

MICHAEL BORGOLTE

## Stiftungen – eine Geschichte von Zeit und Raum

Wer sich als Historiker mit Stiftungen beschäftigt, gewinnt rasch tiefe Einsichten in das Leben vergangener Generationen. Nimmt er dabei die Perspektive der Stifterin oder des Stifters ein, dann erschließt sich ihm, wie Menschen früherer Zeiten ihr Dasein bewerteten und mit ihrer Vergänglichkeit fertig wurden, wie sie das Verhältnis zu ihren Angehörigen beurteilten und sich in das politische wie wirtschaftliche Umfeld einordneten, welche soziale Verantwortung sie empfanden und zu welcher Kreativität sie bei der Gestaltung der Zukunft fähig waren<sup>1</sup>. Insbesondere die gesellschaftliche Dimension von Stiftungen war denkbar umfassend; denn obgleich die handelnden Subjekte stets wohlhabend waren und mehr besaßen als sie für ihren Lebensunterhalt brauchten, bezogen sie durch ihre Maßnahmen doch die Bedürftigen in ihren Umkreis ein und verpflichteten sich, um ihre Pläne praktikabel zu machen, ebenso Herrschaften wie Amtsgewalten.

Das soziale Gefüge, das von Denken und Planen, Leiden und Tätigkeit bestimmt wird, lässt sich mit Hilfe der Stiftungen gut analysieren, so dass sich auch die Geschichtswissenschaft dem Thema seit langem mit Gewinn zugewandt hat<sup>2</sup>. Dabei hat sich zum einen gezeigt, dass es Stiftungen in vielen Gesellschaften, vielleicht in allen Hochkulturen mit Schriftlichkeit, gegeben hat, dass aber von lückenlosen Kontinuitäten nicht die Rede sein kann; vielmehr scheinen sich stiftungsintensive mit stiftungsarmen Zeiten abgelöst und dabei scheint auch wiederkehrende Stiftungskritik eine Rolle gespielt zu haben. Weitgehend ungeklärt sind die Fragen transkultureller Abhängigkeiten; musste die Idee der Stiftung einmal erfunden und durch Nachahmung weitergegeben werden, oder lagen ihr ein so elementares Bedürfnis und ein so plausibler Gedanke zugrunde, dass sie unabhängig von anderen Standorten wiederholt aus eigener Wurzel entstehen konnte<sup>3</sup>? Obschon wir dies noch kaum wissen und manche Kontroversen andauern, hat sich eine Einsicht inzwischen verbreitet, dass nämlich die allgemeine Stiftungsforschung viel vom interkulturellen Vergleich profitieren kann<sup>4</sup>. In diesem Sinne

1 Michael BORGOLTE, »Totale Geschichte« des Mittelalters? Das Beispiel der Stiftungen (Humboldt-Universität zu Berlin, Öffentliche Vorlesungen 4), Berlin 1993.

2 Jüngere Zusammenfassungen der historischen Stiftungsforschung: Michael BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen, in: Hans LIERMANN, Geschichte des Stiftungsrechts, Tübingen 2002, 13<sup>2</sup>–67<sup>2</sup> (mit Lit.: 64<sup>2</sup>–67<sup>2</sup>). – DERS./Hans-Jürgen BECKER, Art. Stiftungen, Kirchliche, in: TRE, Bd. 32, Berlin 2001, 167–174.

3 Vgl. Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen (Stiftungsgeschichten 4), hg. v. Michael BORGOLTE, Berlin 2005. – Zu einem Beispiel jüngst: Maria MACUCH, Die sasanidische fromme Stiftung und der islamische *waqf*, in: Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis, hg. v. Astrid MEIER, Johannes PAHLITZSCH u. Lucian REINFANDT (Stiftungsgeschichten 5.), Berlin 2009, 19–38.

4 Vgl. neben BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2) und der in Anm. 3 zitierten Literatur: Tim GEELHAAR, Stiftungszweck Bildung? Die mittelalterlichen Pariser

fasse ich meine Aufgabe für diesen Beitrag auf. Wenn es im Rahmen des Rottenburger Jahrbuchs auch besonders um den christlichen Kulturkreis gehen muss, soll diesem doch durch den Vergleich mit Kulturen anderer religiöser Dominanz besonderes Profil verliehen werden.

Bewusst und methodisch konsequent angewandt führt der Vergleich nicht nur zur besseren Erkenntnis der Besonderheiten des Einzelnen, sondern ebenso der Gemeinsamkeiten des Einen mit dem Anderen<sup>5</sup>. Erst in seiner symmetrischen Kontrastivität entfaltet er seine erhellende Kraft. In seinem diachronen Gebrauch, also bei der Gegenüberstellung der früheren mit einer späteren Gestalt des gleichen Phänomens, lässt der Vergleich die Einsicht in historischem Wandel zu. Wandel ist etwas anderes als »Entwicklung«, denn mit dem Wort werden nur Änderungen im chronologischen Prozess bezeichnet, während Entwicklung die Behauptung enthält, aus Älterem sei Jüngerem abzuleiten<sup>6</sup>. Da solche genetischen Herleitungsversuche beim Stiftungswesen fragliche Erfolgchancen haben, ist der Vergleich, der auf Wandel setzt, die angemessene Methode. Gleiches gilt auch für den synchronen Vergleich, bei dem das Stiftungswesen in verschiedenen gleichzeitigen Kulturen miteinander konfrontiert wird. Die Fixierung auf einen bestimmten Punkt oder eine begrenzte Spanne der absoluten Zeitskala begünstigt hier die Aufmerksamkeit für den Raum, die andere große Determinante allen Geschehens. Jüngst sind die Sozial- und Kulturwissenschaftler darauf aufmerksam geworden, dass sie dem Raum, im Gegensatz zur Zeit, seit langem zu geringe Beachtung geschenkt haben<sup>7</sup>, und dies gilt auch für die historische Forschung<sup>8</sup>. Deshalb möchte ich in meinem Beitrag hier auch einen zweiten Akzent setzen; die Geschichte von Stiftungen ist nämlich bisher noch kaum unter dem Aspekt des Raums betrachtet worden.

Universitätskollegien im interkulturellen Vergleich mit der islamischen Madrasa, in: *Bildungsmäzenatentum. Privates Handeln – Bürgersinn – kulturelle Kompetenz seit der Frühen Neuzeit*, hg. v. Jonas FLÖTER u. Christian RITZI, Köln/Weimar/Wien 2007, 39–72. – Aus rechtshistorischer Sicht jetzt: *Religiöse Stiftungen in Deutschland. Beiträge und Diskussionen des Workshops in der Bucerius Law School am 9. Juni 2006* (Bucerius Law School. Schriften der Bucerius Law School I/5), hg. v. Wolfgang Rainer WALZ, Köln/Berlin/München 2006.

5 Vgl. *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik (Europa im Mittelalter 1)*, hg. v. Michael BORGOLTE, Berlin 2001. – Hartmut KAELBLE, *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/New York 1999.

6 Vgl. Michael BORGOLTE, *Stiftungen, Staat und sozialer Wandel. Von der Gegenwart zum Mittelalter*, in: *Stiftungen sichern Qualität. Dokumentation der 3. Tagung des Arbeitskreises Kunst- und Kulturstiftungen vom 25. bis 26. Oktober 2001 [recte: 2000] in Nürnberg* (Forum Deutscher Stiftungen 11), Berlin 2001, 18–39; eine veränderte Fassung in: *Strukturwandel der Armenfürsorge und der Stiftungswirklichkeiten in Münster im Laufe der Jahrhunderte*, hg. v. Franz-Josef JAKOBI, Ralf KLÖTZER u. Hannes LAMBACHER, Münster 2002, 9–24. – *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, hg. v. Jürgen MIETHKE u. Klaus SCHREINER, Sigmaringen 1994.

7 Vgl. Markus SCHROER, *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*, Frankfurt/M. 2006, hier bes. 17–28. – Doris BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2006, 284–328. – *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Jörg DÜNNE u. Stephan GÜNZEL, Frankfurt/M. 2006. – *Denken des Raums in Zeiten der Globalisierung (Kultur und Technik 1)*, hg. v. Michaela OTT u. Elke UHL, Münster 2005.

8 Vgl. Michael BORGOLTE, *Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im »spatial turn«*, in: *HZ* 286, 2008, 359–402 (mit Literaturhinweisen).

Obgleich es keine allgemeine Theorie der Stiftung gibt und wort- oder begriffsgeschichtliche Untersuchungen kaum weiterhelfen, glaubt man dem Phänomen der Stiftung überall und immer wieder zu begegnen. Definitionsversuchen widerstehen die historischen Variationen. Auf Zustimmung dürfte leicht rechnen, wer erklärte, dass bei einer Stiftung ein größeres Vermögen, in der Regel Immobilienbesitz, zur Verfügung gestellt wird, das nicht selbst, sondern dessen Ertrag einem dauernden Zweck, etwa caritativer Art, gewidmet wird<sup>9</sup>. Das Kapital der Stiftung selbst müsse also erhalten bleiben, während seine Zinsen gemäß dem Stifterwillen stetig konsumiert werden können. Aus der auf unbestimmte Zukunft, ja auf Ewigkeit hin konzipierten Stiftung ergäbe sich weiter, dass Stiftungsorgane für die Verwaltung zu schaffen oder zu nutzen wären, die das Vermögen zu erhalten und zu mehren suchten und im Namen des Stifters regelmäßig die Empfänger der Wohltaten versorgten.

