolaisena oppina.<sup>17</sup> Ajatukseen ei viitata myöskään Filippuksen evankeliumissa, jossa Jeesuksen syntymä mainitaan vain kahdesti: yllä siteeratun katkelman lisäksi kohdassa 83 todetaan lyhyesti Kristuksen syntyneen neitsyestä (tästä lisää tuonnempana).

Yllä siteerattu katkelma Jeesuksen neitseellisestä sikiämisestä voidaan tulkita kolmella eri tavalla. Ensimmäinen vaihtoehto on se, että Filippuksen evankeliumi kieltää Jeesuksen neitseellisen sikiämisen ja katsoo Joosefin olleen Jeesuksen todellinen isä. Toinen vaihtoehto on, että Jeesuksen neitseellinen syntymä ja Marian neitsyys ymmärretään tekstissä pikemminkin kuvaannollisesti kuin kirjaimellisesti. Kolmas mahdollisuus, jonka puolesta Thomassen argumentoi, liittyy edellä käsiteltyihin valentinolaisiin kristologioihin. Tämän tulkinnan mukaan Filippuksen evankeliumi haluaa korostaa Jeesuksen sielullisia ja materiaalisia elementtejä ja näin liittää hänet tiiviimmin Demiurgiin. Seuraavaksi esittelen ja arvioin näitä eri tapoja tulkita Filippuksen kanta Jeesuksen syntymään ja Marian neitsyyteen.

## DEMIURGI JEESUKSEN ISÄNÄ?

Thomassenin mukaan Joosef on Filippuksen evankeliumissa nimenomaan Demiurgin symboli, kuten hänen yhteytensä puuhun kohdassa 91 vihjaa.<sup>18</sup> Thomassenin tulkinnassa Filippuksen evankeliumi ei pyri kiistämään Jeesuksen neitseellistä syntymää sinänsä, vaan ennen kaikkea korostaa, että hänellä oli myös sielullinen luonto ja materiaallinen ruumis, kuten Demiurgikin oli ennen kaikkea sielullisen elementin herra. Tämä kristologia muistuttaa Hippolytoksen kuvauksen ”läntistä” tulkintaa, joka samoin korosti Kristuksen sielullista puolta. Thomassen liittää ajatuksen Kristuksen sielullisesta luonnosta myös valentinolaiseen ”osallistuvaan

pelastuskäsitykseen”: Pelastajalla on materiaallinen ruumis ja näin hän jakaa niiden vaikeudet, joita on tullut pelastamaan, ja on itsekin samalla pelastuksen tarpeessa.<sup>19</sup> Tässä tulkinnassa Jeesuksen neitseellisen syntymän todellisuudella ei ole loppujen lopuksi paljoakaan väliä; tärkeintä on ajatus siitä, että Kristuksessa on niin hengellisiä, sielullisia kuin materiaalisia elementtejä.

Tämä Thomassenin tulkinta ei kuitenkaan vai- kuta täysin uskottavalta nyt käsiteltävänä olevan kohdan valossa. Teksti ei mainitse missään kohdin hengellistä, sielullista tai materiaalista elementtiä tai näiden selkeitä symboleita kuten ”eläimen luonto” tai ”eläimen ruumis”, joita joskus valentinolaisessa kontekstissa on käytetty alempien ihmisten ja ele- menttien metaforina.<sup>20</sup> Katkelmassa on kolme pää- asiaa: ensinnäkin Pyhä Henki ei ole Jeesuksen isä, sillä Henki on naispuolinen; toiseksi Maria on neit- syt, jota voimat eivät ole tahranneet; kolmanneksi Jeesuksella on kaksi isää, joista toinen on taivaassa. Mikään näistä ei suoraan liity Demiurgiin ja vielä vähemmän Jeesuksen ruumiin ja sielun eri element- teihin.<sup>21</sup> Taivaallinen isä voisi hyvin olla korkein Jumala; toinen isä olisi Joosef. Joosefin tulkitseminen Demiurgiksi ei ole myöskään täysin vakuutta- vaa, sillä se nojautuu lähinnä yhteyteen Joosefin ja koptinkielen sanan *ⲟⲉ*, ”puu”, välillä.<sup>22</sup> Filippuksen evankeliumissa tosin Joosef ja Jumala rinnastuvat toisiinsa myös sillä tavoin, että molempien kerro- taan istuttaneen puutarhan (Fil. ev. 91, 94).<sup>23</sup> Tässä Joosefin ja Jumalan välillä tuntuu olevan jonkinlai- nen typologinen suhde, mutta ei ole kuitenkaan var- maa, että Jumala olisi tässä Demiurgin nimitys. Fi- lippuksen evankeliumi ei nimittäin selvästikään ole kiinnostunut Demiurgista hahmona, sillä tekstissä on ainoastaan yksi selkeä viittaus maailman luojaan (Fil. ev. 99). Tämän todetaan halunneen luoda jota- kin katoamatonta, mutta ei kyenneen siihen, koska ei ollut itsekään katoamaton. Sanaa ”Demiurgi” tai muutakaan nimeä tai titteliä luojalle ei anneta.

