

sukupuoliyhteyden tämän kanssa mielessään hengelliselle tasolle. Tekijä mainitsee sivumennen sofiaanisen mystiikan, mutta ei avaa lukijalle sen merkitystä Schäferille. Schäferin päiväkirja ei ollut salakielinen (s. 162) vaan yhä luettavissa olevaa suomea. Schäferin tuomio ei perustunut 1600-luvun lopussa eikä 1707 melankoliaan. Tämän selityksen piispa Johannes Gezelius nuorempi määrittäen torjui jo ennen piispaksi tuloaan. Schäfer olisi lisäksi tuskin vapautunut vankeudesta kieltämällä vakaumuksensa enää vuoden 1707 jälkeen, sillä hänet oli jo tuomittu kuolemaan, ennen vuotta 1693 kylläkin. Edellä sanottu ei kuitenkaan tarkoita, ettei Keskisarja yleensä tuntisi kuvaamaansa aikakautta. Ongelma johtuu tekijän suurpiirteisestä tavasta tarinan nimissä pelkistää ja yksinkertaistaa asioita, joita on vaikea ymmärtää mutta helppo karnevalisoida 300 vuoden takaa.

Keskisarjan väitöskirjaa leimasi hienotunteisuus ja hygieenisuus. Tästä teoksesta sitä on karsittu silmiinpistävästi, vaikka tekijä sanoo yrittäneensä välttää "itsetarkoitussellista saastan roiskimista". Keskisarja on mielestäni oikeassa siinä, ettei mikään saa olla tutkimukselle vierasta tai tabu. Tutkijan velvollisuus on esittää menneisyys sellaisena kuin se oli. Toisaalta tällä otteella päädytään helposti myös ylilyönteihin: menneisyyden ihmisistä tulee huomautta perversioidensa kantajia tai menneisyyden pimeyden esimerkkejä yksipuolisina todistein.

Vaikka esimerkiksi edellä mainittu Petrus Schäfer itse käyttäytyi jopa aikaisten mielestä kummallisesti ja karskisti, hän oli toki paljon muuta kuin "onanisti", eikä masturbaatio suinkaan ollut syy hänen kohtalonsa. Jos Schäferin päiväkirjaansa tekemät merkinnät "lankeemuksista" irrotetaan hänen ajattelunsa ja kokemusmaailmansa kontekstista eli siitä profetiasta, johon hän uskoi ja jonka vuoksi hän oli lopulta valmis marttyyriksi ja jätetään kirkkohistorioit-

sijoiden analysoitaviksi, syntyy karikatyyri, jollaisia tulisi vakavasti otettavassa historiantutkimuksessa välttää, vaikka kohdehenkilöt itse saattoivat syyllistyä vielä karkeampaan herjaamiseen kuvatessaan "vainoajiaan". Tutkija joutuu ottamaan riskin menneisyyden ihmisten kunnian loukkaamisesta, mutta tämä ongelma on syytä ottaa vakavasti, sillä vainajat eivät enää pysty kunniaansa puolustamaan. Muussa tapauksessa tutkimus muuttuu helposti pelkäksi pornografiaksi. Parhaimmillaan Keskisarjan kollaasi on kuitenkin oivaltava ja rohkea ammennus Ruotsin ajan karusta todellisuudesta.

ESKO M. LAINE
DOS., HELSINKI

TIMO ESKOLA
Evil Gods and Reckless Saviours: Adaptation and Appropriation in Late Twentieth-Century Jesus Novels. Diss. Iustitia supplements series. Helsinki 2011. 290 s

The Jesus-Novels about which Timo Eskola writes are highly imaginative texts, re-envisioning and revising the narratives available in the canonical Gospels. The wide reach of Eskola's work embraces primary texts authored by a diverse group of late twentieth-century European and American writers. Wherever Jesus-novels have been written, Eskola has found them. He focuses on oppositional retellings by Saragamo, Mailer, Roberts and several other contemporary authors that *contrast* with the Gospels. The formal grounds of the contrast might be a matter of changed point of view (tales narrated by Jesus himself), altered attitude towards central figures (Judas defended or rehabilitated; Mary Magdalene rendered as Jesus's lover and main disciple), or addition (Gnostic material from

200s or later fused with the New Testament sources).

