
Fünftausend Jahre Stiftungen

Eine Typologie von Mesopotamien bis zu den USA

von Michael Borgolte

Vorbemerkung: Über Stiftungen in universalhistorischer Perspektive nachzudenken, haben mir neue Forschungen im Rahmen eines Advanced Grant des European Research Council ermöglicht. An der Humboldt-Universität zu Berlin führen seit 2012 Postdoktoranden verschiedener Fächer – der Mittelalterhistorie, Byzantinistik, Indologie, Islamwissenschaft und Judaistik, zeitweise auch der Sinologie – ein Großprojekt über vormoderne Stiftungen im interkulturellen Vergleich durch¹; die Ergebnisse dieser Studien gehen in eine Enzyklopädie ein, von der der erste Band im Sommer 2014 erschienen ist². Beraten konnte ich mich aber auch mit Experten der Ägyptologie, Iranistik und Assyriologie.³

1 Vgl. vorerst *Michael Borgolte*, *Foundations in Medieval Societies: Cross-Cultural Comparisons*. A Project of the European Research Council at the Humboldt University of Berlin, in: *Journal of Transcultural Medieval Studies* (im Druck).

2 *Michael Borgolte* (Hrsg.), *Enzyklopädie des Stiftungswesens in mittelalterlichen Gesellschaften*. Bd. 1: Grundlagen. Berlin/Boston 2014. Als Autor/innen mitgearbeitet haben an diesem Band: Zachary Chitwood (Byzantinistik), Patrick Koch und Emese Kozma (beide Judaistik), Tillmann Lohse (Mediävistik), Susanne Ruf (Kunstgeschichte), Ignacio Sánchez (Islamwissenschaft) und Annette Schmiedchen (Indologie). Geplant sind bis 2017 noch zwei weitere Bände. – Ergänzend zum Vorhaben der Enzyklopädie studierte der Sinologe Volker Olles Stiftungen in China, dessen Ergebnisse separat veröffentlicht werden.

3 Mit Dr. Martin Fitzenreiter, Ägyptisches Museum der Universität Bonn; Prof. Dr. Maria Macuch, Institut für Iranistik der Freien Universität Berlin; Prof. Dr. Dr. h. c. Stefan M. Maul, Ordinarius für Assyriologie an der Universität Heidelberg. Ich danke den genannten Kolleg/innen herzlich für ihre Auskünfte und Hilfen; selbstverständlich sind sie nicht verantwortlich für die von mir aus ihren Angaben gezogenen Schlüsse.

Was eine Stiftung ist, lässt sich nicht für alle Zeiten definitiv lösen; sehr viele ihrer Erscheinungsweisen kann man aber idealtypisch zusammenfassen.⁴ Demnach wird bei einer Stiftung ein Kapital zur Verfügung gestellt, mit dessen Erträgen ein bestimmter Zweck auf Dauer verfolgt werden kann.⁵ Im Unterschied zur Schenkung, die in einer einmaligen Gabe besteht, soll die Stiftung aufgrund ihres nie aufgebrauchten Vermögens eine unendlich oft wiederholte Leistung in periodischen Rhythmen ermöglichen. Stiftungen ergänzen Leistungen anderer und beheben Mängel, sie dienen also der Hilfe für Arme, Bedürftige, Fremde und Kranke, unterstützen staatliche Einrichtungen bei der Erfüllung öffentlicher Ausgaben und fördern religiöse Kulte sowie Kunst und Wissenschaft. Sie begegnen immer wieder in entwickelten, arbeitsteiligen Gesellschaften, die eine Akkumulation von Vermögen in den Händen Einzelner erlauben. Offen ist aber, ob Idee und Praxis der Stiftungen in verschiedenen Kulturen erfunden worden sind oder sich durch Nachahmung verbreitet haben.

Die älteste Schicht des Stiftungswesens datiert aus einer Zeit, in der Götterwelt und Menschenwelt noch ungeschieden waren; die Transzendenz war noch nicht entdeckt, so dass Lebende und Tote ihren Platz in der Einheit des Kosmos fanden und die Menschen, um vom Diesseits zum Jenseits zu gelangen, noch nicht auf göttliche Gnade oder eigene Leistung setzen mussten. Zwar waren die Einzelnen in ihren Familien, Ständen und örtlichen Lebensgemeinschaften in Solidarität verbunden, aber eine ethische Verpflichtung zur Hilfe der Fremden kannte man so wenig wie das Mitgefühl. Unbestimmt war auch der Wert des Individuums. Die Zäsur, mit der all dieses anders wurde, wird nach Karl Jaspers die Achsenzeit genannt und meist im

4 Vgl. Michael Borgolte/Tillmann Lohse/Ignacio Sánchez/Patrick Koch/Zachary Chitwood/Annette Schmiedchen, Art. „Stiftungen – Mittelalterlicher Sprachgebrauch und moderner Begriff“, in: Borgolte (Hrsg.), Enzyklopädie des Stiftungswesens (wie Anm. 2), Bd. 1, 19–82 Thomas Adam/Sitta von Reden/Michael Borgolte/Rupert Graf Strachwitz/Franz Kogelmann/Bernhard Lorentz, Stiftungen in der Geschichte, in: GWU 63, 2012, 5–91; Jürgen Kocka/Günter Stock (Hrsg.), Stiften, Schenken, Prägen. Zivilgesellschaftliche Wissenschaftsförderung im Wandel. Frankfurt am Main/New York 2011.

5 Zur abweichenden Konzeption der „Ertrags-“ oder „Gebrauchsstiftungen“ bzw. der „operativen Stiftungen“ s. unten bei Anm. 120. – Zum Motiv der Dauer im historischen Wandel jetzt: Tillmann Lohse, Die Dauer der Stiftung. Eine diachronisch-vergleichende Geschichte des weltlichen Kollegiatstifts St. Simon und Judas in Goslar. (Stiftungsgeschichten, Bd. 7.) Berlin 2011; Claudia Moddelmog, Königliche Stiftungen des Mittelalters im historischen Wandel. Quedlinburg und Speyer, Königsfelden, Wiener Neustadt und Andernach. (Stiftungsgeschichten, Bd. 8.) Berlin 2012.

ersten vorchristlichen Jahrtausend angesetzt.⁶ Stiftungen gehen aber etwa bis um 3000 zurück, so dass man von heute aus gerechnet von fünftausend Jahren Stiftungs-wesen sprechen kann.⁷

Die ersten Adressaten von Stiftungen waren die Götter und die Ahnen bzw. die Toten. Eigentlich ist diese Feststellung überraschend, da beide Gruppen ja zusammen mit den lebenden Menschen eine Gemeinschaft gegenseitig Verpflichteter bildeten, die den Kosmos in Gang hielten. Die Förderung des Götterkultes und besonders der Ahnenverehrung durch Stiftungen könnte deshalb von Fall zu Fall auf eine Vernachlässigung beider in der täglichen Praxis schließen lassen oder auch der Ausgestaltung und Aufwertung dieser Kulte gedient haben.⁸

6 Hans Joas, Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz. Basel 2014; Karen Armstrong, Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen. München 2006; Shmuel N. Eisenstadt, Die Achsenzeit in der Weltgeschichte, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt am Main 2005, 40–68; Johann P. Arnason/S.N. Eisenstadt/Björn Wittrock (Eds.), Axial Civilizations and World History. (Jerusalem Studies in Religion and Culture, Vol. 4.) Leiden/Boston 2005; Shmuel N. Eisenstadt (Hrsg.), Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. 2 Bde. Frankfurt am Main 1987; ders., Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik. 3 Bde. Frankfurt am Main 1992; Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München 1949, Ndr. München 1963, 19–42. S. auch: Michael Borgolte, Universität und Intellektueller – Erfindungen des Mittelalters aus dem Geist des Islam?, in: Jb. für Universitätsgeschichte 11, 2008, 91–109; Ndr. in: ders., Mittelalter in der größeren Welt. Essays zur Geschichtsschreibung und Beiträge zur Forschung. Hrsg. v. Tillmann Lohse/Benjamin Scheller. (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Bd. 24.) Berlin/Boston 2014, 261–282, hier 277.

7 Vgl. Albert Sarrazin, Étude sur les fondations dans l'antiquité en particulier à Rome et à Byzance. Paris 1909, 1–12; Bernhard Laum, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike. Ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte. Bd. 1: Darstellung. Bd. 2: Urkunden. Leipzig 1914, Ndr. Aalen 1964, hier Bd. 1, 61–88 u. 237–243.

8 Laum, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike (wie Anm. 7), Bd. 1, 238, neigte dazu, aus der Vernachlässigung des Totenkults durch nachlebende Familienangehörige „die Institution der Stiftung“ abzuleiten, ähnlich 242f. zur Genese des Götterkultes. Noch entschiedener argumentierte in diesem Sinne Eberhard F. Bruck, Die Stiftungen für die Toten in Recht, Religion und politischem Denken der Römer, in: ders., Über römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1954, 46–100, hier 53. Dagegen stellten für Paul Veyne, Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike. Darmstadt 1990, 225, „die Stiftungen eine Neuerung (dar), die weniger den Niedergang der Religiosität bewies als vielmehr eine allgemeine Änderung der Mentalität, bei der das Gefallen am Luxus und die Sensibilität für andere eine Rolle spielten.“ Auch vor der Achsenzeit gab es natürlich die Vernachlässigung des Kultes für Tote oder Götter, ohne dass dies auf eine Abwendung vom Kosmos-Denken schließen lassen müsste. Als z. B. der assyrische König Sargon II. eine neue Hauptstadt seines Reiches erbauen wollte, musste er 713 v. Chr. eine Landschenkung seines Vorgängers Adad-nerari III. (von 788) für den Reichsgott Assur durch andere Güter ersetzen; trotzdem wollte er bei seiner Stiftung nicht einer An-

Die ältesten Stiftungen vor der Achsenzeit hat die Wissenschaft in Mesopotamien und in Ägypten nachgewiesen. Die Überlieferung zu den Götterstiftungen in Babylonien ist hier besonders wichtig, weil sie das Motiv der Dauer, das für Stiftungen konstitutiv war, verständlich macht. Seit den sumerischen Stadtstaaten des 3. Jahrtausends wird den Fürsten bzw. Königen das Epitheton „Versorger der Gottheit N.“ oder „Versorger des Tempels N.“ beigelegt. Die regelmäßige Zuwendung von Speisen und Getränken an die Götter dekretieren „für alle Zeit“ königliche Verfügungen auf steinernen Inschriften.⁹ In der ersten ausdrücklich überlieferten Götterstiftung gibt der babylonische König Maruttasch um 1300 „dem Gotte Marduk, seinem Herrn, (...) für immer und alle zukünftigen Tage“ bestimmte Felder gegenüber der Hauptstadt.¹⁰ Seit dem Reichsgründer Hammurapi (1793–1750 v. Chr.) war Marduk vom

fechtung der Gottesverehrung entgegenwirken, sondern, „dem Tempel seine vollen Abgaben zukommen lassen, die Gaben bekräftigen, die Welt leiten und mich selbst erhöhen“: [Lauraj Kataja/R[obert] Whiting (Eds.), *Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period*. (State Archives of Assyria. Published by the Neo-Assyrian Text Corpus Project of the Academy of Finland in co-operation with Deutsche Orient-Gesellschaft, Vol. 12.) Helsinki 1995, 21 Nr. 19 (Übers. aus dem Englischen M. B.), vgl. XXIV. Vgl. J. M. Postgate, *Neo-Assyrian Royal Grants and Decrees*. (Studia Pohl. Dissertationes Scientifcae de Rebus Orientis Antiqui, Series Maior, Vol. 1.) Rom 1969. S. auch unten Anm. 10.

9 Stefan M. Maul, Den Gott ernähren. Überlegungen zum regelmäßigen Opfer in altorientalischen Tempeln, in: Eftychia Stavrianopolou/Axel Michaels/Claus Ambos (Eds.), *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times. Proceedings of an International Colloquium, Heidelberg, 12–14 July 2006*. (Performanzen, Bd. 15.) Berlin 2008, 75–86, hier 78; *ders.*, Die Religionen Babyloniens, in: Joachim Marzahn/Günther Schauerte (Hrsg.), *Babylon. Wahrheit. Eine Ausstellung des Vorderasiatischen Museums, Staatliche Museen zu Berlin, mit Unterstützung der Staatsbibliothek zu Berlin*. München/Berlin 2008, 167–184, hier 177; Michael Jursa, *Babylonier. Geschichte, Gesellschaft, Kultur*. München 2004, 57, 85 f.

10 Laum, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike* (wie Anm. 7), Bd. 2, 207 f., hier datiert auf 1326–1301 v. Chr.; vgl. ebd. Bd. 1, 239 f. Zum jetzigen Verständnis der monumentalen Überlieferungsträger *kudurrus*, die man früher für Grenzsteine hielt, jetzt aber als Inschriften in Tempeln beurteilt, s. Kathryn Slanski, *Mesopotamia. Middle Babylonian Period*, in: Raymond Westbrook (Ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*. Vol. 1–2. (Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik, Vol. 22/1–2.) Leiden/Boston 2003, Vol. 1, 485–520, hier 486: „They [sc. the artifacts] were known to the Babylonians simply as *narû* ‚(stone) monument‘, and rather than marking boundaries, their function was to commemorate acquisition of entitlement to a source of income in perpetuity. In most cases, this source of income was a plot of agricultural land, but income from temple prebends and real income stemming from release from traditional tax or labor obligations due the crown are also attested. The entitlement *narûs* (...) commemorated acquisition to an entitlement and were intended to ensure that the entitlement be permanent, that is, inheritable, and remain part of the recipient's family holdings theoretically forever.“ Vgl. Joachim Oelsner/Bruce Wells/Cornelia Wunsch, *Mesopotamia. Neo-Babylonian Period*, in: ebd. Vol. 2, 911–974, hier 913. – Vgl. ferner Erich Ebeling, *Stiftungen und Vorschriften für assyrische Tempel*. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung, Veröffentlichungen, Nr. 23.) Berlin 1954; s. auch oben Anm. 8.

