

Jatkuvuutta ja muutoksia

Köyhät ja köyhäinhoito katolisessa reformissa myöhäiskeskiajalta uudelle ajalle

VIRPI MÄKINEN

Yksi Kaarlo Arffmanin tutkimuskohteista on ollut luterilainen auttamisjärjestelmä ja sen varhaisvaiheet. Hän on julkaissut aihepiiristä yhden ansiokkaan monografian, *Auttamisen vallankumous: Luterilaisuuden yritys ratkaista köyhyyden aiheuttamat ongelmat* (2008), sekä joitakin artikkeleita.¹ Vaikka aihepiiriä on tutkittu laajasti nimenomaan reformaation näkökulmasta,² Arffman on tutkimuksellaan tarkentanut reformaattoreiden ja varhaisen luterilaisuuden merkitystä köyhäinhoidon uudistuksessa. Erityisesti teoksessaan *Auttamisen vallankumous* hän on kartoittanut laaja-alaisesti luterilaisen reformaation läpäisemien Keski- ja Pohjois-Euroopan kaupunkien köyhäinhoitoa ja sen uudelleen järjestämistä.³

Arffman on joiltakin osin myös korjannut aikaisemmassa tutkimuksessa esiintyneitä, keskenään ristiriitaisia tai virheellisiäkin näkökulmia. Hän on osoittanut, että auttamisjärjestelmän reformi oli alusta lähtien keskeisessä asemassa Lutherin sanomassa ja toimi evankelisen liikkeen tienraivaajana. Kirkon oppia koskevat kysymykset eivät siis sivuuttaneet tai jättäneet auttamisjärjestelmän kehittämistä sivuseikaksi. Arffman korostaa tutkimuksissaan myös luterilaisen uskon yhteisöllistä luonnetta, joka heijastui auttamiseen. Se oli koko yhteisön, ei yksilöiden asia. Hänen keskeisiä tutkimustuloksiaan on myös se, että varhaisen luterilaisen näkemyksen mukaan auttaminen oli ensisijaisesti kirkon tehtävä. Maallisen esivallan rooli oli ainoastaan valvoa

toimintaa. Reformaattorit eivät siis katsoneet auttamisen kuuluvan maallisen esivallan tehtäviin, kuten usein väitetään.⁴

Auttamisjärjestelmän reformia uuden ajan kynnyksellä koskeva tutkimus on edelleen vireää. Tutkijoiden keskuudessa vallitsee konsensus siitä, että köyhäinhoidon uudistuksessa oli kysymys laaja-alaisesta reformista, jonka taustalla vaikuttivat monenlaiset tekijät: reformi alkoi läntisessä Euroopassa tunnustuskunnista riippumatta jo ennen reformaatiota tarpeesta kontrolloida kerättyjen varojen käyttöä, vahvistaa maallisen esivallan roolia auttamisessa ja parantaa palvelujen vaikutuksia. Maalliset auttamisjärjestelmät tukivat kirkon harjoittamaa armeliaisuutta niin katolisissa kuin protestanttisissa kaupungeissa. Tutkimusten mukaan merkittävin yksittäinen ero katolisten ja luterilaisten kaupunkien köyhäinhoitojärjestelmässä oli se, ettei katolisissa kaupungeissa käytetty niin sanottua julkista kirstua (saks. Almosenkasten), josta köyhäinhoitoa rahoitettiin protestanttisissa kaupungeissa. Tästä huolimatta katolisissa kaupungeissa oli käytössä kirstua vastaavia, yhtä kattavia julkisia keräys- ja avustusjärjestelmiä.⁵

Köyhäinhoitoa koskevien yleislinjojen lisäksi tutkijoiden painotusalueet eroavat toisistaan siinä, mitkä tekijät olivat keskeisimpiä uudistusten eteenpäinviemisessä. Osa tutkijoista painottaa taustalla olevaa renessanssihumanistista eetosta ja sosiaalisen kontrollin merkitystä.⁶ Tutkimuksissa on ko-

rostettu myös teologisten tekijöiden ensisijaisuutta. Protestantismin valtaamissa kaupungeissa köyhäinhoidon reformi oli usein osa laajempaa pyrkimystä viedä eteenpäin evankelista uskoa.⁷ Katolisessa köyhäinhoidon reformia koskevassa tutkimuksessa korostetaan sen taustalla olevaa renessanssi-humanismin nostattamaa maallikkohengellisyuden nousua ja sen myötä syntyneitä maallikkoveljeskuntia (*confraternitas*), jotka perustivat vaikutusvaltaisia karitatiivisia instituutioita.⁸ Toisaalta esitetään, että samankaltaiset uskonnolliset tekijät motivoivat niin kirkollista kuin maallistakin köyhäinhoitoa.⁹ Edellä mainitut näkemykset perustuvat pitkälti joko protestanttista tai katolista köyhäinhoidon reformia koskeviin tutkimuksiin. Vertailevaa tutkimusta katolisten ja protestanttisten kaupunkien köyhäinhuollosta on varsin vähän. Myös yksityiskohtaisempi katolisen auttamisjärjestelmän kehitys ennen reformaatiota ja Trenton konsiilia on jäänyt vähemmälle huomiolle.¹⁰

Tarkastelen artikkelissani katolisen köyhäinhoidon kehitystä ja organisoitumista myöhäiskeskiajalta uudelle ajalle asti. Käytän aineistonani tutkimuksia, joissa kartoitetaan katolisen auttamisjärjestelmän reformia 1400–1500-luvuilla.¹¹ Lisäksi viittaan kolmen espanjalaisen humanistin Juan Luis Vivesin (1492–1540), fransiskaaniteologi Juan de Medinan (tunnetaan myös nimellä de Robles, 1490–1547) ja dominikaaniteologi Domingo de Soton (1484–1560) kirjoituksiin köyhäinhoitoa koskevista kysymyksistä.

Juan Luis Vives laati tutkielmansa *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus* ('Köyhien avustamisesta ja inhimillisistä tarpeista') vuonna 1526 samoihin aikoihin kun luterilaiset reformaattorit kehittivät köyhäinhoidon uudistusohjelmaansa Saksan valtakunnan kaupungeissa. Vivesin ohjelman pyrkimyksenä oli uudistaa köyhäinhoito 1500-luvun alkupuolen katolisessa Brügessä, joka oli osa Flanderin kreivikuntaa.¹² Vaikka ohjelma antoikin teoreettisen perustan jo aloitetuille uudistuksille, sillä oli huomattava vaikutus köyhäinhoitoa koskeviin lainsäädännöllisiin määräyksiin, joita toteutettiin Alankomaiden kaupungeissa vuosien 1525–1545 välisenä aikana. Ironista kyllä,

Brügge ei kuulunut näihin kaupunkeihin.¹³ Ohjelman merkityksestä kertoo omaa kieltään myös se, että siitä laadittiin kansankielisiä käännöksiä heti ilmestymisensä jälkeen ja se levisi näin laajalti. Ohjelma sai hyvän vastaanoton Alankomaiden lisäksi

