

CHRISTIAN JASER, HARALD MÜLLER, THOMAS WOELKI (HG.)

ELEGANZ UND PERFORMANZ

Von Rednern, Humanisten und Konzilsvätern

Johannes Helmroth zum 65. Geburtstag







Christian Jaser / Harald Müller / Thomas Woelki (Hg.)

Eleganz und Performanz

Von Rednern, Humanisten und Konzilsvätern.
Johannes Helmroth zum 65. Geburtstag

BÖHLAU VERLAG WIEN KÖLN WEIMAR

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

© 2018 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Lindenstraße 14, D-50674 Köln
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Enea S. Piccolomini 1432 / Pinturicchio (© akg-images / Erich Lessing)

Umschlaggestaltung: Michael Haderer, Wien

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-412-50176-1

Inhalt

Einleitung	11
I. Geschichte und Geschichtsschreibung	
Wie Neues in die Welt kommt	
Zu Aufkommen und Verbreitung des Stiftungswesens in universalgeschichtlicher Perspektive	
Michael Borgolte.	21
Erasmus und Luther –	
Einheit und Differenzierung Europas	
Heinz Schilling.	39
Zur Wahrnehmung der Europäer durch die indigenen Völker Südamerikas in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts	
Gert Melville.	49
<i>It's raining men, halleluja?</i>	
Zur Transformation eines antiken historiographiegeschichtlichen Motivs in Modesto Lafuentes <i>Historia general de España</i> (1850–1866)	
Barbara Schlieben	61
Die griechisch-römische Antike und die sozio-kulturelle Evolution bei Max Weber und Niklas Luhmann	
Aloys Winterling.	81

II. Kirchen- und Konzilsgeschichte

Sancta Plectrudis Regina?

Eine Spurensuche in St. Maria im Kapitol zu Köln

Heribert Müller 141

Quamvis essent plures apostolici – Eine Mehrzahl von Päpsten gleichzeitig ohne den Makel eines Schismas in Ockhams *Dialogus*

Jürgen Miethke 171

„Geht ein Mann zum Papst ...“ – Humor und Ironie in der juristischen Kommentarliteratur des Spätmittelalters

Kerstin Hitzbleck 193

Kriegsherren des Konzils

Mailänder Condottieri als Verteidiger des Basler Konzils

Thomas Woelki 207

Trost für den Papst

Die *Cythara spiritualis consolationis* des Heinrich Kalteisen OP für Eugen IV.

Thomas Prügl 221

Das Projekt einer deutschen Pragmatischen Sanktion und die *Germania* des Enea Silvio Piccolomini

Matthias Thumser 239

III. Reichstage und Oratorik

Schätze im Verborgenen

Neue Quellenfunde zur Frankfurter Reichsversammlung im Herbst 1454

Gabriele Annas. 269

Warten, verhandeln, berichten

- Die Briefe der städtischen Gesandten vom Regensburger Tag 1471
 Malte Prietzel 299

Wer hielt am 21. Juni 1529 eine Rede?

- Die Oratorik des Londoner Eheprozesses Heinrichs VIII. und
 ihre verzerrte Repräsentation in der Chronik des Edward Hall
 Jörg Feuchter 321

Rhetoric and Tradition

- Peter Mack 341

IV. Humanismus und Renaissance

Why did Leonardo Bruni Translate Xenophon's *Hiero*?

- Patrick Baker 355

Kompetitive Figuren im italienischen Quattrocento: Humanisten, Künstler, Rennpferde

- Christian Jaser 369

„Royal humanism“ oder kritische Distanz?