Fasst man »Stiftung« wie beschrieben auf, dann ist für sie die dauernde Zweckbindung des Vermögens von zentraler Bedeutung. Dem widerspricht aber, dass es, wie die Juristen sagen, neben »Ertrags-« auch »Gebrauchsstiftungen« gibt, die das Kapital selbst aufzehren und so ihr eigenes Ende herbeiführen<sup>10</sup>. Besonders in den Vereinigten Staaten von Amerika kennt man auch »operative Stiftungen«, bei denen den Stiftungsorganen erlaubt ist, die Zwecke der Stiftung zu ändern, je nachdem, wie sich neue Aufgaben bei der Behebung von Mangelerscheinungen ergeben<sup>11</sup>. Man muss aber gar nicht an die Moderne mit ihrem raschen sozialen Wandel denken, um Akzeptanz für eine Unbeständigkeit von Stiftungszwecken aufzuweisen. Unlängst ist nämlich sogar auf Ausnahmen im Islam aufmerksam gemacht worden<sup>12</sup>. Im Allgemeinen gelten islamische Stiftungen für unantastbar bis zum Jüngsten Tag<sup>13</sup>. Die wiederkehrenden Werke der Barmherzigkeit, durch die nach einem angeblichen Wort des Propheten ein Mann den Tod überdauert, werden auf die Stiftungen bezogen<sup>14</sup>. Unter den muslimischen Rechtsschulen

9 Vgl. Reiner SCHULZE, Art. Stiftungsrecht, in: HDRG 4 (1990), 1980–1990. – BORGOLTE, »Totale Geschichte« (wie Anm. 1), 8.

10 Vgl. Eugen ISELE, Art. Stiftung, in: LThK 9 (21964), 1077–1078. – Kenneth PREWITT, Auftrag und Zielsetzung einer Stiftung. Stifterwille, Stiftungspraxis und gesellschaftlicher Wandel, in: Handbuch Stiftungen. Ziele – Projekte – Management – Rechtliche Gestaltung, hg. v. der Bertelsmann Stiftung, Wiesbaden 1998, korrigierter Nachdruck 1999, 321–358, hier: 340.

11 BORGOLTE, Stiftung, Staat und sozialer Wandel (wie Anm. 6), bes. 22ff. bzw. 13ff. – Operative Stiftungsarbeit. Strategien – Instrumente – Perspektiven, hg. v. der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 1997. – Rupert Graf STRACHWITZ, Operative und fördernde Stiftungen. Anmerkungen zur Typologie, in: Handbuch Stiftungen (wie Anm. 10), 673–698. – Frank ADLOFF/Andrea VELEZ, Operative Stiftungen. Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung zu ihrer Praxis und ihrem Selbstverständnis (Maecenata Institut für Dritter-Sektor-Forschung 8), [Berlin] 2002. – Helmut K. ANHEIER, Foundations in Europe. A Comparative Perspective, in: Foundations in Europe. Society, Management and Law, hg. v. Andreas SCHLÜTER, Volker THEN u. Peter WALKENHORST (Bertelsmann Foundation), London 2001, 35–81, hier: 49.

12 Astrid MEIER, Für immer und ewig? Befristete Formen islamischer Stiftungen in osmanischer Zeit, in: Islamische Stiftungen, hg. v. MEIER, PAHLITSCH u. REINFANDT (wie Anm. 3), 191–212.

13 Vgl. Birgitt HOFFMANN, Die islamischen »frommen Stiftungen« und Probleme ihrer Erforschung in Iran, in: Forschungsforum. Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Heft 2, 1990, 117–122, hier: 117. – BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), 19\*–20\*.

14 Murat ÇIZAKÇA, A History of Philanthropic Foundations. The Islamic World from the Seventh Century to the Present, Istanbul 2000, 6. – Birgitt HOFFMANN, The Gates of Piety and Charity, Rašid al-Dīn Fadl Allāh as Founder of Pious Endowments, in: L'Iran face à la domination mongole, hg. v. Denise AIGLE, Téhéran 1997, 191–202, hier: 197. – Miriam HOEXTER, The Idea of

haben insbesondere die Hanafiten die unbegrenzte Existenz der Stiftungen betont<sup>15</sup>; bekannt war bisher indessen, dass die Mālikiten gemäß ausdrücklichem Stifterwillen eine zeitliche Befristung der Stiftung anerkannten<sup>16</sup>. Eine neue Studie hat nun zu Tage gefördert, dass ursprünglich wohl nur die Stiftung einer Moschee auf Dauer konzipiert war, weil sie als Gebetsplatz in den Besitz Gottes übergang, während sich bei allen anderen Stiftungszwecken eine immerwährende Geltung erst allmählich herausbildete<sup>17</sup>. Sogar noch in osmanischer Zeit, und zwar im Damaskus des 17. und 18. Jahrhunderts, scheint es eine Widerrufbarkeit der Stiftungszwecke gegeben zu haben<sup>18</sup>. Auch jüdische Stiftungen konnten in der beabsichtigten Wirksamkeit befristet sein, und in Indien sollten Stiftungen der Brahmanen gewöhnlich auf Dauer bestehen, während bei den Buddhisten, die an die Ewigkeit nicht glauben, angeblich wiederum die zeitliche Beschränkung herrschte<sup>19</sup>. Universalhistorisch gesehen kann man also nicht viel mehr sagen, als dass bei der Stiftung Güter zur Verfügung gestellt werden, die bestimmte Leistungen auf längere Frist ermöglichen sollen<sup>20</sup>.

Ein wiederkehrendes Motiv der Geschichte ist, auch im interkulturellen Vergleich, die Verbindung der Stiftung mit dem Gedenken<sup>21</sup>. In der römisch-heidnischen Antike dienten Stiftungen dazu, die Erinnerung an Verstorbene durch periodische Gedächtnismähler am Grab des Stifters zu evozieren; für den Totenkult wurden Teile des Nachlasses so angelegt, dass er von den Zinsen bestritten werden konnte. Die Christen verwandelten die heidnischen Totenkultstiftungen in Stiftungen für das Seelenheil. Griechische und römische Kirchenväter empfahlen den Gläubigen, eine bestimmte Quote ihres Erbes letztwillig der Kirche bzw. der Sozialfürsorge zu widmen, um ihr Seelenheil zu erlangen. Eigentlicher Adressat der Gabe war Gott selbst als ewiger Richter, doch wurden zugleich die Heiligen als Patrone der jeweiligen Gotteshäuser und vor allem die Geistlichen und Bedürftigen einbezogen, die als Interzessoren im Gebet zugunsten des Stifters wirken sollten. Auch im Christentum waren die Stiftungen häufig an das Grab gebunden. Wie in der Antike war das Stiftergedenken von bestimmten Rhythmen geprägt, insbesondere von den linear begrenzten Gebetszeiten unmittelbar nach dem Tod oder von den Jahrtagen, die periodisch wiederkehrten und »auf ewig« begangen werden sollten. Eine Neuerung des Christentums war die Verbindung des Stiftungswesens mit der Caritas. Gegenüber der altorientalischen Wohltätigkeit einerseits und den griechisch-römischen Totenkultstiftungen andererseits zeichneten sich die

Charity – a case study in continuity and flexibility of an Islamic Institution, in: Wissenschaftskolleg zu Berlin 1985/86, Berlin 1987, 179–189, hier: 180. – Norman A. STILLMAN, *Waqf* and the Ideology of Charity in Medieval Islam, in: Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, Vol. I: Hunter of the East. Arabic and Semitic Studies, hg. v. Ian Richard NETTON, Leiden/Boston/Köln 2000, 357–372, hier bes. 361–362. – Jüngst: Souad Abou EL-ROUSSE SLIM, The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period (Beiruter Texte und Studien 113), Beirut 2007, 52–60.

15 MEIER, Für immer und ewig? (wie Anm. 12), 195.

16 Ebd., 191.

17 Ebd., 195.

18 Ebd., 198.

19 Gabriel BAER, The Muslim *Waqf* and Similar Institutions in Other Civilizations, in: Stiftungen in Christentum, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 3), 257–280, hier: 268, 278–279.

20 Michael BORGOLTE, Einleitung, in: Stiftungen in Christentum, hg. v. DEMS. (wie Anm. 3), 9–21, hier: 10. – Vgl. DERS., Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), 14\*.

21 Das folgende in enger, teils wörtlicher Anlehnung bei Michael BORGOLTE, Stiftungen, Kirchliche, I. Alte Kirche und Mittelalter, in: DERS./BECKER, Art. Stiftungen (wie Anm. 2), 167–170, hier: 167–168.

christlichen Stiftungen dadurch aus, dass sie noch postmortalen Werken der Nächstenliebe eine Heilswirkung für den Stifter zuschrieben. In der Gebetsfürsorge für den Toten traten die durch die Stiftung geförderten Armen dann ihrerseits neben die Mönche und Kleriker.

Stiftungen für das Seelenheil ergeben aber nur dann Sinn, wenn zwischen dem Tod und der Entscheidung über Seligkeit oder Verdammnis ein Zeitraum angenommen wird, in dem die Nachlebenden durch ihre Gebete und stellvertretenden guten Werke tätig werden können. Es sind, mit anderen Worten, die Vorstellungen über die Endzeit, die über die Attraktivität der auf Dauer angelegten Stiftungen entscheiden. In jüngster Zeit hat dazu der Berliner Mediävist Ralf Lusiardi erhellende Studien vorgelegt, in die er vergleichend auch die Überlieferung der anderen monotheistischen Religionen einbezogen hat<sup>22</sup>. Auch wenn sich Lusiardi auf das Mittelalter beschränkt und seine Ergebnisse vor einem sehr unterschiedlichen und stark ergänzungsbedürftigen Forschungsstand formuliert, bietet er eine neue Grundlage für die Stiftungen als eine Geschichte der Zeit.