## NEITSEELLISEN SYNTYMÄN EPÄILY FILIPPUKSEN EVANKELIUMISSA

Jos siis Filippuksen evankeliumi 17 ei viittaa De- miurgin rooliin Jeesuksen ruumiin ja hengen luomisessa, jäljellä on edellä esitetyistä kaksi en-

simmäistä vaihtoehtoa. Joko ajatus Jeesuksen neit- seellisestä syntymästä hylätään Filippuksen evan- keliumissa täysin tai se tulkitaan kuvaannollisesti. Ensimmäinen vaihtoehto vaikuttaa luontevimmalta tavalta tulkita kyseinen kohta, jossa selkeästi tode- taan, että ne, jotka sanovat Marian siinnee Pyhästä Hengestä, ovat väärässä. Tällainen lausuma asettuu luontevasti Jeesuksen syntymää käsittelevään teo- logiseen debattiin. Kuten tiedetään, vanhimmat säilyneet kristilliset tekstit, Paavalin kirjeet sekä Markuksen evankeliumi, eivät mainitse Jeesuksen

11 Marksches 1997, 436.

12 Irenaeus mainitsee, että valentinolaisten keskuudessa on erilaisia mielipiteitä, mutta hän ei mainitse niiden johta- neen erillisiin koulukuntiin. Toisaalta hänellä on tapana esittää valentinolaisuus mahdollisimman hajanaisena korostaakseen sen kielteisiä puolia (ks. myös Thomassen 2006, 15–17).

13 Thomassen 2006, 41–45.

14 Myös Irenaeuksen mukaan valentinolaiset opettivat De- miurgin luoneen Kristuksen omaksi pojakseen. Tähän luonnohtaan sielulliseen hahmoon kaikista aioneista tehty Pelastaja laskettiin kyyhkysen hahmossa. Tässä- kään kuvauksessa Vapahtaja itse ”ei synny, ei kärsi, eikä kasteta”, vaan nämä asiat tapahtuvat ainoastaan sielulli- selle Kristukselle, Demiurgin pojalle (Thomassen 2006, 73–74).

15 Irenaeus *Harhaoppeja vastaan* 1.7.2.

16 Tardieu 1981.

17 Thomassen 2006, 73, viite. 1.

18 Thomassen 1997, 268–9 ja 2006, 91. Thomassenin mu- kaan puu edustaa tässä materiaa; koptin sanaa *ⲟⲉ* on käytetty käännöksenä kreikan sanalle *ὄλι*, joka voi tar- koittaa joko puuta tai materiaa yleensä.

19 Thomassen 1997, 268–9.

20 Heimola 2011, 184–192.

21 Myös Foster on kiinnittänyt huomiota siihen, että Tho- massenin tulkinta ”voi olla tarpeettoman monimutkai- nen” ja keskittyy tulkinnassaan tästä katkelmasta Pyhän Hengen naiseuteen (Foster 2008, 76–77).

22 ”Apostoli Filippus sanoi: ’Puuseppä Joosef istutti puutar- han, sillä hän tarvitsi puuta ammatissaan. Juuri hän teki ristin istuttamistaan puista, ja hänen jälkeläisensä nautitiin siihen, minkä hän oli istuttanut. Hänen jälkeläisensä oli Jeesus ja istutus risti” (Fil. ev. 91).

23 Katkelman 94 alku on fragmentaarinen, ja sana ”istutti” on Jumalan yhteydessä rekonstruktio; ks. Dunderberg 2001, 196 viite 63; Meyer 2007, 187.

24 Paavali mainitsee vain lyhyesti Jeesuksen syntyneen ”nai- sesta” (Gal. 4:4). Ks. myös Räisänen 2008, 322–326, joka kritisoi yrityksiä sijoittaa ajatus neitseellisestä sikiämi- sestä Paavalin kirjeisiin tai Markuksen ja Johanneksen evankeliumeihin.

syntymään liittyneistä epätavallisista yksityiskohdista.<sup>24</sup> Markuksen on usein katsottu edustavan niin sanottua adoptiokristologiaa, jonka mukaan Jeesuksesta tulee Jumalan Poika kasteessa.<sup>25</sup> Vaikka tätä näkemystä on myös kritisoitu,<sup>26</sup> on selvää, että Markus ei mainitse Jeesuksen sikiämistä ja syntymää lainkaan. Näin ollen hän ei tunnu tietävän tai uskovan, että näihin tapahtumiin liittyisi mitään epätavallista tai edes olennaista Jeesuksen julkisen toiminnan ja sanoman kannalta. Johanneksen evankeliumi ei niin ikään mainitse Jeesuksen neitseellistä syntymää.<sup>27</sup> Meier on todennut, että ajatus neitseellisestä syntymästä mainitaan vain Luukkaan ja Matteuksen evankeliumien lyhyissä katkelmissa eivätkä edes muut lapsuuskertomukset viittaa siihen. Esimerkiksi Jeesuksen jumalallinen alkuperä ei tunnu olevan hänen vanhemmilleen selvää kertomuksessa Jeesuksesta 12-vuotiaana temppelissä (Luuk. 2:41–50).<sup>28</sup> Sekä Matteuksen että Luukkaan evankeliumit ovat kuitenkin olleet tuttuja Filippuksen evankeliumin kirjoittajalle, kuten viitteet näihin teksteihin todistavat.<sup>29</sup>