- Intertextuelle Ironie, Ambivalenz und Parodie in Enea Silvio
 Piccolominis *Commentarius* zu Antonio Beccadellis
De dictis et factis Alphonsi regis
 Raphael Stepken 389

Die Lust am Mittelmaß

- Hierarchien und soziale Kosten im *Manuale Scholarium* (ca. 1490)
 Marika Bacsóka 411

Die dialogische Poesie des Pariser Juristen Raoul Bollart (gest. 1545) – eine Ekloge zur Schlacht von Agnadello (1509) und ein Streitgedicht über die Mildtätigkeit

- Thomas Haye 429

Machiavelli und das Problem einer
Wiederbelebung der Antike

Bee Yun 449

Nomen est omen

Humanistische Identitätsspielereien

Harald Müller 461

Tabula

Gabriele Annas (Frankfurt)
Birgit Aschmann (Berlin)
Jörg Baberowski (Berlin)
Marika Bacsóka (Berlin)
Patrick Baker (Berlin)
Roland Béhar (Paris)
Anna-Maria Blank (Freiburg)
Hartmut Böhme (Hamburg)
Michail A. Bojcov (Moskau)
Michael Borgolte (Berlin)
Horst Bredekamp (Berlin)
Marco Brösch (Trier)
Peter Burschel (Wolfenbüttel)
Martin Clauss (Chemnitz)
Samuël Coghe (Berlin)
Tobias Daniels (München)
Michael Dillmann (Berlin)
Karoline Döring (München)
Andrey Doronin (Hamburg)
David d'Avray (London)
Franz-Reiner Erkens (Passau)
Arnold Esch (Rom)
Sebastian Felten (Berlin)
Franz Felten (Mainz)
Jörg Feuchter (Berlin)
Franz Fuchs (Würzburg)
Christian Gampert (Tübingen)
Ursula Gießmann (Köln)
Johannes Grohe (Rom)
Berndt Hamm (Erlangen)
Thomas Haye (Göttingen)
Nicole Hegener (Berlin)
Bianca Henze (Berlin)

Kerstin Hitzbleck (Ahrensdorf)
Thomas Hofmann (Rom)
Ulrich Horst (Blieskastel)
Gary Ianziti (Queensland)
Uwe Israel (Dresden)
Thomas Izbicki (New Jersey)
Christian Jaser (Berlin)
Ludolf Kuchenbuch (Berlin)
Volker Leppin (Tübingen)
Joseph Lemberg (London)
Zhenia Lichten (Berlin)
Kolja Lichy (Gießen)
Michael Lindner (Berlin)
Peter Mack (Coventry)
Claudia Märtl (München)
Werner Maleczek (Wien)
Christoph Marksches (Berlin)
Michael Matheus (Mainz)
Manfred Meiner (Hamburg)
Gert Melville (Dresden)
Thomas Mergel (Berlin)
Gabriele Metzler (Berlin)
Jürgen Miethke (Heidelberg)
Bernd Michael (Berlin)
Jan-Friedrich Missfelder (Zürich)
Georg Mölich (Bonn)
Monumenta Germaniae Historica (Berlin)
Harald Müller (Aachen)
Heribert Müller (Köln)
Herfried Münkler (Berlin)
Marina Münkler (Dresden)
Arnold Nesselrath (Rom)

Jessika Nowak (Basel)
Werner Paravicini (Kronsbogen)
Maike Priesterjahn (Berlin)
Malte Prietzel (Paderborn)
Thomas Prügl (Wien)
Olaf Bruno Rader (Berlin)
Andreas und Cornelia Ranft (Halle)
Regesten Kaiser Friedrichs III. (Berlin)
Andreas Rehberg (Rom)
Bernd Roling (Berlin)
Heinz Schilling (Berlin)
Albert Schirrmeister (Bielefeld)
Stefan Schlelein (Berlin)
Barbara Schlieben (Berlin)
Markus Schürer (Dresden)
Brigide Schwarz (Berlin)
Karl-Heinz Spieß (Greifswald)
Raphael Stepken (Berlin)
Joachim Stieber (Northampton)
Götz-Rüdiger Tewes (Berlin)
Matthias Thumser (Berlin)
Antje Thumser (Berlin)

Stefan Trinks (Berlin)
David Unseld (Berlin)
Henrike Liv Vallentin (Berlin)
Wolfgang Eric Wagner (Münster)
Stefan Waldhoff (Potsdam)
Gerrit Walther (Wuppertal)
Helmut G. Walther (Jena)
Petra Weigel (Jena)
Matthias Werner (Jena)
Michael Wildt (Berlin)
Aloys Winterling (Berlin)
Thomas Woelki (Berlin)
Kordula Wolf (Rom)
Franz Josef Worstbrock (München)
Bee Yun (Seoul)
Gianmaria Zamagni (Frankfurt am Main)

