

Sokea kerjäläinen Jerikon tiellä

Luuk. 18:31–43 Ericus Erici Sorolaisen
ja hänen lähteidensä tulkitsemana

ESKO M. LAINE

KÖYHYYS UUDEN AJAN ALUSSA

Uuden ajan alussa nälkä oli Euroopassa väestön enemmistölle jatkuva ja pitkäaikainen seuralainen ja uhka. Isä meidän -rukouksen pyyntö jokapäiväisestä leivästä merkitsi huomattavalle ihmisjoukolle konkreettisesti jokapäiväistä kamppailua henkiinjäämisestä. Köyhyys ja vähäosaisuus olivat myöhäiskeskiajalla ja uuden ajan alussa erityisesti kaupunkien vitsauksia. Köyhyyttä esiintyi sekä relatiivisena että absoluuttisena: pysyvänä ja satunnaisena heikkouden, riippuvuuden ja osattomuuden tilana. Lähdeaineiston puutteen vuoksi tarkkoja lukuja köyhien määristä uuden ajan alussa on kuitenkin vaikea esittää. Köyhyydessä eläneen alaluokan suhteelliseksi osuudeksi saksalaisissa kaupungeissa myöhäiskeskiajalla ja uuden ajan alussa on uusimassa tutkimuksessa arvioitu jopa 55–70 prosenttia kaupunkien koko väestöstä. Köyhien luku saattoi olla vielä tätäkin korkeampi. Andrea Iseli on tuoreessa tutkimuksessaan arvioinut, että esimerkiksi Augsburgissa köyhien määrä olisi saavuttanut jopa 80 prosentin tason vuonna 1500 ja pysynyt näin korkealla pitkin vuosisataa.¹

Köyhän alaluokan suuruuden arvioiminen on kuitenkin hankalaa myös siitä syystä, että laskutapa riippuu köyhyyden määritelmästä. Niinpä on

esitetty, että esimerkiksi Alankomaiden, Ison-Britannian ja Italian kaupungeissa köyhien määrä olisi 1500-luvulla saattanut jäädä jopa alle 10 prosentin. Tällöin köyhillä tarkoitetaan pysyvästi köyhyydessä elänyttä alaluokkaa. Köyhien määrä kuitenkin vaihteli huomattavasti vuosittain. Jopa rintamailla yksittäinen katovuosi saattoi nostaa köyhien määrän kerralla jopa kolminkertaiseksi, kuten tapahtui Milanossa vuonna 1629. Genovassa vuonna 1580 riehunut rutto sai aikaan sen, että 57 % kaupungin väestöstä joutui väliaikaisesti jonkinlaisen taloudellisen tuen varaan.²

Usein köyhyyteen liittyi lisäksi jokin fyysinen sairaus tai korkea ikä, joka joko aiheutti työkyvyttömyyden tai vaikeutti huomattavasti mahdollisuuksia elannon hankkimiseksi. Yleisimpiä köyhillä ta-

-
- 1 Münch 1996, 314–318; Rheinheimer 2000, 14–18, 20; Iseli 2009, 45; Mäkinen 2009, 42–44. Hippel (1995, 59–65) esittää tiiviissä muodossa saksalaisen kerjäläistutkimuksen pääpiirteet 1990-luvun puoliväliin. Nälästä saksalaisessa uuden ajan alun kansanperinteessä Münch (1996, 315–316).
 - 2 Cipola 1989, 15–18; Hippel 1995, 3; Rheinheimer 2000, 16. Steve Hindle (2009, 4) jakaa köyhät kahteen ryhmään sen perusteella, oliko avuntarve pysyvä vai akuutti (structural poor / conjunctural poor).

vattuja kohtalokkaita sairauksia olivat erityyppiset halvaukset, sotavammat, sairauksien aiheuttama fyysinen heikkous eri muodoissaan sekä sokeus. Robert Jütten laskelmien mukaan Ala-Saksissa kerjäläisistä ja köyhäinapua 1600-luvun puolivälissä saaneista noin 8,9 % oli sokeita. Erot sokeiden kerjäläisten määrissä eivät juurikaan poikenneet tästä muuallakaan Euroopassa.³ Miten köyhyys koettiin ja mitä siitä ajateltiin? Miten se näyttäytyi kirkon opetuksessa, esimerkiksi saarnoissa, reformaation jälkeisessä luterilaisuudessa? Miten köyhyyden hengellinen tulkinta poikkosi arkitodellisuudesta?

Tarkastelen näitä kysymyksiä yhden evankeliumitekstin tulkintojen valossa. Nykyisen laskiaisen (*Esto mihi*) evankeliumiperikoopissa (Luuk. 18:31–43) esiintyy sokea mies kerjäämässä Jerikoon johtavalla tiellä. Pyrin selvittämään, miten Turun piispa Ericus Erici Sorolainen tätä tekstiä tulkitsi ensimmäisessä suomenkielisessä Postillassaan 1621–1625 sekä vertaamaan Sorolaisen opetusta hänen saksalaisiin lähteisiinsä, 1500-luvun lopulla ja 1600-luvun alussa julkaistuihin postilloihin, joista yli puolet ilmestyi joko vaikeina nälkävuosina tai niiden välittömässä läheisyydessä.⁴

SOROLAISEN LÄHTEET

Erkki Kourin tutkimus *Saksalaisen käyttökirjallisuuden vaikutus Suomessa 1600-luvulla: Ericus Ericin Postillan lähteet* on yhä perusteellisin selvitys Sorolaisen Postillan lähteistä. Tutkimuksessaan Kourin onnistui jäljittää yhdeksän pääasiallista lähdetä, joiden hän on arvioinut kattavan 17,6 % Sorolaisen postillasta. Postillan ensimmäisen osan 1264 sivusta, joilla tarkasteleman saarna sijaitsee, lähde on voitu osoittaa 267 sivulle eli noin 21 prosentille koko tekstimassasta. Sorolaisen postillan toisen osan kohdalla tilanne on huonompi: vain 13 prosentille tekstimassasta on löytynyt lähde.⁵ Kourin esittämät luvut saattavat tuntua pieniltä, mutta tämän tutkimuksen kannalta tällä seikalla ei juuri ole merkitystä. Koska tarkoitukseni on verrata Sorolaisen köyhyyttä koskevaa ajattelua hänen lähteisiinsä ja kartoittaa varhaisen luterilaisuuden köyhyyteen liittyviä ajatuksia ja asenteita sen sel-

vittämiseksi, miten köyhyys ymmärrettiin varhaisessa luterilaisuudessa, lähteiden kattavuus ei ole samanlainen ongelma kuin esimerkiksi Sorolaisen Postillan syntyä koskevassa oppi- tai kirjahistoriallisessa tutkimuksessa.

Sorolaisen postillan päälähde oli sleesialaisen Olaun hovisaarnaajan ja Miltzschin superintendentin Nathanael Tilesiuksen postilla *Evangeliorum anniversariorum Analysis*. Postillan ensipainos ilmestyi vuosina 1613/1614, toinen painos vuonna 1617. Postilla oli kolmiosainen, lähes 1900 foliosivua käsittävä evankeliumipostilla, joka kattaa koko kirkkovuoden. Tilesius tunsu vetoa melanchthonilaisuuteen, mikä heijastuu Postillassa runsaina viiteinä antiikin kirjallisuuteen ja oppineisiin auktoireihin. Kourin mukaan Tilesius oli myös Sorolaisen laskiaissaarnan yksi, joskaan ei tärkein yksittäinen lähde siitä huolimatta, että Tilesius oli varsinkin postillan ensimmäisessä osassa Sorolaisen ylivoimaisesti eniten käyttämä lähde.⁶

Tunnetuin Sorolaisen lähteistä oli Egerissä Böömissä vuonna 1516 syntyneen Johann Habermanin eli Johannes Avenariuksen postilla. Habermann toimi pappina Saksin vaaliruhtinaskunnan monissa seurakunnissa, professorina Jenassa (1571–1574) ja Wittenbergissä (1575–1576) sekä sittemmin aina kuolemaansa, vuoteen 1590 asti Naumburgin ja Zeitzin superintendenttinä. Hän oli tunnettu hebraisti ja rukouskirjojen kirjoittaja. Habermanin passio ilmestyi ruotsiksi vuonna 1611 ja rukouskirja *Christeliga böner* vuonna 1633. Viimeksi mainitusta otettiin vuoteen 1669 mennessä neljä uutta painosta.⁷

Habermanin Jenassa vuonna 1575 painettu, mutta Wittenbergissä päivätty postilla *Postilla. Das ist: Auslegung der Sontags Euangelien, wie sie durchs Jar vber in der Kirchen gelesen vnd gepredigt werden, mit sonderm fleiß vnd trewen beschrieben* oli tekijänsä homileettinen pääteos. Postillan ilmestyessä Saksaa koetelleen vaikean nälänhädän päättyessä Habermann oli laajasti arvostettu teologian tohtori. Habermann edusti yleisluterilaista linjaa, joka näkyy paitsi polemiikin niukkuutena myös pyrkimyksenä pitäytyä tekstin teologiseen tulkintaan ja välttää tarpeettomia kontekstuaalisia

yksityiskohtia, varsinkin viittauksia oppineeseen kirjallisuuteen. Tilesius ja Habermann edustavat suhteessaan maallisen kirjallisuuden hyödyntämiseen ja saarnan konteksteihin monissa tapauksissa ääripäitä. Kouri on osoittanut Habermannin Sorolaisen laskiaissaarnan määrällisesti tärkeimmäksi lähteeksi, joskin Sorolainen seuraa laskiaissaarnassaan vain yhtä Habermannin postillan sivua.⁸

Kolmas lähde, joka Sorolaisen laskiaissaarnan taustalta on osoitettavissa, on Magdeburgin tuomiokirkon saarnaajan (1567–1596) Siegfried Saccuksen (Sack) lähes 1500 foliosivun laajuinen, postuumina ilmestynyt postilla *Erklerung Vber die Sontags Euangelia vnd vber die fürnembsten Fest durchs ganze Jahr* (1598). Saccus oli syntynyt 1527 Nordhausenissa. Hän opiskeli 1540-luvulla Wittenbergissä erityisesti Melanchthonin ohjauksessa teologiaa ja Jenassa myös hepreaa. Vuodesta 1567 alkaen aina kuolemaansa asti (1596) hän toimi Magdeburgin tuomiokirkon saarnaaja.⁹ Melanchthonilaiset vaikutteet näkyvät Saccuksen postillassa runsaina viittauksina antiikin kirjallisuuteen. Tilesiuksen tavoin Saccus pyrki liittämään saarnoissaan teologisen sisällön laajaan kulttuurilliseen kontekstiin. Sorolaisen postillan ensimmäisen osan 1264 sivusta 18 perustuu Kourin mukaan Saccukseen lähteenä.

