

Michael Borgolte (Hg.)



**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

Akademie Verlag

Michael Borgolte (Hg.)

Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam  
vor der Moderne

# STIFTUNGSGESCHICHTEN

## BAND 4

Herausgegeben von  
Michael Borgolte

Michael Borgolte (Hg.)

# **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

Redaktion: Tillmann Lohse



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung

Abbildung auf dem Einband:

Marmorkapitell aus Konstantinopel oder Prokonnesos, um 560.

Monogramatische Inschrift, die sich vielleicht zu dem Namen BELISARIOU ergänzen läßt und damit Belisar, den General des byzantinischen Kaisers Justinian, als Stifter des betreffenden Sakralbaus bezeichnen könnte (gest. 565).

München, Sammlung Christian Schmidt, Inv. Nr. 1385.

ISBN 3-05-004159-5

ISSN 1615-7893

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2005

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: Jochen Baltzer, Berlin

Druck: MB Medienhaus Berlin GmbH

Bindung: Norbert Klotz, Jettingen-Scheppach

Gedruckt in Deutschland

# Inhalt

Vorwort .....	7
Einleitung. Von <i>Michael Borgolte</i> .....	9
Die römischen Stiftungen der augusteischen Zeit. Von <i>Susanne Pickert</i> .....	23
Stiftung und Seelenheil in den monotheistischen Religionen des mittelalterlichen Europa. Eine komparative Problemskizze. Von <i>Ralf Lusiardi</i> .....	47
Memoria und Stiftung im Islam. Die Entwicklung des Totengedächtnisses bis zu den Mamluken. Von <i>Johannes Pahlitzsch</i> .....	71
Public Policy or Private Charity? The Ambivalent Character of Islamic Charitable Endowments. By <i>Adam Sabra</i> .....	95
The Role of Endowments in the Framework of Andalusian Society. By <i>Ana María Carballeira-Debasa</i> .....	109

<i>In perpetuum</i> . Social and Political Consequences of Byzantine Patrons' Aspirations for Permanence for their Foundations. By <i>John Thomas</i> .....	123
Memoria, Salvation, and Other Motives of Byzantine Philanthropists. By <i>Peregrine Horden</i> .....	137
Stiftungen von Spitälern in spätbyzantinischer Zeit (1261-1453). Von <i>Dionysios Ch. Stathakopoulos</i> .....	147
Glaubenswelt und Prestige. Stiftungen in der Geschichte Altrußlands. Von <i>Ludwig Steindorff</i> .....	159
Foundations and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt. By <i>Mark R. Cohen</i> .....	179
Commemoration and <i>Heqdesh</i> in the Jewish Communities of Germany and Spain during the 13th Century. By <i>Judah D. Galinsky</i> .....	191
Stiftungen und Staatlichkeit im spätmittelalterlichen Okzident. Kommunaler Pfründenfeudalismus in den Städten des spätmittelalterlichen Reiches. Von <i>Benjamin Scheller</i> .....	205
Pious Foundations in the Ottoman Society of Anatolia and Rumelia. A Report on Current Research. By <i>Suraiya Faroqhi</i> .....	223
The Muslim <i>Waqf</i> and Similar Institutions in Other Civilizations. By <i>Gabriel Baer</i> s. A.; edited by <i>Miriam Hoexter</i> .....	257
Abkürzungs- und Siglenverzeichnis .....	281
Zu den Autorinnen und Autoren .....	285
Indices. Von <i>Tillmann Lohse</i> .....	291

# Vorwort

Der vorgelegte Sammelband ist aus einer Tagung hervorgegangen, die der Bundesverband Deutscher Stiftungen e. V. und das Institut für vergleichende Geschichte Europas im Mittelalter am 13. und 14. Juni 2003 an der Humboldt-Universität zu Berlin durchgeführt haben. Unter dem Titel „Stiftungen in den großen Kulturen des alten Europa“ war dem Kolloquium die Aufgabe gestellt, Wege einer vergleichenden Erforschung des universal verbreiteten Stiftungswesens zu erkunden und zu erproben. Da sich die Stiftungen der Vormoderne zweifellos danach unterscheiden lassen, in welchem religiösen Milieu sie entstanden sind, kamen in Berlin neben den Mediävisten – den Experten für die lateinisch-katholische Welt –, Byzantinisten und Osteuropa-historiker – die Kenner der orthodoxen Christenheit –, Islamwissenschaftler und Judaisten zu Wort. Allerdings zeigte sich bald, daß der interkulturelle Vergleich auf der Grundlage der großen monotheistischen Religionen nicht auf Europa beschränkt werden kann; die Traditionen der antiken Mittelmeerwelt, die auch sonst in der Geschichte Europas nachwirken, bedingten vielmehr eine Ausweitung des Horizonts bis nach Ägypten und Kleinasien bzw. Anatolien. Historisch liegt der Schwerpunkt auf der Periode des Mittelalters, obschon ein Beitrag auf die augusteische Zeit im antiken Rom zurückblendet und auf der anderen Seite der Zeitskala die osmanischen Stiftungen bis zur kemalistischen Revolution von 1923/24, die russischen gar bis zur Gegenwart einbezogen werden.

Mit Referentinnen und Referenten aus Deutschland allein hätte das anspruchsvolle Vorhaben nicht bewältigt werden können; interkulturelle Studien gelingen, wenn überhaupt, nur im internationalen Austausch. Es war deshalb sehr erfreulich, daß an Tagung und Publikation neben den Kolleginnen und Kollegen unseres Landes hervorragende Fachleute aus den USA, Israel, Großbritannien, Frankreich bzw. Spanien und Österreich bzw. Griechenland mitgewirkt haben.

Die Berliner Tagung hat Forschungen zum Stiftungswesen fortgeführt und ausgeweitet, die am Lehrstuhl für Geschichte des Mittelalters I der Humboldt-Universität seit mehr als einem Jahrzehnt betrieben werden. Unmittelbar angeregt wurde sie durch ein



transdisziplinäres, mediävistisch-islamwissenschaftliches Seminar, das der Herausgeber zusammen mit Dr. Johannes Pahlitzsch (Freie Universität Berlin) im Wintersemester 2001/2002 veranstaltet hatte. Neben Dr. Pahlitzsch hat Frau Gisela Grabo bei der Vorbereitung der Tagung Hervorragendes geleistet, besonders, aber nicht nur, durch die Übersetzung der Vortrags-Abstracts und eines Konferenz-Readers. Die Redaktion des Bandes betreute mit aller Sorgfalt Tillmann Lohse.

Abgesehen von den Genannten sowie allen Referentinnen und Referenten gilt besonderer Dank der Fritz Thyssen Stiftung in Köln, die zu Tagung und Sammelband entscheidende Finanzhilfen gewährte. An dem Gesamtwerk hat vor allem der Bundesverband Deutscher Stiftungen mit seinem Geschäftsführer Dr. Christoph Mecking mitgewirkt. Der Verband, der sich vornehmlich der Entfaltung und Entwicklung des aktuellen Stiftungswesens in Deutschland verpflichtet weiß, unterstrich durch sein Engagement bei der Vorbereitung und Durchführung der Tagung, wie sehr er sich auch der historischen Dimension seines Aufgabenbereichs und Anliegens bewußt ist.

Der Sammelband vereinigt fast alle Beiträge des Kolloquiums in ausgearbeiteter Fassung und mit den nötigen Belegen. Lediglich der Vortrag von Privatdozentin Dr. Marie-Luise Heckmann (Universität Hamburg) wurde, ohne noch den Akzent auf das Stiftungswesen zu legen, an anderem Ort publiziert („Die christliche Wohltätigkeit im Mittelalter“, in: Johannes Laudage [Hrsg.], *Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance*. [Studia humaniora, Bd. 37.] Düsseldorf 2004, 96-133). Prof. Dr. Miriam Hoexter (Hebrew University of Jerusalem) hat hingegen zu diesem Band den nachgelassenen Aufsatz von Gabriel Baer (zuletzt Jerusalem) „The Muslim *Waqf* and Similar Institutions in Other Civilizations“ beigesteuert und mit einem Kommentar zu neueren Forschungen und ergänzenden Literaturhinweisen versehen. Baers Studie ist der bislang einzigartige Ansatz zu einer wirklich universalen Stiftungs-komparatistik; sie blieb unpubliziert, wurde aber, obschon nur in Fotokopien verbreitet, international immer wieder zitiert. Da in absehbarer Zeit wohl niemand einen ähnlichen Versuch unternehmen wird, war eine Publikation von Baers Essay zweifellos ein Desiderat. Neben Frau Kollegin Hoexter gilt Prof. Eva Baer herzlicher Dank für die Erlaubnis zum Abdruck.

Die Teilnehmer der Berliner Tagung, zu der sich erfreulich viele Gäste aus Wissenschaft und Stiftungspraxis eingefunden hatten, sind sich darüber im klaren gewesen, daß ihr Unternehmen nur der erste Schritt zu einer interkulturell-vergleichenden Stiftungsforschung sein konnte. Sie möchten deshalb in naher Zukunft auf weiteren Symposien über die Entwicklung gemeinsamer Forschungsprojekte beraten. Zu hoffen bleibt, daß dafür die Arbeitskraft und das Zeitbudget der Engagierten ausreichen, daß sich aber auch wieder Geldgeber finden, die internationale Kooperationen dieser Art erst möglich machen.

Berlin, zum 1. Januar 2005

Michael Borgolte

# Einleitung

Von

*Michael Borgolte*

Stiftungen sind ein Phänomen der Universalgeschichte.<sup>1</sup> Zwar lassen sie sich nicht zu allen Zeiten in den Hochkulturen nachweisen, aber sie tauchen doch wiederholt an den verschiedensten Orten der Erde auf. Obschon ein Begriff wie und für „Stiftung“ oftmals fehlt, läßt sich durch den Vergleich erkennen, daß es sich je um das gleiche oder ein eng verwandtes Phänomen handelt.<sup>2</sup> Unklar sind häufig die Gründe für das Aufkommen des Stiftungswesens, sei es, daß man an Erfindungen – Inventionen –, sei es, daß man an Nachahmungen fremder Kulturen oder aber an Innovationen denken muß, also an Wiederaufnahmen einst schon vorhandener Erscheinungen in derselben Kultur.<sup>3</sup> Versuche,

- 
- 1 Den bisher einzigartigen Versuch eines universalhistorischen Vergleichs hat *Gabriel Baer* s. A. unternommen, s. den Beitrag von *Baer* in diesem Band. Mittelalterliche Stiftungen aus dem christlichen Abendland, aus Byzanz und aus dem islamischen Kulturkreis hat verglichen *Michael Borgolte*, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen*, in: Hans Liermann, *Geschichte des Stiftungsrechts*. 2. Aufl. hrsg. v. Axel Freiherr von Campenhausen/Christoph Mecking. Tübingen 2002, 13\*-69\*.
  - 2 Vgl. *Michael Borgolte/Hans-Jürgen Becker*, Art. Stiftungen, Kirchliche, in: TRE. Bd. 32. Berlin/New York 2001, 167-174; *Michael Borgolte/Peter Schreiner/Suraiya Faroqi*, Art. Stiftung, in: LMA. Bd. 8. München 1997, 178-182; *Rainer Schulze*, Art. Stiftungsrecht, in: HRG. Bd. 4. Berlin 1990, 1980-1900.
  - 3 *Michael Borgolte*, „Totale Geschichte“ des Mittelalters. Das Beispiel der Stiftungen. (Humboldt-Universität zu Berlin. Öffentliche Vorlesungen, H. 4.) Berlin 1993. Zur umstrittenen Frage der Herleitung des islamischen Stiftungswesens vom Vorbild der Sassaniden oder der Byzantiner vgl. *Murat Çizakça*, *A History of Philanthropic Foundations. The Islamic World From the Seventh Century to the Present*. Istanbul 2000, 5-8; *Said Amir Arjomand*, *Philanthropy, the Law, and Public Policy in the Islamic World before the Modern Era*, in: Warren F. Ilichman/St Stanley N. Katz/Edward L. Queen (eds.), *Philanthropy in the World's Traditions*. (Philanthropic Studies.) Bloomington 1998, 109-132, hier 110; *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; *John Robert Barnes*, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*. Leiden 1986, 12-16.

„Stiftung“ in allgemeiner Weise zu definieren, sind wenig erfolgreich angesichts einer Erscheinung, die sich gerade durch ihre Anpassungsfähigkeit im historischen Wandel als lebenskräftig über Jahrtausende erwiesen hat.<sup>4</sup> Viel mehr kann man nicht sagen, als daß bei der Stiftung Güter zur Verfügung gestellt werden, die bestimmte Leistungen auf längere Frist ermöglichen sollen. Alle anderen Aspekte des Stiftungswesens sind nicht für alle Zeiten und Kulturen verbindlich. So gilt meistens, aber nicht immer, daß nicht das Stiftungsgut, sondern nur dessen Erträge für den Stiftungszweck aufgezehrt werden dürfen<sup>5</sup>; und auch der Stifterwille, der der Stiftung seine Aufgaben vorschreibt, ist nicht in allen Kulturen sakrosankt und kann, besonders nach verbreiteten Auffassungen der Gegenwart, verändert werden<sup>6</sup>.

Eher als mit Definitionsversuchen läßt sich das Phänomen der Stiftung wohl erfassen durch eine Beschreibung, die sich an der idealtypischen Methode Max Webers orientiert. In diesem Sinne wurde in der jüngeren deutschen Mediävistik anstelle des früher gebräuchlichen, oft anachronistischen und historisch zu wenig flexiblen juristischen<sup>7</sup> mit einem sozial- und kulturwissenschaftlichen Deutungsansatz gearbeitet.<sup>8</sup> Danach

- 
- 4 *Michael Borgolte*, Stiftungen, Staat und sozialer Wandel. Von der Gegenwart zum Mittelalter, in: Stiftungen sichern Qualität. Dokumentation der 3. Tagung des Arbeitskreises Kunst- und Kulturstiftungen vom 25. bis 26. Oktober 2001 in Nürnberg. (Forum Deutscher Stiftungen, Bd. 11.) Berlin 2001, 18-39; eine veränderte Version des Aufsatzes (unter dem Titel „Stiftung, Staat und sozialer Wandel. Von der Gegenwart zum Mittelalter“) auch in: Franz-Josef Jakobi/Frank Dierkes/Christine Schedensack (Hrsg.), Strukturwandel der Armenfürsorge und der Stiftungswirklichkeiten in Münster im Laufe der Jahrhunderte. (Studien z. Gesch. d. Armenfürsorge u. d. Sozialpolitik in Münster, Bd. 4.) Münster 2002, 9-24.
- 5 Zur Unterscheidung von „Gebrauchs-“ und „Ertragsstiftungen“ s. nur *Eugen Isele*, Art. Stiftung, in: LThK. Bd. 9. Freiburg im Breisgau <sup>2</sup>1964, 1077f.; vgl. auch *Kenneth Prewitt*, Auftrag und Zielsetzung einer Stiftung. Stifterwille, Stiftungspraxis und gesellschaftlicher Wandel, in: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), Handbuch Stiftungen. Ziele – Projekte – Management – Rechtliche Gestaltung. Wiesbaden 1998 [ND ebd. 1999], 321-358, hier 340.
- 6 Zur Diskussion um „operative Stiftungen“, die nach amerikanischem Vorbild den Stiftungsorganen erlauben sollen, die Zwecke zu ändern, s. *Frank Adloff/Andrea Velez*, Operative Stiftungen. Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung zu ihrer Praxis und ihrem Selbstverständnis. (Maecenata Institut für Dritter-Sektor-Forschung, Opusculum 8.) o. O. [Berlin] 2001.
- 7 Fehlgeschlagen ist in jüngster Zeit der rechtshistorische Restaurationsversuch von *Frank Theisen*, Mittelalterliches Stiftungsrecht. Eine Untersuchung zur Urkundenüberlieferung des Klosters Fulda im 12. Jahrhundert. (Forschungen z. kirchlichen Rechtsgesch. u. z. Kirchenrecht, Bd. 26.) Köln/Weimar/Wien 2002. Dazu: *Stephan Freund*, in: H-Soz-u-Kult vom 18.07.2002, (<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/MA-2002-022>); *Theo Kölzer*, in: DA 58, 2002, 774f.; *Michael Borgolte*, in: ZRG GA 120, 2003, 573-577; *Gisela Drossbach*, in: ZRG KA 89, 2003, 665-668; anders *Immo Eberl*, in: HZ 277, 2003, 429f.
- 8 Vgl. *Wolfgang Eric Wagner*, Stiftungen des Mittelalters in sozialgeschichtlicher Perspektive. Über neuere deutsche Forschungen, in: *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento* 26, 2001, 639-655; zuletzt auch der Sammelband: *Michael Borgolte* (Hrsg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. (Stiftungsgeschichten, Bd. 1.) Berlin 2000.

ergeben sich für die Stiftung folgende Kennzeichen<sup>9</sup>: Den Ausgangspunkt jeder Stiftung bildet selbstverständlich die Gabe des Stifters (oder der Stifterin<sup>10</sup> bzw. einer stiftenden Gemeinschaft<sup>11</sup>) und die damit verknüpfte Auflage, die über den Aktionsrahmen – in aller Regel: das Leben – des Stifters hinauswirken soll. Stets geht es bei der Stiftung um ein stellvertretendes Handeln anderer im Namen des Stifters, fast immer auch nach dessen Tod. Sobald die Stiftungsorgane seinen Willen vollziehen, wird der Stifter unter ihnen und den Begünstigten der Stiftungen, den Destinatären also, vergegenwärtigt.<sup>12</sup> Dieser Akt der Vergegenwärtigung durch stellvertretendes Handeln bildet den Kern des Stiftungsgeschehens. Wenn die Stiftungsbeauftragten (-organe) einen größeren Ermessensspielraum haben, wirken sie doch ebenso in des Stifters Namen, der dabei genannt wird, wenn die Stiftung nicht selbst geradezu nach ihm heißt.<sup>13</sup> Die Stiftung kann die Evokation des Stifters ausdrücklich vorsehen, sie konzentriert sich räumlich gesehen sogar oft auf sein Grab<sup>14</sup>, so daß das Totengedenken selbst in ihr Zentrum rückt.<sup>15</sup> Aber

- 
- 9 Das Folgende nach *Borgolte*, Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen (wie Anm. 1), 15\*-17\*.
- 10 Vgl. *Gilla Dölle* (Red.), Stifterinnen – Zeit, Geld und Engagement. Vom Mittelalter bis ins 21. Jahrhundert. (Ariadne. Forum f. Frauen- u. Geschlechtergesch., Bd. 42.) Kassel 2002. Für die Berücksichtigung von Frauen als Stifterinnen im Westen vgl. auch *Christine Göttler*, Die Kunst des Gefegeweis nach der Reformation. Kirchliche Schenkungen, Ablaß und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600. (Berliner Schr. z. Kunst, Bd. 7.) Mainz 1996, in der über Stifterinnen in Antwerpen gehandelt wird. In der Islamwissenschaft werden Stiftungen ausdrücklich auch mit dem Ziel studiert, einen Beitrag zu den *gender studies* zu leisten, vgl. *Miriam Hoexter*, Waqf Studies in the Twentieth Century. The State of Art, in: *JESHO* 41, 1998, 474-495, hier 481. Für die Osmanistik s. den Beitrag von *Suraiya Faroqhi* in diesem Band sowie schon *Dies.*, Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts. München 1995 [2. Aufl. ebd. 2003], bes. 149-154.
- 11 Dazu jetzt bes. die Studie von *Rosi Fuhrmann*, Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftung auf dem Lande vor der Reformation. (Quellen u. Forschungen z. Agrargesch., Bd. 40.) Stuttgart/Jena/New York 1995.
- 12 *Michael Borgolte*, Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht, in: *ZRG KA* 74, 1988, 71-94; *Otto Gerhard Oexle*, Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters, in: Joachim Heinze (Hrsg.), *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*. Frankfurt am Main/Leipzig 1994, 297-323, bes. 319-323.
- 13 *Borgolte*, Stiftungen, Staat und sozialer Wandel (wie Anm. 4), 26f. bzw. 15f.
- 14 Vgl. *Tanja Michalsky*, Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien. (VMPIG, Bd. 157.) Göttingen 2000; *Michael Borgolte*, Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablagen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung. (VMPIG, Bd. 95.) Göttingen 1989 [2. Aufl. ebd. 1995]; *Ders.*, Stiftergrab und Eigenkirche. Ein Begriffspaar der Mittelalterarchäologie in historischer Kritik, in: *Zeitschrift f. Archäologie d. Mittelalters* 13, 1985, 27-38; *Ders.*, Die Dauer von Grab und Grabmal als Problem der Geschichte, in: Wilhelm Maier/Wolfgang Schmid/Michael Viktor Schwarz (Hrsg.), *Grabmäler. Tendenzen der Forschung an Beispielen aus Mittelalter und früher Neuzeit*. Berlin 2000, 129-146; *Ders.*, Das Grab in der Topographie der Erinnerung. Vom sozialen Gefüge des Totengedenkens im Christentum vor der Moderne, in: *Zeitschrift f. Kirchengesch.* 111, 2000, 291-312.
- 15 S. Anm. 12. Zuletzt *Ralf Lusiardi*, Die Lebenden und die Toten. Spätmittelalterliche Memoria zwischen Vergegenwärtigung und Vergessen, in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 26, 2001, 671-690; *Benjamin Scheller*, Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen

auch, wo das nicht der Fall ist – wie es im westlichen Europa seit dem Anbruch der Moderne üblich wurde –, handelt der Stifter wie ein Lebender noch postmortal durch sein Werk.

In aller Regel ist die Vergegenwärtigung des abwesenden (oder toten) Stifters, seine *memoria*, nicht der einzige Zweck der Stiftung. Vielmehr konzipiert der Stifter seine Stiftung als Werk der Wohltätigkeit, christlich gesprochen: der Caritas, oder er agiert als Förderer von Kunst und Wissenschaft, also als Mäzen. Jedesmal ist es er selbst, der dem Gemeinwesen die Diagnose stellt und der mit seinem Vermögen zu erhalten sucht, was ihm an Staat und Gesellschaft nützlich und gut erscheint, und der zu bessern trachtet, wo er Defizite erkennt. Stiftungen können freilich auch dazu dienen, das Eigentum zu sichern und es, geleitet von Egoismus oder Familienpflicht, zum eigenen Nutzen oder zugunsten der Verwandten vor dem Zugriff des Fiskus zu bewahren.

Der Stifter sowie die Organe und Nutznießer bilden also das soziale Gefüge, das die Stiftung inganghält. Ihre Zwecke erfüllen kann sie aber nur, wenn sie durch die äußere Ordnung in ihrem Bestand geschützt ist; umgekehrt wirkt sie im eigenen Interesse und zur Erfüllung ihrer Aufgaben auf Staat und Gesellschaft ein, sie verändert beide also auch. Rechtliche Regelungen spielen hierbei eine große Rolle, doch wird das dynamische Wechselverhältnis beider Seiten durch Gesetze und Statuten allein niemals erschöpfend geordnet. Bei den Stiftungen greifen virtuell alle Kräfte einer Gesellschaft ineinander, neben Recht und Wirtschaft, Religion und Philanthropie – also Ethik –, auch Politik, Kultur und Sozialfürsorge.<sup>16</sup>

Auf der Berliner Tagung vom Juni 2003 wurde der Versuch gemacht zu überprüfen, ob und inwiefern diese Charakteristik der Stiftung, die auf Studien vornehmlich zum „abendländischen“ (lateinischen) Stiftungswesen beruht, auch auf andere Kulturen anwendbar ist. Deshalb haben sich die Referentinnen und Referenten in drei Sektionen den Themenfeldern „Memoria als Motiv“, „Wohltätigkeit als Aufgabe“ und „Staat und Gesellschaft als Wirkungsfeld“ gewidmet.

Obgleich im Mittelpunkt der Tagung die Stiftungskulturen des Mittelalters gestanden haben und dabei unter ihnen ein Vergleich je nach ihren religiösen Grundlagen in Christentum, Judentum und Islam angestrebt wurde, hat sich der einleitende Rückgriff auf die vorchristliche Antike als glücklich erwiesen. *Susanne Pickert* gelang dabei der Nachweis, daß es schon zu augusteischer Zeit, und nicht erst am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, in Rom Stiftungen gegeben hat. Memoria als Motiv war hier freilich anders zu bewerten, als im Kontext der Erlösungsreligionen; sie bedeutete nicht das Gedenken Gottes als Gegengabe für den frommen Wohltäter oder ein liturgisches Gedenken durch die Nachlebenden, das der Seele des Verstorbenen auf seinem Weg zum jenseitigen Heil weiterhelfen sollte, sondern die rein innerweltliche Verdauerung, also Unsterblichkeit als Ruhm. Stiftungen boten, wie Pickert darlegt, allerdings nur eine Möglichkeit, um diese Art von Memoria zu sichern. Sie eigneten sich für Freigelassene und *homines novi*, denen die Ämterlaufbahn, ja das Bürgerrecht verschlossen waren, welche doch den alten Familien den Weg zum Ruhm geebnet hatten. Freigelassene imi-

---

Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505-1555). (Stiftungsgeschichten, Bd. 3. / Studien zur Fuggergeschichte, Bd. 37.) Berlin 2004.

16 *Borgolte*, „Totale Geschichte“ (wie Anm. 3).

tierten im Werk ihrer Stiftungen die Patronageverhältnisse der alten Nobilität, und *amici* des Augustus konnten sich auf die *fides* des Herrschers als Garanten des Stiftungsvollzugs verlassen, die zum Rechtsinstitut des Fideikommiß fortentwickelt wurde.<sup>17</sup> Bei beiden Gruppen war die Memoria freilich eng an das (Stifter-)Grab gebunden. Die Freigelassenen waren zu Grabbesuchen und Totenmählern zugunsten des verstorbenen Patrons verpflichtet, sorgten mit der Pflege der Monumente aber auch für sich selber, da sie dort ebenfalls Anspruch auf ihr Erbbegräbnis erheben konnten. Und überdies vergegenwärtigten sie den Stifter allenthalben dadurch, daß sie seinen Namen trugen. Neben den Grabmonumenten eigneten sich Thermen als Erinnerungsorte (Gedächtnisräume); indem ein Stifter wie Marcus Agrippa, ein *amicus* des Princeps, seine auf dem Marsfeld errichtete Badeanlage dem Volk von Rom kostenlos zur Verfügung stellte, schuf er für sich eine diffuse, aber auch unabsehbare und sich ständig reproduzierende Memorialgenossenschaft. Bei der Neubebauung des Marsfeldes sorgte Agrippa dafür, daß die Wege der Spaziergänger an seiner Grabstätte sowie am Mausoleum des Augustus selbst vorbeiführten, so daß sich die Römer ihrer Namen und Werke erinnern mußten.

Von den vorchristlichen Freigelassenengemeinschaften, die am Grab ihres Herrn und Wohltäters Dienst taten, läßt sich beim Übergang zum Mittelalter eine direkte Linie zu Klosterkonventen ziehen, die an der Ruhestätte frommer Stifter – und auch weiterer ihrer Angehörigen – errichtet wurden. Hier kann einmal Kontinuität und Wandel des Stiftungswesens zwischen zwei Kulturen einwandfrei belegt werden.<sup>18</sup> Im abendländischen Mittelalter waren freilich Stiftungen „Stiftungen für das Seelenheil“<sup>19</sup>; der Geber hatte für sein frommes Werk Anspruch auf die Gnade Gottes beim Jüngsten Gericht sowie auf das Fürbittgebet der von ihm geförderten Menschen. Allerdings mußte *Ralf Lusiardi* in seinem religionsvergleichenden Eröffnungsvortrag darauf hinweisen, daß der Stiftermemoria im Rahmen des Stiftungsvollzuges nicht überall die gleiche Bedeutung zugekommen sei.

Schon innerhalb des Judentums gab es hier offenbar erhebliche Unterschiede, wie *Judah Galinsky* zeigte. Danach haben die Juden im christlichen Spanien des dreizehnten Jahrhunderts zwar fromme Stiftungen „zum Heil ihrer Seele“ und zur Buße für die eigenen Sünden errichtet, dies jedoch nicht mit der Auflage von Fürbitten durch die Begünstigten verbunden. Demgegenüber seien die Wohltaten in Frankreich und

17 Vgl. jüngst *Richard Helmholz/Reinhard Zimmermann* (Hrsg.), *Itinera Fiduciaae. Trust and Treuhand in Historical Perspective*. Berlin 1998.

18 *Michael Borgolte*, Freigelassene im Dienst der Memoria. Kultradtition und Kultwandel zwischen Antike und Mittelalter, in: *FMSSt* 17, 1983, 234-250; *Ders.*, Felix est homo ille, qui amicos bonos relinquit. Zur sozialen Gestaltungskraft letztwilliger Verfügungen am Beispiel Bischof Bertrams von Le Mans (616), in: *Helmut Maurer/Hans Patze* (Hrsg.), *Fschr. für Berent Schwinekörper*. Sigmaringen 1982, 5-18; *Ders.*, Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen (wie Anm. 1), 20\*f.

19 *Karl Schmid*, Stiftungen für das Seelenheil, in: *Ders.* (Hrsg.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*. (Schriftenreihe d. Katholischen Akademie d. Erzdiözese Freiburg.) München/Zürich 1982, 51-73. Zu dem Einwand von *Werner Paravicini*, Sterben und Tod Ludwigs XI., in: *Arno Borst u. a.* (Hrsg.), *Tod im Mittelalter*. Konstanz 1993, 77-168, hier 106, s. *Michael Borgolte*, in: *HZ* 260, 1995, 198.

Deutschland zur gleichen Zeit mit der Verpflichtung zum liturgischen Gebetsgedenken (*hazkarat neshamot*) innerhalb der Synagoge verbunden worden. Gelegenheit für dieses Totengedenken sei bei den Gebeten am Sabbat gewesen, etwa nach der Thoralesung, oder auch am „Tag der Buße“ (*Yom Kippur*). Vermutlich muß man zur Erklärung der unterschiedlichen Befunde an verschiedene rituelle Einflüsse der Mehrheitsgesellschaften denken; tatsächlich hat die Mediävistik der letzten Jahrzehnte dichte Zeugnisse für die christliche Praxis des Totengedenkens in Frankreich und Deutschland erhoben<sup>20</sup>, für Portugal und Spanien aber einen auffälligen Mangel an entsprechenden Zeugnissen konstatiert.<sup>21</sup>

Für die Welt des Islam ist *Johannes Pahlitzsch* in einer grundlegenden Untersuchung dem Zusammenhang zwischen „Memoria und Stiftung“ von den Anfängen bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts nachgegangen.<sup>22</sup> Wie Pahlitzsch vor Augen führt, hatten Mohammed und seine Gefährten zwar den Totenkult zunächst abgelehnt und sogar die Kennzeichnung der Gräber verboten. Dabei hatten sie sich wohl von der auch im Judentum verbreiteten Einstellung leiten lassen, daß Friedhöfe unrein und vom Bereich des religiösen Kultes strikt zu trennen seien. Andererseits habe jedoch schon Sure 2,152 die Memoria von Gott und Mensch als gegenseitige Verpflichtung zum Ausdruck gebracht: „Gedenket meiner, damit ich euer gedenke, und seid mir dankbar und nicht undankbar.“ So ist es kein Wunder, daß sich die älteren Bräuche der Grabbegehung und des Gebets für die Toten am Ort der Bestattung bald wieder durchsetzten. Grabstelen mit dem Namen des Toten, mit einer Bitte um Gottes Gnade und mit einem Koranvers sind vom achten Jahrhundert an bezeugt; seit 880 A.D. kennt man Gräber sogar schon in unmittelbarer Nachbarschaft einer Moschee. In der gleichen Zeit drang auch die Vorstellung durch, daß den Toten im Jenseits durch Gebete und Grabbesuche geholfen werden könnte. Die rituellen Formen des Totengedenkens bestanden, abgesehen von den Besuchen am Grabe und den Bittgebeten, u. a. aus dem Totenmahl, das aus der Antike bekannt ist und im Christentum seit dem Kirchenvater Augustinus bekämpft wurde,

20 Vgl. *Michael Borgolte*, Memoria. Zwischenbilanz eines Mittelalterprojekts, in: ZfG 46, 1998, 197-210; ergänzend *Arnold Angenendt*, Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter. (EDG, Bd. 68.) München 2003, 107-109.

21 S. das Diskussionsvotum von *Odilo Engels*, in: Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte e. V., Protokoll über die Arbeitstagung vom 30.9.-30.10.1986 auf der Insel Reichenau, Nr. 291, Thema: „Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert“, 53 [Privatdruck]. Vgl. aber die Beobachtung bei *Michael Borgolte*, Über Typologie und Chronologie des Königskanonikats im europäischen Mittelalter, in: DA 47, 1991, 19-44, hier 37f. – In ihrer Untersuchung der Stiftungen in al-Andalus, d. h. unter den Muslimen Spaniens, zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert hat *Ana Maria Carballeira-Debasa* nicht auf Memorialauflagen oder Memorialpraktiken hingewiesen, doch ist unklar, ob sie diesem Aspekt überhaupt Beachtung geschenkt hatte.

22 Vgl. bereits *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: Urbain Vermeulen/Jo van Steenbergen (eds.), Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. [Vol.] 3. Proceedings of the 6th, 7th and 8th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1997, 1998 and 1999. (Orientalia Lovaniensia Analecta, vol. 102.) Leuven 2001, 329-344.

sowie vor allem aus Koranrezitationen. Eine erste Grabstiftung, also die Ausstattung eines Mausoleums mit einem *waqf*, läßt sich um 900 datieren. Vor allem die Koranlesung galt als gottwohlgefällige Leistung, so daß die Gedenkstiftung mit der Gabe eines Korantextes und der Anstellung bzw. Unterhaltung von Koranlesern verbunden werden konnte. Hier zeigen sich deutliche Parallelen zu christlichen Altarstiftungen, die mit Pfründen für Meßpriester ausgestattet wurden.<sup>23</sup> Nach Pahlitzsch soll es die seit dem elften Jahrhundert aus dem Osten Irans vordringende *madrasa* gewesen sein, die die islamischen Totenstiftungen im Mittelmeerraum verbreitete, war diese (Rechts-) Schule doch seit ihren Anfängen eng mit einem Grabbau (für den Stifter oder den Lehrer) verbunden. Demgegenüber ließe sich jedoch geltend machen, daß im Islam die antiken Toten- bzw. Grabstiftungen unter christlichem Einfluß auch aus eigenen Traditionszusammenhängen wiederbelebt worden sein könnten.

Die Beobachtungen von Pahlitzsch hat *Adam Sabra* für die Zeit der Mamluken in Ägypten (1250-1517) ergänzt. Danach ist die für das Christentum charakteristische Verbindung von Totenmemoria, Stiftung und Armensorge hier nicht vor dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts belegt. Sabra spricht geradezu von „Grabstiftungen“ (*tomb awqāf*). Insgesamt für 32 Fälle kann er nachweisen, daß der Stifter Lebensmittel für die wöchentliche Verteilung an Arme an seinem eigenen Grab oder an der Ruhestätte seines Vaters und Großvaters bestimmte; teilweise wurde der Ort auch nicht genau bezeichnet. Zumeist handelte es sich um Familiengrablagen. Als Termin für die Verteilung des Brotes war in der Regel der Vorabend des Freitags vorgesehen, wenn die Einwohner Kairo ihre Toten zu besuchen pflegten.

Für Byzanz untersuchte *Peregrine Horden* zunächst das Motiv des diesseitigen Nachlebens durch Stiftungen. Nach einem noch aus der Spätantike stammenden Aristoteles-Kommentar hätten Spitäler – noch vor Kirchen – dazu dienen können, die Erinnerung an eine Person über den Tod hinaus zu verlängern. Horden überprüfte diese Verheißung an der Namengebung von frühmittelalterlichen Fürsorgeanstalten; unter etwa 150 Einrichtungen in den Provinzen lasse sich aber nur für rund zwanzig die Zubenennung nach dem Stifter verifizieren, in der Kapitale selbst trafe es für 23 von etwa 58 Häusern zu. Die Annahme von *John Thomas*, daß der Wunsch der Stifter nach ewiger Dauer ihrer Werke in Byzanz, wie auch im Westen, in der Hoffnung auf unablässige Gebete (*mnemosyna*) für das Seelenheil gründe, wurde von Horden relativiert. Die orthodoxe Christenheit sei niemals zu einer Klarheit über das Schicksal der Seele unmittelbar nach dem Tod gelangt, auch sei strittig geblieben, inwiefern das Gebet der Lebenden für die Verstorbenen Gott habe „bestechen“ können. Andererseits weist Horden anhand ausgewählter *typika* nach, daß Werken der Barmherzigkeit auch dann eine gute Wirkung zugunsten der armen Seele zugeschrieben wurde, wenn sie von Nachlebenden erbracht wurden. Die eindrucksvolle Serie von byzantinischen Klosterstatuten (*typika*), die John Thomas kürzlich in einer Textausgabe zugänglich

---

23 Vgl. *Michael Borgolte*, Die mittelalterliche Kirche. (EDG, Bd. 17.) München 1992 [2. Aufl. ebd. 2004], 57f.



gemacht hat<sup>24</sup>, bietet tatsächlich eine Reihe detaillierter Memorialbestimmungen durch Stifterpersönlichkeiten verschiedener regionaler und sozialer Herkunft.<sup>25</sup> *Dionysios Ch. Stathakopoulos* wertete in seinem Beitrag die Lebensregel aus, die Theodora Palaiologina, die Witwe des Kaisers Michael VIII. Palaiologos, für ein von ihr zwischen 1294 und 1301 gestiftetes Nonnenkloster verfaßt hat.<sup>26</sup> Das Kloster, das sich im westlichen Zentrum der Reichshauptstadt befand, ging auf einen Konstantin Lips im frühen Mittelalter zurück und wurde von Theodora mit einem Kirchen- und Spitalbau neu begründet. Die *despoina* hatte es für sich selbst, ihre Mutter und ihre Nachkommen, nicht aber für ihren verstorbenen Gemahl, als Grablege ausersehen. Für alle hier Bestatteten sollten jährlich Kommemorationen gehalten werden<sup>27</sup>, und Dritten waren Zustiftungen für den Kirchenschmuck zum Zweck ihrer eigenen Memoria erlaubt.<sup>28</sup> Bei der jährlich dreimal geplanten Verlesung des *typikons* sollten die Nonnen jeweils mit dem Gebetswunsch „Ewig sei das Gedächtnis der Stifter“ schließen.<sup>29</sup> Viermal in der Woche war bei der Meßliturgie eine bestimmte Anzahl von Broten zu weihen, darunter zum Gedächtnis des amtierenden Kaisers, ihres Sohnes (Andronikos II., reg. 1282-1328), aber auch zur Memoria der verstorbenen Nonnen. Offensichtlich dachte Theodora an das eucharistische Brot, und nicht an eine Armenspeisung. Jeden Samstag sollten ferner *stauria*, also Hostien in Kreuzform, geopfert werden „im Interesse aller meiner verstorbenen Vorfahren und Kinder sowie all jener, die zukünftig sterben werden“<sup>30</sup>. Dezierte Armenspenden waren nur an bestimmten Festtagen an der Klosterpforte vorgesehen, und zwar durch Austeilung von Brot und Goldmünzen verschiedenen Wertes.<sup>31</sup> Interessant ist, daß sich die Stifterin am Ende ihrer Lebensregel noch einmal ausdrücklich an ihre „Schwestern in Gott“ mit einem Gebetswunsch wendet, den sie mit ihrer Stiftung begründet und mit ihrer Hoffnung auf Sündenvergebung durch Gott motiviert. Dabei verlangt die Kaiserin die Memoria durch die Nonnen sowohl im gemeinsamen, wie auch im „privaten“ Gebet.<sup>32</sup>

Im Kontext des orthodoxen Glaubens hat die Kiever Rus' das Stiftungswesen von Byzanz her übernommen. Nach der umfassenden Darstellung der Stiftungen im alten Rußland, die *Ludwig Steindorff* zu verdanken ist, war die Memoria hier stets das Leitmotiv, sei es, daß es sich um die Werke der Fürsten selbst, sei es, daß es sich um die ihrer Gefolgsleute handelte. Um 1500 bildete sich im Moskauer Reich sogar ein diffe-

24 *John Thomas/Angela Constantinides Hero* (eds.), *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*. 5 vols. (Dumbarton Oaks Studies, vol. 35.) Washington, D. C. 2000.

25 Vgl. *John Philip Thomas*, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*. (Dumbarton Oaks Studies, vol. 24.) Washington, D. C. 1987, passim; *Borgolte*, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen* (wie Anm. 1), 26\*-32\*.

26 *Thomas/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (wie Anm. 24), vol. 3, 1254-1286.

27 *Thomas/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (wie Anm. 24), 1278, ch. 42; vgl. ebd., 1272, ch. 24. Zur Grabausstattung mit Kerzen etc. ebd., 1276f. ch. 37, 39.

28 *Thomas/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (wie Anm. 24), 1271, ch. 19.

29 *Thomas/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (wie Anm. 24), 1268, ch. 8.

30 *Thomas/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (wie Anm. 24), 1274, ch. 30.

31 *Thomas/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (wie Anm. 24), 1277, ch. 38.

32 *Thomas/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (wie Anm. 24), 1281, ch. 52.

renziertes System von liturgischen Gegenleistungen aus, zu denen die Mönche je nach dem Wert der eingebrachten Stiftungen verpflichtet waren. Im Iosif-Koster bei Volokolamsk wurden Listen geführt, an denen die Stifter oder ihren Angehörigen die tatsächliche Durchführung der Leistungen überprüfen konnten. Im siebzehnten Jahrhundert verlagerten die Grundherren ihre Stiftungsaktivitäten von Klöstern auf die Errichtung von Pfarrkirchen, während sich gleichzeitig die soziale Basis der Stiftungen auf niedrigere soziale Schichten verbreiterte.

Von jeher hat die äußere Zwecksetzung, der Nutzen also für Dritte, die Forschung an den Stiftungen am meisten interessiert.<sup>33</sup> Dem entspricht, daß auch der vorgelegte Band zu diesem Themenfeld, insbesondere zum Motiv der Wohltätigkeit, die genauesten Befunde bietet. Im vorchristlichen Rom, daran hat *S. Pickert* noch einmal erinnert, galten die Wohltaten gerade nicht den tatsächlich Bedürftigen<sup>34</sup>; der Ruhm des Philanthropen konnte sich nur an der Förderung angesehenen Bürger ausbilden, während Armen und Ehrlosen allenfalls im Verborgenen geholfen wurde. Auch die Freilassung wurde erst im Christentum zum guten Werk.<sup>35</sup> Die Stiftung von Parks, Wasserspielen, Wandelhallen und Thermen, also von „Freizeitanlagen“, sollte in der Antike geradezu allen Bürgern und Einwohnern zugutekommen. Das älteste Spital ist erst von Christen erfunden worden, und zwar um 350 in Byzanz, nicht aber in der Hauptstadt selbst, sondern in Caesarea, im tiefen Anatolien (*P. Horden*). Traditionsbildend wurden in der östlichen Christenheit nicht die Mehrzweckanlagen für mehrere Gruppen von Bedürftigen, sondern spezifische Einrichtungen für Kranke oder Fremde oder Arme oder Waisen. Der byzantinische Xenon-(Spitals-)Typ hat sich schon seit dem sechsten Jahrhundert formiert (*D. Stathakopoulos*). Die Juden in Kairo unter muslimischer Herrschaft haben hingegen nach *Mark R. Cohen*, ganz im Gegensatz zu den Juden in Europa, über gar kein eigenes Spital verfügt. Waren Fremde, oft zugleich Arme und Kranke, unterzubringen, so standen dafür neben der Synagoge Gasthäuser zur Verfügung. Selbstverständlich haben sich die Juden der Geniza-Dokumente zu direkter, persönlich erwiesener Unterstützung von Bedürftigen verpflichtet gefühlt. Die jüdische Stiftung (*heqdash*) in Ägypten hat aber, statt Werke der Wohltätigkeit zu schaffen, offenkundig ihren ursprünglichen biblischen Zweck bewahrt, den Gottesdienst zu fördern (z. B. durch Ölspenden für die Lampen in den Synagogen) sowie die Lehrer und das sonstige Personal der Gemeinde zu finanzieren. Allerdings hat *A. Sabra* auf ein

33 Zu den Gründen für die moderne Abwertung des Memorialmotivs s. *Borgolte*, Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht (wie Anm. 12); *Ders.*, Stiftungen, Staat und sozialer Wandel (wie Anm. 4).

34 Vgl. *Otto Gerhard Oexle*, Armut, Armutsbegriff und Armenfürsorge im Mittelalter, in: Christoph Sachße/Florian Tennstedt (Hrsg.), Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik. Frankfurt am Main 1986, 73-100; *Ders.*, Armut und Armenfürsorge um 1200. Ein Beitrag zum Verständnis der freiwilligen Armut bei Elisabeth von Thüringen, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Sigmaringen 1981, 78-100.

35 Vgl. *Borgolte*, Freigelassene im Dienst der Memoria (wie Anm. 18), S. 236; *Michael Borgolte*, Gedenkstätten in St. Galler Urkunden, in: Karl Schmid/Joachim Wollasch (Hrsg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. (Münstersche Mittelalter-Schr., Bd. 48.) München 1984, 578-602, hier 584f.

Dokument aus der Mitte des zwölften Jahrhunderts aufmerksam gemacht, nach dem es in der Geniza-Gemeinde „fromme Stiftungen, *ahbās*, der Juden zum Vorteil der Armen“ gegeben habe, die über eine bestimmte Anzahl von Liegenschaften als Grundstock verfügten.<sup>36</sup> Die Juden Spaniens in etwas späterer Zeit waren es gewohnt, vor ihrem Tod wohltätige Stiftungen zu errichten; dabei orientierten sie sich nach J. Galinsky offenkundig am Brauch der Muslime, selbst wenn sie unter christlicher Herrschaft lebten. In Deutschland (und Frankreich) scheint die Finanzkraft der Juden zu eigenen Stiftungen weniger ausgereicht zu haben; jedenfalls hat Galinsky beobachtet, daß in den verhältnismäßig kleinen jüdischen Gemeinden in Deutschland die für die Sozialfürsorge aufgebrauchten Gelder direkt der Synagoge zugeflossen sind.

Dem Propheten Mohammed wird ein Wort zugeschrieben, das als Grundmotiv für die Verbindung von Wohltätigkeit, Förderung der Wissenschaft und Gebetsgedenken mit der Idee der Stiftung gelten könnte: „Wenn ein Mann stirbt, kommen alle seine 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.“<sup>37</sup> Insbesondere der Wohltätigkeit wurde im Islam eine Heilswirkung für den Toten zugeschrieben; sie sollte ihn näher zu Gott bringen und im Jenseits reichen Lohn eintragen. Die ewige Dauer der Remuneration ist abhängig von der ständigen Ausübung der guten Tat durch die Nachlebenden im Diesseits. Charakteristisch für das muslimische Stiftungswesen ist ein ethischer Anspruch, die Maxime, die ganze Gesellschaft auf die Normen des Korans und des heiligen Rechts zu verpflichten. Stiftungen sind im Islam daher, ähnlich wie im Christentum, immer zugleich fromme Stiftungen gewesen. Im hochmittelalterlichen al-Andalus wurden die „öffentlichen“ Stiftungen (*hubs khayrī*) der Muslime wirklich, wie *Ana Maria Carballeira-Debasa* zeigen kann, für eine Fülle von religiösen Zwecken verwendet: für die Errichtung, die Reparatur und den Unterhalt der Moscheen, für den Betrieb von Friedhöfen, auch für die Bewaffnung im „Heiligen Krieg“ oder zur Verteidigung der Gläubigen, ferner für die Armen und Kranken, für fromme Frauen und Asketen; wie bei den Christen galt schließlich auch der Freikauf von Gefangenen oder die Freilassung als gutes Werk. Allerdings hat *A. Sabra* die „zwiespältige Natur der islamischen Stiftungen“ hervorgehoben. Er erinnerte daran, daß Stiftungen in dieser Kultur nur teilweise den „öffentlichen Aufgaben“ der Wohlfahrt dienen, sondern ebenso, wenn nicht mehr, der Versorgung der Stifterfamilie zugutekommen sollen. Bei den Familienstiftungen (*waqf ahli*) benennt der Stifter sich selbst oder seine Angehörigen sowie die nachfolgenden

36 *Shelomo D. Goitein*, *A Mediterranean Society. The Jewish Community as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. 6 vols. Berkeley 1967-1993, vol. 2, 419, Nr. 39 (nach Taylor Schechter Geniza Collection. Cambridge University Library, NS Box 306, fol. 1): *List of the houses being in the possession of the pious foundations, aḥbās, of the Jews for the benefit of their poor, according to the details submitted by their administrator*. Die Liste in exzellenter arabischer Schrift führe 26 Immobilien auf.

37 *Çizakça*, *A History of Philanthropic Foundations* (wie Anm. 3), 6; *Birgitt Hoffmann*, *The Gates of Piety and Charity. Rašīd al-Dīn Faḍl Allāh as Founder of Pious Endowments*, in: Denise Aigle (ed.), *L'Iran face à la domination mongole*. Téhéran 1997, 191-202, hier 197. – Hierzu und zum Folgenden bereits *Borgolte*, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen* (wie Anm. 1), 32\*ff.

Generationen seiner Verwandtengemeinschaft als Nutznießer. Erst wenn es keine überlebenden Nachfahren mehr gibt, werden die Stiftungserträge für die Armen oder einen anderen mildtätigen Zweck verausgabt, der allerdings für die Rechtmäßigkeit des *waqf* stets unverzichtbar ist. Nach Sabras Studien, die sich vor allem auf Ägypten konzentrieren, wurde der *waqf* erst seit dem elften Jahrhundert christlicher Zeit extensiv für öffentliche Aufgaben genutzt; im selben Sinne macht auch *J. Pahlitzsch* darauf aufmerksam, daß sich seit dem zwölften Jahrhundert in den Stiftungsurkunden die Gleichsetzung des *waqfs* mit dem „immerwährenden Almosen“ dicht belegen lasse. Bahnbrechend für die Wohltätigkeitsstiftungen scheint der Sultan von Damaskus, Nūr al-Dīn (reg. 1146-1174), gewirkt zu haben; die Zunahme frommer Stiftungen im späten Mittelalter ist wohl auf die Privatisierung von Staatsvermögen zurückzuführen. Allerdings argumentiert Sabra auch, daß die Unterscheidung von Familienstiftungen und frommen Stiftungen (*waqf khairī*) in die Irre führe, da zahlreiche *waqfs* beiden Zwecken dienen.

Neue Dynastien und eine aufsteigende adlige Führungsschicht nutzten Stiftungen zur Selbstdarstellung. In diesem Sinne bedeutete der Herrschaftsantritt der Palaiologen im spätmittelalterlichen Byzanz ebenso einen Neuanfang des Stiftungswesens (*D. Stathakopoulos*), wie erst recht die Ablösung der christlichen Kaiser durch die Osmanen. *Suraiya Faroqhi* hat die Stiftungstätigkeit der Sultane und der türkischen Oberschicht von den Anfängen an umfassend dokumentiert. Dabei hat sie genau unterschieden nach den Metropolen bzw. Residenzen (Bursa, Edirne, Istanbul) und den Provinzen, nach dem sozialen Status der Stifter und auch der Stifterinnen sowie nach den konkreten Zwecken. Bemerkenswert ist die Förderung von Pilgerhospizen, obschon die Osmanen selbst die heiligen Stätten von Mekka und Medina nicht aufgesucht haben. In der Kiever Rus' sind die Rjurikiden mit ihren Gefolgsleuten und im Moskauer Reich seit dem siebzehnten Jahrhundert die Romanov als Stifter hervorgetreten. Wie *L. Steindorff* darlegt, blieben die Stiftungen in Altrußland jedoch auf die Gründung von Klöstern und (Pfarr-)Kirchen beschränkt. Zwar haben die Klöster teilweise auch eine bestimmte Anzahl von Armen versorgt, wenn sie sich nicht auf die Spende für vagierende Bedürftige an der Pforte beschränkten; ein Spitalwesen, das auf Stiftungen beruhte, hat es im alten Rußland aber nicht gegeben. Hier liegt eine bemerkenswerte Differenz der Rus'/Russen zu ihrer byzantinischen „Mutterkultur“ vor.

Soziale und politische Aufsteiger, so zeigen mehrere Autor(inn)en, haben sich der Stiftungen zur Demonstration ihres Ranges und zur Stabilisierung ihrer neuen Stellung bedient. Die Mamluken konnten etwa mit Hilfe von Stiftungen das erworbene Vermögen im Besitz ihrer Familien bewahren, das sonst an den Staat zurückgefallen wäre (*J. Pahlitzsch*). Es mußte aber nicht immer ein Elitenwechsel sein, der Stiftungskonjunkturen auslöste, und das Gleiche gilt von Änderungen bei sozialen Notlagen. *A. Sabra* hat den Gedanken ins Spiel gebracht, daß alte Führungsschichten ihr Verhalten gegenüber dem Rest der Gesellschaft auch änderten; man mag dabei an einen Mentalitätswechsel denken, der durch einen Wandel der Frömmigkeit oder auch Einflüsse von außen herbeigeführt wurde. Freilich blieb diese Idee in der Schwebe, und im ganzen hat das Kolloquium zu der Erkenntnis geführt, daß die Rolle der Stiftungen im Gesamtgefüge einer Gesellschaft und Kultur noch am meisten der Erforschung harret. Ein gutes Stück auf diesem Weg vorangekommen ist bereits *A. M. Carballeira-Debasa*. Die Autorin

beobachtete in al-Andalus die Verlagerung des gesellschaftlichen Reichtums auf die städtischen Führungsschichten, die Stiftungen zur Aufrechterhaltung der sozialen und ökonomischen Infrastruktur im zehnten und elften Jahrhundert sowohl ermöglicht wie notwendig gemacht hat. Überaus eindrucksvoll hat *S. Faroqi* die Rolle der Stiftungen in der osmanischen Gesellschaft Anatoliens und Rumeliens, also des europäischen Reichsteils, dargelegt. Dabei zeigte sie u. a., wie Sultane, Frauen königlicher Herkunft und Wesire ganze Stadtviertel durch Stiftungen errichteten, einschließlich von Moscheen, theologischen Schulen und überdachten Märkten. Offensichtlich gab es auch eine regionale Abgrenzung der Verpflichtungen; im achtzehnten Jahrhundert jedenfalls haben sich die Sultane auf Istanbul, die Statthalter aber auf ihre Provinzen konzentriert – und dabei mit Hilfe der Stiftungen auch politische Kontrolle ausgeübt. Das schwierige Problem von Stiftung und Staat konnte, inspiriert von Max Weber, *Benjamin Scheller* in einer scharfsinnigen Studie erhellen. Scheller befaßt sich mit der obrigkeitlichen Verfügung über Stifterrechte in der spätmittelalterlichen deutschen Stadt. Er wendet sich mit guten Gründen gegen die herrschende These, daß es sich dabei um eine „Kommunalisierung“ gehandelt habe, also um eine Akkumulation von Herrschaftsrechten durch die städtische Oligarchie und ihre Organe. Stattdessen weist er darauf hin, daß sich die Stadt mit ihren Institutionen für den Vollzug der Stiftungen und die Kontrolle der Destinatäre besonders angeboten habe, weil sie, ebenso wie die Kirche, „unsterblich“ war (*universitas non moritur*); sie habe dem tiefen Wunsch der Stifter entsprochen, ihrem Werk Beständigkeit zu verleihen.

Eine doch wohl charakteristische Differenz hat sich beim Vergleich der islamischen und christlichen Stiftungen im Hinblick auf die Stellung des Stifters ergeben. Wie vor allem *Adam Sabra* ausgeführt hat, war es ein Kennzeichen der muslimischen Stiftungsurkunden (*waqf deeds*), daß sie dem Initiator die alleinige Verfügung über seine Stiftung vorbehielten; entsprechend wurde darauf Wert gelegt, der eigenen Familie soweit als möglich dieses Herrschaftsrecht zu erhalten. Im christlichen Westen hat sich hingegen gezeigt, daß die Stiftung den Stiftungsorganen und selbst den von der Stiftung begünstigten Destinatären Handlungsspielräume ließ – genossenschaftliche Freiheiten, die eine Fortentwicklung des Stifterwillens erlaubten.<sup>38</sup> Ähnliches läßt sich auch für Byzanz, obschon nur für eine vorübergehende Periode der Geschichte, konstatieren. *John Thomas* hat nämlich herausgearbeitet, daß an der Wende vom elften zum zwölften Jahrhundert freie Klöster entstanden sind, denen die Stifter Unabhängigkeit und Selbstregierung zubilligten.<sup>39</sup> Ein Reformkloster dieser Art strebte auch nach Freiheit von der Kontrolle durch Bischof und Patriarchen; es verwaltete seine Stiftungsgüter durch eigene

38 Vgl. *Michael Borgolte*, Stiftungen des Mittelalters im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft, in: Dieter Geuenich/Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*. (VMPiG, Bd. 111.) Göttingen 1994, 267-285; *Ders.*, Stiftungen, Staat und sozialer Wandel (wie Anm. 4); *Wolfgang Eric Wagner*, *Universitätsstift und Kollegium in Prag*, Wien und Heidelberg. Eine vergleichende Untersuchung spätmittelalterlicher Stiftungen im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft. (Europa im Mittelalter. Abh. u. Beiträge z. historischen Komparatistik, Bd. 2.) Berlin 1999.

39 Schon *Thomas*, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire* (wie Anm. 25), bes. 214ff., 253ff. Hierzu und zum Folgenden bereits *Borgolte*, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen* (wie Anm. 1), 26\*, 32\*.

Amtsträger ohne Einwirkung der Gründerfamilie oder anderer weltlicher Machthaber. Den Stiftern wurde jede finanzielle Nutznießung untersagt, so daß ihnen nur noch die traditionellen Rechte auf Gedenkmessen, Grablegen und Aufnahme von Familien in den Klosterkonvent erhalten blieben. Allerdings waren „Ephoren“ (Treuhand) zum Schutz nach außen unverzichtbar. Bis ins dreizehnte Jahrhundert hinein haben reformfreudige Christen in Byzanz noch mit verschiedenen Konzepten zur Sicherung klösterlicher Freiheit experimentiert; erst danach wurden die Freiheitsrechte der Stifter kirchlicher Einrichtungen wieder stark beschränkt. Man kehrte in Byzanz aber nicht einfach zum herkömmlichen Konzept laikaler Kirchenherrschaft zurück, sondern praktizierte ein „Stifterrecht“, das dem Kirchenpatronat in der lateinischen Christenheit ähnelte.

Interkulturell vergleichende Stiftungsforschung, wie sie in diesem Band vorgelegt wird, kann zum Aufweis von Verwandtschaften und Unterschieden der Stiftungspraxis führen, bestenfalls zur besseren Einsicht in die Entstehungsbedingungen einzelner Stiftungen oder einer besonderer Stiftungskultur im Ganzen. Ob und in welchem Maße von Kultur zu Kultur im Hinblick auf die Stiftungen von Vorbild und Imitation, Übernahme und Anverwandlung, statt von Neuerfindungen die Rede sein muß, diese Fragen werden sich wohl erst dann klären lassen, wenn komparative Studien noch weiter betrieben worden sind. Vom Vergleich – statt von Beziehungen und Abhängigkeiten – sollte deshalb auch künftig wohl eher die Rede sein. Nachdem viele Ähnlichkeiten und Differenzen der Stiftungen selbst schon bekannt sind, müßte dieser Vergleich jetzt vor allem auf eine transkulturelle Typologie des Stiftungsmilieus zielen. In diesem Sinne ließe sich vermuten, daß Stiftungen immer eine ungleichmäßige Verteilung materieller Güter voraussetzen, den Überschuß bei den einen, den Mangel bei den anderen, die durch freiwillige Gaben der Besitzenden gemildert werden soll. Zum Stiftungswesen gehört ferner, wie zu ergänzen wäre, eine entwickelte arbeitsteilige Gesellschaft, in der der Stifter den Experten für bestimmte berufliche Tätigkeiten seine Aufträge erteilen kann. Ob Stiftungen, die Werke auf Dauer schaffen sollen, ohne schriftliche Substrate, insbesondere ohne eine schriftliche Verwaltung, auskommen können, mag man bezweifeln. Stiftungen benötigen ebenso eine Rechtskultur, die sie nicht nur duldet, sondern auch schützt und in ihrem Bestand garantiert. Wo Stiftungen möglich werden sollen, muß es vor allem einen bestimmten Menschentyp geben. Der Stifter muß nämlich nicht nur über materielle Güter verfügen und Menschen an sich binden können, sondern er muß eine hohe Auffassung von sich selbst haben wie ebenso hohen Respekt vor seinen Mitmenschen. Ohne Selbstliebe könnte er nicht daran denken, sein Überleben durch die Stiftung abzusichern oder die Verdauerung seines Wollens und seiner Werte herbeizuführen, ohne Menschenliebe wüßte er aber auch nichts davon, wie die Treue derer zu erringen wäre, die in seinem Auftrag handeln sollen, und zwar weit über den eigenen Tod hinaus. Kein Zweifel – Stiftungen sind ein Phänomen hoher kultureller Standards und sozialer Komplexitäten. Wie bei aller historischen Betrachtung geht es bei der vergleichenden Stiftungsforschung letztlich um die Erkenntnis des Menschen in seiner Geschichte; konkreter gefaßt kann man von wissenschaftlichen Anstrengungen dieser Art wohl Aufschlüsse darüber erwarten, unter welchen Bedingungen und in welchem Ausmaß Menschen gut sein können.



# Die römischen Stiftungen der augusteischen Zeit

Von

*Susanne Pickert*\*

Die Erinnerung an einen Menschen hat zwei Grundlagen, die gleichzeitig das Fundament jeglicher Sozialbeziehungen innerhalb einer Gemeinschaft bilden. Zum einen handelt es sich dabei um die Gerechtigkeit selbst, zum anderen um die Wohltaten, die der Gesellschaft durch das gerechte Handeln des Einzelnen zugute kommen. Werden diese Gaben wohlwollend angenommen und mit den positiven Eigenschaften des Gebers identifiziert, entsteht diesem Ruhm – und möglicherweise Unsterblichkeit.

Marcus Tullius Cicero formulierte diese Philosophie der Freigebigkeit, als er 44 v. Chr. *De officiis* verfaßte, einen Traktat über das Sittliche und Vorteilhafte, die Pflichten des rechtschaffenen Mannes.<sup>1</sup> Zum ersten Mal setzte sich hier ein lateinischer Autor mit einer ethischen Theorie der Gaben auseinander, wie sie griechische Stoiker, insbesondere Panaitios im zweiten vorchristlichen Jahrhundert, entworfen hatten. Ciceros Gedanken zu *beneficentia* und *liberalitas* blieben über die augusteische Zeit hinaus aktuell. Um die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. machte sie Lucius Aenaeus Seneca zum zentralen Thema seines Werks *De beneficiis*.

Beiden Autoren war ein eigenständiger Begriff für Stiftungen unbekannt. Obwohl in den Traktaten also – wie während der gesamten Antike – keine Kategorie für das Phänomen existierte, wurde die Vergabe von Vermögenswerten unter Auflagen für einen dauerhaften Zweck von anderen Beispielen privater Freigebigkeit abgesetzt. Das besondere Merkmal, das die antiken Stiftungen auch für den heutigen Leser erkennbar macht, ist ihre intendierte Dauerhaftigkeit. Indem man dieser Voraussetzung in den Texten nachgeht, kann man einerseits Stiftungen als Bestandteil einer zeitgenössischen ethi-

---

\* Erweiterte Fassung des Tagungsbeitrags. Die Ausführungen beruhen auf den Ergebnissen der an der Humboldt-Universität zu Berlin verfaßten Magisterarbeit „Römische Stiftungen der augusteischen Zeit“. Prof. Dr. Michael Borgolte an dieser Stelle herzlichen Dank für Interesse und Unterstützung.

1 Marcus Tullius Cicero, *De officiis* – Vom rechten Handeln. Lateinisch – deutsch. Hrsg. u. Übers. v. Karl Büchner. (Sammlung Tusculum.) Zürich 1994, 18 (I.20).



schen Gabentheorie darstellen und andererseits mehr erfahren über den Charakter heidnisch-römischer Vorstellungen von einer persönlichen Verewigung.

Cicero, selbst *homo novus*, wollte mit seiner Schrift besonders für Römer aus unbekanntem Familien Strategien aufzeigen, die ihre Karriere zu Lebzeiten fördern und ihr so erreichtes Ansehen über den Tod hinaus bewahren konnten.<sup>2</sup> Öffentliche Dankbarkeit konnte zum Beispiel durch Geschenke motiviert werden: Eine uneigennützig Gabe sollte *fides* – Treue und Vertrauen – ausdrücken, die der Wohltäter den Begünstigten entgegenbrachte, ohne Dankbarkeit einzufordern.<sup>3</sup> Daß es zwischen dem Idealbild und der Wirklichkeit zu Widersprüchen kommen mußte, wurde von Cicero nicht verschwiegen. Praktische Hinweise sollten dem Leser helfen, die Probleme effizient zu lösen. Denn „wie es nicht nur eine Methode gibt, Geld zu erwerben, sondern auch anzulegen, daß es Mittel für dauernden Aufwand verschaffe (...), so ist auch Ruhm mit Überlegung sowohl zu erwerben als auch anzulegen“.<sup>4</sup> Dieses Ansehen sollte entweder Resultat der aufrichtigen Dankbarkeit der Empfänger sein<sup>5</sup>, „oder sie lassen sich schließlich von Preis und Lohn dazu bringen, freilich der schmutzigste und anrühigste Weg sowohl für die, welche auf ihn angewiesen sind, wie für jene, die zu ihm ihre Zuflucht zu nehmen versuchen. (...) Aber da ja dieses Hilfsmittel (Geld) bisweilen unumgänglich ist, werden wir sagen, wie man es gebrauchen muß“, denn das daraus resultierende Wohlwollen „ist ein zuverlässiger Wächter der Dauer bis zur Ewigkeit“.<sup>6</sup>

Dankbarkeit als Zeichen der *benevolentia* mußte daher das Hauptanliegen jedes Wohltäters sein. Man sollte versuchen, die „Herzen der Menschen zu gewinnen und mit dem eigenen Interesse zu verbinden“.<sup>7</sup> Einmalige Freigebigkeit im Rahmen einer Amtsführung erkannte der Autor zwar als Möglichkeit an, um sich das Volk gewogen zu machen.<sup>8</sup> „Verschwender sind (aber) die, welche mit Festessen, Fleischspenden, Gladiatorenspielen und der Ausstattung von Theaterstücken und Tierhetzen ihr Geld vergeuden für Dinge, an die sie ein kurzes oder überhaupt kein Gedächtnis zurücklas-

2 Cicero, *De officiis* (wie Anm. 1), 176-178 (II.44f.).

3 Cicero, *De officiis* (wie Anm. 1), 20-22 (I.23). Grundlage der Gerechtigkeit (*iustitia*) und damit auch der *beneficentia* sowie der daraus resultierenden Dankbarkeit ist *fides*.

4 Cicero, *De officiis* (wie Anm. 1), 174f. (I.42): *Sed ut pecuniae non quaerendae solum ratio est, verum etiam collocandae, quae perpetuos sumptus suppeditet, nec solum necessarios, sed etiam liberales, sic gloria et quaerenda et collocanda ratione est.* Dt. Übers. ebd.

5 Cicero, *De officiis* (wie Anm. 1), 42-44 (I.48).

6 Cicero, *De officiis* (wie Anm. 1), 154-156 (II.21-23): *Quaecumque igitur homines homini tribuunt ad eum augendum atque honestandum, aut benevolentiae gratia faciunt (...) aut postremo pretio ac mercede ducuntur, quae sordidissima est illa quidem ratio et inquinatissima et iis, qui ea tenentur, et illis, qui ad eam confugere conantur. Male enim se res habet, cum, quod virtute effici debet, id temptatur pecunia. Sed quoniam non numquam hoc subsidium necessarium est, quemadmodum sit utendum eo dicemus. (...) Malus enim est custos diuturnitatis metus contraque benivolantia fidelis vel ad perpetuitatem.* Dt. Übers. ebd.

7 Cicero, *De officiis* (wie Anm. 1), 152 (II.17): *Cum igitur hic locus nihil habeat dubitationis, quin homines plurimum hominibus et prosint et obsint, proprium hoc statuo esse virtutis, conciliare animos hominum et ad usus suos adiungere.* Dt. Übers. ebd.; vgl. auch ebd., 152-154 (II.19f.).

8 Cicero, *De officiis* (wie Anm. 1), 188-192 (II.57-59).

sen“<sup>9</sup>, da „zusammen mit der Sättigung auch das Gedächtnis an den Genuß erstürbe“.<sup>10</sup> Man durfte die Erwartungshaltung des Volkes jedoch nicht ignorieren: Cicero kannte die negativen Folgen für das öffentliche Ansehen.<sup>11</sup> Ein Weg, unter Wahrung der Volkszufriedenheit die moralisch anrühigen, verschwenderischen Geschenke zu umgehen, war die Investition in öffentliche Bauten und Freizeitanlagen. „Freilich ist, was im Augenblick gleichsam in die Hand gegeben wird, angenehmer, aber dies ist für die Zukunft dankbarer.“<sup>12</sup>

Über die Verpflichtungen eines Staatsmanns gegenüber der Bevölkerung hinaus war jeder Beamte auch Bürger, der Anteil am Wohlergehen des Gemeinwesens nehmen sollte.<sup>13</sup> Entsprechend der von Cicero formulierten idealen Gabe ohne Anspruch und Bedingung war der Effekt für die Memoria durch diese Art privater Großzügigkeit „um vieles größer und sicherer“.<sup>14</sup> Allerdings hing der Erfolg der *beneficentia* von Faktoren ab, die durch sorgfältige Überlegungen im Vorfeld erwogen werden mußten.<sup>15</sup> Im Mittelpunkt stand dabei die Auswahl des zu begünstigenden Personenkreises, auf dessen Dankbarkeitsbezeugungen der Ruhm des Wohltäters letztlich beruhte. „Dabei wird man auf die Sitten dessen, dem eine Wohltat zugewendet werden soll, zu schauen haben, auf seine Gesinnung gegen uns, die Gemeinschaft und Gesellschaft des Lebens und die Dienste, die vorher zu unserem Nutzen geleistet worden sind.“<sup>16</sup> Eine persönliche Bindung zwischen Geber und Empfänger wurde durch die Gabe also aufgezeigt, gefestigt und erweitert.<sup>17</sup> Wenn die durch eine Begünstigung in ihrem Status

9 Cicero, De officiis (wie Anm. 1), 186 (II.55): *Omnino duo sunt genera largorum, quorum alteri prodigi, alteri liberales; prodigi, qui epulis et viscerationibus et gladiatorum muneribus ludorum venationumque apparatu pecunias profundunt in eas res, quarum memoriam aut brevem aut nullam omnino sint relicturi*. Dt. Übers. ebd.

10 Cicero, De officiis (wie Anm. 1), 188 (II.56): *in quo tamen ipso una cum satietate memoria quoque moriatur voluptatis*. Dt. Übers. ebd.; vgl. auch ebd., 194 (II.63).

11 Vgl. die Ausführungen zur Ädilität; Cicero, De officiis (wie Anm. 1), 188-192 (II.57-59).

12 Cicero, De officiis (wie Anm. 1), 192 (II.60): *Atque etiam illae impensae meliores, muri, navalia, portus, aquarum ductus omniaque, quae ad usum rei publicae pertinent, quamquam, quod praesens tamquam in manum datur, iucundus est, tamen haec in posterum gratiora*. Dt. Übers. ebd. Wie Cicero selbst ausführt, unterscheidet sich seine Ansicht im Punkt der Freizeitanlagen von der des Panaitios und anderer griechischer Quellen. Zwar hegt der Autor hinsichtlich der zu seiner Zeit neu eingeführten Architekturformen (wie steinernen Theatern und Portiken) gewisse moralische Zweifel, ist sich aber des länger wirksamen Effekts für die Memoria bewußt.

13 Cicero, De officiis (wie Anm. 1), 78-80 (I.92), 106 (I.124), 186 (II.55).

14 Cicero, De officiis (wie Anm. 1), 188 (II.56): *Mihi autem ille fructus liberalitatis, cuius pauca exempla posui, multo et maior videtur et certior*. Dt. Übers. ebd.

15 Cicero, De officiis (wie Anm. 1), 38 (I.42): *de beneficentia ac de liberalitate dicatur, quae quidem nihil est naturae hominis accomodatius, sed habet multas cautiones*. Dt. Übers. ebd.

16 Cicero, De officiis (wie Anm. 1), 42 (I.45): *Tertium est propositum, ut in beneficentia dilectus esset dignitatis; in quo et mores eius erunt spectandi, in quem beneficium conferetur, et animus erga nos et communitas ac societas vitae et ad nostras utilitates officia ante collata*. Dt. Übers. ebd.

17 Cicero, De officiis (wie Anm. 1), 42 (I.47): „Was aber das Wohlwollen anlangt, das ein jeder gegen uns haben soll, so gehört erstens jenes zum rechten Handeln, daß wir dem am meisten zuwenden, von dem wir am meisten geliebt werden, aber dabei das Wohlwollen nicht nach der

und Ansehen öffentlich bestätigten Empfänger sich dessen würdig erweisen sollten, mußte sich daraus eine dauerhafte Reziprozität von *liberalitas* und *beneficentia*, *benevolentia* und *gratia* ergeben: „Denn keine Pflicht ist unausweichlicher als die, Dank abzustatten.“<sup>18</sup> „Man muß sich also Mühe geben, daß wir so vielen als möglich solche Wohltaten erweisen, deren Andenken den Kindern und Kindeskindern weitergegeben wird, so daß sie nicht undankbar sein dürfen.“<sup>19</sup>

Dieser von Cicero angesprochene Punkt wurde von Seneca besonders hervorgehoben. „Ist jemand für eine Wohltat nicht dankbar? Für eine zweite wird er es vielleicht sein. Hat er auch diese zweite vergessen? Eine dritte wird ihn an die, die ihm entfallen sind, erinnern.“<sup>20</sup> Eine dauernde Folge von *beneficia* stellte laut Seneca die wirksamste Strategie zum Erlangen von Dankbarkeit dar.<sup>21</sup> „Nichts sollte mehr offenkundig gemacht werden, als Erinnerung an gewährte Unterstützungen – aber die Erinnerung muß stetig erneuert werden, da man nicht dankbar sein kann, wenn man sich nicht erinnert. Daher wird durch Erinnerung Dankesschuld zurückgezahlt.“<sup>22</sup>

Die größte Gefahr war jedoch nicht die mögliche Unzuverlässigkeit der Empfänger<sup>23</sup>, sondern das Verstreichen der Zeit, das die Erinnerung verblassen ließ.<sup>24</sup> In einer idealen Position befanden sich Römer mit prominenten Vorfahren, die ihr Ansehen unabhängig von eigenen Verdiensten aus dem Prestige ihrer Ahnen aufwerten konnten: Der Dank, den die Gesellschaft diesen Wohltätern schuldete, ließ sich nicht in einer Generation abtragen.<sup>25</sup> Schwieriger gestaltete sich die Etablierung persönlichen Ruhmes für Personen, die dafür notwendige Sozialbeziehungen zunächst initialisieren mußten.<sup>26</sup> Grundsätzlich bestand die Möglichkeit, *beneficia* durch eine besondere Qualität auch

Art von Jünglingen nach der Glut der Liebe, sondern mehr nach Festigkeit und Beständigkeit beurteilen.“ Dt. Übers. ebd.; vgl. auch ebd., 44-46 (I.50).

- 18 Cicero, *De officiis* (wie Anm. 1), 42 (I.47): *nullum enim officium referenda gratia magis necessarium est*. Dt. Übers. ebd.
- 19 Cicero, *De officiis* (wie Anm. 1), 194 (II.63): *Danda igitur opera est, ut iis beneficiis quam plurimos adficiamus, quorum memoria liberis posterisque prodatur, ut iis ingratis esse non liceat*. Dt. Übers. ebd.
- 20 Lucius Aeneas Seneca, *De beneficiis*, in: idem, *Moral Essays*. 3 vols. Ed. and trans. by John W. Basore. (The Loeb Classical Library, vol. 214. 254. 310.) London 1928-1935 [repr. Cambridge, Mass. 1989], vol. 3, 12 (I.2.5): *Ingratus est adversus unum beneficium? Adversus alterum non erit. Duorum oblitus est? Tertium etiam in eorum, quae exciderunt, memoriam reducet*. Vgl. bes. auch ebd., 352-356 (V.22f.), 358 (V.25.1), 234 (IV.15.2f.).
- 21 Seneca, *De beneficiis* (wie Anm. 20), 12 (I.3.1): „Im Angesicht einer Vielzahl von Wohltätigkeiten wird der Undankbare nicht wagen, die Augen zu erheben; wo immer er sich hinwendet, um der Erinnerung daran zu entkommen, zeige dich ihm: Kreise ihn mit deinen Wohltaten ein.“
- 22 Seneca, *De beneficiis* (wie Anm. 20), 98 (II.24.1): *Atqui nihil magis praestandum est, quam ut memoria nobis meritorum haereat, quae subinde reficienda est, quia nec referre potest gratiam, nisi qui meminit, et, qui meminit, eam refert*.
- 23 Über diese Gefahr: Seneca, *De beneficiis* (wie Anm. 20), 128 (III.1.4-III.2.1); über den Prozeß und Gründe des Vergessens: ebd., 130-132 (III.3).
- 24 Seneca, *De beneficiis* (wie Anm. 20), 126 (III.1.2), 132 (III.3.4), 518-520 (VII.29).
- 25 Seneca, *De beneficiis* (wie Anm. 20), 264-268 (IV.30f.).
- 26 Seneca, *De beneficiis* (wie Anm. 20), 446-448 (VI.41.2); vgl. ebd., 148 (III.12.1).

für Menschen, die dem unmittelbaren Empfänger nahestanden, als dankwürdig erscheinen zu lassen. Ausschlaggebend war einerseits eine enge Beziehung innerhalb dieser Gruppe, andererseits mußte der Effekt der Wohltat dem gesamten Personenkreis zugute kommen: „Was alle schulden, sollen alle gemeinsam zurückzahlen.“<sup>27</sup>

Daher war, wie auch Cicero betont hatte, besonderes Augenmerk auf die Auswahl der Destinatäre zu legen. „Wer jedermann eine Wohltat gewährt, erhält Dank von keinem.“<sup>28</sup> Vielmehr sollte die Gabe einer besonderen Wertschätzung gegenüber dem Empfänger Ausdruck verleihen, die dessen Dankbarkeit zusätzlich stimulieren konnte.<sup>29</sup> Maximale Publizität verdienten *beneficia*, die angesehenen Mitgliedern der Gesellschaft zugute kommen sollten – Arme, Kranke und Ehrlose unterstützte man unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Eine solche Wohltat mußte man „im Stillen geben, damit sie nur den Empfängern bekannt ist.“<sup>30</sup> Das Aufzeigen von Bedürftigkeit diskreditierte Geber und Begünstigte. Aus Almosen konnten sich keine Sozialbeziehungen ergeben, da nach der Grundaussage der Gabentheorie jedes *beneficium* ein bestimmtes Maß an Dank erforderte, dem wiederum Wohltaten folgen sollten. Ein reziproker Austausch mit Personen, die weder durch Status noch durch Vermögen Gegenleistungen anbieten konnten, war nicht möglich.<sup>31</sup>

Seneca warnte jeden, der um seine Verewigung besorgt war: „Unüberlegtes Geben ist die schimpflichste Art des Verlusts (...): Denn es ist zwar (zunächst) die Schuld der anderen, daß wir nichts zurückbekommen; unsere eigene Schuld ist es aber, wenn wir die, denen wir geben, nicht mit Bedacht ausgewählt haben.“<sup>32</sup> Aber auch die größte Umsicht konnte zukünftige Probleme nicht ausschließen. Ein Wohltäter sollte keine

27 Seneca, De beneficiis (wie Anm. 20), 400 (VI.18.2): *cum omnibus solvam, quod cum omnibus debeo*. Vgl. auch ebd., 342-346 (V.19), bes. 346 (V.19.8f.), mit Familienbeziehungen betreffenden Beispielen; vgl. auch ebd., 400-402 (VI.19). Grundsätzlich muß sich das Individuum mit den Destinatären identifizieren können. Eine der Gruppe gewährte Wohltat erfordert dadurch die Dankesleistung einer jeden Person, die sich der Gemeinschaft selbst zurechnet.

28 Seneca, De beneficiis (wie Anm. 20), 42 (I.14.1): *Beneficium si qui quibuslibet dat, nulli gratum est*. Vgl. auch ebd., 8-10 (I.2.1).

29 Seneca, De beneficiis (wie Anm. 20), 42 (I.14.1).

30 Seneca, De beneficiis (wie Anm. 20), 62-64 (II.9): *Praecipunt itaque omnes auctores sapientiae quaedam beneficia palam danda, quaedam secreto. Palam, quae consequi gloriosum, ut militaria dona, ut honores et quidquid aliud notitia pulchrius fit; rursus, quae non producunt nec honestiorem faciunt, sed succurrunt infirmitati, egestati, ignominiae, tacite danda sunt, ut nota sint solis, quibus prosunt*. Vgl. auch die grundsätzliche Kritik anmaßender Vergabepaxis ebd., 72-74 (II.13.3): „Wohltaten scheinen nicht besser, nur weil sie unter viel Getöse vergeben werden.“ Siehe auch ebd., 96-98 (II.23.1).

31 Seneca, De beneficiis (wie Anm. 20), 84-90 (II.18), zur angemessenen Erstattung von Dank, und zur Entstehung von Reziprozität. – Erst durch die Heilswirkung der christlichen Caritas werden die Armen zu potentiellen Fürbittleistern: Damit konnte auch diese Gruppe an der in einer Stiftung umgesetzten Reziprozität teilnehmen und wurde dementsprechend in christlichen Stiftungen häufig begünstigt. Vgl. Michael Borgolte, Art. Stiftungen, Kirchliche, in: TRE. Bd. 32. Berlin/New York 2000, 167-170, bes. 167f.

32 Seneca, De beneficiis (wie Anm. 20), 222 (IV.10.3): *Turpissimum genus damni est inconsulta donatio multoque gravius male dedisse beneficium quam non recepisse; aliena enim culpa est, quod non recipimus; quod, cui daremus, non elegimus, nostra*. Vgl. ebd., 260 (IV.27.5).

absolute Sicherheit erwarten, sondern „demjenigen geben, der aller Wahrscheinlichkeit nach dankbar sein wird“.<sup>33</sup> Denn schließlich durfte man eines nicht vergessen: *Beneficium nulli legi subiectum est*.<sup>34</sup>

\*

Keine gesetzliche Regelung, kein Begriff und keine moralische Vorschrift definierten während der Antike das, was wir heute unter „Stiftung“ verstehen. Die Quellen sprechen allerdings von einer Handlungsform, die dem modernen Deutungsansatz entspricht. Es sind die im Namen des Wohltäters handelnden Menschen, die das Herz einer jeden „Stiftung“ ausmachen, wie Cicero und Seneca immer wieder betonen. Die Wünsche des Gebers werden nur erfüllt, wenn eine durch ihn beauftragte Personengruppe in seinem Sinne agiert – sei es nun aufgrund materieller Anreize oder wegen persönlich empfundener Verpflichtungen. Dieses Interesse an der Erhaltung dessen, was ein Wohltäter sich gewünscht hatte, macht eine antike Stiftung erst überlebensfähig: Ihr muß es möglich sein, flexibel auf historische Veränderungen zu reagieren und unter Umständen selbst so auf ihre Umwelt einzuwirken, daß ihre Existenz gesichert bleibt.

Ein sozial- und kulturhistorischer Forschungsansatz, der diesen Voraussetzungen gerecht werden kann, wurde in den letzten Jahren von der mediävistischen Stiftungsforschung entwickelt.<sup>35</sup> Michael Borgolte weist darauf hin, daß bei Stiftungen „virtuell alle Kräfte einer Gesellschaft (ineinandergreifen), neben Recht und Wirtschaft, Religion und Philanthropie – also Ethik –, auch Politik, Kultur und Sozialfürsorge. (...) Wer (Stiftungen) praktiziert und studiert, muß sich stets mit dem Gesamtzusammenhang sozialer Existenzen auseinandersetzen.“<sup>36</sup> Der in diesem Bewußtsein formulierte Deutungsansatz geht zunächst von der mit der Gabe des Stifters verknüpften Auflage aus: „Stets geht es bei der Stiftung um ein stellvertretendes Handeln anderer im Namen des Stifters (...). Sobald die Stiftungsorgane seinen Willen vollziehen, wird der Stifter unter ihnen und (den Destinatären) vergegenwärtigt. Dieser Akt der Vergegenwärtigung durch stellvertretendes Handeln bildet den Kern des Stiftungsgeschehens. (...) (Der Stifter handelt) wie ein Lebender noch postmortal durch sein Werk.“<sup>37</sup> Neben dem zentralen Motiv der Memoria, also der Vergegenwärtigung des Stifters, berücksichtigt der mediävistische Ansatz weitere Stiftungszwecke und ihre Interaktion mit der historischen Umwelt. „Der Stifter sowie die Organe und Nutznießer bilden also das soziale Gefüge, das die Stiftung inganghält. Ihre Zwecke erfüllen kann sie aber nur,

33 Seneca, *De beneficiis* (wie Anm. 20), 272-274 (IV.33.3): *ei beneficium dabo, quem veri simile erit gratum esse*. Zu unvermeidbaren menschlichen Schwächen ebd., 512-516 (VII.26).

34 Seneca, *De beneficiis* (wie Anm. 20), 374 (VI.6.1). Vgl. ebd., 352 (V.21.1): „Für viele Dinge gibt es keine Gesetze und keine Einklagbarkeit. Bei ihnen sind Brauch und menschliche Konvention stärker bindend als alle Gesetze.“

35 Grundlegend zusammengefaßt bei Michael Borgolte, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen*, in: Hans Liermann, *Geschichte des Stiftungsrechts*. 2. Aufl. hrsg. v. Axel Freiherr von Campenhausen/Christoph Mecking. Tübingen 2002, 13\*-69\*, bes. 14\*-18\*.

36 Borgolte, *Geschichte* (wie Anm. 35), 16\*f.

37 Borgolte, *Geschichte* (wie Anm. 35), 15\*f.

wenn sie durch die äußere Ordnung in ihrem Bestand geschützt ist; umgekehrt wirkt sie im eigenen Interesse und zur Erfüllung ihrer Aufgaben auf Staat und Gesellschaft ein.<sup>38</sup> Besonders die Beobachtungen zur Stiftungswirklichkeit, d. h. zu der Geschichte einer Stiftung über ihren Gründungsakt hinaus, machen den Wert dieses innovativen Ansatzes deutlich. Wie Borgolte selbst ausführt, hat „die jüngere Forschung gezeigt, daß Stiftung weniger die Tat eines Tages, sondern eher als ein längerfristiger Prozeß zu deuten ist, ja daß sich oft erst vom Ergebnis der Stiftungswirklichkeit her erkennen läßt, was der Stifter gewollt hat.“<sup>39</sup>

Für Stiftungen der römischen Antike fehlen bisher vergleichbare Untersuchungen. Durch ihre einseitige juristische bzw. sozio-ökonomische Ausrichtung stößt die althistorische Spezialforschung schnell an ihre Grenzen. So führt etwa das Interesse an den in den Urkunden enthaltenen ökonomischen Informationen nicht über den konstituierenden Akt einer Stiftung hinaus. Ebenso werden Vorgeschichte und Nachwirkung einzelner Stiftungen vernachlässigt, wenn Spuren eines römischen Stiftungswesens in den von antiken Rechtsexperten aufgezeichneten Tatbeständen gesucht werden. Aufgrund dieser selektiven Quellenwahrnehmung hält sich bis heute die Vorstellung, daß erst mit der Gesetzgebung des späten 1. Jahrhunderts n. Chr. die Basis für ein römisches Stiftungswesen entstanden sei.

Die römischen Stiftungen wurden 1914 durch den Rechtshistoriker Bernhard Laum im Rahmen einer Erörterung des gesamten antiken Stiftungswesens erstmals eingehend behandelt.<sup>40</sup> Laum wertete eine umfangreiche Urkundensammlung aus und machte – teilweise veranschaulicht durch Listen und Tabellen – die Vielfalt der Aspekte des Stiftungsvorgangs sichtbar.<sup>41</sup> Der Geschichte einzelner Stiftungen konnte der Autor dadurch jedoch nicht gerecht werden. Die Systematik der Studie folgte einem hypothetischen einheitlichen Stiftungswesen. Den Vorschriften, die ein Stifter – wie Laum annahm – notwendigerweise bei seiner Stiftungsgründung zu berücksichtigen hatte, wurden die passenden Befunde aus den Urkunden zugeordnet. Der Zusammenhang verschiedener Aspekte innerhalb einer Stiftung ging auf diese Weise verloren – im Rahmen der einzelnen Punkte der Systematik fielen daher Unterschiede scheinbar kaum ins Gewicht.

Diese Herangehensweise mag dazu beigetragen haben, daß es Laum nicht gelang, neben juristischen auch kulturhistorische Fragestellungen zu berücksichtigen, wie er es sich in der Einleitung seines Werkes ursprünglich zur Aufgabe gemacht hatte.<sup>42</sup> Erst Eberhard F. Bruck setzte in den 1940er und 50er Jahren der Rechtsgeschichte neue Maßstäbe. Er sah Stiftungen als Phänomen, „das in gleicher Weise dem Recht und der

---

38 *Borgolte*, *Geschichte* (wie Anm. 35), 16\*.

39 *Borgolte*, *Geschichte* (wie Anm. 35), 18\*.

40 *Bernhard Laum*, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike*. 2 Bde. Leipzig/Berlin 1914 [ND Aalen 1964].

41 So gliedert der Autor etwa nach Person des Stifters, Veranlassung der Stiftungsgründung, Zweck der Stiftung, Stiftungsgeschäft, Stiftungsvermögen, Empfänger, Sicherung, Wirksamkeit, Verwaltung.

42 *Laum*, *Stiftungen* (wie Anm. 40), Bd. 1, 1.

Religion wie der allgemeinen Kultur angehört.“<sup>43</sup> Dementsprechend kontextualisierte der Autor Einzelfälle und beschrieb sie nicht nur als Teil, sondern ebenso als Produkt ihrer historischen Umwelt. Zwar datierte auch er anhand der Rechtsquellen den Beginn des römischen Stiftungswesens ans Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts.<sup>44</sup> Mehr noch als die Feststellung dieses Befunds interessierte den Autor jedoch, wie man die Entstehung bestimmter Gesetze zu bewerten habe, welche gesellschaftlichen Bedürfnisse sich in ihnen ausdrückten und wie diese Bedürfnisse historisch zu erklären seien.

Bruck konzentrierte sich dabei auf die Person des Stifters, den er – wie vor ihm Laum – als Angehörigen der römischen Senatsaristokratie charakterisierte.<sup>45</sup> Der Verfasser glaubte, daß zusammen mit einem Verfall des altrömischen Familienverbandes zum Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts auch die Memoria der Ahnen untergegangen sei. Die Pflege der Erinnerung habe für die Nachkommen keine Option mehr dargestellt, da die Namen der Väter ihre politische Kraft verloren hätten.<sup>46</sup> Besorgt um ihr Andenken, hätten diese daraufhin eine Personengruppe ihres Vertrauens beauftragt, die unter Einsatz ihr überlassener Vermögenserträge die Memoria des Verstorbenen sichern sollte. Die von Bruck als Ausgangspunkt seiner Studie gewählten – an Vereine, Freigelassene oder Gemeinden gerichteten – Stiftungsaufträge von Mitgliedern eines kaiserzeitlichen „Mittelstandes“ führte der Verfasser auf dieses Vorbild zurück.<sup>47</sup>

Widerlegt wurde diese Annahme erst durch eine statistische Zusammenstellung des Quellenbefundes, die Jean Andreau 1977 vorstellte.<sup>48</sup> Hier zeigte sich zum einen, daß sich nur wenige Stifter aus der senatorischen Oberschicht nachweisen ließen. Zudem handelte es sich in diesen Fällen nicht um Totenkultstiftungen<sup>49</sup>, die Bruck als Desiderat dieser Statusgruppe angenommen hatte. Vielmehr traten Personen mittleren und geringen sozialen Ansehens als Stifter in Erscheinung.<sup>50</sup> Darüber hinaus führte Andreau auch Beispiele aus dem früheren 1. Jahrhundert n. Chr. an, also aus einer Zeit vor dem von der Rechtsgeschichte postulierten Beginn des römischen Stiftungswesens.<sup>51</sup>

Der sozio-ökonomische Rahmen, in dem diese Ergebnisse präsentiert wurden, verhinderte jedoch eine Verknüpfung mit den Stiftungsforschungen kulturhistorisch interessierter Rechtshistoriker. Vor allem Eberhard F. Bruck war von der Memoria als Motiv einer jeden Stiftung ausgegangen. Andreau deutete dagegen die durch bestimmte

---

43 Eberhard F. Bruck, Die Stiftungen der 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 47.

44 Bruck, Stiftungen (wie Anm. 43), 48.

45 Laum, Stiftungen (wie Anm. 40), Bd. 1, 12-23; Bruck, Stiftungen (wie Anm. 43), 93-98.

46 Bruck, Stiftungen (wie Anm. 43), 57f., über den Vorgang, den er als „Mißtrauen gegen die Erben“ bezeichnet.

47 Bruck, Stiftungen (wie Anm. 43), 96f.

48 Jean Andreau, Fondations privées et rapports sociaux en Italie romaine, in: Ktema 2, 1977, 157-209.

49 Andreau, Fondations (wie Anm. 48), 182, Taf. 10.

50 Andreau, Fondations (wie Anm. 48), 168f., Taf. 1.

51 Andreau, Fondations (wie Anm. 48), 159, 191-195.

Stiftungsformen zu erzielenden materiellen Erträge als eigentliche Stifterabsicht.<sup>52</sup> Informationen über das ökonomische Potential der unterschiedlichen Gesellschaftsschichten, denen Stifter und Destinatäre angehörten, konnten aus dem in den Urkunden dokumentierten unmittelbaren Stiftungsakt gewonnen werden. Die für alle Statusgruppen gleichermaßen geltende Rechtslage schien Andreau dagegen für das Ziel seiner Studie – den Nachweis eines Konfrontationsprinzips zwischen bessergestellten und benachteiligten sozialen Schichten – nicht von Belang zu sein. Deutlicher noch lehnte der Verfasser die kulturhistorische Herangehensweise ab – der Frage nach dem „psychologischen Motiv“ der Memoria warf er methodische Unzulänglichkeit vor.<sup>53</sup>

Diese Zurückweisung deutet auf ein Kernproblem, das einen sozio-ökonomischen Ansatz – trotz der wichtigen Frage nach dem sozialen Umfeld der an einer Stiftung beteiligten Personen – für die Stiftungsforschung nur bedingt hilfreich macht. Durch die Ausrichtung auf das *hic et nunc* einer Gabe werden Schenkungen und Stiftungen bei der Thesenfindung der Munifizienzforschung gleichwertig behandelt.<sup>54</sup> Der Wunsch nach dem Andauern der Memoria eines Verstorbenen richtet sich jedoch an die Zukunft. Das im Rahmen einer Stiftung bereitgestellte dauerhafte Vermögen besitzt daher eine andere Qualität als eine einmalig erfolgende Schenkung. Dieser Unterschied ist nicht an der bereitgestellten Summe oder dem Wert der Gabe abzulesen, sondern nur an den Maßnahmen, die ein Stifter zur Sicherung seines Vermächtnisses ergreift. Da diese Maßnahmen im Bereich des Rechts und der Kultur ebenso angesiedelt sind wie im Gefüge der Gesellschaft, kann die Stiftungsforschung weder auf die Rechts- noch auf die Kulturgeschichte verzichten.

In der Rechtsgeschichte wird nach wie vor zwischen Schenkung und Stiftung unterschieden.<sup>55</sup> Hier ist es vor allem ihr besonderes Merkmal, die Dauerhaftigkeit, welche die Stiftungen interessant macht: So wird zum Beispiel der Frage nachgegangen, wie während der Antike Vermögenswerte über die Lebenszeit eines Einzelnen hinaus erhalten bleiben konnten. Mußte das Vermögen dazu „selbständig“ handlungsfähig sein, wurde es also als eigenständiges Institut angesehen, über das lebende Menschen keine Verfügungsgewalt besaßen? Dem geht auch der Jurist Lukas Alexander in der neuesten

52 Vgl. etwa *Andreau*, *Fondations* (wie Anm. 48), 160.

53 *Andreau*, *Fondations* (wie Anm. 48), 157-162.

54 Vgl. in Bezug auf die Zusammenstellung von Daten zur antiken Munifizienz die grundsätzliche Kritik an der sozio-ökonomischen Methode bei *Werner Eck*, *Der Euergetismus im Funktionszusammenhang der kaiserzeitlichen Städte*, in: Michel Christol/Olivier Masson (Hrsg.), *Actes du Xe congrès international d'épigraphie greque et latine*, Nîmes 1992. Paris 1997, 305-331, hier 319-322. Der Autor betont die Notwendigkeit einer archäologischen Erschließung des in Inschriften verwendeten Vokabulars, da diese Kontextualisierung die Wortbedeutungen erst verständlich machen kann.

55 Vgl. etwa *Gabriele Wesch-Klein*, *Liberalitas in rem publicam. Private Aufwendungen zugunsten von Gemeinden im römischen Afrika bis 284 n. Chr.* (Antiquitas. Reihe 1: Abh. z. alten Gesch., Bd. 40.) Bonn 1990, 11-13, die rechtshistorische Ansätze mit der sozio-ökonomischen Herangehensweise verknüpft und in der Einführung ihrer Materialsammlung auf den Unterschied zwischen Schenkung und Stiftung aufmerksam macht. Die Erforschung der römischen Stiftungspraxis deutet die Autorin jedoch als Aufgabe der Rechtsgeschichte.



Studie über römische Stiftungen nach.<sup>56</sup> Er argumentiert für die Existenz anstaltsähnlicher Rechtsinstitute – also auch der Stiftungen – ohne Vorhandensein eines Konzepts der modernrechtlichen juristischen Person.<sup>57</sup> Zwar waren auch Bernhard Laum und Eberhard Bruck davon ausgegangen, daß die heidnische Antike keine Stiftung im Sinne der modernen Rechtspersönlichkeit kannte. Die Andeutungen der Rechtsquellen legten beide jedoch als kontinuierliche Entwicklungsschritte eines Stiftungswesens aus, das schließlich die freien Stiftungen der Moderne hervorgebracht habe. Ein derartiger Fortschrittsglaube liegt Alexander dagegen fern. „Diese Entwicklungen sind nicht zu erwarten als eine Kette logisch aufeinander aufbauender, stringent zu einem imaginären Ziel hinführender Schritte; eher wird das Augenmerk auf vereinzelte und verstreute ‚Erscheinungen‘ im Rahmen unterschiedlicher Rechtsinstitute zu richten sein.“<sup>58</sup> Trotz dieser Variabilität der Verdauerung von Vermögen existierte ein Element, das für jeden Versuch gleichermaßen verbindlich war: die *fides* der Beteiligten.<sup>59</sup> In der bewußten Entscheidung für diese zwischenmenschliche Beziehung erkennt der Autor die Erklärung dafür, warum römische Stifter keiner übergeordneten einheitlichen Gesetzgebung bedurften.<sup>60</sup>

Die ausschließlich auf Rechtsfragen konzentrierte Studie Alexanders zeigt an dieser Stelle deutlich, wo die Erforschung antiker Stiftungen anknüpfen kann und weiterführen muß. Um zu verstehen, auf welche Weise ein Stifter seinen Willen dauerhaft umzusetzen hoffte, müssen mehrere Aspekte berücksichtigt werden: Zum einen juristische Vorgaben, die für den Geber hilfreich, aber auch hinderlich sein konnten; weiterhin die Sozialbeziehung, welche die an der Stiftung beteiligten Personen miteinander verband. Daneben ist die vom Stifter gewünschte „innere“ Form – Art und Funktionsweise der Memoria – wichtig; schließlich ebenso die äußere Erscheinung einer Stiftung. Bereits Seneca gibt mit *De beneficiis* diese Herangehensweise vor, indem er feststellt: „Es hängt alles davon ab, wer wem wann warum und wo eine Gabe gewährt – (...) Erwägungen, ohne die man die Wohltat nicht einschätzen kann.“<sup>61</sup> Die Mehrzahl dieser Fragen kann mit dem kultur- und sozialhistorischen Ansatz der Mittelaltergeschichte auch für antike Stiftungen beantwortet werden. Übrig bleibt Senecas *wo*, d. h. die Deutung des durch eine Stiftung geschaffenen oder durch sie bestimmten Erinnerungsorts. Bei einem Großteil der aus der Antike erhaltenen Stiftungsurkunden handelt es sich um Inschriften, die stets aus einem Bauzusammenhang stammen. Durch ihre äußere Form kann eine Inschrift unter Umständen über die Erscheinung der Bauten

56 Lukas Alexander, *Anstalten und Stiftungen. Verselbständigte Vermögensmassen im Römischen Recht*. (Diss. z. Rechtsgesch., Bd. 13.) Köln/Weimar/Wien 2003.

57 Alexander, *Anstalten* (wie Anm. 56), 8.

58 Alexander, *Anstalten* (wie Anm. 56), 1.

59 Vgl. etwa Alexander, *Anstalten* (wie Anm. 56), 74f.

60 Alexander, *Anstalten* (wie Anm. 56), 84f. Ebd., 83: „Es drängt sich der Gedanke auf, daß möglicherweise im römischen Stiftungsrecht eine rechtliche Verselbständigung der Stiftungen gerade deshalb nicht erfolgt, weil die Notwendigkeit dazu entweder gar nicht besteht oder zumindest nicht gesehen wird.“

61 Seneca, *De beneficiis* (wie Anm. 20), 78-80 (II.16.1f.): *Nihil enim per se quemquam decet; refert, qui det, cui, quando, quare, ubi, et cetera, sine quibus facti ratio non constabit.*

Auskunft geben; in Einzelfällen ist es möglich, sie in archäologische Fundzusammenhänge einzuordnen.<sup>62</sup>

Der Wert der Analyse des sich so möglicherweise bietenden Sach-Befunds einer römischen Stiftung wird deutlich durch einen von Paul Zanker formulierten, neuen methodischen Ansatz in der Klassischen Archäologie. „Die Vorgänge und Rituale von Alltag und Fest vollziehen sich in bestimmten Räumen. Diese Räume sind oft architektonisch gestaltet und mit Bildern versehen. Zusammen mit den spontanen und organisierten Lebensabläufen, die sich in ihnen abspielten, boten sich diese Räume den Zeitgenossen einst bildhaft dar, wurden als ein Ganzes erlebt. (...) Als kollektive Form der Selbstverwirklichung gehören solche Bild-Räume zu den besonders auffälligen Merkmalen einer Kultur. Deshalb hängen strukturelle Veränderungen der Räume (und damit auch der Bedürfnisse der Benutzer und der Sehweisen der Betrachter) meist mit tiefer greifenden Veränderungen in den gesellschaftlichen und politischen Ordnungen zusammen und sind ohne diese nicht in ihrer kulturellen Bedeutung zu verstehen. (...) (Man sollte sich) auch über die Betrachter selbst Gedanken machen, über ihre unterschiedlichen sozialen und kulturellen Prägungen, ihre Erfahrungen im Umgang mit Bildern, ihre Assoziationsgewohnheiten und anderes mehr.“<sup>63</sup> Die durch eine Stiftung geschaffenen Bildräume geben durch ihre Ikonographie über Repräsentationsabsichten eines Testators Auskunft, bauliche Veränderungen überliefern Episoden der Stiftungswirklichkeit. Zudem gibt der Baubefund dem von den beteiligten Personen getragenen Stiftungsgeschehen einen imaginären Handlungsrahmen und kann dadurch neue Fragen des modernen Interpreten motivieren.

\*

Durch den oben geschilderten Forschungsansatz lassen sich bereits für die augusteische Zeit Stiftungen erschließen, die auf effektive und innovative Weise für die Perpetuierung des Gedenkens sorgen konnten. Ans Grab gebundene Totenkultstiftungen entstanden unmittelbar aus dem Bedürfnis einer Statusgruppe, die während des ersten vorchristlichen Jahrhunderts zunehmend an ökonomischem Einfluß gewonnen hatte. Es handelt sich um ehemalige Sklaven. Mit ihrer Freilassung hatten diese *liberti* zwar das römische Bürgerrecht erhalten, es war ihnen jedoch untersagt, Ämter zu übernehmen oder in den Militärdienst einzutreten.<sup>64</sup> Als Bürgern zweiter Klasse waren den Freigelassenen also wichtige Wege zu Ruhm und Ansehen – den Voraussetzungen für ein Weiterleben im Andenken der Nachwelt – versperrt. Wer auf öffentliche Ehren ver-

---

62 Vgl. Eck, Euergetismus (wie Anm. 54).

63 Paul Zanker, Bild-Räume und Betrachter im kaiserzeitlichen Rom, in: Adolf H. Borbein/Tonio Hölscher/Paul Zanker (Hrsg.), Klassische Archäologie – Eine Einführung. Berlin 2000, 205-226, hier 206. Vgl. zur Anwendung dieser Semantik des öffentlichen Raums Ulrike Egelhaaf-Gaiser, Religionsästhetik und Raumordnung am Beispiel der Vereinsgebäude in Ostia, in: Dies./Alfred Schäfer (Hrsg.), Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung. (Studien u. Texte z. Antike u. Christentum, Bd. 13.) Tübingen 2002, 123-172.

64 Susan Treggiari, Roman Freedmen during the Late Republic. Oxford 1969 [repr. New York/Oxford 2000], bes. 229.

zichten mußte, besaß jedoch eine Alternative, den eigenen Namen über den Tod hinaus nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Die Form von Grabmonumenten unterlag keinen sozialen Beschränkungen: Mit einer auffälligen Fassade, Bildnisreliefs und ausführlichen Inschriften wandten sich daher Verstorbene entlang der Einfallstraßen römischer Städte an den Vorübergehenden, sprachen ihn direkt an und baten um seine Mitwirkung bei der Memoria. Ein Passant konnte an der Via Appia etwa Folgendes lesen: „Dieses stille Grab hier bittet dich, Fremder: Mach halt! Es zeigt, was der will, dessen Schatten es verbirgt. Ehrlich war er, rechtschaffen, pflichtgetreu, der Auktionator Aulus Granius, dessen Gebeine hier liegen. Das ist alles. Es war sein Wunsch, daß dieses nicht vergessen sei. Lebe wohl!“<sup>65</sup> Andere Römer wollten sich für ihre Verewigung nicht auf allgemeine Appelle an die Umwelt verlassen. Zu Lebzeiten trafen sie Maßnahmen, um nicht nur ihren Namen in Stein festzuhalten, sondern vor allem um eine Personengruppe zu schaffen, die diesen Namen regelmäßig und zuverlässig erinnern sollte.

Veranschaulicht wird dieses Vorgehen durch das im antiken Ostia erhaltene Grab des *libertus* C. Iulius Apella.<sup>66</sup> Die aus drei Bereichen – Raum Nr. 17, 18 und 22 – bestehende Anlage wurde in frühaugusteischer Zeit errichtet. Die 37,5 cm x 63 cm große, in das Retikulatmauerwerk eingelassene Marmorinschrift an der Außenwand von Nr. 17 nennt neben Apella selbst die Namen von vier weiteren *liberti*: Möglicherweise handelt es sich bei diesen Iulii um seine Lebensgefährtin und zwei von ihr später freigelassene Sklaven. Im Zentrum der Außenmauer von Nr. 22, d. h. auf der Rückseite der Anlage, befindet sich eine weitere Inschrift. Diese Travertintafel ist mit 64 cm x 118,5 cm deutlich größer als die Marmorplatte von Nr. 17 und wurde vor dieser angefertigt und am Grabbau angebracht.<sup>67</sup> Ihr Inhalt verrät dem Betrachter mehr über die erste Maßnahme, die der Grabgründer ergriffen hatte – ein Schritt, der ihm vielleicht für das Konzept seiner Anlage am dringlichsten erschienen war. Große Buchstaben heben zunächst den Namen Apellas hervor. Es folgt sein Vermächtnis: Die Grabanlage wird in den Besitz der Gemeinschaft seiner *liberti* übergehen, die später ihren eigenen Freigelassenen die Grabberechtigung hinterlassen sollten. Oft findet sich auf Inschriften, die von elaborierten Grabbaukomplexen stammen, die Testamentsklausel *libertis libertabusque posterisque eorum*. Sie beinhaltete als Auflage an jede neue Freigelassenengeneration, das Begräbnisrecht an ihre ehemaligen Sklaven weiterzugeben. Damit war eine dauer-

65 Hieronymus Geist/Gerhard Pfohl, *Römische Grabinschriften*. (Tusculum Bücherei.) 2. Aufl. München 1976, 96, Nr. 237: *Rogat ut resistas, hospes, te hic tacitus lapis, dum ostendit quod mandavit, quoius umbram tegit. Pudentis hominis frugi cum magna fide, praeconis Oli Grani sunt ossa heic sita. Tantum est. Hoc voluit nescius ne esses. Vale.*

66 Maria Floriani Squarciaripino, *Le tombe di età repubblicana e augustea*. (Scavi di Ostia, Bd. 3,1.) o. O. 1955, 84-91, 93-97, 150f.; dort ausführlich zur Datierung; ergänzend Fig. 41-44, Taf. XIII 1-3, Taf. XIVf., Taf. XXIII 2, Taf. XXV 3; Dietrich Boschung, *Die republikanischen und frühkaiserzeitlichen Nekropolen vor den Toren Ostias*, in: Henner von Hesberg/Paul Zanker (Hrsg.), *Römische Gräberstraßen. Selbstdarstellung, Status, Standard*. Kolloquium in München vom 28. bis 30. Okt. 1985. (Abh. d. Bayerischen Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse, N. F. Bd. 96.) München 1987, 111-124, hier 120 u. Abb. 23.

67 Squarciaripino, *tombe* (wie Anm. 66), 150f.

hafte Kette der Vererbung sichergestellt, die daneben den Willen des Stifters in den Testamenten der Destinatäre verewigte.<sup>68</sup>

Unter der Inschrift von Nr. 22 befand sich zwar eine Pforte, Haupteingang der Anlage war jedoch die Tür an der zentralen Via Laurentina. Das Grab Apellas fiel aus dem zeitgenössischen architektonischen Rahmen: Hohe Mauern ohne zusätzlichen Bauschmuck schirmten Blicke von außen ab und standen damit in Kontrast zu den sonst weit verbreiteten, repräsentativen Grabfassaden. Der Bau des Freigelassenen aus Ostia entfaltete seine reiche Ausstattung und den gesamten ornamentalen Aufwand im Inneren. Betrat man die Anlage von der Via Laurentina aus, führte zunächst eine kleine Treppe auf das allen Räumen gemeinsame Bodenniveau. Durch eine Tür rechterhand gelangte man nach Nr. 18. In den durch ein Tonnengewölbe überdachten Raum fiel Licht durch zwei kleine, auf den Wänden links und rechts vom Eingang hoch oben angebrachte Fenster. Die verputzten Wände waren farbig geschmückt. Auf dem weißem Grund über der roten Sockelbemalung stellte der Künstler violette Blumen und bunte Vögel unter grünen, dichtbelaubten Bäumen, Granatapfelsträuchern und Büschen mit Blüten und Früchten dar. In Sockelhöhe jeder Wand befanden sich die Urnennischen. Die vom Eingang aus zentral im Blickfeld stehende Nische war figürlich gestaltet: Die Ausmalung zeigt eine weibliche Gestalt in roter Tunika mit Mantel, die ein *sistrum*, eine Kultrassel, in den Händen hält. Um sie herum und auf einem Granatapfelbaum sitzen grüne Spechte, ein Vogel mit braungrünem Gefieder faßt mit seinem Schnabel einen kleinen Zweig mit roten Blüten. Weitere Vögel, eine Eidechse und ein Hündchen sitzen am Boden.

Die Malerei in Nr. 18 verweist auf einen Text, der während der frühaugusteischen Zeit – als Apellas Grab gebaut wurde – viele Leser fand. In diesem in Rom verfaßten, aber Platon zugeschriebenen Dialog über das Leben nach dem Tod erzählt Sokrates von den Freuden des Elysiums, einem Garten der Schönheit und Glückseligkeit, „wo fruchtreiche Jahreszeiten von Erzeugnissen aller Art strotzen (und) Wiesen aller Farben im Frühlingsschmucke bunter Blumen prangen“.<sup>69</sup> Die Verbindung eines bukolischen Bild-

68 Das Vermächtnis *libertis libertabusque posterisque eorum* und verwandte Formulierungen richten sich nicht, wie bisher angenommen wurde, an die leiblichen Nachkommen der Freigelassenen. Exemplarisch wird das deutlich an einer Grabanlage von 2 v. Chr. (CIL VI 10243). Die Grabgründer, darunter L. Maelius Papia, vermachten in ihrem Testament die Bestattungsberechtigung ihren Freigelassenen. An einer Grundstückserweiterung im Jahre 81 beteiligten sich L. Maelius Successus und seine Mutter Maelia Syntyche. Es kann sich angesichts der vergangenen Zeit nicht um Freigelassene der Grabgründer handeln. Aber auch leibliche Nachkommen von freigelassenen Maelii sind vermutlich auszuschließen, tragen doch Mutter und Sohn den gleichen Gentilnamen. Naheliegender ist eine gleichzeitige *manumissio*, die beiden den Namen ihres Patrons zusammen mit dem Begräbnisrecht zukommen ließ. Auch die inschriftliche Erneuerung des Vermächtnisses *libertis libertabusque posterisque eorum* durch die Grabbesitzer des Jahres 81 läßt auf diesen Sachverhalt schließen, zudem spricht ein weiterer Inschriftennachtrag aus dem Jahr 110 n. Chr. von *liberti libertorum*, welche die Anlage renovieren ließen. Bestätigt wird dieser Befund durch die juristischen Quellen; vgl. u. Anm. 78.

69 Ps. Platon, Axiochos, 371D. Dt. Übers. zitiert nach Bernhard Andreae, „Am Birnbaum“. Gärten und Parks im antiken Rom, in den Vesuvstädten und in Ostia. (Kulturgesch. d. antiken Welt, Bd. 66.) Mainz 1996, 88 u. Taf. 1.

programms mit sakralen Motiven – im Grab des Apella beispielsweise die eine Kult-handlung ausführende Priesterin und Pflanzen mit Jenseitssymbolik wie Veilchen und Granatäpfeln – stellten eine besondere augusteische Neuerung dar.<sup>70</sup> Sie gehörten zu einer Symbolsprache, welche das mit Augustus angebrochene, dauerhafte „Goldene Zeitalter“ von *pietas* und Wohlstand auch in private Lebensräume tragen sollte.<sup>71</sup> Als Modellfall einer solchen Raumdekoration im Sinne des *saeculum aureum* gilt die Stuckdecke der augusteischen Villa unter der Farnesina in Rom.<sup>72</sup> Das stuckierte Tonnengewölbe von Nr. 18 kopiert dieses berühmte Vorbild in Komposition und Inhalt. Die Büste eines Dionysos-Priesters, Blätterkronen, mit Girlanden geschmückte Pilaster, ein Tyrsos und eine Syrinx verweisen auf den Fruchtbarkeitskult mit seinem gleichzeitigen Jenseitsbezug; eine Opferszene und Dreifüße zeigen die *pietas* des neuen Zeitalters und das augusteische Heilsprogramm im Namen Apolls; glückverheißende musizierende Eroten, Tänzer, Greifen und eine Rahmung des Ensembles durch florale Ornamentik machen die Ausstattung der Grabkammer zu einem Muster augusteischer Bilderwelt.<sup>73</sup>

Indem C. Iulius Apella diese Motive für sein Grab wählte, griff er einer Entwicklung vor, die erst in flavischer Zeit die Ausstattung von Grabinnenräumen bestimmen sollte.<sup>74</sup> Während der Lebenszeit Apellas waren es die repräsentativen Haupträume großer römischer Stadthäuser, die einen ähnlichen Bilderschmuck zeigten. Als Empfangszimmer für die Klienten der römischen Oberschichtfamilien besaßen sie eine besondere Bedeutung. Die im Bildprogramm dieser Räume zum Ausdruck kommenden positiven Aussagen wirkten daher gleichzeitig als symbolisches Porträt des Patrons, den man aufsuchte.<sup>75</sup> Auch Apella zeigte sich auf diese Weise durch die Wahl des Bildprogramms als verantwortungsvoller Herr: Allerdings wurde in seinem Fall die Beziehung zu den Klienten – seinen testamentarisch freigelassenen Sklaven – erst postum wirksam.<sup>76</sup> Aufgezeigt und vertieft wurde diese soziale Bindung, indem auf der einen Seite Apella den *liberti* Rechte am eigenen Grab zusprach, ihm selbst andererseits durch *fides* begründete Dienste der Dankbarkeit – Durchführung des Totenkults und Erhalt der Grabanlage – zustanden. Die in Raum Nr. 18 im Bild festgehaltenen

70 Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*. 3. Aufl. München 1997, 284f.

71 Zanker, *Augustus* (wie Anm. 70), bes. 171-239 und 264-293.

72 Zanker, *Augustus* (wie Anm. 70), 289.

73 Zu den einzelnen Motiven Zanker, *Augustus* (wie Anm. 70), 58f., 270f.

74 Zanker, *Augustus* (wie Anm. 70), 278f.

75 Zur Rauminnegestaltung als positive Metapher für den Besitzer vgl. Bettina Bergmann, *Painted Perspectives of a Villa Visit: Landscape as Status and Metaphor*, in: Elaine K. Gazda (ed.), *Roman Art in the Private Sphere. New Perspectives on the Architecture and Decor of the domus, villa and insula*. Ann Arbor 1991, 49-70.

76 Abgesehen von den einem Freilasser geschuldeten *opera* beurteilte man in augusteischer Zeit das Verhältnis von Patron und Freigelassenen ähnlich wie die Beziehung zwischen Patron und Klient: Wolfgang Waldstein, *Operae libertorum. Untersuchungen zur Dienstpflicht freigelassener Sklaven*. (Forschungen z. antiken Sklaverei, Bd. 19.) Stuttgart 1986, 69f. Die Gleichstellung dieser auf *fides* beruhenden Sozialbeziehungen löst sich erst in der Kaiserzeit auf, vgl. ebd., 79f.; anders Peter A. Brunt, *Clientela*, in: Ders., *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*. Oxford 1988 [repr. ibid. 1999], 382-442, hier 407-409, der allerdings außer rechtlichen Verpflichtungen keine Bindung der *liberti* an die *familia* des ehemaligen Besitzers erkennt.

Kultszenen waren im funerären Bereich gleichzeitig eine besonders wirkungsvolle Untermalung dieses Anspruchs, der den Freigelassenen des Apella dauerhaft vor Augen stand.

Vorbereitet wurden die Handlungen des Totenkults unter freiem Himmel in Nr. 22, dem größten Raum des Grabes. Die anderen Räume der Anlage waren von hier aus durch eine Tür bequem zu erreichen. Gemauerte Klinen dienten dem Totenmahl, ein großer runder Brunnen, der mit Retikulatmauerwerk verziert war, gewährleistete die Wasserversorgung. Die Funktion von Nr. 22 als Triklinium verweist wiederum auf das Vorbild der Wohnhäuser: Das Speisezimmer, im Diesseits entscheidender Kommunikationsort zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, wird im Grab zum Raum des Dialogs von Lebenden und Toten. Soziale Unterschiede wurden dabei nicht aufgehoben. Neben Nr. 22 verlief eine kleine Straße, von der eine Tür durch die Mauer führte, auf deren Außenwand das Vermächtnis des Grabstifters an seine Freigelassenen angebracht war. Dieser rückwärtige Eingang führte das Kultpersonal direkt in das Triklinium. Betrat ein Besucher dagegen den Bau durch die Tür von der Via Laurentina, über der die kleinere Marmorinschrift mit den Namen der fünf Iulii angebracht war, gelangte er fast unmittelbar in den aufwendig gestalteten Hauptraum des Grabes. Die Nischen in Nr. 18 reichten bereits im ersten nachchristlichen Jahrhundert nicht mehr aus. Apella hatte sie wohl von Beginn an für die in den Inschriften namentlich benannten, ihm nahestehenden Personen vorgesehen. Die Begräbnisse wurden in Nr. 17 und Nr. 22 fortgesetzt. Die aktuellen Besitzer der Anlage versuchten, die aufwendige Ausgestaltung des Hauptraums für ihre eigene Grabstätte zu wiederholen. Im Triklinium wurden zwei Ädikulen eingebaut und der Innenputz bemalt. Für den Eingang an der Via Laurentina hatten die Grabbesitzer des späteren ersten Jahrhunderts keine Verwendung mehr. Sie ließen ihn zumauern, denn die Inschrift, auf die sich ihre Rechte an der Anlage zurückführten, befand sich auf der Rückseite des Bauensembles. Die Erinnerung an C. Iulius Apella trat damit in den Vordergrund: Auf der Marmorinschrift an der Außenwand von Nr. 17 war er einer von fünf Bestatteten, während ihn die Travertintafel an Nr. 22 als alleinigen Gründer des Grabes benannte. Dieses kam jetzt den folgenden Freigelassenengenerationen zugute, die ihn durch die regelmäßige Ausübung des Totenkults in der von ihm eingerichteten Anlage dauerhaft memorierten.