Stadtgott zum obersten Gott des Landes aufgestiegen und sein Tempel zur Ablieferungsstelle für Speisen und andere Lebensmittel aus dem ganzen Land geworden.¹¹ Zweimal täglich hatten ihn Priester und andere Tempelangehörige zu verköstigen. Diese Pflicht beruhte auf der Anschauung, dass das Menschengeschlecht die Götter speisen müsse, um die Welt zu erhalten. Was alle altorientalischen Mythen in dieser oder jener Weise erzählen, bezieht das Weltschöpfungsepos „Enuma elisch“ aus dem ausgehenden 2. Jahrtausend eben auf Marduk. Bevor Himmel und Erde existierten, habe es so viele miteinander konkurrierende Götter gegeben, dass sich die jüngeren gegen die älteren erhoben und in dem Kampf auch unbesiegt erscheinende Ungeheuer erschaffen wurden. Der junge Marduk habe angeboten, für die Götter zu kämpfen, sich aber ausbedungen, im Falle seines Sieges oberster der Götter und auf Dauer deren König werden zu können. Dies habe Zustimmung gefunden. Nach seinem Sieg sei Marduk der Schöpfergott der Welt geworden und habe den Menschen geschaffen, der „von nun an durch seiner Hände Arbeit für den Unterhalt der Götter“ zu sorgen hatte.¹² Die Erschaffung des Menschen habe also die Götter von den Sorgen um ihre Subsistenz befreit. Andererseits begründete der Mythos die Stellung der Könige; als Günstlinge der Götter hatten sie für deren dauernde Nahrung, Hege und Pflege zu sorgen, zumal von der gewissenhaften Erfüllung des Gebotes das Wohlergehen des ganzen Landes abhing. Die Idee der Dauer bei der Stiftung dürfte also ursprünglich auf dem Mythos beruht haben, dass die Menschen für den ständigen Unterhalt der Götter zuständig waren; auch erklären die Mythen des Zweistromlandes die Schlüsselrolle des Königtums für die Entfaltung des Stiftungswesens¹³. Die Ver-

11 Zum historischen Kontext: *Hans Neumann*, Mesopotamien, in: Albrecht Jockenhövel (Hrsg.), Grundlagen der globalen Welt. Vom Beginn bis 1200 v. Chr. (WBG Weltgeschichte. Eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert, Bd. 1.) Darmstadt 2009, 184–215, 476 f., hier 198–200.

12 *Maul*, Die Religionen Babyloniens (wie Anm. 9), 167–178, Zitat 168; *ders.*, Den Gott ernähren (wie Anm. 9), 76–78; *Takayoshi Oshima*, The Babylonian God Marduk, in: Gwendolyn Leick (Ed.), The Babylonian World. New York/London 2007, 348–360; *Jursa*, Babylonier (wie Anm. 9), 80–84; *Brigitte Groneberg*, Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen. Düsseldorf/Zürich 2004, 92–108. – Vgl. die zweite Strophe in Goethes Sturm und Drang-Gedicht „Prometheus“: „Ich kenne nichts Ärmer's/Unter der Sonn' als euch Götter./Ihr nähret kümmerlich/Von Opfersteuern/Und Gebetshauch/Eure Majestät/Und darbtet, wären/Nicht Kinder und Bettler/Hoffnungsvolle Toren.“ (Goethes Werke. Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von *Erich Trunz*. Bd. 1. 9. Aufl. Hamburg 1969, 45). Die Erinnerung an Goethes Gedicht verdanke ich Dr. Claudia Borgolte.

13 Vgl. *Laum*, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike (wie Anm. 7), Bd. 2, 242: „Wohl tun ist Königspflicht, haben die [griechischen] Philosophen gelehrt“.

pflichtung der Könige, die religiösen Kulte zu fördern¹⁴, stand auch im Hintergrund des indischen Stiftungswesens, während in allen bekannten Stiftungskulturen der älteren Zeit das Motiv begegnet, dass der eigentliche Adressat der Stiftungen Gott oder die Götter seien. Diese gelten geradezu als Eigentümer des Stiftungsgutes, das deshalb den Menschen unverfügbar geworden sei.¹⁵ So können die Stiftungen für die Götter wohl als Archetyp der Stiftungen überhaupt gelten.¹⁶

Wie die Götterstiftungen gehörten auch die Ahnenstiftungen der Periode vor der Achsenzeit an.¹⁷ Die Intensität, mit der sich die Ägypter mit ihren Vorfahren verbunden fühlten, kommt eindrucksvoll in einer Reihe von Briefen an die Toten zum Ausdruck, die schon in die Zeit des Alten Reiches (ca. 2600–2200) zurückreicht. In einem dieser Schreiben beklagt sich beispielsweise eine Witwe bei ihrem verstorbenen Ehemann, welchen Nutzen eigentlich die von ihr sorgsam verrichteten Totenrituale brächten, wenn ihr die Vorfahren nicht in einem Konflikt um ihre Tochter beistünden?¹⁸ Seit der gleichen Zeit machten die Könige und ihre Beamten Tempeln oder Priestern Stiftungen von Ländereien, Sklaven und anderen Besitzungen für ihren Totenkult. In einer testamentarischen Verfügung aus der 4. Dynastie bestimmte ein Beamter seine Stiftungsgüter ausschließlich für Totenopfer zu seinen Gunsten „in der Totenstadt in meinem ewigen Grab, welches ist bei der Pyramide ‚Groß-ist-

14 *Jursa*, Babylonier (wie Anm. 9), 15 f., 57.

15 *Michael Borgolte*, Art. „1.1: Stiftung – Mittelalterlicher Sprachgebrauch und moderner Begriff. Interkulturelle Perspektiven“, in: ders. (Hrsg.), *Enzyklopädie des Stiftungswesens* (wie Anm. 2), Bd. 1, 19–23, hier 20; zu Indien vgl. auch *Annette Schmiedchen*, *Herrschergenealogie und religiöses Patronat. Die Inschriftenkultur der Rāṣṭrakūṭas, Śīlāhāras und Yādavas* (8.–13. Jahrhundert). (*Gonda Indological Studies*, Vol. 17.) Leiden 2014, bes. 142–158.

16 Vgl. oben Anm. 8; anders *Sitta von Reden*, *Glanz der Stadt und Glanz der Bürger. Stiftungen in der Antike*, in: *GWU* 63/1–2, 2012, 21–36, 22; s. auch unten bei Anm. 60.

17 Vgl. aus rechtshistorischer Perspektive: *Tycho Mrosch*, *Untersuchungen zur Hausurkunde des Alten Reiches. Ein Beitrag zum altägyptischen Stiftungsrecht*. (Münchener Ägyptologische Studien, Bd. 13.) Berlin 1968. – Zum Folgenden auch *Siegfried Morenz*, *Prestige-Wirtschaft im alten Ägypten*. (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Jg. 1969, H. 4.) München 1969, bes. 29–59.

18 *Richard Jasnow*, *Egypt. Old Kingdom and First Intermediate Period*, in: Westbrock (Ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law* (wie Anm. 10), Vol. 1, 93–140, hier 98, 132 f.; vgl. *ders.*, *Egypt. New Kingdom*, in: ebd. 289–359, hier 350; *ders.*, *Egypt. Third Intermediate Period*, in: ebd. Vol. 2, 777–818, hier 812. Zur verwandten Gattung der „Briefe an die Götter“ s. *Simon Parpola*, *International Law. International Law in the First Millennium*, in: ebd. Vol. 2, 1047–1066, hier 1048. – Zur Chronologie des pharaonischen Ägypten und Datierung des „Alten Reichs“ s. *Erhart Graefe*, *Das Alte Ägypten*, in: *Jockenhövel* (Hrsg.), *Grundlagen der globalen Welt* (wie Anm. 11), 147–183, 476, hier 149 f.

Khafre“¹⁹. Er war besorgt, dass seine Nachkommen und Verwandten seinen Willen nicht respektieren würden; manche Stifter schlossen deshalb förmliche Verträge mit den Totenpriestern zur Sicherung ihres Kultes ab.²⁰ Neben Priestern und Tempeln waren natürlich die Götter selbst Adressaten der Totenkultstiftungen.²¹

Opfergaben für die Ahnen hatten die Funktion, diese im Totenreich oder Grab zu versorgen und den Lebenden gewogen zu stimmen, nicht aber, wie in späteren religiösen Systemen, ihre Lage in einem separierten Jenseits zu verbessern. Die vorachsenzeitliche Mentalität, die die ältesten ägyptischen Stiftungen prägte²², lässt sich im Alten Reich fassen und war von einem tiefen Vertrauen in die unzerstörbare Weltordnung geprägt. Das den Kosmos und die Gesellschaft durchziehende Prinzip war nach Jan Assmann die *Ma'at*, die als ‚Ordnung‘ der Welt im Gegensatz zum ‚Chaos‘ galt.²³ Im Mittelpunkt dieser Ordnung stand der König, der sie erschaffen hatte und bewahrte und auch die Beamten des Reiches in diesem Sinne in seinen Dienst nahm. Jede individuelle Existenz erhielt ihren Sinn aus der Mitwirkung am Handeln

19 *Laum*, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike (wie Anm. 7), Bd. 2, 202 f., datiert mit der 4. Dynastie auf 3000–2700 v. Chr.; *Graefe*, Das Alte Ägypten (wie Anm. 18), 149, datiert jetzt die 4. Dynastie auf ca. 2639/2589–2504/2454. – Zur ägyptischen Überlieferung von Totenkultstiftungen s. neben *Laum*, Stiftungen, Bd. 1, 238–240 u. Bd. 2, 203–205, *Jasnow*, Egypt. Old Kingdom and First Intermediate Period (wie Anm. 18), 99.

20 *Richard Jasnow*, Egypt. Middle Kingdom and Second Intermediate Period, in: Westbrock (Ed.), A History of Ancient Near Eastern Law (wie Anm. 10), Vol. 1, 255–288, hier 277–279.

21 *Erik Iversen*, Two Inscriptions Concerning Private Donations to Temples. (Det Kgl. Danske Videnskabskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser, 27/5.) Kopenhagen 1941, hier bes. 5, 10, 16, 20; *Wolfgang Helck*, Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches. 2 Teile. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1960, Nr. 10–11.) Wiesbaden 1961, hier bes. 790 f., 974–982, 1010; *Dimitri Meeks*, Les donations aux temples dans l'Égypte du I^{er} millénaire avant J.-C., in: Edward Lipiński (Ed.), State and Temple Economy in the Ancient Near East. Vol. 2. (Orientalia Lovaniensia Analecta, Vol. 6.) Löwen 1979, 505–687; *Martin Fitzenreiter*, Statuenstiftung und religiöses Stiftungswesen im pharaonischen Ägypten. Notizen zum Grab des Penut (Teil V), in: ders. (Hrsg.), Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie. (Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie, 7.) London 2007, 233–263; *Jasnow*, Egypt. New Kingdom (wie Anm. 18), 328–332; vgl. *Slanski*, Mesopotamia. Middle Babylonian Period (wie Anm. 10), 505; *Jursa*, Babylonier (wie Anm. 9), 15 f., 51 f., 57, 88 f.

22 Vgl. *Siegfried Morenz*, Ägyptischer Totenglaube im Rahmen der Struktur ägyptischer Religion, in: *Eranos*-Jb. 34, 1965, 399–446.

23 *Jan Assmann*, Große Texte ohne eine Große Tradition: Ägypten als eine vorachsenzeitliche Kultur, in: Eisenstadt (Hrsg.), Kulturen der Achsenzeit II (wie Anm. 6), 245–280, hier 248; vgl. *ders.*, *Ma'at*. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München 1990, 2. Aufl. 2006, 9 f., 18.

des Königs.²⁴ Gegen Ende der 6. Dynastie, also etwa um 2200 v. Chr., erodierte die zentrale Stellung des Monarchen zugunsten des Individuums, das seine eigene Leistung stolz hervorhebt. Nicht mehr die treue Beachtung der königlichen Befehle, sondern eigenverantwortliches Handeln, weitsichtige Planung und unablässige Sorge machen ein Leben fortan erinnerungswürdig und geben ihm Sinn.²⁵ Andererseits bricht sich eine neue Ethik Bahn. Das solidarische Aneinander-Denken und Füreinander-Handeln wird im Mittleren Reich (ca. 2119–1794/93) in einen Vergeltungszusammenhang gerückt.²⁶ In einer Schrift der Zeit wird der Einzelne aufgefordert: „Verhülle dein Angesicht nicht gegenüber dem, den du gekannt hast, sei nicht blind gegenüber dem, auf den du geblickt hast, stoße nicht zurück den, der sich bittend an dich wendet, sondern lass ab von diesem Zögern, deinen Ausspruch hören zu lassen. Handle für den, der für dich handelt!“²⁷ Aus den „Weisheitslehren“ geht hervor, dass jeder Einzelne zu Hilfen für Mitmenschen in Not aufgerufen war.²⁸ Caritative Leistungen für Notleidende standen neben den Opfern für die Götter und die Toten.²⁹ Als Gegenleistung erwartete man, unter den Nachlebenden nicht vergessen und mit seinen Taten gerühmt zu werden.³⁰ Allgemeiner hoffte man für Wohltaten auf irdische Güter, langes Leben, Gesundheit und die Gunst Pharaos.³¹

Die Ethisierung, die ein Kennzeichen achsenzeitlicher Neuorientierung war, ging

24 Assmann, Große Texte (wie Anm. 23), 249.

25 Ebd. 254; vgl. Assmann, Ma'at (wie Anm. 23), 55. Datierung der 6. Dynastie nach Graefe, Das Alte Ägypten (wie Anm. 18), 150.

26 Assmann, Ma'at (wie Anm. 23), 60–91; Datierung des Mittleren Reiches nach Graefe, Das Alte Ägypten (wie Anm. 18), 150.

27 Zit. nach Assmann, Ma'at (wie Anm. 23), 63 f.

28 Zur Lehre des Amenemope aus der 20. Dynastie (1186/85–1070/69 v. Chr., so Graefe, Das Alte Ägypten [wie Anm. 18], 151), Milde gegen Alte, Arme und Schwache walten zu lassen, s. das Zitat bei Emma Brunner-Traut, Wohltätigkeit und Armenfürsorge im Alten Ägypten, in: Gerhard K. Schäfer/Theodor Strohm (Hrsg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag. (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Bd. 2.) Heidelberg 1990, 23–43, hier 37 f.

29 Brunner-Traut, Wohltätigkeit und Armenfürsorge (wie Anm. 28), 39.

30 Jan Assmann, Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten. München 1991; ders., Stein und Zeit. Das „monumentale“ Gedächtnis der altägyptischen Kultur, in: ders./Tonio Hölscher (Hrsg.), Kultur und Gedächtnis. Frankfurt am Main 1988, 87–114; ders., Tod und Jenseits im Alten Ägypten. München 2001.