Tätä artikkelia varten olen verrannut Sorolaisen laskiaissaarna myös muihin Kourin identifioimiin Sorolaisen lähteisiin, eräisiin niiden kanssa samaan aikakauteen sijoittuviin saksalaisiin postilloihin sekä ruotsalaisiin 1500-luvun postilloihin. Käytössäni on ollut myös tanskalaisen Niels Hemmingsønin vuonna 1576 julkaisema tanskalainen *Postilla, Eller Forklaring offuer Euangelia, som almindelige om Søndage oc andre Hellige dage predickis i den christne Kircke*, mutta siitä puuttuu tuntemattomasta syystä nyt tarkastelun kohteena oleva laskiaissaarna.

SOROLAISEN LASKIAISSAARNA VUODELTA 1621 KONTEKSTISSAAN

Saarnan rakenne

Tunnusomaista Sorolaisen saarnoille on muodollinen jäykkyys mutta sisällön monipuolisuus, helppo-

tajuisuus, joskin myös paikoin rönsyily. Hän jakoi tekstin mekaanisesti osiin (*cappale*) ja tarkasteli sitä ensin selittäen (*explicatio*), sitten soveltaen (*applicatio*). Kunkin jakson lopussa hän tiivisti tekstin opetukset, *Opetuxet Ensimmäisestä / Toisesta Cappalesta (Loci communes)*. Sorolaisen saarnojen rakenteessa voidaan teoreettisesti erottaa historiallinen usko (*fides historica*) eli tekstin tarkasteleminen ulkopuolelta käsin, ja kehotus luottaa Jumalaan uskon ytimenä (*fiducia*, saarnan uskonnollis-eettinen opetus), mutta ne eivät tavallisesti ole erotettavissa toisistaan mekaanisesti vaan esiintyvät toisiinsa kietoutuneina. Melanchthonilaisen tradition mukaisesti myös Sorolaisella selitettävän evankeliumin kontekstin tunteminen toisinaan yksityiskohtia myöten ja sen teologinen sisältö (*eruditio & pietas*) muodostavat yhden kokonaisuuden.¹⁰

Laskiaissaarnassaan Sorolainen siirtyy johdannon jälkeen tarkastelemaan Jeesuksen kärsimysennustuksia (*Analysis primae partis continens quattuor circumstantia*). Hänen lähteissään toistuva massiivinen hyökkäys esikristillistä Fassnacht-juh-

3 Jütte 1994, 25.

4 Rheinheimer 2000, 22. Käyttämiäni postilloja säilytetään useissa ruotsalaisissa ja saksalaisissa kirjastoissa, joista tärkeimpiä ovat Herzog August Bibliothek (HAB) Wolfenbüttelissä ja Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky (SUB) Hampurissa ja Linköpingin vanha hiippakuntakirjasto (Stift och landsbibliotek i Linköping). Statsbibliothek zu Berlin (BSB) omisti ennen toista maailmansotaa huomattavan laajan ja kattavan kokoelman reformaatioajan saksalaisia postilloita, mutta kokoelma on tuhoutunut sodassa lähes kokonaisuudessaan.

5 Kouri 1984, 71.

6 Kouri 1984, 40–41, 72. Yrityksistäni huolimatta olen saanut käyttöni vain Tilesiuksen Postillan toisen painoksen, HAB Th 4° 64. Tilesiuksen postillasta ilmestyi 1644 myös ruotsinno, Grönroos & Nyman 1996, 548.

7 Grönroos & Nyman 1996, 370, 531. Habermannin rukouskirja mainitaan kahdeksassa suomalaisessa perukirjassa.

8 Kouri 1984, 43–48; Rheinheimer 2000, 227; Bautz 2009, 419.

9 Kouri 1984, 49–51.

10 Opetuksen, järjen, tunteen ja uskon suhteesta Lutherin ja Melanchthonin saarnameteodeissa Stolt 2000, 80–83.

lan viettoa vastaan puuttuu ymmärrettävistä syistä kokonaan. Suomalaiselle kuulija- ja lukijakunnalle ei olisikaan ollut tarkoituksenmukaista tai edes soveliasta opettaa sitä, mitä oppineet teologit Saksassa pyrkivät parhaansa mukaan juurimaan.

Sokea kerjäläinen Jerikon tiellä sijoittuu saarnan toiseen osaan (*Toinen Cappale*). Sorolainen jakaa tämän luvun kuuteen alaosaan: kohtaamisen alkuun (*circumstantia exprimens locum*), kerjäläisen hahmoon (*circumstantia contigens personam hujus coeci*), Jeesuksen ihmeteon taustaan (*occasio hujus miraculi*), Jeesuksen reaktioon (*promptitudo Christi*), itse parantamistapahtumaan (*forma & modus sanitationis*) sekä tunnusteen arvioon (*eventus hujus miraculi*). Luvun lopussa hän tiivistää käsitellynsä tulokset sovelluksiksi, *opetuxet toisesta Cappalesta*.¹¹

Jerikon portilla

Sokeaa miestä koskeva saarnan osa alkaa Sorolaiselle tyypillisellä tavalla: Jerikon sijoittamisella pyhän maan kartalle. Sorolainen toistaa ne kohdat, joissa Jeriko esiintyy Vanhassa ja Uudessa testamentissa. Luettelo on pelkistetty, katekismusmainen esittely kaupungista, jonka hän arveli olevan postillansa lukijoille tai saarnan kuulijoille vieras. Sorolaisen lähteinään käyttämissä postilloissa tämän kaltaista avautusta ei esiintynyt. Habermannin postillassa esimerkiksi todetaan vain lakonisesti, että sokeita on aina ollut kaupunkiin vievillä teillä.¹² Kristuksen ja kerjäläisen kohtaamiseen Jerikon edustalla ei siksi liittynyt Sorolaisen lähteissä mitään huomionarvoista.

Sorolainen mainitsee tässä yhteydessä poikkeuksellisesti itse lähteensä, Heinrich Buntingin (Buntingus). Viite tarkoittanee tämän tunnettua, alun perin jo 1581 ilmestynyttä teosta *Itinerarium Sacrae Scripturae, das ist Ein Reisebuch, oder, Die gantze Heilige Schrifft in zwey Buecher getheilet*, josta julkaistiin ennen Sorolaisen postillan ilmentymistä useita uusia painoksia sekä Laurentius Johannis Laeliuksen tekemä ruotsinno *Itinerarivm sacrae scripturae, thet är: een reesebook, öffuer then helighe Schrifft, vthi två böker delat* vuonna 1588.¹³ Bunting opiskeli teologiaa Wittenbergissä,

mutta ajautui 1500-luvun lopussa hankaluuksiin. Häntä syytettiin opillisista hairahduksista. Muun muassa vajaat kymmenen vuotta aikaisemmin, vuonna 1591 saamansa Goslarin superintendentin viran Bunting joutui edellä mainituista syistä jättämään vuonna 1600.¹⁴ Mahdollisesti juuri tästä syystä häneen ei juuri 1600-luvun alun postilloissa yleisesti viitattu.

Buntingiltä Sorolainen poimi havainnon, joka johti synoptiseen ongelmaan. Sorolainen pani merkille, että Markuksen evankeliumi opetti Jeesuksen kohdanneen sokean Bartimeuksen kerjäämässä Jerikon portilla vasta Jeesuksen lähdettyä kaupungista (Mk. 10:46), kun taas Luukas kertoi tapauksen sattuneen Jeesuksen tullessa kaupunkiin (Lk. 18:5–36). Sorolainen ei kuitenkaan takertunut tähän eksegeettiseen kysymykseen vaan päätteli siitä epäsuorasti, ettei Jeesuksen Luukkaan evankeliumissa mainitsemaa sokeaa kerjäläistä tästä syystä voinut varmuudella identifoida Bartimeukseksi.¹⁵ Tämä Sorolaisen postillaansa poimima havainto on huomion arvoinen, sillä se osoittaa hänen pyrkineen humanistien tavoin saarnojensa historiallisissa kuvauksissa tarkkaan lähdekritiikkiin. Sorolainen ei myöskään kaihtanut sen saattamista seurakunnakaan tiedoksi.