Toiselta vuosisadalta alkaen ajatus Jeesuksen neitseellisestä syntymästä kuitenkin muodostui vähitellen enemmistön käsitykseksi. Esimerkiksi Ignatios Antiokialainen puolusti voimakkaasti Marian neitsyyttä, vaikka keskittyikin kristologiassaan ensisijaisesti Jeesuksen todellisen ihmisyyden, syntymän ja ruumiin puolustamiseen.<sup>30</sup> Samoin Marian neitsyyttä puolusti Justinos Marttyyri. Hänen kirjoituksensa ovat varhaisin meille säilynyt lähde, jossa sanaa ”neitsyt” käytetään Marian lisänimenä.<sup>31</sup> Myös Irenaeus kehitti varhaista ”mariologiaa” veratessaan Mariaa Eevaan.<sup>32</sup> Jeesuksen neitsellisen syntymän epäily oli kuitenkin myös kohtuullisen yleistä etenkin myöhemmin ”harhaoppisiksi” leimattujen ryhmien parissa. Origenes mainitsee ainakin joidenkin valentinolaisten kieltäneen Jeesuksen neitseellisen sikiämisen.<sup>33</sup> Neitseellisen syntymän kieltäjiin kuului myös juutalaiskristillisiä ryhmiä; Irenaeus mainitsee muun muassa ebionit.<sup>34</sup> Origenes raportoi, että kolmannen vuosisadan alkupuolella oli myös joitakin pakanakristittyjä, jotka eivät uskoneet Jeesuksen syntyneen neitsyestä.<sup>35</sup>

Tutkijoista muun muassa Martha Lee Turner on katsonut Filippuksen evankeliumin selvästi kiel-

tävän Jeesuksen neitseellisen syntymän.<sup>36</sup> Samoin Wilson on katsonut, että nyt tarkasteltava kohta (Filippuksen evankeliumi 17) saattaa olla ”hyökkäys oikeaoppisempia näkemyksiä kohtaan” viitaten ilmeisesti ajatukseen Jeesuksen neitseellisestä syntymästä.<sup>37</sup> Myös Geoffrey Parrinder katsoo Filippuksen evankeliumin kieltävän neitseellisen syntymän sen ”klassisessa” muodossaan; hänen tulkinnassaan Filippuksen evankeliumin kirjoittaja katsoi neitseellisen syntymän viittaavan ennen kaikkea Isän ja naispuolisen Hengen väliseen yhteyteen.<sup>38</sup> Tämä tulkinta ei kuitenkaan selitä kahta asiaa tekstissä. Ensinnäkin, mitä lausuman maininta Mariasta ”neitsyenä, jota voimat eivät tahranneet” tarkoittaa? Viittaako tämä nimitys Mariaan vai Pyhään Henkeen vai molempiin näistä, kuten Buckley<sup>39</sup> on esittänyt? Toiseksi, miten tulisi ymmärtää maininta Jeesuksen kahdesta isästä, joista toinen on taivaassa?

## MARIAN HENGELLINEN NEITSYYS

Käsitellessään Marian, Pyhän Hengen ja ”voimien” välistä suhdetta Turner katsoo, että nyt käsiteltävänä olevassa kohdassa suhtaudutaan halveksivasti Pyhään Henkeen, kun se esitetään voimiin verrattavana entiteettinä ja mahdollisesti samastetaan ”alempaan Sofiaan”.<sup>40</sup> Tämä tulkinta ei kuitenkaan sovi yhteen Filippuksen evankeliumin muun materiaalin kanssa, eikä myöskään muun valentinolaisen teologian Pyhää Henkeä koskevien opetusten kanssa. Filippuksen evankeliumi puhuu erittäin arvostavasti Pyhästä Hengestä, jonka saaminen kasteessa on elinehto todelliselle kristitylle (Fil. ev. 59). Turnerin tulkinnan kannalta tämä argumentti ei ole merkityksellinen, sillä hänen mukaansa Filippuksen evankeliumi on sekalaisten, keskenään ristiriitaisten varhaiskristillisten opetusten kokoelma, joka sisältää sekä valentinolaista että ei-valentinolaista materiaalia.<sup>41</sup> Kohdan tulkittamiseen on kuitenkin myös muita mahdollisuuksia. Wilson lukee lauselman Mariasta, jota voimat eivät tahranneet, Eeva–Mariatypologian näkökulmasta: Eeva joutui vietelleyksi, mutta Maria säilyi puhtaana.<sup>42</sup> Tämän tulkinnan mukaan tahrautuminen ei ollut ensisijaisesti seksuaalista vaan liittyi nimenomaan liian läheiseen kontaktiin ”voimien” kanssa.<sup>43</sup> Filippuksen evankeliumissa Marian neitsyyttä kuvataankin nimenomaan

suhteessa voimiin eikä niinkään seksuaaliseen kanssakäymiseen ja siitä pidättäytymiseen.

Toisessa Filippuksen evankeliumin katkelmassa ilmaisuja ”neitsyt” ja ”vapaat miehet” käytetään nimenomaan metaforisesti kuvaamaan niitä hengellisesti edistyneitä, joilla on oikeus käydä sisään morsiushuoneeseen (Fil. ev. 73). ”Neitsyt” oli myönteinen hengellinen metafora myös muualla varhaiskristillisessä kirjallisuudessa. Jo Toisessa korinttilaiskirjeessä ”neitsyt” on vertauskuva koko seurakunnalle (2. Kor. 11:2); tässäkin ei painoteta erityisesti seksuaalista puhtautta tai seksuaalietiikkaa, vaan oikeaa käytöstä, opetusta ja jumalanpalvelusta kokonaisuutena.