31 Vgl. Iversen, Two Inscriptions Concerning Private Donations to Temples (wie Anm. 21), 5; Johannes von den Driesch, Geschichte der Wohltätigkeit. Bd. 1: Die Wohltätigkeit im Alten Ägypten. Paderborn 1959, 136.

mit einer Spiritualisierung einher³²; von größerem Nutzen als tausende Geschenke, so wurde gelehrt, sei der gute Charakter eines Menschen, Rechtschaffenheit müsse zur Tat hinzutreten. In der 1. Zwischenzeit (ca. 2216–2020) entstanden auch Texte über das Totengericht, in dem sich jeder Mensch für seine Taten im Diesseits rechtfertigen müsse. Diese werden gewogen und entscheiden über seinen Aufstieg in den Himmel.³³ Das Gericht ist also an die Idee der menschlichen Unsterblichkeit gebunden³⁴; nach Herodot waren die „Ägypter die Ersten, welche behauptet haben, dass die Seele des Menschen unsterblich sei“³⁵. Um 300 v. Chr. artikuliert dementsprechend der Hohepriester Petosiris die Heilsgewissheit in seiner Grabinschrift: „Wenn ich hier in der Stadt der Ewigkeit angekommen bin, so deshalb, weil ich das Gute auf Erden getan habe [...]. Ich habe die Gerechtigkeit geübt und das Unrecht gehasst. Ich habe nicht verkehrt mit denen, die den Geist nicht kannten [...]. Ich habe alles getan in dem Gedanken, dass ich zu Gott gelangen werde nach meinem Tode.“³⁶

Schon den Ägyptern waren also Motive bekannt, die wir aus der christlichen Heilslehre kennen, nämlich die Gedanken von Werkheiligkeit und jenseitigem Lohn. Allerdings war ihnen die Idee fremd, auch durch postmortale Werke der Wohltätig-

32 Nachdem *Jaspers*, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (wie Anm. 6), das Alte Ägypten bei der Analyse der Achsenzeit noch unbeachtet gelassen hatte (vgl. *Assmann*, Ma'at [wie Anm. 23], 24–28), datiert jetzt *Assmann*, Große Texte (wie Anm. 23), 247, die sogenannte 1. Zwischenzeit nach dem Alten und vor dem Mittleren Reich als die ägyptische Achsenzeit; er gibt die Zeit zwischen dem 23. und 21. vorchristlichen Jahrhundert an; *Graefe*, Das Alte Ägypten (wie Anm. 18), 150: 7.–9./10. Dynastie, d. h. ca. 2216/2166–2025/2020 v. Chr.

33 *Assmann*, Ma'at (wie Anm. 23), 122–159.

34 Ausführlich *Assmann*, Tod und Jenseits (wie Anm. 30), 116–159; kurz: *Assmann*, Große Texte (wie Anm. 23), 259; vgl. auch *Hans Peter Hasenfratz*, Zur „Seelenvorstellung“ der alten Ägypter. Anmerkungen zu altägyptischer Anthropologie und ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung, in: ZRelGG 42, 1990, 193–216; *Helmut Feld*, Das Ende des Seelenglaubens. Vom antiken Orient bis zur Spätmoderne. Berlin 2013, 13 f. – Für alle galt also jetzt, was vorher dem König Merikarê (um 2000 v. Chr.), Angehörigen eines bevorzugten Standes, exklusiv ans Herz gelegt worden war: „Wenn der Mensch nach dem Tode übrigbleibt, dann werden seine Taten auf einen Haufen neben ihn gelegt. Das Dortsein währt ewig! Wer tut, was sie [die Götter] verwerfen, ist ein Tor, wer aber zu ihnen kommt, ohne Unrecht getan zu haben, der wird drüben sein wie ein Gott, frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit“, zit. nach *Brunner-Traut*, Wohltätigkeit und Armenfürsorge (wie Anm. 28), 40. Vgl. auch den Totentext eines memphitischen Grabes aus der Zeit der 18. oder 19. Dynastie (1550–1185/86 v. Chr.) oder den Papyrus Insinger aus der Ptolemäerzeit (306–30 v. Chr.), beide bei *von den Driesch*, Geschichte der Wohltätigkeit (wie Anm. 31), Bd. 1, 136.

35 *Herodot*, 9 Bücher zur Geschichte. Hrsg. v. Chr. Bähr. Berlin 1898. Neugesetzte u. überarb. Ausgabe. Wiesbaden 2004, 204 lib. II cap. 123.

36 Zit. nach *von den Driesch*, Geschichte der Wohltätigkeit (wie Anm. 31), Bd. 1, 136.

keit für die Seele des Verstorbenen sorgen zu können. Solange der Leichnam, etwa durch Einbalsamierung, für die Bestattung vorbereitet wurde, konnten die Hinterbliebenen den Weg des Verstorbenen begleiten, ihm aber nicht mehr im Totengericht beistehen.³⁷ Die Lebenden hatten keine Interventionsmöglichkeit für das jenseitige Heil, das sich der Tote nur durch seine Werke zu Lebzeiten hatte verdienen müssen. Stiftungen mussten sich also auf den Kult beschränken, und zwar auf die Bewahrung der Erinnerung an den Verstorbenen und auf die Sorge um sein Grab.

Vielleicht noch besser als in Ägypten lassen sich Ahnenstiftungen und ihr Wandel in China beobachten. Der chinesische Ahnenkult hat seine klassische Ausprägung in der Zeit der Westlichen Zhou-Dynastie (ca. 1050–771 v. Chr.) erfahren und als solcher Modellcharakter bis in die Gegenwart bewahrt.³⁸ Den Praktiken der Zhou-Periode lag die Annahme zugrunde, dass „die Geister verstorbener Vorfahren über außergewöhnliche Kräfte verfügen. Man glaubte, daß die Ahnen ihren Kindern und Kindeskindern prinzipiell wohlgesonnen seien, ja ihnen zu Wohlstand und Ansehen verhelfen konnten; jene wiederum mußten sich die Gunst der Ahnen durch korrekte und pünktliche Verrichtung der Opferriten immer wieder von neuem verdienen. Vorfahren und Nachkommen lebten somit in einer Symbiose miteinander, in der die Lebenden ihre Ahnen durch Speiseopfer, und jene ihre Nachkommen durch Einwirken auf die Naturkräfte am Leben erhielten.“³⁹ Die Opfer wurden durch rituelle Mahlzeiten vollzogen, bei denen sich ein Familienmitglied im Ahnentempel aufstellte und die Ahnengeister ein menschliches Wesen als Medium benutzten. Der Familienälteste hatte in ritualisierter Sprache den Ahnen vom Wohlbefinden sowie von der Tugendhaftigkeit ihrer Nachfahren zu berichten. „Durch ein Orakel erfuhr man die Antwort der Himmlischen; ihr Segen und Beistand war die zu erwartende Belohnung für das Festhalten an den überkommenen Sitten und Riten.“⁴⁰ Bronzene Speisegeräte, die wohlhabenden oder gar aus Herrscherdynastien stammenden Toten mit ins Grab gegeben wurden, waren mit Inschriften ausgestat-

37 Vgl. Assmann, *Ma'at* (wie Anm. 23), 114f.; *ders.*, *Tod und Jenseits* (wie Anm. 30), 100–105, 116–159, 394–452.

38 *Lothar von Falkenhausen*, *Ahnenkult und Grabkult im Staat Qin*. Der religiöse Hintergrund der Terrakotta-Armee, in: *Lothar Ledderose/Adele Schlombs* (Hrsg.), *Jenseits der Großen Mauer*. Der erste Kaiser von China und seine Terrakotta-Armee. Gütersloh/München 1990, 35–48, hier 35; zum Ahnenkult in der Gegenwart: *Florian C. Reiter*, *Religionen in China*. Geschichte, Alltag, Kultur. München 2002, 52–54, 56–61.

39 *Von Falkenhausen*, *Ahnenkult und Grabkult* (wie Anm. 38), 35.

40 *Ebd.*

tet, die diese Wechselbeziehung von Toten und Lebenden dokumentieren. Als Aufenthaltsort der Ahnen, von dem sie temporär in die Welt der Lebenden zurückkehren konnten, ist durch Inschriften die Umgebung des höchsten Himmelsgottes bezeugt⁴¹, andere Quellen verweisen auf ein Totenreich oder eine „Dunkle Stadt“, möglicherweise wurde aber auch das Grab selbst als letztmöglicher Wohnort der Toten verstanden.⁴² Jedenfalls bildeten die Sphären von Lebenden und Verstorbenen eine Einheit, die beiden Zonen waren durchlässig, und der Pflicht zum Erinnerungskult hier entsprach die Aufgabe der Memoria dort.⁴³ Mit Stiftungen konnte der Mechanismus von Gabe und Gegengabe bekräftigt werden. So spendete der Fürst von Qin wohl im frühen 7. Jahrhundert v. Chr. Glocken, die beim Festmahl zu Ehren seiner Ahnen erklingen, ihm selbst aber „großen Segen, ungetrübtes Glück, vielfache Seligkeit und große Langlebigkeit von 10.000 Jahren“ einbringen sollten⁴⁴.

In der späteren Zeit der Östlichen Zhou-Dynastie (770–221 v. Chr.) hat die Forschung einen nachlassenden Grabeskult und eine Störung in der Kommunikation von Lebenden und Verstorbenen beobachtet⁴⁵, was auf die Erfahrung der Transzendenz hindeutet. Emblematisch für den Umbruch stehen die Gespräche des Konfuzius (gest. 479 v. Chr.), die entweder auf diesen selbst oder seine Schüler zurückgeführt werden müssen.⁴⁶ ‚Konfuzius‘ lehnte den Ahnenkult keineswegs ab⁴⁷, entzog sich aber klaren Aussagen über die Welt der Geister und Götter, um desto energischer auf die Pflichten gegenüber Mitmenschen, ‚Gesellschaft‘ und ‚Staat‘ hinzuweisen. Fragen nach dem transmortalen Dasein soll er ausgewichen sein.⁴⁸ Schüler und Familie sorgten indessen für sein Andenken in Qufu, wo Konfuzius geboren und begraben worden war; als sich die Kaiser des Konfuzius-Kultes annahmen, wandelte sich die-

41 Ebd. 35, 40.

42 Philip Clart, *Die Religionen Chinas*. (Studium Religionen.) Göttingen 2009, 49.

43 Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety. Daoism and the Birth of Rebirth in China*. Berkeley/Los Angeles/London 2007, bes. 51–53 u. passim.

44 Zit. in Übers. nach von Falkenhausen, *Ahnenkult und Grabkult* (wie Anm. 38), 39, vgl. 35.

45 Ebd. 44.

46 Hans van Ess, *Der Konfuzianismus*. München 2003, 2. Aufl. 2009, 10f.

47 Vgl. *Konfuzius*, *Gespräche*. Aus dem Chinesischen v. Richard Wilhelm. Frankfurt am Main 1997, Ndr. 2008, 21 III.12: „Er opferte (den Ahnen) als in ihrer Gegenwart. Er opferte den Göttern als in ihrer Gegenwart. Der Meister sprach: ‚Wenn ich bei der Darbringung meines Opfers nicht anwesend bin, so ist es, als habe ich gar nicht geopfert.‘“ Vgl. ebd. III.11; II.24, IV.19.

48 *Konfuzius*, *Gespräche* (wie Anm. 47), 55 VI.34; vgl. van Ess, *Der Konfuzianismus* (wie Anm. 46), 20.

ser vom Ahnen- zum Heroenkult.⁴⁹ Der Gründer der Han-Dynastie, Han Gaozu (reg. 206–195 v. Chr.), war der erste, der am Konfuzius-Tempel persönlich opferte; die folgenden Herrscher statteten die ‚Kongs‘, Nachkommen des Konfuzius, mit erblichen Ehren und Ländereien aus und brachten wiederholt Spenden zur Renovierung des Tempels auf. In der mittleren Han-Zeit verfügten die Kongs bereits über 3800 Haushalte, die ihnen für die Opfer an Konfuzius in ihrem Tempel übertragen worden waren.⁵⁰ Später spendete Kaiser Ming Taizu im Jahr 1378 allein 98 400 Morgen Land. Natürlich dienten die Gütergaben, die durch Steuerbefreiungen ergänzt wurden, auch der Versorgung der Kong-Familie selbst.⁵¹ Vor allem handelte es sich aber um Stiftungen, die die lebenden Angehörigen des Beistandes ihres Ahnen Konfuzius versichern und seinem diesseitigen Gedenken dienen sollten. Der Kult blieb aber nicht auf den Konfuzius-Tempel von Qufu beschränkt. Bereits unter einem Kaiser des 7. Jahrhunderts war der Befehl ergangen, in allen Provinz- und Distriktschulen Konfuzius-Tempel zu errichten⁵²; die Maßnahme stand im Zusammenhang mit dem Ausbau des Prüfungssystems für Beamte. In der Forschung hat man deshalb davon gesprochen, Konfuzius sei „zu einer Art Gottheit der Staatsverwaltung“ erhoben worden.⁵³

Wie in anderen Stiftungskulturen der Alten Welt bildeten Götter- und Ahnenstiftungen auch in Griechenland und Rom die Urtypen von Stiftungen. Stiftungen zugunsten des Götterkultes begegnen in Griechenland seit dem frühen 4. Jahrhundert⁵⁴, zugunsten der Toten seit etwa 200 v. Chr.⁵⁵ Seit dem Hellenismus oder dem

49 Zum Folgenden bes.: *Abigail Lamberton*, *The Kongs of Qufu. Power and Privilege in Late Imperial China*, in: Thomas A. Wilson (Ed.), *On Sacred Grounds. Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius*. Cambridge, Mass./London 2002, 297–332; *van Ess*, *Der Konfuzianismus* (wie Anm. 46), 55–60; *John K. Shryock*, *The Origin and Development of the State Cult of Confucius. An Introductory Study*. New York 1966.

50 *Lamberton*, *The Kongs of Qufu* (wie Anm. 49), 319.