”Köyhyys, vaivaisuus, viheliäisyys” Sirakin ja Tobitin kirjojen valossa

Esiteltyään evankeliumin kuvaaman tapahtumapaikan Sorolainen siirtyi kerjäläisen hahmoon. Raamatun ohella hän viittaa tässä jaksossa erityisesti Sirakin kirjan 40. lukuun. Tarkemmin sanoen hän liittää yhteen Sirakin kuvauksen ihmisen osan surkeudesta (40:1–2) ja kerjäläisen elämän onnettomuudesta kertovan luvun lopun (40:28–30). Sorolainen kuvailee kerjäläisen köyhäksi, ”waiwaseksi” ja ”viheliäiseksi”, jolla on ”surkia meno”. Sokea on lisäksi riippuvainen muiden avusta, sillä ei itse ”näge etens ilman talutamata”. Miehen köyhyys ilmenee siis tavallaan kahdessa muodossa: hän on sekä köyhä että sokea. Ne tekivät hänestä riippuvaisen muista. Jo keskiajalla köyhyys (*paupertas*) ymmärrettiin tavallisesti turvattomuudeksi, oikeudellisen aseman ja sosiaalisen arvostuksen puuttumiseksi

sekä riippuvaisuudeksi muiden avusta. Sorolaisen tyly johtopäätös, ”parempi on cuolla kuin keriätä”, on myös peräisin Sirakin kirjasta (40:28).¹⁶ Sirakin ohella Sorolainen viittasi myös Tobitin (Tobiaksen) kirjaan käyttäen esimerkkinään sokean Tobitin ja enkeli Rafaelin välistä keskustelua, jossa Tobit lausuu Sorolaisen mukaan: ”mikä ilo minulla pitää oleman joca pimeydes istun ia en taida nähdä taiwan walkiutta” (Tob. 5:10).¹⁷ Tobitin kirja oli myös Sorolaisen lähteissä usein mainittu esimerkki köyhyyden raskaasta taakasta, mutta myös enkelin sanoista välittyvästä lohdutuksesta.¹⁸

Köyhyyden surkean osan kuvaamisessa Sorolainen on lähempänä lähteitään kuin missään muussa tämän saarnan kohdassa. Tilesius, Saccus Pauli ja Ruotsissakin tunnettu Musäus¹⁹ osoittavat vastaansanomattomasti useiden Raamatusta, saksalaisesta kansanperinteestä ja antiikin kirjallisuudesta poimituin esimerkein, että sokeus oli suuri onnettomuus varsinkin, jos se liittyi köyhyyteen.²⁰ Johannes Strackius totesi puolestaan sokeuden johtavan köyhyyteen. Koska sokeat eivät voineet itse ansaita leipäänsä, he olivat riippuvaisia muiden avusta. Juuri tämä riippuvaisuus oli edellä mainitun Sirakin kirjaan mukaan köyhyyden viheliäisyyden ydin: ”poikani, älä elä almujen varassa” (Sirak 40:28).²¹ Tähän liittyi myös sleesialaisen Wolfgang Droschkin opetus, jonka mukaan monet esimerkit osoittivat, että sokeus oli monista ihmisten vaivoista pahin, *primus fertus habere locum*, sillä sokea joutui kärsimään maan päällä yksin monia puutteita. Plautukseen viitaten Droschki kiinnitti huomiota myös köyhyyteen liittyvään häpeään, kerjuusauvaan tarttumiseen, kun ”kaikki suuhun pantava ja pureskeltava olivat loppuneet”.²²

Köyhyyden häpeällisyyttä lisäsi käsitys, jonka mukaan fyysinen sokeus saattoi olla myös jumalattomia kohdannut rangaistus. Niinpä Tilesius muistutti postillassaan Jumalan sokaisseen Sodomassa Lootia vainonneiden miesten silmät (Gen. 19:10–11). Rangaistusmotiivi ei kuitenkaan ollut ainoa postillassa mainittu sokeuden syy. Antiikin kirjallisuudesta poimimansa ajatuksen mukaisesti Tilesius opetti sokeuden voivan johtua myös ”ruumiillisista heikkouksista” – joiden syynä hän tosin

piti syntiä ja synnillistä elämää.²³ Myös Sorolaisen postillassa köyhyys rinnastuu ainakin kerran riivattuna olemiseen: toisen pääsiäisen jälkeisen sunnuntain saarnassa kanaanilainen nainen pyytää Kristusta armahtamaan ”minun köyhää tytärtäni” ja ajamaan ”se ruma Hengi hänestä ulos”.²⁴

”Mutta siellä ovat olleet sencaldaiset Jumalattomat / kuin vielä nyt on monda / jotca eij coria waiwaisita”. Köyhäinhuoltovelvollisuus saarnoissa

Kuvattuaan kerjäläisen surkeuden Sorolainen käänsi katseensa Jerikon asukkaiden suuntaan:

11 EE I, 510–517.

12 EE I, 510–511; Habermann 1575, XCII. Ajatuksen taustalla on Mt. 26: 11 (köyhät teillä on aina keskuudessanne) eikä Dtn. 15:11 (köyhiä tulee maassanne olemaan aina), johon Luther oli kiinnittänyt huomiota ottaessaan kantaa kerjäämiseen, Arffman 2002, 160.

13 Tästä teoksesta olen saanut käsiini vain 1718 ilmestynen myöhemmän laitoksen, HAB M: Tb 4° 12. Teoksesta ilmestyi myös englanninos 1636. Ruotsinnoksesta huolimatta teos lienee ollut Suomessa harvinainen, sillä esimerkiksi kaupunkien perukirjoista sitä koskevat maininnat puuttuvat, Grönroos & Nymän 1996 passim.

14 EE I, 511. *Neue Deutsche Biographie* (NDB). Band 2. Duncker & Humblot, Berlin 1955, 741.

15 EE I, 511.

16 EE I, 512. Sirak 2005, 264–268. Sorolaisen lausahdus muistuttaa Agricolan Rukouskirjan kalenterissa (marraskuu) olevaa toteamusta ”kieuhein meno on sangen sitke”, VKS 1994 II, 968.

17 EE I, 512.

18 Tilesius 1617, 287, 290; Strackius 1607, 258; Droschki 1616, 127.

19 Musäuksen postilla käännettiin 1606 ruotsiksi. Suomalaisissa perukirjoissa on siihen neljä viitettä, joista puolet ruotsinnokseen, Grönroos & Nymän 1996, 366, 539.

20 Musäus 1579, 103; Pauli 1593, 298; Saccus 1598, 331; Tilesius 1617, 287. Myös Hofmeister 1575, XLIX.

21 Strackius 1607, 258.

22 Droschki 1616, 125–126, ”miser homo est, qui ipse sibi, quod edit quaerit & id aegre invenit. Sed ille est miserior, qui & aegre quaerit & nihil invenit. Ille misserrimus est, qui cum esse cupit, quod edit, non habet”; Rheinheimer 2000, 91.

23 Tilesius 1617, 290–293.

24 EE I, 562.

Ja olisi Jerichon kaupungin asuwaitset pitänyt ottaman händä kaupungin sisälle ia händä ruockiman: Mutta siellä owat olleet sencaldaiset Jumalattomat / cuin wielä nyt on monda / jotca eij coria waiwaisita / eikä ruoki heitä.²⁵

Tämä osuus on Sorolaisen saarnan eettisen opetuksen huippukohta – ja samalla ainoa saarnan kohta, jossa hän kääntää vastuun kerjäläisistä ihmisille. Viesti on tietoisesti kaksiosainen: yhtäältä on kyse tekstin historiallisesta selittämisestä (Jerikon asukkaiden kovasydämyisyys), toisaalta saarnan soveltamisesta aikalaisille (*wielä nyt on monda*). Historia ja nykyisyys samaistuvat tässä kohdassa tavalla, joka tekee Sorolaiselle mahdolliseksi liittää yhteen historiallisen uskon ja siitä nousevan moraalisen velvoitteen aikalaisille. Huomionarvoista on, että Sorolainen ymmärsi aikalaisensa tavoin tämän velvoitteen paikallisesti: vastuu Jerikon tiellä kerjäävästä kuului kaupungin asukkaille ja muiden kaupunkien köyhistä *mutatis mutandis* niiden asukkaille.²⁶

Kristillisenä velvollisuutena köyhäinhoito oli esillä kaikissa Sorolaisen postillan päälähteissä. Lievimmillään kyse oli vetoomuksesta muistaa köyhiä ja tarvitsevia, joiden oli sairautensa vuoksi mahdotonta hankkia itse elantoon. Tähän saattoi liittyä ajatus köyhydestä ja osattomuudesta ihmisen kohtaloon kuuluvina yhteisinä eksistentiaalisina peruskokemuksina. Sokeus saattoi myös ilmentää osallisuutta maailman tai Kristuksen kärsimykseen, jotka koskettivat kaikkia ihmisiä ja juuri siksi velvoittivat kaikki myös kantamaan yhteisvastuuta. Joissain postilloissa tämä ajatus johdettiin köyhien tuskan ja Kristuksen piinan samaistamisesta, toisissa kristityn lähimmäisen rakkauteen perustuvasta velvollisuudesta.²⁷ Lutherin korostama köyhien rakastaminen heidän itsensä vuoksi²⁸ ei uuden ajan alun saksalaisissa postilloissa näytä olleen erityisen yleinen teema.