Tämä tulkinta sopii hyvin myös Filippuksen evankeliumiin. Kuvaus Mariasta neitsyenä, jota voimat eivät tahranneet, kuvaa nimenomaan ”hengellistä” neitsyyttä, sillä voimat liitetään muualla Filippuksen evankeliumissa epäjumalienpölvontaan ja epäjumaliin (esimerkiksi Fil. ev. 14), ei niinkään seksuaalisuuteen.<sup>44</sup> Neitsyt Mariasta kirjoittanut Marina Warner on myös kiinnittänyt huomiota siihen, että ”neitsyt” on ollut antiikin jumalatarrien kunnianimitys huolimatta siitä, että näillä jumalattarilla on saattanut olla rakastajia ja näiden kanssa saatuja jälkeläisiä. Toisinaan myös rakkauden jumalattaria (Venus, Ishtar ja niin edelleen) on kutsuttu ”neitsyiksi”. Joskus nimitys ”neitsyt” implikoi pikemminkin näiden jumalattarien (esimerkiksi Artemis) ja myyttisten hahmojen (amatsonien kuningatar Hippolyte) itsenäistä asemaa kuin heidän seksuaalista käyttäytymistään.<sup>45</sup>

mukaan mahdollisesti apologetiikan tarpeet, kun Jeesusta syytettiin aviottomaksi lapseksi, sekä kristittyjen kiinnostus Jeesuksen syntymää ja lapsuutta kohtaan. Päinvastaista mieltä on kuitenkin Hurtado (2003, 322–323), joka katsoo, että opetus Jeesuksen neitseellisestä syntymästä oli laajasti tunnettu jo Markuksen aikana, mutta tämä ei maininnut sitä, koska halusi mieluiten esittää Jeesuksen elämän mallina ja esimerkkinä kristityille.

25 Esimerkiksi Marcus (2000, 160) tulkitsee kyyhkysen laskeutumisen merkiksi siitä, että Jeesuksesta tulee sillä hetkellä Messias ja Jumalan Poika. Samoin Räisänen toteaa että Markuksen evankeliumissa ”Jeesuksen erityisasema juontaa aivan hänen julkisen toimintansa alusta” (Räisänen 2008, 322).

26 Esimerkiksi Lane (1974, 58) korostaa, että Jeesuksesta ei tullut Jumalan Poika kasteessa millään tavalla vaan hän on Jumalan Poika. Yleinen käsitys on, että ajatus neitseellisestä sikiämisestä ei ollut Markuksen tiedossa, vaan se syntyi vasta myöhemmin (esimerkiksi Brown 1993, 26–32). Opin kehittymiseen vaikuttivat Brownin

27 Johanneksen evankeliumi alkaa prologilla Logoksesta; ensimmäinen viittaus Jeesuksen vanhempiin on kertomuksessa Kaanaan häistä (Joh. 2:1–5), jossa Jeesuksen äiti on Jeesuksen ja tämän oppilaiden kanssa hääjuhlassa. Tämä jakso antaa selvästi ymmärtää Jeesuksen äidin uskovan poikansa voimiin ja myös vihjaa äidin liikkuvan Jeesuksen ja tämän oppilaiden mukana (Joh. 2:12), mutta ihmeelliseen syntymään ei viitata. Johannes ei koskaan viittaa Jeesuksen maalliseen isään. Yleisesti oletetaan, että Joosef oli kuollut Jeesuksen aloittaessa julkisen toimintansa.

28 Meier 1991, 220–221.

29 Wilson 1960, 7; Gaffron 1969, 56–57; Heimola 2011, 76–81.

30 Ignatioksen Kirje Smyrnalaisille 1; Ignatioksen Kirje efeesolaisille 19.

31 *Dialogi Tryfonin kanssa* 100.4–6; 87:2.

32 *Harhaoppeja vastaan* 3.22.4, 5.19.1–2.

33 Origenes *Epistola ad Titum* (latinankielinen fragmentti, alkuperin editoinut Lommatzsch; julkaistu teoksessa Klijn & Reinink 1973, 132–133), mainitsee ”ebionien ja valentinolaisten” sanovan Jeesuksen syntyneen Joosefista ja Mariasta.

34 Irenaeus, *Harhaoppeja vastaan* 5.1.3.

35 Origen, *Comm. ser. Matt.* 16.12.

36 Turner 1996, 226.

37 Wilson 1960, 81. Samoin Schenke (1997, 215), jonka mukaan kohta 17 on ”gnostilainen argumentti kirkollista neitseestäsyntymisopetusta vastaan”.

38 Parrinder 1992, 82. Samoin myös McNeil 1978.

39 Buckley 1988b, 214.

40 Turner 1996, 226.

41 Turnerin (1996, 206–230) mukaan osa Filippuksen evankeliumin materiaalista edustaa Tuomas-kristillisyyttä, osa taas setiläistä gnostilaisuutta.