Offensichtlich werden dauerhafte Stiftungen durch die theologische Lehre von einem allgemeinen Weltgericht am Ende aller Zeiten gefördert. Mit ihr konkurriert im lateinischen Christentum jedoch die Auffassung vom Partikulargericht, das über das Seelenheil des Einzelnen bald nach dem Tod entscheide<sup>23</sup>. In jedem Falle musste ein Aufenthaltsort für die Seelen der Verstorbenen gefunden werden. Schon früh bildete sich der Gedanke heraus, dass die Märtyrer direkt in den Himmel aufsteigen, während für Sünder und Gerechte unterschiedliche Warteräume bereitstünden: ein Ort peiniger Flammen für die einen, Abrahams Schoß für die anderen<sup>24</sup>. Im Anschluss an Augustinus wurden im Mittelalter sogar vier Kategorien von Verstorbenen unterschieden: Die sehr Guten und die sehr Schlechten wurden demnach unmittelbar nach dem Tod gerichtet und in den Himmel oder die Hölle gewiesen, den nicht so Guten und nicht so Schlechten war hingegen eine Läuterung im Jenseits bestimmt, deren Erfolgsaussichten allerdings unterschiedlich waren. An der Wende zum 14. Jahrhundert entwickelten Konzil und Papst daraus die Lehre vom Fegefeuer. Verworfen wurde dabei die Auffassung von einem allgemeinen Zwischenzustand; unmittelbar nach dem Tod entscheidet ein individuelles Gericht, dass die Seelen der Gerechten bei Gott im Himmel sein und die der Bösen in die Hölle verbannt werden. Die Unvollkommenen wären zwar prinzipiell gerettet, müssten aber im *purgatorium* leiden, bevor sie ebenfalls in die himmlische Gemeinschaft übergehen könnten. *Mit der Ausbreitung dieser Jenseitsidee, folgerte Lusiardi, mussten Formen der Sündenvergeltung an Attraktivität gewinnen, die in einem kurzen Zeitraum nach dem eigenen Tod zur Ausführung kamen, denn nun galt es ja, möglichst schnell die im Moment des Todes noch unverbüßten Sünden abzugelten, um die Reinigungszeit im peinigen Fegefeuer rasch zu beenden. Umgekehrt mussten Stiftungen, die auf eine dauerhafte, bis zum jüngsten Tag reichende Entfaltung ihrer seelenheilfördernden Wirkungen angelegt waren, im Kontext der Fegefeuerlehre eigent-*

22 Ralf LUSIARDI, *Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund* (Stiftungsgeschichten 2), Berlin 2000. – DERS., *Fegefeuer und Weltengericht. Stiftungsverhalten und Jenseitsvorstellungen im spätmittelalterlichen Stralsund*, in: *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Stiftungsgeschichten 1), hg. v. Michael BORGOLTE, Berlin 2000, 97–109. – DERS., *Stiftung und Seelenheil in den monotheistischen Religionen des mittelalterlichen Europa. Eine komparative Problemskizze*, in: *Stiftungen in Christentum*, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 3), 47–69.

23 LUSIARDI, *Stiftung und städtische Gesellschaft* (wie Anm. 22), 67–69, 139ff. – DERS., *Stiftung und Seelenheil* (wie Anm. 22), 52–53.

24 LUSIARDI, *Stiftung und Seelenheil* (wie Anm. 22), 49–50 (auch zum Folgenden).

lich als ineffektiv erscheinen<sup>25</sup>. Tatsächlich ist in der französischen Mittelalterforschung die These aufgestellt worden, dass Aufkommen und Erfolg der Lehre vom Fegefeuer zu einem signifikanten Wandel der Gedenkstiftungen geführt haben. Jacques Chiffolleau stützte sich dabei auf die Auswertung von fast 10.000 Testamenten aus Avignon zwischen 1320 und 1480, die er besonders im Hinblick auf Messstiftungen untersuchte<sup>26</sup>. Nach seinen Ergebnissen seien zwar Ewigmessen, insbesondere in der Form von Jahrtagsmessen, über den ganzen Zeitraum hinweg gestiftet worden, doch sei auch ein relativer Bedeutungsrückgang zu verzeichnen. Seit etwa der Mitte des 14. Jahrhunderts nehme der Anteil solcher Messen erheblich zu, die in jeweils großer Anzahl in einem kurzen Zeitraum nach dem Tod des Testators zu feiern waren. Der eine Typ der Terminierung von Messen schien mit seiner Logik der dauerhaften Wiederholung auf die Idee des Jüngsten Gerichts zu verweisen, der andere mit der Logik der Akkumulation auf die Idee eines Partikulargerichts zu reagieren, das durch eine dichte Folge von Messen in knapper Frist positiv zu beeinflussen sei. Ein anderer Mediävist hat aus dieser Interpretation eines zwar umfangreichen, aber doch regional begrenzten Quellenbestandes die generelle Folgerung gezogen, dass mit der Verbreitung der Fegefeuerlehre die dauerhafte liturgische Memoria und mit ihr die Seelenheilstiftung ihrer transzendentalen Logik beraubt worden und ihrem baldigen Niedergang geweiht gewesen seien<sup>27</sup>.

Lusiardi setzte dem eine eigene Untersuchung über das Stiftungsverhalten in der norddeutschen Hansestadt Stralsund entgegen<sup>28</sup>. Dabei kam er zu dem überzeugend begründeten Ergebnis, dass die Fegefeuerlehre zwar die Memorialpraxis veränderte, dass die auf unbemessene Dauer konzipierten Stiftungen aber bis zum Ausgang des Mittelalters einen stabilen Platz in der Jenseitsvorsorge behaupteten. Trotz starker Bemühungen der Amtskirche um neue Formen der laikalen Seelenheilvorsorge sei bei den Gläubigen, wie Lusiardi vorsichtig verallgemeinert, offenbar kein stringentes neues Jenseitsbild entstanden; *vielmehr dürften sich Vermittlung und Perzeption der Fegefeuerlehre als ein sehr komplexer Prozess mit regionalen Phasenverschiebungen und Amalgamierungen mit anderen Glaubensvorstellungen erweisen*<sup>29</sup>. Die These von einem generellen Niedergang der Seelenheilstiftungen wird sich deshalb kaum halten lassen. Eher kann man davon sprechen, dass die Gläubigen vielfach ihre Seelenheilmaßnahmen ergänzten und kombinierten und dass das Handlungsmuster einer ewigen Stiftung auch im Spätmittelalter einen wichtigen Platz in der Seelenheilvorsorge behauptete.

Was für die Geschichte der Stiftungen im lateinischen Westen ermittelt werden kann, lässt sich nicht ohne weiteres auf die christliche Orthodoxie im Osten Europas übertragen<sup>30</sup>. Wegweisend hat hier Kaiser Justinian I. (527–565) die caritativen Stiftungen nach ihren Adressaten Fremden- und Krankenspitäler, Armen-, Waisen- und Findelhäuser unterschieden und diese wiederum unter der Bezeichnung *piae causae* zu-

25 Ebd., 52.

26 Jacques CHIFFOLEAU, La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320 – vers 1480) (Collection de l'École française de Rome 47), Rom 1980. – Vgl. LUSIARDI, Stiftung und städtische Gesellschaft (wie Anm. 22), passim. – DERS., Stiftung und Seelenheil (wie Anm. 22), 53.

27 Jean-Claude SCHMITT, Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter, Stuttgart 1995, 16–18.

28 LUSIARDI, Stiftung und städtische Gesellschaft (wie Anm. 22), passim. – Zusammenfassend: DERS., Stiftung und Seelenheil (wie Anm. 22), 53.

29 LUSIARDI, Stiftung und Seelenheil (wie Anm. 22), 55.

30 Vgl. BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), 23\*–32\*.

sammengefasst<sup>31</sup>, andererseits hat der Herrscher in einer Urkunde eine geradezu klassische Begründung und Beschreibung der Stiftung überhaupt gegeben: *Einem jeden Menschen ist vom Schöpfer nur der Lauf eines einzigen Lebens gegeben, an dessen Ende der Tod steht. Nicht aber ziemt es, den ehrwürdigen Häusern und ihren Kongregationen, die als unsterblich unter Gottes Schutz stehen, ein Ende zu setzen, auch nicht in ihren Gütern. Sondern solange die ehrwürdigen Häuser bestehen – und sie werden in Ewigkeit bestehen, ja bis ans Ende der Tage, solange der Name ›Christen‹ bei den Menschen gilt und verehrt wird –, ist es gerecht und billig, dass auch die ihnen auf Ewigkeit zugewandten Spenden und Einkünfte ewig dauern, damit sie unaufhörlich dienen den nie erlöschenden frommen Werken*<sup>32</sup>. In Byzanz waren die Spitäler allerdings häufig keine selbstständigen Einrichtungen, sondern Bestandteile oder Zubehör eines Klosters. Die Gotteshäuser und Klöster waren selbst auch jahrhundertlang keine wirklich freien Stiftungen, sondern standen unter der Herrschaft des Stifters und seiner Angehörigen oder der Aufsicht und Kontrolle der Bischöfe<sup>33</sup>. Erst im späten elften Jahrhundert wurden Klöster gestiftet, die von Anfang an unabhängig und selbstregierend waren<sup>34</sup>. In ausführlichen Statuten, den *typika*, legten die Stifter die Lebensordnung der Mönche und der anderen Angehörigen seiner multifunktionalen geistlichen Institute fest und verpflichteten sie wie im Westen für ihr Seelenheil zum Totengedenken und zur Armenfürsorge<sup>35</sup>. Der amerikanische Byzantinist John Thomas, der derartige *Typika* eingehend studiert und umfassend ediert hat, stellte dementsprechend noch kürzlich fest: *Ein überragendes Verlangen der Schöpfer privater religiöser Stiftungen in Byzanz war, dass ihre Stiftungen auf ›ewig‹ bestehen bleiben sollten. Abgesehen von der Eitelkeit liegt die Erklärung für diesen Wunsch wahrscheinlich in dem Glauben, dass ständige Gebete für das Heil der Seele des Wohltäters sowie seiner lebenden und verstorbenen Verwandten und Nachkommen notwendig waren*<sup>36</sup>. In der Tat haben die griechischen Klosterstatuten eher nachdrücklicher und variantenreicher als lateinische Parallelquellen den Bestand

31 Ebd., 22\*. – Hans-Rudolf HAGEMANN, Die Stellung der *Piae Causae* nach justinianischem Rechte (Basler Studien zur Rechtswissenschaft 37), Basel 1953. – Michael BORGOLTE, Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht, in: ZSRG.K 105/74 (1988), 71–94, hier: 81–82. – Aus rechtshistorischer Sicht wiederum Harald SIEMS, Von den *piae causae* zu den Xenodochien, in: *Itinera Fiduciae. Trust and Treuhand in Historical Perspective*, hg. v. Richard HELMHOLTZ u. Reinhard ZIMMERMANN, Berlin 1998, 57–83. – Robert FEENSTRA, Foundations in Continental Law since the 12th Century. The Legal Person Concept and Trust-like Devices, in: Ebd., 305–326.