Johann Habermann kielsi lukuisin raamattuviittein kiroamasta kerjäläisiä ja kohtelemasta heitä kuin vihollisia. Niiden, joille kerjääminen oli fyysisen vamman vuoksi pakollista, ei tullut kerjäämistään hävetä eikä esivallan sitä kieltää. Sen sijaan

laiskoja ja työkykyisiä kerjäläisiä ei tullut ylläpitää yhteisin varoin (vom gemeinen Allmosen nicht erhalten), sillä heille kristityt eivät olleet mitään velkaa.²⁹ Habermannin asettamat tiukat avunsaamisen ehdot kuvastavat köyhäinhoitouudistuksen yleistä kehitystä Saksassa. Esimerkiksi avun epäämistä ”jumalattomille” ja moraalittomille alettiin jo 1530-luvulla antaa yhä yksityiskohtaisempia määräyksiä. Pommerin kirkkojärjestyksessä vaadittiin jopa naapurien todistusta avun hakijan nuhteettomuudesta.³⁰

Habermann poikkesi luterilaisten yleiseltä linjalta siinä, että hän asettui puolustamaan kerjäämisen sallimista tietyille ryhmälle, vaikka lähtikin toisaalta siitä, että kerjäläisyyden ongelma ratkaistaisiin yhteisen (köyhäin)kassan avulla, josta siihen oikeutetut kerjäläiset saisivat elantonsa. Jako ”nöyriin” ja ”kelvollisiin” ja toisaalta ”arvottomiin, laiskoihin” sekä ”omaa mukavuuttaan köyhäinhuollon välityksellä tavoitteleviin valekerjäläisiin” syntyi myöhäiskeskiajalla. Varsinkin yläsaksalaisissa kaupungeissa kuten Strassburgissa ja Augsburgissa käynnistettiin myöhäiskeskiajalla taistelu valekerjäläisiä vastaan, joiden kasvaneen luvun pelättiin vaarantavan koko köyhäinhoitojärjestelmän. Habermannin postillan ilmestyessä myös eräät kaupungit kuten Nürnberg olivat jo aikaa sitten kieltäneet kerjäämisen. Sen sijaan Saksassa ei vielä tuolloin ollut Ranskan, Alankomaiden tai Englannin mallin mukaisia kuritushuoneita työtä vieroksuvien pakkotamisesta työhön, eikä postilloista siksikään ole mahdollista löytää viitteitä vaatimuksista moraalista paheksuntaa väkevämmistä kurinpitotoimenpiteistä laiskoja tai työtä kartelleita kohtaan.³¹ Saksalaisissa 1500-luvun lopun ja 1600-luvun alun postilloissa rajanveto todellisten ja valekerjäläisten välillä oli selvä ja usein toistuva teema. Hieman yllättävää sen sijaan on, että englantilaisista uuden ajan alun saarnoista tämä rajanveto näyttää puuttuneen huolimatta siitä, että Elisabetin ajan köyhäinhoitopolitiikassa se toteutettiin Saksakin pontevammin.³²

Kaikki Sorolaisen lähteinään käyttämät postillat eivät sallineet kerjäämistä missään tapauksessa. Johann Strackius julisti Kasselissa vuonna 1607 Sirakin kirjaan vedoten kerjäämisen ovelta ovelle

olevan aina kevytmielistä ja häpeällistä. Jumalan viha, joka siitä seurasi, ei kuitenkaan kohdistunut ensi sijassa kerjäläisiin vaan niihin, jotka pakottivat köyhät leipäpalan tai hopeapennin vuoksi polvilleen. Vastuu kerjäämisen lopettamisesta kuului ”rehellisille kristityille”, joiden oli huolehdittava siitä, ettei köyhien tarvinnut kärsiä puutetta vaan saada elantonsa tätä tarkoitusta varten olevista köyhäinlippaista (Gotteskasten). Hessenissä maakreivi Filip oli vuonna 1524 kieltänyt kerjäämisen ja kehottanut kaupunkia ja kyliä pitämään huolta apua tarvinneista asukkaistaan. Vuonna 1527 oli myös perustettu Lutherin ehdottamia yhteisiä rahastoja. Köyhäinhuoltoreformi oli käynnistynyt jo 1520-luvun lopulla.³³ Strackiuksen saarna siis kuvasti ja puolusti alueella jo vallitsevaa käytäntöä.

Ajatus köyhäinhuoltovelvoitteen hoitamisesta yhteisvastuun eli käytännössä köyhäinlippaiden avulla on nähtävissä myös Simon Musäuksen (Meusel) vuonna 1579 julkaisemassa postillassa *Postilla, Das ist Auslegung der Episteln vnnd Euangelien, welche durchs ganze Jar an allen Sontagen vnd andern namhafftigen Festen – geprediget*. Musäus oli syntynyt Vetschaussa Cottbusin lähistöllä vuonna 1529 ja toiminut pappina lukuisissa seurakunnissa ympäri Saksaa ennen tuloaan professoriksi Jenaan (1559). Vuonna 1563 hän toimi hovisaarnaajana Schwerinissä ja vuonna 1565 Geran superintendenttina. Postillansa ilmestyessä (1579) Musäus toimi superintendenttinä Mansfeldissä. Häntä pidettiin kiivaana ja kompromisseihin taipumattomana luterilaisuuden puolustajana, joka ei saarnoissaan säästellyt kiivauttaan. Musäuksen kirjoittamat kaksi lohdutuskirjaa tuovat hänestä esiin kuitenkin myös sielunhoidollisemman puolen.³⁴

Sorolaisen ja Strackiuksen tavoin Musäus piti Jerikon asukkaiden toimintaa ”omien köyhiensä” suhteen halpamaisena (billich). Hän katsoi, että näiden velvollisuuksiin olisi kuulunut Mooseksen lain mukaan³⁵ huolehtia köyhistä yhteisten köyhäinlippaiden avulla (auss dem gemeinen Kasten ernehret haben). Lutherin tavoin hän tähdensi, ettei oikeassa kristillisessä yhteisössä kenenkään pitänyt joutua hätänsä keskellä kerjäämään, sillä jokaisen kaupungin ja kylän velvollisuus oli huolehtia omista

köyhistään (Hausarme). Siten tarvetta kerjäämiseen ei enää ollut.

Lutheria seuraten Musäus myös varoitti ”hyysämästä” nuoria ja vahvoja ja laiskoja. Hän tulkitsi edellä esiintyneen Sirakin kirjan kiellon tukeutua almuihin tarkoittavan juuri viimeksi mainittua ryhmää. Köyhyyden häpeä – ”parempi kuolla kuin kerjätä” – tarkoitti hänen mukaansa siten vain sellaisia, jotka tukeutuivat kerjuuseen vieroksuakseen työtä. Sorolaisen tavoin Musäus päätti tämän kysymyksen käsittelemisen huokaukseen. Niitä, jotka tämän oikean auttamisen järjestyksen rikkoivat, oli ikävä kyllä sekä Raamatun päivinä että myöhempinä aikoina.³⁶

Saksin vaaliruhtinas Juhana oli vuonna 1527 alkanut järjestää ruhtinaskunnassaan seurakuntien tarkastuksia. Thüringenissä ne alkoivat heinäkuussa 1527. Vaaliruhtinas ei kuitenkaan määrännyt, että jokaiseen seurakuntaan olisi perustettava yhteinen rahasto. Vasta vuoden 1557 vaaliruhtinaan visitaattoreille antamissa ohjeissa sanottiin yksiselitteisesti,

25 EE I, 512.

26 Arffman (2008a, 302–303) pitää köyhäinhuoltoreformin yhtenä heikkoutena ja epäonnistumisen syynä juuri auttamisen paikallisuutta. Tähän kiinnittää huomiota myös Hippel (1995, 11–12). Myös Britanniaassa seurakuntien jakaman paikallisen avun merkitys ja summat kasvoivat selvästi 1500–1600-luvuilla, ks. Hindle 2009, 9.

27 Fischer 1595, Hiv v; Saccus 1598, 327–328; Droschki 1616, 127.

28 Raunio 2002, 136–137.

29 Habermann 1575, XCII.

30 Arffman 2008a, 259.

31 Geremek 1991, 57; Hippel 1995, 32, 48, 50; Schlenkrich 2007, 36; Iseli 2009, 48. Nürnbergissä kerjääminen kiellettiin köyhäinhuoltojärjestyksessä (Armenordnung) 1522.

32 Caroll 1996, 28–29.

33 Strackius 1607, 261; Arffman 2008a, 171–172.

34 Dorchenas 2007, 376–380.

35 Lutherille keskeiset viittaukset Mooseksen lakiin köyhäinhuoltovelvollisuuden perustana (Dtn. 15) olivat Sorolaisen lähteissä harvinaisia. Tässä yhteydessä Musäus kuitenkin viittasi juuri Mooseksen lakiin. Arffman 2002, 160.

36 Musäus 1579, 103.

että kaikissa kylissäkin tuli olla yhteinen rahasto. Tarkastusten yhteydessä visitaattorit törmäsivät myös uudistuksen vastustajiin. Thüringenissä oli tuolloin vielä fransiskaaneja, jotka eivät taivuttelesta huolimatta olleet luopuneet käsityksistään. Visitaatioiden yhteydessä syntyi uusia kirkkojärjestyksiä ja joissakin kaupungeissa visitaattorit saattoivat todeta seurakunnan yhteisen rahaston jo tuolloin olevan toiminnassa. Uudistus eteni kuitenkin vaivalloisesti. Lutherille tämä oli pettymys, sillä tarkastajat saattoivat vaaliruhtinaan tahtoa toteuttaessaan joutua turvautumaan myös pakkokeinoin. ³⁷ Musäuksen saarnassa ilmenevä köyhäinhoidon ihanne kuvastaa tätä Saksissa 1520-luvun lopussa alkanutta kehitystä, jota hän oli eri viroissaan joutunut seuraamaan. Köyhäinhoitouudistuksen takkuaminen auttamishaluttomuuden vuoksi jo 1520-luvun lopulla ³⁸ implikoi, että aiheesta oli syytä muistuttaa jatkuvasti myös vuosisadan lopun saarnoissa.