Einleitung

Das Titelbild dieses Bandes zu Ehren von Johannes Helmrath verbindet zwei Säulen der Forschungsinteressen und des bisherigen wissenschaftlichen Oeuvres des Jubilars: die Geschichte der Konzilien, insbesondere des Basler Konzils, und die Welt der Humanisten, besonders des Enea Silvio Piccolomini. Es möge Anlass geben, auf die vergangenen Jahrzehnte zurückzublicken, nicht jedoch wie eine Allegorie auf die Karriere erscheinen. Denn anders als der junge Piccolomini brach Johannes Helmrath erst dann persönlich nach Basel auf, als sein großes Werk über das Basler Konzil bereits vollendet war und sich im Druck befand. Das akribisch durchkorrigierte Druckmanuskript soll die damaligen Verlagsmitarbeiter von Böhlau in Köln vor besondere Herausforderungen gestellt und zur endgültigen Aufgabe der Bleisatztechnologie bewegt haben. Helmrath begab sich indes im August 1987 auf „recherche d'un concile perdu“¹ und suchte „sein“ Konzil im Stadtbild, das er doch soeben für die Geschichtsforschung zum Leben erweckt hatte.

Angeregt von seinem kürzlich verstorbenen Kölner Lehrer Erich Meuthen², der auf den Spuren des jungen Nikolaus von Kues das Basler Konzil als Gegenstand mediävistischer Forschung, kurz nachdem sich die theologische Forschung wieder den Reformkonzilien zugewandt hatte, überhaupt erst entdeckte, legte Johannes Helmrath 1987 eine monumentale, gedanklich und substantiell extrem dichte und sprachlich gleichwohl glänzende Synthese des Forschungsstandes zum Basler Konzil und seinen vielfältigen Themenfelder vor³. Er nahm das Basler Konzil nicht nur als „Brennpunkt der Kirchengeschichte“ wahr, sondern als wahrhaft europäisches Ereignis, dessen Bedeutung bis in Literatur und Musik reichte. Im systematischen Durchgang zeigte er ungezählte Desiderate auf, die seither Ausgangsbasis für jede weitere Forschung zum Basler Konzil waren und sind. Denn obwohl ein solcher Forschungsüberblick gerade durch die von ihm selbst angeregte Literaturproduktion nach über drei Jahrzehnten eigentlich das Datum seiner Halbwertszeit erreicht haben müsste, bleibt die Darstellung Helmraths auf absehbare Zeit *das* unverzichtbare Basiswerk zum Basler Konzil.

1 So Helmrath selbst in einem Brief an Martin Steinmann, damals Leiter der Handschriftenabteilung der Basler Universitätsbibliothek vom 20. Dezember 1987; erhalten in der Berliner Forschungsstelle „Acta Cusana“.

2 Vgl. den Nachruf von Johannes HELMRATH: Eherner Jäger der Weisheit. Zum Tod von Erich Meuthen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 14.06.2018.

3 HELMRATH, Johannes: Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme, Köln/Wien 1987 (Kölner historische Abhandlungen 32).