At best these novels supplement a reading of the canonical Gospels with fresh imaginings of the milieu of the Holy Land, informed by archaeology and recent Biblical scholarship of the historical Jesus. When the crucifixion is depicted, these novels indulge in pornographic representations of violence. The Gospels are austere and decorous in comparison. The most hopeful of these fictions imagine a suppressed feminist, woman-centered faith in lost gospels of the Magdalene. There the consolations of eroticism and woman-centered communities repair the damage done by the patriarchal church. Where Eskola sees a Nietzschean anti-Judaism I sometimes see a more direct assault on the gender hierarchies and distrust of the flesh that comes out of Saints Paul and Augustine, but it is certainly the case, as Eskola argues, that none of these novels seeks to recuperate the apocalyptic prophet of recent historical scholarship from the Christ of Paul and the Church Fathers. They operate in the Humeian or Straussian model of debunking miracles through rational explanation, making the most out of the potential for psychosomatic cures and misdiagnoses. Rather than explaining Jesus's charisma, they emphasize his followers' gullibility, political machinations, or willful misrepresentations of their leader. They obstinately misunderstand Christianity; one would never guess from these novels, as Eskola observes, that love, grace, or forgiveness play any role in Christian faith.

Nor, as Eskola aptly points out, do the adaptations of Gnosticism most prominent in feminist Jesus novels grasp the core beliefs of the Gnostics about secret wisdom, which as far as scholarship has been able to show us, does *not* celebrate physicality and eroticism. The Gnosticism of several of the Magdalene-centered Jesus novels has been

blended with a popularized version of Renaissance hermeticism, with its allegories of the chemical wedding of the sexes. When these Jesus-novels admit a miraculous element, they point in the directions of the occult or mental disorder, never the Holy Spirit - though even John Milton felt the challenge of depicting this part of the Trinity. Thus Timo Eskola correctly assesses these novels as something different from historicized revisionist texts, or theological metafiction. "They are not theology," he writes, and I agree. He sees them as fictions that campaign against traditional Christianity.

To study the adaptations made in contemporary Jesus-Novels, Eskola marshals impressive knowledge of three sources: ancient writings, the history of Christianity, and Nietzschean ideology. Eskola explains the terminology of *hypertexts* (the novels themselves), *source-text* (ancient writings, history, and Nietzschean ideology), and *subtexts* (specific passages) that he applies in tracing the intertextual relations at work in Jesus-Novels. By taking the novels as offering not only fictional reimagining but ideologically charged representations, he shows them participating in a quarrel about the nature of God and faith.

Though the novels vary in their openness to supernatural explanations and alternative (eastern or woman-centered) spirituality, Eskola identifies these Jesus-novels' hostility to Christianity and all institutional religion, their pervasive anti-Judaic attitudes (where Judaism represents legalism and discrimination against women), and in some cases their outright atheism. These novels confute the Gospel accounts, elevate the Devil to God's level, make God indistinguishable from - or worse than - Satan, rehabilitate Judas and reinvent the first Christians as Gnostic feminists taught by Mary Magdalene. Eskola discovers that the novels share hostility to Judaism that comes from Ni-

etzsche's denunciation of slave morality in religion. Without explicitly labeling the novels anti-Semitic, Eskola reveals a discomfiting degree of anti-Judaic sentiment in these post-World War II, post-Holocaust fictions. Without insisting on direct indebtedness, he traces the general stance of Jesus-novels to a pervasive Nietzschean critique of slave morality and later theology of the Death of God.

Nietzsche's work functions are not as a direct source or influence in Timo Eskola's argument, but as a diffused and widely accepted set of atheist principles. He writes, "an approach may be called Nietzschean if it relies on a strict opposition to the Biblical writings and if it further considers Christian views harmful for the people adopting them. In other words, the influence of Nietzschean ideology is evident of the views of the Church are believed to support slavery and spiritual violence" (*Evil Gods* 159). This raises two problems. First, it implies that no other major source (text, intertext, or subtext) could be *more* influential than the Nietzschean aura of the contemporary poststructuralist and postmodern Zeitgeist. Second, if one takes a Foucauldian view of the discourses of power that surround us, it should mean that a Nietzschean influence is inescapable, the "crusade against Judeo-Christian religion" (*Evil Gods* 278) a cause all must join. Yet some contemporary novelists somehow manage to write Jesus-novels that cleave to orthodoxy. How have they escaped the impetus to oppose?