Während nach außen hin repräsentative Grabformen Denkmäler für die Toten darstellten, entstanden mit den Grabstiftungen Räume für den Kult. Das Gedenken am Grab des Stifters schuf einerseits eine Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten. Die vom Testator beauftragte Personengruppe handelte daneben in Ansicht der eigenen, zukünftigen Grabstätte: Jeder *libertus* konnte sich so seiner postumen Teilhabe an der Memoria bewußt werden. Der Erhalt von Grabanlage und Totengedenken wurde auf diese Weise zum Anliegen aller Beteiligten. Durch das Vermächtnis an die Gruppe der Freigelassenen wählte der Stifter zudem einen zuverlässigen Weg zur Perpetuierung seines Namens. Mit der Freiheit erhielten ehemalige Sklaven auch den Gentilnamen ihres Herrn als Kennzeichen des neuen Bürgerrechts. Auch weibliche Freigelassene erhielten diesen Namen, und gaben ihn bei der *manumissio* an *liberti* weiter. Der Kreis der Erben war dagegen nicht gesichert, wenn sich Grabgründer für ein anderes Vorgehen entschieden: Ein Vermächtnis an die eigenen Kinder oder leibliche Nachkommen ihrer Freigelassenen verlagerte schon nach einer Generation die Sorge für die Erhaltung

von Grab und Kult in den Bereich agnatischer Beziehungen.<sup>77</sup> Diesen Umstand hielten übrigens auch die Rechtsexperten der Kaiserzeit bei ihrer Beurteilung der Bindungskraft dauerhafter Vermächtnisse für ausschlaggebend. Die Juristen unterschieden zwei Verbote, die verhindern konnten, daß Familienbesitz an Außenstehende gegeben wurde. Auflagen des Testators an die leibliche Familie, in der Regel seine Kinder, banden die Nachkommen für eine Generation an den Willen des Verstorbenen. In ihren eigenen Testamenten durften die Erben jedoch frei über den ihnen zugesprochenen Besitz verfügen. Die Umsetzung des letzten Willens über eine Generation hinaus war also juristisch nicht durchsetzbar. Anders beurteilte man dagegen Legate an die Freigelassenen des Testators. Auch diese gehörten zur *familia* ihres Patrons. Wurden sie nun in einem Testament nicht als einzelne Individuen, sondern als Gruppe begünstigt, waren sie verpflichtet, das Erbe im Besitz ihrer Gemeinschaft zu behalten. Alle Träger des gemeinsamen *nomen* des Patrons sollten zudem den Willen des Testators in ihren eigenen Testamenten weitergeben.<sup>78</sup>

Diese durch die *fides* zwischen Patron und *liberti* begründete Auflage sicherte zum einen die Weitergabe – und dadurch Vergegenwärtigung – des Stifterwillens. Die vom Grabstifter *ad hoc* geschaffene Personengruppe erneuerte sich daneben mit jeder folgenden Freilassung aus sich selbst heraus. C. Iulius Apella hatte sich für eine Maßnahme zur Sicherung seiner Memoria entschieden, die zu seiner Zeit ausschließlich auf moralischen Obligationen beruhte. Die rechtsschöpferische Kraft dieser Sozialkonstellation wird in den später verfaßten juristischen Texten deutlich. Die Autoren hielten darin fest, was Römern bei ihrem Weg entlang der Gräberstraßen vielfach vor Augen stand. Auf den Inschriften (wie in der juristischen Literatur) verband sich das Vermächtnis *libertis libertabusque posterisque eorum* häufig mit der Klausel *ut de nomine non exeat*, die nur aus diesem Zusammenhang bekannt ist. Beide Formulierungen bezogen sich stets auf den Erhalt von Grabanlagen.<sup>79</sup>

Es herrschte lange Unsicherheit über die Frage, ob es sich bei den Maßnahmen zum Erhalt der letzten Ruhestätte um Stiftungen handelt. Ludwig Mitteis etwa erschienen sie im Rahmen seiner Forschungen zum römischen Privatrecht als „stiftungsähnliche Verfügungen für bestimmte Personenkreise“.<sup>80</sup> Dieser Einschätzung schlossen sich neben Bernhard Laum auch spätere Autoren an.<sup>81</sup> Als Träger einer „echten“ Stiftung erwartete man eine Institution – z. B. eine Stadtgemeinde oder einen Verein – und nicht eine

77 Benet Salway, What's in a Name? A Survey of Roman Onomastic Practice from c. 700 B.C. to A.D. 700, in: JRS 84, 1994, 124-156, passim zur prominenten Bedeutung des Gentilnamens gegenüber Praenomen und Cognomen; zur Vergabe des Namens an Freigelassene ebd., 128; zum Verlust des Gentilnamens des Vaters ohne Agnaten ebd., 127 u. 129.

78 Edward Champlin, Final Judgements. Duty and Emotion in Roman Wills, 200 B.C.-A.D. 250. Berkeley, CA 1991, 178f.; David Johnston, Prohibitions and Perpetuities: Family Settlements in Roman Law, in: ZRG RA 102, 1985, 220-290, hier 239 u. 268f.

79 Johnston, Prohibitions (wie Anm. 78), 237.

80 Ludwig Mitteis, Grundbegriffe und Lehre von den Juristischen Personen. (Systematisches Handbuch d. Dt. Rechtswissenschaft, Abt. 1, T. 6: Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians, Bd. 1.) Leipzig 1908, 414.

81 Laum, Stiftungen (wie Anm. 40), Bd. 1, 82 mit Anm. 3; Max Kaser, Zum römischen Grabrecht, in: ZRG RA 95, 1978, 15-92, hier 65f.

scheinbar lose Gruppe lebender Personen. Zu einem anderen Ergebnis gelangt der sozial- und kulturwissenschaftliche Ansatz. Vermächnisse für den Grabhalt zeigen sich nun als genuiner Weg zum Erlangen dauerhafter Memoria: Die Frage nach Stiftungsorganen bzw. Destinatären hat erwiesen, daß es immer die Gruppe der *liberti* war, die für die Umsetzung des letzten Willens von einem Testator ausgesucht wurde. Bewogen wurde er dazu durch die Besonderheit des in der gegenseitigen *fides* begründeten Verhältnisses zwischen Patron und Freigelassenen. Ausschlaggebend war daneben ebenso sein eigener sozialer Status: Als Grabstiftungen nach der augusteischen Zeit häufiger wurden, blieben sie sowohl auf Stifter- wie auch auf Empfängerseite hauptsächlich Anliegen der *liberti*. Römische Vollbürger legten ihre Erinnerungssicherung dagegen häufig in die Hände von Berufsvereinen.<sup>82</sup> Die Vereinsmitglieder erhielten so zum Beispiel Stiftungserträge, um vor der Statue oder in einem vom Stifter erbauten Vereinsgebäude jedes Jahr den Geburtstag des Wohltäters feierlich zu begehen. Für Freigelassene kam diese Art der Verewigung nicht in Frage. Sie konnten keinen Geburtstag feiern. Durch ihren vorherigen Sklavenstatus waren sie keine *ingenui*, besaßen daher juristisch keinen Vater.<sup>83</sup> Ihre rechtliche Stellung beruhte allein auf der *manumissio*. Als natürliche Konsequenz lehnten sich Grabstiftungen daher an die zwischen Patron und Freigelassenen bestehende Sozialbindung an: Das Grab repräsentierte den neuen Bürgerstatus und war deshalb der naheliegendste Erinnerungs-ort.

\*

Wenden wir uns an diesem Punkt erneut Seneca zu. Er riet seinen Lesern: „Wenn wir entscheiden können, was zu geben ist, sollten wir vorzugsweise nach Dingen suchen, die am wenigsten vergänglich sind. Es gibt nämlich nur wenige, die auch an Wohltaten zurückdenken, die sie einmal erhalten haben, aber nicht mehr sehen. (...) Laß uns (daher) besonders nach dauerhaften Gaben suchen, weil man niemanden daran erinnern muß: Die Sache selbst wird das schwindende Gedächtnis aufrechterhalten.“<sup>84</sup> Die Bedürfnisse und Möglichkeiten der Statusgruppe der *liberti* hatten Freilassung und Grabstätte zur idealen Gabe werden lassen. Römer, deren Wirkungskreis nicht durch Statusvorgaben eingeschränkt war, die aber trotzdem nicht zur traditionellen Elite gehörten, konnten auf andere Weise für ihre Memoria vorsorgen. Die liturgische Kommemoration durch einen Personenkreis, den der Stifter festgelegt hatte, war dabei nicht die einzige Möglichkeit.

82 Vgl. die Liste bei *Laum*, Stiftungen (wie Anm. 40), 77-79.

83 *Klaus Rosen*, Römische Freigelassene als Aufsteiger und Petrons Cena Trimalchionis, in: *Gymnasium* 102, 1995, 79-92, hier 82.

84 Seneca, *De beneficiis* (wie Anm. 20), 38 (I.12.1): *Si arbitrium dandi penes nos est, praecipue mansura quaeremus, ut quam minime mortale munus sit. Pauci enim sunt tam grati, ut, quid acceperint, etiam si non vident, cogitent. Ingratos quoque memoria cum ipso munere incurrit, ubi ante oculos est et oblivisci sui non sinit, sed auctorem suum ingerit et inculcat. Eo quidem magis duratura quaeramus, quia numquam admonere debemus; ipsa res evanescentem memoriam excitet.*



Im Laufe des ersten vorchristlichen Jahrhunderts hatte sich eine ursprünglich rein funktionale Architekturform zu einem Mittelpunkt des Alltagslebens italischer Städte entwickelt: Thermenanlagen wurden von Mitgliedern aller Gesellschaftsgruppen, jedem Einwohner oder Besucher einer Stadt möglichst täglich aufgesucht.<sup>85</sup> Diese Bäder waren zum unverzichtbaren Bestandteil der städtischen Infrastruktur geworden. Zwei Merkmale unterschieden die Thermen jedoch von anderen öffentlichen Anlagen und machten sie dadurch zu einem potentiellen Stiftungsraum. Markt, Forum, Circus und Theater waren zwar hoch frequentiert, ihr Besuch aber mit besonderen Anliegen verbunden und auf bestimmte Bevölkerungsgruppen konzentriert. Zudem wurde an diesen Orten, anders als bei den Bädern, kein Eintritt erhoben.

Indem ein Stifter durch sein Vermächtnis dauerhaft die Zahlung des Badeentgelts übernahm – für *lavationem in perpetuum*<sup>86</sup>, wie es manchmal umschrieben wird – wählte er eine Wohltat von maximaler Publizität. Entscheidend war dabei die über Inschriften am Eingang vermittelte Information an die Destinatäre. Zwar wurden die Stiftungserträge letztlich für Zwecke eingesetzt, die man sonst durch die Eintrittsgelder finanzierte; dazu zählten etwa Renovierung und Reinigung oder die Bereitstellung von Heizmaterial. Wartungsarbeiten fielen aber unregelmäßig an und wurden so weit wie möglich außerhalb des laufenden Badebetriebs durchgeführt. Auch technische Anlagen und der Heizvorgang blieben den Besuchern verborgen. Daß aber für den Besuch der Thermen kein Eintritt gezahlt werden mußte, war eine Tatsache, die jedem Nutzer immer wieder aufs neue direkt zugute kam.

Die Form der Memoria durch eine dementsprechend große Gruppe begünstigter Personen scheint im Vergleich mit den Kultgenossenschaften der Grabstiftungen auf den ersten Blick weniger konkret. Erneut kann hier die zwischen Wohltäter und Beschenkten bestehende soziale Bindung Klärung bringen. Die unsterbliche Gemeinschaft, die sich aus sich selbst heraus erneuerte und so die Erinnerung an den Stifter weitergeben sollte, war im Fall der Bäderstiftungen die Stadtgemeinde. Die Stifter selbst kamen aus ihrer Mitte. Es waren städtische Magistrate oder Privatleute, die ihren Mitbürgern den freien Eintritt in die Thermen gewährleisteten.<sup>87</sup> Ganz wie es Cicero und Seneca in ihren Werken formulieren, zeigten sich die Stifter auf diese Weise als Idealbürger, die auch postum für das lokale Gemeinwohl sorgen: Für solche Taten bedankte sich die Gemeinde durch Ehreninschriften und Statuen, die dem Namen des Stifters neben der am Ort seiner Freigebigkeit angebrachten Stiftertafel zusätzliche Öffentlichkeitswirkung verschafften. Aussage und Stiftungsform konnten auf prominente Vorbilder verweisen.

Die verdienstvolle Sorge um das allgemeine Wohl war ein Ideal, daß besonders durch das politische Programm des neuen Herrschers Augustus an Einfluß gewonnen hatte. Offiziell galt die alte Republik als wiederhergestellt, daher achtete der Prinzeps sehr genau auf die Einhaltung traditioneller Formalien. Gleichzeitig konnte er jedoch als Privatmann seinen Aktionsrahmen erweitern: Wohltaten für die Öffentlichkeit,

85 Grundlegend Garrett G. Fagan, *Bathing in Public in the Roman World*. Ann Arbor 1999.

86 Vgl. etwa CIL I 1903 a und b.

87 Fagan, *Bathing* (wie Anm. 85), 142-154. Vgl. für die augusteische Zeit die Bäderinschriften ebd., 302, Nr. 204-206.

denen wenige Jahre früher noch der Ruf der Demagogie anhaftete, waren nun der Beweis für die Vorbildhaftigkeit eines verdienstvollen Bürgers innerhalb einer gefestigten Ordnung. Auch für die neue Elite des Reichs, die den Prinzeps auf seinem Weg zur Vorherrschaft unterstützt hatte, bot sich hier ein Mittel der Repräsentation. Die *amici* des Augustus stammten in vielen Fällen aus unbekanntem Familienitalischer Städte. Durch den Erfolg ihres Patrons machten sie in Rom Karriere und gelangten zu großem Reichtum.<sup>88</sup> Trotz der hohen Stellung, welche die Männer im neuen Regierungssystem innehatten, blieben ihnen die traditionellen Wege der Memorialisierung verschlossen. Die alten *gentes*, Familien mit großem Namen und langer Geschichte, pflegten erfolgreich ihre annalistische Erinnerung.<sup>89</sup> Nachkommen konnten vom Ruhm der Ahnen profitieren. Dagegen besaßen die *homines novi* um Augustus keine berühmten Vorfäter und keine präsentable Familiengeschichte. Sie waren dennoch der Ansicht, daß das von ihnen Erreichte nicht vergessen werden sollte. Marcus Agrippa, *amicus* des Prinzeps, hoffte dabei auf die Mitwirkung seines mächtigen Freundes.

Zu Lebzeiten hatte Agrippa maßgeblich dazu beigetragen, das neue Herrschaftsprogramm in der Stadt Rom durch aufwendige öffentliche Bauten umzusetzen. Nach Maßnahmen im Rahmen seiner Ädilität wurde er nach Konsolidierung der Vormachtstellung des Augustus vor allem als Privatmann tätig. Mit der Neubebauung des Marsfeldes schuf Agrippa für die Einwohner von Rom eine große Freizeitanlage.<sup>90</sup> Im Zentrum des Parks, der Wasserspiele und Wandelhallen wurden Thermen errichtet, deren Größe und Ausstattung alle bisherigen römischen Bäder bei weitem übertraf.<sup>91</sup> Die politisch unverdächtigen Bauten machten das Marsfeld zu einem vielbesuchten Aufenthaltsort für die Einwohner der Stadt. Wie zufällig wurden die Besucher dabei auf Wege gelenkt, die zu Monumenten mit einer ganz anderen Aussagequalität führten. Nur wenige Jahre vor Agrippas Baumaßnahmen waren im Zusammenhang mit den Kämpfen um die Macht im Reich Gebäude entstanden, die eindeutig autokratische Ansprüche verkörperten. Es gehört zur Ambivalenz der frühen augusteischen Geschichte, daß der Prinzeps diese Architektur nicht etwa vernichten ließ, sondern vielmehr versuchte, sie seinem neuen Programm der Zurücknahme und Bescheidenheit einzupassen. Agrippas Freizeitbauten machten dies möglich. Im Norden der Thermen schloß sich der Eingangsbereich des Pantheons an, ursprünglich errichtet als Tempel für den Kult des neuen Herrschers. Der Weg führte den Spaziergänger weiter durch die Parkanlage zu einem Monument, welches später das Grab von Augustus und seiner Familie werden sollte – ein riesiges Mausoleum in Form eines Siegesdenkmals.

---

88 Hermann Bengtson, Die Freunde des Augustus, in: Ferdinand Seibt (Hrsg.), Gesellschaftsgeschichte. Festschr. für Karl Bosl zum 80. Geburtstag, 2 Bde. München 1988, Bd. 2, 9-21.

89 Egon Flaig, Die *Pompa funebris*. Adlige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der Römischen Republik, in: Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), Memoria als Kultur. (VMPIG, Bd. 121.) Göttingen 1995, 115-148, auch zu Konstruktion von Familiengeschichten und möglichen Mißerfolgen dieser Erinnerungsform.

90 Zu den Bauten des Marsfeldes vgl. Zanker, Augustus (wie Anm. 70), 144-148.

91 Vgl. Fagan, Bathing (wie Anm. 85), 107 mit Anm. 11.

Mit der Ausgestaltung des Marsfeldes hatte Agrippa nicht nur einen Repräsentationsort für den Prinzeps geschaffen. Auch sein eigenes Andenken wollte er auf ewig an diesen Platz binden; Träger der Erinnerung sollte dabei die Thermenanlage sein, Garant der Verewigung eine Stiftung. In seinem Testament vermachte er den zentralen, aufwendigsten und beliebtesten Bau des Marsfeldes dem Volk von Rom, und sicherte die freie Benutzung durch Erträge aus Stiftungskapital.<sup>92</sup> Agrippa ging mit seiner Thermenstiftung in seiner Sorge um die Memoria deutlich weiter, als die Stifter in den italischen Landstädten. Der Ort seiner finalen Wohltat sollte sich direkt auf seine letzte Ruhestätte beziehen: In unmittelbarer Nähe des öffentlichen Bades hatte der Stifter sein Grab vorgesehen.<sup>93</sup>

Dem Prinzeps übertrug Agrippa Ländereien, deren Erträge den freien Eintritt in die Bäder auf ewig sichern sollten. Um das Volk von Rom in den Genuß der Gabe kommen zu lassen, sollte Augustus diesen Besitz „verstaatlichen“.<sup>94</sup> Die Einkünfte aus dem Stiftungsgut sollten die Einnahmen aus dem regulären Eintritt ersetzen, welche für die Durchführung der verschiedenen Wartungsarbeiten bestimmt waren. Da mit dem Testament Agrippas die Thermen zu öffentlichem Eigentum erklärt worden waren, mußte auch ihr Etat – gleich dem anderer öffentliche Bauten – nun über das *aerarium* beglichen werden.<sup>95</sup> Warum bedachte Agrippa also nicht direkt die Staatskasse und wählte stattdessen den Umweg über Augustus? Die Erklärung findet sich in dem dichten Netz zu Lebzeiten entstandener und postum vertiefter *fides*-Verpflichtungen beider Männer. Neben den Stiftungsgütern hatte Agrippa Augustus umfangreiche Vermögenswerte hinterlassen.<sup>96</sup> Damit wurde ein letztes Mal die enge Beziehung zwischen den *amici* bekräftigt, die ihr Verhältnis schon zu Lebzeiten bestimmt hatte. Neben der materiellen Begünstigung bedeutete das Erbe für Augustus auch symbolisches Kapital. Bereits in Zeiten der Republik war es üblich gewesen, die soziale Wertschätzung prominenter Persönlichkeiten auch an der Häufigkeit der sie begünstigenden Testamente, dem Umfang des Erbteils und dem Rang des Testators abzulesen.<sup>97</sup> Die *gratia*, die auf diese Weise Klienten ihren Patronen zukommen ließen, schuldete auch Agrippa dem Mann, der wesentlich zum Erwerb seines Vermögens beigetragen hatte. Als *amicus* war er jedoch außerdem durch die lebenslang für Augustus erbrachten Dienste

92 Cassius Dio, *Historia Romana*. 9 vols. Ed. and trans. by *Ernest Cary*. (The Loeb Classical Library, vol. 32, 73, 53, 66, 82f. and 175-177.) Cambridge, Mass. 1914-1927 [repr. *ibid.* 1990-2001], vol. 6: Books 51-55, 358 (54.29.4f.), zu den einzelnen Bestimmungen des Testaments.

93 Cassius Dio (wie Anm. 92), 358 (54.28.5).

94 Cassius Dio (wie Anm. 92), 358 (54.29.4).

95 Zur Etatregelung öffentlicher Bauten während der augusteischen Zeit vgl. *Frank M. Ausbüttel*, *Die Verwaltung des Römischen Kaiserreiches. Von der Herrschaft des Augustus bis zum Niedergang des weströmischen Reiches*. Darmstadt 1998, 124.

96 Cassius Dio (wie Anm. 92), 358 (54.29.5); Sextus Iulius Frontinus, *De aquaeductu urbis Romae*, in: *idem*, *The stratagems and the aqueducts of Rome*. With an Engl. trans. by *Charles E. Bennet*. Ed. by *Mary B. McElwain*. (The Loeb Classical Library, vol. 174.) London/New York 1925 [repr. Cambridge, Mass. 1993], 98, 116.

97 *Elmar Bund*, *Erbrechtliche Geldquellen römischer Kaiser*, in: *Okko Behrends u. a.* (Hrsg.), *Fschr. für Franz Wieacker zum 70. Geburtstag*. Göttingen 1978, 50-65, hier 51.

in der Position, ein *beneficium* zu erwarten, das sein Nachleben sichern konnte.<sup>98</sup> Daneben war Augustus als Haupterbe dem Testator und Anweisungen seines letzten Willens verpflichtet.<sup>99</sup>

Noch standen solche fiduciarischen Vermächtnisse außerhalb des gesetzlichen Rahmens. Chancen auf eine Umsetzung waren jedoch in der Regel gegeben, da man die Bindungskraft zwischenmenschlicher *fides* hoch schätzte. Handelte es sich bei einer testamentarischen Anweisung um eine Wohltat, die nach dem Willen des Verstorbenen einer ihm nicht zivilrechtlich verbundenen Personengruppe (z. B. der Stadtbevölkerung) zukommen sollte, ergab sich allerdings ein Problem. Eine *incerta persona* war eigentlich nicht zur Annahme eines Erbes berechtigt. Deswegen wurde ein Fiduciar zum Vermittler der Vermögenswerte bestimmt. Kam der Treuhänder diesem Auftrag aber nicht nach, hatten die vom Stifter vorgesehenen Destinatäre keine Möglichkeit, gegen eine mißbräuchliche Verwendung des Stiftungsguts vorzugehen. Unter Augustus entstand nun ein Gesetz, das solchen Klagen Rechtskraft verleihen konnte.<sup>100</sup> Ein Testator konnte sich jetzt für einen juristisch abgesicherten Fideikommiß entscheiden; das heißt einer Person wurden Vermögenswerte unter der Auflage übertragen, sie Dritten zuzuwenden – und diese konnten unter den geänderten Voraussetzungen aktiv auf die Umsetzung eines Stifterwillens hinwirken.<sup>101</sup>

98 Patron-Klient-Verhältnisse sind von *amicitia* nicht grundsätzlich zu unterscheiden; vgl. *Richard P. Saller, Patronage and Friendship in Early Imperial Rome. Drawing the Distinction*, in: Andrew Wallace-Hadrill (Hrsg.), *Patronage in Ancient Society*. (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, vol. 1.) London/New York 1989 [paperback ed. *ibid.* 1990], 49-62, hier 57. Im Fall der *amici* des Prinzepts und bes. in Bezug auf das Verhältnis zwischen Augustus und Agrippa trifft zu, was *Shmuel N. Eisenstadt/L. Roninger, Patrons, Clients, and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. (Themes in the Social Sciences.) Cambridge 1984 [repr. *ibid.* 1999], 61, formulieren: „By maintaining links of *amicitia* people recognized a sort of obligation that might transcend the bonds of political friendship, either by obliterating recent obligations or by solidifying them through the conferring an aura of *familiaritas*, closeness and seeming cordiality.“

99 *Champlin*, *Final Judgments* (wie Anm. 78), z. B. 170f.

100 *David Johnston, The Roman Law of Trusts*. Oxford 1988, 25-30. Die „Erfindung“ des Fideikommiß wird von den Institutionen des Justinian interessanterweise auf testamentarische Bitten von *amici* des Augustus zurückgeführt, die an diesen gerichtet wurden; vgl. *Justinian's Institutes*. Trans. with an introduction by *Peter Birks/Grant McLeod*. Latin Text by *Paul Krueger*. Ithaka, NY 1987, 91 (2.25 pr.), 87 (2.23.1).

101 Es muß an dieser Stelle allerdings darauf aufmerksam gemacht werden, wie vage die Bestimmungen hinsichtlich dem Verhältnis von *incerta persona* und *fideicommissum* weiterhin blieben. An der Wende zum 2. Jahrhundert n. Chr. berichtet Plinius d. Jüngere über eine ihm von einem verstorbenen Freund testamentarisch aufgetragene Realisierung einer postumen Wohltat. Ihm war bewußt, daß die Destinatäre – die Stadtgemeinde Comum – eigentlich nicht zur Annahme des Erbes berechtigt waren, wollte aber als Fiduciar dafür Sorge tragen, daß dem letzten Willen des Wohltäters schließlich doch nachgekommen wurde: „Dies ist vom juristischen Standpunkt aus wirkungslos, aber von der Formulierung des Testaments her eindeutig gültig. Für mich ist der Wille des Verstorbenen das althehrwürdigere Gesetz (auch wenn ich mich jetzt schon davor fürchte, wie die Juristen meine Ausführungen aufnehmen werden).“ *Gaius Plinius Caecilius Secundus, Epistularum Libri decem*. Hrsg. u. übers. v. *Helmut Kasten*. (Tusculum

Dauerhaftigkeit war an sich kein Merkmal des *fideicommissum*. Wüsste sich ein Stifter jedoch die Perpetuierung seiner Memoria, konnte er durch die überlegte Auswahl von Gabe und Begünstigten das neue Gesetz für sich nutzen. Besaß daneben der beauftragte Fiduciar herausragende *auctoritas*, wurde dem letzten Anliegen eines Verstorbenen besonderer Nachdruck verliehen. Durch die Beachtung beider Vorgaben war der Stiftung des Agrippa ein ungewöhnlicher Erfolg beschieden: Selbst im fünften Jahrhundert erinnerte man sich noch an den Wohltäter und seine Gabe, und solange die römischen Kaiser in der westlichen Hauptstadt residierten, wurden – neben dem freien Eintritt – Substanz und Name der Thermen durch die Autorität des jeweiligen Herrschers gesichert.<sup>102</sup>

\*

Die Stiftungen der augusteischen Zeit bilden eine heterogene Befundgruppe. Sie erscheinen so vielfältig wie die Lebensumstände der einzelnen Stifter, deren Stellung im Diesseits auch nach ihrem Tod für ihre Verewigung ausschlaggebend blieb. Noch existierte keine verbindliche Jenseitsvorstellung, die – wie in Christentum und Islam – eine Memoria in Form der Gebetsorge für das Seelenheil notwendig erscheinen ließ.<sup>103</sup> Wichtig war vielmehr die Präsenz der Erinnerung an den Verstorbenen in der Welt der Lebenden. Dieses konnte – etwa bei den Grabstiftungen der Freigelassenen – über eine Verknüpfung mit dem Totenkult geschehen. Dem gleichen Ziel dienten jedoch auch denkbar profane Erinnerungsorte wie die Thermenanlagen, welche die Form der aktiven Vergegenwärtigung letztlich den Destinatären überließen. Diese zum Verständnis der heidnischen Stiftungen notwendige Historisierung der Memoria gilt ebenso für die Auffassung von Wohltätigkeit. Während das Heilsversprechen der christlichen *caritas* der Seele des Verstorbenen im Jenseits bis zum Jüngsten Gericht galt, beschrieb eine vorchristliche Ethik der Freigebigkeit Wohltaten als Weg zu dauerhaftem innerweltlichen

---

Bücherei.) München 1968 [ND Darmstadt 1995], 272 (V.7.1f.): *hoc, si ius adspicias, inritum, si defuncti voluntatem, ratum et firmum est. Mihi autem defuncti voluntas (vereor, quam in partem iuris consulti, quod sum dicturus, accipiant) antiquior est.*

102 Wie stark sich das „Volk von Rom“ selbst als Eigner der Thermen verstand, zeigt Gaius Plinius Caecilius Secundus, *Naturalis historiae* – Naturkunde. Lateinisch – Deutsch. 37 Bde. Hrsg. u. übers. v. Roderich König u. a. (Tusculum Bücherei.) Darmstadt 1973-1994, Bd. 34, 50f. (34.62): Als die Statue des ‚Schabers‘ des Lysipp durch Tiberius aus den Thermen entfernt wird, kommt es zum Eklat. Das Volk fordert lautstark die Rückführung an den ursprünglichen Aufstellungsort – dem wird stattgegeben. *Olivia Robinson*, *Baths. An Aspect of Roman Local Government Law*, in: *Sodalitas. Scritti in onore A. Guarino*. 9 vols. Neapel 1984, vol. 3, 1065-1082, hier 1068f., faßt einige der Belege zur Geschichte des Baukomplexes zusammen, die zeigen, daß der Erhalt der Agrippathermen Priorität besaß. Konstantin war der letzte in der Reihe der Kaiser, die sich persönlich für den Erhalt der Agrippathermen verantwortlich fühlten; CIL VI 1165. Zur späteren Geschichte *Christian Huelsen*, *Die Thermen des Agrippa. Ein Beitrag zur Topographie des Marsfeldes in Rom*. Rom 1910, 33 (Ammianus Marcellinus über die ersten Eingriffe in die Form der Anlage im Jahr 374 n. Chr.), 34 (Verweis auf Sidonius Apollinaris).

103 Zusammenfassend zum Stellenwert religiöser Motive in christlichen Stiftungen *Borgolte*, *Geschichte* (wie Anm. 35), bes. 18\*-21\*; zum Islam ebd., 33\*f.

Nachruhm. Die dauerhaften Vermächtnisse entsprachen jedoch nicht einer allgemeinen gesellschaftlichen Erwartungshaltung. Sie waren vielmehr Ausdruck eines individuellen Bedürfnisses nach einem Weg der Verewigung, der unter den gegebenen Lebensumständen eines Stifters die Perpetuierung seines Andenkens als möglich erscheinen ließ. Am Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. drückte es ein römischer Stifter so aus: „Ansichten unterscheiden sich: Ich finde, am glücklichsten ist derjenige, der seinen zukünftigen guten Ruf genießen kann, weil er sich sicher ist, daß das Urteil der Nachwelt seinen Ruhm weiterleben läßt. (...) Jeder muß für sich selbst entscheiden, ob er an seine Unsterblichkeit glaubt oder nicht.“<sup>104</sup> Der Autor hatte bereits gewählt: „Ich denke, daß alle, die große und erinnerungswürdige Taten vollbracht haben, nicht nur entschuldigt, sondern gepriesen werden sollten, wenn sie ihre verdiente Unsterblichkeit sichern wollen.“<sup>105</sup>

---

104 Plinius, *Epistularum Libri decem* (wie Anm. 101), 496 (IX.3): *Alius aliud, ego beatissimum existimo, qui bonae mansuraeque famae praesumptione perfruitur certusque posteritatis cum futura gloria vivit (...) omnes homines arbitror oportere aut immortalitatem suam aut mortalitatem cogitare.* Zur Munifizienz des Plinius vgl. *Richard P. Duncan-Jones, The Economy of the Roman Empire. Quantitative Studies.* 2nd ed. Cambridge 1982, 17-32.

105 Plinius, *Epistularum Libri decem* (wie Anm. 101), 520-522 (IX.19.3): *Omnes ego, qui magnum aliquid memorandumque fecerunt, non modo venia, verum etiam laude dignissimos iudico, si immortalitatem, quam meruere, sectantur victurique nominis famam supremis etiam titulis prorogare nituntur.*



# Stiftung und Seelenheil in den monotheistischen Religionen des mittelalterlichen Europa

## Eine komparative Problemskizze

Von

*Ralf Lusiardi*

Stiftungen waren im vormodernen Europa maßgeblich von religiösen Deutungs- und Begründungsmustern geprägt. Wenn die Erscheinungsformen und die Bedeutung des historischen Phänomens ‚Stiftung‘ in den monotheistischen Kulturen Europas vergleichend untersucht werden sollen, liegt es daher nahe, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den dafür relevanten theologischen Auffassungen und religiösen Glaubensvorstellungen in den Blick zu nehmen. Einen geeigneten Ausgangspunkt hierfür scheint die Frage nach den religiösen Stiftermotiven zu bieten, denn im mittelalterlichen Christentum abendländischer wie östlicher Prägung bestand ein wesentlicher Stiftungsimpuls in der Hoffnung auf jenseitiges Heil, und auch für die jüdische und die islamische religiöse Kultur kann dies als Hypothese genommen werden, bedenkt man das auch dort geltende religiöse Gebot zu sittlichem Handeln bzw. zu guten Werken und die Aussicht auf eine jenseitige Belohnung gottgefälliger Taten.

Der Umfang des Themas erfordert Beschränkungen: zum einen in der Zielsetzung, die in erster Linie darauf begrenzt ist, durch eine einführende Problemskizze auf einige mögliche Ansatzpunkte für eingehendere Untersuchungen aufmerksam zu machen; dann in der inhaltlichen Fokussierung, denn die Betrachtungen gehen vom abendländischen Christentum aus und weisen insofern einen asymmetrischen Charakter auf. Sie sollen drittens auf das „Mittelalter“ beschränkt bleiben, also einen Zeitraum der abendländischen Epochenkonstruktion, dessen Ende von der Reformation und damit einem tiefen Einschnitt in der Geschichte der abendländischen Stiftungen markiert wird.<sup>1</sup> Diese pragmatische Vorgehensweise wurde ungeachtet der Tatsache gewählt,

---

<sup>1</sup> Zu diesem Einschnitt an einem instruktiven Beispiel unlängst *Benjamin Scheller*, Damit dennoch etwas umb das gelt und des stifters willen beschech... Der Streit um den Stiftungsvollzug der Vöhlinschen Prädikatur bei St. Martin in Memmingen nach der Reformation (1526-1543), in: Michael Borgolte (Hrsg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. (Stiftungsgeschichten, Bd. 1.)* Berlin 2000, 257-278, und jetzt *Ders.*, *Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505-1555). (Stiftungsgeschichten, Bd. 3. / Studien zur Fuggergeschichte, Bd. 37.)* Berlin 2004. –



daß die Geschichte der Stiftungen in den jeweiligen Kulturräumen in unterschiedliche Perioden gegliedert ist und darüber hinaus für einzelne komparative Fragestellungen gegebenenfalls spezifischer – synchroner oder auch diachroner – Zeiteinteilungen bedarf.

Betrachtet man Stiftungen als eine spezifische Form der Verfügung von materiellen Werten zur Realisierung bestimmter Zwecke, so liegt die Spezifik dieser Handlungsform zweifellos darin, daß sie auf Dauerhaftigkeit zielt. Unabhängig davon, wie man Stiftungen genauerhin definieren möchte, ob man also etwa eine bestimmte rechtliche Verfaßtheit oder eine zeitlich unbegrenzte Fortexistenz des materiellen Stiftungssubstrats oder nur eine Dauerhaftigkeit des Stiftungszwecks als unabdingbares Kriterium ansieht<sup>2</sup>, immer wird man die auf zeitliche Unbegrenztheit zielende Stifterintention als spezifisches Merkmal von Stiftungen ansehen können. Der Wunsch, ein frommes Werk zu errichten, das über den eigenen Tod hinaus auf ewig weiterwirkt, gewinnt in besonderem Maße an Plausibilität vor dem Hintergrund des eschatologischen Weltbildes, das allen drei Religionen gemeinsam ist. Danach ist der irdischen Welt ein – vom Menschen nicht vorhersehbares – Ende bestimmt, an dem Gottes Gericht die auferstandenen Toten zu ewiger Verdammnis oder paradiesischer Glückseligkeit verurteilen wird. Somit könnte ein dauerhaftes Stiftungswerk auch nach dem Tod des Stifters bis zum Jüngsten Tag gute Werke und Fürbitten bewirken und damit den endgültigen Richterspruch noch positiv beeinflussen.

Dies ist freilich ein vergleichsweise einfacher Gedanke, der fürs erste von spezifischen theologischen Ausformungen der eschatologischen Geschichtsauffassung ebenso abstrahiert wie er die Frage nach der tatsächlichen Wirkmächtigkeit der Weltengerichts-idee in den Glaubensvorstellungen der potentiellen Stifter unberücksichtigt läßt. Doch genau dies sind zentrale Problemkreise, wenn die Frage nach der konkreten Ausprägung und Bedeutung religiöser Stiftermotivation im Mittelalter beantwortet werden soll. Im folgenden will ich diese Aspekte zuerst am Beispiel des abendländischen Christentums erläutern, um im Anschluß vergleichende Überlegungen zu den anderen Religionen anzustellen.

---

Der Vortragstext wurde für die Druckfassung nur geringfügig überarbeitet und um die notwendigen Nachweise ergänzt.

- 2 Vgl. dazu *Michael Borgolte*, Art. Stiftung. I. Abendländischer Westen, in: LMA. Bd. 8. München/Zürich 1997, 178-180; *Ders.*, Art. Stiftungen, Kirchliche. I. Alte Kirche und Mittelalter, in: TRE. Bd. 32. Berlin/New York 2000, 167-170; *Ders.*, Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen, in: Hans Liermann, Geschichte des Stiftungsrechts. 2. Aufl. hrsg. v. Axel Frhr. von Campenhausen/Christoph Mecking. Tübingen 2002, 13\*-69\*, bes. 14\*; *Ralf Lusiardi*, Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund. (Stiftungsgeschichten, Bd. 2.) Berlin 2000, 50-52; *Wolfgang Eric Wagner*, Universitätsstift und Kollegium in Prag, Wien und Heidelberg. Eine vergleichende Untersuchung spätmittelalterlicher Stiftungen im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft. (Europa im Mittelalter. Abh. u. Beiträge z. historischen Komparatistik, Bd. 2.) Berlin 1999, 25; *Ders.*, Stiftungen des Mittelalters in sozialgeschichtlicher Perspektive. Über neuere deutsche Forschungen, in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 27, 2001, 639-655, hier 642f.

Das neutestamentliche Christentum lebte dank der apostolischen Botschaft von der Auferstehung Christi in der Erwartung einer baldigen Wiederkehr des Messias, der Errichtung eines göttlichen Gerichts über alle Menschen und in der Hoffnung auf Heilsvollendung für die Christengläubigen. Insbesondere im paulinischen Evangelium, oft als „Theologie des Kreuzes“ charakterisiert, trat das Neue und Besondere dieses Glaubens hervor: In Tod und Auferstehung Jesu ist die Auferstehung der Toten vorweggenommen und die Errettung derjenigen, die „in Christus“ leben; denn dank des Kreuzestodes Jesu leben die Menschen nicht mehr „unter dem Gesetz“ von Sünde und Tod, sondern „unter der Gnade“: Das ewige Leben wird denen geschenkt, die an Jesus Christus glauben.<sup>3</sup>

In dieser Theologie der Naherwartung des Heils stellte der Zwischenzustand der Toten kein kardinales Problem dar. Dazu wurde er jedoch mit dem fortdauernden Ausbleiben der Parusie.<sup>4</sup> Nun entwickelte sich rasch die Idee von einem jenseitigen Ruheort der Seelen, wobei man an jüdische Hades-Vorstellungen anknüpfte. Daß jedoch die Seelen aller, der Sünder wie der Gerechten, an einem Ort, mithin unter gleichen Bedingungen auf den Jüngsten Tag zu warten hätten, erschien bald als kaum erträglicher Gedanke. So währte man schon früh die Märtyrer bereits im Himmel und entwickelte seit Anfang des 3. Jahrhunderts den Interim-Gedanken weiter zu zwei getrennten Aufenthaltsorten für Sünder und für Gerechte: Tertullian lieferte eine wirkmächtige Ausdeutung der Lazarus-Parabel (Lk 16,19-31), indem er den Sündern einen Ort peinigender Flammen vorherbestimmt sah und als Warteort der Guten Abrahams Schoß, einen Ort der Erquickung, ein *interim refrigerium*.<sup>5</sup> Eine weitere Ausdifferenzierung

- 
- 3 Vgl. dazu *Paul Hoffmann*, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie. (Neutestamentliche Abh., N. F. Bd. 2.) Münster 1966, 341-347; *Herbert Vorgrimler*, Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie. (Quaestiones disputatae, Bd. 90.) Freiburg i. Br./Basel/Wien 1980, 51-58; *Heinrich Zimmermann*, Tod und Auferstehung im neutestamentlichen Frühchristentum, in: Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.), Tod und Jenseits im Glauben der Völker. Wiesbaden 1978, 86-96; *Gisbert Greshake/Jacob Kremer*, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. 2. Aufl. Darmstadt 1992.
- 4 Vgl. zum folgenden *Alfred Stuiber*, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst. (Theophaneia, Bd. 11.) Bonn 1957; *Herbert Vorgrimler*, Geschichte der Hölle. München 1993, bes. 90-94; *Arnold Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 2., überarb. Aufl. Darmstadt 1997, 684-686; *Ders.*, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: Karl Schmid/Joachim Wollasch (Hrsg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. (Münstersche Mittelalter-Schr., Bd. 48.) München 1984, 79-199, hier 82-84; *Brigitta Rotach*, Der Durst der Toten und die zwischenzeitliche Erquickung (Refrigerium Interim), in: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Eine Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraf-Richartz-Museums der Stadt Köln. Katalog v. Peter Jezler. 2. Aufl. Zürich 1994, 33-40; zum Problem des ausbleibenden Messias auch *Bernard McGinn*, The Apocalyptic Imagination in the Middle Ages, in: Jan A. Aertsen/Martin Pickavé (Hrsg.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter. (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 29.) Berlin/New York 2002, 79-94, hier 81.
- 5 Vgl. zu Tertullian *Angenendt*, Geschichte (wie Anm. 4), 686; *Stuiber*, Refrigerium (wie Anm. 4), 52; *Rotach*, Durst (wie Anm. 4), 35f.; *Vorgrimler*, Geschichte (wie Anm. 4), bes. 91f.

erfuhr das Jenseits im Gefolge einer eher nebensächlichen Bemerkung Augustins, derzufolge Meßopfer und Almosen für die sehr Guten (*valde boni*) als Danksagung, für die nicht ganz Schlechten (*non valde mali*) als Sühne fungierten, während sie für die ganz Schlechten wirkungslos bleiben mußten.<sup>6</sup> Im Mittelalter wurden daraus vier Kategorien von Verstorbenen: die *valde boni* und die *valde mali*, die direkt nach ihrem Tod gerichtet werden und danach in Himmel beziehungsweise Hölle eingehen, sowie die *non valde boni* und die *non valde mali*, denen jenseitige Läuterung beziehungsweise Bestrafung bestimmt ist, allerdings mit unterschiedlichen Aussichten auf einen günstigen Richterspruch am Jüngsten Tag.<sup>7</sup>

Hier ist bereits vorgezeichnet, was sich seit der Hochscholastik als wichtigste Veränderung in der abendländischen Eschatologie Bahn bricht, 1274 auf dem Konzil von Lyon zum Dogma erklärt und 1336 von Papst Benedikt XII. letztgültig präzisiert wird: die Lehre vom Fegefeuer.<sup>8</sup> Diese verwirft die Auffassung von einem allgemeinen Zwischenzustand und läßt nach einem individuellen Gericht unmittelbar nach dem Tod die Seelen der Gerechten bei Gott im Himmel sein und die Bösen in der Hölle. Auf die Unvollkommenen wartet das *purgatorium* und im Anschluß an die Reinigung von den noch unverbüßten Sünden ebenfalls die himmlische Gemeinschaft.

Bevor die Auswirkungen dieser Lehre auf das Stiftungsverhalten erörtert werden, sei noch ein weiterer für das Thema wichtiger Strang der christlich-abendländischen Dogmengeschichte in aller Kürze skizziert: die Lehre von der Sündenvergeltung. Das bereits angesprochene paulinische Gnadenverständnis war nicht so zu deuten, als käme es dank der in Jesu Tod und Auferstehung begründeten Verheißung auf ein sittliches Leben nicht mehr an. Noch galt die von Jesus verkündete radikale Ethik der Gottes- und Nächstenliebe; und dies war eine Ethik, denn statt Opfer verlangte sie Barmherzigkeit (Mt 9, 13), statt der Befolgung des *do ut des* die bedingungslose Hingabe in der Nachfolge des sich hingebenden Jesus; an die Stelle eines „heiligen Rechts“ trat eine „heilige Gesinnung“.<sup>9</sup>

Gegenüber dem neutestamentlichen veränderten sich im frühmittelalterlichen Christentum des Abendlandes die Verhältnisse grundlegend: An die Stelle der Gesinnungsethik, die die einzelnen Sünden nicht zu thematisieren brauchte, rückte eine

6 Vgl. zu Augustinus *Vorgrimler*, Geschichte (wie Anm. 4), bes. 117-127; *Angenendt*, Geschichte (wie Anm. 4), 686f.; *Jacques Le Goff*, Die Geburt des Fegefeuers. Stuttgart 1984, bes. 92.

7 *Artur Michael Landgraf*, Dogmengeschichte der Frühscholastik. Teil 4: Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen. 2 Bde. Regensburg 1955-1956, Bd. 2, 255-320; *Angenendt*, Geschichte (wie Anm. 4), 687.

8 Vgl. zur Theologie und Geschichte der Fegefeueridee *Le Goff*, Geburt (wie Anm. 6); *Angenendt*, Theologie (wie Anm. 4), 158-160, 185f.; *Ders.*, Geschichte (wie Anm. 4), 705-711; *Peter Jezler*, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – Eine Einführung, in: Himmel, Hölle, Fegefeuer (wie Anm. 4), 13-26, hier 17-19; eine umfassende Bibliographie zum Thema bietet *Peter Dinzelbacher*, Das Fegefeuer in der schriftlichen und bildlichen Katechese des Mittelalters, in: *Studi Medievali*, Seria 3, 38, 1997, 1-66.

9 *Angenendt*, Geschichte (wie Anm. 4), 518-520, 528-531 (mit weiterer Literatur); *Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilbd. 2: Religiöse Gemeinschaften. Hrsg. v. Hans G. Kippenberg (Max Weber Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 22,2.) Tübingen 2001, 369.

ausgefeilte Sündenlehre mit verschiedensten Abstufungen und Distinktionen; dabei trat die Gesinnung, die Intention als Gradmesser der Sündenschwere fast gänzlich hinter die Idee der Tathaftung zurück.<sup>10</sup> Damit korrespondierte eine ebenso ausdifferenzierte Bußpraxis, die ihren wohl markantesten Ausdruck in den frühmittelalterlichen Bußbüchern fand<sup>11</sup>: In langen Katalogen waren hier Art und Ausmaß des Sühnetarifs für jede einzelne Sünde genau festgelegt. „La comptabilité de l’au-délà“, die Rechenhaftigkeit des Jenseits, wie Jacques Chiffolleau seine beeindruckende Untersuchung der spätmittelalterlichen Religiosität in Südostfrankreich überschrieb<sup>12</sup>, nahm bereits hier ihren Anfang.<sup>13</sup> Allerdings führt keine gerade Linie vom 6. ins 14. Jahrhundert, denn der Intensionsgedanke, der in der monastischen Lebenswelt nie völlig untergegangen war und sogar in den Bußbüchern präsent ist, wenn auch vielleicht nur in Form von patristischen Pflichtzitate<sup>14</sup>, erfuhr in der Scholastik eine fulminante Renaissance. Es war Abaelard, der die Ideen der Tathaftung und der Tarifbuße verwarf und dagegen die Gesinnung als Maßstab der Sündenschwere und die innere Reue als Voraussetzung der Sündenvergebung setzte.<sup>15</sup> Dies war zwar der Ausgangspunkt für einen fundamentalen Wandel der Bußpraxis, bewirkte aber keine völlige Abkehr von den frühmittelalterlichen Anschauungen und Praktiken. In der Folgezeit entwickelte sich aus diesen gegensätzlichen Grundgedanken der Bußlehre vielmehr die für das Spätmittelalter so bezeichnende und kaum auf einen knappen Nenner zu bringende Gemengelage aus Andachts- und Compassio-Religiosität auf der einen, intensivierter „gezählter Frömmigkeit“ und Ablass-Praxis auf der anderen Seite. Dieses spannungsreiche Neben- und Ineinander von mystischen und tarifbußlichen Strömungen fand im Rosenkranz „in seiner Verbindung von Meditation und meßbarer Gebetsleistung“<sup>16</sup> seinen vielleicht sinnfälligsten Ausdruck.

- 
- 10 *Johannes Gründel*, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter. (BGPhMA, Bd. 39,5.) Münster 1963; *Angenendt*, Geschichte (wie Anm. 4), 618-620; *Ders.*, Theologie (wie Anm. 4), 121-124, 137f., 152f.
- 11 *Raymund Kottje*, Art. Bußbücher. II. Lateinische Bußbücher, in: LMA. Bd. 2. München/Zürich 1983, 1118-1122; *Cyrille Vogel*, Les „Libri Paenitentiales“. (Typologie des sources du moyen âge occidental, fasc. 27.) Turnhout 1978; *Ludger Körntgen*, Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher. (Quellen u. Forschungen z. Recht im Mittelalter, Bd. 7.) Sigmaringen 1993; *Angenendt*, Geschichte (wie Anm. 4), 630-636.
- 12 *Jacques Chiffolleau*, La comptabilité de l’au-dela. Les hommes, la mort et la religion dans la région d’Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480). (Collection de l’École française de Rome, vol. 47.) Rom 1980.
- 13 *Joachim Wollasch*, Hoffnungen der Menschen in der Zeit der Pest, in: HJb 110, 1990, 23-51, bes. 39f.; *Franz Neiske*, Frömmigkeit als Leistung? Überlegungen zu großen Zahlen im mittelalterlichen Totengedenken, in: Zs. f. Literaturwiss. u. Linguistik 20, 1990, H. 80: Frömmigkeitsstile im Mittelalter, 35-47; *Arnold Angenendt/Thomas Braucks/Rolf Busch/Thomas Lentz/Hubertus Lutterbach*, Gezählte Frömmigkeit, in: FMSt 29, 1995, 1-71, bes. 14-33, 40f.
- 14 *Hubertus Lutterbach*, Intensions- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern, in: FMSt 29, 1995, 120-143, hier 127-134.
- 15 *Angenendt*, Theologie (wie Anm. 4), 152-154.
- 16 *Ernst Schubert*, Einführung in die Grundprobleme der deutschen Geschichte im Spätmittelalter. Darmstadt 1992, 276; s. auch *Angenendt u. a.*, Frömmigkeit (wie Anm. 13), 41-57, 62-69.

Welche Auswirkungen hatten nun die hier knapp skizzierten Vorstellungen vom Jenseits und von der Sündenvergeltung – als wichtige, aber natürlich nicht alleinige Einflußfaktoren – auf das Stiftungsverhalten im abendländischen Christentum? Von einer fundierten und ausreichend differenzierten Antwort auf diese Frage scheinen wir noch weit entfernt zu sein. Eigenheiten der Überlieferungslage spielen hier ebenso eine Rolle wie rein methodische Probleme und nicht zuletzt eine noch sehr geringe Anzahl von Einzelstudien zu diesem Thema. Die Unzulänglichkeiten des Forschungsstandes lassen statt eines chronologischen eher einen problemorientierten Zugriff auf die Frage geeignet erscheinen, der bei der Etablierung der Fegefeuerlehre ansetzen kann, die als wesentliche und spezifisch abendländische Wendung in den christlichen Glaubensvorstellungen anzusehen ist. Mit der Ausbreitung dieser Jenseitsidee mußten Formen der Sündenvergeltung an Attraktivität gewinnen, die in einem kurzen Zeitraum nach dem eigenen Tod zur Ausführung kamen, denn nun galt es ja, möglichst schnell die im Moment des Todes noch unverbüßten Sünden abzugelten, um die Reinigungszeit im peinigenen Fegefeuer rasch zu beenden. Umgekehrt mußten Stiftungen, die auf eine dauerhafte, bis zum Jüngsten Tag reichende Entfaltung ihrer seelenheilfördernden Wirkungen angelegt waren, im Kontext der Fegefeueridee eigentlich als ineffektiv erscheinen und dürften somit einen deutlichen Bedeutungsrückgang erfahren haben. Und tatsächlich breiteten sich im 14. und 15. Jahrhundert nicht nur spezielle Formen der Fegefeuerfrömmigkeit aus, wie etwa in Südfrankreich der Kult der Fegefeuerseelen<sup>17</sup>, sondern auch unspezifischere Praktiken der raschen Abgeltung zeitlicher Sündenstrafen: Dazu ist das im ganzen Abendland verbreitete Ablaßwesen zu zählen<sup>18</sup>, ebenso wie die Kumulierung von Almosengaben und Meßstipendien in kurzen, oft an traditionellen Gedenkfristen orientierten Zeiträumen.<sup>19</sup>

17 Vgl. *Michelle Fournié*, *Le Ciel peut-il attendre? Le culte du purgatoire dans le Midi de la France (vers 1320-vers 1520)*. (Histoire religieuse de la France, vol. 11.) Paris 1997; *Dies.*, *Les prêtres du purgatoire*, in: *Études rurales* 105/106, 1987, 93-121; *Michelle Bastard-Fournié*, *Le purgatoire dans la région toulousaine au XIVe et au début du XVe siècle*, in: *Annales du Midi* 92, 1980, 5-34, bes. 26-30; *Chiffolleau*, *La comptabilité* (wie Anm. 12), 408f.; *Dinzelbacher*, *Das Fegefeuer* (wie Anm. 8), 12, 55.

18 Vgl. *Nikolaus Paulus*, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. 3 Bde. 2., erw. Aufl. Darmstadt 2000; *Bernhard Poschmann*, *Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte*. (Theophaneia, Bd. 4.) Bonn 1948; *Karlheinz Frankl*, *Papstschisma und Frömmigkeit*. Die „Ad instar-Ablässe“, in: *RQ* 72, 1977, 57-124, 184-247; *Bernd Moeller*, *Die letzten Ablaßkampagnen. Luthers Widerspruch gegen den Ablaß in seinem geschichtlichen Zusammenhang*, in: *Hartmut Boockmann/Ders./Karl Stackmann* (Hrsg.), *Lebensentwürfe und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. (Abh. d. Akad. d. Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 3. Folge, Bd. 179.) Göttingen 1989, 539-567 [ND in: *Ders.*, *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*. Hrsg. v. Johannes Schilling. Göttingen 1991, 53-72]; *Angenendt*, *Geschichte* (wie Anm. 4), 652-657.

19 *Adolph Franz*, *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*. Freiburg i. Br. 1902 [ND Darmstadt 1963], 243-247; *Angenendt*, *Theologie* (wie Anm. 4), 172f., 185-187; *Ders. u. a.*, *Frömmigkeit* (wie Anm. 13), bes. 40f.; *Lusiardi*, *Stiftung* (wie Anm. 2), bes. 114-117.

Dieses Phänomen hat Jacques Chiffolleau anhand von mehr als neuntausend Testamenten aus Avignon und der Grafschaft Venaissin für den Zeitraum zwischen 1320 und 1480 quantifizierend untersucht und insbesondere für Avignon einen relativen Bedeutungsrückgang von gestifteten Ewigmessen und seit etwa der Mitte des 14. Jahrhunderts einen erstaunlichen Anstieg von kumulativen Meßstipendien für die Zeit kurz nach dem Tod des Testators nachweisen können.<sup>20</sup> Die quantitativen Befunde Chiffolleaus hat dann Jean-Claude Schmitt für verallgemeinerungsfähig erachtet: Mit der allgemeinen Verbreitung der Fegefeuerlehre sei dauerhafte liturgische Memoria – und somit auch die Seelenheilstiftung – ihrer transzendentalen Logik beraubt worden und so dem baldigen Niedergang geweiht gewesen.<sup>21</sup>

Eine Studie über das Stiftungsverhalten in der norddeutschen Hansestadt Stralsund kam hingegen unlängst zu anderen Ergebnissen, denn hier behaupteten auf unbemessene Dauer angelegte Stiftungen bis zum Ausgang des Mittelalters einen zwar begrenzten, aber stabilen Platz in der Jenseitsvorsorge; zudem ließen weitere Merkmale des Testierverhaltens erkennen, daß sich der Fegefeuer Glaube in Stralsund erst rund hundert Jahre später und weniger durchgreifend als in Südfrankreich ausgebreitet hat.<sup>22</sup>

An diese Befunde ließen sich zwar etliche Einzelbeobachtungen zu anderen Regionen anschließen<sup>23</sup>; es mangelt jedoch an umfassenden Studien mit ähnlicher

20 *Chiffolleau*, La comptabilité (wie Anm. 12), 326–352; vgl. *Ders.*, Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age, in: Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Table ronde, organisée par l'École française de Rome, en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979). (Collection de l'École française de Rome, vol. 51.) Rom 1981, 235-256, hier 240-245.

21 *Jean-Claude Schmitt*, Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter. Stuttgart 1995, 16-18.

22 *Lusiardi*, Stiftung (wie Anm. 2), 119-166, 245f.; s. auch *Ders.*, Fegefeuer und Weltengericht. Stiftungsverhalten und Jenseitsvorstellungen im spätmittelalterlichen Stralsund, in: Borgolte (Hrsg.), Stiftungen (wie Anm. 1), 97-109.

23 Eine ausführliche frömmigkeitsgeschichtliche, wenn auch nicht auf Jenseitsvorstellungen fokussierte Untersuchung der edierten Hamburger Testamente aus der Zeit von 1310-1400 mit interessanten Parallelen zu Stralsund findet sich bei *Marianne Riethmüller*, to troste miner sele. Aspekte spätmittelalterlicher Frömmigkeit im Spiegel Hamburger Testamente (1310-1400). Hamburg 1994. Einige Einzelbeobachtungen aus dem deutschsprachigen Raum, die überwiegend eher die Stralsunder als die Avignoneser Befunde zu bestätigen scheinen, für verwertbare Vergleiche jedoch nicht detailliert genug sind, bei: *Paul Baur*, Testament und Bürgerschaft. Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz. (Konstanzer Geschichts- u. Rechtsquellen, Bd. 31.) Sigmaringen 1989, 167-171, 180f.; *Hildegund Hölzel*, „... pro salute anime mee ... ordino testamentum meum ...“. Studien zur Lübecker Kirchengeschichte im 14. Jahrhundert, in: Zs. d. Vereins f. Lübeckische Gesch. u. Altertumskunde 70, 1990, 27-59, bes. 34-36, 58f.; *Walter Hartinger*, Patrizische Frömmigkeit. Aufgrund von Testamenten der Reichsstadt Regensburg im 14. Jahrhundert, in: Frömmigkeit. Formen, Geschichte, Verhalten, Zeugnisse. Lenz Kriss-Rettenbeck zum 70. Geburtstag. (Forschungshefte. Hrsg. v. Bayerischen Nationalmuseum München, H. 13.) München 1993, 45-72, bes. 48-50; *Hans Lentze*, Begräbnis und Jahrtag im mittelalterlichen Wien, in: ZRG KA 36, 1950, 328-364, bes. 333, 344-347, 351-358; *Gabriele Schulz*, Testamente des späten Mittelalters aus dem Mittelrheingebiet. Eine

Ausrichtung. Ebenso nämlich wie die Ausbreitung und der Wandel von Glaubensvorstellungen in weiteren Bevölkerungskreisen sind auch die davon beeinflussten Veränderungen im religiösen Stiftungs- und Schenkungsverhalten als Phänomene der *longue durée* anzusehen; sie bedürfen eines diachronen, quantifizierenden Zugriffs<sup>24</sup> – und geeigneter Quellenkorpora. Als besonders zweckmäßig erscheinen hier umfangreiche Testamentsbestände, da sich in dieser Quellengattung nicht nur Stiftungen, sondern auch andere Seelenheilgaben eines Testators dokumentieren. Quellenkritisch ist dabei zu beachten, daß größere Stiftungswerke des öfteren keine Erwähnung in den Testamenten fanden, da ihre Errichtung häufig schon zu Lebzeiten des Stifters abgeschlossen war.<sup>25</sup> Daher ist die gleichzeitige Auswertung parallel überlieferter Stiftungsdokumente erforderlich, insbesondere dann, wenn sie in Umfang und Dichte ebenfalls eine serielle Qualität aufweisen. Entsprechende Testamentskorpora sind in West- und Mitteleuropa durchaus überliefert<sup>26</sup>; ihre systematische Auswertung im Hinblick auf unsere Fragestellung steht indes überwiegend noch aus.

Dennoch sei eine Hypothese gewagt: Bezogen auf die mittelalterlichen Möglichkeiten und Grenzen der Laienkatechese wird man durchaus von einem Siegeszug des Fegefeuers sprechen können. Die dogmatischen und katechetischen Anstrengungen der Kirche hatten ein beachtliches Ausmaß und wurden insbesondere da intensiviert, wo sie

---

Untersuchung in rechts- und kulturgeschichtlicher Hinsicht. (Quellen u. Abh. z. mittelhessischen Kirchengesch., Bd. 27.) Mainz 1976, 41-43; *Brigitte Klosterberg*, Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie. Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter. (Kölner Schr. z. Gesch. u. Kultur, Bd. 22.) Köln 1995, bes. 126. Eine Fortdauer langfristiger Formen der Memoria auch noch im 15. Jahrhundert beobachtet für Bristol *Clive Burgess*, A service for the dead: the form and function of the Anniversary in late medieval Bristol, in: Transactions of the Bristol and Gloucestershire Archeological Society 105, 1987, 183-211, hier 190-194, 204; *Ders.*, „By Quick and by Dead“: wills and pious provision in late medieval Bristol, in: EHR 102, 1987, 837-858, bes. 848f.; eine weiterreichende Skepsis gegenüber dem Einfluß der Fegefeuerangst formuliert *Ders.*, A Fond Thing Vainly Invented, in: Susan J. Wright (ed.), Parish, Church and People. Leicester 1988, 56-85; vgl. *Peter Heath*, Between Reform and Reformation: The English Church in the Fourteenth and Fifteenth Centuries, in: JEcclH 41, 1990, 647-678, hier 672-674. Vgl. zu Frankreich neben den bereits zitierten Arbeiten von Chiffolleau und (Bastard-)Fournié bes. noch die Studien Lorcin zu Lyon, die einen stärkeren Einfluß der Fegefeuerlehre auf das Testierverhalten erst für das 15. Jahrhundert beobachtet: *Marie-Thérèse Lorcin*, Trois manières d'enterrement à Lyon de 1300 à 1500, in: RH 261, 1979, 3-15; *Dies.*, Vivre et mourir en Lyonnais à la fin du Moyen Âge. Paris 1981, 133-170.

24 *Michael Borgolte*, Rez. zu Hermann Kamp, Memoria und Selbstdarstellung. Die Stiftungen des burgundischen Kanzlers Rolin. (Francia, Beih. 30.) Sigmaringen 1993, in: HZ 260, 1995, 869f.

25 Vgl. *Burgess*, By Quick (wie Anm. 23), bes. 840f., 843, 851, 855, und mit einer generellen Skepsis gegenüber der Aussagefähigkeit und Quantifizierbarkeit von Testamenten *Ders.*, Late Medieval Wills and Pious Convention: Testamentary Evidence Reconsidered, in: Michael Hicks (ed.), Profit, piety and the professions in later medieval England. Gloucester 1990, 14-33. Dagegen *Lusiardi*, Stiftung (wie Anm. 2), 42.

26 Einen Überblick bietet *Baur*, Testament (wie Anm. 23), 20-31. Vgl. zur Überlieferung in Italien auch *Martin Bertram*, Mittelalterliche Testamente. Zur Entdeckung einer Quellengattung in Italien, in: QuFiAB 68, 1988, 509-545.

auf Häresien etwa der Katharer, der Waldenser oder später der hussitischen Taboriten trafen, die die Wirksamkeit von Fürbitten für die Toten und die Möglichkeit jenseitiger Läuterung negierten.<sup>27</sup> Und diese amtskirchlichen Bemühungen fanden auf breiter Front ihren Niederschlag in neuen oder modifizierten Formen der laikalen Seelenheilvervorsorge. Andererseits erzeugten sie bei den Laien offenbar kein stringentes, neues Jenseitsbild; vielmehr dürften sich Vermittlung und Perzeption der Fegefeuerlehre als ein sehr komplexer Prozeß mit regionalen Phasenverschiebungen und Amalgamierungen mit anderen Glaubensvorstellungen erweisen.<sup>28</sup> So wird sich vermutlich auch die These Jean-Claude Schmitts vom generellen Niedergang von Seelenheilstiftungen und anderen Formen dauerhafter Memoria nicht bestätigen; eher wird man davon sprechen können, daß die Gläubigen vielfach ihre Seelenheilmaßnahmen ergänzten und kombinierten und daß das Handlungsmuster ‚Stiftung‘ nicht zuletzt dank der Verbreitung kostengünstiger Formen dauerhafter Gebetsmemoria auch im Spätmittelalter einen wichtigen Platz in der Seelenheilvervorsorge behauptete.

Ein anderes, jedoch ebenfalls vielschichtiges Bild bietet sich für das Früh- und Hochmittelalter, für eine Zeit also, in der Ideen von einer befristeten jenseitigen Seelenläuterung bereits im Umlauf waren, aber die Laienkatechese noch nicht in der Weise formten wie dann seit dem 13. Jahrhundert, in der also die Orientierung auf den Jüngsten Tag als den Zeitpunkt eines alles entscheidenden Gerichtsurteils noch dominant gewesen sein dürfte. Die Überlieferungslage setzt der Stiftungsforschung in dieser schriftarmen Zeit erheblich engere Grenzen als im Spätmittelalter: Ähnlich umfangreiche und geschlossene Urkundenkorpora existieren nicht, zudem sind die Motive der Seelenheilgaben in den Urkunden oft nur stereotyp formuliert<sup>29</sup>; und Testamente, die über das ganze Spektrum der Seelenheilgaben einer Person Auskunft geben könnten, verschwinden im Einflußbereich des germanischen Rechts im 8. Jahrhundert völlig, um erst im ausgehenden Hochmittelalter durch die Rezeption des römischen Rechts eine Wiederbelebung zu erfahren.<sup>30</sup> Diachrone Untersuchungen können daher weitgehend nicht quantifizierend vorgehen, sondern sind darauf verwiesen, durch das Sammeln und Vergleichen möglichst vieler Einzelbefunde zu einem aussagefähigen Gesamtbild zu

27 *Dinzelbacher*, Das Fegefeuer (wie Anm. 8), 2-5.

28 Vgl. dagegen ebd., 12, 55.

29 Vgl. *Willibald Jorden*, Das cluniazensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter den drei ersten Äbten Berno, Odo und Aymard (910-954). Zugleich ein Beitrag zu den cluniazensischen Traditionsurkunden. (Münsterische Beiträge z. Theologie, Bd. 15.) Münster 1930, 47-69; *Michael Borgolte*, Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden, in: Schmid/Wollasch (Hrsg.), Memoria (wie Anm. 4), 578-602; *Brigitte Kasten*, Erbrechtliche Verfügungen des 8. und 9. Jahrhunderts. Zugleich ein Beitrag zur Organisation und zur Schriftlichkeit bei der Verwaltung adeliger Grundherrschaften am Beispiel des Grafen Heccard aus Burgund, in: ZRG GA 107, 1990, 236-338, bes. 277-279.

30 Vgl. *Peter Weimar u. a.*, Art. Testament. A. Recht, in: LMA. Bd. 8. München/Zürich 1997, 563-569; *Ulrich Nonn*, Merowingische Testamente. Studien zum Fortleben einer römischen Urkundenform im Frankenreich, in: AfD 18, 1972, 1-129; *Kasten*, Verfügungen (wie Anm. 29), 236-242; *Michael M. Sheehan*, The Will in Medieval England. From the Conversion of the Anglo-Saxons to the End of the Thirteenth Century. (Pontifical Institute of Medieval Studies. Studies and Texts, vol. 6.) Toronto 1963.



gelangen. Eine solche Gesamtuntersuchung ist allerdings bislang nicht unternommen worden, und an deren Stelle können hier auch nur einige Beobachtungen und Überlegungen treten.

Bereits die Memorialpraxis des Frühmittelalters zeigt, geprägt vom Gedanken der Tarifbuße, deutlich das Streben nach einer raschen postmortalen Sündenvergeltung: Die liturgischen Memorialleistungen, die die fränkischen Gebetsbünde des 8. und 9. Jahrhunderts vereinbarten, waren konzentriert auf den Sterbetag, den 7. und den 30. Tag; daran schloß sich die dauerhafte, aber meist summarische Totenmemoria an bestimmten Gedenktagen an.<sup>31</sup> In den hierzu listenweise angelegten *libri vitae*, auch *libri memoriales* genannt<sup>32</sup>, finden sich auch zahlreiche Laien, während bei den befristeten, kumulativen Gebetsleistungen die verbrüdereten Kleriker offenbar deutlich im Vordergrund standen.<sup>33</sup> Immerhin konnten Adlige und Freie im 8. und 9. Jahrhundert durch eigene Gaben an Klöster wie Fulda, St. Gallen und Lorsch Aufnahme in das allgemeine Totengedenken des Klosters finden.<sup>34</sup> Die darüber ausgestellten Urkunden nennen im übrigen häufig das Seelenheilmotiv (*pro remedio animae* u. ä.), jedoch keine Gebetsverpflichtung der Empfänger, weshalb diese Vergabungen auch nicht ohne weiteres als Stiftungen identifiziert werden können, obgleich die Möglichkeit von Nebenabreden oder auch nur der begründeten Erwartung memorialer Gegenleistungen nicht außer Acht gelassen werden darf.<sup>35</sup>

31 *Arnold Angenendt*, *Missa specialis*. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: FMSt 17, 1983, 153-221, hier 204-208; *Ders.*, Theologie (wie Anm. 4), 173-179, 189-193; *Ders.*, Buße und liturgisches Gedenken, in: Karl Schmid (Hrsg.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*. (Schriftenrh. d. katholischen Erzdiözese Freiburg.) München/Zürich 1985, 39-50; *Otto Gerhard Oexle*, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, in: FMSt 10, 1976, 70-95; *Eckhard Freise*, *Kalendarische und annalistische Grundformen der Memoria*, in: Schmid/Wollasch (Hrsg.), *Memoria* (wie Anm. 4), 441-577; *Karl Schmid/Otto Gerhard Oexle*, *Voraussetzungen und Wirkung des Gebetsbundes von Attigny*, in: *Francia* 2, 1974, 71-122, bes. 85f.

32 Zur Verwendung dieser Begriffe und zur Erschließung der Quellengattung durch die Memoriaforschung in Münster und Freiburg vgl. *Michael Borgolte*, *Memoria. Zwischenbilanz eines Mittelalterprojekts*, in: *ZfG* 46, 1998, 197-210, hier 200f.

33 Beispiele bei *Angenendt*, *Geschichte* (wie Anm. 4), 712-715. Vgl. zur sozialhistorischen Erforschung der in der klösterlichen Memoria verbundenen Personen und Personengruppen *Karl Schmid/Joachim Wollasch*, *Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters*, in: FMSt 1, 1967, 365-405; *Dies.*, *Societas et Fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters*. Berlin/New York 1975 [zugleich in: FMSt 9, 1975, 1-48]; *Joachim Wollasch*, *Das Projekt ‚Societas et Fraternitas‘*, in: Dieter Geuenich/Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*. (VMPiG, Bd. 111.) Göttingen 1994, 11-31.

34 *Borgolte*, *Gedenkstiftungen* (wie Anm. 29); *Angenendt*, *Geschichte* (wie Anm. 4), 714.

35 Ein Beispiel aus dem 10. Jahrhundert für das ausdrückliche Verlangen nach einem Eintrag in den *liber vitae* und darüber hinausgehende Erörterungen zur Rolle der Schriftlichkeit in der monastischen Memoria bei *Franz Neiske*, *Funktion und Praxis der Schriftlichkeit im klösterlichen Totengedenken*, in: Clemens M. Kasper/Klaus Schreiner (Hrsg.), *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters*. (Vita

Mit dem sogenannten Reformmönchtum setzte sich im 10. Jahrhundert eine wichtige Veränderung im langfristigen Totengedenken durch, das nun nämlich – nicht nur für Konventualen, sondern auch für laikale Freunde und Wohltäter des Klosters – durch Namensnennung im Stundenoffizium des jeweiligen Todestags geschah, wozu kalendarrisch geordnete Nekrologien angelegt wurden, die die alten *libri vitae* allmählich verdrängten.<sup>36</sup> Einen deutlichen Schritt weiter ging die Memorialpraxis mit der Anlage von Anniversarbüchern seit dem 12. Jahrhundert<sup>37</sup>: Nun wurde das jährliche Gedenken ausgestaltet und ausdifferenziert; maßgeblich für den Umfang der liturgischen und oft auch caritativen Leistungen wurden die Wünsche des Stifters und seine dafür aufgebraachten Mittel, die nun ebenfalls schriftlich festgehalten wurden. Im Mittelpunkt der Jahrtagsfeier stand die individuelle Totenmesse. Damit hatten die Laien sich auch für das dauerhafte Totengedenken dasjenige Bußmittel erschlossen, das seit den Empfehlungen Gregors des Großen immer wichtiger wurde, im Frühmittelalter aber bevorzugt den Mönchen, dem höheren Weltklerus und wenigen laikalen Großen zugute kam. Von hier aus konnte, getragen durch das aufstrebende Stadtbürgertum, die private Totenmesse zum flexiblen Medium kumulativer und repetitiver Memoria für breitere Bevölkerungsschichten, und überhaupt zum zentralen *viaticum* im Abendland werden.<sup>38</sup> Die Messe hatte dabei ihren theologischen Charakter erheblich verändert: Vom frühchristlichen Gemeinschaftsmahl, das im geistig-geistlichen Nachvollzug an die Selbsthingabe Christi als Heilsquelle für alle Gläubigen erinnerte<sup>39</sup>, war sie seit dem Frühmittelalter zur kollektiven und individuellen Opfergabe geworden, deren Tarifierbarkeit den Einsatz als Sühnemittel ermöglichte. In diesem Wandel der Messe spiegelt sich zugleich eine Veränderung der christlichen Memoria<sup>40</sup> und überhaupt des frühmittelalterlichen Christentums von einer Gnaden- zu einer Bußreligion.

---

regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter, Bd. 5.) Münster 1997, 97-118, hier 114f.

- 36 *Angenendt*, Theologie (wie Anm. 4), 185-187; *Freise*, Grundformen (wie Anm. 31); *Nicolas Huyghebaert*, Les documents nécrologiques. (Typologie des sources du moyen âge occidental, fasc. 4.) Turnhout 1972; *Neiske*, Funktion (wie Anm. 35); *Schmid/Wollasch*, Gemeinschaft (wie Anm. 33), 400f.; *Peter-Johannes Schuler*, Das mittelalterliche Anniversar. Zu Mentalität und Familienbewußtsein im Spätmittelalter, in: Ders. (Hrsg.), Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit. Sigmaringen 1987, 67-117, bes. 81-85; *Joachim Wollasch*, Toten- und Armensorge, in: Schmid (Hrsg.), Gedächtnis (wie Anm. 31), 9-38, bes. 18f.; *Ders.*, Totengedenken im Reformmönchtum, in: Raymund Kottje/Helmut Maurer (Hrsg.), Monastische Reformen. (VuF, Bd. 38.) Sigmaringen 1989, 147-166.
- 37 Vgl. zu Anniversarbuch und -feier *Schuler*, Anniversar (wie Anm. 36), bes. 86-89; *Burgess*, A service (wie Anm. 23); *Isnard Wilhelm Frank*, Das Totenbuch des Mainzer Dominikanerklosters. Kommentar und Edition. (Quellen u. Forschungen z. Gesch. d. Dominikanerordens, N.F. Bd. 3.) Berlin 1993, 60.
- 38 *Angenendt*, Missa (wie Anm. 31), bes. 175-183; *Ders.*, Theologie (wie Anm. 4), bes. 144-148; *Chiffolleau*, La comptabilité (wie Anm. 12), 323-356.
- 39 *Angenendt*, Missa (wie Anm. 31), 175f.
- 40 Vgl. *Otto Gerhard Oexle*, Art. Memoria, Memorialüberlieferung, in: LMA. Bd. 6. München/Zürich 1991, 510-513; *Hubert Cancik/Hubert Mohr*, Art. Erinnerung/Gedächtnis, in:

Diese bußtheologische Wende förderte natürlich die Entwicklung von Seelenheilstiftungen, und dennoch ist als Zwischenfazit dieser knappen Skizze festzuhalten, daß die christlich-abendländischen Glaubensvorstellungen von Sündenvergebung und Jenseits allmählich nicht nur zu einer enormen Vielfalt von Sühnemitteln führten, sondern auch zu einer Varianz der Zeitstrategien in der Seelenheilvorsorge. Stiftungen, die ja als auf Dauer angelegte Handlungsform im römisch-kanonischen Recht des Mittelalters auch keine einheitliche Rechtsform<sup>41</sup> und damit keine klare Abgrenzung gegen andere religiöse Vergabungsformen erlangt hatten, nahmen hier immer nur einen begrenzten Platz ein, auch im Früh- und Hochmittelalter, als ihre relative Bedeutung noch höher als in der Folgezeit war.

Um die bisherigen Überlegungen für einen religionsgeschichtlichen Vergleich fruchtbar zu machen, erscheint es mangels gleichgerichteter komparativer Studien angebracht, sich auf drei recht allgemein gefaßte Aspekte zu beschränken: erstens den theologischen, also die Glaubenslehren über das Jenseits und die Wege zur Erlangung des ewigen Heils; zweitens den katechetischen, mithin die Wege und die Intensität der Glaubensvermittlung; drittens schließlich den praxeologischen, der auf das Stiftungsverhalten der Gläubigen abhebt, dabei aber die Gesamtheit der auf die Erlangung des Heils ausgerichteten religiösen Praktiken und gegebenenfalls individuelle Glaubensartikulationen einbezieht. Ein solcher Vergleich kann hier natürlich nicht systematisch und symmetrisch durchgeführt werden; als Diskussionsanregung für die weitere vergleichende Forschung sind lediglich einige wesentliche Punkte zu skizzieren.

Die Theologie des griechisch-orthodoxen Christentums, dessen Betrachtung hier auf Byzanz und Altrußland beschränkt bleiben soll, unterschied sich von der katholischen Jenseitslehre bekanntlich durch die Ablehnung des Fegefeuers; in der Ostkirche hielt man – ungeachtet der theologischen Verhandlungen auf den Unionskonzilien von Lyon 1274 und Ferrara-Florenz 1438/39 – im wesentlichen an dem älteren Glauben fest, daß erst das Jüngste Gericht das entscheidende Urteil fällen werde.<sup>42</sup>

---

Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. 5 Bde. Stuttgart/Berlin/Köln 1988-2001, Bd. 2, 299-323, hier 317f.

41 S. dazu *Michael Borgolte*, Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht, in: ZRG KA 74, 1988, 71-94, der deshalb ein sozialhistorisches Verständnis mittelalterlicher Stiftungen entwickelt hat. Dagegen hat unlängst Frank Theisen die rechtshistorischen Grundlagen früh- und hochmittelalterlicher Seelenheilvergabungen betont und generelle Bedenken gegen die Verwendung des von modernen Rechtsvorstellungen geprägten Begriffs ‚Stiftung‘ für diese Phänomene erhoben; *Frank Theisen*, Stiftungen oder Schenkungen unter Auflage. Rechtshistorische Überlegungen zu spätantiken-mittelalterlichen Zuwendungen, in: *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento* 27, 2001, 701-725; *Ders.*, Mittelalterliches Stiftungsrecht. Eine Untersuchung zur Urkundenüberlieferung des Klosters Fulda im 12. Jahrhundert. (Forschungen z. kirchlichen Rechtsgesch. u. z. Kirchenrecht, Bd. 26.) Köln/Weimar/Wien 2002, 5-8. Vgl. dazu *Michael Borgolte*, Rez. zu Frank Theisen, Mittelalterliches Stiftungsrecht, in: ZRG GA 120, 2003, 573-577.

42 *Ludwig Steindorff*, Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. (Quellen u. Studien z. Gesch. d. östlichen Europa, Bd. 38.) Stuttgart 1994, bes. 87-91, 119; *Hans-Georg Beck*, Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität. (Bayerische Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., Sitzungsberichte 1979, H. 6.) München

Über den Zeitraum zwischen Tod und Auferstehung entwickelten sich unterschiedliche Lehrmeinungen: ein strafloser Wartzustand an einem düsteren Ort; ein Individualgericht nach vierzig Tagen, das zum Verbleib in Paradies oder Hades verurteilt und dem etliche Zollstationen vorangestellt sind, an denen die Seele über die noch unverbüßten Sünden Rechenschaft abzulegen hat<sup>43</sup>; schließlich ein dreigeteiltes Jenseits aus Paradies, Hades und drittem Ort für Seelen mit noch unverbüßten, aber durch Fürbitten vergeltbaren Sünden. Die letztgenannte Idee, die der Fegefeuerlehre doch recht nahe kommt, ist indessen erst aus der russischen Frühneuzeit überliefert, wie überhaupt in der Ostkirche theologische Vorstellungen einer postmortalen Sündenbuße offenbar erst seit dem 16. Jahrhundert verstärkt aufkommen. In Byzanz blieb die Eschatologie konservativ geprägt, und – auch dies ein wichtiger Unterschied zur Westkirche – eine theologische Systematisierung des Jenseits fand nicht statt.<sup>44</sup>

Damit korrespondiert das Bild, das die Forschung von der Laienkatechese in Byzanz gewonnen hat: Hans-Georg Beck sah sogar Veranlassung zu der These, daß die amtskirchlichen Jenseitskonzepte auf die Laien nur eine diffuse Wirkung gehabt hätten und daher selbst vorchristliche Hades-Vorstellungen virulent geblieben seien.<sup>45</sup> So weit mochte Michael Angold in einer jüngeren Studie zwar nicht gehen, aber er nahm immerhin an, daß trotz der durchaus verbreiteten orthodoxen Vorstellungen heidnische Ideen nicht verschwunden seien, sondern zu diversen Synkretismen geführt hätten.<sup>46</sup> Als Spezialisten für die Entwicklung und Vermittlung eschatologischer Glaubensinhalte sah er die Mönche, während der Pfarrklerus hier wie insgesamt in der Laienseelsorge keine vergleichbare Funktion auszuüben vermocht habe.<sup>47</sup>

Die besondere Rolle des byzantinischen Mönchtums scheint sich in der Stiftungspraxis widerzuspiegeln, denn die liturgischen und caritativen Stiftungen in Byzanz waren deutlich auf die Klöster als Empfänger oder Mittler konzentriert, wie ja überhaupt zahlreiche Klöster ihre Existenz einer Stiftung verdankten. Allerdings ist hier in quellenkritischer Hinsicht zu bedenken, daß für den klösterlichen Bereich die Überlieferungslage auch besonders günstig ist, aus der die klösterlichen *typika* als

---

1979, 9, 69f. Eine ausführliche Darstellung der patristischen Eschatologie in der östlichen und westlichen Kirche bei *Brian Daley*, *Eschatologie*. In der Schrift und Patristik. (Handbuch d. Dogmengesch., Bd. 4: Sakramente. Eschatologie, Fasz. 7a.) Freiburg/Basel/Wien 1986.

43 Anders als im abendländischen Fegefeuer leiden die Seelen im Hades zwar an ihren Sünden, erfahren jedoch keine Reinigung von diesen; immerhin wird den Fürbitten und Almosen der Lebenden eine erleichternde, teilweise sogar sündenbefreiende Wirkung zugeschrieben, die auch die Aussichten auf ein gnädiges Urteil im Jüngsten Gericht zu verbessern hilft; *Steindorff*, *Memoria* (wie Anm. 42), 87, Anm. 21, 89f.; vgl. auch den Beitrag von *Steindorff* in diesem Band.

44 *Steindorff*, *Memoria* (wie Anm. 42), 91; *Michael Angold*, *Church and Society in Byzantium under the Comneni. 1081-1261*. Cambridge 1995, 448-453.

45 *Beck*, *Die Byzantiner* (wie Anm. 42), bes. 45-47.

46 *Angold*, *Church* (wie Anm. 44), 441-457.

47 *Angold*, *Church* (wie Anm. 44), 390f., 446f. Im übrigen lag nach Angold in der monastischen Eschatologie, wie sie vor allem durch hagiographische Texte überliefert ist, der Akzent auf einem unmittelbaren Partikulargericht bzw. einem sofortigen Kampf zwischen den Mächten des Guten und des Bösen um die Seele des Verstorbenen.

singuläres Quellenkorpus herausragen, die ja unlängst eine geradezu monumentale englische Textausgabe und Kommentierung erhalten haben.<sup>48</sup>

Im Hinblick auf die Rolle von Stiftungen innerhalb der byzantinischen Seelenheilvervorsorge entsteht anhand der *typika* der Eindruck eines besonderen Stellenwerts dauerhafter Memoriaformen, und dies würde ja auch der byzantinischen Eschatologie entsprechen. Allerdings steht die notwendige Gegenprobe anhand anderer Quellengruppen im wesentlichen noch aus, und es ist auch fraglich, in welchem Maße sie überhaupt möglich ist, wenn man bedenkt, daß Testamente als hierfür besonders geeigneter Quellentypus offenbar nur in sehr kleiner Zahl überliefert sind.<sup>49</sup> Eine systematische Untersuchung der byzantinischen Testierpraxis stellt jedenfalls ebenso ein Desiderat dar wie eine Synthese zur Memoria in Byzanz.<sup>50</sup>

Genauere Aussagen sind hingegen über Altrußland möglich, was einer umfangreicheren Überlieferung und der grundlegenden Studie von Ludwig Steindorff über die altrussische Memoria zu verdanken ist.<sup>51</sup> Demnach ist hier im Unterschied zur abendländischen Kirche ein deutlicher Anstieg von Stiftungen im 16. Jahrhundert zu konstatieren, die auf einen Eintrag in den ewigen *sinodik*, vergleichbar den karolingerzeitlichen *libri memoriales*, und zum Teil auf ergänzende Almosengaben bzw. Speisungen der Mönchsgemeinschaft zielten.<sup>52</sup> In dieser Entwicklung, die mit einer sozialen Verbreiterung der Stifterkreise verbunden war, sieht Steindorff auch einen Ausdruck zunehmender Individualisierung und eine Antwort auf das allmähliche Zerbrecen traditionaler Bindungen, anders gewendet: einen Übergang von oral vermittelter und gruppengebundener zu schriftlich verankerter Erinnerung.<sup>53</sup> Damit sind Vorgänge angesprochen, wie sie in ähnlicher Weise auch im hoch- und spätmittelalterlichen Westeuropa im Zuge steigender Mobilität und besonders in Zeiten erhöhter Mortalität beobachtet wurden.<sup>54</sup> Die altrussische Eschatologie und die dadurch geprägte Seelenheilvervorsorge

48 John Thomas/Angela Constantinides Hero (eds.), *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Founders' Typika and Testaments*. 5 vols. (Dumbarton Oaks Studies, vol. 35.) Washington, D. C. 2000; vgl. zu Umfang und Aussagewert dieser Überlieferung auch Robert Volk, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Klostertypika*. (Miscellanea Byzantina Monacensia, Bd. 28.) München 1983; Timothy S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*. (The Henry E. Sigerist Suppl. to the Bulletin of the History of Medicine, new. ser. no. 10.) Baltimore/London 1985, bes. 9.

49 Ludwig Burgmann, Art. Testament. A. Recht. IV. Byzantinisches Recht, in: LMA. Bd. 8, München/Zürich 1997, 570.

50 Steindorff, Memoria (wie Anm. 42), 119; eine Gesamtdarstellung der privaten religiösen Stiftungen in Byzanz – jedoch nicht mit einem religions-, sondern einem rechtshistorischen Fokus – bietet John Philip Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*. (Dumbarton Oaks Studies, vol. 24.) Washington, D. C. 1987.

51 Steindorff, Memoria (wie Anm. 42); vgl. auch den Beitrag von Steindorff in diesem Band mit weiterer Literatur.

52 Steindorff, Memoria (wie Anm. 42), bes. 156-161; zum *sinodik* auch Ders., Art. Synodikon, in: LMA. Bd. 7. München/Zürich 1997, 377f.

53 Steindorff, Memoria (wie Anm. 42), 160.

54 Vgl. Otto Gerhard Oexle, *Die Gegenwart der Toten*, in: Herman Braet/Werner Verbeke (eds.), *Death in the Middle Ages*. (Mediaevalia Lovaniensia, Ser. 1: Studia, vol. 9.) Leuven 1983, 19-77,

behielten gleichwohl einen konservativen Grundzug; denn die zeitlich befristete Memoria blieb, soweit erkennbar, an die traditionellen Gedenktage des 3., 9., 40. und des Jahrtags und die dadurch markierten Zeiträume gebunden. Dabei sind in Testamenten des 16. Jahrhunderts durchaus gewisse Bestrebungen nach Vermehrung der Gebetsfrüchte erkennbar, insbesondere indem man je einen *sorokoust*, also die tägliche Wiederholung der Eucharistiefeier während der Vierzig-Tage-Frist, parallel an mehreren Kirchen spendete.<sup>55</sup> Diese Praktiken erreichten jedoch in keiner Weise die extremen Formen der abendländischen Memoria-Kumulierung. Die Gründe dafür lagen zum einen in den unterschiedlichen eschatologischen Vorstellungen, zum anderen aber sicherlich auch darin, daß die Privatmesse, die im okzidentalen Spätmittelalter nicht zuletzt dank ihrer Flexibilität zum zentralen Bußinstrument avancierte, in die ostkirchliche Liturgie keinen Einzug hielt.

Im Vergleich zum griechisch-orthodoxen Kulturkreis ist der islamische ausgedehnter und in sich heterogener, so daß Aussagen von allgemeinerer Gültigkeit hier noch schwieriger zu formulieren sind. Jedenfalls werden die Unterschiede zum abendländischen Christentum hier erwartungsgemäß größer, trotz mancher Gemeinsamkeiten der „Buchreligionen“. Parallelen finden sich, um wiederum mit der Theologie zu beginnen, in der islamischen Eschatologie, die ja unübersehbar von jüdischen und christlichen Traditionen beeinflusst ist, wenn diese Einflüsse auch schwierig zu konkretisieren sind.<sup>56</sup> Die Ideen von Jüngstem Gericht, Hölle und Paradies enthält bereits der Koran, und er ist in der Ankündigung des unausweichlichen Dramas deutlich und konkret. Am Tag der Abrechnung ist jeder Mensch alleine für sich und seine Taten verantwortlich; dabei werden die Bücher seiner Taten und die Himmelswaage für ein gerechtes Urteil sorgen.<sup>57</sup> Bei einer religionsgeschichtlichen Einordnung dieser unerbittlich wirkenden Endzeitprophezeiung darf man im übrigen nicht übersehen, daß hier zugleich auch die Barmherzigkeit Gottes, außer gegenüber Ungläubigen, betont wird und daß die tröstliche Seite der Botschaft Mohammeds noch deutlicher wird, wenn

---

hier 65-68; *Chiffolleau*, La comptabilité (wie Anm. 12), 97, 204; *Ders.*, Sur l'usage obsessionnel (wie Anm. 20), 251-253; *Wollasch*, Hoffnungen (wie Anm. 13), 28f.

55 *Steindorff*, Memoria (wie Anm. 42), 107, 114-118.

56 Vgl. *Rudolf Leszynsky*, Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht. Eine vergleichende Studie zur jüdisch-christlichen und mohammedanischen Eschatologie. Diss. phil. Heidelberg 1909, bes. 5f.; *Ludwig Hagemann*, Die letzten Dinge in der Sicht des Korans. Sterben und Weiterleben in islamischer Deutung, in: Klaus Kremer/Klaus Reinhardt (Hrsg.), Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier vom 19. bis 21. Oktober 1995. (Mitteilungen u. Forschungsbeiträge d. Cusanus-Ges., Bd. 23.) Trier 1996, 119-138, hier 132.

57 *Hagemann*, Dinge (wie Anm. 56), bes. 128-132; *Ders.*, Art. Eschatologie, in: Adel Theodor Khoury/Ders./Peter Heine, Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten. 3 Bde. Freiburg i. Br./Basel/Wien 1991, Bd. 1, 212-215; *W. Montgomery Watt/Alford T. Welch*, Islam. Teil 1: Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 25,1.) Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, 217-221; *Josef Horowitz*, Das koranische Paradies, in: Rudi Paret (Hrsg.), Der Koran. (Wege d. Forschung, Bd. 326.) Wiesbaden 1975, 53-73.

man den zeithistorischen Hintergrund von sehr diesseitsorientierten und fatalistischen arabischen Religionsströmungen bedenkt.<sup>58</sup>

In den Jahrhunderten nach dem Tod Mohammeds kam es zu konkreteren Ausgestaltungen des Jenseits, die – nicht anders als im Christentum – auch zu verstehen sind als Antwort auf die Bedürfnisse und Ängste der Gläubigen und als theologisches Ringen um die von der Offenbarung nicht beantworteten Fragen. Im Mittelpunkt stand dabei die Zeit zwischen Tod und Auferstehung.<sup>59</sup> Allmählich entwickelte sich die Vorstellung eines Zwischengerichts direkt nach dem Tod, für das die Seele zum Himmel aufsteigt. Nach der Rückkehr folgt eine Befragung der Seele im Grab, bezeichnenderweise nicht über die guten und schlechten Taten, sondern über die Inhalte des Glaubens. Dieser Befragung durch einen oder zwei Engel schließt sich eine Bestrafung oder Belohnung im Grab an, die jedoch nicht als direkte Vorwegnahme des Weltengerichtsurteils verstanden wurde, wenn auch mitunter als gewisse Präfiguration desselben.<sup>60</sup> Die Seele fällt anschließend in eine Art Schlaf, aus der sie der „Posaunenstoß der Auferstehung“ erwecken wird.<sup>61</sup>

Noch wichtiger als diese Erweiterungen der koranischen Jenseitslehre sind für unsere Fragestellung möglicherweise die theologischen Auseinandersetzungen um die Sünden- und Gnadenlehre, die eng verknüpft sind mit einem Grundproblem der islamischen Theologie, nämlich dem Verhältnis von göttlicher Allmacht und Prädestination auf der einen, menschlicher Freiheit und Heilsverantwortung auf der anderen Seite.<sup>62</sup> Dieser Frage kann hier nicht näher nachgegangen werden, daher sei nur angedeutet, daß die frühe rationalistische Theologie die Freiheit und unbedingte Verantwortung des Menschen für sein gesamtes Handeln betonte.<sup>63</sup> Gegen diesen strengen Ansatz setzten die Sunniten die Betonung der fünf rituellen Pflichten als maßgebliche Anforderungen und die Allmacht des barmherzigen Schöpfergottes, die Schiiten hingegen den Glauben als Antrieb zur heilbringenden Tat und die Verehrung des Imam als Führer der am Jüngsten Tag gemeinschaftlich vor Gott tretenden Gläubigen. Bei den Schiiten war dadurch die individuelle Heilsverantwortung in besonderem Maße abgeschwächt; aber auch bei den Sunniten mehrten sich die Aussichten auf eine nicht gänzlich unerbittliche Abrechnung

58 *Jane I. Smith/Yvonne Y. Haddad*, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Albany 1981, 2f.; *Ignaz Goldziher*, *Ueber Totenverehrung im Heidentum und im Islam*, in: Ders., *Muhammedanische Studien*. 2 Bde. Halle 1889-1890 [ND Hildesheim 1961], Bd. 1, 229-263.

59 Vgl. *Smith/Haddad*, *The Islamic Understanding* (wie Anm. 58), bes. 32-48; *Tilman Nagel*, *Das Leben nach dem Tod in islamischer Sicht*, in: *Klimkeit* (Hrsg.), *Tod* (wie Anm. 3), 130-144; *Ragnar Eklund*, *Life Between Death and Resurrection According to Islam*. Diss. theol. Uppsala 1941.

60 *Smith/Haddad*, *The Islamic Understanding* (wie Anm. 58), bes. 42.

61 *Hagemann*, *Die letzten Dinge* (wie Anm. 56), 128.

62 Dazu ausführlich *Tilman Nagel*, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*. München 1994; vgl. daneben *Rudi Paret*, *Der Koran und die Prädestination*, in: Ders. (Hrsg.), *Koran* (wie Anm. 57), 159-164; *Smith/Haddad*, *The Islamic Understanding* (wie Anm. 58), 13-17, 22f.; *Ludwig Hagemann*, *Art. Ethik/Moral*, in: *Khoury/Ders./Heine, Islam-Lexikon* (wie Anm. 57), Bd. 1, 215-233.

63 *Nagel*, *Geschichte* (wie Anm. 62), bes. 46f., 110-115; *William R. Jones*, *Pious Endowments in Medieval Christianity and Islam*, in: *Diogenes* 109, 1980, 23-36, hier 23f., 28f., 32.

der irdischen Taten.<sup>64</sup> Die theologische Konzentration auf das diesseitige Verhalten blieb zwar weiterhin im Vordergrund, seit dem 12. Jahrhundert ist jedoch eine zunehmende Aufgeschlossenheit für die Frage der Heilswirksamkeit von Interzessionen und Fürbitten festzustellen, die sicherlich von den Bedürfnissen der Gläubigen nach wirksamer Hilfe für die Verstorbenen und nach Vorsorge für das eigene jenseitige Heil animiert wurde.<sup>65</sup> Dennoch scheinen die islamischen Gelehrten in der Beurteilung der Totenfürsorge insgesamt zurückhaltender geblieben zu sein als etwa die katholische Kirche.<sup>66</sup>

Die Frage nach der Vermittlung dieser theologischen Lehren führt auf ein schwieriges Terrain. Hier von Laienkatechese zu sprechen, wie für das Christentum geschehen, ist nicht nur wegen der fehlenden Unterscheidung zwischen einem Kleriker- und einem Laienstand problematisch, sondern auch deshalb, weil die Aufgabe selbst offenbar nicht in der aus den christlichen Amtskirchen bekannten Weise verankert war.<sup>67</sup> Wichtige Orte der Unterweisung waren sicherlich die *madrasas*, die seit dem 9. Jahrhundert immer mehr die Funktion der Verbreitung der sunnitischen Orthodoxie erhielten<sup>68</sup>; darüber hinaus dürfte in der Glaubensvermittlung an weitere Bevölkerungskreise die *sharī'a*-Rechtsprechung eine wesentliche Rolle gespielt haben. Daher sind als besonders aussagefähige Quellen neben Koran und *ḥadīṭ* die in diesen Bereichen entstandenen eschatologischen Handschriften und insbesondere die gelehrten Totenbücher anzusehen, die als Quellengattung in jüngerer Zeit zunehmende Aufmerksamkeit erfahren haben.<sup>69</sup> Neben den volkstümlichen Totenbüchern erlangten diese Schriften im Mittelalter offenbar eine beträchtliche mittel- und unmittelbare Verbreitung. Genauere Aussagen über die Verbreitung einzelner Jenseitsvorstellungen und ihren Stellenwert im Gesamtgefüge der populären Glaubensvorstellungen scheinen gleichwohl immer noch schwierig zu sein.

Da die für unser Thema relevanten Aspekte der islamischen Stiftungs- und Memorialpraxis im vorliegenden Band insbesondere von Johannes Pahlitzsch ausführlich behandelt werden, sollen hier einige wenige allgemeine Anmerkungen genügen, die zudem von regionalen und zeitlichen Differenzierungen absehen, wiewohl diese bei eingehenderen Analysen hier noch mehr als für die anderen Kulturen erforderlich

---

64 Nagel, Geschichte (wie Anm. 62), bes. 50-63, 71-76, 118-134.

65 Smith/Haddad, The Islamic Understanding (wie Anm. 58), 26, 80-82.

66 Vgl. dazu ausführlicher und mit etwas anderem Tenor den Beitrag von Pahlitzsch in diesem Band; daneben Nagel, Leben (wie Anm. 59), 139; Jane I. Smith, Concourse Between the Living and the Dead in Islamic Eschatological Literature, in: History of Religions 19, 1980, 224-236, hier 232; Thomas Leisten, Architektur für Tote. Bestattung in architektonischem Kontext in den Kernländern der islamischen Welt zwischen dem 3./9. und 6./12. Jahrhundert. (Materialien zur iranischen Archäologie, Bd. 4.) Berlin 1998, bes. 8-11, 15-24, 97.

67 Peter Kawerau, Das Christentum des Ostens. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 30.) Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1972, 199f.

68 Th. Emil Homerin, Saving Muslim Souls. The Khānqāh and the Ṣūfī Duty in Mamluk Lands, in: MSR 3, 1999, 59-83.

69 Smith/Haddad, The Islamic Understanding (wie Anm. 58), bes. VIII f.; s. auch den Beitrag von Pahlitzsch in diesem Band mit weiterer Literatur.



sind.<sup>70</sup> Stiftungen (*waqf*, Pl. *awqāf*) erlangten in verschiedenen islamischen Regionen im Laufe der Jahrhunderte ein quantitativ und kulturell bedeutendes Gewicht.<sup>71</sup> Sehr zugespitzt könnte man sagen: Sie taten dies trotz der islamischen Theologie, die ja – zumindest in den Offenbarungsquellen Koran und *hadīṭ* – nicht übermäßig ‚stiftungsfreundlich‘ war, denn dort war als förderliche Klausel nur die Almosengabe (*zakāt*) als eine der fünf religiösen Grundpflichten genannt.<sup>72</sup> Der enorme Erfolg der *awqāf* ist nicht allein zu erklären durch die Möglichkeiten zur Umgehung des islamischen Erbrechts und zur Versorgung eigener Familienmitglieder und auch nicht nur durch ihre Instrumentalisierung zur Affirmation oder Steigerung der eigenen sozialen Stellung.<sup>73</sup> Vielmehr kommen in Stiftungsbestimmungen immer wieder auch religiöse Motive zum Ausdruck, etwa wenn Stifter die Annäherung an Gott als erhofften jenseitigen Lohn für das Stiftungswerk angeben, um Bittgebete von Empfängern ersuchen oder Koranrezitationen am eigenen Grabmal vorsehen.<sup>74</sup> Der weiteren insbesondere quantifizierenden Erforschung des Stiftungsverhaltens dürften relativ enge Grenzen gesetzt sein durch die bis ins 15. Jahrhundert insgesamt relativ geringe Zahl von Stiftungsdokumenten<sup>75</sup> und besonders durch das offenbar weitgehende Fehlen von Quellen, in denen sich Stiftungen in eine aussagefähige Relation zu anderen Seelenheilmaßnahmen setzen ließen.

Um dennoch eine – freilich recht vage – Hypothese zu formulieren: Religiös motivierte Stiftungen und memoriale Praktiken im allgemeinen waren im islamischen ‚Mittelalter‘ offenbar verbreiteter, als es die islamische Theologie und insbesondere der Koran vermuten lassen würden. Dies stützt die Annahme, daß die zunehmenden Bedürfnisse der Gläubigen nach möglichst vielfältiger Unterstützung von Nachlebenden und Interzessoren im Jenseits, seien sie von vorislamischen Ritualen oder zeitge-

70 Vgl. *Miriam Hoexter*, *Waqf Studies in the Twentieth Century. The State of the Art*, in: *JESHO* 41, 1998, 474-495, hier 479.

71 *Birgitt Hoffmann*, *Waqf im mongolischen Iran. Rašīduddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil*. (Freiburger Islamstudien, Bd. 20.) Stuttgart 2000, bes. 29f.; *Dies.*, Die islamischen „frommen Stiftungen“ und Probleme ihrer Erforschung in Iran, in: *Forschungsforum. Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg* H. 2, 1990, 117-122; *Oleg Grabar*, *The Earliest Islamic Commemorative Structures, Notes and Documents*, in: *Ars Orientalis. The Arts of Islam and the East* 6, 1966, 7-46; *Moshe Gil*, *The earliest Waqf Foundations*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 57, 1998, 127-140; s. auch die Beiträge von *Pahlitzsch* und *Sabra* in diesem Band.

72 *Watt/Welch*, *Islam* (wie Anm. 57), 299-306.

73 Vgl. *Hoexter*, *Waqf Studies* (wie Anm. 70), bes. 481-483.

74 Vgl. *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: *Urbain Vermeulen/Jo van Steenberghe* (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. [Vol.] 3. *Proceedings of the 6th, 7th and 8th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1997, 1998 and 1999*. (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, vol. 102.) Leuven 2001, 329-344; *Adam Sabra*, *Poverty and Charity in Medieval Islam. Mamluk Egypt. 1250-1517*. (*Cambridge Studies in Islamic Civilization*.) Cambridge 2000, bes. 97-100; *Birgitt Hoffmann*, *The Gates of Piety and Charity. Rašīd al-Dīn Faḍl Allāh as Founder of Pious Endowments*, in: *Denise Aigle* (ed.), *L’Iran face à la domination mongole*. (*Bibliothèque iranienne*, vol. 45.) Téhéran 1997, 189-202, hier 197; *Dies.*, *Waqf* (wie Anm. 71), bes. 30.

75 *Hoffmann*, *Waqf* (wie Anm. 71), 31f.; *Dies.*, *Stiftungen* (wie Anm. 71), 118f.

nössischen Einflüssen der Nachbarreligionen genährt, von den Gelehrten weniger unterschieden aufgegriffen und theologisch umgesetzt wurden als in der katholischen Amtskirche.<sup>76</sup> Die Gründe hierfür sind wohl nicht nur in den unterschiedlichen ‚kirchlichen‘ Strukturen zu suchen, sondern vielleicht auch darin, daß der Koran als geoffenbarte Wahrheit in Verbindung mit den *hadīt*-Traditionen eine stärkere langfristige Bindekraft auf die Entwicklung der islamischen Theologie ausgeübt hat als die Bibel im Christentum.

Das Judentum, gleichsam die Mutterreligion der anderen beiden, ist zugleich diejenige Religion, die im Hinblick auf unser Thema wohl die schwierigsten Fragen aufwirft. Probleme bietet alleine schon die jüdische Eschatologie, die ja eine um einige Jahrhunderte längere Geschichte aufweist als die der Tochterreligionen. Die biblische Zeit, wegen ihrer nur allmählichen Ausbildung verschiedener eschatologischer Ideen zugleich reizvoll und diffizil, muß hier ausgeklammert bleiben.<sup>77</sup> Die Vorstellung einer jenseitigen Welt, die die irdischen Taten belohnen oder bestrafen wird, entwickelte sich jedenfalls erst in nachbiblischer Zeit und war sicherlich entscheidend vom Theodizee-Problem angestoßen, das in der Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels immer drängender geworden war.<sup>78</sup> Die imaginierten Ereignisse der Endzeit wiesen weiterhin zahlreiche Varianten auf; ihre Abfolge läßt sich in etwa auf folgende Grundstruktur reduzieren: Errichtung und Ende des diesseitigen Reiches des Messias; Auferstehung der Toten; Gericht Gottes über Israel und die Völker, über Gerechte und Böse mit anschließender Belohnung der einen im Paradies, Bestrafung der anderen im *gehinnom*. Teilweise begegnet auch die Vorstellung einer zeitlich befristeten Höllenstrafe für die Mittelmäßigen. Das Problem des zwischenzeitlichen Schicksals der Seele blieb in der

76 Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, daß es in den islamischen Wundererzählungen über Totenerscheinungen – anders als im Christentum – nicht um jenseitige Erlösung durch die Solidarität der Lebenden mit den Toten geht; s. *Richard Gramlich*, Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders. (Freiburger Islamstudien, Bd. 11.) Stuttgart 1987, 355-365. Ein anderes Bild ergibt sich jedoch beim Typus der Traumerzählungen; vgl. dazu *Leah Kinberg*, Interaction between this World and the Afterworld in Early Islamic Tradition, in: *Oriens*, 29/30, 1986, 285-308, hier 302-307, und den Beitrag von *Pahlitzsch* mit weiterer Literatur in diesem Band.

77 Vgl. dazu *Simcha Paull Raphael*, Jewish Views of the Afterlife. Northvale 1994, 41-116; *Otto Plöger*, Tod und Jenseits im Alten Testament, in: *Klimkeit* (Hrsg.), Tod (wie Anm. 3), 77-85; *Vorgriemer*, Geschichte (wie Anm. 4), 66-75; *Helmer Ringgren*, Israelitische Religion. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 26.) Stuttgart 1963, 218-226, 293-295, 301-311; *Louis F. Hartmann*, Art. Eschatology, in: *Encyclopaedia Judaica*. 16 vols. 2nd ed. Jerusalem 1973, vol. 6, 860-879; *Neil Gillman*, Art. Death and Afterlife, Judaic Doctrines of, in: *The Encyclopaedia of Judaism*. 3 vols. Leiden/Boston/Köln 2000, vol. 1, 196-212, hier 197-201; *Paul Rieger*, Art. Eschatologie, in: *Jüdisches Lexikon*. 4 Bde. Berlin 1927-1930 [ND Frankfurt a. M. 1987], Bd. 2, 502-510.

78 Vgl. dazu und zum Folgenden *Raphael*, Views (wie Anm. 77), 117-233; *Karl Hoheisel*, Tod und Jenseits im außerbiblischen Judentum des Orients, in: *Klimkeit* (Hrsg.), Tod (wie Anm. 3), 97-109, bes. 101-103; *Johann Maier*, Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexanders des Großen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert. 2., neu bearb. Aufl. Freiburg/Basel/Wien 1992, 148f.; *Gershom Scholem*, Art. Eschatology. In *Kabbalah*, in: *Encyclopaedia Judaica* (wie Anm. 77), vol. 6, 880-883.

talmudischen Epoche wie auch im Mittelalter ohne eine eindeutige und einheitliche Antwort; und letztlich blieben selbst die Vorstellungen vom Jüngsten Gericht insgesamt eher diffus und wurden, abgesehen vom Dogma der Auferstehung, auch nicht zu einem Glaubensgrundsatz.<sup>79</sup>

Eine Erklärung hierfür bietet womöglich die jüdische Moral- und Sündenlehre: Denn die schriftliche Torah und die in der Mischna kodifizierte mündliche Torah wurden verstanden als „Gesetz des Lebens“, das in „dieser Welt“ realisiert werden mußte; dieses Gesetz, die *halaka*, war als praktische Norm hochverbindlich für den Weg von der Wiege bis zur Bahre.<sup>80</sup> Weil somit alles auf das diesseitige Verhalten ankam und im Falle des Sünders auf die diesseitige Buße, verstanden als Umkehr zu Jahwe zur Wiedererlangung der Gemeinschaft mit ihm<sup>81</sup>, blieb in diesem Konzept kaum Platz für eine postmortale Buße. Folglich brauchte man die Modalitäten jenseitiger oder gar stellvertretender Sündenvergeltung auch nicht unbedingt zu klären, sondern konnte leichter der Mahnung des Maimonides folgen, sich von der künftigen Welt kein Bild zu machen.<sup>82</sup>

Aber muß nicht gerade der Verweis auf Maimonides, der in seiner Intellektualität und theologischen Strenge unter den mittelalterlichen jüdischen Philosophen vielleicht am weitesten von der Religiosität der breiteren Schichten entfernt war, skeptisch machen? In der Tat weiß man bislang offenbar nicht sehr viel über das Verhältnis zwischen – vereinfacht gesagt – rabbinisch kontrollierter Elitenreligion und jüdischer Volksreligion. Und es ist auch fraglich, welche Aufschlüsse hier zukünftig noch möglich sind, wenn man die im Vergleich zum abendländischen Christentum deutlich ungünstigere Überlieferungslage bedenkt, in der rabbinisch gefilterte Texte dominieren und der Fundus der Geniza von Kairo einen singulären Glücksfall darstellt.<sup>83</sup>

79 S. zur Kontroverse um die These des Maimonides von der unleiblichen Auferstehung *Joshua Finkel* (ed.), *Maimonides' Treatise on Resurrection. The Original Arabic and Samuel ibn Tibbon's Hebrew Translation and Glossary*, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 9, 1939; *Raphael*, *Views* (wie Anm. 77), 244-258; *Gillman*, *Death* (wie Anm. 77), 204-206; *Hoheisel*, *Tod* (wie Anm. 78), 105.

80 *Philipp Sigall/Günter Mayer*, *Halaka und Leben*, in: *Günter Mayer* (Hrsg.), *Das Judentum. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 27.)* Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 73-124. In diesem Zusammenhang ist auch auf das jüdische Konzept von Wohltätigkeit (*zedakah*) als einer umfassenden religiösen Verpflichtung hinzuweisen: *Alan J. Avery-Peck*, *Art. Charity in Judaism*, in: *Encyclopaedia of Judaism* (wie Anm. 77), vol. 1, 50-63.

81 Vgl. *Maier*, *Geschichte* (wie Anm. 78), 154f.; *Friedrich Heiler*, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 1.)* Stuttgart 1961, 507.

82 *Leo Trepp*, *Die Juden. Volk, Geschichte, Religion*. Reinbek 1987, 163; *Rieger*, *Art. Eschatologie* (wie Anm. 77).

83 *Maier*, *Geschichte* (wie Anm. 78), 412; zu den rabbinischen Responsen als zentralem Quellentypus allgemein *Mordechai Breuer*, *Die Responsenliteratur als Geschichtsquelle*, in: *Manfred Treml/Josef Kirmeier* (Hrsg.), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Aufsätze. (Veröff. z. Bayerischen Gesch. u. Kultur, Nr. 17.)* München 1988, 29-37; vgl. zur Relevanz für unsere Fragestellung den Beitrag von *Galinsky* in diesem Band; zu der Überlieferung der Geniza von Kairo *Moshe Gil*, *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza*. Leiden 1976; s. auch den Beitrag von *Cohen* in diesem Band.

Ähnlich schwierig stellt sich die Forschungs- und Quellenlage zur Stiftungspraxis dar. Jüdische Stiftungen des Mittelalters werden nämlich erst in der Gegenwart vermehrt zum Gegenstand der Forschung<sup>84</sup>, weshalb hier nur einige als Anregung zu verstehende Überlegungen aus komparativer Perspektive geäußert werden sollen: Im Bemühen mittelalterlicher Juden um ihr jenseitiges Heil dürften Stiftungen insgesamt keine besondere Bedeutung erlangt haben. Auch dürfte das Interesse der Stifter an der Dauerhaftigkeit ihrer Werke – zumindest aus religiösen Motiven – nicht übermäßig ausgeprägt gewesen sein; beides deshalb, weil die gute Tat im Hier und Jetzt im Vordergrund stand und nicht die Gestaltung der zwischen Tod und Auferstehung verbleibenden Zeit. Weiterhin kam der Stiftermemoria vermutlich nur eine untergeordnete religiöse Bedeutung zu, da die Frage der Wirksamkeit von Fürbitten keine einheitliche theologische Klärung erfahren hatte, wie ja auch der Kaddisch, das wichtigste rituelle Totengebet, nicht in erster Linie für das individuelle Seelenheil des Verstorbenen gesprochen wurde, sondern zur Lobpreisung der göttlichen Gerechtigkeit.<sup>85</sup> Angesichts dieser negativen Vorzeichen gewinnt die Frage an Reiz, in welchem Maße sich anderweitig ein Bedürfnis nach Selbstthematization im Angesicht des Todes und nach Verankerung im Gedächtnis der Lebenden entwickelte. In der Grabmalgestaltung jedenfalls, die ja in den anderen Kulturkreisen im Spätmittelalter eine immer größere Aufmerksamkeit erlangte, läßt sich derartiges nicht ablesen; hier blieb vielmehr die Lehre von der Gleichheit der Toten vor Gott bis in das 16. Jahrhundert hinein prägend.<sup>86</sup>

Die asymmetrische Anlage dieser komparativen Skizze legt es nahe, auch die Schlußbetrachtung aus christlich-abendländischer Perspektive zu formulieren. Man hat das okzidentale Christentum des Mittelalters plakativ als eine „Religion der Angst“ bezeichnet<sup>87</sup> – eine scheinbar treffende Charakterisierung, wenn man die spezifische Ausprägung und Wirkung des frühmittelalterlichen Bußsystems und die Forcierung von

---

84 Vgl. die Beiträge von *Galinsky* und *Cohen* mit weiterer Literatur in diesem Band. Sie zeigen, daß die jüdische Stiftungspraxis im Spätmittelalter von divergenten Ausformungen gekennzeichnet ist, die nicht zuletzt durch das jeweilige – islamische bzw. christliche – kulturelle Milieu geprägt sind.

85 Vgl. *Günter Mayer*, Jüdisches Beten angesichts des Todes, in: Hansjakob Becker/Hermann Uehlein (Hrsg.), *Liturgie im Angesicht des Todes. Judentum und Ostkirchen 1: Texte und Kommentare*. (Pietas Liturgica, Bd. 9.) St. Ottilien 1997, 609-628, hier 615-623; *Trepp*, *Die Juden* (wie Anm. 82), 227-229. Vgl. jedoch die Belege für commemorative Praktiken im spätmittelalterlichen Deutschland bei *Galinsky* in diesem Band.

86 *Hannelore Künzl*, Jüdische Grabkunst von der Antike bis heute. Darmstadt 1999, bes. 203; *Tuviah Kwasman*, Jüdische Grabsteine, in: Tremel/Kirmeier (Hrsg.), *Geschichte* (wie Anm. 83), 39-50, hier 41 f.; *Adolf Kober*, Jewish Monuments of the Middle Ages in Germany. One Hundred and Ten Tombstone Inscriptions from Speyer, Cologne, Nuremberg and Worms (1085-c. 1428). Part 1, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 14, 1944, 149-220; zu beachten ist dabei jedoch auch das Phänomen der Begräbnis-Bruderschaften: *Jacob Katz*, *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*. New York 1993, 133f.

87 S. bes. *Jean Delumeau*, *La Peur en Occident. XIVe–XVIIIe siècles. Une cité assiégée*. Paris 1978; *Ders.*, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIIIe–XVIIIe siècles*. Paris 1983.

Gerichtsangst und Höllenfurcht in der Laienkatechese bedenkt. Jedenfalls hatte sich die katholische Kirche damit denkbar weit von der tröstlichen Botschaft des Kreuzes entfernt und zugleich theologisch-religiöse Voraussetzungen geschaffen, die das Modell der Seelenheilstiftung außerordentlich förderten. Erst durch den transkulturellen Vergleich wird hinreichend deutlich, wie sehr sich die katholische Kirche um die theologische Klärung und pastorale Vermittlung der Probleme bemüht hatte, die mit dem jenseitigen Schicksal des sündigen Menschen verknüpft waren. Die griechische Orthodoxie war diesen Weg nicht gegangen, und die islamische Theologie hatte ungeachtet der Vorstellung von der Unergründlichkeit Allahs nach dem Versiegen der Quellen der Offenbarung sich diesen Fragen zwar in überaus geistreichen und kontroversen Debatten über Jahrhunderte hinweg gewidmet, war aber den religiösen Bedürfnissen der Gläubigen nach Klärung und Erweiterung der postmortalen Buß- und Fürbittmöglichkeiten nur zögernd nachgekommen. Im Judentum wiederum fehlten wohl die institutionellen Voraussetzungen für eine Systematisierung der Heilstheologie und deren Vermittlung. Vielleicht waren hier aber auch die entsprechenden Laienbedürfnisse am geringsten ausgeprägt, da die Theologie stärker auf die diesseitige Verantwortung des Einzelnen ausgerichtet war und durch eine nachrangige Rolle der Höllenfurcht in der Seelsorge in geringerem Maße das Bedürfnis nach stellvertretender und postmortaler Buße förderte.

Bemerkenswert ist im Hinblick auf die Bedeutung religiöser Stiftungen auch, daß die katholische Kirche sich seit dem 13. Jahrhundert mit der Fegefeuerlehre in besonderem Maße auf die Zeit zwischen Tod und Auferstehung und insbesondere auf die Ereignisse im und kurz nach dem Tod konzentriert hatte und dennoch ewige Memorialstiftungen nur einen relativen Bedeutungsrückgang, aber keinen Niedergang erfahren hatten. Hierin zeigt sich, daß auch die vergleichsweise große theologische Systematisierung und pastorale Intensität im christlichen Abendland ihre Grenzen hatten. Ein anderes Paradoxon der christlichen Heilstheologie neben der Dopplung von Partikular- und Weltengericht zeitigte vielleicht noch nachhaltigere Wirkungen: dasjenige zwischen der christlich-paulinischen Gnadenbotschaft auf der einen und der durch die Bußtheologie geschärften individuellen Heilsverantwortung auf der anderen Seite. Dieses Dilemma war in unterschiedlichen Varianten auch in den theologischen Diskursen der anderen Kulturen virulent, stärker im Islam, geringer im Judentum. Im Abendland jedoch erlangte dieses Spannungsverhältnis die größte Dynamik und endete schließlich in der Reformation – die wohl weniger als Beleg für eine einzigartige theologische Widersprüchlichkeit zu verstehen ist denn als Indiz für eine besondere Breite und Intensität der Vermittlung des Glaubens und damit auch seiner Paradoxien.

Doch noch einmal zurück zur Bedeutung religiöser Stiftungen: Wenn insgesamt der Eindruck entsteht, daß Stiftungen bei der Sorge der Menschen um ihr jenseitiges Heil im abendländischen Christentum auch in quantitativer Hinsicht eine besondere Rolle spielten, dann lassen sich dafür zwar theologische und pastorale Gründe finden. Dennoch ist zumindest aus zwei Gründen Vorsicht geboten: Erstens stehen wir hier erst am Anfang einer komparativen Erforschung der Phänomene und sind mit einem divergenten Forschungsstand, vor allem aber mit einer ausgesprochen heterogenen Überlieferungslage konfrontiert. Zweitens müssen natürlich – und hier wird die komparative Herausforderung um ein Vielfaches größer – bei der Interpretation der

Stiftungsphänomene andere Erklärungsfaktoren mit dem religiösen Aspekt verknüpft werden. Beispielsweise wurde bei der Diskussion der abendländischen Bußpraxis gegen die These einer spätmittelalterlichen Wende hin zu einer gesteigerten „*mathématique du salut*“ der begründete Einwand erhoben, daß die Ausweitung und quantitative Intensivierung dieser Praktiken weniger auf eine neue theologisch-religiöse Situation zurückzuführen sind als auf eine soziale Verbreiterung der Frömmigkeitspraxis infolge der Urbanisierung West- und Mitteleuropas. Dieses Faktum und damit die Rolle des spätmittelalterlichen Stadtbürgertums in der Stiftungsgeschichte darf gerade auch im transkulturellen Vergleich nicht übersehen werden, wie bereits Ludwig Steindorff mit Blick auf die Trägerschichten der Memorialpraxis in Altrußland bemerkt hat.<sup>88</sup>

Vielfältige weitere Einflußfaktoren sind zu bedenken, so bei der Erklärung der offenbar geringeren Bedeutung von religiösen Stiftungen im Judentum womöglich die soziale Diaspora-Situation, die dort, wo sie als Bedrohung für langfristige institutionelle und soziale Strukturen und damit für einen dauerhaften Stiftungsvollzug wahrgenommen wurde, das Interesse an Stiftungen beeinträchtigt haben könnte. „*It's the religion, stupid!*“ kann also zweifellos nicht zum Wahlspruch der komparativen Erforschung religiöser Stiftungen werden. Dennoch haben die voranstehenden Betrachtungen hoffentlich erkennen lassen, daß theologisch-religiöse Aspekte und insbesondere die Vorstellungen über die Erlangung des ewigen Heils Wesentliches zu einer transkulturellen Geschichte der Stiftungen beitragen können und darüber hinaus unser Verständnis für die Kulturen im Ganzen vertiefen helfen.