- 1 Ks. arvioni Arffmannin teoksesta tämän aikakauskirjan kirjallisuutta-osiossa. Arffmannin muita samaa aihepiiriä käsitteleviä artikkeleita ovat mm. ”Luterilainen auttamisjärjestelmän reformi”, ks. Arffman 2003, 157–186; ”The Lutheran Reform of Poor Relief: A Historical and Legal Viewpoint”, ks. Arffman 2006, 205–230.
- 2 Ks. esim. Linberg 1977; 1997; Grell 1997.
- 3 Arffman (2008) tarkastelee tai viittaa mm. seuraavien kaupunkien köyhäinhoitoa koskeviin uudistuksiin: Wittenberg, Leisnig, Nürnberg, Kitzinger, Schwabach, Windsheim, Magdeburg, Strängnäs, Riika, Tallinna, Tartto, Königsberg, Hampuri, Bremen, Stralsund, Altenburg, Zwickau, Koburg ja Zahna.
- 4 Tiivistetty yhteenveto ks. Arffman 2003, 183–184.
- 5 Friess 2003, 88.
- 6 Ks. esim. Davis 1991, 2: 17–64; Jütte 1994.
- 7 Grimm 1970, 222–234; Safley 2003, 7. Arffman (2008) perustelee reformaation ajan uudistuksia yhtäältä humanismirenessanssin aikana syntyneillä muutoksilla sekä luterilaisen teologian erityiskorostuksilla.
- 8 On myös esitetty, että maallikkoveljeskuntien aikaansaama reformi Italiassa olisi ollut ideologisesti hyvin lähellä 1520-luvulla Pohjois-Euroopassa syntyneitä evankelista liikettä, vaikka ne myöhemmin johtivat kehitystä eri suuntiin. Ks. Grell 1999, 3.
- 9 Ks. esim. Grell & Cunningham 1997; 1999.
- 10 Katolisten kaupunkien osalta ks. Donnelly & Maher 1999; D’Andrea 2003, 30–46 (Treviso); Eckstein 2003, 47–62 (Firenze); luterilaisten kaupunkien osalta ks. Kintner 2003, 63–75 (Memmingen); Friess 2003, 76–91 (etelä-saksalaiset kaupungit); Fehler, 92–106 2003 (Emden); Spaans 2003, 121–136 (friisiläiset kaupungit).
- 11 Erinomainen kokoelma katolisten kaupunkien harjoittamasta köyhäinhoidosta ja sen uudistamisesta sisältyy T. M. Safleyn (2003) toimittamaan teokseen *The Reformation of Charity: The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*.
- 12 Juan Luis Vives, *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus*, libri II, eds. C. Matheussen, C. Fantazzi & J. De Landtsheer, Leiden – Boston: E. J. Brill 2002. Vivesin uudistusohjelmasta ks. myös Michielse & Krieken 1990, 1–21; Mäkinen 2009, 53–60.
- 13 Vivesin ohjelman edellyttämiä köyhäinhoitoon liittyviä hallinnollisia sääädöksiä toteutettiin seuraavissa kaupungeissa: Ypres 1525, Rjssel (nyk. Lille) 1527, Breda 1536, Brüssel 1539, Antwerpen 1540, Leuven 1541 ja Mechelen 1545.

myös Ranskassa, jossa siitä otettiin uusintapainokset Pariisissa (1530) ja Lyonissa (1532).

Keskustelu kerjäämisen kieltämisestä ja siihen liittyvistä lainsäädännöllisistä, teologisista ja sosiaalisista kysymyksistä oli yksi keskeisimpiä köyhäinhoidon uudistamista koskevia aihepiirejä. Kerjuukiellot ilmestyivät kaupunkien lainsäädäntöön jo myöhäiskeskiajalla ja yleistyivät uudelle ajalle tultaessa. Minkäänlaiset pakkokeinot eivät estäneet kerjuuta kokonaan. Yhtäältä syynä oli se, ettei kerjuulle löytynyt kunnolla toimivaa vaihtoehtoa. Kerjuu oli pakko hyväksyä yhdeksi köyhäinhoidon muodoksi, mutta sen harjoittamista rajoitettiin oman kaupungin alueelle. Paljon keskustelua herätti Espanjan Castillessa vuonna 1540 hyväksytty laki, jossa kerjuusysteemi laillistettiin, mutta ilman lupaa kerjääviä rangaistiin. Lain ensimmäisessä artiklassa maallisia viranomaisia veloitettiin tutkimaan, oliko kerjäläisen köyhyys todellista vai teeskenneltyä sekä tiedustelemaan köyhän elämään ja moraaliin liittyviä kysymyksiä. Nämä toimenpiteet sisältyivät myös Vivesin ohjelmaan. Laissa ei kuitenkaan määrätty muissa Euroopan kaupungeissa tai kaupunkivaltioissa yleisiä kerjäläisten rangaistusmuotoja kuten julkista ruoskintaa tai kaleeripalvelusta. Vasta lain yhteenveto-osuudessa mainittiin että julkisen kerjäämisen salliminen ei ehkä ollut paras tapa järjestää köyhäinhuoltoa.

Espanjalaiset Juan de Medina ja Domingo de Soto kävivät keskustelua aiheesta vuonna 1544. Sen tiimoilta Juan de Medina julkaisi teoksen *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres* ('Säännöistä, joita eräiden Espanjan kansojen keskuudessa on annettu almuja koskien todellisten köyhien suojelemiseksi') vuonna 1545, jonka keskeinen argumentti oli, ettei yksilöllä ole luonnollista oikeutta kerjätä.¹⁴ Domingo de Soto laati aihepiiristä kirjoitelman, joka julkaistiin Salamancassa vuonna 1545 espanjaksi otsikolla *Deliberación de la causa de los pobres* ja latinaksi otsikolla *In causa pauperum deliberatio* ('Pohdintaa köyhien asiasta'). Teoksessaan hän argumentoi De Medinaa vastaan ja puolustaa kerjuuta taloudellisin ja uskonnollisin perustein.

KATOLINEN AUTTAMISJÄRJESTELMÄN PERUSTA

Koska 1400–1500-lukujen katolisen auttamisjärjestelmän reformi perustui keskiaikaiselle järjestelmälle, esittelen lyhyesti erityisesti myöhäiskeskiajalla käytössä olleita auttamismuotoja. Kiinnitän erityistä huomiota auttamisjärjestelmän jatkuvuutta ja muutoksia koskeviin seikoihin.