51 Ebd. 311.

52 Zum Befehl Kaiser T'ai-tsung's (627–649 n. Chr.) ebd. 297; *van Ess*, *Der Konfuzianismus* (wie Anm. 46), 57.

53 *Van Ess*, *Der Konfuzianismus* (wie Anm. 46), 59; *Shryock*, *The Origin and Development of the State Cult of Confucius* (wie Anm. 49), 137: „The sage now became the patron deity of the civil administration of the government, and as such, an important feature in the state religion.“

54 *Laum*, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike* (wie Anm. 7), Bd. 1, 61, unter Bezug auf Bd. 2, 15 Nr. 12 vom 384 v. Chr. (nach Xenophon); ferner ebd. Bd. 1, 243, unter Bezug auf Bd. 2, 42 Nr. 42 vom 4. Jh. v. Chr. (Inscription), und 65 Nr. 53, von der aber erst Plutarch, gest. um 125 n. Chr., unter Bezug auf Nikeas, gest. 413 v. Chr., berichtet. Auch handelt es sich nach dem Tenor des Berichts durch Plutarch wohl

späten 4. vorchristlichen Jahrhundert wurde das griechische und römische Stiftungswesen von einer Erscheinung geprägt, die in der Forschung ‚Euergetismus‘ genannt wird.⁵⁶ Dieser Kunstbegriff ist von dem griechischen Nomen *Euergesie*, das heißt ‚Wohltätigkeit‘, abgeleitet und bezeichnet die – freiwillige oder moralisch/rechtlich gebotene – Schenkung von Wohlhabenden an die Allgemeinheit, sei es des ‚Staates‘, sei es einer Stadt.⁵⁷ Die Gaben dienten einerseits der Förderung von Spielen, öffentlichen Vergnügungen, Festgelagen o. ä., andererseits Baumaßnahmen wie denjenigen von Amphitheatern, Brücken, Bädern usw. Da diese Schenkungen häufig kultisch konnotiert waren, also einen religiösen Sinn hatten⁵⁸, ist es problematisch, bei Stiftungen der griechischen und römischen Antike religiöse und weltliche Motive, sakrale und agonale beziehungsweise soziale Zwecke strikt zu unterscheiden.⁵⁹ Diesen Vorbehalt muss man auch im Auge behalten, wenn in der jüngeren Forschung formuliert worden ist, dass im Zentrum antiker Stiftungen „die öffentliche Anerkennung des Stifters und seiner Großzügigkeit“⁶⁰ sowie das Ansehen der Stadt gestanden habe. Allerdings ging es stets um die Förderung der Bürger, nicht aber um die vorbehaltlose Hilfe für Menschen jeden Standes in Not.⁶¹

Der Traditionsstrang des Euergetismus riss ab, als sich in der Mittelmeerwelt und

eher um eine Stiftung, die dem Nikeas zu Lebzeiten zugutekommen sollte; anders *Veyne*, Brot und Spiele (wie Anm. 8), 226 f. – Das Folgende nach *Michael Borgolte*, Art. 7.1: Religiöses Verdienst und weltliche Ambitionen. Interkulturelle Perspektiven, in: ders. (Hrsg.), Enzyklopädie des Stiftungswesens (wie Anm. 2), Bd. 2, im Druck, bei Anm. 3.

55 *Laum*, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike (wie Anm. 7), Bd. 1, 68, 243, unter Bezug u. a. auf Bd. 2 Nrn. 43, 45, 50 und 117.

56 Grundlegend *Veyne*, Brot und Spiele (wie Anm. 8), hier bes. 162 f., 188–190.

57 Ebd. 22–24, 27 und passim.

58 Z. B. *Laum*, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike (wie Anm. 7), Bd. 1, 27–30 Nr. 28 von 159/58 v. Chr., Dekret der Stadt Dephi: „König Attalos, der Sohn des Königs Attalos, an den wir eine Gesandtschaft wegen des Unterrichtes der Kinder geschickt hatten (...) – wie er sich schon von alters her freundgesinnt und wohlwollend der Stadt gegenüber gezeigt und seine Pflichten gegen die Götter in frommer und gerechter Weise erfüllt hat, hat er unserem Wunsche Gehör geschenkt und bereitwilligst der Stadt für den Unterricht der Kinder 18.000 alexandrinische Silberdrachmen und für Festfeiern und Opfer 3.000 Drachmen geschickt, damit diese Gabe für alle Zeiten unvergänglich fortbestehe, die Gehälter für die Lehrer geregelt würden und der Aufwand für die Feste und Opfer von den Zinsen des ausgeliehenen Kapitals gedeckt würden. Deswegen beschloß die Stadt: Das Stiftungskapital ist dem Gotte geweiht, und niemandem soll verstattet sein, weder einem Beamten noch einem Privatmanne, etwas von der Summe zu einem anderen Zwecke zu verwenden [...]“

59 So aber *Laum*, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike (wie Anm. 7), Bd. 1, 40–53, 60–115.

60 *Von Reden*, Glanz der Stadt und Glanz der Bürger (wie Anm. 16), 22.

61 *G(erhard) Uhlhorn*, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche. 2. Aufl. Stuttgart 1882, 7.

Europa die monotheistischen Religionen durchsetzten, die mit ihrer Ethik beim Motiv der Wohltätigkeit altägyptischer Provenienz anknüpften.⁶² Dieser epochale Einschnitt war ebenso von einer neuen spirituellen Motivation der Stiftungen gekennzeichnet, die man als Übergang von der Toten- und Seelenkultstiftung zur Stiftung für das Seelenheil charakterisieren kann.⁶³ Wenn von ‚Totenkultstiftungen‘ die Rede ist, ging es – wie gezeigt – darum, dass Nachlebenden die Pflicht zugeschrieben wurde, das Gedächtnis an den Verstorbenen und seine Leistungen auf Dauer oder wenigstens längere Sicht zu pflegen, sei es durch rituelle Begehung seines Grabes, sei es durch Nennung seines Namens; hinsichtlich des ‚Seelen-‘ oder auch ‚Ahnenkults‘ wird der Akzent auf die gedachte Prolongation des Lebens gelegt, die vor allem durch das rituelle Mahl mit dem Verstorbenen ermöglicht werden sollte.⁶⁴ Das jenseitige Fortleben soll sich hier auf die Seele oder die Person selbst beziehen, ohne dass Gott oder die Götter zu seinen Gunsten oder seinem Heil eingreifen mussten. ‚Stiftungen für das Seelenheil‘ sind indessen von der Erwartung getragen, durch postmortale Werke für den religiösen Kult oder die selbstlose Unterstützung Bedürftiger um deren selbst willen das jenseitige Fortleben der Verstorbenen, also ihrer Seelen, im Sinne ewigen Heils und unbegrenzter Glückseligkeit zu fördern.

‚Stiftungen für das Seelenheil‘ setzten die Transzendenzenerfahrung voraus, sie

62 *Von den Driesch*, Geschichte der Wohltätigkeit (wie Anm. 31), Bd. 1; *Hendrik Bolkestein*, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem „Moral und Gesellschaft“. Utrecht 1939.

63 Für *Hans Liermann*, Handbuch des Stiftungsrechts. Bd. 1: Geschichte des Stiftungsrechts. Tübingen 1963; Ndr. hrsg. v. Axel Frhr. von Campenhausen/Christoph Mecking. Tübingen 2002, 13, haben Stiftungen „für die eigene Seele“ (im Unterschied zu „Stiftungen zum Heil der eigenen Seele“) das ganze Altertum hindurch das Stiftungswesen beherrscht (s. auch oben Anm. 8). In der neueren althistorischen Literatur werden hingegen beide Typen nicht immer klar getrennt, s. *Veyne*, Brot und Spiele (wie Anm. 8), 225–232; *Susan R. Holman*, *The Hungry Are Dying. Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. (Oxford Studies in Historical Theology.) Oxford 2001, 14 Anm. 64. Anders aber *Susanne Pickert*, Die römischen Stiftungen der augusteischen Zeit, in: Michael Borgolte (Hrsg.), *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, Bd. 4.) Berlin 2005, 23–45; *dies.*, *Sehnsucht nach Ewigkeit. Römische Stiftungen aus der Zeit des Augustus (27 v. Chr.–14 n. Chr.)*. Saarbrücken 2008.

64 Vgl. *Otto Gerhard Oexle*, Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult, in: *FMSSt* 18, 1984, 401–420; *ders.*, Die Gegenwart der Toten, in: Herman Braet/Werner Verbeke (Hrsg.), *Death in the Middle Ages*. Löwen 1983, 19–77; Ndr. in: *ders.*, *Die Wirklichkeit und das Wissen. Mittelalterforschung – Historische Kulturwissenschaft – Geschichte und Theorie der historischen Erkenntnis*. Hrsg. v. Andrea von Hülsen-Esch/Bernhard Jussen/Frank Rexroth. Göttingen 2011, 99–155.

konnten also ohne Zweifel erst in Achsenzeitkulturen entstehen; das heißt allerdings nicht auch umgekehrt, dass alle Lehren und Religionen der Achsenzeit auch ‚Stiftungen für das Seelenheil‘ hervorgebracht haben. In den indischen und chinesischen Religionen des Hinduismus, Jainismus und Buddhismus sowie im Konfuzianismus und Daoismus in China konnten sie aus jeweils verschiedenen Gründen gar nicht entstehen; dies kann ich hier nicht näher begründen und beschränke mich im Folgenden auf die Traditionen der vorderasiatischen Religionen.

‚Stiftungen für das Seelenheil‘ prägten vor allem das mittelalterliche Jahrtausend, aber es trifft nicht zu, dass es sich – wie man gemeint hat – um eine exklusiv latein-europäisch-christliche Erscheinung handelte.⁶⁵ Abgesehen von den Christen und Juden, ganz zu schweigen von den Muslimen, hat es nämlich ‚Stiftungen für die Seele‘ bzw. ‚für das Seelenheil‘ im persischen Reich der Sasaniden (221–642/51 n. Chr.) beziehungsweise im Zoroastrismus gegeben.⁶⁶ Als Begründer dieser Religion gilt der Prophet und Priester Zarathustra, den Jaspers für einen Exponenten der Achsenzeit hielt und in die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. datierte.⁶⁷ Heute wird seine Lebens-

65 Im Sinne der Unterscheidung mittelalterlicher christlicher von antik-„heidnischen“ bzw. modernen Stiftungen meinte dies *Karl Schmid*, *Stiftungen für das Seelenheil*, in: ders. (Hrsg.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg.) München/Zürich 1985, 51–73, hier 66f.: *Allen Stiftungen des Mittelalters habe „ein und dieselbe Motivation zugrunde (gelegen), die Sorge um das Seelenheil“*; vgl. 61: *Das Mittelalter lasse sich „als die große Zeit der ‚Stiftungen für das Seelenheil‘ ansprechen“*. Dazu jetzt modifizierend *Michael Borgolte*, *Stiftungen ‚für das Seelenheil‘ – ein weltgeschichtlicher Sonderfall?* (im Druck); an diesen Beitrag ist das Folgende angelehnt.

66 Vor allem *Maria Macuch*, *Die sasanidische Stiftung „für die Seele“ – Vorbild für den islamischen waqf?*, in: Petr Vavroušek (Ed.), *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Klíma*. Prag 1994, 163–180; ferner *dies.*, *Pious Foundations in Byzantine and Sasanian Law*, in: *Convegno internazionale La Persia e Bisanzio* (Roma, 14–18 ottobre 2002). (Atti dei convegni Lincei, 201.) Rom 2004, 181–196; *dies.*, *Die sasanidische fromme Stiftung und der islamische waqf. Eine Gegenüberstellung*, in: Astrid Meier/Johannes Pahlitzsch/Lucian Reinfandt (Hrsg.), *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis*. (Stiftungsgeschichten, Bd. 5.) Berlin 2009, 19–38; *Mary Boyce*, *The Pious Foundations of the Zoroastrians*, in: *BSOAS* 31/2, 1968, 270–289; *J. P. de Menasce*, *Feux et Fondations Pieuses dans le Droit Sasanide*. (Travaux de l’Institut d’Études Iraniennes de l’Université de Paris, 2.) Paris 1964.

67 *Jaspers*, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (wie Anm. 6), 19f. – Zum Zoroastrismus vgl. zuletzt den Überblick von *Philip G. Kreyenbroek*, *Zoroastrismus*, in: Ludwig Paul (Hrsg.), *Handbuch der Iranistik*. Wiesbaden 2013, 155–170. Zu Zarathustra s. auch: *Harald Strohm*, *Die Geburt des Monotheismus im alten Iran. Ahura Mazda und sein Prophet Zarathushtra*. Paderborn 2014; *Jan Assmann/Harald Strohm* (Hrsg.), *Echnaton und Zarathustra. Zur Genese und Dynamik des Monotheismus*. (Lindauer Symposien für Religionsforschung, Bd. 3.) München 2012.

zeit fünf bis zehn Jahrhunderte früher angesetzt⁶⁸, manche Iranisten bezweifeln aber seine Historizität überhaupt⁶⁹ oder schreiben ihm allenfalls den Kern einer religiösen Botschaft zu⁷⁰. Als sicher gilt nur, dass das *Avesta*, die älteste Sammlung der zoroastrischen Texte, erst im dritten Perserreich der Sasaniden erfolgte, nachdem die Überlieferung jahrhundertlang nur mündlich weitergegeben worden war.⁷¹ Auf ‚Zarathustra‘ wird die Erkenntnis zurückgeführt, dass der „Eigenwert des Individuums [...] nicht in der Zugehörigkeit zur Gesellschaft aufgeht“⁷². Der Einzelne habe in der von einem Schöpfergott geformten Welt seine eigene Rolle zu bestimmen und seine Entscheidung zwischen Gut und Böse zu treffen gehabt; jeder Mensch müsse neben seiner eigenen physischen und geistigen Existenz auch diejenige seiner Mitmenschen fördern, da diese wie er Geschöpfe Gottes seien. Der ‚Prophet‘ habe von seinen Anhängern verlangt, nach den Maximen guter Gedanken, Worte und Taten zu leben.⁷³ Beim Tod werde jedermann danach gerichtet, was er im Leben für die Güte getan habe. Im Unterschied zur überkommenen iranischen Lehre sollten Frauen ebenso wie Männer, Sklaven wie Herren auf das Paradies hoffen können. Jeder Mensch werde gerichtet, nicht nach dem Aufwand seiner Opfer im zurückliegenden Leben, sondern gemäß seinen ethischen Verdiensten.⁷⁴ Die Wohltaten im irdischen Leben und das individuelle Gericht können als Kennzeichen dafür gelten, dass es jetzt nicht mehr um das bloße Fortleben der Seele im Jenseits, sondern um das verdiente und zuerkannte Seelenheil des Einzelnen ging. Vielleicht hatte ‚Zarathustra‘ auch schon ein individuelles Gericht unmittelbar nach dem Tod von

68 Kreyenbroek, Zoroastrismus (wie Anm. 67), 160: um 1000 oder früher; Mary Boyce, Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices. 2. Aufl. London/New York 2001, xiii: um 1200 v. Chr., 2: um 1400–1200, 18: zwischen 1700 und 1500 v. Chr.; Peter Clark, Zoroastrianism. An Introduction to an Ancient Faith. Brighton/Portland 1998, 18–22: um 1400 v. Chr.

69 Kreyenbroek, Zoroastrismus (wie Anm. 67), 155, 160.

70 Maria Macuch, Iranische Literaturen in vorislamischer Zeit, in: Paul (Hrsg.), Handbuch der Iranistik (wie Anm. 67), 218–311, hier 284f.