# Memoria und Stiftung im Islam

## Die Entwicklung des Totengedächtnisses bis zu den Mamluken

Von

*Johannes Pahlitzsch*

Sind der islamischen Vorstellung vom Tod bis in jüngste Zeit immer wieder eigene Studien gewidmet worden<sup>1</sup>, so hat die Pflege der Memoria im Islam bisher deutlich weniger Beachtung gefunden. Erste Vorarbeiten leistete auch hier Ignaz Goldziher mit zwei Aufsätzen zur Totenverehrung im Islam und zur arabischen Trauerpoesie, in denen er eine Vielzahl von Belegen vor allem aus dem *Kitāb al-Ağānī* des Abū l-Farağ al-Isbahānī (284/897-356/967), einer Sammlung von Gedichten, und Notizen zu den Autoren und zur Entstehungsgeschichte einiger der ausgewählten Texte zusammengetragen hat.<sup>2</sup> Von den neueren Arbeiten ist Thomas Leistens Buch zur „Architektur für Tote“

- 
- 1 S. u. a. *Ragnar Eklund*, *Life Between Death and Resurrection According to Islam*. Uppsala 1941; *Thomas O'Shaughnessy*, *Muhammad's Thought on Death*. Leiden 1969; *Mohamed Abdesselem*, *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du IIIe/IXe siècle*. (Faculté des Lettres et des Sciences Humaines. 6e série. Philosophie-littérature, vol. 10.) Tunis 1977; *Jane Idleman Smith/Yvonne Yazbeck Haddad*, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Albany, N. Y. 1981 [repr. New York 2002]; *Thomas Bauer*, *Todesdiskurse im Islam*, in: *Asiatische Studien* 53, 1999, 5-16; *Ders.*, *Islamische Totenbücher. Entwicklung einer Textgattung im Schatten al-Ġazālī*, in: *Stefan Leder mit Hilary Kilpatrick/Bernadette Martel-Thoumian/Hanne Schönig* (eds.), *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress – Union Européenne des Arabisants et Islamisants – Halle 1998*. (Orientalia Lovaniensia analecta, vol. 108.) Leuven/Paris/Sterling 2002, 421-436; *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*. F Schr. für Werner Ende zum 65. Geburtstag. (Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes, Bd. 54,1.) Würzburg 2002, 371-382. Eine vergleichende Studie zur Vorstellung vom Tod im Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus hat *John Bowker*, *The Meanings of Death*. Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sydney 1991, vorgelegt.
- 2 *Ignaz Goldziher*, *Ueber Todtenverehrung im Heidentum und im Islam*, in: *Ders.*, *Muhammedanische Studien*. 2 Bde. Halle 1889-1890 [ND Hildesheim 1961], Bd. 1, 229-263; *Ders.*, *Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie*, in: *Wiener Zs. f. d. Kunde d. Morgenlandes* 16, 1902, 307-339, hier 326f. [ND in: *Ders.*, *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. Joseph Desomogyi.



hervorzuheben. Sein umfangreicher Katalog der bekannten Grabbauten aus den Kernländern der islamischen Welt für den Zeitraum vom 3./9. bis zum 6./12. Jahrhundert, der auch reiches Material zur Memorialpraxis enthält, stellt eine der Grundlagen für den hier vorgelegten Überblick dar.<sup>3</sup> Regional und zeitlich begrenzte Untersuchungen zu den jeweils vorherrschenden Formen des Totengedächtnisses sind dagegen für die vorosmanische Zeit weitgehend ein Desiderat islamwissenschaftlicher Forschung.<sup>4</sup>

Glaut man der Überlieferung, so standen der Prophet Muḥammad (gest. 11/632) und seine Anhänger dem Totenkult weitgehend ablehnend gegenüber. Die Errichtung von Bauten über dem Grab, ja die bloße Kennzeichnung und Beschriftung waren ebenso verboten, wie Schlachtungen und Gebete am Grab oder nach vereinzelt Traditionen sogar der einfache Grabbesuch. Kern dieser ablehnenden Haltung war der Versuch, Grab und Kultstätte strikt voneinander zu trennen, da zum einen schon nach jüdischer Vorstellung Friedhöfe als rituell unrein galten und zum anderen die Sorge bestand, das Grab selbst würde zum Anbetungsobjekt.<sup>5</sup> Welchen historischen Wert diese im *ḥadīṭ* niedergelegten Verbote im Einzelnen auch haben mögen, so

---

6 Bde. Hildesheim 1967-1973, Bd. 4, 361-393, hier 380f.]. Zum *Kitāb al-Aḡānī* s. jetzt *Hilary Kilpatrick*, *Making the Great Book of Songs. Compilation and the Author's Craft in Abū l-Faraj al-Iṣḥāḡānī's Kitāb al-Aḡhānī*. (Routledge Curzon Studies in Arabic and Middle Eastern Literature, vol. 5.) London 2003.

- 3 *Thomas Leisten*, *Architektur für Tote. Bestattung in architektonischem Kontext in den Kernländern der islamischen Welt zwischen 3./9. und 6./12. Jahrhundert*. (Materialien z. iranischen Archäologie, Bd. 4.) Berlin 1998, 99-284 (Katalog). Die Ausführungen von *Irene Grütter*, *Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischer Zeit* [1954], in: *Der Islam* 31, 1954, 147-173, u. *Dies.*, *Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischer Zeit* [1957], in: *Der Islam* 32, 1957, 79-194, sind für das hier behandelte Thema, bei dem es ja um das nach der Beerdigung gepflegte Totengedächtnis geht, wenig ergiebig.
- 4 S. jedoch *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: *Urbain Vermeulen/Jo van Steenbergen* (Hrsg.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. [Vol.] 3. *Proceedings of the 6th, 7th and 8th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1997, 1998 and 1999*. (Orientalia Lovaniensia Analecta, vol. 102.) Leuven 2001, 329-344. Als Beispiel für osmanistische Studien zur Memoria s. *Astrid Meier*, „Only Good Works Remain“. *Waqf and Memory of Families. Damascus in the 17th and 18th Centuries*, in: *Angelika Neuwirth/Andreas Pflitsch* (Hrsg.), *Crisis and Memory in Islamic Societies. Proceedings of the Third Summer Academy of the Working Group Modernity and Islam held at the Orient-Institute of the German Oriental Society in Beirut, 10.-25. September 1998*. (Beiruter Texte und Studien, Bd. 77.) Stuttgart 2001, 263-282. Eine Ausnahme stellt die Beschäftigung mit dem Heiligenkult dar, s. u. a. *Julia Gonnella*, *Islamische Heiligenverehrung im urbanen Kontext am Beispiel von Aleppo*. (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 190.) Berlin 1995; *Christopher S. Taylor*, *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. (Islamic History and Civilization. Studies and Texts, vol. 22.) Leiden/Boston/Köln 1999. Allgemein zu den Defiziten der Memoriaforschung im Bereich der Islamwissenschaften s. *Ulrich Marzolph*, *Islamische Kultur als Gedächtniskultur. Fachspezifische Überlegungen anhand des Beispiels Iran*, in: *Der Islam* 75, 1998, 296-317, hier 296-298.
- 5 *Leisten*, *Architektur für Tote* (wie Anm. 3), 6f.

veranschaulichen sie doch die Vielfältigkeit der bis dahin gebräuchlichen Praktiken.<sup>6</sup> Tatsächlich kam der Aufrechterhaltung der Memoria schon in vorislamischer Zeit hohe Bedeutung zu. Die Hauptsorge des Individuums galt dabei nicht dem Tod, sondern der Gefahr, nach dem Tod in Vergessenheit zu geraten und so der Solidarität seines Stammes verlustig zu gehen. Die Bewahrung der Erinnerung stellte somit eine Verpflichtung der Lebenden gegenüber den Toten dar.<sup>7</sup>

Allerdings erwiesen sich diese auf den Propheten zurückgeführten Verbote als wenig erfolgreich. Die beiden wichtigsten Memorialhandlungen, der Besuch der Gräber und das Beten am Grab, ließen sich nicht unterdrücken. Bezüglich des Grabbauverbotes zeigt Leisten, wie die Rechtsgelehrten auf diese Entwicklung reagierten, indem sie die Errichtung einer Begräbnisstätte nicht als verboten (*ḥarām*), sondern lediglich als mißbilligt (*makrūh*) einstufen.<sup>8</sup> Die scharfe Ablehnung jeglichen Grabkults durch den ḥanbalitischen Rechtsgelehrten Ibn Taimīya (661/1263-728/1328) und seinen Schüler Ibn Qaiyim al-Ġauzīya (691/1292-751/1350) ist nur ein Beleg für die weite Verbreitung dieser Praktiken zu ihrer Zeit.<sup>9</sup>

So, wie es mit dem Aufkommen des Islams darum ging, in den zwischenmenschlichen Beziehungen das System konkurrierender tribaler Bindungen durch eine alle Gläubigen umfassende religiöse Gemeinschaft (*umma*), zu ersetzen<sup>10</sup>, so wird auch im Verhältnis zum Tod die Sorge um andauernde Stammessolidarität durch das Verlangen, Gott nach dem Tod im Gedächtnis zu bleiben, verdrängt. Vom Sich-Erinnern an Gott hängt das menschliche Heil ab. Gottes Vergessen hat die Verdammnis des Menschen zur Folge.<sup>11</sup> Die Aufgabe des Menschen ist es daher, unablässig Gottes zu gedenken.<sup>12</sup> Die Vorstellung eines sich wechselseitig bedingenden Sich-Erinnerns von Gott und Mensch kommt besonders deutlich in Sure 2,152 zum Ausdruck, wo es heißt: „Gedenket meiner, damit ich euer gedenke, und seid mir dankbar und nicht undankbar.“<sup>13</sup> In Fortsetzung dieser Vorstellung findet sich in der *ḥadīṭ*-Sammlung des Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ (gest. 261/875) der Ausspruch des Propheten, Gott habe gesagt: „Ich bin

6 So auch Grütter, Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischer Zeit [1954] (wie Anm. 3), 148f.

7 Abdeselem, Le thème de la mort (wie Anm. 1), 76-78, 84-113. Neben den genannten Arbeiten von Goldziher (wie Anm. 2) und Grütter (wie Anm. 3) bietet noch Julius Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums. 3. Aufl. Berlin 1961 [1. Aufl. Berlin 1887], 177-186, Angaben zum altarabischen Totenkult und kommt dabei zu ähnlichen Ergebnissen wie Abdeselem.

8 Leisten, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 6-12.

9 Ausführlich dazu Taylor, In the Vicinity of the Righteous (wie Anm. 4), 171-194; s. auch u. Anm. 55.

10 Vgl. Sure 4,94.

11 Vgl. Sure 9,67 sowie 7,51 und 45,34. Im koranischen Verständnis besteht Gottes Sorge um den Menschen in einer beständigen Mahnung, einem Sich-in-Erinnerung-Rufen. Die Botschaft des Korans bringt diese Mahnung etwa in Sure 38,1 zum Ausdruck: *wa-l-qurʿān dī ḍ-ḍikr*. Vgl. auch Sure 15,9.

12 Sure 33,41: *uḍkurū Allāha dīkran kaṭīran*.

13 Jean Corbon, Le sens du dhikr à travers la Bible et le Coran, in: Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire 7, 1962/63, 81-108, hier 107, der in Sure 2,152 die Ausnahme sieht und die Meinung vertritt: „Dieu ne se souvient pas (...): Il rapelle.“

meinem Knecht nahe, wenn er an mich denkt, und ich bin mit ihm, wenn er sich meiner erinnert. Und wenn er sich meiner in seinem Herzen erinnert, erinnere ich mich seiner in meinem Herzen.“<sup>14</sup> Unter Memoria ist also nicht bloß die rein säkulare Aufrechterhaltung der Erinnerung an den Verstorbenen in der Nachwelt, sondern auch das durch kultische Handlungen zu bewirkende Sich-in-Erinnerung-Rufen bei Gott zu verstehen. Wie sich die islamische Memorialkultur vor allem ab dem 3./9. Jahrhundert entwickelte, welcher äußeren Formen und liturgischer Riten sie sich bediente, soll nun im Überblick dargestellt werden, wobei auch zu fragen sein wird, ab wann und in welcher Weise die islamische Stiftung, der *waqf*, eine Funktion bei der Bewahrung der Memoria übernahm.

\*

Eine wesentliche Voraussetzung für die Entwicklung einer ausgeprägten Memorialkultur besteht in der Vorstellung einer Verbindung zwischen der Welt der Lebenden und derjenigen der Toten. Memoria beinhaltet die aktive Sorge der Lebenden um die Toten. Ihre Gräber wurden besucht, Gebete für sie gesprochen und gute Werke in ihrem Namen verübt, da diese Handlungen als nützlich für die Toten galten. Doch woher wußte man Bescheid über die Befindlichkeit der Toten und das, was sie nach ihrem Tod erwartete und was ihnen dann noch nützte? Im Koran finden sich zu dem, was die Menschen in der Zeitspanne zwischen dem Tod und der Auferstehung am Jüngsten Tag erwartet, nur Andeutungen.<sup>15</sup> Die genaue Kenntnis der islamischen Religionsgelehrten beruhte vielmehr auf direktem Kontakt mit den Toten. Die Grundlage dafür stellt Sure 39,42 dar: „Gott beruft die Seelen ab, wenn sie sterben, und diejenigen, die noch nicht gestorben sind, (ruft er vorübergehend) während sie schlafen.“ In den Träumen können sich also Tote und Lebende begegnen und miteinander kommunizieren.<sup>16</sup>

Die Entwicklung einer islamischen eschatologischen Literatur beginnt mit Ibn Abī d-Dunyā (gest. 281/894), der Sammlungen von *ḥadīthen* und Nachrichten der Prophetengenossen zum Tod und zum Jenseits vor allem in Form von Traumberichten zusammenstellte. Ibn Abī d-Dunyās Sammlungen wurden damit zur Hauptquelle für alle späteren Autoren.<sup>17</sup> Nach Leah Kinberg können zwei Kategorien von Träumen

14 Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ, al-Ġāmi‘a aṣ-ṣaḥīḥ, kitāb aḍ-ḍikr wa-d-du‘ā’ wa-t-tauba wa-l-istifǧār 2.

15 Der Begriff *barzāḥ*, der diese Zeitspanne bezeichnet, wird zwar im Koran verwendet, aber nicht weiter erklärt, s. *Rebstock*, Das „Grabesleben“ (wie Anm. 1), 373.

16 *Jane Idleman Smith*, Concourse Between the Living and the Dead in Islamic Eschatological Literature, in: *History of Religions* 19, 1980, 224-236; *Leah Kinberg*, Interaction Between this World and the Afterworld in Early Islamic Tradition, in: *Oriens* 29/30, 1986, 285-308, hier 286f., die allerdings darauf hinweist, daß sich gelegentlich auch Tote den Friedhofsbesuchern zeigten, um von den ihnen zuteil werdenden Grabesstrafen zu berichten; *Rebstock*, Das „Grabesleben“ (wie Anm. 1), 374.

17 *Kinberg*, Interaction Between this World and the Afterworld (wie Anm. 16), 288f.; Ibn Abī d-Dunyā, *Kitāb al-maut* and *Kitāb al-qubūr*. Ed. by *Leah Kinberg*. Haifa 1983; Ibn Abī d-Dunyā, *Morality in the Guise of Dreams. A Critical Edition of Kitāb al-manām* by *Leah Kinberg*. (Islamic Philosophy, Theology and Science, vol. 18.) Leiden 1994, bes. 11f. u. 28-33, zu Leben und Werk Ibn Abī d-Dunyās.

unterschieden werden: 1. diejenigen, in denen die Lebenden etwas von den Toten erfahren, und 2. diejenigen, in denen die Toten etwas von den Lebenden erfahren. Wenn es auch für diese zweite Kategorie wesentlich weniger Belege gibt, so wird dennoch deutlich, daß nach islamischer Vorstellung die Toten Kenntnis von den Vorgängen in der Welt haben und davon beeinflusst werden. So wird berichtet, ein Verstorbener treffe sich jeden Freitag mit anderen Toten bei einem Freund in einem der Gärten Edens, um dort Neuigkeiten über die Welt der Lebenden zu erfahren.<sup>18</sup>

Den von Ibn Abī d-Dunyā gesammelten *ḥadīthen* zufolge gehört es zu den Aufgaben der Lebenden, den Toten die Zeit bis zur Auferstehung angenehmer zu machen. Auf drei Arten konnte ihre Befindlichkeit beeinflusst werden: Zum einen durch Gebete, die ausdrücklich als Gaben an die Toten angesehen wurden und die beim Ausbleiben von ihnen eingefordert wurden, da sich durch Gebete und Koranrezitationen die Grabesstrafen abwenden oder zumindest mildern ließen.<sup>19</sup> Unmittelbar nach dem Begräbnis hatten die Toten nämlich nach der ab dem 3./9. Jahrhundert entwickelten Lehre vom „Grabesleben“ (*barzaḥ*) eine Befragung durch zwei Engel über sich ergehen zu lassen, an die sich je nach Antwort eine Bestrafung im Grab anschließen konnte. Nach Ulrich Rebstock führte gerade die Entwicklung dieser Lehre zur Ausbildung des Dogmas von „der stofflichen, dem Körper nach dem Tode wiedervereinten Seele“, auch als „perzeptive Körperseele“ bezeichnet, die „als Trägerin des Lebensprinzips über alle Epochen des menschlichen Daseins hinweg“ fungierte. Und „diese Kontinuität zwischen Diesseits und Jenseits hob zugleich die Bruchstelle Tod weitgehend auf und erlaubte es, über reziproke Beziehungen zu spekulieren“, wobei die zeitliche Nähe der Grabesstrafe, die eben nicht erst am Jüngsten Tag stattfand, diese erste Abrechnung Gottes konkret beeinflussbar machte.<sup>20</sup> Des weiteren wurde den Verstorbenen durch Besuche des Grabes Trost gesendet, indem sie sich am Anblick ihrer Verwandten und Freunde erfreuen konnten. Und drittens ließ sich der Zustand der Toten durch Handlungen, die der Tote nicht mehr selbst ausführen konnte, beeinflussen. Genannt wird hier von Ibn Abī d-Dunyā die Begleichung von offen gebliebenen Schulden, die als eine schwere Sünde den Toten belasteten.<sup>21</sup>

Die in Ibn Abī d-Dunyās Werken festgehaltenen Vorstellungen blieben weiterhin präsent und bestimmten die volkstümliche Frömmigkeit. Neben den beiden bekanntesten, wohl auf das 5./11. Jahrhundert zu datierenden populären Totenbüchern, dem vermutlich zu Unrecht al-Ġazālī zugeschriebenen Werk „Die kostbare Perle in der Enthüllung der Wissenschaften vom Jenseits“ (*ad-Durra al-fāḥira fī kašf ‘ulūm al-āīra*) und dem anonymen „Buch über die Umstände der Auferstehung“ (*Kitāb aḥwāl al-*

18 Ibn Abī d-Dunyā, *Kitāb al-manām* (wie Anm. 17), 39, Nr. 59; Kinberg, *Interaction Between this World and the Afterworld* (wie Anm. 16), 303.

19 Kinberg, *Interaction Between this World and the Afterworld* (wie Anm. 16), 305.

20 Rebstock, *Das „Grabesleben“* (wie Anm. 1), 378. Allgemein zum *barzaḥ* s. Eklund, *Life Between Death and Resurrection* (wie Anm. 1); Tilman Nagel, *Das Leben nach dem Tod in islamischer Sicht*, in: Hans-Joachim Klimkeit (Hrsg.), *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*. Wiesbaden 1978, 130-144, hier 137-139; Smith/Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (wie Anm. 1), 32-61.

21 Kinberg, *Interaction Between this World and the Afterworld* (wie Anm. 16), 305f.

*qiyāma*), die größtenteils apokryphe *ḥadīte* in einem quasi erzählenden Text zusammenstellten<sup>22</sup>, ist das sogenannte Tagebuch des Bagdader Koran- und *ḥadīt*-Wissenschaftlers und Rechtsgelehrten Ibn al-Bannā' (396/1005-471/1079) eine reiche Quelle für die Bedeutung von Träumen und den Umgang mit Toten.<sup>23</sup> Dieser außergewöhnliche Text, der sicher nicht zur Veröffentlichung bestimmt war, gibt einen Einblick in das alltägliche Leben des angesehenen Gelehrten im Bagdad des 5./11. Jahrhunderts und zeichnet sich aus durch die große Zahl der von Ibn al-Bannā' berichteten oder von ihm selbst erlebten Träume sowie durch zahlreiche Schilderungen von Beerdigungen, Friedhofs- und Kondolenzbesuchen.

Die im Tagebuch erwähnten Träume teilen sich einerseits ein in eher symbolische, die in der Regel keinen Bezug zum Tod haben und die Ibn al-Bannā' erzählt werden, damit er sie deute<sup>24</sup>, sowie in solche, die er selbst, ein Verwandter oder Freund geträumt hat und die in der Regel das jenseitige Leben thematisieren. Ausdrücklich wird in einer in das Tagebuch eingefügten Kopie eines Schreibens an den Kalifen anlässlich von Unruhen in der Bevölkerung darauf hingewiesen, daß Träume wahr sind. Ibn al-Bannā' habe nämlich im Traum erfahren, daß die Toten durch die Taten der Lebenden und vor allem derjenigen, die für die Behebung religiöser Mißstände verantwortlich sind, also der Kalifen, beunruhigt seien. Der Prophet habe aber gesagt: „Betrübe nicht die Toten durch die üble Tat.“<sup>25</sup> Hier schalten sich die Toten sogar in das politische Geschehen ein. Die Selbstverständlichkeit der Kommunikation mit den Toten sowie die Bedeutung des Totengedächtnisses dafür veranschaulicht der Traum eines Sohnes von Ibn al-Bannā'. Dieser habe seinen Großvater im Schlaf gesehen in einer Nacht, als Ibn al-Bannā' gerade dessen Grab besuchte. Der Großvater berichtete im Traum seinem Enkel, daß Ibn al-Bannā' an seinem Grab Koranverse rezitiert habe. Er habe sich darüber gefreut, konnte jedoch nicht mit ihm sprechen. Gott möge ihn aber dafür belohnen.<sup>26</sup> Da Kommunikation nur über Träume möglich ist, mußte sich der Großvater offenbar an seinen schlafenden Enkel wenden, um seinen Dank möglichst bald zum Ausdruck zu bringen.

Während es sich bei Ibn Abī d-Dunyās Schriften zum Tod noch um unkommentierte Materialsammlungen mit vorwiegend erbaulicher Tendenz handelte, wurde das von Bauer als „gelehrt“ bezeichnete Totenbuch, das eine eigene Gattung der *ḥadīt*-

22 Zu diesen Totenbüchern s. die bibliographischen Angaben bei Bauer, *Islamische Totenbücher* (wie Anm. 1), 436. Die Datierung folgt *Smith/Haddad*, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (wie Anm. 1), 205, Anm. 8, 206, Anm. 11.

23 *George Makdisi*, *Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad* [1956], in: BSOAS 18, 1956, 9-31, 239-60; *Ders.*, *Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad* [1957], in: BSOAS 19, 1957, 13-48, 281-303, 426-443. Zu den Motiven des Autors und zum Quellenwert des Tagebuchs s. ebd. [1956], 29f. Zum Genre des Tagebuchs s. *Ders.*, *The Diary in Islamic Historiography*, in: Robert W. Olson (ed.), *Islamic and Middle Eastern Societies. A Festschrift in Honor of Professor Wadie Jwaideh*. Brattleboro, Vt. 1987, 3-28.

24 S. etwa *Makdisi*, *Autograph Diary* [1956] (wie Anm. 23), 239f. (arab.), 249f. (engl.).

25 *Makdisi*, *Autograph Diary* [1957] (wie Anm. 23), 285-288 (arab.), 296-299 (engl.).

26 *Makdisi*, *Autograph Diary* [1957] (wie Anm. 23), 19 (arab.), 36 (engl.).

Wissenschaften darstellte, erst von al-Ġazālī (gest. 505/1111) begründet.<sup>27</sup> In dessen Nachfolge entstanden ab dem ausgehenden 6./12. Jahrhundert umfangreiche Kompilationen mit philologischem und theologischem Kommentar zum Tod und zum Schicksal der Toten. Zu nennen wären u. a. die Werke al-Qurṭubīs (gest. 671/1273) und as-Suyūfīs (gest. 911/1505).<sup>28</sup> Insgesamt fand also im Islam eine intensive Beschäftigung mit dem Tod und speziell mit der Beziehung zwischen Lebenden und Toten statt. Die inhaltlichen Voraussetzungen für die Entwicklung einer spezifisch islamischen Memorialkultur waren somit gegeben. Doch welcher materiellen und rituellen Formen bediente sich diese?

\*

Der primäre materielle Träger von Memoria im islamischen Kontext war die einfache Grabstele. Ab dem 2./8. Jahrhundert läßt sich ein mehr oder weniger standardisiertes Formular nachweisen, das in der Regel aus der Nennung des Namens des Toten, einer Bitte um die Gnade Gottes sowohl für den Verstorbenen, als auch des öfteren für jeden, der für den Verstorbenen betete, sowie einem Koranvers bestand.<sup>29</sup> Die Entwicklung der islamischen Grabarchitektur ist von Leisten ausführlich beschrieben worden und soll hier nur kurz skizziert werden. Größere Bauten über dem Grab sind trotz der schon erwähnten Ablehnung im *ḥadīṭ* ebenfalls ab dem 2./8. Jahrhundert belegt. Vor allem Prophetengenossen oder Heiligen waren die frühen Grabbauten gewidmet.<sup>30</sup> Aber auch die Mehrheit der umayyadischen Kalifen war auf dem Damaszener Friedhof am Bāb aṣ-ṣaġīr offenbar in gekennzeichneten Gräber beerdigt worden, sonst hätten ihre Gräber von den Abbasiden nicht identifiziert und geschändet werden können.<sup>31</sup> Vermutlich

27 *Bauer*, Islamische Totenbücher (wie Anm. 1), 423. Es handelte sich dabei aber auch noch nicht um ein eigenständiges Buch, sondern um das letzte Kapitel seines umfassenden Werkes *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*; vgl. al-Ġazālī, *The Remembrance of Death and the Afterlife. Kitāb dhikr al-mawt wa-mā ba'dahu*. Transl. with an introduction and notes by *Tim J. Winter*. Cambridge 1989. Zur Unterscheidung von den volkstümlichen Totenbüchern s. *Bauer*, Islamische Totenbücher (wie Anm. 1), 422; vgl. auch *Ders.*, Todesdiskurse im Islam (wie Anm. 1), 5-16.

28 Zur Entwicklung der Gattung des „gelehrten islamischen Totenbuchs“ seit al-Ġazālī s. *Bauer*, Islamische Totenbücher (wie Anm. 1), 423-433.

29 *Janine Sourdelle-Thomine/Yvon Linant de Bellefonds*, Art. *Ḳabr*, in: *EI*<sup>2</sup>. Vol. 4. Leiden 1978, 352-355; *Robert Hillenbrand*, *Islamic Architecture. Form, Function and Meaning*. Edinburgh 1994, 253f.

30 Ob die Grabmoschee des Abū Baṣīr, eines Prophetengenossen, in al-Īṣ auf der arabischen Halbinsel tatsächlich im Jahre 7/628-29 errichtet wurde, ist zweifelhaft. Ihre Erwähnung durch den Historiker al-Wāqidī (gest. 207/822-23) deutet aber auf eine frühe Entstehungszeit hin; vgl. *Leisten*, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 186f. (Katalog, s. v. al-Īṣ, Nr. 1). Ebenso muß offen bleiben, wann über dem Grab des als Märtyrer verehrten Prophetenenkels Ḥusain in Karbalā' ein Gedenkbau errichtet werden konnte. Sicher dürfte dies aber bald nach dem Sturz der Umayyaden durch die Abbasiden im Jahre 132/750 erfolgt sein; vgl. ebd., 189-191 (Katalog, s. v. Karbalā', Nr. 1).

31 *Hillenbrand*, *Islamic Architecture* (wie Anm. 29), 254, sieht darin lediglich einen Beleg für die Existenz von Grabstelen. Vgl. *Leisten*, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 6, Anm. 11 (zur Grabtafel für Umm Muḥammad, die Mutter des abbasidischen Kalifen al-Mahdī [158/775-

dürfte es sich um mehr, als um einfache Grabstelen gehandelt haben. So wird von dem Dichter al-Kumait (gest. ca. 679/744), der sich mit einer polemischen Satire gegen den umayyadischen Kalifen Hišām (105/724-125/743) gewandt hatte, berichtet, er habe vor der gegen ihn verhängten Todesstrafe am Grab eines Sohnes des Hišām Asyl gesucht, worauf dessen Kinder vom Kalifen verlangten, er möge den Dichter verschonen, da sonst der Tote beschämt würde.<sup>32</sup> Neben einem weiteren frühen Beleg für die Vorstellung einer Verbindung zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt läßt sich aus dieser Erzählung schließen, daß das Grab irgendeine architektonische Form gehabt haben dürfte oder sich zumindest in einem irgendwie abgegrenzten Bereich befand, wo der Dichter Zuflucht nehmen konnte.<sup>33</sup> Beim Historiker al-Mas'ūdī (283/896-345/956) findet sich als eine der zahlreichen Anekdoten, die sich um den wegen seines heiligmäßigen Lebens verehrten Kalifen 'Umar II. ibn 'Abd al-'Azīz (99/717-101/720) rankten, eine Friedhofszene, in der der Kalif die Gräber seiner Verwandten besuchte, um sie zu grüßen. Doch habe ihm stattdessen die Erde geantwortet, daß sie ihre sterblichen Überreste vernichtet habe.<sup>34</sup> Es fragt sich allerdings, inwieweit hier eine historische Anspielung auf eine Art gemeinsame Grablege der umayyadischen Dynastie vorliegt oder nicht doch eher ein literarischer Topos bedient wird.<sup>35</sup>

---

169/785]), 39 (zur Schändung der Umayyaden-Gräber). Die Schändung der Leichen beschreibt Al-Mas'ūdī, *Murūğ aḏ-ḏahab*. Ed. by *Muḥammad Muḥyī ad-Dīn 'Abd al-Ḥamīd*. 4 vols. Beirut 1982, vol. 3, 219; franz. Übers.: *Les Pairies d'Or*. Trad. française de *Barbier de Meynard et Pavet de Courteille*. Rev. et corr. par *Charles Pellat*. 5 vols. (Collection d'ouvrages orientaux.) Paris 1962-1997, vol. 4, 891f.

- 32 Abū l-Farağ al-Iṣbahānī, *Kitāb al-Agānī*. 25 vols. Beirut et al. 1955-1975, vol. 17, 5-11, 19-21; *Goldziher*, Ueber Tottenverehrung im Heidentum und im Islam (wie Anm. 2), 236f. In ähnlicher Weise nahmen – allerdings vergeblich – die Söhne des Hišām nach dessen Tod am Grab ihres Großvaters Zuflucht vor dem Zugriff des neuen Kalifen, ihres Onkels al-Walīd; s. *Dieter Derenk*, Leben und Dichtung des Omayyadenkalifen al-Walīd ibn Yazīd. Ein quellenkritischer Beitrag. (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 27.) Freiburg 1974, 97. Das Grabasyl wurde aber auch an Gräbern von Toten, die nicht der herrscherlichen Familie angehörten, geachtet, wie das Beispiel des Dichters al-Farazdaq (gest. 110/728) zeigt, der sich eines jeden, der zu dem Grab seines Vaters flüchtete, annahm; s. *Wellhausen*, Reste Arabischen Heidentums (wie Anm. 7), 184, u. *Goldziher*, Ueber Tottenverehrung im Heidentum und im Islam (wie Anm. 2), 237, die noch weitere Beispiele zum Grabasyl in umayyadischer Zeit bieten.
- 33 *Wellhausen*, Reste Arabischen Heidentums (wie Anm. 7), 184, und *Goldziher*, Ueber Tottenverehrung im Heidentum und im Islam (wie Anm. 2), 235f., verweisen in diesem Zusammenhang darauf, daß einzelne Gräber der vorislamischen Zeit von einem durch Steine markierten Temenos (*ḥimā*) umgeben waren.
- 34 Al-Mas'ūdī, *Murūğ aḏ-ḏahab* (wie Anm. 31), Bd. 3, 196; franz. Übers.: *Les Pairies d'Or* (wie Anm. 31), Bd. 4, 870f. Ausgeweitet wird die Szene in der Vita 'Umars II. von Ibn al-Ġauzī; vgl. Ibn Gauzī's *Manāqib 'Omar Ibn 'Abd el 'azīz*. Hrsg. v. *Carl Heinrich Becker*. Berlin 1900, 127-131, wo der Kalif eine lange Predigt über die Vergänglichkeit der Welt hält; vgl. *Carl Heinrich Becker*, Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere, in: *Ders.*, *Islamstudien*. 2 Bde. Leipzig 1924-1932, Bd. 1, 501-519, hier 511f.
- 35 Friedhofsszenen dieser Art kommen z. B. sehr häufig in den asketischen Gedichten des Abū l-'Atāhiya (131/748-211/826) vor, s. dazu u. Anm. 98.

Ab ca. 200/800 lassen sich immer mehr sichere Informationen über Grabbauten ermitteln. So veranlaßte der Kalif Harūn ar-Rašīd vermutlich im Jahr 192/808 für seine Amme Umm al-Faḍl, die Mutter des Barmakidenwezirs al-Faḍl ibn Yaḥyā, den Bau einer *qubba*, also wohl eines Mausoleums, über ihrem Grab, bekannt als Qubbat al-Barmakīya. Die Anlage befand sich in einem vom Kalifen angekauften sehr umfangreichen Gartengrundstück, aus dessen Einkünften offenbar der Unterhalt des Komplexes finanziert werden sollte.<sup>36</sup> Während die Gräber der abbasidischen Kalifen im 3./9. Jahrhundert noch weitgehend vor der Öffentlichkeit verborgen blieben, da sie sich innerhalb der Palastanlagen befanden<sup>37</sup>, war bei Mitgliedern der Abbasidenfamilie, höchsten Hofbeamten oder lokalen Herrschern die Beisetzung in Mausoleen auf Friedhöfen *extra muros* üblich.<sup>38</sup> In Bagdad wählten dagegen Religionsgelehrte (*‘ulamā’*), Juristen, aber auch Dichter das Hausbegräbnis, das keineswegs einen rein privaten Charakter hatte. Ein frühes und sehr anschauliches Beispiel stellt der Fall des 266/880 gestorbenen *ḥadīth*-Gelehrten Ibn aṭ-Ṭalḡī dar. Als Bestattungsraum wurde von ihm ein Zimmer, das direkt an eine Moschee grenzte, bestimmt, offenbar in der Hoffnung, daß er als Toter von der Heiligkeit des Ortes profitieren werde. Zudem wurde dieser Raum von ihm schon vor seinem Tod durch ausgiebige Koranrezitationen geweiht. Darüber hinaus öffnete man eigens ein vergittertes Fenster (*šubbāk*) zur Straße, um auf diese Weise eine Form der Kommunikation des Toten mit den Passanten zu ermöglichen, und sie einzuladen, auf ihrem Wege zu verweilen und für den Toten ein Gebet zu sprechen.<sup>39</sup>

Von der ersten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts an gaben schließlich auch die Kalifen das Palastbegräbnis auf und etablierten auf dem Friedhof im Bagdader Stadtteil ar-Ruṣāfa sicher nicht zufällig in der Nähe des Mausoleums von Abū Ḥanīfa, dem Namensgeber einer der vier großen islamischen Rechtsschulen, die abbasidische Nekropole. Auch wenn diese Begräbnisstätten für die Öffentlichkeit in der Regel nicht zugänglich waren, so scheint doch wenigstens einmal im Jahr an bestimmten Totengedenktagen der Hof unter Anführung des Wezirs in feierlicher Prozession zu den Gräbern der Kalifen gezogen zu sein, um dort einige Tage in Gebet und Koranrezitation, im Gedenken an die Verdienste der Kalifen und im Anhören von Predigten zu

36 aš-Šabuṣṭī (gest. um 399/1008), *Kitāb ad-diyarāt*. Ed. by Ġurġīs Awād. Bagdad 1966, 229. *Leisten*, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 12, 102 (Katalog, s. v. ‘Anā, Nr. 1). Zur Frage, ob es sich dabei tatsächlich, wie von Leisten angenommen, um eine Stiftung gehandelt hat, s. u. Anm. 107.

37 *Leisten*, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 39. Starb der Kalif auf Reisen, so wurde er in der Regel im Palast des lokalen Gouverneurs beigesetzt.

38 *Leisten*, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 30f., zu Bagdad. Für Beispiele außerhalb der Hauptstadt s. ebd., 101f. (Katalog, s. v. Āmul, Nr. 1), 244 (Katalog, s. v. ar-Raqqa, Nr. 1).

39 *Leisten*, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 30, 37f., 110 (Katalog, s. v. Baġdād, Nr. 2). Ein Beispiel für ein Hausbegräbnis in mamlukischer Zeit, als diese Form der Bestattung offenbar weniger üblich war, bietet *Th. Emil Homerin*, *A Bird Ascends the Night. Elegy and Immortality in Islam*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 59, 1991, 247-279, hier 261, wo der Gelehrte Abū Ḥaiyān (653/1257-745/1344) extra beim Sultan die Erlaubnis einholte, seine verstorbene Tochter in seinem Haus statt auf dem Friedhof beizusetzen.



verbringen.<sup>40</sup> Insgesamt spielte Grabarchitektur im Bagdad des 3./9. und 4./10. Jahrhunderts eine wichtige und allgegenwärtige Rolle. Sowohl die *extra muros* gelegenen Mausoleen, wie auch die Gräber in Häusern dienten der Förderung der Memoria des Verstorbenen, wobei es in den meisten Fällen sicher um eine „doppelten Memoria“ ging, also um die Erinnerung der Nachwelt und das Sich-in-Erinnerung-Rufen bei Gott.<sup>41</sup>

Etwa zur selben Zeit entstand im östlichen Iran eine Institution, der für die weitere Entwicklung der islamischen Memorialkultur große Bedeutung zukam, die *madrasa*. Sie war seit ihren Anfängen eng mit dem Grabbau verbunden, gingen doch einige *madrasas* direkt aus Mausoleen hervor.<sup>42</sup> Für 369/980 läßt sich dann in Nišābūr erstmals eine *madrasa* als Begräbnisstätte für den Lehrer, der sie begründet hatte, nachweisen.<sup>43</sup> Nachdem es sich bei den ersten *madrasas* zunächst um private Gründungen von Gelehrten, die auf diese Weise ihre religiöse Autonomie wahren wollten, gehandelt hatte, nutzten in der Folge immer mehr die örtlichen Notablen und regionalen Herrscher wie Badr ibn Ḥasanwaih (gest. 405/1014) oder Maḥmūd von Ġaznā (regierte 388/998-421/1030) die *madrasa* zur Förderung bestimmter Gruppen sowie der eigenen Familie. So dienten *madrasas* in vielen Fällen auch als Familiengrablege.<sup>44</sup> Indem die *madrasa* mit dem *waqf*, der islamischen Stiftung, verbunden wurde, sicherten die Stifter sich und ihrer Familie die dauerhafte Kontrolle über die von ihnen begründete Einrichtung, ohne dabei irgendwelchen Beschränkungen bei der Gestaltung ihrer Stiftung zu unterliegen.<sup>45</sup>

Als am besten dokumentiertes Beispiel aus der Mitte des 5./11. Jahrhunderts kann für diesen neuen Typus der Grab-*madrasa*, bei dem Grab und Rechtsschule gleichberechtigt sind, die Stiftung des qarāḥānidischen Herrschers Tamġāġ in Samarqand gelten. Schon hier wurde in charakteristischer Weise das Mausoleum sowohl an der nach Mekka ausgerichteten Gebäudeseite, der *Qibla*-Seite, als auch nahe

40 Zāhīr ad-Dīn al-Kāzarūnī (gest. 696/1297), *Maqāma fī qawā'id Baġdād fī d-daula al-'abbāsiya*. Hrsg. v. Ġurġīs Awād/Miḥā'il Awād. Bagdad 1962, 26. Vgl. *Leisten*, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 49-51.

41 *Pahlitzsch*, The Concern for Spiritual Salvation and Memoria (wie Anm. 4), 343.

42 Zur Entstehung der *madrasa* s. u. a. *Heinz Halm*, Die Anfänge der Madrasa, in: Wolfgang Voigt (Hrsg.), 29. Deutscher Orientalistentag vom 28. September bis 4. Oktober 1975 in Freiburg im Breisgau. (Zs. d. Deutschen Morgenländischen Ges., Suppl. 3,1.) Wiesbaden 1977, 438-448, bes. 439f.; *Abdul Latif Tibawi*, Origin and Character of al-Madrasah, in: BSOAS 25, 1962, 225-238.

43 *Leisten*, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 209 (Katalog, s. v. Nišābūr, Nr. 1).

44 Vgl. z. B. *Leisten*, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 209f. (Katalog, s. v. Nišābūr, Nr. 2).

45 *Richard W. Bulliet*, The Patricians of Nishapur. Cambridge, Mass. 1972; *George Makdisi*, The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West. Edinburgh 1981; *Johannes Pedersen/George Makdisi*, Art. Madrasa, in: EI<sup>2</sup>. Vol. 5. Leiden 1986, 1126-1128; *Hillenbrand*, Islamic Architecture (wie Anm. 29), 173-175; *Said A. Arjomand*, Philanthropy, the Law, and Public Policy in the Islamic World before the Modern Era, in: Warren F. Ilchman/Stamley N. Katz/Edward L. Queen (eds.), Philanthropy in the World's Traditions. (Philanthropic Studies.) Bloomington 1998, 109-132, hier 113f.; *Jürgen Paul*, Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler. Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit. (Beiruter Texte u. Studien, Bd. 59.) Beirut 1996, 135, 274f.

zur Straße positioniert. Die Gläubigen wandten sich auf diese Weise beim Gebet dem Toten zu, während gleichzeitig die schon erwähnte Kommunikation mit den Passanten ermöglicht wurde. Wie die erhaltene Stiftungsurkunde zeigt, war die *madrasa* reich ausgestattet. Für den Dienst am Grab des Stifters waren eigens vier Koranleser angestellt worden.<sup>46</sup>

Die nach Westen expandierenden Selğuken sorgten im 5./11. Jahrhundert für die flächendeckende Verbreitung der Grab-*madrasa* zunächst im Irak und dann im 6./12. Jahrhundert in Syrien. Dabei gewann in der syrischen Grab-*madrasa* das Mausoleum nicht nur in der architektonischen Gestaltung erstmals gegenüber der Rechtsschule das Übergewicht. Während für ständige Koranrezitationen am Grab des Stifters gesorgt war, lassen sich in vielen syrischen *madrasas* dieser Zeit Zellen für die Unterbringung der Studenten nicht nachweisen.<sup>47</sup> Die Grab-*madrasa* hatte sich somit zum Standardbautypus für Begräbnisse in der Stadt entwickelt. Durch die Anbindung des Mausoleums an eine religiöse Institution wurde ermöglicht, die bis dahin außerhalb der Stadt befindlichen Mausoleen in der Stadt in gewünschter Größe und Auffälligkeit, zu der vor allem die obligate Kuppel über dem Grab beitrug, zu errichten.<sup>48</sup> Der Wunsch der Stifter, nicht nur Gott, sondern auch der Nachwelt in Erinnerung zu bleiben, also der Wunsch nach einer „doppelten Memoria“ zeigt sich hier in aller Deutlichkeit.

Im mamlukischen Ägypten von der Mitte 7./13. bis zum Anfang des 10./16. Jahrhunderts erreichte diese Entwicklung ihren Höhepunkt. Zahlreiche rivalisierende Emire und Sultane erbauten Grabmäler, die das Stadtbild Kairos bestimmten. Mit Robert Hillenbrand läßt sich sagen, daß es seit pharaonischer Zeit in Ägypten keine vergleichbare Obsession für die Architektur für Tote gab.<sup>49</sup> Gleichzeitig kam es aber auch zu einer Erweiterung des Konzepts, indem jetzt nicht nur eine *madrasa* mit dem Mausoleum verbunden wurde. Vielmehr vereinigten die neuen Gründungen gleich eine Vielzahl von Institutionen in sich. Das herausragende Beispiel hierfür stellt der 684/1285 vollendete Stiftungskomplex des Sultans Qalāwūn dar, der neben einem monumental

46 *Mohamed Khadr*, Deux actes de waqf d'un Qarakhānide d'Asie Centrale (mit einer Einführung v. Claude Cahen), in: *Journal Asiatique* 225, 1967, 305-334, bes. 311, 325 (arab.), 331 (franz.).

47 *Hillenbrand*, *Islamic Architecture* (wie Anm. 29), 190f. *Madrasas* dienten in Syrien und Ägypten keineswegs ausschließlich dem Studium des islamischen Rechts; s. *Gary L. Leiser*, Notes of the Madrasa in Medieval Islamic Society, in: *The Muslim World* 76, 1986, 16-23; grundlegend für die Situation in Damaskus ist *Michael Chamberlain*, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350. (Cambridge Studies in Islamic Civilization.) Cambridge 1994, 55-57, 82-87; *Jonathan Berkey*, The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Education. (Princeton Studies of the Near East.) Princeton 1992, 17f. Als Beispiel für den Wert, der auf die Koranrezitation gelegt wurde, mag die Bauinschriften der 620/1223 endgültig vollendeten Madrasa as-Sultāniya in Aleppo dienen; s. *Yasser Tabbaa*, Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo. University Park, PA 1997, 138-141. Zur Ausbreitung der *madrasa* im Irak, in Syrien und Ägypten vgl. auch *Dominique Sourdel*, Réflexions sur la diffusion de la madrasa en Orient du XIe au XIIIe siècle, in: *Revue des Etudes Islamiques* 44, 1976, 165-184.

48 *Leisten*, *Architektur für Tote* (wie Anm. 3), 43f.; *Hillenbrand*, *Islamic Architecture* (wie Anm. 29), 316; für das aiyūbidische Aleppo s. *Tabbaa*, *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo* (wie Anm. 47), 156-158.

49 *Hillenbrand*, *Islamic Architecture* (wie Anm. 29), 316.

gestalteten Mausoleum für den Sultan und seine Familie eine *madrasa* und vor allem ein groß angelegtes Hospital umfaßte. Gerade das weithin berühmte, bis in das 13./19. Jahrhundert existierende Hospital war sicher als echte soziale Dienstleistung für die Bewohner Kairos gedacht. Dennoch wird die lang ausgestreckte Fassade vom Mausoleum und seiner Kuppel dominiert.<sup>50</sup> Die Demonstration herrscherlichen Anspruchs, nicht nur für sich, sondern gerade auch für die Familie, verband sich hier mit sozialer Wohltätigkeit und religiösen Motiven.<sup>51</sup>

In der Auseinandersetzung der verschiedenen miteinander konkurrierenden mamlukischen Gruppen kam der Förderung der eigenen und der Familienmemoria ein hoher Stellenwert zu. Hierbei ist zu betonen, daß die Mamluken im Kindesalter als Sklaven nach Ägypten kamen, also selbst erst eine Familie gründen mußten.<sup>52</sup> So wurde an-Nāṣir Muḥammad, der Sohn Qalāwūns, zweimal von nicht zur Familie Qalāwūns gehörenden Mamluken gezwungen, die Herrschaft abzugeben.<sup>53</sup> Schon während seiner zweiten Amtszeit übernahm er gegen alle Bestimmungen des Stiftungsrechts die wiederum wohl nicht zufällig neben dem Mausoleum Qalāwūns errichtete Grab-*madrasa* seines Vorgängers Kitbuġā und ersetzte auf der sichtbar außen angebrachten Bauinschrift dessen Namen durch seinen eigenen. Als al-Madrasa an-Nāṣiriya

50 Zu Qalāwūns Mausoleum s. *Max Herz*, Die Baugruppe des Sultans Qalāwūn in Kairo. (Abh. d. Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. 42.) Hamburg 1919; *Hillenbrand*, *Islamic Architecture* (wie Anm. 29), 325-330; *Linda Northrup*, From Slave to Sultan. The Career of al-Manṣūr Qalāwūn and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678-689 A.H./1279-1290 A.D.). (Freiburger Islamstudien, Bd. 18.) Stuttgart 1998, 118-125; *Dies.*, Qalāwūn's Patronage of the Medical Sciences in Thirteenth-Century Egypt, in: *MSR* 5, 2001, 119-140; *Adam Sabra*, Poverty and Charity in Medieval Islam. Mamluk Egypt, 1250-1517. (Cambridge Studies in Islamic Civilization.) Cambridge 2000, 75-80. Diese Entwicklung beschränkte sich jedoch keineswegs auf Ägypten und Syrien. Es sei nur auf den nicht minder eindrucksvollen Stiftungskomplex des Raṣīd ad-Dīn vom Beginn des 8./14. Jahrhunderts im Iran hingewiesen; s. dazu *Birgitt Hoffmann*, Waqf im mongolischen Iran. Raṣīduddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil (Freiburger Islamstudien, Bd. 20.) Stuttgart 2000.

51 Die Funktion der mamlukischen Stiftungen als Symbol politischer Legitimierung beschreiben: *R. Stephen Humphreys*, The Expressive Intent of the Mamluk Architecture of Cairo: A Preliminary Essay, in: *Studia Islamica* 35, 1972, 69-119; *Berkey*, The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo (wie Anm. 47), 130-134; *Chamberlain*, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus (wie Anm. 47), 54-57.

52 Zu der Problematik der Mamlukensöhne (*aulād an-nās*), die theoretisch nicht mehr zu Schicht der Mamluken gehörten und somit von der Herrschaft ausgeschlossen waren, s. u. a. *Ulrich Haarmann*, Joseph's Law: The Careers and Activities of Mamluk Descendants before the Ottoman Conquest of Egypt, in: Thomas Philipp/idem (eds.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*. (Cambridge Studies in Islamic Civilization.) Cambridge 1998, 174-187; *Stephan Conermann/Suad Saghbini*, Awlād al-Nās as Founders of Pious Endowments: The Waqfiyah of Yahyā ibn Ṭuġhān al-Ḥasanī of the Year 870/1465, in: *MSR* 6, 2002, 21-50; *Lucian Reinpfaendt*, Religious Endowments and Succession to Rule: The Career of a Sultan's Son in the Fifteenth Century, in: *MSR* 6, 2002, 51-62.

53 An-Nāṣir Muḥammad regierte 693/1293-694/1294, 698/1298-708/1308 und schließlich 709/1310-741/1341.

perpetuierte von nun an die okkupierte Stiftung den Namen ihres vermeintlichen Stifters.<sup>54</sup>

\*

Die Behandlung ritueller Formen des Totengedächtnisses soll sich auf die Koranrezitation, den Besuch des Grabes (*ziyāra*) und das Totenmahl als ein besonders prägnante Zeichen der Gemeinschaft mit den Toten beschränken. Nicht weiter einzugehen ist auf das einfache Bittgebet (*duʿā*), das sicher die selbstverständlichste Form des Totengedächtnisses darstellt und als Bestandteil des Totenkults nicht umstritten war.<sup>55</sup> So betont der Dichter al-Farazdaq (gest. 110/728), man müsse Gott um Vergebung bitten für die Sünden des Verstorbenen, ohne aber dabei dem letzteren übermäßige Ehren zu erweisen.<sup>56</sup> Ebenso sind als Aufforderung zum Bittgebet die schon erwähnten, ab dem Anfang des 3./9. Jahrhunderts nachweisbaren sogenannten übertragenen Eulogien der Grabstelen zu verstehen, die die Gnade Gottes auf diejenigen herabwünschen, die für den Verstorbenen beten.<sup>57</sup>

Als spezifisch islamische Form des Totengedächtnisses kann die Rezitation einzelner, z. T. vom Verstorbenen festgelegter Koranverse am Grab gelten. Ihr kam auch ein höherer Stellenwert als dem Bittgebet zu. Während die Koranlesung in der

54 *Howayda Al-Harithy*, The Patronage of al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāwūn, 1310-1341, in: MSR 4, 2000, 219-244, hier 234. Ein ähnliches Beispiel bringt *Berkey*, The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo (wie Anm. 47), 133: Sultan an-Nāṣir Farāḡ ibn Barqūq (801/1399-815/1412) übernahm ebenfalls eine von einem Gegner gestiftete *madrassa*, benannte sie in an-Nāṣirīya um und ließ anstelle des Namens des ursprünglichen Stifters seinen eigenen in den Inschriften, Kerzenständern und Teppichen der *madrassa* einfügen. Allerdings wurden diese Maßnahmen nach seiner Absetzung wieder rückgängig gemacht.

55 Das rituelle Gebet, die *ṣalāt*, sollte dagegen nach der Beerdigung nicht am Grab abgehalten werden; s. u. Anm. 61; zu den Gründen s. o. Anm. 5. Allerdings sprachen sich der ḥanbalitische Rechtsgelehrte Ibn Taimīya (661/1263-728/1328) und sein Schüler Ibn Qaiyim al-Ḡauziya (691/1292-751/1350) vehement gegen jede Form von Grabkult aus, wobei das Bittgebet am Grab von ihnen als Hauptbestandteil dieses Kults angesehen wurde. Andernorts, v. a. in der Moschee, stellte für sie das Bittgebet für einen Toten dagegen den Kern der Religionsausübung dar. Die Memoria als solche wurde also keineswegs von ihnen bekämpft. Im Grabkult sahen sie jedoch Parallelen zur heidnischen Götzenverehrung; vgl. *Taylor*, In the Vicinity of the Righteous (wie Anm. 4), 171-194. Mit dieser strengen Auslegung bildeten sie aber auch innerhalb der ḥanbalitischen Rechtsschule eine Ausnahme. Nach Ibn Qudāma al-Maqdisī (gest. 620/1223), al-Muḡnī. Hrsg. v. *ʿAbdallāh ibn ʿAbd al-Muḥsin at-Turkī/ʿAbd al-Fattāh Muḥammad al-Ḥulw*. 15 Bde. 4. Aufl. ar-Riyāḍ 1999, Bd. 3, 441, sprach sich nämlich Ibn Ḥanbal u. a. deswegen gegen Hausbegräbnisse und für die Bestattung auf dem Friedhof aus, da auf ihnen mehr Gebete und Bitten um die Gnade Gottes anzutreffen seien (*li-d-duʿā'i lahu wa-t-taraḡḡumi ʿalaihi*).

56 *Goldziher*, Ueber Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam (wie Anm. 2), 252. Zur *duʿā* s. auch *Taylor*, In the Vicinity of the Righteous (wie Anm. 4), 52, 170; *Grütter*, Arabische Bestattungsbräuche in frühislamischer Zeit [1957] (wie Anm. 3), 92.

57 Ein Beispiel für eine solche Inschrift aus dem Jahr 185/801 mit einer „transferred eulogy“ findet sich in *Hassan Hawary/Hussein Rached* (Hrsg.), Catalogue général du Musée arabe du Caire. Bd. 1: Stèles funéraires. Kairo 1932, 10, Nr. 10.

Reihenfolge der verschiedenen Gebetsformen nach dem eigentlichen rituellen Gebet (*ṣalāt*) an zweiter Stelle steht, nimmt das Bittgebet nach der Nennung der Namen Gottes (*dīkr*) nur den vierten Rang ein.<sup>58</sup> Allerdings bestand unter den Rechtsgelehrten Uneinigkeit darüber, ob die Koranlesung nur für den Rezitator oder auch für den Verstorbenen nützlich sei. Im Unterschied zum *duʿāʾ* beinhaltet die Koranrezitation eben keine Bitte an Gott, sondern stellt ein gutes Werk dar, das von Gott belohnt wird.

Der mālikitsche Rechtsgelehrte al-Qurṭubī hat sich im ausgehenden 7./13. Jahrhundert in seiner Schrift „Erinnerung an die Umstände der Toten und die Letzten Dinge“, das als das bekannteste und einflußreichste islamische Totenbuch gelten kann<sup>59</sup>, ausführlich mit diesem Problem in einem eigenen Kapitel (*bāb mā ḡāʾa fī qirāʾati l-qurʾāni ʿinda l-qabr*) unter Berufung auf al-Gazālī (gest. 505/1111) und Ibn al-Ḥarrāt (gest. 581/1185-86) befaßt.<sup>60</sup> Als ersten Gewährsmann führt al-Qurṭubī Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. 241/855), den Namensgeber der Ḥanbalitischen Rechtsschule, an, der gesagt habe: „Wenn ihr zum Friedhof geht, rezitiert dort die *fātiḥa* (die erste Koransure) und die beiden letzten Suren des Korans, und sprecht: ‚Gott ist Einer‘. Macht ihr dies für die Leute des Friedhofs, so wird es ihnen zukommen.“ Dann wird geschildert, daß Ibn Ḥanbal einmal einem Begräbnis beiwohnte, bei dem Muḥammad ibn Qudāma al-Ḡauharī die Koranrezitation übernommen hatte. Als der Tote beerdigt worden war, kam ein Blinder zum Grab und trug seinerseits den Koran vor, worauf Ibn Ḥanbal diese Rezitation am Grab als verbotene Neuerung (*bidʿa*) bezeichnete, vermutlich analog zur im *ḥadīṭ* überlieferten Aussage des Propheten, daß das rituelle Gebet (*ṣalāt*) am Grab nach der Beerdigung verboten sei.<sup>61</sup> Ibn Qudāma al-Ḡauharī führte daraufhin an, sowohl der Sohn des zweiten Kalifen Ibn ʿUmar als auch al-ʿAlāʾ ibn al-Ḥaḡḡāḡ hätten testamentarisch verfügt, daß an ihrem Grabe bestimmte Koranverse rezitiert würden. Ibn Ḥanbal ließ sich dadurch umstimmen und antwortete „Geh zu dem Mann und sag ihm, er soll fortfahren in seinem Vortrag.“<sup>62</sup>

Im folgenden bringt al-Qurṭubī einige angeblich auf den Propheten zurückgehende *ḥadīṭe* sowie verschiedene Überlieferungen, in denen Tote den Lebenden im Traum vom günstigen Einfluß der Koranverse auf ihre Befindlichkeit berichteten, um so die Rechtmäßigkeit und den Nutzen der Koranrezitation für die Toten zu belegen.<sup>63</sup> Abschließend diskutiert er die Frage, ob einem das Werk anderer Nutzen bringen könne, da darüber ein Dissens unter den Korangelehrten bestehe. Die Grundlage dieser Diskussionen bildet Sure 53,39, wo es heißt: „(Hat er keine Kunde davon bekommen,) daß dem Menschen (dereinst) nichts anderes zuteil wird als das, wonach er (in seinem Erdenleben selbst) strebt?“ Der Traditionarier Ibn ʿAbbās vertrete dabei die Meinung, dieser Vers sei durch Sure 52,11 abrogiert worden: „Und mit denjenigen, die (im

58 Louis Gardet, Art. *duʿāʾ*, in: EI<sup>2</sup>. Vol. 2. Leiden 1965, 617f. (nach Ibn Taimīya).

59 Bauer, Islamische Totenbücher (wie Anm. 1), 426.

60 Zu den Schriften über den Tod dieser beiden Autoren s. Bauer, Islamische Totenbücher (wie Anm. 1), 422-426.

61 S. z. B. al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ, *bāb al-ḡināza* 67.

62 Abū ʿAbdallāh al-Qurṭubī (gest. 671/1273), *Taḍkira fī aḥwāl al-mautā wa-umūr al-āḥira*. Beirut 1987, 84.

63 al-Qurṭubī, *Taḍkira fī aḥwāl al-mautā* (wie Anm. 62), 84-91.

Diesseits) gläubig waren, und denen die Nachkommenschaft im Glauben gefolgt ist, vereinigen wir (im Paradies diese) ihre Nachkommenschaft wieder.“ Dieser Vers werde nämlich zusammen mit Sure 4,11 so interpretiert, daß die Nachkommen etwas für das Seelenheil ihre Vorfahren unternehmen. Für ar-Rabīʿ ibn Anas bezieht sich die fragliche Sure 53,39 daher nur auf Ungläubige. Den Gläubigen werde am Jüngsten Tag dagegen sowohl der Lohn zuteil für das, wonach sie selbst strebten, als auch für das, wonach ein anderer für sie strebte. Nach al-Qurtūbī werde dies durch viele *ḥadīṭe*, etwa zum Fasten oder zur Durchführung einer Pilgerfahrt für einen anderen, bewiesen. Als eigene Auslegung von Sure 53,39 führt al-Qurtūbī noch an, es wäre auch möglich, daß dies nur für die Sünden gelte. Den Ausklang bildet die Erzählung vom Qāḍī ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAbd as-Salām, der sich in einer *fatwā* gegen die Auffassung, die Taten der Lebenden kämen den Toten zugute, ausgesprochen hatte. Nachdem er selbst gestorben war und Gottes Güte erkannt hatte, habe er diese Meinung sogleich revidiert.<sup>64</sup>

Im 8./14. Jahrhundert behandelt Ibn Qaiyim al-Ġauzīya in seinem „Seelenbuch“, dem *Kitāb ar-rūḥ*, ebenfalls sehr ausführlich die Frage, ob „den Seelen der Toten etwas, was die Lebenden leisten“, nütze oder nicht. Sehr viel differenzierter als al-Qurtūbī stellt er dar, daß nach einigen Ḥanafiten dem Toten nur der Lohn für die finanzielle Ausgabe, nicht aber für das eigentliche Tun zukomme. Man sei daher uneins über die körperlichen kultischen Leistungen wie Fasten, Gebet und Koranlesung. Einige Neuerer unter den Dogmatikern lehrten sogar, daß zum Toten überhaupt nichts gelange, weder Gebete noch etwas anderes. Ibn Qaiyim versucht diese Auffassung durch folgende Argumentation zu widerlegen: Da man darin übereinstimme, daß dem Toten der Erlaß seiner noch ausstehenden Schulden etwas nütze<sup>65</sup>, gelte gleiches auch für die Schenkung (*hiba*), denn zwischen Schuldenerlaß und Verzicht auf der einen Seite und Schenkung auf der anderen Seite gebe es keinen Unterschied. Der Lohn für das Werk gehöre dem Schenkenden, und wenn er ihn nun dem Toten zuspreche, dann gehe er eben auf diesen über.<sup>66</sup> In diesem Sinne findet sich oft in Stiftungsurkunden, in denen die Pflichten der durch die jeweilige Stiftung finanzierten Koranlesern festgelegt wurden, Formulierungen wie: „der Lohn dafür soll der Seele des Stifters gewidmet werden (*wa-yuhdī tawāba dālika [...] li-rūḥi l-wāqifi*)“.<sup>67</sup> Insgesamt befürwortete also

64 al-Qurtūbī, *Tadkira fi aḥwāl al-mautā* (wie Anm. 62), 91-93.

65 Zu den entsprechenden Traditionen bei Ibn Abī d-Dunyā s. o. Anm. 21.

66 Ibn Qaiyim al-Ġauzīya (gest. 751/1350), *Kitāb ar-rūḥ*. Haiderabad 1938, 145f. u. 150f. (Quaestio 16: *al-masʿala as-sādisa ʿašara*) [ND Kairo 1950, 174f. u. 181]. Vgl. *Erwin Gräff*, Auffassungen vom Tod im Rahmen islamischer Anthropologie, in: Johannes Schwartländer (Hrsg.), *Der Mensch und sein Tod*. (Kleine Vandenhoeck-Reihe, Bd. 1426.) Göttingen 1976, 126-145, hier 136-138.

67 So in der Stiftungsurkunde (*waqfiya*) der von Abū Madyan zur Unterbringung maghrebischer Pilger zu Anfang des 8./14. Jahrhunderts in Jerusalem gegründeten *zāwiya*; s. *Kāmil Ḡamīl al-ʿAsālī* (ed.), *Waqfiyyāt al-maġāriba*. Jerusalem 1981; Franz. Übers. bei *Louis Massignon*, Documents sur certains waqfs des lieux saints de l'islam, in: *Revue des études islamiques* 19, 1951, 73-120, hier 90f. Weitere Beispiele aus osmanischer Zeit: Stiftung des osmanischen Sultans Selim I. für eine *zāwiya* in Dayr al-Asad (922/1516): *wa-an yuhdīya tawāba dālika ilā maulanā l-wāqifi wa-l-wālidaihi*; s. *Aharon Layish*, Waqfs and Šūfi Monasteries in the Ottoman Policy of Colonization. Sulṭān Selim's Waqf of 1516 in Favour of Dayr al-Asad, in: *BSOAS* 50, 1987, 61-

Ibn Qaiyim durchaus die Sorge um die Toten, solange sie nicht am Grabe gepflegt wurde.<sup>68</sup>

Bis in das 8./14. Jahrhundert scheint die Koranrezitation für Tote demnach unter den Rechtsgelehrten umstritten gewesen zu sein. Die vielfach belegte Praxis spricht auch hier für ein anderes Verständnis unter den Gläubigen, dem al-Qurṭubī und Ibn Qaiyim in ihren langen Ausführungen eine rechtliche Grundlage geben wollten. Zwar muß die Historizität der von al-Qurṭubī angeführten Belege für das 1./7. Jahrhundert bezweifelt werden, und es sei auch dahin gestellt, ob Ibn Ḥanbal sich tatsächlich Mitte des 3./9. Jahrhunderts für die Billigung dieses Ritus aussprach. Zumindest finden sich für diese Zeit deutliche Hinweise für die Verbreitung dieser Praxis. So veranschaulicht das erwähnte Beispiel des Bagdader *ḥadīṭ*-Gelehrten Ibn at-Ṭalḡī, daß man sich allein schon davon Nutzen für den Toten versprach, daß der Begräbnisraum zuvor zur Koranrezitation genutzt worden war.<sup>69</sup> Besonderes Interesse an dieser Form des Totengedächtnisses hatte die zur selben Zeit in Ägypten und Syrien herrschende Dynastie der Ṭulūniden. So wurden nicht nur an ihren eigenen Gräbern bei al-Fuṣṭāṭ Koranleser zur ständigen Rezitation angestellt, sondern auch in Damaskus am von ihnen im Jahr 270/883-4 neu errichteten Grab des Kalifen Mu‘āwiya (41/661-60/680), des Begründers der umayyadischen Dynastie.<sup>70</sup>

Wenngleich aufgrund des erhaltenen Quellenmaterials konkrete Belege für die Koranlesung am Grab im 4./10. Jahrhundert schwer zu finden sind, so zeigt sich für das 5./11. Jahrhundert die Verbreitung dieses Ritus z. B. in der schon genannten qarāḥānidischen Grab-*madrassa* in Samarqand sowie besonders im Tagebuch des Ibn al-Bannā‘. Als man diesem einen Traum erzählte, in dem er von einem Toten daran erinnert wurde, ein gegenseitig gegebenes Versprechen einzuhalten, das von seiten des Toten offenbar darin bestand, für das Wohlergehen des Ibn al-Bannā‘ zu sorgen, begab er sich gleich am nächsten Tag zum Grab, um seinen Teil der Verpflichtung zu erfüllen. Er rezitierte den ganzen Koran und gab dem Verstorbenen auch Anteil an der Rezitation, die er sonst anderen „schenkte“.<sup>71</sup> Offenbar hatte Ibn al-Bannā‘ ein festes Pensum von Koranrezitationen zu absolvieren, das er aber entsprechend der später von Ibn

89, hier 79, 84; Stiftung von 400 Goldmünzen für den Unterhalt von vier Koranlesern seitens des ḥanafitischen Qāḍī ‘Abd al-Laṭīf (984/1576): *yuhdūna ṭawāba ḍālīka (...) fī ṣaḥā’ifi l-wāqifi*; s. *Kāmil Ḡamīl al-‘Asalī* (ed.), *Waṭā’iq maqdisīya tāriḥīya*. 3 vols. Amman 1983-1989, vol. 2, 264; Stiftung des ‘Abdallāh Efendī al-Ḥusainī (1203/1788): *yuhdī ṭawāba ḍālīka (...) fī ṣaḥā’ifi l-wāqifi*; s. ebd., vol. 3, 127.

68 Zu Ibn Qaiyims Haltung s. auch o. Anm. 55.

69 S. o. Anm. 39. Mitte des 8./14. Jahrhunderts rezitierte der erwähnte Abū Ḥaiyān unablässig den Koran wohl am Grab seiner im Haus beerdigten Tochter; s. *Homerin*, *A Bird Ascends the Night* (wie Anm. 39), 264-266

70 *Leisten*, *Architektur für Tote* (wie Anm. 3), 62. Im 3./9. Jahrhundert war die Verehrung Mu‘āwiyas durchaus auch außerhalb Syriens verbreitet. In Bagdad bestand der Grund dafür wohl im Gegensatz zu den Aliden; s. *Charles Pellat*, *Le culte de Mu‘āwiya au IIIe siècle de l’Hegire*, in: *Studia Islamica* 6, 1956, 53-66.

71 *Makdisi*, *Autograph Diary* [1957] (wie Anm. 23), 19 (arab.): *wa-ahdaitu lahu ḥatmatan kānat ma‘ī wa-ḡā’altu lahu ma‘a š-šaiḥi l-aḡalli bini Yūsufin wa-wālidithi Abī Ṭāhirin naṣīban min al-qir‘ati fīmā uhdīhu ilaihum, naḡā’ahumi llāhu bi-ḍālīka*, 36 (engl.).

Qaiyim entwickelten Lehre als freiwillige Gabe an die Toten ansah. Sollte er aber einmal seine Pflichten vernachlässigen, erinnerten ihn prompt die Toten an seine Aufgabe. Entsprechend empfiehlt Ibn ʿUṭmān (gest. 615/1218) in einem Führer für Besucher der Friedhöfe Kairos, an den Gräbern ganz bestimmte Suren zu rezitieren. Dies sei nämlich ein Geschenk für die Toten. Außerdem bringe der Vortrag des Korans sowohl dem Rezitator als auch dem Toten göttlichen Lohn ein.<sup>72</sup> Hier wird noch einmal deutlich, daß die Koranrezitation als gottgefälliges Werk verstanden wurde, vergleichbar der im Namen eines Toten geleisteten Gabe von Almosen (*ṣadaqa*). Im Gegensatz zur Koranrezitation bestand allerdings bezüglich der *ṣadaqa* unter den muslimischen Rechtsgelehrten ein allgemeiner Konsens darüber, daß sowohl der die Tat Ausführende, als auch der Tote davon profitieren würden.<sup>73</sup>

Auch ohne den direkten räumlichen Bezug zum Grab konnte das Totengedächtnis durch die Stiftung von Koranrezitationen an besonders heiligen Orten wie Mekka, Medina oder Jerusalem gepflegt werden.<sup>74</sup> Anhand der Sammlung von Koranhandschriften aus der al-Aqṣā Bibliothek in Jerusalem läßt sich erkennen, daß mit der Stiftung eines Korans in der Regel auch die Anstellung von Koranlesern verbunden war, die aus dem gestifteten Exemplar für den Stifter zu rezitieren hatten. Aus den erhaltenen Koranhandschriften ergibt sich dabei nach Khader Salameh eine Zahl von bis zu 1000 Koranlesern, die in osmanischer Zeit auf dem Jerusalemer *ḥaram* beschäftigt waren und Memorialleistungen vollbrachten.<sup>75</sup>

72 Wie später al-Qurṭubī, so beruft sich auch Ibn ʿUṭmān in der Rechtfertigung der Koranrezitation am Grab auf die Autorität Ibn Ḥanbals. Empfohlen werden die Suren 1, 11, 18, 33, 112 und bes. 36; s. Ibn ʿUṭmān, Muṣīd az-zuwār ilā qubūr al-abrār. Ed. by Muḥammad Faḥī Abū Bakr. Kairo 1995, 38, 42; *Tetsuya Ohtoshi*, The Manners, Customs, and Mentality of Pilgrims to the Egyptian City of the Dead: 1100-1500 A.D., in: *Orient* 29, 1993, 19-44, hier 26f., 35f.; *Taylor*, In the Vicinity of the Righteous (wie Anm. 4), 75f. Zum Lohngedanken s. auch die o., Anm. 26, erwähnte Erzählung Ibn al-Bannā's, wonach sein verstorbener Großvater sich im Traum für die an seinem Grabe rezitierten Koranverse bedankte und den Wunsch aussprach, Gott möge ihn dafür belohnen.

73 So etwa bei an-Nawawī (gest. 676/1278) in seinem Kommentar zu Muslims *ḥadīṭ*-Sammlung; s. Ṣaḥīḥ Muslim bi-ṣarḥ an-Nawawī. 9 vols. Kairo 1930 [repr. Beirut n. y.], vol. 7, 90; *Thomas Weir/Aron Zysow*, Art. ṣadaqa, in: *EI*<sup>2</sup>. Vol. 8. Leiden 1994, 715; *Kinberg*, Interaction Between this World and the Afterworld (wie Anm. 16), 307; s. auch *Kazuo Ohtsuka*, Toward a Typologie of Benefit-Granting in Islam, in: *Orient* 24, 1988, 141-151; *Ohtoshi*, The Manners, Customs, and Mentality of Pilgrims (wie Anm. 72), 30-39.

74 Zur Pflege der Memoria in verschiedenen Stiftungen in Jerusalem, die nicht als Grabstiftungen angelegt waren, s. *Pahlitzsch*, The Concern for Spiritual Salvation and Memoria (wie Anm. 4), 329-344.

75 *Khader Salameh*, The Qurʾān Manuscripts in the al-Haram al-Sharif Islamic Museum, Jerusalem. Reading/Paris 2001, 43-45; *Ders.*, Aspects of the "Sijills" of the Shari'a Court in Jerusalem, in: *Sylvia Auld/Robert Hillenbrand* (eds.), *Ottoman Jerusalem. The Living City: 1517-1917*. 2 vols. London 2000, vol. 1, 103-144, hier 105f., 111, 139. Der aus Spanien stammende *ḥadīṭ*-Gelehrte Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, der sich von 1093 bis 1095 in Jerusalem aufhielt, berichtet sehr anschaulich von einem besonders engagierten Rezitator: „Man konnte nichts machen, ohne seine Koranrezitation (dabei zu hören)“; s. *Al-Maqqarī*, *Nafḥ at-ṭīb*. Ed. by *Iḥsān ʿAbbās*. 9 vols. Beirut 1968, vol. 2, 42; *Angelika Neuwirth*, *The Spiritual Meaning of Jerusalem in Islam*, in:



Ebenso wie das Bittgebet wurde der vorislamische Brauch des Grabbesuchs, mit einem eigenen Begriff als *ziyāra* bezeichnet, nie aufgegeben. Schon früh scheint der Freitag der bevorzugte Tag für diese Besuche gewesen zu sein. Eindringlich schildert der Dichter Muḥammad bin Šāliḥ im 3./9. Jahrhundert einen solchen Besuch von jungen Frauen am Grab eines Mitglieds der Abbasidenfamilie: „Am Freitagmorgen war’s, da sah ich in Sāmarrā’ Augen, deren Thränenstrom jeden Zuschauer in Staunen versetzen konnte; / sie besuchen die Gebeine, die im Erdreich verwesen; sie erwirken Vergebung der Sünden für diese Gebeine.“<sup>76</sup>

Ibn al-Bannā’ berichtet mehrfach von Besuchen verschiedener Gräber, wobei er stets die Bezeichnung *ziyāra* oder die zugrunde liegende Verbform verwendet. Seine Besuche stattet er in der Regel im Anschluß an Beerdigungen ab.<sup>77</sup> Zu einem eigenständigen Ritus mit festgelegten Verhaltensregeln und Abläufen wird die freitägliche *ziyāra* ab dem 6./12. Jahrhundert in Kairo. Eigene Pilgerführer zu den Friedhöfen Kairos wurden verfaßt, in denen die vielfältigen Riten, die vor allem an Heiligengräbern, aber eben auch an Gräbern gewöhnlicher Menschen durchgeführt wurden, festgehalten sind.<sup>78</sup> ‘Alā’ ad-Dīn ‘Aṭṭār (gest. 1324) beschreibt in einem Traktat über die *ziyāra*, welchen gegenseitigen Nutzen die Lebenden und die Toten vom Besuch hatten: Für die Lebenden würden nämlich erstens die Probleme des Alltags durch die Erinnerung an den Tod relativiert, und zweitens würde ihnen der Besuch als frommes Werk Lohn im Jenseits einbringen. Den Toten würde dagegen durch die ihnen entgegengebrachte Zuneigung der Lebenden die Last des Grabes gelindert. Außerdem würde ihnen das Verdienst für die Gebete, Koranrezitationen und wohlthätigen Werke der Lebenden gut geschrieben.<sup>79</sup>

Im Rahmen der *ziyāra* waren auch regelmäßige Totenmähler üblich. Eine gründliche Untersuchung über die Verbreitung des Totenmahls im islamischen Kontext steht noch aus, doch scheint dieser ebenfalls auf vorislamische Ursprünge zurückgehende Brauch, der als typisches Merkmal für die vollzogene Gemeinschaft mit dem Toten gelten kann, weithin verbreitet gewesen zu sein.<sup>80</sup> In einer von Naṣrallāh ibn al-Aṭīr (558/1163-

---

Nitza Rosovsky (ed.), *City of the Great King. Jerusalem from David to the Present*. Cambridge, Mass./London 1996, 93-116 und 483-495, hier 115, 494, Anm. 107.

76 Zitiert nach *Goldziher*, Ueber Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam (wie Anm. 2), 247; s. auch *Ders.*, Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie (wie Anm. 2), 326f. [ND 380f.].

77 S. u. a. *Makdisi*, Autograph Diary [1957] (wie Anm. 23), 18 (arab.), 35 (engl.).

78 Während diese Texte in jüngster Zeit von *Taylor*, In the Vicinity of the Righteous (wie Anm. 4), 62-167, für die islamische Heiligenverehrung ausführlich herangezogen wurden, sind sie in Bezug auf die Sorge um das Totengedächtnis noch nicht ausgewertet worden.

79 *Taylor*, In the Vicinity of the Righteous (wie Anm. 4), 216.

80 *Goldziher*, Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie (wie Anm. 2), 322 [ND 376]. As-Suhaili (gest. 581/1185) erwähnt in seinem Kommentar zu Ibn Hišāms Vita des Propheten ein als *waḍīma* bezeichnetes Totenmahl der Araber in vorislamischer Zeit; s. Das Leben Muhammed’s nach Muhammed Ibn Ishāk. Bearb. v. *Abd el-Malik Ibn Hischām*. Hrsg. v. *Ferdinand Wüstenfeld*. 2 Bde. Göttingen 1858-1859 [ND Frankfurt am Main 1961], Bd. 2, 184. Besonders deutlich wird die Funktion des Mahles zur Bekräftigung der Gemeinschaft mit den Toten an einem Beispiel aus dem Iran des 6./12. Jahrhunderts, wo dem Toten eigene Speisen auf das Grab gestellt wurden; s. *Leisten*, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 65, 36 Anm. 129. Allgemein dazu: *Otto Gerhard*

637/1239), dem Wezir Saladins, verfaßten Ernennungsurkunde für einen *muḥtasib*, den sogenannten Marktaufseher, der auch für die Einhaltung der guten Sitten und religiöser Vorschriften zu sorgen hatte, wird unter anderem beanstandet, daß die Frauen über den Gräbern Zelte aufschlugen und die Feiertage als Gelegenheit für die Zusammenkunft mit den Toten nutzten, wobei sie Gastmähler und gesellige Zusammenkünfte abhielten.<sup>81</sup> Wie Adam Sabra gezeigt hat, gab es neben den privaten Familienfesten vor allem seit der Mitte des 9./15. Jahrhunderts zunehmend auch Stiftungen für Armenspeisungen am Grab des Stifters.<sup>82</sup>

Die verschiedenen hier behandelten Elemente islamischer Memoria kommen im Bericht des Ibn Baṭṭūṭa vom Anfang des 8./14. Jahrhunderts über spezielle Totenriten in Širāz noch einmal gebündelt zum Ausdruck. Dort sei nämlich das Hausbegräbnis besonders verbreitet gewesen. Der Begräbnisraum wurde dafür mit dem üblichen *šubbāk*, einem Gitterfenster, versehen. Ebenso wurden Koranleser angestellt. Wörtlich heißt es dann: „Die Mitglieder des Hauses halten sich bei dem Grab auf und stellen Kerzen auf, als ob der Tote noch da sei. Mir wurde berichtet, daß sie jeden Tag den Anteil der Speisen (die der Tote zu Lebzeiten erhalten habe) kochen und ihn an seiner Stelle als Almosen darreichen.“<sup>83</sup> Im Rahmen der Familie wird die Gemeinschaft mit dem Toten aufrecht erhalten, verdeutlicht durch das Totenmahl. Dazu kommt die Sorge für die Memoria bei Gott durch die Koranrezitation sowie die Verrichtung guter Taten im Namen des Toten.

\*

Als eigene Form einer eher arabisch als islamisch zu bezeichnenden Memorialkultur soll das Totengedicht (*martiya*; Pl. *marāṭī*), nicht unerwähnt bleiben. Aus der ursprünglichen Trauerklage (*niyāḥa*) hatte sich ein eigene Gattung entwickelt, die anlässlich der nach dem Tod eines Stammesangehörigen abgehaltenen Trauerversammlungen (*ma'ātim*) vorgetragen wurden.<sup>84</sup> James Bellamy hat die hohe Zahl von

---

*Oexle*, Die Gegenwart der Toten, in: Herman Braet/Werner Verbeke (eds.), *Death in the Middle Ages*. (Mediaevalia Lovaniensia, Ser. 1: Studia, vol. 9.) Leuven 1983, 19-77, bes. 48-53, wo auf die Kontinuität vom heidnisch-antiken und jüdischen zum mittelalterlich-christlichen Totenmahl hingewiesen wird.

81 Naṣrallāh ibn al-Aṭīr, *al-Maṭal as-sā'ir fī l-adab al-Kātib*. Ed. by Aḥmad al-Ḥūfī/Badawī Ṭabāna. 4 vols. Kairo 1959-1965, vol. 2, 397; *Goldziher*, Ueber Totenverehrung im Heidentum und im Islam (wie Anm. 2), 257f.

82 Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam* (wie Anm. 50), 89-98. Für seit dem ausgehenden 4./10. Jahrhundert belegte Armenspeisungen am Grab Abrahams zum Gedenken an dessen Gastfreundschaft s. Moshe Sharon, *Art. al-Khalīl*, in: EI<sup>2</sup>. Vol. 4. Leiden 1978, 957.

83 *Ibn Baṭṭūṭa*, *Riḥla*. Beirut 1968, 209f.; Übers. nach Leisten, *Architektur für Tote* (wie Anm. 3), 38, Anm. 160.

84 *Goldziher*, *Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie* (wie Anm. 2), 309 [ND 363], 320f. [ND 374f.]; *Šauqī Daiḥ*, *ar-Ritā'*. Kairo 1955, 12f. So stellt auch Gert Borg, *Mit Poesie vertreibe ich den Kummer meines Herzens. Eine Studie zur altarabischen Trauerklage der Frau*. Istanbul 1997, 229f., zur Sprechsituation der *martiya* fest, daß sie für den öffentlichen Vortrag konzipiert war und keine spontanen Äußerungen darstellte.

Trauergedichten der Ḥansāʾ, einer Zeitgenossin des Propheten, die zum größten Teil ihren beiden Brüdern gewidmet waren, damit erklärt, daß sie wohl jeweils für solche offenbar regelmäßig zur Erinnerung an die Verstorbenen veranstalteten *maʿātim* gedichtet worden seien. Nie werde sie aufhören, heißt es, bei diesen Versammlungen ihren Bruder Ṣaḥr zu beklagen.<sup>85</sup> Die vorislamische *martiya* kann als Aufforderung an den Stamm verstanden werden, des gefallenen Helden zu gedenken. Insofern diene das Gedicht auch als Versicherung gegenüber dem Verstorbenen, daß er nicht vergessen werde.<sup>86</sup> Sie ist nach Gert Borg „ein sprachliches Monument, für das man in anderen Kulturbereichen (...) ein greifbares Denkmal errichten würde.“<sup>87</sup> Zudem wurden mittels der idealisierten Beschreibung des Helden angesichts des Todes die Stammesnormen bestätigt. Die vorislamischen Dichter fungierten somit in erster Linie als Sprecher ihres Stamms und brachten nicht persönliche Gefühle zum Ausdruck.<sup>88</sup>

In islamischer Zeit wurden weiter regelmäßig Trauerversammlungen veranstaltet. Die übliche Trauerfrist betrug ein Jahr.<sup>89</sup> Allerdings wurden zumindest in Einzelfällen Trauerversammlungen auch nach Ablauf dieser Frist im jährlichen Rhythmus abgehalten.<sup>90</sup> Während dementsprechend die Inhalte und Motive des Trauergedichts weitgehend unverändert blieben, verlor der Dichter aufgrund der neuen gesellschaftlichen Verhältnisse allmählich seine Funktion als Sprecher des Stammes. Als Folge dieser Individualisierung wurden jetzt auch Elegien auf den Tod von Ehefrauen und Kindern oder Freunden verfaßt, die nicht als Helden im Kampf, sondern eines natürlichen Todes gestorben waren.<sup>91</sup> Offizielle oder repräsentative Aufgaben, die zum Beispiel darin bestehen konnten, für hochgestellte Persönlichkeiten bei Todesfällen Trost- und Trauergedichte vorzutragen, übernahmen dagegen zunehmend

85 James Bellamy, Some Observations on the Arabic rithāʾ in the Jāhilīyah and Islām, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 13, 1990, 44-61, hier 53f.

86 S. o. Anm. 7.

87 Borg, Mit Poesie vertreibe ich den Kummer meines Herzens (wie Anm. 84), 236, der die Verse al-Ḥansāʾs zitiert: „Wieviele Verse, ähnlich den Lanzenklingen, / überleben, während der, der sie sagte, zugrunde ging.“

88 Abdesslem, Le thème de la mort (wie Anm. 1), 60-64; Borg, Mit Poesie vertreibe ich den Kummer meines Herzens (wie Anm. 84), 237; allgemein s. Stefan Sperl, Mannerism in Arabic Poetry. A Structural Analysis of Selected Texts (3rd Century A.H./9th Century A.D.-5th Century A.H./11th Century A.D.). (Cambridge Studies in Islamic Civilization.) Cambridge 1989, 77-80. Suzanne Pinckney Stetkevych, The Mute Immortals Speak. Pre-Islamic Poetry and Poetics of Ritual. (Myth and poetics.) Ithaca 1993, 161-205, versteht das zumeist von Frauen vorgetragene Trauergedicht auch als Aufforderung zur Blutrache.

89 So bei Labīd (gest. ca. 40/662), Ṣarḥ dīwān Labīd. Ed. by Iḥsān ʿAbbās. Beirut 1962, 214, Nr. 28, Vers 7, der sich allerdings veranlaßt sieht, seine Töchter ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß eine einjährige Trauerzeit ausreicht; vgl. Goldziher, Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie (wie Anm. 2), 321 [ND 375].

90 Goldziher, Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie (wie Anm. 2), 322 [ND 376], Anm. 1.

91 Mit Gedichten auf den Tod von Kindern vornehmlich aus mamlukischer Zeit haben sich beschäftigt: Homerin, A Bird Ascends the Night (wie Anm. 39), 247-279; Thomas Bauer, Communication and Emotion: The Case of Ibn Nubātah's "Kindertotenlieder", in: MSR 7, 2003, 49-96.

Berufsdichter.<sup>92</sup> Die Trauergedichte der Hofdichter des 3./9. Jahrhunderts entwickelten sich so zu hoch artifizierten Kunstwerken einer säkular ausgerichteten Memorialkultur. Nicht ohne Grund wurde das Trauergedicht daher von den klassischen islamischen Literaturkritikern als Gegenstück zur Lobdichtung angesehen.<sup>93</sup> Tatsächlich wurde nach einer Anekdote im *Kitāb al-Aġānī* das Trauergedicht, das Abū Tammām (gest. ca. 232/845) auf seinen Förderer Muḥammad ibn Ḥumaid, einen 214/829 gefallenen abbasidischen Feldherren verfaßt hatte, von Abū Dulaf al-Qāsim al-ʿIḡlī (gest. zwischen 225/840 und 228/843), ebenfalls Militär und Mäzen, mit den Worten gelobt, wer so in der Dichtung beklagt werde, sei nicht gestorben.<sup>94</sup> Und genau das war es wohl, was die Mäzene von den von ihnen geförderten Dichtern erwarteten. Für Hilary Kilpatrick ist „poetry’s and music’s capacity to resist time“ geradezu ein Leitmotiv dieser monumentalen Sammlung arabischer Dichtungskunst.<sup>95</sup>

Eine weitere Gruppe von Gedichten, die sich ausführlich mit dem Tod beschäftigen, sind die Askesegedichte (*zuhdiyyāt*).<sup>96</sup> Als Hauptvertreter dieser Gattung gilt Abū l-ʿAtāhiya (131/748-211/826), der vom einfacher Verkäufer von Tonwaren zum Hofdichter des Kalifen Harūn ar-Rašīd aufstieg, bevor er aus nicht ganz geklärten Gründen den Hof verließ und sich der asketischen Dichtung widmete.<sup>97</sup> Ein durchgehendes Motiv seiner Dichtung ist der Besuch der Gräber, deren Anblick Abū l-ʿAtāhiya an die Vergänglichkeit der diesseitigen Welt erinnert und die Mahnung beinhaltet, alles Streben nach weltlichen Gütern aufzugeben. Vielmehr solle man sich durch gute Taten Proviant oder auch einen Schatz für das Jenseits anlegen.<sup>98</sup> Immer wieder betont Abū l-

92 Ewald Wagner, Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. 2 Bde. Darmstadt 1987-1988, Bd. 1, 130f.; Homerin, A Bird Ascends the Night (wie Anm. 39), 248-250; Renate Jacobi, Bemerkungen zur frühislamischen Trauerpoesie, in: Wiener Zs. f. d. Kunde d. Morgenlandes 87, 1997, 83-99, hier 85-87; Pieter Smoor, „Death, the Elusive Thief“: The Classical Arabic Elegy, in: Jan M. Bremer/Theo P. J. van Hout/Rudolph Peters (eds.), Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World. Amsterdam 1994, 151-176, hier 169-171; Beatrice Gruendler, Medieval Arabic Praise Poetry. Ibn al-Rūmī and the Patron’s Redemption. (Routledge Curzon Studies in Arabic and Middle Eastern Literature, vol. 4.) London/New York 2003, 10-12.

93 Suzanne Pinckney Stetkevych, Abū Tammām and the Poetics of the ʿAbbāsīd Age. (Studies in Arabic Literature, vol. 13.) Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1991, 33f.; Borg, Mit Poesie vertreibe ich den Kummer meines Herzens (wie Anm. 84), 101-106.

94 Abū l-Faraġ al-Isbahānī, Kitāb al-Aġānī (wie Anm. 32), vol. 16, 390. Vgl. das Gedicht des al-Buḥturī (206/821-284/897) für den Kalifen al-Muʿtazz Billāh, in dem er ihm über den Tod des Wasif Trost spendet; al-Buḥturī, Diwān. 2 vols. Beirut 1962, vol. 2, 94, Vers 20: „Er ging ohne Tadel, und die Erinnerung an ihn / wurde ein Schmuck des Reims zwischen Elegie und Lobpreis.“

95 Kilpatrick, Making the Great Book of Songs (wie Anm. 2), 256f.

96 Andras Hamori, Ascetic Poetry (*zuhdiyyāt*), in: Cambridge History of Arabic Literature. ʿAbbāsīd Belles-Lettres. Cambridge 1990, 265-274; Abdesselem, Le thème de la mort (wie Anm. 1), 293-315; allgemein s. Stefan Sperl, Mannerism in Arabic Poetry (wie Anm. 88), 80-82.

97 Muhammad Abd el Aziz el Kafrawy/James D. Latham, Perspective of Abū l-ʿAtāhiya, in: Islamic Quarterly 17, 1973, 160-176.

98 Vgl. z. B. Abū l-ʿAtāhiya (gest. 211/826), al-Anwār az-zāhiya fī diwān Abī l-ʿatāhiya. Ed. by Louis Cheikhho. Beirut 1886, 122, 170; dt. Übers.: Der Diwān des Abū l-ʿAtāhiya aus dem Arab.

‘Atāhiya, daß die Lebenden die Toten vergessen würden, sobald sie begraben sind, und sich dann nur noch darum kümmern, das Erbe der Toten an sich zu reißen.<sup>99</sup> Doch in seinem Gedicht „Über die Klugen und die Toren“ entwirft er auch ein Gegenbild zu dieser fatalistischen Weltsicht: „Unter den Menschen gibt es Tote, die im Gedächtnis (der Menschen) noch lebendig sind, wie auch in Gesundheit Lebende, die aber unter den Menschen (bereits) tot sind. / Was nun den ersten Fall angeht, so sind das die Toten, die sich durch Religiosität auszeichneten.“<sup>100</sup> Weiter geführt wird dieser Gedanke in dem Gedicht „Über die Erweisung von Wohltaten und das dauernde Andenken, in dem ein Frommer steht“, wo es heißt: „Das Leben eines Menschen besteht in seinem Namen (*dikruhu*, wörtlich: der Erinnerung an ihn) und nicht in der Länge seiner Lebensfrist; sein Tod besteht in der Erniedrigung und nicht in seinem nahen (Sterbe-)Tag. / Deshalb such’ dir durch Wohltaten (*bi-l-iḥsān*), die du (deinen Mitmenschen) erweist, deinen Namen (*dikraka*) lebendig zu erhalten, so daß du dermaßen in der Welt zwei Leben besitzt.“<sup>101</sup>

Deutlicher läßt sich der Grundgedanke der Memoria nicht formulieren. 450 Jahre später, in einer Stiftungsurkunde des Mamlukensultans Baibars I. von 668/1270 für das Grab des Nābī Mūsā, also des Moses, findet sich eine ganz ähnliche Vorstellung, indem es über Baibars’ Stiftung heißt, „sie erhält die Erinnerung an ihren Stifter (*dikr wāqifihi*) am Leben, indem ihre Einkünfte (wiederum) für ihre Auskünfte verwendet werden, wodurch ihm ein zweites Leben zuteil wird.“<sup>102</sup>

\*

Hier zeigt sich schon, welche Funktion der islamischen Stiftung, dem *waqf*, im Rahmen der islamischen Memorialkultur zukam. Wie schon mehrfach erwähnt, war die Ausführung von Handlungen im Namen des Toten fester Bestandteil des Totengedächtnisses. Für Ibn Abī d-Dunyā stand Ende des 3./9. Jahrhunderts dabei noch die Begleichung offen stehender Schulden im Vordergrund, und auch Abū l-‘Atāhiya wird vermutlich ganz allgemein an noch zu Lebzeiten vollbrachte gute Taten gedacht haben. Im *Kitāb aḥwāl al-qiyāma* aus dem 5./11. Jahrhundert wird dagegen schon ausdrücklich die Leistung einer *ṣadaqa* im Auftrag des Verstorbenen als Pflicht der Lebenden gegenüber den Toten genannt.<sup>103</sup> Als *ṣadaqa*, was in der Regel mit Almosen übersetzt wird, aber

---

übers. v. Oskar Rescher. (Gesammelte Werke, Abt. 5, Bd. 1.) Stuttgart 1928 [ND Osnabrück 1991], 108, 153.

99 Etwa Abū l-‘Atāhiya, al-Anwār az-zāhiya fī dīwān Abī l-‘Atāhiya (wie Anm. 98), 161 (arab.), 146f. (dt.).

100 Abū l-‘Atāhiya, al-Anwār az-zāhiya fī dīwān Abī l-‘Atāhiya (wie Anm. 98), 40 (arab.), 35 (dt.).

101 Abū l-‘Atāhiya, al-Anwār az-zāhiya fī dīwān Abī l-‘Atāhiya (wie Anm. 98), 259 (arab.), 240 (dt.). Ähnlich auch ebd., 104f. (arab.), 91f. (dt.).

102 Al-‘Asalī (ed.), Waṭā‘īq (wie Anm. 67), vol. 3, 119

103 Kitāb aḥwāl al-qiyāma. Muhammedanische Eschatologie. Hrsg. u. übers. v. Moritz Wolff. Leipzig 1872, 27f. (arab.), 46f. (dt.). Hier wird die bekannte Anekdote erzählt, wonach ein gewisser Abū Qalāba im Traum die Toten bei ihren Gräbern sitzen sah, unter ihnen auch einen verstorbenen Nachbarn. Da alle außer dem Nachbarn ein Licht bei sich trugen, erkundigte sich Abū Qalāba nach dem Grund dafür. Da antwortete ihm der Tote, daß die anderen Söhne und Freunde hätten,

tatsächlich jede gute Tat beinhaltet, gilt auch die Errichtung einer Stiftung. Die Einrichtung einer theoretisch unvergänglichen Stiftung ermöglichte es also dem Stifter, über den Tod hinaus gute Werke zu vollbringen. Ab dem 6./12. Jahrhundert findet sich dann in großer Regelmäßigkeit in den Stiftungsurkunden die Bezeichnung des *waqfs* als *ṣadaqa ḡāriya*, d. h. als immerwährendes Almosen.<sup>104</sup>

Der Stiftung kam aber auch in anderer Hinsicht eine entscheidende Bedeutung bei der Bewahrung der Memoria zu. Aufgrund der ihr theoretisch zukommenden Dauerhaftigkeit bot sie das ideale Mittel, das Totengedächtnis zu institutionalisieren. Ob allerdings die oben erwähnten, von den Ṭulūniden an ihren Gräbern angestellten Koranleser aus einer Stiftung bezahlt wurden, ist fraglich. Sie können ihr Gehalt ebenso aus der Staatskasse bezogen haben. So ist für das Mausoleum al-Ḥusains in Karbalāʾ bekannt, daß es durch ein monatliches Stipendium aus dem Kalifenhaushalt finanziert wurde. Dies war im 3./9. Jahrhundert überhaupt die übliche Bezahlung für unter herrscherlicher Patronage stehende Religionsgelehrte, die zudem in der Regel einen säkularen Beruf ausübten.<sup>105</sup> Zudem überwogen im 3./9. Jahrhundert bei weitem kleinere Familienstiftungen, in denen die Einkünfte von vor allem städtischem Immobilienbesitz engen Verwandten zugeschrieben wurden.<sup>106</sup> Auch beim Kauf eines umfangreichen Grundstückes durch Harūn ar-Rašīd zum Unterhalt des Mausoleums seiner Amme dürfte es sich daher wohl nicht um die Errichtung einer Stiftung gehandelt haben.<sup>107</sup> Auch in den beiden großen Traktaten von Hilāl ar-Raʿy (gest. 245/859) und al-Ḥassāf (gest. 261/874), in denen das islamische *waqf*-Recht begründet wurde, findet

---

die um ihretwillen *ṣadaqa* geben würden. Sein Sohn würde dagegen weder für ihn beten, noch sonst sich im Namen seines Vaters der Wohltätigkeit widmen. Abū Qalāba berichtete diesen Traum dem Sohn, der sich sogleich besserte. Bald darauf erschien dem Abū Qalāba wieder jener Mann im Traum und dankte ihm dafür, daß er nun von der Schande vor seinen Nachbarn errettet worden sei.

104 Zum *waqf* als *ṣadaqa* s. Pahlitzsch, The Concern for Spiritual Salvation and Memoria (wie Anm. 4), 329-332.

105 Hayyim Cohen, The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century), in: JESHO 13, 1970, 16-61; Leisten, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 60; zu den verschiedenen Formen der Patronage s. Muhammad Qasim Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids. The Emergence of the Proto-Sunni Elite. (Islamic History and Civilization. Studies and Texts, vol. 16.), Leiden/New York/Köln 1997, 147-166. Zaman, ebd., 79, bringt im Zusammenhang der Ablehnung einiger ʿulamāʾ gegenüber jeder Zusammenarbeit mit den Herrschenden das Beispiel des Sufyān at-Ṭawrī (gest. 161/778), der gesagt haben soll: „Beware of the rulers, of drawing close to and associating with them. Do not be deceived by being told that you can intercede for the wronged and avert (evil) from him or that you can drive inquiry away. All this is the deceit of the devil, which the wicked *qurrāʾ* [wörtl. Koranleser, hier wohl allgemein alle Religionsgelehrten] have taken as a ladder (to self-promotion).“ Vielleicht gehört dieser Text in den Kontext der Diskussionen um die Verdienstlichkeit der Leistungen Lebender für die Toten.

106 Claude Cahen, Réflexions sur le waqf ancien, in: Studia Islamica 14, 1961, 37-56.

107 Ebensowenig muß es sich entgegen der Annahme Leistens im Falle des von Ḥasan ibn Zaid (gest. 270/884) erbauten Mausoleums, für dessen Unterhalt er den Ertrag von 70 Dörfern festsetzte, um eine Stiftung gehandelt haben; s. Leisten, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 101f. (Katalog, s. v. Āmul, Nr. 1).

sich nichts zu Grabstiftungen. Lediglich die Stiftung eines Friedhofs, von Leichentüchern und die Übernahme der Kosten für die Aushebung des Grabes für Arme werden bei al-Ḥassāf erwähnt.<sup>108</sup>

Bei der frühesten mir bekannten Grabstiftung handelt es sich um das Mausoleum der Dynastie der Sāmāniden in Buḥārā, für das um 300/900 ein Stück Land als *waqf* bereitgestellt wurde.<sup>109</sup> Spätestens seit dem 5./11. Jahrhundert nehmen die Stiftungen vor allem von Grab-*madrasas* erheblich zu, so daß die Vermutung nahe liegt, mit der Grab-*madrasa* sei auch die Finanzierung von Gräbern durch Stiftungen aus dem Ostiran in den Irak und nach Syrien vermittelt worden. Um 500/1100 war diese Form der Finanzierung schon so verbreitet, daß es in Bagdad eine eigene Behörde für das Rechnungswesen der Stiftungen für Mausoleen gab (*dīwān 'alā ḥisāb wuqūf at-turab*). Diese Behörde versuchte sogar, ein Begräbnis in einem frisch renovierten Mausoleum zu verhindern und dieses auf eigene Rechnung weiterzuverkaufen mit der Begründung, es sei nicht bewiesen worden, daß das Mausoleum mit einer Stiftung ausgestattet worden sei.<sup>110</sup>

Die Integration des *waqf* als tragendes Element in die islamische Memorialkultur stellte eine wesentliche Weiterentwicklung dar. Die Stiftung sorgte nicht nur durch die dauerhafte Bereitstellung von Mitteln und die Schaffung einer als Träger der Memoria fungierenden Personengruppe für die Institutionalisierung des Totengedächtnisses, sondern stellte auch selbst ein gutes Werk dar. Zudem bot sie eine Vielzahl weiterer Möglichkeiten, wie sich anhand der mamlukischen Grabstiftungen zeigen läßt. Die Bedeutung eines Fixpunktes, auf den sich die von den Mamluken ja erst zu schaffenden Familienverbände in innermamlukischen Auseinandersetzungen beziehen konnten, wurde erwähnt. Ebenso spielten finanzielle Motive eine entscheidende Rolle, ließ sich doch so das aufgrund ihrer Stellung erworbene Vermögen an die Familie weitergeben, das nach den Regeln der mamlukischen Kriegerkaste eigentlich an den Staat zurückfallen mußte.<sup>111</sup> Es macht jedoch keinen Sinn, hier nach dem Hauptmotiv für die Errichtung einer bestimmten Stiftung zu fragen. Es ist vielmehr das Charakteristikum der mamlukischen Grabstiftungen, in geradezu idealer Weise die verschiedensten politischen, religiösen und wirtschaftlichen Funktionen in sich zu vereinen. Die Demonstration des Herrschaftsanspruchs, die finanzielle Absicherung der Erben, die Sorge um das Seelenheil zielen alle auf die Etablierung und den Zusammenhalt der Familie ab. Die Grundlage all dieser Bemühungen bleibt aber die Memoria.

108 Al-Ḥassāf (gest. 261/874), *Kitāb aḥkām al-awqāf*. Kairo 1904, 294f., 332f.

109 *Leisten*, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 141f. (Katalog, s. v. Buḥārā, Nr. 1); ein weiteres Beispiel aus dem 4./10. Jahrhundert für eine sehr viel kleinere Anlage ebd., 244 (Katalog, s. v. Ribāṭ Kūfan, Nr. 1).

110 *Leisten*, Architektur für Tote (wie Anm. 3), 59f., 131 (Katalog, s. v. Baḡdād, Nr. 105). Zur staatlichen Verwaltung von Stiftungen s. *Emile Tyan*, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*. 2. Aufl. Leiden 1960, 375-381, 461-463; *Miriam Hoexter*, *Ḥuqūq Allāh and Ḥuqūq al-'Ibād as Reflected in the Waqf Institution*, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19, 1995, 133-156; *Takao Ito*, Aufsicht und Verwaltung der Stiftungen im mamlukischen Ägypten, in: *Der Islam* 80, 2003, 46-66.

111 *Carl Petry*, A Geniza for Mamluk Studies? Charitable Trust (Waqf) Documents as a Source for Economic and Social History, in: *MSR* 2, 1998, 51-60; s. auch die o., Anm. 52, angegebene Lit.

# Public Policy or Private Charity?

## The Ambivalent Character of Islamic Charitable Endowments

By

*Adam Sabra*

The student of medieval Islamic endowments is confronted with a paradox. On the one hand, pious endowments (*awqāf*) were a significant instrument by which rulers tried to alleviate social problems such as poverty, sickness, and lack of education, among their subjects. Monumental *awqāf* were built to provide services to the poor, orphans, unattached women, and other social groups marginalized by medieval Islamic society, especially in the major urban centers of the Islamic world. Given that rulers and other prominent members of the military and civilian elites also intervened to provide food to the poor during famines and food shortages, it is tempting to see the establishment of a pious endowment as an act of public policy. At the same time, however, sultans, amirs, and scholars were also private individuals, and the endowments they founded benefited their private interests as well. Many of the very same *awqāf* that provided services for the poor and other marginalized groups also functioned as family trusts which benefited the founder's family and his or her descendants in perpetuity. Furthermore, not all founders of pious endowments held government office. In many cases, *awqāf* were established by individuals whose private initiative benefited family and the poor alike. In many respects, it is difficult to draw a clear line between the kinds of endowments established by public figures and those established by private individuals.

This article re-examines this well-known problem from a different perspective. Conceding the dual nature of Islamic endowments from the beginning, it seeks to explain why different types of *awqāf* predominated at certain periods, and not others. Primarily drawing on evidence from the period 1000-1500 C.E., this article is intended as a contribution to the history of *waqf* and charity in the Islamic Middle Ages. It breaks with the frequent tendency to regard *waqf* as a timeless institution, enshrined in Islamic law, and therefore largely static during the pre-modern period.

A further clarification is in order. While it is possible to see *waqf* as a response to a set of social problems, that is not the approach that dominates in this article. Rather, my focus is on the motives of the founders. That is, I will deal with *waqf* insofar as it is donor-driven, rather than crisis-driven – with what Sandra Cavallo calls the “supply



side” of charity.<sup>1</sup> This is not to deny the very real suffering of the poor and other marginalized groups or the role of *awqāf* in preserving social peace and in justifying the existing social order, but the main engine in the development of medieval Islamic endowments was not the creation of new social problems, but rather the changing relationship of the elite to the rest of society, and the many conflicts that took place within the elite groups themselves.

I will focus on the development of endowments in Egypt during the period of the Mamluk Sultanate (1250-1517 C.E.). This choice stems in part from my own research interests and in part from the excellent documentation that is available for that time and place. More than 200 endowment deeds survive from that period, ranging from short scrolls equivalent to a dozen pages, to the mammoth royal *awqāf*, some of which are recorded in books of 500 pages or more. In addition, hundreds more documents survive which allow the researcher to trace the origins of much of the property donated to found these endowments. Whether these results of this research can be applied to other times and places is a question that requires further research.

The institution of *waqf* is an old one. Legal sources claim that the institution was known in the time of the Prophet Muḥammad, although this is unlikely. Nonetheless, by the ninth century C.E. Muslim jurists were writing entire books on the subject of *waqf* and the laws connected with it. It is interesting to note that even this early on there was no agreement as to what the precise legal status of a *waqf* was, or on the social purposes for which it existed. Although the early legal sources do mention the possibility of the use of *waqf* to endow a mosque, to build coastal defenses, or to provide for the poor, most of the attention of the legal sources is given to family trusts. In the absence of contemporary legal documents, the evidence of the legal manuals leads one to believe that *waqf* (or *ḥubs* as the Mālikī school calls it) was not an important instrument for public policy, whether in the construction of buildings for public use (mosques, schools, hospitals, etc.) or in providing food for the poor.<sup>2</sup> The manuals frequently mention the existence of a clause in family trusts which provided for the revenues of the trust to be distributed amongst the poor if the founder’s bloodline came to an end. This clause enabled the founder to claim that his endowment had a charitable purpose and that it would be perpetual, even if his or her descendents failed to produce progeny. Since perpetuity was an important condition of a valid *waqf*, such a provision was attractive to the founder, even if he or she never expected the poor to benefit from it. Given that family members were the most common recipients of *waqf* in the early legal literature, it is unsurprising that many of the legal debates of the era turned on definitions of family and lineage. Just who was to benefit from a family endowment and what the legal significance of different terms for family members was were key questions.

1 Sandra Cavallo, *Charity and Power in Early Modern Italy. Benefactors and their Motives in Turin. 1541-1789.* Cambridge 1995, 1f.

2 The Mālikīs considered *ḥubs* to be a type of bequest (*waṣīyah*) and thus restricted it to one third of the donor’s property in order to prevent him or her from evading Islamic inheritance law. This provision was present from quite early; e. g. *Ṣaḥnūn*, al-Mudawwanah al-kubrā. 6 vols. Beirut n. y., vol. 6, 91.

While the early history of *waqf* is still in need of a systematic study, certain trends appear clearly. Most early *awqāf* benefited relatives and can only be described as private acts. While some also benefited the poor or public places, their donors were rarely high ranking political figures, a situation very unlike that of the twelfth century C.E. on, when every sultan built his own endowment. Thus, even endowments with charitable purposes were the result of private initiative. In many cases, the property donated was the founder's house, which might be turned into a mosque or rented so that the revenues could be divided amongst the beneficiaries. Although we also read of orchards and date palms being used to found endowments, the endowment of large tracts of agricultural land, so common in a later period, appears to have been less common.<sup>3</sup>

This latter point is ironic since many early Muslim jurists attempted to equate state lands, which were primarily taxable agricultural lands, as *waqf*. They argued that the early Muslim rulers who presided over the conquests had not divided the conquered lands amongst the conquerors precisely in order to preserve them as the collective property (*waqf*) of all of the Muslims.<sup>4</sup> In this sense, *waqf* designated collectively held (effectively state) property that was not subject to private ownership or to Islamic inheritance law. Thus, all public property could be considered *waqf*.

While this last formulation is fascinating, it was not determinate for the future history of *waqf* as an institution. Rather, the jurists decided that *waqf* was the donation of property to a perpetual trust, whose revenues would be used to support a pious purpose (*qurba*, literally: one pleasing to God). Nonetheless, the idea that *waqf* was a term for collective, state, or public property remained part of the legal discourse.

The early history of *waqf* is opaque. Scholars have identified very few early *waqf* deeds that would provide documentary evidence to supplement, confirm, or deny the presentation of *waqf* in the legal sources. Nonetheless, it seems clear that *waqf* was not extensively used for state policy prior to the eleventh century C.E. George Makdisi has argued that *awqāf* which supported Islamic educational institutions existed as early as the first half of the tenth century.<sup>5</sup> Still, the widespread use of *waqf* to support Islamic law colleges (*madrasas*) and other institutions only became common in the second half of the eleventh century C.E. It was the importance of *waqf* to the development of Islamic education that caused Makdisi to take an interest in *waqf* at a time when many scholars of the medieval Islamic world were unaware of the institution's significance.

Perhaps as a result, early studies on medieval *waqf* focused on education, especially on the *madrasa*. There is no need here to recapitulate the debate over the role of the

3 While some scholars have denied the existence of *awqāf* based on agricultural lands in the early period, *Claude Cahen*, *Réflexions sur le waqf ancien*, in: idem, *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale*. Damascus 1977, 287-306, here 298-300, argues that such *awqāf* did exist in Iraq, although they only spread elsewhere later. *Al-Maqrīzī*, *Kitāb al-mawā'iz wa al-i'tibār bi-dhikr al-khiṭaṭ wa al-āthār*. 2 vols. Beirut n. y., vol. 2, 294f., states that Egyptian villages were rarely made into *waqf* in the Tulunid and Fatimid periods.

4 *Ziaul Haque*, *Landlord and Peasant in Early Islam. A Study of the Legal Doctrine of Muzara'a or Sharecropping*. Islamabad 1977, 54, 56-59.

5 *George Makdisi*, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh 1981, 24.

*madrasa* in structuring medieval Islamic education, the development of Sunni law, and the creation of new ways in which the military elite could patronize the scholarly establishment. Interestingly, it was scholars of Jewish history, such as Shelomo Dov Goitein and Moshe Gil, who recognized early on that the endowment records of the Geniza could be used to study the role of charity in medieval Cairo, specifically within the city's Jewish community. Whether these endowments originated as *waqf* in the sense understood in Islamic law or not, there is evidence that they came to be understood as such. One document from the second half of the twelfth century C.E. cited by Goitein describes the endowments as "pious foundations, *ahbās*, of the Jews for the benefit of their poor".<sup>6</sup> Another document, dating to the first half of the thirteenth century C.E., refers to the "*waqf* of Abū Thanā al-Muhadhhab".<sup>7</sup> These documents are important not only because of what they say about the Jewish community, but also what they may imply about the Muslim community. Very few Muslim *waqf* deeds survive from the period prior to 1250 C.E. Many that do are the work of important state officials and rulers. Little attention has been given to the possibility that smaller scale *awqāf* founded by less prominent individuals to benefit the poor may have existed prior to and at the same time as the better known elite foundations. Indeed, this is what the evidence of the legal manuals would lead us to expect.

The royal *awqāf* are better known to us. Even in the period for which we have little original documentation, the chroniclers became accustomed to detailing the sultan's *awqāf* as part of the list of his good and pious deeds. Although the practice of building royal *awqāf* arrived in the Middle East with the Seljuks, it was one of their heirs, Nūr al-Dīn Maḥmūd bin Zengī (r. 1146-1174 C.E.) who provided the most influential example for the charitable activities of medieval sultans. Nūr al-Dīn built several *awqāf*, but most importantly for our purposes, he built a large complex in Damascus. This complex, which included a mosque and Nūr al-Dīn's tomb, also included a hospital, the largest of several hospitals he built according to his dynasty's chronicler, Ibn al-Athīr.<sup>8</sup> Apparently, this hospital was dedicated "not only for the poor, but for all Muslims, rich or poor".<sup>9</sup> The fact that Ibn al-Athīr makes a point of mentioning this aspect of the hospital's work seems to indicate that hospitals were primarily intended to tend to the poor, while the wealthy received medical attention at home. Ibn al-Athīr does not indicate whether non-Muslims received treatment at the hospital, but some later hospitals, such as that of Mamluk Sultan al-Manṣūr Qalāwūn (r. 1280-90), were explicitly founded for treatment of Muslims only. Qalāwūn even forbade the employment of non-Muslim physicians.<sup>10</sup>

6 Shelomo D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. 5 vols. plus index vol. by Paula Sanders. Berkeley/Los Angeles 1967-1993, vol. 2, 419, n. 39 (dated between 1159 and 1188 C.E.).

7 Goitein, *Mediterranean Society* (as n. 6), 421, n. 94.

8 Ibn al-Athīr, *al-Tārīkh al-bāhir fī al-dawlah al-Atābakīyah*. Ed. by 'Abd al-Qādir A. Ṭulaymāt. Cairo/Baghdad 1963, 170.

9 Ibn al-Athīr, *al-Tārīkh* (as n. 8), 170.

10 Adam Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam. Mamluk Egypt. 1250-1517*. (Cambridge Studies in Islamic Civilization.) Cambridge 2000, 78.

Perhaps the most important reason why Nūr al-Dīn's foundation was imitated is that it served as a symbol of dynastic legitimacy. Although Nūr al-Dīn's empire was largely lost shortly after his death, his former protégé who took his place on the stage of Muslim politics, Ṣalāḥ al-Dīn (r. 1171-1193 C.E.), followed in his late master's footsteps. He founded a tomb *waqf* in Damascus, as well as a number of hospitals in places such as Cairo and Alexandria. Qalāwūn later did the same with his massive foundation in Bayn al-Qasrayn in Cairo.

What all of these men had in common was the need to legitimize their rule and to guarantee that their authority would be passed down to their descendants. Nūr al-Dīn came from a family which was already important in Seljuk politics, but he conquered lands that were well outside of his original family holdings. Ṣalāḥ al-Dīn began life as a retainer in Nūr al-Dīn's employ and ruled in the latter's name until he died. Only after Nūr al-Dīn had died did Ṣalāḥ al-Dīn dare act independently, and then he came into conflict with Nūr al-Dīn's heirs. In the end, Ṣalāḥ al-Dīn was successful in establishing his own dynasty (the Ayyubids), but he must have been concerned about whether his heirs would be recognized as legitimate after his death. Qalāwūn was the most complex case, beginning his career as a military slave in the employ of the Ayyubid sultan. After the mamluks seized power in Egypt and Syria, he rose in importance, eventually serving as the *atabeg* of the seven year old Mamluk Sultan al-ʿĀdil Salāmish. After a few months, he deposed the child ruler and took the throne for himself. His descendants continued to hold the throne, if only in name, until 1382 C.E. The *waqf* complex in Bayn al-Qasrayn became the center for dynastic ritual and was imitated by subsequent sultans. Although there is more than one version of the story of how Qalāwūn came to build his hospital, the chronicler al-Maqrīzī states that Qalāwūn was impressed by Nūr al-Dīn's foundation in Damascus, taking an oath that should he ever ascend the throne, he would build a similar institution.<sup>11</sup> While the story of the future sultan swearing an oath to rule in a pious manner is apocryphal, the influence of Nūr al-Dīn is plausible enough.

These royal foundations, and the many other foundations established by rulers and members of the military and civilian elites, many of which provided no services to the poor, raised important political and legal questions in medieval Islamic society. In principle, a legally valid *waqf* could only be founded by the donation of private property. In this sense, founding a *waqf* was always a private act. *Waqf* deeds always include specific statements to the effect that the donated lands were the sole property of the donor, and that no one else had a claim on them. The *waqf* deed of Sultan Qānṣūh al-Ghūrī (r. 1501-1516 C.E.), for example, affirms that the lands donated to his foundation were "all of them his noble property, in his noble possession, under his control and his domain, and in his tenure", and that he had provided witnesses to that effect.<sup>12</sup> This legal language appeared in every *waqf* deed written in the later Middle Ages, and was designed to pass muster in all four of the Sunni schools of law. In many cases, the *waqf* deed would include copies of sales documents indicating how the lands were purchased, from whom, on what date, etc. All of these measures were taken to guarantee that the

11 *Al-Maqrīzī*, *Khiṭab* (as n. 3), vol. 2, 406.

12 Ministry of Awqāf (Egypt), *Daftarkhāna*, 882q.

*waqf* was unimpeachable, and that no one might make a claim on the endowment's property, especially after the donor's death, when he or she would no longer be able to influence the court. Indeed, the legal literature is filled with legal opinions (*fatwās*) involving claims made on the property of *awqāf*. In resolving these cases, two factors were paramount: the validity of the original foundation, and the founder's intent as expressed in the *waqf* deed attested to, if possible, by witnesses.

What complicated the establishment of many *awqāf* was the provenance of the lands used to establish them. This was especially the case with royal *awqāf* and those established by members of the military elite. These problems were rooted in the close connection between the swift growth in *waqf* as a type of property and the adoption of *iqṭā'* as a method of administration. *Iqṭā'* was a system whereby the state temporarily granted the right to collect taxes in a given area to a military or civilian official in exchange for that official providing troops to the ruler in time of war or performing some administrative function for the state. While Muslim jurists knew of a form of *iqṭā'* that resulted in private ownership, this type was not typical of the military *iqṭā'* which dominated the financial administration of Muslim states after the tenth century.<sup>13</sup> It is important to stress the military *iqṭā'* did not confer any property rights per se, and that the title remained with the state, that is, with the treasury (*bayt al-māl*). Indeed, the spread of *iqṭā'*, especially into Egypt, changed the relationship between the peasants and the state. Whereas formerly the peasants were perceived by many jurists as proprietors who paid a tax to the state, increasingly the state asserted its ownership of agricultural lands, and the peasants came to be seen as tenants of the state.<sup>14</sup> This process occurred as Muslim states were attempting to greater centralize their control over taxable resources. The institution of military *iqṭā'* was intended to further this process of centralization, which in medieval Egypt reached its apogee with the cadastral survey of undertaken in the third reign of Mamluk Sultan al-Nāṣir Muḥammad (r. 1294-1295, 1299-1309, 1309-1340 C.E.).<sup>15</sup>

In accordance with this trend towards centralization, the most important charitable endowments of this period were those founded by sultans. Nūr al-Dīn is again a paradigmatic figure, and his example was followed by Ṣalāḥ al-Dīn, the Ayyubids, and the Mamluk sultans. These new foundations were lavishly endowed, but they were not necessarily private foundations. That is, the sultans did not use lands that they had purchased, but rather devoted the revenues of certain villages owned by the *bayt al-māl* to fund the endowments. This type of *waqf* was called *irṣād*.<sup>16</sup> In principle, *irṣād* violated the basic law of *waqf*, which required the donated property be the exclusive property of the donor. The rulers and the scholars who supported them justified *irṣād* on the premise that these foundations benefited the interests (*maṣāliḥ*) of the community as a

13 Sato Tsugitaka, *State and Rural Society in Medieval Islam. Sultans, Muqta's, and Fallahun.* (Islamic History and Civilization, vol. 17.) Leiden 1997, 2.