Yleisesti ajateltiin, että kirkollinen omaisuus kuului viime kädessä köyhille. Kirkolla olevan omaisuuden avulla ylläpidettiin papistoa ja autettiin köyhiä.¹⁵ Hiippakunnan piispan vastuulla oli huolehtia alueen köyhistä. Hänen tuli huolehtia kymmenysten ja almujen oikeudenmukaisesta jakamisesta. Toisaalta myös kaikilla kirkon virassa toimivilla oli vastuu köyhien avustamisesta. Kanonisissa oikeuslähteissä mainitaankin, että jokaisen kylän papin tai munkin tuli uhrata aikaansa ja varojaan vähäosaisten hyväksi, vaikka hiippakunnan piispa ei siitä erillissäännöksiä olisi määrännytään. Vaikka kanoniseen oikeuteen sisältyi lukuisia köyhäinhoitoa, kerjäämistä ja kirkon omaisuuden käyttöä koskevia määräyksiä, käytännössä minkäänlaista järjestelmällistä ja yhtenäistä köyhäinhuoltoa koskevaa säännöstöä ei ollut olemassa.¹⁶

Köyhäinhuolto toimi vielä myöhäiskeskiajallakin pitkälti armeliaisuuden ja hyväntekeväisyyden varassa. Kirkko pyrki auttamaan köyhiä ja kerjäläisiä vetoamalla ihmisten omaantuntoon ja lähimmäisenrakkauteen kehottamalla antamaan almuja. Kirkon opissa köyhyydestä ja köyhistä tehtiin pelastuksen väline. Hyväntekijälle köyhä kerjäläinen oli pitkälti välikappale pelastuksen tiellä. Karkeasti väittäen, kerjäläisestä ei huolehdu hänen itsensä takia vaan siksi, että hyväntekijä pääsi askelen eteenpäin kohti pelastusta. Tällainen näkemys vääristää kuvaa katolisesta köyhäinhoidosta yhtäältä siksi että se vähättelee pyyteettömän auttamisen ja altruismin merkitystä. Toiseksi katoliset teologit kiinnittävät huomiota pelastusopillisen motivaation vääristymiin pyrkiessään motivoimaan ja perustelemaan auttamista uudella tavalla. Palaan näihin näkemyksiin myöhemmin artikkelissani.

Köyhyys oli kantajalleenkin armollinen: teologiassa köyhän asemaa pidettiin otollisempaan Jumalan silmissä kuin rikkaan.¹⁷ Kirkko oli jo vanhastaan opettanut köyhän olevan lähempänä taivasten valtakuntaa kuin rikkaan. Esimerkiksi monet kirkkoisat väheksyivät kirjoituksissaan rikkautta ja korostivat, että hengellinen kilvoitus oli mahdollista ainoastaan hylkäämällä maailma, esimerkiksi kaikenlainen kiinnittyminen materiaaliseen hyvään. Köyhälle luvattiin myös parempi osa tuonpuoleisuudessa viitaten muun muassa vertaukseen rikkaasta miehestä ja Lasaruksesta (Luuk. 16: 19–31). Armeliaisuuteen ja hyväntekeväisyyteen perustuvassa auttamisessa ei juurikaan pohdittu köyhyyteen johtaneita syitä. Tällainen auttamisjärjestelmä ei myöskään tarttunut epäkohtiin eikä pyrkinyt niiden poistamiseen ja osoittautui hyvin pian tehottomaksi. Köyhää kehoitettiin pikemminkin tyytymään osaansa tässä ajassa ja lohduttautumaan paremmasta osasta paratiisissa.

Koska perinteisen auttamisen mallit eivät riittäneet väestön lisääntyessä ja köyhyyden kasautuessa kaupunkiin, kirkon lisäksi erilaiset sääntökunnat, maallikkoveljeskunnat ja ammattikuntien kiljat osallistuivat köyhäin- ja sairaanhoitoon. Myös maalliset viranomaiset kehittivät köyhäinhoitoa jo myöhäiskeskiajalta lähtien. Sen lisäksi että uudet sääntökunnat ja maallikkoveljeskunnat perustivat omia hospitaalejaan lukuisissa kaupungeissa toimi kaupungin ylläpitämä hospitaali tai muu vastaava köyhäinhoidosta vastaava systeemi.¹⁸ Kirkollista ja maallista köyhäin- ja sairaanhoitoa koskevaa uudistusta motivoi uskonnollinen eetos: kaupungin virkamies tunsi vastuunsa olla kuuliainen jumalalliselle järjestykselle huolehtia köyhistä.

Lisäksi privilegio-järjestelmä osoittaa, että myös kaupungit pyrkivät vastaamaan kerjäläisyysongelmaan. Keskiajalla ihmisten elämää säädeltiin privilegioilla eli erioikeuksilla. Niiden määrä oli suoraan verrannollinen yksilön asemaan säätyyhteiskunnassa: mitä enemmän henkilöllä oli privilegioita, sitä korkeammasta yhteiskunnallisesta asemasta ja sen tuomasta vallasta hän nautti. Köyhällä oli ainoastaan yksi privilegio: oikeus kerjätä. Useimpiin kaupunkilakeihin sisältyi kuitenkin jo

myöhäiskeskiajalta lähtien kerjuukielto, joka salli kerjuun oman kaupungin alueella. Keskiaikaisessa kaupunkiyhteisössä kerjääminen oli siis erioikeudella säännelty elinkeino. Kerjuuprivilegio turvasi ainakin jonkinasteisen toimeentulon, mutta rajoittui määrättylle alueelle. Kerjuukiellot pyrkivät kontrolloimaan sekä työvoiman liikkuvuutta että palkkoja. Niiden avulla määriteltiin myös se, kuka oli oikeutettu elättämään itsensä kerjäämällä. Keskeinen kriteeri oli työkyky. Tämän vuoksi työhön kykeneviä kerjäläisiä pakotettiin töihin.¹⁹

KÖYHYEDEN JA KERJÄLÄISYYDEN KONTROLLI

Kerjuukiellot ja säännökset, jotka kontrolloivat kerjäläisten liikkumisvapautta lisääntyivät nopeasti mustan surman jälkeen (ensimmäiset Englannissa 1349, Ranskassa 1350 ja Espanjassa 1351). Useissa säännöksissä sanktiot (sakot, jopa vankeus) ulotettiin myös niihin, jotka antoivat almuja. Erityisen moitittavaa oli almujen antaminen henkilöille, jotka eivät täyttäneet kerjäläisyyden kriteereitä.²⁰

- 14 Teoksen myöhemmistä editioista ks. Valladolid (1757) ja Madrid (1766), joissa otsikkona *La charidad discreta, practicada con los mendigos, y utilidades que logra la república en su recogimiento*. De Medinan teoksen otsikkoa muutettiin, koska alkuperäinen oli liian provosoiva. Alkuperäisen otsikon jälkiosassa nähtiin myös kritiikkiä Vivesin argumentteja kohtaan. Luis de Medinan teoksesta lyhyesti ks. Flynn 1989, 96–97.
- 15 Kirkon omaisuuden perusteluista nimenomaan köyhille kuuluvana omaisuutena kanonisessa oikeudessa ks. esim. *Quoniam quicquod*, osa II, c. XVI, q. 2, *Decretum Divi Gratiani*, col. 1107–1108: ”Sillä mitä tahansa papisto omistaakin se kuuluu köyhille, ja heidän kotinsa ovien tulee olla avoinna kaikille.”
- 16 Pihlajamäki, Mäkinen & Varkemaa 2007.
- 17 Näin esim. Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae*, 1a 2ae, q. 109, a. 4.; 2a 2ae, q. 32, a. 1.
- 18 Friess 2003, 77–79.
- 19 Yleisesitys keskiajan köyhyyteen ks. Mollat 1986; Cusato 2009, 577–592; Mäkinen 2010.
- 20 Mollat 1986, 290–291.

