

koptin kieleen, egyptin kielen viimeisimpään muotoon. Sitä käytettiin kirjallisuuden tuottamiseen kolmannelta vuosisadalta aina neljännelletoista vuosisadalle, jolloin sen käyttö vähitellen hiipui arabian ottaessa täysin sen paikan koptilaisen kirkon kielenä. Taklan artikkeli sisältää myös tiiviin, mutta informatiivisen katsauksen koptin kielen tutkimuksen historiaan. Seuraavassa artikkelissa Lois M. Farag esittelee varhaisten aleksandrialaisten opettajien ja piispojen laatimaa kreikankielistä kirjallisuutta, jonka joukosta voi mainita Clemens Aleksandrialaisen, Origenen, Dionysioksen, Athanasiosken, Didymos Sokean ja Kyriiloksen tekstit. Kolmannessa, Hany N. Taklan artikkelissa perehdytään koptinkieliseen käännös- ja alkuperäiskirjallisuuteen, josta tärkeimpiä ovat Raamatun käännökset, Nag Hammadin kirjasto, manikealaiset tekstit, koptilaisen kirkon tärkeimmän vaikuttajan Shenouten laaja tuotanto, hagiografinen ja luostarikirjallisuus, marttyyritekstit sekä monimuotoinen, vaikkakin pääosin myöhäinen liturginen tuotanto. Neljännessä artikkelissa Samuel Moawad tarkastelee koptikristittyjen laatimaa arabiankielistä kirjallisuutta. Luku konkretisoi hienosti Faragin johdantoluvussa tekemää huomiota: vaikka koptikristityt ovat edustaneet ja edustavat yhtä etnistä ryhmää, poliittisten olojen muuttuessa heidän henkinen perintönsä on tuotettu kolmella eri kielellä.

Kirjan viimeinen, neljäs pääluku sisältää vain yhden, Gawdat Gabran kirjoittaman artikkelin koptilaisesta materiaalisesta kulttuurista. Se käsittelee pääasiallisesti esittävää taidetta sellaisena, kuin se esiintyy seinämaalauksissa, veistoksissa, ikonografiassa, tekstiileissä ja erilaisissa sisustusteknisissä ratkaisuissa. Vaikka artikkeli on kirjan laajan ja sisältää myös kuvitusta, se joutuu – ilmeisesti tilanpuutteen vuoksi – jättämään pois aiheen kannalta kiinnostavia ilmiöitä. Valitettavasti esimerkiksi luostarien ja kirkkojen arkkiteh-

tuurista jää puuttumaan. Onneksi kirjallisuusluettelo tarjoaa muutamia nimikkeitä myös näistä aiheista.

Faragin toimittama kirja pyrkii olemaan tieteellinen ensijohdanto koptilaiseen kristillisyyteen, ja pääosin se onnistuu siinä hyvin. Paikoitellen tieteellinen viileys antaa kuitenkin tilaa tunnustuksellisuudelle. Useaan otteeseen jotkut kirjoittajat, kuten Farag ja Takla, antavat ymmärtää, että Eusebioksen välittämä tieto evankelista Markuksesta Aleksandrian kaduilla ensimmäisen vuosisadan puolivälissä saarnanneena seurakunnan perustajana olisikin jotakin muuta kuin pelkkä legenda ja sisältäisi historiallisen totuuden. Aleksandrian kristillisyyden varhaisvaiheita kuvatessaan Farag myös tyytyy Eusebioksen niukkoihin tiedonantoihin yhdestätoista Markus-ta seuranneesta piispasta mainiten Demetrioksen (189–231) viimeisenä. Sen sijaan hän ei viittaa sanalakaan toisen vuosisadan ensipuoliskolla vaikuttaneisiin aleksandrialaisiin teologeihin, Basilideeseen ja Valentinokseen, joista kuitenkin tiedetään paljon Eusebioksen mainitsemia piispoja enemmän, mutta jotka jälkimaailma julisti harhaoppisiksi. Ylipäänsä harhaoppisiksi julistetut eivät saa kovin hyvää kohtelua Faragin muuten ansiokkaissa historiallisissa tarkasteluissa. Niin Areios kuin khalkedonilaisetkin opettajat ja piispat, esimerkiksi Proterius, saavat osakseen karun tuomion. Tällaiset pienet tieteellistä puolueettomuutta nakertavat puutteet ja tunnustuksellisuutta korostavat yksityiskohdat eivät kuitenkaan ratkaisevalla tavalla muuta sitä kokonaiskuvaavaa, että Faragin toimittama teos tarjoaa hyvän ja hyödyllisen ensiesittelyn koptilaisen kristinuskon historiaan ja kulttuuriin.