14 Baber Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent.* (Exeter Arabic and Islamic Series.) Kent 1988, 81.

15 Tsugitaka, *State and Rural Society* (as n. 13), 124-161.

16 Johansen, *Islamic Law* (as n. 14), 81.

whole.<sup>17</sup> Since Islamic law regarded the property of the *bayt al-māl* as the property of the Muslim community, it was only legitimate to spend it on the welfare of the community as a whole. Military *iqṭāʿ* fit this definition since the soldiers defended the lands of Islam from outside invasion. The problem is that even in cases where *irṣād* was used, it was not clear that private interests were not considerable significance. Increasingly, sultans made arrangements to be buried next to their *waqf* complex, primarily as a means of establishing dynastic legitimacy. Gradually, the sultan's family members were also introduced into the royal *awqāf*, especially in the last century of Mamluk rule.

These changes had important effects on the way in which *awqāf* were administered. When Ṣalāḥ al-Dīn founded his hospital in al-Fuṣṭāṭ (Old Cairo), he used a combination of gardens and urban properties to provide revenues. These properties controlled by a state bureau (*dīwān*), which administered the properties for the *waqf*. It is likely, therefore, the *waqf* was actually state property, and Ṣalāḥ al-Dīn may not have purchased the lands before establishing the endowment. However, when Sultan Qalāwūn established his hospital in Cairo, he made sure that the *waqf* deed clearly indicated his ownership over the donated lands, which comprised urban properties and gardens, "all of which is the property of our lord the Sultan, al-Malik al-Manṣūr (...) valid property, obligatory right by valid legal ordinance, unimpeachable, unblemished by any legal doubt".<sup>18</sup> The document goes on to state that the transfer of property to the sultan has been confirmed in a legal manner, and gives precise details on every piece of property that formed part of the *waqf*.

Now, it is possible that Ṣalāḥ al-Dīn also established ownership over the properties donated to his *awqāf*, but in the absence of the original documents it is hard to determine this with any certainty. The fact that *dīwān* lands formed the basis of the endowment seems to indicate that such *awqāf* were considered the responsibility of the state. In Egypt, these types of *awqāf* were administered by the *dīwān al-aḥbās*, while *awqāf* that benefited purely private parties, such as the founder's family and slaves, were administered by the endowment's comptroller (*nāzir*), who was designated by the founder in the original endowment deed. The courts involved themselves in the affairs of such *awqāf*, but only rarely, when a party to the *waqf* brought a dispute before a judge to resolve.

Scholars used to categorize *awqāf* in accordance with their beneficiaries. Some were regarded as charitable (*khayrī*), because they benefited the poor, sick, or other disadvantaged groups, while the others were called family (*ahlī*) *awqāf* because they benefited the families of their founders. This taxonomy is no longer convincing because historians of Islamic endowments now realize that many *awqāf* served both groups.

One way to categorize *awqāf* would be to use the terms employed by the medieval sources themselves. These sources did not identify types of endowments based on the identity of their beneficiaries, but on the basis of who administered them. In Mamluk Egypt, the chroniclers noted that there were three types of *waqf*, a division that seems to

17 See, inter alia, *al-Nawawī*, Fatāwā al-Imām al-Nawawī. Cairo 1933/34, 74.

18 Ibn Ḥabīb, *Tadhkirat al-nabih fī ayyām al-Manṣūr wa banih*. Ed. by Muḥammad M. Amīn. 3 vols. Cairo 1976-1986, vol. 1, 295-396, here 337.

have originated during the reign of Sultan al-Zāhir Baybars (r. 1260-1277 C.E.).<sup>19</sup> Previously, the *dīwān al-aḥbās* had administered the *rizaq* (grants of lands made to retired soldiers, to support local mosques, and for other purposes), the *awqāf* supporting the shrines of Mecca and Medina, and other state run endowments. The new arrangement, which would continue for the remainder of the Mamluk sultanate, divided these two categories of *waqf* into separate administrations: the *rizaq*, which remained under the authority of the *dīwān al-aḥbās*, usually supervised by a military man, and the *awqāf al-ḥukmīyah*, which were administered by the chief *shāfi'ī* judge. The final category of *awqāf* was those in private hands. Although they sometimes combined charitable and family recipients, these *awqāf* were primarily intended to benefit family members. Although theoretically under the supervision of the chief *shāfi'ī* judge, in practice they were administered by their *nāzīr*, who was usually a family member.<sup>20</sup> We know the least about these *awqāf* since their deeds were in the hands of their administrators, not of government officials. The *waqf* deeds that survive from this period are those that were under some kind of government supervision, whether by a *dīwān* or by a judge. On at least three occasions, the Ḥanafī scholars challenged the financial power wielded by the *shāfi'īs* over the *awqāf*, but, despite their best efforts, they failed to break the *shāfi'ī* monopoly.<sup>21</sup>

Given that the largest *awqāf* to benefit the poor were royal foundations, it is unsurprising that they were administered by the state. When Sultan Qalāwūn established his *waqf*, for example, he appointed himself *nāzīr* for life, with the provision that he could appoint an agent to act on his behalf.<sup>22</sup> After his death, control passed to the most prominent of his descendents and, should his line become extinct, to his freedmen, and finally to the chief *shāfi'ī* judge. Since Qalāwūn's descendents held the sultanate for another hundred years, this means that his endowment, with its famous hospital, remained under the direct control of the ruler or his agents until the end of the fourteenth century. Admittedly, some of the Qalāwūnids were mere puppets or child sultans, but even so, the *waqf* complex founded by their ancestor was an important symbol of dynastic legitimacy. In addition, the *nāzīr* could expect to draw a salary from the *waqf*, so Qalāwūn was also providing an economic opportunity for some of his descendents.

Fortunately for the modern historian, we have an eyewitness account of how the hospital was administered in the early fourteenth century. The eyewitness is the chronicler al-Nuwayrī (died 1332 C.E.), who ran the hospital as the sultan's agent. His description of the financial administration of the hospital is interesting for a number of reasons.<sup>23</sup> First, it is the best description we have of how a large medieval *waqf* was

19 *Muḥammad M. Amīn*, *Al awqāf fi'l-hayā al-ijtimā'īya fi Miṣr 648-923/1250-1517*. Dirāṣah tārikhīyah wathā'iqīyah. Cairo 1980, 107.

20 *Amīn*, *Al awqāf* (as n. 19), 116.

21 *Amīn*, *Al awqāf* (as n. 19), 122.

22 Ibn Ḥabīb, *Tadhkirat* (as n. 18), vol. 1, 369, 392.

23 The passage is translated in *Sabra*, *Poverty and Charity* (as n. 10), 79. The original text comes from al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*. Ed. by *Wizārāt al-Thagāfah wa al-Irshād al-Qawmī*. 33 vols. Cairo 1923-1997, vol. 31, 108-110.

actually administered. Unlike the Ottoman period, where in many cases we have detailed accounts that survive to tell us how what *waqf* finances were like, no such accounts have been discovered from the medieval period. This is true despite the existence of hundreds of *wāqf* deeds dating to this period. The picture that emerges from al-Nuwayrī's description is that of a large and detailed system of record-keeping, payment, revenue collection, and upkeep. In order to avoid malfeasance, employees of the *waqf* rarely handled cash. Instead, the *waqf*'s accountants issued bills of exchange. No payment could be made without the permission of the *nāzir*, and separate sets of employees handled the payroll, accounts, properties, and upkeep of the endowment's buildings. Each of these employees submitted accounts on a daily, monthly, and yearly basis to the *nāzir* and to the chief accountant.<sup>24</sup>

We do not know whether every royal *waqf* had an administrative apparatus of similar size. The endowment deeds of all large *awqāf*, however, did stipulate that the *nāzir* was to hire accountants, revenue collectors, and other financial officials, so it is likely that any *waqf* of substantial size had its own administration. The terminology used for these financial officials mimicked the terms used by the state *dīwāns* for their own officials – accountant (*mubāshir*), secretary (*kātib*), revenue or tax collector (*shādd*, *jābin*). At times, the personal appointed to administer these endowments were also bureaucrats in the *dīwān* or military figures who held administrative positions in the government. In 1396 C.E., Sultan al-Zāhir Barqūq established a new office that of *ustādār al-amlāk wa al-awqāf al-sultānīya*, or chief financial officer for the sultan's private lands and *awqāf*.<sup>25</sup> The term *ustādār* was used in the Mamluk period to refer to the manager of the sultan's household, but individual amirs had their own *ustādārs* to run their financial affairs. At roughly the same time, the *dīwān al-amlāk* (bureau of private lands) came to be known as the *dīwān al-awqāf wa al-amlāk a-sharīfah* (bureau of royal endowments and estates).<sup>26</sup>

This change in administrative structure and terminology is indicative of broader changes occurring in Mamluk society and the state. Gradually, the distinction between the two, always rather fluid, was becoming indistinct. Sultans and other members of the military elite bought increasing amounts of state lands which they proceeded to turn into private holding and *awqāf*. This process accelerated considerably during the fifteenth century. In 1376 C.E., only 3.0 percent of Egyptian villages contained *waqf* lands and 2.2 percent contained private lands. By 1480 C.E., those figures had risen to 40.9 percent and 28 percent respectively.<sup>27</sup> The process of centralization of the revenues of agricultural lands which had reached its height in the third reign of Sultan al-Nāṣir Muḥammad was reversed. As state and ruling elite merged, state property was privatized by the Mamluk elite at a startling rate. This shift resulted from a number of factors, ranging from the instability of Mamluk rule and the weakness of some of sultans to the avarice of other rulers who led the way in purchasing lands from the *bayt*

24 Sabra, Poverty and Charity (as n. 10), 79.

25 Amīn, Al-awqāf (as n. 19), 120.

26 Amīn, Al-awqāf (as n. 19), 120.

27 See Adam Sabra, The Rise of a New Class? Land Tenure in Fifteenth Century Egypt, in: MSR 8, 2004, 203-210.



*al-māl* for their own use. Increasingly, royal *awqāf* not only provided a role for the sultan's family as administrators of their endowments, they also devoted a large amount, perhaps a majority, of the *waqf*'s income to providing for their descendents. Sultans Qā'itbāy and al-Ghūrī established huge *awqāf*, devoting only a fraction of the revenues to charitable purposes, leaving the remainder for themselves and their families.<sup>28</sup>

Ulrich Haarmann has shown that the structure of the Mamluk elite was changing in the fifteenth century C.E. The *awlād al-nās* (descendents of Mamluk slave soldiers whose free birth excluded them from the Mamluk elite) were losing their place in the empire's army.<sup>29</sup> Haarmann argues that this change in the status of the *awlād al-nās* originated in "the destruction of the dynastic principle of the Mamluk sultanate and in the emergence of new patterns of distributing wealth".<sup>30</sup> Unfortunately, we have no way of tracing property holding in a comprehensive manner and the *waqf* documents have yet to be exploited for this purpose. While no comprehensive study has been done on the significance of *awqāf* for urban development, it is clear from a cursory reading of the *waqf* deeds of the Mamluk period that important changes were occurring in the urban property regime as well. The sultans were building apartment houses, sugar mills, shops, and other urban properties to fund their endowments. In addition, the *awlād al-nās* increasingly built *awqāf* which were usually founded using urban rather than rural properties. As the descendents of Mamluks lost their control over agricultural lands as their *iqṭā'*s were reassigned, they tried to guarantee their families' future welfare by turning their homes and other urban properties into family trusts. In so doing, they changed the character of charitable giving in Mamluk Cairo.

Prior to the last decade of the fourteenth century C.E., *awqāf* that provided food to the poor were relatively rare. Some of the larger *awqāf*, like those of the Sultan Ḥasan mosque and those of some ṣūfī convents (*khānqāhs*) did give their surplus food away to the poor.<sup>31</sup> These *awqāf* were founded by sultans, their family members, or other high ranking state officials in accordance with the general trend for large elite *awqāf* that dominated the thirteenth and fourteenth century patterns of donation. A handful of other, smaller *awqāf* called for the distribution of bread in places like the al-Azhar mosque.<sup>32</sup> Since the documents of the fifteenth century are better preserved than those of the fourteenth century C.E., it is difficult to determine precisely when "tomb *awqāf*" which provided food to the poor were first established. The earliest I have been able to identify so far dates to 1394 C.E., and was established by a *walad al-nās* named al-Sayfī Abū Bakr ibn al-Nāṣirī Muḥammad ibn Baybars al-Aḥmadī, apparently the

28 *Amīn*, *Al-awqāf* (as n. 19), 72-82; *Carl F. Petry*, *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power*. (SUNY Series in Medieval Middle East History.) Albany, N. Y. 1996, 199.

29 *Ulrich Haarmann*, *The Sons of Mamluks as Fief-holders in Late Medieval Egypt*, in: *Tarif Khalidi* (ed.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*. Beirut 1984, 141-168.

30 *Haarmann*, *Sons of Mamluks* (as n. 29), 163.

31 *Sabra*, *Poverty and Charity* (as n. 10), 88.

32 For example *Dār al-Wathā'iq al-Qawmiya* (Egypt), *Umarā' wa Salāṭīn*, 6/36 (dated 1355).

grandson of a Mamluk.<sup>33</sup> Although such *awqāf* seem to have been infrequent in the first half of the fifteenth century (there is only one other known example, dated 1410 C.E.), they became quite common beginning in the 1460's, and continued to be founded until the end of the Mamluk sultanate.<sup>34</sup> In total, twenty-three such *awqāf* were founded. In each case, the founder indicated in his or her *waqf* deed that money was to be expended, usually on a weekly basis, to provide food to the poor at the founder's tomb, that of a father or grandfather, or at another location, frequently unspecified. I have labeled them "tomb *awqāf*" because in each case they occur in a *waqf* deed that is primarily dedicated to the foundation of a family tomb. In cases where no location is given, it is likely that the *waqf*'s *nāzir*, usually a descendent of the founder, distributed the food (most commonly bread) at the founder's tomb. Most of these *awqāf* distributed the bread on Friday eves, a common time for medieval Cairenes to visit their dead.<sup>35</sup>

Of the founders of these twenty-three endowments, at least twelve were *awlād al-nās*. Another four or five were freedmen or -women. Eleven of the founders were women, and those who were not freedwomen were married to members of the military elite.<sup>36</sup> All of this evidence points to the central role played by the Mamluks, *awlād al-nās*, their families, and their freed slaves in providing charity to the poor. Furthermore, in each case the "tomb *waqf*" also provided financial benefits to the descendents of the founder. These "family *awqāf*" (if one can use an anachronistic term) combined a family trust, a memorial for the trust's founder, and charity for the poor. Since many of these founders were at the margins of the military elite, it is likely that they intended their foundations to provide for their families once they were dead and their families' remaining political influence was dissipated. That these *awqāf* were primarily intended to benefit family members, and not the poor, is clear from the small amounts of charity given. All told, perhaps 1,000 people would have received a day's ration of bread from these *awqāf*, assuming they were all still operating at the end of the Mamluk period.<sup>37</sup> Such an amount, while not insignificant, would hardly have put a dent in the problem of poverty and hunger in a city whose population probably exceeded 200,000 persons.

While many of these smaller *awqāf* were funded on urban properties, the larger endowments usually relied on rural lands for much of their income. The sale of agricultural lands from the treasury to private individuals who then turned their lands into *awqāf* raised important legal questions about the distinction between state and private property. It should come as no surprise that many sultans saw in this controversial practice an opportunity to dissolve the *awqāf* and return their lands to the treasury where they could be exploited anew as *iqṭā*'s. While the state's theoretical claim over Egypt's agricultural lands (*kharāj* lands) was strong, it did not lead to the wholesale dissolution of charitable endowments. To understand why this was the case, it is useful to examine the most serious attempt made by a Mamluk ruler to dissolve the *awqāf* of his day.

33 Dār al-Wathā'iḳ al-Qawmīyah (Egypt), Umara' wa Salāṭīn, 9/53.

34 Sabra, Poverty and Charity (as n. 10), 90f.

35 Sabra, Poverty and Charity (as n. 10), 97.

36 Sabra, Poverty and Charity (as n. 10), 92f.

37 Sabra, Poverty and Charity (as n. 10), 92.

On March 6, 1378 C.E., the Amir (later Sultan al-Zāhir) Barqūq convened a meeting with a number of Egypt's most prominent legal scholars in which he called for the dissolution of the existing *awqāf*. He argued that all of these *awqāf*, "for Friday mosques, mosques, *madrasas*, *khānqāhs*, *zāwiyas*, *ribāts*, for the children of kings, amirs, and others, for the *rizaq al-aḥbāsīya*" were all illegal, for "how could the *kharāj* lands of Egypt and Syria be sold from the *bayt al-māl*?"<sup>38</sup> He brought with him a list of the villages that had been endowed as *awqāf* in order to prove the great sums that were being lost to the state, claiming, "this is what has weakened the Muslim armies".<sup>39</sup> After some debate took place, Barqūq asked the prominent scholar Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī to give his legal opinion (*fatwā*). Al-Bulqīnī responded by stating that the *awqāf* "of Friday mosques, mosques, *madrasas*, *khānqāhs*, and the like, which benefit the scholars of divine law, and lawyers of Islam, for the *muezzins* and prayer leaders, and the like, may not be dissolved by anyone for any reason". Indeed, he argued, if the Muslims saw how little the scholars received, they would agree that the scholars should be paid more than they received from *awqāf*.<sup>40</sup> On the other hand, *awqāf* acquired by legal trickery which benefited "Uwaysha and Futayma" did not enjoy such protection. Thus al-Bulqīnī attempted to distinguish between those endowments which benefited the religious scholars and those benefiting private individuals and acquired by dubious means. "Uwaysha and Futayma" referred to the minor female children of mamluks who benefited from their parents' endowments. Even these *awqāf*, however, were immune, provided they were purchased "in a legal manner".<sup>41</sup>

Not everyone at this meeting accepted this reasoning. One participant told the amirs, "You are the ones in power; it is your decision", and "The *kharāj* land, all of it, belongs to the sultan".<sup>42</sup> The Qādī al-'Askar Badr al-Dīn al-Bulqīnī responded, saying, "How can you say that? Whence does the sultan derive this right? He is merely likely any other individual".<sup>43</sup> After al-Bulqīnī (the chronicler al-Maqrīzī doesn't say which one) stated that if the amirs did not like the scholars' opinion they could remove them from their posts, the meeting broke up. Later, "they" (presumably the amirs, perhaps with the aid of some of the scholars) dissolved a number of *awqāf* and made them into *iqṭā's*.<sup>44</sup> A later account of this incident states that Barqūq wanted to dissolve the *awqāf* founded since the reign of Sultan al-Nāṣir Muḥammad (died 1340 C.E.).<sup>45</sup> Still another account, that of the chronicler Ibn Iyās, states explicitly that Barqūq ignored the opinions of the jurists and seized a number of *awqāf*. For Ibn Iyās, "this was the first of Barqūq's evil

38 al-Maqrīzī, *Kitab al-sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*. Ed. by Muḥammad M. Ziyādah/Sa'īd A. 'Ashūr. 4 vols. Cairo 1936-1973, vol. 3, 345.

39 al-Maqrīzī, *Kitab al-sulūk* (as n. 38).

40 al-Maqrīzī, *Kitab al-sulūk* (as n. 38).

41 al-Maqrīzī, *Kitab al-sulūk* (as n. 38), 345.

42 al-Maqrīzī, *Kitab al-sulūk* (as n. 38), 345.

43 al-Maqrīzī, *Kitab al-sulūk* (as n. 38), 345.

44 al-Maqrīzī, *Kitab al-sulūk* (as n. 38), 345.

45 Ibn Taghrībirdī, *al-Nujūm al-zāhirah fī mulūk Miṣr wa al-Qāhirah*. Ed. by Ibrāhīm Ṭarkhān. 16 vols. Cairo 1963-1972, vol. 11, 166.

deeds and disgraceful acts in the land of Egypt – his tyrannical behavior later increased”.<sup>46</sup>

The issue of whether and under what circumstances it was licit to endow lands that once belonged to the *bayt al-māl* was never resolved. Scholars throughout the remainder of the Mamluk sultanate continued to debate the question. In general, however, there is no need to adopt the pessimistic attitude of Ibn Iyās (and echoed in the work of Muḥammad Muḥammad Amīn). Although some endowments were confiscated from time to time, many, indeed most of the larger *awqāf* survived. As we have seen, the amount of lands devoted to *waqf* increased considerably over the course of the fifteenth century C.E., something that is unlikely to have occurred if property owners feared that their *awqāf* would be seized with impunity.

Ibn Iyās wrote most of his chronicle after the fall of the Mamluk state and Egypt and Syria’s incorporation into the Ottoman empire. He felt the loss of the Mamluk sultanate deeply and searched the historical record for the reasons for its downfall. Yet he might have adopted a more optimistic attitude towards the institution of *waqf* under Egypt’s new masters. Despite Ibn Iyās’s disapproval of Barqūq’s actions, the *awqāf* not only continued to grow under the Mamluks, they were preserved and augmented under the Ottomans. Thus one of medieval Egypt and Syria’s greatest legacies was preserved.

By the time of the Ottoman conquest, perhaps 10/24 of Egypt’s agricultural land was *waqf* land, and thus not subject to *kharāj*.<sup>47</sup> One source even claims the combination of *waqf* and *irṣād* removed two-thirds of Egypt’s *kharāj* lands from the income-bearing property of the state.<sup>48</sup> Despite the obvious temptation to seize these lands and the enormous resources they represented, in 1517 C.E. Sultan Selim I issued a decree instructing his officials not to interfere with the operation of the *awqāf*.<sup>49</sup> Although there was some debate about the legality of many Mamluk era *awqāf*, the endowments remained unchallenged until the Ottoman “Qānūnnāme” of 1553 C.E., in which the state seized a large number of *awqāf* which could not be properly documented. Interestingly, the basis for authentication was the status of the lands at the end of the Mamluk sultanate, hence reaffirming the status of Mamluk period endowments, while denying similar status to *awqāf* that could not prove the provenance of their lands or which had been illegally appropriated in the early Ottoman period. It was this process that inspired the great Egyptian Ḥanafī jurist Ibn al-Nujaym to write his treatise in defense of *awqāf* endowed with land bought from the *bayt al-māl*.<sup>50</sup>

The fate of *waqf* under the Ottomans is beyond the scope of this paper. Suffice it to say that the debate over the character of *waqf* lands continued, and is still going on to-

46 Ibn Iyās, *Badā’i’ al-zuhūr fī waqā’i’ al-duhūr*. Ed. by Muḥammad Muṣṭafā. 5 vols. Cairo 1982-1984, vol. 1,1, 236f. In most other respects, Ibn Iyās’s account follows that of al-Maqrīzī. For another account based on that of al-Maqrīzī, see Ibn Ḥajar, *Ibn Inbā’ al-ghumr bi-abnā’ al-’umr*. Ed. by Muḥammad A. Khān. 9 vols. Beirut 1967, vol. 1, 274.

47 *al-Ishāqī*, *Laṭā’if akhbār al-uwal fī man ṭaṣ arrafa fī Miṣr min arbāb al-duwal*. Cairo 1300 A.H. [1882/83 C.E.], 128.

48 Muḥammad ‘Aḥḥī, *al-Awqāf wa al-hayāt al-iḥṭi ṣadiyah fī Miṣr fī al-’aṣr al-’Uthmānī*. Cairo 1991, 27.

49 ‘Aḥḥī, *al-Awqāf* (as n. 48), 27.

50 Johansen, *Islamic Law* (as n. 14), 80-97.

day. Still, the historian can draw several conclusions based on a study of the charitable *awqāf* of the medieval Islamic world. First, it is clear that *waqf* became increasingly important as a way to provide charity. This process began in the eleventh and twelfth centuries C.E. and accelerated in the late Middle Ages. Second, Islamic endowments stood on the fault line between the public and private in medieval Islamic society. As such, their role was always contested between states and private individuals. The role of the sultan as a founder of *awqāf* only serves to underline the ambiguity of his role as public figure and private individual. Third, the growth of charitable endowments, and of *waqf* as a whole, was closely related to the privatization of state owned resources and the weakening of the authority of the state. In the process, new forms of charity, such as the “tomb *awqāf*”, spread over the last one hundred years of the Mamluk sultanate. Although these endowments were the poorer cousins of the monumental *awqāf* established by sultans, amirs, and occasional religious scholars, they constituted an important development in the history of Muslim charity. The history of *waqf* is an index to many aspects of medieval Islamic society – the interplay of public and private, the ability or inability of the state to control its resources, the competition between elites, to name a few. As such, its study still has a lot to tell us.

# The Role of Endowments in the Framework of Andalusian Society

By

*Ana María Carballeira-Debasa*

The Islamic pious endowment (*waqf*, pl. *awqāf*; *hubs*, pl. *aḥbās*) as a social, economic, and juridical institution has undergone considerable development in the Islamic world and played an important role in society. The investigation of this phenomenon naturally involves the study of Muslim world from the dawn of Islam until the present day. Conscious its importance, many scholars have sought to advance our knowledge about this type of institution.<sup>1</sup>

In general terms, the *waqf* or *hubs* is an endowment in perpetuity, in which the proprietor renounces the rights with the condition that the profit or usufruct be dedicated toward the immediate or future benefit of some pious charity. Normally, the properties cannot be transferred, this being one of the restrictions that characterize this institution.<sup>2</sup> As we shall see below, the choice of recipient to obtain the benefits determines the categorization of this type of endowment.

An act receives the designation of “public” *hubs* (*hubs khayrī*) when it has an essentially altruistic character, being an endowment with a pious purpose in the benefit of institutions of public utility, whether it be a service of a religious or a social order. Through the institution of pious endowments, the founder assured himself not only of

---

1 Regarding the present state of scholarship on Islamic pious endowments, see *Ana María Carballeira*, *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*. Madrid 2002, 30-34, and *Alejandro García Sanjuán*, *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en Al-Andalus (siglos X-XV)*. Huelva 2002, 22-24. The works mentioned constitute the only existing monographs on the subject for al-Andalus.

2 See *Carballeira*, *Legados píos* (as n. 1), 13-18; *Sanjuán*, *Hasta que Dios* (as n. 1), 21f. In what follows I shall use the term *hubs* and its plural *aḥbās* to refer to the pious endowments of al-Andalus, since it is the term most frequently employed in the documentation I have studied. In fact, the usage of this term is attested in the Islamic West, in contrast with the more common employment of the term *waqf* and its plural *awqāf* in the East.

achieving some religious merit in the eyes of God, with the hope of gaining the recompense of the hereafter, but also of acquiring social prestige before his peers.<sup>3</sup>

Moreover, the *hubs* is a measure that the founder adopts with the view toward covering the necessities of his relatives, thereby responding to a fundamentally material interest. When the beneficiaries designated by the founder die out, the goods assume a pious usage and are transformed in a “public” *hubs*. This is what is called a “family” *hubs* (*hubs ahli*). In this case, the *hubs* provides an easy means of eluding the Quranic prescriptions on matters of inheritance and constitutes a method of bequeathing the patrimony or, more precisely, the usufruct proceeding from the donated items. The objective here is to safeguard the integrity of the property within the midst of a group of persons. This type of *hubs* could also respond to the founder’s desire to protect the patrimony against confiscation by the rulers in turbulent times.<sup>4</sup>

Given the broad scope of the theme in question, this paper shall focus on the role played by *hubs khayrī* and the influence that it exercised upon Andalusian society during the period comprising the tenth to twelfth centuries C.E.<sup>5</sup> With this in mind, one must inquire to what extent did pious endowments condition the socio-economic development of al-Andalus, and what repercussions did they have on the daily life of its inhabitants. To answer these questions we will have to consider the institutions (mosques, cemeteries, walls, fortresses, holy war), as well as the population groups (the poor, the sick, prisoners, slaves, pious women, ascetics) that were implicated in this type of endowments and in whose interest reverberated the income generated from them.

I have relied fundamentally upon Arabic juridical sources that are among the documents which, to a certain degree, help mitigate the archival impoverishment of Western Islam in the Middle Ages. These are collections of juridical opinions pronounced to elucidate obscure points of the law, as well as models of documents that served as guide for notaries in the writing of contracts. Although the exploitation of texts of this type furnishes much useful material for the study of Andalusian society and economy, one cannot ignore the lacunas and deficiencies of the documentation concerning the institution of the *hubs* in al-Andalus. For this reason, in many cases it has not been possible to obtain as complete and detailed information as one would have liked. The juridical sources, while being the most explicit on this question, only supply an incomplete picture of this institution. They record a very concrete situation relating to the pious endowment, thus removing it from its broader context and omitting other data that are irrelevant for the subject under discussion. Moreover, in the majority of cases, they do not furnish a complete transcription of the endowment deed and omit a detailed description of the management of this type of property, as well as of the various business

3 On *hubs khayrī* in al-Andalus, see Carballeira, Legados píos (as n. 1), 67-202; Sanjuán, Hasta que Dios (as n. 1), 169-254.

4 Regarding *hubs ahli* in al-Andalus, see Carballeira, Legados píos (as n. 1), 203-272; Sanjuán, Hasta que Dios (as n. 1), 139-168.

5 Given that I have dealt extensively with this question in a chapter of my book, this paper offers a summarized version of the issue, relying mainly upon the existing bibliography.

transactions that they engendered.<sup>6</sup> Although all these factors do not diminish the importance of this type of documentation, one must not ignore other sources (historical, biographical, literary...), which supply additional information and reinforce the content of the juridical texts, since they all complement one other.<sup>7</sup> Only thus may we obtain a somewhat detailed view of the diverse aspects of the *hubs* institution. From these sources I shall attempt to determine how the *hubs khayrī* has affected the dynamics of the Andalusian population.

### The Constitutive Elements of Pious Endowments

It is the individual who establishes the pious endowment about whom we have the least information. Except for specific cases relating to donations made by Andalusian sovereigns or members of the elite, there exist no data on their identity. Nevertheless, the corpus of material gathered enables us to observe that the founder is usually a sole individual and specifies that s/he should bear the condition of proprietor of the donated item. With this criterion in mind, s/he may donate a part or the totality of the patrimony. S/he may execute the donation in the ordinary manner or through the execution of a will of testament, although the first option is the most frequently used. The founder should not only be of sound body and mind, but must also express clearly and unequivocally the pious objective that underlies an act of these characteristics, referring explicitly to the object and the beneficiary of the endowment that is being established.<sup>8</sup>

The characteristic perpetuity of Islamic pious endowments implies that the donation of real estate properties is preferable, since, by definition, they are imperishable. Obviously, the perishable character of personal property would go against this condition, converting the endowment into a temporary deed. For this reason, some juridical doctrines of Islam have pronounced against the donation of personal property. The Mālikīs, however, manifested greater flexibility on this question, for they sanctioned the temporariness of *hubs*, admitting the donation of all kinds of property. This is clear from the sources consulted, which reveal the existence of this practice in al-Andalus.<sup>9</sup> In many cases the income obtained from leasing real estate properties is dedicated directly to the pious object.<sup>10</sup> Also, the use of personal properties donated may be effected via the direct delivery of the object to the beneficiary or through a temporary loan, as we shall see below.

6 On Islamic jurisprudence and its use as a documental resource, see *Carballeira*, *Legados píos* (as n. 1), 34-40, 46-62; *Sanjuán*, *Hasta que Dios* (as n. 1), 49-72.

7 See the summary of Arabic sources consulted in the writing of this paper in the appendix.

8 See *Carballeira*, *Legados píos* (as n. 1), 273f.; *Sanjuán*, *Hasta que Dios* (as n. 1), 101-106.

9 See *Carballeira*, *Legados píos* (as n. 1), 16, 275f.; *Sanjuán*, *Hasta que Dios* (as n. 1), 118-124. Of the four juridical doctrines of orthodox Islam, the Andalusians followed overwhelmingly the legal principals of the Mālikī school; on this see *María Isabel Fierro*, *El derecho mālikī en al-Andalus: siglos II/VII-V/XI*, in: *Al-Qanṭara* 12, 1991, 119-132.

10 Regarding the leasing of *aḥbās* in al-Andalus, see *Carballeira*, *Legados píos* (as n. 1), 297-309; *Sanjuán*, *Hasta que Dios* (as n. 1), 130-137.



The beneficiary entity of a pious endowment in al-Andalus could be a public institution or a collectivity of persons, but only an Islamic institution or members of the Muslim community may benefit from a pious legacy instituted by a Muslim. In contrast with the requisites of the founder of a *ḥubs*, the beneficiary does not have to demonstrate physical or psychological capacity.<sup>11</sup> The establishment of *aḥbās* recognizes the distinction between the primary beneficiaries of a direct pious endowment and the ultimate pious object of a family endowment following the death of the first series of beneficiaries. In general, one notes that those who proved to be most favored by the last returns of the *ḥubs ahlī* (the poor, the sick, and mosques) were so as well by the constitution of the *ḥubs khayrī*.<sup>12</sup> I shall now focus my attention on the beneficiaries of direct pious endowments, for which we have the greatest amount of information. Sometimes various objects would appear combined in the same donation, although most often an endowment would be destined toward a sole purpose.

### Religious Purposes

The construction of mosques and public cemeteries are pious acts deemed worthy in the eyes of God. Rulers and high dignitaries are those capable of financing the most important constructions, especially the Great Mosques of each city. Nevertheless, one must not overlook the activities of wealthy Muslims in this regard, who supply funds for the construction of minor mosques or the foundation of public cemeteries.<sup>13</sup>

In addition to the references to the establishment of pious endowments for the purpose of raising new religious buildings, the sources examined indicate the predominance of cases in which these donations had as their objective covering the necessities of the mosques. Among the most pressing needs that appear in the documentation under study, one must highlight the reparation and reconstruction of mosques, the provision of combustible fuel and matting, and the payment of the salary of the individual who directs the prayer (*imām*) and of the personnel charged with the domestic chores. A large number of Andalusian mosques held pious legacies to cover the costs derived from their function and maintenance. Mosques that did not have such resources had to defray their costs by relying on neighbors in the vicinity, at least for the expenses relating to the salary of the *imām*. The juridical sources reveal that mosques located in urban areas, and especially the Great Mosques, were more favored by this type of donation than the rest of Andalusian mosques, although they also were the ones that sustained the highest expenses.<sup>14</sup>

11 See Carballeira, Legados píos (as n. 1), 274f.

12 On the ultimate pious object of the family endowments, see Carballeira, Legados píos (as n. 1), 221-227.

13 One could highlight the endeavors of the women of the ruling dynasty in Umayyad Cordoba. See Carballeira, Legados píos (as n. 1), 221-227.

14 See Carballeira, Legados píos (as n. 1), 71-84; Sanjuán, Hasta que Dios (as n. 1), 215-228. For detailed information on the maintenance of Andalusian mosques in the fifteenth century, see María Isabel Calero, Afectación de las rentas de los habices de las mezquitas en fetuas nazaries

Regarding the manner in which the surplus of mosque *ahbās* should be used, generally Andalusian jurists advocated reserving the remainder of the income of a mosque for whatever necessities that might arise there. They could, however, consent to its transference to other mosques in cases of extreme necessity. A similar posture was adopted regarding both the pious legacies and the debris of mosques in ruin for the purpose of their future reconstruction, given the immovability of both elements.<sup>15</sup>

Furthermore, the documentation analyzed reveals that the Christians, as well as the Jews of al-Andalus established pious endowments in benefit of their respective religions. Both communities followed the Muslim regulation in relation to the institution of the *hubs*, although with some fundamental differences: for example, in their case the properties so established did not possess the character of inviolability and were susceptible to transference and even expropriation.<sup>16</sup>

Cemeteries could be of public or private construction. Given that a private cemetery is not a public good, this type of endowment served as a means to render inviolable a personal property.<sup>17</sup> As for pious legacies established for the benefit of public cemeteries, there is evidence of their existence to repair whatever might have deteriorated on these properties and to use the remainder to pay the salaried personnel in charge of caring for the cemetery.<sup>18</sup>

As in the case with the mosques, the majority of the juridical texts deal with the subject of inviolability, here referring to the tombs and sites where these are placed. That is to say, they discuss the usurpation or inappropriate uses of cemeteries. In the situation of burial sites that have fallen into disuse, the reuse of this terrain to raise or expand mosques was usually approved, but the “recycling” of the materials of construction of abandoned tombs was not permitted under any circumstances. There are no references to how the revenues proceeding from pious donations designated to cover the expenses of cemeteries that had been abandoned should be used.<sup>19</sup>

The terrain upon which mosques were built and where burials took place was not always the recipient of a pious endowment. Yet this circumstance did not pose an obstacle to the attribution of both elements a status that was based upon their inviolability, in function of the utilitarian ends that they served for the entire Muslim community. The identification of *hubs* with the concept of public property is explained by the inalienable character of both and by the fact that they are in the service of the interests of Muslims.

---

del siglo XV. El caso del poeta-alfaquí al-Bastī, in: Celia del Moral (ed.), *En el epílogo del Islam andalusí: la Granada del siglo XV*. Granada 2002, 157-183.

15 See *Carballeira*, *Legados píos* (as n. 1), 90-96; *Sanjuán*, *Hasta que Dios* (as n. 1), 242-244, 321-327.

16 See *Carballeira*, *Legados píos* (as n. 1), 190-192.

17 See *Carballeira*, *Legados píos* (as n. 1), 124f.

18 See *Carballeira*, *Legados píos* (as n. 1), 122.

19 For detailed information on the inviolability of Andalusian cemeteries, see *Carballeira*, *Legados píos* (as n. 1), 117-132; *María Isabel Fierro*, *El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios*, in: Patrice Cressier/María Isabel Fierro/Jean-Pierre van Staëvel (eds.), *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*. Madrid 2002, 155-174.

This assimilative character is seen also in the case of walls, roads, bridges, fountains, wells...

### Military Objectives

The determination to safeguard the interests of the community is reflected also in the reaction of the most pious Andalusians to the progressive advance of the Christians from the north of the Iberian Peninsula. Establishing pious endowments was one means of confronting some of the expenses accrued from various military activities, offensive (attacking the enemy through holy war), as well as defensive (reparation of walls, construction and maintenance of rural fortresses).<sup>20</sup>

An individual contribution to holy war (*jihād*) could be made through the personal participation of volunteers in military engagement or in the form of the pious donation of horses, armament, and slaves for the use of those fighting the Christian enemy in the cause of Islam.

The Andalusian sources demonstrate that one possible means of supplying mounts and weaponry for military action was the establishment of pious endowments for those purposes. The allocation of objects usually was carried out personally, since the military equipment was transferred from one individual to another, with or without intermediaries. Such endowments offset the elevated cost of horses and swords. If the volunteers of *jihād* did not have the necessary funds to acquire this type of material and the government did not provide them with it, they would have been obliged to go to the front devoid of military equipment. Bearing this in mind, it is probable that the pious donations of horses and weapons responded to the lack of a systematic intervention on the part of the authorities, who had no economic interest in supplying mounts and weaponry to individuals of scarce military capability in the field of war.<sup>21</sup>

Based on what may be inferred from the juridical texts, another way to contribute to the *jihād* was the designation of slaves through the *hubs* to carry out tasks in the service of the combatants, provided this circumstance did not entail any risk to the physical integrity of the individual. In any case, the laconism of the sources on this matter seems to indicate that the designation of slaves for the *jihād* via the *hubs* must not have been a common practice in al-Andalus.<sup>22</sup>

As we have already seen, the walls of Andalusian cities were public property, available for the use of the Muslim community and having the same inviolable character of the *aḥbās*. Since they are public installations, they could never be destroyed, only rebuilt. In principle, the maintenance of walls required the presence of a governing power

20 See Carballeira, Legados píos (as n. 1), 131f.; Sanjuán, Hasta que Dios (as n. 1), 335-339.

21 See Carballeira, Legados píos (as n. 1), 150-160; Alejandro García Sanjuán, Frontera, Yihād y legados piadosos en Al-Andalus (siglos X-XV), in: Francisco Toro Ceballos/José Rodríguez Molina (coords.), III Estudios de Frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la Frontera. Jaén 2000, 317-330; *idem*, Hasta que Dios (as n. 1), 322f.

22 See Carballeira, Legados píos (as n. 1), 150-160; Sanjuán, Frontera (as n. 21); *idem*, Hasta que Dios (as n. 1), 322f. On the provision of slaves through *hubs*, see *infra* n. 33.

that could finance the construction. Yet this was not the only means to carry out this activity, as may be deduced from the establishment of pious endowments to cover the costs derived from the reparation of walls.<sup>23</sup>

Undoubtedly, the frontier zones were the areas most exposed to external aggression, and thus they were especially endowed with fortifications. Rural fortresses located on the Christian-Muslim frontier likewise benefited from the pious legacies founded by individuals to cover their necessities. This is made evident in the juridical documentation, although it does not specify the nature of those needs. Nevertheless, it is not difficult to imagine that those resources would have been used for the maintenance of the constructions, for supplying provisions to the inhabitants, and for providing weapons. On the other hand, there is less information about defraying the costs of building constructions of this nature, which suggests that the *hubs* would have been allocated a wide margin of income to undertake such an enterprise.<sup>24</sup>

### Charitable Objectives

The authentic and most significant dimension of the institution of the *hubs khayrī* is that it is destined toward some pious endeavor, which implies that many *aḥbās* whose purpose is unknown, due to the loss of the endowment deed, would have been directed toward the needy. It is important to understand these endowments within the context of the Islamic notions of equality and social justice. Andalusians would make these kinds of donations in accordance with certain prescriptions revealed in the Quran that exhorted them to carry out charitable and benevolent acts on behalf of those who found themselves in a manifestly disadvantaged social position.

The poor, the sick, pious women, and ascetics were counted among the beneficiaries of pious endowments in al-Andalus. Regarding the latter two collectivities, the material under study mentions retreats set aside for devout persons<sup>25</sup>, although the references are quite sparse and contrast notably with the abundant information concerning the poor and the sick. Nor can one ignore the absence of data on the institution of pious legacies for the benefit of widows and orphans who lacked sufficient economic means of survival.<sup>26</sup>

From the standpoint of social welfare, medieval Islamic societies lacked public institutions and services to alleviate the suffering of the indigent and incapacitated. Personal charity was therefore essential, since social assistance was provided through the

23 See *Carballeira*, Legados píos (as n. 1), 138-140; *Sanjuán*, Hasta que Dios (as n. 1), 194f.; *Manuela Marín*, Documentos jurídicos y fortificaciones, in: Actas del I Congreso Internacional de Fortificaciones en al-Andalus. Cadiz 1998, 79-87, here 81f.

24 See *Carballeira*, Legados píos (as n. 1), 140-148; *Sanjuán*, Frontera (as n. 21), 324f.; *idem*, Hasta que Dios (as n. 1), 195f.; *Marín*, Documentos jurídicos (as n. 23), 81f.

25 See *Carballeira*, Legados píos (as n. 1), 189f.

26 There is evidence, however, that widows and orphans received alms in al-Andalus in the period under study. On this see *Ana María Carballeira*, Pobres y caridad en al-Andalus, in: Cristina de la Puente (ed.), Identidades marginales. (Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, vol. 13.) Madrid 2003, 53-91, here 67f.

establishment of pious endowments, although this was not the only means of supplying such aid.<sup>27</sup> In this way, at least some of the effects stemming from poverty<sup>28</sup> and disease (leprosy, blindness...) were alleviated and mitigated in al-Andalus. The sources show that the poor and the diseased in urban areas, especially the Umayyad capital, were most favored by this type of endowment.

Yet it was not only a matter of assuring the subsistence of the most disadvantaged; pious endowments also had other aims. They served to make available to the lowest social classes certain items whose elevated cost made them indicators of a higher socio-economic status. These could be, for instance, jewelry and sumptuous clothing in order to appear elegantly dressed at weddings, given the social importance attached to the institution of marriage in Islamic society.<sup>30</sup> One also encounters the pious donation of books that served to promote science, culture, and knowledge among the *ulema* of humble social background. The delivery of these books would be accomplished in the form of a loan, at the end of which they would be returned so that other persons in the same condition could benefit from them.<sup>31</sup> Hence the endowments constituted a means of avoiding that the use of certain items would be restricted to the most privileged social classes by facilitating the integration of those most deprived into the midst of society.

The ransom of captives was the political responsibility of the government, as well as a praiseworthy deed for Muslims. The juridical documents demonstrate that it was the custom of some individuals to show their solidarity by establishing pious endowments whose principal aim was the release from captivity of their co-religionists who had fallen into Christian hands. The care of prisoners of war by means of the institution of pious legacies, whether it be for their ransom or the assuagement of their physical con-

27 Regarding other types of donations in Islam, see *Yvon Linant de Bellefonds*, *Des donations en droit musulman*. Cairo 1935.

28 On the establishment of pious legacies for the poor in al-Andalus, see *Carballeira*, *Legados píos* (as n. 1), 169-177; *Sanjuán*, *Hasta que Dios* (as n. 1), 180-183. For detailed information on this type of endowment for indigents in the fourteenth and fifteenth centuries in al-Andalus, see *Ana María Carballeira*, *Pauvreté et fondations pieuses dans la Grenade nasride: aspects sociaux et juridiques*, in: *Arabica. Revue des Études Arabes* [forthcoming].

29 Regarding the establishment of pious endowments for the sick in al-Andalus, see *Carballeira*, *Legados píos* (as n. 1), 183-189; *Sanjuán*, *Hasta que Dios* (as n. 1), 184-187. We only have record of the existence of one leper colony in Cordoba during the reign of al-Ḥakam I (796-822 C.E.) and of one hospital in Nasrid Granada; on this see *Francisco Franco Sánchez*, *La asistencia al enfermo en al-Andalus. Los hospitales hispanomusulmanes*, in: *Camilo Alvarez de Morales/Emilio Molina López* (coords.), *La medicina en al-Andalus*. Granada 1999, 135-171; *Christine Mazzoli-Guintard*, *Notes sur une minorité urbaine d'al-Andalus: les lépreux*, in: *Homenaje al profesor Carlos Posac Mon*. 3 vols. Ceuta 1998, vol. 1, 319-325, here 320; *Juan Antonio García Granados/Fernando Girón/Vicente Salvatierra*, *El maristan de Granada: un hospital islámico*. Granada 1989.

30 See *Carballeira*, *Legados píos* (as n. 1), 173f.; *Sanjuán*, *Hasta que Dios* (as n. 1), 123.

31 See *Carballeira*, *Legados píos* (as n. 1), 178-183; *Sanjuán*, *Hasta que Dios* (as n. 1), 198f.

ditions, was undertaken quite early in the history of al-Andalus, due to the intense military exchanges between Muslims and Christians in the Iberian Peninsula.<sup>32</sup>

The same procedure was applied in al-Andalus to the *manumissio* of slaves, according to the juridical sources. In Islam the liberation of slaves is also a praiseworthy act, since it is considered one of the most pious deeds in the eyes of God. A slave could be manumitted from his/her owner during his/her lifetime or obtain the status of freedom following his/her death through a variety of systems established for this purpose, including the founding of pious endowments. Here, however, it is necessary to point out the dual function of the *ḥubs khayrī* in relation to the status of individuals who found themselves under the yoke of servitude: on the one hand, they could be assigned to a pious purpose via the *ḥubs*, and on the other hand, they could be liberated from slavery.<sup>33</sup>

### Final Considerations

The sources consulted reveal that the *ḥubs khayrī* in al-Andalus was above all a phenomenon whose repercussions were felt in urban areas and through which private property came to form a part of the economic system of the community. Such endowments proved to be a means of subsidizing the maintenance of the social and economic infrastructure of Andalusian cities in the tenth to twelfth centuries C.E..<sup>34</sup>

Aside from certain donations given by the political authorities, social welfare was assumed for the most part by private initiatives channeled mainly through pious endowments. Charity and social welfare were thus intimately tied, and this type of endowment well reflects the personal and non-institutional character of Andalusian social services. This personal dimension actually reinforces the notion of community, that is, the internal cohesion of the Islamic community willing to make available resources to cover the basic necessities of all its members. Yet one must remember that, while certain activities (the financing of mosques, poor relief...) hardly enjoyed any institutional

32 See *Carballeira*, Legados píos (as n. 1), 161-164; *Sanjuán*, Frontera (as n. 21), 323f.; *idem*, Hasta que Dios (as n. 1), 188f.; *Francisco Vidal Castro*, El cautivo en el mundo islámico. Visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí, in: Francisco Toro Ceballos/José Rodríguez Molina (eds.), II Estudios de la frontera. Actividad y vida en la Frontera. Jaén 1998, 771-823, here 788.

33 In theory, Mālikī doctrine allows neither the provision of slavery through *ḥubs* nor the institution of pious endowments for the purpose of *manumissio*. In the first case, the inviolable character of *ḥubs* could impede the slave from obtaining liberty, while in the second case, if the slave lacked the means of subsistence after obtaining his/her freedom, s/he would be condemned to misery. See *Carballeira*, Legados píos (as n. 1), 164-168; *Cristina de la Puente*, Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de la manumisión según el derecho malikí, in: Al-Qantara 21, 2000, 339-360, here 358.

34 I shall go on to provide a general outline of the socio-economic repercussions derived from the institution of the *ḥubs khayrī* in al-Andalus in the period under study. For more detailed information on this subject, see *Carballeira*, Legados píos (as n. 1), 193-202, 347-355; *Sanjuán*, Hasta que Dios (as n. 1), 371-374.

support and mainly depended upon individual contributions, in the provision of other services (*jihād*, the ransom of captives, the *manumissio* of slaves...) personal contributions played a secondary and minor role, due to the existence of alternative means toward these ends. Moreover, one should not forget that these institutions particularly favored the ruling elites, who in the end benefited from the management and administration of the properties.<sup>35</sup>

Apart from the social function of the institution of the *ḥubs khayrī* in al-Andalus, one cannot ignore its religious impulse. To a certain extent, the establishment of pious legacies must be understood in relation to the necessity of Muslims to comply with the precepts imposed by their religion. In fact, the various pious objectives of such donations responded to the obligations that every practicing Muslim had toward the Islamic community (almsgiving...) and toward God (prayer...).

In addition to considering the social and religious repercussions of the institution of *ḥubs* in al-Andalus, one must also inquire about the role that pious endowments played in the Andalusian economy. Of course, the phenomenon of the *ḥubs khayrī* reveals the material conditions of the founders. There must have existed a fairly prosperous economy for beneficence to rely fundamentally upon individual charity. Yet on the basis of the data obtained from the sources examined, it is not possible to quantify the extent of the economic impact that this institution had, although one may suppose that it must have been quite considerable, due to the repercussions of the immobilization of so much property. These repercussions would have been offset by a series of economic activities (rentals, sales, barter...), which affected the goods, with the aim of guaranteeing their profitability and thereby avoiding their unproductiveness or ruin.<sup>36</sup> These business transactions could provoke conflictive situations, due to the non-transferable and inviolable nature of pious legacies – characteristics that also applied to public property. To these circumstances one must also add that of taxation, since, in theory, these goods and properties were tax exempt, even if in practice this condition was not always respected.<sup>37</sup>

Finally, one must consider the extent of the diffusion of pious endowments among the Andalusian population of the tenth to twelfth centuries C.E. Based on the information from the texts analyzed, one cannot determine with precision the scope of this institution or the efficacy of the actions provided by it. Yet the fact that a large part of social welfare was effected through the voluntary donations of individuals certainly contributed to the institution's diffusion. In this way, *ḥubs khayrī* came to generate substantial economic income for the wellbeing of the Muslim community in al-Andalus.

35 Regarding the administration of pious endowments in al-Andalus, see *Carballeira*, Legados píos (as n. 1), 283-296; *Sanjuán*, Hasta que Dios (as n. 1), 255-287.

36 On the leasing of *ahbās*, see supra n. 10. Regarding the sale and barter of these properties in the case of unproductiveness, see *Carballeira*, Legados píos (as n. 1), 309-333; *Sanjuán*, Hasta que Dios (as n. 1), 295-304.

37 Regarding the taxation of this type of goods, see *Carballeira*, Legados píos (as n. 1), 353f.; *Sanjuán*, Hasta que Dios (as n. 1), 361-365.

## Appendix: Consulted Arabic Sources

`Abd Allah Ib. Bulughghin, *Kitab al-tibyan*, ed. *Evariste Lévi-Provençal*, in: *Min mudhakkirat al-amir `Abd Allah akhar muluk Bani Ziri bi Gharnata al-musammāt bi Kitab al-tibyan*. Cairo 1955; trans. *Evariste Lévi-Provençal/Emilio García Gómez*, *El siglo XI en primera persona. Las „memorias“ de `Abd Allah, último rey zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*. Madrid 1981.

Una Crónica anónima de `Abd al-Rahman III al-Nasir, ed./trans. *Evariste Lévi-Provençal/Emilio García Gómez*. Madrid/Granada 1950.

*Dhikr bilad al-Andalus*. Una descripción anónima de al-Andalus, ed./trans. *Luis Molina Martínez*. 2 vols. Madrid 1983.

Ibn al-Abbar, *Al-Mu`jam fi ashah al-qadi al-imam Abi `Ali al-Sadafi*, ed. *Francisco Codera*. Madrid 1885.

Ibn `Abd al-Ra`uf, *Risala fi adab al-hisba wa al-muhtasib*, ed. *Evariste Lévi-Provençal*, in: *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Age (Trois traités hispaniques de hisba. Texte arabe)*. (Textes et traduction d'auteurs orientaux, vol. 2.) Cairo 1955, 67-115; trans. *Rachel Arié*, Traduction annotée et commentée des traités de hisba d'Ibn `Abd al-Ra`uf et de `Umar al-Garsifi, in: *Hespéris-Tamuda* 1, 1960, 5-38, 199-214 and 349-386.

Ibn `Abdun, *Risala fi al-qada' wa al-hisba*, ed. *Evariste Lévi-Provençal*, in: *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Age. (Trois traités hispaniques de hisba. Texte arabe)*. (Textes et traduction d'auteurs orientaux, vol. 2.) Cairo 1955, 1-61; trans. *Evariste Lévi-Provençal/Emilio García Gómez*, *Sevilla a comienzos del siglo XII: el tratado de Ibn `Abdun*. Seville 1981.

Ibn al-`Attar, *Kitab al-watha'iq wa al-sijillat*, ed. *Pedro Chalmeta/Federico Corriente*. Madrid 1983; trans. *Pedro Chalmeta/Marina Marugán*, *Formulario notarial y judicial del alfaquí y notario cordobés Ibn al-`Attar, m. 399/1009*. Madrid 2000.

Ibn Bashkuwal, *Kitab al-mustaghithin bi Allah (En busca del socorro divino)*, ed. *Manuela Marín*. Madrid 1991.

Ibn Bashkuwal, *Kitab al-sila*, ed. *`Izat al-`Attar al-Husayni*. Cairo 1955.

Ibn Bassam, *Al-Dhakhira fi mahasin ahl al-Jazira*, ed. *Ihsan `Abbas*. 8 vols. Beirut 1979.

Ibn al-Faradi, *Ta'rikh `ulama' al-Andalus*, ed. *Francisco Codera*. Madrid 1891-1892.

Ibn Habib, *Kitab al-ta'rikh*, ed. *Jorge Aguadé*. Madrid 1991.

Ibn Harith al-Khushani, *Akhbar al-fuqaha' wa al-muhaddithin (Historia de los alfaquíes y tradicionistas de al-Andalus)*, ed. *María Luisa Ávila/Luis Molina Martínez*. Madrid 1992.

Ibn Harith al-Khushani, *Qudat Qurtuba*, ed./trans. *Julián Ribera*. Madrid 1914.

Ibn Hayyan, *Min Kitab al-muqtabis*, ed. *Mahmud `Ali Makki*. Riyadh 2003; trans. *Mahmud `Ali Makki/Federico Corriente*, *Crónica de los emires Alhakam I y `Abdarrahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I]*. Zaragoza 2001; partial ed./trans. *Joaquín Vallvé/Francisco Ruiz Girela*, *La primera década del reinado de Al-Hakam I, según el Muqtabis II,1 de Ben Hayyan de Córdoba (m. 496 h./1076 J.C.)*. Madrid 2003 [Muqtabis II/1].



Ibn Hayyan, Al-Muqtabis min anba' ahl al-Andalus, ed. *Mahmud Ali Makki*. Beirut 1973 [Muqtabis II/2].

Ibn Hayyan, Al-Qism al-thalith min Kitab al-muqtabis, ed. *Melchior Martínez Antuña*. Paris 1937 [Muqtabis III].

Ibn Hayyan, Al-Muqtabas V, ed. *Pedro Chalmeta/Federico Corriente/Mahmud Sobh*. Madrid 1979; trans. *María Jesús Viguera/Federico Corriente*, Crónica del califa 'Abdarrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942. Zaragoza 1981 [Muqtabis V].

Ibn Hayyan, Al-Muqtabis fi akhbar balad al-Andalus, ed. 'Abd al-Rahman 'Ali al-Hajji. Beirut 1965; trans. *Emilio García Gómez*, El Califato de Córdoba en el „Muqtabis“ de Ibn Hayyan. Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por 'Isa Ibn Ahmad al-Razi (360-364 H. = 971-975 J.C.). Madrid 1967 [Muqtabis VII].

Ibn 'Idhari al-Marrakushi, Al-Bayan al-mughrib fi akhbar al-Andalus wa al-Maghrib, ed. *Georges S. Colin/Evariste Lévi-Provençal*. Vol. 2. Leiden 1951; trans. *Emile Fagnan*, Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano'l-Mogrib. Vol. 2. Algiers 1904 [Bayan II].

Ibn 'Idhari al-Marrakushi, Al-Bayan al-mughrib fi akhbar muluk al-Andalus wa al-Maghrib, ed. *Evariste Lévi-Provençal*. Paris 1930; trans. *Felipe Maíllo*, La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas. Salamanca 1993 [Bayan III].

Ibn 'Idhari al-Marrakushi, Kitab al-bayan al-mughrib fi akhbar al-Andalus wa al-Maghrib. Al-juz' al-rabi': qit'a min ta'rikh al-murabitin, ed. *Ihsan 'Abbas*. Beirut 1967 [Bayan IV].

Ibn 'Iyad, Madhahib al-hukkam fi nawazil al-ahkam, ed. *Muhammad ibn Sharifa*. Beirut 1990; trans. *Delfina Serrano*, La actuación de los jueces en los procesos judiciales. Madrid 1998.

Ibn al-Kardabus, Al-Iktifa' fi akhbar al-khulafa', partial ed. *Ahmad Mukhtar al-'Abbadi*, in: Ta'rikh al-Andalus li Ibn al-Kardabus wa Wasfu-hu li Ibn al-Shabbat. Madrid 1971; trans. *Felipe Maíllo*, Historia de al-Andalus. Madrid 1993.

Ibn Mughith, Al-Muqni' fi 'ilm al-shurut (Formulario notarial), ed. *Francisco Javier Aguirre Sádaba*. Madrid 1994; partial trans. *Salvador Vila*, Abenmoguit. Formulario notarial, in: Anuario de Historia del Derecho Español 8, 1931, 5-200.

Ibn Rushd (al-Jadd), Fatawa Ibn Rushd, ed. *al-Mukhtar ibn al-Tahir al-Talili*. 3 vols. Beirut 1987.

Ibn Rushd (al-Jadd), Kitab al-bayan wa al-tahsil wa al-sharh wa al-tawjih wa al-ta'lil fi masa'il al-Mustakhraja, ed. *Muhammad Hajji et al.* 20 vols. Beirut 1988-1991.

Ibn Sahl, Al-Ahkam al-kubra, ed. *Rashid al-Na'imi*, in: Diwan al-Ahkam al-kubra: al-nawazil wa al-a'lam li Ibn Sahl. Riyadh 1997.

Ibn Sahl, Watha'iq fi ahkam qada' ahl al-dhimma fi al-Andalus mustakhraja min makhtut Al-Ahkam al-kubra li al-qadi Abi al-Asbagh 'Isa ibn Sahl al-Andalusi, ed. *Muhammad 'Abd al-Wahhab Khallaf*. Cairo 1980.

Ibn Sahl, Watha'iq fi ahkam al-qada' al-jina'i fi al-Andalus mustakhraja min makhtut Al-Ahkam al-kubra li al-qadi Abi al-Asbagh 'Isa ibn Sahl al-Andalusi, ed. *Muhammad 'Abd al-Wahhab Khallaf*. Cairo 1980.

Ibn Sahl, Watha'iq fi shu'un al-hisba fi al-Andalus mustakhraja min makhtut Al-Ahkam al-kubra li al-qadi Abi al-Asbagh 'Isa ibn Sahl al-Andalusi, ed. *Muhammad 'Abd al-Wahhab Khallaf*. Cairo 1984.

Ibn Sahl, *Watha'iq fi shu'un al-'umran fi al-Andalus* „al-masajid wa al-dur“ mustakhraja min makhtut Al-Ahkam al-kubra li al-qadi Abi al-Asbagh 'Isa ibn Sahl al-Andalusi, ed. *Muhammad 'Abd al-Wahhab Khallaf*. Cairo 1983; partial trans. *Thami Azzemmouri*, Les Nawazil d'Ibn Sahl. Section relative à l'Ihtisab, in: *Hespéris-Tamuda* 14, 1973, 7-107.

'Iyad b. Musa, *Tartib al-madarik wa taqrib al-masalik li ma'rifat a'lam madhhab Malik*, ed. *Muhammad ibn Sharifa et al.* 8 vols. Rabat 1983.

Al-Jaziri, *Al-Maqṣad al-mahmud fi talkhis al-'uqud* (Proyecto plausible de compendio de fórmulas notariales), ed. *Asunción Ferreras*. Madrid 1998.

Al-Maqqari, *Nafh al-tib fi ghusn al-Andalus al-ratib*, ed. *Ihsan 'Abbas*. 8 vols. Beirut 1968.

Al-Saqati, *Kitab fi adab al-hisba*, ed. *Georges S. Colin/Evariste Lévi-Provençal*, in: *Un manuel hispanique de hisba. Traité d'Abu 'Abd Allah Muhammad b. Abi Muhammad As-Sakati de Málaga sur la surveillance des corporations et la répression des fraudes en Espagne musulmane*. Paris 1931; trans. *Pedro Chalmeta*, El „Kitab fi adab al-hisba“ (Libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqati, in: *Al-Andalus* 32, 1967, 125-162, 359-397 and *ibid.* 33, 1968, 143-195, 367-434.

Al-Sha'bi, *Al-Ahkam*, ed. *Sadok Haloui*. Beirut 1992.

Al-'Udhri, *Kitab tarsi' al-akhbar wa tanwi' al-athar wa al-bustan fi ghara'ib al-buldan wa al-masalik ila jami' al-mamalik*, partial ed. *'Abd al-'Aziz al-Ahwani*, in: *Nusus 'an al-Andalus min Kitab tarsi'*. Madrid, 1965; partial trans. *Fernando de la Granja*, La Marca Superior en la obra de al-'Udri. Zaragoza 1966; partial trans. *Emilio Molina López*, La cora de Tudmir según al-'Udri (s. XI). Aportaciones al estudio geográfico-descriptivo del SE. peninsular. (Cuadernos de Historia del Islam, vol. 3.) Granada 1972.

Al-Wansharisi, *Kitab al-mi'yar al-mu'rib wa al-jami' al-mughrib 'an fatawi ahl Ifriqiya wa al-Andalus wa al-Maghrib*, ed. *Muhammad Hajji et al.* 13 vols. Rabat 1981-1983.

Yahya b. 'Umar, *Ahkam al-suq*, ed. *Mahmud 'Ali Makki*, *Nass jadid fi al-hisba: Kitab ahkam al-suq li Yahya ibn 'Umar al-Andalusi*, in: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 4, 1956, 59-151; trans. *Emilio García Gómez*, Unas „ordenanzas del zoco“ del siglo IX. Traducción del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de hisba, por un autor andaluz, in: *Al-Andalus* 22, 1957, 253-316.



# *In perpetuum*

## Social and Political Consequences of Byzantine Patrons' Aspirations for Permanence for their Foundations

By

*John Thomas*

An overriding desire of the creators of private religious foundations in Byzantium was that their foundations should last “forever”.<sup>1</sup> Beyond vanity, the explanation for this desire probably lies in the belief of the need for continuing prayers (*mnemosyna*) for the salvation of the benefactors’ souls, those of their relatives (living and departed), and

---

<sup>1</sup> Literally, *Mechri telous ton aionon* or “until the end of time”, as Gregory Pakourianos put it 1083 in his *typikon* for the Monastery of the Mother of God Petritzonitissa [Petritzos] at Bačkovo, now located in Bulgaria, ed. by *Paul Gautier*, *Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos*, in: REB 42, 1984, 5-145, here 109. Similar expectations may be found in the *typikon* of the Monastery of the Mother of God Evergetis, ed. by *idem*, *Le typikon de la Théotokos Évergétis*, in: REB 40, 1982, 5-101, here 91 (commemorations of the founders to continue “for as long as the world exists”); *typikon* of Isaac Komnenos for the Monastery of the Mother of God Kosmosoteira, ed. by *Louis Petit*, *Typikon de monastère de la Kosmosotira près d’ Aenos (1152)*, in: *Izvestiia Russkago Archeologicheskago Instituta v Konstantinople* 13, 1908, 17-75, here 69 (books not to be alienated but to remain at the monastery “forever”); *typikon* of Leo, Bishop of Nauplia, for the Monastery of the Mother of God in Areia, ed. by *Georgios A. Choras*, *He “hagia mone” Areias*. Athens 1975, 250 (monastery to remain independent “until the end of time”); *typikon* of Athanasios Philanthropenos for the Monastery of St. Mamas in Constantinople, ed. by *Sophronios Eustratiades*, *Typikon tes en Konstantinoupolei mones tou hagiou megalomartyros Mamantos*, in: *Hellenika* 1, 1928, 256-314, here 265 (“eternal” commemoration for the monastery’s protector); *typikon* of Nikephoros Mystikos for the Monastery of the Mother of God ton Heliou Bomon, ed. by *Aleksei Dmitrievsky*, *Opisanie liturgicheskikh rykopisei*. 3 vols. Kiev 1895, vol. 1, pt. 1, 723 (“eternal” commemoration for the protector); *typikon* of Theodora Synadene for the Convent of the Mother of God Bebaia Elpis in Constantinople, ed. by *Hippolyte Delehaye*, *Deux typica byzantins de l’époque des Paléologues*. Brussels 1921, 104 (commemoration of benefactors to continue “in perpetuity”); but cf. *typikon* of Michael VIII Palaiologos for the Monastery of the Archangel Michael on Mount Auxentios, ed. by *Aleksei Dmitrievsky*, *Opisanie liturgicheskikh rykopisei*. 3 vols. Kiev 1895, vol. 1, pt. 1, 787 (commemorations for “as long as this revered monastery remains”).

their descendants.<sup>2</sup> It seems unlikely that preserving foundations for the sake of other beneficiaries, such as the poor, widows, or orphans who occasionally received limited charitable distributions from these institutions, was even remotely close in importance to this primary motive.<sup>3</sup> From a different perspective, the Byzantine ecclesiastical hierarchy was likewise committed from the mid-fifth century onwards to the permanence of the ecclesiastical status of these foundations, although not necessarily under the control and direction of their original founders.

Nonetheless, assuring the perpetual existence of a foundation was a severe challenge. Even today, few of the human institutions created in each generation achieve multi-generational longevity, not to mention an indefinite existence. Only a few of the modern private philanthropic foundations in Europe and America are much more than a hundred years old.<sup>4</sup> In America, specific historical circumstances and organizational innovations developed in the 1880s laid the basis for contemporary private institutional philanthropy.<sup>5</sup> Some, like the recently liquidated Vincent Astor Foundation, have rejected any aspiration to permanence.<sup>6</sup> Established in 1948 for the “alleviation of human misery”, the foundation was closed down in 1997 due to a deliberate decision by Brooke Astor, the foundation’s administrator and the donor’s widow, to liquidate its assets for the greatest possible impact on social problems in our own time. Stimulated by Astor’s example, there is currently a lively debate in American philanthropic circles about the percentage of total assets private foundations should spend each year. The legal requirement is five percent, but many beneficiaries and even some philanthropists advocate increasing the annual payout to ten percent. This might lead to an additional \$2 billion to \$4 billion in additional charitable distributions each year but, depending on future interest rates, it could also result in the eventual liquidation of many private foundations.<sup>7</sup> One supporter of this initiative, the San Francisco philanthropist Richard

- 
- 2 See *Peregrine Horden*, *Memoria, Salvation, and Other Motives of Byzantine Philanthropists*, in this collection of essays.
  - 3 But see *Timothy S. Miller*, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*. (The Henry E. Sigerist Suppl. to the Bulletin of the History of Medicine, new ser. no. 10.) Baltimore, Md./London 1985 [new paperback ed. Baltimore, Md. 1997], and *idem*, *The Orphans of Byzantium: Child Welfare in the Christian Empire*. Washington, D. C. 2003, as well as *Demetrios J. Constantelos*, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*. 2nd ed. New Rochelle, N. Y. 1991, for the extent and limitations of the Byzantine commitment to secular social welfare.
  - 4 In America, many of the oldest are attributable to the lifetime and testamentary philanthropic activity of Benjamin Franklin, for which see *E. Digby Baltzell*, *Puritan Boston and Quaker Philadelphia*. Boston 1979, esp. 151-153, 208.
  - 5 *Peter Dobkin Hall*, *Historical Perspectives on Nonprofit Organizations*, in: Robert D. Herman et al., *The Jossey-Bass Handbook of Nonprofit Leadership and Management*. San Francisco 1994, 3-82, esp. 12-17.
  - 6 Astor Foundation to Close Next Year, Reuters News Service (New York), December 18, 1996. See also: *George Blumberg*, *Spend It Now! Why Some Foundations Plan Their Demise*, in: *New York Times*, November 17, 2003, 17; *Lewis Cullman*, *Private Foundations: The Trick*, in: *New York Review of Books*, September 25, 2003, 87.
  - 7 *Stephanie Strom*, *Foundations Win a Point on Charities*, in: *New York Times*, September 9, 2003, A 15.

Goldman, was quoted recently as saying, "There's no reason foundations should be building their assets. They should be giving money away. That's the basic purpose. Our goal is to give it away where we think it's needed."<sup>8</sup>

Only future generations will be able to see if the majority of contemporary philanthropic foundations that – like their Byzantine predecessors – seek a permanent existence have managed to endure successfully, but the record of other types of private institutional enterprises is not particularly encouraging. Nearly all of the well-known civic associations in America with broad national memberships such as the League of Women Voters, the National Association for the Advancement of Colored People, and the Parent-Teacher Association, were founded in a historically remarkable burst of civic activism, starting in the 1880s and continuing on down to about 1920. Most experienced significant growth in national membership, peaking in the 1950s or 1960s, but nearly all have now experienced such steep declines in membership as to pose a serious threat to their continued existence.<sup>9</sup> Although each year, new non-profit organizations, typically small-scale and locally-based, are incorporated, less than ten percent of all the non-profits currently in existence predate the end of the Second World War.<sup>10</sup> It has proven especially difficult to assure the continued existence of cultural organizations without sustained government support. Most symphony orchestras, for instance, are not much more than a hundred years old, and in America, where government support is typically small, many are clearly near the end of their institutional lives.<sup>11</sup> Likewise, few of the many thousands of American business enterprises of the nineteenth century have survived into the twenty-first, even allowing for changes of name.<sup>12</sup>

In both England and America, the oldest continuing businesses have tended to be in agriculture, in which the family interest in preservation is typically strongest, at least compared to other kinds of business enterprises, as we are reminded even at the beginning of the twenty-first century. A recent obituary, for instance, noted the death of Hugh Tuttle, owner of a family farm in Dover, New Hampshire, dating back to 1635/38 and

---

8 On the Record: *Ken Howe et al.*, in: San Francisco Chronicle, August 10, 2003, I 1.

9 See *Robert D. Putnam*, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York 2000, esp. the tables in Appendix III, 438-444.

10 *Hall*, *Historical Perspectives* (as n. 5), 3.

11 Symphony orchestras have gone out of business in recent years in New Orleans and San Jose, and because of aging audiences, changing cultural tastes, and the absence of significant government support are gravely imperiled in many other cities. For a discussion of the complex challenges facing the Detroit Symphony Orchestra, see *Stephen Kinzer*, *Concerto for Orchestra and Hopeful City*, in: New York Times, September 4, 2003, B 1.

12 There have been some notable exceptions, many with historically significant consequences. The Atchison, Topeka and Santa Fe Railroad survived to pay off 100-year term bonds; see *Floyd Norris*, *After 114 Years, It's Payday: Patience is Rewarded Meagerly as Inflation Erodes 1881 Bonds*, in: New York Times, July 1, 1995, B 1. Some American insurance companies with origins before the American Civil War are now being criticized for having written insurance policies on the lives of slaves; see *Tamar Levin*, *Calls for Slavery Restitution Getting Louder*, in: New York Times, June 4, 2001, A 15.

believed to be one of two contenders for the oldest continuing business in America.<sup>13</sup> Another obituary acknowledged Henry Robin Ian Russell, the fourteenth Duke of Bedford, the owner of an enormous family estate at Woburn Abbey in Bedfordshire, England, whose remote ancestor Norman de Rosels acquired the buildings and lands of what had been a Cistercian abbey as a beneficiary of the secularization of monastic property by Henry VIII (1491-1547) through an act of Parliament in 1536.<sup>14</sup>

Among non-business private enterprises in America, universities might appear to be an exception to limited terms of existence. Harvard (founded 1636), Yale (1701), and Princeton (1746) are private universities that have been in existence for more than 250 years, but all owed their foundations to support by colonial American governments and did not become truly private educational enterprises until the nineteenth century.<sup>15</sup>

Public institutions, by and large, seem to have better chances for extended – if still not indefinite – existence. Some, like the Institut de France (1795) or the Library of Congress (1800), date back to the establishment of republican governments in America and Europe two hundred years ago, and others, which originated as royal or imperial foundations, like the Bibliothèque nationale (1537), the Académie française (1635), the Royal Society (1662), the British Museum (1753), and have had even more extended lifetimes. Byzantium likewise offered exceptional conditions for the preservation of public institutions, provided that they continued to meet recognized social needs. The imperial government and the institutional church, most notably the patriarchate of Constantinople, functioned throughout the empire's millennial existence, along with many bureaucratic offices and ministries associated with them. Religious and philanthropic institutions anchored to these pillars of relative stability, such as imperial churches and monasteries, hostels, and orphanages in Constantinople, could and did survive for centuries.<sup>16</sup> But, by and large, this obvious solution to the desire for institutional permanence did not appeal to Byzantium's private benefactors. They evidently preferred to seek permanence on their own, and as a general rule, only by default did private foundations become public charges.

I have sketched the broad outline of the history of Byzantine religious foundations in a work which was itself inspired by a study by Josef von Zhishman on the rights of Byzantine founders written a hundred years earlier.<sup>17</sup> Before the conversion of the Emperor Constantine, all Christian religious foundations were necessarily private, and frequently illegal as well. Afterwards, for about a half century, the imperial government of Constantine and his successors aggressively built the physical and institutional

13 *Anonymous*, Hugh Tuttle, 81, Patriarch of 17th Century Farm, in: *New York Times*, December 18, 2002, Obituaries, A 29.

14 *Paul Lewis*, Duke of Bedford is Dead at 63: Ran Family's Woburn Estates, in: *New York Times*, June 17, 2003, Obituaries, A 25.

15 *Hall*, *Historical Perspectives* (as n. 5), 5-11.

16 *Raymond Janin*, *Les églises et les monastères [de Constantinople]*. (La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, vol. 3,1.) 2nd ed. Paris 1969, 550-569; *Miller*, *Orphans* (as n. 3), 51-69, 176-195.

17 *John Philip Thomas*, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*. (Dumbarton Oaks Studies, vol. 24.) Washington, D. C. 1987; *Josef von Zhishman*, *Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche*. Wien 1888.

infrastructure of the Christian church, at least in the empire's major urban centers. Then, just as Christianity finally triumphed against paganism towards the end of the fourth century, the imperial government largely abandoned church construction to private benefactors, except, I now believe, in Constantinople, where imperial foundations remained relatively frequent and important for centuries to come.<sup>18</sup>

Outside the major cities of the Later Roman Empire, churches erected by private capital probably played a major role in the conversion of the countryside to Christianity during the late fourth and fifth centuries. But a severe, unintended consequence of this informal delegation of responsibility was the preservation of various forms of religious heterodoxy in churches scattered throughout a state whose rulers were increasingly determined, in the fifth and sixth centuries, to impose and enforce dogmatic conformity.

Largely, I believe, in response to this problem, the goal of the ecclesiastical hierarchy in this era was to subordinate private philanthropic foundations administratively to its own local agents, primarily the bishops and their officials. This policy was explicitly promulgated at the Council of Chalcedon in 451 and vigorously endorsed later by Justinian (527-565).<sup>19</sup> Approximately a century of state regulation, designed above all to keep private churches from serving as refuges for religious dissidents, came to naught as the rigor of imperial intervention faded in the late sixth century. The conclusion of the iconoclastic controversy in the middle of the ninth century marks not only the definitive failure of the official ecclesiastical hierarchy to effectively control the privately-founded churches and monasteries of the Byzantine Empire but also the beginning of the effective privatization of virtually all of the institutional structures of the Byzantine church.<sup>20</sup> In that great struggle, the countryside (represented by its mostly iconodule monastic foundations and their patrons) won, and henceforth it was not unusual for monks to become patriarchs of Constantinople, unlike previously when new patriarchs were mostly promoted from offices of the patriarchal bureaucracy.<sup>21</sup>

As medieval Byzantium took shape in the ninth century, private benefactors were left as the primary funders and administrators of churches, monasteries, and even the other kinds of more explicitly philanthropic foundations, such as hospitals, old age homes, etc.<sup>22</sup> Constantinople, home to both the imperial court and the patriarchate, remained exceptional, as we continue to hear of imperial foundations (and even an occasional patriarchal foundation) there for the next few centuries. Elsewhere, as public authority continued to retreat, some clever founders were able to obtain certain tax exemptions

18 Discussed in *John Thomas*, *Your Sword, Our Shield: The Imperial Monastery in Byzantine Civilization*, in: George Liacopoulos (ed.), *Church and Society, Orthodox Christian Perspectives: Past Experiences and Modern Challenges*. Brookline, Ma. [forthcoming]; see also *Thomas*, *Private Religious Foundations* (as n. 17), 5f. with references in n. 4.

19 *Concilium Chalcedonense*, ed. by *Georgios A. Rhalles/Michael Potles*, *Syntagma ton theion kai hieron kanonon*. 6 vols. Athens 1852-1859 [repr. Athens 1966], vol. 2, 226 [c. 4]; cf. *ibid.*, 234 [c. 8], 258 [c. 17], 271 [c. 24], with discussion in *Thomas*, *Private Religious Foundations* (as n. 17), 37-44, 47-58.

20 *Thomas*, *Private Religious Foundations* (as n. 17), 118-133.

21 *Alexander Kazhdan/Alice-Mary Talbot*, *Art. Constantinople, Patriarchate of*, in: *ODB*. Vol. 1. New York/Oxford 1991, 520-523, here 521.

22 *Thomas*, *Private Religious Foundations* (as n. 17), 136-148.



and even direct imperial subsidies without compromising the independence of their foundations. Only the need for ordained clergy in churches and certain other institutions continued to give local ecclesiastical authorities (metropolitans, bishops, and their staffs) some leverage and occasional justification for intervention, but it appears that even this leverage weakened over time as patrons recruited their own corps of clergy from sources such as renegades and transferees from other ecclesiastical assignments.

Having spurned the possibility of public trusteeship initially and then having successfully resisted imperial and official ecclesiastical efforts to wrest control of their foundations from them subsequently, private benefactors still needed to overcome some formidable obstacles to assure the permanence of these foundations. The immediate challenge was to assure the foundation's survival after the founder's death. I believe this was what gave rise to testamentary transmission documents and eventually the more formal *typika*.<sup>23</sup> Although the earliest Byzantine proto-*typikon* dates from the eighth century, the genre matures in the eleventh and twelfth centuries, making these documents roughly contemporaneous with those describing Islamic *waqf* and medieval Jewish *heqdesh*.<sup>24</sup>

Although in time nearly all foundations represented by these Byzantine foundation documents perished, there were some extraordinary successes, all of them monasteries. Mar Saba, located outside of Jerusalem, has had an almost unbroken institutional existence from the early sixth century, nearly 1500 years, as has St. Catherine's monastery on Mount Sinai.<sup>25</sup> Lavra and a handful of Athonite monasteries in northern Greece have been in existence for more than a thousand years.<sup>26</sup> The monastery of St. John the Theologian on the island of Patmos has had a run of more than 900 years, and there are also a few other Byzantine monasteries that are still in existence more than 500 years after

23 Discussed by *Catia Galatariotou*, Byzantine Ktetorika Typika: A Comparative Study, in: REB 45, 1987, 77-138; *Raymond Janin*, Le monachisme byzantin au Moyen Age. Commende et typica (Xe-XIVe siècle), in: REB 22, 1964, 5-44; *Ioannes M. Konidares*, Nomike theorese ton monasteriakon typikon. Athens 1984; *Konstantinos A. Manaphes*, Monasteriaka typika-diatheka. Athens 1970. A collection of monastic *typika* and testaments has been edited in English translation in the recently published: *John Thomas/Angela Constantinides Hero* (eds.), Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Founders' Typika and Testaments. (Dumbarton Oaks Studies, vol. 35.) Washington, D. C. 2000.

24 See the studies by *Ana Maria Carballera-Debasa*, *Mark Cohen*, *Judah Galinsky*, *Johannes Pahlitzsch*, and *Adam Sabra* in this volume.

25 For Mar Saba, see *Joseph Patrich*, The Sabaite Heritage – An Introductory Survey, in: idem (ed.), The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. (Orientalia Lovaniensia Analecta, vol. 98.) Louvain 2001, 1-27, esp. 6, with a discussion of the discontinuities. For St. Catherine's, see *George H. Forsyth/Kurt Weitzmann*, The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai. Ann Arbor, Mich. 1973; *John Galey*, Sinai and the Monastery of St. Catherine. London 1979.

26 On Mount Athos, besides Lavra, Iveron, Hilandar, Esphigmenou, Panteleemon, Vatopedi, Xenophontos, and perhaps Zographou were founded before the end of the 10th century; see *Alice-Mary Talbot/Alexander Kazhdan*, Art. Athos, Mount, in: ODB. Vol. 1. New York/Oxford 1991, 224-226, here 224. Other Athonite monasteries were founded later and some, such as Koutloumousi (founded late 14th century), have also survived to the present; see *Thomas/Hero*, Byzantine Monastic Foundation Documents (as n. 23), vol. 4, 1408-1432.

the fall of the empire.<sup>27</sup> These include Menoikeion, Meteora and Geromeri (all fourteenth century) in Greece; Petritzos (Bačkov) (eleventh century) and Rila (tenth century) in Bulgaria; and Holy Cross (Ktima) and Machairas (both thirteenth century) on Cyprus. Unlike Patmos, not all of these monasteries enjoyed a continuous existence down to our own times. Rila was abandoned for a time in the mid-fifteenth century. Petritzos was reportedly destroyed by the Ottomans in the second half of the 15th or the early part of the 16th century and left deserted for nearly a century. Menoikeion survived down to its abandonment in 1729, but was repopulated by monks and revived in 1795. But compared to the greatest successes, like Lavra and Patmos, only the Patriarchate of Constantinople, a public institution originating in the fourth century that is also still in existence, offers a comparably successful – indeed a superior – record of institutional longevity.<sup>28</sup> The case for comparable longevity for the patriarchates of Antioch, Alexandria, and Jerusalem (all outside Byzantine territory for most of the empire's history) is less clear. Gaps in succession were common under Islamic rule, and for long periods, many incumbents were titulars who actually resided in Constantinople.

As the historical record makes clear, extraordinary luck and adaptability were needed for institutional survival, either continuous or discontinuous, down to our own times. While a founder could contribute good management, a generous endowment, and wise governing documents during his or her lifetime, these alone were not sufficient for the long haul. Many of the challenges that the surviving institutions were to encounter and overcome could hardly have been imagined, even by the most prudent and foresighted founders.

One early challenge, often occurring even before a founder's death, arose from the originally tight connection between private foundations and the rest of their founders' private fortunes. Political intrigue and regime change often cost aristocratic patrons control of their foundations when they were disgraced and their property was confiscated by the imperial government.<sup>29</sup> From a social point of view, this provided an important safety valve that surely helped prevent the long-term accumulation of landed property in the hands of a few, very powerful families as well as allowing the imperial

27 For Patmos, see *Tom Stone*, *Patmos*. 2nd ed. Athens 1984, with the documents in *Era Vranouse/Maria Nystapoulos*, *Byzantina engrapha tes Mones Patmou*. 2 vols. Athens 1980. For the other cited monasteries, all of which have surviving *typika*, see *Thomas/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (as n. 23), vol. 1, 125-134 (Rila); *ibid.*, vol. 2, 507-563 (Petritzos); *ibid.*, vol. 3, 1107-1175 (Machairas); *ibid.*, vol. 4, 1338-1373 (Holy Cross), 1396-1403 (Geromeri), 1455-1461 (Meteora), 1579-1612 (Menoikeion).

28 In default of a complete study of this institution, which I had once hoped to undertake, see *Alexander Kazhdan/Alice-Mary Talbot*, Art. Constantinople (as n. 21). *Ralph-Johannes Lilie* (Hrsg.), *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I.-Methodios I. (715-847)*. (Berliner Byzantinistische Studien, Bd. 5.) Frankfurt am Main 1999, is an excellent study of a key period in the history of the patriarchate.

29 A well-documented but otherwise unexceptional case is Leo Katakoilas, a former admiral of the fleet whose properties in the Psamatia quarter of Constantinople, including a church of Saints Kosmas and Damian, were confiscated by Emperor Leo VI the Wise (886-912), for which see *Thomas/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (as n. 23), vol. 1, 120f.

government a way to redistribute property to new individuals and groups in the governing hierarchy.

Future publications based on demographic research in Byzantine sources, such as that currently being undertaken by Ralph-Johannes Lilie and his team at the Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, can be expected to make it possible to document the emergence of new ruling elites over the centuries and perhaps also suggest at least the general outlines of how property redistribution to support them was accomplished. Even now, it is clear that there were relatively discrete ruling aristocracies in Late Antiquity, in the early middle ages (eighth-tenth centuries), the Macedonian or middle Byzantine era (eleventh century), the Komnenian era (twelfth century), and the Palaiologan era (thirteenth-fifteenth centuries), with some fairly extensive intermarriage among aristocratic families originating in the last two eras.<sup>30</sup> Since a great deal of the landed wealth of Byzantine society was locked up in aspirant-perpetual religious foundations, it was inevitable that the advent of a new ruling elite would require some means of transferring this property to their control, however characterized or qualified.

For a long time, a common threat after a founder's death was secularization by relatives.<sup>31</sup> This was a consequence of lack of clear lines between foundations and other inheritable private property until the legal restructuring of these foundations beginning in the tenth and eleventh centuries. Over a longer term (more than a hundred years), the natural process of the dying out of family lines may have spelled doom for traditional administrative arrangements for many, if not most foundations.<sup>32</sup> Though speculative, this thesis corresponds with what we know about the demographic decline of ruling aristocracies in modern times for which we have detailed evidence.<sup>33</sup> The surely exceptional cases of the successful hereditary transmission of the 368 year-old estate of Hugh Tuttle in America and the 467 year-old estate of the Duke of Bedford in England may indicate something close to the outer limits to estate preservation in what have proved by historical standards to have been exceptionally stable societies highly committed to the preservation of private wealth.

Since benefactors and the authorities (imperial and clerical) agreed that religious foundations should be perpetual, their gradual abandonment over time was an immense practical problem. Aggravating this problem was the decided preference of each generation of patrons to erect its own foundations rather than repairing and re-invigorating existing ones. Therefore, by the later half of the tenth century, a "crisis of private foundations" had developed that evoked aggressive interventions by the empire's public authorities.

30 Cf. *Mark Bartusis*, Art. Aristocracy, in: ODB. Vol. 1. New York/Oxford 1991, 169f., with references therein.

31 A constant threat to the institutional continuity of religious foundations throughout Byzantine history. See *Thomas*, *Private Religious Foundations* (as n. 17), 37, 42, 62, 71, 97, 114, 121, 125f., 129, 146, 165f., 191, 206, 234, 245, 256, 261; *idem/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (as n. 23), vol. 1, 45, 68, 71, 313, 328.

32 See *John Thomas*, *The Crisis of Byzantine Ecclesiastical Foundations 964-1025*, in: BF 9, 1985, 255-274, esp. 260f.; *idem*, *Private Religious Foundations* (as n. 17), 152f.

33 E. g., *David Cannadine*, *The Decline and Fall of the British Aristocracy*. New Haven, Conn. 1990.

The first attempt to address the problem was likely unenforceable prohibition of Nikephoros Phokas (963-969) on erection of most new foundations (964/5).<sup>34</sup> Probably even before its formal abandonment by Basil II (976-1025) in 988, this law was superseded by the *charistike*, a program of granting out the use (but not the formal rights of ownership) of old and dilapidated foundations to new benefactors – quite possibly members of a new ruling elite – for “enlargement and improvement”.<sup>35</sup> It was possible to do this because the imperial government and the ecclesiastical hierarchy had become by default the owners of many old but still surviving foundations that no longer had their original patrons (for the reasons stated above and perhaps others).<sup>36</sup> From the beginning, this well-intentioned program was plagued with serious abuses, including institutional despoliation and outright secularization. The long-term significance is that over the course of its controversial life the *charistike* stimulated new generations of benefactors to completely rethink the traditional assumptions of private religious foundations.

Benefactors of the late tenth and the eleventh centuries seem to have come to some of what now appear to be essential conclusions about how to preserve their foundations for many generations.<sup>37</sup> They realized that to preclude private secularization or government seizure, foundations needed to be fiscally and ultimately also administratively separate from their private estates. Essential to implementation were dedicated endowments of landed and other property under control of the foundations, not their own families. They came to accept that superiors, elected by their communities and serving essentially for life, should be the ultimate governing authorities, not their own relatives or descendants. More than ever, they recognized the importance of highly prescriptive governing documents for making their own wishes known over succeeding generations. By transforming the *ephoreia*, an institution with very different antecedents, they devised a new, flexible form of intergenerational family protection

34 Nikephoros Phokas, *Novella de monasteriis*, ed. by Carl Eduart Zachariä von Lingenthal, *Jus graeco-romanum*. 7 vols. Leipzig 1856-1884, vol. 3, 292-296, as discussed in Thomas, *Private Religious Foundations* (as n. 17), 149-153. Peter Charanis, *Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire*, in: *DOP* 4, 1948, 53-118, provides a still very valuable discussion of the overall problem and an English translation of the novel at 56f.

35 For the *charistike*, see Michel Kaplan, *Les monastères et le siècle à Byzance: les investissements des laïcs au XIe siècle*, in: *Cahiers de Civilisation Médiévale* 27, 1984, 71-83, with Thomas, *Private Religious Foundations* (as n. 17), 157-166.

36 In many cases, the responsible party for arranging these transfers may have been determined by the issuer of the foundation's *stauropogion*, a kind of foundation charter that bishops, metropolitans, and patriarchs could bestow on private foundations erected within their jurisdictions. See Thomas, *Private Religious Foundations* (as n. 17), 152 with n. 15, and Alexander Kazhdan/Alice-Mary Talbot, *Art. Stauropogion*, in: *ODB*. Vol. 3. New York/Oxford 1991, 1946f.

37 See John Thomas, *A Byzantine Ecclesiastical Reform Movement*, in: *Medievalia et Humanistica* 12, 1984, 1-16; *idem*, *The Rise of the Independent and Self-governing Monasteries as Reflected in the Monastic Typika*, in: *Greek Orthodox Theological Review* 30, 1985, 21-30; *idem*, *Private Religious Foundations* (as n. 17), 149, 216.

emphasizing patronal duties over patronal rights.<sup>38</sup> Finally, they appreciated the importance of getting the imperial and ecclesiastical authorities to formally recognize the independence of their new foundations. In more recent times, benefactors of the nineteenth and twentieth centuries like Andrew Carnegie, John D. Rockefeller, and Margaret Olivia Slocum Sage had to make similar or equivalent concessions as they developed the great modern philanthropic foundations of our times from their private wealth.<sup>39</sup> Then too, the alternatives to traditional personal or corporate philanthropy were not obvious, and a donor's decision to grant broad discretion to trustees rather than family members or descendants was a difficult and risky concession.

In Byzantium, the principal result for philanthropy was the "independent and self-governing" monastery, which dominated the ecclesiastical landscape from the twelfth century until the end of the empire.<sup>40</sup> Most of the monastic *typika* were written for these extremely successful foundations. Especially significant was the re-privatization of originally private foundations that had come under imperial or patriarchal control and then granted out, often with disastrous results, to other private individuals under the *charistike*.<sup>41</sup> The effective abandonment of the *charistike*, meant that the public authorities were closing out an era of at least formal public control of most of the empire's religious foundations and returning them to private administration.

This brilliant solution to long-standing problems did assure a long life to many foundations brought into existence on the new model, but at some significant socio-political costs. The empire's diocesan structure, itself a faded legacy of late antiquity, was already in the process of dissolution during the era of the *charistike*, and it appears that the independent and self-governing monasteries continued to undermine it by fiercely competing for philanthropic resources, absorbing parochial churches into their endowments, and enlarging the space for clergy to exist independently of episcopal oversight.<sup>42</sup> Founders' success in making these foundations essentially independent of both state and church meant that they were no bulwark against regional fragmentation

---

38 For an overview, see *Thomas*, Private Religious Foundations (as n. 17), 218-220; *Alexander Kazhdan/Alice-Mary Talbot*, Art. Ephoros, in: ODB. Vol. 1. New York/Oxford 1991, 707f. Details will be found throughout the documents in *Thomas/Hero*, Byzantine Monastic Foundation Documents (as n. 23) and can be accessed through the index entry "protectors (*ephoroi*, *epitropoi*, *prostatai*, *antilambanomenoi*) and the protectorate (*ephoreia*)" *ibid.*, vol. 5, 1984.

39 *Hall*, Historical Perspectives (as n. 5), 12-17.

40 Their historical origins and development are traced in *Thomas/Hero*, Byzantine Monastic Foundation Documents (as n. 23), vol. 3, 859-871, 1093-1106; *ibid.*, vol. 4, 1295-1310, 1483-1494, with detailed reference to the corresponding monastic *typika*, and contrasted with contemporaneous private religious foundations.

41 *Thomas/Hero*, Byzantine Monastic Foundation Documents (as n. 23), vol. 3, 869, with references to documents.

42 For the beginnings of this process in the first quarter of the 11th century, see Alexius Studites, Hypomnema B', ed. *Rhalles/Potles*, Syntagma (as n. 19), vol. 5, 25-32, as discussed in *Thomas*, Private Religious Foundations (as n. 17), 169f. For the continuation of the process at the hands of the independent monasteries, see the decision of Patriarch George II Xiphilinos (1191-1198) documented in *Jean Oudot*, Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta. Vatican City 1941, 54, no. 8, sect. 2, as discussed in *Thomas*, Private Religious Foundations (as n. 17), 239f.

when it occurred in the thirteenth century under the stress of the Fourth Crusade. Instead, old and new foundations continued to thrive in the Byzantine successor states of Epirus and Nicea.<sup>43</sup>

Down through Palaiologan times, these monasteries effectively preserved and enlarged significant private fortunes, particularly scarce landed property, which consequently was generally not available, even over the long term, for other social purposes, such as supporting government officials, courtiers, and perhaps most important, soldiers. The inalienability of monastic property was a key, non-negotiable part of the ideology that gave birth to these monasteries. A once somewhat flexible attitude towards the use of ecclesiastical property, basic to the *charistike*, had rigidified, summed up in the frequently-repeated assertion "What has once been dedicated to God is inalienable".<sup>44</sup> A tract of the fourteenth century monk Nicholas Cabasilas, a fierce defense of the inviolability of donors' private testamentary provisions, indicates that nature of the opposition to any property redistributions even at that critical point in Byzantine history.<sup>45</sup> Since, *in extremis*, the imperial government under John V (1341-1391) did attempt in 1367 to seize patriarchal lands (perhaps an easier target) between Selymbria and Constantinople to provide for soldiers' landholdings late in the fourteenth century, only to be successfully opposed by Patriarch Philotheos (1364-1376), it is likely that the great success of these foundations contributed, at least indirectly, to the rapidly accelerating collapse of the empire.<sup>46</sup>

If this is so, then the monasteries paid dearly for their selfishness in the centuries which followed.<sup>47</sup> The fall of the Christian state and the advent of the Ottoman Empire, an at best mildly-tolerant Islamic state, was catastrophic for many foundations.<sup>48</sup> A large number simply ceased to exist, their communities dispersed and properties confiscated. The rest had to face challenges unimagined in Byzantine times to have a chance of survival. Athonite monasteries were among those whose landed endowments were confiscated.<sup>49</sup> Some switched from a now-untenable cenobitic life based on income from landed properties to a self-sufficient idiorhythmic model of monastic life.

43 See discussion in *Thomas/Hero*, Byzantine Monastic Foundation Documents (as n. 23), vol. 4, 1301.

44 *Typikon* of Isaac Komnenos for the Monastery of the Mother of God Kosmosoteira, ed. by *Petit*, *Typikon* (as n. 1), 69, ch. 106.

45 Cf. *Ihor Ševčenko*, Nicholas Cabasilas' 'Anti-Zealot' Discourse: A Reinterpretation, in: *DOP* 11, 1957, 80-171.

46 Originally proposed by *Charanis*, Monastic properties (as n. 34), 114-116, and endorsed by *George Ostrogorsky*, *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*. Brussels 1954, 161; see discussion in *Thomas*, Private Religious Foundations (as n. 17), 262-266.

47 Despite this, the header "Independent and Self-Serving Monasteries" in *Thomas/Hero*, Byzantine Monastic Foundation Documents (as n. 23), vol. 3, 1095-1105, is indeed an error for "Independent and Self-Governing Monasteries" though in some cases perhaps not wide of the mark!

48 Mar Saba had an earlier experience of a "long period of marginality" after the final expulsion of the Latin crusaders from Palestine; see *Yehoshu'a Frenkel*, Mar Saba During the Mamluk and Ottoman Periods, in: *Patrich* (ed.), *The Sabaite Heritage* (as n. 25), 111-116.

49 *Nicolas Oikonomides*, *Monastères et moines lors de la conquête ottomane*, in: *SF* 35, 1976, 1-10.

Many monasteries, with some fair success, sought firmans from the Ottoman sultans recognizing their independence, but surviving institutions were liable to suffer occasional depredations carried out by bands of armed marauders.<sup>50</sup> As already noted, Petritzos was destroyed and then left abandoned for most of the sixteenth century. Rila began suffering at hands of armed brigands in the early sixteenth century and continued to do so as late as 1779. Though Patmos was assiduous in seeking protective firmans from Ottoman sultans, it was nevertheless plundered in the late seventeenth century. Despite the exceptional permission granted to them by Sultan Selim II in 1568 to bear arms to defend themselves, the monks of Mar Sabas continued to be oppressed by brigands during the seventeenth, eighteenth, and early nineteenth centuries.<sup>51</sup>

As they had begun to do even in Byzantine times, some monasteries sought support and protection from non-Byzantine Christian rulers such as the *voivodes* of Bessarabia and Wallachia, the Russian tsars, and occasionally Western Christian powers like the Genoese and the Venetians.<sup>52</sup> Sometimes, this patronage literally opened the doors to monks of non-Greek nationality. A few monasteries, including the Mar Saba, Koutloumoussi on Mount Athos, and the Petritzos in Bulgaria, were actually taken over completely by other nationalities, either temporarily or permanently.<sup>53</sup> In an ironic development, monasteries like Lavra, Mar Saba, and Patmos found themselves seeking patronage and protection from Orthodox patriarchs whose authority in Byzantine times they had generally spurned.<sup>54</sup>

50 *Patrich*, Sabaite Heritage (as n. 25), 6f. (Mar Saba); *Thomas/Hero*, Byzantine Monastic Foundation Documents (as n. 23), vol. 1, 126 (Rila); *ibid.*, vol. 2, 567f. (Patmos); *ibid.*, vol. 4, 1312 (Mar Saba), 1409 (Koutloumoussi), 1580 (Menoikeion); *Elizabeth Zachariadou*, Early Ottoman Documents of the Prodromos Monastery (Serres), in: SF 28, 1969, 1-12.

51 Since the *Tourkokratia* (1453-1832) is a virtually unexplored 400-year era of Eastern Mediterranean history, the brief account of the relations of Greek monasteries with the Ottoman authorities provided above may need to be modified and qualified some day based on more intensive research.

52 See *Thomas/Hero*, Byzantine Monastic Foundation Documents (as n. 23), vol. 1, 126 (Rila); *ibid.*, vol. 2, 567 (Patmos); *ibid.*, vol. 4, 1304 (Docheiariou), 1409 (Koutloumoussi), 1456 (Meteora); *Patrich*, Sabaite Heritage (as n. 25), 17 (Mar Saba).

53 Serbian monks replaced Greeks at Mar Saba in the early 14th century after the latter abandoned the monastery due to attacks by nomadic tribes. Greek monks returned to the monastery at an uncertain date, but Serbian monks remained prominent in the life of the community as late as the 17th century; cf. *Patrich*, Sabaite Heritage (as n. 25), 16; *Frenkel*, Mar Saba (as n. 48), 113. Bulgarian monks took up residence at Koutloumoussi circa 1475 after it had abandoned for a time by its Greek monks, though the Greeks returned by the second quarter of the 16th century; cf. *Thomas/Hero*, Byzantine Monastic Foundation Documents (as n. 23), vol. 4, 1409. Petritzos, originally founded in the late 11th century for Georgian monks, was reportedly destroyed by the Ottomans in the second half of the 15th or the early part of the 16th century, was rebuilt towards the end of the 16th century by a Bulgarian nobleman and populated henceforth by Bulgarian monks; cf. *Thomas/Hero*, Byzantine Monastic Foundation Documents (as n. 23), vol. 2, 508.

54 Lavra was restored by Sylvester, orthodox Patriarch of Alexandria, in 1579 and served as the place of retirement for Dionysios III, Patriarch of Constantinople, beginning in 1665, eventually inheriting his property; see *Thomas/Hero*, Byzantine Monastic Foundation Documents (as n. 23), vol. 1, 213. Sylvester of Alexandria was also a patron of the Patmos monastery, which moreover

At the dawn of the modern era, some of the leaders of the surviving foundations played roles in the Greek War for Independence.<sup>55</sup> One superior was impaled by Ottoman authorities for his presumed support for independence.<sup>56</sup> The foundations that now stand on Greek soil, like Athos and Patmos, are now more secure than they have been for many centuries, though they still face challenges in securing a sufficient number of vocations to the austere monastic profession.<sup>57</sup> One surviving institution, Menoikeion, has experienced a change in the sex of its occupants when it was converted in the last century from a monastery to a nunnery.<sup>58</sup> A foundation, like Mar Saba on the West-Bank, that still finds itself outside Greece or Greek Cyprus, must continue to play its political cards very carefully. This monastery, still staffed by Greek monks, is now administered by the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem. In May 1998, the patriarch's representative, the metropolitan of Caesarea, assured a group of academic visitors, including myself, "We have good relations with *all* the authorities."

Fifteen years ago, I wrote "For over a thousand years these foundations were closely bound to the fortunes of the empire and its ruling classes. More durable than either, they survived the fall of the Byzantine state itself."<sup>59</sup> Perhaps the most important lesson the travails of these monasteries serve to illustrate over the course of so much history is the importance of a healthy and supportive political commonwealth for the long-term preservation of wealth, however honorable (or self-interested) its intended purpose.

---

sought out confirmations of its institutional independence from thirteen patriarchs of Constantinople between 1504 and 1843; see *Thomas/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (as n. 23), vol. 2, 567f. In the 17th century, the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem brought Mar Saba under its control and in 1688 Patriarch Dositheos (1699-1709) received permission from the Ottoman authorities to carry out a complete restoration; see *Thomas/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (as n. 23), vol. 4, 1312f.; *Patrich*, *Sabaite Heritage* (as n. 25), 7. The monastery of the Mother of God at Areia near Nauplia in Greece became a dependency of the church of the Holy Sepulcher (i.e., of the Patriarchate of Jerusalem) in 1679; see *Thomas/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (as n. 23), vol. 3, 955.

55 Notably, Damaskenos, superior of the Menoikeion monastery; see *Thomas/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (as n. 23), vol. 4, 1580.

56 Joachim, superior of the Hermitage of the Holy Cross (Ktima) on Cyprus; see *Thomas/Hero*, *Byzantine Monastic Foundation Documents* (as n. 23), vol. 4, 1339.

57 For a contemporary view, see *Graham Speake*, *Mount Athos: Renewal in Paradise*. New Haven 2003.

58 See discussion in *Andre Guillou*, *Les archives de saint-Jean Prodrome sur le mont Ménéécée*. Paris 1955; cf. the monastery of the Mother of God at Areia, which changed from a nunnery to a male monastery in Byzantine times, shortly after its founding circa 1143.

59 *Thomas*, *Private Religious Foundations* (as n. 17), dust cover, sleeve note.





# Memoria, Salvation, and Other Motives of Byzantine Philanthropists

By

*Peregrine Horden*

The truth, as an Oscar Wilde character says, is rarely pure, and never simple.<sup>1</sup> In this paper I discuss the motives of the founders of Byzantine hospitals (just one group somewhat arbitrarily excerpted from the wider category of Byzantine philanthropists). The truth about the motives of these hospital founders is not only never simple; it is also extremely elusive. The period of Byzantine history that concerns me runs from the fourth century to the twelfth. In that period (and later too) we mostly lack the kinds of personal evidence that would give some glimpse of what really motivated founders. With a few exceptions, to which I shall return, we also lack even the more formulaic statements of founders' aspirations: what they wanted people to think were their motives.

The foundations that concern me were for the overnight accommodation of the poor, the sick, the old, the orphaned and others.<sup>2</sup> I shall refer to all these for convenience as hospitals. Now such foundations were above all religious establishments. In even the most medicalised, the divine liturgy was far more central to daily life than the ward round.<sup>3</sup> Yet the particular way in which that religious aspect, and the theology underpinning it, affected Byzantine hospital founders' motivation remains hard to pin down.

---

1 *Oscar Wilde*, *The Importance of Being Earnest*. 1895. Act 1.

2 The fundamental monographs are *Timothy S. Miller*, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*. 2nd ed. Baltimore 1997; *Demetrios J. Constantelos*, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*. 2nd ed. New Rochelle, NY 1991, esp. 15-21 on founders' motives. For more recent work, see *Peregrine Horden*, *The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam*, in: *Journal of Interdisciplinary History* [forthcoming: 35, 2005, 361-389].

3 *Peregrine Horden*, *Religion as Medicine. Music in Medieval Hospitals*, in: Peter Biller/Joseph Ziegler (eds.), *Religion and Medicine in the Middle Ages*. Woodbridge/Rochester, NY 2001, 135-153.

Contrast for the moment the (as I see it) difficult topic of Byzantine foundations with the clearer picture that presents itself to a later medievalist studying, say, England.<sup>4</sup> In a typical later medieval hospital, which housed a few paupers and pensioners, the chief beneficiary was not the inmates but the founder. Mindful of the story of Dives and Lazarus, and the exhortations to charity repeated in the gospels, the founder, in establishing a hospital, could kill several birds with one stone. The hospital helped to meet a genuine social need as well as manifesting an admirable sense of civic responsibility. The secular gratitude and recognition of the poor and all those (such as nurses, servants, and priests) who benefited from the hospital's existence could be expressed in prayer for the founder's soul. That gratitude was constantly renewed in the recitation of foundation statutes and rolls of benefactors, as well as in masses for the dead. The founder's name rang in the ears of the grateful poor, and his or her image or coat of arms assaulted them on every side. In such circumstances it was, perhaps, much harder to forget than to remember. And the purpose of remembering was theologically explicit; it was either to assure the founder's place in heaven or to abbreviate his or her passage through purgatory. The connection between one's own salvation and the almsgiving, prayers and masses of other people was clear – and even quantifiable.<sup>5</sup>

Many aspects of this European hospital scene are familiar to Byzantinists. How could they not be, given the common patristic roots of both eastern and western doctrinal traditions? But there is a temptation to see the less tightly coherent Byzantine scene as either closely analogous to western thought or as a somehow incomplete version of it. In this as in so many respects, Byzantium is both similar to and different from the West. The hard task is to disentangle those similarities and differences.

The basic theology of almsgiving and its link with salvation, fortunately, is clear enough. The need for charity to the poor is emphasised again and again in the Judaeo-early Christian material from the Deuteronomic code onwards.<sup>6</sup> He who sows in almsgiving shall reap the fruit of life (Hosea 10,12). Almsgiving atones for sins (Sirach 3,30). This tradition Matthew especially among the gospel writers glosses with the familiar injunction to lay up treasures in heaven, not on earth; and he adds the parable of the sheep and the goats, according to which, of course, the basis for the last judgement will be the treatment of Christ present in anyone who is hungry, thirsty, naked, etc. (25,31f.).

If anything the emphasis on the salvific value of charity only increases in early Christian literature. "Almsgiving is as good as repentance from sin, fasting is better than prayer; almsgiving is better than either."<sup>7</sup> "When the rich man rests upon the poor (...)

4 *Carole Rawcliffe*, *Medicine for the Soul. The Life, Death and Resurrection of an English Medieval Hospital*. Stroud 1999, 103-132.

5 *Jacques Chiffolleau*, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480)*. (Collection de l'École française de Rome, vol. 47.) Rome 1980, remains classic.

6 *Robert M. Grant*, *Early Christianity and Society*. London 1978, 124-145.

7 *The Apostolic Fathers. Vol. 1: I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache*. Ed. and trans. by *Bart D. Ehrman*. (The Loeb Classical Library, vol. 24.) Cambridge, MA/London 2003, 190 (2nd Letter of Clement, 16,4); Engl. trans. is quoted from *Grant*, *Early Christianity* (as n. 6), 128.

he believes that what he does for the poor can find a reward with God, for the poor man is rich in intercession.”<sup>8</sup> All this is developed at great length in well-known homilies by, above all, John Chrysostom among the fourth-century Fathers. For him, alms erase post-baptismal sins, preserve from damnation, procure God’s mercy, are essential to salvation. These effects can be obtained for others: alms can be given vicariously – on behalf of the dead.<sup>9</sup> Commemoration of almsgivers came chiefly in prayers and in petitions in the liturgies of Chrysostom and Basil. “Remember Lord those who are mindful of the poor. Give them your rich and heavenly gifts.”<sup>10</sup>

All this is the theological context for the emergence of Christian hospitals. Doubtless it is also a considerable part of the explanation for that emergence. In what follows I do not mean to cast aspersions on founders. Most if not all will have been deeply aware of the Bible’s charitable imperative, will have felt some compassion for the poor, and will, especially, have been anxious about their prospects in the afterlife. A saint in the making will have been acutely – to us, perhaps disproportionately – aware of the tiniest spiritual blemish. For such a blemish might put the “bosom of Abraham” beyond reach. A bishop or priest answerable for his conduct towards the souls entrusted to his care, will have been hypersensitive to any pastoral failing on which divine judgement might focus. An “ordinary” lay sinner, and still more an emperor with blood on his hands, will have wondered if hell could be avoided.<sup>11</sup> All in their different ways could seek spiritual merit, as well as earthly acclaim, through the founding of a hospital.

There must, however, be more to be said. Let me give two examples from opposite ends of my chosen period. First, some of the first hospitals we know about; second, the best documented, and most impressive, Byzantine hospital, from the early twelfth century.

To begin at the beginning, with the earliest Christian hospitals. It is not enough to see hospitals as an inevitable outgrowth of the early Christian charitable impulse, a natural development from doorstep distributions to overnight shelter, and therefore needing no particular explanation beyond the religious motives that I have just outlined. The early Christian hospital was an invention. It was, apparently, invented quite suddenly – not in Jewish communities of the first three centuries C.E., not in *pre*-Constantinian Christian communities, not even in the reign of Constantine himself, for all his lavish patronage

---

8 The Apostolic Fathers. Vol. 2: Epistle of Barnabas, Papias and Quadratus, Epistle to Diognetus, The Shepherd of Hermas. Ed. and trans. by *Bart D. Ehrman*. (The Loeb Classical Library, vol. 25.) Cambridge, MA/London 2003, 310-312 (The Shepherd of Hermas, Parable 2,5-7); Engl. trans. is quoted from *Grant*, *Early Christianity* (as n. 6), 130.

9 *Otto Plassmann*, *Die Almosen bei Johannes Chrysostomus*. Münster in Westfalen 1961.

10 *Constantelos*, *Byzantine Philanthropy* (as n. 2), 49.

11 For example the story recorded by Moschus in the early seventh century about how the Emperor Zeno was saved by his almsgiving from the retribution of the Mother of God on behalf of a woman he had wronged; see Johannes Moschus, *Pratum Spirituale* 175, in: MPG. Vol. 87, 3044B; *The Spiritual Meadow of John Moschos*. Trans. by *John Wortley*. (Cistercian Studies Ser., no. 139.) Kalamazoo 1992, 144.

of the Church. It was an invention of (roughly) the 350s, in the reign of Constantius II, and in the heart of Anatolia, not in Constantinople.<sup>12</sup>

Why? Many explanations have been offered. They have been couched in terms of the demography of the poor; of competition for support between Arian and Catholic; of the self-expression of an extremely ascetic form of urban monasticism; and, most recently, by Peter Brown, as an aspect of the fourth-century bishops' "pitch" for urban leadership, and as a visible "quid pro quo" for imperial patronage.<sup>13</sup> "Whom do we harm", wrote St Basil, founder of the first big philanthropic "multiplex" at Caesarea around 370, "if we build shelters for passers by who need someone's attention because of ill health?"<sup>14</sup> The answer is that quite a few will have been disturbed by his hospital's affront to traditional civic values, even to civic topography. And this despite the fact that hospitals can also be seen as traditional euergetism (civic beneficence) continued by non-traditional means. The bishop, according to Brown, was in a sense inventing the poor – and *a fortiori* the hospital for the poor. He was seeing them as good to think with. The hospital was not just a new type of building (it had precedents but few close analogies in the classical world). It was a conceptual tool in an urban revolution.

My purpose in reviewing these various explanations of what has rightly been called "the birth of the hospital in the Byzantine empire"<sup>15</sup> is not to adjudicate among them. (We do not have to choose; several explanations will have applied; the hospital is an "overdetermined" phenomenon.) My purpose is, rather, to draw attention to a methodological problem. All these explanations offered by historians – essentially functional explanations – can, *mutatis mutandis*, be converted into guesses about founder's explicit or half-formed aspirations or motives. How we establish the criteria for a plausible guess is the methodological problem to which I have referred – and to which I am not sure that we yet have a solution.

One further illustration of the problem, as temporary substitute for a solution. If Basil's is the first of the big foundations, the last, and in any ways the most impressive of them before the Latin conquest, is that of the Pantocrator founded, in effect jointly, by the Emperor John II Comnenos and his wife Irene in 1126. This monastery and its hospital is famed for its *typikon* or foundation charter (to which I return below) and for the number of doctors and support staff that the imperial couple planned for the hospital's patients – an almost 1:1 ratio.<sup>16</sup>

Some historians have seen this hospital as a fantasy that existed only on parchment; some as a short-lived experiment in intensive medical care; some as a symbol of the

12 For what follows, see *Peregrine Horden, The Christian Hospital in Late Antiquity – Break or Bridge?*, in: Florian Steger/Kay Peter Jankrift (Hrsg.), *Gesundheit – Krankheit. Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit*. (Beih. z. AKG, H. 55.) Köln/Weimar 2004, 77-99.

13 *Peter Brown, Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Hannover/London 2002, 26-35.

14 St Basil, Letter 94, in: idem, *Lettres. Texte établi et trad. par Yves Courtonne*. 3 vols. (Collection des universités de France.) Paris 1957-1966, vol. 1, 206.

15 *Miller, Birth of the Hospital* (as n. 2).

16 *Peregrine Horden, How Medicalised were Byzantine Hospitals?*, in: Neithard Bulst (Hrsg.), *Sozialgeschichte mittelalterlicher Hospitäler*. (VuF, Bd. 53.) Stuttgart [forthcoming].

modernity of Byzantine community medicine and as a guide to the standard facilities of other, less well-documented establishments. I align myself with those who see the hospital as highly unusual, at least in its medical aspect. I think that the medical presence planned for it can be analysed in terms of an imperial extension, to the medical profession, of what has been called “lordship over the professional classes”.<sup>17</sup> Indeed, through his patronage of hospital doctors, who were clearly not to be workaday quacks but top “consultants”, the emperor can be seen as beginning to consolidate, even to create, the upper echelons of that profession. It is one thing, though, for me to see the matter in those terms; quite another to suggest that this was how the emperor’s thoughts ran as he drafted the *typikon*. The methodological problem remains, ultimately, because of a lack of sufficiently intimate evidence about founders’ ideas. In her splendid study of benefactors’ motives in early modern Turin, Sandra Cavallo was able to take religious motives as a standard lowest common denominator among benefactors.<sup>18</sup> She could thus leave religion virtually on one side, and look at how changing expressions of institutional charity reflected changing political structures and concomitantly changing aspirations among elite benefactors. None of this subtlety is possible for a Byzantinist concerned with the early and middle phases of the empire’s history.

Of course, Byzantine writers were as aware as any modern scholar that founders’ motives were mixed. They also knew that those motives were not always commendable. Gregory of Nyssa, in the fourth century, for example, castigated those who saw charity as a means of aesthetic and moral cleansing: of getting beggars “off the streets”.<sup>19</sup> The most emphatic identification of inappropriate motives for philanthropy comes in the well-known novel (new law) of the Emperor Nicephoros Phocas issued in 964, in a vain attempt to protect his tax and military base from erosion by “the powerful”: “What is then the matter with the people who, moved by the wish to do something to please the Lord and to have their sins pardoned, neglect thus the easy commandment of Christ which enjoins them to be free of care and, selling their property, to distribute its proceeds among the poor? But instead of following this commandment they (...) subject themselves to more worries by seeking to establish (private) monasteries, hospitals and houses for the old. In times gone by when such institutions were not sufficient, the establishment of them was praiseworthy and very useful (...). But when their number has increased greatly and has become disproportionate to the need and people still turn to the founding of monasteries, how is it possible to think that this good is not mixed with evil (...)? And moreover, who will not say that piety has become a screen for vanity when those who do good, do so in order that they may be seen by all the others? They

---

17 Paul Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos. 1143-1180*. Cambridge 1993, 220.

18 Sandra Cavallo, *Charity and Power in Early Modern Italy. Benefactors and their Motives in Turin. 1541-1789*. Cambridge 1995.

19 Susan R. Holman, *The Hungry are Dying. Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. (Oxford Studies in Historical Theology.) Oxford 2001, 147, 203.

are not satisfied that their virtuous deeds be witnessed by their contemporaries only, but wish also that future generations be not ignorant of them.”<sup>20</sup>

The emperor had his own reasons for exaggerating hospital founders' pursuit of worldly renown. When he asserted that the empire already had enough hospitals, he was not offering a considered estimate of the needs of the poor. Still, he raises for us the question of how easy it was in Byzantium to be remembered for having founded a hospital. I should like to pursue this question through the topic of hospital names. A late antique commentator on Aristotle puts hospitals first in a list – before churches – of things that perpetuate the memory of an individual after death.<sup>21</sup> Was the philosopher's advice heeded? St Basil's suburban philanthropic centre at Caesarea came to be called the “Basileias”, but not (one guesses) at his instigation. So far as we can tell from Procopius in his panegyric, *De aedificiis*, the Emperor Justinian, one of the great founders and restorers of Byzantine hospitals, does not seem to have named any of them after himself: uncharacteristic modesty. The Pantocrator hospital, to which I have also already referred, was named for its monastery, not its imperial founder. As for other major establishments in Constantinople: the premier orphanage was St Paul's<sup>22</sup>; St Sampson did found the Sampson hospital, but exactly when is obscure and the name probably derived from popular association rather than the holy man's choosing.<sup>23</sup>

How many known hospitals in the early Byzantine empire are in fact securely named after their founders as a way of preserving those founders' *memoria*? The apparent answer is: surprisingly few.<sup>24</sup> And this is not, as it would be in the West, because most hospitals are named for saints such as John the Baptist, although Theodore and George do have a few Byzantine adherents. Some hundred and fifty provincial hospitals and similar establishments are known for the provinces of the empire from the fourth to the eighth centuries. Only about twenty of these are apparently named after their founders. Where a name is preserved at all, it usually identifies the hospital by its location or its mother religious house.

Now the statistic that I have given is merely a rough estimate. There will have been more hospitals founded than we know about. Of those that are known to us, only a handful (about eight) are recorded in surviving inscriptions. But there must once have been many more of those inscriptions, each of which would presumably have announced the founder to all visitors and inmates. As it is, in only a minority of cases is the name of a founder recorded. But that is not necessarily the same as the hospital's being named after him or her. The transmission of such information was not subject to

20 Ed. by *Joannes Zepos/Panagiotes Zepos*, *Jus graecoromanum*. 8 vols. Athens 1931 [repr. Aalen 1962], vol. 1, 251f. Engl. trans. by *Peter Charanis*, *Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire*, in: *DOP* 4, 1948, 53-118, here 56f.

21 *Peter van Minnen*, *Medical Care in Late Antiquity*, in: Philip J. van der Eijk/Herman F. J. Horstmanshoff/P. H. Schrijvers (eds.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*. 2 vols. (*Clio Medica*, vol. 27f.) Amsterdam/Atlanta 1995, vol. 1, 153-169, here 163, n. 39.

22 *Timothy S. Miller*, *The Orphans of Byzantium*. Washington, D. C. 2003, 176-246.

23 *Timothy S. Miller*, *The Sampson Hospital of Constantinople*, in: *BF* 15, 1990, 101-135.