So manches Desiderat zur Kirchen- und Konzilsgeschichte, das Helmrath in der Dissertation nur umreißen konnte, löste er in der Folgezeit selbst ein. Dabei blieb die Analyse nicht, wie so manche aus seinem Windschatten heraus gearbeitete Dissertation, auf den quellengesättigten Mikrokosmos des Basler Konzils beschränkt, sondern zeigte stets längere Entwicklungen der Kirchengeschichte auf, deren Wurzeln Helmrath oft bis in die Spätantike zurückverfolgen konnte. So erklärte er die vordergründig als diplomatische Notlösung zu verstehende Inthronisation des Evangelienbuches auf dem Konzil von Ferrara/Florenz mit einer lange zurückreichenden Tradition⁴. Er verfolgte die oft umstrittene Entscheidung über den Ort eines künftigen Konzils über das gesamte Mittelalter hinweg⁵. Studien zur Ordensreform, zu Kanonisierungsverfahren, zur theologischen Restlehre, zu Partikularsynoden, zum Kanzleiwesen und nicht zuletzt die seit 2010 unter seiner Regie fortgeführten *Acta Cusana* zeigen die ungeheure Vielfältigkeit seiner kirchengeschichtlichen Arbeiten⁶. Schon früh überstiegen seine Forschungsinteressen jedoch den kirchlichen Rahmen und wandten sich vor allem zwei Problemfeldern zu: den Organisationsformen kirchlicher und weltlicher Repräsentativversammlungen mit ihrem mündlichen Basiselement, der Rede, und der Erfolgsgeschichte des Humanismus in Deutschland und Europa. Beide Forschungsrichtungen sind bereits in dem 1989 erschienenen Aufsatz zur „Kommunikation auf

4 HELMRATH, Johannes: Die Inthronisation des Evangelienbuchs auf Konzilien, in: NEUHEUSER, Hanns Peter (Hg.): Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches, St. Ottilien 1995, S. 233–279.

5 HELMRATH, Johannes: Locus concilii. Die Ortswahl für Generalkonzilien vom IV. Lateranum bis Trient (Mit einem Votum des Johannes de Segovia), in: BÄUMER, Remigius u. a. (Hg.): Synodus. Festschrift für Walter Brandmüller, Paderborn 1997 = *Annuaire Historiae Conciliorum* 27/28 (1995/96), S. 593–661.

6 Nur als Auswahl zu den genannten Themenkreisen: HELMRATH, Johannes: Capitula. Provinzialkapitel und Bullen des Basler Konzils für die Reform des Benediktinerordens im Reich. Mit einer Konkordanz und ausgewählten Texten, in: DERS./MÜLLER, Heribert (Hg.): Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen zum 65. Geburtstag, München 1994, Bd. 1, S. 87–121; DERS.: Aktenversendung und Heilungswunder. Die Kanonisierung des Peter von Luxemburg (1369–1387) und die Überlieferung seines Kanonisationsprozesses, in: BÜNZ, Enno u. a. (Hg.): Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag, Köln u. a. 2007 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Kleine Reihe, 24), S. 649–662; DERS.: ‚Ecclesia enim parva esse potest, nulla esse non potest‘. Die sogenannte Restlehre zwischen Mariologie und konziliarer Theorie, insbesondere bei Johann von Segovia, in: PRÜGL, Thomas/SCHLOSSER, Marianne (Hg.): Kirchenbild und Spiritualität. Dominikanische Beiträge zur Ekklesiologie und zum kirchlichen Leben im Mittelalter. Festschrift Ulrich Horst OP zum 75. Geburtstag, Paderborn u. a. 2007, S. 291–318; DERS.: Partikularsynoden und Synodalstatuten des späteren Mittelalters im europäischen Vergleich, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 34 (2002/2003), S. 57–99; DERS.: Das Konzil als Behörde. Eine unbekannte Kanzleiordnung des Basler Konzils von 1439, in: FLUG, Brigitte u. a. (Hg.): Kurie und Region. Festschrift für Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2005 (*Geschichtliche Landeskunde*, 59), S. 93–112.

den spätmittelalterlichen Konzilien⁷ angelegt, der nicht nur auf die weiteren Forschungsprojekte Helmraht hindeutete, sondern im Kern bereits vieles vorwegnahm, was die Geschichtsforschung der folgenden Jahrzehnte bewegte.