32 *Corpus Iuris Civilis*, Vol. II: *Codex Iustinianus*, Rec. Paulus KRUEGER, Dublin/Zürich<sup>14</sup> 1967, 38–39 (3,57,3); Übersetzung nach Siegfried REICKE, Stiftungsbegriff und Stiftungsrecht im Mittelalter, in: ZSRG.G 53 (1933), 247–276, hier: 253, mit Modifikationen nach BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), 23\*f. – Zweifel am Stiftungscharakter der *piae causae* des justinianischen Rechts hat SIEMS, Von den *piae causae* zu den Xenodochien (wie Anm. 31), geäußert; dazu BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), 24\*f.

33 John Philip THOMAS, *Private Foundations in the Byzantine Empire*, Washington D. C. 1987, hier bes. 37–58.

34 Ebd., 214ff. Vgl. BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), 26\*.

35 Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' *Typika* and Testaments, 5 Vols. (DOS 24), hg. v. John THOMAS u. Angela Constantinides HERO, Washington D. C. 1987.

36 John THOMAS, In perpetuum. Social and Political Consequences of Byzantine Patrons' Aspirations for Permanence for their Foundations, in: *Stiftungen in Christentum*, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 3), 123–135, hier: 123 (oben Übers. aus dem Englischen).

der Stiftungen *bis zum Ende der Zeit, solange die Welt steht oder auf ewig* gefordert<sup>37</sup>. Dem fügt sich auch, dass die Ostkirche die Lehre vom Fegefeuer konsequent abgelehnt und an dem Glauben festgehalten hat, dass erst das jüngste Gericht das entscheidende Urteil fällen werde<sup>38</sup>.

Andererseits ist die orthodoxe Christenheit im Mittelalter niemals zur Klarheit über das Schicksal der Seele unmittelbar nach dem Tod gelangt; strittig blieb auch, inwiefern das Gebet der Lebenden für die Verstorbenen Gott habe »bestechen« können. In der Forschung wird zudem erwogen, dass »amtskirchliche« Jenseitskonzepte allenfalls die Klöster, kaum aber die Pfarreien erreichten und dass vorchristliche Hades-Vorstellungen im gewöhnlichen Kirchenvolk weit verbreitet waren<sup>39</sup>. Es lässt sich also noch kaum abschätzen, ob die Konzeption der Stiftung und der dauerhaften Gebetsfürsorge, wie sie in den Typika in Erscheinung tritt, charakteristisch für die orthodoxe Christenheit im Ganzen war; angesichts der Überlieferungslage bleibt ein Erfolg weiterer Forschungen gegenwärtig offen.

Seitdem die Kiewer Rus' unter Vladimir dem Heiligen (960–1015) das Christentum des Ostens angenommen hatte (988), war hier *Stiftung als Form des sozialen Handelns (...)* *durchgehend präsent*<sup>40</sup>. Wie in Byzanz selbst fehlte jedoch eine klare und allgemein akzeptierte eschatologische Vorstellung. Im zwölften Jahrhundert skizzierte der Prediger Kyrill von Turov (1130–1182) ein Jenseits, das vor dem Gericht ohne Paradies und Hölle auskommt. Kyrill beschreibt, wie die Seele, geleitet von ihrem Engel, vor Gott erscheint, der sie befragt und dann an einem nur ihm bekannten Ort versteckt; das Urteil werde er ihr erst im jüngsten Gericht nach der Vereinigung von Körper und Seele sprechen<sup>41</sup>. Im 15. Jahrhundert soll sich die Vorstellung von einem vorläufigen Gericht gleich nach dem Tode durchgesetzt haben<sup>42</sup>; verbreitet war aber auch das Bild von himmlischen Zollstationen, die die Seele auf ihrem Weg vor Gottes Gericht zu durchlaufen habe<sup>43</sup>. Noch Mitte des 18. Jahrhunderts wurde gelehrt, dass sich an diesen Durchgangsorten die Seelen der nach verrichteter Buße Verstorbenen befänden, denen durch Fürbitte geholfen werden könne – eine offensichtliche Analogie zum westlichen Fegefeuer. Wie im Bereich der lateinischen Kirche standen als Gegenleistung für die Stiftungen auch dauernde und kumulativ-kurzfristige, auf 40 Tage konzentrierte Memorialgebete nebeneinander<sup>44</sup>.

Besonders unübersichtlich stellt sich die Geschichte jüdischer Stiftungen im Mittelalter dar. *Die Vorstellung einer jenseitigen Welt, die die irdischen Taten belohnen oder bestrafen wird, entwickelte sich (...) erst in nachbiblischer Zeit*<sup>45</sup>; die Frage nach dem Verbleib der Seele nach dem Tod fand in der talmudischen Epoche und im Mittelalter keine eindeutige Antwort, zumal die Vorstellungen vom jüngsten Gericht im Ganzen

37 Ebd., 123, Anm. 1. – BORGOLTE, Einleitung (wie Anm. 20), 16.

38 LUSIARDI, *Stiftung und Seelenheil* (wie Anm. 22), 58.

39 Ebd., 58–59. – BORGOLTE, Einleitung (wie Anm. 20), 15–16.

40 Ludwig STEINDORFF, *Glaubenswelt und Prestige. Stiftungen in der Geschichte Altrußlands*, in: *Stiftungen in Christentum*, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 3), 159–177, hier: 177, vgl. 160.

41 Ebd., 164. – Ludwig STEINDORFF, *Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge* (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 38), Stuttgart 1994, 90.

42 STEINDORFF, *Glaubenswelt und Prestige* (wie Anm. 40), 164.

43 Ebd. – STEINDORFF, *Memoria in Altrußland* (wie Anm. 41), 90–91. – LUSIARDI, *Stiftung und Seelenheil* (wie Anm. 22), 59–61.

44 STEINDORFF, *Glaubenswelt und Prestige* (wie Anm. 40), 166–167.

45 LUSIARDI, *Stiftung und Seelenheil* (wie Anm. 22), 65.



diffus blieben und *abgesehen vom Dogma der Auferstehung auch nicht zu einem Glaubensgrundsatz* wurden<sup>46</sup>. Lusiardi hat darauf hingewiesen, dass im Judentum alles auf das diesseitige Verhalten und auf diesseitige Buße als Umkehr des Sünders zu Jahwe ankam. Angesichts eines besonders unbefriedigenden Forschungsstandes formulierte er sein Urteil hier sehr vorsichtig: *Im Bemühen mittelalterlicher Juden um ihr jenseitiges Heil dürften Stiftungen insgesamt keine besondere Bedeutung erlangt haben. Auch dürfte das Interesse der Stifter an der Dauerhaftigkeit ihrer Werke – zumindest aus religiösen Motiven – nicht übermäßig ausgeprägt gewesen sein; beides deshalb, weil die gute Tat im Hier und Jetzt im Vordergrund stand und nicht die Gestaltung der zwischen Tod und Auferstehung verbleibenden Zeit. Weiterhin kam der Stiftermemoria vermutlich nur eine untergeordnete religiöse Bedeutung zu, da die Frage der Wirksamkeit von Fürbitten keine einheitliche theologische Klärung erfahren hatte, wie ja auch der Kaddisch, das wichtigste rituelle Totengebet, nicht in erster Linie für das individuelle Seelenheil des Verstorbenen gesprochen wurde, sondern zur Lobpreisung der göttlichen Gerechtigkeit*<sup>47</sup>. Bemerkenswert sind allerdings die regionalen Varianten unter dem Einfluss einer andersgläubigen Mehrheitsgesellschaft. So ist festgestellt worden, dass die Juden im christlichen Spanien des 13. Jahrhunderts durchaus Stiftungen *zum Heil ihrer Seele* und zur Buße für die eigenen Sünden errichteten, dies jedoch nicht mit der Auflage von Fürbitten durch die Begünstigten verbanden. Das entspricht dem auffälligen Mangel gleicher Memorialpraktiken unter den Christen Spaniens und Portugals in jener Zeit<sup>48</sup>. Demgegenüber sind jüdische Wohltätigkeitsstiftungen in Frankreich und Deutschland mit der Verpflichtung zum liturgischen Gebetsgedenken innerhalb der Synagoge verbunden worden. Gelegenheit für die Totenmemoria war bei den Gebeten am Sabbat, etwa nach der Thoraesung, oder auch am »Tag der Buße« (Yom Kippur).

Die Idee *ewiger* Stiftungen entfaltete sich im Islam vor dem Hintergrund der Lehre vom jüngsten Gericht, von Hölle und Paradies im Koran selbst<sup>49</sup>. Danach ist jeder Mensch am Tag der Abrechnung allein für sich und seine Taten verantwortlich; die Bücher seiner Taten und die Himmelswaage werden für ein gerechtes Urteil sorgen. Erst nach der Lebenszeit des Propheten Mohammed (um 570 – 632), und offenbar viel weniger dynamisch als im Christentum, entwickelte sich die Vorstellung eines Zwischengerichts nach dem Tod und dem Schlaf der Seele im Grab bis zum *Posaunenstoß der Auferstehung*. Seit dem zwölften Jahrhundert scheinen Interzessionen und Fürbitten für die Verstorbenen eine zunehmende Akzeptanz gefunden zu haben. Insbesondere glaubte man an die Heilswirkung postmortaler Werke der Wohltätigkeit, die den Toten näher zu Gott bringen und im Jenseits reichen Lohn eintragen werde. Als gottgefällig wurde alles erachtet, was die Ausübung der kultischen Pflichten ermöglicht oder geeignet ist, die Religion zu verbreiten und ihre Kenntnis zu fördern, ferner die Linderung von Armut und Not. Auch die weitverbreiteten Familienstiftungen, die unter Umgehung des strengen Erbrechts das Vermögen bei den eigenen Nachkommen halten sollten, galten als gottgefällige Handlung<sup>50</sup>. Zum einen wird die großzügige materielle Unterstützung der eigenen Familie und Verwandtschaft schon im Koran und in den Prophetentraditio-

46 Ebd., 66.

47 Ebd., 67.

48 BORGOLTE, Einleitung (wie Anm. 20), 13–14, unter Bezug auf Judah D. GALINSKY, Commemoration and *Heqdesb* in the Jewish Communities of Germany and Spain during the 13th Century, in: BORGOLTE, Stiftungen in Christentum (wie Anm. 3), 191–203.

49 LUSIARDI, Stiftung und Seelenheil (wie Anm. 22), 61. Das Folgende: 62–63. – Vgl. BORGOLTE, Einleitung (wie Anm. 20), 18–19.