24 What follows derives from my reading of the often ambiguous evidence usefully collected by *Konstantina Mentzou-Meimare*, *Eparchiaka evage hidrymata mechri tou telous tes eikonomachias*, in: *Byzantina* 11, 1982, 243-308.

the founder's control. Only in the Egyptian papyri do founders' names occur with any frequency, though still in a minority of the seventy-five references to hospitals now recovered.<sup>25</sup>

These figures concern the provinces. In the capital, the picture is a little different. I think that twenty-three out of some fifty-eight establishments were known by their founder's name.<sup>26</sup> But in so many cases the evidence is ambiguous, and a fair number of these names are found in the strange writings of those not wholly reliable historians of urban folklore known as the patriographers.<sup>27</sup>

Ultimately, the renown that came from founding a hospital, whether it was transmitted orally, in the name of the establishment, or in an inscription over the door, was only a means to an end. Secular commemoration was principally valuable as an incitement to liturgical commemoration. I began with the religious aspect of hospitals and moved away from it. I now come back to it, shifting from the earlier to the later part of my period because that is where the evidence is. As John Thomas has commented<sup>28</sup>, after the papyri the most vivid evidence for Byzantine religious foundations comes from monastic *typika* or foundation documents. Here, in *typika* drawn up for houses with philanthropic establishments attached, we read founders' own characterisation of their religious motives. Naturally they write in acceptable and predictable formulae: these are not private "confessions". But they are the nearest that we can come to the mentality of a hospital founder of the eleventh and twelfth centuries.

Thus in 1077 the senator and judge Michael Attaliates founds an almshouse and a monastery with two dependent poor houses.<sup>29</sup> He owes thanks to God for allowing him to rise from a humble and foreign background to the senate, although he is a great sinner. He thinks daily about the account that he will have to render in the world to come, and wants to grant the Almighty some small pleasure. The poorhouses will, he hopes, propitiate his sins. A second example: in 1083 Gregory Pakourianos establishes a monastery in Bačkovo with three hospitals and with outdoor distributions.<sup>30</sup> He gives to God the ransom for his soul (Matthew 20,28), hoping to gain release from sins and from the threat of hell fire. On the anniversaries of his death and his relatives' deaths there

25 *Van Minnen*, Medical Care (as n. 21).

26 *Raymond Janin*, Les églises et les monastères [de Constantinople]. (La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, vol. 1,3.) 2nd ed. Paris 1969, 552-569.

27 On whom see *Gilbert Dagron*, Constantinople imaginaire. Paris 1984.

28 *John Philip Thomas*, Private Religious Foundations in the Byzantine Empire. (Dumbarton Oaks Studies, vol. 24.) Washington, D. C. 1987, 171.

29 *John Thomas/Angela Constantinides Hero* (eds.), Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments. 5 vols. (Dumbarton Oaks Studies, vol. 35.) Washington, D. C. 2000, vol. 1, 326-376, esp. 333f., 336f., 349.

30 *Thomas/Hero*, Byzantine Monastic Foundation Documents (as n. 29), vol. 2, 507-563, esp. 522, 544-556. See also *Michael Borgolte*, Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen, in: Hans Liermann, Geschichte des Stiftungsrechts. 2. Aufl. hrsg. v. Axel Frhr. von Campenhausen/Christoph Mecking. Tübingen 2002, 13\*-69\*, here 26\*-29\*; *Evelyne Patlagean*, Les donateurs, les moines et les pauvres dans quelques documents byzantins des XIe et XII siècles, in: Henri Dubois/Jean-Claude Hocquet/André Vauchez (eds.), Horizons marins, itinéraires spirituels (Ve-XVIIIe siècles). 2 vols. Paris 1987, vol. 1, 223-231.



are, for the salvation of their souls, to be offerings of the divine mysteries, memorial feasts, and distributions to the poor.

As we should expect from what can be learned about the Pantocrator hospital, the most elaborate provisions of this kind are to be found in that monastery's *typikon*.<sup>31</sup> Monks, clerics, patients and doctors are all intercessors: "Yet though I am not able to fathom the depths of thine incomprehensible wisdom which beneficially manages our lives, I (the emperor) give thanks for thy patience and at last according to my capabilities I unveil my enterprise, bringing thee a band of ascetics, a precious gathering of monks, whose duty it is to devote themselves to the monastery and propitiate thy goodness for our sins (...). Along with these I bring thee, the Lover of goodness, some fellow-servants, whom thou in thy compassion called brothers (Matthew 25,40), worn out by old age and toil, oppressed by poverty and suffering from diseases of many kinds (...). We bring thee these people as ambassadors to intercede for our sins; by them we attract thy favor and through them we plead for thy compassion."<sup>32</sup>

The emperor's *mnemosyne*, and that of his immediate family buried in the mausoleum, were to be lastingly preserved in several ways: (1) by regular mention in the daily services of the monastery and four times a week at services attended by hospital patients; (2) in two candles burning at his tomb; (3) by the offering of a daily communion loaf; (4) in weekly prayers for the dead at the emperor's tomb; (5) through annual commemorations associated with a visit to the monastery by a great icon of the Virgin.<sup>33</sup> And this was not all, because the *typikon* refers to other commemorations outlined in a separate confidential document, which does not survive.

It should not be thought that this kind of arrangement was at all new to the eleventh or twelfth century. The *typika* are bringing older practices into the light of our evidence. For instance, an edifying tale which is all that survives from the biography of a ninth-century recluse shows the spiritual danger risked by a high-ranking official on the point of death. He had instructed his wife to distribute his fortune to the poor, but had oddly refused to pay fees to priests to celebrate the Divine Liturgy for forty days after his demise.<sup>34</sup> A law of Leo VI (circa 900) expresses concern about private foundations that cannot support their complement of priests so that the divine mysteries are not celebrated. The "memorial" consequences of that failing are clear: anniversaries of the dead pass unhallowed for lack of priests, to the detriment of both those who live here below and those "who possess the life thereafter".<sup>35</sup>

Founders rightly feared that their provisions would not meet the expenses of the commemorations that they planned. Some of John II's arrangements had apparently broken down within less than a decade after his death. As a monk wrote to the

31 *Thomas/Hero*, Byzantine Monastic Foundation Documents (as n. 29), vol. 2, 725-781, for the hospital, see 757-766. See also *Borgolte*, *Von der Geschichte* (as n. 30), 29\*-32\*.

32 Engl. trans. by Robert Jordan, in: *Thomas/Hero*, Byzantine Monastic Foundation Documents (as n. 29), vol. 2, 738.

33 See also *Ann Wharton Epstein*, *Formulas for Salvation. A Comparison of Two Byzantine Monasteries and their Founders*, in: *Church History* 50, 1981, 385-400.

34 *Daniel Sternon*, *La vision d'Isaïe de Nicomédie*, in: *REB* 35, 1977, 5-42.

35 *Pierre-Bienvenu Noailles/Alphonse Dain* (eds.), *Les nouvelles de Léon VI le sage*. (Nouvelle Collection de Textes et Documents.) Paris 1944, 25, no. 4.

emperor's daughter-in-law, he "desired very strongly (...) that his memory should not disappear into oblivion, and left no stone unturned in planning it and tried very hard in this connection, but failed".<sup>36</sup>

If founders rightly feared such failures, they also feared that their foundations, however well intentioned and piously managed, would be insufficient to expiate their sins. What would happen to them? If they did not reach "the bosom of Abraham", could they yet avoid the fires of hell? Orthodox thought has always discouraged questioning what happens to the soul after death or formulating any precise connection between the fate of the dead and the prayers and memorial liturgies of the living. God is not to be bribed or bargained with by prayer. Such prayers have their effect on the living, not the dead.<sup>37</sup>

Orthodoxy thus left a gap. This was, for the ordinary believer, filled in by a variety of edifying tales, apocryphal revelations and visions that circulated throughout Byzantine history in the grey areas on the edge of orthodoxy.<sup>38</sup> They showed in more detail why the dead were worth remembering. I give two examples. First an edifying tale<sup>39</sup>: Philentolos was renowned both for his charity (he built a hospital) and for his sexual conquests. After his death an archbishop was consulted about the fate of his soul but, with true orthodoxy, claimed not to know. Instead a hermit was granted a vision of Philentolos suspended between Paradise and Hell. The second example is a vision attributed to a nun Anastasia, in an apocalypse of circa 1000. This shows how the charity and good behaviour of the living does actually determine the condition of the dead – the dead in a zone of punishment that is not hell, but is not some hitherto undetected Byzantine purgatory either:

"And after these things, the angel showed me the assembled groups of the archbishops and of the emperors, and I saw there bishops sitting, and their clergy stood by – priests, deacons, and cantors. And I saw there other bishops, and they did not have a throne. And I saw priests, and they did not have vestments. And I asked the angel, and he said to me, 'These were chosen worthy, but when they passed away first, their wives fell – and because of this they stand to one side. But if their wives should repent, they again will assume their vestments' (...) And again the angel turned back to where the sinners were being punished, and said to them, 'Behold, here is a person from this life, and I am about to return her again to there, by the command of God'. And all raised a great voice to me, saying, 'We have left behind parents and children and wives. Passing over, send a message to them, so that they might be vigilant, lest they also come into these fearsome places of punishment, but really also so that on our behalf they might make supplication to God, and almsgiving, namely that very money that we designated,

36 *Michael Jeffreys/Elizabeth Jeffreys*, Immortality in the Pantokrator? in: *Byzantium* 64, 1994, 193-201, here 195f.

37 But see *Life of John the Almsgiver* 24, in: Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*. Éd. par *André Jean Festugière*. Paris 1974, 375f.; Pseudo-Anastasius of Sinai, *Questions and Answers* 22, in: MPG. Vol. 89, 536C.

38 *John Wortley*, Death, Judgement, Heaven, and Hell in Byzantine 'Beneficial Tales', in: *DOP* 55, 2001, 53-69; *Nicholas Constatas*, 'To Sleep, Perchance to Dream': The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature, in: *DOP* 55, 2001, 91-124.

39 *François Halkin*, La vision de Kaioumos et le sort éternel de Philentolos Olympiou, in: *Analecta Bollandiana* 63, 1945, 56-64.

that they might give it for the salvation of our souls. *But they did not give it; we do not find any respite.* And you will come here, where we are being punished. Look – do not you be condemned, because of our designations, by the righteous judge’. Then I saw someone else, and they threw him into the pitch, where it boiled over a thousand fathoms. And the angel said to him, ‘She (Anastasia) is from the vain world, and I am about to return her back there again, so send a message, if you wish’. And he cried out with weeping and lamentation and gnashing, saying, ‘I am from the West, Peter by name, from the *kastron* of Corinth, by rank *protospatharios*. And in my presence a person neither rejoiced nor obtained anything, but I wronged many in the vain life, and snatched away estates, wronged widows and orphans, brought about murders and did not judge justly because of money; *I never practised almsgiving, and the earth did not accept my body,* but God did not conceal my soul. I left behind wealth and much treasure. Report these things to my wife and to my children: Be vigilant, lest you enter these fearsome places of punishment! *Be zealous through almsgiving, and supplicate God, and give these things on my behalf, so that I may have rest from this bitter torment!*’<sup>40</sup>

The sinner did not mention hospitals as a form of almsgiving in his message from the place of punishment. But clearly if he had founded a hospital, or if his family at once proceeded to found one, his punishments would not be so severe. That was a message indeed worth remembering.

---

40 Apocalypsis Anastasiae ad trium codicum auctoritatem Panormitani, Ambrosiani, Parisini nunc primum integram. Hrsg. v. *Rudolf Homburg*. (Bibliotheca Teubneriana.) Leipzig 1903, 27-30; Engl. trans. by *Jane Baun*, *Tales from Another Byzantium. Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*. Cambridge [forthcoming]. The italics have been added by me.

# Stiftungen von Spitälern in spätbyzantinischer Zeit (1261-1453)

Von

*Dionysios Ch. Stathakopoulos\**

Am 13. April 1204 fiel Konstantinopel in die Hände des vierten Kreuzzuges.<sup>1</sup> Die Stadt wurde rasch unter den beiden Hauptmächten, Frankreich und Venedig, aufgeteilt. Zumindest zwanzig Kirchen und dreizehn Klöster gingen an die lateinische Kirche, darunter auch die Hagia Sophia.<sup>2</sup> Auch weltliche Gebäude, wie Häuser und Paläste, okkupierten die Sieger.<sup>3</sup> Wenig sind wir dabei über das Schicksal der Spitäler und wohltätigen Institutionen der Stadt unterrichtet, wie sie bis zur Eroberung zahlreich bestanden haben.<sup>4</sup>

Eine Ausnahme bildet der Sampson-Xenon, eines der ältesten und ehrwürdigsten Spitäler von Konstantinopel.<sup>5</sup> Während der zumindest dreitägigen Plünderungszüge der

---

\* Dieser Artikel entstand im Rahmen des FWF-Projektes 15846 „Karitative Beherbergung und medizinische Fürsorge im frühen und späten Byzanz“. Dem Projektleiter, Prof. Dr. Ewald Kislinger, gilt mein Dank für seine stete Unterstützung und für die kritische Durchsicht dieses Beitrages.

1 Donald E. Queller, *The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople 1201-1204*. Pennsylvania 1977; Michael Angold, *The Byzantine Empire, 1025-1204: A Political History*. 2nd ed. Harlow 1997; Jonathan Harris, *Byzantium and the Crusades*. Hambledon/London 2003.

2 Raymond Janin, *Les sanctuaires de Byzance sous la domination latine (1204-1261)*, in: REB 2, 1944, 135-184; Eugenio Dalleggio d'Alessio, *Les sanctuaires urbains et suburbains de Byzance sous la domination latine (1204-1261)*, in: REB 11, 1953, 50-61.

3 Alice-Mary Talbot, *The Restoration of Constantinople under Michael VIII*, in: DOP 47, 1993, 243-261, hier 246.

4 Zur Geschichte der byzantinischen Spitäler siehe: Timothy Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*. 2nd ed. Baltimore 1997, jedoch unter Berücksichtigung der Rez. von Vivian Nutton, in: *Medical History* 30, 1986, 218-221; Urs Benno Birchler-Argyros, *Quellen zur Spitalsgeschichte im oströmischen Reich*. (Studien z. Gesch. d. Krankenhauswesens, Bd. 39.) Herzogenrath 1998; Ewald Kislinger, *Xenon und Nosokomeion – Hospitäler in Byzanz*, in: *Historia Hospitalium* 17, 1986, 7-16; alle mit älterer Literatur.

5 Timothy S. Miller, *The Sampson Hospital of Constantinople*, in: BF 15, 1990, 101-135; Birchler-Argyros, *Quellen* (wie Anm. 4), 9-11.

Kreuzfahrer gleich nach der Einnahme der Stadt fiel auch die Kirche des Xenons der zerstörerischen Macht der Eroberer zum Opfer; so soll etwa ihre Ikonostase abgenommen und auf dem Boden befestigt worden sein, um den fränkischen Kranken als Latrine zu dienen.<sup>6</sup> Der Xenon gelangte, wie die spätere Überlieferung zeigen wird, bald auch in lateinische Hände. Raymond Janin hat diesbezüglich in seinem klassischen Werk über die kirchliche Geographie des byzantinischen Konstantinopel fälschlicherweise angenommen, daß der Sampson-Xenon an die Templer übergeben wurde<sup>7</sup>, obwohl derselbe Autor noch 1944 zutreffend beobachtet hatte, daß der Xenon schon sehr früh von einem gesonderten Hospitalsorden geführt wurde.<sup>8</sup>

Anno 1208 werden in einem Brief von Papst Innozenz III., der eine ältere, wohl jetzt verlorene Urkunde des Kardinalpriesters Benedikt von Santa Susanna bestätigt, die Privilegien des Magisters und der Brüder *Hospitalis Sancti Sansonis Constantinopolitani* erwähnt.<sup>9</sup> Zwei Jahre später bekräftigt Innozenz die Schenkung der Festung Gareli seitens des lateinischen Kaiser von Konstantinopel, Heinrich von Flandern, an das Sampson-Spital zusammen mit Häusern, Landsitzen, Feldern und Weinbergen.<sup>10</sup> Ein weiterer Brief von Honorius III., datiert vom Juli 1222, gewährt uns Einblick in den Alltag der Brüder. Sie haben Pferde und Waffen erhalten, die sie benutzen sollen, *ut pro defensione imperii, quod multipliciter infestatur a Graecis, oporteat eos existere praemunitos*.<sup>11</sup>

Innozenz IV. stellte 1244 die Brüder des hl. Sampson in Konstantinopel unter die direkte Jurisdiktion des Heiligen Stuhles. Zu diesen Anlaß wurden auch die Besitztümer des Ordens aufgelistet. Darunter befanden sich zahlreiche Kirchen, eine ganze Ortschaft, etliche Friedhöfe, Spitäler, Bauernhöfe und über vierzehn Gebäude samt Land, und zwar (soweit lokalisierbar) innerhalb der Stadt, auf den Prinzeninseln, entlang der Küsten des Marmarameeres, in Bithynien und Mysien (Nordwest-

6 Jean Darrouzès, *Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins*, in: REB 21, 1963, 50-100, hier 83.

7 Raymond Janin, *Les églises et les monastères [de Constantinople]*. (La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, vol. 3,1.) Paris 1953, 578, der eine Urkunde von Innozenz IV. zitiert, welche angeblich die Formulierung *Templariorum Teutonicorum Sancti Samsonis* enthält. Tatsächlich steht in der Urkunde vom 6. Juni 1244 die Anrede *Magistro et fratribus Sancti Sansonis Constantinopolitani*; s. Élie Berger, *Les registres d'Innocent IV.* 2 vols. (Bibliothèque des écoles française d' Athènes et de Rome, 2. Sér. Bd. 1,1-2.) Paris 1884-1887, Bd. 1, 124, Urkunde 730. Die Verbindung des Xenons mit den Templern übernahm auch Miller, Sampson (wie Anm. 5), 128-130. Diese angebliche Verbindung des Sampson-Spitals mit den Templern stammt bereits aus den frühen 19. Jahrhundert. Über den Orden von Sankt-Sampson zu Konstantinopel werde ich demnächst eine kurze Studie publizieren.

8 Janin, *Sanctuaires* (wie Anm. 2), 170f.: „des religieux hospitaliers qui formèrent une sorte d'ordre particulier“.

9 MPL. Bd. 215, 1435CD, Urkunde 123.

10 MPL. Bd. 216, 217AB, Urkunde 17. Es handelt sich um die Festung Garella in der heutigen europäischen Türkei; s. Andreas Külzer, *Ost-Thrakien* (Euröpē). (Tabula Imperii Byzantini, Bd. 12,1.) Wien 2004 (freundlicher Hinweis des Autors).

11 Petrus Pressuti, *Regesta Honorii Papae III.* 2 vols. Rom 1888-1895 [ND Hildesheim/New York 1978], vol. 2, 87, Urkunde 4088.

kleinasien), in Ungarn und sogar in der Stadt Douai (Flandern). Aufgrund der lateinischen – die original griechischen des öfteren entstellenden – Toponyme ist deren Identifizierung schwierig. Da wir über die Besitztümer des Sampson-Spitals in der Zeit vor 1204 nicht unterrichtet sind, ist es nicht ausgeschlossen, daß manche der 1244 erwähnten Besitzungen bereits in byzantinischer Zeit zum Spital gehörten. 1244 nun waren sie allerdings nur *de iure* in lateinischen Händen, da damals ein großer Teil der in der Urkunde genannten Besitzungen *de facto* außerhalb der Jurisdiktion des lateinischen Kaiserreiches lag.<sup>12</sup> Damit konnten sie nicht als Einkunftsquellen für diese Institution verwendet werden, was gravierende Konsequenzen hatte, wie zu zeigen sein wird.

Direkte Beschreibungen, die veranschaulichen, wie das Sampson-Spital von den Ordensbrüdern in Konstantinopel geführt wurde, sind sehr spärlich. In einer unedierten Urkunde von Juni 1218 schenkte der lateinische Erzbischof von Thessalonike, Wérin (oder Guérin), dem Spital in Konstantinopel ein Haus in Douai (woher er stammte).<sup>13</sup> Dort schreibt er von *opera misericordie et devota officia quae pauperibus Christi immo Christo in membris suis in hospitali sancti Sansonis Constantinopolitanis cotidie exhibentur*. Medizinische Pflege bleibt unerwähnt, was als Indiz dafür gelten kann, daß dies nicht zu den Aufgaben des Spitals unter lateinischer Leitung gehörte. Ein weiterer Hinweis liefert uns die *Historia Occidentalis* des Jacques de Vitry (1160/70-1240), in welcher der französische Kardinal das Sampson-Spital mit anderen karitativen Mischanstalten auflistete.<sup>14</sup> Es darf vermutet werden, daß der Sampson-Xenon unter lateinischer Leitung in eine solche Institution umgewandelt wurde.

Das bedeutet zugleich eine grundlegende Abkehr vom byzantinischen Xenon-Typ. Dieser ist zwar auch aus anfänglichen Mischanstalten erwachsen, aber schon ab dem 6. Jahrhundert diente er speziell für die Pflege von Kranken, im Unterschied zur christlichen Herberge (*xenodocheion*), dem Altersheim (*gerokomeion*) und Waisenhäusern (*orphanotropheia*).<sup>15</sup>

Als 1261 der griechische Kaiser Michael VIII. Palaiologos in Konstantinopel einzog, war die alte und neue Hauptstadt des Reiches in einem traurigen Zustand. Nikephoros Gregoras, gelehrter Historiker und Mönch, beschreibt sie derart: „Damals sah man, wie die Kaiserin der Städte zu einem Feld der Verwüstung geworden war, voll von Ruinen und Trümmern. Ein Teil der Bauten war dem Erdboden gleichgemacht, von anderen hatte der große Brand nur kleine Reste gelassen.“<sup>16</sup> Michael sah sich also mit der

12 Jean Longnon, *L'empire latin de Constantinople et la principauté de Morée*. (Bibliothèque historique.) Paris 1949, 125, 161.

13 Paris, Centre historique des archives nationales, Serie S 5043 (ehemals 5042), Urkunde 3.

14 The *Historia Occidentalis* of Jacques de Vitry. Ed. by John F. Hinnebusch. (Spicilegium Friburgense, vol. 17.) Fribourg 1972, 149f.; Miller, Sampson (wie Anm. 5), 128f.; Robert Volk, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Klosterotypika*. (Miscellanea Byzantina Monacensia, Bd. 28.) München 1983, 52.

15 Kislinger, Xenon (wie Anm. 4); zu den *orphanotropheia* s. jetzt Timothy S. Miller, *The Orphans of Byzantium. Child Welfare in the Christian Empire*. Washington, D. C. 2003.

16 Nikephoros Gregoras, *Byzantina historia*. 3 Bde. Hrsg. v. Barthold Georg Niebuhr. (Corpus Scriptorum historiae Byzantinae, Bd. 4. 9. 48.) Bonn 1829-1855, Bd. 1, 87f.; dt. Übers. nach: Nikephoros Gregoras, *Rhomäische Geschichte*. Übers. u. erläutert v. Jan Louis van Dieten. (Bibliothek d. Griechischen Literatur, Bd. 4.) Stuttgart 1973, 106f.

Notwendigkeit eines groß angelegten Restaurationswerkes konfrontiert. Wiederum zeichnet Gregoras die großen Linien dieser Politik: „Die erste und wichtigste Sorge des Kaisers war also, die Stadt zu säubern, und, sofern möglich, die große Unordnung in eine schöne Ordnung umzuwandeln. Dazu restaurierte er Kirchen, die noch nicht völlig zerstört waren, und sorgte dafür, daß die verlassenen Häuser wieder von Menschen bezogen wurden.“<sup>17</sup>

Die Xenones, die uns aus der früh- und mittelbyzantinischer Zeit bekannt sind, scheinen die lateinische Okkupation von 1204-61 nicht überdauert zu haben. Alte Institutionen wie die des Eubulos, des Markianos, das Myrelaion oder das Petriou, gleich dem überaus bekannten<sup>18</sup> – aber wohl kurzlebigen<sup>19</sup> – Pantokrator-Xenon des 12. Jahrhunderts, bestanden nicht mehr in der Palaiologenzeit.<sup>20</sup>

Die Gründe dafür waren mannigfaltig, zentrales Element war jedoch gewiß der Mangel an Ressourcen. Vor allem in seiner letzten Periode litt das lateinische Kaiserreich an großer finanzieller Not.<sup>21</sup> Vor allem lag, wie bereits angesprochen, der Besitz der Xenones, der für ihre Finanzierung dienen sollte, meist außerhalb des Territoriums des lateinischen Reiches. Man kann also davon ausgehen, daß 1261 die Stadt kaum mehr über funktionierende medizinische Institutionen verfügt hat.

Der konstantinopolitanische Patriarch Gregorios von Zypern (1241-1289) lobt die Maßnahmen des Kaisers und erwähnt ausdrücklich, daß er Kirchen, Herbergen, Spitäler und Klöster restauriert habe.<sup>22</sup> Der Text in seiner rhetorischen Ausschmückung bleibt leider vage; es wird darin nicht erwähnt, welche Kirchen oder gar Herbergen und Spitäler der Kaiser restauriert haben soll. Aus den erhaltenen Quellen ist uns ansonsten keine solche Tätigkeit überliefert.<sup>23</sup> Neue karitative Anstalten hätten errichtet werden müssen, aber dies scheint – im Lichte der angespannten politischen und finanziellen Lage des Reiches unter Michael VIII. – nicht zu den absoluten Prioritäten gehört zu haben.

Die erste klar dokumentierte Spitals-Stiftung der Palaiologenzeit erfolgte ca. 1294-1303 durch die Witwe von Michael, Theodora Doukaina Komnene Palaiologina.<sup>24</sup>

17 Gregoras, *Byzantina historia* (wie Anm. 16), 88; dt. Übers. nach Gregoras, *Rhomäische Geschichte* (wie Anm. 16), 107. Zur Restauration von Konstantinopel unter Michael VIII. s. *Talbot, Restoration* (wie Anm. 3).

18 *Typikon* des Pantokrator-Klosters und -Xenons, hrsg. von *Paul Gautier*, *Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, in: REB 32, 1974, 1-145; engl. Übers. und Kommentar: *John Thomas/Angela Constantinides Hero* (eds.), *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Founders' Typika and Testaments*. 5 vols. (Dumbarton Oaks Studies, vol. 35.) Washington, D. C. 2000., vol. 2, 725-781. S. auch *Panagiotēs S. Codellas*, *The Pantocrator, the Imperial Byzantine Medical Center of the XIIth Century A.D. in Constantinople*, in: *Bulletin of the History of Medicine* 12, 1942, 392-410; *Guenther B. Risse*, *Mending Bodies, Saving Souls. A History of Hospitals*. New York/Oxford 1999, 128-134.

19 *Ewald Kislinger*, *Der Pantokrator-Xenon, ein trügerisches Ideal?*, in: *JÖB* 37, 1987, 173-179.

20 Dazu *Miller, Birth* (wie Anm. 4), 192.

21 *Queller*, *Fourth Crusade* (wie Anm. 2), 153f.; *Talbot, Restoration* (wie Anm. 3), 248.

22 MPG. Bd. 142, 377C.

23 *S. Talbot, Restoration* (wie Anm. 3), 249-261.

24 Zu Theodora siehe *Erich Trapp* (Hrsg.), *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*. 12 Faszikel. (Österreichische Akad. d. Wiss., Veröff. d. Komm. f. Byzantinistik, Bd. 1,1-12.) Wien

Theodora, nun Mutter des regierenden Kaisers, Andronikos II. (1282-1328), baute nicht vollends neu, sondern adaptierte das im 10. Jahrhundert erbaute Lips-Kloster<sup>25</sup> (heute: Fenari Isa Camii) und siedelte dort ein Nonnenkloster an. Sie errichtete eine neue Kirche innerhalb des Gebäudekomplexes und ein Spital für Frauen. Das Kloster sollte laut erhaltenem *typikon*<sup>26</sup> Fünfzig Nonnen beherbergen und „nur sich selbst gehören und nie mit etwas anderem verbunden werden, einzig mit dem von uns errichteten Spital soll es unteilbar verbunden sein. Für alles, was zum Spital gehört, soll das Kloster Sorge tragen wie für sich selbst.“<sup>27</sup> An dieser Klausel erkennt man, daß Theodora ein unabhängiges und sich selbst verwaltendes Kloster in der Tradition der Reformbewegung des 11. Jahrhunderts gründete.<sup>28</sup>

Welche Kapazität hatte dieses Spital? Die insgesamt zwölf Betten (plus drei für die Pfleger) entsprechen genau der Größe der Frauenabteilung im Pantokrator-Xenon des 12. Jahrhunderts, der freilich insgesamt bis zu fünfundfünfzig Patienten aufnehmen konnte.<sup>29</sup> Der Gesamtkomplex wurde von Theodora mit überaus reichen Mitteln bedacht, sowohl aus dem Besitz ihrer Vorfahren und aus Gütern, die ihr Sohn Andronikos geschenkt hatte, als auch solchen, die sie selbst erworben hatte. Auch Theodoras Mutter, Eudokia Angelina, hatte Anteil an der Stiftung.<sup>30</sup>

Die Anlage besaß einen Hof, eine Kirche, einen Lagerraum für medizinische Artikel, eine Apotheke, eine Küche eine Wäscherei sowie einige Auxiliar-Gebäude.<sup>31</sup> Das Spitalpersonal bestand aus drei Ärzten, einem Stellvertreter, einem Krankenpfleger, einem Apotheker, sechs Pflegern, zwei Drogisten, einem Aderlasser, zwei Dienern, einem Koch und einer Wäscherin.<sup>32</sup>

Insofern die zwölf Betten des Spitals, wie erwähnt, eine direkte Analogie zur Frauenabteilung im Pantokrator haben, ist ein Vergleich beider Institutionen möglich und

1976-1996, Fasz. 9, 71f., Nr. 21380; *Alice-Mary Talbot*, Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII, in: DOP 46, 1992, 295-303.

25 Zu der Vorgeschichte der Anlage s. *Albrecht Berger*, Untersuchungen zu den Patria Konstantinopoleos. (Poikila Byzantina, Bd. 8.) Bonn 1988, 638-640. Einer wenig verlässlichen Quelle des 10. Jahrhunderts nach soll Konstantin Lips dort bereits einen Xenon errichtet haben.

26 Das Lips-*typikon* wurde hrsg. v. *Hippolyte Delehaye*, *Deux Typica byzantins de l'époque des Paléologues*. Brüssel 1921, 106-136. Eine kommentierte engl. Übers. v. *Alice-Mary Talbot* findet sich in: *Thomas/Hero* (eds.), *Byzantine Monastic Foundation Documents* (wie Anm. 18), vol. 3, 1254-1286. Im folgenden sind die Stellen des *typikon* nach beiden Werken zitiert (Seitenangabe bei Delehaye/bei Talbot, [nummerierte Sektion des Textes]). Zum medizinischen Inhalt des *typikons* s. *Volk*, Gesundheitswesen (wie Anm. 14), 244-251.

27 Lips-*typikon* (wie Anm. 26), 106f./1265, [1]. Übersetzung nach *Birchler-Argyros*, Quellen (wie Anm. 4), 96.

28 *John Philip Thomas*, A Byzantine Ecclesiastical Reform Movement, in: *Medievalia et Humanistica* 12, 1984, 1-16; *Ders.*, Private Religious Foundations in the Byzantine Empire. (Dumbarton Oaks Studies, vol. 24.) Washington, D. C. 1987, 186-269, zum Lips-Kloster: 249.

29 Lips-*typikon* (wie Anm. 26), 134/1281, [50]. Zum Pantokrator-Spital s. *Miller*, Birth (wie Anm. 4), 141-166; *Volk*, Gesundheitswesen (wie Anm. 14), 139-194.

30 Lips-*typikon* (wie Anm. 26), 130-134/1279f., [43-49]. S. auch *Talbot*, Empress (wie Anm. 24), 301.

31 *Birchler-Argyros*, Quellen (wie Anm. 4), 100.

32 Lips-*typikon* (wie Anm. 26), 134/1281, [51].



zulässig. Das Personal beider Anstalten in der Frauenabteilung ist gleich stark: Zwölf Bedienstete stehen zwölf Patientinnen gegenüber. Alle Ärzte werden im Fall des Lips-Xenons gleich entlohnt, im Gegensatz zum Pantokrator, wo es Abstufungen je nach Kompetenzen und administrativer Position gegeben hat.<sup>33</sup> Das *typikon* des Lips-Klosters und -Spitals bietet keine Auskünfte über die Krankheiten und wenig zur Behandlung. Diät und Bäder werden, ganz im Sinn der Humorallehre, eine zentrale Rolle gespielt haben – beides wird ausdrücklich erwähnt<sup>34</sup> –, dazu noch der Aderlaß, wie es die Präsenz des *phlebotomos* deutlich macht.

Die Zahl eines Apothekers und zweier Drogisten für zwölf Patientinnen ist jedoch erstaunlich hoch; im Pantokrator-Typikon waren bloß ein Apotheker und fünf Drogisten für fünfundfünfzig Patienten vorgesehen. Auch war dort eine Ärztin beschäftigt, während im Lips-Spital drei Ärzte tätig sind. Hierin tritt einmal mehr die untergeordnete Rolle der Frau im medizinischen Sektor zutage. Schon die *iatraina* des Pantokrator-Xenons ist nicht als vollwertige Ärztin anzusprechen, sondern vollzog gehobene Hebammendienste. Die gynäkologischen Kenntnisse der Ärzteschaft sind während des byzantinischen Jahrtausends geschrumpft.<sup>35</sup> Vor diesem Hintergrund ist der Lips-Xenon zum einen eine beachtliche Leistung, zum anderen bezeugt er aber die materiellen Grenzen, die selbst einer kaiserlichen Stiftung gesetzt waren.<sup>36</sup>

Gleich früheren Gründungen kommt auch beim Lips-Kloster dem Memorialaspekt starke Bedeutung zu. Die Philanthropie, die Sorge um den Bruder in Not, ist in Nachahmung Gottes ein lobenswertes Werk der regierenden Dynastie, das ihre Führungsrolle unterstreicht. Dreimal im Jahr wird das *typikon* vorgelesen, und am Ende jeder Lektüre müssen alle Nonnen verkünden: „Ewig sei das Gedächtnis der Gründer.“<sup>37</sup> Bei der viermal pro Woche zelebrierten Liturgie werden acht Brote geweiht, darunter eins für die verstorbenen Vorfahren der Theodora, eins für ihren Sohn, den Kaiser, und seine Gattin, ein weiteres für alle ihre Kinder sowie ein letztes für sie und ihre Mutter. Ferner werden jeden Samstag *stauria*<sup>38</sup> offeriert zum Gedächtnis der verstorbenen Vorfahren und Kinder und jener, die in der Zukunft sterben werden.<sup>39</sup> Schenkungen von Münzen und Brot an die Armen waren zu bestimmten Festtagen vorgesehen.<sup>40</sup>

Das Lips-Kloster war vom Anfang an als Mausoleum für die Dynastie gedacht; das Pantokrator-Kloster, welches den Komnenen als Grablege diente, hat dabei mit ziemlicher Sicherheit als Vorbild gedient. Im Typikon gab die Stifterin genaue Anweisungen

33 Für den Vergleich s. *Miller*, Birth (wie Anm. 4), 203, Table 1.

34 Lips-*typikon* (wie Anm. 26), 124f./1275f., [33f.].

35 *Ewald Kislinger*, He gynaikologia sten kathemerine zoe tou Byzantiou, in: Christina G. Aggelide (Hrsg.), He Kathemerine Zoe sto Byzantio. Athen 1989, 134-145.

36 Zur Verarmung des Reiches unter den Palaiologen s. *Klaus-Peter Matschke*, Commerce, Trade, Markets and Money: Thirteenth-Fifteenth Centuries, in: Angeliki E. Laiou (ed.), The Economic History of Byzantium. 3 vols. Washington, D. C. 2002, vol. 2, 771-806.

37 Lips-*typikon* (wie Anm. 26), 111/1268, [8].

38 Das sind liturgische Brote, gestempelt mit kreuzförmigem Stempel; s. *George Galavaris*, Bread and the Liturgy. The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps. Madison, WI/Milwaukee/London 1970, 66.

39 Lips-*typikon* (wie Anm. 26), 122f./1274f., [30].

40 Lips-*typikon* (wie Anm. 26), 127/1277, [38].

für die Begräbnisplätze ihrer Familienmitglieder. In der Tat wurden sechs Angehörige dort bestattet.<sup>41</sup> Es ist bemerkenswert und keineswegs zufällig, daß der erste Herrscher der Dynastie und Gatte der Theodora, Michael VIII., nicht im Lips-Kloster begraben ist. Seine höchst unpopuläre Unionspolitik mit der lateinischen Kirche entfremdete ihn nämlich der Orthodoxie. Bei seinem Tod 1282 wurde ihm sogar ein christliches Begräbnis verweigert; auch im *typikon* fehlt sein Name vollends.<sup>42</sup> Es scheint gerechtfertigt zu behaupten, daß Theodoras Stiftung als Garant für das Seelenheil von ihr und ihrer Familie fungieren sollte, was dem Gatten verwehrt wurde, wie selbst seine eigene Schwester Eulogia aussagte.<sup>43</sup>

Wohltätige Institutionen stifteten auch im späten Byzanz, orientiert am Vorbild der Kaiserfamilie, Angehörige der Oberschicht. Im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts wurde vom General Michael Glabas Tarchaneiotes ein Spital in Konstantinopel begründet. Unsere einzige Quelle dafür ist ein Epigramm des Manuel Philes (um 1275-1345); dessen Inhalt besteht fast ausschließlich aus rhetorischem Lob für den Stifter und seiner Gattin.<sup>44</sup> Diese unterstützte das Spital nach dem Tod des Glabas weiter.<sup>45</sup> Einer der führenden Beamten des byzantinischen Hofes, Georgios Gudeles, stiftete um die Wende zum 14. Jahrhundert ein Spital für die Armen.<sup>46</sup> Über dieses Spital ist ebenfalls nichts Weiteres bekannt.

Auch aus der Provinz sind uns, wenngleich selten, Nachrichten zu karitativen Einrichtungen überliefert. In Korinth bestand ein Krankenhaus in einem höchst interessanten West-Ost-Umfeld. Die nach 1261 aus Konstantinopel vertriebenen lateinischen Ordensbrüder des Sampson-Spitals fanden Zuflucht in Korinth;<sup>47</sup> dort gründeten sie ein Spital oder übernahmen ein bereits vorhandenes. Jedenfalls wurde 1309 dieses Sampson-Spital vom Papst Klemens V. samt Besitzungen mit dem Johanniterorden vereint.<sup>48</sup> Ausgrabungen der Amerikanischen Schule für Klassische Studien in Athen haben höchstwahrscheinlich Reste dieses Spitals zutage gebracht. Es handelt sich um die sogenannte Unit 1, ein zweigeschossiges, zum Teil unterkellertes Gebäude mit

41 S. *Theodore Macridy*, The Monastery of Lips (Fenari Isa Camii) at Istanbul, in: DOP 18, 1964, 253-277, hier 269f.: Eudokia, Theodoras Tochter; Theodora, ihre Mutter; Irene, Gattin Andronikos III.; Andronikos II.; Anna, Gattin Johannes VIII.

42 *Talbot*, *Empress* (wie Anm. 24), 297.

43 *Talbot*, *Empress* (wie Anm. 24), 298.

44 Manuel Philes, *Carmina. Ex codicibus Escorialensibus, Florentinis, Parisinis et Vaticanis*. Ed. *Emmanuel Miller*. 2 vols. Paris 1855-1857 [ND Amsterdam 1967], vol. 1, 280-282, Epigramm 98. Zum Spital s. *Miller*, *Birth* (wie Anm. 4), 195f.

45 *Talbot*, *Restoration* (wie Anm. 3), 257.

46 *Herbert Hunger*, Johannes Chortasmenos (ca. 1370-ca.1436/37). Briefe, Gedichte und kleine Schriften. Einleitung, Regesten, Prosopographie, Text. (Wiener Byzantinistische Studien, Bd. 7.) Wien 1969, 157-159, Brief 8. Vgl. *Miller*, *Birth* (wie Anm. 4), 195f., 199f.

47 *Modeste Brassart*, Note sur l'ancien hôpital Saint-Samson de Douai, in: *Souvenirs de la Flandre-Wallone* 8, 1868, 167-179, hier 172.

48 *Cartulaire général de l'Ordre de S. Jean de Jérusalem (1100-1310)*. Éd. par *Joseph Delaville le Roulx*. 4 vols. Paris 1894-1906, vol. 4, 221f., Urkunde 4875 (vom 8. August 1308). Klemens schreibt von *magister et fratres hospitalis Sancti Sansonis Constantino-politani, in civitate Corinthiensi existentis*.

dreizehn Zimmern, einem Hof in der Mitte und einen Garten am nördlichen Ende.<sup>49</sup> Das Gebäude ist in mehreren Phasen entstanden: es gab einen ursprünglichen Kern-Teil – vielleicht das genannte Sampson-Spital. Dieses Gebäude wurde um 1300 von einem Erdbeben stark beschädigt und wenig später (sicherlich vor 1312<sup>50</sup>) repariert und vergrößert, offenbar um einem größeren Publikum zu dienen.<sup>51</sup> Im ausgegrabenen Komplex lagen folgende Räume: Raum 3 (eine Schmiede), Raum 7 (ein Stall oder Vorratskammer), Räume 8 und 2 (zwei Küchen), Raum 12 (ein Keller), Raum 9 (ein Eß- oder Empfangszimmer), Raum 6 (ein *infirmarium* oder Schlafsaal mit Kamin), Raum 2 (eine Kapelle?) und Raum 5 (eine Apotheke, in der sich Medizinalgefäße aus Syrien und Ägypten fanden).<sup>52</sup>

Im Nordosten des Gebäudes lag ein ehemaliger byzantinischer Klosterkomplex aus dem 12. Jahrhundert. Seine Kirche wurde von den Franken zur Grablege umfunktioniert. Mehr als 200 Personen wurden dort bestattet. Viele Skelette weisen Zeichen von Krankheiten auf, die in ihrer Bandbreite ein Indiz für eine vorangegangene Hospitalisierung der daran Leidenden sein könnten.<sup>53</sup>

Im Nordwesten des Gebäudes befand sich ein byzantinisches Bad. Es war im späten 11. Jahrhundert erbaut, wurde in der Mitte des 12. Jahrhunderts beschädigt und bestand ruinös bis ins 14. Jahrhundert.<sup>54</sup> Es ist interessant, daß die Leiter des lateinischen Spitals keinen Versuch unternommen haben, das Bad instandzusetzen und es abermals zu verwenden. Bäder waren ja bekanntlich ein zentrales Therapieelement des byzantinischen Medizinalwesens, was sich auch in der Regulierung des Badens in den erhaltenen Spitalordnungen manifestiert.<sup>55</sup>

Im rein byzantinischen Bereich bewegen wir uns wieder mit der Person des geistlichen Stifters Niphon, des Beichtvaters von Johannes V. Palaiologos. 1342 promulierte der Kaiser eine Urkunde, in welcher er die Schenkungen und Stiftungen des

49 S. den Plan bei *Charles Kaufman Williams II/Orestes H. Zervos*, Frankish Corinth 1997, in: *Hesperia* 67, 1998, 223-281, hier 225, Fig. 2.

50 Damals fand nämlich ein Angriff der katalanischen Kompagnie, einer auf eigene Faust agierenden Söldnertruppe, statt, welche weitere Schäden verursachte; vgl. *Charles Kaufman Williams II/Orestes H. Zervos*, Frankish Corinth 1994, in: *Hesperia* 64, 1995, 1-60, hier 4. Zu den Katalanen in der Peloponnes s. *Angeliki E. Laiou*, Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronicus II. 1282-1328. Cambridge, Mass. 1972, 226f.

51 *Charles Kaufman Williams II/Orestes H. Zervos*, Frankish Corinth 1995, in: *Hesperia* 65, 1996, 1-55, hier 36-38; *Dies.*, Frankish Corinth 1996, in: *Hesperia* 66, 1997, 1-47, hier 41.

52 *Williams/Zervos*, Frankish Corinth 1994 (wie Anm. 50), 4-8; *Dies.*, Frankish Corinth 1995 (wie Anm. 51), 38. Ferner *Ethne Barnes*, The Dead Do Tell Tales, in: Charles K. Williams II/Nancy Bookidis (eds.), Corinth, the Centenary: 1896-1996. (Corinth, vol. 20.) Athen 2003, 435-443.

53 *Williams/Zervos*, Frankish Corinth 1997 (wie Anm. 49), 237-243.

54 *Williams/Zervos*, Frankish Corinth 1996 (wie Anm. 51), 37-41.

55 *Herbert Hunger*, Zum Badewesen in byzantinischen Klöstern, in: *Klösterliche Sachkultur des Mittelalters* (Veröff. d. Instituts f. Mittelalterliche Realienkunde Österreichs, Bd. 3.) Wien 1980, 353-364; *Volk*, Gesundheitswesen (wie Anm. 14), s. dort die zahlreiche Belege im Index, 286. Im *Lips-typikon* (wie Anm. 26), 125/1276, [34], wird etwa verfügt, daß kranke Nonnen durchaus öfter als die vorgeschriebenen vier Mal im Jahr baden dürfen.

Niphon bestätigte.<sup>56</sup> Selbiger hatte den alten Panteleemon-Xenon, gelegen im Zentrum von Konstantinopel und während der lateinischen Okkupation zerstört, neu errichten lassen. Der Xenon wurde noch schöner als zuvor gebaut, ein Zufluchtsort für alle Bedürftigen, die dort ihre Gesundheit wiederzuerlangen hofften. Er bedachte diese Anstalt reichlich mit Besitztümern. Dennoch fehlen abermals Angaben über die Größe oder die Arbeitsmodalitäten des Spitals. Wir wissen nur, daß der Xenon 1384 noch existierte, denn in diesem Jahr kopierte ein gewisser Johannes Staphidas oder Staphidakes eine Handschrift medizinischen Inhalts für die Anstalt.<sup>57</sup> Niphon beschenkte ebenso das Kloster der Megiste-Laura auf dem Berg Athos und speziell dessen *infirmarium*. Letzteres wurde restauriert und seine Kapazität auf siebenzig Betten erhöht; ferner ließ der Stifter Weinberge und Olivenhaine pflanzen, welche die Bedürfnisse der kranken Mönche decken sollten. Zucker, Pflaster und andere schwer zu beschaffende Erfordernisse konnten mit den Erträgen der Geschäfte und Häuser in Konstantinopel erworben werden, die Niphon der Megiste Laura übereignete; zuvor hatten sie sich im Besitz des Panteleemon-Xenons befunden. Wieder einmal wird an diesem Beispiel die Wichtigkeit und das Wissen um eine gesicherte ökonomische Basis evident.

Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts ergingen für die Athos-Klöster eine Reihe von Schenkungen, welche die damals wachsende Macht des serbischen Königiums bezeugen. Stephan Dušan (1331-1355) war wohl ihr bedeutendster Vertreter, der nicht nur das serbische „Hauskloster“ Hilandar bedachte.<sup>58</sup> In einer Urkunde vom Dezember 1347<sup>59</sup> schenkte er dem *infirmarium* der Laura ein Eleousa-Kloster als *metochion* (zugehörige Dependence) samt Besitztümern und Rechten. Es ist auffällig, daß diese Schenkung zu einer Zeit erfolgte, als der Schwarze Tod die Region gerade heimgesucht hatte.<sup>60</sup> Dušan und seine Frau lebten sogar gegen Ende des Jahres und zu Beginn des folgenden auf dem Athos – wohl ein Zufluchtsort vor der Pest.<sup>61</sup> Zu jener Zeit beschenkte er ebenfalls das *infirmarium* von Hilandar, das er zuvor restauriert hatte, mit Geld, Zubehör sowie einem Fischerboot.<sup>62</sup> Dušans Bruder, Johannes Úglješa, tätigte

56 Actes de Lavra. Éd. par Paul Lemerle et al. 4 vols. (Archives de l'Athos, vols. 5. 8. 10f.) Paris 1970-1982, vol. 3, 20-26, Urkunde 123. Zu Niphon siehe Trapp (Hrsg.), Prosopographisches Lexikon (wie Anm. 24), Bd. 8, 178, Nr. 20681.

57 Edouard Jeanselme, Sur un aide-mémoire de thérapeutique byzantin contenu dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris (Suppl. Grec 764), in: Melanges Charles Diehl. Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance. 2 vols. Paris 1930, vol. 1, 147-170, hier 168f. Zu Staphidakes s. Trapp (Hrsg.), Prosopographisches Lexikon (wie Anm. 24), Bd. 11, 88, Nr. 26735.

58 George C. Soulis, Tsar Stephen Dušan and Mount Athos, in: Harvard Slavic Studies 2, 1954, 125-139.

59 Actes de Lavra (wie Anm. 57), vol. 3, 35-38, Urkunde 128.

60 Kostas P. Kostas, Ston kairo tes panoles. Eikones apo tis koinonies tes hellenikes chersonesou, 14os-19os aionas. Herakleion 1995, 307.

61 Sima Ćirković/Pade Mihajčić, Osvajanja i odolevanja: Dušanova politika 1346-1355, in: Slavko Gavrilović (Hrsg.), Istorija srpskog naroda. 6 Bde. Belgrad 1981-1993, Bd. 1, 541-556, hier 543. Jadranka Prolović sei für die Beschaffung dieses Werkes gedankt.

62 Mirjana Živojinović, Vlastelinstvo manastira Hilandara prema chrisobulj Dušana iz 1348. godine, in: Vojislav Korać (Hrsg.), Osam vekova Hilandara. (Academie Serbe des Sciences et des Arts. Colloques Scientifiques, no. 95. / Classe des Sciences Historiques, no. 27.) Belgrad 2000, 35-50.

1368 Schenkungen an das *infirmarium* von Vatopedi<sup>63</sup>; sein Neffe, Konstantin Dragas, schenkte Vatopedi im Jahre 1393 ein kleines Kloster der Muttergottes in Melnik samt Besitztümern. Er erwartete dafür die Lesung von Messen für seine Eltern und, nach seinem Ableben, auch für sich; ferner sollte mit den Einkünften ein Spital für die Kranken des Umlandes unterhalten werden.<sup>64</sup> Auch Mara Branković, die Urenkelin des letzten serbischen Herrschers Lazar (der mit den Nemanjiden durch Heirat verbunden war), stiftete 1406 zusammen mit ihren Söhnen – Grgur, Djuradj und Lazar – eine große Summe an das *infirmarium* von Hilandar.<sup>65</sup>

Die Unterstützung von Spitälern durch die Nemanjiden erreichte ihren Höhepunkt allerdings viel eher in Konstantinopel. Dem Anspruch auf die Führungsrolle innerhalb der orthodoxen Christenheit des Balkanraumes wurde somit bewußt im Zentrum des byzantinischen Kaisertums Ausdruck verliehen, wo bisher der griechische *basileus* demonstrativ karitative Werke vollbracht hatte: König Stephan Uroš II. (1282–1321), bekannt als Milutin, erbaute in Konstantinopel „an einer Stelle, genannt Prodomos, ein Gotteshaus (...); dort errichtete er auch viele prächtige Gebäude und gründete Xenodochien, das heißt Hospitale. Hier stellte er eine überaus große Zahl von Krankenbetten auf und stattete sie mit weichen Matratzen aus. Und wenn ein Kranker keine Hoffnung mehr hegte, befahl er jedem, ein so vorbereitetes Krankenbett aufzusuchen. Und von der griechischen Regierung erwarb er käuflich viele Dörfer, vermachte sie (dieser Stiftung), damit sie dieser Institution Abgaben entrichten. Er suchte auch viele erfahrene Ärzte zusammen, gab ihnen viel Gold und was sie sonst benötigten, damit sie ständig die Kranken beaufsichtigten und sie heilten. Und außerdem bestellte er für diese seine geeigneten und treuen Männer, welche die Kranken versorgen und für sie alles nützliche verrichten, so daß sich kein einziger Kranker beklagen kann, da man ihm, wenn er um etwas bittet, auch gibt.“<sup>66</sup> Selbst in der rhetorischen Diktion des Textes wird erkennbar, daß der sogenannte Kral-Xenon (also Spital des Königs) eine wohl angemessen große und gut organisierte Anstalt gewesen sein muß.<sup>67</sup> Das Spital war administrativ dem Prodomos-Kloster unterstellt und verfügte über umfangreiche Besitztümer (inner- und außerhalb der Stadt).

Handschriftennotizen gewähren uns Einblick in die Geschichte des Xenons während der letzten Periode der byzantinischen Geschichte. Die erste findet sich im berühmten spätantiken Wiener-Dioskurides (Cod. Med. Vindob. gr. 1, fol. 1r): „Das vorliegende Buch des Dioskurides, der durch hohes Alter schadhafte geworden und in Gefahr war, völlig zugrunde zu gehen, hat Johannes Chortasmenos im Auftrag und auf Kosten des

63 *Dušan Kasić*, Despot Jovan Uglješa kao ktitor svetogorskog manastira Simonpetre, in: *Bogoslovje* 20, 1976, 29-63, v. a. 40.

64 *Vitalien Laurent*, Un acte grec inédit du despote serbe Constantin Dragas, in: *REB* 5, 1947, 171-184, hier 183f.

65 *Stojan Novaković*, Zakonski spomenici srpskih država srednjeg veka. Belgrad 1912, 464. Ich möchte mich bei Jelena Mrgić-Radojčić für ihre große Hilfe bei der Beschaffung und Übersetzung der betreffenden serbischen Quellen bedanken.

66 Danilo II. und sein Schüler. Die Königsbiographien. Übers., eingeleitet u. erklärt v. *Stanislaus Hafner*. (Slavische Geschichtsschreiber, Bd. 9.) Graz/Wien/Köln 1976, 177.

67 Zum Kral-Xenon s. *Urs Benno Birchler-Argyros*, Die Quellen zum Kral-Spital in Konstantinopel, in: *Gesnerus* 45, 1988, 419-444.

hochgeehrten Mönches, des Herrn Nathanael, damals Nosokomos im Königlichen Spital neu gebunden, im Jahre 6914, in der 14. Indiktion (1406).<sup>68</sup> Aus einer liturgischen Handschrift erfahren wir von einem Arzt namens Demetrios Angelos Laskaris sowie von einem weiteren Spitalsverwalter Theodoros Laskaris, die im Jahre 1442 am Kral-Xenon tätig waren.<sup>69</sup> Schließlich gibt uns eine Miniatur aus einem Oxforder Codex (Baroc. 87, fol. 33v) wertvolle Auskünfte über die Organisation und Funktion der Anstalt.<sup>70</sup> Die zentrale Figur ist der Lehrer und Philosoph Johannes Argyropoulos, das Gebäude im Hintergrund wird der Kral-Xenon sein.<sup>71</sup> Die Bildlegenden nennen die Namen von sieben Ärzten, welche Argyropoulos auf breiter philosophischer Basis unterrichtete. Manche Forscher vermuten im dortigen *katholikon mouseion* sogar eine Art Universität von Konstantinopel – Medizin wurde dort jedoch nicht unterrichtet; zumindest fehlt dafür jeglicher Beleg.<sup>72</sup> Der Kral-Xenon bestand bis zum Fall Konstantinopels 1453. Argyropoulos wirkte dann in Florenz und Rom; zumindest einer seiner Schüler war als Arzt auf Korfu tätig.<sup>73</sup>

Träger der hier behandelten Stiftungen waren erwartungsgemäß Mitglieder der Oberschicht, an ihrer Spitze das Kaiserhaus. Mit dessen finanziellen Ressourcen konkurrierten späterhin auch ausländische Herrscher; dies war zweifellos mit ideologischen Vorstellungen und Machtansprüchen verbunden. Zu den Stiftungen seitens höherer Beamter (Glabas, Gudeles) oder des Klerikers Niphon fehlen uns meist Angaben über Größe und Funktion der Anstalten. Die spärlichen Notizen deuten wohl auf Kurzlebigkeit hin. 1453 setzte der Fall Konstantinopels dem byzantinischen Reich und auch dem Wirken großer Spitäler ein Ende, wenngleich die osmanischen Herrscher alsbald dieses Feld karitativer Fürsorge neu belebten.<sup>74</sup>

68 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. med. gr. 1, fol. 1r. Vgl. *Herbert Hunger/Otto Kresten*, *Codices juridici, codices medici*. (Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Bd. 2.) Wien 1969, 40.

69 *Birchler-Argyros*, Kral (wie Anm. 68), 425f. Zur Person des Johannes Chortasmenos s. *Trapp* (Hrsg.), *Prosopographisches Lexikon* (wie Anm. 24), Bd. 12, 224, Nr. 30897.

70 *Irmgard Hutter* (Hrsg.), *Oxford, Bodleian Library II*. (Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften. Bd. 2 / Denkmäler der Buchkunst, Bd. 3.) Stuttgart 1978, 85f., Abb. 647.

71 Zu Argyropoulos s. *Trapp* (Hrsg.), *Prosopographisches Lexikon* (wie Anm. 24), Bd. 1, 118f., Nr. 1267; zuletzt *Brigitte Mondrain*, *Jean Argyropoulos professeur à Constantinople et ses auditeurs médecins, d'Andronic Éparque à Démétrios Angelos*, in: *Cordula Scholz/Georgios Makris* (Hrsg.), *Polypleuros Nous. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*. (Byzantinisches Archiv, Bd. 19.) Leipzig 2000, 223-250.

72 *Miller*, *Birth* (wie Anm. 4), 158, 206, behauptet, im Kral sei auch Medizin unterrichtet worden; Gegenargumente dafür bei *Birchler-Argyros*, *Quellen* (wie Anm. 4), 111f.

73 *Brigitte Mondrain*, *Les Éparque, une famille de médecins collectionneurs de manuscrits aux XVe-XVIe siècles*, in: *The Greek Script in the 15th and 16th centuries* (National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, International Symposium 7). Athen 2000, 145-163.

74 S. den Beitrag von *Suraiya Faroqhi* in diesem Band.



# Glaubenswelt und Prestige

## Stiftungen in der Geschichte Altrußlands

Von

*Ludwig Steindorff*

Der uns geläufige Bedeutungsumfang des deutschen Wortes „Stiftung“ hat sich erst in der frühen Neuzeit stabilisiert; er umfaßt zwei Grundbedeutungen: „Stiftung“ kann sowohl den Akt des Stiftens als auch die durch den Akt des Stiftens geschaffene Institution bezeichnen; ebenso können wir die Polysemie des Wortes *fondation* im Französischen und *foundation* im Englischen beschreiben. Im Russischen hingegen steht kein Wort zur Verfügung, das dem Bedeutungsumfang des Wortes „Stiftung“ entspricht. Den altrussischen Verben für Vorgänge, die wir als Stiftungsakte bezeichnen würden, liegt stets eine konkretere Bildlichkeit zugrunde: *založiti* („begründen, den Grundstein legen“), *osnovati* („gründen“), *sozdati*, („erbauen, errichten“). Für die Zustiftung an bestehende Einrichtungen findet man die Verben *dati* („geben“) und *žertvovati* („opfern“); das entsprechende Substantiv ist *vkład* („Einlage“).<sup>1</sup> Der postsowjetische moderne Rechtsterminus für die Institution ist ein Fremdwort: *fond*<sup>2</sup>, speziell *blagotvoritel'nyj fond* („wohlthätige Stiftung“).

Bereits diese sprachgeschichtlichen Beobachtungen verweisen auf Unterschiede in der Entfaltung des Stiftungswesen in Altrußland einerseits und in Westeuropa andererseits. Wenn wir im folgenden von Stiftungen und Stiftungswesen sprechen, bedienen wir uns einer Terminologie, der eine russische Entsprechung fehlt, beziehungsweise für die man im Russischen Fremdwörter, Umschreibungen und Metonymien setzen müßte. Unabhängig hiervon sind Phänomene, die wir als Aspekte des Stiftungswesens verorten können, in der Geschichte Altrußlands in vielfacher Gestalt und großer Fülle anzutreffen.

---

1 Bei seiner Klassifikation der Urkundentypen behandelt *Sergej M. Kašanov*, *Russkaja diplomatika*. Moskva 1988, 152, *vkładnye* und *dannye* als Synonyme im Sinne von „Urkunden über Zustiftungen“ innerhalb der Gruppe der Privaturkunden.

2 Die russische Entsprechung zur 1. Aufl. der Großen Brockhaus-Enzyklopädie: *Fridrich A. Brokgauz/Il'ja A. Efron*, *Ėnciklopedičeskij slovar'*. 82 Bde. Sankt-Peterburg 1890-1907, Bd. 71f., 238f., bietet das Stichwort *fond*; doch es bezieht sich nur auf die staatliche Schuldenverwaltung und auf das Börsenrecht in der späten Zarenzeit.



## Stiftungen als Aspekt der Christianisierung im Kiever Reich

Stiftungen wurden als Form sozial determinierten Handelns bereits mit der Christianisierung des Kiever Reiches aus Byzanz entlehnt. Bereits ganz kurz nach Annahme des Christentums im Jahr 988 – am wahrscheinlichsten 991, vielleicht auch schon zwei Jahre zuvor – „gedachte“ Vladimir der Heilige nach den Worten der Nestorchronik, „eine Kirche der hochheiligen Gottesmutter zu erbauen“<sup>3</sup>, und stellte ihre Ausstattung mit liturgischem Gerät sicher. Unter dem Jahr 996 erzählt die Chronik, wie Vladimir die fertiggestellte Kirche besuchte und ihr zu ihrem Unterhalt den Zehnten aus allen Städten zusprach. „Und er veranstaltete an diesem Tage für die Bojaren und die Stadtältesten ein großes Fest und verteilte viel Gut unter die Armen.“<sup>4</sup> Schließlich wurde er nach seinem Tod 1015 „in der (Kirche der) Heiligen Gottesmutter, die er selbst errichtet hatte, aufgebahrt und dann in einem Marmorsarg bestattet.“ Schon die drei Chronikeinträge lassen das Wesen von Stiftungen – im Sinne von gestifteter Institution – erkennen. Sie dienen einem vom Stifter bestimmten Zweck, der mit Hilfe eines von ihm dazu gewidmeten Vermögens und einer dafür geschaffenen Organisation auf Dauer gefördert werden soll.<sup>5</sup>

Das Primäranliegen der Kirchengründung war die Sicherung der Totensorge, sowohl durch ein angemessenes Begräbnis als auch durch das liturgische Gedenken. Es galt, entsprechend den christlichen eschatologischen Konzepten das Seelenheil des Stifters zu sichern; die Gabe für das Seelenheil wird deshalb – als Lehnübersetzung des griechischen *psychikón* – im Altrussischen auch als *zadušie* („das für die Seele“) bezeichnet. Ähnlich ist die Bezeichnung für religiöse Stiftungen im Serbischen und Bulgarischen *zadužbina*.<sup>6</sup>

Die Stiftung war heilswirksam als unmittelbare Gabe an Gott; sie ermöglichte weitere Gaben, nämlich das Fürbittgebet und das Opfer in der Eucharistie. Daneben bot Mildtätigkeit – als dritte Form der Memoria neben Stiftung und Gebet – die Möglichkeit, für das Seelenheil zu sorgen. Sie war gewiß vom Gebot der Nächstenliebe und einem karitativen Impuls mitbestimmt; doch bis weit in die Neuzeit dürfte Mildtätigkeit – genauso wie die Stiftung – vor allem durch das auf die eigene Person

3 Povest' vremennyh let. Hrsg. v. Dmitrij S. Lichačev/Varvara P. Adrianova-Peretc. 2 Bde. Moskva/Leningrad 1950, Bd. 1, 83 (zu 989); dt. Übers. nach Reinhold Trautmann, Die altrussische Nestorchronik. Povest' vremennyh let. (Slavisch-Baltische Quellen u. Forschungen, Bd. 4.) Leipzig 1931, 87. – Die Einordnung in die Jahresreihen ist in den Handschriften unterschiedlich; Argumente für 991 bei Gerhard Podskalsky, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237). München 1982, 22.

4 Povest' vremennyh let (wie Anm. 3), 85 (zu 996); ebd. zur Verteilung von 300 *grivna* Silbergeld an die Armen in Vasil'ev.

5 Paraphrasiert nach Reiner Schulze, Art. Stiftungsrecht, in: HRG. Bd. 4. Berlin 1990, 1980-1990, hier 1980.

6 Das Wort ist zwar im Russischen bekannt, doch verweist es stets auf Bulgarien und Serbien. Brokgaуз/Eфрон, Ёнциклопедијескиј словар' (wie Anm. 2), Bd. 23, 135, notiert mit Bezug auf die orthodoxen Balkanländer *zadužbina* als christliche Entsprechung zum islamischen *vakuf*.

und die Familie bezogene Heilstreben motiviert gewesen sein.<sup>7</sup> In der heidnischen antiken Gesellschaft war Armensorge zugleich Totensorge gewesen; vertraten doch die Armen als sozial Tote die physisch Toten. Im Christentum waren die Armen zu Vertretern Christi geworden; die Gabe an den Armen vertrat, wie im Matthäusevangelium in der Gerichtsrede Christi explizit gesagt, die Gabe an Christus: „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (Mt. 25,40). Dank dieser Gabe würde man im Gericht bei den Geretteten zur Rechten von Christus stehen. Nicht nur, daß Christus die Gabe empfing; sondern darüber hinaus erbrachte der Arme seine Gegengabe durch die Fürbitte für den Geber.<sup>8</sup>

Bei der verwandten Sinngebung von Stiftung und Armenbespendung<sup>9</sup> ist es nicht überraschend, daß die altrussische Chronik über Vladimir den Heiligen nicht nur als Stifter berichtet, sondern auch auf seine Mildtätigkeit verweisen kann.<sup>10</sup> Der Erzähler schreibt Vladimir sogar einen gewissen Organisationsaufwand für die Mildtätigkeit zu: Er habe mit Lebensmitteln beladene Wagen durch die Stadt fahren lassen, um Arme und Kranke, die nicht zum Hof kommen konnten, zu versorgen. Almosengeben war genauso wie Stiftung ein Teil der aus Byzanz entlehnten sozialen Praxis.

Wichtig ist allerdings festzuhalten, daß die Stiftung der Zehntkirche einerseits und die Mildtätigkeit andererseits als getrennte Handlungen dargestellt sind; keinesfalls war an die Stiftung der Zweck gebunden, dauerhafte Mildtätigkeit sicherzustellen. Dies entspricht auch der Befindlichkeit des Stiftungswesens in Byzanz in jener Zeit. Familien sicherten sich ihre Memoria durch die Errichtung von relativ kleinen, doch wirtschaftlich häufig nicht genügend abgesicherten Privatklöstern. Erst seit dem 11. Jahrhundert entstanden die großen Klosterstiftungen, die sich wirtschaftlich selbst tragen konnten.<sup>11</sup>

- 
- 7 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, unterscheidet zwischen der heidnischen egoistischen und der christlichen altruistischen Stiftung. Doch letztlich sehe ich im Hinblick auf das ich-bezogene Heilstreben keinen qualitativen Sprung von der spätantiken heidnischen Stiftung zur Stiftung im Rahmen christlicher Religiosität. Vgl. auch Michael Borgolte, Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen, in: Hans Liermann, Geschichte des Stiftungsrechts. 2. Aufl. hrsg. v. Axel Freiherr von Campenhausen/Christoph Mecking. Tübingen 2002, 13\*-69\*, hier 19\*.
- 8 Hans-Peter Hasenfratz, Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. (Beih. d. Zs. f. Religions- u. Geistesgesch., Bd. 24.) Leiden 1982; Joachim Wollasch, Toten- und Armensorge, in: Karl Schmid (Hrsg.), Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet. (Schriftenrh. d. katholischen Erzdiözese Freiburg.) München/Zürich 1985, 9-38.
- 9 Besonders anschaulich in dem französischen Fachausdruck *franche aumône*, der Gaben zur Sicherung von liturgischen Gegenleistungen bezeichnet; vgl. François-Oliver Touat (Red.), Vocabulaire Historique du Moyen Âge. Paris 1995, 90 [freundlicher Hinweis von Elisabeth Teiro, Paris].
- 10 Povest' vremennych let (wie Anm. 3), 123 (zu 996). Wie glaubwürdig diese Nachricht für die Zeit Vladimirs ist, sei dahingestellt.
- 11 Vgl. Robert Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Klostertypika. (Miscellanea Byzantina Monacensia, Bd. 28.) München 1983; John Philip Thomas, Private Religious Foundations in the Byzantine Empire. (Dumbarton Oaks Studies, vol. 24.) Washington, D. C. 1987; Borgolte, Von der Geschichte (wie Anm. 7), 23\*-32\*, und die Beiträge in diesem Band. – Allgemein

Wie wir aus den umfangreichen *typika* dieser Klöster wissen<sup>12</sup>, widmeten sich diese neben dem liturgischen Dienst auch der karitativen Arbeit, indem sie nach festen Regeln Spenden verteilten und Hospitäler unterhielten. Da die Errichtung und der Unterhalt der Hospitäler auf dem Stifterwillen beruhten, kann man hierin bedingt eine frühe Parallele zu westlichen Hospitalsstiftungen sehen.

Im übrigen berichtet die Chronik gleich im Anschluß an die Nachricht von den Verteilungen in der Stadt noch sehr viel ausführlicher über die Großzügigkeit Vladimirs gegenüber seiner Gefolgschaft. Fähigkeit und Bereitschaft zur Beköstigung und zum Beschenken der Gefolgschaft waren Ausdruck sozialen Prestiges und Zeichen der Herrschaftslegitimation. Wir können nun durch einzelne Nachrichten der Chronik, vor allem über den Vergleich von Enkomien, Nachrufen auf verstorbene Fürsten, vom 11. ins 12. Jahrhundert verfolgen, wie die Fürstentugend der Großzügigkeit gegenüber der Gefolgschaft allmählich abgelöst wurde durch die Tugend großer Mildtätigkeit und durch das Verdienst von Kirchen- und Klosterstiftungen.<sup>13</sup> In diesem Wandel der Wertevorstellungen und, damit verbunden, der Ausweitung der Formen von Prestigesicherung können wir einen zentralen Aspekt der Christianisierung erkennen. Selbstverständlich blieb daneben das Beschenken der Nahen und Gleichen weiterhin Teil der sozialen Praxis.

Die im Kiever Höhlenkloster entstandene Nestorchronik registriert sehr genau, daß der erste Impuls zur Gründung von Klöstern im Kiever Reich dem Wunsch von Vornehmen entsprang, auf diese Weise ihre Memoria zu sichern – und, wie zu ergänzen wäre, entsprechend dem neuen christlichen Wertekatalog ihren Status zu bestätigen. In der Erzählung über die Anfänge des Höhlenklosters heißt es unter dem Jahr 1051: „Viele Klöster nämlich sind von Königen und von Bojaren und mit Reichtum errichtet, aber sie sind nicht wie die, welche gegründet sind mit Tränen und Fasten und Beten und Wachen.“<sup>14</sup> Diese geradezu idealtypische Gegenüberstellung von Motiven zur Klostergründung verwischte sich auch in der Geschichte des Höhlenklosters schnell. Gerade dank seines Ansehens als Ort der Askese wurde das Höhlenkloster schnell zum Empfänger von Stiftungen, die für Geber wie Kloster gleichermaßen prestigeträchtig waren. Umgekehrt waren auch die aus Stiftungen hervorgegangenen Eigenklöster<sup>15</sup> darauf angewiesen, daß die dort eingesetzten Mönche über die Einhaltung ihres Gelüb-

zum Stifterrecht vgl. *Joseph von Zhishman*, Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche. Wien 1888.

12 Vgl. *John Thomas/Angela Constantinides Hero* (eds.), *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Founders' Typika and Testaments*. 5 vols. (Dumbarton Oaks Studies, vol. 35.) Washington, D. C. 2000.

13 In Einzelheiten ausgeführt bei *Ludwig Steindorff*, *Memoria in Altrußland*. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. (Quellen u. Studien z. Gesch. d. östlichen Europa, Bd. 38.) Stuttgart 1994, 136-145.

14 *Povest' vremennych let* (wie Anm. 3), 107 (zu 1051); vgl. auch die Nachrichten zu 1037 über die Stiftungen Jaroslavs des Weisen und das Entstehen von Klöstern.

15 Zur Rechtsstellung von Kirchen- und Klosterstiftungen bis ins 14. Jahrhundert vgl. *Petr S. Stefanovič*, *Prichod i prichodskoe duchovenstvo v Rossii v XVI-XVII vekach*. Moskva 2002, 41; er verweist auf die Kontinuität aus dem byzantinischen Stiftungsrecht, russ. in Ermangelung eines Wortes slavischer Wurzel als *ktitorskoe pravo* bezeichnet.

des, über „Beten und Wachen“ dem Stifterwillen einer gesicherten Totensorge nachkamen.

Aus den Quellen zum Leben im Kiever Höhlenkloster läßt sich erschließen, daß sich einzelne Mönche der Krankenversorgung widmeten und auch Kranken von außerhalb des Klosters halfen. Diese Tätigkeit erfolgte offensichtlich aus dem Selbstverständnis des Mönchtums auf Verpflichtung zur Mildtätigkeit heraus; doch ein Bezug zu einer durch Stiftung begründeten karitativen Arbeit läßt sich keinesfalls herstellen.<sup>16</sup>

Die Quellen aus der Kiever und frühen Moskauer Zeit der russischen Geschichte erlauben nachzuzeichnen, daß große und kleine Stiftungsakte schon damals bereits einen festen Bestandteil christlich-religiös begründeten Handelns bildeten und zugleich der sozialen Affirmation der Stiftenden dienten.<sup>17</sup> Doch parallel zum Fehlen des Ausbaus von adligem Grundbesitz entstand auch noch kein umfangreicher, auf Stiftungen beruhender klösterlicher Grundbesitz. Erst seit dem 14. Jahrhundert strebte der Adel danach, sich über Käufe, Erhalt von Schenkungen und Inbesitznahme von herrschaftlich nicht erschlossenem Land seine *votčina*, ein dem westlichen Allod entsprechendes „Vatererbe“, aufzubauen, und damit entstand zugleich eine Verfügungsmasse für Landstiftungen.<sup>18</sup> Solange zudem die Sicherung kontinuierlichen liturgischen Totengedenkens noch nicht zum Anliegen einer breiteren Schicht geworden war, entfiel ein zentrales Motiv zum Aufbau von durch Stiftungen materiell gut abgesicherten, liturgiestarken Großklöstern.

### Ausbau der Klosterlandschaft, Stiftungswesen und Totensorge im Moskauer Reich

Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts wurde das Netz der Klöster in Rußland erheblich dichter, griff über die stadtnahen Räume hinaus und erfasste den noch kaum kolonisierten Norden. Der Ausbau der russischen Klosterlandschaft war ursprünglich vom asketischen Impuls auf der Suche nach Stille und Leben in Armut getragen. Doch die jungen Gemeinschaften konnten sich nur kurzfristig der Erwartungshaltung

16 *Leopold Karl Goetz*, Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußlands. Passau 1904, 155-173; *Russell Zguta*, Monastic Medicine in Kievan Rus' and Early Muscovy, in: Henrik Birnbaum/Michael S. Flier (eds.), Medieval Russian Culture (For Dmitrij Sergeevič Lichačev). (California Slavic Studies, vol. 2.) Berkeley/Los Angeles/London 1984, 54-70.

17 *Nikolay Dejevsky*, The Churches of Novgorod: The Overall Pattern, in: Birnbaum/Flier (Hrsg.), Medieval Russian Culture (wie Anm. 16), 206-223; *M. I. B''Icova*, Monastyri na Rusi v XI-XIII vekach, in: Nina V. Sinicyna (Red.), Monašestvo i monastyri v Rossii. XI-XX veka. Istoričeskie očerki. Moskva 2002, 25-56, bietet eine Liste der in Schriftquellen erwähnten Klöster bis ins 14. Jahrhundert.

18 *Klaus Heller*, Russische Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Bd. 1: Die Kiever und die Moskauer Periode (9.-17. Jahrhundert). Darmstadt 1987, 39; *Hartmut Rüss*, Herren und Diener. Die soziale und politische Mentalität des russischen Adels. 9.-17. Jahrhundert. (Beiträge z. Gesch. Osteuropas, Bd. 17.) Köln/Weimar/Wien 1994, 98-102, 121; *Aleksej I. Alekseev*, Pod znakom konca vremeni. Očerki ruskoj religiozности. Sankt-Peterburg 2002, 224.

entziehen, die ihnen seitens der „Welt“ entgegengebracht wurde. Gerade durch die immer stärkere Wirksamkeit der Vorstellung, das Mönchtum biete den sichersten Weg zum Seelenheil, erlangten die Klöster ihre Attraktivität als Empfänger von Stiftungen und gelangten so schnell zu Grundbesitz und beweglichem Vermögen, erhielten die Möglichkeit zur Bautätigkeit.<sup>19</sup> Die Stiftungen ermöglichten dem Geber den Eintritt ins Kloster, um hier sein Alter zu verbringen oder zumindest im Mönchsgewand zu sterben; er sicherte sich eine Begräbnisstätte, und vor allem folgte aus der Gabe der Stiftung die Gegengabe des kontinuierlichen Totengedenkens.

Die immer größere Gewichtung liturgischer Totensorge war Folge der durchgängigen Christianisierung der Lebensformen in der Oberschicht. Hier verschwanden die mit entsprechendem Brauchtum verbundenen vorchristlichen Vorstellungen einer unmittelbaren Beziehung zwischen Lebenden und Toten; das christliche Konzept der ausschließlich mittelbaren Beziehung über die Formen der Memoria hatte sich durchgesetzt. Zudem gewannen innerhalb der christlichen Vorstellungswelt die bedrohlichen Szenarien in den Jenseitsbildern immer mehr an Gewicht. Während der altrussische Prediger Kirill von Turov im 12. Jahrhundert noch von einer undifferenzierten Befindlichkeit zwischen Tod und Jüngstem Gericht ausgegangen war, setzte sich zum 15. Jahrhundert die Vorstellung von einem vorläufigen Gericht bereits gleich nach dem Tod durch. Das Konzept von den *mytarstva* (griechisch *teloneia*), himmlischen Zollstationen, welche die Seele auf ihrem Weg vor Gottes Thron zu passieren hatte, erlangte so große Popularität, daß der Feuerstrom auf der Ikone des Jüngsten Gerichtes von einer Schlange, in der sich die Zollstationen befinden, abgelöst wurde. Die Intensivierung der Beschäftigung mit dem Jenseits und die wachsende Jenseitsfurcht wurden gefördert durch die auf das Jahr 7000, also 1491/92, gerichteten Endzeiterwartungen.<sup>20</sup> Allerdings waren die an die eschatologischen Vorstellungen geknüpften Verhaltensformen der Totensorge längst so verfestigt, daß sie auch über das verstreichende Jahr 7000 hinaus in keiner Weise in Frage gestellt wurden. Schließlich ist die Ausweitung des dauerhaften individuellen Totengedenkens ein Indiz der Individualisierung. Der eigene Name wurde zum höheren Wert als die verwandtschaftliche Bindung.

Im Laufe des 15. Jahrhunderts bauten die Klöster in erster Linie aufgrund von Stiftungen, in viel geringerem Maße durch Kauf großen Landbesitz auf; speziell im Falle des Troica-Sergij-Klosters ist dieser urkundlich gut dokumentierte Prozeß inzwischen in Einzelheiten erforscht.<sup>21</sup> Allerdings können wir in den knapp formulierten Stiftungsurkunden des 15. Jahrhunderts meistens nur das Geberverhalten nachzeichnen; nur ausnahmsweise spezifizieren die Quellen schon die erwartete Gegengabe, nämlich

19 Zusammenfassend Igor Smolitsch, Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988-1917. (Das östliche Christentum, N. F. Bd. 10f.) Würzburg 1953, 79-100.

20 Zuletzt Alekseev, Pod znakom konca vremeni (wie Anm. 18); speziell zur Ikone auch: David M. Goldfrank, Who put the snake on the Icon and the tollbouth on the snake? – A problem of Last Judgment iconography, in: Harvard Ukrainian Studies 19, 1995, 180-199.

21 Pierre Gonneau, La Maison de la Sainte Trinité. Un grand-monastère russe du moyen-âge tardif (1345-1533). Paris 1993; Marina Sergeevna Čerkasova, Zemlevladienie Troice-Sergieva monastyrja v XVI-XVII vv. Moskva 1996.

den Eintrag in den *sinodik*.<sup>22</sup> Meistens heißt es nur, die Stiftung erfolge *na pominok* („zum Gedenken“) an Stifter und Angehörige. Wir verfügen aus dieser Zeit auch weder über Kommemorationslisten selbst noch über normative Quellen, die eine Rekonstruktion der Durchführung des Totengedenkens in Einzelheiten gestatten würden.<sup>23</sup> Wir können nur implizit davon ausgehen, daß das Stiftergedenken entsprechend den generellen Vorschriften zu den liturgischen Kreisen mehr oder minder regelmäßig durch Lesung der *sinodiki* gepflegt wurde.

Die Verbindung von asketischem Impuls und Anliegen der Oberschicht zeigt sich zum Beispiel in der Gründungsgeschichte des Klosters des Entschlafens der Gottesmutter bei Volokolamsk, ca. 120 km westlich von Moskau. Die Initiative zur Gründung ging offensichtlich von dem Asketen Iosif Sanin aus, der schon 1460 im Pafnutij Borovskij-Kloster zum Mönch geschoren worden war und hier 1477 kurzfristig als Igu-men gewirkt hatte. Die Gründung eines eigenen Klosters 1479 diente seinem Ziel, eine streng koinobitisch organisierte Mönchsgemeinschaft zu verwirklichen. Am Bau der ersten Kirche im Kloster beteiligte sich Fürst Boris Vasil'evič von Volokolamsk, Bruder des Moskauer Großfürsten Ivan III. Vasil'evič: „Dieser wohlehenwerte Fürst ist der *načal'nik* („Gründer“<sup>24</sup>), dieser heiligen Stätte und legte selbst gemeinsam mit unserem ehrwürdigen Igu-men Iosif den ersten Balken für die Kirche auf seinem Vatererbe.“<sup>25</sup> Fürst Boris stellte dem Kloster sofort zwei Immunitätsprivilegien aus; allerdings ist aus den Texten der Urkunden in keiner Weise erkennbar, daß sich der Fürst selbst als Gründer und Stifter des Klosters verstand.<sup>26</sup> Er selbst wurde auch gar

- 
- 22 *Sinodik*: Lehnwort aus griechisch *synodikón*; ursprünglich nur zur Bezeichnung des Synodikon der Orthodoxie, das am ersten Sonntag der Großen Fastenzeit gelesen wird und neben den Beschlüssen der sieben ökumenischen Konzile Listen von Anathemata gegen Feinde der Orthodoxie, Polychronia und ewige Gedenken für deren Förderer enthält. Ausschließlich in Novgorod und im Moskauer Rußland erfolgte die metonymische Bedeutungserweiterung zur Bezeichnung auch von Namenlisten für das Totengedenken im liturgischen Tageskreis, also in der Funktion der Diptychen; vgl. *Ludwig Steindorff*, Art. Synodikon, in: LMA. Bd. 7. München/Zürich 1997, 377f.
- 23 Vgl. die zahlreichen, fast alle sehr knapp formulierten Stiftungsurkunden an das Troica-Sergij-Kloster in: *Akty social'no-ëkonomičeskoj istorii severo-vostočnoj Rusi konca XIV-načala XVI v.* Hrsg. v. *Boris D. Grekov/Lev V. Čerepnin*. 3 Bde. Moskva 1952-1964, Bd. 1.
- 24 Die Bildlichkeit läßt sich in der Übersetzung nicht wahren. Das Substantiv ist vom Verb *načat'* („anfangen“) abgeleitet; heute bedeutet es „Vorsteher, Leiter“.
- 25 Zitat im Eintrag des Jahresgedenkens für den Fürsten am 26. Mai: Das Speisungsbuch von Volokolamsk. *Kormovaja kniga Iosifo-Volokolamskogo monastyrja*. Eine Quelle zur Sozialgeschichte russischer Klöster im 16. Jahrhundert. Hrsg. u. übers. v. *Ludwig Steindorff*. (Bausteine z. Slavischen Philologie u. Kulturgesch., N. F. Reihe B: Editionen, Bd. 12.) Köln/Weimar/Wien 1998, 231. – Zum Buchtyp des Speisungsbuches weiter unten. Zur Gründungsgeschichte vgl. auch: *Aleksandr A. Zimin*, *Krupnaja feodal'naja votčina i social'no-političeskaja bor'ba v Rossii (konec XV-XVI v.)*, Moskva 1977, 75-100; *The Monastic rule of Iosif Volotsky*. Revised ed. and trans. by *David M. Goldfrank*. (Cistercian Studies Series, vol. 36.) Kalamazoo 2000, 27 (in der Einleitung).
- 26 *Akty feodal'nogo zemlevladienija i chozjajstva*. Bearb. v. *Aleksandr A. Zimin/Lev V. Čerepnin*. 3 Bde. Moskva 1951-1961, Bd. 2, 10f., Nr. 3f. Zur Entwicklung der Grundbesitzverhältnisse vgl. auch *Sergej Z. Černov*, *Volok lamskij v XIV – pervoj polovine XVI v. Struktury zemlevladienija i formirovanie voenno-služiloj korporacii*. Moskva 1998, hier 129.

nicht hier, vielmehr im Moskauer Kreml' begraben; erst seine beiden Söhne fanden im Iosif-Kloster ihre letzte Ruhestätte.

Bis zum Ende des 15. Jahrhunderts waren sowohl der Landbesitz als auch der Umfang der durch Stiftung begründeten Kommemorationen so gewachsen, daß in diese Zeit unter beiden Aspekten ein qualitativer Sprung fällt. Es ist die Zeit der teils polemisch geführten Auseinandersetzungen, ob Klöster Anspruch auf Landbesitz zu ihrem Unterhalt hätten oder ob die Mönche sich nur von ihrer Handarbeit ernähren sollten. Ob Großfürst Vasilij Ivanovič III. auf einer Synode 1503 im Bündnis mit den Besitzgegnern versuchte, den Landbesitz zu säkularisieren, und nur unter dem Eindruck schwerer Krankheit in letzter Minute von seinem Vorhaben Abstand nahm oder ob es sich bei den Synodalbeschlüssen zur Verteidigung des Landbesitzes um eine spätere Fiktion handelt, wird in der Forschung kontrovers diskutiert.<sup>27</sup> Jedenfalls gab es noch keinen Einbruch in der Stiftungspraxis; erst seit dem Ende des 16. Jahrhunderts begannen ernste Bemühungen, Landstiftungen zu beschränken.

Auch bezogen auf die Gegenleistungen für die Stiftungen fällt in die Zeit um 1500 eine Neuerung. Sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach mit demselben Kloster verbunden, dessen Igumen der engagierteste Befürworter klösterlichen Landbesitzes war, nämlich Iosif Sanin, der Gründer und erste Igumen des erwähnten Klosters bei Volokolamsk. Von hier kennen wir die frühesten Zeugnisse eines nach Wert der Stiftung und liturgischer Gegengabe abgestuften Tarifes. Das System wurde bis ins zweite Drittel des 16. Jahrhunderts von allen bedeutenderen Klöstern des Moskauer Reiches übernommen.

Die niedrigste Stufe war der Eintrag in den *večnyj sinodik* („ewigen Sinodik“), der unabhängig vom Verlauf der Gottesdienste gelesen wurde. Der Eintrag der Namen einer ganzen Familie kostete nur einen Viertelrubel. Die zweite Stufe war der Eintrag in den *povsednevnyj spisok* (die „tägliche Liste“)<sup>28</sup>, die innerhalb des liturgischen Tageszyklus an den für die Totenkommemoration vorgesehenen Stationen gelesen wurde. Die Zahl der Namen in der Täglichen Liste wurde über den Preis relativ klein gehalten: Der Eintrag für nur ein Jahr kostete bereits einen Rubel für eine Person. Ein unbefristeter Eintrag kostete 50 Rubel bzw. den entsprechenden Gegenwert in Land oder Wertgegenständen. Die höchste Stufe der Kommemoration war der *korm*, die durch eine Stiftung begründete „Speisung“ der Mönche zum Gedenken an eine Person. Eine Speisung jährlich kostete hundert Rubel und schloss dabei die niedrigeren Stufen der Kommemoration ein.<sup>29</sup>

27 Gegen die von *Donald Ostrowski*, *Church Polemics and Monastic Land Acquisition in Sixteenth-Century Muscovy*, in: *Slavonic and East European Review* 64, 1986, 355-379, und mehrfach von *Andrej I. Pliguzov* (u. a. *Ders.*, *Sobornyj otvet 1503 g.*, in: *Russkij feodal'nyj archiv*. Bd. 4. Moskva 1988, 749-813) vertretene These, die Synodalakten seien eine Fälschung aus dem zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts, argumentiert *Alekseev*, *Pod znakom konca vremeni* (wie Anm. 18), 303-315, erneut für ihre Authentizität.

28 Die Bezeichnungen variieren in den Quellen; hier Verwendung des häufigsten Begriffspaares in den Quellen aus dem Iosif-Kloster bei Volokolamsk, aus dem auch die wichtigsten normativen Texte zur Organisation des Totengedenkens stammen.

29 Zur Organisation des Totengedenkens vgl. neben *Steindorff*, *Memoria in Altrußland* (wie Anm. 13), 169-221, auch *Ders.*, *Commemoration and Administrative Techniques in Muscovite Monasteries*, in: *Russian History. Histoire Russe* 22, 1995, 433-454; *Ders.*, *Sravnienie istočnikov ob*

Man kann die Einführung dieses Systems funktional damit vergleichen, wie in hochmittelalterlichen westlichen Klöstern die an den liturgischen Tageskreis gebundene Lesung der längst unüberschaubar gewordenen *libri vitae* allmählich durch die Lesung aus dem Nekrolog einmal im Jahr abgelöst wurde. Hier wie dort ging es darum, einen Ausweg daraus zu finden, daß infolge der akkumulierten Stiftungsleistungen die Namenmengen unhandhabbar geworden waren. Doch während im Westen damit die namentliche Kommemoration aus dem Tageskreis in den Jahreskreis verlegt wurde, führte man im Moskauer Reich eine zweite an den Tageskreis gebundene Liste ein. Die jährliche Speisung war wegen des hohen geforderten Betrages verhältnismäßig wenigen vorbehalten. Wie sich anhand der umfangreichen Quellenüberlieferung des Iosif-Klosters nachweisen läßt, wurde der Anspruch der normativen Texte dort erstaunlich präzise eingelöst. Der Stifter konnte sich darauf verlassen, daß seine Verfügungen zur Kommemoration von Angehörigen oder später von ihm selbst genau umgesetzt wurden. Entsprechend orthodoxer Praxis erfolgten die Stiftungen in der Regel schon zu Lebzeiten, damit der Stifter noch selbst den Verzicht erfahren konnte. Hieraus erklärt sich, daß Testamente wenig Informationen zu großen Stiftungen und zum kontinuierlichen Totengedenken bieten; sie konzentrieren sich auf die an relativ kleine Gaben gebundenen Verfügungen für die vierzig Tage nach dem Tod. Verfügungen zum kontinuierlichen Totengedenken wie auch zum vorausgehenden Lebendengedenken finden wir in den Stiftungsurkunden und später auch in den Stiftungsbüchern.

Die russischsprachige rechtsgeschichtliche Fachliteratur bezeichnet die Klöster als *duchovnye korporacii* („geistliche Korporationen“), betont also den Charakter des Klosters als Personenverband, der unter Umständen aufgrund des Willens eines einzelnen Stifters geschaffen wurde. Wie gesagt, entstanden viele Klöster jedoch auf Initiative von Mönchen, die sich dann einen Fürsten als Fürsprecher und Schutzherrn suchten; erst allmählich entwickelten sie sich zu „kollektiven Stiftungen“<sup>30</sup>: Sie waren materiell durch Zustiftungen, durch die *vkłady* („Einlagen“) der Stifter abgesichert, sie dienten der dauerhaften Erfüllung des sich vielfach wiederholenden Stifterwillens, und zudem lag, entsprechend dem Charakter der Stiftung, die Verfügung über das gestiftete Gut beim Begünstigten, dem Kloster. Die Gabe erfolgte, wie in den Stiftungsurkunden häufig festgeschrieben *bez vykupa* („ohne Recht auf Rückkauf“).<sup>31</sup> Die Erwartung der Dauerhaftigkeit zeigt sich in der Formel *dokole sija obitel' stoit* („solange dieses Kloster besteht“) oder ähnlichen Ausdrücken. Auch die Hundertkapitel-Synode von

---

organizacii pominanija usopšich v Iosifo-Volokolamskom i v Troice-Sergievom monastyrjach v XVI v., in: Archeografičeskij ežegodnik za 1996 god. Moskva 1998, 65-78. – Vgl. auch *Tat'jana I. Šablova*, Praktika pominovenija v Kirillo-Belozerskom monastyre vo vtoroj polovine XVI-pervoj polovine XVII veka, in: „Sich že pamjat' prebyvaet vo veky“ (Memorial'nyj aspekt v kul'ture ruskogo pravoslavija). (Materialy naučnoj konferencii 29-30 nojabrja 1997 [recte: 1996] g.) Sankt-Peterburg 1997, 47-68.

30 *Liermann*, Geschichte des Stiftungsrechts (wie Anm. 7), 119, unterscheidet bezogen auf Westeuropa ähnlich zwischen „genossenschaftlichem Rechtsträger (Kloster, Stift, Bruderschaft) und der Stiftung als Vermögensmasse“.

31 Diese Formel auch in: Stoglav. Hrsg. v. *Anatolij D. Gorskij*, in: Ders. (Red.), *Zakonodatel'stvo perioda obrazovanija i ukreplenija ruskogo centralizovannogo gosudarstva*. (Rossijskoe zakonodatel'stvo X-XX vekov, Bd. 2.) Moskva 1985, 253-402, hier 352 (Kap. 75).



1551 stellte die unbefristete Wirksamkeit des Stifterwillens fest: *dokole ože bog dast i monastyr' stoit* („solange Gott gibt und das Kloster besteht“).<sup>32</sup>

Die Identität des Klosters, seine gesellschaftliche Rolle, war in entscheidendem Maße vom gemeinsamen Willen der Stifter geprägt, sich und ihren Angehörigen über Stiftungen Totengedenken zu sichern und schon zu Lebzeiten Fürbitte zu erhalten.<sup>33</sup> Dieser Stifterwille findet sich in der formelhaften Sprache vieler Urkunden; die Stiftung erfolge *v nasledie večnych blag* („zum Ererben der ewigen Güter“)<sup>34</sup> oder ähnlich. Für die Gabe an Gott erwartete man die Gegengabe der Erlösung; die Gabe an das Kloster sicherte die Gegengabe der Fürbitte. Wie Iosif von Volokolamsk im Vorwort zum ältesten überlieferten *sinodik* des Klosters ausführte, helfe das Schreiben oder Lesen des Sinodik und der Täglichen Liste den Verstorbenen, und er fährt fort: „Dank dieser seelenförderlichen und erlösenden Bücher können wir uns von der ewigen Qual befreien und uns bereitmachen für die ewigen Güter der zukünftigen Welt. In der jetzigen Welt aber gibt es um ihretwillen das Klostergebäude, den Bau der göttlichen Kirche und die Einrichtung in ihr mit den verschiedensten göttlichen Dingen. (...) Und um ihretwillen (um dieser Bücher willen), besteht der ganze kirchliche Besitz: den Priestern, Diakonen und jeglichen Dienern der Kirche und allen Brüdern eine Ruhestätte für ihren Körper, Essen und Trinken, Kleidung und Schuhwerk, der Bau von Zellen und, was sich an notwendigen Dingen in den Zellen befindet, dazu Dörfer, Gärten, Flüsse, Seen, Weiden und alle Lebewesen und vierfüßigen Tiere.“<sup>35</sup> Hiermit begründete Iosif die Pflicht der Mönche zur sorgfältigen Durchführung der Kommemorationen. Er bestimmte die liturgische Totensorge als Hauptaufgabe der Klöster und leitete daraus den Anspruch auf reichen Besitz ab.

Wie nicht selten in der Geschichte, war der Stifterwille durch die Nachlässigkeit der mit der Stiftung Betrauten bedroht. Das Iosif-Kloster selbst war, wenn man auf die kontinuierlich nachweisbare korrekte Buchführung schaut, wohl weniger als andere Klöster von der herben Kritik betroffen, die Zar Ivan IV. Groznyj 1551 auf der Hundertkapitel-Synode aussprach: „Gott Liebende geben für ihre eigenen Seelen und die ihrer Eltern zum Gedenken an Klöster ihr Vatererbe, Dörfer und Zukäufe; sie kaufen selbst anderes Eigentum und Dörfer für die Klöster, und (die Klöster) verlangen von mir weitere Vergünstigungen.“ Dabei seien viele Klöster verfallen und verwaist: „Wo sind die Einkünfte, wer nutzt sie? (...) Man gibt Dörfer und Habe an die Klöster; doch für die Seelen (der Geber) und für deren Eltern führt man das Gedenken nicht entsprechend ihrer Verfügung durch.“<sup>36</sup>

Daraufhin ordnete die Synode an, daß die Klöster „sorgfältig Nachforschungen darüber anstellen (sollen), welche Frommen den Klöstern für die heiligen Kirchen geerbte

32 Stoglav (wie Anm. 31), 353 (Kap. 75).

33 Vgl. das Material bei *Evgenija I. Kolyčeva*, *Pravoslavnye monastyri vtoroj poloviny XV-XVI veka*, in: *Sinicyna* (Red.), *Monašestvo i monastyri v Rossii* (wie Anm. 17), 81-115, hier im Unterabschnitt: *Ktitorstvo i patronaž*, 84-89.

34 Vgl. z. B. *Akty feodal'nogo zemlevladienija i chozjajstva* (wie Anm. 26), Bd. 2, 275, Nr. 271, 338, Nr. 320.

35 *Skazanie o spasitel'nych i dušepoleznych knigach*. Hrsg. v. *Natalija A. Kazakova*, in: *Dies., Vassian Patrikeev i ego sočinenija*. Moskva/Leningrad 1960, 355-357.

36 Stoglav (wie Anm. 31), 271, Kap. 5, Antwort 16.

und gekaufte Dörfer zum Gedächtnis an ihre Seelen und zum ewigen Gedenken an ihre Eltern gegeben haben. Und für alle Gott Liebenden, die eigene Dörfer und gekaufte Dörfer gegeben haben, soll man Speisungen zu ihrem Gedenken einrichten, und an ihren Gedächtnistagen sollen die Hirten selbst mit der ganzen Bruderschaft *panichidy* singen, Liturgien feiern und die Brüder nach der Regel des Kloster speisen. Man soll ihre Namen in Erfahrung bringen, in die *sinodiki* eintragen und ihrer entsprechend dem kirchlichen Brauch und der göttlichen Regel gedenken.“<sup>37</sup> Vor allem verbot die Synode die Entfremdung des gestifteten Bodens, wobei die Praxis zeigt, daß die Klöster in einem Tausch oder im Verkauf zwecks Erwerb anderen Bodens keinen Verstoß gegen diese Regel sahen. Auch die weltliche Gewalt griff immer wieder in die Besitzverhältnisse ein.<sup>38</sup>

Wie der Beschluß der Synode im weiteren lautete, hatte man auch in Zukunft für die Stiftungen, sowohl in Form von Immobilien als auch Geld und Wertgegenständen, zum Totengedenken der Stifter selbst und ihrer Angehörigen die entsprechenden Gegengaben zu erbringen: Eintrag in die *sinodiki* und Durchführung der Jahresgedenken einschließlich Speisung. Im selben Synodalbeschluß ist schließlich festgehalten, die Verfügungen von Testamenten und Stiftungsurkunden seien zu achten; der *na pamjat' dušam ich* („zu ihrem Seelengedenken“) vorgesehene Teil sei ganz genau entsprechend dem Willen des Urkundenausstellers an die Klöster und Kirchen zu geben.

Im übrigen ist anzumerken, daß ein großer Teil der Stiftungen zu dieser Zeit bereits in Geld und in Wertgegenständen erfolgte; die Selbstverständlichkeit des Rechnens in Geldwert zeigt sich schon in der Ausformulierung des oben skizzierten Tarifsystems für die verschiedenen Stufen der Kommemoration. Geldstiftungen machten im 16. Jahrhundert ihrerseits zwischen 50 und 80 Prozent der Geldeinkünfte der Klöster aus; viel geringere Anteile entfielen auf Abgaben und Einkünfte aus Handelsaktivitäten.<sup>39</sup>

Die Stoglav-Synode gab offensichtlich den Anstoß, daß zahlreiche Klöster erstmals Stiftungsbücher anlegten.<sup>40</sup> Vielfach bieten diese über frühere Stiftungen keine oder nur unvollständige Auskünfte. Das Iosif-Kloster hingegen hatte seit seiner Gründungszeit eine so wohlgeordnete Buchführung, daß im nach der Stoglav-Synode angelegten Stiftungsbuch auch die Stiftungsvorgänge aus der früheren Zeit vollständig registriert sind.

Schließlich sollten wir nicht übersehen, daß neben der Zustiftung an die liturgiestarken Großklöster auch noch die Stiftung von Eigenkirchen auf dem „Vatererbe“ geläufige Praxis zur Gewinnung einer Grabstätte und zur Sicherung der Kommemoration

37 Stoglav (wie Anm. 31), 352f., Kap. 75. In der dt. Übers. dieses Kapitels bei *Peter Hauptmann/ Gerd Stricker*, Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980). Göttingen 1980, 273, ist *korm* („Speisung“) verkehrt mit „Unterhaltsetat“ übersetzt.

38 *Natalija A. Gorskaja* (Red.), *Sobstvennost' v Rossii. Srednevekovoe i rannee novoe vremja*. Moskva 2001, 51.

39 *Gorskaja* (Red.), *Sobstvennost' v Rossii* (wie Anm. 38), 244f.

40 Vgl. u. a. *Aleksandr A. Zimin*, *Vkladnye i zapisnye knigi Volokolamskogo monastyrja XVI v.*, in: *Iz istorii feodal'noj Rossii*. Leningrad 1978, 77-84; *Aleksej I. Alekseev*, *Kizučeniju vkladnych knig Kirillo-Belozerskogo monastyrja*, in: „Sich že pamjat' prebyvaet vo veky“ (wie Anm. 29), 69-86.

blieb.<sup>41</sup> Schon vorher vielfach den Eparchien oder größeren Klöstern zugeordnet, wurden diese Kirchen im 17. Jahrhundert in das erst jetzt intensiv ausgebaute Netz der Pfarrorganisation einbezogen.

### Netzwerke aus Stiftungen

Die gemeinsame Teilhabe an den etablierten Formen des Stiftungswesens war ein zentraler Integrationsfaktor für den fürstlichen und nicht-fürstlichen Adel und zunehmend auch für die nicht-adligen Bevölkerungsgruppen im Moskauer Reich. Die soziale Praxis war unabhängig vom Ort innerhalb des Moskauer Reiches. Das Stiftungswesen schuf Kommunikation über den Gesamttraum des Reiches hinweg. Dazu griff die Stiftungspraxis über das Reichsgebiet hinaus; das Kiever Höhlenkloster auf polnisch-litauischem Gebiet, die Athos-Klöster<sup>42</sup> oder im späten 17. und 18. Jahrhundert sogar das Sinai-Kloster<sup>43</sup> waren ebenso Empfänger von Gaben und wurden als würdige Fürbitter angesehen; allerdings blieben die dorthin gestifteten Werte marginal gegenüber den Gesamtaufwendungen innerhalb des Reiches.

Das Stiftungswesen bestätigte zugleich soziale Differenzierungen, da die Abstufung der Kommemorationsen im Grundsatz dem sozialen Status und den ökonomischen Möglichkeiten entsprach. Es bestand ein erstaunlich stabiles Regelgefüge für das Stifterverhalten, was den Kreis der Personen betraf, für deren Gedenken man Verantwortung trug, an welche Klöster man stiftete und welche Gewichtigkeit man der Kommemoration an verschiedenen Klöstern zumaß. Diese Regeln lassen sich zum einen erschließen, indem man anhand des Quellenbestandes eines bestimmten Klosters das Verhalten verschiedener Familien und Einzelpersonen verfolgt.<sup>44</sup> Aus der Heranziehung von Quellen aus verschiedenen Klöstern läßt sich zudem nachzeichnen, wie die Familien danach strebten, an mehreren Stätten ihr Gedenken zu sichern. Allerdings ist es nur selten möglich, die Verteilung der Stiftungen eines einzelnen Stifters oder gar einer Familie vollständig zu erschließen. Nur ausnahmsweise verfügen wir wie im Falle der Fürstenfamilie der Mstislavkie über ein in der Familie geführtes Verzeichnis der über mehrere Jahrzehnte hinweg – von 1551 bis 1624 – vergebenen Stiftungen.<sup>45</sup> Über die

41 *Stefanovič*, Prichod (wie Anm. 15), 42, 48f.

42 Vgl. *Steindorff*, Memoria (wie Anm. 13), 197f.

43 *Moshe Altbauer* (ed.), Saint Catherine's Monastery, Mount Sinai. An Orthodox Pomjanyk of the Seventeenth-Eighteenth Centuries. Cambridge, Mass. 1989. Vgl. dazu meine Rez. in: *Jbb. f. Gesch. Osteuropas* 39, 1991, 601-603.

44 Vgl. diesen Ansatz bei *Vladimir V. Dergačev*, Rodoslovie Dionisija Ikonnika, in: *Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija* 1988, 210-225 [engl. Übers.: *Ders.*, The Genealogy of Dionisii Ikonnik, in: *Russian Studies in History* 41/3, 2002/03, 32-60]; *Ludwig Steindorff*, Princess Mariia Golenina. Perpetuating identity through care for the deceased, in: *Ann M. Kleimola/Gail D. Lenhoff* (eds.), *Culture and identity in Muscovy, 1359-1584. Moskovskaja Rus' (1359-1584): kul'tura i istoričeskoe samosoznanie*. (UCLA Slavic Studies, new. ser. vol. 3.) Moskva 1997, 557-577.

45 *Russell Martin*, Gifts for the Dead. Death, Kinship, and Commemoration in Muscovy (The Case of the Mstislavskii Princes), in: *Russian History. Histoire russe* 26, 1999, 171-202, mit einer Edition des Verzeichnisses.

Stiftungen entstanden Netzwerke der Präsenz von Namen aus Familien über das ganze Reich hinweg. Bezogen auf die großen, prestigeträchtigen Klöster waren diese Netzwerke überregional; in räumlich kleinere Netzwerke waren auch weniger bedeutende Klöster und Kirchen einbezogen.

An erster Stelle standen Stiftungen zugunsten des Stifters bzw. der Stifterin selbst, gefolgt von Stiftungen für den Ehegatten, Eltern, Großeltern väterlicherseits und eigene Kinder. Schenkungen zugunsten von Onkeln, Neffen, sogar von Geschwistern sind weniger häufig.<sup>46</sup> Nur selten gab ein Mann für Angehörige der Familie seiner Frau. Eine Frau nutzte häufig einen Teil ihrer Mitgift zugunsten ihrer eigenen Eltern.<sup>47</sup>

Das Prestige der Klöster zeigte sich in der Häufigkeit und im Umfang der ihnen zugedachten Stiftungen. Unter verschiedensten Kriterien läßt sich auf diese Weise immer wieder die überragende Stellung des Troica-Sergij-Klosters, des ältesten Klosters aus der Gründungswelle der Einöd- und späteren Kolonisationsklöster, erkennen.

Der Stellung des Herrschers entsprach seine Stellung als größter Stifter, als derjenige, dessen Stiftungen am weitesten und dichtesten über das Reich verteilt waren. In seiner Fähigkeit und Bereitschaft zur Stiftung drückte sich seine Herrschaftslegitimation aus. Die vielen Privilegierungen und einzelnen Beschenkungen ohne näher definierten Zweck kann man als das Streben deuten, über diese Gabe die Gegengabe der Fürbitte für die Person des Herrschers beziehungsweise schon transpersonal für die Herrschaft und das Reich zu erlangen. Dem entspricht auch die Unterscheidung in vielen *sinodiki* zwischen „offiziellem“ Teil der liturgisch vorgeschriebenen Bitte für geistliche und weltliche Amtsträger und dem „privaten“ Teil, in dem die Namen aufgrund von Stiftungen eingetragen sind.

Zudem erbrachte der Herrscher ebenso wie sein Umfeld Stiftungen zugunsten der eigenen Familie und hielt sich beim Kreis der Personen, denen er Kommemorationen sicherte, und auch bei der Höhe der Stiftungsleistungen an den vorgegebenen Rahmen, nur daß er eben an besonders vielen Orten als Stifter auftrat. Erst Zar Ivan IV. Groznyj wich seit den sechziger Jahren in seinem Stifterverhalten von den Normen immer weiter ab: Er weitete den Kreis derer, für deren Seelenheil er sorgte, auf die Opfer seiner eigenen Verfolgungen aus; erst gab er Stiftungen für einzelne Personen, schließlich ließ er den bekannten *Sinodik opal'nych* („Sinodik der Geächteten“) zusammenstellen, in dem ungefähr 1200 Personen namentlich und weitere 2060 in Gruppen erfaßt sind.<sup>48</sup> Auch

46 Ludwig Steindorff, Wer sind die Meinen? Individuum und Memorialkultur im frühneuzeitlichen Rußland, in: Yuri I. Bessmertny/Otto G. Oexle (Hrsg.), Das Individuum und die Seinen. Individualität in der okzidentalien und in der russischen Kultur in Mittelalter und früher Neuzeit. (VMPIG, Bd. 163.) Göttingen 2001, 231-258; ähnliche Ergebnisse anhand von anderen Quellen bei Daniel H. Kaiser, Death and Dying in Early Modern Russia, in: Nancy Shields Kollmann (ed.), Major Problems in Early Modern Russian History. (Articles on Russian and Soviet History. 1500-1991, vol. 1.) New York 1992, 217-257, hier 244; David B. Miller, Motives for Donations to the Trinity-Sergius Monastery. 1392-1605: Gender matters, in: Essays in Medieval Studies 14, 1997, 91-107.

47 Vgl. Ann M. Kleimola, "In accordance with the canons of the Holy Apostles": Muscovite dowries and women's property rights, in: Russian Review 51, 1992, 204-229.

48 Ausführlicher ausgearbeitet bei Ludwig Steindorff, Mehr als eine Frage der Ehre. Zum Stifterverhalten Zar Ivans des Schrecklichen, in: Jbb. f. Gesch. Osteuropas 51, 2003, 342-366.

lagen die Beträge mit jeweils mehreren tausend Rubeln jenseits jeglicher bisheriger Maßstäbe; die in den frühen Stiftungen des Zaren erkennbare und übliche Differenzierung der Beträge nach Prestige der Klöster ging verloren. Das abweichende Stifterverhalten des Zaren dürfte als ein Indiz für seine instabile psychische Befindlichkeit und für das Leiden an Schuldgefühlen zu werten sein.

Das Gefüge der Stiftungen und des Stiftungsverhaltens änderte sich im 17. Jahrhundert. Die Stabilität der Traditionen erlitt schon einen ersten Schaden durch die politische und wirtschaftliche Krisenzeit der *smuta* („Jahre der Wirren“) 1598-1613, nach dem Aussterben der Rjurikiden und vor der Etablierung der Dynastie Romanov. Die Landstiftungen hörten fast gänzlich auf, und im Gesetzbuch *Uloženie* von 1649 wurden sie gänzlich untersagt; Stiftungen in Geld und beweglichem Vermögen waren von dem Verbot nicht betroffen. In dem Maße allerdings, wie auch niedrigere soziale Schichten verstärkt an der Stiftungspraxis Anteil hatten, um sich liturgische Kommemorationspraxis zu sichern und um gleichzeitig ihren Status über den Akt der Stiftung zu bestätigen, verlor die Stiftung zugunsten der Großklöster für die Oberschicht an Attraktivität. Eher engagierten sich Grundherren als Stifter und Patrone von Pfarrkirchen. Denn während im 17. Jahrhundert die russische Klosterlandschaft stagnierte und die Klöster als Empfänger von Stiftungen und als Zentren der Totensorge an Bedeutung verloren, erlebte die kirchliche Erschließung des Landes durch den Ausbau des Netzes von Pfarrkirchen einen qualitativen Sprung. Diese bezogen einen Teil ihres Unterhaltes aus den vielen kleinen Stiftungen auch aus unteren sozialen Schichten und wurden zu den Hauptträgern der bis heute lebendigen Kommemorationspraxis.

### Zur Frage des Bezuges zwischen Wohltätigkeit und Stiftungspraxis

In Westeuropa war die Fortentwicklung des Stiftungswesens im Spätmittelalter eng mit dem Ausbau organisierter karitativer Arbeit einschließlich des Aufbaus von Spitälern und Hospizen verbunden. An die Stelle der Stiftung einer Kirche oder eines Klosters, zu dessen Aufgaben auch die Armensorge zählte, trat die Errichtung eines Spitals, zu dem auch ein Gotteshaus gehörte.

Wie fremd für Russen des 15. Jahrhunderts ein solches Spital war, zeigt der auf Altrussisch verfaßte Reisebericht eines Teilnehmers der russischen Delegation am Unionskonzil von Florenz und Ferrara mit der Beschreibung des 1288 vom Florentiner Patrizier Folco Portinari gegründeten *Arcispedale di Santa Maria Nuova*.<sup>49</sup> In Florenz gebe es eine große *božnica* mit tausend Betten; sie sei *Christa radi* („um Christi willen“) für Kranke und Fremde erbaut worden. Im Gebäudekomplex habe man eine *služba* zum täglichen Gottesdienst errichtet. *Božnica* ist ansonsten das Wort, das der Verfasser für nicht-orthodoxe Kirchen verwendet; in diesem Sinne steht auch in der

---

49 Zur Gründungsgeschichte vgl. *Agostino Lucarella*, *Storia dell'arcispedale di S. Maria nuova di Firenze*. Firenze 1986, 15-18, 147. Auch diese Stiftung erfolgte laut Stiftungsurkunde um des Seelenheiles willen: *pro remedio suorum peccatorum et parentum suorum*.

neurussischen Übersetzung *chram bol'šoj* („ein großes Gotteshaus“).<sup>50</sup> Die von Günther Stökl gefertigte deutsche Übersetzung setzt für *božnica* einfach funktional „Krankenhaus“.<sup>51</sup> *Služba*, eigentlich der „Dienst“, steht metonymisch für „Gottesdienststätte“. Stökl übersetzt frei: „Mitten unter diesen Betten ist für einen Gottesdienst Vorsorge getroffen“. Sowohl der Umstand, daß das Hospital als schildernswert angesehen wird, als auch die Schwierigkeiten des Schreibers, angemessene Begriffe zu finden, deuten darauf hin, wie neu für ihn das Gesehene war. Immerhin hatte er eine Verbindung zu ihm vertrauten Formen der Mildtätigkeit gezogen, denn diese erfolgten ja auch „um Christi willen“, ohne materiellen Gewinn.

Im Alltag der Klöster des Moskauer Rußland spielte die Bespendung von Armen durchaus eine gewisse Rolle. Das Iosif-Kloster verköstigte regelmäßig zwölf Arme; man kann hier von Pitanzien wie in hochmittelalterlichen westlichen Klöstern sprechen.<sup>52</sup> Wichtiger war allerdings die Verteilung von Spenden vor dem Klostertor zu verschiedenen Anlässen; über sie erfahren wir am meisten aus dem Speisungsbuch des Klosters. Dieses Buch verzeichnet in kalendarischer Anordnung die Namen derer, zu deren Gedenken Speisungen stattfanden, es regelt Essen und Trinken im Jahreslauf der Klostersgemeinschaft und enthält auch manche andere Verfügung über den Ablauf von Alltag und Festen. Dem Speisungsbuch zufolge ging es bei den Verteilungen anscheinend manchmal tumultuarisch zu; es wurde ausdrücklich verfügt, nicht zu schlagen, „denn wer den Armen kränkt, erzürnt auch Gott, der ihn erschaffen hat“.<sup>53</sup> Am ausführlichsten ist die Armenbespendung am 15. August, dem Tag des Patronatsfestes des Entschlafens der Gottesmutter geschildert: „Der ältere Schatzmeister geht gemeinsam mit dem jüngeren vor das Kloster und gibt auf dem Schutzwall bei den Teichen Anweisung, daß man zwischen den Teichen bis zur Mühle und auf dem Steg an beiden Seiten alle hinsetzt, wieviele es auch sind. Dann gibt er Almosen an Kleine und Große, an Alte und Junge.“<sup>54</sup> Neben Geldspenden wurde auch Essen von der Klostertafel verteilt. Doch diese Verteilungen sind eher ein „Nebenprodukt“ des liturgisch bestimmten Klosteralltags; sie lassen sich keinesfalls als organisierte

50 Choždenie mitropolita Isidora na Florentijskij sobor, in: Acta Slavica Concilii Florentini. Narrationes et documenta. Hrsg. v. *Joannes Krajcar*, S. I. (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, Bd. 11.) Roma 1976, 7-46, hier 27 mit der lateinischen Übersetzung: *templum cum nosocomio*. *Služba* ist mit *altare* wiedergegeben. Neurussische Übersetzung in: *Dmitrij S. Lichačev* (Red.), Pamjatniki literatury drevnej Rusi. XIV-seredina XV veka. Moskva 1981, 483. Die genannte Zahl von 1000 Betten ist deutlich übertrieben.

51 Reisebericht eines unbekanntenen Russen (1437-1440), in: Europa im 15. Jahrhundert, von den Byzantinern gesehen. Übers., eingeleitet u. erklärt von *Franz Grabler/Günther Stökl* (Byzantinische Geschichtsschreiber, Bd. 2.) Graz/Köln/Wien 1954, 151-189, hier 164. – Die Übersetzung von Stökl ist nur eine Umschreibung.

52 Das Speisungsbuch von Volokolamsk (wie Anm. 25), 313.

53 Das Speisungsbuch von Volokolamsk (wie Anm. 25), 25 (Zitat: Sprüche 17,5), weitere Verbote: 281, 313. Vgl. hierzu *Ludwig Steindorff*, Monastic Culture as a Means of Social Disciplining in Muscovite Russia – a Common European Feature, in: Gyula Szvák (ed.), *Mesto Rossii v Evrope* (Materialy mezhdunarodnoj konferencii). The Place of Russia in Europe. Budapest 1999, 108-112, hier 111.

54 Das Speisungsbuch von Volokolamsk (wie Anm. 25), 281.

Mildtätigkeit begreifen. Die Fähigkeit des Klosters zur Bespendung beruhte zu einem Großteil auf dem über Stiftungen erworbenen Vermögen; doch der Zweck der Stiftung an das Kloster lag nicht in der Institutionalisierung von Mildtätigkeit, sondern ausschließlich in der Sicherung des eigenen Gedenkens.

Das Iosif-Kloster unterhielt zudem in der Nähe ein Armenkloster, in das man ohne Stiftungseinlage aufgenommen wurde. An dieses Kloster gingen regelmäßig Spenden von der Klostertafel. Beim Armenkloster befand sich eine Grube für Menschen, die wegen der Umstände ihres Todes ohne ordentliches Begräbnis geblieben waren. Der Vorsteher des Armenklosters war verpflichtet, die Leichen von solchen Menschen zu bergen, unter Absingen der entsprechenden Gebete zu begraben und sogar, falls der Name bekannt war, diesen in den *sinodik* zur Kommemoration einzutragen.<sup>55</sup>

Wie aus einer Besitzbeschreibung des Iosif-Klosters von 1569 erkennbar, befanden sich in vielen aufgezählten Kirchdörfern auf dem zur Kirche gehörigen Hof mehrere *kel'i* („Zellen“), in denen Arme lebten; diese wurden von der Kirche mit Essen versorgt.<sup>56</sup> Auch aus anderen Quellen wissen wir von solchen Armenhütten.<sup>57</sup>

Man kann in den Armenklöstern und Hütten an den Kirchen vielleicht Anfänge eines organisierten Spitalwesens sehen; doch beruht auch dieses wieder nicht auf einem Stifterwillen. Die *bol'nicy* („Krankenhäuser“), die seit dem 17. Jahrhundert in größeren Klöstern errichtet wurden, dienten wiederum ausschließlich der Pflege von kranken Brüdern. Wir können nur konstatieren, daß es anders als im spätmittelalterlichen Westeuropa im Moskauer Rußland zu keiner Verzahnung von Stiftung und institutionalisierter Mildtätigkeit durch Einrichtung von Spitälern kam. Mildtätigkeit blieb weitgehend eine Angelegenheit individuellen Handelns des Gläubigen.<sup>58</sup>

Ein einzelner Ansatz in Richtung Hospitalisierung erfolgte durch die schon erwähnte Stoglav-Synode von 1551: Der Zar sollte laut Synodalbeschuß anordnen, man solle in allen Städten die Krüppel und obdachlosen Alten verzeichnen. Dann waren *bogadel'ni* (wörtlich „[Häuser] für Gottes Werk“, konkret „Armenhäuser“) für Männer und Frauen zu errichten. „Und die Gott Liebenden bringen ihnen Almosen und alles Notwendige um ihrer eigenen Erlösung willen.“ Die Aufseher in den Armenhäusern sollten von Priestern und ehrbaren Leuten aus der Stadt überwacht werden, „damit (die Insassen) keine Gewalt und keine Kränkung von den Aufsehern erfahren“. Schließlich war sicherzustellen, daß die Insassen vor dem Tod beichteten und die Eucharistie

55 Übers. des Textes: Steindorff, Memoria (wie Anm. 25), 78.

56 Akty feodal'nogo zemljevladenija i chozjajstva (wie Anm. 26), Bd. 2, 365, 367, 369, 370, 373, 376, 379, Nr. 347. – Es ist nicht einmal auszuschließen, daß auch bei den weiteren ebd., 379f. u. 384, aufgezählten Kirchen solche Zellen bestanden, nur daß diese nicht erwähnt sind.