Von *geistlich* zu *wertlich*, von Konzilien zu Reichsversammlungen – so könnte man etwas plakativ und in kreativer Umformulierung eines Helmrathschen Aufsatztitels die beiden ersten Schaffensphasen des Jubilars im Sinne eines wissenschaftlichen Entwicklungsromans überschreiben⁸. Allerdings stand es für Johannes Helmraths intellektuelle Neugier nie zur Debatte, *nur* Konzilsgeschichte oder *nur* Reichstagsforschung zu betreiben. Ihm ging es in beiden Qualifikationsschriften immer auch um typologische Interferenzen und bildungs- und kommunikationsgeschichtliche Kontexte, kurzum: um den kulturellen Ort spätmittelalterlicher Repräsentativversammlungen und damit um ein Feld, das in seinen europäischen Verflechtungen größer eigentlich nicht zu denken ist. Gleichwohl markiert sein Dienstantritt an der Kölner Forschungsstelle „Deutsche Reichstagsakten“ der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vor rund dreißig Jahren einen Wendepunkt: Aus der alltäglichen editorischen Arbeit an den Quellen zum Frankfurter Reichstag von 1454 – oder formaler: am Band 19/2 der Deutschen Reichstagsakten, Ältere Reihe – schälte sich seine Kölner Habilitationsschrift „Die Reichstagsreden des Enea Silvio Piccolomini 1454/55. Studien zu Reichstag und Rhetorik“ (1994) heraus, die in vielerlei Hinsicht analytisches Neuland betritt: Entstanden im Sog eines legendären Schreibflusses, der noch heute biographischer Erinnerungsort ist, widmet sich das Werk der politischen Beratungsrede auf dem Forum des Reichstags und verknüpft dabei konsequent institutionengeschichtliche und philologisch-literarische Zugriffe, vormoderne Parlamentsgeschichte und politische Rhetorikforschung⁹. Als exemplarisches Arbeitsfeld boten sich vor allem die Tage in Frankfurt (1454) und Wiener Neustadt (1455) und das dortige oratorische Wirken Enea Silvio Piccolominis an. Zugleich lassen kodikologische Detailstudien und kritische Editionen einzelner Referenzreden viel von der renommierten Werkstatt erkennen, die Helmrath zugleich handwerklich betrieben und analytisch transzendiert hat.

Auch das Langzeitprojekt der Reichstagsaktenedition, das Helmrath noch lange nach der rasch erfolgten Übernahme des Berliner Lehrstuhls für Mittelalterliche

7 HELMRATH, Johannes: Kommunikation auf den spätmittelalterlichen Konzilien, in: POHL, Hans (Hg.): Die Bedeutung der Kommunikation für Wirtschaft und Gesellschaft, Stuttgart 1989 (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Beihefte, 87), S. 116–172.

8 HELMRATH, Johannes: „Geistlich und wertlich“. Zur Beziehung von Konzilien und Reichsversammlungen im 15. Jahrhundert, in: MORAW, Peter (Hg.): Deutscher Königshof, Hoftag und Reichstag im späteren Mittelalter, Stuttgart 2002 (Vorträge und Forschungen, 48), S. 477–517.

9 HELMRATH, Johannes: Die Reichstagsreden des Enea Silvio Piccolomini 1454/55. Studien zu Reichstag und Rhetorik, 2 Teile, Habilitationsschrift, Köln 1994.

Geschichte unter besonderer Berücksichtigung des Spätmittelalters 1997 begleiten sollte, bestand für ihn nie nur aus dem bloßen Sammeln, Selektieren und Kollationieren von Textstücken und -fragmenten. Vielmehr ging es ihm immer auch um schöpferische Sinnproduktion, allen voran im Format des Kommentars, der den Status eigener Autorschaft verdient. Gefragt war hier der „Editor-Autor“, der seine amphibische Rolle zwischen Knecht und Schöpfer virtuos zu spielen weiß¹⁰. Das schließlich 2013 erschienene *opus magnum* kündigt davon. Auf mehr als tausend Druckseiten wird hier der Frankfurter Reichstag von 1454 nach allen Regeln der (Editions-)Kunst re-konstruiert. Neben den jeden Reichstag konstituierenden Basisakten – Ladungsschreiben, Teilnehmerverzeichnisse, Gesandtenberichte, Anschlaglisten, Abschiede – und der Rahmenschriftlichkeit vielfältiger Verhandlungsgegenstände stechen vor allem humanistische Briefe und Reden ins Auge, zumeist aus der Feder des „Hauptakteurs“ Enea Silvio Piccolomini¹¹. Darunter befindet sich als „Herzstück“ dessen Rede *Constantinopolitana clades* vom 15. Oktober 1454, die als Muster der ‚Türkenrede‘ gelten kann. Sie bildet zugleich einen Markstein europäisch-christlicher Selbstvergewisserung und zugleich proto-nationaler Ermächtigungsphantasien¹². Ausgehend vom kollektiven Schockerlebnis der osmanischen Eroberung Konstantinopels 1453 entfaltet die Rede eine literarisch-rhetorische Wucht, die von Helmraths stupendem Kommentar nicht nur begleitet, sondern gleichsam im Kosmos ihrer Anspielungen reanimiert wird.