Because I read the dissertation at an earlier stage, I comment here on the success of Timo Eskola's revisions. He has eliminated unnecessary repetitions and unfolded his argument more effectively in the process. For instance, he now introduces Death of God theologians prior to calling upon their work as source-texts. He has adopted a more dispassionate critical tone, eliminating moments of darkly sardonic

commentary. The language of the dissertation, upon which I only remarked positively, is nearly perfect idiomatic English, with occasional archaisms. More importantly, Timo Eskola has focused his argument on the ideological freight carried, deliberately or not, by the novels, reducing interesting but digressive interpretive excursions. In handling his source texts, he has disentangled the individual canonical Gospels and Acts, though an impression of a unified orthodox narrative of Jesus's life (such as appears nowhere in the New Testament) is still maintained.

As I wrote in my evaluation on Eskola's dissertation draft, he might augment his argument by adding a comparative chapter on the more orthodox Jesus-Novels as a conclusion or postscript. This could address the minority tradition that suggests even in this secular age, narrative fiction need not unthinkingly endorse a Nietzschean anti-Judaism. I still think a press reader will be likely to ask for such acknowledgement of the contemporary fiction scene—Anne Rice's novels are too popular to be ignored. One might set them against Pope Benedict's own Jesus-narrative. That is, if Jesus-Novels are spoiling for a fight as Eskola persuasively demonstrates, there are a few champions of orthodoxy entering the lists.

Not since Theodore Ziolkowski's work *Fictional Transfiguration of Jesus* (Princeton, 1972) have Jesus novels been subjected to such a searching critique. Timo Eskola's work provides far more than an updating. Whereas Ziolkowski describes novels with modern heroes patterned on Jesus, with echoes of the last supper, the lonely agony, betrayal, trial, and crucifixion, Eskola focuses on a type of novel that was only emergent at the time that Ziolkowski wrote, the so-called "fifth gospel." Eskola's emphasis on the contrasting, revisionist, even atheist varieties of fictional gospels centered on Judas, Mary Magdalene, or on an entirely human

and fallible Jesus, takes us in the opposite direction from Ziolkowski, away from heroism and humane moral exemplars. While Ziolkowski discusses versions of a humanized Jesus following on Strauss's *Leben Jesu*, a mythical Jesus and finally a Marxist comrade Jesus, Eskola describes novels that displace Jesus from the center of his own story, or that depict him as a deluded victim of a monstrous torturer God. With broad reach across the European languages, Eskola demonstrates field mastery of contemporary fiction, more than a passing acquaintance with poststructuralist theory, especially deconstruction and feminist theory, in a well-constructed argument that establishes the ideological framework of a subgenre, oppositional Jesus novels.

SUZANNE KEEN
PROF., WASHINGTON AND
LEE UNIVERSITY,
LEXINGTON, VIRGINIA, USA

**MARK C. BAKER &
STEWART GOETZ (ED.)**
**The Soul Hypothesis:
Investigations into the
Existence of the Soul. New
York, London: Continuum,
2011. 294 s.**

Puhe sielusta (soul) ei ole enää pitkään aikaan ollut "filosofisesti korrektiä". Sielu-puhe synnyttää uskonnollisia sivumerkityksiä ja suuntaa siksi monien ajatukset teologisiin oppeihin. Sen sijaan tasaista tahtia ilmestyy teoksia, joissa käsitellään – myös materialistista mielenfilosofiaa kritisoiden – tietoisuuden tai mentaalisen kausaation ongelmaa. Siksi onkin kiinnostavaa tarttua Mark C. Bakerin ja Stewart Goetzin toimittamaan kirjaan, jossa sielun olemassaoloa häpeilemättä puolustetaan. Puolustajat ovat lähtökohtaisesti liikkeellä filosofisin, eivät teologisin tai uskonnollisin argumentein.

The Soul Hypothesis -teoksesta esiintyy kirjoittajina useita tunnettuja (uskonnon)filosofoja, kuten William Hasker ja Dean Zimmerman. Johdannossa kirjan toimittajat muistuttavat, että dualismi, jossa mieli (sielu) ja ruumis erotetaan ontologisesti toisistaan, on ihmiselle kaikkein luontaisin mielenfilosofinen asenne. Tämä voidaan havaita alkuperäiskulttuurien ja pienten lasten käsityksistä. Koska kyseessä ei ole teologinen teos, on jo johdannossa tärkeää muistuttaa, että mielenfilosofinen dualismi ja sieluteoria eivät sinänsä ole ristiriidassa tieteen kanssa. Tähän tosin päädytään tieteen määritelmää laajentamalla. Mutta kirjan artikkeleissa (ja johdannossakin) annetaan esimerkkejä, kuinka sieluhypoteesia voidaan pitää myös testattavana empirisellä teoriana.