57 Akty Soloveckogo monastyrja. Hrsg. v. I. Z. Liberzon. 2 Bde. Leningrad 1988-1990, Bd. 2, 200, Nr. 847: Dorf bei Sum am Weißmeer (zu 1581/2); S. N. Kisterev (Red.), Savvin Storoževskij monastyr' v dokumentach XVI veka (iz sobranija CGADA). Moskva 1992, 44, Nr. 24: Dorf bei Zvenigorod (zu 1558/59); Stefanovič, Prichod (wie Anm. 15), 49: Dorf bei Nižnij Novgorod (zu 1693). – Bei systematischer Erfassung dürfte sich die Zahl der Belege um ein Vielfaches erweitern lassen.

58 Daniel H. Kaiser, Testamentary Charity in Early Modern Russia: Trends and Motivations, in: Journal of Modern History 76, 2004, 1-28.

empfangen; im Gottesdienst war ihrer zu gedenken. Keinesfalls dürften in den Armenhäusern Gesunde und Arbeitsfähige Aufnahme finden.<sup>59</sup>

Diese Armenhäuser erinnern zwar in ihrem Zweck und ihrer inneren Organisation an gestiftete Spitäler, doch gingen sie nicht aus Stiftungen hervor, sondern waren vielmehr „staatliche Veranstaltungen“. Nur sekundär ergab sich ein Bezug zum Stiftungswesen, indem die Gläubigen zum Spenden aufgefordert wurden. Zudem haben wir keine Kenntnisse davon, ob die Verfügungen der Synode auch nur in Ansätzen umgesetzt worden sind.

Bei den Orthodoxen in Polen-Litauen lag die Armensorge seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in erster Linie in den Händen der Bruderschaften. Offensichtlich aus der Nachbarschaft mit katholischen Bruderschaften im selben Reich war ihnen diese Aufgabe zugewachsen. Auch in Anbindung an Kirchen und Klöster entstanden kleine Hospitäler. Die Synode von 1594 verpflichtete die Bischöfe zur Einrichtung von Armenhäusern und Schulen.<sup>60</sup> Doch ein primär auf karitative Arbeit ausgerichtetes Stiftungswesen entstand auch hier nicht.

### Jüngere Entwicklungen

Die starke Stellung des Staates in der Organisation der Armenfürsorge blieb ein Charakteristikum im Russischen Reich. Der Staat übernahm hier in der frühen Neuzeit eine Rolle, die – anders als im Westen – Kirchen und Klöster nie eingenommen hatten; eine Bürgergemeinde wie in der spätmittelalterlichen westeuropäischen Stadt als Träger von Wohltätigkeit war im Russischen Reich unbekannt. Im Zuge einer Politik der Sozialdisziplinierung seit Peter dem Großen wurde Armut durch das Nebeneinander von Arbeitszwang, Hospitalisierung und Kriminalisierung als Mißstand bekämpft.<sup>61</sup>

In die Zeit der Zarin Katharina II. fallen die ersten Versuche, eine ständisch organisierte Selbstverwaltung auf lokaler Ebene aufzubauen und die Gesellschaft für karitative Aufgaben in die Verantwortung zu nehmen. Katharina verordnete im Rahmen der Gouvernementeform die Gründung von *prikazy obščestvennogo prizrenija* („Ämtern für gesellschaftliche Fürsorge“) in den Gouvernements und ließ diese mit einem Grundkapital von je 15.000 Rubeln ausstatten, das in Hypotheken angelegt werden durfte. Insofern kann man die Zarin geradezu als Stifterin der neuen Ämter sehen; doch waren diese auf ständige Nachfinanzierung durch die lokalen Stände und später auch den Staat angewiesen, und nach ihrer inneren Organisation und ihrem Selbstverständnis hat man sie am ehesten als in ständische Verwaltung übertragene staatliche Behörden aufzufassen.

59 Stoglav (wie Anm. 31), 351, Kap. 73 mit Bezug auf 270, Kap. 5, Frage 12.

60 Antoni Mironowicz, Charitable Work of the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth (16th-18th c.), in: Acta Poloniae Historica 87, 2003, 43-54.

61 Ludwig Steindorff, „Ein Mensch ist nicht deswegen arm, weil er nichts hat, sondern weil er nicht arbeitet.“ Wandlungen in der Einstellung zur Armut in Russland (18.-20. Jahrhundert), in: Christiana Albertina. Forschungen u. Berichte aus d. Christian-Albrechts-Universität z. Kiel 52/53, 2001, 26-43, mit weiteren Angaben.



Im 19. Jahrhundert können wir einen Prozeß der Entstaatlichung der organisierten karitativen Arbeit beobachten; zum einen entwickelte sich parallel mit dem Aufstieg eines städtischen Bürgertums und den Ideen der Philanthropie die Privatinitiative.<sup>62</sup> Zum anderen trugen die 1864 neugegründeten *zemstva* (Selbstverwaltungen der „Landschaften“ auf Bezirks- und Gouvernementebebene) und die 1870 gestärkte Selbstverwaltung der größeren Städte zu dieser Entwicklung bei.

Es wurde zum Bestandteil bürgerlicher wie auch adliger Lebensform und zum Mittel prestigeträchtiger Selbstdarstellung, große Geldsummen zum Unterhalt von Krankenhäusern, Kinderheimen und anderen karitativen Einrichtungen an die mit deren Unterhalt betrauten Institutionen zu geben; in Moskau waren dies primär die „Moskauer Kaufmannsgesellschaft“ und die Moskauer Stadtverwaltung; außerdem gab es in den Städten zahlreiche *blagotvoritel'nye obščestva* („wohltätige Vereine“) als Träger karitativer Arbeit. Die Gaben erscheinen unter dem Begriff *požertvovanija* („Spenden, Opfer“); die karitativen Einrichtungen sind zusammengefaßt als *učreždenija* oder *zavedenija* („Einrichtungen“). Hier kann man wirklich davon sprechen, daß organisierte karitative Arbeit durch Stiftungen getragen wurde; die einzelnen Einrichtungen, selbst wenn sie in übergeordneter Trägerschaft blieben, lassen sich als Stiftungen charakterisieren. Dementsprechend war es seit 1877 offiziell gestattet, den Einrichtungen den Namen des *žertvovatel'* („Stifters“, wörtlich „Opfergebers“) oder einer Person seiner Wahl zu geben. Im übrigen läßt sich vielfach nachzeichnen, in wie großem Maße die Stiftung über das soziale Anliegen der Prestigesicherung hinaus noch immer religiös begründet war.<sup>63</sup>

Das 1905 im Entwurf vollständig vorliegende Bürgerliche Gesetzbuch für das Russische Reich behandelte das Stiftungsrecht ausführlich in Anlehnung an das deutsche BGB und schuf für Stiftungen einen neuen Terminus: *častnoe ustanovlenie* (wörtlich „private Errichtung / Verordnung / Einrichtung“).<sup>64</sup> Das vom Verb *ustanovit'* („errichten, begründen“) abgeleitete Substantiv wird nur hier in Verbindung mit dem Adjektiv

62 Vgl. allgemein zum gesellschaftlichen Engagement von Bürgertum und auch Adel: *Manfred Hildermeier*, Liberales Milieu in russischer Provinz. Kommunales Engagement, bürgerliche Vereine und Zivilgesellschaft 1900-1917, in: *Jbb. f. Gesch. Osteuropas* 51, 2002, 498-548, bes. 532, 541.

63 Diese Abschnitte in Anlehnung an *Adele Lindenmeyr*, *Poverty Is Not a Vice. Charity, Society, and the State in Imperial Russia*. Princeton, N. J. 1996, bes. 198-217, 213f. zu Prestige und Zweckbindung; *Galina Nikolaevna Ul'janova*, *Blagotvoritel'nost' moskovskich predprinimatelej. 1860-1914 gg.* Moskva 1999, bes. 164 zum religiösen Anliegen, 184 zur Namengebung mit Zitat aus der Verordnung, hier ist der Begriff *žertvovatel'* gebraucht. Vgl. auch *Dies.*, *Wohltätige Unternehmerinnen in Moskau 1860-1914*, in: Guido Hausmann (Hrsg.), *Gesellschaft als lokale Veranstaltung. Selbstverwaltung, Assoziierung und Geselligkeit in den Städten des ausgehenden Zarenreiches*. (Bürgertum. Beiträge z. europäischen Gesellschaftsgesch., Bd. 22.) Göttingen 2002, 405-432.

64 *Graždanskoe uloženie. Proekt vysočajše učreždennoj Redakcionnoj Kommissii po sostavleniju Graždanskago uloženiija. Sankt-Peterburg 1905*, 3-6, Kap. 2, §§ 13-30. Der Stifter wird als *učreditel'* bezeichnet. Für die Hinweise auf die Gesetzgebung von 1905 und von 1994/96 danke ich Tomasz Giaro, Frankfurt, und Alexander Trunk, Kiel.

eindeutig auf die Bedeutung „Stiftung“ festgelegt. Doch ist das Gesetzbuch nie in Kraft getreten; der Terminus hat sich nicht durchgesetzt.

Für Stiftungen als Form sozialen Handelns und als Rechtsinstitut gab es im Sowjetsystem keinen Platz. Sowohl der religiöse Hintergrund als auch der Anspruch der Prestigebestätigung waren systemfremd. Erst in der Gegenwart ist die Stiftung wieder zu einem Mittel geworden, gesellschaftliche Solidarität zu sichern. Zum einen ist es ein Anknüpfen an vorrevolutionäre Traditionen – und hieraus resultiert auch das neuerwachte wissenschaftliche Interesse an den Leistungen und Organisationsformen karitativer Arbeit im langen 19. Jahrhundert<sup>65</sup> –; zum anderen spielt offensichtlich das westliche Vorbild eine erhebliche Rolle, ablesbar zuerst an dem auch juristisch verbindlichen fremden Terminus *fond*. Unter diesem Begriff werden Stiftungen als eine Untergruppe sogenannter nichtkommerzieller Organisationen im Zivilgesetzbuch von 1994 behandelt.<sup>66</sup>

Stiftung als Form sozialen Handelns ist in der russischen Geschichte seit der Christianisierung durchgehend präsent und erweist sich als strukturelle wie genetische Gemeinsamkeit mit anderen Räumen Europas. Ein Unterschied liegt darin, daß als Stiftungen konstituierte Einrichtungen nicht schon im Spätmittelalter zu Trägern organisierter karitativer Arbeit wurden; mit dieser begann der Staat in der frühen Neuzeit. Erst als mit der Verselbständigung der Gesellschaft gegenüber dem Staat seit dem Ende des 18. Jahrhunderts auch die karitative Arbeit „entstaatlicht“ wurde, entstand der Freiraum für ein westeuropäischen Verhältnissen vergleichbares modernes Stiftungswesen.

---

65 Hierauf weist explizit hin: *Irina P. Pavlova*, *Organizacionnye i pravovye osnovy social'nogo popečenija v Rossii na rubeže XIX-XX vekov*. Sankt-Peterburg 2003, 3.

66 *Graždanskij kodeks Rossijskoj federacii. Časti pervaja i vtoraja. Oficial'nyj tekst po sostojanii na 1 nojabrja 2000 goda*. Moskva 2000, 55, (Čast' pervaja. Stat'ja 118-119). T. 1, Art. 118. Ergänzend besteht ein Föderationsgesetz über nichtkommerzielle Organisationen vom 12.1.1996. – Zum Stiftungswesen in der Gegenwart vgl. *Michael Kleineberg*, *Zwischen Zivilgesellschaft und Markt. Sozial-karitative Nichtregierungsorganisationen im russischen Transformationsprozess*. Phil. Diss. Magdeburg 2000; *Eva Maria Hinterhuber/Susanne Rindt*, *Bürgerstiftungen in Russland: Philanthropie zwischen Tradition und Neubeginn. Community Foundations in Russia: Philanthropy between Tradition and Rebirth*. (Maecenata Arbeitshefte, H. 14.) Berlin 2004.



# Foundations and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt

By

*Mark R. Cohen*

This paper flows from my occupation for the past several years with a large project dealing with poverty and charity in the Jewish community of medieval Egypt, based on documents from the Cairo Geniza, a project which will soon be published.<sup>1</sup> Like earlier work, this research has a comparative focus. I am interested in similarities and differences between the Jewish world, on the one hand, and the orbits of Christendom and Islam, on the other. I am similarly interested in comparing the Jewish experience of poverty and charity in the Islamic world with what happened in Christian Europe. Unfortunately, very little work has been done to date on the latter case. My own work, focusing on a particularly well-documented community in the Middle Ages<sup>2</sup>, may serve as a point de départ for scholars who wish to study the European case. The present paper focuses on one specific problem – the role of foundations in charity. It considers the parallel of the Islamic *waqf* and, with this as background, suggests some interesting comparisons for consideration and a possible answer to what appears to be a fundamental contrast between the role of the Jewish foundations in Europe and in the Islamic world.

First a word about the sources. The Cairo Geniza, as is known to many, is a vast treasure-trove of perhaps three-quarters of a million manuscript pages, mostly in Hebrew and Judaeo-Arabic, that were found in a medieval synagogue in Old Cairo at the end of the 19th century. They had been discarded there in a room behind a wall, to be buried rather than destroyed by human hands, in keeping with an old Jewish tradition of

---

1 Two books will appear: a monograph tentatively titled 'Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt' and a collection of letters and other documents in English translation with commentaries, tentatively titled 'The Voice of the Poor in the Middle Ages: An Anthology of Documents from the Cairo Geniza', both books to be published by Princeton University Press. I wish to thank the Wissenschaftskolleg zu Berlin for making it possible for me to complete these books and this paper while holding a fellowship there in 2002/03.

2 Most of the information about poverty and charity in the Geniza pertains to al-Fuṣṭāṭ (Old Cairo), the town in which the Geniza was kept.

respect for holy writings. The papers are mainly pages from books, but, surprisingly and fortunately for the social historian, they also contain well over 10,000 historical documents from everyday life. These include letters, legal documents, wills, marriage contracts, deeds of divorce, accounts, lists of alms distributions, lists of donations, and documents relating to pious foundations, called *heqdesh* or *qodesh* in Hebrew and *waqf* in Judaeo-Arabic, using the very same term for foundations in Islam. Another Islamic term for foundations that the Jews used was *hubs* (pl. *ahbās*).

This comparative issue that motivates this paper flows from Moshe Gil's book on 'The Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza'. Gil shows that only a relatively small amount of foundation income, about 10 percent, actually went to direct charity – distributions of food and other daily necessities to individuals.<sup>3</sup> The vast majority of the income, mostly rent or other income from foundation properties, supported stipends or salaries for scholars and officials (76.3 percent), or maintenance of synagogues (about 14 percent).<sup>4</sup> This minimization of direct charity contrasts sharply with late medieval and early modern European Jewish communities, where the needs of the poor, particularly the sick poor, took priority over those of the synagogue in *heqdesh* allocations, while other sources of charity for the needy, such as general and voluntary taxation, as well as confraternities – which are not found in Egypt in our period – were common.<sup>5</sup> The question is: Why the difference?

3 *Moshe Gil*, Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza. Leiden 1976 (147 documents). His student, *Ora Vaza*, prepared a supplement in her master's thesis; see *eadem*, The Jewish Pious Foundations according to the Cairo Geniza Documents: Appendix to Prof. M. Gil's Study [in Hebrew]. MA thesis Tel Aviv University 1991 (83 additional documents).

4 *Gil*, Documents (as n. 3), 117. When a question submitted to Maimonides mentions that some people dedicated a *heqdesh* stipulating in their will that its income should go "either for bread for the poor or oil (for the synagogue) or something else", one feels that the direct charity was considered somewhat unusual; see Moses ben Maimon, *Teshuvot ha-Rambam* (Responso). 3 vols., ed. *Joshua Blau*. Jerusalem 1957-1961, vol. 2, 362, no. 206. The distribution of rent income from a *heqdesh* (for scholars in this case) is described in another responsum (in the question) concerning "a man who endowed (*awqafa*) a store for the sake of scholars, the overseer being a certain 'Reuben'. He is the one who has been distributing its rent to the scholars year after year"; see *ibid.*, 371, no. 210. Persons receiving sums from the *heqdesh*, apparently as charity, are mentioned by *Gil*, Documents (as n. 3), 110-116, and they include orphans, a widow, a porter, the divorcée of a shomer (supervisor of kosher meat), various other women, several captives, and some foreigners, to which can be added certain types of indirect charity in the form of maintenance of *funduqs* for foreign travelers and of a *waqf* property "for the Jerusalemites".

5 See *Salo W. Baron*, The Jewish Community: Its History and Structure to the American Revolution. 3 vols. Philadelphia 1942, vol. 2, 327-330; *Abraham A. Neuman*, The Jews in Spain: Their Social, Political and Cultural Life during the Middle Ages. 2 vols. Philadelphia 1942, vol. 2, 166f.; *Yom Tov Assis*, Welfare and Mutual Aid in the Spanish Jewish Communities, in: Haim Beinart (ed.), *Moreshet Sepharad: The Sephardi Legacy*. 2 vols. Jerusalem 1992, vol. 1, 318-345, here 318-322.

## The *heqdesh* and Public Charity

At its origins in biblical times, the *heqdesh* took the form of consecrated property donated for the upkeep of the Jerusalem Temple and its officials, including the purchase of sacrificial animals for the cult. Later on, in the post-biblical period, its scope was extended to benefit the synagogue and the poor. A distinction between *heqdesh* and *ṣadaqa* was nonetheless recognized, for instance in the talmudic statement later codified by Maimonides: “The collectors of charity (*ṣadaqa*) are not required to give an account of the moneys entrusted to them for charity, nor the treasurers of the monies given to them for *heqdesh*.”<sup>6</sup>

The origins of the Islamic foundation are less clear. Charity, however, lies at its core. The *waqf* is considered “permanent, or ongoing charity” (*sadaqa ḡāriya*), and, according to a famous *hadīth*, one of the very few achievements that outlive a man after he dies.<sup>7</sup> Indeed, the *waqf* was a primary and certainly the most enduring institutional vehicle for philanthropy in the Islamic world. Whether private or “semi-public” in origin (“semi-public” when endowed by a ruler), the *waqf* – in particular the so-called *waqf khayrī* – was public in its goals of supporting communal institutions like mosques, hospitals, schools (and scholars), hostels for the indigent, as well as providing food, clothing, and burial for the poor.<sup>8</sup> As Muḥammad Amīn observes, whatever the motives behind the great florescence of *auqāf* during the Mamluk period, including the quest for prestige through the building and maintenance of religious institutions, *waqf* deeds normally list the poor as ultimate beneficiaries after all others have become extinct.<sup>9</sup>

Similarly in the Jewish case, despite the low percentage of expenditures for direct charity, the enterprise as a whole was conceived of as being devoted to the poor and, like other forms of philanthropy, pleasing to God. That is why we find the *heqdesh* re-

6 Babylonian Talmud. Bava Batra 9a. Maimonides, Mishneh Torah, Hilkhot mattenot ‘aniyyim 9:11.

7 Muḥammad M. Amīn, *Al-awqāf fi’l-ḥayāh al-ijtimā’iyya fī miṣr 648-923/1250-1517*. Dirasa tar’tkhiyya wathā’iqiyya. Cairo 1980, 15f. The other two are knowledge from which people benefit and a son who prays for him.

8 Studies of the *waqf* are numerous. A excellent survey of the role of the pious foundation in charity in medieval Egypt is to be found in Adam Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt 1250-1517*. New York 2000, 69-100. Extremely important and useful, too, is Amīn, *Al-awqāf* (as n. 6). See also Robert McChesney, *Charity and Philanthropy in Islam: Institutionalizing the Call to Do Good*. Bloomington 1995; Norman A. Stillman, *Waqf and the Ideology of Charity in Medieval Islam*, in: Ian R. Netton/Carole Hillenbrand (eds.), *Studies in Honour of Clifford Edmond Bosworth*. 2 vols. Leiden 2000, vol. 1, 357-372; and, on the early Ottoman period with specific reference to the endowed soup kitchen (*‘imaret*), Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem*. Albany, N. Y. 2002.

9 Amīn, *Al-awqāf* (as n. 6), 133f. A typical *waqf* deed contains a clause near the end: “for the Muslim *fuqarā’* and *masākīn* wherever they are or are found, as absolute public charity, be it food, provision of sweet water, Friday nights or other nights, ransoming of captives from the hands of the unbelievers, or payment of debts on behalf of a debtor” (ibid., 134). Apart from residuals, the surplus income of a *waqf* (i. e., while still applying to the stipulated beneficiaries) could likewise be designated for the needy.

ferred to by the alternate name of “the poor” or “for the poor” and why some *heqdesh* properties are even called “property/compound of the poor”.<sup>10</sup> One *heqdesh* in al-Fustāt, “the compound of the Jerusalemites”, was dedicated specifically for the benefit of the poor of the holy city.<sup>11</sup> In this regard, too, the *heqdesh* in the Geniza echoes the ancient tradition of consecrating money for the welfare of holy places in Jerusalem.

The occasional direct assistance for the needy falling within the purview of the pious foundations also included money for foreigners, hostels for travelers, and cash to purchase food or clothing or, especially, to help with payment of the poll tax, a financial burden that weighed heavily on those with limited incomes, let alone the chronically poor.<sup>12</sup> That such kinds of direct charity were exceptional is confirmed by a very interesting document from the rabbinical court of Moses Maimonides preserved in the Geniza. It authorizes an allocation from property “dedicated for the sake of the poor” (*al-mūqaf bi-rasm al-‘aniyyim*) to pay the poll tax of Abraham ben Yaḥyā ha-Levi al-Najīb, a communal official known from other documents. The money is to be considered compensation for funds he had never received when once supervising the repairs of a *funduq*. Significantly, the legal document goes on to state: “This is a matter in which there is no harm; rather it is of great benefit (*manfa‘a*), to safeguard him from trouble caused by the poll tax”. The court seems here to be taking cognizance of a general reluctance to use *heqdesh* income for direct charity by rationalizing why, in this case – the need to protect Abraham from imprisonment for non-payment of the annual tax for *dhimmīs* – the hesitance to use *heqdesh* income for direct charity could and should be ignored.<sup>13</sup>

10 *Li’l-‘aniyyim* or *li’l-masākīn*; *milk ‘aniyyei miṣrayim*, *dūr al-‘aniyyim*, *rub‘ al-‘aniyyim*, *al-rub‘ al-mauqūf bi-rasm al-‘aniyyim* (“the compound dedicated as *waqf* for the sake of the poor”). In all cases, *‘aniyyim* is synonymous with *heqdesh*; see *Gil*, Documents (as n. 3), 4. A *heqdesh* property, *rub‘ al-‘aniyyim*, reportedly mismanaged by its overseer, is the subject of a question submitted to Maimonides, who calls it “money of the poor” (*māl al-‘aniyyim*) in his answer; see Moses ben Maimon, *Teshuvot ha-Rambam* (as n. 4), vol. 1, 90, no. 54. Fines payable to the *heqdesh* in case of breach of contract could be stipulated “*qodesh* for the poor (*li-ḏu‘afā*)” of the Rabbanites and the Karaites”; Taylor Schechter Geniza Collection. Cambridge University Library, 13 J 6.33, line 10, ed. by *Mordechai A. Friedman*, *Ribbui nashim be-yisrael: meqorot ḥadashim mi-genizat qahir* [Jewish Polygyny in the Middle Ages: New Documents from the Cairo Geniza; in Hebrew]. Jerusalem 1986, 68-71, or *la-‘aniyyei miṣrayim* (“for the poor of al-Fustāt”); see *Gil*, Documents (as n. 3), 26.

11 *Moshe Gil*, *A History of Palestine*. 634-1099. Trans. by Ethel Broido. Cambridge 1992, 604-606.

12 Money for foreigners: *Gil*, Documents (as n. 3), 112; hostels: *ibid.*, 114f.; food (*mezonot*): Bodleian Hebrew Manuscripts Collection. Bodleian Library Oxford, MS Heb. fol. 56.59v, line 16, ed. by *Gil*, Documents (as n. 3), 351 (dated 1183-1184); clothing: *ibid.*, fol. 56.60r, lines 2-3, ed. *ibid.*; poll tax: see *ibid.*, 106-108.

13 David Kaufman Collection. Hungarian Academy of Sciences Budapest, 237b (DK XXI) (no date, but perhaps ca. 1185), ed. *Gil*, Documents (as n. 3), 323f. and 104 (my translation differs slightly from *Gil*’s and my take on the significance of the rationale differs substantially from his, on 104); cf. also *Shelomo D. Goitein*, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. 5 vols. plus index vol. by Paula Sanders. Berkeley/Los Angeles 1967-1993, vol. 2, 419f., Appendix A 41, with a different and imprecise interpretation. It is interesting in respect to the Geniza information to reflect upon the

*Heqdesh* funds could be applied in another area of direct charity, namely, to pay school fees for orphan boys, but technically this too belonged to the category of funding communal institutions. It was also in keeping with a strong principle in ancient Jewish law in the Talmud that “the court is the father of orphans”. In a legal document from the Jewish court of al-Fustāt, dated Adar (February-March) 1160, a widow of a cantor asks the head of the Jews, Nethanel ha-Levi, to allocate two *dirhems* per month from “the Compound of the Poor” (*rub’ al-’aniyyim*), a pious foundation property whose rents were dedicated to the needy. The money was needed to pay the school fees for her orphaned son, whom she wanted to study the Torah and his father’s profession with a certain cantor and teacher. Since this was the cap paid by the Compound of the Poor, the court authorized drawing the expenditure from another foundation, “the Compound of the *Heqdesh*”, a general trust not designated for a specific purpose.<sup>14</sup> Revenues for direct charity are the subject of an order – obviously ad hoc – from the Nagid Abraham Maimonides, head of the Jews from ca. 1213 to his death in 1237, directing a cantor to pay the bearer ten *dirhems* from a pious foundation as “assistance for a deserving (*mustahiqq*) traveler”.<sup>15</sup> All of these examples substantiate Gil’s finding that direct charity was a minor purpose of the Jewish pious foundation, which is seemingly different from the case of the *heqdesh* in Europe.

### Medical Care for the Needy

Medical care for the needy highlights the difference starkly. The Jewish communities in Europe in late medieval and early modern times allocated significant resources to medical care for the poor, especially in the form of hospitals established and supported by *heqdeshim*. The word *heqdesh* actually came to be identical with hospital in many places.<sup>16</sup> In the Ottoman period, Jewish communities also ran their own hospitals.<sup>17</sup> This was not the case, however, in the Jewish community of Geniza times. Unlike in the communities in Europe, there is no mention of a Jewish hospital in the Geniza nor, for that matter, of Jewish patients being treated in Muslim hospitals. This is notwithstanding the prevalence of illness in the Geniza records and the plethora of

---

debate in English history spurred by *Wilbur K. Jordan*, *Philanthropy in England 1480-1660: A Study of the Changing Pattern of English Social Aspirations*. London 1959. Jordan put forth the claim that the charitable trust constituted a more important source of charity than the new, public (state), tax-driven charity in the early modern period embodied in the Poor Laws. For the debate, see the summary and discussion in *Paul Slack*, *Poverty and Policy in Tudor and Stuart England*. London/New York 1988, 162-164.

14 Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), 13 J 6.27, ed. by *Shelomo D. Goitein*, *Gratz College Anniversary Volume*. Philadelphia 1971, 94f., 107.

15 Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), Box K 25.240, no.15.

16 See *Jacob Rader Marcus*, *Communal Sick-Care in the German Ghetto*. Cincinnati 1947.

17 See *Miri Shefer*, *Charity and Hospitality: Hospitals in the Ottoman Empire in the Early Modern Period*, in: *Michael Bonner/Mine Ener/Amy Singer* (eds.), *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*. (SUNY Series in the Social and Economic History of the Middle East.) Albany, N. Y. 2003, 131, and the bibliography cited on 141, n. 34.



Jewish physicians, both famous ones such as Maimonides and his son Abraham, who are mentioned with high regard in Muslim biographical dictionaries, and less renowned doctors and pharmacists, who appear in letters and in registers of donors to charity.<sup>18</sup>

Silence of the sources regarding Jewish resort to Muslim hospitals does not constitute proof. Even if the rich could dispense with hospitals by paying to stay at the house of a Jewish doctor, the poor certainly could not.<sup>19</sup> It is perfectly plausible, though we hear nothing about it, that indigent Jews *did* go to Islamic hospitals when necessary. In general, Jews felt secure among Muslims most of the time and there was the possibility to have kosher food brought in by one's Jewish relatives. In addition there were often Jewish doctors on the staff, which must have provided some sort of comfort. These things would have made resort to a Muslim hospital not unusual.<sup>20</sup> The absence of evidence for a Jewish hospital – even one supported by *heqdes* income – should not surprise us when we remember that endowing a hospital required enormous sums of money and that it was usually left to Muslim rulers with their large treasuries to assume this immense undertaking.<sup>21</sup>

Short of hospitalization, where and how did the sick Jewish poor receive shelter or medical treatment and what role did the *heqdes* have in this charity? Fees for private medical care could be excessively high: a blind woman was charged 4 dinars by a Muslim physician and had to ask the community for charity to pay the bill (her children, she says, were already pledged as collateral!).<sup>22</sup> Goitein surmises that sick needy Jews were treated gratuitously by Jewish physicians.<sup>23</sup> It seems, too, that the community also subsidized medical treatment for the poor, as the example of a communal payroll

18 On the medical profession in the Geniza, see *Goitein*, *Mediterranean Society* (as n. 13), vol. 2, 240-261. Jewish physicians existed in great numbers in Christian lands as well; see *Joseph Shatzmiller*, *Jews, Medicine, and Medieval Society*. Berkeley/Los Angeles/London 1994.

19 The suggestion that Jews stayed at the homes of Jewish physicians is Goitein's; see *idem*, *Mediterranean Society* (as n. 13), vol. 2, 251 (based on one piece of evidence).

20 It is important to note that many more Jewish physicians served in hospitals than the famous ones inscribed in Arabic biographical dictionaries; see *Mark R. Cohen*, *The Burdensome Life of a Jewish Physician and Communal Leader: A Geniza Fragment from the Alliance Israélite Universelle Collection*, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16, 1993, 125-136, and the *al-ṭabīb al-marīstān*, the physician working in the hospital (known also from elsewhere), who donated to public charity in Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), Arabic Box 30.449r, left-hand page, line 15; see *Goitein*, *Mediterranean Society* (as n. 13), vol. 2, 508f., App. C 139.

21 There were several Muslim hospitals in al-Fuṣṭāṭ and Cairo, built by rulers in pre-Fatimid, Fatimid, Ayyubid, and Mamluk times. The barring of non-Muslims from the famous hospital built with a *waqf* by Mamluk Sultan Qalāwūn in 1284, a reflex of the harder line towards *dhimmīs* in the Mamluk period, only proves that before that time it was common to admit them; see *Sabra*, *Poverty and Charity* (as n. 8), 73-80, esp. 78. Among the relatively sparse work on the Islamic hospital, one may mention the older but still basic: *Aīmad 'Īsā*, *Ta'rīkh al-bīmāristānāt fi'l-islām* [History of Hospitals in Islam; in Arabic]. Damascus 1939 [repr. Beirut 1983]; see also *Shefer*, *Charity and Hospitality* (as n. 17); *Yasser Tabbaa*, *The Functional Aspects of Medieval Islamic Hospitals*, in: *Bonner/Ener/Singer* (eds.), *Poverty and Charity* (as n. 17), 95-119.

22 Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), NS J 430; see *Goitein*, *Mediterranean Society* (as n. 13), vol 2, 501, Appendix C 96.

23 *Goitein*, *Mediterranean Society* (as n. 13), vol. 2, 133.

registering the enormous sum (relative to all the communal functionaries) of 60 3/4 (dirhems) for a doctor shows.<sup>24</sup> The sick who could not care for themselves might also be taken into private homes. We read, for instance, about a request for a donation to support the sick people staying in the writer's house.<sup>25</sup> The judge Nathan ben Samuel (dated documents: 1122-1153) seems to have operated at home a kind of hospice for the sick and aged as a sideline, though there is no indication that he himself was a doctor.<sup>26</sup>

Provision for the sick could, of course, be included in a *heqdesh*, as for instance in a foundation established by a will, according to which, after the heirs received their share of the income, residuals were to be dedicated to medicines for the sick, shrouds for burial of the poor, or the poll tax for those "cut off" (from work because of illness). Similarly, several administrative instructions from Abraham Maimonides give orders to pay sums of money to various sick people from the "*waqf* of al-Muhadhdhab".<sup>27</sup> But the *heqdesh* in the Geniza world, unlike its counterpart in Europe, never became coterminous with an institution for medical care, let alone an instrument for building hospitals.

We must remember that the community dole – the food, cash and clothing distributed to the poor and recorded in the alms lists – reached countless sick and disabled people and constituted a form of medical aid in and of itself, insofar as food and shelter helped ward off disease caused by poor nutrition or exposure to the elements. Beyond the minimal sustenance afforded by the community food distributions and other handouts, sick people sometimes received more substantial gifts of food to help them get well, for instance, chickens, whose dietetic value, ready availability, and relatively low cost made them a suitable choice. A cantor, for example, is asked to arrange a collection in the synagogue for two chickens and bread for a sick poor person.<sup>28</sup> The meat and wine craved by another ailing indigent exceeded the meager food normally doled out to the poor and were needed, he implies, to help him recover from his illness.<sup>29</sup> One chicken a

24 Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), Box K 15.63, line 2; see *Goitein*, Mediterranean Society (as n. 13), vol. 2, 451, Appendix B 42 (dated 1210-1225).

25 Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), AS 145.19

26 Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), NS J 354, with commentary by *Goitein*, Mediterranean Society (as n. 13), vol. 2, 251f.; *ibid.*, vol. 5, 122.

27 Will: Bodleian Hebrew Manuscripts Collection (as n. 12), fol. 56.129-130, ed. by *Gil*, Documents (as n. 3), 246-251 (dated after 1127); cf. *Goitein*, Mediterranean Society (as n. 13), vol. 2, 425f., Appendix A 128. *Gil* takes the word "cut off" to mean a scholar, that is, someone who "confines himself" (for the study of the Torah), and gives some other references (*ibid.*, 250, n. 10). See, however, my discussion of the semantic range of the verb *inqata' a* in *Cohen*, Poverty and Charity (as n. 1), ch. 8. *Goitein* interprets the word to mean "people confined to their homes by illness"; see *idem*, Mediterranean Society (as n. 13), vol. 2, 426. *Waqf* of al-Muhadhdhab: Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), Box K 25.240, nos. 33-36; see *Goitein*, Mediterranean Society (as n. 13), vol 2, 420f., Appendix A 80-84.

28 Dietetic value: *Goitein*, Mediterranean Society (as n. 13), vol. 4, 249f. Two chickens and bread: Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), 6 J 8.4, see *ibid.*, vol. 2, 463, App. B 91 (dated 1200-1240).

29 Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), 8.24, lines 9-10, ed. by *Elianoar Bareket*, 'Open your hand to your poor and needy kinsman'. Letters of Request for Help from the Geniza [in Hebrew], in: *Te'uda* 16/17, 2001, 359-389, here 379.

day (two on the Sabbath), in addition to probably three loaves of bread (much more than the normal ration), as well as clothing, medicaments, bandages, and other necessities, were generously provided to a sick visitor in al-Fuṣṭāṭ in the middle of the twelfth century. But this must have been quite unusual, as the costs were relatively high and the fundraising to meet the expenditures was rather complex – as we know from the account of the income and expenses.<sup>30</sup> Among charitable efforts on behalf of the sick, the regular donations for the sick poor taking the cure in the hot baths of Tiberias, Palestine, are also to be reckoned as medical charity.<sup>31</sup>

The very abundance of physicians and other medical practitioners in the community suggests that some of their patients must have been indigent, and it stands to reason that they treated them without payment – a form of charity. Maimonides' famous letter to Samuel ibn Tibbon, the Hebrew translator of his Arabic "Guide of the Perplexed", with its lament about his end-of-day full house of patients, both Jewish and Muslim, must have included indigents (the rich, of course, paid doctors to visit them at home).<sup>32</sup> This was encouraged by popular mores, expressed, for example, in the so-called "ethical will" of Samuel's father Judah ibn Tibbon, the physician and translator from Muslim Spain who fled Almohade terror to southern France in the middle of the twelfth century. Addressing Samuel he says: "My son, let thy countenance shine upon the sons of men, visit their sick and let thy tongue be a cure to them; and if thou receivest payment from the rich, attend gratuitously upon the poor; and the Lord will requite thee, and give thee thy reward."<sup>33</sup>

### Shelter for the Poor

The Fuṣṭāṭ community gave shelter to travelers, who were often poor and sick. Both the synagogue and the inn, or *funduq*, provided shelter for newcomers, just as in late antiquity. A man from Persia arrived in al-Fuṣṭāṭ. When his money ran out and he became sick with smallpox and could not work, he camped out in the synagogue. He would not have "uncovered" (*inkashaftu*) himself and appealed for additional charity had not necessity demanded it, he writes. Many recipients of alms are identified in lists as "X (who lives) in the synagogue", or more specifically, "in the synagogue of the Iraqis" or "of the Palestinians" in al-Fuṣṭāṭ, both of which, therefore, gave shelter as part of public charity.<sup>34</sup> A room or building in the synagogue compound must be meant.

30 Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), Box J 1.26; see *Goitein*, Mediterranean Society (as n. 13), vol. 2, 458, Appendix B 67 (dated 1140-1159); cf. *ibid.*, vol. 4, 232f.

31 See *Jacob Mann*, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fāṭimid Caliphs*. 2 vols. Oxford 1920-1922 [repr. New York 1970], vol. 1, 166-169.

32 Discussed in connection with another letter about a burdened Jewish physician in *Cohen*, *The Burdensome Life* (as n. 20), 25f.

33 Hebrew Ethical Wills. Ed. and trans. by *Israel Abrahams*. Philadelphia 1926, 67.

34 "Abdallah who (lives) in the synagogue of the Iraqis": Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), 6 J 1.12v, line 5. "(In the Syna)gogue of the Palestinians": Elkan Nathan Adler Geniza Collection, Jewish Theological Seminary of America, NS 77.291, line 1 (list of recipients of alms).

Not surprisingly, many of these people were foreigners.<sup>35</sup> The mosque served the same function for Muslims, especially before the spread of the *madrasas* and in towns too small to house inns.<sup>36</sup>

When we find a “man from Bilbays in the *funduq*” on a Geniza alms list we are not surprised that the *funduq*, principally a facility for lodging merchants with their wares, also sheltered needy people who had arrived from outside the capital.<sup>37</sup> A Persian woman living in the *funduq* had three orphans who were being cared for by a man, himself needy, who wrote to a notable asking for a contribution towards their school fees.<sup>38</sup> The existence of shelters for the needy evidently underlies a request in a letter recommending an indigent: “Please greet him favorably as is your custom, because he is completely desolate. Moreover, in regard to the note he has about the poll tax, help him so he is not harassed (...) and direct him to a place where he can live in safety without anxiety.”<sup>39</sup>

It is not clear how extensive a role *heqdesh* played in this charity. The Fustāṭ community did maintain at least two *funduqs* as *heqdesh* properties in which foreign travelers were lodged.<sup>40</sup> Possibly the Jewish *funduq* of al-Fustāṭ, like the Christian *xenodocheia* and the *pandocheia* of ancient Greece and Rome, attested in the Talmud (where it appears as an Aramaic loanword, *pundaq*, sometimes a place of ill repute)<sup>41</sup>, and like the *hospices* in Latin Christian lands, was the normal shelter for the wayfaring poor, while lodging in the synagogue was unusual. That may very well underlie the offhand comment of an inspector writing a report about the condition of a French Rabbi living in

35 For instance “the foreigners (living) in the synagogue”: Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), NS J 239v, line 9 (list of communal officials and needy persons); see *Goitein*, Mediterranean Society (as n. 13), vol. 2, 462, Appendix B 83a (dated 1200-1240), or “a European (living) in the synagogue” in an alms list: Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), Arabic Box 30.67v, right-hand page, line 4; see *ibid.*, 456f., Appendix B 65 (dated 1100-1140). “The Allepan who is (living) in (the synagogue of) the Iraqis” and “the proselyte (living) in the synagogue of the Iraqis”: Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), Box K 15.48v, lines 7 and 9; see *ibid.*, 444, Appendix B 25 (dated 1100-1140). Foreigners living in a synagogue “because of lack of space” (elsewhere) are mentioned in the provincial town of Bilbays: Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), 13 J 20.24, lines 7f. and below.

36 Norman A. Stillman, Charity and Social Service in Medieval Islam, in: *Societas* 5, 1975, 105-115, here 110.

37 Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), NS J.239v, line 6.

38 British Library [formerly British Museum] Collection, Or 5542.14 (not 23), lines 12-14; see *Goitein*, Mediterranean Society (as n. 13), vol. 2, 465, Appendix B 98 (dated 1200-1240). Others: Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), Arabic Box 52.247v, right-hand side, line 3: “a foreign woman (*ghariba*) in the inn”; see *ibid.*, 459, Appendix B 72 (dated 1150-1190). Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), Arabic Box 30.163v, line 5: “B’l-Faḍl (= Bū = Abū’l-Faḍl), (in) the large inn”; see *ibid.*, 466, Appendix B 104 (dated 1200-1240).

39 Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), 12.266, lines 17-21. “Desolate” (*qaṭī’*, literally “cut off”) meaning lacking family assistance or being cut off from livelihood because of lack of work.

40 *Gil*, Documents (as n. 3), 114f.

41 See *Olivia Remie Constable*, Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages. Cambridge 2003.

Bilbays, when he says, "I found two foreigners (living) in the synagogue because of lack of space."<sup>42</sup>

Nonetheless, *heqdes* resources applied to shelter for the needy, like school fees for the teachers of poor and orphaned children, could be construed, not as direct charity, but as maintenance of public facilities. And so we return to the question with which we started: Why was the Jewish *waqf* in Islamic lands (as evidenced in the Geniza for Egypt), at least in the eleventh to thirteenth centuries, different in this respect from the *heqdes* of western Jewish communities in Christian lands?

To begin answering this question we need to state where the money to pay for most of direct charity *did* come from. Much of this was part of the *longue durée*. There was first of all, as in Islam, the vast realm of private charity, a domain normally hidden from the historian's gaze but visible in the full light of day in the Geniza in the form of hundreds of letters of appeal to private individuals or through them to the community. The community also operated an ancient system of public charity, especially the distributions of alms to local poor and needy transients. This procedure had its roots in the talmudic *quppa* (literally, "basket") of food or cash for the local poor on a weekly basis, and the daily *tamhui*, often translated "soup kitchen", of food for "the whole world", principally Jewish itinerants from outside the locality. While these institutions functioned in medieval al-Fuṣṭāṭ differently from the normative description of the Talmud, and the talmudic terms themselves were not even used there<sup>43</sup>, the dole of bread, wheat, cash, and clothing to the poor in the Geniza covered a large segment of direct assistance. The financing for this came mainly from donations, "gifts to the poor", as they were called in ancient Hebrew and in Maimonides' Code of Jewish law (completed in Egypt, circa 1178). These were mostly voluntary contributions, though they were given out of an obligation to fulfill the religious duty or *mišva* to help the needy. Public Jewish charity in our period nicely illustrates Marcel Mauss' principle, based on the study of a very different society, that the gift is "in theory (...) voluntary but in fact (...) given and repaid under obligation".<sup>44</sup>

Like religious vows, people made pledges regularly to finance the purchase and distribution of bread and other basic needs and irregularly to meet ad hoc exigencies. The latter divided into two categories. The first was the *pesiqa*, or pledge drive for individuals. This could be a one time act in response to a letter from a poor person, or it could be repeating, in the form of salary subsidies for communal officials. In either case, the *pesiqa* was normally conducted in the synagogue on a Monday or Thursday (the two weekdays when the Torah was read) or the Sabbath or a festival, when the congregation was larger than usual. The second type of *ad hoc* fundraising for the needy

42 Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), 13 J 20.24, lines 7-8 (dated around 1220).

43 See *Cohen, Poverty and Charity* (as n. 1), ch. 8.

44 *Marcel Mauss, The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Trans. by Ian Cunnison. With an Introduction by Edward E. Evans-Pritchard. London 1954, 1. In Mauss' case-study the obligation was the felt need to return what was once, or would in the future be given in return in the calculus of gift-giving, or to repay (or secure) the favor of the gods. In the Jewish case, the giver looked forward to his return in the form of the prayers of the recipients of his benevolence.

happened every time a Jew had to be ransomed from captivity, resulting from seizure by pirates or by an army during war. As in Islam, where captives constitute one of the eight classes of people to whom payments are due from the alms-tax (*zakāt*; Sura 9.60); and in Christianity, where aid to captives constitutes one of the six charitable acts insuring salvation in the Gospel parable of the Last Judgment (Matthew 25.31-46); so too in Judaism, ransom of captives had been considered a paramount charitable *mišva* since talmudic times. It happened so regularly in Egypt that it taxed the community's resources heavily, especially because the price of one captive was 33 1/3 gold dinars, enough to support a middling family for sixteen months.

So part of the answer to the question that animates this paper is a functional one. Many other vehicles for direct charity were available to the Jews of medieval Egypt than the *heqdesh*. But there is more to be said than that. It seems that in the Middle East, more so than in Europe, the Jewish *heqdesh* stuck closer to its original, biblical purpose of upkeep of holy institutions and religious leaders. The donation, through *heqdesh*, of oil for the illumination of synagogues, in addition to the payment of salaries of teachers and communal officials with *heqdesh* income, strengthens this hypothesis.<sup>45</sup> The Middle Eastern Jewish pattern may have been reinforced by the example of the *waqf* and its popularity as an instrument for building and supporting mosques and schools and for subsidizing scholars, with relatively small amounts of foundation income actually going to direct charity. In Europe, on the other hand, some transformation, perhaps influenced by local Christian models, may have occurred. Judah Galinsky suggests, for instance, that in Christian Spain Jewish foundations established through bequests of the deathly ill sometimes stipulated that prayers for their souls be recited after their death, similar to Christian practice with charitable bequests "for the sake of the soul."<sup>46</sup>

The transformation may have something to do, as well, with the corporate nature of European society, which encouraged the establishment of formal, collective institutions. The Islamic world, less corporate, operated more according to informal social ties and informal forms of social organization, and in this the Jews imitated their surroundings in economic life and to a certain extent in their communal organization.<sup>47</sup> That, too, would help explain the character of the *heqdesh* in medieval Egypt and its difference from its sister institution in Jewish communities in Christian lands.

45 A *heqdesh* for oil or for bread for the poor: Moses ben Maimon, Teshuvot ha-Rambam (as n. 4), vol. 2, 361-363, no. 206. *Heqdesh* established for oil for the two synagogues in al-Fustāt: *Gil*, Documents (as n. 3), 217-219 (dated circa 1095). People also made other contributions for oil: Taylor Schechter Geniza Collection (as n. 10), 10 K 20.1, ed. by Mann, *Jews in Egypt* (as n. 31), vol. 2, 291f.; see also Goitein, *Mediterranean Society* (as n. 13), vol. 2, 480, Appendix C 28 (dated 1150's).

46 Judah Galinsky, *Jewish Charitable Bequests and the Hekdesh Trust in 13th-Century Spain*, in: *The Journal of Interdisciplinary History* [forthcoming 35, 2004].

47 See also Mark R. Cohen, *Jewish Communal Organization in Medieval Egypt: Research, Results, Prospect*, in: Norman Golb (ed.), *Judeo-Arabic Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judeo-Arabic Studies. (Studies in Muslim-Jewish Relations, vol. 3.)* Amsterdam 1997, 73-86.



# Commemoration and *Heqdesh* in the Jewish Communities of Germany and Spain during the 13th Century

By

*Judah D. Galinsky\**

In a query sent to the mid-fourteenth century Rabbi of Tortosa in Christian Spain, the following questions were raised: “What is (the desirability) of donating charity for the sake of people who have already died? Will acts done for their sake after their death, affect them in any way?”<sup>1</sup> Whereas the very nature of the question may indicate that for the Spanish Jew of the time, charitable donations in memory of the dead were not common practice, certainly the Rabbi’s curt and emphatic response makes it clear that such donations were not highly valued by all Rabbinic authorities, as he writes: “There is no doubt that what one does for a person after he dies will not help nor save (him), for every man is judged according to his merit at the time of his death.”<sup>2</sup>

Surprisingly, this ruling flies in the face of common religious practice, as we know it in the Jewish communities of Germany and France. Indeed, in these lands, Jews were to contribute to charity for the sake of the dead, at least once a year, during the prayer service on the Day of Atonement (*Yom Kippur*). It would seem that this exchange between the Rabbi and the questioner in Christian Spain illustrates how the different environment affected the religious attitudes and practices of the Jews in Spain and Ashkenaz (Germany and Northern France).

---

\* I wish to thank Yaakov Guggenheim and Amram Tropper for reading an earlier version of this article. Their suggestions and critique helped me to clarify my thoughts and to sharpen my conclusions.

1 The responsum of the fourteenth century scholar Maharam Chalawa was published originally by *Israel Levi*, Une consultation inédite sur l’intercession des vivants en faveur des morts, in: *Revue des études juives* 60, 1903, 214-220, and repr. by *Moshe Hershler*, Responsa of Maharam Chalawa. Jerusalem 1987, 15-19 (responsum no. 17).

2 See also Responsa of the Rashba of Rabbi Solomon Aderet. Ed. by *Aharon Zalaznik*. 7 vols. Jerusalem 1997-2001, vol. 5, 26f. (responsum no. 49), who was asked a similar question in the second half of the thirteenth century. This source would also indicate that the practice was far from being widespread or entrenched in Christian Spain. I should point out that Rashba, as opposed to the Rabbi of Tortosa, was quite encouraging of those who did have the practice.



In this paper I will compare the near death and after-death charitable practices of the Jews living in 13th and early 14th century Christian Spain with those of their co-religionists in Germany and describe how these may have influenced the establishment of Jewish charitable endowments and foundations in these same countries. In the course of research during the year 2001/02 at the Center for the Study of Religion at Princeton University, I found that it was quite common for Jews living in 13th century Christian Spain to contribute to a charitable cause before their demise. The evidence for this practice was encountered mainly in the legal responsa from the period as well as from Jewish Latinate wills that were preserved in the various archives of Spain. A summary of my findings from the responsa literature can be found in the charts at the end of this paper.<sup>3</sup>

The recipients of the donors beneficence were varied: some individuals donated to synagogues and study halls and often stated explicitly that they wished their contributions be used for the writing of Torah scrolls, the acquisition of Torah crowns and for the subsidizing of Torah study. Others donated to the poor and to orphans. Incidentally, this latter form of charity, directed to the needy rather than religious institutions, was apparently the preferred choice.<sup>4</sup>

However, of particular interest, was the mode in which the money was to be forwarded from the donor to the recipient. We distinguished three main modes of transferring money. The first may be described as a direct donation, which consisted of either a bequest to a specific institution such as a particular synagogue or study hall, or forwarding monies directly to the poor. The second involved contributing to the communal charitable fund, leaving the decision as to what was to be done with the funds, in the hands of the communal clerks. The administrators of the community could distribute the charity immediately or invest it for future use according to the needs of that particular community. However, if the donor stated explicitly that he wanted his funds to be an endowment, to be invested and the income thereof distributed annually for perpetuity, then the administrator of the communal fund, would appoint an executor or executors to handle that particular estate.

The third type, and this option seems to have been quite popular at the time, was to establish a private or semi-private charitable foundation.<sup>5</sup> In such case, the donor himself chose trustworthy executors to invest his funds and distribute the income on an annual basis until the end of time. It should be pointed out, however that in most cases, even these private foundations functioned under the large umbrella of the community, allowing the communal authorities to supervise, at least to a certain extent, the activities of the executors. In addition, this arrangement enabled the authorities to lodge a complaint with the local court should they perceive that the executors were abusing the trust

---

3 See *Judah Galinsky*, *Jewish Charitable Bequests and the Hekdesh Trust in 13th Century Spain*, in: *The Journal of Interdisciplinary History* [forthcoming 35, 2004]. See as well the evidence accumulated in *Robert I. Burns*, *Jews in the Notarial Culture. Latinate Wills in Mediterranean Spain. 1250-1350*. California 1996, esp. 84, 89, 98, 101, 108, 121-123.

4 See the charts where all these various categories are spelled out. On the somewhat different practice of the Jews of Egypt see the article by *Mark Cohen* in this volume.

5 See the fourth column of charts 1-3: the "private *hekdesh*".

of the donors. Nevertheless, despite this involvement, the “private *heqdesh*” was, for all intents and purposes, a private charitable foundation, administered by trustees, outside of the communal bureaucracy.

Many examples of the donor’s quest for independence from the communal clerks and of the wish to retain control over the bequest after death can be found in the Spanish Responsa literature from the late 13th century (and beginning of the 14th). Of particular interest is a report of the will of a certain Lady Vidale, from Huesca, who set aside a sum of money and charged her executors, Moses Galipapa, her husband, and Solomon bin Albnad to establish a foundation. Her language is especially sharp and worthwhile quoting at length:

“And the annual revenue that (the principal) will receive from heaven should be divided annually among the poor and orphaned or for the purpose of marrying off female orphans or any such cause that (the executors) agree upon. And all this must be done in the name of the above mentioned Vidale (...). And all this shall be sanctified (*kodesh*) unto God. There should not be any access to the above mentioned monies – the principal and the revenue or the land that they will acquire or anything else from it, no permission, no discussion, no advice, voice or action from the holy community of this city, nor from the masses nor the individuals, nor the leaders, administrators, nor from any person. (...) But only according to Moses Galipapa, the husband, and Solomon bin Albnad or those appointed after them.”<sup>6</sup>

The donor’s language here is extreme, even colorful, and is definitely not the standard fare of Jewish wills of the time, but it does seem to accurately capture the intentions of those donors who opted to establish a private charitable foundation. There seems to have been a genuine fear that communal administrators would utilize the bequests for needs other than the ones specified by the donor in his or her will.

To be sure, the Jews in 13th century Christian Spain did not invent this financial tool, the private *heqdesh*. Evidently, they adopted the Islamic model for private charitable foundation, the *waqf* or as it was known in Moslem Spain, the *hubs*. Jews had lived in Moslem controlled Spain for centuries and it is not inconceivable that even those Jews who had always resided in Christian dominated areas of Spain, such as Barcelona and Gerona, were heavily influenced by their educated and learned brethren in the neighboring areas of Moslem Spain.<sup>7</sup>

In order to explain the popularity of the Islamic *hubs* among Jews living in Christian Spain during the 13th century we should at first understand their motivation for making

6 Responsa of the Ritva. Ed. by *Yosef Kafah*. Jerusalem 1988, 250-256 (responsum no. 206).

7 See the article by *Ana Maria Carballeira-Debasa* in this volume; *eadem*, Legados pios y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII). Madrid 2002. See also *Alfonso Carmona*, Art. Waqf. II. In the Arab Lands. IV: In Muslim Spain, in: *EI*<sup>2</sup>. Leiden 2002, vol. 11, 75-78. Regarding the practice of the Jews in Arab lands establishing *waqf* type institutions, see the article by *Mark Cohen* in this volume and the references brought there. On the influence and impact of Andalusian culture and tradition upon Jews living in Christian Spain, see *Bernard Septimus*, Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition, in: *Isadore Twersky* (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides. Explorations in his Religious and Literary Virtuosity*. (Harvard University Center for Jewish Studies. Texts and Studies, vol. 1.) Cambridge, Mass. 1983, 11-34.

charitable bequests before death. From a number of Jewish wills, preserved in Hebrew (in the Responsa), and in Latin (in the archives of Spain), it emerges that the primary motivation of the Spanish Jew, in making charitable bequests, was not unlike that of his Christian neighbor. Both describe their motivation using the accepted phrase (*pro anima*): “for the benefit of my soul”, “for the sake of my soul” and “as ransom (or atonement) for my soul”.<sup>8</sup> What did the Jew actually mean when he uttered these phrases and in what way did he think his charitable bequest would affect the state of his soul in the next world?

It would seem, from the available medieval and Talmudic sources that the “return” expected by the Jew was not in the form of prayers to be recited on behalf of the dead but rather that it was tied to the concept of unique redemptive and protective quality of the charitable act itself, an act that granted atonement and shielded man from the horrors of hell. To quote just one Talmudic source that teaches this lesson and the following excerpt is found in a fourteenth century manual for preachers written in Castile: “And he put on righteousness (read charity) as a coat of armor (Isaiah 59.17) – Just as the armor protects man when he goes to war so too charity protects its owner from the judgement of hell.”<sup>9</sup>

In a responsum from Christian Spain we see that this special quality motivated the Spanish Jew to make a bequest before death. In a query sent to Rashba from Toledo, we are told the following: “Ruben transferred one thousand gold coins to his wife Leah. (...) And this was done in order that at the moment of her death (...) she would be able to command, from her sickbed, close to death, that all the revenue go to assist marrying off orphans or for clothing the poor and similar causes – these are commandments which elicit reward from G-d (*divrei mitzvah ve-asher bahen kibbul sakhar me-hashem*).”<sup>10</sup>

Bequeathing money or property for charity was then perceived as a *mitzva*, a commandment that granted special merit and reward, more so than any other *mitzva*. The act of giving charity before death was linked to the unique reward or protective quality that it granted the donor and that redeemed him from sin. It was charity rather than prayer that shielded the soul from hell and eased its way to paradise.

With this in mind one can well understand the anxiety of the donor who was lying on his deathbed and contemplating the afterlife. In preparing his last will and testament he or she was very much aware that this was the last opportunity to arrange his/her affairs. The solution of the *waqf*, or the *heqdesh* as they called it, was the perfect instrument to

8 See the sources cited in *Galinsky, Jewish Charitable Bequests* (as n. 3) in the section entitled “Le-Toelet Nishmati – For the benefit of my soul” and the Jewish Latinized wills brought by *Burns, Jews in the Notarial Culture* (as n. 3).

9 Isaak Aboav, *Menorat Ha-Maor*. Ed. by *Yehuda Friss-Chorev*. Jerusalem 1961, 408, no. 193. A similar formulation may be found in the early 13th century Franco-German work of Isaac of Vienna, *Sefer Or Zarua*. Zhitomir 1862, 13a, no. 1, on his discussion of charity. Other Talmudic sources that espouse the same or related teachings are: Bava Batra 10b (and the parallel sources at Pesachim 8b Rosh ha-Shanna 4a); Tosefta Peah 4:18 (and Babylonian Talmud Bava Batra 11a); Babylonian Talmud Gittin 7a; Babylonian Talmud Ketubot 67b. I elaborated on these sources in my article mentioned n. 3.

10 Responsa of the Rashba (as n. 2), vol. 2, 226b (responsum no. 326).

put the dying person's mind at ease. Having the funds set aside in a private or semi-private foundation, administered by a hand picked executor, allowed the donor to feel somewhat confident that his donation would not be misused. He could also rest assured that his name would be eternalized in this world and that he would continue to reap the rewards of his actions even after he had passed on to the next world.

In short the Jews of Spain did make charitable bequests before death, but in contrast to their Christian neighbors, these bequests do not seem to have been linked to prayers to be said on their behalf.<sup>11</sup> We noted that a preferred option among the donors was to establish a private charitable foundation – a *heqdash*. The popularity of this institution is quite understandable for it not only protected the donor's contribution from misuse by the community officials, but it also granted concrete commemoration and a spiritual legacy that would continue to bear fruit for many years after death.<sup>12</sup> And finally, as we noted at the outset of this paper, there is no evidence that would indicate that the practice of donating charity by the living for the sake of the dead was widespread or deeply entrenched.

Turning our attention to German and French Jewry we find that in contrast to Spain, the focus of charitable bequests before death in the thirteenth century was linked to communal liturgical memorial prayers known as *hazkarat neshamot*, commemoration of the souls that took place within the confines of the synagogue. In addition, it was common practice for the living, close relatives or friends, to donate charity to the communal chest in order that these prayers be said on behalf of the deceased.<sup>13</sup>

We may distinguish between two types of charitable contributions for the purpose of liturgical commemoration: donations bequeathed by the deceased during their lifetime and charity contributed by relatives or friends. There are early sources already attesting to this distinction, with regard to the practice of communal commemoration. The earliest one is a liturgical work composed in Northern France at the beginning of the 12th century, by one of Rashi's students, Simcha of Vitri, that reflects a well established practice in Germany and France.

Commemoration for the dead of the community was practiced in the synagogue on two separate occasions. One took place during the Sabbath prayers, after the morning prayers and the Torah reading, but while the Torah was on the platform (*bima*), and

11 On the relationship between charitable bequests and prayer in Christian society see for example Robert N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c. 1215-c.1515* (Cambridge Medieval Textbooks.) Cambridge 2000, 230f.

12 In the same light, one can understand as well the popularity of donating a Torah scroll or building a synagogue. They also offered commemoration in the form of an engraved plaque or commemoration tablet in addition to the merit received for donation to charity. On the centrality of commemoration as a motive in bequeathing charity before death, see Judah Galinsky, 'It is Glory for the Great that his Name be Remembered': On Commemoration of the Dead and the Practice to Establish a Heqdash in Christian Spain' [in Hebrew], in: Massechet [forthcoming].

13 There are two basic academic studies on the custom of *yizkor* amongst Ashkenazi Jewry: Israel Levi, *La commémoration des morts dans le judaïsme*, in: *Revue des études juives* 29, 1894, 43-60, and Solomon B. Freehoff, *Hazkarath Neshamoth*, in: *Hebrew Union College Annual* 36, 1965, 179-189. See as well the introduction of Siegmund Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*. (Quellen z. Gesch. d. Juden in Deutschland, Bd. 3.) Berlin 1898, esp. IX-XI.

before the additional prayers (*mussaf*). Simcha of Vitry writes the following: “And then we commemorate the dead for those that donated something for the community or that others donated on their behalf.”<sup>14</sup> A prepared list of names was read publicly during the synagogue service in the presence of the community.<sup>15</sup> This list included names of individuals who donated to the community’s fund during their lifetime (or as part of their inheritance) or of people for whom others had donated on their behalf. It is most likely that beside the recitation of the names there was also a commemorative prayer read by the leader of the service.<sup>16</sup> In addition, Simcha relates to a communal practice on the Day of Atonement (*Yom Kippur*). Here, once again, the custom was practiced after the Torah reading and before the additional prayers, and I quote: “And then charity is to be pledged, in public, for the sake of the living and for the sake of the dead.”<sup>17</sup>

On *Yom Kippur* we note that giving for the sake of the dead accompanies charity for the living. The list of names read at that time was open for all present in the synagogue to redeem themselves and add special merit to their personal “balance sheet”. This opportunity was not limited to the living alone but was meant for the dead as well. In the synagogue, the living pledged money to charity for their own sake as well as for the sake of their deceased relatives and friends. The communal setting included present and past members of the holy congregation. Here too, it would seem plausible that there was a liturgical element, a prayer recited for the living and a distinct one for the dead. Such a formulation can be found explicitly in a thirteenth century *Memorbuch* from Nuremberg: “Remember God, the soul of x the son of x, as You remember the souls of Abraham, Isaac and Jacob, for he/she who left (or that someone left) a certain amount for a certain purpose. He (God) should remember him/her together with the righteous in the Garden of Eden.”<sup>18</sup>

In this same lone extant medieval *Memorbuch* we have a list of donations to various communal needs and institutions that accurately reflects the practice mentioned by Simcha. One finds the name of the deceased, the amount of the donation, its purpose and the distinction between contributions donated by the dead person prior to his death and those donated by the living on behalf of the dead.<sup>19</sup>

Evidence for this widely spread custom in 12th and 13th Germany can be gathered from various literary sources which have been summarized by Salfeld.<sup>20</sup> I therefore wish to draw attention to two important sources, one discovered only recently by Dr. Simcha Emanuel of Hebrew University. Viewed together, these two sources present a powerful case for the centrality of pledging charity in order that the dead receive

14 Mahsor Vitry. Bearb. u. hrsg. v. *Saul I. Hurwitz/Heinrich Brody*. (Sepharim Mekize Nirdamim, neue Ser. Bd. 18.) Nürnberg 1923, 173, no. 190.

15 Possibly only of the deceased whose anniversary was during the coming week.

16 It is worthwhile comparing this practice to that of the Christians during the early Middle Ages. See for example *Philippe Ariès*, *The Hour of our Death*. Trans. by Helen Weaver. New York 1982, 148-161.

17 *Ariès*, *The Hour* (as n. 16), 392, n. 353.

18 *Salfeld*, *Martyrologium* (as n. 13), 86 (Hebrew text), 290f. (German trans.).

19 See for example *Moritz Stern/Siegmond Salfeld*, *Nürnberg im Mittelalter. Quellen. (Die israelitische Bevölkerung d. dt. Städte, Bd. 3.)* Kiel 1894-1896, 100-103, 140-143.

20 *Salfeld*, *Martyrologium* (as n. 13).

liturgical commemoration, “commemoration of the souls” (*hazkarat neshamot*) as this practice became known, in 13th century German-Jewish religious culture.

The first source is a Jewish legal work from the mid 13th century titled *Or Zarua* composed by Isaac of Vienna, a well traveled scholar. As part of extensive discussion of the laws of charity, he addresses the case of an individual from a small town who came to the city for the high holidays to pray there and pledged charity for his dead, fulfilling the practice of *hazkarat neshamot* mentioned above. This Jew wondered whether to give the charity in the city he had prayed in or to distribute it back in his hometown? To quote Rabbi Isaac’s decision: “And Regarding those residents of the towns that come to the community on New Years Day (*Rosh ha-Shana*) and the Day of Atonement (*Yom Kippur*) and commemorate the dead and pledge charity. Since it is fixed practice (*chok kavua*) in all places to commemorate the dead and pledge charity, there is no suspicion (that he will not pay up his debt).”<sup>21</sup>

One can actually feel the peer pressure of the communal setting at work. A religious custom, without any clear source or obligation, becomes a *fixed practice* that every self respecting Jew in Germany was required to perform.

The second source is from an anonymous legal responsum written sometime between the years 1250 and 1350. The case is about a deathbed will that a certain Moses had dictated to his executor, named Avidgor. The dying man had removed from his inheritance two of his three sisters, and donated almost all of his assets to various charitable causes. These are the executor’s words: “And he (Moses) gave me (Avidgor) 12 silver coins and he commanded me saying ‘do not give this money to anyone, and even if I die do not give anyone, except to my sister Heila 4 coins because she took care of my mother and as to the remainder, do not give anyone but to the cemetery in Maigdberg, and for the purpose of commemorating my soul (*hazkarat nishmati*), and to other places that seem to you a worthy *misva* and that are good for my soul’.”<sup>22</sup>

The dying man had decided that, instead of dividing his inheritance amongst his three sisters, he wanted to distribute it between three charities: 1. the cemetery, 2. the community, for the commemoration his soul and 3. some other unnamed worthy cause. The surviving members of his family, of course, contested this will. The Rabbi’s response to this challenge reveals the centrality of the commemoration custom in the medieval German Jewish community, as he decided as follows: “Nevertheless the cemetery and the charities will not receive because of this (...). But Avidgor (the executor) should give for the purpose of his (Moses’) burial according to his honor, but sparingly, and he should give charity for the sake of commemorating his soul in one of the synagogues according to the practice of the country and the rest should be divided into three parts (and given to his sisters).” Out of the three charities, only “commemoration of the soul”, received its due<sup>23</sup>, and that was to be “according to the practice of the country”.

21 Isaac of Vienna, *Sefer Or Zarua* (as n. 9), vol. 1, 15a (the Laws of Charity no. 10).

22 *Simcha Emanuel*, *Responsa of German Sages on the Laws of Charity* [in Hebrew], in: *Ha-Mayan* 41, 1991, 15-21, here 20f. (responsum no. 6).

23 The cemetery received some money but only to cover the costs of his burial, a far cry from a third of the inheritance. The third charity, the “worthy *mitzvah*”, did not receive anything at all.

Here I wish to emphasize that I am not claiming that, in Germany, there were no charitable bequests made by the dying which were not linked to communal commemoration<sup>24</sup>, but, rather, that the norm was to link the two. Consequently, even when we do have evidence of pre-death charity without any explicit mention of commemoration, one must consider the possibility that this element was implicit in the donation.

The final question that I will address deals with the bequest's transfer from the donor to the recipient. Did the donor hand over the funds to the community and allow its representatives to invest the funds or did he/she arrange to have the funds invested outside of the communal framework? Did any of the parties establish endowments that left the principal untouched and the income thereof to be distributed for a specific purpose? And finally, and most significant for the subject of this article: did donors, who were close to death, choose to establish private foundations similar to the *waqf* or *heqdesch*, as a preferred mode of commemoration? The private foundation is significantly different from the endowment in that both the investment of the principal and the distribution of its income were in the hands of a trustee, independent of the community's involvement.

Our research has centered primarily on the responsa of Rabbi Meir of Rothenburg, the central rabbinic authority in Germany during the second half of the 13th century and the "Laws of Charity" of Rabbi Isaac of Vienna found at the beginning of his work, *Or Zarua*, mentioned above. These sources discuss four circumstances: 1. An individual who established a charitable fund for the purpose of distributing money during his lifetime, 2. One who established such a fund in order to finance "commemoration of the souls" for a departed close relative to be recited in the synagogue, 3. One who gives a one-time donation, close to death, for charity, or for reciting the "commemoration of the souls" for himself/herself or for a close relative, 4. Finally, one who establishes close to death an endowment for charity and/or for reciting the "commemoration of the souls" for himself/herself or for a close relative.

In addition we have identified three basic types of donors: 1. the uninvolved donor who granted a "simple gift" to the communal charitable fund and allowed the administrators to dispose of it according to their needs; 2. the proactive donor who undertook to invest the initial donation and then to distribute the income thereof to charity or alternatively submitting the income to the community administrators; and 3. the goal oriented donor who dictated to the administrators of the charitable fund detailed instructions as to the ultimate recipients of his donation, but allowed them to take care of investing the principal. The first type of donor grants a gift the second and third establish an endowment.

The following are examples of the three types of donors mentioned above. Our first case, of the "simple gift", is about a lady donor who requests various commemorative acts, all focused around the synagogue, for her deceased daughter and for herself. When asked how she expected to pay for all of the expenditures, the dying lady gestured towards a room and said "from that room take (what you need)".<sup>25</sup> In the second case,

24 See the previous case where the dying man clearly distinguishes between "commemorating my soul" and "a worthy *mitzvah*" that is "good for my soul."

25 *Moses Bloch* (Hrsg.), *Rabbi Meir's von Rothenburg bisher unedirte Responsen*. Berlin 1891, 148b-149b (responsum no. 998). An English summary can be found in *Irving A. Agus*, *Rabbi*

similarly, we are told of a certain donor who left a Torah scroll or his large and impressive prayer-book for the sake of commemorating his soul, allowing the community administrators to choose which of the two religious article they wanted. The Torah scroll came with no strings attached but the prayer book came with the condition that they must use it for ten years.<sup>26</sup> Additional examples of these “simple gifts” abound and may be found in the extensive lists of donations found in *Memorbuch* of Nuremberg.<sup>27</sup>

The second type of donor appears in the case of an individual who gives a sum of money to a business man as part of a business venture in which he dedicates his part of the profit to charity, to commemorate the soul of his wife. In another instance the donor invests a sum of money with a moneylender and stipulates that the income derived thereof go to charity, to support Torah study.<sup>28</sup> These donations made by the living, either for their own sake or for the sake of the dead can be considered endowments of the private kind.<sup>29</sup>

Our third type of donor can also be found in the *responsa*, and I quote: “Regarding Ruben who donated money to charity and stipulated that the income thereof go to charity and that it be used by the community to support a Rabbi of their choice, and that the principal should remain, and then the donor died.”<sup>30</sup>

Meir of Rothenburg. His Life and his Works as sources for the Religious, Legal, and Social History of the Jews of Germany in the thirteenth Century. 2 vols. New York 1947 [repr. *ibid.* 1970], vol. 2, 612f., no. 678. The full version of the pertinent section of the responsum is the following: “Question: Regarding Lady Maimona who was on her deathbed and she dictated (to the representatives of the community) that after her death they should add to the oil lamp which burns in the synagogue during the prayer service that she donated for her daughter for commemoration of her soul. It should now burn from morning to evening and should never be extinguished. And she added, that ‘after I die, you should light every Friday evening a half pound waxen candle and that a half a mark should be expended on a *kiddush* cup for the synagogue’. And when one of the representatives of the community asked her as to the source of the money (for all the above expenditures) she answered ‘from that room take (what you need)’.”

26 Bloch (Hrsg.), Rabbi Meir’s (as n. 25), 293f. (responsum no. 371) = *Agus*, Rabbi Meir (as n. 25), vol. 1, 251f., no. 189. The responsum reads as follows: Ruben died and after his death his wife and her mother said: “Ruben left a Torah scroll and his prayer-book, the large and impressive one, for the sake of commemorating his soul. The community should choose, if they want the scroll then they must commemorate his soul together with the other souls. But if they want the prayer-book then they must use it constantly for ten years”.

27 *Salfeld*, Martyrologium (as n. 13).

28 Bloch (Hrsg.), Rabbi Meir’s (as n. 25), 45b (responsum no. 286) = *Agus*, Rabbi Meir (as n. 25), vol. 1, 259, no. 199: “Question: Regarding the two marks that Simon claims that he gave Ruben in order that he invest and that part of the annual profit would be given to commemorate the soul of his wife and that now he demands (from him) to return both the principal and the income.” Bloch (Hrsg.), Rabbi Meir’s (as n. 25), 20b-20c (responsum no. 147) = *Agus*, Rabbi Meir of Rothenburg (as n. 25), vol. 1, 258, no. 198: “Question: A women who set aside twelve marks for charity and gave them to Ruben in order that he should lend them (...) and that he should distribute from the part belonging to charity to those who study Torah.”

29 See as well the important responsum of Rabbi Meir of Rothenburg cited in n. 34.

30 Bloch (Hrsg.), Rabbi Meir’s (as n. 25), 133c-133d (responsum no. 942) = *Agus*, Rabbi Meir (as n. 25), vol. 2, 419, no. 533.



Another instance of such an arrangement is found in Isaac of Vienna's work the *Or Zarua*, as well as in a responsum on charity published by Simcha Emanuel.<sup>31</sup> The sources tell of a person who established a charitable endowment fund before his death whereby certain sums were to be distributed to the poor (literally, "he gave part of his property to charity"). Subsequently, the donor's own relatives became impoverished. The question arose: should the donor's relatives receive equally to all the other paupers or should they receive a larger sum because they were relatives of the donor?

In both of these cases it would seem that the donor, on his deathbed, had established an endowment fund of the communal variety. There is, however, no indication that the donor appointed executors or trustees to administrate the endowment and it seems as if the communal officials were completely responsible for its implementation.

The general impression that one receives from reading the various sources<sup>32</sup> is that the majority of donors left money, property, or various articles of worth to the community, and then removed themselves from the scene. At times they allocated the money for a specific cause, to fix the well or distributing bread for the poor, or to teach the youth. They did not request however that their donation be invested in order that it generate annual income. The communal administrators were usually entirely responsible for the charity and could invest and distribute it according to the needs of the community.<sup>33</sup> In other words the communal administrators had the ability to convert the "simple" gifts into endowments, through investments in money lending, business propositions and land/houses for rent.<sup>34</sup>

We have then seen three types of donors and three different modes of investment in Germany: the proactive donor who invested his own donation; the communal adminis-

31 Isaac of Vienna, *Sefer Or Zarua* (as n. 9), vol. 1, 14b (Law of Charity no. 8); Emanuel, *Responsa of German Sages* (as n. 22), 18f. (responsum no. 3).

32 This impression is based primarily on the *responsa* literature and the *Memorbuch* list; see as well the source brought in the next note.

33 See for example the communal ordinance from the western German communities of Speyer, Worms and Mainz, from the beginning of the thirteenth century published in *Louis Finkelstein, Jewish Self-Government in the Middle Ages*. (Abraham Berliner Series, vol. 1.) 2nd, corrected and emended ed. New York 1964 [1st ed. *ibid.* 1924], 247f.: "At a time when there is not sufficient funding to pay the teachers of the young, they may take from the other charitable funds that the dead left for the sake of their souls (alternative version 'what was left to commemorate his soul') and give it to the teachers, unless the dying man specified its purpose, and the remainder should go to whatever the community desires."

34 Within this context one can understand the legal decision of Rabbi Meir of Rothenburg against the practice by the communal administrators of using charity to lend on interest to Jews. See *Bloch* (Hrsg.), *Rabbi Meir's* (as n. 25), 10b-10c (responsum no. 73) = *Agus, Rabbi Meir* (as n. 25), vol. 1, 259f., no. 201: "Upon being asked whether it was permissible to use charity money (to lend to other Jews) at a definite rate of interest (that is Biblically prohibited interest) Rabbi Meir answered: 'In my opinion it is as if the person is fulfilling a command of God with the aid of a sin against God. The person may have the intention of fulfilling a commandment but in reality he brought sin to the lender, borrower, guarantor and witnesses (...). However, I am aware that this practice has become widespread throughout our Kingdom, and that people lend funds of charity at a definite rate of interest. And the (charity) administrators who lend are sinning (...) a sin of all communities (...) I am unable to protest (...) for they will not listen.'

trator, who could, if he saw fit, invest the funds given to him by the uninvolved donor and the administrator who was obligated to invest the endowment entrusted to him and to use the income for a specific purpose. But for all this varied activity, no evidence was found for the establishment of a private charitable foundation, similar to the *waqf/heqdash* as found in Spain. There is no indication that a donor, in contemplation of his demise, appointed executors who would take complete responsibility of his charities and his commemoration, through investing the capital and distributing its income. Commemoration in Germany, unlike in Spain, seems to have been effected through donating to charity in a communal setting and was tied to the reciting of the liturgical “commemoration of the souls”.

### Summary

In Spain, during the 13th century, it was common for Jews to make charitable bequests before death. I found no evidence that linked this giving of charity to any sort of prayer said on behalf of the dead. Nonetheless, the motivation to set aside money for charity before death, for the sake of the soul, seems to have emerged from the perception of the unique redemptive and protective quality of charity, which was viewed as atoning for sins, as a shield from the horrors of hell, and as facilitating one’s entry into paradise. More so, I found no compelling evidence for the existence of a widespread practice of giving charity on behalf of deceased relatives or friends.

In respect to the manner in which the Spanish Jew disposed of his gift, we saw three alternatives: 1. direct donation to an institution such as a synagogue or study hall, or to a cause, such as the poor; 2. donation to the communal charitable fund; or 3. the creation of a private charitable foundation, endowed with the responsibility for investing and distributing the charity.

Germany presents a different picture. Although German Jews made charitable bequests before death, these were usually linked to public commemoration in the synagogue and included an element of communal prayer as well. In addition, it was common, as well, for the living to donate for the sake of the dead. At least once a year every member of the synagogue was expected to donate some money publicly for the sake of his deceased relative or friend.

Consequently, it would seem that, in Germany, charity-giving before and after death was linked more closely to the synagogue and to the community than it was in Spain. It is therefore not surprising that one does not find individual donors establishing private charitable foundations in Germany. Aside of the more obvious reasons for this absence, i. e. the dominant Christian influence and the lack of any Islamic tradition, I would like to consider yet another factor.

The commemoration process within German Jewry, not unlike the one practiced by Christians in the early Middle Ages<sup>35</sup>, was essentially, as we have shown, a communal concern. In contrast to Spain, the small and tightly knit Jewish communities of medieval

---

35 See *Megan MacLaughlin, Consorting with Saints: Prayer for the Dead in Early Medieval France*. Ithaca 1994, 62-64, 102-106, 182-194. See as well *Ariès, The hour (as n. 16)*.

Germany could not conceive of commemoration outside of the communal structure nor could they entertain the idea of a religious practice that would take place beyond the walls of the synagogue, the *loci* of all religious life.<sup>36</sup>

Chart 1: Inter vivos gifts

No.	Legal Source	Geographic Origin of Question	Initial Recipient of Charity	Ultimate Objective of the Charity
01.	Responsa Rashba, III, no. 296	Huesca/Aragon	communal fund	?
02.	ibid., IV, no. 150	Gerona/Catalonia	?	?
03.	ibid., IV, no. 173	?	communal fund?	?
04.	ibid., IV, no. 213	Toledo/Castile	communal fund	communal fund
05.	ibid., IV, no. 239	Saragosa/Aragon	communal fund	communal fund and for lighting
06.	Responsa Ritva, no. 13	?	study hall ( <i>baalei ha-medrash</i> )	Torah study
07.	ibid., no. 167	Monzón/Aragon	private <i>heqdesh</i>	discretion of the executer

Chart 2: Ambiguous

No.	Legal Source	Geographic Origin of Question	Initial Recipient of Charity	Ultimate Objective of the Charity
01.	Responsa Rashba, I, no. 654	?	private <i>heqdesh</i>	poor
02.	ibid., no. 617	Saragosa/Aragon	private <i>heqdesh</i>	poor
03.	ibid., V, no. 249	Barcelona/Catalonia?	private <i>heqdesh</i>	Torah study
04.	ibid., V, no. 269	?	communal fund	poor

36 On the centrality of the synagogue and of role of the cantor in medieval Ashkenaz, see *Jeffrey R. Woolf*, *The Synagogue in Ashkenaz – between Image and Reality* [in Hebrew], in: *Knishta 2*, 2003, 9-30; *Gerald Blidstein*, *The Leader of the Congregation: Character, Function, and Historical Development* [in Hebrew], in: Joseph Tabory (ed.), *From Qumran to Cairo. Studies in the History of Prayer. Proceedings of the Research Group convened under the Auspices of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University of Jerusalem. Jerusalem 1999*, 39-73.

Chart 3: Bequests close to death

No.	Legal Source	Geographic Origin of Question	Initial Recipient of Charity	Ultimate Objective of the Charity
01.	Responsa Rashba I, no. 656	Valencia/Aragon	communal fund	communal fund
02.	ibid., I, no. 704	Barcelona/Catalonia	?	?
03.	ibid., II, no. 326	Toledo/Castile	private <i>heqdesh</i>	poor, orphans
04.	ibid., III, no. 127	Laredo or Lérido/Navarra	executors (on time donation)	Torah scrolls
05.	ibid., III, no. 293	Saragosa/Aragon	private <i>heqdesh</i>	poor
06.	ibid., III, no. 295	Huesca/Aragon	synagogue	synagogue
07.	ibid., III, no. 297	?	private <i>heqdesh</i>	poor, orphans and widows
08.	ibid., IV, no. 92	Barcelona/Catalonia	private <i>heqdesh</i>	poor
09.	ibid., IV, no. 243	Huesca/Aragon and Laredo or Lérido/N.	synagogue and study hall	Torah scroll and Torah study
10.	ibid., V, no. 267	?	confraternity <i>heqdesh</i>	burial confraternity
11.	Responsa Rashba as cited in Beit Yosef Yoreh Dea, no. 258	?	private <i>heqdesh</i>	poor
12.	Responsa Ritva, no. 34	?	executors (on time donation)	charitable causes
13.	ibid., no. 161	Arévalo/Castile	private <i>heqdesh</i>	establishing a synagogue/prayers
14.	ibid., no. 206	Huesca/Aragon	private <i>heqdesh</i>	poor and orphans
15.	Responsa Maharam Chalawa, no. 66	Tortosa/Catalonia?	private <i>heqdesh</i>	poor

Chart 4: Initial Recipients of Charity – Sums

01.	communal funds	6
02.	private <i>heqdeshs</i>	13

Chart 5: Ultimate Objectives of the Charity – Sums

01.	synagogue	2
02.	Torah study	4
03.	poor and orphans	10



# Stiftungen und Staatlichkeit im spätmittelalterlichen Okzident

## Kommunaler Pfründenfeudalismus in den Städten des spätmittelalterlichen Reiches

Von

*Benjamin Scheller*

Das Thema dieses Beitrages ist der Zusammenhang von Stiftungen und politischer Herrschaft im Okzident während des Mittelalters. Leitfrage ist dabei, inwieweit die Geschichte der mittelalterlichen Stiftungen auch einen Zugang zur Geschichte von Staatlichkeit ermöglicht. Dies mag auf den ersten Blick gleich in doppelter Weise paradox erscheinen: Denn zum einen herrscht in der Stiftungsforschung die Auffassung vor, daß Stiftungen und Staat Antipoden waren und sind.<sup>1</sup> Zum anderen werden auch Staat und Mittelalter als Gegensätze betrachtet. Der Staat gilt als Herrschaftsstruktur der Antike und der Moderne. Im Mittelalter steht an seiner Stelle der Feudalismus. Der Staat steht für eine gleich dreifache Einheit: die von Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt.<sup>2</sup> Feudalismus dagegen bedeutet Zersplitterung politischer Herrschaft. Feudalismus, darin stimmen sämtliche Feudalismuskonzepte überein, heißt politische Dezentralisierung durch Devolution.<sup>3</sup>

Im folgenden sollen diese beiden Vorstellungen hinterfragt werden. Dabei soll zum einen gezeigt werden, daß zumindest im spätmittelalterlichen Westen Staat und

---

1 So etwa *Hans Liermann*, Geschichte des Stiftungsrechts. 2. Aufl. hrsg. v. Axel Freiherr von Campenhausen/Christoph Mecking. Tübingen 2002, 122f.; vgl. aber *Frank Rexroth*, Stiftungen und die Frühgeschichte von Policey in spätmittelalterlichen Städten, in: Michael Borgolte (Hrsg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. (Stiftungsgeschichten, Bd. 1.) Berlin 2000, 111-132.

2 Vgl. hierzu zuletzt *Wolfgang Reinhard*, Geschichte der Staatsgewalt. 2. Aufl. München 2000, 16f.; *Stefan Breuer*, Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien. Hamburg 1998.

3 *Breuer*, Staat (wie Anm. 2), 137, 145; *Ders.*, Max Webers Herrschaftssoziologie. (Theorie und Gesellschaft, Bd. 18.) Frankfurt/New York 1991, 174; zur mediävistischen Diskussion zum Feudalismus vgl. jetzt die Beiträge in *Natalie Fryde/Pierre Monnet/Otto Gerhard Oexle* (Hrsg.), Die Gegenwart des Feudalismus. (VMPIG, Bd. 173.) Göttingen 2002; v. a. *Michael Borgolte*, Otto Hintzes Lehre vom Feudalismus in kritischen Perspektiven des 20. Jahrhunderts, in: ebd., 247-269; *Ludolf Kuchenbuch/Bernd Michael* (Hrsg.), Feudalismus – Materialien zur Theorie und Geschichte. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1977; vgl. auch *Reinhard*, Geschichte der Staatsgewalt (wie Anm. 2), 508-516.

Stiftungen in einer durchaus produktiven Wechselbeziehung stehen konnten. Zum anderen soll diese stiftungsgeschichtliche Perspektive Konturen eines Feudalismus erkennbar werden lassen, der nicht Zerfallsprodukt staatlicher Einheit war, sondern, im Gegenteil, erst auf der Basis von Staatlichkeit, als Ausweitung staatlichen Einflusses entstehen konnte. Untersuchungsgegenstand ist dabei ein Bereich von Staatlichkeit, dem für die Geschichte der Staatsbildung in Europa seit jeher Bedeutung zugemessen wird: die staatliche Kirchenherrschaft.<sup>4</sup>

Dies bedarf jedoch der Einschränkung. So erstrebenswert es wäre, verschiedene Ebenen von obrigkeitlicher Kirchenherrschaft zu untersuchen, so muß sich an dieser Stelle auf eine dieser Ebenen beschränkt werden, und zwar auf die der Stadtgemeinden, genauer: auf die Ebene der Stadtgemeinden des nordalpinen Reichs und ihrer Niederkirchenherrschaft. Dies soll allerdings in exemplarischer Weise geschehen. Ziel ist es, einen Beitrag zur Modellbildung zu leisten, um so die Analyse städtischer Verhältnisse fruchtbar zu machen für die Untersuchung des Verhältnisses von Obrigkeit und Kirche auf anderen Ebenen von Staatlichkeit, seien dies fürstliche Territorialherrschaften oder Monarchien. Inwieweit den spätmittelalterlichen Stadtgemeinden Staatlichkeit zugeschrieben werden kann, darauf wird gleich zurückzukommen sein.

Das begriffliche Rüstzeug der folgenden Untersuchung entstammt der wegweisenden Typenlehre Max Webers bzw. Überlegungen zur Geschichte politischer Herrschaftsformen, die im Anschluß an Weber vorgenommen wurden.<sup>5</sup> Dies gilt vor allem für die Konzepte von Feudalismus und Staatlichkeit.

Feudalismus ist auch für Weber durch politische Dezentralisierung gekennzeichnet, allerdings noch nicht hinreichend. Zu Feudalismus wird politische Dezentralisierung erst, wenn die Inhaber politischer Rechte ständisch qualifiziert sind. Innerhalb der Weberschen Typologie ist der Feudalismus deshalb kein Untertyp der traditionellen, das heißt patrimonialen Herrschaft, sondern ein Grenzfall, der zwischen traditionaler und charismatischer Herrschaft oszilliert.<sup>6</sup> Dies ist in der Mittelalterforschung oft übersehen worden.<sup>7</sup> Anders als etwa Otto Hintze behauptet hat, zwingt die Webersche Feudalismuskonzeption auch nicht zu einer Engführung der Analyse auf das okzidentale

4 Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt* (wie Anm. 2), 259-274; Hans Erich Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die Katholische Kirche*. 5. Aufl. Köln/Wien 1972, 233-253, 489-502; Justus Hashagen, *Staat und Kirche vor der Reformation. Eine Untersuchung der vorreformatorischen Bedeutung des Laieneinflusses in der Kirche*. Essen 1931.

5 Breuer, *Staat* (wie Anm. 2); Ders., *Webers Herrschaftssoziologie* (wie Anm. 3); zu Webers Herrschaftssoziologie zuletzt Edith Hankel/Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*. Tübingen 2001.

6 Breuer, *Staat* (wie Anm. 2), 137; Ders., *Webers Herrschaftssoziologie* (wie Anm. 3), 157-160; vgl. auch Ders., *Der okzidentale Feudalismus in Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik*. Frankfurt a. M. 1988, 437-475; zur Rezeption von Webers Feudalismuskonzept in der Mittelalterforschung vgl. Otto Gerhard Oexle, *Feudalismus, Verfassung und Politik im deutschen Kaiserreich, 1868-1920*, in: Fryde/Monnet/Ders. (Hrsg.), *Gegenwart des Feudalismus* (wie Anm. 3), 211-246, hier 236-242; Kuchenbuch/Michael (Hrsg.), *Feudalismus – Materialien zur Theorie und Geschichte* (wie Anm. 3), 438-441.

7 Klärend hierzu Oexle, *Feudalismus, Verfassung und Politik* (wie Anm. 6), 236-238.

Lehnswesens.<sup>8</sup> Die ständisch qualifizierten Inhaber politischer Rechte müssen nämlich nicht „militärische Spezialisten“, sondern können auch die Angehörigen einer „durch Grundbesitz, ständische Lebensführung oder ein heiliges Wissen herausgehobenen Schicht“ sein.<sup>9</sup>

Auch bei der Konzeption von Staat knüpft Weber an die klassische Definition an, derzufolge es die dreifache Einheit von Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt ist, die den Staat ausmacht. Er unterfüttert dies jedoch durch eine genetische, nicht aber evolutionistische Betrachtung von Herrschaftsbeziehungen. Staatsbildung läßt sich so als schrittweise Steigerung von Macht skizzieren. Die für die Frage nach der Staatlichkeit der mittelalterlichen Stadtgemeinden wesentlichen Schritte sind dabei erstens die Verbandsbildung, also die Bildung eines geschlossenen Gefüges sozialer Beziehungen, in dem diese sozialen Beziehungen auf Dauer gestellt werden. Ist dessen Strukturprinzip Herrschaft, dann handelt es sich um einen Herrschaftsverband. Ein politischer Verband ist dann, zweitens, ein Herrschaftsverband, der die Herrschaft für ein bestimmtes, nicht unbedingt genau umrissenes Gebiet und die darauf lebenden Menschen behauptet. Wobei „politisch“ bedeutet, daß die Behauptung der geordneten Herrschaft über Gebiet und Menschen, als *ultima ratio* mit Gewalt behauptet werden kann. Zum Staat wird ein politischer Verband, drittens, dann, wenn in ihm die Herrschaftsinstanz erfolgreich „das Monopol legitimen physischen Zwanges für die Durchführung der Ordnungen“ in Anspruch nimmt.<sup>10</sup>

Dieses Referat der Weberianischen Analyseinstrumente für historisch gegebene Herrschaftsverhältnisse war einerseits nötig, um klären zu können, wie es um die Staatlichkeit der spätmittelalterlichen Stadtgemeinden bestellt war, und andererseits, um in der schwierigen Frage, inwiefern für das Mittelalter überhaupt von Staatlichkeit gesprochen werden kann, Mißverständnisse zu vermeiden.<sup>11</sup> Um dieses Risiko noch weiter zu minimieren, soll im folgenden mit dem Begriff des politischen Verbandes operiert werden. Da dieser „bereits die Merkmale Gebiet und Bevölkerung bzw. Volk impliziert“ und ihm auch Gewalt als *ultima ratio* zur Aufrechterhaltung seiner Ordnung zur Verfügung steht, bezeichnet politischer Verband ein Herrschaftsgebilde mit einem hohen Grad an Staatlichkeit.<sup>12</sup>

---

8 Otto Hintze, Wesen und Verbreitung des Feudalismus [1929], in: Ders., Staat und Verfassung. (Gesammelte Abh., Bd. 1.) 3. Aufl. Göttingen 1970, 84-119; zu Hintze vgl. Borgolte, Hintzes Lehre vom Feudalismus (wie Anm. 3).

9 Breuer, Staat (wie Anm. 2), 137.

10 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5., revidierte Aufl. Tübingen 1980, 28-30 (Zitat: 29), 400; Breuer, Staat (wie Anm. 2), 17f.; vgl. auch Reinhard, Geschichte der Staatsgewalt (wie Anm. 2), 16-20.

11 Zur Diskussion um die mittelalterliche Staatlichkeit vgl. zuletzt Susan Reynolds, Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted. Oxford 1994, 26f.; James Given, State and Society in Medieval Europe. Gwynedd and Languedoc under Outside Rule. Ithaca, N. Y./London 1990, 5-11; Thomas Ertman, Birth of the Leviathan. Building States and Regimes in Medieval and Modern Europe. Cambridge 1997; Wim Blockmans, Geschichte der Macht in Europa. Völker, Staaten, Märkte. Frankfurt a. M./New York 1998.

12 Breuer, Staat (wie Anm. 2), 18.



Daß sich auch die mittelalterlichen Stadtgemeinden als politische Verbände charakterisieren lassen, ist wohl unstrittig. Hatte ihnen doch bereits Weber Verbandscharakter und zumindest teilweise Autonomie und Autokephalie zugeschrieben.<sup>13</sup> Zwar haben sie ursprünglich einen weltlichen oder geistlichen Stadtherren, der sie privilegiert und der in der Stadt Herrschaftsrechte ausübt. Die „voll ausgebildete Stadt“ jedoch formt ihren eigenen Verband und strebt nach Selbstverantwortung und Unabhängigkeit. Als solcher gibt sich die Stadtgemeinde ihre eigenen politisch-administrativen Leitungsgremien und setzt autonom Recht. Im späten Mittelalter durchlaufen die Städte zudem vielerorts einen Prozeß der Verobrigkeitlichung, sprich Verherrschaflichung. Die Gebots-, Zwangs- und Strafgewalt der Gemeinde, die der genossenschaftliche Eid der Bürger konstituiert, verselbständigt sich zur obrigkeitlichen Herrschaft. Im 14. Jahrhundert ist dieser Prozeß bereits weit fortgeschritten. Die Willkür hat sich zum Rechtsgebot des Rates gewandelt, „der Bürgereid zur Beedigung dieses Rechtsgebots“.<sup>14</sup>

Das Verhältnis von Stadtgemeinde und Kirchen gehört zu den immergrünen Forschungszweigen der (deutschen) Mittelalterforschung und entsprechend zahlreich sind hier die Früchte. Dies gilt zum einen für die kaum überschaubare Flut von Einzelstudien zum örtlichen Pfründenwesen<sup>15</sup>, zum anderen für die vielen Arbeiten, die nach dem Verhältnis von Bürgertum und Kirche in einer bestimmten Stadt fragen.<sup>16</sup> Bereits vor

- 
- 13 *Max Weber*, Die Stadt. Hrsg. v. Wilfried Nippel. (Gesamtausgabe: Wirtschaft und Gesellschaft, Teilbd. 5.) Tübingen 1999, 84; vgl. *Breuer*, Staat (wie Anm. 2), 97f.; *Ders.*, Webers Herrschaftssoziologie (wie Anm. 3), 183-187; *Eberhard Isenmann*, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter (1250-1500). Stuttgart 1988, 25; zu Webers „Stadt“ vgl. *Christian Meier* (Hrsg.), Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter. (HZ, Beih. 17.) München 1994; *Gerhard Dilcher*, Max Webers Stadt und die historische Stadtforschung der Mediävistik, in: HZ 267, 1998, 91-125; *Ders.*, Historiographische Traditionen, Sachprobleme und Fragestellungen der Erforschung der mittelalterlichen Stadt, in: Pierre Monnet/Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), Stadt und Recht im Mittelalter. (VMPIG, Bd. 174.) Göttingen 2003, 73-95, hier 82-84.
- 14 *Isenmann*, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter (wie Anm. 13), 18f., 131f.; zum Prozeß der Verobrigkeitlichung vgl. *Manfred Groten*, In glückseligem Regiment. Beobachtungen zum Verhältnis Obrigkeit – Bürger am Beispiel Kölns im 15. Jahrhundert, in: HJb 116, 1996, 303-320; *Jörg Rogge*, Für den Gemeinen Nutzen. Politisches Handeln und Politikverständnis von Rat und Bürgerschaft in Augsburg im Spätmittelalter. (Studia Augustana, Bd. 6.) Tübingen 1996.
- 15 Vgl. etwa *Hans Lentze*, Die Rechtsform der Altarpfründen im mittelalterlichen Wien, in: ZRG KA 37, 1951, 221-302; *Georg Matthaei*, Die Vikariestiftungen der Lüneburger Stadtkirchen im Mittelalter und im Zeitalter der Reformation. (Studien z. Kirchengesch. Niedersachsens) Göttingen 1928; *Emma Katz*, Mittelalterliche Altarpfründen der Diözese Bremen im Gebiet westlich der Elbe, in: Bremisches Jb. 30, 1926, 1-160; *Siegfried Reicke*, Stadtgemeinde und Stadtpfarrkirchen der Reichsstadt Nürnberg im 14. Jahrhundert, in: Mitteilungen d. Vereins f. Gesch. d. Stadt Nürnberg 26, 1925, 1-110; *Johannes Heepe*, Die Organisation der Altarpfründen an den Pfarrkirchen der Stadt Braunschweig im Mittelalter, in: Jb. d. Geschichtsvereins f. d. Hztm. Braunschweig 12, 1913, 1-68; einen sehr guten Überblick über die ältere Literatur gibt *Dietrich Kurze*, Pfarrerwahlen im Mittelalter. (Forschungen z. kirchlichen Rechtsgesch. u. z. Kirchenrecht, Bd. 6.) Köln/Graz 1966, 444-446.
- 16 Klassischen Rang auf diesem Gebiet hat *Rolf Kießling*, Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. (Abh. z. Gesch. d. Stadt Augsburg, Bd. 19.) Augsburg 1971; vgl.

geraumer Zeit hat man es zudem auf eine verallgemeinernde Formel gebracht, die seitdem die Literatur beherrscht, gemeint ist das Konzept der Kommunalisierung.

Dieses bezeichnet recht allgemein die Ausdehnung städtischer Herrschaft auf den Bereich „traditionell kirchlicher Zuständigkeiten“, wie die Sozialfürsorge und das gesamte Niederkirchenwesen. Konkret beinhaltet dies auf der einen Seite das Recht des Rats oder von ihm kontrollierter Instanzen, bei der Vermögensverwaltung von geistlichen Institutionen mitzuwirken oder diese ganz an sich zu ziehen und auf der anderen Seite das Recht, die Stellen von Spitalpflegern, Altaristen und teilweise sogar Pfarrern zu besetzen. Ergebnis der Kommunalisierung sei die städtische „Oberhoheit“ über die genannten Bereiche und damit eine Herrschaft, die Ausdruck des politischen Charakters der Stadtgemeinde bzw. ihrer Organe ist, also ihrer Gebots-, Zwangs- und Strafgewalt.<sup>17</sup>

Der Inhalt des Begriffs „Kommunalisierung“, wie er gegenwärtig in der Forschung gebraucht wird, geht vor allem zurück auf Siegfried Reicke's Abhandlung über „Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter“.<sup>18</sup> Darin betonte Reicke die Tendenz der Städte, ihre Autonomie auszuweiten. Auf dieser Grundlage habe sich „das Verhältnis des Bürgertums zu dem von der Kirche beherrschten anstaltlichen Wohlfahrtswesen“ entwickelt.<sup>19</sup>

Die Forschung ist ihm hierin bis heute weitgehend gefolgt, und damit rückte ein zentraler Aspekt des Verhältnisses von Stadtgemeinde und Kirchen stark in den Hintergrund bzw. wurde dem Kommunalisierungskonzept einverleibt, obwohl er mit diesem in einer gewissen Spannung steht. Alfred Schultze hatte 1914 verschiedene Grundlagen des Einflusses der Stadtgemeinden auf die Niederkirchen unterschieden und dabei Stiftungen eine zentrale Rolle beigemessen. Auf diesen hätte die Herrschaft der Gemeinden im Niederkirchenwesen wesentlich beruht, vor allem, weil die Stadtgemeinden als Treuhänder für bürgerliche Stifter agierten. Allerdings hatte bereits Schultze den Begriff Kommunalisierung gebraucht und eine Ausdehnung der kommunalen Autonomie auf den kirchlichen Bereich konstatiert. Anders als Reicke hatte er jedoch klar die unterschiedlichen Grundlagen städtischer Herrschaft unterschieden und deutlich gemacht, daß vielfach nicht die Stadtgemeinden Herrschaft über die Kirche an sich gezo-

---

*Gottfried Geiger*, Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation. Städtisches und kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters. (Forschungen z. Gesch. d. Stadt Ulm, Bd. 11.) Ulm 1971; *Wolfram Heitzenröder*, Reichsstädte und Kirche in der Wetterau. Der Einfluß des städtischen Rats auf die geistlichen Institute vor der Reformation. (Studien z. Frankfurter Gesch., H. 16.) Frankfurt a. M. 1982; *Ernst Schubert*, Stadt und Kirche in Niedersachsen vor der Reformation, in: Jb. d. Ges. f. Niedersächsische Kirchengesch. 86, 1988, 9-39; *Bernd Schneidmüller*, Stadtherr, Stadtgemeinde und Kirchenverfassung in Braunschweig und Goslar im Mittelalter, in: ZRG KA 74, 1993, 135-188; *Sabine Graf*, Das Niederkirchenwesen der Reichsstadt Goslar im Mittelalter. (Quellen u. Studien z. Gesch. d. Bistums Hildesheim, Bd. 5.) Hannover 1998; vgl. auch *Franz-Heinz Hye* (Hrsg.), Stadt und Kirche (Beiträge z. Gesch. d. Städte Mitteleuropas, Bd. 13.) Linz a. d. Donau 1995.

17 Dies nach *Isenmann*, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter (wie Anm. 13), 184, 190.

18 *Siegfried Reicke*, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter. 2 T. (Kirchenrechtliche Abh., H. 111 u. 114.) Stuttgart 1932.

19 *Reicke*, Spital und sein Recht (wie Anm. 18), T. 1, 197.

gen hätten. Vielmehr hätten die Stifter den Kommunen und ihren Herrschaftsrechte an Spitälern, Altären etc. übertragen, die sie durch ihre Stiftungen erworben hatten.<sup>20</sup>

Es wäre falsch zu behaupten, daß die Kirchenherrschaft *ratione fundi* in der Forschung seit Reicke gänzlich unbeachtet geblieben wäre. Die Formel Kommunalisierung hat jedoch dazu geführt, daß vielfach nicht mehr genau unterschieden wird, auf welcher Grundlage genau städtische Kirchenherrschaft im einzelnen beruhte und worin dabei eine genuin politische Dimension zum Tragen kam.<sup>21</sup> Teilweise hat man sogar gänzlich bestritten, daß Herrschaftsrechte, die aus Stiftungen resultierten, bei der Errichtung städtischer Kirchenherrschaft überhaupt eine Rolle gespielt hätten.<sup>22</sup>

Im folgenden sollen die unterschiedlichen Entstehungsgründe für die Kirchenherrschaft von Stadtgemeinden isoliert werden, um so deutlich machen zu können, welche Rolle welcher Aspekt genau spielte. Um das Ergebnis teilweise vorwegzunehmen: Dabei wird deutlich werden, daß es sich bei der städtischen Herrschaft im kirchlichen Bereich im Kern um eine Akkumulation von Stifterrechten handelte. Dennoch ist es nicht so, daß das politische Moment keine Rolle gespielt hätte. Vor allem das sehr unterschiedliche quantitative Ausmaß, das diese Akkumulation von Stadt zu Stadt hatte, spricht dafür, daß die politische Dimension des Verbandes Stadtgemeinde für die Akkumulation von Stifterrechten von Bedeutung war.

Wie aus Stiftungen Herrschaftsrechte resultierten konnten, bedarf zuvor einer kurzen Erläuterung. Zu den entscheidenden Einsichten der jüngeren Stiftungsforschung gehört, daß sich die Stiftungen des Mittelalters als soziale Beziehungen verstehen lassen, genauer: als soziale Beziehungen, die durch Gabentausch begründet und aktualisiert wurden. Der Stifter stellte ein materielles Gut zur Verfügung; der oder die Empfänger erwiderte diese Gabe mit der immateriellen Gabe des Gebets oder eines anderen memorialen Handelns.<sup>23</sup> Stifter und Empfänger waren allerdings nicht gleichberechtigt. Als asymmetrischer Gabentausch bestand zwischen ihnen vielmehr eine Macht-, ja Herrschaftsbeziehung.<sup>24</sup> Der Stifter wollte seinen bei der Stiftung formulierten Willen befolgt sehen, und die Stiftung setzte ihn in Beziehung zu angebbaren Personen, die diesen

20 Alfred Schultze, Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter, in: F Schr. Rudolph Sohm. München/Leipzig 1914, 103-142.

21 Stellvertretend: Isenmann, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter (wie Anm. 13), 184, 190; Liermann, Handbuch des Stiftungsrechts (wie Anm. 1), 113.

22 Heitzenröder, Reichsstädte und Kirche in der Wetterau (wie Anm. 16).

23 Michael Borgolte, Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialgeschichtlicher Sicht, in: ZRG KA 105, 1988, 71-94; Ders., „Totale Geschichte“ des Mittelalters? Das Beispiel der Stiftungen. (Humboldt-Universität zu Berlin. Öffentliche Vorlesungen, H. 4.) Berlin 1993, 12; Ralf Lusiardi, Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund. (Stiftungsgeschichten, Bd. 2.) Berlin 2000, 51f.

24 Zum asymmetrischen Gabentausch vgl. Marcel Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, in: Ders., Soziologie und Anthropologie. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1989, Bd. 2, 9-144, hier 133; Peter Burke, History and Social Theory. Ithaca 1993, 71; Marshall Sahlins, On the Sociology of Primitive Exchange, zuletzt in: Ders., Stone Age Economics. Chicago 1972, 185-275; Peter Blau, Art. Social Exchange, in: International Encyclopedia of the Social Sciences. 19 vols. New York 1968-1991, vol. 7, 452-458, hier 455.

Befehl ausführten.<sup>25</sup> Dabei gilt selbstverständlich, daß die Herrschaft des Stifters nicht absolut war. Auch er war auf ein Minimum an „Gehorchenwollen“ seitens der Empfänger angewiesen und konnte ihnen für die konkrete Ausführung seines Willens bestimmte Freiräume zugestehen. Im herrschaftlichen Rahmen der Stiftung war auch Genossenschaft möglich.<sup>26</sup>

Da die Stiftungen im mittelalterlichen Okzident immer „Stiftungen für das Seelenheil“ waren<sup>27</sup> und die Stifter für ihre materiellen Gaben vielfach die immaterielle Gegengabe des Gebetes zu erhalten trachteten, begründeten Stiftungen oftmals Herrschaftsbeziehungen zu Experten in diesem Metier, also zu Klerikern. Wenn durch Stiftungen eigens Stellen für Kleriker, also Pfründen geschaffen wurden, dann hatte dies seit dem 12. Jahrhundert zumindest der Norm nach im Rahmen des Patronatsrechts zu geschehen.<sup>28</sup> Dieses konnte einem Laien aufgrund außergewöhnlicher Verdienste um die Verbreitung des Glaubens eingeräumt werden. Es bestand vor allem im Präsentationsrecht des Patrons an den kollationsberechtigten kirchlichen Oberen.<sup>29</sup> Als originäre Rechtstitel, die ein Patronatsrecht begründeten, galten *dotatio*, *constructio* oder *fundatio*; also daß der Stifter Grund und Boden bereitstellte, den Bau der Kirchengebäude bestritt bzw. geeignete Gebäude zur Verfügung stellte, die für den Kultus notwendige Kirchengenausstattung beschaffte und schließlich Sorge trug, daß der einzustellende Kleriker ein ausreichendes jährliches Einkommen erhielt.<sup>30</sup>

Die Herrschaft der Stifter über ihre geistlichen Stiftungsdestinatäre ließ sich jedoch vielerorts nicht völlig durch das Patronatsrecht einhegen. Unzählige Stifter gestalteten

25 Dies in Anlehnung an *Michael Borgolte*, Der König als Stifter. Streiflichter auf die Geschichte des Willens, in: Ders. (Hrsg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten* (wie Anm. 1), 39-58, hier 41; dieser bezieht sich dabei auf *Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft* (wie Anm. 10), 28, 112; vgl. auch *Wolfgang Eric Wagner*, Von der Stiftungsurkunde zum Anniversarbucheintrag. Beobachtungen zur Anlage des Liber oblationum et anniversariorum (1442-ca. 1480) im Wiener Schottenkloster, in: Borgolte (Hrsg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten* (wie Anm. 1), 145-170, hier 147.

26 *Michael Borgolte*, *Stiftungen des Mittelalters im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft*, in: Dieter Geuenich/Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*. (VMPIG, Bd. 111.) Göttingen 1994, 267-285; *Wolfgang Eric Wagner*, *Universitätsstift und Kollegium in Prag, Wien und Heidelberg. Eine vergleichende Untersuchung spätmittelalterlicher Stiftungen im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft*. (Europa im Mittelalter. Abh. u. Beiträge z. historischen Komparatistik, Bd. 2.) Berlin 1999.

27 *Karl Schmid*, *Stiftungen für das Seelenheil*, in: Ders. (Hrsg.), *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*. (Schriftenrh. d. Katholischen Akad. d. Erzdiözese Freiburg.) München/Zürich 1985, 51-73.

28 *Jörn Sieglerschmidt*, *Territorialstaat und Kirchenregiment. Studien zur Rechtsdogmatik des Kirchenpatronatsrechts im 15. und 16. Jahrhundert*. (Forschungen z. kirchlichen Rechtsgesch. u. z. Kirchenrecht, Bd. 15.) Köln/Wien 1987, 29-31; *Peter Landau*, *Ius Patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts*. (Forschungen z. kirchlichen Rechtsgesch. u. z. Kirchenrecht, Bd. 12.) Köln/Wien 1975; *Feine*, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (wie Anm. 4), 397f.; *Dietrich Pleimes*, *Weltliches Stiftungsrecht*. (Forschungen z. dt. Recht, Bd. 3, H. 3.) Weimar 1938, 19.

29 *Feine*, *Kirchliche Rechtsgeschichte* (wie Anm. 4), 438.

30 *Sieglerschmidt*, *Territorialstaat* (wie Anm. 28), 55f.

das Verhältnis zu den Destinatären als schärfste Asymmetrie, die den Rahmen des Patronatsrechts sprengte. Erwähnt seien hier nur die sogenannten Movendelpfründen, deren Inhaber von ihren Patronen jederzeit entlassen werden konnten, ohne daß hierzu ein kanonisches Verfahren vor den Kirchenoberen nötig gewesen wäre.<sup>31</sup> Auch die Einengung des Patronatsrechts auf eine einmalige und erstmalige Präsentation des Pfründeninhabers ließ sich vielfach gegen den Wunsch der Stifter nach dauerhafter Herrschaft über die kirchlichen Destinatäre nicht durchhalten. Vererbung wurde deshalb zusammen mit Tausch, Schenkung, Verkauf, Legat etc. seit dem 14. Jahrhundert zusehends eine Möglichkeit, durch die man Patronatsrechte sekundär erwerben konnte.<sup>32</sup>

Neben den kirchlichen Herrschaftsrechten, die durch Stiftung entstanden, den Patronaten, gab es im Spätmittelalter auch rein weltliche. Sie kann man *cum grano salis* als Pflugschaften bezeichnen. Die Pflugschaft bestand ursprünglich in der Aufsicht über die zweckmäßige Verwendung von Stiftungsvermögen.<sup>33</sup> Daraus entstand vielfach jedoch auch das Recht, die Empfänger der Erträge aus diesem Vermögen zu ernennen und zu beaufsichtigen.<sup>34</sup>

Die Herrschaftsrechte, die aus Stiftungen entstanden, in ihrer Gesamtheit zu untersuchen, würde eine monographische Behandlung erfordern, die an dieser Stelle nicht möglich ist. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich daher ausschließlich auf jene kirchlichen Herrschaftsrechte, die aus Stiftungen entstanden, die man im weiteren Sinne als Patronate bezeichnen kann. Diese Beschränkung ist nicht zuletzt dadurch gerechtfertigt, daß Pfründen in den spätmittelalterlichen Städten die gängigste Form der Stiftung waren, die alle anderen zahlenmäßig weit übertraf.<sup>35</sup>

Betrachtet man nun die Vorgänge, durch die die spätmittelalterlichen Stadtgemeinden in den Besitz von Patronaten gelangten, dann läßt sich zunächst der originäre Erwerb isolieren, der aus Stiftungen resultierte, die die Stadtgemeinden selbst tätigten. Dies gilt für Spitalkapellen bzw. deren Altarpfründen.<sup>36</sup> Bekannt sind auch die Ratskapellen vieler Städte.<sup>37</sup> Seltener gelang es den Stadtgemeinden jedoch, durch Stiftung Patronate auf Pfarrkirchen zu erwerben<sup>38</sup> bzw. gestiftete Kirchen zu Pfarreien erheben zu lassen. Der Widerstand, den die Inhaber der Pfarrechte dem entgegen-

31 *Pleimes*, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 28), 146.

32 *Sieglerschmidt*, Territorialstaat (wie Anm. 28), 56; *Pleimes*, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 28), 136.

33 *Sebastian Schröcker*, Die Kirchenpflugschaft. Die Verwaltung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter. (Veröff. d. Görres-Ges., Sektion f. Rechts- u. Staatswiss., H. 67.) Paderborn 1934, 93; *Liermann*, Handbuch des Stiftungsrechts (wie Anm. 1), 115-118; *Pleimes*, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 28), 24-28, 79-99.

34 Exemplarisch: *Kießling*, Bürgertum und Kirche (wie Anm. 16), 103.

35 *Pleimes*, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 28), 14.

36 *Reicke*, Spital und sein Recht (wie Anm. 18), T. 2, 156f. mit Anm. 3.

37 *Pleimes*, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 28), 137; zu den Ratskapellen in umfassender Sicht vgl. *Uwe Heckert*, Die Ratskapelle als Zentrum bürgerlicher Herrschaft und Frömmigkeit. Struktur, Ikonographie und Funktion, in: *BlltdLG* 129, 1993, 139-164.

38 *Kurze*, Pfarrewahlen (wie Anm. 15), 441.

setzten, war vielerorts zu stark.<sup>39</sup> Auch dort, wo eine Stadtgemeinde eine Kirche errichtet und dotiert hatte, bedurfte es deshalb entweder eines päpstlichen Privilegs, oder aber das Patronatsrecht auf die Pfarrei wurde dem bisherigen Inhaber abgekauft.<sup>40</sup>

Auch bei den Altarpfründen und Kaplaneien spielte der sekundäre Erwerb von Patronatsrechten von Anfang an eine Rolle. So bekam etwa die Bürgerschaft von Biberach 1320/21 das Patronatsrecht auf die Kapelle des Hl.-Geist-Spitals von der adeligen Stifterfamilie, den Rittern von Essendorf, übertragen, was sie sich 1484 durch Papst Sixtus IV. bestätigen ließ.<sup>41</sup> Überhaupt waren für den Erwerb von Patronaten vielerorts Verträge mit kirchlichen Instanzen oder Privilegien durch diese nötig bzw. zumindest erstrebenswert, um so die Dauer des Patronats gegen etwaigen kirchlichen Widerstand abzusichern.<sup>42</sup>

Zu den originären Stifterrechten, die sich die Stadtgemeinden durch Stiftungstätigkeit erwarben, kamen also von Anfang an die sekundär erworbenen, wobei originäre und sekundäre Erwerbstitel oftmals Hand in Hand gingen, etwa wenn in einem päpstlichen Privileg die *fundatio*, *constructio* und *dotatio* einer Kirche zur Rechtsgrundlage für die Verleihung des Patronats auf deren Pfründe wurde.<sup>43</sup>

Neben der Stiftungstätigkeit der Gemeinden als Verband stand gleichsam von Beginn an die einzelner Stadtbürger. Seit dem 14. Jahrhundert blühte sie so auf, daß die Zahl der individuellen, bürgerlichen Pfründstiftungen die der gemeindlichen bald deutlich überflügelte. Dabei passierte es immer wieder, daß die Stifter die Herrschaftsrechte, die sie mit ihrer Stiftung erwarben, dem Rat übertragen. Auch wenn dies von Stadt zu Stadt ein höchst unterschiedliches Ausmaß haben konnte, läßt sich deshalb sagen, daß die Treuhänderschaft für individuelle Stifter der bedeutendste sekundäre Erwerbstitel für Stifterrechte in der Hand der Stadtgemeinden war. Bei Pfründstiftungen legten die Stifter vielfach bereits in der Stiftungsurkunde fest, daß der Patronat an den Rat oder den Bürgermeister fallen sollte. Der Zeitpunkt, an dem dies geschehen sollte, konnte dabei unterschiedlich sein.<sup>44</sup>

Worauf nun fußte diese Treuhänderrolle der Stadtgemeinden? Zunächst einmal hatte die gemeindliche Treuhänderschaft ihre Grundlage im Verbandscharakter der Stadtgemeinde. Sie beruhte darauf, daß die Gemeinde ein geschlossenes Gefüge sozialer Beziehungen bildete, in dem diese auf Dauer gestellt waren. Die Stadtgemeinde war eine Dauerperson.<sup>45</sup> Und hierin lag eine spezifische Wahlverwandtschaft mit den Stiftungen.

---

39 *Kurze*, Pfarrerwahlen (wie Anm. 15), 317.

40 *Kurze*, Pfarrerwahlen (wie Anm. 15), 442.

41 *Reicke*, Spital und sein Recht (wie Anm. 18), T. 1, 211; vgl. *Dieter Stievermann*, Biberach im Mittelalter, in: Ders./Volker Press/Kurt Diener (Hrsg.), *Geschichte der Stadt Biberach*. Weißhorn 1991, 209-254, hier 241-254; *Bernhard Rütth*, *Reformation in Biberach*, in: ebd., 255-288, hier 258-262.

42 *Kurze*, Pfarrerwahlen (wie Anm. 15), 444; *Pleimes*, *Weltliches Stiftungsrecht* (wie Anm. 28), 137.

43 *Kurze*, Pfarrerwahlen (wie Anm. 15), 447.

44 *Pleimes*, *Weltliches Stiftungsrecht* (wie Anm. 28), 135-148.

45 Der Begriff der Dauerperson nach *Pleimes*, *Weltliches Stiftungsrecht* (wie Anm. 28), 5.

Denn diese waren und sind ja geradezu durch das Moment der (theoretisch unbegrenzten) Dauer definiert und von der (einmaligen) Schenkung unterschieden. Entsteht eine Stiftung doch dadurch, daß ein Stifter ein Vermögen zur Verfügung stellt, aus dem ein von ihm bestimmter Zweck dauerhaft, über den eigenen Tod hinaus erfüllt wird.<sup>46</sup> Das Streben nach Dauer der Stiftungen war und ist in allen Kulturen, die Stiftungen kennen, durch den Wunsch des Stifters motiviert, den Tod durch Nachleben zu überwinden.<sup>47</sup> Um die Dauer seines Werks über den eigenen Tod hinaus zu erreichen, mußte ein Stifter deshalb eine eigene Dauerperson ins Leben rufen oder aber seine Stiftung an eine vorhandene Dauerperson anlehnen bzw. übertragen.<sup>48</sup> Daß die Kirche im frühen und hohen Mittelalter die zentrale Rolle beim Vollzug von Stiftungen spielte, beruhte deshalb nicht nur darauf, daß sie die Sorge für das Seelenheil als ihre ureigenste Kernkompetenz betrachtete, sondern auch darauf, daß sie quasi die einzige Dauerperson war, an die Stifter ihre Schöpfungen anlehnen konnten bzw. daß geistliche Gemeinschaften das dominierende Modell von dauerhaft existierenden Personengruppen waren: *ecclesia nunquam moritur*.<sup>49</sup> Mit der Ausbildung der Stadtgemeinden stand den Stiftern nun aber eine weitere Dauerperson zur Verfügung, die sie mit dem Vollzug ihrer Stiftungen und der Kontrolle über die Amtsführung der Destinatäre beauftragen konnten.<sup>50</sup> Denn für die Stadtgemeinden galt: *universitas nunquam moritur*.

Es spricht einiges dafür, daß es vor allem dieser Verbandscharakter der Stadtgemeinde war, ihre Eigenschaft als Dauerperson, die sie zum „Kristallisationskern“<sup>51</sup> für Herrschaftsrechte werden ließ, die durch Stiftungen entstanden waren.