71 Ebd. 283–286. Zur Frage der Anregung durch Christentum und Manichäismus für die Kodifizierung des *Avesta* s. Kreyenbroek, Zoroastrismus (wie Anm. 67), 162f.; Christiane Reck, Der Manichäismus als iranische Religion, in: Paul (Hrsg.), Handbuch der Iranistik (wie Anm. 67), 171–184.

72 Mary Boyce, Der Zoroastrismus, in: Erich Bayer/Mary Boyce/Karl Christ u. a., Neue Hochkulturen in Asien. Die ersten Hochreligionen. Die griechisch-römische Welt. (Saeculum Weltgeschichte, Bd. 2.) Freiburg/Basel/Wien 1966, 261–270, hier 262. Zur teilweise kritischen Bewertung der 2006 verstorbenen britischen Iranistin M. Boyce vgl. jetzt aber Kreyenbroek, Zoroastrismus (wie Anm. 67), 156.

73 Boyce, Zoroastrians (wie Anm. 68), 24.

74 Ebd. 27.

einem Endgericht am Tag der Auferstehung am Ende der Zeiten unterschieden⁷⁵; dann wäre ein postmortaler Zeitraum geschaffen, in dem die Nachlebenden zugunsten des Seelenheils für den Verstorbenen intervenieren konnten oder dessen zu Lebzeiten errichtete Stiftungen seine Wohltaten verlängerten und er dafür im Jenseits ewigen Lohn erwarten durfte⁷⁶.

Für die Verbreitung des Zoroastrismus waren die persischen Reichsbildungen entscheidend⁷⁷; allerdings ist die persönliche Haltung der ersten Herrscher der Achaimeniden in der Forschung umstritten.⁷⁸ Eine Schlüsselrolle kommt Kyros dem Großen (559–530 v. Chr.) zu, der das erste persische Imperium durch Eroberungen bis an die Küste des Mittelmeeres gründete.⁷⁹ Vom Grabmal des Kyros, das sich noch heute in der Persis unter freiem Himmel befindet⁸⁰, wird anlässlich der Eroberung des Reiches durch Alexander den Großen (334/30) berichtet.⁸¹ Der Makedone habe das Grab des Kyros ausgeraubt vorgefunden, obschon Magier erblich mit dem Kult beauftragt waren. Täglich weise der amtierende Großkönig der Ruhestätte seines Vorgängers ein Schaf, eine festgesetzte Menge Mehl und Wein sowie monatlich ein Pferd zum Opfer für Kyros zu. Vermutlich handelte es sich eher um einen Totenkult als um eine Stiftung für das Seelenheil, wie in der Forschung vermutet worden ist⁸²; denn nirgendwo klingt in der Überlieferung eine Leistung des Bestatteten an, die seine Hoffnung auf Heil, also eine qualitativ gesteigerte Existenz im Jenseits, be-

75 Ebd. 29. Anders *Clark*, Zoroastrianism (wie Anm. 68), 63–65.

76 Zur Bedeutung, die die Unterscheidung von Individualgericht und allgemeinem Gericht für die Wirksamkeit von Stiftungen im Mittelalter hatte, grundlegend *Ralf Lusardi*, Stiftungen und Seelenheil in den monotheistischen Religionen des mittelalterlichen Europa. Eine komparative Problemskizze, in: *Borgolte* (Hrsg.), Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam (wie Anm. 63), 47–69.

77 Das Folgende gekürzt nach *Borgolte*, Stiftungen ‚für das Seelenheil‘ – ein weltgeschichtlicher Sonderfall? (wie Anm. 65).

78 Vgl. *Kreyenbroek*, Zoroastrismus (wie Anm. 67), 161; *Boyce*, Zoroastrians (wie Anm. 68), 48–77; *dies.*, Der Zoroastrismus (wie Anm. 72), 265 f.; *Gernot Wießner*, Das Reich der Perser, in: *Bayer/Boyce/Christ u. a.*, Neue Hochkulturen in Asien (wie Anm. 72), 91–106, 101 f.

79 *Josef Wiesehöfer*, Die iranischen Großreiche, in: *Gustav Adolf Lehmann/Helwig Schmidt-Glintzer* (Hrsg.), Antike Welten und neue Reiche. 1200 v. Chr. bis 600 n. Chr. (WBG Weltgeschichte. Eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert, Bd. 2.) Darmstadt 2009, 47–67, hier 53.

80 *Wiesehöfer*, Die iranischen Großreiche (wie Anm. 79), 53, 65 (Abb.); *Boyce*, Zoroastrians (wie Anm. 68), 53.

81 *Arrian*, Der Alexanderzug. Indische Geschichte. Griechisch und Deutsch von Gerhard Wirth/Oskar von Hinüber. 2 Teile. Berlin 1985, hier 1, 524/526 (griechisch), 525/527 (deutsch) VI. 29.

82 In diesem Punkt kritisch zu *Boyce*, Zoroastrians (wie Anm. 68), 52 f., 65 f.: *Borgolte*, Stiftungen ‚für das Seelenheil‘ – ein weltgeschichtlicher Sonderfall? (wie Anm. 65), bei Anm. 56 f.

gründete, oder das Motiv des Gerichts, vor dem er sich bewähren müsste und bei dem ihm die Stiftung beistehen sollte.

Erst viele Jahrhunderte später, im dritten iranischen Reich der Sasaniden, treffen wir wieder auf Zeugnisse des Stiftungswesens. Als Hauptquelle für die sasanidischen Stiftungen „für die Seele“ gilt eine Sammlung von Rechtsentscheidungen⁸³; sie beziehen sich auf Stiftungen für religiöse Zeremonien, die offenbar allein dem Feuerkult dienen oder zugleich zugunsten des Stifters ausgeübt werden sollten.⁸⁴ Was bei Zeremonialstiftungen für die Seele übrig blieb, durften die Stiftungsverwalter auch anderen Zwecken, vermutlich der Wohltätigkeit, zuführen. Die Erträge der Stiftung konnten anstelle des liturgischen Kults auch direkt der Förderung Dritter dienen. Offenbar muss man also zwei verschiedene Schichten iranischer Stiftungen unterscheiden. Der ältere Typ soll das Wohlbefinden der Seele durch sorgfältige Beachtung des Seelenkults sorgen; Stiftungen aber, die nach der Formulierung der Quelle der „Seele angehören“, sollen nach Auffassung der Forschung weitergehend für das Seelenheil des Stifters, seiner Familie und Freunde errichtet worden sein.⁸⁵ Wenn ausdrücklich vorgesehen war, dass der Stifter bestimmte Erträge für Almosen zugunsten der Armen aufwandte⁸⁶, entsprach das dem ethischen Anspruch der zoroastrischen Lehre.

Den Wandel dokumentieren auch zwei Stifterinschriften.⁸⁷ König Šābuhr I. (240–271/272) schuf nach einer der Quellen in Persepolis ein Feuerheiligtum aus Dankbarkeit für seine militärischen Siege, unter anderem über die Römer, zu seinem Nachruhm und für seine Seele.⁸⁸ Der Aufwand der Stiftung sollte aus 1000

83 Edition in zwei Teilen mit Kommentar und deutscher Übersetzung durch *Maria Macuch* (Hrsg.), *Das sasanidische Rechtsbuch „Mātākdān i hazār Dātistān“* (Teil II). (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 45/1.) Wiesbaden 1981, und *dies.*, *Rechtsskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran. Die Rechtssammlung des Farroḫmard i Wahrāmān*. (Iranica, Bd. 1.) Wiesbaden 1993. Zu den Stiftungen für die Seele s. auch die Transliterationen und französischen Übersetzungen von *de Menasce*, *Feux et Fondations Pieuses dans le Droit Sassanide* (wie Anm. 66), 5–31, vgl. 59–62.

84 Vgl. *Borgolte*, *Stiftungen ‚für das Seelenheil‘ – ein weltgeschichtlicher Sonderfall?* (wie Anm. 65), bei Anm. 64–75.

85 Vgl. *Macuch*, *Die sasanidische fromme Stiftung und der islamische waqf* (wie Anm. 66), 26, 29f.; *Boyce*, *The Pious Foundations of the Zoroastrians* (wie Anm. 66), 282f.

86 *Macuch*, *Die sasanidische fromme Stiftung und der islamische waqf* (wie Anm. 66), 33.

87 Zum Folgenden ausführlicher *Borgolte*, *Stiftungen ‚für das Seelenheil‘ – ein weltgeschichtlicher Sonderfall?* (wie Anm. 65), bei Anm. 58–63.

88 *Philip Huyse*, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka’ba-i Zardušt (ŠKZ)*. (Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part 3: Pahlavi Inscriptions. Vol. 1: Royal Inscriptions, with their Partian and Greek Ver-

Lämmern bestehen; für Šābuhrs Seele sollte, wie schon bei Kyros I., jeden Tag ein Lamm sowie eine genau bemessene Menge Brot und Wein geopfert werde, und für die Seelen von Angehörigen des Herrscherhauses sowie von Würdenträgern des Reiches sollte das Gleiche geschehen. Die Differenz zur Stiftung zugunsten von Kyros fast acht Jahrhunderte zuvor liegt bei der doppelten Motivation für diesseitigen Ruhm und die Seele verbunden mit der Fürsorge für andere, zu denen nicht bloß Familienangehörige des Herrschers gehörten. Dieser ethische Impuls entspricht der zoroastrischen Lehre und den Merkmalen der Achsenzeit; auch wenn das Gerichtsmotiv fehlt, ist es dieser deutliche religiöse Kontext, der erlaubt, Šābuhrs Stiftung für die „Seele“ als „Stiftung für das Seelenheil“ zu bestimmen.

Noch etwas deutlicher spricht in diesem Sinne die Verfügung des Großwesirs Mihr-Narseh aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts.⁸⁹ Neben Feuertempeln errichtete er eine Brücke in Firuzābād mit folgender Inschrift: „Diese Brücke wurde auf Befehl von Mihr-Narseh, dem Großheerführer, auf eigene Kosten für das Wohlergehen seiner Seele errichtet. Wer immer zu dieser Straße kommt, möge Mihr-Narseh und seinen Söhnen einen Segen geben, weil er dieses Hindernis überbrückt hat. Und weil Gott Hilfe gewährt, möge diesem Werk niemand etwas Schlechtes oder Hinterlistiges antun.“⁹⁰ Brückenstiftungen kennt man unter anderem auch aus der griechischen Antike, in der sie zu den Leistungen des Euergetismus gehören⁹¹; hier aber geht es nicht so sehr um den Dienst am Gemeinwesen, sondern an denen, die Hilfe

sions, Texts 1.) 2 Vols. London 1999; mit deutscher Übersetzung der mittelpersischen Fassung: *Michael Back*, Die sassanidischen Staatsinschriften. Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften. (Acta Iranica, Troisième Série. Textes et Mémoires, 8; Acta Iranica, 18.) Leiden/Teheran/Lüttich 1978, 284–371; kurzer Auszug in englischer Übersetzung in: *Mary Boyce* (Ed.), *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. (Textual Sources for the Study of Religion.) Manchester 1984, 111. Vgl. *W[alter]B[runo]Henning*, The Great Inscription of Šāpūr I, in: *Bull. of the School of Oriental Studies* 9/4, 1939, 823–849, bes. 845–847; *Macuch*, Die sasanidische fromme Stiftung und der islamische waqf (wie Anm. 66), 33 f.; *dies.*, Die sasanidische Stiftung „für die Seele“ (wie Anm. 66), 174 f.

89 *Macuch*, Die sasanidische Stiftung „für die Seele“ (wie Anm. 66), 167, 174; *dies.*, Die sasanidische fromme Stiftung und der islamische waqf (wie Anm. 66), 32, 35.

90 *W[alter]B[runo]Henning*, The Inscription of Firuzabad, in: *Asia Major* 4/1, 1954, 98–102, 101; oben nach der engl. Übersetzung: „This bridge was built by the order of Mihr-Narseh, the Vuzurgframadār, for the benefit of his soul, at his own expense. Whoever has come on this road, let him give a blessing to Mihr-Narseh and his sons for that he thus bridged this crossing. And while God gives help, wrong and deceit there shall be none therein.“

91 *Veyne*, Brot und Spiele (wie Anm. 8), 190.

brauchen, und aus Sorge um die Seelen des Stifters und seiner Söhne, also um eine Leistung für das Seelenheil.⁹²

Die zoroastrischen ‚Stiftungen für das Seelenheil‘ datieren mit dem Sasanidenreich seit dem 3. Jahrhundert erst aus christlicher Zeit; wenn Stiftungen dieses Typs dann auch im Christentum selbst sowie später im Islam, weniger klar im Judentum⁹³, erkennbar sind, liegt der Rückschluss auf Anleihen bei persischen Vorbildern nahe, ohne dass dafür ein unmittelbarer Beweis geführt werden könnte.⁹⁴ Christen

92 Zu Brückenstiftungen bei Muslimen und Brahmanen vgl. *Stefan Heidemann*, Frömmigkeit und Wohltätigkeit für die städtische Erneuerung. Abgaben- und Stiftungspolitik in der Mitte des 12. Jahrhunderts, in: Meier/Pahlitzsch/Reinfandt (Hrsg.), *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis* (wie Anm. 66), 61–77, hier 76, 69–72; *Yaacov Lev*, Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam. Gainesville u.a. 2005, 70f.; künftig *Annette Schmiedchen*, Art. 9.6: Wohltätigkeit und Bildung, in: Borgolte (Hrsg.), *Enzyklopädie des Stiftungswesens* (wie Anm. 2), Bd. 2, im Druck, bei Anm. 5.