Köyhäinohitovelvollisuus esiintyi myös monissa niissä uuden ajan alun saksalaisissa postilloissa, joissa konkreettiset sovellukset puuttuivat. Esimerkiksi alaksaksi Magdeburgissa vuonna 1546 julkaisemassaan postillassa *Postilla dudesch auer dat ganze Jar, vor de Husueder vnde jungen Christen / Knechte / vnde Megde yn Fragenstücke voruadet* Etelä-Hartzin reformaattori Johannes Spangenberg (Spanperch, 1484–1550) kritisoi juutalaisten köyhäinhoidon, mutta ei Sorolaisen tai tämän lähteiden tavoin ulottanut kritiikkiään aikalaisiinsa tai esittänyt konkreettisia vaatimuksia köyhäinhoidon järjestämisestä. ³⁹ Musäusta lukuun ottamatta saksalaisissa 1500–1600-luvun postilloissa ei ylipäätään ollut tapana sanoa suoraan, mitä yhteisvastuulla köyhäinhoidossa konkreettisesti tarkoitettiin. Myös kerjäämisen kieltämistä ei niissä Lutherin tavoin suorasanaisesti vaadittu. Postilloista huokuva yhteisöllisen vastuun korostaminen kieli kuitenkin köyhäinhoidon siirtymisestä 1500-luvulla kirkolta ja luostareilta yhteisöjen ja kaupunkien huoleksi. Kyse ei ollut vain saksalaisesta ilmiöstä. Esimerkiksi Britanniassa vuoden 1598 köyhäinhoitolaki sälytti vastuun köyhäinhoidosta paikallisyhteisölle. Kussakin seurakunnassa oli tätä tarkoitusta var-

ten kirkkoväärti ja tilitystä kontrolloinut henkilö (churchwardnes & overseer). ⁴⁰

Köyhäinhoidon uudistaminen ei kuitenkaan joutanut köyhyyden katoamiseen Euroopassa. Tulos oli osittain jopa päinvastainen. Bronislaw Geremek on todennut köyhille asetettujen vaatimusten ”professionalisoineen” köyhyyden uuden ajan alussa, kun kaupungeissa ryhdyttiin erottelemaan köyhäinapua tavoitteita kahteen ryhmään. ”Oikean köyhän” normien täyttämiseksi kerjäläisten tuli pystyä todistamaan olevansa varattomia ja sairaita. ”Oikean köyhän” odotettiin apua saadakseen pukeutuvan ryysyiseen vaateparteen, käyttäytyvän nöyrästi ja esittelevän auliisti ruumiinvammojaan, jotka todistivat työkyvyttömyydestä. Näin syntyi kerjäläisen sosiaalinen rooli. Kerjäläiskuvan vakiintuminen heijastuu Geremekin mukaan siinä, että jopa kansalle suunnatut kerjäläisiä kuvaavat pilakuvat alkoivat yhdenmukaistua ja toistaa kerjäläisistä luotua stereotypiaa. ⁴¹

Myös Sorolainen nimitti kerjäämistä toisessa yhteydessä ”toiseksi viraksi”. Vaikkei hän liitä kerjäämiseen samanlaista kunniaa kuin työhön ihmisen ensisijaisena kutsumuksena (”ensimmäinen virka”), se on tietyn ehdoin hänelle ainakin selvästi hyväksytympää kuin muut mahdolliset keinot, esimerkiksi varkaus (”colmas wirca”) elannon hankkimiseksi. ⁴² Kiinnittäessään huomiota köyhäinhoitoon kristillisenä velvollisuutena postillat toimivat vastavoimana viihteellisiä piirteitä uuden ajan alussa saaneelle kerjäläisiä kuvanneelle kirjallisuudelle ja teatterille, jonka satiirin kärki suuntautui erityisesti valekerjäläisiä vastaan. ⁴³

Luterilainen reformaatioliike meni Sorolaista pitemmälle. Lutherin köyhäinohitoreformi sisälsi paitsi köyhäinhoidon uudistamisen myös suoranaisen hyökkäyksen kerjäläisveljestöjen suosimaa ja ylläpitämää elämäntapaa vastaan. Luther esitti vuonna 1520, että kerjäläisveljestöjen toimintaan oli puututtava ja maallikkojen veljeskunnat lakkautettava. ⁴⁴ Lutherin kerjäläisveljestöjä vastaan esittämä kritiikki ei noussut tyhjäksi: sillä oli 1500-luvun alun Saksassa myös sosiaalista tilausta kasvaneen alhaalta nousseen tyytymättömyyden muodossa. ⁴⁵ Suomessa merkkejä tästä sanomasta oli nähtävissä

muun muassa Agricolan Uuden testamentin reu-
nahuomautuksissa (1548). Kun Tessalonikalais-
kirjeessä (1. Tess. 4:11) nostettiin kunnia-asiaksi
toimeentulon hankkiminen omien kätten työllä, Ag-
ricola merkitsi marginaaliin huomautuksen: ”.el-
kette rippuco mu[i]dhe[n] caulasa / quin ne laiskat
Munckit Kerieijet Maanioxijat. Sille ne ouat heijyt
Inhimiset ia pahendauat ne Vskottomat.”⁴⁶

Sorolaisen postillasta puuttuu laskiaisperikoo-
pin yhteydestä kaikki tunnustuskuntainen pole-
miikki, ellei sellaisena pidetä hänen marginaaliin
merkitsemäänsä monitulkintaista raamattuviitettä
”kirottu olkoon se, joka johtaa sokean harhaan”
(Dtn. 27:18). Myöskin kerjäläisveljestöistä hän
vaikenee. Saarnan alkupuolella Sorolainen tosin
kritisoi ”vanhaa Pawin hapatosta” ja seurakuntan-
sa pitäytymistä vanhoihin, lapsuudessa ja nuoruu-
dessa opittuihin katolisiin käsityksiin ja tapoihin.⁴⁷
Sen sijaan Sorolaisen lähteissä esiintyi myös tun-
nustuskuntaista polemiikkia. Esimerkiksi edellä
mainittu Johann Strackius arveli ironisesti Lutherin
tapaan kerjäläisveljestöjen olevan kykenemättömiä
ymmärtämään, mitä Jumalan käsky niiden köyhi-
en hoitamisesta tarkoitti, jotka eivät itse kyenneet
ansaitsemaan leipäänsä.⁴⁸

Luterilaista köyhäinhuutoreformia tutkineen
Kaarlo Arffmanin mukaan ”auttamisen vallanku-
mous” jäi puolitiehen. Varsinkin Lutherin opti-
mistinen luottamus siihen, että usko sellaisenaan
riittäisi avaamaan kukkaroiden nyörit, osoittautui
pettymykseksi. Köyhäinhuitorahastot kyllä saatiin
perustettua, mutta ajoittain ne ammottivat tyhjinä.⁴⁹
Auttamisinto ei liene Turussa ollut korkeammalla
tasolla kuin Saksassa. Tämä synnytti tarpeen muis-
tuttaa saarnoissa toistuvasti auttamisesta kristilli-
senä velvollisuutena. Laskiaisevankeliumin lisäk-
si erityisesti 9. Kolminaisuuden päivän jälkeisen
sunnuntain evankeliumi Älykkäästä huoneenhal-
tiajasta (Luuk. 16:1–9)⁵⁰ tarjosi tähän erinomaiset
mahdollisuudet.⁵¹ Tähän tehtävään myös Sorolaisen
lähteinä toimineet postillat tarttuivat vaihtelevalla
innokkuudella. Varsinkin Melanchthonin ja hänen
ympäriilleen ryhmittyneet oppineet yrittivät ottaa
pappien esiintuomat näkökohdat tässä kysymykses-
sä erityisesti huomioon.⁵² Huomattava osa Sorolai-

sen lähteinä toimineiden postilloiden kirjoittajista
oli joko suoranaisesti Melanchthonin oppilaita tai
melanchthonilaiseen traditioon liittyneitä.

”Dawidin poika armahda minun päälleni”

Sorolaisen laskiaissaarnan toisen kappaleen loppu
käsittelee tapahtuman teologista merkitystä. Aluksi
on kyse kerjäläisen kääntymisestä Kristuksen puo-
leen, sitten Jeesuksen reaktiosta ja itse tunnusteosta.
Tarkastelu päättyy arvioon tunnusteon vaikutukses-
ta. Näkökulman vaihtaminen ei kuitenkaan merkitse
kokonaan irrottautumista konkreettisesta kerjäämi-
sestä. Esimerkiksi pohtiessaan kerjäläisen avunhuu-
don sisältöä, Sorolainen arvelee melko rohkeasti,
että kerjäläinen olisi miettinyt näön palauttamisen
merkitsevän mahdollisuutta elättää itsensä almujen
sijasta omalla työllään:

37 Arffman 2008a, 176–178, 188, 272.

38 Arffman 2008, 188.

39 Spangenberg 1546, L iijv; Fauth 2010, 874–880.

40 Arffman 2002, 160; Schlenkrich 2007, 36; Hindle 2009, 11.

41 Geremek 1991, 60–64. Frohman katsoo tuoreessa tutkimuk-
sessaan (2008, 4) köyhyyden kokokuvan hahmottamiseksi
välttämättömäksi tarkastella köyhyyttä köyhien itsensä ja
auttaneiden yhteisöjen vuorovaikutuksesta ja eksklusiivi-
suudesta sekä avun ja kurin välisistä jännitteistä käsin.