42 Wilson 1960, 81.

43 Päinvastoin kuitenkin Foster (2008, 77), jonka mukaan Marian neitsyys tulee ymmärtää Filippuksen evankeliumissa kirjaimellisesti. Hän tulkitsee kirjoituksen muutenkin edustavan ja edistävän seksuaalista pidättäytymistä keinona välttää materiaalista saastumista. Filippuksen evankeliumin lausumat seksuaalisuudesta ovat kuitenkin monimutkaisia ja usein symbolisiksi tarkitettuja; ks. Heimola 2011, 265–284.

44 Seksuaaliseen moraalityttömyyteen miehiä ja naisia houkuttelevat pikemminkin pahat henget kuin voimat (ks. esim. Fil. ev. 60–61). Tämäkin kohta saattaa viitata pikemminkin hengelliseen saastumiseen kuin konkreettisiin seksuaalisiin akteihin pahojen henkien kanssa. Vrt. Heimola 2011, 260–294; etenkin eläinuhrit ja pakanajumalat liitetään Filippuksen evankeliumissa ”voimiin” ja saastumiseen.

45 Warner 1976, 47–48.

Marian neitsyys mainitaan myös muualla Filippuksen evankeliumissa. Filippuksen evankeliumin kohdan 83 mukaan Kristus syntyi neitsyestä. Tässä katkelmassa ei kuitenkaan käsitellä Kristuksen äidin neitsyyttä tarkemmin, eikä edes hänen nimeään mainita. Pääpaino on Kristuksen vertaamisessa Aadamiin, joka syntyi ”neitseellisestä maasta”. Koska nimitystä ”neitsyt” käytetään tässäkin katkelmassa Jeesuksen äidistä kyseenalaistamatta tai viittaamatta mihinkään polemiikkiin, tämä katkelma voisi tukea ajatusta siitä, että Filippuksen evankeliumi katsoo Marian todella olleen neitsyt. Tässä katkelmassa kuitenkin neitsyt-sanaa käytetään nimenomaan metaforana: neitsyt tarkoittaa puhdasta, turmeltumatonta. Kuten Jeesuksen äiti oli turmeltumaton hengellisesti (voimat eivät olleet häntä tahranneet), samalla tavalla maa oli kuvaannollisesti neitsyt, tahrattomaton, Aadamin syntymässä aikojen alussa.

Jäljelle jääkin edellä mainituista vaihtoehdoista toinen: Filippuksen evankeliumin mukaan Maria oli kyllä neitsyt, mutta hänen neitsyytensä ja ajatus neitseellisestä sikiämisestä voidaan, ja tuleekin, tulkita vertauskuvallisesti. Origenen maininta Jeesuksen neitseellisen syntymän kieltävistä valentinolaisista saattaa viitata siihen, että valentinolaiset pitivät Joosefia Jeesuksen isänä ja tulkitsivat Marian neitsyyden hengellisesti. Buckley on kiinnittänyt huomiota siihen, että Filippuksen evankeliumin kolme Mariaa, Magdalan Maria, Jeesuksen äiti ja kolmas Maria, on samastettu toisiinsa.<sup>46</sup> Jos tämä pitää paikkansa, metaforinen titteli ”neitsyt” voisi viitata kehen tahansa (tai kaikkiin) heistä. Marian neitsyyden, vaikkakin symbolisen, korostaminen vihjaa myös, että Jeesuksen äiti Maria oli tärkeä ja kunnioitettu hahmo Filippuksen evankeliumissa. Hän ja muut Mariat ovat esikuvia kristityille, jotka itsekin tavoittelivat vertauskuvallista neitsyyttä voidakseen päästä morsiushuoneeseen (Fil. ev. 73).

Valentinolaisessa kristillisyydessä Maria ei kuitenkaan ollut Jeesuksen ainoa äiti. Filippuksen evankeliumin kannan mukaan Jeesuksella on sekä kaksi isää että kaksi äitiä. Maininta kahdesta isästä tulee erityisen selkeästi esiin, sillä edellä siteerattu Filippuksen evankeliumin katkelma eksplisiittisesti mainitsee Jeesuksen kaksi isää. Siinä viitataan Jee-

suksen ilmaisuun ”isäni, joka on taivaissa” (Matt. 16:17).<sup>47</sup> Schenke tulkitsee kohdan yksinkertaisesti: Filippuksen evankeliumi vahvistaa, että Joosef on Jeesuksen (maallinen) isä, mutta Jeesuksella on myös toinen isä, jota hän nimittää taivaalliseksi Isäkseen.<sup>48</sup> Neitseellinen sikiäminen on vertauskuva sille, että Jeesuksella on myös jumalalliset vanhemmat ja taivaallisella Isällä rooli Jeesuksen syntymässä ja elämässä. Taivaallinen Isä on tässä ilmeisesti nimenomaan korkein Jumala, josta valentinolaisissa teksteissä usein käytetään nimitystä ”Kaikkeuden Isä”.<sup>49</sup> Katkelmassa Filippuksen evankeliumi 82 tätä nimitystä käytetään Jumalasta nimenomaan inkarnaatiokontekstissa: Kaikkeuden isän sanotaan ”yhentyneen neitsyeen, joka oli laskeutunut alas” ja tämä yhtyminen tuotti Jeesuksen ruumiin.<sup>50</sup> Näin Kristus on Filippuksen evankeliumissakin Jumalan Poika. Tämä tulkinta ei edellytä sitä, että Pyhä Henki olisi Jeesuksen isä; tämä olisikin ollut syyrialaisessa kristillisessä perinteessä vaikea hyväksyä, sillä Pyhä Henki ymmärrettiin ensimmäisinä kristillisinä vuosisatoina niin vahvasti naispuoliseksi.<sup>51</sup>