93 Nicht nur die Überlieferung und der Forschungsstand sind hier unbefriedigend, sondern es fragt sich auch, welchen religiösen Spielraum es von Zeit zu Zeit und Region zu Region für Stiftungen dieser Art überhaupt gegeben hat. Unzweifelhaft bezeugt sind sie für Aschkenas durch das Nürnberger Memorbuch aus dem späten 13. Jahrhundert und durch urkundliche jüdische Verfügungen in lateinischer Sprache in Sefarad, so dass Imitationen christlicher Stiftungen nahegelegt werden. Die komplizierten Verhältnisse können hier im Einzelnen nicht erörtert werden. Zur gegenwärtigen Forschungslage vgl. die das Judentum betreffenden Artikel von *Patrick Koch* und *Emese Kozma* in: Borgolte (Hrsg.), *Enzyklopädie des Stiftungswesens* (wie Anm. 2), Bd. 1 u. 2, sowie unter der neueren Lit.: *Hmida Toukabri*, Satisfaire le ciel et la terre. Les fondations pieuses dans le Judaïsme et dans l’Islam au Moyen Âge. Paris 2011; *Judah D. Galinsky*, Jewish Charitable Bequests and the Hekdesh Trust in Thirteenth-Century Spain, in: *InterH* 35/3, 2005, 423–440; *ders.*, Commemoration and *Heqdesch* in the Jewish Communities of Germany and Spain during the 13th Century, in: Borgolte (Hrsg.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne* (wie Anm. 63), 191–203; vgl. *ders.*, Custom, Ordinance or Commandment? The Evolution of the Medieval Monetary-Tithe in Ashkenaz, in: *Journal of Jewish Studies* 62, 2011, 203–232; *Robert I. Burns*, Jews in the Notarial Culture. Latin Wills in Mediterranean Spain, 1250–1350. Berkeley/Los Angeles/London 1996; *Moshe Gil*, in: *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza*. Ed. with translations, annotations and a general introduction by *Id.* (Publications of the Diaspora Research Institute. Tel Aviv University, Vol. 12.) Leiden 1976, 1–118; *S. D. Goitein*, A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza. 6 Vols. Berkeley/Los Angeles/London 1967–1993, Ndr. 1999, hier Vol. 2 (1971/99), 112–121, 545f., 413–510; *Rainer Josef Barzen*, Das Nürnberger Memorbuch. Eine Einführung, in: *Alfred Haverkamp/Jörg R. Müller* (Hrsg.), *Corpus der Quellen zur Geschichte der Juden im spätmittelalterlichen Reich*. Trier/Mainz 2011; zit. nach: <http://www.medieval-ashkenaz.org/NM01/einleitung.pdf> (Zugriff 21.02.2014).

94 Vgl. *Macuch*, Die sasanidische Stiftung „für die Seele“ (wie Anm. 66); *ders.*, Pious Foundations in Byzantine and Sasanian Law (wie Anm. 66); *ders.*, Die sasanidische fromme Stiftung und der islamische waqf (wie Anm. 66). – Auszuschließen ist, dass es ‚Stiftungen für das Seelenheil‘ im Christentum vor der Konstantinischen Wende, also vor der rechtlichen Anerkennung der christlichen Gemeinden und der Zuerkennung der Vermögens- und Erbfähigkeit an sie (311/21), gegeben hat.

und Muslime teilten und teilen den Glauben an die Auferstehung der Toten, den richtenden Gott der Endzeit und die ewige Seligkeit der durch ihre Güte Gerechtigten. Der Apostel Paulus hatte die Vergeltung nach den Taten des Menschen gelehrt: „Denen, die beharrlich Gutes tun [...], gibt er ewiges Leben“ (Röm 2, 56)⁹⁵, und was Gott Mohammed geoffenbart hatte, gab der Prophet so wieder: „An jenem Tag werden die Menschen getrennt hervorkommen, damit sie ihre Taten zu sehen bekommen. Wer Gutes tat, vom Gewichte eines Stäubchens, wird es sehen. Und wer Böses tat, vom Gewicht eines Stäubchens, wird es sehen“ (Sure 99, 6–8).⁹⁶ Natürlich war die Überlieferung beider Religionen nicht widerspruchsfrei; so hatte Jesus selbst keineswegs konsequent den Vergeltungsgedanken vertreten, sondern auch verkündet, dass der Mensch vor Gott kein Verdienst erwerben könne⁹⁷, und Paulus hatte unbekümmert um andere Äußerungen ebenso die Rechtfertigung allein aus dem Glauben verkündet (Röm 3, 28)⁹⁸. Auch im Koran ist schon die Idee angeklungen, dass göttliche Gnade (allein) die Aufnahme ins Paradies bewirke⁹⁹; sie fand bei Schiiten und Sunniten unterschiedliche Weiterentwicklung. Trotzdem bildete die Vergeltungslehre in beiden Religionen die entscheidende gedankliche Grundlage des Stiftungswesens. Christen wie Muslime glaubten, dass Gebete und gute Werke das Seelenheil anderer Menschen, besonders das der Verstorbenen, fördern. Im Christentum wurde neben Fürbitte und Almosen besonders die Messfeier als Opfer für die Läuterung der Verstorbenen aufgefasst. Spätestens seit dem 4. Jahrhundert gelang es der Kirche, sich selbst zum Adressaten frommer Gaben für das Seelenheil zu machen¹⁰⁰; dazu kam, dass sich die Gemeinden der Christen von jeher zur Caritas verpflichtet fühlten und sie eine geordnete Liebestätigkeit entfalteten, die in der Alten

95 Arnold Angenendt, *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*, in: Karl Schmid/Joachim Wollasch (Hrsg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*. (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 48.) München 1984, 79–199, hier 123. – Das Folgende nach *Borgolte*, Art. 7.1: Religiöses Verdienst und weltliche Ambitionen (wie Anm. 54).

96 Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. München 2010, Ndr. 2012, 580; vgl. Tilman Nagel, *Das Leben nach dem Tod in islamischer Sicht*, in: Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.), *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*. 2. Aufl. Wiesbaden 1983, 130–144, hier 133; *ders.*, *Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen*. 4. Aufl. München 2002, 41 f.

97 Angenendt, *Theologie und Liturgie* (wie Anm. 95), 120 f.

98 Ebd. 123 f.

99 Nagel, *Das Leben nach dem Tod in islamischer Sicht* (wie Anm. 96), 134 f.; John Bowker, *The Meanings of Death*. Cambridge u. a. 1991, 110 f.

100 Liermann, *Handbuch des Stiftungsrechts* (wie Anm. 63), Bd. 1, 28.

Welt in dieser Weise unbekannt gewesen war¹⁰¹. Ein anderer Impuls kam vom Erbrecht. Bei griechischen Kirchenvätern findet sich die Lehre vom ‚Seelteil‘, die später von den Lateinern übernommen wurde.¹⁰² Die Idee dabei war, die eigene Seele zum anteiligen Erben neben den eigenen Söhnen zu machen. Die Gaben an die Kirche, sei es zur Förderung von Gottesdienst, Gebet und Messe, sei es zur Unterstützung der Bedürftigen und Armen, mussten postmortal durch ‚Stiftungsorgane‘ im Namen und nach dem Gebot des Stifters weitergeführt werden. Von diesen stellvertretenden Leistungen versprach man sich auf lange Sicht oder auf Dauer die Förderung des Seelenheils. In den Urkunden ist dementsprechend davon die Rede, dass die Gaben „für das Heil“ oder „den Rückkauf der Seele“ (*pro remedio* und *pro redemptione animae*) dienen und als „Lohn für das gute Werk“, als „Lohn für die eigene Seele“ gelten sollten.¹⁰³ Wichtig war in diesem Zusammenhang, welchen Zeitraum die Theologen zwischen dem individuellen Tod und dem Weltgericht am Ende der Zeiten veranschlagten, weil davon die Wirksamkeit abhing, die man der Intervention der Nachlebenden zugunsten der Verstorbenen zumaß. Dazu entwickelten Lateiner

101 Uhlhorn, Die christliche Liebeshätigkeit (wie Anm. 61), 5, 25; Michael Borgolte, Die mittelalterliche Kirche. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 17.) 2. Aufl. München 2004, 119–122.

102 Alfred Schultze, Augustin und der Seelteil des germanischen Erbrechts. Studien zur Entstehungsgeschichte des Freiteilsrechtes. (Abhandlungen der Philologisch-Historischen Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Nr. 4.) Leipzig 1928; Eberhard F. Bruck, Kirchenväter und soziales Erbrecht. Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956; vgl. jetzt Werner Ogris, Art. „Freiteil“, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. Bd. 1. 2. Aufl. Berlin 2008, 1782–1784, der aber noch der alten Lehre Schultzes und nicht Bruck folgt. – Unter Hinweis auf Cyprian (ca. 200–258 n. Chr.) und Clemens von Alexandrien (ca. 150–215) sowie die alttestamentlichen Bücher Tobias und Jesus Sirach wurde die Schlüsselrolle der kappadokischen Väter bei der Entwicklung der ‚Seelteil‘-Lehre neuerdings eingeschränkt durch Holman, Hungry Are Dying (wie Anm. 63), 15.

103 Zu christlichen Stiftungen für das Seelenheil vgl. unter vielem anderen: Michael Borgolte, Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden, in: Schmid/Wollasch (Hrsg.), Memoria (wie Anm. 95), 578–602; Ndr. in: ders., Stiftung und Memoria. Hrsg. v. Tillmann Lohse. (Stiftungsgeschichten, Bd. 10.) Berlin 2012, 101–129; Franz Neiske, Rechtssicherung und Praxis spätmittelalterlicher Gedenkstiftungen. Ein Beispiel des 14. Jahrhunderts, in: Karl Hauck/Karl Kroeschell/Stefan Sonderegger u. a. (Hrsg.), Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag. Berlin/New York 1986, 515–531; Maria Hillebrand, Stiftungen zum Seelenheil durch Frauen in den Urkunden des Klosters Cluny, in: Franz Neiske/Dietrich Poeck/Mechthild Sandmann (Hrsg.), Vinculum Societatis. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag. Sigmaringendorf 1991, 58–67; zuletzt: Rainer Hugener, Buchführung für die Ewigkeit. Totengedenken, Verschriftlichung und Traditionsbildung im Spätmittelalter. Zürich 2014.

und Griechen während des mittelalterlichen Jahrtausends durchaus verschiedene Lösungen.¹⁰⁴

Im Islam war der Koran über den Weg des Menschen oder seiner Seele zwischen Tod und Endgericht wenig beredt; die göttlichen Offenbarungen sind hier ganz auf Paradies und Hölle fixiert, während sonst in muslimischen Texten die Phantasie der Autoren beim Grab und bei der Grabesexistenz endet. Die Zwischenzeit mit ihrer potentiellen Intervention der Nachlebenden, die ein Stiftungswerk realisieren, bleibt meist nebulös.¹⁰⁵ Trotzdem besteht kein Zweifel daran, dass auch im Islam die heilsbezogene Sorge für die Toten durch Gebet und Wohltätigkeit weit verbreitet war.¹⁰⁶ Ein dem Propheten zugeschriebenes Wort avancierte in diesem Sinne geradezu zu einem Leitmotiv des Stiftungswesens: „Wenn ein Mann stirbt, kommen alle seine

104 Zur Lehre des lateinischen Kirchenvaters Augustinus: *Angenendt*, *Theologie und Liturgie* (wie Anm. 95), 85; zur Fegefeuerlehre im lateinischen Christentum seit dem 12. Jahrhundert: *Jacques Le Goff*, *Die Geburt des Fegefeuers*. Stuttgart 1984; *Peter Jezler*, *Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge*. Eine Einführung, in: ders. (Hrsg.), *Himmel, Hölle, Fegefeuer*. Das Jenseits im Mittelalter. Zürich 1994, 13–26; zur Forschungskontroverse über die Folgen dieser Lehre für das abendländische Stiftungswesen: *Lusardi*, *Stiftungen und Seelenheil* (wie Anm. 76), und künftig: *Tillmann Lohse*, Art. 7.2: Religiöses Verdienst und weltliche Ambitionen. Lateinische Christen, in: *Borgolte* (Hrsg.), *Enzyklopädie des Stiftungswesens* (wie Anm. 2), Bd. 2, im Druck, bei Anm. 6. – Zu Byzanz, wo die Fegefeuerlehre auf Ablehnung stieß und überhaupt keine Dogmatik über das Jenseits entwickelt wurde, s. *Michael Angold*, *Church and Society in Byzantium under the Comneni*, 1081–1261. Cambridge 1995, 451–453; *Hans-Georg Beck*, *Die Byzantiner und ihr Jenseits*. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität. (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 1979, H. 6.) München 1979, 41, 69f.; *Zachary Chitwood*, Art. 7.5: Religiöses Verdienst und weltliche Ambitionen. Griechisch-orthodoxe Christen, in: *Borgolte* (Hrsg.), *Enzyklopädie des Stiftungswesens* (wie Anm. 2), Bd. 2, im Druck.

105 *Ulrich Rebstock*, *Das ‚Grabesleben‘*. Eine islamische Konstruktion zwischen Himmel und Hölle, in: *Rainer Brunner/Monika Gronke/Jens Peter Laut/Ulrich Rebstock* (Hrsg.), *Islamstudien ohne Ende*. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 54/1.) Würzburg 2002, 371–382; *Nagel*, *Das Leben nach dem Tod in islamischer Sicht* (wie Anm. 96); *Jane Idleman Smith/Yvonne Yazbeck Haddad*, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Albany 1981.

106 *Toukabri*, *Satisfaire le ciel et la terre* (wie Anm. 93); *Johannes Pahlitzsch*, *The Concern for Spiritual Salvation and Memoria in Islamic Public Endowments in Jerusalem (XII–XVI. C.) as Compared to the Concepts of Christendom*, in: *U. Vermeulen/J. van Steenberg* (Eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. T. 3: Proceedings of the 6th, 7th and 8th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1997, 1998 and 1999. Löwen 2001, 329–344; *ders.*, *Memoria und Stiftung im Islam*. Die Entwicklung des Totengedächtnisses bis zu den Mamluken, in: *Borgolte* (Hrsg.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne* (wie Anm. 63), 71–94; *Lev*, *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam* (wie Anm. 92), bes. 103, 159f. Künftig bes. *Ignacio Sánchez*, Art. 7.3: Religiöses Verdienst und weltliche Ambitionen. Muslime, in: *Borgolte* (Hrsg.), *Enzyklopädie des Stiftungswesens* (wie Anm. 2), Bd. 2, im Druck.