**ANTTI MARJANEN  
PROF., HYVINKÄÄ**

**JUSSI JUNNI (TOIM.)  
Ruumiillisuus varhais-  
kristillisessä teologiassa.  
Studia Patristica Fennica  
1. Helsinki: Suomen  
Patristinen Seura 2014.  
193 s.**

Mitä varhaisen kirkon opettajat ja teologit tarkoittivat kohtuullisuudella ja millaiseksi se sisällöltään osoittautuu? Tähän *Ruumiillisuus varhaiskristillisessä teologiassa* lähtee vastaamaan yhdeksässä artikkelissa. Samalla teos aloittaa Suomen Patristisen Seuran julkaisusarjan.

Lukijan kannattaa aloittaa kokonaisuuden avaavalla Seppälän artikkelilla, joka tarjoaa tarpeeksi laajan ja monipuolisen johdatuksen ruumiillisuuden problematiikkaan sellaisena kuin se ilmenee patristisessa kirjallisuudessa. Seppälän kiinnostavin teemankehittäjä alkaa luvusta "Ontologinen rajanveto". Siinä hän johdattaa lukijaa ymmärtämään, miksi kirkko vuonna 553 tuomitsi varhaiskirkon kenties kaksi lahjakkainta opettajaa, Origenen ja Evagrioksen. Ekstreemin origenismin voimasta ja sitkeydestä kertoo omaa kieltään se, ettei viidennen ekumeenisen kirkolliskokouksen päätös kyennyt saattamaan ruotuun niitä itäisen kirkon luostarikilvoittelijoita, joiden suhde ruumiillisuuteen oli "platonisen" vähättelevä. Millaista roolia Gregorios Palamas tässä lopullisessa välienselvittelyssä näyttelee, siitä tekijä antaa selkeän kuvan artikkelinsa viimeisessä luvussa "Palamistinen kriisi". Luomatoman ja luodun välinen ontologinen kuilu on ylittämätön. Koska Luomaton Jumala on sen kuitenkin itse ylittänyt tulemalla Pojassaan ihmiseksi, kirkko on Athanasioksesta lähtien pitänyt kohtuullisena sitä, että tuonpuoleinen Jumala voidaan kokea aineellisessa ruumiissa.

Oli tavoiteltava hyvä aineellista tai aineetonta, kaikki ihmiset ovat aristotelisen etiikan näkökulmasta katsoen eudaimonisteja. Vaikka Gre-

gorios Nyssalainen myöntää aistien olemuksellisen hyvyyden ja epistemologisen hyödyllisyyden, on välttämätöntä irtautua aistimaailmasta ja näin estää miellyttävien, irratiionaalisten impulssien vyöry sieluun. Siiri Toiviainen päätyy tähän tutkimustulokseen Nyssan piispan lankeemustulkintaa analyoivassa artikkelissaan. Stoalaisuuden tutkijan ei ole vaikea havaita, millaista stolaaisesta filosofiasta omaksuttua strategiaa Nyssalainen käyttää apuna pyrkiessään vapauttamaan ihmisen vääristä ja harhaanjohtavista impulsseista.