Näin siis Filippuksen evankeliumissa Jeesuksen isä on korkein Jumala ja Jeesuksen toinen, maallinen, isä on Joosef. ”Neitsyt, joka oli laskeutunut alas” on valentinolaisessa traditiossa todennäköisesti Sofia.<sup>52</sup> Näin Jeesuksella on Filippuksen evankeliumin mukaan kahdet vanhemmat, Kaikkeuden Isä ja Sofia/Pyhä Henki<sup>53</sup> taivaallisina vanhempina sekä Maria ja Joosef maallisina vanhempina.<sup>54</sup> Samoin tekstiä lukevat myös Buckley ja Good, jotka myös katsovat Jeesuksella olleen sekä taivaallinen isä että maallinen isä ja samoin kaksi äitiä. Heidän tulkinnassaan kuitenkin ”neitsyt, joka tuli alas” ei ole Sofia tai Pyhä Henki, vaan ”taivaallinen Maria”, Jeesuksen taivaallinen äiti. Samalla Buckley ja Good kuitenkin toteavat, että Filippuksen evankeliumissa tapahtuu jonkinlaista naishahmojen sekoittumista keskenään tai vähintäänkin näiden erojen häivyttämistä, sillä Maria ja Henki ovat paljolti samantaisia.<sup>55</sup> Itse pidän kuitenkin käsitettä ”taivaallinen Maria” ongelmallisena, sillä sitä ei lainkaan mainita Filippuksen evankeliumissa.

Kuten edellä on todettu, Jeesuksen äiti on yksi Filippuksen evankeliumin kolmesta Mariasta, jotka seurasivat Jeesusta. Tämä katkelma pyrkii vahvis-

tamaan myös käsitystä Jeesuksen äidistä Jeesuksen seuraajana. Ilmaisua ”kulki aina Herran seurassa” saattaa viitata siihen, että nämä kolme naista olivat erityisen omistautuneita Jeesuksen seuraajia, mahdollisesti omistautuneempia kuin Jeesuksen miesoppilaat.<sup>56</sup> Ainakin Magdalan Mariaan tämä näkemys pätee toisaalla Filippuksen evankeliumissa (Fil. ev. 55–56) ja sikäli kun kolme Mariaa samastetaan toisiinsa, samanlainen esikuvallisuus saattaa päteä kaikkiin heistä.

Näin Marian, Jeesuksen äidin, asemaa Filippuksen evankeliumissa korostetaan kuvaamalla hänet Jeesuksen innokkaana seuraajana, yhdessä kahden muun naishahmon kanssa. Jeesuksen äidillä on vastaava tärkeä rooli Jeesuksen seuraajana myös tekstissä Pistis Sofia, jossa Jeesus valuttaa voimansa Marian päälle (Pistis Sofia 8) ja Maria on Jeesuksen oppilasjoukossa keskeisessä asemassa (Pistis Sofia 59, 61). Kuten Filippuksen evankeliumissa, myös Pistis Sofiassa Jeesuksen äiti Maria esiintyy yhdessä Magdalan Marian kanssa (Pistis Sofia 60–61). Muissa ”gnostilaisissa” teksteissä ei ole selkeitä viittauksia nimenomaan Jeesuksen äitiin.

Koska etenkin syyrialaisessa traditiossa Magdalan Maria kuitenkin samastettiin Jeesuksen äitiin, ei ole aina yksinkertaista päätellä, kenestä Mariasta teksteissä on kyse.<sup>57</sup> Esimerkiksi Efraim Syyrialainen tulkitsee ylösnousemusta todistaneen (Magdalan) Marian, joka yrittää koskettaa Jeesusta Johanneksen evankeliumissa (20:17), olevan Jeesuksen äiti.<sup>58</sup> Buckleyn mukaan kyseessä on tietoinen yritys ”heikentää Magdalan Marian asemaa Jeesuksen mahdollisena puolisona”.<sup>59</sup> Buckleyn halu nähdä traditiossa tietoista ”sensuuria” ei kuitenkaan ole täysin uskottava. On ylipäätään hyvin epätodennäköistä, että Magdalan Maria olisi ollut Jeesuksen puoliso, eikä tätä varhaiskristillisissä teksteissä ehdotettukaan.<sup>60</sup> Marioiden sekoittuminen voi olla yksinkertainen sekaannus tai johtua laajemmasta taipumuksesta yhdistää traditiohahmot toisiinsa.<sup>61</sup>

## JOHTOPÄÄTÖKSIÄ

Filippuksen evankeliumi kritisoi sellaisia kristittyjä, jotka uskovat kirjaimellisesti Jeesuksen neitseelliseen sikiämiseen ja syntymään. Filippuksen evankeliumissa Marian nimittäminen neitsyeksi viittaa

nimenomaan hänen hengelliseen statukseensa. Kuten edellä on todettu, myös Origenes mainitsee, että jotkut valentinolaiset kielsivät Jeesuksen neitseellisen syntymän. On mahdollista (vaikkakaan ei varmaa), että hän viittaa nimenomaan tämäntyyppiin yrityksiin tulkita neitseellinen sikiäminen

46 Buckley 1988b, 215.

47 Muun muassa Isenberg (1989, 151) tulkitsee Filippuksen evankeliumin viittaavan nimenomaan kohtaan 16:17; Schenke (1997, 23) viittaa lisäksi kohtiin Matt. 7:21 ja 18:19 sekä Matt. 15:13 ja 18:35.