50 Vgl. BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), bes. 32\*–36\*.

nen immer wieder empfohlen und wie das Almosengeben zu den Handlungen gezählt, die den Gläubigen am jüngsten Tag vor Strafe bewahren und ihm reichen Lohn im Jenseits versprechen; zum anderen mussten die Stiftungserträge letztlich den Armen oder einem mildtätigen bzw. frommen Zweck zufallen, wenn der letzte Nachfahr verstorben war.

Die zeitliche Dimension der Stiftungen, ihre Dauer also, liegt – bei allen Varianten und mit wenigen Ausnahmen – jenseits des menschlichen Maßes. Mit dem Raum verhält es sich gerade umgekehrt. Denn Lokalismus scheint hier das überragende Kennzeichen zu sein. Gleichgültig, ob man an Kirche, Kloster oder Moschee, Spital, Armenhaus, Universität oder Madrasa<sup>51</sup> denkt, immer beobachtet man, jedenfalls in der Vormoderne, die Konzentration der Stiftungen auf einen einzigen Ort. Nicht ohne Grund sprach wohl auch Kaiser Justinian von den »ehrwürdigen Häusern«, als er die Stiftungen seiner Zeit zusammenfasste<sup>52</sup>. Diese Beschränkung ergibt sich schon aus der Idee der Stiftung selbst; wo nämlich etwas längerfristig oder gar dauerhaft ins Werk gesetzt werden soll, müssen die Identität sicher und der Platz gut bekannt sein. Stiftungen, die rechtlich selbstständig sein sollen, können demnach auch nicht in einem flächenhaft gedachten Raum aufgehen; zum Staat, verstanden als Gebiets Herrschaft, stehen sie in Spannung, wenn nicht im Gegensatz<sup>53</sup>. Ihr entscheidender Bezug ist der auf den Stifterwillen beziehungsweise zur Stiftungsverwaltung, während sie ihre Position im Gefüge der gesamten Gesellschaft durch Wechselbeziehungen mit anderen Institutionen, sozialen Gruppen oder Personen kaum fortentwickeln können<sup>54</sup>.

Raumbildend sind Stiftungen freilich nach innen; sie verfolgen ihre Zwecke sehr oft durch verschiedene, aufeinander bezogene Einrichtungen, zwischen denen sich Bewegungsräume entfalten. Ein Kloster ist häufig mit dem Stiftergrab verbunden, an dem nicht nur die Mönche das Gebetsgedenken halten, sondern zu dem auch die Insassen eines angeschlossenen Spitals regelmäßig ziehen sollen<sup>55</sup>. Wohlhabende Stifter errichteten gern multifunktionale Anlagen, deren Endzweck freilich die Memoria war. Der von

51 Zu Universitätsstiftungen: Michael BORGOLTE, Die Rolle des Stifters bei der Gründung mittelalterlicher Universitäten, erörtert am Beispiel Freiburgs und Basels, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 85, 1985, 85–119. – Frank REXROTH, Deutsche Universitätsstiftungen von Prag bis Köln. Die Intentionen der Stifter und die Wege und Chancen ihrer Verwirklichung im spätmittelalterlichen deutschen Territorialstaat (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 34), Köln/Wien 1992. – Wolfgang Eric WAGNER, Universitätsstift und Kollegium in Prag, Wien und Heidelberg. Eine vergleichende Untersuchung spätmittelalterlicher Stiftungen im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft (Europa im Mittelalter 2), Berlin 1999. – Zur Madrasa s. GEELHAAR, Stiftungszweck Bildung? (wie Anm. 4), mit weiterer Lit.

52 Vgl. Anm. 32.

53 Vgl. BORGOLTE, Stiftungen, Staat und sozialer Wandel (wie Anm. 6).

54 Vgl. Michael BORGOLTE, Stiftungen des Mittelalters im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft, in: *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111), hg. v. Dieter GEUENICH u. Otto Gerhard OEXLE, Göttingen 1994, 267–285. – DERS., Stiftungen, Staat und sozialer Wandel (wie Anm. 6).

55 Vgl. Michael BORGOLTE, Art. Grablege, in: *LMA* 4 (1989), 1628–1629. – DERS., Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 95), Göttingen 1989, 1995. – DERS., Stiftergrab und Eigenkirche. Ein Begriffspaar der Mittelalterarchäologie in historischer Kritik, in: *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* 13, 1985, 27–38. – DERS., Die Dauer von Grab und Grabmal als Problem der Geschichte, in: *Grabmäler. Tendenzen der Forschung aus Mittelalter und früher Neuzeit*, hg. v. Wilhelm MAIER, Wolfgang SCHMID u. Michael Viktor SCHWARZ, Berlin 2000, 129–146.

Kaiser Johannes II. Komnenos (1118–1143) geschaffene *Pantokrator* in Konstantinopel gruppierte um das Grab seiner Gemahlin Irene (1085/90–1134) ein Kloster mit 80 Mönchen, eine der Gottesmutter geweihte Kirche mit 50 Klerikern, ein Spital für Kranke, ein Heim für Alte und Gebrechliche sowie ein separiertes Leprosenhaus<sup>56</sup>. An den Grabbegehungen sollten neben den Mönchen auch die Ärzte und das übrige medizinische Personal des Krankenhauses zusammen mit den Kranken selbst, den Krüppeln, Lahmen und Invaliden teilnehmen. Das Kloster im Ganzen sollte seine Zwecke frei verfolgen können, wengleich den Angehörigen der Komnenendynastie die *Vogtei* zustand; für einen neugewählten Abt sollten die Brüder einen Bischof ihrer Wahl herbeirufen können, der sich gerade in der Hauptstadt aufhielt. Einen ähnlichen Aufwand betrieb der zum Islam konvertierte mongolische Ilchan von Persien, Gāzān Hān (1295–1304). Seine Šānb-i Gāzān genannte Anlage bei Tabriz umfasste neben einem Mausoleum eine Moschee, eine hanafitische und eine schafiiitische Rechtsschule (Madrasa), einen Sufi-Konvent, eine Herberge für die Nachfahren des Propheten, ein Observatorium, eine Bibliothek, ein Spital, eine Armenküche und noch weitere Einrichtungen<sup>57</sup>. Seinem Vorbild folgte sein Wesir Rašīduddīn († 1318) 1306. In dem wiederum nach dem Stifter benannten Gebäudekomplex (Rab<sup>c</sup>-i Rašīdī) bildete eine zweigeschossige Vier-Iwān-Anlage um einen zentralen Innenhof mit Wasserbecken den Kern<sup>58</sup>. Hier war auch das Stiftergrab in einer Krypta unter einem Kuppelraum vorgesehen. Die Anlage barg Sommer- und Wintermoschee, Koranschule, Schreibstube und eine Madrasa. An gewöhnlichen Tagen versammelten sich hier Insassen und Bedienstete, die teilweise in der Stiftung selbst, teilweise in Vorstädten wohnten, sowie Reisende zum Gebet. Freitags oder an besonderen Feiertagen, wenn der Andrang von außen größer wurde, konnten nicht alle Frommen in der Moschee Platz finden und mussten auch auf den Hof ausweichen. Bei den Gottesdiensten wandten sich die Gläubigen gen Mekka nach Südwesten, so dass das Stiftergrab in Gebetsrichtung lag. Koranleser lösten sich bei Lesungen und Gebeten ständig ab. Sie nahmen am Gitter zum Stiftergrab Aufstellung, durften den Kuppelsaal aber nur an besonderen Tagen betreten. Neben dem Hauptiwān befand sich der Klassenraum für Waisenkinder; in der Medrese, die nicht als eigene bauliche Einheit existierte, wurden in der Sommer- beziehungsweise Wintermoschee zwölf oder mehr Studenten unterrichtet. Alle Lehrer verfügten über Unterkünfte im Haupthaus, die sie aber jeweils nur allein bewohnen durften. Die Studenten bezogen Zimmer um den zentralen Innenhof und mussten unverheiratet sein. Zum Rab<sup>c</sup>-i Rašīdī, nicht aber zur Vier-Iwān-Anlage, gehörte noch ein sufischer Konvent unter einem Scheich; hier hatten auch acht der 24 Koranleser ihre Wohnzellen. Die Sufis sollten durch Frömmigkeit, Demut und Askese ausgezeichnet sein und in religiöser Versenkung sowie durch musikalisch begleitete Riten zu mystischer Erkenntnis gelangen. Außerdem war ihnen auferlegt, die täglich vorbeikommenden Reisenden und Armen zu versorgen. Nachdem sich der Scheich und die Sufis durch den Küchenbetrieb, die Gerüche und den Schmutz der Bedürftigen abgestoßen und belästigt fühlten, errichtete der Stifter nachträglich für diese ein eigenes Hospiz mit Armenküche. Wohlhabende und hochrangige Gäste erhielten

56 Paul GAUTIER, *Le typikon du Christ Sauveur Pantokrator*, in: REByz 32 (1974), 1–145. – Vgl. bereits BORGOLTE, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts* (wie Anm. 2), 29\*–31\*.

57 Birgitt HOFFMANN, *Waqf im mongolischen Iran. Rašīduddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil* (Freiburger Islamstudien 20), Stuttgart 2000, 111–112. – BORGOLTE, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts* (wie Anm. 2), 40\*f.

58 HOFFMANN, *Waqf im mongolischen Iran* (wie Anm. 57), 113–145, vgl. ebd. bes.: »Ein imaginärer Besichtigungsrundgang durch die zentralen Stiftungseinrichtungen«, 117–129. – BORGOLTE, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts* (wie Anm. 2), 41\*–48\*.

Luxusquartiere, durften aber nicht länger als drei Tage bleiben. Im Basar einer nahegelegenen Siedlung wurde eine weitere Armenküche für Fremde geschaffen. Auf Wirkung nach außen war noch die Vorschrift berechnet, dass jedes Jahr durch professionelle Schreiber ein Koran und eine Sammlung der Prophetensprüche herzustellen und den Moscheen in anderen Städten zu dedizieren war; die fertigen Handschriften sollten einen ausdrücklichen Vermerk ihrer Herkunft und ihres Auftraggebers enthalten und so zum Stiftergedenken animieren.