Kerjäläisyyden välttämätön ehto oli puutteenalaisuus, jolla tarkoitettiin sitä, ettei henkilö kyennyt millään muulla tavoin elättämään itseään.²¹ Toinen erittäin keskeinen kerjäläisyyttä koskeva kriteeri oli henkilön työkyvyttömyys. Kunnialliset kerjäläiset olivat työkyvyttömiä esimerkiksi sairauden, vamman tai muun syyn vuoksi, joka ei ollut itse aiheutettu. Myös teeskennellyt tai itse aiheutetut vammat olivat tavallisia. Kerjäläinen, joka oli työkykyinen tai kykeni jollakin muulla tavoin kuin kerjäämällä elättämään itsensä, oli kunniaton eikä siis ollut oikeutettu almuihin. Työn merkitys kasvoi kerjäläisyyden kriteerinä uudelle ajalle tultaessa, jolloin työtä vieroksuvat kerjäläiset pakotettiin työhön.

Säännökset ulottuivat myös kaikenlaiseen yhteisöllistä turvallisuutta ja hyvinvointia vaarantavaan käytökseen. Esimerkiksi Ranskan kuninkaan Ludvig IX:n *Établissements* (kirjalliset määräykset, noin 1273) sääti että ihmiset, jotka ilman säännöllistä toimeentuloa vetehtivät tavernoissa, tuli pidättää ja pahamaineiset henkilöt tuli karkottaa kaupungista. Ensimmäiset irtolaislait ovat Ranskassa peräisin jo 1300-luvun puolivälistä, jolloin hospitaaleja kiellettiin antamasta suojaa irtolaisille. Samoihin aikoihin Venetsiassa köyhiä kiellettiin kuljeksimasta kaduilla kerjäämässä. Sen sijaan heidät tuli viedä suojaan. Prostituoidut, huijarit ja väkivaltaiset räyhääjät puolestaan saattoivat saada julkisen raapparangaistuksen (vuoden 1300 säädös).²²

Keskustelu kerjäämisen oikeutuksesta nousi esille myös kerjäläisveljestöjen toiminnan myötä sydänkeskijajalla. Dominikaani- ja fransiskaanisääntökunnat nostivat esille vapaaehtoisen köyhyyden ihanteen paluuna alkukristilliseen elämäntapaan. Köyhyys oli evankelinen neuvo (*consilia evangelica*), jonka olennaisena osana oli maanpäällisen köyhän Kristuksen seuraaminen köyhyydessä sekä itsensä elättäminen kerjäämällä. Yksinkertaisen elämäntavan taustalla oli myös varhaiskapitalistisen talouselämän kritiikki. Erityisesti fransiskaaninen elämäntapa merkitsi kaikenlaisten taloudellisesti-poliittisten ja oikeudellisten suhteiden ulkopuolelle asettumista. Tämä ilmeni muun muassa ehdottomana kaikista omistusoikeuksista luopumisena.

Veljet eivät myöskään saaneet käsitellä rahaa itse tai välikäden kautta.²³

Monissa köyhyyttä käsittelevissä yleisesityksissä todetaan, että vapaaehtoisen köyhyyden ideologian myötä myös kerjäläisten arvostus olisi kasvanut. Väite kuulostaa liioitellulta, jopa virheelliseltä, koska myös kerjäläisveljien harjoittama köyhäily ja kerjuu kyseenalaistettiin jo 1200-luvun puolivälistä alkaen. Esimerkiksi Guillelmus Saintamourilainen ja Gerardus Abbevilainen, molemmat Pariisin yliopiston teologian professoreja, pitivät veljestöjen harjoittamaa kerjuuta moraalittomana muun muassa siksi, että he veivät almut todellisen avun tarpeessa olevilta. He korostivat erityisesti työn ja omaisuuden merkitystä niin yksilön kuin yhteisön hyvän näkökulmasta – näkökulmia, jotka nousivat esiin humanismin myötä.²⁴

Myös yhteiskunnallis-sosiaalinen kehitys muutti asenteita kerjäläisiä ja heidän auttamistaan kohtaan. Mustan surman jälkeinen työvoimapula, joka jatkui teollistumisen myötä sekä varhaiskapitalismin kehitys vaikuttivat siihen, ettei kerjäläisten olemassaoloa enää pidetty itsestään selvänä. Päinvastoin heidän katsottiin uhkaavan yhteiskunnallista järjestystä ja kansallista hyvinvointia. Muutos oli vähittäinen.

Taloudellisten arvojen muutokset näkyivät myös yksittäisten ihmisten auttamismotiiveissa. Almujen antamisen yhteydessä korostui oman ja perheen elämän ylläpitämisen ensisijaisuus sekä säästäminen pahan päivän varalle. Firenzessä toimineen Orsanmichele-maallikkoveljeskunnan vuonna 1324 antamien lahjoitusten kohdentuminen kertoo myös suhtautumisesta kerjäläisiin: 94% almuista kohdennettiin kaupunkilaisköyhille, 4% kerjäläisille ja 2% hurskaille instituutioille.²⁵ Toisaalta kirkollisissa piireissä pyrittiin edelleen kannustamaan yksityisiä kristittyjä almujen antamiseen – nyt vetoamalla myös taloudellisiin arvoihin. Esimerkiksi tuntemattoman tekijän *Doctrina compendiosa* 1400-luvun alkupuolelta korostaa, kuinka Jumalan armo ei ainoastaan loista henkilössä, joka antaa almuja vaan lisää hänen maallista hyvänsä.²⁶

SOSIAALISEN VASTUUN IHANNE

Vaikka auttamista motivoitiin vielä varhaisella uudella ajallakin vetoamalla kristilliseen lähimmäisenrakkauteen ja armeliaisuuteen, velvollisuusetiikkaan perustunut köyhien auttaminen ei kantanut toivottua hedelmää. Kerjuukiellot yleistyivät. Myöhemmin myös muunlaiset pakkokeinot kuten vankeus, poltinmerkit ja raipparangaistukset otettiin käyttöön. Auttaminen kehittyi vähitellen yhä enemmän välilliseksi, jossa lahjoittaja ja autettavat eivät enää kohdanneet kasvokkain.

Renessanssihumanismin myötä vakiintui käsitys, jonka mukaan kaupunkiyhteisöllä ja erityisesti julkisen vallan edustajilla oli sosiaalinen vastuu kaikista kansalaisistaan ja velvollisuus huolehtia köyhistä ja kerjäläisistä. Sosiaalinen velvollisuus auttaa perustui universaaliin kristilliseen käskyyn lähimmäisenrakkaudesta, joka koski sekä yksityistä että julkista tahoa. Renessanssihumanisti Leonardo Bruni (noin 1370–1444) puki ideaalin muotoon ”omaisuus suojelee yläluokkaa, kaupunkivaltio alempaa”. 1300-luvulle tultaessa esimerkiksi Firenzessä vakiintui käsitys, että julkisen auttamisen tuli tapahtua kaupunkivaltion tuella ja valvonnassa. Köyhäinhoidossa pyrittiin ottamaan huomioon koko kaupungin avuntarve.²⁷ Uusi auttamisen malli levisi myös muihin Pohjois-Italian kaupunkiin ja muualla Eurooppaa.