Kuten Gregorioksen tunnetuimman teoksen, *Peri tou Biou Mōuseōs* (Moosesen elämä) varsinainen otsikko "Hyveestä" antaa ymmärtää, hänen spiritualiteetin teologiansa jäsentävä tekijä on hyveissä kilvoittelu tai hyveellisessä elämässä edistyminen. Toiviainen ei ole kuitenkaan valinnut mainittua Mooses-teosta lähtöteekseen, vaan analysoimalla Gregorioksen teologista antropologiaa käsittelevää traktaattia *Peri kataskeuēs anthrōpou* (Ihmisen luomisesta) hän pyrkii osoittamaan, missä lankeemuksen perimmäinen syy piilee. Gregorios etsii vertausta tekemällä ontologisen eron sen välille, mitä asiat ovat ja mitä ne näyttävät olevan. Syntiinlankeemus ei johtunut Gregorioksen mukaan siitä, etteivät Aadam ja Eeva tavoitelleet hyvää, vaan siitä, etteivät he tienneet, mitä hyvä on. Toivaisen tutkielman keskeisen väitteen mukaan hyvä ei ole sitä, mikä hyväilee tai miellyttää inhimillisiä aisteja. Todellinen hyvä on laadultaan jokin intellektuaalista, sellaista, minkä vain järki käsittää. Koska syntiinlankeemuksessa paha verhoutuu miellyttävään ulkokuoreen ja näyttäytyy hyvänä, päästäkseen lankeemuksen perinnöstä ihmisen tulee seurata Logosta. Tutkielmansa lopussa Toiviainen tarkastelee Gregorioksen Herran rukouksen selityksen jokapäiväistä leipää koskevaa pyyntöä. Minimaalisilla mutta vaikuttavilla havainnoilla tekijä onnistuu tarjo-

amaan todenperäisen käsityksen siitä, millaista on se kohtuullinen elämä, johon Logos Gregrioksen mukaan ihmistä kutsuu.

Jussi Junnin Evagrioksen teologista antropologiaa käsittelevä tutkielma vaikuttaa lähtökohtaisesti kiinnostavalta. Tekijä lupaa vastata kysymykseen ruumiin asemasta Evagrioksen ihmiskäsityksessä erittelemällä tämän käyttämien antropologisten käsitteiden suhteita ja tarkastelemalla erityisesti ruumiin asemaa Evagrioksen antropologiasa. Tässä hän ei täysin onnistu, vaan tutkielmasta uhkaa muodostua Evagrioksen ihmiskäsityksen yleiskatsaus ja uusimman tutkimuksen esittely. Tutkielman alkupuoliskon termi- ja käsiteanalyttistä jaksoa olisi voinut huomattavasti keventää tukeutumalla enemmän uusimman Evagrios-tutkimuksen tuloksiin, jota tekijä hyvin tuntee ja hallitsee. Tekijä muotoilee artikkelilleen ainakin neljä rajattua tutkimuskysymystä, mutta olisi ollut mielekästä keskittyä tärkeimpään, sielun (*psykhē*) "paksuuntumista" koskevaan ongelmaan valottamalla ensin Evagrioksen origenistista taustaa ja luomalla suppea katsaus siihen, mitä Origenes tarkoittaa mielen (*nous*) sieluuntumisella (*psykhesthai*, "viilentyä") ja miten tämä viilentyminen johtaa lopulta siihen, että sielu ruumiillistuu.

Ari Ojell asettaa oman kontribuutionsa tavoitteeksi etsiä ja esitellä teoreettisia perusteluita itäisen liturgisen tradition edustamalle ruumiillisuudelle ja aistillisuudelle. Itäisen tradition edustajaksi hän on valinnut Gregorios Nyssalaisen, jonka tuotannon pohjalta hän vastaa kysymykseen siitä, millä perusteilla Gregorios kohottaa ihmisruumiin kunnialliseen asemaan ja miksi hän halua antaa ruumiille sille kuuluvan arvon ja kunnian. Ihmisen ruumiillisista eksistenssiä ja sen arvoa puolustava argumentaatio laajenee 30-sivuisiksi, kaksiosaiseksi tutkielmaksi.