Eine besonders eindrucksvolle Interpretation der Stiftung als Raum hat unlängst Benjamin Scheller mit Einsichten und Fragestellungen des »spatial turn« erzielt<sup>59</sup>. Scheller widmete sich der *Fuggerei*, die der Kaufmann Jakob Fugger der Reiche (1459–1525) von 1514 an in Augsburg als caritative Einrichtung mit kleinen, meist zweistöckigen Häusern und mehr als 100 Wohneinheiten geschaffen hat. Die Anlage unterscheidet sich deutlich von einem Spital, aber auch von den zeitgenössischen Beginenhäusern. In den Wohnungen der Fuggerschen Armenhäuser mit drei Räumen und Küche sowie mit einem Garten an der Hinterfront lebten keine Einzelpersonen, sondern Familien. Dementsprechend waren die Familienoberhäupter arbeitsfähige Bedürftige, die täglich außer Haus gingen und in Augsburg selbst beschäftigt waren. Eine geringe Miete sollte ihnen, Tagelöhnern und Handwerkern der Stadt, ein standesgemäßes Leben erlauben. Im Unterschied zu den niederländischen und hanseatischen Wohnhöfen, wo Gärten und Grünanlagen die Siedlung prägen und zum Verweilen oder nachbarschaftlichen Gespräch einladen, liegen die Gärten der Fuggerei hinter den Hausreihen. So ergibt sich bis heute auf den Gassen der Eindruck einer nüchternen Siedlung mit der sogar etwas freudlosen Stimmung von Farblosigkeit. Scheller hat diesen nicht unbekanntem Befund mit Anregungen des französischen Sozialwissenschaftlers Michel Foucault gedeutet<sup>60</sup>. Der entscheidende Unterschied zwischen der Fuggerei und den herkömmlichen Armenhäusern habe darin gelegen, dass sie ein Disziplinarraum war, in dem die Armen nicht mehr durch Normen, sondern durch die räumliche Struktur der Siedlung selbst erzogen werden sollten. Sie habe die Bewohner »parzelliert«, nach Foucault bildete eben diese Parzellierung neben Kasernierung ein besonders geschmeidiges Prinzip der Disziplinierung durch Verteilung der Individuen im Raum. Die klare Trennung der – meistens zwei – Wohneinheiten in den Häusern habe ebenso wie die Gesamtanlage, die die öffentlichen Kommunikationsräume bewusst einschränkte, die »Privatsphäre« gefördert. Ein Platz der Begegnung, und sei es nur am Brunnen an der Straßenkreuzung, fehlte in der Fuggerei. Das unpersönliche Prinzip von Jakob Fuggers Armensiedlung habe so auch darauf abgezielt, den Bewohnern die Möglichkeit zu geben, ihre Ehrbarkeit zu wahren. Dazu passt, dass die Siedlung ummauert war und die Tore früh am Abend geschlossen wurden. Den Bewohnern sollte nicht nur außerhalb, sondern besonders auch innerhalb der Siedlung jede Gelegenheit zu verführerischer Geselligkeit mit Trinken und Unzucht, aber auch zu Fluchen und Zanken genommen werden. Die Gegenleistungen der armen Mieter waren Gebete für den Stifter und seine Familie. Die

59 Benjamin SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505–1555)* (Stiftungsgeschichten 3), Berlin 2004, zur im Folgenden besprochenen Fuggerei bes. 127–151. Zum »spatial turn« s. die in Anm. 7 zit. Lit. Scheller hat sich darauf nicht ausdrücklich bezogen, seine Interpretation der Fuggerei ist inspiriert von den Forschungen zum »Armenhaus« von Frank REXROTH, *Das Milieu der Nacht. Obrigkeit und Randgruppen im spätmittelalterlichen London* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 153), Göttingen 1999, 247–291. – Die folgende Zusammenfassung nach BORGOLTE, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts* (wie Anm. 2), bes. 54\*–56\*.

60 Vgl. Michel FOUCAULT, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt/M. 1994.

Fuggerei-Bewohner wurden aber nicht zu einer Memorialgemeinschaft zusammengefasst; zunächst gab es hier nicht einmal eine Kapelle. Vielmehr hatten die Armen die Fürbitten je für sich in ihren Häusern zu verrichten; diese Regelung entsprach der Gesamtanlage, da sie sowohl der abgesonderten Lebensweise der Armenfamilien wie der Beanspruchung der Familienhäupter durch das auswärtige Tagewerk gerecht wurde.

Die deutliche Fokussierung der Stiftungen auf ein Haus oder eine Anlage, und sei sie im Innern noch so aufgefächert, heißt natürlich nicht, dass sie keine Räume erfassten, im Gegenteil. Typisch für Stiftungen ist ja stets gewesen, dass sie sich auf Immobilien stützten; überall, wo das Stiftungswesen blühte, wurden die riesigen Stiftungsgüter für die politische Herrschaft oder die Gesellschaft zum Problem, weil sie dem Wirtschaftskreislauf entzogen wurden und die Steuereinnahmen des Fiskus verminderten oder gar gefährdeten<sup>61</sup>. Die Staaten wehrten sich häufig genug durch Enteignungen oder durch Amortisationsgesetze, die weitere Vergabungen an die »tote Hand« unterbinden sollten<sup>62</sup>. Die einseitige Zweckbindung des Stiftungsvermögens verhinderte andererseits, dass sich die Stiftungen zu einem Kosmos multipolarer Kraftzentren fortentwickelten; zwar kann dem Stifterwillen ohne die Bereitschaft der beteiligten Menschen und Gruppen nie Geltung verschafft werden<sup>63</sup>, aber es ist zweifelhaft, ob die Stiftungsorgane einen ganz neuen Zweck aus sich selbst entwickeln könnten, ohne einem fremden Willen unterworfen zu sein.

Wohlhabende oder gar reiche Stifter haben allerdings meistens mehr als eine Stiftung errichtet; charakteristisch für das ältere Stiftungswesen ist die Pluralität der Einrichtungen, die in ihrer geographischen Streuung den Lebensweg des Stifters nachzeichnen, von der Heimat über den Studienort und die wichtigsten Wirkungsstätten bis zur Grablege,

61 Der Anteil von Stiftungsgütern am Volksvermögen wird für die Vormoderne immer wieder sehr hoch eingeschätzt, auch wenn genaue Berechnungen schwierig sind. Einige Hinweise bei BORGOLTE, »Totale Geschichte des Mittelalters«? (wie Anm. 1), 16. Im europäischen Mittelalter wird der Anteil der Kirche am Landbesitz auf zehn bis 33 Prozent geschätzt, in Deutschland soll er bei der Reformation auf die Hälfte gestiegen sein: BAER, *The Muslim Waqf and Similar Institutions* (wie Anm. 19), 262. In Ägypten machten die waqf-Ländereien am Beginn der Reformen unter Muhammad Ali (1809) mit etwa 380.000 Hektar immerhin ein Drittel des fruchtbaren Bodens aus, sie wurden der Besteuerung unterworfen und schließlich 1812 gegen Entschädigung konfisziert: Franz KOGELMANN, Die Entwicklung des islamischen Stiftungswesens im postkolonialen Staat. Prozesse der Säkularisierung in Ägypten, Algerien und Marokko, in: *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm*, hg. v. MEIER, PAHLITZSCH u. REINFANDT (wie Anm. 3), Anm. 2. Im osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts wurde geduldet, dass zehn bis 15 Prozent der potentiellen steuerbaren Güter dem Fiskus durch Stiftungen entzogen wurden: Suraiya FAROQHI, *Pious Foundations in the Ottoman Society of Anatolia and Rumelia*, in: *Stiftungen in Christentum*, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 3), 223–256, hier: 251. – Bis zum 19. Jahrhundert wurden mit Rücksicht auf die religiösen Zwecke nur wenige Versuche zu völligen Enteignungen gemacht (ebd., 252). – Anhaltspunkte bietet auch der Umfang der großen Stiftungen; so wird der Landbesitz eines merowingzeitlichen Stifters auf 300.000 Hektar geschätzt: Michael BORGOLTE, *Felix est homo ille, qui amicos bonos relinquit*. Zur sozialen Gestaltungskraft letztwilliger Verfügungen am Beispiel Bischof Bertrams von Le Mans (616), in: *Festschrift für Berent Schwineköper*, hg. v. Helmut MAURER u. Hans PATZE, Sigmaringen 1982, 5–18, hier: 8. – Ein anderes Beispiel: Hermann KAMP, *Memoria und Selbstdarstellung*. Die Stiftungen des burgundischen Kanzlers Rolin (Beihefte der Francia 30), Sigmaringen 1993, 42–57.

62 Vgl. KAMP, *Memoria und Selbstdarstellung* (wie Anm. 61). – DERS., *Amortisation und Herrschergedanken im Burgund des 15. Jahrhunderts*, in: *Memoria als Kultur*, hg. v. Otto Gerhard OEXLE (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), Göttingen 1995, 253–284, bes. 254–255. – Vgl. die Hinweise oben in Anm. 61.

63 Wie Anm. 54.

der oft wichtigsten Stiftung. Um kein neues Beispiel für ein überaus verbreitetes Phänomen einzuführen, sei nur darauf hingewiesen, dass der Wesir Rašiduddin, abgesehen von der großen Stiftung in Tabriz, der Hauptstadt des Ilchanats, auch seine (vermutliche) Geburtsstadt Hamadan, seine medizinische Ausbildungsstätte in Yazd sowie den Ort Bastām ausstattete, wo sein Herr einen Grabturm zum Gedächtnis an einen früh verstorbenen Sohn erbaut hatte<sup>64</sup>. In der lateinischen Christenheit bieten vor allem die Testamente spätmittelalterlicher Bürger zahlreiche Belege für die gezielte Stiftung und Bestiftung verschiedener Gotteshäuser in der eigenen Stadt und anderswo<sup>65</sup>. Die Gründe für die Verteilung der Stiftungen liegen auf der Hand: Es ging um Dankbarkeit für empfangene Wohltaten, um Stolz auf das selbst Geleistete, um weltlichen Nachruhm und um Hilfen für das jenseitige Heil, die an mehreren Orten besser repräsentiert und gesichert schienen als bei der Beschränkung auf einen einzigen. Zusammengehalten wurden die verschiedenen Stiftungen aber nur durch die Person des Stifters oder die Verwaltung; um ihre Aufgaben zu erfüllen, brauchten sie kein eigenes, heterarchisches Netzwerk zu bilden, wie dies etwa bei der Bewegung der Gebetsverbrüderungen im lateinischen Europa der Fall gewesen ist<sup>66</sup>.