Itse asiassa työn ja sosiaalisen vastuun yhdistäminen kuului jo varhaisten fransiskaani-ideologiaan. Tutkimukset osoittavat että fransiskaani-veljet sijoittuivat tarkoituksellisesti kaupunkien laitamille, oman aikansa lähiöihin, joissa alkavan kaupungistumisen ja varhaiskapitalismin sosiaaliset ja yhteiskunnalliset ongelmat kärjistyivät. Fransiskaani- toimenkuvaan kuului huolehtia niin kutsutuista urbaaneista köyhistä. Sosiaalisen vastuun ajatus ilmeni ennen kaikkea työn käsitteessä. Aatehistoriallisesti on merkittävää, että fransiskaanisessa perinteessä lähimmäisen auttaminen sisällytettiin työn ja sosiaalisen vastuun käsitteisiin.²⁸ Yleensä tällaiset näkemykset on nähty vasta renessanssihumanismin esille nostamina korostuksina, mutta niiden varhaisimmat idut kasvoivat kuitenkin jo varhain.

JATKUVUUTTA JA MUUTOKSIA

Useissa tutkimuksissa todetaan, että kuva köyhyydestä olisi jollakin huomattavalla tavalla muuttunut siirryttäessä myöhäiskeskiajalta varhaiselle uudelle ajalle. Muutosta kuvataan siirtymisenä yhä kriittisempään ja negatiivisempaan asennoitumiseen köyhiä ja kerjäläisyyttä kohtaan. Tämä olisi muun muassa johtunut siitä, että köyhiä kerjäläisiä oli valtavat määrät ja olemassa olevat avustusmenetelmät olisivat olleet riittämättömiä.²⁹ Muutokset olivat pikemminkin vähittäisiä ja useimmat alkoivat jo myöhäiskeskiajalla.

On todennäköisempää että köyhään kansanosaan ei ole koskaan suhtauduttu varauksettomasti, eikä keskiajalla elänyt ihminen ollut tässä suhteessa sen anteliaampi tai pyyteettömämpi kuin uuden ajallakaan elänyt.³⁰

Toinen keskeinen muutos keskiajalta varhaiselle uudelle ajalle siirryttäessä oli maallisen esivallan roolin vahvistuminen. Koska perinteiset auttamismenetelmät eivät olleet riittäviä, käännyttiin kaupunkivaltion johdon puoleen, joka ryhtyi tukemaan ja valvomaan avustustyötä. Katolisia kaupungeja ja niiden köyhäinhoitoa koskevat tutkimukset ovat osoittaneet, että niissä oli käytössä melko kattavia, maallisen virkamieskunnan ylläpitämiä ja rahoit-

21 Ks. *Glossa ordinaria*, PL. 113:903c; näin myös dominikaaniteologi Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae*, 1a 2ae, q. 32, a. 5.

22 Geremek 1994.

23 Rahatalouden merkityksestä köyhyyteen sekä köyhiin asennoitumiseen ks. myös Pihlajamäki, Mäkinen & Varkemaa 2007, 157–178.

24 Ks. esim. Mäkinen 2001.

25 Henderson 1994, 252–254.

26 Geremek 1994, 48.

27 Henderson 1994; Arffman 2008, 29.

28 Flood 2010. Kerjäläisveljestöjen sosiaalisen vastuun tematiikkaa on tutkittu varsin vähän, ks. Little & Rosenwein 1974, 5–32; Lesnick 1989 ja Hanska 1997.

29 Näin esim. Mollat 1986; Arffman 2008, 29–33.

30 Ks. esim. Geremek 1994, 28–29, 68.

tamia auttamismuotoja jo 1400-luvulla. Esimerkki eteläsaksalaisen Wangenin kaupungin tarjoamat köyhäin- ja sairaanhoidon muodot kattoivat jokaisen kaupunkilaisen tarpeet.³¹

Kolmas muutos aiempiin auttamiskäytäntöihin liittyi pakkokeinojen käyttöönottoon, joka sekun vahvistui uudella ajalla. Nimenomaan maallinen esivalta alkoi käyttää pakkokeinoja työtä vieroksuviin kerjäläisiin. Perusteena esitettiin muun muassa järjestyksen luominen.³² Vaikka työkyky katsottiin jo keskiajalla keskeiseksi kriteeriksi arvioitaessa, kuka oli oikeutettu kerjäämään, tuli työstä uudelle ajalle siirryttäessä yhä merkittävämpi kriteeri. Siirtyminen varhaiskapitalismiin vaikutti osaltaan työnkuvan muutoksiin. Nyt yksilön yhteiskunnallista arvoa mitattiin yhä enenevässä määrin työn ja sitä seuraavan tuottavuuden perusteella. Kerjääminen, oli se sitten oikeutettua tai ei, nähtiin tuottamattomaksi loismaisuudeksi.

Esimerkiksi Juan Luis Vivesin ohjelmaan kuului pakkokeinojen ja rangaistusten käyttö. Erityisesti kiertolaisina elävät kerjäläiset tuli pakottaa ilmoittautumaan virkamiehille, joille heidän tuli ilmoittaa kerjäläisyytensä syyt.³³ Hyväkuntoisten kiertolaisten ja kerjäläisten, jotka olivat vieraan maan kansalaisia, tuli palata takaisin omiin maihinsa. Keisariilisten säädösten mukaisesti heille tuli antaa ruokaa ja matkarahaa paluumatkaa varten. Vives toteaaakin humanisti, että olisi epäinhimillistä palauttaa henkilö ilman minkäänlaista matka-avustusta. Jos kerjäläiset tulivat sodan keskeltä, heitä tuli kohdella kuin syntyperäisiä asukkaita.³⁴

Neljäs muutos koski auttamisen muuttumista välilliseksi ja institutionaaliseksi. Avun tarvitsijoita ei enää kohdattu henkilökohtaisesti kuten esimerkiksi almujen antoon liittyvässä kulttuurissa vaan avustus tapahtui yhä enemmän ”kasvottomasti” erilaisten järjestelmien ja kassojen välityksellä.³⁵ Esimerkiksi Vives esittää useita erilaisia keinoja kerätä välttämättömät varat köyhäinhoitoon.³⁶ Hänen lähtökohtanaan on köyhyyden ja kerjäläisyyden kuvan kokonaiskartoitus Brüggen kaupungissa. Tähän tarkoitukseen hän ehdottaa väestönlaskentaa (*census; collectio pauperum*) ja vuosittaista kartoitusta.³⁷ Kokonaiskartoituksen jälkeen tehtävään nimettyjen

valvojien tuli tarkastaa köyhien ja kerjäläisten olot vuosittain ja kiinnittää erityistä huomiota lasten kehitykseen, luonteeseen ja moraaliin.³⁸