42 EE II, 264–266.

43 Pugliatti 2003, 131–139.

44 Arffman 2002, 160; Raunio 2002, 132–133; Arffman
2008a, 49.

45 Grell & Cunningham 1997, 3–4.

46 MAT II, 567; VKS 1994 II, 415.

47 EE I, 509–523.

48 Strackius 1607, 258. Monissa postilloissa polemiikki
esiintyi niin kätkeytyssä muodossa, että sen konkreettisen
kohteen osoittaminen ei ole mahdollista: ” – noch etwa
einem Blindleiter folgen, der uvns falschen Weg weise, vnd
mit vns in die Grube fallen, sondern was vns Christus lehret
vnd fürsaget, das sollen wir gleuben vnd darnach richten”,
Mirus 1605, 120.

49 Arffman 2008a, 258–259.

50 Nykyisin kyseisen pyhän nimenä on Uskollisuus Jumalan
lahjojen hoitamisessa.

51 EE II, 283–284.

52 Arffman 2008a, 259.

53 EE I, 516.

Että hän rucoile HERralda Christuxelda / että hän nägöns jällens... Sillä hän ajatteli: Jos Jumala anda minun nägöni jällens / kyllä minä nijtä sitten minun Hiälläni ia wäellani saan ilman keriamätä.⁵³

Sorolainen liittyy tässä lähteidensä jaotteluun ”oikeista” ja ”arvottomista” valesköyhistä. Tämä motiivi myös osoittaa evankeliumissa mainitun sokean kerjäläisen vilpittömyyden. Hän on epäilemättä ”oikea köyhä”, jonka vain ja ainoastaan sokeutuminen on pakottanut kerjäämään. Rehellisyys ja kunniallisuus olivat uuden ajan alun porvarillisessa ja talonpoikaisessa kulttuurissa avainkäsitteitä, joita ilman kerjäläisellä ei ollut mitään mahdollisuuksia saada apua tai minkäänlaista sosiaalista tukea tai hyväksyntää.⁵⁴ Myös Ljungo Tuomaanpojan lakikielessä 1500–1600-lukujen taitteessa ”oikea köyhä” tarkoitti sellaista, johon köyhyys oli ”iskenyt” tai joka oli joutunut ”köyhyyden uhriksi” ilman omaa syytään.⁵⁵

Vieläkin jyrkemmin Sorolainen ilmaisi näkemyksensä joutilaisuuttaan kerjänneistä pääsiäisviikon keskiviikon saarnassaan. Hänen mielestään maallisen oikeudenkäytön (oikiutta möden) olisi pitänyt ryhtyä toimenpiteisiin maalla olleiden laiskojen ja joutilaiden maasta karkottamiseksi (ulgosajettaman ja häwitettämän). Tämän radikaalin sosiaalisen uudistuksen hedelmät olivat olleet hänen mielestään ilmeiset: ”nijn olisi vähembi warcauta / vähembi huoria / vähembi keriaitä”.⁵⁶ Sorolainen siis samaisti laiskuuttaan kerjänneet estottomasti muihin yhteisön halveksimiin alaluokkiin.

Sokean miehen vilpittömyys ja rehellisyys ovat sen sijaan hänen kunniallisuutensa ilmauksia ja sellaisina osa Sorolaisen teologista viitekehystä, mutta hän tuo erottelun todellisiin ja vilpillisiin valesköyhiin myös kuulijoidensa ja lukijoidensa tietoisuuteen. Tätä kohtaa voi pitää malliesimerkkinä Sorolaisen tavasta yhdistää kontekstuaalinen tarkastelu ja tekstin teologinen sisältö. Konkreettinen köyhyys ja köyhyyden teologinen sisältö, evankeliumin konteksti ja sanoma, kietoutuvat erottamattomasti toisiinsa.

Hengellinen vai konkreettinen sokeus?

Näkönsä menettäneille kerjäläisille sokeus oli konkreettinen asia, mutta jo Uudessa testamentissa sokeudella voitiin viitata myös ”hengellisesti sokeisiin” (esim. Matt. 23:17, 19). Niinpä Luther selitti laskiaissaarnassaan postuumisti heti hänen kuolemansa jälkeen julkaistussa kirkkopostillassa, että evankeliumissa mainittu sokea kerjäläinen tarkoitti ”hengellisesti sokeaa”. Samanlaisia hengellisesti sokeita olivat kaikki Aadamista syntyneet, jotka eivät kyenneet näkemään Jumalaan valtakuntaa saati ymmärtämään sitä.⁵⁷

Sokeuden mieltäminen allegorisesti hengelliseksi sokeudeksi yleisty 1500-luvulta lähtien tekstin konkreettisemmän tulkinnan rinnalla. Mansfeltin superintendentti Hieronymus Mencil jakoi vuonna 1581 postillassaan *Postilla, Das ist Auslegung der Euangelien so auff die Sontage, Heubt, vnd andere Fest, durchs gantze Jahr in der christlichen Kirchen gelesen werden* ortodoksialle tyypilliseen tapaan sokeuden kahteen lajiin: ruumiilliseen (leiblicher) ja hengelliseen (geistlicher). Näistä hänen mukaansa jälkimmäinen oli edellistä paljon vaarallisempaa, sillä laskiaisperikooppi osoitti vastaansanomattomasti, että fyysisesti sokea saattoi tulla autuaaksi, mutta hengellisesti sokea eli se, joka ei tunnistanut Kristusta, ei voinut. Tämä tulkinta antoi mahdollisuuden tarkastella koko evankeliumia joko kokonaan tai ainakin pääasiassa hengellisen sokeuden näkökulmasta.⁵⁸ Siegfried Saccuksen postillassa (1598) kerjäläinen redusoituu myös lopussa hengelliseksi tyypologiaksi: fyysistä sokeutta suuremmaksi osoittautuu maailman hengellinen sokeus. Tästä näkökulmasta kaikki ihmiset ovat ”Jumalan silmissä kerjäläisiä”, ja heidän auttamisensa on lopulta vain Jumalan armon metafora.⁵⁹

Myös Christoph Fischerin Ala-Saksissa 1500-luvun lopussa pitämien saarnojen painopiste oli köyhyyden hengellisessä merkityksessä. Fischer julisti, että ihmisen hengellinen sokeus sai hänet käyttäytymään mielettömästi ja sopimattomasti, samoin kuin kerjäläinen Jerikon tiellä. Hengellisesti sokea oli kuin kuumepotilas, joka himoitsi kylmää vettä kykenemättä ymmärtämään sen vain pahentavan

hänen tilaansa. Fischer vertasi hengellistä sokeutta myös lapseen, joka söi raakoja tai matojen saastut-
tamia hedelmiä kykenemättä ymmärtämään niiden
aiheuttavan sairauksia.⁶⁰ Sairaus synnin seurausten
metaforana oli tarkoin harkittu kielikuva.

Johann Hofmeisterin postillan näkemys, jon-
ka mukaan sokea mies näki enemmän kuin hänen
ympäriään evankeliumissa esiintyneet muut juu-
talaiset⁶¹ sekä Spangenbergin postillassa esiintyvä
ajatus, jonka mukaan sokea saattoi nähdä Kristuk-
sen ”sydämensä sisäisin silmin” (mit den ynwen-
digsten ogen des hertsens)⁶² osoittavat sokeuden
menettäneen osassa postilloja kokonaan konkreet-
tisen sisältönsä. Nämä ovat kuitenkin äärimmäisiä
esimerkkejä sokeuden hengellistymisestä. Kontrasti
Sorolaiseen, joka opetti konkreettisesti sokean py-
syneen sokeana aina Kristuksen tunnustekoon asti
ja saaneen uskonsa kuulemisesta, on ilmeinen.

Sokeuden ja köyhyyden hengellistyminen oli
tunnusomaista myös ruotsalaisille 1500-luvun
luterilaisille saarnoille. Olaus Petri, joka vuonna
1523 Strängnäsän piispan kanslerina oli vaatinut
kerjäämisen kieltämistä kerjäläisveljestöjen jäsenil-
tä ja julistanut saarnoissaan Vanhaan testamenttiin
pohjautuen (Dtn. 15), ettei kristittyjen keskuudes-
sa saanut olla kerjäläisiä, oli ajautunut vaikeuksiin
mielipiteidensä kanssa. Seitsemän vuotta myöhem-
min vuonna 1530 kuninkaan kanslerina julkaise-
massaan, uudistetussa ja edellistä helpotajuisem-
massa postillan versiossa oli jo toinen ääni kellossa:
saarnasta puuttuivat kaikki viitteet konkreettiseen
köyhyYTEEN. Olaus Petri selitti tätä periköopia Paa-
valin hengessä (Room. 6:3–5) korostamalla, että
kärsimys ja ruumiillinen sairaus olivat itse asiassa
merkkejä osallisuudesta Kristuksen kärsimyksien:
ilman niitä ei voinut olla osallisuutta hänen ylö-
sousemuksestaan. Tästä syystä sairaus kuten
sokeus oli perimmäältään ihmiselle hyödyksi.⁶³

Myös Olaus Petrin nuorempi veli, Ruotsin en-
simmäinen luterilainen arkkipiispa Laurentius Petri,
joka oli 1530-luvulla puoltanut Saksan luterilaisten
esimerkkiä perustaa köyhäinhoidon uudistamiseksi
yhteisiä kassoja, mutta joutunut Kustaa Vaasan tor-
jumaksi julisti vuonna 1555 postillassaan *Postilla
öffuer Winterdelen, thet är öffuer all Evangelia,*

*som läsas om Söndagarena ifrå Adventet alt in til
Påscha* Mencilin, Fischerin ja Saccuksen tavoin,
että sokeus, josta evankeliumi puhui, oli ensisijas-
sa hengellistä. Tällainen sokeus sai ihmiskunnan
tanssimaan Paholaisen pillin tahtiin. Hän sai vain
yhdellä sanalla ihmiset lankeamaan ja vetämään
ylleen Jumalan leppymättömän vihan. Erityisesti
ihmisen ruumis tarjosi Paholaisen käyttöön todelli-
sen kiusausten kentän.⁶⁴ Sokeus oli siis ensisijaisesti
ymmärrettävä Paholaisen kiusaksi ihmiskunnalle.
Puhe sokeudesta ja köyhydestä menettävät näin
konkreettisen sisältönsä ja muuttuvat osaksi hyvän
ja pahan lopunajallista taistelua. Kaarlo Arffma-
nin tulkinnan mukaan ennen muuta Kustaa Vaasan
asenne esti ”auttamisen vallankumouksen” Ruotsis-
sa.⁶⁵ Veljesten Olaus ja Laurentius Petrin köyhyttä
yksinomaan hengellisenä sokeutena kuvaamat pos-
tillat heijastelevat tätä varovaisuutta.