Trotz dieser Selbstbezogenheit waren Stiftungen aber natürlich nicht unpolitisch. Ihre Neigung zur Wohltätigkeit konnte sie sogar zu Instrumenten »öffentlicher Aufgaben« machen, wie es besonders in islamischen Ländern der Fall war<sup>67</sup>. Noch aus osmani-

64 HOFFMANN, Waqf im mongolischen Iran (wie Anm. 57), 89. – BORGOLTE, Von der Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 2), 40\*.

65 Z.B. LUSIARDI, Stiftung und städtische Gesellschaft (wie Anm. 22). – Wolfgang SCHMID, Stifter und Auftraggeber im spätmittelalterlichen Köln, Köln 1994. – SCHELLER, Memoria an der Zeitenwende (wie Anm. 59). – Marlene BESOLD-BACKMUND, Stiftungen und Stiftungswirklichkeit. Studien zur Sozialgeschichte der beiden oberfränkischen Kleinstädte Forchheim und Weismain (Schriften des Zentralinstituts für fränkische Landeskunde und allgemeine Regionalforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg 27), Neustadt an der Aisch 1986. – Frank HATJE, »Gott zu Ehren, der Armut zum Besten«. Hospital zum Heiligen Geist und Marien-Magdalenen-Kloster in der Geschichte Hamburgs vom Mittelalter bis in die Gegenwart, Hamburg 2002.

66 Zu heterarchischen Netzwerken vgl. Hartmut BÖHME, Einführung. Netzwerke. Zur Theorie und Geschichte einer Konstruktion, in: Netzwerke. Eine Kulturtechnik der Moderne, hg. v. Jürgen BARKHOFF, Hartmut BÖHME u. Jeanne RIOU (Literatur – Kultur – Geschichte. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte. Große Reihe 29), Köln/Weimar/Wien 2004, 17–36, hier: 32–33. – Zum frühmittelalterlichen Verbrüderungswesen: Karl SCHMID, Mönchtum und Verbrüderung, in: Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert (Vorträge und Forschungen 38), hg. v. Raymund KOTTJE u. Helmut MAURER, Sigmaringen 1989, 117–146. – Zum Verhältnis von Stiftung und Verbrüderung vgl. Michael BORGOLTE, Über Typologie und Chronologie des Königskanonikats im europäischen Mittelalter, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 47, 1991, 19–44.

67 So wird dem Zangīden Nūr ad-Dīn in Syrien/Nordmesopotamien (1146–1174) eine *neuartige Stiftungspolitik für die Städte* zugeschrieben, deren Ziele *quantitativ und qualitativ weit über die Finanzierung einzelner Einrichtungen hinausgingen. Politik meint hier die systematische Nutzung eines privatrechtlichen Institutes für übergeordnete öffentliche Zwecke*: Stefan HEIDEMANN, Frömmigkeit und Wohltätigkeit für die städtische Erneuerung. Abgaben- und Stiftungspolitik in der Mitte des 12. Jahrhunderts, in: Islamische Stiftungen, hg. v. MEIER, PAHLITZSCH u. REINFANDT (wie Anm. 3), 61–77, hier: 63. – Vgl. Adam SABRA, Public Policy or Private Charity? The Ambivalent Character of Islamic Charitable Endowments, in: BORGOLTE, Stiftungen in Christentum (wie Anm. 3), 95–108. – Auch im westeuropäischen Kulturkreis lässt sich dergleichen beobachten, vgl. Frank REXROTH, Stiftungen und die Frühgeschichte von Policey in spätmittelalterlichen Städten, in: Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 22), 111–131. – Vgl. auch Benjamin SCHELLER, Stiftungen und Staatlichkeit im spätmittelalterlichen

scher Zeit, etwa dem syrischen Aleppo des 18. und 19. Jahrhunderts, sind sogenannte »Stadtviertelstiftungen« bekannt, durch die neben den Moscheen, Wallfahrtsstätten und Schreinen auch die Wasserversorgung und die innere Sicherheit sowie gegebenenfalls die Steuerlasten der Bedürftigen getragen wurden<sup>68</sup>. Streng nach Wohnquartieren mit zwischen wenigen 100 und bis zu 4.000 Einwohnern ausgerichtet, scheinen diese Stiftungen selbst Nichtmuslimen zugutegekommen zu sein<sup>69</sup>. Über die Initianten herrscht nach dem heutigen Stand der Forschung keine rechte Klarheit, doch bilden die Stadtviertelstiftungen offenbar eine Analogie zu den im Islam ebenfalls bekannten »kollektiven« Stiftungen für Blinde, Koranleser und bestimmte Berufsgruppen<sup>70</sup>; die strenge Bindung herkömmlicher Stiftungen an einen Ort lösen sich hier wie dort zugunsten eines diffusen, räumlichen Bezuges auf.

Verwandt damit waren, wie es scheint, plurilokale Stiftungswerke, die den politischen Zwecken der Ausübung und Darstellung von Herrschaft folgen; sie gehen schon ins Mittelalter zurück. Von Kaiser Friedrich I. Barbarossa (1155–1190) ist beispielsweise bekannt, dass er zur Förderung des Handels, also als wirtschaftspolitische Maßnahme, den Bau von Spitälern als Unterkünfte an wichtigen Straßenverbindungen förderte<sup>71</sup>. Sein umstrittener späterer Nachfolger, der Habsburger König Friedrich III. (1314–1330), errichtete zwischen 1318 und 1327 systematisch Stiftungen in den Herzogtümern Österreich und Steiermark, darunter bei den Bischofsitzen und allein 48 Klöstern, um seiner Anerkennung und seines Nachlebens willen; auch baute er Wien in Konkurrenz zu München, dem Hauptort seines Rivalen König Ludwig von Bayern (1314–1347), als Haupt- und Residenzstadt aus<sup>72</sup>. Spätmittelalterliche Fürstenhäuser stifteten Jahrtage und verpflichteten den Klerus ihrer Territorien, sich zum Totengedenken an den Grablegen ihrer Dynastien zu versammeln; mit dieser Verfügung stärkten sie die landesherrliche Gewalt über die Kirche, die sie zur politischen Integration ihrer Gebiete nutzen konnten<sup>73</sup>. Auch im Moskauer Reich des 16. und 17. Jahrhunderts mühten sich die Zaren, ein weites und dichtes Netz von Stiftungen über ihr Reich zu ziehen, um ihre Herrschaft zu legitimieren, und der Adel tat es ihnen in geringerem Maße nach<sup>74</sup>.

Man kann bei all diesen und ungezählten anderen Fällen wohl von politisch motivierten Stiftungswerken sprechen, die durch Verdichtung vieler besonderer Stätten einen Herrschaftsraum schaffen sollten; trotzdem bleibt auch hier die herkömmliche bipolare Beziehung zwischen dem Stifter und seiner Stiftung bestimmend: Der Stifter wird durch

Okzident. Kommunalen Pfründenfeudalismus in den Städten des spätmittelalterlichen Reiches, in: *Stiftungen in Christentum*, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 3), 205–222.

68 Stefan KNOST, Die Stadtviertelstiftungen in Aleppo von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: *Islamische Stiftungen*, hg. v. MEIER, PAHLITZSCH u. REINFANDT (wie Anm. 3), 213–232.

69 Ebd., 216.

70 Ebd., 214, 230f.

71 Michael BORGOLTE, Der König als Stifter. Streiflichter auf die Geschichte des Willens, in: *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten*, hg. v. DEMS. (wie Anm. 22), 39–58.

72 Katrin PROETEL, Großes Werk eines »kleinen Königs«. Das Vermächtnis Friedrichs des Schönen zwischen Disposition und Durchführung, in: *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten*, hg. v. BORGOLTE (wie Anm. 22), 59–95.

73 Wittelsbacher: Ebd., 69. – Theodor STRAUB, Die Hausstiftung der Wittelsbacher in Ingolstadt, in: *Sammelblatt des Historischen Vereins Ingolstadt* 87 (1978), 22–144, hier: 47–53. – *Württemberg: Dieter STIEVERMANN, Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg*, Sigmaringen 1989, 145–146.

74 STEINDORFF, Glaubenswelt und Prestige (wie Anm. 40), 170–172.

unentwegte Wohltaten in seinem Namen und durch Fürbitten zu seinen Gunsten in seiner Stiftung vergegenwärtigt<sup>75</sup>. Wird diese Beziehung oder diejenige zu seinen Nachfahren bzw. den Stiftungsorganen unterbrochen, zerfällt das Werk. Räumlichen Bestand hat es nur durch seine zentripetalen Bezüge.

Untersucht man die Geschichte vormoderner Stiftungen durch die Jahrhunderte ihrer Existenz, dann frappieren immer wieder die Stabilität ihrer Zweckbindung und ihre Ortsbeständigkeit<sup>76</sup>. Manches Kloster und manche Stiftskirche aus dem Mittelalter haben bis heute überdauert, und wo die Spitäler durch die Reformation oder Säkularisierung aufgelöst wurden, kommen die alten Stiftungsgüter für die Caritas oft bis heute Altenheimen oder der Sozialfürsorge in derselben Stadt zugute. Auch die Stifter selbst möchten bekannt bleiben, wenngleich die Gebete zu seinem Seelenheil meist verstummt sind. Keineswegs lässt sich aber eine gerade Linie von den Anfängen bis zur Gegenwart ziehen; immer wieder, so zeigen es die Dokumente, sind nämlich Stiftungserträge entfremdet und Zwecke modifiziert worden. Dass die frommen Stiftungen des Mittelalters trotzdem überleben konnten, ist im Bereich des lateinischen Christentums nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass die gottgeweihten Häuser im vielschichtigen Gefüge der Kirche wechselnde Plätze finden konnten. Das Spital, das Kaiser Friedrich I. 1181 im thüringischen Altenburg zum Trost der Armen, Reisenden und Kranken gestiftet hatte, ging zum Beispiel unter seinem Enkel, Kaiser Friedrich II. (1220–1250), an den Deutschen Orden über; dieser verwandte die einkommenden Erträge nicht mehr für die Bedürftigen vor Ort, sondern überwies sie ins Heilige Land<sup>77</sup>. Viel später, nach der Reformation, verloren die Deutschordensherren ihr Interesse an dem Haus, aber jetzt waren es die evangelisch gewordenen Landesherrn, die hier erneut ein Spital einrichteten, weil dies seiner ursprünglichen Bestimmung gemäß sei. So ist die staufische Stiftung erst 1594 untergegangen.