Koska raamatullisen luomiskertomuksen mukaan Jumala puolitti yhden ja yhteisen ihmisyden luo-

malla ihmisen mieheksi ja naiseksi (Gen. 1:27), sukupuolisuutta koskeva kysymys on tuottanut alusta lähtien kirkkoisille tulkintaongelmia. Gregorios ratkaisee ongelman Filonin esittämällä tavalla. Jumalasta purkautuva jakamaton, sukupuoliton ihmisyys on Nyssalaisen mukaan kolmiyhteisen Jumalan omaa ihmisyyttä. Kristus on "ihmisyuden prototyyppi" ja kasteessa jokainen ihminen saa kutsun ryhtyä toteuttamaan elämässään tätä yhteistä ja jakamatonta "uuden Aadamin" ihmisyyttä. Tekijä tiivistää tutkielmansa ensimmäisen osan seuraavasti: "kaikilla ihmispersoonilla on yksi ja sama ihmisyuden olemus, yksi ihmisyys, joka saa meissä lukemattomissa ihmispersoonissa, miehissä ja naisissa, lukemattoman määrän erilaisia ilmenemismuotoja" (s. 37).

Tutkielmansa jälkimmäisessä osassa Ojell selvittää Gregorioksen ontologiaa jäsentävää luomaton/luotu -erottelua ja osoittaa, miten Gregorios onnistuu tämän distinktion avulla kumoamaan platonista ontologiaa ratkaisevalla tavalla strukturoivan intelliigibeli/sensiibeli -erottelun sulkemalla sen oman distinktionsa sisään. Tekijä pääsee muotoilemaan tutkielman jälkimmäisen osan keskeisen teesin: "Ihmisyuden erityinen tehtävä on ruumiillisen olemassalonsa kautta tehdä hengellinen ja näkymätön todellisuus näkyväksi aistein havaittavassa materiaalisessa luomakunnassa ja saattaa myös kaikki alempi materiaallinen luonto hengellisistä siunauksista -- osalliseksi" (s. 44). Lopuksi Ojell tekee vielä lyhyesti selkoa siitä, miten Nyssan piispa lukee ja tulkitsee *Laulujen laulua*: tämän rakkausrunoelman lukijan ei tarvitse häveliäästi etsiä tapoja, joilla hän korvaa säkeiden ruumiillisen kielen hengellisellä. Ojellin artikkeli tarjoaa erinomaisen näytön siitä, miten uusin tutkimus oikoo aikaisemman tutkimuksen vääristymiä.

Samaa uusimpaan tutkimukseen perustuvaa puheenvuoroa edustaa Timo Nisulan artikkeli. Tekijä on

asettanut itselleen neljä tavoitetta: Hän pyrkii tekemään selkoa siitä, mitä hyvää kerrottavaa Augustinuksella on ihmisruumiista. Hän haluaa muistuttaa meitä siitä, että ihmisruumissa esiintyvät puutteet ja lankeemusten aiheuttamat kirotkin heijastelevat jotakin ihmisen alkutilan kauneudesta. Hän kutsuu lukijaa kontemploimaan ”Jumalan lihaksitulemistä Marian ruumiissa”. Lopuksi hän tarkastelee kysymystä ylösnousemusruumiin olemuksesta ja identiteetistä.

Nisula hämmästyttää lukijansa tehtävänasetuksen kaikilla osa-alueilla. Hän osoittaa, miten Augustinuksen mukaan ihmisruumiin kauneus ja sen erilaiset toiminnot antavat vakuuttavan todistuksen siitä, että funktionaalisesti hyvin järjestyneen ja toimivan ruumiin takana vaikuttaa vielä kauniimpi ja hienosyisempi orgaani, *mens*. Ruumis on merkki, joka viittaa ajattomaan ja kauniimpaan todellisuuteen. Stolaista perua oleva *hēgemonikon*-konseptio jäsentää myös Hippon piispan teologian antropologiaa. Ruumis on mielen palvelijatar; kun se alistuu rationaalisen mielen hallintaan, se toimii niin kuin sen pitää.