Niin ikään kirjan toimittajat muistuttavat aiheellisesti, että dualismilla ei välttämättä tarvitse tarkoittaa moneen kertaan kritisoitua kartesiolaista substanssidualismia. Johdannon kirjoittajat määrittelevät dualismin näkemykseksi, jonka mukaan ihmispersoonalla on materiaalisen puolen lisäksi ei-materiaalinen osa (sielu). Kirjan lähtökohtana on toki materialismin kritiikki, kuten esimerkiksi Charles Taliaferroin artikkelista ilmenee. Materialistisen mielen-teorian ongelmia on vaikea kieltää. Miten esimerkiksi tietoisuuden "joltakin tuntumisen" eli laadullisen kokemuksellisuuden piirre tai ajattelun rationaalisuus voidaan selittää olettamalla, että tietoisuus on lopujen lopuksi pelkkä fyysikaalinen ilmiö? Käsillä oleva teos ei kuitenkaan halua tyytyä pelkkään materialismin kritiikkiin, vaan siinä hahmotellaan erilaisia dualistisia vaihtoehtoja materialismille. Mitä lisäarvoa sieluteoria siis voi tuoda mielenfilosofiaan ja tietoisuuden tutkimukseen? Ja toisaalta: miten kirjoittajat torjuvat perinteisen dualismia vastaan esitetyn kritiikin?

Mark Baker tutkii omassa kirjoituksessaan sielu-teorian empirististä

selitysarvoa. Hänen lähtökohtanaan on inhimillinen kieli ja sen kehitys. Ihmisellä kieli on yhteydessä korkeampiin mentaaliin toimintoihin ja kieltä on myös tutkittu paljon. Baker nojautuu Noam Chomskyyyn, joka erottaa ihmiskielessä kolme eri osaluuetta: sanaston, kieliopin ja "luovan kielenkäytön aspektin" (creative aspect of language use). Chomskyn mukaan luova aspekti käsittää kyvyn käyttää kieltä siten, että kielen tuottaminen on samaan aikaan rajoitettua, ärsykeisiin sitoutumaton ja tilanteeseen sopivaa. Baker todistelee, että juuri kielen luovan tuottamisen kykyä on vaikeaa ellei mahdotonta selittää naturalistisesti neurofysiologisten tai kognitiivisten teorioiden avulla. Kirjoittaja tukee väitettään käymällä läpi neurologisia tutkimuksia ja muun muassa viittaamalla eläinten (vaatimattomiin) kielellisiin kykyihin. Bakerin mukaan perinteistä ajatusta sielusta vapaan tahdon ja rationaalisuuden perustana on tosissaan harkittava luovan kielellisen kyvyn selittäjänä.

Bakerin analysoima kielellinen luovuus on kuitenkin yhteydessä laajempaan kysymykseen. Luova, abstraktin kielen tuottamisen kyky liittyy korkeamman ajattelun ja tietoisuuden kehitykseen. Ihmisen kielen ja (itse)tietoisuuden erottaminen kehityksellisesti toisistaan on vaikeaa tai jopa mahdotonta. Jos sielun vaikutus selittää ihmisen abstraktin kielen kehityksen ja olemassaolon, millainen sielu ihmisellä oli ennen nykyisen kaltaista kieltä tai kielellisen kehityksen alkuvaiheessa? Tämä kysymys liittyy ongelmaan, joka on yleinen monessa kirjan artikkelissa. Millainen rakenne sielulla on ja millainen on ihmisen materiaalisen puolen (aivojen) rakenteen suhde sielun rakenteeseen?

Jos sielu määritellään pelkästään ihmispersoonan ei-materiaaliseksi osaksi, jättää tämä avoimeksi sen, kuinka pitkälle sielu on riippuvainen ruumiin ja aivojen toiminnosta. Sikäli kuin sielu on ruumiista erillinen itsenäinen entiteetti, päädy-