Wenn sich Caritas und Memoria als wichtigste Ziele vormoderner Stiftungen also zwar an je besonderen Orten entfalteten, so haben wir doch allen Grund zu der Annahme, dass bestimmte räumliche Bezüge ihre Erhaltung förderten. Als geistliche Werke bildeten sie in der westlichen Christenheit einen Knoten im Netzwerk der Kirche und scheinen auf diese Weise in ihrem Bestand recht gut geschützt gewesen zu sein. Obgleich diese Vermutung durch weitere Studien abgesichert werden müsste, dürfte sich hier ein bemerkenswerter Unterschied zur islamischen Welt abzeichnen, wo die Stiftungen zwar sakrosankt waren, eine überlokale Klerikerkirche zu ihrer Sicherung aber fehlte.

Eine entschiedene Abkehr vom Ortsprinzip der Stiftungen lässt sich erst in der Moderne beobachten. Vor allem die amerikanischen Megastiftungen aus der vorletzten Jahrhundertwende sind hierfür paradigmatisch<sup>78</sup>. Wo Stiftungen in einem einzigen Jahr rund eine halbe Milliarde Dollar ausgeben müssen, können sie sich selbstverständlich

75 BORGOLTE, Die Stiftungen des Mittelalters (wie Anm. 31).

76 Vgl. BORGOLTE, Der König als Stifter (wie Anm. 71). – DERS., Die Anfänge des Stiftungswesens in Deutschland, in: 60 Jahre Bundesverband Deutscher Stiftungen, hg. vom Bundesverband Deutscher Stiftungen, Berlin 2008, 4–5. – DERS., Caritas und Gedenken. Die Stiftung Heilikas als Problem in Geschichte und Gegenwart, in: Für Seelenheil und Bürgerwohl. 750 Jahre Stiftskirche und Spital Lahr (1259–2009). Im Auftrag der ev. Stiftsgemeinde und der Stadt Lahr, hrsg. v. Niklot KROHN, Lahr 2009, 22–31.

77 BORGOLTE, Der König als Stifter (wie Anm. 71), 46–51.

78 Zum Folgenden bereits BORGOLTE, Stiftungen, Staat und sozialer Wandel (wie Anm. 6), bes. 23–26 bzw. 13–16. – Vor allem nach PREWITT, Auftrag und Zielsetzung einer Stiftung (wie Anm. 10), im Folgenden hier: 325, 327, 336, 343.



nicht mehr auf einen Ort konzentrieren. Die 1911 gegründete Stiftung von Andrew Carnegie (1835–1919) finanzierte unter anderem allein 2.811 Bibliotheken in den Vereinigten Staaten und Großbritannien. Der Stifterwille kann hier nicht sehr konkret und muss für Weiterentwicklungen offen sein, weil sich die riesigen Kapitalerträge ständig neue Aufgaben suchen müssen. So begnügte sich auch Carnegie mit dem Auftrag, Wissen und Verständnis im Volk der USA und der Britischen Dominions und Kolonien zu fördern und zu verbreiten. Den Stifterwillen muss in diesem allgemeinen Rahmen und an seiner Statt die Verwaltung der Carnegie Corporation formulieren, deren eigener Standort selbst gleichgültig geworden ist. Die Stiftung, die sich von ihrem bestimmten Ort und Zweck gelöst hat, kann gewissermaßen überall tätig werden und tut es auch; andererseits kann sie eine Förderung an einem bestimmten Ort jederzeit aufgeben, ohne die dauernde Zielsetzung der Stiftung selbst zu verletzen. Zum ersten Mal gewinnt die Stiftung räumliche Herrschaft, weil sie ihre Wohltaten über das Land streuen und diese ihm wieder entziehen kann. Kein Wunder, dass manche Kritiker längst erkannt haben, zu welcher Gefahr für die Demokratie mächtige Stiftungen werden können<sup>79</sup>. Auch bei uns gibt es inzwischen außerordentlich kapitalkräftige Stiftungen<sup>80</sup>; die Volkswagenstiftung beispielsweise verfügt bei einem Stiftungskapital von 2,3 Milliarden Euro (2004) über jährliche Fördermittel von 106 Millionen Euro (2003)<sup>81</sup>. Im Kuratorium sitzen aber bekanntlich Vertreter des Bundes und des Landes Niedersachsen. Solange Großstiftungen wie von VW die Ausnahme bleiben – und dafür spricht hierzulande viel – und die durch das Volk legitimierte Exekutive bei der Lösung gesellschaftlicher Defizite sowie der Förderung von Kunst und Wissenschaft nicht in ihre Abhängigkeit gerät, muss man sich nicht vor amerikanischen Verhältnissen fürchten.

## Zusammenfassung

Obwohl seit langem bekannt ist, dass sich Stiftungen in vielen, wenn nicht allen schriftgestützten Hochkulturen entfaltet haben, fehlt es noch weithin an vergleichenden Studien zur Begründung allgemeiner Aussagen. In universalhistorischer Perspektive zeichnet sich ab, dass Stiftungen in der Vormoderne eher auf unbeschränkte Dauer an bestimmten Orten angelegt waren, während seither, besonders in der Gegenwart, Tendenzen zur Revidierbarkeit und zur Verräumlichung der Stiftungszwecke dominieren.

Die *Ewigkeit* der Stiftung wurde begünstigt, wo man als Gegenleistung für die durch sie bewirkten guten Taten eine Förderung des Seelenheils bis zum Weltgericht erwartete; wo sich aber eine Fegefeuerlehre zur Geltung brachte (wie in der lateinischen Christenheit seit dem 14. Jh.), unklare Vorstellungen über das jüngste Gericht und das Schicksal der Einzelseele herrschten (Judentum, orthodoxes Christentum) oder der Glaube an ein ewiges Leben des Individuums verworfen wurde (Buddhismus), waren auch schon in älteren Zeiten die Stiftungszwecke antastbar. Widerruflich war der Stifterwille auch im Islam, obwohl die wiederkehrenden Werke der Barmherzigkeit dem

79 Vgl. James Davison HUNTER, Der amerikanische Kulturkrieg, in: Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome, hg. v. Peter L. BERGER, Gütersloh 1997, 29–84, hier: 52–68.

80 Vgl. Die großen Stifter. Lebensbilder – Zeitbilder, hg. v. Joachim FEST, Berlin 1997.

81 Art. Volkswagen-Stiftung, in: Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden, Bd. 29, Leipzig/Mannheim 2006, 219.

Ruhm eines Mannes dienen sollten und sogar die scheinbar opportunistischen *Familienstiftungen* einen caritativen Endzweck hatten.

In der Vormoderne wurden Stiftungen für einen genau bezeichneten Ort bestimmt, an dem sie dem Gottesdienst und Gebet, der Fürsorge für Kranke und Notleidende oder der Wissenschaft zugutekommen sollten. Bewegungs- und Beziehungsräume in begrenztem Rahmen ergaben sich hier, weil die Stätten der Stiftung häufig höchst differenziert waren (Kirche, Moschee, Kloster, Grablege, Spital, Rechtsschule, Bibliothek, Universität usw.). Durch die typische Fundierung auf Liegenschaften oder durch Errichtung mehrerer, verstreuter Stiftungen, die untereinander in Verbindung standen, konnten andererseits hierarchische Gefüge entstehen, die durch den Willen des (toten) Stifters und die durch ihn eingesetzten Verwaltungen zusammengehalten wurden. Besonders begünstigt scheint das Überleben einer Stiftung, seiner Zwecke und Güter oder der Stiftermemoria in der westlichen Christenheit gewesen zu sein, denn nur hier konnten die Stiftungen als geistliche Werke Knoten in einem unzerreißbaren Netzwerk – nämlich der Kirche – bilden.

Die Megastiftungen der Gegenwart, besonders in den USA, verfügen über so viel Kapital, dass die Festsetzung eines beständigen und spezifischen Zweckes und die Konzentration auf einen bestimmten Ort unmöglich geworden sind. Diese Stiftungen sind zum ersten Mal in der Geschichte auf die Erfassung großer Räume wenn nicht Staaten gerichtet; ihre Anpassungsfähigkeit an die Erfordernisse der jeweiligen Gegenwart kann segensreich sein, sie stellt aber auch eine virtuelle Bedrohung für demokratische Gesellschaften dar.<sup>82</sup>

<sup>82</sup> Zwischen Abgabe des Aufsatzmanuskriptes (30. Oktober 2008) und Drucklegung ist leider so viel Zeit vergangen, dass der Anmerkungsapparat (nicht die Argumentation) eigentlich hätte stark überarbeitet werden müssen. Da dies nicht möglich ist, verweise ich im Folgenden auf einige neuere Titel: Michael BORGOLTE, Stiftung und Wissenschaft. Historische Argumente für eine Wahlverwandtschaft, in: Viator. Medieval and Renaissance Studies 42 Multilingual, 2011, 309–319. – DERS., Planen für die Ewigkeit. Stiftungen im Mittelalter, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, erscheint 2012. – Tillmann LOHSE, Die Dauer der Stiftung. Eine diachronisch-vergleichende Studie des weltlichen Kollegiatstifts St. Simon und Judas in Goslar (Stiftungsgeschichten 7), Berlin 2011. – Claudia MODDELMOG, Königliche Stiftungen des Mittelalters im historischen Wandel. Quedlinburg und Speyer, Königsfelden, Wiener Neustadt und Andernach (Stiftungsgeschichten 8), erscheint Berlin 2012. – Stiftung und Staat im Mittelalter. Eine byzantinisch-lateineuropäische Quellenanthologie in komparatistischer Perspektive, hg. v. Tim GEELHAAR u. John THOMAS (Stiftungsgeschichten 6), Berlin 2011.