Die politische Redepraxis – bereits in der Habilitationsschrift unter dem englischen Lehnwort ‚Oratorik‘ firmierend – und ihr hoher Stellenwert auf vormodernen Ständerversammlungen bildet bis heute einen Eckstein im Oeuvre Helmraths. Kein Wunder, ist doch der Jubilar selbst ein glänzender Redner, der sprachliche Eleganz und rhetorische Performanz kunstvoll zu verbinden weiß und selbst akademische Pflichtreden zum Erlebnis werden lässt. Am Berliner Sonderforschungsbereich 640 ‚Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel‘ (2004–2012) fand Helmrath gemeinsam mit den Projektmitarbeitern Jörg Feuchter und Anna-Maria Blank ein interdisziplinäres Arbeitsumfeld vor, das eine zukunftsweisende Prägung des Forschungsfeldes ‚Parla-

10 HELMRATH, Johannes: (Humanisten) Edieren in den Deutschen Reichstagsakten, in: HOLTZ, Sabine u. a. (Hg.): Humanisten edieren. Gelehrte Praxis im Südwesten in Renaissance und Gegenwart, Stuttgart 2014 (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, 196), S. 209–244, hier S. 214, 219 (Zitat).

11 Deutsche Reichstagsakten, hg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Ältere Reihe, Bd. 19, 2: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Friedrich III. 5 Abt., 2. Teil: Reichsversammlung zu Frankfurt 1454, bearb. v. Johannes HELMRATH, München 2013.

12 HELMRATH, Johannes: Allgemeine Einleitung, in: ebd., S. 35–61, hier S. 54. Vgl. DERS.: Enea Silvio Piccolomini – Vater des modernen Europagedankens?, in: HOHLS, Rüdiger u. a. (Hg.): Europa und die Europäer. Quellen und Essays zur modernen europäischen Geschichte. Festschrift für Hartmut Kaelble zum 65. Geburtstag, Berlin 2005, S. 361–369.

mentsoratorik⁴ ermöglichte. Waren bisher vormoderne Parlamentsreden vornehmlich als geschwätzig-funktionsloses *parlare* im Gegensatz zum Geschäft politischen Entscheidens abgetan worden, galt es nun, sie als zeremoniell institutionalisierte „Basisakte“ ernst zu nehmen und ihre textuelle und visuelle Überlieferung zu erschließen. Im fruchtbaren Austausch mit der klassischen Rhetorikforschung, Sprechakttheorie, Ritualforschung, ‚Kulturgeschichte des Politischen‘ und vergleichenden Verfassungsgeschichte zielt der oratorische Ansatz primär auf geschichtswissenschaftliche Fragestellungen ab: einerseits auf die „Pragmatik der Parlamentsreden als performative Sprechakte in einem bestimmten sozialen und politischen Kontext“, andererseits auf die Austauschbeziehungen zu symbolisch-nonverbalen Kommunikationsformen im Rahmen der Versammlungen¹³. Vom beinahe unerschöpflichen Potenzial dieses Ansatzes legen zahlreiche programmatische Aufsätze, Sammelbände und Fallstudien aus dem letzten Jahrzehnt beredtes Zeugnis ab. Ausgangs- und Fluchtpunkt dieser Forschungen blieb aber stets die humanistische Redekultur, die für den Jubilar nicht nur Thema und Aufgabe, sondern vor allem Herzensangelegenheit ist.