Handlungen an ein Ende, mit Ausnahme dieser drei: des wiederkehrenden Werkes der Barmherzigkeit, der Werke des Wissens sowie einer frommen Nachkommenschaft, die für ihn betet.“¹⁰⁷ Zu den Taten der Caritas zählten in der Praxis der Bau einer Moschee oder eines Bewässerungskanals, die Pflanzung eines Baumes beziehungsweise die Schaffung einer Schule oder die Verbreitung von Koranhandschriften. Selbst wenn die eigenen Angehörigen des Stifters von seinem Werk profitieren sollten, galt die Errichtung einer Stiftung immer als gute Tat. Zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert bildete sich auch im Islam die Lehre von der Stiftung als unzerstörbares und dauerndes Almosen heraus.¹⁰⁸ Durch ihren ewigen Bestand könne die Stiftung nach Meinung der muslimischen Juristen als eine gottwohlgefällige Tat gelten, die den Stifter je länger je näher zu Gott bringe. Dies war hier für die religiöse Deutung des Stiftungswesens der entscheidende Gedanke: Im Unterschied zur linear-eschatologischen Dynamik des Christentums folgte der Islam einem zirkulären Konzept mit dem Ziel, die Vertreibung der Menschen aus dem Paradies zu revidieren; der Gläubige soll sich unentwegt an Gott erinnern und zu ihm zurückkehren.¹⁰⁹ Da die Stiftungen ewig bestehen bleiben sollten, mussten sie nicht nur durch immer neue Nachlebende in Gang gehalten werden, sondern indem diese die guten Werke ausübten, vermehrten sie die himmlischen Verdienste des Stifters.¹¹⁰ Die transmortale Annäherung an Gott (*qurba*), die der muslimischen Vorstellung von einer Rückkehr des Menschen schon von Adams Sündenfall her zum Paradies entsprach¹¹¹, bemmaß sich nach Aufwand und Dauer der Wohltaten. Da es also um die größtmögliche

107 Zit. nach: Murat Çizakça, *A History of Philanthropic Foundations. The Islamic World From the Seventh Century to the Present*. Istanbul 2000, 6; zum Gebrauch des Hadits in *waqf*-Urkunden s. Birgitt Hoffmann, *The Gates of Piety and Charity. Rašid al-Din Fadl Allāh as Founder of Pious Endowments*, in: Denise Aigle (Ed.), *L'Iran face à la domination mongole*. Teheran 1997, 191–202, hier 197; Pahlitzsch, *The Concern for Spiritual Salvation and Memoria* (wie Anm. 106), 337.

108 Pahlitzsch, *The Concern for Spiritual Salvation and Memoria* (wie Anm. 106), 329–332.

109 Bowker, *The Meanings of Death* (wie Anm. 99), 102–128, hier bes. 104f.; Pahlitzsch, *The Concern for Spiritual Salvation and Memoria* (wie Anm. 106), 333f.

110 J. N. D. Anderson, *The Religious Element in Waqf Endowments*, in: *Journal of the Royal Central Asian Society* 38, 1951, 292–299, hier 294; Pahlitzsch, *The Concern for Spiritual Salvation and Memoria* (wie Anm. 106), 332.

111 Vgl. Bowker, *The Meanings of Death* (wie Anm. 99), 104f.; Norman A. Stillman, *Waqf and the Ideology of Charity in Medieval Islam*, in: Ian Richard Netton (Ed.), *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*. Vol. 1: *Hunter of the East: Arabic and Semitic Studies*. Leiden/Boston/Köln 2000, 357–372, hier 358f., 361f.; Birgitt Hoffmann, *Die islamischen „frommen Stiftungen“ und Probleme ihrer Erforschung in Iran*, in: *Forschungsforum. Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg* 2, 1990, 117–122, hier 117.

„Nähe zu Gott“¹¹² geht, müsste für den Islam statt von ‚Stiftungen für das Seelenheil‘ wie im Christentum eher von ‚Stiftungen für die Gottesnähe‘ die Rede sein.

In typologischer Betrachtung endet die Geschichte der Stiftungen zweifellos nicht mit den christlichen und muslimischen Werken zur Förderung ihrer postmortalen Seligkeit. Das lässt sich leicht daran erkennen, dass die archaischen Stiftungen für die Götter oder den Gottesdienst beziehungsweise das Fortleben der Ahnen und die Erinnerung an die Toten neben den jüngeren für das Heil der erlösungsbedürftigen Seelen vielen Menschen der Gegenwart fremd erscheinen, obschon man hier mindestens zwischen den Angehörigen der monotheistischen Religionen vorderasiatischer Provenienz und Indern beziehungsweise Chinesen differenzieren müsste. Wo aber soll der Umbruch und wo sollen die Gründe und Motive gesucht werden, die die modernen Zeiten von den älteren Formationen des Stiftungswesens trennen? Ganz sicher verfehlt wäre die Suche nach der einen Zäsur, die die Weltgeschichte der Stiftungen in ein Vorher und ein Nachher teilte, denn längst hat die Geschichtswissenschaft erkannt, dass es eine allgemeine und quasi gesetzmäßige Entwicklung aller Kulturen hin zu einer einzigen Moderne gar nicht gibt.¹¹³ In universaler Sicht zu kurz gegriffen wäre auch der Rekurs auf eine der zahlreichen Krisen des Stiftungswesens, die nur im Rahmen einer bestimmten Religion oder in begrenzten Räumen von Bedeutung war. Das gilt etwa von der Reformation der lateinischen Kirche, bei der Luther, Calvin und Zwingli mit der Werkheiligkeit die frommen Stiftungen verwarfen, ohne dass dies übrigens auf Dauer den Verzicht auf Stiftungen bedeutete.¹¹⁴ Statt partikularer oder gar okkasioneller Ursachen muss es vielmehr einen Systemwechsel geben, der die älteren allenthalben von den neuen Stiftungen trennt. Ein

112 *Said Amir Arjomand*, *Philanthropy, the Law, and Public Policy in the Islamic World before the Modern Era*, in: Warren F. Ilchman/Stanley N. Katz/Edward L. Queen (Eds.), *Philanthropy in the World's Traditions*. Bloomington 1998, 109–132, hier 109, 111; *Stillman*, *Waqf and the Ideology of Charity in Medieval Islam* (wie Anm. 111), 359.

113 Vgl.: *Shmuel Noah Eisenstadt*, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. 2 Vols. Leiden/Boston 2003; *ders.* (Ed.), *Multiple Modernities*. 2. Aufl. New Brunswick/London 2005; *ders.*, *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist 2000; *Jürgen Osterhammel*, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München 2009, 1281–1284.

114 Vgl. *Benjamin Scheller*, *Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505–1555)*. (StiftungsGeschichten, Bd. 3.) Berlin 2004, 24f.; *Thomas Adam*, *Stiften für das Diesseits. Deutsche Stiftungen in der Neuzeit*, in: *ders./von Reden u. a., Stiftungen in der Geschichte* (wie Anm. 4), 5–20, hier 6–9; *Borgolte*, *Stiftung und Memoria* (wie Anm. 103), s. v. Reformation.

solcher Wandel lässt sich auch tatsächlich verifizieren, und er scheint sich in unserer Gegenwart mit zunehmender Dynamik zu vollziehen; er lässt sich als Abschied vom Motiv der Dauer kennzeichnen.

Wie wir gesehen haben, war die dauernde Zweckbindung des Vermögens von Anfang an ein beherrschendes Kennzeichen der Stiftungen; besonders poetisch haben das Ziel ewiger Geltung indische Kupfertafelurkunden zum Ausdruck gebracht, wenn sie wiederholt davon sprechen, das Werk solle dauern, „so lange, wie Mond und Sonne, die Ozeane und die Erde, Flüsse und Berge existieren“. ¹¹⁵ Und in Byzanz, um ein anderes Zitat zu nehmen, hat Kaiser Justinian I. (gest. 565) mit geradezu klassischen Formulierungen die Dauer der milden Stiftungen beschworen: „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 zugewendeten Spenden und Einkünfte ewig dauern, damit sie unaufhörlich dienen den nie erlöschenden frommen Werken.“ ¹¹⁶ Die Dauer der Stiftung manifestierte sich in dem Gedanken, das die Götter oder Gott selbst ihre Eigentümer waren; bezeichnenderweise gebrauchten die mittelalterlichen Juden deshalb zur Umschreibung der Stiftung das Nomen *qodesh* (oder *heqdesh*), mit dem ursprünglich die dem Tempel geweihten und deshalb in Gottes Gewalt übergebenen Gaben bezeichnet worden sind. ¹¹⁷ Als Gegengabe für ihre dauernden Wohltaten erwarteten die Monotheisten Gottes Gnade auf dem Weg zur ewigen Seligkeit; Christen und Muslime setzten darauf, dass die durch die Stiftung begünstigten Nachlebenden im Gebet und in der Lesung heiliger Schriften beziehungsweise in

115 Annette Schmiedchen, Art. 1.6: Stiftungen – Mittelalterlicher Sprachgebrauch und moderner Begriff. Indien, in: Borgolte (Hrsg.), Enzyklopädie des Stiftungswesens (wie Anm. 2), Bd. 1, 70–82, hier 76, u. ö.

116 Codex Iustinianus 1.3.57.3. Ed. Paulus Krueger. (Corpus Iuris Canonici, Vol. 2.) 15. Aufl. Dublin/Zürich 1970, 38f.; zur Übersetzung: Michael Borgolte, Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen, in: Liermann, Handbuch des Stiftungsrechts (wie Anm. 63), Bd. 1 (Ndr.), 13*–69*; Ndr. in: ders., Stiftung und Memoria (wie Anm. 103), 337–383, hier 348. Diese Konstitution wurde fast wörtlich in einer späteren Novelle wiederholt: Iustiniani Novellae. Ed. Rudolfus Schoell/Guilelmus Kroll. (Corpus Iuris Canonici, Vol. 3.) 10. Aufl. Dublin/Zürich 1972, 658, Nr. 131.9 (vom Jahr 545).

117 Patrick Koch, Art. 1.4: Stiftungen – Mittelalterlicher Sprachgebrauch und moderner Begriff. Juden, in: Borgolte (Hrsg.), Enzyklopädie des Stiftungswesens (wie Anm. 2), Bd. 1, 46–57.

der kontinuierlichen Weiterführung caritativer Werke Leistungen erbrachten, die ihnen vor dem Gericht Gottes zugute kommen würden.¹¹⁸ Wo die Inder an keinen persönlichen Gott glaubten und ein ewiges Heil nicht kannten, setzten sie gleichwohl auf die unbegrenzte Akkumulation religiösen Verdienstes, die ihnen eine lange Reihe günstiger Wiedergeburten einzubringen versprach.¹¹⁹ Memoria, verstanden als persönliches Gebetsgedenken zur Förderung des Seelenheils, scheint als Zweck frommer Stiftung vornehmlich von Christen und Muslimen angestrebt worden zu sein, die dabei den antiken Toten- und Erinnerungskult der Transzendenzerfahrung anverwandelten.

Der Sinn dauernder Leistungen durch Stiftungen lag also im Glauben an das ewige Dasein der Götter und der menschlichen Teilhabe daran. Wo dieser Glaube fehlt oder verloren ging und sich die Stiftungszwecke ganz auf das irdische Leben verengen, wird das Motiv der Dauer obsolet, ja dysfunktional. Der Wandel kommt in den neuen Typen der ‚Gebrauchsstiftungen‘ und der ‚operativen Stiftungen‘ zum Ausdruck.¹²⁰ Die ersten leben nicht, wie früher, bloß von den Erträgen des unantastbaren Kapitals, sondern zehren dieses auf und führen so ihr eigenes Ende in absehbarer Zeit herbei.¹²¹ Trotzdem empfehlen sich Gebrauchsstiftungen in einer Phase des Zinsverfalls, wie wir sie gerade erleben, weil bei fehlender oder allzu bescheidener Wertschöpfung sonst kaum Leistungen erbracht werden können und überdies das Kapital nutzlos zu erodieren droht. ‚Operative Stiftungen‘, die bisher besonders in den Vereinigten Staaten von Amerika verbreitet sind, sollen sich nicht mehr einem spezifischen, vom Stifter gesetzten Zweck widmen; statt die Erträge ihres Vermö-

118 Vgl. Michael Borgolte/Tillmann Lohse/Ignacio Sánchez/Emese Kozma/Zachary Chitwood/Annette Schmiedchen, Art. 7: Religiöses Verdienst und weltliche Ambitionen, und 8: Gedenken und Kultus, in: Borgolte (Hrsg.), Enzyklopädie des Stiftungswesens (wie Anm. 2), Bd. 2, im Druck; zu Juden ferner Patrick Koch, in: Art. 3.4: Typologisierungen. Juden, in: ebd. Bd. 1, 200–212, hier 202f.

119 Annette Schmiedchen, Art. 3.6: Typologisierungen. Indien, in: Borgolte (Hrsg.), Enzyklopädie des Stiftungswesens (wie Anm. 2), Bd. 1, 229–247, hier 237; dies., Art. 7.6: Religiöses Verdienst und weltliche Ambitionen. Indien, in: ebd. Bd. 2, im Druck.

120 Hierzu und zum Folgenden: Michael Borgolte, Stiftungen – eine Geschichte von Zeit und Raum, in: Jahreshefte zum Stiftungswesen 3, 2009, 9–30; Ndr. in: Rottenburger Jb. für KiG 29, 2010, 39–56, und in: ders., Stiftung und Memoria (wie Anm. 103), 385–406, hier 387f. (mit Lit.).

121 Zur Unterscheidung von ‚Gebrauchs-‘ und ‚Ertragsstiftungen‘ s. nur Eugen Isele, Art. „Stiftung“, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 9. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau 1964, 1077f.; vgl. auch Kenneth Prewitt, Auftrag und Zielsetzung einer Stiftung. Stifterwille, Stiftungspraxis und gesellschaftlicher Wandel, in: Handbuch Stiftungen. Ziele – Projekte – Management – Rechtliche Gestaltung. Hrsg. v. der Bertelsmann Stiftung. Wiesbaden 1998 (korr. Ndr. ebd. 1999), 321–358, hier 340.

gens an bestehende Einrichtungen mit klar definierten Aufgaben auszuschütten, sollen sie ihre Projekte gemäß politischer, wirtschaftlicher und sozialer Mangelerscheinungen selbst entwickeln, von Zeit zu Zeit überprüfen und durch aktuellere Aufträge ersetzen.¹²²

In den USA sind es gerade die reichsten Stiftungen, die sich mit ihrer ‚Mission‘ nicht an eine unveränderliche Zwecksetzung ihrer Stifter gebunden sehen.¹²³ Ein Beispiel möge dafür genügen: Zu den überaus reichen Philanthropen der vorletzten Jahrhundertwende gehörte Andrew Carnegie. Carnegie hat die nach ihm benannte Carnegie Corporation 1911 gegründet mit dem allgemeinen Ziel einer „Förderung und Verbreitung von Wissen und Verständnis im Volk der Vereinigten Staaten und der Britischen Dominions und Kolonien“. Er stellte selbst eine Liste von Prioritäten auf: der Förderung der Universitäten, der Errichtung von Bibliotheken bzw. von Krankenhäusern, medizinischen Hochschulen und Labors, der Anlage öffentlicher Parks, dem Bau von Gemeinschaftszentren oder Konzertsälen, von Schwimmbädern und kirchlichen Einrichtungen. Der Stifter wollte mit seinem philanthropischen Werk den fleißigen Armen nützen, arbeitsscheue Taugenichtse aber ausgeschlossen wissen. In den Jahrzehnten ihres Bestehens hat sich Carnegies Stiftung im Allgemeinen an diese Prioritätenliste gehalten. Sie förderte im medizinischen Bereich unter anderem die Entdeckung des Insulins, die Entwicklung des Impfstoffes gegen die

122 Operative Stiftungsarbeit. Strategien – Instrumente – Perspektiven. Hrsg. v. der Bertelsmann Stiftung. Gütersloh 1997; *Rupert Graf Strachwitz*, Operative und fördernde Stiftungen. Anmerkungen zur Typologie, in: *Handbuch Stiftungen* (wie Anm. 121), 673–698; *Frank Adloff/Andrea Velez*, Operative Stiftungen. Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung zu ihrer Praxis und ihrem Selbstverständnis. (Maecenata Institut für Dritter-Sektor-Forschung, Opusculum 8.) [Berlin] 2001; *Helmut K. Anheier*, Foundations in Europe. A Comparative Perspective, in: *Andreas Schlüter/Volker Then/Peter Walkenhorst* (Hrsg.), *Foundations in Europe. Society, Management and Law*. London 2001, 35–81, hier 49: Unterscheidung von ‚Grant-making foundations‘, ‚Operating foundations‘ und ‚Mixed foundations‘.