Tehdessään selkoa siitä, mitä Augustinus sanoo langenneesta ja kapinoivasta ihmisestä, Nisula saattaa lukijansa jälleen hämmennyksen tilaan. Kun lukija odottaa tyyppillistä langenneen ihmisluonnon vääristyneisyyttä korostavaa jeremiaa, hän saakin kuulla, että konkupiskenssi onkin Jumalan oikeudenmukaisuuden indikaatio. ”Villeillä ja kurittomilla haluillakin on kognitiivinen sisältönsä, sillä *concupiscentia carnalis* – – on kuin orjaan lyöty polttomerkki, joka aina muistuttaa tätä omasta alkuperästään ja todellisesta isännästä” (s. 74). Tunnelma tiivistyy entisestään, kun tekijä pääsee vastaamaan tehtävänasetuksen kolmanteen kysymykseen ja valottamaan Augustinuksen opetusta Jumalansynnyttäjistä. Yhtä vaivattomasti kuin aikuinen Kristus astuu lukittujen ovien läpi oppilait-

tensa silmien eteen täysin ruumiillisena, vahingoittamatta ”opetuslasten huoneiston puisia ovia ja lukkoja sisään tullessaan”, yhtä vaivattomasti Jumalan Poika syntyy äitinsä ruumiista maailmaan (s. 76). Augustinuksen ruumiin teologian yllätyksellisyys käy ilmi myös siitä, miten hän lähestyy ja käsittelee ylösnousemusruumiin olemusta ja identiteettiä koskevaa kysymystä. Hän nimittäin tarkastelee ylösnousemusruumiin identiteetin ongelmaa teodikean näkökulmasta. Nisulan mukaan ruumiin ylösnousemuksen teologia on Augustinukselle ensisijaisesti lohdutuksen teologiaa. Luki ja arvioikoon itse, millä perusteella hän on tässä oikeassa.

Myös Emil Anton on asettanut itselleen monta tavoitetta: tarkastella Lyonin piispa Irenaeuksen (n. 130–200) ruumiin teologiaa sellaisena kuin se näyttäytyy hänen kaste- ja ehtoollisteologiansa valossa, luoda katsaus siihen, miten Irenaeuksen sakramenttioppia on lännen kirkon pirstoutumisen jälkeen tulkittu ja millaisiin tuloksiin Irenaeus-tutkimus on tullut. Paavalilainen taivaallisen ja maallisen ruumiin erottelu (1. Kor. 15:40) jäsentää Irenaeuksen sakramentiteologiaa niin ratkaisevalla tavalla, että keskittyminen pelkästään tämän strukturoivan prinssiin eksplikaatioon olisi tarjonnut tekijälle riittävästi aineksia rakentaa artikkelistaan johdonmukaisesti etenevä ja jäntevä kokonaisuus. Koska Irenaeus eli ja vaikutti aikana, jolloin siirryttiin varhaiskatoliseen aikaan, reformaation jälkeisessä tunnustuskuntien välisessä keskustelussa hän on joutunut myrskynsilämään: niin katolinen kuin protestanttinenkin osapuoli on hakenut tukea omalle teologiselle positiolleen ja liturgiselle praksikselle Irenaeuksen kirjoituksista. Kysymys Irenaeuksen tulkinnasta onkin ekumeenisesti sen verran vaativa aihe, että sille olisi voinut omistaa oman artikkelinsa. Lyonin piispalle eivät tuottaneet päänvavaa reformaation jälkeisten tunnustuskuntien erilaiset sakramentti-

teologiset tulkinnat ja korostukset, vaan ne ryhmittymät, joiden piirissä oppia ruumiin ylösnousemukselta vieroksuttiin.

Joona Salminen lähestyy antiikinaikaista ruumiin kulttuuria muista artikkeleista poikkeavasta näkökulmasta. Hänen tavoitteenaan on valottaa varhaiskristillistä suhdetta ruumiiseen ja ruumiillisuuteen fyysisen harjoittelun perspektiivistä. Tämä johtaa kirjoittajaa käsittelemään myös urheilun ja filosofian välistä suhdetta. Monia hienoja ja kiinnostavia yksityiskohtia sisältävässä tutkielmassaan Salminen tekee tarkkoja huomioita siitä, millainen jatkumo ruumiillisen treenaamisen ja hengellisen kilvoituselämän välillä vallitsee. Kreikan klassisen kauden filosofien juomingeista – joita Platon loisteliaasti kuvaa *Pidot*-dialogissa – johtaa tie gymnasiumiin. Mutta johtaako gymnasiumista suora tie luostarikilvoittelijan keljaan? Tekijä varoittaa tekemästä liian suoraviivaisia ja pitkälle meneviä johtopäätöksiä. Elämän pystysuoralla akselilla kilvoittelua (*coram deo*) ei voi suoraan verrata horisontaalitasolla harjoitettuun kilvoitteluun (*coram hominibus*) ja siksi on liian kapea-alalaista tulkita kristillistä elämää vain urheilutermein.