Vielleicht sogar mehr noch: Sie entspricht seiner Wesensart. Humanismus und Renaissance sind – gerade auch in den schon genannten konkreten Ausprägungen – das Gravitationszentrum der Arbeiten von Johannes Helmrath. Wer ihn erlebt, der kann dessen Begeisterung für fein geschliffene und zugleich ausdrucksstarke Sprache gar nicht überhören. Sie ist Signum einer tief verinnerlichten Bewunderung, ja Begeisterung für feinsinnige menschliche Hervorbringungen unterschiedlichster Art im Sinne eines weiten, poetischen Kulturbegriffs. Darin berührt sie sich großflächig mit der ciceronischen Vorstellung, dass der Kern des wahren Menschseins aus dem Geiste der (Selbst-)Bildung und dort sicherlich nicht zuletzt aus dem Bemühen um die Beherrschung des Ausdrucksmediums schlechthin besteht: der Sprache.

Tief und früh sind ihm diese Werte bewusst gemacht und vorgelebt worden. Johannes Helmrath hat in einem Akt der psychologischen Selbstanalyse frühe, in die Kindheit zurückreichende Prägungen für seine Affinität zu Renaissance und Humanismus benannt¹⁴. Analog zu Enea Silvio Piccolomini, dem Helden seines Forscherlebens, den Helmrath die Portalfigur des Humanismus nördlich der Alpen nennt, stehen zwei Wächterfiguren an seinem eigenen Weg zu Renaissance und Humanismus: zunächst der

13 Vgl. stellvertretend: HELMRATH, Johannes/FEUCHTER, Jörg: Einleitung – Vormoderne Parlamentsoratorik, in: DIES. (Hg.): Politische Redekultur in der Vormoderne. Die Oratorik europäischer Parlamente in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt/New York 2008 (Eigene und fremde Welten. Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel, 9; Studies presented to the International Commission for the History of Representative and Parliamentary Institutions, 86), S. 9–22, hier bes. S. 11–13.

14 Vgl. HELMRATH, Johannes: Wege des Humanismus: Einleitung, in: DERS.: Wege des Humanismus. Studien zu Praxis und Diffusion der Antikeleidenschaft im 15. Jahrhundert. Ausgewählte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen 2013 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 72), S. 1–16, hier S. 1.

Vater, durch und durch Altphilologe. Er war Lehrmeister und Richtschnur für den Sohn nicht nur im Sprachlichen. In der Bibliothek des Vaters entdeckte der junge Helmrath Buch für Buch die Antike, ihre Autoren, ihre Lebenszusammenhänge – ein Kabinett sprachlicher und historischer Faszination, das künftig Leben und Interessen orientieren sollte. Den zweiten, ebenso markanten Stempel setzte der in Köln lehrende Mediävist Erich Meuthen der sich entwickelnden Forscherpersönlichkeit auf, bei dem Helmrath den Humanismus der europäischen Renaissance kennenlernte (und noch so viel mehr darüber hinaus). Er wurde das bis heute bestimmende Forschungsfeld des Jubilars.

Johannes Helmrath hat diesen Kosmos weit ausgreifend bearbeitet und die deutsche wie die internationale Forschung dazu ganz entscheidend inspiriert. Den ersten Band seiner gesammelten Aufsätze, der dem Humanismus gewidmet ist, kann man nach der Lektüre ob Spannweite dieser akademischen Blütenlese nur tief beeindruckt aus der Hand legen. Geschichtsschreibung, politische und stilistische Diskurse, Rhetorik in Form und Funktion, der Blick für die Überlieferungsgeschichtlichen und editorischen Feinheiten einer neuen Sprach-, Bildungs- und Deutungsmacht an der Schwelle zur Moderne – stets geht Helmrath den Dingen umfassend und in stupender Gelehrsamkeit auf den Grund. Dieses ‚Ergründen‘, das um Verstehen ringende Ausleuchten von Ecken und Vertiefungen, Nischen und Hohlräumen, ist ein wesentliches Signum der Helmrathschen Arbeiten. Nie gibt er sich mit schnellen Lösungen zufrieden, kein konzentrierter Blick ist ihm zu mühsam; auch körperlich schont er sich dabei nicht. Der methodischen Akribie des Philologen begegnet man dabei ebenso auf Schritt und Tritt wie dem Streben des Historikers nach gedanklicher Stringenz und hermeneutischer Sensibilität.