Myös Petrus Johannes Gothuksen Postillassa
*Thet är in aff hwart och ett Söndags Euangelium
etc. warder tagen een besonnerlig Lära, Tröst och
Förmaning eller Warning medh widhengda Böön*
(1597) esiintyi ajatus perisyntisestä ihmisten yhteis-
senä osana: syntisinä ”me köyhät ihmiset olemme
[kaikki] ansainneet Jumalan vihan ja armottomuu-
den (onåde)”⁶⁶. Tätä Jumalan vihan taakkaa myös

-
- 54 Hippel 1995, 36–37. Hippel pohtii myös, miten ja miksi
kunniallisuus / rehellisyys (ehrlighet) nousi porvarillisek-
si arvoksi.
- 55 [Ulkuniemi] 2007, 133. Köyhtyä, tulla köyhäksi = Fattigdo-
men påkomma, träffa, hända.
- 56 EE I, 760–761.
- 57 Luther 1547, 250. ”Dieser Blinder bedeutet den geistlichen
Blinden, welcher ist ein jglicher Mensch von Adam geebo-
ren, der das Reich Gottes nicht siehet noch erkennet...”
- 58 Mencil 1581, 129–129v.
- 59 Saccus 1598, 331.
- 60 Fischer 1595, Hiv, Hv; Fischer 1598, 111.
- 61 Hofmeister 1575, XLIX.
- 62 Spangenberg [1543], L ijv.
- 63 Olaus Petri 1530, N ij; Arffman 2008b, 157, 164.
- 64 Laurentius Petri 1555, T vi; Arffman 2008a, 244–245.
- 65 Arffman 2008a, 245–246.
- 66 Gothus 1597, 202.

kerjäläiset kantoivat omalla tavallaan osana muuta kristikuntaa. Tässäkin saarnassa köyhyyden käsite laajenee niin, että yhteys ajalliseen köyhyyteen ja konkreettisiin kerjäläislaumoihin katoaa horisonttiin.

Hengellisen sokeuden korostaminen ei kuitenkaan välttämättä sulkenut pois myöskään fyysisen sokeuden tosiasiallista huomioon ottamista. Martinus Musäuksen postillassa ne esiintyvät Sorolaisen postillan tavoin rinnakkain. Edellä esitellyn konkreettisen sosiaalieettisen kritiikin jälkeen Musäus julisti sokean miehen olevan evankeliumissa fariseusten antiteesi: sokea mies näki sokeudestaan huolimatta Kristuksessa auttajansa, mihin fyysisesti terveet, mutta hengellisesti sokeat fariseukset eivät pystyneet.⁶⁷

”Näin wahwa usco on ollut tällä köyhällä miehellä”

Sorolaisen postillassa laskiaisperikoon teologinen sisältö oli ennen muuta köyhän ja sokean kerjäläisen vankkumaton usko (*fides hujus coeci*) ja sen aikaan saama muutos. Usko yhdistyy Kristuksen tekemässä tunnusteossa tämän lupauksen näön palauttamisesta. Kerjäläinen ottaa vastaan saamansa lahjan eli näkönsä palauttamisen saman uskon välityksellä, joka saa hänet turvautumaan Kristukseen. Armahdetuksi tuleminen saa kerjäläisen ja tunnusteon nähneet ylistämään Jumalaa. Tulkinta huipentuu ajatukseen Kristuksesta kaikkien hänen puoleensa nöyrästi kääntyvien armahtajana.⁶⁸ Sorolaisen teksti muistuttaa kaikissa keskeisissä piirteissään Lutherin kirkkopostillaa lukuun ottamatta sitä, että Lutherilla kerjäläinen redusoituu todellisesta historiallisesta henkilöstä lain alla olevan ihmisen perustyyppiä, jonka evankeliumi vapauttaa epätoivosta ja saa ylistämään Jumalaa ja seuraamaan Kristusta.⁶⁹

Samaiset teemat toistuvat myös Sorolaisen lähteissä, joskin niiden välillä voidaan nähdä myös painotuseroja. Tilesius korosti ennen muuta Kristuksen mahdollisuuksia ja halua auttaa niitä, ”jotka hänen puoleensa kääntyivät”. Kristus on saarnassa suuri lääkäri (*Christus medicus*), jolle mikään ei ole mahdotonta.⁷⁰ Myös Droschkin postillassa tämä teema on esillä, mutta hän kehittää sitä eteenpäin.

Hänen saarnassaan teologiseksi ytimeksi nousee toivon ja epätoivon näköalojen kohtaaminen. Ihmisen taipumuksena on Droschkin mukaan kiinnittää huomio ”ristiin ja kärsimykseen”, silloin kun hänen pitäisi luottaa Jumalan mahdollisuuksiin.⁷¹ Sokea kerjäläinen tekee kuitenkin toisin huutaessaan Kristusta avukseen. Droschki vei siis loppuun ajatuksen toivosta silloin, kun toivoa ei inhimillisesti katsoen ollut näköpiirissä. Saarnaan sisältyy myös ajatus köyhyyden päättymisestä silloin, kun Jumala haluaa niin tapahtuvan.

Myös Simon Pauli yhtyi samaan toivon. Hän korosti, ettei Kristuksen puoleen kääntynyt sokea kerjäläinen kiinnittänyt huomiotaan omaan vammaisuutensa vaan Kristuksen mahdollisuuksiin auttaa häntä. Vastaavalla tavalla Saara tuli vanhalta iällään raskaaksi vastoin kaikkea todennäköisyyttä.⁷² Edellisten tavoin Musäuskin liittyi toivon esillä pitämiseen, mutta edellisestä poiketen yhdisti sen konkreettisiin kielikuviin: sokeaa miestä auttava Kristus näyttäytyy hänen saarnassaan parhaana köyhäinkassan hoitajana, sillä hänen pusseissaan ja kassoissaan oli tarjolla parempia aarteita kuin kultaa ja taalereita – nimittäin näön palautuminen, terveys ja iankaikkinen autuus.⁷³ Tässä kielikuvien valinnassa kiteytyvät tämän perikoon konkreettinen ja hengellinen sisältö ajallisesta avusta ja eskatologisesta odotuksesta köyhyyden päättymisestä aikanaan. Sama toivo rohkaisi oppineita teologeja uuden ajan alussa kehottamaan saarnoissaan ”luopumaan kerjäläisen ryysyisestä viitasta ja surkeasta elämästä” sekä seuraamaan Kristusta kiinnittämällä huomio ajallista elämää ”paljon suurempiin ja korkeampiin asioihin”.⁷⁴

67 Musäus 1579, 103.

68 EE I, 515–516.

69 Luther 1547, 249v–250.

70 Tilesius 1617, 288–289.

71 Droschki 1616, 118, 127–128.

72 Pauli 1593, 299.

73 Musäus 1579, 103.

74 Mirus 1605, 120.

LÄHTEET

Sorolaisen postilla

EE ERICUS ERICI [SOROLAINEN]

1621–1625 (1988) Postilla Eli Vlgostoimitus / nijnen Ewangeliumitten päälle cuin ymbäri aiastaian / saarnatan Jumalan Seuracunnasa... I – II. Stockholms. *Käytetty laitos*: Ericus Erici. Postilla I–II. Näköispainos. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 521. Helsinki.

Sorolaisen lähteet

DROSCHKI, WOLFGANG

1616 Studium ecclesiasticum anniversarium Schrifftmeßige / vleissige Aüblegung vnd Erklärung der gewöhnlichen Sontags Fest Evangelischen Texte durchs gantze Jahr. In dreyen vnterschiedenen Theilen abgetheilt ...Leipzig.

FISCHER, CHRISTOPH

1595 Kinder Postill, Darinnen alle Sontegliche vnd der fürnemesten Feste, Euangelia mit Vier kurtzen Fragstücken auff einerley Form einseitig erkleret werden ...Schmalkalden.

1598 Postilla, Christliche, Einfeltige vnd kurze Auslegung der Sonteglichen vnd der fürnemesten Feste, auch der Aposteltage Euangeliën, so durchs gantze Jahr in der Kirchen gehandelt werden. [Schmalkalden].

[HABERMANN], JOHANNES AVENARIUS

1575 Postilla. Das ist: Auslegung der Sontags Euangeliën, wie sie durchs Jar vber in der Kirchen gelesen vnd gepredigt werden, mit sonderm fleiß vnd trewen beschrieben...Jena.

MIRUS, MARTINUS

1605 Postilla: Das ist Auslegung der Euangeliën, welche durchs gantze Jahr an den Sontagen namhafften Festen in den reinen Euangelischen Kirchen vblich vnd gebreulich sind...[Jehna].