Dionysios Areopagitan teos *De ecclesiastica hierarchica* (Kirkollisesta hierarkiasta) on kristillisen teologian ensimmäinen mystagogia eli johdatus pyhän liturgian salaisuuksiin. Pyhä liturgia on kolmivaiheinen *via mystica*. Tie kulkee kirkkosalista kuorin kautta alttarille. Kirkkosali on puhdistumisen paikka (*katharsis*), kuorista luettavat ja uskovia sieluja valaisevat Pyhien kirjoitusten sanat edustavat mystisen tien illuminaation vaihetta (*ellampsis*). Kaikki liturginen toiminta suuntautuu kohti alttaria ja sen keskuksessa sijaitsevaa alttaripöytää. Yhteen tuleminen (*synaxis*) tarkoituksena on saavuttaa yhteys (*henōsis*) eli kommuunio Kristuksen kautta Jumalaan. Liturgianteologisessa tutkimuksessa Maksimos Tunnustajan *Mystagogia-*

teosta pidetään yleensä Dionysiosoksen teoksen ensimmäisenä selitysteoksena. Millaista osaa ruumis näyttelee tässä yhteyden tavoittelussa, sitä Pekka Metso tarkastelee artikkelissaan.

Metso aloittaa tutkielmansa anekdootilla, joka erinomaisen hyvin paljastaa, miten lääketieteilijät ovat onnistuneet korvaamaan perinteisen suomenkielisen sanan "ruumis" kehittämälläan uudissanalla "keho". Suomalaisen psykiatrian pioneeri Martti Siirala yritti 1970-luvulla taistella tämän uudissanan vaikiintumista vastaan, mutta huonolla menestyksellä. Psykofyysisenä kokonaisuutena ihminen on Siiralan mielestä kehdestä haetaan ruumis, ja hän pitää ihmisen ruumiillisuuden viittaamista sanalla "keho" medisiinarien väistöliikkeenä, joka vapauttaa lääkärin kohtaamasta potilasta psykofyysisenä kokonaisuutena ja oikeuttaa hänet operoimaan pelkästään potilaan kehon eli kehikon tasolla. Vaikka Metsokin hairahtuu silloin tällöin käyttämään tätä sanaa, voittopuolisesti hän kuitenkin puhuu ihmisruumiista sen aidossa ja humanistisessa merkityksessä. Kirjoituksen sanoma ei jää lukijalle epäselväksi: Jumalan palveleminen ja pyhään liturgiaan osallistuminen ei ole mielensisäistä tai puhuttelevain älyllistä puolta. Liturgia on dynaamista toimintaa. Liturgian aistiset elementit, sanalla sanoen sen ruumiillisuus, luo ja synnyttää yhteyttä siitäkkin huolimatta, että yhteyden lopulliseen tuntemiseen ja kokemukseen sisältyy aito apofaattinen momentti.

Kokoomateoksen päättää Tertullianuksen rukouksen teologiaa käsittelevä Anni Maria Laaton artikkeli. Se ei kuulunut muiden tässä teoksessa julkaistujen esitelmien tavoin 2013 pidettyyn toukokuuiseen symposiumiin. Laaton tutkielmaan sisältyy muutamia aiheita, jotka käyvät yksiin ruumiillisuuden teeman kanssa. Erityisesti artikkelin viimeiseen, rukouksen tapoja ja käytäntöjä käsittelevään lu-

kuun sisältyy paljon sellaista, joka sivuaa muissa artikkeleissa käsiteltyjä aiheita.