48 Schenke 1997, 215–216.

49 Fil. ev. 82; Ptolemaioksen kirje Floralle 3.7; ks. myös Dunderberg 2008, 81–84.

50 Dunderberg kääntää ”Isä paljasti suuren morsiushuoneen ja sai siksi tuona päivänä ruumiin”. Koska kuitenkin sekä edellä että jäljessä puhutaan Jeesuksesta ja heti tämän katkelman jälkeen nimenomaisesti Jeesuksen neitseellisestä syntymästä, on huomattavasti luontevampaa, että se, joka saa ruumiin, on Jeesus. Meyer (2007, 176) kääntää alkutekstin mallin mukaan ”his body” ilmaisematta, kummasta on kyse, mutta hänen lisäämänsä väliotsikko ”Neitseellisen syntymän mysteeri” antaa ymmärtää, että hän lukee katkelman nimenomaan Jeesuksen syntymän kuvauksena. Ks. myös Thomassen 2006, 91–92.

51 Buckley 1988b, 214; Murray 2006, 21.

52 Maininta ”alas tulemisesta” saattaa olla viittaus Sofian lankeemukseen, joskin tämä tulkinta on epävarma.

53 Esim. Irenaeus *Harhaoppeja vastaan*. 1.4.1.

54 Näin myös muun muassa Thomassen 2006, 92, vaikka hän tulkitseekin Joosefin tässä kontekstissa Demiurgin symboliksi, kuten edellä on mainittu.

55 Nämä hahmot samastettiin usein valentinolaisuudessa; Buckley & Good 1997, 9, 17. Ks. myös Buckley 1988b.

56 Buckley 1988b, 214.

57 Shoemaker (2002, 30) on kiinnittänyt huomiota siihen, että niin sanotuissa gnostilaisissa teksteissä ei ole aina selvää, kenestä Mariasta on kyse, toisin kuin aiemmin on kuviteltu. Päinvastoin kuitenkin Marjanen (2002), joka tunnustaa Shoemakerin artikkelin meriitit, mutta katsoo niin kutsutuissa gnostilaisissa teksteissä mainitun Marian olevan todennäköisemmin kuitenkin Magdalan Maria kuin Nasaretin Maria.

58 Murray 2004, 146–148; Ménard 1968, 264.

59 Buckley 1988b, 215.

60 Jeesuksen ja Magdalan Marian välisen avioliiton epätodennäköisyydestä ks. etenkin Marjanen 1996; Marjanen 2005, 55–56.

61 Muita esimerkkejä on muun muassa Uuden testamentin voitelukertomusten harmonisointi ja Jeesusta voidelleiden naisten samastaminen toisiinsa sekä Johanneksen ilmestyksen kirjoittajan identifioiminen apostoli Johanneksen kanssa.



symbolisesti. Filippuksen evankeliumissa neitsyyss-tulkinta ei pyri niinkään korostamaan Jeesuksen sikiämisen ”luonnollisuutta” tai Jeesuksen inhimillisyyttä, vaan nimenomaan Marian neitsyyden hengellistä luonnetta. Filippuksen evankeliumi myös uskoo Jeesuksella olevan kahdet vanhemmat: hänen taivaallinen isänsä on Kaikkeuden Isä ja hänen taivaallinen äitinsä on Sofia/Pyhä Henki. Filippuksen evankeliumi yrittää näin osaltaan löytää keskitietä varhaiskristillisissä keskusteluissa Jeesuksen neitseellisestä sikiämisestä ja syntymästä hyläten sekä kirjaimellisen neitseellisen syntymän että sen täydellisen kieltämisen. Teksti tulkitsee neitseellisen syntymän ja Marian neitsyyden symbolisesti.

## KIRJALLISUUS

BROWN, RAYMOND E.

1993 *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New York: Doubleday.

BUCKLEY, JORUNN JACOBSEN

1988a ”Conceptual Models and Polemical Issues in the Gospel of Philip.” *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*.25.5. Ed. Wolfgang Haase. Berlin: Walter de Gruyter, 4167–4194.

1988b ”The Holy Spirit Is a Double Name”. *Images of the Feminine in Gnosticism*. Ed. Karen L. King. Harrisburg: Trinity Press, 211–227.

BUCKLEY, JORUNN J. & GOOD, DEIRDRE J.

1997 ”Sacramental Language and Verbs of Generating, Creating, and Begetting in the Gospel of Philip.” *Journal of Early Christian Studies* 5, 1–19.

BUELL, DENISE KIMBER

2005 *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.

DUNDERBERG, ISMO

2001 ”Filippuksen evankeliumi (NHK II,3). Johdanto, käännös ja selitykset.” *Nag Hammadin kätetty viisauks*. Toim. Ismo Dunderberg & Antti Marjanen. Helsinki: WSOY, 173–207.