123 Das Folgende in z.T. wörtlicher Anlehnung bei *James Davison Hunter*, Der amerikanische Kulturkrieg, in: *Peter L. Berger* (Hrsg.), *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*. Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome. Gütersloh 1997, 29–84, hier 64f.; s. bereits *Michael Borgolte*, Stiftung, 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, H. 11.) Berlin 2001, 18–39; Ndr. in: *Franz-Josef Jakobi/Ralf Klötzer/Hannes Lambacher* (Hrsg.), *Strukturwandel der Armenfürsorge und der Stiftungswirklichkeiten in Münster im Laufe der Jahrhunderte*. Münster 2002, 9–24, sowie in *ders.*, *Stiftung und Memoria* (wie Anm. 103), 79–97, hier 84f.; *Prewitt*, Auftrag und Zielsetzung einer Stiftung (wie Anm. 121), 336–342.

Kinderlähmung und Forschungen zur DNS; wie sehr man einer anderen Bestimmung des Stifters gerecht wurde, zeigt die Finanzierung von knapp 3000 Bibliotheken in den Vereinigten Staaten und Großbritannien. In seinem Testament hatte Carnegie allerdings den Kuratoren seiner Stiftung „volle Autorität“ verliehen, „die Stiftungspolitik oder Förderungsbereiche von Zeit zu Zeit zu verändern, wenn dies aus ihrer Sicht nötig oder wünschenswert“ erscheine. Sie werden, hatte Carnegie hinzugefügt, „meinen Wünschen am ehesten entsprechen, wenn sie ihrer eigenen Urteilskraft folgen“. Dieser Vorgabe gemäß haben sich die Prioritäten der Carnegie Corporation in der Tat im Laufe der Zeit verändert. Während der siebziger Jahre konzentrierte sich die Arbeit der Stiftung auf benachteiligte Bevölkerungsschichten, ja sie richtete ihr Programm auf eine „umfassende Strategie für sozialen Wandel“ aus. Objekte oder Adressaten der Förderung waren jetzt nicht mehr traditionelle caritative oder wissenschaftliche Einrichtungen, sondern liberal-progressive Gruppen und Unternehmungen wie der ‚Children’s Defense Fund‘ oder die ‚International Peace Academy‘.

‚Operative‘ Stiftungen, die sich auch in Deutschland zunehmender Beliebtheit erfreuen, sollen dem raschen Wandel moderner Gesellschaften Rechnung tragen; allerdings muss man hinzufügen, dass jedenfalls bei den amerikanischen Megastiftungen pro Jahr so riesige Zinserträge anfallen können, dass ein eng definierter Stiftungszweck ein für alle Mal gar nicht formuliert werden kann.¹²⁴ Die Autorität des Stifterwillens ist hier geradezu ein Opfer des eigenen Reichtums geworden. Historisch gesehen gibt es nur wenige Vorläufer für die moderne Revidierbarkeit des Stifterwillens. Im Islam, wo Stiftungen im Allgemeinen für unantastbar bis zum jüngsten Tag gelten, hatte eine der vier klassischen Rechtsschulen, die der Mälikiten, eine zeitliche Befristung der Stiftung anerkannt, während insbesondere die Hanafiten das Gegenteil betonten.¹²⁵ Wenn das Urteil einer Autorin der jüngsten Zeit zutrifft, war ursprünglich sogar nur die Stiftung einer Moschee auf Dauer konzipiert, weil sie als Gebetsplatz in den Besitz Gottes überging, doch habe sich bei allen anderen Stiftungszwecken eine immerwährende Geltung erst allmählich herausgebildet.¹²⁶

124 *Borgolte*, Stiftung, Staat und sozialer Wandel (wie Anm. 123), 86.

125 *Astrid Meier*, Für immer und ewig? Befristete Formen islamischer Stiftungen in osmanischer Zeit, in: Dies./Pahlitzsch/Reinfandt (Hrsg.), Islamische Stiftungen (wie Anm. 66), 191–212, hier 191, 195; vgl. *Borgolte*, Stiftungen – eine Geschichte von Zeit und Raum (wie Anm. 120), 388 f.

126 *Meier*, Für immer und ewig? (wie Anm. 125), 195.

Sogar noch in osmanischer Zeit, und zwar im Damaskus des 17. und 18. Jahrhunderts, scheint es eine Widerrufbarkeit der Stiftungszwecke gegeben zu haben.¹²⁷ Darüber hinaus haben selbstverständlich die großen Vermögen der Stiftungen auch in der Vormoderne allenthalben und immer wieder die Begehrlichkeit Außenstehender auf sich gezogen, Konfiskationen und Amortisationen von Seiten der Herrscher und Staaten bilden geradezu ein Leitmotiv der Stiftungsgeschichte¹²⁸, und von jeher konnten Stiftungen nur langfristig überleben, wenn ihre Verwalter die einmal gesetzten Zwecke weitherzig auslegten oder auch unbeachtet ließen.¹²⁹ Am weitverbreiteten Grundsatz der Immobilisierung des Vermögens zur Erfüllung eines Stifterwillens hatte all dies aber nichts geändert.

Deshalb war es auch kein Zufall, dass erst an der Schwelle zur Moderne grundsätzliche Kritik am alten Stiftungswesen aufgekommen ist. In Frankreich wandte sich der Physiokrat Turgot 1757 gegen die Anmaßung der Stifter, die eitel und ohne besondere Einsicht ihr Vermögen für die Ewigkeit festzulegen suchten und damit dem gesellschaftlichen Wandel im Wege stünden.¹³⁰ Eine Generation später hat Immanuel Kant in seiner Rechtsphilosophie gegen das Bündnis der Stifter mit der Kirche im Namen der Mobilität Einspruch eingelegt; als Motor der Veränderung betrachtete Kant den Wohlfahrts- und Fürsorgestaat. Stiftungen auf ewige Zeiten, so kritisierte der Königsberger Philosoph, würden errichtet durch „gewisse andächtige und gläubige Seelen, um der Gnade teilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch nach [...] ihrem Tode zu erzeigen verspricht“¹³¹. Mit seiner Wirkabsicht zugunsten der Armen oder der Schüler handle der Stifter zwar gutmütig, doch sei er auch ehrbegierig und wolle, dass seine Stiftung „nicht ein anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sei“.¹³² Der Staat habe aber das

127 Ebd. 198–212.

128 Vgl. *Hermann Kamp*, *Memoria und Selbstdarstellung. Die Stiftungen des burgundischen Kanzlers Rolin*. (Beihefte der Francia, Bd. 30.) Sigmaringen 1993; *ders.*, *Amortisation und Herrschergedanken im Burgund des 15. Jahrhunderts*, in: Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), *Memoria als Kultur*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 121.) Göttingen 1995, 253–284, bes. 254f.; *Tim Geelhaar/John Thomas* (Hrsg.), *Stiftung und Staat im Mittelalter. Eine byzantinisch-lateineuropäische Quellenanthologie in komparatistischer Perspektive*. (Stiftungsgeschichten, Bd. 6.) Berlin 2011.

129 Vgl. *Borgolte*, *Stiftung, Staat und sozialer Wandel* (wie Anm. 123).

130 Ebd. 80 (auch zum Folgenden).

131 *Immanuel Kant*, *Die Metaphysik der Sitten*, in: *ders.*, *Werke*. Bd. 8. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1968, 494.

132 Ebd. 495.

Recht, ja die Pflicht, „zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten“ seiner selbst „zum Besseren entgegen“ sei.¹³³ Die Stiftung könne also „niemals als auf ewig begründet betrachtet werden“.

Turgot wie Kant betonten also die Gefahren, die aus einem einmal fixierten Stifterwillen für die Dynamik des gesellschaftlichen Wandels erwachsen; im Gegensatz zu heute, da man sich meistens von Stiftungen ein Aufbrechen verkrusteter Strukturen erhofft, sahen sie noch im Staat das geeignete Mittel gegen die Immobilität der Stiftungen.¹³⁴ Auch in der Gegenwart könnte die Macht des Staates wieder gefordert sein, jedenfalls dann, wenn es um die Rolle der großen Stiftungen wie in den USA geht. Denn aufgrund ihrer Liquidität mit wechselnden Zielsetzungen können diese politische Prozesse ohne wirkungsvolle demokratische Kontrolle beeinflussen oder gar steuern.¹³⁵ Als Gegenmittel hat der bedeutende amerikanische Stiftungsforscher Kenneth Prewitt erst 2010 auf einer Tagung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaft die Steuergesetzgebung in Anspruch genommen: „Keiner Stiftung sollte ihr einzigartiges [Steuer-]Privileg auf Ewigkeit gewährt werden. Innerhalb eines Jahrhunderts nach ihrer Gründung sollte der Vorhang fallen müssen. Das heißt, sie sollte ihren steuergeschützten Reichtum innerhalb der Lebenszeit der Kinder und Enkelkinder der Generation ausgeben, die die Stiftung tatsächlich finanziert, indem sie ihr unversteuerten Reichtum gewährt [...]. Jede gegebene Anhäufung von Reichtum – Rockefellers oder Carnegies vor einem Jahrhundert oder Hewletts oder MacArthurs in der jetzigen Zeit – hätte ein begrenztes Leben, so wie es sich einige Stiftungen selbst auferlegen – *Atlantic Philanthropies* und die *Gates Foundation* sind prominente Beispiele dafür. – Ich spreche diese Empfehlung aus, weil es keine Möglichkeit gibt, Stiftungen für ihre Ziele oder ihre Wirksamkeit im Verfolgen dieser Ziele verantwortlich zu machen, das heißt, die Grundlage ihrer Legitimität in Frage zu stellen. Warum ist eine solche Befristung wichtig? Sie bietet eine gewisse Gewähr gegen die Möglichkeit [...], dass eine gegebene Stiftung ihr einzigartiges Privileg dazu benutzen könnte, ein Ziel zu verfolgen, das einen erheblichen Teil der amerikanischen Gesellschaft abstoßen würde.“¹³⁶

133 Ebd. (auch das folgende Zitat).

134 Vgl. *Borgolte*, Stiftung, Staat und sozialer Wandel (wie Anm. 123), 83 f.

135 Ebd. 96 f., unter Hinweis auf *Hunter*, Der amerikanische Kulturkrieg (wie Anm. 123), sowie *ders.*, *Culture Wars. The Struggle to Define America*. New York 1991.

136 *Kenneth Prewitt*, Die Legitimität philanthropischer Stiftungen aus amerikanischer Sicht, in: *Kocka/Stock* (Hrsg.), *Stiften, Schenken, Prägen* (wie Anm. 4), 85–100, hier 99 f.

Weiter als mit diesem Plädoyer für eine Begrenzung der Dauer könnte sich die Gegenwart von den Traditionen der Stiftungen in der Vormoderne nicht entfernen. Innerhalb der fünftausend Jahre stellt somit der Übergang zu den modernen Zeiten die zweite große Zäsur in der Geschichte des Stiftungswesens dar. Typologisch betrachtet, haben die ältesten Kulturen die Stiftungen für die Götter und die Ahnen beziehungsweise die Toten hervorgebracht, der Achsenzeit verdanken wir die Stiftungen für das Seelenheil und dem modernen Denken seit der Aufklärung die befristeten Stiftungen mit variablen Zwecken. Anders gesagt widerspiegeln sich in der Geschichte des Stiftungswesens das alte Kosmosdenken, die jüngere Transzendenz-erfahrung und schließlich der Verzicht auf jene Anstrengung, die die Überwindung dieses Hiatus zwischen Diesseits und Jenseits gefordert hatte.

Zusammenfassung

Nach der schriftlichen Überlieferung lassen sich Stiftungen bis etwa 3000 v. Chr. zurückverfolgen und in Babylon und Ägypten auffinden. Sie dienten demnach ursprünglich dem Kult, genauer der Ernährung, der Götter sowie der Versorgung der Ahnen für ihr postmortales Dasein. Erst seit der sogenannten Achsenzeit, nach Karl Jaspers um die Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr., ging es bei Stiftungen um den Menschen, und zwar um den Stifter selbst oder bestimmte von ihm im Sinne der Wohltätigkeit Begünstigte. Die monotheistischen Religionen Vorderasiens, die in dieser Hinsicht vielleicht durch den persischen Zoroastrismus beeinflusst wurden, haben den sehr erfolgreichen Typ der Stiftungen für das Seelenheil entfaltet. Dieser trat neben oder an die Stelle der älteren Stiftungen für die Seele, die lediglich die nachtodliche Weiterexistenz fördern sollten, und zielte auf eine gesteigerte, glückselige Existenzform durch die Gnade oder in der Nähe Gottes. Die zweite universalhistorische Zäsur brachte dem Stiftungswesen erst die Moderne, indem sie das religiös begründete Motiv der dauernden Zwecksetzung des Stiftungskapitals aufhob. Die „operativen“ und „Gebrauchsstiftungen“ der Gegenwart, im Wesentlichen eine amerikanische Erfindung, brechen mit einer jahrtausendealten Sinngebung, um der Erfahrung des unaufhaltsamen gesellschaftlichen und kulturellen Wandels gerecht zu werden.

The research leading to these results has received funding from the European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007–2013) under grant agreement n° 287389.

Prof. Dr. *Michael Borgolte*, Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Geschichtswissenschaften, Mittelalterliche Geschichte I, Unter den Linden 6, 10099 Berlin