So behielten viele Stifter den Patronat auf die von ihnen gestiftete Pfründe zunächst sich selbst und ihrer Familie vor, solange diese existierte. Erst wenn keine Nachkommen mehr vorhanden waren, sollte er an den Rat fallen. Dieser war hier also nur subsidiäres Stiftungsorgan, dessen einzige Aufgabe war, sicherzustellen, daß die Stiftung auch dann dauerhaft vollzogen wurde, wenn es keine Nachkommen des Stifters mehr geben sollte.<sup>52</sup>

Außerdem waren die Stadtgemeinden nicht die einzigen Dauerpersonen, denen die Stifter ihre Schöpfungen zu treuen Händen übertrugen. Konnten doch auch andere *universitates* die Dauer der Stiftung gewährleisten. Zünfte, Bruderschaften oder Pfarrzechen wurden von Stiftern mit der Sorge für den dauerhaften Vollzug ihrer Werke betraut.<sup>53</sup> Manche Stifter riefen gar eigene Treuhänderkollegien mit Kooptationsrecht ins Leben.<sup>54</sup> Diesen konnten sowohl Laien wie Klerikern angehören.<sup>55</sup> Auch kirchlicher

46 *Borgolte*, „Totale Geschichte“ (wie Anm. 23), 8.

47 *Borgolte*, König als Stifter (wie Anm. 25), 40.

48 *Borgolte*, König als Stifter (wie Anm. 25), 41.

49 *Liermann*, Handbuch des Stiftungsrechts (wie Anm. 1), 122.

50 Exemplarisch *Kießling*, Bürgerliche Gesellschaft und Kirche (wie Anm. 16), 175; vgl. *Reicke*, Stadtgemeinde und Stadtpfarrkirchen (wie Anm. 15), 60; *Schultze*, Stadtgemeinde und Kirche (wie Anm. 20), 114.

51 *Kießling*, Bürgerliche Gesellschaft und Kirche (wie Anm. 16), 231.

52 *Pleimes*, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 28), 137f., 143.

53 *Graf*, Niederkirchenwesen der Reichsstadt Goslar (wie Anm. 16), 197.

54 *Pleimes*, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 28), 62f.

55 *Kießling*, Bürgerliche Gesellschaft und Kirche (wie Anm. 16), 168.

Dauerpersonen bedienten sich die bürgerlichen Stifter in der spätmittelalterlichen Stadt, wenn es galt, Treuhänder für den Stiftungsvollzug einzusetzen. Viele Stifter beauftragten gar unterschiedliche Dauerpersonen, kirchliche wie weltliche, damit, sich beim Vollzug der Stiftungen gegenseitig zu kontrollieren.<sup>56</sup>

Es zeigt sich, daß es den Stiftern in erster Linie darum ging, die Dauer ihrer Stiftungen möglichst umfassend abzusichern. Ein Bestreben nach Verbürgerlichung und Ausschaltung der Kirche kann man daher nicht grundsätzlich unterstellen, sondern muß es im Einzelfall nachweisen.

Die Position der Stadtgemeinde auf diesem Markt der Dauerpersonen war deshalb von Stadt zu Stadt unterschiedlich. Mancherorts war ihr Anteil an den Patronaten gering, andernorts dagegen geradezu marktbeherrschend. Einige Stadtgemeinden konnten die Patronate im späten Mittelalter weitgehend oder gar vollständig monopolisieren.<sup>57</sup>

Wie es zu solchen Monopolstellungen kam, kann letztlich nur eine detaillierte, vergleichende Analyse des Verhältnisses von Stadtgemeinde und Stiftungen in den einzelnen Städten klären. Doch spricht einiges dafür, daß an dieser Stelle das politische Moment der städtischen Stiftungsherrschaft zum Tragen kam. In einer Reihe von Städten war es offensichtlich dieses, das die Grundlage für ihre Monopol- oder Quasimonopolstellungen bzw. für Bestrebungen, sich ein solches Monopol zu sichern, bildete. Hier nur in gebotener Kürze einige Beispiele:

Berühmt ist das „Patronatsmonopol“, das die Stadt Esslingen seit 1321 für sämtliche Pfründen innerhalb der Stadtpfarrei innehatte. Dieses wurde der Stadtgemeinde wohl 1319/20 vom Domstift Speyer zugestanden, das bis dahin ordentlicher Kollator der Pfarrei in Esslingen gewesen war. 1321 erließ der Rat eine Kapellenordnung in der deutlich wird, welches die Gegenleistung der Stadtgemeinde dafür war, daß sie in Zukunft sämtliche noch zu stiftende Pfründen verleihen durfte.<sup>58</sup>

Jeder Priester oder Kaplan wurde verpflichtet, dem Dekan des Speyerer Domkapitels oder dem Pfarrer Treue und Gehorsam zu geloben und an Hochämtern, Stundengebet und Beerdigungen teilzunehmen. Wer diesen Eid nicht leisten wollte, sollte die Pfründe verlieren, wer gegen die Ordnung verstieß, durch Dekan oder Pfarrer bestraft werden. Sollte ein Kaplan dagegen Widerstand leisten, sollte der Rat der Stadt dem Dekan beistehen. Die Gegenleistung der Stadtgemeinde bestand in dem Versprechen, daß sie den Kirchenoberen ihre Zwangsmittel zur Verfügung stellen wollte, wenn es darum ging, renitente Priester zu disziplinieren.

Während das Patronatsmonopol des Esslinger Rates bestand, bevor dort die bürgerliche Stiftungstätigkeit eigentlich eingesetzt hatte, kam es in vielen anderen Städten schrittweise zu einer Monopolisierung der Patronate durch die Stadtgemeinde. Hierbei war ebenfalls ein genuin politisches Moment von großer Bedeutung: die Gesetzgebung der Räte, ob sie nun auf Willkürrecht oder landesherrlicher Privilegierung beruhte, vor

56 *Reicke*, Stadtgemeinde und Stadtpfarrkirchen (wie Anm. 15), 60.

57 Vgl. die Übersicht bei *Kurze*, Pfarrerwahlen (wie Anm. 15), 444f.; vgl. *Ders.*, Der niedere Klerus in der sozialen Welt des späteren Mittelalters, in: Knut Schulz (Hrsg.), Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters. F Schr. Herbert Helbig. Köln/Wien 1976, 273-305.

58 *Karl Müller*, Die Esslinger Pfarrkirche im Mittelalter, in: Württembergische VJsH. f. Landesgesch. N. F. 16, 1907, 237-326.



allein die städtische Amortisationsgesetzgebung und die Aufsicht über das städtische Testamentswesen, durch die die Stadtgemeinden die Stiftungstätigkeit der Bürger vielerorts ihrer Aufsicht unterwarfen.<sup>59</sup>

In Wien etwa setzten die Stiftungsurkunden, die Bürgermeister und Rat zu sekundären Patronen auf Altarpfründen für den Fall des Aussterbens der Stifterfamilie bestimmten, um die Mitte des 14. Jahrhunderts ein. Seit den 1430er Jahren war dies dann zum Regelfall geworden. Da der Rat das gesamte Testamentswesen beaufsichtigte und es seit den Reformen Rudolfs IV. auch in seiner Hand lag, Urkunden über Besitzveränderungen an Grundstücken auszufertigen, hatte der Rat zwei Druckmittel in der Hand, um Einfluß auf die bürgerliche Stiftungstätigkeit zu nehmen. Testamente konnte er wegen eines Verstoßes gegen die Amortisationsgesetze für nichtig erklären. Und in vielen letztwilligen Verfügungen beschwören die Testatoren den Rat eindringlich, das Testament nicht umzustoßen. Sie gingen also von weitgehenden Eingriffsmöglichkeiten des Rats aus. Und indem sie ihm den Patronat auf die von ihnen gestifteten Pfründen übertrugen, steigerten sie sein Interesse, die Stiftung Wirklichkeit werden zu lassen.<sup>60</sup>

Auch in Nürnberg wird es ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts zur Regel, daß die Stifter von Pfründen dem Rat bzw. bestimmten städtischen Amtsträgern, spezifischen Gruppierungen innerhalb des Rats oder Ratsmännern, die aufgrund ihrer Stellung hervorragten, den Patronat übertrugen und sich selbst bzw. ihren Erben nur die erste Verleihung vorbehalten. Man hat mit guten Gründen angenommen, daß auch hier die Einflußmöglichkeiten auf die bürgerlichen Stiftungen, die sich dem Rat durch die Oberaufsicht über Testamentswesen und Immobilienverkehr eröffneten, den Ausschlag gaben.<sup>61</sup>

Daneben müssen allerdings noch andere, schwer greifbare Faktoren eine Rolle gespielt haben. Dies zeigt das Beispiel Braunschweigs. Hier übte die städtische Obrigkeit am Übergang des 14. zum 15. Jahrhundert einen beherrschenden Einfluß auf das Stiftungsverhalten der Braunschweiger Bürger aus und erwarb parallel dazu eine große Zahl treuhänderischer Stifterrechte. Bereits in einer 1349 zusammengestellten Sammlung von Stadtgesetzen heißt es, daß keiner ein Erbe verkaufen dürfe, wenn dadurch die Schoßpflicht Schaden erleide. Und folgerichtig bestimmte der Rat, daß die Anwesenheit

59 *Schultze*, Stadtgemeinde und Kirche (wie Anm. 20), 120; zur mittelalterlichen Amortisationsgesetzgebung vgl. *Jean Hilaire*, Art. Amortisation, in: LMA. Bd. 1. München/Zürich 1977, 542; *Franz Irsigler*, Art. Amortisationsgesetze, in: ebd., 542f.; *Friedrich Merzbach*, Art. Amortisationsgesetzgebung, in: HRG. Bd. 1. Berlin 1971, 148f.; *Liermann*, Handbuch des Stiftungsrechts (wie Anm. 1), 122f., 159; *Pleimes*, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 28), 52-58; *Wilhelm Kahl*, Die deutschen Amortisationsgesetze. Tübingen 1879; vgl. auch *Hermann Kamp*, Amortisation und Herrschergedenken im Burgund des 15. Jahrhunderts, in: Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), Memoria als Kultur. (VMPIG, Bd. 121.) Göttingen 1995, 253-284; *Hans-Jörg Gilomen*, Renten und Grundbesitz in der Toten Hand. Realwirtschaftliche Probleme der Jenseitsökonomie, in: Peter Jezler (Hrsg.), Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. 2. Aufl. Zürich 1994, 135-148.

60 *Lentze*, Altarpfründen im mittelalterlichen Wien (wie Anm. 15), 267-270; vgl. *Ders.* Begräbnis und Jahrtag im mittelalterlichen Wien, in: ZRG KA 36, 1950, 328-364; *Ders.*, Das Seelgerät im mittelalterlichen Wien, in: ZRG KA 44, 1958, 35-103.

61 *Reicke*, Stadtgemeinde und Stadtpfarrkirchen (wie Anm. 15), 70-73.

mindestens zweier Ratmannen notwendig sei, um die Rechtswirksamkeit eines Testaments zu garantieren. Dies wurde Anfang des 15. Jahrhunderts abermals eingeschränkt und ausgeweitet.<sup>62</sup> 1413 bestimmte der Rat, daß Stiftungen von Memorien, ewigen Messen oder Altären nur mit Wissen und Erlaubnis des Rats rechtskräftig seien.<sup>63</sup> Hiermit korrespondiert auffällig, daß die Patronatsrechte der Pfründen, die Braunschweiger Bürger Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts stifteten, in der Regel dem Rat des Weichbildes übertragen wurden, dem die vom Stifter für seine Fundation ausgewählte Kirche angehörte. Dabei gelangte der Rat nicht sofort mit Stiftung der Pfründe zur Ausübung seines Besetzungsrechtes. Die Stifter behielten sich bzw. ihren Erben stets die erste, oft aber auch noch die zweite und dritte Präsentation des Pfründeninhabers vor. Im Laufe des 15. Jahrhunderts setzte sich dann allerdings der Erbenpatronat auf Kosten des Ratspatronats zusehends durch. Ob dies, wie Heepe annahm, als Ausdruck der politischen Schwäche des Braunschweiger Rats zu sehen ist, muß an dieser Stelle dahingestellt bleiben.<sup>64</sup>

Statt dessen soll ein erstes Fazit gezogen werden: Die Vorgänge, durch die spätmittelalterliche Stadtgemeinden beherrschenden Einfluß auf die Besetzung einer großen Zahl oder gar der Mehrheit von Pfründen an den Kirchen ihrer Stadt erlangten, lassen sich kaum sinnvoll als Kommunalisierung im Sinne einer Ausdehnung der städtischen Hoheit über die Kirche bezeichnen. Beruhte der Einfluß der Räte auf die Besetzung der Pfründen doch im Kern zunächst einmal auf einer Akkumulation von Stifterrechten, seien dies autochthone oder treuhänderische.

Dafür, daß die Stadtgemeinden vielerorts zum Kristallisationskern für Stifterrechte werden konnten, waren zwei Aspekte entscheidend, einmal ihr Verbandscharakter und darüber hinaus auch die politischen Mittel, über die diese Verbände im Unterschied zu anderen verfügten. Als Dauerperson, die nicht stirbt, stand die Stadtgemeinde geradezu in Wahlverwandtschaft zu den Stiftungen, die ja immer auf Dauer angelegt waren. Ihr übertrugen deshalb viele Stifter die Treuhänderschaft über ihre frommen Werke. Ihre politischen Mittel, Zwang ausüben und für alle Stadtbürger verbindliche Gesetze erlassen zu können, ließen die Stadtgemeinde mancherorts geradezu zum Treuhand-Monopolisten werden. Nur in diesen Fällen, in denen die städtische Obrigkeit auf genuin politischem Weg die Patronate an sich zog, könnte man, wenn auch mit Einschränkungen, von einem Prozeß der Kommunalisierung sprechen. War es doch hier die Eigenschaft der Stadtgemeinde, ein politischer Verband zu sein und damit jene Eigenschaft, die sie von den anderen Verbänden innerhalb der Stadtmauern unterschied, die den Ausschlag gab. Allerdings, das muß betont werden, kann auch hier nicht von einer Oberhoheit der Gemeinde über die Pfründen, deren Patronat sie innehatte, gesprochen werden. Die Herrschaft des Rats über die Pfründen beruhte auf Vertrag mit den Stiftern und fand deshalb auch ihre Grenze in den jeweiligen Stiftungszwecken, die gewahrt

---

62 Heepe, Altarpfründen an den Pfarrkirchen der Stadt Braunschweig (wie Anm. 15), 7; Bernd-Ulrich Hergemöller, „Pfaffenkriege“ im spätmittelalterlichen Hanseraum. Quellen und Studien zu Braunschweig, Osnabrück, Lüneburg und Rostock. 2 T. (Städteforschung, Reihe C: Quellen, Bd. 2.) Köln 1988, T. 1, 18f.

63 Heepe, Altarpfründen an den Pfarrkirchen der Stadt Braunschweig (wie Anm. 15), 7.

64 Heepe, Altarpfründen an den Pfarrkirchen der Stadt Braunschweig (wie Anm. 15), 11-13.

werden mußten. In den Kapellenordnungen, die die Räte einiger Städte erließen, um die Amtsführung ihrer Pfründner zu reglementieren, kam dies regelmäßig zum Ausdruck. So mußte jeder Geistliche, der von Bürgermeister und Rat der Stadt Biberach, die das Patronat auf die Pfründen in der Stadt innehatten, eingesetzt wurde, der Kapellenordnung von 1472 zufolge unter anderem schwören, wöchentlich so viele Messen zu halten, wie es die Stifter bestimmt hatten.<sup>65</sup> Auch der Nürnberger Rat wies die Kleriker seiner Patronatspfründen an, die Gottesdienste nach dem Wortlaut der Stiftungsurkunden getreulich zu vollziehen.<sup>66</sup> Wie ernst die Räte die Grenze nahmen, die der Stifterwille ihrer Herrschaft über die Pfründen setzte, zeigt das Verhalten der Obrigkeiten jener Städte, in denen nach der Reformation der Vollzug der Stiftermemoria im Sinne des alten Glaubens nicht mehr erwünscht war. Waren noch altgläubige Erben des Stifters am Leben, dann wagten die protestantischen Räte vielerorts nicht, das Pfründenvermögen anzutasten und im Sinne der neuen Lehre umzuwidmen, sondern verglichen sich mit den Stiftererben oder gaben das Pfründenvermögen an diese heraus.<sup>67</sup>

Das Verhältnis von Stiftungen und politischem Verband erweist sich damit nicht als Gegensatz, sondern als Wechselbeziehung. Als Treuhänder für die Stifter, der den dauerhaften Vollzug der Stiftungen gewährleisten konnte, herrschte der politische Verband über die Stiftungen, hatte dabei jedoch die einzelnen Stiftungszwecke und damit die Vielfalt der Bestimmungen, die die individuellen Stifter getroffen hatten, zu wahren. Die Ausweitung dieser Herrschaft wurde allerdings dadurch begünstigt, daß die Stifter als Angehörige des politischen Verbandes dessen Gesetzgebungs- und Zwangsgewalt unterworfen waren und so veranlaßt werden konnten, den politischen Verband und nicht etwa einen anderen „Sonderverband“ mit der Treuhänderschaft über ihre Stiftungen zu betrauen.

Wie lassen sich diese Einsichten nun in Beziehung zu den allgemeinen Überlegungen zu Herrschaftsstrukturen im Okzident setzen? Wo ist das Verhältnis von Stadtgemeinden und Stiftungen einzuordnen im Spannungsfeld von Feudalismus und Staat? Herrschaft über Stiftungen ist vom Mittelalter bis zur modernen Forschung vielfach in Analogie zu feudaler Herrschaft gesetzt worden. Von den Zeitgenossen wurden manche

65 *Victor Ernst*, Die Biberacher Kirche vor der Reformation, in: Württembergische VJsh. f. Landesgesch. N. F. 7, 1898, 34-49, hier 41, 47.

66 *Reicke*, Stadtgemeinde und Stadtpfarrkirchen (wie Anm. 15), 89.

67 Vgl. hierzu *Hartmut Boockmann*, Obrigkeitliche Bindungen von Pfründen und Kirchenvermögen im spätmittelalterlichen und reformatorischen Nürnberg, in: Bernd Moeller (Hrsg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. (Schr. d. Vereins f. Reformationsgesch., Bd. 199.) Gütersloh 1998, 371-380; *Heinrich Dormeier*, St. Rochus, die Pest und die Imhofs in Nürnberg vor und während der Reformation. Ein spätgotischer Altar in seinem religiös-liturgischen, wirtschaftlich-rechtlichen und sozialen Umfeld, in: Anz. d. Germanischen Nationalmuseums 1985, 7-72; *Joachim Berger*, Spital und Seelhaus. Entstehung und Wandel wohltätiger Stiftungen für das Seelenheil am Beispiel der „Dreikönigskapelle“ und „Vöhlins Klösterle“ in der Reichsstadt Memmingen, in: Memminger Gbl. 1993-96, 63-123; *Benjamin Scheller*, Damit dennoch etwas um das gelt und des stifters willen beschech... Der Streit um den Stiftungsvollzug der Vöhlinschen Prädikatur bei St. Martin in Memmingen nach der Reformation (1526-1543), in: Borgolte (Hrsg.), Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten (wie Anm. 1), 257-278, v. a. 273.

Patronate als „Lehenschaften“ bezeichnet, und zwar jene, die dem Patronatsherrn weitgehende Herrschaftsrechte über den Stiftungsdestinatär einräumten. Diese Herrschaftsbeziehung ähnelte in den Augen der Zeitgenossen offensichtlich der zwischen Herr und Mann.<sup>68</sup> Jörn Sieglerschmidt hat das Patronatsrecht des Mittelalters gar als „Seitenstück des Lehnswesens“ bezeichnet, als Teil „eines politischen und sozialen Systems, in dem der adlige oder bürgerliche Patron seine Klientel nicht nur durch von ihm gewährten Schutz an sich bindet, sondern auch (durch) die unterschiedlichen Möglichkeiten, ihm geleistete Dienste zu entlohnen“.<sup>69</sup> Da hier das Lehnswesen offensichtlich als nicht näher bestimmte Ausprägung traditionaler Herrschaft im Sinne von Patronage und Klientel verstanden wird, ist mit dieser Charakteristik allerdings noch nicht viel erreicht für eine Einordnung der städtischen Patronatsherrschaft in das Tableau der Herrschaftsformen im Okzident zwischen Feudalismus und Staat.

Präziser läßt sich die Beziehung von Stadtgemeinde und Stiftungen benennen, indem man abermals auf die Herrschaftstypologie Max Webers zurückgreift.<sup>70</sup> In dieser skizziert Weber nämlich neben dem Lehensfeudalismus noch einen weiteren Typus dieser Herrschaftsform: den Pfründenfeudalismus.<sup>71</sup> Webers Ausführungen zu diesem sind nicht besonders ausführlich, und dies mag erklären, warum dieser Typus bis jetzt nicht zur Analyse von Herrschaftsverhältnissen im mittelalterlichen Okzident herangezogen wurde.<sup>72</sup> Pfründenfeudalismus hat mit dem Feudalismus im allgemeinen die beiden Charakteristika der politischen Dezentralisierung und der ständischen Komponente gemeinsam. Er unterscheidet sich vom Lehensfeudalismus jedoch durch den Grad der Dezentralisierung. Dieser ist geringer, weil die ständische Qualifikation nur für den Erwerb von Pfründen relevant ist, nicht aber für die Bildung des politischen Verbands. Im Lehensfeudalismus ist dieser „völlig ersetzt durch ein System rein persönlicher Treuebeziehungen zwischen dem Herrn und seinen Vasallen, diesen und ihren weiterbelehnten (subinfeudierten) Untervasallen und weiter den eventuellen Untervasallen dieser“.<sup>73</sup> Im Pfründenfeudalismus dagegen bleibt stets ein institutioneller Kern erhalten, der den Zusammenhang des politischen Verbands stiftet und der „katastermäßig abtaxierte(.) Ertragsobjekte(.)“ an die ständisch qualifizierten Pfründner verleiht.<sup>74</sup>

Dies erscheint geradezu als eine Beschreibung des Verhältnisses von Stadtgemeinde und den Destinatären von Pfründstiftungen. Die Repräsentanten des institutionellen Kerns der Stadtgemeinde verliehen Pfründen an Personen, die als Kleriker ständisch

---

68 *Pleimes*, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 28), 146.

69 *Sieglerschmidt*, Territorialstaat (wie Anm. 28), 282.

70 S. die Literatur o. bei Anm. 6.

71 *Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft (wie Anm. 10), 148, 151.

72 Zur Werkgeschichte von Webers Herrschaftssoziologie vgl. *Breuer*, Webers Herrschaftssoziologie (wie Anm. 3), 13-19.

73 *Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft (wie Anm. 10), 149; vgl. *Breuer*, Webers Herrschaftssoziologie (wie Anm. 3), 161f.

74 *Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft (wie Anm. 10), 151; vgl. *Breuer*, Webers Herrschaftssoziologie (wie Anm. 3), 160; *Ders.*, Staat (wie Anm. 2), 138.

qualifiziert waren.<sup>75</sup> Als „Nutznießer oder Rentner mit bestimmten sachlichen Amtspflichten“ ähnelten sie dabei städtischen Beamten, ohne jedoch tatsächlich in einer Amtsbeziehung zum politischen Verband zu stehen.<sup>76</sup> Eine solche war ja auch aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Klerikerstand gar nicht möglich. Aber gerade das Ausweichen auf personale Herrschaftsverhältnisse, dort wo Amtsbeziehungen nicht möglich sind, gilt ja seit jeher als geradezu typisch für Feudalismus.

Die Niederkirchenherrschaft der spätmittelalterlichen Stadtgemeinden mit dem Begriff des Pfründenfeudalismus zu charakterisieren, bedeutet allerdings, Max Weber bis zu einem gewissen Grad gegen den Strich zu lesen. Denn in Webers Konzeption des Pfründenfeudalismus hat der politische Verband stets patrimonialen Charakter.

Die stadtgemeindliche Kirchenherrschaft jedoch war ein kommunaler Pfründenfeudalismus. Darüber hinaus war dieser offensichtlich kein Devolutionsphänomen. Bewirkt er doch eben keine Zersplitterung des Verbandes. Das Patronatsrecht wurde zwar entwickelt, um die vollständige Auflösung des kirchlichen, im Kern hierokratischen Herrschaftsverbands durch das Eigenkirchenwesen zu verhindern. Da Stifterrechte jedoch auch vom weltlichen, politischen Verband der Stadtgemeinde akkumuliert werden konnten, boten sie diesem die Chance, Zersplitterung, nämlich die in weltliche und die in geistliche Sphäre, zumindest teilweise zu kompensieren. Die Ratspatronate etablierten Herrschaftsbeziehungen zu denjenigen, die die städtische Obrigkeit ihrer Gerichts-, Steuer- oder gar Amtshoheit nicht zu unterwerfen vermochte.<sup>77</sup> Und es ist bezeichnend, daß jene Patronate, in denen die Asymmetrie zwischen Patron und Pfründeninhaber am schärfsten ausgeprägt war, die sogenannten Lehenschaften, in jenen Städten gehäuft auftraten, in denen die Obrigkeit die Stiftungstätigkeit der einzelnen Stadtbürger am stärksten reglementierte.<sup>78</sup> Der kommunale Pfründenfeudalismus ist gesteigerte Staatlichkeit, nicht verminderte! Und die obrigkeitliche Patronats Herrschaft ist ja auch von der Forschung oftmals als „Vorstufe“ des modernen Staatskirchentums gewertet worden, allerdings ohne ihren feudalen Charakter zu erkennen.<sup>79</sup>

Die hier vorgeschlagene Lesart des Verhältnisses von Stadtgemeinde und Niederkirchen als kommunaler Pfründenfeudalismus hat gegenüber der bisherigen als Kommunalisierung vor allen Dingen den Vorzug größerer analytischer Präzision. Sie macht zum einen deutlich, daß die Gemeinden vor allem als Dauerpersonen zu Kristallisationskernen von Stifterrechten wurden und als politische Verbände unter Umständen

75 Zu Standespflichten und v. a. -rechten des Klerus im Mittelalter vgl. *Feine*, Kirchliche Rechtsgeschichte (wie Anm. 4), 391-395; vgl. auch *Kurze*, Niederklerus (wie Anm. 57), 297, der darauf hinweist, daß Pfründeninhaber sich seit dem 14. Jahrhundert „Herren“ nannten und so genannt wurden.

76 *Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft (wie Anm. 10), 628; vgl. *Breuer*, Webers Herrschaftssoziologie (wie Anm. 3), 160.

77 *Eugen Mack*, Die kirchliche Steuerfreiheit in Deutschland seit der Dekretalengesetzgebung. (Kirchenrechtliche Abh., H. 88.) Stuttgart 1916 [ND Amsterdam 1965]; *Justus Hashagen*, Zur Charakteristik der geistlichen Gerichtsbarkeit vornehmlich im späten Mittelalter, in: ZRG KA 37, 1916, 205-292; vgl. auch *Isenmann*, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter (wie Anm. 13), 213-215.

78 *Pleimes*, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 28), 146.

79 Vgl. etwa *Hashagen*, Staat und Kirche vor der Reformation (wie Anm. 4).

beherrschenden Einfluß auf das Stiftungsverhalten ihrer Stadtbürger gewinnen konnten. Sie zeigt aber auch, daß kein direkter Weg vom kommunalen Autonomiestreben zur Kirchenherrschaft führte, daß die Stadtgemeinden keine Niederkirchenhoheit errichten konnten, sondern aufgrund eigener Stiftungstätigkeit oder als Treuhänder Stifterrechte erwarben, die keinerlei hoheitlichen Charakter hatten. Damit lenkt sie gleichzeitig den Blick darauf, daß die Stadtgemeinde nicht nur „eine Insel stadtbürgerlicher Freiheit und Gleichheit inmitten einer herrschaftlich geordneten, auf Bindung und Ungleichheit ausgerichteten agrarisch-feudalen Umwelt“ war<sup>80</sup>, sondern daß im politischen System der spätmittelalterlichen Stadt das genossenschaftliche Prinzip stets durchgesetzt war mit starken Elementen von Ungleichheit und Bindung.<sup>81</sup> Indem die Stadtgemeinde, und das hieß konkret der Rat, Patronate erwarb, traten die Räte zusehends als Herren auf, nämlich gegenüber den von ihr eingesetzten Klerikern. Es wäre zu fragen, ob es vielleicht kein Zufall ist, daß dies parallel zu jenem Prozeß geschah, in dem sich die Leitungsgremien der Stadtgemeinde zusehends von dieser distanzieren.<sup>82</sup>

Vor allem aber zieht die Deutung der stadtgemeindlichen Patronatsherrschaft als kommunaler Pfründenfeudalismus die Frage nach sich, inwieweit es im Einfluß anderer politischer Verbände auf die kirchlichen Verhältnisse Analogien hierzu gab, ob neben dem kommunalen auch ein landesherrlicher oder gar königlicher Pfründenfeudalismus existierte. Kurz: Sie macht die Untersuchung der städtischen Verhältnisse anschlussfähig für den Vergleich mit anderen politischen Verbänden und deren Kirchenherrschaft, ein Vergleich, der bisher unter der Vorherrschaft der Kommunalisierungsthese nicht vorgenommen werden konnte.

So ließe sich etwa fragen, ob nicht für eine präzise Charakteristik des vorreformatorischen „landesherrlichen Kirchenregiments“, das man jüngst nüchtern als „härteren fürstlichen Zugriff auf die Pfründen“ beschrieben hat<sup>83</sup>, ebenfalls klar unterschieden werden müßte, worauf dieser vor allem beruhte, auf autochthonen Stifterrechten oder auf sekundär erworbenen, und welche Rolle genuin politische Mittel, wie etwa die Vogtei, beim sekundären Erwerb spielten.<sup>84</sup> Am Beispiel der Universitäten hat man bereits zeigen können, daß der Einfluß der Landesherren auf die Hohen Schulen nicht

80 *Isenmann*, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter (wie Anm. 13), 17.

81 Vgl. hierzu *Valentin Groebner*, Zu einigen Parametern der Sichtbarmachung städtischer Ordnung im späteren Mittelalter, in: *Monnet/Oexle* (Hrsg.), Stadt und Recht im Mittelalter (wie Anm. 13), 133-151.

82 Vgl. o. Anm. 14.

83 *Ernst Schubert*, Fürstliche Herrschaft und Territorium im späteren Mittelalter. (EDG, Bd. 35.) München 1996, 41.

84 Zum „landesherrlichen“ Kirchenregiment vgl. immer noch *Hashagen*, Staat und Kirche vor der Reformation (wie Anm. 4); vgl. auch *Dieter Stievermann*, Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg. Sigmaringen 1989; *Helmut Rankl*, Das vorreformatorische landesherrliche Kirchenregiment in Bayern (1378-1526). (Miscellanea Bavarica Monacensia, H. 34.); *Richard Lossen*, Staat und Kirche in der Pfalz im Ausgang des Mittelalters. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, Bd. 3.) Münster i. W. 1907; *Heinrich Ritter von Srbik*, Die Beziehungen von Staat und Kirche in Österreich während des Mittelalters. (Forschungen z. inneren Gesch. Österreichs, Bd. 1, H. 1.) Innsbruck 1904.

aus ihrer politischen Position als Territorialherren resultierte, sondern aus ihrer Rolle als Stifter.<sup>85</sup>

Außerdem spielten neben solchen originären auch noch sekundär erworbene Stifterrechte eine Rolle, die die jeweilige „überlebende landesherrliche Dynastie“ von aussterbenden Adelsfamilien erbte.<sup>86</sup> Auch der sekundäre Erwerb durch Treuhänderschaft läßt sich belegen.<sup>87</sup> Wie für die Stadtgemeinden gilt auch für die Fürstentümer, daß die Zahl der Patronate, die von der Obrigkeit ausgeübt werden konnten, von Fall zu Fall sehr unterschiedlich war.<sup>88</sup> Während etwa im vorreformatorischen Württemberg über die Hälfte der Pfründen vom Landesherrn vergeben wurden, waren es in der Pfalz weniger als ein Zehntel.<sup>89</sup> Eine Analyse der Gründe hierfür versprache Erkenntnisse über den Charakter der Staatlichkeit der spätmittelalterlichen Territorien im Vergleich zu dem der Stadtgemeinden.

Dies alles kann hier natürlich ebensowenig noch durchgeführt werden wie ein Vergleich mit der Ebene der monarchischen Herrschaft und ihren Patronaten.<sup>90</sup> Es ist jedoch bereits am Beispiel der städtischen Kirchenherrschaft im spätmittelalterlichen Reich deutlich geworden, daß sich die Geschichte des mittelalterlichen Stiftungswesens fruchtbar machen läßt für die Geschichte der Staatlichkeit im mittelalterlichen Okzident.

---

85 *Wagner*, Universitätsstift und Kollegium in Prag, Wien und Heidelberg (wie Anm. 26), 316f.; vgl. *Frank Rexroth*, Deutsche Universitätsstiftungen von Prag bis Köln. Die Intentionen des Stifters und die Wege und Chancen ihrer Verwirklichung im spätmittelalterlichen deutschen Territorialstaat. (Beih. z. AKG, H. 34.) Köln/Weimar/Wien 1992, 3f., 48.

86 *Hashagen*, Staat und Kirche vor der Reformation (wie Anm. 4), 467; *Schubert*, Fürstliche Herrschaft und Territorium (wie Anm. 84), 40f.

87 *Ernst Büttner*, Die Kirche im spätmittelalterlichen Hannover, in: *Zs. d. Ges. f. Niedersächs. Kirchengesch.* 38, 1933, 10-139, hier 28.

88 *Hashagen*, Staat und Kirche vor der Reformation (wie Anm. 4), 466.

89 *Stievermann*, Landesherrschaft und Klosterwesen (wie Anm. 84); *Lossen*, Staat und Kirche in der Pfalz (wie Anm. 84), 99.

90 Vgl. *Hashagen*, Staat und Kirche vor der Reformation (wie Anm. 4), 466f.

# Pious Foundations in the Ottoman Society of Anatolia and Rumelia

## A Report on Current Research

By

*Suraiya Faroqhi*

Pious foundations (in Turkish: *wakıf*, pl. *evkaf*) are, and have been from the very beginnings of modern-style Ottoman historiography in the early twentieth century, a popular topic among researchers. For over sixty years now, a journal is being published in Turkey that specializes in issues related to pious foundations.<sup>1</sup> But apart from such work, often focusing on questions of detail and addressed mainly to specialists, pious foundations possess a broader and more general interest, and have long been regarded as a central topic in the social, cultural, economic and religious history of Ottoman Muslims. And surprisingly, at least in certain times and places, the pious foundation, Ottoman style, has also had an impact on the history of Orthodox Christians, even though the parameters of this institution have of course been set out in Islamic and not in church law.<sup>2</sup>

Over twenty years ago, a first attempt was made to pull together the results of this research in a monograph.<sup>3</sup> If now, at the beginning of the twenty-first century, we were to present a reasonably full summary merely of the work that has been done since that time, another volume would be necessary. As a social and economic historian, the present author is doubtless better qualified to deal with some aspects of 'foundation

- 
- 1 'Vakıflar Dergisi' began publication in 1938 (repr. of vol. 1 in 1969), from the early 1980's onwards, it has been giving more emphasis to contributions on the popular level, addressed to a religious audience. In the 1970's and 1980's, there also appeared a series named 'Türkiye Vakıf Abideleri' (vol. 1, 1972), an encyclopedia of buildings on Turkish territory constructed with religious and charitable aims in mind. Both publications are/were sponsored by the General Directorate of Pious Foundations of the Republic of Turkey. For a recent overview over general research on pious foundations in the Islamic world, compare *Hamilton A. R. Gibb et al.*, Art. *Wakf*, in: *El<sup>2</sup>*. Vol. 11. Leiden 2002, 59-99.
  - 2 *John Alexander (Alexandropoulos)*, The Lord Giveth and the Lord Taketh Away: Athos and the Confiscation Affair of 1568-1569, in: *Athonika Symmeikta* 4, 1997, 149-200.
  - 3 *John Robert Barnes*, An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire. Leiden 1986.



studies' as opposed to others. Thus this paper will focus on questions of Ottoman urbanism as promoted by sultans, ladies of royal status and also the viziers who often enough, were related to the Ottoman ruling house by marriages to these princesses. In quite a few large cities, and occasionally in smaller centers as well, entire quarters were laid out through the munificence of such personages; this was a custom that the Ottoman sultans seem to have adopted in rivalry with other post-Seljuk Anatolian rulers, including among others the Ramazanoğulları of Adana and the Dulkadir of Maraş (today: Kahramanmaraş) and Elbistan.<sup>4</sup>

Moreover large-scale public construction being regarded as an activity that brought glory to whoever engaged in it, in the fifteenth and sixteenth centuries princes learning the art of governance in this or that Anatolian town were permitted to build mosques and covered markets. However, as they were not as yet reigning sultans, they often acted not in their own names, but in those of their mothers.<sup>5</sup> In the eighteenth century, the socio-political background of lavish construction in the provinces had changed considerably: now the sultans and their families were little in evidence, while mosques, schools, fountains and baths were often built by local magnates and their families, who used this opportunity to imprint their piety and generosity on the townscapes of Mosul, Yozgat, Vidin or Baghdad.

Buildings formed an essential component of many pious foundations; as a result, art historians have also become interested in this issue. After all, the major monumental structures existing in the Ottoman realm were mosques, schools for the training of religious and legal specialists (*medreses*), bridges and aqueducts, and almost all these buildings either housed an activity sponsored by a pious foundation, or else made money that supported scholars, students or even the poor in general. Thus any attempt to determine the aims and modalities of patronage, for the last seventy or eighty years one of the major concerns of art historians the world over, must be based on the study of inscriptions and archival material connected with the functioning of pious foundations.<sup>6</sup> For only these materials will give us an idea, however limited it may be, of the intentions of donors who built mosques, or much more modestly, left money in their wills for the repair of the pavement of a street located close to their former domiciles.

Nor is the art historical relevance of records pertaining to pious foundations limited to this particular issue of patronage. Admittedly where Ottoman studies are concerned, the investigation of repairs and reconstructions that 'classical' mosques and *medreses* underwent in later periods is still in its beginnings. A few studies of this kind have been undertaken, but mainly relate to the nineteenth century. Yet whenever attempts of this

4 *Halil Sahillioğlu*, Ramazanoğullarından Davut Bey Oğlu Mahmud Bey Vakfiyesiyle Fağfur Paşa Oğlu Ali Paşa Vakfiyesi, in: *Vakıflar Dergisi* 10, n. y. [early 1970's], 136-170; *Zafer Bayburtluoğlu*, Kahraman Maraş'ta bir Grup Dulkadiroğlu Yapısı, in: *ibid.*, 234-250.

5 On the role that princes' mothers played in the grooming of their sons in preparation for future struggles for the throne, see *Leslie Peirce*, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York/Oxford 1993.

6 As a few examples among many, compare *Aptullah Kuran*, *Sinan, the Grand Old Master of Ottoman Architecture*. Washington, D. C./Istanbul 1987.

kind are being made, it is to documents dealing with the administration of pious foundations that the author is obliged to turn. In addition whenever it is necessary to establish catalogues of buildings in this or that location, *vakıf*-related documentation turns out to be crucial; for the inscriptions which have so often been affixed even to very modest pious foundations in many cases are the only traces that remain of the relevant buildings. Unfortunately due to the restructuring of cities that began in the mid-nineteenth century and gained momentum in the twentieth, a great many historical structures have been lost.<sup>7</sup>

Urbanism is closely linked to economic history, as the covered markets, shops and khans provided by many larger foundations made it easier for merchants and craftsmen to go about their respective businesses. When accounts survive concerning the rents that the foundations collected from commercial structures, it becomes possible to determine the locations of markets and fairs about which we would otherwise know nothing. Or in a less optimistic mode: when trade was interrupted due to the civil wars that ravaged Anatolia in the years before and after 1600, we learn from the correspondence of foundation administrators that covered markets were falling in ruins, as there was no money to repair the damages inflicted by earthquakes and fires.<sup>8</sup> Or else these administrators requested – and received – sultanic commands ordering merchants buying and selling valuable goods to do business in khans and covered markets, and pay rent for the privilege of so doing. And when an urban revival set in, in places like eighteenth-century Urfa or Nevşehir, this also involved the construction of new shops and khans sponsored by and associated with pious foundations.<sup>9</sup>

As to social historians, they have been especially attracted by the information that the documents produced by pious foundations contain with respect to public charity. Records establishing a *vakıf* will tell us something about the people who, according to the intentions of the founder, were to benefit from his/her generosity. These included schoolchildren that studied the Koran and, in connection with this central religious endeavor, also were taught how to read and write. On a more advanced level, there were the students preparing for careers as religious and legal scholars; and in both cases the founder also usually provided remuneration for the teachers, who might live in the – usually mosque-dominated – complex. When a public soup kitchen formed part of a group of foundations constructed in Istanbul by an Ottoman sultan, the institution might function first and foremost as a government guesthouse. Aside from officials on active duty, beneficiaries might well include the widows of former officials, while leftovers

7 Semavi Eyice, professor at Istanbul University, has written an entire series of studies, published in different journals, on mosques and other foundation-sponsored buildings that have been torn down to make room for widened streets in downtown Istanbul.

8 *Suraiya Faroqhi*, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, Crafts, and Food Production in an Urban Setting. 1520-1650.* Cambridge 1984, 31f.

9 *İlknur Aktuğ*, *Nevşehir, Damat İbrahim Paşa Külliyesi.* Ankara 1992; *Suraiya Faroqhi*, *The Centre of Urfa in the mid-18th Century*, in: Yıldız Sey (ed.), *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme – Housing and Settlement in Anatolia. A Historical Perspective.* Istanbul n. y. [1996], 278-283.

were doubtless distributed to the poor, so that a charitable aspect was not lacking.<sup>10</sup> Matters might work out differently in the provinces, however, where the poor seem to have played a more central role.<sup>11</sup> Wayfarers were another favored category: not only did they travel over street pavements and bridges established through public charities, the tax exemptions granted to many dervish lodges by the Ottoman central administration were usually contingent on their putting up travelers for the night.<sup>12</sup>

After a hesitant start in the 1970s, the history of Ottoman women has become a field of study in its own right. While there doubtless is much more evidence available for the 1800s than for earlier periods, some documentation on the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries is also extant, much of it derived from records connected with pious foundations. For the registers of such institutions that the Ottoman administration compiled at regular intervals provide the names of donors and (sometimes) beneficiaries, and thus contain a good deal of evidence on urban Muslim women who possessed some property and were willing to donate it for pious and charitable purposes.<sup>13</sup>

Historical geographers also have worked with Ottoman foundation documents, especially the earliest materials. This has been mainly an interest of scholars who deal with settlement continuity and settlement change between the Byzantine, Seljuk, post-Seljuk and Ottoman periods. Originally this question was closely linked to thorny questions of national identity: where and to what extent did the immigrants from Central Asia, both nomads and townsmen, confront Byzantine, Armenian and other local populations? Fortunately for scholarship, in recent years the emotional charge of such issues has tended to decrease somewhat, even if it has by no means disappeared. While records concerning pious foundations are by no means the only sources usable for this purpose, the fact that they survive even for places and periods where little other evidence is available, has forced historical geographers to pay special attention to this material.

As a final summing up, we should at least briefly glance at the role of pious foundations in implementing public policy. In this field, many significant results have been achieved quite some time ago, and the question is much less popular among researchers than it was, for instance, in the 1960s. We know that large foundations were used by Ottoman rulers whenever they wished to develop towns and cities, especially Istanbul. Here the difference between the sultan's personal property and the property of the state, which 'in principle' was well established by the sixteenth century, often appears rather blurred in practice. Moreover certain sultans, especially Bayezid II (r. 1481-1512), seem to have generously promoted dervishes considered 'good Sunnis' in order to preempt

10 *Ömer L. Barkan*, Şehirlerin Teşekkül ve İnkişafı Tarihi Bakımından: Osmanlı İmparatorluğunda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına ait Araştırmalar, in: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 23, 1963, 239-296.

11 *Amy Singer*, Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem. Albany, N. Y. 2002, 100.

12 *Suraiya Faroqhi*, Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826). Wien 1981, 81.

13 *Gabriel Baer*, Women and Waqf: An Analysis of the Istanbul Tahrir of 1546, in: Asian and African Studies 17, 1983, 9-27.

the adherence of their supporters to the Safavid cause.<sup>14</sup> But on the whole, particularly since 1980, perhaps because in Turkey as elsewhere, the state as an institution no longer monopolizes public attention, other questions now occupy center stage.

There is of course no doubt that many other aspects of Ottoman pious foundations also merit detailed study; but they can be treated by other people more effectively than by myself. Thus the formal characteristics of foundation documents will not be discussed here, although all major sources suitable for the study of Ottoman pious foundations will be briefly introduced. Nor will we concern ourselves with the legal aspects of these institutions. Certainly some debates among Ottoman juridical and religious scholars (*ulema*) are of considerable importance for our purposes.<sup>15</sup> Legal history is a field that engages the attention of ever more present-day Ottoman historians; this is probably connected to a revival of the old debate concerning the extent to which Islamic religious law (*şeriat*) was actually applied in different periods of the Empire's existence. But without formal training in law, Islamic or otherwise, this is not a subject that I would dare to discuss. In the same way, my knowledge of the history of Islamic scholarship being scanty indeed, I will not dwell upon the role of schools (*medreses*) in education and the production of knowledge.

The period to be covered here begins, in principle, with the early decades of the Ottoman state; for the very first extant records, from the beginnings of the fledgling principality, concern the affairs of pious foundations. However what can be said about the fourteenth century is quite limited. Therefore a more coherent account will begin with the mid-fifteenth century, for it is from that time – after the conquest of Constantinople and its re-configuration as Istanbul – that the Ottoman archives survive, albeit in fragmentary form. As to the end of the period to be covered, this is much easier to determine: from the early nineteenth century onwards, the Ottoman financial administration made serious attempts to gain control of the revenues of pious foundations, after some less systematic moves in this direction had been undertaken already in the 1700s. We will therefore take the accession of Sultan Mahmud II in 1808 as the end-point of our story, for it was with this ruler that 'authoritarian modernization' or to use a different term, sultanic 'neo-absolutism' really got underway. This regime meant that the old-style functioning of pious foundations as largely autonomous institutions came to an end, even though mosques or public fountains continued to be established throughout the nineteenth and twentieth centuries.

As to the regions to be covered, we will concentrate on the central provinces of the Ottoman Empire, thus considerable emphasis will be placed on the three cities that in early Ottoman history functioned as capitals, namely Bursa, Edirne and Istanbul. This can be justified by the high concentration of major pious foundations in this area. However we will throw at least sidelong glances on provincial establishments located in the eastern Balkans and western and central Anatolia. Thus Konya and Sarajevo will put in

14 *Irène Mélikoff*, Le problème kızılbaş, in: *Turcica* 6, 1975, 49-67.

15 On *vakıf* law, see *Ahmet Akgündüz*, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. Ankara 1988. For an overview of Ottoman pious foundations in the eighteenth century, compare *Bahaeddin Yediyıldız*, *Institution du vaqf au XVIIIe siècle en Turquie. Etude socio-historique*. Ankara 1985.

brief and fleeting appearances, but the Arab provinces will not be covered, mainly because there is a large literature on the subject that I am unable to read. As however the building activity of the sixteenth-century Ottoman sultans in Mecca can be viewed as an attempt to implant Istanbul styles in the Hijaz, these pious foundations merit at least a very brief discussion as a means of extending the dynasty's prestige into what was, viewed from Istanbul, a rather remote region. Hopefully other scholars in our working group will concern themselves more closely with Cairo, Damascus, Aleppo, Jerusalem, and Baghdad. Moreover any attempt to do justice to the empire as a whole would by far transcend the space that can reasonably be allotted to any one contributor to a collective project.

### Introducing the Sources

For the first two centuries of the Ottoman Empire's existence, inscriptions are of major importance due to the scarcity of texts written on paper; but even in later periods, they provide precious information not to be accessed by any other means.<sup>16</sup> Down to the eighteenth century they were usually in Arabic, but texts in Persian, usually poetry, were not unknown either.<sup>17</sup> Koranic verses were often used, and it was also customary to include the name of the patron and that of the sultan under whose reign the building had been put up. Unfortunately the interpretation of inscriptions is often made problematic by the fact that when a mosque or theological school was repaired after a fire or an earthquake, the inscribed stones might be moved to the new building. To complicate matters yet further, there were often no formal characteristics which allowed the reader to differentiate between inscriptions commemorating an original construction and those that simply referred to more or less extensive repairs and re-furbishings. It also remains unclear in many cases whether the personage named as the 'builder' was the designer or merely the administrator of the site.

From the eighteenth century onwards, Turkish becomes increasingly popular in inscriptions, and donors tend to be more explicit about their aims and wishes. Whether there is a connection between this development and the increasing number of fairly elaborate gravestones surviving from this period is a problem which as yet awaits fur-

16 The number of published inscriptions is sizeable, but there is no *corpus inscriptionum ottomanicarum*. Only a few relevant publications can be mentioned here. For the inscriptions of Edirne, see *Oral Onur*, Edirne, Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, Tamamı. Istanbul 1972. *Zafer Karaca* has published such texts in Greek pertaining to Ottoman Istanbul; however, most of them are from the nineteenth and twentieth centuries, see *idem*, İstanbul'da Osmanlı Dönemi Rum Kiliseleri. Istanbul 1995. On the inscriptions of Istanbul fountains compare *Hatice Aynur/Hakan Karateke* (eds.), III. Ahmed Devri İstanbul Çeşmeleri. Istanbul 1995.

17 *Julian Raby*, The Ceramic Inheritance, in: Nurhan Atasoy/*idem* (ed.), Iznik. The Pottery of Ottoman Turkey. London 1989, 88, mentions a verse in Persian on the evils of tyranny in the mosque of Mehmed I in Bursa (*Yeşil Cami*). This text probably was placed in such a prominent location because the 'Masters of Tabriz', who were responsible for the decoration of the complex in a style not hitherto known to the Ottomans, were not happy with the manner in which they had been treated by their employer.

ther research. Possibly the increase in consumer goods available to the better-off during the eighteenth century also had a role to play in this greater expansiveness; wealth, often derived from trade, may have resulted in these people's becoming more inclined to immortalize their names. Furthermore, the popularity of Turkish may be due to the fact that these donors often did not belong to the religious *cum* legal establishment, and were literate only in their native language.

A pious foundation was instituted through a more or less elaborate document (*vakıfname*, *vakfiye*), in which the donor specified the items that he/she wished to turn over to the pious foundation in perpetuity, and the purposes to which these items were to be put. A vizier might order the construction of a mosque, while a man or woman of moderate wealth might in his/her will leave a sum of money to be invested, and specify that the matting of a local mosque was to be renewed with the proceeds. In the period with which we are concerned, *vakıfnames* also were normally written in Arabic, and the contents were highly standardized; the validity of the document was established by affixing the names of witnesses.<sup>18</sup> Foundation documents emitted by sultans and high officials might be so elaborate as to fill entire books: thus the text instituting the foundations of Sultan Mehmed the Conqueror, in its Ottoman form, discussed first the buildings to be constructed, then the villages to be assigned as revenue sources, urban real estate producing revenue for the *vakıf*, and semi-rural real estate, such as mills, intended to serve the same function.<sup>19</sup> The next major item were the payments to be made to the employees of the foundation; this was a lengthy text, as the former Byzantine churches that had been made into mosques already during the first thirty years after the Ottoman conquest, including the *Aya Sofya* (Haghia Sophia) were all included in this section. There followed a set of paragraphs concerning the foundation's administrative personnel, that is the administrator himself along with scribes and rent-collectors.<sup>20</sup> The last chapter contained a sultanic command detailing the practices to be followed in administering the complex.

While documents of this kind, more or less elaborate according to the means of the donor, were the basis upon which the foundation's validity rested, these texts have survived only to a relatively limited extent. Fires, earthquakes, occasional neglect and above all, the enforced migrations of the nineteenth and twentieth centuries have led to the loss of most of these records. However, it is possible to gain an idea of their content because already the Ottoman authorities of the fifteenth and sixteenth centuries were interested in obtaining an overview over the resources assigned to pious and charitable purposes. In addition to gathering information about the foundations established in Ot-

18 However, already in the second half of the sixteenth century, there was an interest in making available such texts in Turkish: thus we possess a translation of the document establishing the well-known foundations of Mehmed the Conqueror and dating from this latter period: Fatih Mehmet II Vakfiyeleri. Ed. by *Anonymous*. Ankara 1939. This lengthy document is written in a careful handwriting, and was probably commissioned by high Ottoman officials trained in the palace school, whose knowledge of Arabic may well have been limited.

19 In the sixteenth century, Sultan Süleyman ordered translations into Turkish of all the *vakfiyes* of pious foundations established by Ottoman sultans; see *Irène Beldiceanu-Steinherr*, *Recherches sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I*. Munich 1967, 79.

20 Fatih Mehmet II Vakfiyeleri (as n. 18), 8f.

toman times, the administration was also interested in those institutions that had been inherited from one or another among the post-Seljuk Anatolian principalities that the Ottomans had incorporated into their realm. Entry into such a register meant official recognition: thus we possess an early inventory of the pious foundations of the princes of Karaman with their capital in Konya, compiled in 1476. At the time this register was put together, Ottoman rule was still so recent as to have produced but a very few pious foundations. Thus this register is especially precious because it gives an overview over the Karamanids as donors, after all no documentation of comparable density survives from any other Islamic dynasty.<sup>21</sup>

But for the Ottoman historian, the most famous of these foundation records is that which in 1546, summarized the non-sultanic pious foundations of Istanbul; presumably those established by Ottoman rulers were already at this time being administered through the palace, and therefore did not form part of the responsibilities of our registrars.<sup>22</sup> Even though less than a century had passed since the Ottoman conquest, the number of foundations within the Byzantine walls already amounted to many thousands. The administrators of the capital's *evkaf* were obliged to present themselves to the registrars along with their foundation documents; but quite a few of them apparently did not possess any written proofs, and were obliged to present witnesses instead. Registration was quite systematic: the record book of 1546 proceeds *nahiye* by *nahiye*, that is systematic coverage by administrative district was the aim. Every recorded item consisted of a short summary of the foundation document, stating the donor, the purpose, the sources of revenue and those people who were to receive salaries and other payments out of the resources controlled by the establishment in question. As records of this kind were made periodically, historians of Istanbul have been able to use them as evidence for the history of the city's built environment.

Similar records were produced for the Ottoman provinces, especially the eastern Balkans and western Anatolia. However in these places, the number of pious foundations was not as great as in Istanbul, but especially in towns with a long previous history as capitals, it was substantial just the same.<sup>23</sup> Provincial foundation registers typically formed but a small part of large-scale inventories documenting the assignment of all tax-based revenues that might accrue to the sultans from this particular sub-province or province. These listings focused on the tax grants made to all sorts of state servitors: these included higher administrative and military personnel, but also simple cavalymen who were expected to equip themselves and join the sultans' armies along with their retainers. These inventories also often provide counts of people exempt from various taxes because of the services they rendered to pious foundations. Thus the inhabitants of the town quarter adjacent to the tomb and dervish lodge of Mevlana Celaleddin Rumi

21 This text has been published, unfortunately the facsimile is of very poor quality: Fatih Devrinde Karaman Eyâleti Vakıfları Fihristi. Ed. by *Feridun Nafiz Uzluk*. Ankara 1958.

22 *Ömer L. Barkan/Ekrem H. Ayverdi*, Istanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli. (Istanbul Fetih Cemiyeti Istanbul Enstitüsü, vol. 61.) Istanbul 1970.

23 For Edirne, the Ottoman capital prior to the conquest of Istanbul, compare *M. Tayyib Gökbilgin*, XV.-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası. Istanbul 1952.

(*Türbe-i Celaliye*) enjoyed such a privilege, which must have contributed towards making this quarter into the most populous of Konya.

While systematic records of pious foundations were but rarely produced after 1600, the tradition was revived in the nineteenth century, when holders of various relevant documents were encouraged to apply to the Directorate of Pious Foundations and have copies of their texts officially recorded. Unfortunately the vast majority of these items, many of them of an early date, never was turned over to a public archive, and mostly seem to have been lost. As a result, these nineteenth-century registers form a precious and as yet under-used resource.<sup>24</sup>

In order to make it more difficult for administrators to pocket the money belonging to the foundation for which they were responsible, alterations to the building fabric could only be undertaken after the permission of the local *kadi* had been obtained. In order to aid the latter in making his decision, it was normal practice to prepare an estimate of the expenses to be incurred, in which wages and building materials were listed separately. Often this document ended with a cautionary formula to the effect that the expenses detailed were only applicable if the repairs in question were undertaken right away; if however time was wasted, they might come to be considerably more expensive. These documents, known as *keşif*, are of course very precious when it comes to figuring out what repairs a given building has undergone in the course of time. Unfortunately, these estimates were not entered into the registers of local *kadis* with any regularity, so that finding them is a matter of pure luck.

Last but not least, there are the annual accounts of certain major foundations, some of which have been published.<sup>25</sup> Unfortunately these have survived not in long series, but so to say, in bits and pieces. We cannot be sure whether this is due to the fact such accounts were only demanded under exceptional circumstances, or whether the problem is simply one of preservation. Accounts were presented not by all administrators of pious foundations, but only by those in charge of institutions due to the munificence of sultans or members of their family. In addition they were required when non-sultanic establishments had received grants in aid from public funds, such as for instance the central lodge of the Mevlevi order of dervishes in Konya, which has produced quite few still-surviving record-books.<sup>26</sup>

If really elaborate, these accounts consisted of two separate sections, one of which dealt with incoming and outgoing sums of money. Another, usually shorter, section concerned the larders and storehouses, where foodstuffs entered if purchased or delivered in lieu of dues, and from where they exited when distributed to the beneficiaries. In the case of foodstuffs that had been bought in the market, an item recorded under the heading of 'expenditure' in the money accounts would thus correspond to another entry under the heading of 'incoming goods' in the storehouse accounts. In less elaborate

24 To be found in the archives of the Directorate of Pious Foundations (*Vakıflar İdaresi*) in Ankara.

25 Ömer L. Barkan, Süleymaniye Camii ve İmareti Tesislerine Ait Yıllık bir Muhasebe Bilânçosu, in: *Vakıflar Dergisi* 9, n. y. [1971], 109-162.

26 *Suraiya Faroqhi*, Seventeenth Century Agricultural Crisis and the Art of Flute Playing: the Worldly Affairs of the Mevlevi Dervishes (1595-1652), in: *Turcica* 20, 1988, 43-70.



documents, the accountants often produced only a record of income and expenditures in money.

All money accounts listed first the foundation's sources of income, and then the expenditures under certain standardized headings. First came salaries and wages, usually the highest-ranking and best-paid servitors of the foundation headed the list, and then followed the lower-ranking staff. A second section was devoted to purchases; this usually included foodstuffs as a major item of expenditure, but also objects in daily use, such as brooms and saucepans. Sometimes, but by no means always, there was a special section covering repairs to the building fabric. In the end, expenditures were subtracted from revenues, and if a sum of money was left over, this might be distributed to the persons that the founder had named in his/her document (*mürtezika*). Otherwise, this sum would be listed as 'remainder' (*bakiye*) and appear as a revenue item in the following year.

While foundation documents and their summaries in register form have attracted mainly historians of urbanism and scholars concerned with urban social structure, yearly accounts of pious foundations have found favor mainly among economic historians. After all, they contain plenty of prices, both for purchases and sales. Furthermore, the accounts of Ottoman pious foundations fulfil at least some of the criteria set by professional price historians: these were institutions of some size, often with backing in the Ottoman palace, and thus not so likely to be affected by the seasonal price fluctuations of which the poor, with their piecemeal purchases, were the principal victims. However these accounts do have the great drawback of not forming continuous sequences: as a result, we either have short series that meet fairly high standards, or else series of lesser quality, resulting from the amalgamations of prices paid by different institutions. But even so, the study of Ottoman prices would scarcely be feasible without foundation records.<sup>27</sup>

### Pious Foundations and the Cityscape

In the fifteenth and sixteenth centuries, sultans, royal women or viziers were the only people with the means, both economic and political, to establish an entire town quarter by financing a pious foundation. In Bursa, the oldest surviving complexes of this type date from the fourteenth century. A unique ensemble of mosque and theological school, where the latter is located in the same building as the former but on an upper level, bears the name of Murad I Hüdavendigâr (r. 1362-1389). In addition, a major complex was constructed by Sultan Bayezid I (r. 1389-1402) before his defeat by Timur Lenk (Tamerlan).<sup>28</sup> And after the civil wars between the deposed sultan's four or possibly five sons had ended with the victory of Çelebi Mehmed (r. 1413-1421), the latter immediately ensured that his name be associated with Bursa by constructing the prominent complex of mosque, theological school and mausoleum that is still one of the major

27 *Şevket Pamuk, İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler 1469-1998*. Ankara 2000.

28 *Albert Gabriel, Une capitale turque*. Brousse. 2 vols. Paris 1958.

sights of the city. Thus Bursa remained the preferred site of monumental structures financed by Ottoman rulers and their close relatives. Throughout this period, it was also customary to bury deceased members of the dynasty in this city. However since the later fourteenth century, the court seems to have mostly resided in Edirne, where Sultan Bayezid II (r. 1481-1512) established a large ensemble of pious foundations consisting of a mosque, a hospital and a school for the teaching of medicine.<sup>29</sup>

Yet after the conquest of Constantinople, there was a remarkable change of practice, for now the focus of monumental building was firmly located in what was to become the new Ottoman capital. In the decades immediately following the conquest, two major complexes were established: one by Sultan Mehmed II (r. 1451-1481) himself and another by the grand vizier Mahmud Paşa (originally: Angelovic). The vizier even put up an entire covered market in far-off Ankara in order to provide revenue for his Istanbul foundation complex, built in the heart of what was to become the capital's main market and shopping district south of the Golden Horn.<sup>30</sup> This is especially remarkable as the Conqueror's own foundation, though sited on a small hill, was in an area as yet largely devoid of settlement: just a few years earlier, the newly appointed ecumenical patriarch of the Orthodox church had declined to reside there because he did not feel safe in such a deserted place. Mahmud Paşa had thus managed to position himself in a site at least comparable to that chosen by his sovereign. In the reign of Mehmed II's son and successor Bayezid II, a further large complex of mosque and appurtenances was founded on the former Byzantine *forum tauri*; unfortunately it is much less well documented than that of the conqueror himself, and thus has tempted fewer researchers.

The next major spate of foundation-building occurred during the long reign of Süleyman the Magnificent (r. 1520-1566). As a contemporary French observer and lover of antiquity remarked not without bitterness, the remains of Constantine's, Theodosius', and Justinian's city were fast disappearing because of the large-scale construction activity characteristic of this period.<sup>31</sup> Among the new complexes, the best known is doubtless that of the ruler himself, this was a major work of the great architect Mimar Sinan who, as a signal favor, was allowed to place his own mausoleum in one of the outer walls setting the complex apart from the urban environment. But the sultan's spouse Hürrem Sultan (to Europeans: Roxelane) also set up a foundation complex in Istanbul, and so did her daughter the princess Mihrimah Sultan as well as the latter's husband, the grand vizier Rüstem Paşa. However Süleyman's successor Selim II (r. 1566-1574) constructed his own foundation complex at a considerable distance, namely in the Balkan city of Edirne.

It is not certain what prompted Selim II (r. 1566-1574) to build in a city that had long since ceased to function as the Ottoman capital. However, it is possible that he did not wish to compete with the mosque of his father on the latter's own terrain. For there is

---

29 *Stéphane Yérasimos*, *Konstantinopel. Istanbuls historisches Erbe*. Köln 2000.

30 *Theocharis Stavrides*, *The Sultan of Vezirs. The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelovic (1453-1474)*. (The Ottoman Empire and its Heritage, vol. 24.) Leiden 2001.

31 *Pierre Gilles*, *The Antiquities of Constantinople*. Trans. by John Ball. Ed. by Ronald G. Musto. New York 1988, 216-223.

little doubt that the Edirne dome, widely acclaimed as the ultimate masterpiece of Mimar Sinan, was in fact meant to be a statement of the newly enthroned sultan's paramount position.<sup>32</sup> After all, this dome was slightly larger than that of the *Aya Sofya*; thus the Edirne mosque could be said to have surpassed the Süleymaniye.<sup>33</sup> Yet the overall design of Süleyman the Magnificent's mosque showed that the recently deceased ruler also had envisaged a competition with the former Byzantine church, transformed into a mosque since 1453.<sup>34</sup> It is thus possible to read the Edirne mosque as a statement that Selim II had achieved what his father had failed to do, namely to equal or surpass the *Aya Sofya*. But due to the distance between the two locations and in the absence of photography, the two mosques could never be seen side by side; as a result, this example of father-son rivalry remained muted nonetheless.

On the other hand, the young sultan Ahmed I (r. 1603-1617) who had an extensive foundation complex built along the shores of the Sea of Marmara, must have seen that the building he was adding to the cityscape by its very location invited comparison with the *Aya Sofya*. But while this impression immediately springs to the mind of a modern viewer, it was probably of minor importance to the sultan and his associates themselves. For from the biography of Mimar Mehmed Ağa, the architect responsible for this complex, we learn that the mosque was meant to evoke images of paradise and show the ruler as a victor over the *Shi'ite* heretics of Iran.<sup>35</sup> Inviting comparison with the *Aya Sofya* was not apparently a major aim. As to the selection of the building site, Mehmed Ağa's biographer remarked merely that the ruler had chosen a location which hitherto had been largely uninhabited – in fact the area in question corresponded largely to the former palace of the Byzantine emperors, more or less deserted since the mid-thirteenth century.<sup>36</sup> This remark should be understood as an expression of praise; for the construction of the slightly earlier pious foundation now known as the *Yeni Cami* (New Mosque), on the shore of the Golden Horn in Eminönü, had involved the moving of an entire town quarter, with all the disruption that this entailed for the mostly Jewish in-

32 *Doğan Kuban*, *Sinan'ın Sanatı ve Selimiye*. Istanbul 1997, 206-208, suggests a different interpretation, linked to architectural theory. Different motivations do not necessarily exclude one another...

33 According to the manuscript version of the *Cihanümâ* as published by *Hâmit Sadi Selen*, the dome of the Edirne mosque was two ells larger than that of the *Aya Sofya*, see *idem*, *Yazma Cihannümâ'ya Göre Edirne Şehri*, in: *Edirne, Edirne'nin 600. Fetih Dönümü Armağan Kitabı*. Ankara 1965, 303-309, here 306.

34 This relationship was obvious not only to us, but also to a late sixteenth-century Moroccan visitor, compare Abou-l-Hasan Ali ben Mohammed [Al-Tamghruti] *Et-Tamgrouti, En-nafhat el-miskiyya fi-s-sifarat et-Tourkiyya, Relation d'une ambassade marocaine en Turquie 1589-1591*. Trans. and n. by *Henry de Castries*. Paris 1929, 49-54. In Al-Tamghruti's opinion, all attempts to imitate the *Aya Sofya* had been in vain, it is thus worth noting that this judgment was not limited to Christians. But he conceded that the Süleymaniye was more elegant, agreeable and spacious, while the qualities of solidity, massivity and grandioseness uniquely belonged to the *Aya Sofya*.

35 [Ca'fer Efendi], *Risâle-i mi'mâriyye*, an Early-seventeenth-century Ottoman Treatise on Architecture. Annotation and trans. by *Howard Crane*. (Studies in Islamic Art and Architecture, vol. 1.) Leiden 1987, 67.

36 [Ca'fer Efendi], *Risâle-i mi'mâriyye* (as. n. 35), 66.

habitants.<sup>37</sup> Viewed from a different angle, the sultan may have been praised quite simply because populating a hitherto deserted site was seen as a truly imperial achievement.

Mothers of sultans (*valide sultan*; *sultana valide* in European sources) also might take an active role in founding or restructuring entire town quarters. This is apparent from the *Yeni Cami*, begun in the late sixteenth century and completed in 1661. Those who have visited Istanbul will easily envisage the enormous size of the area covered: one of the foundation's dependencies was the famous spice bazaar known today as the *Mısır Çarşısı*, to say nothing of a whole array of royal mausoleums and a widely visible lodge for the sultan and his mother whenever they visited their mosque. In the same vein, the older *valide sultan* mosque situated in Üsküdar prompted a contemporary Venetian *bailo* to write home that the ruler's mother had aimed at the satisfaction inherent in having founded an entire town quarter.<sup>38</sup> In fact, Üsküdar, a settlement on the Anatolian side of the Bosphorus and of no great importance as a town down to the second half of the sixteenth century, became an important urban site largely because of the pious foundations of Princess Mihrimah and the *valide* Nurbanu, mother to Murad III (r. 1594-1595).

As has often been observed, the decades following 1617 saw a hiatus in the building of major urban complexes, apart from, as we have seen, the completion of the *Yeni Cami* by Turhan *valide sultan* (1661).<sup>39</sup> Apart from now fairly frequent royal minorities, this phenomenon must be linked to the fact that while Istanbul still seemed the appropriate site for a sultan's major building projects, the rulers who occupied the Ottoman throne after mid-century rarely resided in this city, but rather preferred Edirne. Furthermore the sultans of this period seem to have shown more interest in their palaces than in pious foundations: thus Murad IV (r. 1623-1640) celebrated his victories in the wars against Iran by monumental additions to the *Topkapı Sarayı* (*Bağdat Köşkü*, *Revan Köşkü*), while later sultans refurbished their residence in Edirne. Why exactly this shift occurred is not documented in our sources, and thus remains a matter for speculation; it is especially astonishing that while in the seventeenth century, Islamic discourse was rather important in legitimizing sultanic rule, this potent means of legitimization through foundation-building should have been so much neglected.

However, with the return of Ahmed III (r. 1703-1730) to Istanbul, the construction of major sultanic and vizieral mosques was resumed, even if the scale was now more modest than it had been in the sixteenth century. In Üsküdar, Ahmed III built a mosque in the name of his mother. Allied to his sultan by marriage, the grand vizier Damad

37 Zeynep Nayır, *Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası* (1609-1690). Istanbul 1975, 135f.

38 Costantinopoli, *Relazioni inedite* (1512-1780). Ed. by Maria Pia Pedani Fabris. (Relazioni di ambasciatori veneti al Senato, vol. 14.) Padua 1996, 271. The *valide* in question was Nūr Bānū. Alexander de Groot, Art. Nūr Bānū, in: *EI*<sup>2</sup>. Vol. 8. Leiden 1995, 124, makes her an illegitimate daughter of Violante Baffo and Nicolo Venier. By contrast Benjamin Arbel, Nūr Bānū (c. 1530-1583): A Venetian Sultana?, in: *Turcica* 24, 1992, 241-259, has concluded that the *valide*'s parentage remains unknown.

39 Nayır, *Osmanlı Mimarlığında* (as n. 37), 136f.

Ibrahim Paşa also financed an elegant *medrese* in *intra muros* Istanbul, while Ahmed III's two immediate successors Mahmud I (r. 1730-1754) and Osman III (r. 1754-1757) share the credit for the construction of the Nuruosmaniye.<sup>40</sup> This latter foundation was housed in an elaborate set of buildings, highly innovative from the architectural point of view, and once again, located in the midst of downtown Istanbul. Mustafa III, enthroned in 1757, was responsible for the Ayazma mosque in Üsküdar, built for his mother; moreover in Istanbul itself, he ordered the construction of the Laleli mosque. While not very large in itself, this latter building rests on an extensive substructure in which there is room for numerous shops. In addition, when reconstructing the mosque and mausoleum of Mehmed the Conqueror, laid low in a major earthquake, this sultan must have endorsed the choice of a 'modern' eighteenth-century design, instead of a simple restoration of the older building.

All this activity should have been interrupted due to the catastrophic Russo-Ottoman war of 1768-1774; yet Mustafa's successor Abdülhamid I (r. 1774-1789), who also reigned in a period of major wars, still found the resources to build mosques in the two Bosphorus settlements of Emirgân and Beylerbeyi. As to the last two rulers whose activities will concern us here, they both left pious foundations of considerable size. Selim III (r. 1789-1807) financed a mosque with annexes in Üsküdar, not far from the enormous barracks that he also ordered built. As to the pious foundations of Mahmud II (r. 1808-1839), located not far from the harbor of Galata and conspicuous by a mixture of rococo and empire decorative styles, they also cover an area large enough to allow the ruler to claim credit for the construction of an entire town quarter.

Thus in a *longue durée* perspective, it appears that during the centuries with which we are concerned here, only the one hundred years between 1617 and the early 1700s were more or less devoid of major sultanic complexes. While every ruler or royal woman must have decided as an individual whether to raise the money needed for such an undertaking, it does appear that there existed a tradition recommending such activity, even in times of dire financial straits. It must also be admitted that Edirne never attracted the interest of Ottoman sultans in the same way as Bursa had done before the mid-fifteenth century, and Istanbul during later periods. In spite of the impulses given by certain early rulers, and especially by the large-scale project ordered by Selim II, the frequent residence of the entire palace establishment in Edirne did not lead to any attempts to make the city rival Istanbul in scale or elaboration.<sup>41</sup>

40 Pia Hochhut, Zur Finanzierung des Baus einer Sultansmoschee: Die Nuruosmaniye, in: Osmanische Studien zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte. In Memoriam Vančo Boškov. Hrsg. v. Hans Georg Majer. Wiesbaden 1986, 68-75.

41 For a discussion of Edirne during the mid-seventeenth century, on the basis of the travelogue by Evliya Çelebi, compare Klaus Kreiser, Edirne im 17. Jahrhundert nach Evliyâ Çelebi. Ein Beitrag zur Kenntnis der osmanischen Stadt. (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 33.) Freiburg 1975.

## Ottoman Foundations in Mecca and on the Pilgrimage Routes

It is well known that no Ottoman sultan ever performed the pilgrimage, and apart from Bayezid II's son Cem Sultan as an exile at the court of the Mamluk ruler, no prince of the ruling family ever visited Mecca either. Only princesses and other female members of the dynasty occasionally undertook this duty, and some of them had rest-houses constructed for the pilgrims to facilitate their arduous journey through the desert. However many Ottoman rulers seem to have regarded it as important that the munificence of the ruler himself be made visible to the pilgrims. Thus it appears that in the sixteenth century, minarets in the Ottoman style, along with domes, were considered particularly suitable as a mark of sultanic grandeur. In consequence, shortly after the Ottoman takeover in 1517, some fairly recent Mamluk constructions were taken down in order to make way for buildings in the Istanbul style. In addition, during the second half of the century, the gallery surrounding the courtyard of the Great Mosque of Mecca was covered with numerous small domes, the dome being Ottoman sultanic hallmark *par excellence*.

There are however yet other features which allow us to regard Ottoman pious foundations in the Hijaz as an extension of comparable building activities in Istanbul. For while it was not customary for the central administration to concern itself with problems of urbanism in most provincial cities, we possess quite a few late sixteenth-century attempts to do just that in the case of Mecca. Thus the Ottoman sultans attempted to establish in the pilgrimage city the custom of surrounding major sultanic or vizieral mosques by outer courts, in which trees might be planted and mausoleums placed but in which dwellings or shops were not allowed. As this arrangement ran counter to Meccan traditions, it is not so surprising that the experiment, undertaken with much fanfare, did not produce any lasting results. In the same way, Süleyman the Lawgiver built theological schools (*medreses*) in the Holy City, according to the standard practice of the Ottoman central provinces. However these institutions often remained non-operative due to the Meccan custom that visiting scholars do their teaching in the courtyard of the Great Mosque instead.<sup>42</sup>

But even more important was the fact that the Ottoman rulers were willing to continue to support the inhabitants of Mecca and Medina through the pious foundations established by diverse Mamluk rulers, and which the conqueror of Egypt and Syria Selim I (r. 1512-1520) and his successors considerably augmented. Immediately after the Sherif of Mecca had announced his submission to Ottoman rule, the administration prepared a count of the households of the Holy Cities, which unfortunately has not survived. But we do possess a sizeable number of account books and sultanic commands concerning deliveries from the Egyptian pious foundations to the Hijaz, which even include details about the ships belonging to these institutions and the manner in which they were often rented out to merchants.<sup>43</sup> In addition, these documents provide

42 *Suraiya Faroqhi*, *Pilgrims and Sultans. The Hajj under the Ottomans*. London 1994, 92-126.

43 *Stanford J. Shaw* (ed.), *The Budget of Ottoman Egypt. 1005-06/1596-97*. (Publications in Near and Middle East Studies, ser. A, vol. 12.) The Hague/Paris 1968; *Suraiya Faroqhi*, *Trade Controls, Provisioning Policies and Donations: The Egypt-Hijaz Connection during the Second Half of the*

information about those Egyptian villages capable of producing grain, and those unable to do so for one reason or another. However we are often unable to tell whether such deficits were due to natural reasons or else to the appropriation of foundation-owned grains by local power-holders.<sup>44</sup>

### Urbanism in the Provinces: Princes and Magnates

As we have seen, until the late sixteenth century, Ottoman princes were sent to Anatolia in order to learn the art of governing; and they often were permitted the 'semi-royal' activity of establishing large-scale pious foundations. As a result princely residences such as Amasya, Manisa or Konya came to possess mosque-and-school complexes of some importance, although not comparable in scale to what was built in the capital. In certain cases a prince who later ascended the throne demonstrated that he had not forgotten the place in which he had spent his youth. Thus Bayezid II, an indefatigable builder throughout the empire, established a handsome mosque complex in his former princely residence of Amasya, while Selim II chose as the site of his munificence the city of Konya, close to the location where he had scored a decisive victory over his rival and brother Prince Bayezid. Today only the mosque survives; but the remaining buildings, among which a large soup kitchen was especially remarkable, were only demolished about a century ago.<sup>45</sup> Selim's successor Murad III, who in Istanbul incidentally did not build anything of importance outside of the palace precincts, also sponsored a monumental complex in his former residence, namely Manisa. But as after 1600, princes were no longer sent to the provinces, this manner of making the dynasty visible to its Anatolian subjects fell into desuetude.

From this period onwards, foundation complexes sponsored by the dynasty were rarely built in Anatolia. Down to about 1600 places like Ankara had been endowed with establishments of sometimes considerable size due to the munificence of local governors. But in the seventeenth century, people of this type seem to have been little more active as builders than the sultans who had appointed them. When, quite exceptionally, such events did occur, it was mainly viziers and other personages who had obtained prominence in Istanbul that endowed their provincial birthplaces. Thus a rather impressive mosque complex in the little North-Central Anatolian town of Merzifon had been donated by Merzifoni Kara Mustafa Paşa, and even more sumptuously, Ahmed III's grand vizier Damad Ibrahim Paşa in the early eighteenth century refashioned the village of Muşkara into the (still existing) town of Nevşehir.<sup>46</sup> Much more modestly, the Grand Vizier Köprülü Mehmed Paşa around 1661 made a foundation complex out of a pre-existing khan in the small town of Hekimhan near Malatya, by adding on a mosque and

---

Sixteenth Century, in: Süleyman the Second (sic) and his Time. Ed. by Halil Inalcik/Cemal Kafadar. Istanbul 1993, 131-144.

44 *Faroqhi*, *Pilgrims and Sultans* (as n. 42), 78-91.

45 *Ibrahim Hakki Konyalı*, *Abide ve Kitabeleriyle Konya Tarihi*. N. p. 1964, 969-980, with photographs of the now non-existent structures.

46 *Aktug*, *Nevşehir* (as n. 9).

a public bath.<sup>47</sup> Those administrators who had less money to spend might donate pieces of equipment to already existing foundations; thus an otherwise unknown governor of seventeenth-century Kırşehir beautified the mausoleum of the dervish saint Hacı Bektaş, in the town of the same name, by the addition of a silver door.<sup>48</sup>

In the Balkans, sultanic and princely activity in foundation building seems to have been much rarer, and even where it did occur, of rather modest proportions; the most lavishly endowed mosque, school and *caravansaray* complexes typically were established by governors and other administrators. As a well-researched example, we might mention Sarajevo with its famous mosque, *medrese* and library of Gazi Hüsrev Beğ.<sup>49</sup> Some provincial governors were inclined to make major statements, through their buildings, as representatives of sultanic power; thus Osman Şah, a son-in-law of Selim I, went to the trouble – and expense – of hiring Mimar Sinan, the celebrated architect of three sultans.<sup>50</sup> But our impressions concerning Balkan foundations may be somewhat unrealistic, for in this part of the world, survival rates have been much lower than in Istanbul or Anatolia. For after independence, it often became a matter of official policy to destroy all remnants of ‘oriental’ culture as rapidly as possible. Thus the numerous minarets of towns like Rusçuk/Ruse, noted by visitors in the 1820s, rapidly became a thing of the past.<sup>51</sup>

Certainly family links among Ottoman governors had been important even in the sixteenth century, although state ideology stressed the role of complete subservience to the sultan at the expense of all familial ties.<sup>52</sup> However the relatives of tax farmers and tax collectors on behalf of absent governors (*muhassıl*), who became prominent in the Anatolian and Rumelian provinces from the late seventeenth century onwards, were able to maintain themselves in power through judicious marriage alliances and other types of ‘family politics’, acting much more openly than most of their sixteenth-century predecessors had dared to do. In this context, pious foundations were an important political tool. Firstly even though the aims were religious and/or charitable, and the importance of ‘pure’ family *vakiḫs* is rightly being discounted by recent scholarship, the foundation administrators were typically selected from among the family or household members of the original donor.<sup>53</sup> Thus the notables and magnates who had established these institutions could maintain a hold over the town in which they had officiated even

47 *Yücel Yaman* (coord.), *Yurt Ansiklopedisi. Türkiye İl İl. Dünyü, Bugünü, Yarını*. 11 vols. Istanbul 1981-1984, vol. 8, 5498.

48 *Suraiya Faroqhi*, The tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities, in: *International Journal of Middle East Studies* 7, 1976, 183-208.

49 For a full account for the pious foundations of this city, compare *Alexandre Popovic*, Art. Sarajevo, in *EI<sup>2</sup>*. Vol. 9. Leiden 1997, 28-34.

50 *Franz Babinger*, Moschee und Grabmal des ‘Osmân-Schâh zu Trikkala. Ein Werk des Baumeisters Sinân, in: *Ders., Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*. T. 2. (Südosteuropa-Schr., Bd. 8.) München 1966, 96-98.

51 *Bernard Lory*, Le sort de l’héritage ottoman en Bulgarie. L’exemple des villes bulgares 1878-1900. (*Varia Turcica*, vol. 1.) Istanbul 1985, deals with this issue in detail.

52 *Augerius Gislenius Busbequius*, *Legationis turcicae epistolae quatuor*. Ed. by *Zweder von Martels*. Dutch trans. by *Michel Goldsteen*. Hilversum 1994, 103.

53 *Singer*, *Constructing Ottoman Beneficence* (as n. 11), 20f.



if, as was quite often the case, the head of the family ultimately was executed upon the sultan's orders. Secondly, such foundations provided employment to provincial scholars, who by the eighteenth century, would have had little chance of competing for positions in Istanbul, and thus these personages could be counted upon to facilitate the local implantation of the donors and their families. Last but not least, such mosques, schools or soup kitchens demonstrated the Islamic piety of the founders, and legitimized them in the eyes even of those townsmen who did not benefit materially.<sup>54</sup>

For Anatolia, a foundation complex of importance was established 'from scratch', namely the entire town of Yozgat to the east of Ankara. At this site, towards the end of the eighteenth and the beginning of the nineteenth century, the family of the Cebbarzade/Çapan-oğulları built themselves an administrative center in a province that hitherto had been all but devoid of urban settlement.<sup>55</sup> The Çapan-oğulları seem to have concentrated their foundations in this one major site. By contrast, the Kara Osman-oğulları, who from the late seventeenth to the early twentieth century, were one of the major political forces in the productive and export-oriented Aegean coastlands of Anatolia, distributed their mosques, schools and other charities over a fairly wide geographical area.<sup>56</sup> Some of these structures are still in existence: thus the village of Zeytinliova, where the main family residence was situated, was endowed with a mosque, a public bath and places where the villagers could supply themselves with drinking water (*sebil*). In other towns and villages of the surrounding area, the magnate dynasty provided a large number of mosques and even eight *medreses*, which unfortunately have often disappeared in the upheavals of the twentieth century. In addition, members of the family founded libraries and *sebils* in Manisa, and in the little town of Kırkağaç, even a hospital, a rare institution in the Ottoman provinces around 1800.

Much of the family's wealth came from the interface between public administration and trade: for its members collected the villagers' taxes in kind and marketed them, while also acting as intermediaries for those peasants who had cotton of their own to sell to French or other exporters.<sup>57</sup> This close link with the export trade also led to the

54 The role of pious foundations in legitimizing notables and magnates has been studied with special care for the Arab provinces, compare *Dina Khoury*, State and Provincial Society in the Ottoman Empire Mosul. 1540-1834. (Cambridge Studies in Islamic Civilization.) Cambridge 1997, and the recently published dissertation on eighteenth-century Baghdad by *Thomas Lier*, Haushalte und Haushaltspolitik in Bagdad 1704-1831. (Mitteilungen z. Sozial- u. Kulturgesch. d. islamischen Welt, Bd. 12.) Würzburg 2004. Given these findings, and those detailed in the publications cited in the following notes, the sample studied by *Yediyıldız*, Institution du vaqf (as n. 15), esp. 169, in which less than one percent of all pious foundations were established by provincial magnates, is probably less than representative of the Empire in its totality.

55 *Özcan Mert*, XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Çapanoğulları. Ankara 1980. On the buildings, compare *Godfrey Goodwin*, A History of Ottoman Architecture. London 1971.

56 *İnci Kuyulu*, Kara Osman-oğlu Ailesine Ait Mimari Eserler. Ankara 1992.

57 *Gilles Veinstein*, <Ayân> de la région d'Izmir et commerce du Levant (Deuxième moitié du XVIIIe siècle), in: Etudes balkaniques 12, 1976, 71-83. In addition to its role as a major intermediary between state and market as highlighted by Veinstein, the family had also appropriated a significant number of rural holdings; see *Yuzo Nagata*, Tarihte Ayânlar, Karaosmanoğulları üzerinde bir inceleme. Ankara 1997.

construction of numerous khans, in the port city of Izmir but also in Turgutlu, Manisa, Bergama, Kırkağaç and even in certain villages. Given the quite extraordinary amounts of money invested in provincial buildings, it is perhaps noteworthy that the Kara Osman-ogulları never attempted to move beyond the area in which they had established political influence. Particularly they did not try to make their presence felt by pious works in the capital itself.

This was a general phenomenon: no magnate or notable dynasty ever attempted to play the role of public benefactor in and around Istanbul, as had been customary among viziers of the sixteenth century. Presumably we can link this reticence to what might be called the 'division of control' between the sultan and provincial power-holders prevalent at that time. While the latter were tied into the Ottoman system through their shares in the tax-farming business, and also through strong cultural links, the central government insisted on rigorous and minute control of the capital and its immediate environs.<sup>58</sup> Under these circumstances, even though the more important provincial figures maintained regular representatives in the capital, pious foundations in this particular place may have been avoided as a dangerous intrusion into the central administration's very own domains.

### Pious Foundations as a Province of Art Historians

As long as a 'formalist' approach to buildings was dominant, e. g. the main concern of architectural historians was with the relationships between domes, half-domes and other construction elements, the study of documents concerning pious foundations was of limited importance to practitioners of this field. In such a perspective, only the accounts concerning building expenses, of the kind that survive mainly for the Süleymaniye, were of – usually moderate – interest. However during the last fifteen years or so, scholarly interest has shifted to the intentions of the patrons, a type of approach that has been prominent in European art history for half a century finally having attracted attention among Ottomanists as well. This means that the documents legally establishing pious foundations, but also the inscriptions which so often adorn mosques, schools and *sebils* have been studied to some extent, to say nothing of the ego-documents and/or biographies concerning prominent architects such as Mimar Sinan and Mimar Mehmed Ağa, the builder of the Sultan Ahmed mosque.<sup>59</sup>

58 *Ariel Salzmann*, *An Ancien Régime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth-century Ottoman Empire*, in: *Politics and Society* 21, 1993, 393-423; *Suraiya Faroqhi*, *The Center and the Provinces: State Power and Society in the Eighteenth-century Ottoman Empire*, in: *Die Welt querdenken. F Schr. für Hans-Heinrich Nolte zum 65. Geburtstag*. Hrsg. v. Carl-Hans Hauptmeyer/Dariusz Adamczyk/Beate Eschment/Udo Obal. Frankfurt am Main 2003, 159-172.

59 See *Gülru Necipoğlu-Kafadar*, *The Süleymaniye Complex in Istanbul: an Interpretation*, in: *Muqarnas* 3, 1986, 92-117. On the biographies of the two architects, compare [Ca'fer Efendi], *Risâle-i mi'mâriyye* (as. n. 35); *Sâî Mustafa Çelebi*, *Yapılar Kitabı*, *Tezkiretü'l-Bünyan ve Tezkiretü'l-Ebniye* (Mimar Sinan'ın Anıları). Ed. by *Hayati Develi* with *Samih Rifat/Doğan Kuban*. Istanbul 2002.

Patronage by members of the dynasty, and thereby the sponsoring of pious foundations, was viewed as important by Ottoman subjects. This has become obvious from the writings of seventeenth-century authors such as Evliya Çelebi.<sup>60</sup> From these texts it becomes clear that lavish expenditures on pious foundations never went un-remarked, even though some writers might question the propriety of a sultan's engaging in this kind of self-advertisement if he had not previously won victories against the infidels. We thus learn that it made sense to claim success on the battlefield even if that statement was far from being realistic; presumably this line of thought was the reason why Sultan Ahmed I may have wanted to have his 'victories' over the Iranian 'heretics' alluded to whenever his great mosque was discussed.<sup>61</sup>

Art historians have also been very much interested in the location of monumental buildings. Unfortunately many complexes of mosques, schools, libraries etc. exist only in a much mutilated fashion, the mosque being much more likely to survive than the other structures. As a result, the relevant foundation documents and later registers are often the only evidence for buildings that have long since disappeared. Ottoman archeology is as yet a very under-developed discipline; but there are indications that this may cease to be true in the near future; and once Ottoman buildings will more often become the subject of excavations, the information given in foundation documents will help researchers make sense of the remains they will find in the ground.<sup>62</sup>

Art historians have also attempted to find documentation on the useful and decorative items typically found in mosques, such as tiles, carpets or glass-work.<sup>63</sup> However here the information given by archival documents, including foundation-related material, has very often been disappointing, especially in the case of the famous Iznik tiles. Why this should be so remains somewhat enigmatic. As such items were ordered whenever a major mosque was on the point of completion, we would expect a good deal of correspondence of the kind that we do possess when timber or iron are concerned. There must have been bottlenecks in tile production, items that turned out to be sub-standard on arrival, and someone must have dealt with these problems in writing. But as so little has been found to date, archeological investigation seems to be the only possibility.

At least in certain cases, however, foundation accounts do tell us something about repairs and alterations. The changes to the building fabric of the *Aya Sofya* ordered by successive sultans are especially instructive, because they involve not just simple maintenance but also dramatic additions such as minarets and a *medrese* building, by which

60 This author praises Sultan Süleyman for his numerous conquests and for his many pious foundations, esp. in Istanbul. See Evliya Çelebi *Seyahatnâmesi*, Topkapı Sarayı Bagdat 304 Yazması'nın Transkripsyonu – Dizini. 2 vols. Ed. by *Orhan Şaik Gökyay/Yücel Dağlı*. Istanbul 1996-1999, vol. 1, 83.

61 Compare [Ca'fer Efendi], *Risâle-i mi'mâriyye* (as. n. 35), 75.

62 *Abdeljelil Temimi* (ed.), *Corpus d'Archéologie ottomane*. Zaghuan 1997; *Uzi Baram/Lynda Carroll* (eds.), *A Historical Archaeology of the Ottoman Empire. Breaking New Ground*. New York/Moscow 2000. This latter book contains a chapter on archeological research to be conducted in connection with mosques.

63 *John Michael Rogers*, *The State and the Arts in Ottoman Turkey*, in: *International Journal of Middle East Studies* 14, 1982, 71-86 and 283-313.

a place of worship formerly used by ‘unbelievers’ was ‘islamized’.<sup>64</sup> In a lower key, documents interspersed in the *kadi* registers of Ankara tell us that time and again, fires damaged the building fabric of the local covered market, linked, as a source of revenue, to the pious foundation of Mahmud Paşa, grand vizier to Sultan Mehmed the Conqueror.<sup>65</sup> This information is provided in the context of repair projects, and once the *kadi* registers of provincial towns are better known, we will probably come across repairs to foundation-related structures that have long since disappeared, and whose very existence is only known because they were once damaged and needed refurbishing.

### Pious Foundations in Economic Life

At the most elementary level, pious foundations provided space for craft production, buying and selling. From the foundation’s perspective, this real estate was rented out in order to produce revenues. From the tenants’ point of view, the provision of workshops should have been especially important, as a relatively low level of capital formation must have made it difficult, especially for the poorer types of craftsmen, to find locales suitable for their work.<sup>66</sup> Foundations after all possessed capital to invest, and the shops and covered markets owned by them were often built of stone, thus providing some protection against fire, a major risk in many kinds of artisan production. Moreover many (but by no means all) artisans seem to have appreciated the security and close contact with fellow craftsmen that was much facilitated in the large-scale khans that only pious foundations had the resources to provide.

This would explain why, when major commercial centers, such as the saddlers’ workshops (*saraçhane*) in Istanbul, were destroyed by fire, they were repaired again and again over the centuries.<sup>67</sup> In addition, the construction of major complexes to be tenanted by artisans was often practiced as late as the eighteenth century, when there must have existed in the Ottoman upper class an accumulation of political experience concerning the advantages and disadvantages of these institutions. If for instance it had

64 *Gülru Necipoğlu*, The Life of an Imperial Monument: Hagia Sophia after Byzantium, in: Robert Mark/Ahmet Ş. Çakmak (eds.), Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Present. Cambridge 1992, 195-226.

65 These registers are located in the National Library, Ankara. On the general problems of this foundation in the mid-seventeenth century see *Suraiya Faroqhi*, A Great Foundation in Difficulties: Or some Evidence on Economic Contraction in the Ottoman Empire of the Mid-Seventeenth Century, in: Abdelgelil Temimi (ed.), Mélanges Professeur Robert Mantran. Zaghuan 1988, 109-121.

66 On the role of pious foundations in capital formation see the by now classical articles by *Halil Inalcik*, Capital Formation in the Ottoman Empire, in: The Journal of Economic History 29, 1969, 97-140, and *idem*, The Hub of the City: The Bedestan of Istanbul, in: International Journal of Turkish Studies 1, 1979/80, 1-17.

67 *Çağatay Uluçay*, İstanbul Saraçhanesi ve Saraçlarına dair bir Araştırma, in: Tarih Dergisi 3, 1951/52, 147-164.

been all but impossible to find solvent tenants, it is doubtful that the practice would have continued over such a lengthy time-span.

Renting space from a pious foundation often amounted to working in 'rent-controlled' accommodation, and from the tenants' point of view, this must have been a major advantage in times of inflation. Many craftsmen when first beginning their tenancy paid a rather high entry fine, which then meant that their leases could be passed on to their sons, and in some instances even to their daughters, while monthly rent payments were moderate.<sup>68</sup> Contracts advantageous to the tenants were also possible if the pious foundation in question had lost some of its buildings because of fires or earthquakes, and thus needed to find people who would build on the abandoned site. Unfortunately we do not know very much about the process by which shop spaces were allocated when demand exceeded supply, which in all likelihood must have happened occasionally, at least in Istanbul.

On the other hand, dependence on the administrators of such foundations must have given rise to certain frustrations among the tenants, for these administrators were usually of high status and either associated with the sultan's court, or at least able to mobilize official support whenever they thought it necessary. Thus if for instance such dignitaries might decide to move a workshop to a supposedly 'better' site, but above all, a location which would generate higher rent, the artisans had little option but to follow the orders they had been given. Likewise, especially in times when business was slack, traders might prefer to buy and sell outside the covered market, where shop rents were lower, but often enough they were confronted with sultanic commands to return to their original locales. Furthermore many pious foundations rented entire khans to a tenant-in-chief, who then found craftsmen and traders willing to take up individual shops or workshops. As the tenant-in-chief presumably expected remuneration for the trouble and risks that he took, certain small tenants may have been paying a good deal more than the foundation accounts record.

But the major contribution of pious foundations to the economic life of the sultans' subjects resulted from the fact that these institutions lent out money at what were considered moderate rates of interest, namely ten to fifteen percent.<sup>69</sup> This was possible because mainly in Istanbul, but also in the larger towns of Anatolia and Rumelia, many people donated sums of money that were to be lent out to trustworthy borrowers. Often the interest was used to finance the cleaning and lighting of a neighborhood mosque, but charities with no direct religious aim were also possible, such as aid to the people of a given town quarter in paying their taxes. The latter type of charity emerged in the seventeenth century when certain dues, such as the *avarız*, were levied in variable amounts according to the needs of the treasury. This manner of collecting might involve considerable hardship to the taxpayers, and thus a charitable foundation that offered to

68 Klaus Kreiser, *Icareteyn. Zur „Doppelten Miete“ im Osmanischen Stiftungswesen*, in: *Journal of Turkish Studies* [= Bernard Lewis et. al. (eds.), *Raiyyet Rüsûmu. Essays presented to Halil Inalcik on his Seventieth Birthday by his Colleagues and Students*] 10, 1986, 219-226.

69 *Barkan/Ayverdi* (eds.), *Istanbul Vakıfları* (as n. 22), XXX-XXXVIII; the fundamental study of this subject is *Murat Çizakça, Cash Waqfs of Bursa 1555-1823*, in: *JESHO* 38, 1995, 313-354.

take up part of the load must have been very welcome.<sup>70</sup> *Avarız* foundations typically were endowed with money to be lent out at interest.

Moreover in the eighteenth century, quite a few craft guilds also established pious foundations, which happen to be well documented in the Bursa case due to careful auditing, but also existed in Istanbul and doubtless in other towns as well.<sup>71</sup> These foundations served to maintain the social cohesion of the artisan group; for very often they financed the recital of a religious poem in honor of the Prophet Muḥammad, which the guild members presumably attended together. But in addition, there were quite a few foundations that also provided money for a common meal shared by the guild masters, which in the summer sometimes took the form of a picnic, perhaps in connection with a pious visit paid to the mausoleum of a local saint.

Cash foundations were administered according to the rules governing pious foundations in general, that is the persons responsible for lending out the money, as well as receiving interest and capital, were determined by the donor. Unfortunately we have no information on how this matter was handled in the case of guild foundations, where presumably the masters had to come to some kind of agreement concerning the person of the administrator. Often funds were entrusted to the prayer leader (*imam*) of the local mosque; in a well-endowed institution of this kind in the seventeenth century, several separate funds servicing the needs of the *vakıf* might be on record. It was permissible for an administrator to borrow money from the foundation for which he was responsible.<sup>72</sup> However, careful auditors clearly differentiated between those funds that had been withdrawn, and for which the administrator thus owed interest, and those which remained in his hands because no taker had been found.

It was one of the major responsibilities of the administrator of a cash-based foundation to ensure that the money only went to solvent borrowers. In addition, he had to find supplementary funds to make up for inflation losses. Particularly in the eighteenth century, when devaluation of the currency was rampant, few pious foundations with cash holdings could have survived without such injections of outside capital. In the case of the Bursa guildsmen's foundations, this activity is well reflected in the records: time and again, we find funds bearing the name not of the guild, as was true in the case of the original capital, but of donors clearly identified as private persons. When such supplementary funds could not be located, the foundation probably disappeared in rather short order.

In the context of an international debate on the application or otherwise of Islamic law, it has been suggested that economic and social historians have misunderstood the

70 On the overall context, compare Ömer Lütfi Barkan, Art. *avarız*, in: İslâm Ansiklopedisi. İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati. 13 vols. Istanbul 1940-1986, vol. 2, 13-19.

71 *Suraiya Faroqhi*, Ottoman Guilds in the Late Eighteenth Century: The Bursa Case, in: eadem (ed.), Making a Living in the Ottoman Lands. 1480-1820. (Analecta Isisiana, vol. 18.) Istanbul 1995, 93-112.

72 *Çizakça*, Cash Waqfs (as n. 69).

(often rather vague) terminology concerning cash-based foundations.<sup>73</sup> In the perspective of the challengers, these institutions, rather than taking interest, which is prohibited by Islamic law, were engaged in partnerships with their debtors. Thus the foundation revenues were simply commercial profits, which are perfectly licit in Islamic terms.<sup>74</sup> However there are several reasons for doubting this interpretation: first of all, since commercial profits are by their nature irregular, the revenues of pious foundations, as they appear in the relevant documents, should have been variable as well. However, this is very far from being the case, and at least in Bursa, these revenues always lie in the ten to fifteen percent range.<sup>75</sup> In addition, a well-known debate concerning the interest-taking of Ottoman pious foundations that occurred in the mid-sixteenth century, and in which the head of the religious establishment himself took a stand, would have been meaningless if no such practice had ever existed.<sup>76</sup>

Moreover for late sixteenth-century Sarajevo, a study of the money-lending of local foundations shows that whatever the administrators of the latter were doing, they certainly were not involved in partnerships of the otherwise popular *mudarebe/commenda* type. For had that been the case, the debtors would not have needed to pay back the money they had borrowed, in case the trading capital was lost through no fault of their own. But as to the contrary, merchants robbed by pirates found themselves in exactly this unfortunate situation, they appear to have been borrowers and not partners in trade.<sup>77</sup> Thus it appears that while sometimes a vague terminology, including euphemisms such as 'cloth money', was used in order to disguise what was really happening, many administrators of pious foundations were in fact involved in the money-lending business.

Most historians dealing with the economic role of pious foundations have focused on towns, and that is why the present discussion also is slanted towards the urban minority among the sultan's subjects. However the more detailed foundation accounts also provide precious indicators concerning rural life. For many larger establishments received taxes from villagers, thus serving as conduits by which rural wealth moved to the towns, or at least possessed gardens and vineyards, and sometimes whole agricultural enterprises, in the vicinity of the towns and villages where they were located. In some cases, the revenues of pious foundations as recorded over the years allow us to reconstruct the conjuncture of the times, for instance the crisis of agriculture that befell

73 On the application of Islamic law in Bursa, compare *Nurcan Abacı*, Bursa Şehrinde Osmanlı Hukukunun Uygulanması. Ankara 2001.

74 *Çizakça*, Cash Waqfs (as n. 69).

75 *Çizakça*, Cash Waqfs (as n. 69).

76 *Jon E. Mandaville*, Usurious Piety: The Cash waqf Controversy in the Ottoman Empire, in: *International Journal of Middle East Studies* 10, 1979, 289-308.

77 On partnerships in general the two standard monographs are: *Murat Çizakça*, A Comparative Evolution of Business Partnerships. The Islamic World and Europe, with Specific Reference to the Ottoman Archives. Leiden/New York 1996; *Fethi Gedikli*, Osmanlı Şirket Kültürü XVI.-XVII. Yüzyıllarda Mudârebe Uygulanması. İstanbul 1998. On the problems of the Sarajevo traders, see *Suraiya Faroqhi*, Bosnian merchants in the Adriatic, in: *International Journal of Turkish Studies* [forthcoming; special issue ed. by Markus Koller].

much of Central Anatolia during the first half of the seventeenth century.<sup>78</sup> Unfortunately, as a by-product of the concern with ethnicity and identity in recent years, the economic life of rural dwellers in the pre-twentieth-century period has tended to fall by the wayside, as these people were rarely in a position to contribute much to present-day scholarly debates. As a result, many worthwhile projects of the kind outlined here still await the sea-change that once again will make them possible.

### Data Generated by Pious Foundations and the Historical Geography of Anatolia and Rumelia

It is well known that the numerous political conflicts occurring in Anatolia and Rumelia during the fourteenth and fifteenth centuries were not exactly conducive to the production and survival of historical literature and documents. As a result, contemporary sources are few and far between, and ever since the work of Paul Wittek in the 1930s, the use of Ottoman sources for the study of preceding periods has developed into a scholarly sub-field in its own right. Admittedly these Ottoman documents are not so abundant either, and often very troublesome to interpret. But they do have the immeasurably great advantage of existing.<sup>79</sup>

Many of these early Ottoman records deal with pious foundations, either because a sultan made a donation himself, confirmed privileges and donations made by his predecessors, or granted lands to a person of his entourage; in the long run, such largesse often resulted in the beneficiary's turning over the land to a religious/charitable enterprise.<sup>80</sup> Often the surviving texts are not however originals, but copies made in the sixteenth century or even later. There has thus been considerable dispute about the degree to which individual documents have been falsified, and the fact that so little corroborating evidence exists makes it seem unlikely that these debates will end in the near future.<sup>81</sup>

While Ottoman documents have served to elucidate, at least to some extent, the administration of the Karamanids and other post-Seljuk Turkish principalities, the main emphasis has traditionally been put on those areas where the Ottomans directly displaced the Byzantines, and where the latter have left a documentation of their own. This

78 *Faroghi*, Seventeenth Century Agricultural Crisis (as n. 26).

79 *Paul Wittek*, *Das Fürstentum Mentеше*. Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13.-15. Jh. (Istanbul Mitteilungen, Bd. 2.) Istanbul 1934 [repr. Amsterdam 1967]; *Nicoara Beldiceanu/Irène Beldiceanu-Steinherr*, *Recherche sur la province de Qaraman au XVI siècle*, in: JESHO 11, 1968, 1-129; *Anthony Bryer/Heath Lowry* (eds.), *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*. Papers given at a Symposium at Dumbarton Oaks in May 1982. Birmingham 1986; *Heath Lowry*, *Fifteenth Century Ottoman Realities. Christian Peasant Life on the Aegean Island of Limnos*. (Eren Press Series.) Istanbul 2002.

80 For a fine example see *Feridun Emecen*, *Orhan Beyin 1348 Tarihli Mülknamesi Hakkında Yeni Bazı Notlar ve Düşünceler*, in: idem, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*. Istanbul 2001, 187-203.

81 For the study of some relevant documents compare *Feridun Emecen*, *Saruhanogulları ve Mevlevilik*, in: idem, *İlk Osmanlılar* (as n. 80), 133-150.



means that contrary to what one might expect, Istanbul is at a disadvantage, as the Byzantine state archives, and presumably also those kept by the Patriarch, perished in the aftermath of the conquest. The situation is much more propitious in the principality of Trabzon, where monastery archives, though not the documents of the Grand Komnenoi themselves, do survive. Macedonia has also been popular among Byzantino-Ottomanists, as many of the Athos holdings were situated in this area and have been documented in the well-preserved (and largely published) archives of these monasteries. In this context, late Byzantine and post-Byzantine materials then can be compared to early post-conquest Ottoman sources.<sup>82</sup> In addition, a special place has always been reserved for Bithynia and Thrace. For it was here that the Ottoman principality originated and major foundations of early sultans procured their revenues. But at the same time, either Greeks live in the region down to the present day, or at least a significant Greek minority of 'post-Byzantine' culture has persisted down to the population exchange of 1923.<sup>83</sup>

From this comparative work, concerning the coastlands of the Sea of Marmara, it appears that pious foundations were established by Ottoman sultans from the lifetime of Osman onwards, as the oldest relevant document goes back to the reign of the eponymous founder of the dynasty. However this text, concerning a charity that was to be established by Aspurca Hatun, one of the wives of Sultan Orhan and daughters-in-law of the then reigning sultan, is not preserved in the original, but known only through references in texts from a much later date. Yet in 1324, the second ruler of the Ottoman house founded a dervish lodge in a little place known as Mekece, near the modern town of Orhangazi (formerly: Lefke), and this document does survive in the original.

Thus the Ottoman sultans, including their women-folk, entered recorded history as sponsors of pious foundations. For aside from Aspurca, another spouse of Orhan's, known as Nilüfer, after her death had established pious foundations in the early Ottoman capital of Iznik (formerly: Nicea) in her honor, where they have survived to the present day. And in the mid-fourteenth century, Sultan Orhan during the closing years of his reign and his successor Murad I after him, established an important complex of pious foundations in the little Thracian town of Bolayır, which included a mosque, a soup kitchen and a khan, and which may thus be regarded as an early example of town-building through sultanic pious foundations.<sup>84</sup>

82 Bryer/Lowry (eds.), *Continuity and Change* (as n. 79), passim. Other work has focused on those islands where Orthodox monasteries had been in control of sizeable revenues even while the territory as a whole had been dominated by Italian lords, for this meant that there was a Byzantine-style documentation that continued until and beyond the Ottoman takeover. But on most of the smaller islands, the Muslim presence remained limited; thus there were few *vakıfs* serving mosques or schools, and these places are therefore of little interest for our purposes.

83 This has been the specialty of the French scholars Irène Beldiceanu-Steinherr and Jacques Lefort; see for example *Jacques Lefort, The Village of Radolibos, XIIth-XIVth Centuries*, in: Bryer/Lowry (eds.), *Continuity and Change* (as n. 79), 9-22; *Beldiceanu-Steinherr, Recherches* (as n. 19), 51-54, gives a list of the surviving proto-Ottoman documents, among which the number of *vakıf*-related texts is quite remarkable.

84 Nilüfer also established a foundation in Bursa during her lifetime; see *Franz Babinger, Art. Nilüfer Khātūn*, in: *EI<sup>2</sup>*, Vol. 8. Leiden 1995, 43; *Beldiceanu-Steinherr, Recherches* (as n. 19),

All these texts are valuable to the historical geographer because they contain a multitude of place names, and occasionally also some information on established inhabitants as well as new immigrants. It is also possible to determine which dues the villagers were expected to pay to the foundations in question, and thus arrive at a few conclusions about the early administration of this region.<sup>85</sup> Moreover now that Ottoman archeology is beginning to develop as a discipline, it should soon become possible to supplement this text-based information by excavation results, the oldest provinces of the Ottoman Empire being, after all, of some interest for the 'public consciousness' of history in Turkey.

### Dispensing Food: the Epitome of Public Charity

Public soup kitchens, from which guests, foundation employees, dervishes and the poor received food in varying quantities held a special place among Ottoman foundations, due to the loyalty generated when one accepted the 'bread and salt' of a host or benefactor.<sup>86</sup> This latter assumption explains why kitchens were quite often built according to monumental standards, with the decoratively shaped chimneys visible from a distance. Large kettles in which to boil soup, some of them so huge as to be quite impracticable, also formed part of the symbolically potent equipment in certain public kitchens. Dervish lodges, as we have seen, enjoyed their privileges mainly as a counterpart to the food and lodging that they provided to travelers: as a result, the relevant administrators were praised for keeping food available to visitors at any time.<sup>87</sup> By contrast, if an eighteenth-century Ottoman subject had complaints to make concerning the administration of a given dervish lodge, the standard way of expressing them was to say that travelers arriving in this place did not receive their due share of nourishment.

In most sultanic foundations the soup kitchen (*imaret*) was part of a larger complex; but in the case of the Hurrem Sultan *vakıf* in Jerusalem, the kitchen was the actual centerpiece of the pious foundation. As other benefactors before and after her, Hurrem Sultan specified exactly what dishes were to be served when, and even gave details about the ingredients that were to go into the morning and evening soup. In addition to these daily standbys, more luxurious fare was on offer on special days in the Muslim calendar, particularly the nights of the month of Ramazan, the feast that marks the latter's conclusion (in Turkish: *Şeker Bayramı*) in addition to the Feast of Sacrifices, when meat must have been distributed to all comers.<sup>88</sup>

---

passim. The foundation in Bolayır was dedicated to the memory of Prince Süleyman bin Orhan, who had died before his father.

85 The basic study in this field is *Halil İnalçık*, *Osmanlılarda Rai'yyet Rûsûmu*, in: *Belleten* 23, 1959, 575-610.

86 *Singer*, *Constructing Ottoman Beneficence* (as n. 11), is now the standard account and the benchmark for all future work on this issue. On account of its general relevance, it has been included here, even though Jerusalem is not part of the region treated.

87 *Evliya Çelebi*, *Seyahatnamesi*. 10 vols. Istanbul/Ankara 1896/97-1938; see for example, vol. 9, 274.

88 On the rather elaborate dishes served at such festivities by the richer Anatolian foundations, see *Suraiya Faroqhi*, *Food for Feasts: Cooking Recipes in Sixteenth- and Seventeenth-Century*

Hurrem Sultan's soup kitchen in Jerusalem is notable for the fact that explicit provision was made for the poor in the foundation document; in some places, the latter seem to have been fed on a rather more informal basis, that is, they probably received what was left over at the end of the day. However even in Jerusalem, the destitute clearly took second or even third, fourth and fifth place in the hierarchy of food-receiving: first came the employees of the foundation, then the residents of the latter's fifty-five rooms, and thirdly the menials in the service of the foundation itself. Only then came the turn of the poor, who also were served according to their social status: service began with the 'poor among the learned' and ended with the women, who may well have gone without in case the kitchen ran out of food.<sup>89</sup> It would be a worthwhile project to examine such hierarchies of status in more detail, by comparing the provisions of different sultanic foundation documents on this issue.

### Women as Sponsors and Beneficiaries of Pious Foundations

Even apart from Hurrem Sultan, examples of Ottoman royal women whose names or titles are affixed to pious foundations are numerous: we have already encountered the fourteenth-century ladies Aspurca and Nilüfer Hatun, moreover the series continues, as we have seen, with the *valide sultans* of the sixteenth and seventeenth centuries. And at the very end of the period covered here, certain princesses and other palace women such as Zeyneb Sultan and Şebsafa Kadın also founded mosques and schools. Feminist research has demonstrated that the role of Ottoman imperial women was by no means as marginal or deleterious as had been claimed by previous generations of scholars.<sup>90</sup> To the contrary, present-day historians stress the activities of these women in representing the dynasty in its pious and charitable aspects, which manifested themselves especially, as has already been noted, on the road to Mecca. In addition there were sultans and princes who established pious foundations on behalf of their female relatives, the most famous examples being those that Süleyman the Magnificent built in the name of Hurrem Sultan after her death. While not involving any initiatives on the part of the dynasty's female members themselves, such foundations did testify to the role that the women so honored had played during their life-times.

In addition, women of non-imperial background also established pious foundations. These were of course usually more modest in size, but at least one or two of these female founders may have been well informed on what constituted an 'avant-garde style' in sixteenth-century terms. At least this is the interpretation that I would put on the fact that a certain Hammami Hatun, who at one point in her life seems to have been a bath-house keeper, commissioned a mosque from the famous architect Mimar Sinan.<sup>91</sup> How-

---

Anatolian Hostelries (*imaret*), in: Fshr. for Halil Inalcık on the Occasion of his Eightieth Birthday. Istanbul [forthcoming; as it turns out, this volume probably will mark not the eightieth, but rather the eighty-ninth birthday of this 'founding father' of Ottomanist historiography].

89 Singer, *Constructing Ottoman Beneficence* (as n. 11), 63.

90 Peirce, *The Imperial Harem* (as n. 5), passim.

91 Sâî Mustafa Çelebi, *Yapılar Kitabı* (as n. 59), 179.

ever most non-imperial women only had enough money for making donations to already existing institutions: in Istanbul during the years preceding 1546, like their male counterparts they often supplied a larger or smaller sum of money that was to be lent out, and from the proceeds, the mosque of their choice was to be cleaned, repaired or re-decorated. Others preferred charitable aims; thus it was not rare for women, probably of some wealth and status, to transform their houses into pious foundations for the benefit of this or that freedwoman. Presumably in this manner, the donor intended to make sure that a former retainer had a roof over her head in her old age, or if the ex-slave woman was still marriageable, such a claim on a place in which to live might make her a more desirable candidate for a struggling artisan attempting to set up a household. In other cases, we find women (as well as men) setting aside sums of money for the paving of streets or the repair of bridges in their home towns.

A study of Istanbul women who had established *evkaf* by 1546 has pointed out that these founders were not however much concerned with empowering females; to the contrary, for the most part, they preferred to appoint male administrators.<sup>92</sup> Given the realities of power, certain worldly-wise women may well have thought that a man was better able to defend the interests of the institution they wished to benefit. As a result, the pious foundations of Istanbul seem to have operated as a means of transferring the control of resources from the hands of women to the hands of men. However something similar would have happened even if there had not been any *vakıf*, as the rules of inheritance also gave an advantage to male heirs. On the other hand, control over pious foundations was often inherited by females as well as by males, so that at any given point in time, this responsible position was by no means an all-male domain.

### Pious Foundations and State Policy

We have observed that from the very beginnings of the Ottoman state, pious foundations were used as a means to promote certain policies. The settlement or re-settlement of towns and cities, the security of travelers on public highways and the legitimization of the dynasty's power were all of political relevance. Due to these priorities, the central government was, on the whole, willing to tolerate a significant alienation of revenues to pious foundations; according to sixteenth-century financial accounts, up to ten or even fifteen percent of potentially taxable resources were typically allotted to this purpose.<sup>93</sup> In addition to agricultural land and the taxes derived from it, which were subject to a special sultanlic permission before they could be legally converted into *vakıf*, there also was a considerable amount of real estate originally in private hands, that had been turned into pious foundations by their owners.<sup>94</sup> Thus pious foundations spanned the state domain as well as that occupied by the sultan's subjects.

92 Baer, *Women and Waqf* (as n. 13).

93 Ömer L. Barkan, H. 933-934 (M. 1527-1528) Malî Yılına ait bir Bütçe Örneği, in: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 15, 1953/54, 251-329, compare 265, Table 4.

94 In practice this rule was not always adhered to, and many pious foundations, especially those going back far in time, were in fact established on 'public' land and tolerated by the government,

More indirectly, sultanic foundations as well as their more modest counterparts set up by members of the subject population permitted the orderly functioning of the Ottoman state. For such foundations provided some of the services in which early modern states did not normally involve themselves, such as basic education. After all, the Ottoman state operated by means of an elaborate record-keeping system, and while most of its officials were trained through a system of apprenticeship, they had to be literate when entering the sultan's service. Basic education in Koran schools (*mekteb*) thus was a service not only to individuals, but to the bureaucratic apparatus as well.

Moreover the Ottoman government went much further than most medieval Islamic states in binding the specialists in religious law and divinity (*ulema*) to the sultan's service; the *kadi* was a cog in the provincial governmental machine, and a crucial cog at that. Given the relatively weak presence of state-appointed governors and their servitors below sub-province (*sancak*) level, local administration would have collapsed without the *kadis*. However these officials needed advanced training, with a sophisticated knowledge of law and religious studies, and once again, this was obtained in *vakıf*-sponsored *medreses*.

Before the nineteenth century, there were but a few attempts at whole-scale confiscation of resources devoted to religious purposes. The first was undertaken by Mehmed the Conqueror in the later years of his reign, the holdings in question being assigned to the cavalymen who at this time still formed the backbone of the Ottoman army. However the opposition to this measure was considerable. Obvious material reasons apart, the beneficiaries and administrators of these institutions could also point out that pious foundations were protected by Islamic religious law; and when Bayezid II acceded to the throne after his father's death, he re-established most pious foundations abolished by the latter.

A second attack on religious establishments occurred in the reign of Selim II, but this time it was directed not against Islamic pious foundations, but against the much less strongly protected monasteries of the Orthodox Christians. During (and sometimes even before) the Ottoman conquest of the Balkans, these institutions had often made their own individual arrangements with the sultans, the Athos monasteries forming a prime example.<sup>95</sup> However in the last quarter of the sixteenth century, these arrangements were abrogated, and monastic properties confiscated. As to the monks, they were obliged to raise the money needed in order to buy back their holdings, through donations from the faithful or else through the sale of whatever valuables remained in their hands. Where this could be achieved, the re-established institutions were then recognized as *evkaf*; however as pious foundations in Islamic law can only benefit none but the Muslim religion, the Christian foundations were defined in such a manner that

---

sometimes over centuries. But when in the 1820s, Mahmud II set about confiscating the holdings of the Bektashi order of dervishes, one the official reasons given was that these pious foundations lacked sultanic authorization, and thus should be considered illegitimate (*gayri sahih*); see *Faroqhi, Bektaschi-Orden* (as n. 12), 112.

95 *Elizabeth A. Zachariadou, The Worrisome Wealth of the Čelnik Radić*, in: Colin Heywood/Colin Imber (eds.), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*. Istanbul 1994, 383-397.

they could be said to serve charitable purposes.<sup>96</sup> Yet in spite of these interludes, it is not an exaggeration to say that the pious foundation held a central place not merely in the religious life of Ottoman subjects both Muslim and non-Muslim, but in their culture and education as well.

### In Place of a Conclusion: some Possible Projects

As this overview amply demonstrates, a great deal of work has been done on Ottoman pious foundations. Moreover if we were to cover the issues excluded here, the legal history of pious foundations, the special situation of such establishments in the Arab lands, the scholarly activities of men working in *medreses* and the evolution of the *vakıf* after the mid-nineteenth century, to mention but a few, the relevant body of work would be larger still. However this does not mean that everything worth doing has been done, quite to the contrary. Obviously the list of projects proposed here is not in any way final, but simply reflects the research interests of the present author. Other possibilities will doubtless present themselves in the future.

To begin with the earliest period: as we have seen, a few regions with good surviving Byzantine documentation, such as the Trabzon area, Bithynia or certain Aegean islands have been treated in considerable detail by historical geographers. However the Western Anatolian region between Bergama in the north and Bodrum in the south, in other words the environs of Izmir in the broadest sense of the word, have attracted much less attention in spite of the importance of this region in antiquity, and the resultant possibility of linking up with archeological finds and studies.<sup>97</sup> This is presumably due to the fact that Byzantine rule collapsed in much of this region already in the thirteenth century, so that there was no immediate transition from Byzantine to Ottoman rule. However this latter mutation is not by any means the only possible object of research. It seems that a closer investigation of the historical geography of the Aegean region, including the Italian presence in the late Middle Ages, could have a good deal to offer, and as almost always in such studies, foundation records have a central role to play.

Quite different in character, because of their location in the inner Anatolian steppe, are the town and region of Kırşehir, whose historical geography can be studied on the basis of records pertaining to pre-Ottoman and Ottoman pious foundations. This town was a significant center of dervish life in the thirteenth and fourteenth centuries, but receded into the background once the town had passed under Ottoman rule; however its earlier importance is well reflected, *post mortem* so to say, in sixteenth-century *vakıf*

96 *Alexander*, *The Lord Giveth* (as n. 2), 155; see also *Alexander Fotić*, *The Official Explanations for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and their Estates at the Time of Selim II*, in: *Turcica* 26, 1994, 33-54.