Vivesin mukaan hospitaalien, joissa hoidettiin köyhiä ja kerjäläisiä, tuli olla kaupungin lainsäätäjien vastuulla ja näin kaikkien kansalaisten käytössä. Köyhiä varten tuli rakentaa myös erillisiä koteja, joihin sijoitetaan myös lääkäreitä ja sairaanhoitajia.³⁹ Myös hospitaalien rahoittamiseksi Vives ehdottaa erilaisia keinoja. Yhtäältä rahoitus toteutettaisiin erilaisten rahastojen välityksellä. Toiseksi hän vetoaa varakkaisiin rohkaisemalla heitä jättämään testamentteihinsa erityisiä ohjeistuksia, jotta raha, joka saattaisi huveta huppeisiin hautajaisiin ja sielunmessuihin, ohjattaisiin köyhille.⁴⁰ Myös kaupungin tuli lahjoittaa rahastostaan vähäpätöisiin ja ylellisiin julkisiin huvituksiin tarkoitettut varat köyhäinhoitoon.⁴¹ Lopuksi Vives ehdottaa pieniä keräyslippaita (*arcula*), jotka sijoitettaisiin suosituimpien kirkkojen edustoille, jotta hurskaat kansalaiset voisivat lahjoittaa niihin halukkaammin kuin antamalla almunsa suoraan kerjäläiselle.⁴² Ihanteena oli myös varainhankinnan kohtuullisuus, jotta vältyttäisiin väärinkäytöksiltä.⁴³ Lisäksi hän edellyttää, että uudistuksissa ollaan maltillisia ja niitä otetaan käyttöön vähitellen.

Vivesin ohjelman sisältämän uudistuksen hengessä ja käytännön sovellutuksissa on joitakin yhteneväisyyksiä luterilaisen reformaation uudistuspyrkimysten kanssa. Tämä näkyy esimerkiksi Juan Luis Vivesin uudistusohjelmassa, jossa korostui maallisen esivallan rooli: kaupungin virkamiehet veloitettiin huolehtimaan köyhien ja kerjäläisten avustamisesta. Uudistusohjelmaa pidetään modernin sosiaalihuollon varhaisimpana kehittämänä ja sen päämääränä on nähty köyhäinhoidon sekularisointi. Luonnehdinta on sikäli harhaanjohtava, että ohjelman perimmäisenä motiivina olivat uskonnolliset lähtökohdat. Sekularisoinnin sijasta tulisi pikemminkin puhua institutionalisoitumisesta. Ennen varsinaista ”ohjelmanjulistusta” Vives esittelee ohjelmansa teoreettisia perusteita.

Renessanssihumanistille ominaiseen tapaan hän käyttää runsaasti antiikin filosofista ja kirjallista perinnettä. Ohjelman teoreettiset perusteet nouse-

vat kuitenkin pitkälti hänen teologisesta ja poliittisesta ajattelustaan. Vivesin ohjelman keskiössä on nimenomaan käsitys ihmisestä langenneena ja sosiaalisena olentona, joka ei voi elää itseriittoista elämää ilman yhteisöä. Auttamista motivoidaan moraalisesti viittaamalla oikeudenmukaisuuden (*justitia*) ja vapauden (*libertas*) ihanteisiin. Vives suhtautui epäilevästi perinteiseen keskiaikaiseen velvollisuuseettiseen motivointiin, jonka mukaan ihminen auttaisi lähimmäisiään aidosta myötätunnosta. Koska ihminen on luonnostaan itsekäs, hän on kykenemätön vastavuoroiseen rakkauteen. Tämä näkyy myös haluttomuutena antaa almuja.⁴⁴ Vives perusteleekin julkisten varojen välityksellä toteutettavaa köyhäinhoitoa seuraavasti: Kun kansalaiset antavat lahjoituksensa julkisen vallan välityksellä köyhille, motiivina ei enää ole myötätunto vaan yhteisön hyvä. Näin auttamisen keskeinen perusta lepää oikeudenmukaisuuden toteutumisessa.⁴⁵ Vivesillä auttamisen moraalinen motivaatio liittyi yhteiskunnallisen tasavertaisuuden ajatukseen.⁴⁶

Yhteistä sekä Vivesin että reformaattoreiden auttamisjärjestelmän uudistukselle oli uskonnollisen motivaation korostus, jota perusteltiin viittaamalla alkuseurakunnassa vallinneeseen omaisuuden yhteyteen.⁴⁷ Myös katolisia kaupunkeja koskevat tutkimukset osoittavat, että uskonnollinen motivaatio koski myös maallisia viranomaisia. Oppi antoi moraalisen perustan koko auttamisjärjestelmälle. Tässä suhteessa ei ollut merkittävää tunnustiko katolista vai protestanttista uskoa.⁴⁸

Vivesin ohjelmaa arvosteltiin jo hänen elinajanaan. Kritiikki kohdistui ensisijaisesti siihen, että ohjelmassa sivuutettiin kirkollinen auttamisjärjestelmä ja peräänkuulutettiin köyhäinhuollon sekularisoimista siirtämällä vastuu maalliselle valalle, joka oli oikeutettu myös pakkotoimiin. Häntä syytettiin jopa kuulumisesta luterilaisten ryhmään. Vivesiä vastustaen monet puolustivat myös perinteistä kerjäämistä.

Päinvastoin kuin Vives Domingo de Soto suhtautui skeptisesti inhimillisen oikeudenmukaisuuden toteutumiseen auttamisessa. Hän epäili, että oikeudenmukaisuuden vaalijat eivät kykene erottamaan ihmisten erilaisia tarpeita, esimerkiksi sitä,

kenen palkka ei riittänyt omaan ja perheen ylläpitoon. De Soton mukaan armeliaisuus (*beneficia*) oli oikeudenmukaisuutta ylevämpi hyve. Hän korosti armeliaisuuteen liittyvää sisäistä myötätuntoa, joka