Loppuarviona todettakoon lyhyesti, että Suomen patristisen seuran ensimmäinen julkaisu avaa tyylikkäästi julkaisusarjan, vaikkakin tasoltaan hieman epätasaisesti.

PAULI ANNALA,  
DOS., PORLAMMI

**WILFRIED HARTMANN &  
KENNETH PENNINGTON  
(ED.)**

**The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. History of Medieval Canon Law 4. Washington, D.C: The Catholic University of America Press 2012. 356 s.**

Professorit Wilfried Hartmann ja Kenneth Pennington ovat toteuttaneet projektin, jossa he ovat keränneet tietoa keskiaikaisen kanonisen oikeuden historiasta ja lähteistä englanninkieliseksi kirjasarjaksi. Se on teko, jota alan tutkijat ovat odottaneet jo kauan. Sarjan kahdeksas kirja ei käsittele muiden sarjan teosten tavoin läntistä kanonista oikeutta vaan bysanttilaista ja itäisen kirkon oikeutta 1500-luvulle tultaessa. Tästäkin syystä kirjaa voi pitää ainutlaatuisena, sillä tähän saakka vastaavanlaisia teoksia on ilmestynyt vähän ja pääasiassa kreikkaksi tai erillisinä artikkeleina.

Kirjan perusideana on ollut koota jokainen itäiseen kanoniseen oikeuteen liittyvä tapaus tai ilmiö omaksi osakseen, johon sisältyy lähdeluettelo ja lista tärkeimmistä tutkimuksista. Kustakin osa-alueesta tarjotaan lisäksi kattava tiivistelmä. Kirja koostuu viidestä kappaleesta, kirjoittajakunta neljästä asiantuntijasta: Susan

Wessel toimii professorina The Catholic University of Americassa, professori Heinz Ohme Berliinin Humboldt-yliopiston teologisessa tiedekunnassa, emeritusprofessori Spyros Troianos Ateenan yliopiston teologisessa tiedekunnassa ja professori Hubert Kaufhold Ludwig-Maximilians yliopiston Leopold-Wenger instituutissa Münchenissä. Tämä kirjarvostelu keskittyy professori Spyros Troianosin lukuun "Byzantine Canon Law from the Twelfth to the Fifteenth Centuries".

Kun puhutaan kanonisesta oikeudesta ortodoksisessa maailmassa, on ensiksi todettava, ettei kirkon kanoneita ole samalla tavoin systemaattisesti kodifioitu kuten katolisissa kirkoissa. Ortodoksisen kirkon kanonit ovat näin ollen suurimmaksi osakseen aikakausiensa luomuksia, ryhmä moninaisia hengellisiä ja käytännöllisiä sääntöjä, jotka velvoittavat niin kirkkoa kuin sen jäseniä. Tämän lähtökohdan huomioiden Spyros Troianos luo harvinaisen selkeän kuvan tähän monitasoiseen ja epäjärjestelmälliseen sääntöjen viidaksoon ja sen historiaan. Ortodoksisen kirkon jäseniä yhteisesti ja yksilötasolla velvoittavat säädökset säädettiin viimeksi seitsemännessä ekumeenisessa kirkolliskokouksessa Nikeassa ja Konstantinopolissa vuonna 787, kun taas vuosille 1100–1400 ajoittuvat pääsääntöisesti kanonien kommentaattoreiden tuotokset sekä bysanttilaisten patriarkkojen ja piispojen ohjesäännöt. Troianosin tarkasteleman kolmensadan vuoden ajanjaksosta juuri 1100-lukua voi pitää kirkko-oikeudellisesti antoisimpana, sillä hermeneuttis-oikeudellisesta filologiasta nousee tuolta ajalta esiin kolme merkittävää nimeä: Ioannis Zonaras, Aleksios Aristenos ja Theodoros Balsamon.

Zonaraksen ura alkoi Bysantin hovissa, jossa hän toimi korkeimman oikeuden sekä hovin sihteerin esimiehenä. Myöhemmässä elämänvaiheessa hän vetäytyi luostariin, jossa hän aloitti hermeneuttisen työn kanonien parissa. Apostolien