MUSÄUS, SIMON

1579 Postilla, Das ist Auslegung der Episteln vnd Euangeliën, welche durchs ganze Jar an allen Sontagen vnd andern namhafftigen Festen – geprediget. Frankfurt am Mayn.

PAULI, SIMON

1593 Postilla, Das ist Auslegung der Episteln vnd

Evangelien an Sontagen vnd fürnemesten Festen... Magdeburg.

SACCUS, SIEGFRIED

1598 Erklerung Vber die Sontags Euangelia vnd vber die fürnemesten Fest durchs gantze Jahr... Magdebvrg.

STRACKIUS, JOHANN

1607 Postilla. Das ist: Auslegung vnd Erklerung vber die Sontags Euangelia vnd fürnemesten Festtage durchs gantze Jahr in vnterschiedene Predigten vnd Hauptstück ... zu Lich in der Graffschafft Solms [Kassel].

TILESIUS, NATHANAEL

1617 Evangeliorum anniversariorum analysis. Christliche/Richtige/ und deutliche Erklärung aller Euangeliën/ welche bey Gottes Kirchen/ im Jahr über/ an Son und Festtagen/gehandelt werden. ... Leipzig.

Muut postillat

GOTHUS, PETRUS JOHANNIS

1597 Postilla, Thet är in aff hwart och ett Söndags Euangelii etc. warder tagen een besonnerlig Lära, Tröst och Förmaning eller Warning medh widhengda Böön... [Rostock]

HOFMEISTER, JOHANN

1575 Postilla evangelica, Das ist ein schöne herzliche wolgegründte Auslegung aller Sontäglichen Euangeliën über das gantze Jar in Predig gestellt. Ingolstadt.

LUTHER, MARTIN

1547 Kirchen Postilla. Das ist Auslegung der Episteln vnd Euangeliën... Wittenberg.

MENCELIUS, HIERONYMUS

1581 Postilla, Das ist Auslegung der Euangeliën so auff die Sontage, Heubt, vnd andere Fest, durchs gantze Jahr in der christlichen Kirchen gelesen werden. Mit churfürstlicher Sechsischer Befrey. s.l.

PETRI, LAURENTIUS

1555 Postilla öffuer Winterdelen, thet är öffuer all Euangelia, som läsas om Söndagarena ifrå Adventet alt in til Päscha. Stockholm.

PETRI, OLAUS

1530 Een lijten Postilla öffuer all Euangelia som om

söndaghanar läsen warda offuer heela året...
[Stockholm].

[SPANGENBERG] SPANPERCH, JOHANNES

[1543] Postilla dudiesch auer dat ganze Jar, vor de Huesueder vnde jungen Christen / Knechte / vnde Megde yn Fragenstücke voruattet. Magdeborch.

Internet-lähteet

BAUTZ, FRIEDRICH WILHELM

[2009] Johann Habermann. — Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. http://www.bautz.de/bbkl/h/habermann_j.shtml. Katsottu 6.7.2010.

DORCHENAS, INGEBORG

[2007] Simon Musäus. — Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. http://www.bautz.de/bbkl/m/musaeus_s.shtml. Katsottu 6.7.2010.

FAUTH, DIETER

[2010] Johannes Spangenberg. — Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. <http://www.bautz.de/bbkl/>. Katsottu 3.7.2010.

SIRAK

2005 Sirakin kirja heprealaisen ja kreikkalaisen tekstin mukaan. Käännösehdotus. Apokryfikirjojen käännöskomitea. Kirkon keskusrahasto. Helsinki. [http://evl.fi/EVLfi.nsf/Documents/3FoEC1528855EFC9C225730F001F2047/\\$file/sirakin_kirja.pdf](http://evl.fi/EVLfi.nsf/Documents/3FoEC1528855EFC9C225730F001F2047/$file/sirakin_kirja.pdf). Katsottu 3.7.2010.

TOBIT

[a.q. 2005] Kuusi apokryfikirjaa. Tobitin kirja, Juuditin kirja, Kreikkalainen Esterin kirja, Barukin kirja, Jeremiaan kirje, Danielin kirjan lisäykset. Apokryfikirjojen käännöskomitea. Käännösehdotus. [http://evl.fi/EVLfi.nsf/Documents/69C60F18F50CD9E5C225730F001F09B7/\\$file/kuusi_apokryfikirjaa.pdf](http://evl.fi/EVLfi.nsf/Documents/69C60F18F50CD9E5C225730F001F09B7/$file/kuusi_apokryfikirjaa.pdf). Katsottu 3.7.2010.

Muut lähteet

MAT

1931 Mikael Agricolan teokset I – III. Käytetty laitos: Mikael Agricolan teosten näköispainos. Porvoo.

VKS

1985–1994 Vanhan kirjasuomen sanakirja I–II. Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisuja 33. Helsinki.

KIRJALLISUUS

ARFFMAN, KAARLO

2002 ”Luterilainen auttamisjärjestelmän reformi”. *Lasaruksesta leipäjonoihin: Köyhyys kirkon kysymyksenä*. Toim. Virpi Mäkinen. Jyväskylä: Ateena.

2008a *Auttamisen vallankumous: Luterilaisuuden yritys ratkaista köyhyyden aiheuttamat ongelmat*. SKHST 205. Historiallisia tutkimuksia 236. Helsinki.

2008b ”Olaus Petri: Syrjäytetty reformaattori”. *Reformaatio: Henkilökuvia ja tutkimussuuntia*. Toim. Joonas Salminen. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran ja Suomen kirkkohistoriallisen seuran yhteisessä symposiumissa marraskuussa 2007 pidetyt esitelmät. STKS] 257. SKHST 208. Helsinki.

CAROLL, WILLIAM C.

1996 *Fat King, Lean Beggar: Representations of Poverty in the Age of Shakespeare*. New York: Cornell University Press.

CIPOLA, CARLO M.

1989 *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000–1700*. London: Routledge.

FROHMAN, LARRY

2008 *Poor Relief and Welfare in Germany from Reformation to World War I*. New York: Cambridge University Press.

GEREMEK, BRONISLAW

1991 *Geschichte der Armut: Elend und Barmherzigkeit in Europa*. DTW 4558. München.

GRELL, OLE PETER & CUNNINGHAM, ANDREW

1997 ”The Reformation and Changes in Welfare Provision in Early Modern Northern Europe”. *Health Care and Poor Relief in Protestant Europe, 1500–1700*. Routledge.

GRÖNROOS, HENRIK & NYMAN, ANN-CHARLOTTE

1996 *Boken I Finland: Bokbeståndet hos borgerskap, hantverkare och lägre sociala grupper I Finlands städer enligt städernas bouppteckningar 1656–1809*. Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet nr 596. Helsingfors.

- HINDLE, STEVE
2009 *On the Parish? The Micro-Politics in Poor Relief in Rural England ca. 1550–1750*. Clarendon Press. Oxford.
- HIPPEL, WOLFGANG
1995 *Armut, Unterschichten, Randgruppen in der Frühen Neuzeit*. Enzyklopädie deutscher Geschichte 34. München: Oldenburg.
- ISELI, ANDREA
2009 *Gute Policy: Öffentliche Ordnung in der frühen Neuzeit*. UTB 3271. Eugen Ulmer Verlag. Stuttgart.
- JÜTTE, ROBERT
1999 *Poverty and Deviance in Early Modern Europe: New Approaches to European History*. Cambridge.
- KOURI, E. I.
1984 *Saksalaisen käyttökirjallisuuden vaikutus Suomessa 1600-luvulla: Ericus Ericin Postillan lähteet*. SKHST 129. Helsinki.
- MÜNCH, PAUL
1996 *Lebensformen in der frühen Neuzeit 1500 bis 1800*. Frankfurt am Main & Berlin: Ullstein.
- MÄKINEN, VIRPI
2009 "Kerjäläisyyden kuva meillä ja muualla". *Kerjääminen eilen ja tänään: Historiallisia, oikeudellisia ja sosiaalipoliittisia näkökulmia kerjäämiseen*. Toim. Virpi Mäkinen & Anne-Birgitta Pessi. Tampere: Vastapaino.
- NDB
1955 "Bünting, Heinrich". *Neue Deutsche Biographie*. Band 2. Berlin: Duncker & Humblot.
- PUGLIATTI, PAOLA
2003 *Beggary and Theatre in Early Modern England*. Burlington: Ashgate.
- RAUNIO, ANTTI
2002 "Kristittyjen keskuudessa kenenkään ei pitäisi kerjätä: Köyhyyden ongelma Lutherin teologiassa". *Lasaruksesta leipäjonoihin: Köyhyys kirkon kysymyksenä*. Toim. Virpi Mäkinen. Jyväskylä: Ateena.
- RHEINHEIMER, MARTIN
2000 *Arme, Bettler und Vaganten: Überleben in der Not 1450–1850*. Europäische Geschichte. Frankfurt am Main: Fischer.
- SCHLENKRICH, ELKE
2007 "Bettelwesen in Sachsens Goldenem Jahrhundert". *Armut in der reichen Stadt*. Dresdener Hefte 89. Beiträge zur Kulturgeschichte. Dresden.
- STOLT, BIRGIT
2000 *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*. UTB 2141. Mohr Siebeck. Tübingen.
- [ULKUNIEMI], MATTI
2007 *Ljungo Tuomaanpojan lainsuomennoksen sanasto. Martti Ulkuniemen postuumin käsi-kirjoituksen mukaan*. Toimittaneet Antero Niemikorpi, Raimo Jussila, Anne Kattilakoski, Esko Koivusalo, Heikki Mattila, Erkki Rintala. SKST 1126. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Artikkeli liittyy Suomen Akatemian rahoittamaan projektiin Kirjat Murroksessa (nro 121785).