-
- 31 Friess 2003, 76–91; Safley 2003, 193.
 32 Safley 2003, 193; Ks. Pulma 2009, 71–96.
 33 Juan Luis Vives, *De subventione pauperum*, II, 1. 4–5
 34 *De subventione pauperum*, II, 3. 3, 100. Kohtaan sisältyy kiinnostava maininta lähes modernilta kuulostavasta palautusoikeudesta.
 35 Safley 2003, 193.
 36 *De subventione pauperum*, II, 6.
 37 Vives esittelee yksityiskohtaisesti, kuinka kaksi senaattoria vierailevat sihteerinsä kanssa kaupungin jokaisessa instituutiossa ne tarkastaen. Heidän tulee laatia tarkastuskäynneistä raportti, josta käy ilmi instituution kokonaistilanne, siellä olevien alaikäisten lukumäärä, heidän huoltajiensa nimet sekä syyt, miksi kukin henkilö on siellä. Tulokset tulee raportoida kanslerille ja senaatille lakiasäättävässä kokouksessa. Myös kaikki kotiköyhät tuli rekisteröidä perheineen ja eritellä heidän tarpeensa, elämäntapansa ja köyhyyden syyt. Vives piti tärkeänä myös lääkäreiden konsultointia, jotta mahdolliset sairaudet, vanhuudenheikkoudet ja mielenvikaisuudet olisi tullut kartoitetuksi. *De subventione pauperum* II, 2. 4, 96.
 38 *De subventione pauperum*, II, 5. 1.
 39 *De subventione pauperum*, II, 2. 2–3, 29; II, 3. 11, 104; II, 3. 13, 106; II, 4. 1–2, 108.
 40 *De subventione pauperum*, II. 6. 4, 114–117; II, 5. 5, 116.
 41 *De paupertate subventionem*, II, 6.
 42 *De subventione pauperum*, II, 5. 6, 116. Taustalla renessanssijan muutos köyhyyden kuvassa, jolloin ihmisten asennoituminen kerjäläiseen muuttui. Ryysyistä, haisevaa kerjäläistä pikemminkin kartettiin kuin autettiin. Vertaa myös reformaation ajan uudistukset.
 43 Pessimistiseen ihmiskäsitykseensä ja olemassa oleviin väärinkäytöksiin liittyen Vives myös korostaa, että kaikkia toimenpiteitä tuli valvoa tarkkaan. *De subventione pauperum*, II. 5. 6–7, 118.
 44 *De subventione pauperum*, II, 2.
 45 *De subventione pauperum*, II, 1, 94–95. Vives määrittelee almun (kr. ἑλεημοσύνη) miksi tahansa teoksi, ei siis pelkäksi rahaksi, jonka avulla inhimillistä hätää lievitetään. Lukuisten yleishurskainten kehotusten päämääränä on motivoida ihmisiä hyviin tekeihin ja vastavuoroiseen hyväntekeväisyyteen sekä auttamaan vapaehtoisesti ja oikealla hetkellä. *Ibid.*, II, 9.
 46 *De subventione paupertate* II, 1.1–6.
 47 *De subventione pauperum*, II, 6.
 48 Friess 2003, 89–91; Knefelkamp 2001, 515–533.

syntyi suorasta kontaktista kärsivään köyhään. Siinä missä Vives näki kerjäävät kiertolaiset yhteiskuntarauhan (*tranquillitas*) ja yhteisöllisen hyvinvoinnin esteenä ja esitti melko kovia otteita heidän auttamiseksi, De Soto korosti ongelman kohtaamista altruistisesti. Hänelle ihmisyyden (*humanitas*) oli yksi ja yhteinen yhteisö eikä ollut oikeudenmukaista (*fas*) kieltää edes vääräuskoiselta kerjäläiseltä yhteisöllinen hyvä.⁴⁹

De Soto myös painotti, että kerjääminen oli perustavanlaatuisen yksilönoikeus. Tämän vuoksi kerjäämisen kieltäminen köyhältä saattoi johtaa elämän vaarantumiseen. Lisäksi luonnonlaki ja positiivinen laki sallivat jokaiselle yksilöllisen vapauden liikkua siellä, mistä he parhaiten löytävät elämän välttämättömyydet.⁵⁰ Hän myös arvosteli terävästi kaikenlaisia yrityksiä armeliaisuuden jakamiseen henkilön oletetun moraalisen hyvyyden perustalta ja vastusti köyhäinhoidon käyttämistä sosiaalisen kontrollin välineenä.⁵¹

Juan de Medina puolestaan korosti teoksessaan *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres* (1545), ettei kerjääminen ollut luonnonoikeus, vaan vastenmielinen välttämättömyys. Lait, jotka kielsivät yksityisen almujen antamisen ja keskittivät auttamisen ja sen hallinnoimisen yhdelle instanssille, olivat hänen mielestään oikea tapa rajoittaa yksilön vapautta yhteisen hyvän nimissä. Hyvä ja oikeudenmukainen hallinto edellytti, että autetaan ainoastaan tarvitsevia köyhiä.⁵² Vaikka De Soton näkemys voimistui vähitellen Espanjassa, Italiassa tai Pohjois-Euroopassa köyhäinhuoltoreformi kehittyi päinvastaiseen, kerjäläisyyttä, köyhyyttä ja irtolaisuutta kontrolloivaan suuntaan.

LOPUKSI

Katolista köyhäinhoidon käytäntöä koskevat keskeisimmät uudistukset olivat vähittäisiä ja alkoivat jo myöhäiskeskiajalla. Koska uudistukset koskivat nimenomaan kaupungin viranomaisten toiminnan ja kontrollin lisäämistä auttamisessa, myös muutosten toteutuminen oli kaupunkikohtaista.⁵³ Erityisesti Italian, Ranskan ja Etelä-Saksan kaupunkien köy-

hän- ja terveydenhoitojärjestelmän uudistamista koskevat tutkimukset osoittavat, että niissä toimintaa kehitettiin pitkälti samalta pohjalta ja samalla tavalla kuin monissa protestanttisten alueiden kaupungeissa – ja tällainen uudistus alkoi jo ennen reformaatiota.⁵⁴ Maalliset viranomaiset kontrolloivat kerjäläisyyttä ja kerjäläisten liikkumisvapauttaan yhä laajemmin ja yksityiskohtaisemmin. Toisaalta mitkään kielto- tai pakkotoimet eivät poistaneet kerjäläisyyttä kokonaan vaan armeliaisuus köyhiä kohtaan pysyi olennaisena osana katolista traditiota ja uskonnonharjoitusta.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

ARFFMAN, K.

2003 ”Luterilainen auttamisjärjestelmän reformi”. *Lasaruksesta leipäjonoihin: Köyhät kirkon kysymyksenä*. Toim. V. Mäkinen. Jyväskylä: Atena Kustannus OY, 157–186.

2006 ”The Lutheran Reform of Poor Relief: A Historical and Legal Viewpoint”. *Lutheran Reformation and the Law*. Ed. V. Mäkinen. Leiden & Boston: E. J. Brill, 205–230.

2008 *Auttamisen vallankumous: Luterilaisuuden yritys ratkaista köyhyysaiheuttamat ongelmat*. Helsinki: SKS & SKHS.

CUSATO, M. F.

2009 ”Poverty”. *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. II. Eds. R. Basnau & C. Van Dyke. Cambridge: Cambridge University Press, 577–592.

49 Domingo de Soto, *In causa pauperum deliberatio*, fo. 103.

50 Tässä yhteydessä De Soto puolusti myös luonnollista oikeutta matkustamiseen (modernin termin liikkumisvapautta): ”luonnonlain ja kansojen oikeuden mukaisesti päätiet ja kaupungit tulee olla avoinna kaikille samanarvoisesti”. De Soto, *In causa pauperum deliberatio*, fo. 102.