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

DUNDERBERG, ISMO & MARJANEN, ANTTI (TOIM.)

2001 *Nag Hammadin kätetty viisauks*. Helsinki: WSOY.

FOSTER, PAUL

2008 *The Non-Canonical Gospels*. London: T&T Clark, 68–83.

GAFFRON, HANS-GEORG

1969 *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente*. Diss. Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

HEIMOLA, MINNA

2011 *Christian Identity in the Gospel of Philip*. Publications of the Finnish Exegetical Society 102. Helsinki: The Finnish Exegetical Society.

HURTADO, LARRY W.

2003 *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.

IRENAEUS

1992 *Against the Heresies. Book I*. Translated and Annotated by Dominic J. Unger. Revised by John J. Dillon. New York: The Newman Press.

ISENBERG, WESLEY W.

1989 ”Gospel According to Philip. Introduction.” *Nag Hammadi Codex II,2–7*. Volume One. Ed. Bentley Layton. Leiden: Brill, 131–139.

JUSTINOS MARTTYRYI

2008 *Apologiat & Dialogi Tryfonin kanssa*. Toim. Matti Myllykoski. Suomentaneet Matti Myllykoski & Outi Lehtipuu. Helsinki: Gaudeamus.

KLIJN, A. F. J. & REININK, G. J.

1973 *Patristic Evidence for Jewish-Christians Sects*. Supplements to Novum Testamentum 36. Leiden: Brill.

LANE, WILLIAM L.

1974 *The Gospel According to Mark*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans.

LUNDHAUG, HUGO

2010 *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 73. Leiden: Brill.

MARCUS, JOEL

2000 *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York: Doubleday.

MARJANEN, ANTTI

1996 *The Woman Jesus Loved*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 40. Leiden: Brill.

- 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*. Ed. F. Stanley Jones. Atlanta: Society of Biblical Literature, 30–51.
- 2005 "Mary Magdalene, a Beloved Disciple." *Mariam, the Magdalen, and the Mother*. Ed. Deirdre Good. Bloomington: Indiana University Press, 49–61.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH
- 1997 "Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School." *The Nag Hammadi Library After Fifty Years: Proceedings of the Society of Biblical Literature Commemoration*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 44. Eds. Anne McGuire & John D. Turner. Leiden: Brill, 401–438.
- MCNEIL, BRIAN
- 1978 "New Light on Gospel of Philip 17." *The Journal of Theological Studies* 24, 143–146.
- MEIER, JOHN P.
- 1991 *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Volume One: The Roots of the Problem and the Person*. New York: Doubleday.
- MÉNARD, JACQUES-É.
- 1967 *L'Évangile selon Philippe: Introduction. Texte – Traduction – Commentaire*. Diss. Université de Strasbourg.
- 1968 "Le milieu syriaque de l'Évangile selon Thomas et de l'Évangile selon Philippe". *Revue des Sciences religieuses* 42, 261–266.
- MEYER, MARVIN
- 2007 *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*. New York: HarperOne.
- MURRAY, ROBERT
- 2004 *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. London: T&T Clark.
- ORIGENES
- 1990 *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt. Zweiter Teil. Bibliothek der griechischen Literatur 30. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- PARRINDER, GEOFFREY
- 1992 *Son of Joseph: The Parentage of Jesus*. Edinburgh: T&T Clark.
- PISTIS SOPHIA
- 1978 *Pistis Sophia*. Text edited by Carl Schmidt. Translation and Notes by Violet Macdermot. Nag Hammadi studies IX. Leiden: Brill.
- RÄISÄNEN, HEIKKI
- 2008 "Begotten by Holy Spirit." *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Eds. Martti Nissinen & Risto Uro. Winona Lake: Eisenbrauns, 321–341.
- SCHENKE, HANS-MARTIN
- 1997 *Das Philippus-Evangelium*. Berlin: Akademie-Verlag.
- SHOEMAKER, STEPHEN J.
- 2002 "A Case of Mistaken Identity? Naming the Gnostic Mary". *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*. Ed. F. Stanley Jones. Atlanta: Society of Biblical Literature, 5–30.
- SCHOTTROFF, LUISE
- 1969 "Animae naturaliter salvandae. Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers." *Christentum und Gnosis*. Ed. Walther Eltester. Berlin: Alfred Töpelmann, 65–97.
- SEGELBERG, ERIC
- 1966 "The Antiochene Background of the Gospel of Philip." *Bulletin de Société d'Archéologie Copte* 18, 205–223.
- TARDIEU, MICHEL
- 1981 "'Comme à travers un tuyau.' Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ." *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Quebec 22–25 août 1978)*. Ed. Bernard Barc. Quebec: Université Laval, 151–177.
- THOMASSEN, EINAR
- 1997 "How Valentinian Is the Gospel of Philip?" *The Nag Hammadi Library After Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 44. Eds. John D. Turner & Anne McGuire. Leiden: Brill, 251–279.
- 2006 *The Spiritual Seed: The Church of the Valentinians*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 60. Leiden: Brill.
- TURNER, MARTHA LEE
- 1996 *The Gospel According to Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 38. Leiden: Brill.
- WARNER, MARINA
- 1976 *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. New York: Vintage Books.
- WILSON, R. MCL.
- 1960 *The Gospel of Philip*. London: Mowbray.