97 Here the works of *Clive Foss* are of special importance; see particularly *idem*, *Ephesus after Antiquity. A Late Antique, Byzantine and Turkish City*. Cambridge 1979.

registers.<sup>98</sup> In yet a different vein, the north-central section of Anatolia, which contains towns particularly rich in pious foundations such as Amasya, would reward a systematic study.<sup>99</sup> For here was a center of Mongol power in the post-Seljuk period, and some foundations from these early years of Muslim Anatolia yet survive. In its role as a princely residence and secondary center for the silk trade, Amasya remained in the limelight throughout the sixteenth century, but then, like Kırşehir earlier on, lost much of its previous importance. While this must have been a misfortune for many of the inhabitants, for the historian this situation does possess certain advantages: for the town's principal monuments were less frequently torn down to make way for nineteenth- or early twentieth-century urbanization projects.

Studies focusing on pious foundations themselves, rather than on these institutions as indicators for more broadly based phenomena, have tended to concentrate on Istanbul, and albeit to a lesser extent, on Bursa as well. This is understandable given the concentration of pious foundations in these two cities: Edirne, a rival but perhaps not a very serious one, is at a disadvantage because the *kadi* registers have not survived the numerous wars of the late nineteenth and early twentieth centuries.<sup>100</sup> But that is by no means the whole story: we do possess evidence on important provincial centers, including Urfa, Ankara, Diyarbakır and Tokat in Anatolia as well as a number of towns in Rumelia.<sup>101</sup> Certainly in many cases, such studies of patronage, public building and *wakıf* administration will need to focus on the eighteenth century, as in many places, the registers of the local *kadis*, that form one of our principal sources, only survive from this time onwards. But this avenue of research will allow us to study the crisis of pious foundations just before the massive state interventions of the nineteenth century.

A project particularly close to my heart concerns the role of women in pious foundations. While, as we have seen, there is an established literature on female members of the Ottoman dynasty as founders of mosques and schools, and even as occasional builders of fortresses, the activities of ordinary women outside the capital have been much

98 In 1272 the Mongol governor Nureddin Caca established a pious foundation in Kırşehir for which he had documents drawn up in Arabic, as was the custom, but also in Mongolian, for the benefit of his officers who also witnessed the issuance of the document; see *Ahmet Temir*, Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi. Ankara 1959. For a brief *aperçu* of the cultural activities that took place in this late medieval town see *Franz Taeschner*, Kırşehir. Ein altes Kulturzentrum aus spät- und nachseldschukischer Zeit, in: *Necati Lugal Armağanı*. (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, ser. 7, nr. 50.) Ankara 1968, 577-592.

99 This has been partially achieved in the – unfortunately still unpublished – dissertation by *Oktay Özel*, *Changes in Settlement Patterns, Population and Society in Rural Anatolia: A Case Study of Amasya (1576-1642)*. Ph.D. thesis University of Manchester 1993.

100 Many cities of the Arab world, such as Aleppo, Damascus, Jerusalem and Cairo have been very well studied as far as pious foundations are concerned, but this work is outside the limits of the present paper. As to the work on Sarajevo, much of it is in the Bosnian/Croatian/Serbian languages, which I am unfortunately unable to read.

101 On this subject, compare the numerous studies of *Machiel Kiel*; for example *idem*, *Notes on the History of some Turkish Monuments in Thessaloniki and their Founders*, and *idem*, *A Monument of Early Ottoman Architecture in Bulgaria*, both repr. in *idem*, *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans*. (Collected Studies Series, vol. 326.) Aldershot 1990, nos. 1 and 2.

neglected.<sup>102</sup> As the documentation on Bursa is fairly abundant and some groundwork has already been undertaken, I would favor a comprehensive study of 'women and *wakıf*'.<sup>103</sup> This would allow us to review and possibly revise the assumptions and conclusions of an earlier study on Istanbul women who had established pious foundations before 1546, and broaden our understanding of what urban women close to the Ottoman center could or could not do.<sup>104</sup>

So much for projects that Ottomanist historians can undertake on their own. But in addition, there are numerous possibilities for work in a comparative perspective. I have always been intrigued by the fact that certain large dervish lodges in Anatolia and the Balkans possessed land holdings of some importance, and the heads of, for instance the Bektashi order of dervishes in the village (now rather a small town) of Hacibektaş acted like rather powerful rural gentlemen. Something similar seems to have been true of the sheiks of the central lodge of the Mevlevi order, even though these people resided in Konya, a town of considerable importance.<sup>105</sup> Certainly the power and wealth of these sheiks did not compare with those of the major abbots of the Benedictine and other orders; but the similarities and differences are worth pursuing, as they will show us to what degree the relevant rural societies were comparable, and where the major differences were situated.

Another intriguing possibility concerns town-founding before the mid-1800s, in which Ottoman pious foundations played such a central role. We have seen that this matter has been important not just in the historical process, but in Ottomanist historiography as well. Similar enterprises also have been investigated for the European late middle ages and the Renaissance period, but formal comparisons between European and Ottoman endeavors of this type have never been undertaken. Yet this seems very promising, especially since it will show that, *pace* Max Weber, once they had been included in absolutist or would-be absolutist principalities, the early modern towns of Europe were not as fundamentally different from their Ottoman counterparts as has often been maintained.<sup>106</sup>

Many sixteenth- and seventeenth-century towns in France, Italy and elsewhere were developed according to plans commissioned by their respective princes, with the addition of entire new town quarters along with the churches servicing them. We know today that these places, but many of the older towns as well, were tightly controlled by the relevant rulers, and by the late sixteenth or early seventeenth centuries, medieval urban autonomy was often either irrelevant or no more than a distant memory. At the same time, the inhabitants of many Ottoman cities developed informal channels of

102 On a Dardanelles fortress repaired by a *valide sultan* and endowed with a mosque and school, compare *Lucienne Thys-Şenocak*, The Ottoman Fortresses of Seddülbahir and Kumkale, in: Çiğdem Kafescioğlu/idem with Günhan Danişman (eds.), Aptullah Kuran İçin Yazılar. Essays in Honour of Aptullah Kuran. Istanbul 1999, 311-324.

103 *Haim Gerber*, Social and Economic Position of Women in an Ottoman City. Bursa 1600-1700, in: *International Journal of Middle East Studies* 12, 1980, 231-244.

104 *Baer*, Women and Waqf (as n. 13).

105 *Abdülbaki Gölpınarlı*, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*. Istanbul 1953.

106 On these issues, compare *Fernand Braudel*, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*. 3 vols. Paris 1979, vol. 1, 453-462.



making their intentions known, and *vakif* administrators had their role to play in these processes. Thus there was a kind of *rapprochement* between the two political cultures, and the question of urban autonomy no longer plays as crucial a role as it used to do. In any event, this is a conclusion that historians concerned with the comparative study of European and Ottoman towns over the *longue durée* may arrive at. Moreover such a comparison may serve to highlight the role of pious foundations in early modern European towns, an aspect which in my view, has been rather neglected and should be better known.

# The Muslim *Waqf* and Similar Institutions in Other Civilizations

By

*Gabriel Baer*

Edited by

*Miriam Hoexter*\*

It is well known that the Muslim *waqf* (pl. *awqāf*) has many features in common with similar institutions in other civilizations. Casual references to such similarities are scattered in the writings of various scholars, but more extensive and systematic comparisons have been made so far only with the Christian *piae causae* and the Anglo-American trust.<sup>1</sup> These comparisons have been strictly confined to legal aspects, while the social functions of the *waqf* (and other institutions) are mentioned only casually, if at all. But in addition to the two institutions studied so far there are many others with which the *waqf* may be compared. In this study we intend to discuss the following institutions, in this order: the Jewish *heqdesh*, Greek and Roman charities and foundations, the Christian *piae causae*, the property of the Catholic and Orthodox churches, European secular regulations of inheritance, such as the *Fideikommiß* and entail, charitable trusts, private trusts, modern foundations, Brahman and Buddhist

---

\* Editorial Note: This essay is based on a paper presented at the International Workshop on Economic and Social Aspects of the Muslim *waqf* held in Jerusalem on 1-20 February 1981. Prof. Gabriel Baer intended to continue working on the paper, but when he died in 1982 it remained incomplete. Since then this unpublished paper has been quoted in a number of studies and, as far as we know, no other publication exists treating the subject. Prof. Eva Baer, gave her consent to the publication of the paper in the present collection. Except for language editing, no changes were introduced in the original text. Prof. Miriam Hoexter added references to updated studies on some points concerning the *waqf* discussed in the paper. They appear in the footnotes in square brackets.

1 *Antonio d'Emilia*, Per una comparazione fra le *piae causae* nel diritto canonico, il charitable trust nel diritto inglese e il *waqf khairi* nel diritto musulmano, in: Atti del I Convegno Nazionale di Studi Giuridico-Comparativi. Roma 1953, vol. 1, 187-230; *Dietrich Kneller*, Der Rechtscharakter des Islamischen Institutes Wakf und des Anglo-Amerikanischen Institutes Trust. Inaugural-Dissertation Tübingen 1966. [See also *William R. Jones*, Pious Endowments in Medieval Christianity and Islam, in: *Diogenes* 109, 1980, 23-36; *Robert D. McChesney*, Charity and Philanthropy in Islam: Institutionalizing the Call to Do Good. Indianapolis 1995.]

endowments, Hindu religious and charitable trusts, and finally, the Nepalese *guthi*. Obviously we will not be able to make an exhaustive study of each of these institutions. This must be left for detailed historical studies. What we intend to do is to analyze the principal traits of these institutions and compare them with parallel features of the *waqf*. The final aim of this exercise is to find out the particular characteristics of the Muslim *waqf*, and to derive from these findings some more general conclusions. We begin by describing the principal similarities of each of these institutions with the *waqf*, proceeding to an analysis of the differences according to various aspects, and concluding with a summary of the *waqf*'s peculiarities.

Before we start, we must state three main difficulties of such an endeavor and the way in which we have tried to overcome them: First, some of the institutions to be compared with the *waqf* developed and changed throughout the centuries. In such cases we have taken these changes into account and compared the institutions at different stages of their development. Second, the *waqf* did not undergo significant changes for a long period, from its legal formation in the eighth or ninth century until the nineteenth century. During the last century and a half foreign and later independent governments considerably reformed many aspects of the *waqf*, but usually these reforms amounted to nationalization or preceded total abolition. It would not be proper to consider the *waqf*, during this period of transition to its liquidation, as a new form of the institution. Therefore, for the purpose of our comparison we have taken into account only the traditional *waqf* prior to modern reforms. Finally, though the traditional *waqf* did not change over time, there were always local divergences resulting from the different rules on *waqf* of the four Muslim schools of law (*madhāhib*). Our comparison is based on the Ḥanafī *waqf*, because the Hanafī *madhhab* was dominant in the Ottoman Empire, the largest and most durable Islamic political structure and the most important for the development and implications of the *waqf* system, also in India and Central Asia. Even in a country like Algeria, whose Muslims are Mālikīs, virtually all *awqāf* were made according to the Ḥanafī *madhhab*.<sup>2</sup>

### Non-Muslim Institutions and their Similarities with the *Waqf*

The Jewish *heqdesh* originally consisted in property endowed for the upkeep of the Temple and the sacrificial services performed there. In post-talmudic times the *heqdesh* came to signify the dedication of property for a charitable purpose or for the fulfillment of some other *mitzvah* (religious command). Like the assets of the *waqf*, property dedicated to the *heqdesh* consisted of both real estate and movables, and even cash to be put out at interest – though both the cash-*heqdesh* and the cash-*waqf* were not easily accepted by Jewish or Muslim legal scholars without thorough discussion.<sup>3</sup> The basic

2 Marcel Morand, *Études de droit musulman algérien*. Alger 1910, 258. [For examples of changes introduced in the course of centuries within the Ḥanafī school of law see n. 3 below. Rather than changes in principles or in the basic conceptions underlying *waqf* laws, the process of change consisted in different, and in most cases more flexible, interpretations of the laws.]

3 The cash-*waqf* flourished mainly in Ottoman Turkey and the Balkans. For discussions cf.

purposes for which property was endowed to the *heqdesh* and the *waqf* were the same: religious cult and worship, education, and charity. The question whether the *heqdesh* was used, like the *waqf*, for additional personal, social, and public purposes remains to be studied in detail.<sup>4</sup> Like the *waqf*, the *heqdesh* is administered by an *apotropos* (guardian or trustee), appointed by the benefactor or the court, and the guardian is subject to the court's supervision. If he was appointed by the benefactor, he cannot be dismissed until proved to have been derelict in his duties.<sup>5</sup> Another similarity is that simple oral statement suffices to transfer the ownership of property to the *heqdesh*.<sup>6</sup> This is connected with the concept that endowed property is owned by God (which, in the case of *waqf*, is only one of various theories about the ownership of endowed property). This notion of the endowed property being owned by God also negates the consideration of the *heqdesh* as a "legal person."<sup>7</sup> Here again we find a resemblance to the *waqf*: in Muslim law the notion of a "legal person" is unknown.<sup>8</sup>

Before we turn to the Christian equivalent of these Muslim and Jewish institutions, we must insert here (for the sake of some chronological order) a short discussion of

---

*Menachem Elon*, s. v. Hekdesh, in: *Encyclopaedia Judaica*. 17 vols. 4th ed. Jerusalem 1972, vol. 8, 279-287, here 282f.; *Jon Mandaville*, Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire, in: *International Journal of Middle East Studies* 10, 1975, 289-308. [The inclusion of both cash and some kinds of movables as endowable assets are typical examples of the process mentioned in n. 2 above. The interpretations allowing their endowment were in many cases based on local custom and not universally implemented. See e. g. *Gideon Libson*, On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law, in: *Islamic Law and Society* 4, 1997, 131-55; *Baber Johansen*, Coutumes locales et coutumes universelles aux sources de règles juridiques en droit musulman Hanefite, in: *Annales Islamologiques* 27, 1993, 29-35; *Haim Gerber*, *Islamic Law and Culture 1600-1840*. Leiden 1999, 105-115; *Abdul-Karim Rafeq*, The Syrian 'ulamā', Ottoman Law and Islamic Sharī'a, in: *Turcica* 26, 1994, 9-29; *Miriam Hoexter*, The Waqf and the Public Sphere, in: eadem/Shmuel N. Eisenstadt/Nehemia Levtzion (eds.), *The Public Sphere in Muslim Societies*. (SUNY Series in Near Eastern Studies.) Albany, N. Y. 2002, 119-138, here 125-127. For a summary concerning the endowment of movable properties see *Rudolph Peters*, s. v. Waqf I. In *Classical Islamic Law*, in: *EI*<sup>2</sup>. Vol. 11. Leiden 2000, 59-63, here 60.]

- 4 One detailed study published recently is *Moshe Gil*, *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza*. Leiden 1976. The difficulty of using Gil's work in such a comparison is the uncertainty whether all the documents from the Geniza that he studied represent foundations established according to the Jewish law of *heqdesh* and not, partly at least, according to the Muslim *waqf*/law. We shall return to this problem below
- 5 For rules governing the *waqf* in this respect see *Muhammad Qadrī Pasha*, *Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf li'l-qāḍā'* 'alā mushkilāt al-awqāf. 3rd ed. Būlāq 1902, art. 247-257. [For the *heqdesh* see *Elon*, s. v. Hekdesh (as n. 3), 285.]
- 6 *Qadrī Pasha*, *Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf* (as n. 5), art. 2. A minority view requires the judgment of a *qāḍī*; see *ibid.*, art. 4. [For the *heqdesh* see *Elon*, s. v. Hekdesh (as n. 3), 280f.]
- 7 For discussion of this point, as well as all other questions relating to the *heqdesh*, see *Elon*, s. v. Hekdesh (as n. 3), 279-287. [For a summary of the question of *waqf* ownership see *Peters*, s. v. Waqf (as n. 3), 62.]
- 8 See *Joseph Schacht* (Hrsg.), *Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts*. (Lehrbücher des Seminars f. Orientalische Sprachen z. Berlin, Bd. 35.) Berlin/Leipzig 1935, 37.

foundations in classical antiquity.<sup>9</sup> In ancient Greece foundations seem to have originated in the worship of the dead, which was a function of the family. Later, individuals established foundations in favor of the gods and their worship as well as in favor of agonistic events. Under Roman rule, Greek foundations were also established for the cult of the emperors. Social and public purposes were now added to the various cults. Both Greek and Roman law permitted certain gods, i. e. their temples and the groups that served there, to be recipients of gifts or to be named as heirs in wills. Such property was considered *res sacra*, untouchable. Roman charity was expressed rather in the distribution of grain, both by the state and by individuals who wanted to achieve fame and influence.<sup>10</sup>

Like the *waqf*, Greek and Roman foundations consisted mainly of real estate (including whole villages dedicated by the rulers), but also of movables, especially money.<sup>11</sup> The founders were rulers and ordinary individuals, men and women. Like the *waqf*, Greek and Roman foundations had a large variety of purposes, which Laum divides into sacral purposes (all kinds of worship, including family worship of the dead), agonistic (gymnasiums and sport contests)<sup>12</sup>, and social (the establishment of public posts; charity, including family charity; public services, including the construction of baths, fortifications, roads and theatres; and education).<sup>13</sup> Like a *waqf*, a Greek and Roman foundation was conceived as a perpetual, eternal establishment<sup>14</sup> (but, not unlike most of the *awqāf*, the durability of Greek and Roman foundations was very far from the founders' expectations<sup>15</sup>).

The recognition of Christianity by Constantine and the extension to the Catholic Church of the right to be instituted *heres* in a Roman will resulted in the emergence of Christian pious foundations, later called *piae causae*. The basic characteristic these foundations have in common with the *waqf* was the complete relinquishment of the property by the founder and its division into two: the *dominium* (the sacral, represented by the Church or some ecclesiastical authority in the case of the *piae causae*, called in *waqf* law *'ayn* or *raqaba*, whose ownership is disputed) and the use, the yield (owned by the beneficiary of the *pia causa* just as the *manfa'a* – usufruct – of the *waqf* property is owned by the *waqf*'s beneficiaries).<sup>16</sup> This basic construction, in addition to other

9 For a detailed study of Greek and Roman foundations see *Bernhard Laum*, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike*. Ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte. 2 Bde. Leipzig/Berlin 1914 [ND Aachen 1964].

10 *Laum*, *Stiftungen* (as n. 9), Bd. 1, 240ff.

11 *Laum*, *Stiftungen* (as n. 9), Bd. 1, 133ff., 244, 249.

12 In theory, *awqāf* could of course have been established for such a purpose. However, I have not come across any *waqf* of the kind.

13 *Laum*, *Stiftungen* (as n. 9), Bd. 1, 60-115.

14 *Laum*, *Stiftungen* (as n. 9), Bd. 1, 155, 237. Cf. *Qadrī Pasha*, *Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf* (as n. 5), art. 6, 16.

15 *Laum*, *Stiftungen* (as n. 9), Bd. 1, 246, 255.

16 Cf. *d'Emilia*, *Per una comparazione* (as n. 1), 213, and discussion by *P. W. Duff*, *The Charitable Foundations of Byzantium*, in: *George G. Alexander et al.*, *Cambridge Legal Essays written in honour of and presented to Doctor Bond, Professor Buckland and Professor Kenny*. Cambridge

similarities, has resulted in the widespread theory that “the *waqf* stemmed largely from the Byzantine system of *piae causae*.”<sup>17</sup> The theory was disputed by Claude Cahen, who argued that it ignores the existence of an ancient *waqf* in Arabia untouched by outside influence, and that the old *waqf* was a private rather than a public one.<sup>18</sup>

However that may be, there are certainly many analogies between the *piae causae* and the *waqf*, in addition to the basic legal structure. The “pious purposes” have their equivalent in the *qurba* (“nearness to God”, i. e. a good work) – the basic motivation of a *waqf*. The principal object of dedications in both institutions was the relief of the poor. Among the charitable foundations later included in the term *piae causae* one finds, in addition to monasteries and oratories, such institutions as general hospitals, hospitals for foundlings or for the elderly, orphanages, poor houses, hospices, etc.<sup>19</sup> There can be no doubt that similar institutions constitute a considerable proportion of the Muslim *awqāf*. But the similarity exceeds the objects of these institutions. The manager of a *waqf*, the *mutawallī*, is appointed by the founder, and only if he fails in his duties, or if there is nobody who suits the founder’s provisions, the *qādī* may interfere and appoint another *mutawallī*. Similarly, the founder of a Christian pious foundation may appoint a trustee to administer the property, and the bishop can only interfere if, after two warnings, the trustee fails to carry out his trust; in his absence, the bishop can appoint another trustee.<sup>20</sup> In both institutions the administrator is bound to carry out the instructions of the founder; in the case of *pia causa* he is obliged to keep to the prescriptions authoritatively imposed on him by the founder or donator. This corresponds to the well known maxim: *sharṭ al-wāqif ka-naṣṣ al-sharʿ* (the founder’s stipulation is equivalent to the

---

1926, 83-99, here 96ff. See also *Moritz Voigt*, *Römische Rechtsgeschichte*. 3 Bde. Leipzig 1892-1902 [ND Stuttgart 1963], Bd. 3, 173f.

17 *Noel J. Coulson*, *A History of Islamic Law*. (Islamic Surveys, vol. 2.) Edinburgh 1964 [repr. *ibid.* 2003], 28; for an early, more definite expression of this view see *Morand*, *Études de droit* (as n. 2), 250-255.

18 *Claude Cahen*, *Réflexions sur le waqf ancien*, in: *Studia Islamica* 14, 1961, 37-56, here 52f. [repr. in: *idem*, *Les Peuples musulmans dans l’histoire médiévale*. Damascus 1977, 287-306. The most significant recent contribution to the discussion of possible outside influences on the *waqf* is *Anahit Perikhanian*, *Iranian Society and Law*, in: *Ehsan Yarshater* (ed.), *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. (The Cambridge History of Iran, vol. 3,2.) Cambridge 1983, 627-680. According to *Said A. Arjomand*, *Philanthropy, the Law, and Public Policy in the Islamic World before the Modern Era*, in: *Warren F. Ichman/Stanley N. Katz/Edward L. Queen II* (eds.), *Philanthropy in the World’s Traditions*. (Philanthropic Studies.) Bloomington/Indianapolis 1998, 109-132, here 110f. and n. 4: “The influence of the pre-Islamic Iranian law (...) has now been incontestably established.” For a discussion of how the ethical impulse to philanthropic works rooted in the *Qurʾān*, Christian Byzantine thoughts and the Zoroastrian Sasanian foundation combined to produce the *waqf* institution see *McChesney*, *Charity and Philanthropy* (as n. 1), esp. 1-7.]

19 *Voigt*, *Römische Rechtsgeschichte* (as n. 16), 173; *Duff*, *Charitable Foundations* (as n. 16), 89f.

20 *Duff*, *Charitable Foundations* (as n. 16), 95; *d’Emilia*, *Per una comparazione* (as n. 1), 218f. For rules governing the *waqf* in this respect, see *Qadrī Pasha*, *Qānūn al-ʿadl wa’l-iṣṣāf* (as n. 5), art. 146, 247-257.

text of the law).<sup>21</sup> Even some of the secondary provisions are very similar in principle. Thus the period of property leases of Christian pious foundations, as of *waqf* property, was limited and the establishment of *emphyteusis* (perpetual lease) on pious foundations was restricted, like the *hikr* and similar arrangements on *waqf*.<sup>22</sup> Finally, pious foundations, like *awqāf*, were granted a much longer period of prescription, i. e. the right to reclaim their mislaid property, than ordinary owners.<sup>23</sup>

While in the East the different charitable institutions tended to develop independently, in the West they were closely connected with the Church. Thus in many cases the Church was considered owner of their property, or was granted such property in the first place.<sup>24</sup> In addition, the churches gradually increased their possessions, which initially consisted mainly of movables. Especially after the official establishment of the Christian Church in the Empire in the fourth century, churches acquired more and more real property.<sup>25</sup> This is true for both the Eastern and Western Church. In the course of time Church property included lands, vineyards, groves, forests, and urban real estate, including sacral buildings, houses for dwelling and premises for merchants and craftsmen; and among the movable possessions of the churches and monasteries were slaves and serfs, craftsmen, precious objects and liturgical articles, and cash – a list similar to that of the principal items of *waqf* property.<sup>26</sup> The extent of land belonging to the Church in Europe in the Middle Ages has been estimated to have amounted at different periods to between ten percent and thirty-three percent of all lands; at the beginning of the Reformation as much as approximately one half of all land in Germany belonged to the Church.<sup>27</sup> Similarly, in the sixteenth and seventeenth centuries monasteries owned considerable proportions of the land in Russia, especially in some central parts of the country.<sup>28</sup> Though it is more difficult to calculate the extent

- 
- 21 Cf. *d'Emilia*, Per una comparazione (as n. 1), 220; *Qadrī Pasha*, Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf (as n. 5), art. 101.
- 22 *Duff*, Charitable Foundations (as n. 16), 94; *Qadrī Pasha*, Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf (as n. 5), art. 271-361.
- 23 *Duff*, Charitable Foundations (as n. 16), 93; cf. *Qadrī Pasha*, Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf (as n. 5), art. 587, 600.
- 24 Cf. *August Knecht*, System des Justinianischen Kirchenvermögensrechtes. (Kirchenrechtliche Abh., H. 22.) Stuttgart 1905 [ND Amsterdam 1963], 44f.
- 25 Cf. *David Herlihy*, s. v. Church Property, in: New Catholic Encyclopedia. 15 vols. New York et al. 1967 [repr. Washington, D. C. 1981], vol. 3, 849-853.
- 26 *Knecht*, System (as n. 24), 66ff. For slaves as assets of *awqāf* see, e. g., *Muḥammad M. Amīn*, al-Awqāf wa'l-hayāt al-ijtimā'iyya fi Miṣr 648-923/1250-1517. Dirasa tarikhīya wathā'iqiya. Cairo 1980, 101f.; *Rudolf Vesely*, De la situation des esclaves dans l'institution du wakf, in: Archiv Orientalni 32, 1964, 345-353; *Bahaeddin Yediöldiz*, Institution du waqf au XVIIIe siècle en Turquie. Étude socio-historique. Ankara 1985; *Michael Rogers*, Central Asian Waqfiyyas of the Fifteenth and Sixteenth Centuries: the Endowments of Khwāja Aḥrār. Paper submitted to the International Seminar on Social and Economic Aspects of the Muslim Waqf, Jerusalem 24-28 June 1979.
- 27 *Herlihy*, s. v. Church Property (as n. 25), 852; *Harold D. Hazeltine*, s. v. Mortmain, in: Encyclopaedia of the Social Sciences. 15 vols. New York et. al. 1930-1935 [numerous repr.], vol. 11, 40-49, here 43.
- 28 *Jerome Blum*, Lord and Peasant in Russia. 2nd ed. Princeton 1971, 188ff.

of *waqf* property than that of medieval Church possessions, rough estimates do not differ very much from the figures given by the authors on Church property quoted above.

Like the founders of *awqāf*, the donors of property to the Church included not only ordinary people and religious functionaries, but also, particularly in the East and later in Russia, princes and rulers. These rulers often bestowed upon monasteries and churches the tithes to which they themselves were entitled, like the taxes assigned to *awqāf* by Ottoman sultans.<sup>29</sup> Many made their gifts in order to gain “eternal remembrance” for their souls through the prayers of the grateful monks – also a common purpose of *waqf* endowments.<sup>30</sup> However, the principal use of Church property, like the income from *waqf*, was considered to be the relief of the poor and the worship of God.<sup>31</sup>

Church property and its income performed important additional functions in medieval society. The Cistercian abbeys, founded in the eleventh century, received from their benefactors large grants from the uncultivated tracts in which their demesnes abounded, and the monks cleared the land. In France the Church was an important initiator of land reclamation and colonization, and in Russia the monasteries set up in frontier regions brought much land under cultivation.<sup>32</sup> Barkan has shown that *awqāf* in favor of dervish monasteries carried out the same function in the Ottoman Empire.<sup>33</sup> In addition, the Church was the indispensable moneylender in medieval Europe and monasteries served as early centers of credit in the countryside – another *waqf* function which has not yet been sufficiently explored. Finally, the Church’s rich endowments provided medieval society with a large variety of social services, especially in the fields of health and education, paralleled in Islamic society by the *waqf*.<sup>34</sup>

29 *Knecht*, System (as n. 24), 73, 79ff.; *Blum*, Lord and Peasant (as n. 28), 34, 36, 45, 171, 193, etc. For tithes dedicated to *awqāf* see, e. g., *John B. Barron*, Mohammedan Wakfs in Palestine. Jerusalem 1922, 18, 59f. etc., or *Suraiya Faroqhi*, Vakıf Administration in Sixteenth Century Konya, in: JESHO 17, 1974, 145-172, here 153f.

30 *Blum*, Lord and Peasant (as n. 28), 75, 190f.; for the recurring provision for *Qur’ān* reading for the founders of *awqāf* in sixteenth-century Istanbul, see *Ömer L. Barkan/Ekrem H. Ayverdi*, Istanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli. (Istanbul Fetih Cemiyeti Istanbul Enstitüsü, vol. 61.) Istanbul 1970, passim.

31 *Knecht*, System (as n. 24), 102f.

32 *Henri Pirenne*, Economic and Social History of Medieval Europe. Transl. by Ivy E. Clegg. New York 1937, 68, 77; *Marc Bloch*, French Rural History. An Essay on its Basic Characteristics. Transl. by Janet Sondheimer. London 1978, 14f.; *Blum*, Lord and Peasant (as n. 28), 37, 75f., 162-164.

33 *Ömer L. Barkan*, Osmanlı İmparatorluğunda bir İskan ve Kolonizasyon Metodu olarak Vakıflar ve Temlikler, I, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler, in: Vakıflar Dergisi 2, 1942, 279-353. (Also in French: *idem*, Les Fondations pieuses comme méthode de peuplement et de colonisation, in: *ibid.*, 59-65.) [See also *Aharon Layish*, Waqfs and Şüfi Monasteries in the Ottoman Policy of Colonization: Sultan Selim I’s Waqf of 1516 in Favour of Dayr al-Asad, in: BSOAS 50, 1987, 61-89.]

34 *Pirenne*, Economic and Social History (as n. 32), 118-120; *Blum*, Lord and Peasant (as n. 28), 203. For the *waqf* as moneylender see, e. g., *Neçet Çağatay*, Osmanlı İmparatorluğunda Riba-Faiz Konusu Para Vakıflar ve Bankacılık, in: Vakıflar Dergisi 9, n. y. [1972?], 39-66 (including English summary), and examples in *Galab D. Galabov*, Die Protokollbücher des Kadiamtes



So far we have discussed the religious institutions of the Christian world. However, European civilization also created a number of secular institutions some of which resemble certain aspects of the *waqf*. An important instance of this kind is the *Fideikommiß*, in England called entail. This institution was based on Roman law. The Emperor Augustus had introduced the principle that, where a testator requested a person who benefited under his will to make over the benefit he received to a third party – the meaning of *fideicommissum* – the request should be legally enforceable.<sup>35</sup> This principle was the basis of *Fideikommiß* and entail, which spread over Europe from the beginning of the sixteenth century. A *Fideikommiß* or entail was created by the declaration of the proprietor or donor according to which he established his property or part of it as an inalienable estate to be kept within his family and to be inherited according to a predetermined order of succession (generally involving male heirs only, and usually the right of primogeniture). The temporary occupant had the right of usufruct, but not of ownership. Thus the property could not be mortgaged or sequestered. It was the aim of the founders of entails or *Fideikommiss*e to secure the economic basis and thus the social importance of their families. Obviously, all these attributes are the same as those of the so-called *waqf ahli* or *waqf dhurri*, the family *waqf*. *Fideikommiss*e and entails were gradually abolished in the course of the nineteenth and twentieth centuries, like the family *waqf*.<sup>36</sup>

Another of these secular institutions was the Anglo-American charitable trust, which developed from the English “use”. The Franciscan Friars seem to have been the first who employed the “use” on a large scale in England in the thirteenth century. Before

---

Sofia. (Südosteuropäische Arbeiten, Bd. 55.) München 1960, 198f. (nos. 714-723). [In recent years quite a number of studies have been published on cash-*awqāf* and the contribution of the *waqf* to educational and health institutions. Some of the more recent examples are: *Murat Çizakça*, Cash Waqfs of Bursa 1555-1823, in: JESHO 38, 1995, 313-354; *Said A. Arjomand*, The Law, Agency, and Policy in Medieval Islamic Society: Development of the Institutions of Learning from the Tenth to the Fifteenth Century, in: Comparative Studies in Society and History 41, 1999, 263-293; *Daphna Ephrat*, A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni ‘Ulamā’ of Eleventh Century Baghdad. (SUNY Series in Medieval Middle East History.) Albany, N. Y. 2000, passim, and see the bibliography for further studies; *Yasser Tabbaa*, The Functional Aspects of Medieval Islamic Hospitals, in: Michael Bonner/Mine Ener/Amy Singer (eds.), Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts. (SUNY Series in the Social and Economic History of the Middle East.) Albany, N. Y. 2003, 95-119; *Miri Shefer*, Charity and Hospitality: Hospitals in the Ottoman Empire in the Early Modern Period, in: *ibid.*, 121-143.]

- 35 *Rudolph Sohm*, The Institutes. A Text-Book of the History and System of Roman Private Law. Transl. by James Crawford Ledlie. With an Introduction by Erwin Grueber. 2nd ed. Oxford 1901, 113.
- 36 *Friedrich Lütge*, s. v. Fideikommiß, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften. 13. Bde. Stuttgart u. a. 1956-1968, Bd. 3, 522f.; *Richard B. Morris*, s. v. Entail, in: Encyclopaedia of the Social Sciences (as n. 27), vol. 5, 553-556. On *waqf ahli* see, e. g., *Gabriel Baer*, A History of Landownership in Modern Egypt 1800-1950. (Middle Eastern Monographs, vol. 4.) London 1962, 163-169; *idem*, Waqf Reform, in: *idem*, Studies in the Social History of Modern Egypt. (University of Chicago. Center for Middle Eastern Studies. Publications, no. 4.) Chicago 1969, 79-92. [*Aharon Layish*, The Family Waqf and the Shar‘i Law of Succession in Modern Times, in: Islamic Law and Society 4, 1997, 352-388.]

starting for the Holy Land, a man would commit his property to a trustee to be kept for the use of his children, the Franciscan Friars in England, or other purposes.<sup>37</sup> It would seem that in the course of time many abuses arose and breaches of trust occurred in the institution called “use”. As a result a statute of charitable uses was passed in 1601. The preamble contained a list of charities which has ever since guided judges in extending the uses listed there, by the free use of analogy. The list includes the relief of aged and poor people, medical care, education of various kinds, and even public works – i. e. all purposes of public benefit which we find in the *waqf* as well. In fact, since the Reformation, public benefit has been recognized as a necessary element of charitable status.<sup>38</sup>

The charitable trust, as it developed from the sixteenth century onwards, has many basic characteristics in common with the *waqf*. The constituent elements are the same: donor or settlor or trustor – *wāqif*; the property – *mawqūf*; the purpose – *ghāya*, *wajh*; the beneficiary – *al-mustahiqq*, *al-mawqūf ‘alayhi*; the trustee – *mutawallī*, *nāzir*.<sup>39</sup> Just as a *waqf* splits the ownership of a property into the ‘*ayn* or *raqaba* on one hand and the *manfa‘a* on the other, an essential feature of the charitable trust is the separation of ownership and usufruct, the “legal estate” or “legal title” belonging to the trustee, while the “equitable estate” or “equitable title” belongs to the beneficiary.<sup>40</sup> Like the *waqf* (and the Jewish *heqdesh*), the English charitable trust is not a corporate person in law.<sup>41</sup> Finally, in England a general rule of policy has developed that property should not be taken out of commerce and rendered inalienable (the Perpetuity Rule). Since most charities are in their nature perpetuities, the rule against perpetuities does not apply to charitable trusts, which may continue indefinitely. It will be remembered that perpetuity is an essential element of the Ḥanafī *waqf*.<sup>42</sup>

The similarity between the charitable trust and the *waqf* is evident in other aspects as well. Assets comprised all kinds of immovables as well as movables, including cash, and the founders were both rulers and ordinary people. This is reflected in the preamble to the 1601 Elizabethian Statute of Charitable Uses: “Whereas Lands, Tenements, Rents, Annuities, Profits, Hereditaments, Goods, Chattels, Money and Stocks of Money have been heretofore given, limited, appointed and assigned as well by the Queen’s most Excellent Majestie, and Her most noble Progenitors, as by sundry other well dis-

37 For a summary, with references, see *Henry Cattán*, The Law of Waqf, in: Majid Khadduri/Herbert J. Liebesny (eds.), *Law in the Middle East*. With A Foreword by Justice R. H. Jackson. (Law in the Middle East, vol. 1.) Washington, D. C. 1955 [repr. New York 1984], 203-233, 213.

38 *Clarence E. Crowther*, *Religious Trusts*. Oxford 1954, 3f., 19. Cf. *Kneller*, *Der Rechtscharakter* (as n. 1), 25; *d’Emilia*, *Per una comparazione* (as n. 1), 196f.

39 *d’Emilia*, *Per una comparazione* (as n. 1), 190; *Qadrī Pasha*, *Qānūn al-‘adl wa’l-inṣāf* (as n. 5), *passim*.

40 *d’Emilia*, *Per una comparazione* (as n. 1), 210; *W. H. Steiner*, s. v. *Trust Companies*, in: *Encyclopaedia of the Social Sciences* (as n. 27), vol. 15, 109-111.

41 *d’Emilia*, *Per una comparazione* (as n. 1), 208, who refers to modern discussions on this point concerning the *waqf*; see n. 127.

42 *Crowther*, *Religious Trusts* (as n. 38), 119-121; *Austin W. Scott*, s. v. *Charitable Trusts*, in: *Encyclopaedia of the Social Sciences* (as n. 27), vol. 3, 338-340, here 338. For the *waqf* cf. *Qadrī Pasha*, *Qānūn al-‘adl wa’l-inṣāf* (as n. 5), art. 6, 16.

posed persons (...).<sup>43</sup> Needless to say, *awqāf* too were established both by Muslim rulers and their subjects. Like the *mutawallī* of a *waqf*, the trustee of a charitable trust is appointed by the founder and is obliged to carry out the founder's intentions and instructions. He was subject, in various periods and states, to the supervision of specific governmental agencies, like the *qāḍī*'s supervision over the *mutawallī* of a *waqf*.<sup>44</sup>

Because of all these similarities, Cattán has argued that the early English use may have been derived from the Islamic system of *waqf*. He bases his argument on the rejection of all other theories advanced so far to explain the historical origin of the use, as well as on the cultural contact experienced at the time of the Crusades, and in particular on the indication that the Franciscan Friars employed the "use".<sup>45</sup> This theory was rejected by Kneller in his dissertation. Kneller points out that the first documents on the "use" date from the eighth and ninth century, much earlier than the Crusades, and that the Franciscans simply consolidated an existing institution. Moreover, no indication that such a connection existed has been found in documents. Kneller concluded that the basic idea of the trust (or the *waqf*) is so elementary that it is not surprising to find it in different legal systems.<sup>46</sup>

Charitable trusts are not the only kind of trust. A private trust differs from a charitable one in two important respects. First, in the case of a private trust the beneficiaries are definite persons. This difference alone would not make the private trust less comparable to the *waqf* than the charitable one, since a *waqf* – and not only what is called a *waqf ahlī* – may be established in favor of definite persons. But a private trust thereby loses the character of charity and thus is not allowed to continue indefinitely.<sup>47</sup> This makes it less like a *waqf*, and we shall come back to these differences in the second part of the present study.

A modern, mainly twentieth century and mainly American form of a charitable trust is the foundation. "As generally understood today", says Keppel in his classic discourse, "a foundation is a fund established for a purpose deemed 'charitable' in law, administered under the direction of trustees customarily operating under State or Federal charter and enjoying (...) continuity. (...) The fund is to be used for a designated purpose, broad or narrow as the case may be (...)." <sup>48</sup> If we consider the State or Federal charter to be analogous to the registration of a *waqf* at the *qāḍī*'s court<sup>49</sup>, we again find a common basis between the *waqf* and even this modern version of the charitable endowment. The

43 Crowther, Religious Trusts (as n. 38), 3, n. 9.

44 *d'Emilia*, Per una comparazione (as. n. 1), 218-220, 224f.; Scott, s. v. Charitable Trusts (as n. 42), 339f.; *Qadri Pasha*, Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf (as n. 5), passim.

45 Cattán, Law of Waqf (as n. 37), 213-218.

46 Kneller, Rechtscharakter (as n. 1), 35-43. Some of Kneller's secondary arguments (41) are rather unconvincing. By the way, he polemicizes against Khadduri and Liebesny, the editors of the volume, and is apparently not aware of the fact that the chapter on *waqf* was written by Cattán.

47 Scott, s. v. Charitable Trusts (as n. 42), 338.

48 Frederick P. Keppel, The Foundation. Its Place in American Life. New York 1930 [repr. New Brunswick, N. J. et al. 1989], 3.

49 We have seen above that an oral statement suffices to turn a property into *waqf*, but usually a founder registers the *waqf* at the *sharī'a* court as soon as any legal or other problem arises – if he had not made the *waqf* before the court in the first place.

purposes for which American foundations have been established include, like the *waqf*, a wide range of public services, such as education, science, culture, welfare and aid, religion, government and politics, economic institutions, communication and much more.<sup>50</sup> Moreover, it is interesting to note that these foundations are criticized for exactly the same disadvantage for which, among others, the *waqf* has been blamed in modern times. Thus we read in the ‘Encyclopaedia of the Social Sciences’: “The most generally canvassed defect in the present organization of foundations is that of the ‘dead hand’ – the survival of purposes, conditions or limitation, arising from the will of the donor in circumstances to which they are no longer suited.” Though modern legislation has removed undue rigidity, in one typical case a court decided that “the income of the (...) endowment must be administered according to the intention of the founder (...) even though it be of variance with our views of policy and expediency.”<sup>51</sup> The nineteenth century endowment of an English pulpit which depended on the preacher’s wearing a gown of a specified cut, or the twentieth century American one for the permanent illumination of a wife’s tombstone may be compared to Aḥmad Minshāwī’s *waqf* for the care of stray dogs in Tanta; similarly, the great trust for the centralized custodial care of orphans in a certain district in spite of the modern trend to place orphans in separate homes may be compared to the numerous *awqāf* for the upkeep of *sabils* (public fountains) which were closed by the Egyptian Ministry of Health for reasons of public hygiene.<sup>52</sup>

In discussions of possible mutual relations between the *waqf* and similar Christian or European institutions, the view has been expressed that mutual influences are not essential to explain similarities, because the basic idea of the *waqf* is so elementary that it is not surprising to find it in different legal systems. To examine this argument, we have tried to look into other civilizations in addition to the Judeo-Christian, the Graeco-Roman and the secular European. One area on which we have found scholarly studies is the Indian sub-continent. This does not mean that there were no *waqf*-like institutions in other areas and civilizations, and we are seeking further indications or references which may enable us to complete our survey and analysis at a later date.

An excellent summary of the characteristic traits of Brahman and Buddhist endowments is offered in a short study published in ‘Vakıflar Dergisi’, the publication issued irregularly by the Turkish General Vakıf Administration.<sup>53</sup> Information on early Brahman endowments derives from legal books, one dating from the fourth century C.E., and from endowment deeds engraved on copper plates. Brahmans believed in eternity and therefore preferred perpetual endowments – to endure “so long as sun and moon shine”. The endowments were in favor of Brahman scholars and ascetics, or to maintain

50 See chart in *William A. Orton*, s. v. Endowments and Foundations, in: *Encyclopaedia of the Social Sciences* (as n. 27), vol. 5, 531-537, here 533.

51 *Orton*, s. v. Endowments (as n. 50), 535. For the *waqf* cf. *Baer*, *History* (as n. 36), 163.

52 *Keppel*, *Foundation* (as n. 48), 24f.; *Baer*, *History* (as n. 36), 163.

53 *Walter Ruben*, Über buddhistisches Kirchengut, in: *Vakıflar Dergisi* 2, 1942, 1-12 (dt. T.). Ruben claims that this is the first study summarizing this subject. Comparisons with the *waqf* are found here and there in the footnotes. In the following we have abstained from referring each item of information to the respective page in Ruben’s short article.

hospices for Brahman pilgrims. In many cases the right to benefit from the endowment was inherited within specific families. Such a connection between shrines or monasteries and specific families is rather common in the *waqf* system as well.<sup>54</sup> The property made over to the Brahmans in these endowments was of all kinds: male and female slaves, elephants and other animals, gold, and, of course, real estate: cultivable land for the Brahmans and groves for the ascetics to settle in and perform their sacrifices. However, the Brahmans did not become owners of these lands and had no right to alienate them. The peasants who cultivated these lands had to pay the king taxes in kind at the rate of at least one-sixth of the yield. It was only this part of the yield which the king granted to the Brahmans. At that time Brahmanism was practically the state religion, and the king the principal founder of these endowments. This system obviously has much in common with the Ottoman Sultanic *awqāf* mentioned above in connection with the donation of tithes to churches and monasteries by Russian Tsars.

In contrast to Brahmans, Buddhists do not believe in eternity or permanence, and therefore early Buddhist endowments did not include income from lands. However, at least since the seventh century C.E. (and in some instances even before) Buddhist monasteries and centers of learning became well endowed with lands whose income provided for the monks. The founders of endowments for Buddhist monasteries were again primarily the kings, but also merchants and other ordinary people. The same is true for the means provided for the establishment and upkeep of Buddhist temples.

Religious and charitable trusts established in accordance with Hinduism, the prevalent religion of the Indian sub-continent as it developed since the end of the first millennium C.E. approximately, have been the subject of some studies. Our discussion is based on the Tagore Law Lectures delivered in 1951 at Calcutta University by Judge B. K. Mukherjea of the Supreme Court of India.<sup>55</sup> In his preface, Mukherjea points out that writers of the Hindu *Smṛiti*, the holy traditions, paid little or no attention to the formulation of rules regulating religious and charitable trusts. Therefore the law which is applied in India is to a large extent judge-made law, based on the customs and usages of the country, supplemented by the principles of equity law in England and a few legislative enactments modeled on similar statutes in England.<sup>56</sup> It is not always easy to extract from such a combination the particular characteristics of the Hindu institution.

The two principal types of religious trust in Hindu law are the *debutter*, an endowment to provide for the service of an idol, and the *mutt* (*math*), in favor of a monastery and place of religious instruction. In Hindu law charity and religion overlap and in fact charity is included in the wider conception of religion. Therefore Hindu law also covers charitable trusts unconnected with worship. Trusts for establishing so-called *dharamsalas* (*dharma-sālā*) and *choultries*, hospices for the benefit of pilgrims, mendicants and

54 See, e. g., Gabriel Baer, *The Waqf as a Prop for the Social System (Sixteenth-Twentieth Centuries)*, in: *Islamic Law and Society* 4, 1997, 264-297; Robert D. McChesney, *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine 1480-1889*. Princeton 1991. [See also *idem*, *Charity and Philanthropy* (as n. 1), 15.]

55 Bijan K. Mukherjea, *On the Hindu Law of Religious and Charitable Trusts*. (Tagore Law Lectures 1951.) Calcutta 1952 [4th ed. Calcutta 1979].

56 Mukherjea, *On the Hindu Law* (as. n. 55), VI, 2f.

wayfarers, other rest houses, schools, dispensaries, alms houses, bridges, etc. have been founded by Hindu benefactors.<sup>57</sup> Like the old Brahman shrines and monasteries, the later Hindu institutions too were often connected with specific families. Thus endowments considered in Hindu law as religious or charitable trusts were made for the benefit of household or family idols; similarly, founders of *mutts* granted property to their spiritual preceptor and his disciples in succession, with a view to maintaining one particular spiritual family and for the perpetuation of certain rites and ceremonies deemed to be conducive to the spiritual welfare of the founder and his family.<sup>58</sup> We have mentioned before that many similar arrangements are found in the *waqf* system.

In addition, the administration of these Hindu trusts has much in common with the administration of *awqāf*. Thus the *mohunt*, the administrator of an endowment in favor of a monastery, holds the *mutt* property for certain religious and charitable purposes which are laid down by the founder or sanctioned by usage. These duties include the upkeep of the *mutt*, the continuous performance of its religious rites, festivals, and ceremonies. Moreover, the administrator has to support disciples and other persons attached to the *mutt* and entertain ascetics of the same religious order if they come to stay in the *mutt* for a short period. The *shebait*, or manager of a *debutter*, is not entitled to remuneration but to a certain portion of the income of the *debutter*, as well as a residence for himself. In many cases the founders vested the *shebait* ship in a family of priests who were required to perform the religious rites of the deity. Finally, the rulers of India, before and after the establishment of British government, asserted the right to supervise religious and charitable endowments and prevent and redress abuses in their management.<sup>59</sup> Notwithstanding these similarities with the *waqf*, there are many differences to which we shall return below.

Our last comparison concerns an institution in the northernmost part of the Indian sub-continent – the Nepalese *guthī*. Fortunately, this institution has been the subject of an excellent detailed modern study, dealing not only with legal but also with socio-economic aspects.<sup>60</sup> The *guthī* system dates from medieval times and had become well established by the eighteenth century. It originates in the endowment of land and other forms of property for the establishment and maintenance of religious and charitable institutions such as temples, monasteries, schools, student hostels, hospitals, orphanages, poorhouses, rest houses, roadside shelters along pilgrimage routes or at places of pilgrimage, provisions for pilgrims during festivals, the maintenance of orphans, the sick, and the aged, and the establishment and maintenance of charity kitchens. *Guthī* land endowments in the name of religion included provisions for grazing the sacred bulls and feeding the sacred monkeys in the Pashupatinath temple at Kathmandu. Some *guthī* land endowments were made for the construction and maintenance of bridges,

57 Mukherjea, *On the Hindu Law* (as. n. 55), 390.

58 Mukherjea, *On the Hindu Law* (as. n. 55), 71, 185, 389.

59 Mukherjea, *On the Hindu Law* (as. n. 55), 198ff., 248f., 252, 362f., 396.

60 Mahesh C. Regmi, *Land Tenure and Taxation in Nepal*. 4 vols. (Institute of International Studies. Research Series, vol. 3.) Berkley 1963-1968, vol. 4: Religious and Charitable Land Endowments. *Guthī* Tenure. I am grateful to Professor Ernest Gellner of London for having drawn my attention to this work.

irrigation channels, and water supply projects, and a large number of *guthī* endowments were made by rulers and influential persons from waste lands, and thus helped to extend the area under cultivation and settlement. Public works and colonization were two important purposes of *waqf* endowments as well, in addition to a wide range of other purposes.<sup>61</sup> Like the *waqf*, *guthī* endowments were also used to further the interests of the family. By utilizing a small portion of the income accruing from the land for religious and charitable purposes, the endowment was used to deter the heirs from alienating the property and to concentrate land ownership in the family.<sup>62</sup> Regmi compares this to the family *waqf* in India, but though the result was similar the legal character was rather different, as we shall see below. Another way to promote family interests was the subcategory of *guthī* called *gharguthī*. *Gharguthī* are endowments made within the family for such purposes as the maintenance of a prescribed ritual function at a particular temple, the worship of the family deity, or the performance of religious ceremonies on the anniversary of the donor's death.<sup>63</sup> In general, instructions concerning the specific purposes of *guthī* endowments were manifold and extremely detailed.<sup>64</sup>

The majority of *guthī* endowments were in the form of land, but *guthī* revenue derived also from other real estate such as residential or commercial buildings. In one case, for instance, waste land was granted as *guthī* for building shops, the accruing rents to be utilized for the establishment and maintenance of a roadside shelter. Sometimes *guthī* endowments were made in cash and other movables. In addition, governmental endowment often took the form of an assignment of specified amounts of revenue from various sources, such as fines, levies, taxes, monopoly export duties, or excise duties.<sup>65</sup> Practically all these also served as sources of *waqf* income.

Like *waqf*, *guthī* endowments were made by the rulers of Nepal, as well as by ordinary people of all classes, many of whom received grants from the rulers for this purpose.<sup>66</sup> They were administered both by individuals and by the state, according to categories determined primarily by the class of the founder. A certain category, the *chhut guthī*, combines individual control and operation with the nominal administrative authority of the state.<sup>67</sup> In many of these the original deed of endowment included a stipulation entitling assignees to operate the *guthī* on a lifetime or inheritable basis. Thus the management of many temples and institutions continued for generations to be the prerogative of a particular family or clan.<sup>68</sup>

61 Regmi, *Land Tenure* (as n. 60), 1, 15f., 18, 33. For colonization through *waqf* endowments see above, n. 33. For *awqāf* in favor of water supply see *Amīn*, *al-Awqāf* (as n. 26), 148-155; *Hasan Güneri*, *Vakıf Sular ve Su Vakıfları*, in: *Vakıflar Dergisi* 9, n. y. [1972?], 67-79. [*Abraham Marcus*, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*. New York 1989, 296-313.]

62 Regmi, *Land Tenure* (as n. 60), 12f.

63 Regmi, *Land Tenure* (as n. 60), 28. For parallels in India and in the *waqf* system see above and n. 54.

64 Cf. Regmi, *Land Tenure* (as n. 60), 14f.

65 Regmi, *Land Tenure* (as n. 60), 4-6, 45f., 49.

66 Regmi, *Land Tenure* (as n. 60), 3, 5, 8, 14, 22, etc.

67 Regmi, *Land Tenure* (as n. 60), 23f., 27.

68 Regmi, *Land Tenure* (as n. 60), 25, 94. For *waqf* see above and n. 54.

*Guthī* endowments were permanent, irrevocable and non-alienable. In addition, *guthī* property was not sub-divisible. Precisely the same principles hold true for the *waqf*.<sup>69</sup>

To conclude, the similarity between the *waqf* and the *guthī* is at least as great as the analogy with the *piae causae* or the charitable trust, if not greater. It is natural, therefore, to raise again the question of influence. Nepal was for centuries the neighbor of Muslim states, and there are Muslim minorities among its inhabitants. However, even the Muslims in Nepal apparently used to make their endowments according to the *guthī* system, and the term *waqf* is not mentioned even once in a recently published study on this community.<sup>70</sup> Thus, beyond the similarity, there is no indication whatsoever that the *guthī* system was influenced by the *waqf*. Regmi even dismisses the possibility of any outside influence at all, using the same argument as others who rejected such theories: "Systems such as the *guthī* system have existed in some form or other in almost all parts of the world, irrespective of the predominant religion sponsoring them. The origins of such systems are probably as old as settled agriculture and organized religion themselves. It would be futile, therefore, to attempt to trace the origin of the *guthī* system in Nepal to similar systems prevailing in India and elsewhere. In all of these systems, surplus agricultural production combined with religious instincts made the fulfillment of altruistic motives possible through land endowments."<sup>71</sup>

### Aspects of Diversity

The *waqf* is a definitely religious institution: it is an integral part of the Islamic religious establishment, governed by Islamic law, and supposed to be created by religious motives (*qurba*). Originally this was the case with endowments and foundations in other civilizations as well, at least the early ones: the Jewish, Greek and Roman, and Christian, as well as those belonging to the civilizations of the Indian sub-continent. However, the *waqf* is the only religious institution which has actively persisted as such, as the exclusive institution of its kind in its civilization until modern times. In the West (including Russia), secular institutions gradually superseded the old religious ones. Pious foundations and religious benefaction were absorbed by charitable trusts and subjected to secular law,<sup>72</sup> and the property rights of the Church were made to rest on the law of the state as opposed to canon law.<sup>73</sup> In addition, such institutions as the private trust and the modern foundation were created, which have no religious basis whatever. An example of the deprivation of charity of its pronounced religious content is the atti-

69 Regmi, Land Tenure (as n. 60), 11, 37. For the *waqf* cf. *Qadrī Pasha*, Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf (as n. 5), art. 3, 11-12, 76-79.

70 Cf. *Marc Gaborieau*, Minorités musulmanes dans le Royaume hindou du Népal. (Recherches sur la Haute Asie, vol. 4.) Nanterre 1977, passim (see index: *guthī*; there is no mention of *waqf* in the index). I am grateful to Prof. Yohanan Friedmann for having drawn my attention to this book.

71 Regmi, Land Tenure (as n. 60), 1.

72 Cf. *Crowther*, Religious Trusts (as n. 38), passim.

73 For a history of laws governing mortmain see *Hazeltine*, s. v. Mortmain (as n. 27), passim. For Russia see *Blum*, Lord and Peasant (as n. 28), 196ff., 363-366.



tude towards other religions. For a long time only conformity with the established Church was considered as charity, but gradually toleration prevailed and religious endowments of practically all denominations were held to be good charitable trusts.<sup>74</sup> As against this, though non-Muslims are allowed to establish *awqāf* according to Muslim law, no Muslim founder can create a valid *waqf* in favor of a non-Muslim religious establishment like a church or a synagogue, and no non-Muslim in favor of a mosque or the *hajj*. A non-Muslim cannot create a valid *waqf* for a purpose not considered *qurba* by Muslims, and the apostasy of a Muslim brings about the annulment of all *awqāf* he may have founded.<sup>75</sup>

True, the Jewish *heqdesh* and the Hindu trusts maintained their special, religious content even in later periods. Secular Jewish regulations were irrelevant in the case of the Jews, since they had no state of their own. However, they did establish endowments according to non-Jewish law, for instance *awqāf* in Islamic countries, or foundations in the modern West. In Hindu law, as we have seen, charity and religion overlap, but since no clear-cut written regulations of Hindu traditions were preserved, more and more elements of English law have been applied to govern Hindu trusts. Secularization of *guthi* endowments in Nepal has occurred as well, though only in recent times and to a lesser extent.

The *waqf* is not only the single actively surviving manifestly religious institution of this kind, but also the only one which combines within its religious framework both public and private aims, both general and personal purposes. Cahen has shown that in fact the early foundations attributed to the Prophet did not distinguish between private and public *ṣadaqa* (gift made with the hope of heavenly reward), and that a fundamental motive for the ancient Islamic foundation was care for the maintenance of the family.<sup>76</sup> This attitude has persisted until quite recently, not only in fact but also in principle. Thus in Qadrī's collection of *waqf* law the first article on the motives for creating a *waqf* reads as follows: "The motive for making a *waqf* is to benefit the beloved in this world and to seek nearness of God in the life to come in order to gain reward. The good works of the *waqf* are obvious and well known, and its beneficences are many and praiseworthy. They consist in benefiting the beloved offspring as well as the poor and wretched and charitable purposes in this life, and in making the good work continuous and permanent after death."<sup>77</sup> The Prophet is quoted as having said that "the most excellent *ṣadaqa* is that which a man bestows upon his family", which shows that Muslims clearly included such provisions in their concept of an act of beneficence (*birr*).<sup>78</sup>

74 Crowther, Religious Trusts (as n. 38), 13-16.

75 Qadrī Pasha, Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf (as n. 5), art. 5, 87, 28. [For additional information on *awqāf* by non-Muslims see *ibid.*, art. 92, 94; Ron Shaham, Christian and Jewish Waqf in Palestine during the Late Ottoman Period, in: BSOAS 54, 1991, 460-472; Miriam Hoexter, Charity, the Poor, and Distribution of Alms in Ottoman Algiers, in: Bonner/Ener/Singer (eds.), Poverty and Charity (as n. 34), 145-162, esp. 146, 151 and n. 6.]

76 Cahen, Réflexions (as n. 18), 45-47.

77 Qadrī Pasha, Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf (as n. 5), art. 17.

78 See James N. D. Anderson, The Religious Element in Waqf Endowments, in: Royal Central Asian Journal 38, 1951, 292-299.

The differentiation between *waqf ahli* (family *waqf*) and *waqf khayrī* (charitable *waqf*) as legally two distinct kinds of *waqf* is an innovation of modernist twentieth century ideology and, subsequently, legislation, which emerged under Western influence. In Mamluk times *waqf ahli* was an administrative category, named according to founders rather than according to purposes, and governed by the same laws as all other *awqāf*. Similarly, Qadrī's codification of traditional Ḥanafī law, compiled in the last decades of the nineteenth century, uses the term *waqf ahli* not as a kind of *waqf* governed by different laws than *waqf khayrī*, but only as a descriptive term for *awqāf* in which the offspring are designated as primary or intermediate beneficiaries (the ultimate beneficiary must always be the poor or an equivalent charity, to ensure permanency).<sup>79</sup>

None of the *waqf*-like institutions of non-Muslim civilizations discussed in this study combines public and private beneficence within one framework governed by the same laws. In some of them the performance of public or religious services, such as guardianship of temples or membership in monasteries, was in certain cases reserved for specific families, and some non-Muslim religious endowments included the establishment and care of family tombs. But none of the religious and charitable trusts and foundations made allowances for the direct material benefit of specific persons. This was left to separate institutions governed by different laws.

The purpose of the Jewish *heqdesh*, after the destruction of the Temple, was the dedication of property for public or communal needs, though the fulfillment of other *mitzvot* included such beneficiaries as "the poor relatives of the donor".<sup>80</sup> However, Gil has stressed "the total absence of any genuine form of Jewish *waqf ahli*". This conclusion has been criticized on the ground that in one of the documents published by Gil the rent of part of a compound is dedicated to the founder and after her death to the descendants and the mother of a certain man. Only after their death should the income go to *al-'aniyim* (the poor).<sup>81</sup> The solution might well be that the endowment was made according to *waqf* law.

In classical antiquity too a "physical person" could not be the beneficiary of a foundation. There were dedications in favor of groups of people or of the deceased (tombs, memorial services), but otherwise the endowments were for sacral, agonistic, or charitable purposes.<sup>82</sup> It goes without saying that *piae causae* and Church property served exclusively public and no private or personal purposes. After the Reformation, the secular charitable trust, as we have seen, was recognized as such only if its purpose involved an element of public benefit. The beneficiaries must not be numerically negligible and the quality which distinguishes the persons forming the group of beneficiaries

79 *Qadrī Pasha*, Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf (as n. 5), heading of Bāb 2, Faṣl 2, and art. 108, 111-112. For the Mamluk *waqf ahli* see *Amīn*, al-Awqāf (as n. 26), 116. [Also: *Takao Ito*, Aufsicht und Verwaltung der Stiftungen im mamlukischen Ägypten, in: *Der Islam* 80, 2003, 46-66, here 51-55. On the differentiation between *waqf ahli* and *waqf khayrī* see also *Miriam Hoexter*, Ḥuqūq Allāh and Ḥuqūq al-'Ibād as Reflected in the Waqf Institution, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19, 1995, 133-156, here 139-141.

80 *Elon*, s. v. Hekdesh (as n. 3), 284.

81 *Gil*, Documents (as n. 4), 36, 299. Cf. review by *Eliyahu Ashtor*, in: *Hamizrah Hehadash* 17, 1979, 126 (in Hebrew).

82 *Laum*, Stiftungen (as n. 9), Bd. 1, 60-115, 155.

from other members of the community must not be dependent on their relationship to a particular individual. Exceptions are cases of endowments in favor of “poor relations” of the founder, but according to some authorities these cases may have been wrongly decided under the influence of the popular conception that “charity begins at home.”<sup>83</sup> If the purpose of a trust does not involve “public benefit”, it is considered a private trust – a different institution insofar as it is governed by different laws. In particular, a private trust is allowed to continue for a limited time only. Moreover, in our context it is important to stress that a deed should not include both charitable and non-charitable objects. If it does, the trust will not take effect as a charity but must conform to the law governing private trusts.<sup>84</sup>

These principles are of course valid for modern foundations as well. The differentiation between public and private purposes is illustrated by Western institutions serving to keep the property within the family and to predetermine once and for all the order of succession – the *Fideikommiß* and entail. While such purposes are an important integral part of Muslim *awqāf*<sup>85</sup>, they form separate institutions in the West, completely disconnected from religious and charitable foundations.

To conclude this aspect of diversity, a few remarks should be made on the foundations of the Indian sub-continent. As in the West, the purposes of these foundations are public, not private or personal. However, more than in the West the connection of specific families with the religious institutions benefiting from the dedications is preserved. The Brahmans living in religious centers endowed by Indian kings often belonged to specific families in which these benefits were inheritable.<sup>86</sup> Similarly, as we have seen above, many Hindu idols are household or family idols, but nevertheless objects of a religious trust, and *mutts* were connected with certain families.<sup>87</sup> Nevertheless, in all these foundations there are no provisions for private personal allotments of income from endowed property unconnected with the religious function of the beneficiaries. Finally, the *gharguthī* system in Nepal also consisted of endowments made within the family. In this case, religious motives played only a secondary role, the endowments being made primarily to prevent the alienation of lands. But special laws governed this kind of *guthīs*, so that we may consider them a different institution: the donor did not relinquish ownership rights in the lands endowed. As a result, they did not lead to the emergence of a *guthī* as a legal entity.<sup>88</sup>

The combination of public and private aims within one and the same institution distinguishes the *waqf* from all similar institutions in other civilizations. In many other aspects the *waqf* differs only from part of them. Let us first consider two further characteristics of the *waqf* that concern its purpose. The *waqf* combines not only public and private aims, but its public aims include on one hand, religion, education and learn-

83 *Crowther*, Religious Trusts (as n. 38), 19, 21 and n. 12.

84 *Scott*, s. v. Charitable Trusts (as n. 42), 338.

85 For detailed regulations, allowing practically all variations of an order of succession to benefit in the *waqf* income, see *Qadri Pasha*, *Qānūn al-‘adl wa’l-inṣāf* (as n. 5), art. 108ff.

86 *Ruben*, *Kirchengut* (as n. 53), 9.

87 *Mukherjea*, *On the Hindu Law* (as n. 55), 71, 185, 389.

88 *Regmi*, *Land Tenure* (as n. 60), 28.

ing, and charity, and on the other, political and economic purposes such as colonization, urbanism, economic infrastructure (such as roads and bridges) and so on. This second aspect of its purposes is absent from some of the non-Muslim institutions we have discussed, such as the Jewish *heqdesh*, the *piae causae*, the charitable trust, and part of the Indian institutions (in addition, of course, to the regulations of inheritance and private trusts). Further, as we have seen, the founder of a *waqf* is practically free to determine in great detail the beneficiaries of his foundation for many generations. The same was true, more or less, for most non-Muslim institutions. Only the Church was not bound by the will of donors of property and used the income according to its own regulations and interests.<sup>89</sup> In Greek and Roman endowments the implementation of the founder's provisions was conditional on the acceptance of the beneficiary – either unnecessary or impossible in all other institutions. According to some scholars only the part of a *waqf* in favor of living persons needed their acceptance. Others absolutely deny beneficiaries the right to reject their part in the *waqf*.<sup>90</sup>

*Waqf* law permits the dedication both of movables (including cash) and of real estate.<sup>91</sup> As we have seen, the same was the case in some of the non-Muslim institutions. Others, however, limited the choice of assets which might be used for endowments. According to Justinian's canonical law, movable property dedicated to a *pia causa* should be sold and immovables be bought to ensure a perpetual revenue.<sup>92</sup> *Fideikommiss*e and entails related of course only to immobilia. As against this, modern legislation has attempted to reduce the amount of land tied up in perpetuity. Thus, according to the Mortmain and Charitable Uses Acts of 1888 and 1891 in England, land may be willed for any charitable use or purpose but within one year of the testator's death it must be sold unless it is required for actual occupation by the charity.<sup>93</sup> Unlike the *waqf*, the income of churches has been provided more and more by continuing donations rather than by property, and practically all the assets of modern foundations are invested in securities.<sup>94</sup> On the other hand, there are two important kinds of assets of *awqāf* which I have not seen mentioned in sources on other institutions: indivisible shares in various sorts of real estate, which are so common as *waqf* assets that they are dealt with in a whole series of regulations in Qadrī's code<sup>95</sup>; and private rights and assets established on the property of dismembered *awqāf*, such as *khulūs*, which in turn often form part of the assets of new *awqāf*.<sup>96</sup>

A *waqf* can be founded by any free man of full age and sound mind, who owns the property he endows and who is not prevented for any reason from disposing of this

89 *Herlihy*, s. v. Church Property (as n. 25), *passim*.

90 *Laum*, Stiftungen (as n. 9), Bd. 1, 211; *Qadrī Pasha*, Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf (as n. 5), art. 362-365; *Ernest Mercier*, Le code du hobous ou ouakf selon la législation musulmane. Constantine 1899, 85f.

91 *Qadrī Pasha*, Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf (as n. 5), art. 18, 48-62. [See n. 3 above.]

92 *d'Emilia*, Per una comparazione (as n. 1), 192; *Duff*, Charitable Foundations (as n. 16), 94.

93 *Hazeltine*, s. v. Mortmain (as n. 27), 49.

94 *Herlihy*, s. v. Church Property (as n. 25), 853; *Keppel*, Foundation (as n. 48), 36.

95 See *Qadrī Pasha*, Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf (as n. 5), art. 21, 50, 63-75.

96 See *Gabriel Baer*, The Dismemberment of Awqāf in Early 19th Century Jerusalem, in: *Asian and African Studies* 13, 1979, 220-241.

property.<sup>97</sup> Among the founders of *awqāf* we find sultans, local rulers, officials, notables, ordinary people in all walks of life, freed slaves, Muslims and non-Muslims, men and women. But since there are no corporate persons in Islamic law, there are no provisions for groups, associations, or institutions as founders of a *waqf*. Unlike this, we have found at least two instances in which legal persons or institutions appeared as founders of endowments: certain Greek foundations were established by the *gerusia*, the council of elders; and the Catholic Church, or juridical persons within the Church established *beneficia* which consisted of a sacred office and the right of receiving the income from the endowment attached to the Office.<sup>98</sup>

The administrators of a *waqf* are appointed by the founder or his executor for as long a succession as they wish. After the expiration of the designated line of appointed administrators, the *qādī* is authorized to appoint the next ones. The *qādī* also has power to dismiss a dishonest administrator and to appoint a new one.<sup>99</sup> Since the *qādī* is appointed by the ruler, the ruler has considerable influence on the appointment of *waqf* managers. Rulers have exercised this power in particular in connection with the rich and important public *awqāf*. Among the administrators of *awqāf* one frequently finds 'ulamā' and members of families of notables, but the post of *waqf* manager is not intrinsically connected with their office or with membership in a specific family: either the founder has laid down that a certain 'ālim, e. g. the Ḥanafī *muftī*, should always be appointed manager of his *waqf*, or these 'ulamā' and members of notable families have such an influence on the *qādī* (who may belong to their group) that they are appointed. This rule that there are no *ex-officio* managers of *awqāf* except those who are designated and appointed as such (for instance, by the ruler as managers of his own *awqāf*), seemingly has some exceptions. Thus the *naqīb al-ashrāf* is *ex-officio* the manager of the endowments in favor of the *sharīfs*, and heads of minority communities (such as the Coptic Patriarch), or later secular community councils, have been acknowledged as managers of their religious *awqāf*. However, since the holders of these offices too were appointed by the ruler, the exceptions are not really significant.

The administration of many of the non-Muslim institutions discussed in this study was regulated in a different way. The managers of Greek and Roman endowments were the public bodies which received these endowments, such as the associations created specifically for this purpose, or the Greek *gerusia*, the council of elders.<sup>100</sup> The property of the Christian Church was administered by the bishops, and the Code of Justinian does not provide for any interference of the state and the emperors in this task. The units of administration were the diocese, the abbots of monasteries, and the heads of the different ecclesiastical foundations. The bishops were assisted, in the East, by *oekonomi*. In the case of a benefice, the beneficiary must administer the goods and

97 *Qadrī Pasha*, Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf (as n. 5), art. 24.

98 *Laum*, Stiftungen (as n. 9), Bd. 1, 115f.; *Walter B. Clancy*, s. v. Benefices, Canon Law of, in: *New Catholic Encyclopedia* (as n. 25), vol. 2, 306f., here 306.

99 *Qadrī Pasha*, Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf (as n. 5), art. 146, 247-257. [On the administration of the large public foundations see *Hoexter*, Ḥuqūq Allāh (as n. 79), esp. 145-149.]

100 *Laum*, Stiftungen (as n. 9), vol.1, 224ff., 244f., 251; *Duff*, Charitable Foundations (as n. 16), 83.

property of his benefice according to the rules of Canon Law.<sup>101</sup> *Fideikomnisse* and entails were of course administered by the members of the family who inherited the property. A charitable trust, as we have seen, has a trustee who is very much like the *mutawallī* of a *waqf*, but the property may also be given to a charitable corporation to be administered for the objects for which it is created – an institution not known to *waqf* law.<sup>102</sup> As we have seen, a founder of a Hindu trust in favor of a *debutter* may dispose of the *shebait* ship in any way he likes. However, since *shebait* ship is property, it devolves like any other property according to the ordinary Hindu law of inheritance. If for any reason the line of heirs of the grantee of the *shebait* ship fails, it reverts to the family of the founder.<sup>103</sup> In Nepal the trustees responsible for the management of *guthī* endowments (*guthīyars*) were appointed by the government. But in view of the difficulties which arose from frequent changes of *guthīyars*, the government generally favored their appointment on a permanent and inheritable basis. The position became inheritable, subdivisible, and occasionally even transferable.<sup>104</sup> The office of *waqf* manager is transferable, if the *qādī* authorizes the transfer, and under certain circumstances subdivisible<sup>105</sup>, but it has never been inheritable by decree or by law unless the founder stipulated that it should be transmitted in such a way.

So far we have discussed differences between the *waqf* and similar institutions concerning the purpose of the endowment, its sources of income, its founders, and its administration. A number of questions remain relating to the basic legal and social character of these institutions. These will be dealt with under three headings: the ownership of *waqf* property, the immediacy of the *waqf* and its permanency.

As we have pointed out more than once in this study, there is no “legal person” in Islamic law, and therefore the *waqf* is not a corporate person in law. We have seen that in this respect the *waqf* resembles some of the similar institutions in other civilizations, but not all of them. The concept of “legal person” was applied (though not from the beginning) to the *piae causae*, the pious foundations of the Christian Church. Thus a pious foundation has been defined as “consisting of property or funds given to a moral person in the Church with the burden of devoting some of the annual income to the (...) performance of (...) specified ecclesiastical functions or to the fulfillment of certain works of piety or charity.”<sup>106</sup> By the fifth century, churches were fully recognized as corporate persons before the law, able to acquire and manage property.<sup>107</sup> As such, the Christian pious foundations, the monasteries, churches, and, mainly in the West, the Catholic Church itself, owned the property given to them and endowed in their favor.

101 *Duff*, Charitable Foundations (as n. 16), 88-91; *Knecht*, System (as n. 24), 116-121; *William J. Nessel*, s. v. Church Property, Administration of, in: New Catholic Encyclopedia (as n. 25), vol. 3, 853-856; *Clancy*, s. v. Benefices (as n. 98), 308.

102 *Scott*, s. v. Charitable Trusts (as n. 42), 338.

103 *Mukherjea*, On the Hindu Law (as n. 55), 208, 216.

104 *Regmi*, Land Tenure (as n. 60), 80f.

105 *Qadri Pasha*, Qānūn al-‘adl wa’l-inṣāf (as n. 5), art. 165, 168.

106 *Thomas J. Kilcullen*, s. v. Pious Foundations, in: New Catholic Encyclopedia (as n. 25), vol. 11, 379; cf. *d’Emilia*, Per una comparazione (as n. 1), 307f.; *Voigt*, Römische Rechtsgeschichte (as n. 16), 173.

107 *Herlihy*, s. v. Church Property (as n. 25), 850.

But since the English legal system did not accept the concept of legal person for the secularized trusts, the ownership was considered to be divided between the “legal estate” and the “equitable estate”, not unlike the division into *raqaba* and *manfa‘a* in the *waqf*. Though the concept of a juristic person was not clearly formulated in traditional law systems of the Indian sub-continent, it was implied that in fact this was intended by them. Therefore the decisions of the courts of India have uniformly held that the Hindu idol is a juristic person in whom the dedicated property vests.<sup>108</sup>

A Muslim *waqf* must be implemented immediately upon its constitution and the endowed assets must be transferred to the *waqf*'s manager without delay. A regular *waqf* cannot be made as a legacy after the death of the founder. According to Islamic law, a *waqf* designed to be effective only after the founder's death is considered a will and thus is governed by the rules of testament: it is liable to be annulled by the testator as long as he lives and it can affect only one-third of the founder's property. No such limitation is imposed on regular *awqāf*, which may consist of the founder's entire property; moreover, no permission from the heirs for such an act is necessary.<sup>109</sup> As against this, all other foundations and institutions discussed in this study could be established by will.<sup>110</sup> The reason for this difference is obvious. In the *Qur‘ān* a detailed order of succession as well as the limitation of bequest by will is laid down, and a will exceeding these limits, even for the sake of a *waqf*, would be contrary to *Qur‘ānic* law. On the other hand, a *waqf* with immediate effect exceeding these limits would not contradict the precepts of the *Qur‘ān*. Indeed, *awqāf* have frequently served to circumvent the limitation of bequest and the prescribed order of succession by installing preferred relatives or people who would not be included in the inheritance at all as primary and intermediate beneficiaries of the income from the founder's endowed property.<sup>111</sup> This was unnecessary in civilizations in which the law of succession and bequest was man-made and changeable and which had introduced more freedom of bequest than Islam.

The Ḥanafī *waqf*, in its prevalent practice according to Abū Yūsuf, must be perpetual and no temporary *waqf* is considered valid.<sup>112</sup> Most *waqf*-like institutions in other civilizations were more flexible. Apparently there were instances of temporary Jewish *heqdesh*, though the rule, here too, was perpetuity.<sup>113</sup> The obligations incurred for a *pia causa* were “perpetual or for a long period of time, such as forty years”. In the course of

108 *Mukherjea*, On the Hindu Law (as. n. 55), 24, 44f.; *Regmi*, Land Tenure (as n. 60), 36.

109 *Qadrī Pasha*, Qānūn al-‘adl wa’l-inṣāf (as n. 5), art. 6, 9, 25. Cf. also *Mercier*, Le code du hobous (as n. 90), 43f. [On testamentary *awqāf* see *Aharon Layish*, The Maliki Family Waqf according to Wills and Waqfiyyāt, in: BSOAS 46, 1983, 1-32; *idem*, The Druze Testamentary Waqf, in: Studia Islamica 71, 1990, 127-154.]

110 See *Elon*, s. v. Hekdesh (as n. 3), 284; *Laum*, Stiftungen (as n. 9), Bd. 1, 116-118; *d’Emilia*, Per una comparazione (as n. 1), 203-205; *Kilcullen*, s. v. Pious Foundations (as n. 106), 379; *Blum*, Lord and Peasant (as n. 28), 190ff.; *Lütge*, s. v. Fideikommiß (as n. 36), 522f.; *Morris*, s. v. Entail (as n. 36), 553-556; *Keppel*, Foundation (as n. 48), passim; *Mukherjea*, On the Hindu Law (as. n. 55), passim.

111 [On the circumvention of the inheritance laws by *awqāf* see *Layish*, The Family Waqf (as n. 36).]

112 *Qadrī Pasha*, Qānūn al-‘adl wa’l-inṣāf (as n. 5), art. 6, 10, 16.

113 *Elon*, s. v. Hekdesh (as n. 3), 282; *Gil*, Documents (as n. 4), 17.

time, a trend against the establishment of perpetual foundations prevailed.<sup>114</sup> Church tenure of land was recognized as perpetual, and therefore princes and lords often made their gifts to gain “eternal remembrance”.<sup>115</sup> However, certain classes of *beneficia* were temporary and removable.<sup>116</sup> *Fideikomnisse* and entails originally were considered perpetual, but nineteenth century legislation gradually did away with this rule until perpetuity was prohibited.<sup>117</sup> In general, European legislation tended to prevent property from being taken out of commercial transactions, by restricting mortmain and by the rule against perpetuities. As we have seen, the rule against perpetuities does not apply to charitable trusts, most of which (though not all) are perpetual, but private trusts cannot be perpetual. Today they are limited in most states to a period of twenty-one years after the death of designated persons living at the time of the creation of the trust.<sup>118</sup> Modern foundations too are not necessarily perpetual.<sup>119</sup> In India, Brahman endowments used to be permanent and Buddhist temporary, in accordance with the attitudes towards life of these two religions, but no legal traditions have survived.<sup>120</sup> For this reason Indian courts have adopted English law and limited most endowments in time, except for trusts in favor of idols which may be perpetual. Finally, Nepalese *guthī* endowments are permanent, except for secular *guthīs*, which are rare.<sup>121</sup>

As a corollary of its permanency, a *waqf* is in principle inalienable, and therefore its assets cannot be mortgaged.<sup>122</sup> Some of the non-Muslim institutions were more flexible. The alienation of Church property has been permitted, if certain prerequisites were fulfilled (necessity, advantage to the Church, piety).<sup>123</sup> In Hindu law, property dedicated to the service of an idol is, as a rule, inalienable, but exceptions have been recognized in the interests of the deity. The same is the case with regard to *mutt* property.<sup>124</sup> In Nepal, the sale of *guthī* lands was originally an offense, but in the nineteenth century it was permitted if the proceeds were meant to be utilized for the purchase of other lands. In other words, the motive behind the sale determined the validity of the transaction.<sup>125</sup> In fact, the same principle has been applied to the *waqf* as well. Since *waqf* property may be exchanged for another equivalent property, sales have been permitted under the fictitious term of “exchange for money” (*istibdāl bi'l-naqd*). This of course reduces the significance of the rule of inalienability, though it does not invalidate it altogether: exchange of *waqf* property needs the authorization of the *qādī* and is not an easy transaction, and the proceeds of the sale of the property are supposed to be reinvested in the

114 *Kilcullen*, s. v. Pious Foundations (as n. 106), 379.

115 *Blum*, Lord and Peasant (as n. 28), 75.

116 *Clancy*, s. v. Benefices (as n. 98), 306.

117 *Morris*, s. v. Entail (as n. 36), 553-556.

118 See above, n. 42.

119 Cf. *Orton*, s. v. Endowments (as n. 50), 536.

120 *Ruben*, Kirchengut (as n. 53), 5f.; *Mukherjea*, On the Hindu Law (as n. 56), 135ff.

121 *Regmi*, Land Tenure (as n. 60), 7, 11.

122 *Qadrī Pasha*, Qānūn al-‘adl wa’l-inṣāf (as n. 5), art. 3, 12, 197, etc.

123 *Joseph B. Stenger*, s. v. Church Property, Alienation of (Canon Law), in: *New Catholic Encyclopaedia* (as n. 25), vol. 3, 856f.; and details in *Knecht*, System (as n. 24), 59f., 106f., 133ff.

124 *Mukherjea*, On the Hindu Law (as n. 55), 277, 295-297, 374f.

125 *Regmi*, Land Tenure (as n. 60), 37.



purchase of another asset which becomes *waqf* and replaces the original one for all intents and purposes.<sup>126</sup>

To sum up, it would seem that the differences between the *waqf* and similar institutions in other civilizations can be divided into two major categories. The first is the kind of institution established by the donors or founders. In this respect a *waqf* is different mainly from the Greek and Roman foundations and from the Catholic Church. These latter institutions acquired the character of a collective entity or even became a corporate person in law, and as such were much more autonomous than a *waqf*. Benefactors were not absolutely free to determine in detail the beneficiaries of their endowment, managers acquired an *ex-officio* or heritable status, and Church land was even alienable. We may add in this connection that bishops could distribute separate *beneficia* from their formerly unified patrimonies and thus divide them into separate legal entities. If such a beneficiary fails to satisfy his obligation he forfeits a portion of the income.<sup>127</sup> An important reason for this difference is that in Muslim society few if any autonomous institutions emerged and the state generally maintained its grip on the *awqāf*. Even when it was unable to do so, no new autonomous legal institutions developed.

The second category concerns the purpose. Unlike most other institutions the *waqf* includes among its purposes such political and economic functions as colonization, urbanization, and the creation of an economic infrastructure. This is the result of the close connection between the state and religion in Islamic history, so that the rulers sought to combine statecraft with piety and used the *waqf* as a framework for their expenditure on public services. In non-Muslim civilizations we found a similar use of endowed property only by the Christian Church and the Nepalese *guṭhī*. Moreover, we have seen that the *waqf* is the only institution which combines public and private, general and personal aims. This is no doubt the most clear-cut and general of all the differences between the *waqf* and similar institutions in other civilizations. It is the result of the fact that, from the beginning of Islam until the reforms of the twentieth century, benefiting offspring and family was considered a pious act. Moreover, since the Islamic law of succession and bequest was laid down in the *Qur'ān*, the *waqf* became the principal way to circumvent Islamic rules of succession and bequest. Thus religious precepts enabled Muslim society to maintain different socially necessary purposes within one framework<sup>128</sup>, while in other civilizations secular legislation brought about the gradual differentiation between pious purposes and secular regulations of inheritance and between charitable and private trusts.

126 Cf. Baer, History (as n. 36), 152. [*Qadri Pasha*, Qānūn al-'adl wa'l-inṣāf (as n. 5), art. 129-143. For the relation between the rule of inalienability and the authorization of exchanges of *waqf* property see *Yitzhak Reiter*, Islamic Endowments in Jerusalem under British Mandate. London 1996, 171-175; *Miriam Hoexter*, Endowments, Rulers and Community: Waqf al-Ḥaramayn in Ottoman Algiers. (Studies in Islamic Law and Society, vol. 6.) Leiden 1998, 92-143, esp. 92-99.]

127 *Herlihy*, s. v. Church Property (as n. 25), 851; *Thomas O. Martin*, s. v. Church Property, Canon Law of, in: New Catholic Encyclopaedia (as n. 25), vol. 3, 857-861, here 858; *Clancy*, s. v. Benefices (as n. 98), 308.

128 [On these religious precepts see also *Hoexter*, Waqf and the Public Sphere (as n. 3), 120-122; *eadem*, Charity, the Poor (as n. 75), 147.]

# Abkürzungs- und Siglenverzeichnis

## 1. Abkürzungen

Abb.	Abbildung(en)	engl.	englisch (u. ä.)
Abh.	Abhandlung(en)	erw.	erweitert (u.ä.)
Abt.	Abteilung	esp.	especially
A.D.	Anno Domini	et al.	et alii
A.H.	after Hedschra	etc.	et cetera
Akad.	Akademie	f.	folgende, following page; für
Anz.	Anzeiger	Fasz.	Faszikel (u.ä.)
a. o.	amongst others	ff.	following pages
arab.	arabisch (u. ä.)	Fig.	Figure
Art.	Artikel, article(s)	fol.	folio
Aufl.	Auflage	franz.	französisch (u. ä.)
B.C.	before Christ	Frhr.	Freiherr
Bd(e).	Band, Bände	Fschr.	Festschrift
bearb.	bearbeitet (u. ä.)	Gbl.	Geschichtsblätter
Beih.	Beiheft, -e	Ges.	Gesellschaft
bes.	besonders	Gesch.	Geschichte
bzw.	beziehungsweise	gest.	gestorben
c.	canon	H.	Heft
C.E.	common era	hist.	historisch (u.ä.)
cf.	confer	Hztm.	Herzogtum
ch.	chapter	ibid.	ibidem
coord(s).	coordinator(s) (u. ä.)	i. e.	id est
corr.	corrigée	Jb(b).	Jahrbuch, (-bücher)
d.	der, die, das (u. ä.)	Kap.	Kapitel
Diss.	Dissertation(en)	Kl.	Klasse
dt.	deutsch (u. ä.)	Komm.	Kommission
e. g.	exempli gratia	Lit.	Literatur
ed(s).	edition; editor(s)		

n.	note(s)	sect.	section
n. Chr.	nach Christi Geburt	ser.	serie(s) (u. ä.)
ND	Nachdruck, Neudruck	Suppl.	Supplement(s)
N. F.	Neue Folge	s. v.	sub verbo
no(s).	numero(s)	T.	Teil(e)
n. p.	no place	Taf.	Tafel
Nr.	Nummer	Teilbd.	Teilband
n. y.	no year	theol.	theologisch (u.ä.)
o.	oben	trad.	traduit, traduction
o. O.	ohne Ort	trans.	translation, translated
Ph.D.	Philosophical Doctorate	u.	und; unten
phil.	philosophisch (u.ä.)	u. a.	und anderem
philol.	philologisch (u.ä.)	u. ä.	und ähnliches
pl.	Plural	überarb.	überarbeitet (u.ä.)
pr.	prooimion	Übers.	Übersetzung; übersetzt
pt.	part	v.	verso; von
r.	recte; reigned	v. a.	vor allem
Red.	Redaktion	v. Chr.	vor Christi Geburt
repr.	reprint(s)	Veröff.	Veröffentlichungen
rev.	revidée	vgl.	vergleiche
Rez.	Rezension	VJsH	Vierteljahrsheft
russ.	russisch (u. ä.)	vol(s).	volume(s) (u. ä.)
s.	siehe	Wiss.	Wissenschaft(en)
Schr.	Schriften	z.	zu, zur
Schriftenrh.	Schriftenreihe	Zs.	Zeitschrift

## 2. Siglen

AfD	Archiv für Diplomatie
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
BF	Byzantinische Forschungen
BlltdtLG	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BGB	Bürgerliches Gesetzbuch
BGPhMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
CGADA	Central'nyj gosudarstvennyj archiv drevnich aktov
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DOP	Dumbarton Oaks Papers
EDG	Enzyklopädie deutscher Geschichte
EHR	English Historical Review

EI <sup>2</sup>	Encyclopaedia of Islam. New Edition. 11 vols. Leiden 1960-2002
FMSSt	Frühmittelalterliche Studien
FWF	Fonds zur Förderung wissenschaftlicher Forschung
HJb	Historisches Jahrbuch
HRG	Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. 5 Bde. Berlin u. a. 1971-1998
HZ	Historische Zeitschrift
JEcclH	Journal of Ecclesiastical History
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
JRS	Journal of Roman Studies
LMA	Lexikon des Mittelalters. 10 Bde. München/Zürich 1980-1998
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche. 11 Bde. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1957-1968
MPG	Jacques-Paul Migne (ed.), Patrologia Graeca
MPL	Jacques-Paul Migne (ed.), Patrologia Latina
MSR	Mamluk Studies Review
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium. 3 vols. New York/Oxford 1991
QuFiAB	Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken
REB	Revue des études byzantines
RH	Revue historique
RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde
SF	Südost-Forschungen
SUNY	State University of New York
TRE	Theologische Realenzyklopädie. [bisher 35 Bde. erschienen]. Berlin 1977ff.
UCLA	University of California, Los Angeles
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
VuF	Vorträge und Forschungen
ZfG	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft
ZRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte,
GA	Germanistische Abteilung
KA	Kanonistische Abteilung
RA	Romanistische Abteilung



## Zu den Autorinnen und Autoren

*Gabriel Baer* was Professor of Islamic and Middle Eastern Studies at the Hebrew University of Jerusalem, Assistant Director (1961-1967) and Director (1967-1971) of the Institute of Asian and African Studies at the Hebrew University of Jerusalem. He was awarded the Israel Prize for Humanities in 1976 and passed away in 1982.

Publications (a. o.): *A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950*. (Middle Eastern Monographs, vol. 4.) London 1962; *Egyptian Guilds in Modern Times*. (Oriental Notes and Studies, vol. 8.) Jerusalem 1964; *Studies in the Social History of Modern Egypt*. (University of Chicago. Center for Middle Eastern Studies. Publications, no. 4.) Chicago 1969; *Fellah and Townsman in the Middle East*. Studies in Social History. London 1982.

*Michael Borgolte*, geb. 1948. 1975 Promotion in Mittelalterlicher Geschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. 1981 Habilitation an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Seit 1991 Professor für Geschichte des Mittelalters an der Humboldt-Universität zu Berlin. Seit 1998 ebd. Leiter des Instituts für vergleichende Geschichte Europas im Mittelalter.

Publikationen (u. a.): *Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung*. (VMPIG, Bd. 95.) Göttingen 1989 [2. Aufl. ebd. 1995]; *Die mittelalterliche Kirche*. (EDG, Bd. 17.) München 1992 [2. Aufl. ebd. 2004]; „Totale Geschichte“ des Mittelalters? – Das Beispiel der Stiftungen. (Humboldt-Universität zu Berlin. Öffentliche Vorlesungen, H. 4.) Berlin 1993; *Europa entdeckt seine Vielfalt 1050-1250*. (Handbuch der Geschichte Europas, Bd. 3.) Stuttgart 2002.

*Ana María Carballeira-Debasa*, born 1973. 2000 Ph.D. in Semitic Philology at Universidad Autónoma de Madrid. 2001-2003 researcher at the École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris). Since 2004 researcher at the Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Santiago de Compostela).

Publications (a. o.): Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII). Madrid 2002; Pobres y caridad en al-Andalus, in: Christina de la Puente (ed.), *Identidades marginales. (Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, vol. 13.)* Madrid 2003, 53-91; Pauvreté et fondations pieuses dans la Grenade nasride: aspects sociaux et juridiques, in: *Arabica. Revue des Études Arabes* [forthcoming].

*Mark R. Cohen*, born 1943. 1976 Ph.D. in Jewish History at Jewish Theological Seminary of America (New York, NY). 1976-1981 Assistant Professor of Near Eastern Studies at Princeton University, NJ. 1981-1987 Associate Professor of Near Eastern Studies idem. Since 1987 Professor of Near Eastern Studies idem. 2002-2003 Fellow at Wissenschaftskolleg zu Berlin.

Publications (a. o.): *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages.* Princeton, NJ 1994 [German trans. forthcoming]; *The Jewish Minority in Medieval Islam*, in: Akira Usuku/Hiroshi Kato (eds.), *Islam in the Middle Eastern Studies: Muslims and Minorities.* Osaka 2003, 9-26; *The Foreign Jewish Poor in Medieval Egypt*, in: Michael Bonner/Mine Ener/Amy Singer (eds.), *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts. (SUNY Series in the Social and Economic History of the Middle East.)* Albany, NY 2003, 53-72.

*Suraiya Faruqi*, geb. 1941. 1970 Promotion in Geschichte, Islamwissenschaft und Turkologie an der Universität Hamburg. 1982 Habilitation an der Universität Hamburg. Seit 1988 Professorin für Osmanistik an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Publikationen (u. a.): *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts.* München 1995 [2. Aufl. ebd. 2003; engl. Übers. London 2000]; *Approaching Ottoman History: an Introduction to the Sources.* Cambridge 1999; *The Ottoman Empire and the World Around it, 1540s to 1774.* London [forthcoming].

*Judah D. Galinsky*, born 1965. 1999 Ph.D. in Medieval Rabbinic Literature at Bar Ilan University. 2001-2002 Visiting Fellow at the Center for the Study of Religion, Princeton University, NJ. Since 2001 Associate Professor of Medieval Jewish History at Lander Institute (formerly Touro College), Jerusalem.

Publications (a. o.): *On the Circulation of the Turim in the Period Before the Expulsion and Regarding an Unknown Abridgement of Tur Choshen Mishpat* [in Hebrew], in: *Yeshurun* 12, 2003, 784-801; 'And it is for the Glory of the Great that their Name be Remembered': Commemorating the Dead and the Practice of Establishing a Hekdesh in Christian Spain [in Hebrew], in: *Masechet* 2, 2004, 113-131; *Jewish Charitable Bequests and the Hekdesh Trust in 13th Century Spain*, in: *Journal of Interdisciplinary History* [forthcoming].

*Peregrine Horden*, born 1955. Since 2001 Reader in Medieval History at Royal Holloway, University of London.

Publications (a. o.): *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History.* Oxford 2000 [with Nicholas Purcell]; *Religion as Medicine. Music in Medieval Hospitals*, in: Peter Biller/Joseph Ziegler (eds.), *Religion and Medicine in the Middle Ages.*

Woodbridge/Rochester, NY 2001, 135-153; How Medicalised were Byzantine Hospitals?, in: Neithard Bulst (Hrsg.), Sozialgeschichte mittelalterlicher Hospitäler. (VuF, Bd. 53.) Stuttgart [forthcoming].

*Ralf Lusiardi*, geb. 1964. 1998 Promotion in Mittelalterlicher Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin. 1998-2001 Hochschulassistent am Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte I der Humboldt-Universität zu Berlin; seit 2001 wissenschaftlicher Archivar am Landeshauptarchiv Sachsen-Anhalt in Magdeburg; seit 2002 ebd. Dezernatsleiter 1 (Historische Territorien).

Publikationen (u. a.): Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund. (Stiftungsgeschichten, Bd. 2.) Berlin 2000; Die Lebenden und die Toten. Spätmittelalterliche Memoria zwischen Vergegenwärtigung und Vergessen, in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico* in Trento 27, 2001, 671-690; Caritas – Fraternitas – Solidarität. Überlegungen zur kollektiven Daseinsvorsorge in spätmittelalterlichen Zünften und Gesellenvereinigungen, in: Hans-Jörg Gilomen/Sébastien Guex/Brigitte Studer (Hrsg.), Von der Barmherzigkeit zur Sozialversicherung. Umbrüche und Kontinuitäten vom Spätmittelalter bis zum 20. Jahrhundert. (Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 18.) Zürich 2002, 139-151

*Johannes Pahlitzsch*, geb. 1963. 1998 Promotion in Mittelalterlicher Geschichte an der Freien Universität Berlin. Im Frühjahr 2004 Member des Institute of Advanced Study in Princeton; zur Zeit Lehrbeauftragter am Seminar für Semitistik und Arabistik der Freien Universität Berlin und Stipendiat der Gerda Henkel Stiftung.

Publikationen (u. a.): Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem. (Berliner Historische Studien, Bd. 33. / Ordensstudien, Bd. 15.) Berlin 2001; The Concern for Spiritual Salvation and Memoria in Islamic Public Endowments in Jerusalem (XII–XVI C.) as Compared to the Concepts of Christendom, in: Urbain Vermeulen/Jo van Steenbergen (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. [Vol.] 3. Proceedings of the 6th, 7th and 8th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1997, 1998 and 1999. (Orientalia Lovaniensia Analecta, vol. 102.) Leuven 2001, 329-344; The Transformation of Latin Religious Institutions into Islamic Endowments by Saladin in Jerusalem, in: Lorenz Korn/idem (eds.), *Governing the Holy City. The Interaction of Social Groups in Medieval Jerusalem*. Wiesbaden 2004, 47-69.

*Susanne Pickert*, geb. 1977. 1996-2003 Studium der Alten und der Mittelalterlichen Geschichte sowie der Klassischen Archäologie an der Humboldt-Universität zu Berlin. Seit 2004 Predoctoral Fellow am Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte (Berlin).

*Adam Sabra*, born 1968. 1998 Ph.D. in Near Eastern Studies at Princeton University, NJ. 2000-2001 Visiting Assistant Professor of Medieval Islamic History at University



of Michigan, Ann Arbor, MI. Since 2002 Assistant Professor of History at Western Michigan University, Kalamazoo, MI.

Publications (a. o.): *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*. Cambridge 2000 [Arabic translation: Cairo 2003]; 'Prices are in God's Hands': the Theory and Practice of Price Control in the Medieval Islamic World, in: Michael Bonner/Mine Ener/Amy Singer (eds.), *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*. (SUNY Series in the Social and Economic History of the Middle East.) Albany, NY 2003, 73-91; *Illiterate Sufis and Learned Artisans: the Circle of `Abd al-Wahhab al-Sha`rani*, in: Richard McGregor/idem (eds.), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamlouke*. Cairo [forthcoming].

*Benjamin Scheller*, geb. 1969. 2002/03 Promotion in *Mittelalterlicher Geschichte* an der Humboldt-Universität zu Berlin. 1999-2002 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl *Mittelalterliche Geschichte I* der Humboldt-Universität zu Berlin. Seit 2002 Hochschulassistent am Lehrstuhl für *Mittelalterliche Geschichte I* der Humboldt-Universität zu Berlin.

Publikationen (u. a.): *Damit dennoch etwas um das gelt und des stifters willen beschech...* Der Streit um den Stiftungsvollzug der Vöhlinschen Prädikatur bei St. Martin in Memmingen nach der Reformation (1526-1543), in: Michael Borgolte (Hrsg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. (Stiftungsgeschichten, Bd. 1.) Berlin 2000, 257-278; *Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505-1555)*. (Stiftungsgeschichten, Bd. 3. / Studien zur Fuggergeschichte, Bd. 37.) Berlin 2004.

*Dionysios Ch. Stathakopoulos*, geb. 1971. 1996 Promotion in *Byzantinistik* an der Universität Wien. Seit 2002 Forscher am Institut für *Byzantinistik und Neogräzistik* der Universität Wien. Seit 2004 Research Fellow am King's College, London.

Publikationen (u. a.): *Rain Miracles. An Essay in Typology*, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 52, 2002, 73-87; *Sticks and Stones. Byzantine Material Culture*, in: *Byzantine and Modern Greek Studies* 26, 2002, 298-327 [mit Michael Grünbart]; *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine World. A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics*. (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs, vol. 9.) Aldershot 2004.

*Ludwig Steindorff*, geb. 1952. 1981 Promotion in *Osteuropäischer Geschichte* an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. 1990 Habilitation an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Seit 2000 Professor für *Geschichte Ost- und Südosteuropas* an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

Publikationen (u. a.): *Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge*. (Quellen u. Studien z. Gesch. d. östlichen Europa, Bd. 38.) Stuttgart 1994; *Kroatien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Regensburg 2001; *Zar Stefan Dušan von Serbien*, in: Marc Löwener (Hrsg.), *Die „Blüte“ der Staaten des östlichen Europa im 14. Jahrhundert*. (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien, Bd. 14.) Wiesbaden 2004, 183-203.

*John Thomas*, born 1951. 1980 Ph.D. in Byzantine History at Harvard University. Thereafter teacher at Georgetown University and at The Citadel, the Military College of South Carolina. Now a self-employed writer serving many clients in the non-profit sector.

Publications (a. o.): Documentary Evidence from the Byzantine Monastic typika for the History of the Evergetine Reform Movement, in: Margaret Mullett/Anthony Kirby (eds.), *The Theotokos Evergetis and eleventh-century Monasticism*. (Belfast Byzantine Texts and Translations, vol. 6,1.) Belfast 1994, 246-273; *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Founders' Typika and Testaments*. 5 vols. (Dumbarton Oaks Studies, vol. 35.) Washington, DC 2000 (ed. with Angela Hero Constantinides Hero); *Your Sword, Our Shield: The Imperial Monastery in Byzantine Civilization*, in: George Liacopulos (ed.), *Church and Society, Orthodox Christian Perspectives: Past Experiences and Modern Challenges*. Brookline, MA [forthcoming].



# Indices

Von

*Tillmann Lohse*

## 1. Orte

- Adana 224  
Ägäische Inseln 253  
Ägypten 7, 11, 17, 19, 81f., 86, 96,  
99-101, 106f., 154, 179f., 188f.,  
237  
al-Andalus 14 Anm. 21, 18, 20, 109  
Anm. 2, 110-118; vgl. auch s. v.  
Spanien  
Aleppo 81 Anm. 47f., 228, 254 Anm.  
100  
Alexandria 99  
al-Fuṣṭāṭ 86, 101, 179 Anm. 2, 182-  
184, 186-188, 189 Anm. 45; vgl.  
auch s. v. Kairo  
Algerien 258  
al-İş 77 Anm. 30  
Amerika 124-126, 130  
Amasya 238, 254  
Anatolien 7, 17, 140, 225, 227, 230,  
238-240, 244, 247, 254f.  
Ankara 231 Anm. 24, 233, 238, 240,  
243, 254  
Arabien 261  
Areia 123 Anm. 1  
Arévalo 203  
Asien 226, 258  
Athen 153  
Athos 128 Anm. 26, 134f., 155, 170,  
248, 252  
Avignon 53  
Bačkovo 123 Anm. 1, 129, 143  
Bagdad 76, 79f., 86 Anm. 70, 94, 224,  
228, 240 Anm. 54  
Balkan 156 Anm. 6, 229, 227, 230,  
233, 239, 252, 255, 258 Anm. 3  
Barcelona 193, 202f.  
Bedfordshire 126  
Bergama 241, 253  
Bessarabien 134  
Beylerbeyi 236  
Biberach 213, 218  
Bithynien 148, 248, 253  
Bodrum 253  
Bolayır 248  
Buḡārā 94  
Bulgarien 123 Anm. 1, 129, 134, 160  
Anm. 6  
Bursa 19, 227, 228 Anm. 17, 232f.,  
236, 245f., 248 Anm. 84, 254f.

- Byzanz 9 Anm. 1, 15-17, 19-21, 58-60, 123, 126f., 132, 138, 142, 153, 160f. 162f.  
 Caesarea 17, 140, 142  
 Chalcedon, Konzil von 127  
 Comum 43 Anm. 101  
 Damaskus 19, 81 Anm. 47, 86, 98f., 228, 254 Anm. 100  
 Dayr al-Asad 85 Anm. 67  
 Deutschland 8, 14, 18, 67 Anm. 85, 191f., 195-202, 262  
 Diyarbakır 254  
 Douai 149  
 Dover, New Hampshire 125  
 Edirne 19, 227, 228 Anm. 16, 233-236, 254  
 Elbistan 224  
 Eminönü 236  
 Emirgân 234  
 England 125f., 130, 138, 264f., 268, 275  
 Epirus 133  
 Esslingen 215  
 Europa 7, 12, 17, 47, 124, 126, 179, 183, 185, 189, 206, 255, 262-264  
 — , West- 12, 54, 60, 69, 159, 167 Anm. 30, 172, 174  
 — , Mittel- 54, 69  
 Ferrara 58, 172  
 Florenz 58, 157, 172  
 Frankreich 7, 13f., 18, 51-54, 147, 186, 191, 195, 255, 263  
 Galata 236  
 Gerona 193, 202  
 Griechenland 7, 128f., 135, 187, 260  
 Hacibektaş 255  
 Hekimhan 238  
 Huesca 193, 202f.  
 Iberische Halbinsel 114, 117; vgl. auch s. v. Spanien  
 Indien 258, 268-271, 278f.  
 Irak 81, 94, 97 Anm. 3  
 Iran 15, 80, 82 Anm. 50, 88 Anm. 80, 94, 234f.  
 Istanbul 19f., 225-228, 230, 233, 235-241, 243-245, 248, 251, 254f.; vgl. auch s. v. Konstantinopel  
 Italien 255  
 Izmir 241, 253  
 Iznik 242, 248  
 Jerusalem 85 Anm. 67, 87, 128, 181f., 228, 249f., 254 Anm. 100  
 Kairo 15, 17, 66, 87f., 81f., 98f., 101, 104, 179, 184 Anm. 21, 228, 254 Anm. 100; vgl. auch s. v. al-Fuṣṭāṭ  
 Karbalā' 77 Anm. 30, 93  
 Kastilien 194, 202f.  
 Kathmandu 269  
 Kırkağaç 240f.  
 Kırşehir 239, 253  
 Konstantinopel 123, Anm. 1, 126f., 129, 133, 140, 142f., 148-150, 153, 155-157, 227, 233; vgl. auch s. v. Istanbul  
 Konya 227, 230f., 238, 255  
 Korfu 157  
 Korinth 153  
 Laredo 203  
 Lefke 248  
 Lérido 203  
 Lyon 50, 54 Anm. 23, 59  
 Mainz 200 Anm. 33  
 Makedonien 248  
 Malatya 238  
 Manisa 238, 240f.  
 Maraş 224  
 Marmarameer 148, 234, 248  
 Medina 19, 87, 102, 237  
 Mekece 248  
 Mekka 19, 80, 87, 102, 228, 237, 250  
 Merzifon 238  
 Monzón 202  
 Moskau 165, 176  
 Mosul 224  
 Muskara 238  
 Mysien 148  
 Nauplia 135 Anm. 54  
 Nepal 270-272, 274, 277, 279  
 Nevşehir 225, 238

- New Orleans 125 Anm. 11  
Nicäa 133, 248  
Nīšābūr 80  
Novgorod 165 Anm. 22  
Nürnberg 196, 199, 216  
Okzident 205, 211, 218f., 222  
Orhangazi 248  
Ostia 34f.  
Patmos 128,  
Peloponnes 154 Anm. 50  
Persien 186  
Pfalz 222  
Rom 7, 12f., 17, 35f., 41f., 157, 187  
Rumelien 20, 244, 247, 254  
Rusçuk/Ruse 239  
Rußland 16, 19, 163, 165 Anm. 22,  
173f., 262f., 271  
Samarkand 80, 86  
San Francisco 124  
San Jose 125 Anm. 11  
Saragossa 202  
Sarajevo 227, 239, 246, 254 Anm. 100  
Sinai 128, 170  
Širāz 89  
Spanien 7, 13f., 18, 87 Anm. 75, 186,  
189, 191-195, 201; vgl. auch s. v.  
al-Andalus, s. v. Iberische  
Halbinsel  
Speyer 200 Anm. 33  
Stralsund 53  
Syrien 81, 82 Anm. 50, 86, 94, 99,  
106, 154, 237  
Tanta 267  
Thrakien 248  
Tokat 254  
Toledo 194, 202f.  
Tortosa 203  
Trabzon 248, 253  
Turgutlu 241  
Türkei 148 Anm. 10, 223, 227, 249,  
258 Anm. 3  
Ungarn 149  
Urfa 225, 254  
Üsküdar 235f.  
Valencia 203  
Venaissin 53  
Vidin 224  
Volokolamsk 17, 165f.  
Wallachei 134  
West-Bank 135  
Wien 216  
Worms 200 Anm. 33  
Württemberg 222  
Yozgat 224, 240  
Zeytinliova 240  
Zypern 129

## 2. Personen

- Abaelard vgl. s. v. Petrus  
     Abaelardus  
 ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAbd as-Salām 85  
 Abdallah 186 Anm. 34  
 ʿAbdallāh Efendī al-Ḥusainī 86 Anm.  
     67  
 ʿAbd al-Laṭīf 86 Anm. 67  
 Abdülhamid I. 236  
 Abraham ben Yaḥyā ha-Levi al-Najīb  
     182  
 Abū ʿAbdallāh al-Qurṭubī 77, 84-86,  
     87 Anm. 72  
 Abū Bakr Ibn al-ʿArabī 87 Anm. 75  
 Abū Baṣīr 77 Anm. 30  
 Abū Dulaf al-Qāsim al-ʿIḡlī 91  
 Abū Ḥaiyān 79 Anm. 39, 86 Anm. 69  
 Abū Ḥanīfa 79  
 Abū l-ʿAtāhiya 78 Anm. 35, 91f.  
 Abūʾl-Faḍl 187 Anm. 38  
 Abū Madyan 85 Anm. 67  
 Abū Qalāba 93 Anm. 103  
 Abū Tammām 91  
 Abū Thanā al-Muhadhdhab 98  
 Abū Yūsuf 278  
 Agrippa vgl. s. v. Marcus Agrippa  
 Aḥmad ibn Ḥanbal 83 Anm. 55, 84,  
     86, 87 Anm. 72  
 Aḥmad Minshāwī 267  
 Ahmed I. 234, 242  
 Ahmed III. 235f., 238  
 ʿAlāʾ ad-Dīn ʿAttār 88  
 al-ʿĀdil Salāmish 99  
 al-ʿAskar Badr al-Dīn al-Bulqīnī 106  
 al-Buḥturī 91 Anm. 94  
 al-Faḍl ibn Yaḥyā 79  
 al-Farazdaq 78 Anm. 32, 83  
 al-Ġazālī 75, 77, 84  
 al-Ḥassāf 93  
 al-Ḥusain 77 Anm. 30, 93  
 al-Kumait 78  
 al-Mahdī 77 Anm. 31  
 al-Mansūr Qalāwūn 81f., 98f., 101f.,  
     184 Anm. 21  
 al-Maqrīzī 99, 106  
 al-Masʿūdī 78  
 al-Muʿtazz Billāh 91 Anm. 94  
 al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāwūn  
     100, 103, 106  
 al-Nuwayrī 102  
 al-Sayfī Abū Bakr ibn al-Nāṣirī  
     Muḥammad ibn Baybars al-  
     Aḥmadī 104  
 al-Walīd ibn Yazīd 78 Anm. 32  
 al-Wāqidī 77 Anm. 30  
 al-Zāhir Barqūq 103, 106f.  
 al-Zāhir Baybars 92, 102  
 Anastasia 145  
 Andrew Carnegie 132  
 Andronikos II. Palaiologos 16, 151,  
     153 Anm. 41  
 Anna, Gemahlin Johannes' VIII. 153  
     Anm. 41  
 an-Nāṣir Faraḡ ibn Barqūq 83 Anm.  
     54  
 an-Nāṣir Muḥammad 82  
 an-Nawawī vgl. s. v. Ṣaḥīḥ  
 ar-Rabīʿ ibn Anas 85  
 Aspurca Hatun 248, 250  
 As-Suhailī 88 Anm. 80  
 as-Suyutī 77  
 Athanasios Philanthropenos 123  
     Anm. 1  
 Augustinus 14  
 Augustus 13, 36, 40-43, 264  
 Aulus Granius 34  
 Avidgor 197  
 Badr ibn Ḥasanwaih 80  
 Baibars I. vgl. s. v. al-Zāhir Baybar  
 Basileios II. 131  
 Basilius 139f., 142  
 Bayezid I. 232  
 Bayezid II. 226, 233, 237f., 252

- Benedikt XII. 50  
 Benedikt von Santa Susanna 148  
 Boris Vasil'evič 165  
 C. Iulius Apella 34-38  
 Çelebi Mehmed 232  
 Cem Sultan 237  
 Damad Ibrahim Paşa 238  
 Damaskenos 135 Anm. 55  
 Demetrios Angelos Laskaris 157  
 Dionysios III. von Konstantinopel 134  
     Anm. 54  
 Djuradj Brankovic 156  
 Dositheos von Jerusalem 135 Anm. 54  
 Eudokia Angelina 151, 153 Anm. 41  
 Eulogia 153  
 Evliya Çelebi 242  
 Folco Portinari 172  
 Gaius Plinius Caecilius Secundus 43  
     Anm. 101f.  
 Gazi Hüsrev Beğ 239  
 Georg II. Xiphilinos 132 Anm. 42  
 Georgios Gudeles 153, 157  
 Gregorios Pakourianos 123 Anm. 1,  
     143  
 Gregorios von Nyssa 141  
 Gregorios von Zypern 150  
 Grgur Brankovic 156  
 Guérin 149  
 Hammami Hatun 250  
 Ḥansā' 90  
 Harūn ar-Rašīd 79, 91, 93  
 Ḥasan ibn Zaid 93 Anm. 107  
 Heila 197  
 Heinrich von Flandern 148  
 Hilāl ar-Ra'y 93  
 Hišām 78  
 Honorius III. 148  
 Hugh Tuttle 125, 130  
 Hurrem Sultan 233, 249f.  
 Ibn 'Abbās 84  
 Ibn Abī d-Dunyā 74-76, 85 Anm. 65,  
     92  
 Ibn al-Athīr 98  
 Ibn al-Bannā' 76, 86, 87 Anm. 72, 88  
 Ibn al-Ḥarrāṭ 84  
 Ibn al-Nujaym 107  
 Ibn aṭ-Ṭalḡī 79, 86  
 Ibn Baṭṭūṭa 89  
 Ibn Ḥanbal vgl. s. v. Aḥmad  
 Ibn Iyās 106f.  
 Ibn Qaiyim al-Ġauzīya 73, 83 Anm.  
     55, 85  
 Ibn Qudāma al-Maqdisī 83 Anm. 55  
 Ibn Taimīya 73, 83 Anm. 55  
 Ibn 'Uṭmān 87  
 Innozenz III. 148  
 Innozenz IV. 148  
 Iosif Sanin 165f.  
 Irene, Gemahlin Andronikos' III.  
     Palaiologos 153 Anm. 41  
 Irene, Gemahlin Johannes' II.  
     Komnenos 140  
 Isaak Komnenos 123 Anm. 1  
 Isaak von Wien 197f., 200  
 Ivan III. der Große 165  
 Ivan IV. der Schreckliche 168, 171  
 Jakob von Vitry 149  
 Jaroslaw I. der Weise 162 Anm. 14  
 Joachim 135 Anm. 56  
 Johannes Argyropoulos 157  
 Johannes Chortasmenos 156  
 Johannes Chrysostomos 139  
 Johannes II. Komnenos 140, 144  
 Johannes Moschus 139 Anm. 11  
 Johannes V. Palaiologos 133, 154  
 Johannes Staphida(ke)s 155  
 Johannes Úglješa 155  
 John D. Rockefeller 132  
 Judah ibn Tibbon 186  
 Justinian 43 Anm. 100, 127, 142, 233,  
     275f.  
 Katharina II. die Große 175  
 Kirill von Turov 164  
 Kitbuğā 82  
 Klemens V. 153  
 Konstantin der Große 44 Anm. 102,  
     126, 139, 233, 260  
 Konstantin Dragas 156  
 Konstantin Lips 16, 151 Anm. 25  
 Konstantius II. 140



- Köprülü Mehmed Paşa 238  
 Labīd 90 Anm. 89  
 Lazar Brankovic 156  
 Lazar Hrebeljanović 156  
 Leah 194  
 Leo VI. 129 Anm. 29, 144  
 Leo Katakoilas 129 Anm. 29  
 Leo von Nauplia 123 Anm. 1  
 Lucius Aeneas Seneca 23, 26-28, 32,  
 39f.  
 Lucius Maelius Papia 35 Anm. 68  
 Lucius Maelius Successus 35 Anm. 68  
 Maelia Syntyche 35 Anm. 68  
 Maharam Chalawa 191 Anm. 1  
 Mahmud I. 236  
 Mahmud II. 227, 236, 252 Anm. 94  
 Mahmud Paşa 233, 243  
 Maḥmūd von Ġaznā 80  
 Maimona 199 Anm. 25  
 Maimonides vgl. s. v. Moses ben  
 Maimon  
 Manuel Philes 153  
 Mara Brankovic 156  
 Marcus Agrippa 13, 41-44  
 Marcus Tullius Cicero 23-28, 40  
 Margaret Olivia Slocum Sage 132  
 Mehmed I. 228 Anm. 17  
 Mehmed II. der Eroberer 228, 233,  
 236, 243, 252  
 Meir von Rothenburg 198, 200 Anm.  
 34  
 Merzifoni Kara Mustafa Paşa 238  
 Michael Attaliates 143  
 Michael Glabas Tarchaneiotes 153,  
 157  
 Michael VIII. Palaiologos 16, 123  
 Anm. 1, 149f., 153  
 Mihrimah Sultan 233, 235  
 Milutin vgl. s. v. Stephan Uroš II.  
 Mimar Mehmed Ağa 234, 241  
 Mimar Sinan 233f., 239, 241, 250  
 Mohammed 14, 18, 61, 72, 96  
 Moses 197  
 Moses ben Maimon 66, 180 Anm. 4,  
 181f., 184, 186  
 Moses Galipapa 193  
 Mu'āwiya 86  
 Muḥammad bin Šāliḥ 88  
 Muḥammad ibn Ḥumaid 88  
 Murad I. 232, 248  
 Murad III. 235, 238  
 Murad IV. 235  
 Muslim ibn al-Ḥaġġāġ 73  
 Mustafa III. 236  
 Nagid Abraham Maimonides 183, 185  
 Naṣrallāh ibn al-Aṭīr 88  
 Nathanael 157  
 Nathan ben Samuel 185  
 Nethanel ha-Levi 183  
 Nicholas Cabasilas 133  
 Nicolo Venier 235 Anm. 38  
 Nikephoros Gregoras 149  
 Nikephoros Mystikos 123 Anm. 1  
 Nikephoros Phokas 131, 141  
 Nilüfer Hatun 250  
 Niphon 154f., 157  
 Nūr al-Dīn Maḥmūd bin Zengī 19, 98-  
 100  
 Nurbanu 235  
 Nureddin Caca 254 Anm. 98  
 Orhan I. 248  
 Osman I. 248  
 Osman III. 236  
 Osman Şah 239  
 Panaitios 23, 25 Anm. 12,  
 Peter I. der Große 175  
 Petrus Abaelardus 51  
 Philentolos 145  
 Philotheos 133  
 Platon 35  
 Plinius vgl. s. v. Gaius  
 Prokop 142  
 Qā'itbāy 104  
 Qānšūh al-Ghūrī 99, 104  
 Rashba von Toledo 194, 202f.  
 Rašīd ad-Dīn 82 Anm. 50  
 Richard Goldman 124f.  
 Roxelane vgl. s. v. Hurrem Sultan  
 Ruben 194  
 Ruben 199

- Rudolf IV. der Stifter 216  
 Rüstem Paşa 233  
 Şaḥiḥ Muslim bi-şarḥ an-Nawawī 87  
     Anm. 73  
 Şalāḥ al-Dīn 99-101  
 Samuel ibn Tibbon 186  
 Şebsafa Kadın 250  
 Selim I. 85 Anm. 67, 107, 237, 239  
 Selim II. 134, 233f., 236, 238, 252  
 Selim III. 236  
 Simcha von Vitri 195f.  
 Simon 199 Anm. 28  
 Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī 106  
 Sixtus IV. 213  
 Sokrates 35  
 Solomon bin Albnad 193  
 Stephan Dušan 155  
 Stephan Uroš II. 156  
 Sufyān at-Ṭawrī 93 Anm. 105  
 Süleyman I. der Prächtige 229 Anm.  
     19, 233f., 237, 242 Anm. 60, 250  
 Süleyman bin Orhan 249 Anm. 84  
 Sylvester von Alexandria 134 Anm.  
     54  
 Tamgāğ 80  
 Tertullian 49  
 Theodora Doukaina Komnene  
     Palaiologina 16, 150-153  
 Theodoros Laskaris 157  
 Tiberius Claudius Nero 44 Anm. 102  
 Timur Lenk 232  
 Turhan 235  
 ʿUmar II. ibn ʿAbd al-ʿAzīz 78  
 Umm al-Faḍl 79  
 Vidale 193  
 Violante Baffo 235 Anm. 38  
 Wassili III. 166  
 Wladimir I. der Heilige 160-162  
 Wérin 149  
 Zenon 139 Anm. 11  
 Zeyneb Sultan 250









Stiftungen sind ein Phänomen der Universalgeschichte.  
In der jüngeren deutschen Mediävistik wird anstelle des früher gebräuchlichen,  
oft anachronistischen und historisch zu wenig flexiblen juristischen mit einem  
sozial- und kulturwissenschaftlichen Deutungsansatz gearbeitet.

Auf der Berliner Tagung vom Juni 2003  
wurde der Versuch gemacht, diesen Zugang, der auf Studien zum  
„abendländischen“ (lateinischen) Stiftungswesen beruht,  
auch auf andere Kulturen zu übertragen.

ISBN 3-05-004159-5



9 783050 041599