51 Flynn 1989, 94–95.

52 Flynn 1989, 96–97.

53 Friess 2003, 91.

54 Pullan 1999, 6.

- D'ANDREA, D.
2003 "Charity and the Reformation in Italy: The Case of Treviso". *The Reformation of Charity: The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*. Ed. T. M. Saxley. Boston & Leiden: E. J. Brill, 30–46.
- DAVIS, N.
1991 "Poor Relief, Humanism, and Heresy". *Society and Culture in Early Modern France*. Ed. N. Z. Davies. Stanford: Stanford University Press, 17–64.
- DONNELLY, J. P. & MAHER, M. (EDS.)
1999 *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France, and Spain*. Sixteenth-Century Essays and Studies 44. Kirksville, MO: Thomas Jefferson University Press.
- ECKSTEIN, N.
2003 "Con buona affettione: Confraternitas, Charity, and the Poor in Early Cinquecento Florence". *The Reformation of Charity: The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*. Ed. T. M. Saxley. Boston & Leiden: E. J. Brill, 47–62.
- FANTAZZI, C. & LANDTSHEER, J. DE
2002 "Introduction". Juan Luis Vives: *De subventionem de pauperum sive humanis necessitatibus*. Libri II. Eds. C. Matheussen, C. Fantazzi & J. De Landsheer. Leiden & Boston: E. J. Brill, ix–xl.
- FEHLER, T. G.
2003 "Refashioning Poor Relief in Early Modern Emden". *The Reformation of Charity: The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*. Ed. Thomas Max Saxley. Boston & Leiden: E. J. Brill, 92–106.
- FLOOD, D.
2010 *The Daily Labor of the Early Franciscans*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications.
- FLYNN, M.
1989 *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400–1700*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- FRIESS, P.
2003 "Poor Relief and Health Care Provision in South-German Catholic Cities During the Sixteenth Century". *The Reformation of Charity: The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*. Ed. T. M. Saxley. Boston & Leiden: E. J. Brill, 76–91.
- GEREMEK, B.
1994 *Poverty: A History*. Transl. A. Kolakowska. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers.
- GRELL, O. P. & CUNNINGHAM, A. (EDS.)
1997 *Health Care and Poor Relief in Protestant Europe, 1500–1700*. London: Routledge.
1999 *Health Care and Poor Relief in Counter-Reformation Europe*. London: Routledge.
- GRELL, O. P.
1997 "The Protestant Imperative of Christian Care and Neighborly Love". *Health Care and Poor Relief in Protestant Europe 1500–1700*. Eds. O. P. Grell & A. Cunningham. London: Routledge, 43–65.
- GRIMM, H.
1970 "Luther's Contribution to Sixteenth-Century Organization of Poor Relief". *Archive for Reformation History* 61, 222–234.
- HANSKA, J.
1997 "And the Rich Man also died; and He was buried in Hell": *The Social Ethos in Mendicant Sermons*. Bibliotheca Historica 28. Helsinki: SHS.
- HENDERSON, J.
1994 *Piety and Charity in Late Medieval Florence*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- JÜTTE, R.
1994 *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KINTNER, P. L.
2003 "Welfare, Reformation, and Dearth at Memmingen". *The Reformation of Charity: The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*. Ed. T. M. Saxley. Boston & Leiden: E. J. Brill, 63–75.
- KNEFELKAMP, U.
2001 "Sozialdisziplinierung oder Armenfürsorge? Untersuchungen zu normativen Quellen in Bamberg und Nürnberg vom 14. bis zum 17. Jahrhundert". *Die Stadt als Kommunikationsraum: Beiträge zur Stadtgeschichte vom Mittelalter bis ins 20.*

- Jahrhundert. Festschrift für Karl Czok zum 75. Geburtstag. Eds. H. Bräuer & E. Schlenrich. Leipzig: Leipzig Universitätsverlag, 515–533.
- LANGHOLM, O.
1992 *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition 1200–1350*. Leiden, New York & Cologne: E. J. Brill.
- LINDBERG, C.
1977 "There Should Be No Beggars Among Christians: Karlstadt, Luther, and the Origins of Protestant Poor Relief". *Church History* 46, 313–334.
1993 *Beyond Charity: Reformation Initiatives for the Poor*. Minneapolis: Fortress.
- LITTLE, L. K.
1978 *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- LYNN, M.
1989 *Sacred Charity: Confraternitas and Social Welfare in Spain 1400–1700*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- MEDINA, JUAN DE
1965 *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- MICHELSE, H. C. M. & KRIEKEN, R. VAN
1999 "Policing the Poor: J. L. Vives and the Sixteenth-Century Origins of Modern Social Administration." *The Social Service Review* 64:1, 1–21.
- MOLLAT, M.
1986 *The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History*. New Haven: Yale University Press.
- MÄKINEN, V.
2001 *Property Rights in the Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Bibliotheca 3. Leuven: Peeters.
2009 "Armeliaisuuden teoista pakkotoimiin: Kerjäläisyys keskiajalta varhaiselle uudelle ajalle". *Kerjääminen eilen ja tänään: Historiallisia, oikeudellisia ja sosiaalipoliittisia näkökulmia kerjäämiseen*. Toim. V. Mäkinen & A. B. Pessi. Tampere: Vastapaino, 41–70.
- 2010 "Poverty". *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500–1500*. Ed. Henrik Lagerlund. Dordrecht: Springer (tulossa 2010).
- PIHLAJAMÄKI, H., MÄKINEN, V. & VARKEMAA J.
2007 *Keskiajan oikeushistoria*. Tietolipas 218. Helsinki: SKS.
- PULLAN, B.
1999 "The Counter-Reformation, Mediecal Care, and Poor Relief". *Health Care and Poor Relief in Counter-Reformation Europe*. Eds. O. P. Grell & A. Cunningham. London: Routledge., 18–39.
- PULMA, P.
2009 "Kerjäläisyys, irtolaisuus, 'mustalaisuus': Historiallisia yhteyksiä". *Kerjääminen eilen ja tänään: Historiallisia, oikeudellisia ja sosiaalipoliittisia näkökulmia kerjäämiseen*. Toim. V. Mäkinen & A. B. Pessi. Tampere: Vastapaino, 71–96.
- SAFLEY, T. M. (ED.)
2003 *The Reformation of Charity: The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*. Studies in Central European Histories. Boston & Leiden: E. J. Brill.
- SOTO, DOMINGO DE
1965 *Deliberación en causa de los pobres*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
1966 *In causa pauperum deliberatio*. <http://books.google.com>. Haettu 15.3.2010.
- SPAANS, J.
2003 "Welfare Reform in Frisian Towns: Between Humanist Theory, Pious Imperatives, and Government Policy". *The Reformation of Charity: The Secular and the Religious in Early Modern Poor Relief*. Ed. T. M. Safley. Boston & Leiden: E. J. Brill, 121–136.
- VIVES, JUAN LUIS
2002 *De subventionem pauperum sive de humanis necessitatibus*. Libri II. Eds. C. Matheussen, C. Fantazzi & J de Landtsheer. Leiden & Boston: E. J. Brill.