An den Arbeiten im Feld Renaissance und Humanismus ist deshalb besonders hervorzuheben, dass und wie der Ge(l)ehrte nicht nur um den Gegenstand seiner Forschungen im engeren ringt, sondern um grundsätzliche Zugänge, Paradigmen und Begriffe der Forschung. Einflussreich und durchaus kontrovers diskutiert war sein Vorschlag, den wegen seiner statischen Objektformulierung in die Kritik geratenen Rezeptionsbegriff durch den der ‚Diffusion‘ zu ersetzen. Der naturwissenschaftliche Terminus schien besser geeignet, die Erfolgsgeschichte der europaweiten Verbreitung humanistischer Themen, Techniken und Texte im 14. bis 16. Jahrhundert zu verbildlichen und in seinem prozesshaften Geben und Nehmen zu erklären¹⁵. Es war indes nur ein Zwischenschritt. Die Diffusion als begriffliches und gedankliches Paradigma der Arbeiten wurde im Zuge des Sonderforschungsbereichs 644 ‚Transformationen

15 HELMRATH, Johannes: Diffusion des Humanismus. Zur Einführung, in: DERS. u. a. (Hg.): Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten, Göttingen 2002, S. 9–29.

der Antike', deren Sprecher Helmrath lange war, von der Idee der Transformation abgelöst. Als „breiter und besser operationalisierbar“ bezeichnet er selbst die neue Denkformation, die in ihrer Pluralform vor allem die beidseitigen Veränderungen hervorhebt, die im Prozess der Aneignung von Antike auftreten. Das verrät kritische Distanz zu selbstentworfenen Paradigmen, auch wenn er die partielle Preisgabe der Vorstellung von der Diffusion des Humanismus als einer zielgerichteten Bewegung zugunsten einer Vielzahl multidirektionaler, neu schöpferischer Transformationsvorgänge ausdrücklich bedauert¹⁶. Das „Dazwischen“, das jeder Transformation eignet, ist vielleicht sogar die Klammer seines gesamten Schaffens, das Prozesse der Aneignung, Ausgestaltung, des Prägens und Umformens zum Thema hat.

Die theoretische und begriffliche Erschließung des Forschungsfeldes ‚Renaissance und Humanismus‘ betreibt der Jubilar zudem stets mit Blick auf die Geschichte der eigenen Disziplinen. Die Entwicklung der Numismatik aus Sammelleidenschaft und humanistischem Systematisierungseifer sei hier nur als ein Beispiel unter vielen genannt¹⁷. Neben diesem weiten Rückgriff kommt Helmrath vor allem aber der Auseinandersetzung mit seinen unmittelbaren Vorgängern in der Forschung nie abhandeln. Stets hat er die eigene Perspektive gründlich an den Ideen und Ergebnissen der anderen geschärft – ganz gleich ob an Burckhardt oder Batkin, Worstbrock oder Warburg, an Kristeller oder Kühlmann, Michelet oder Mertens –, bevor er sich den Quellen nähert. Seine Beiträge sind deshalb nie erratische Blöcke, sie korrespondieren intensiv mit der Forschungslandschaft.

Das zweite Signum der Helmrathschen Beschäftigung mit Renaissance und Humanismus – oben schon angedeutet – droht in der wissenschaftlichen Bilanz allzu leicht unterzugehen. Es ist die schlichte Angemessenheit, die Forscher und Objekt verbindet. Sie ist vielleicht sogar eine Form der Verinnerlichung. Helmrath und die Humanisten sind beide gleichermaßen von Antikeleidenschaft und ästhetischem Furor angetrieben. Auch den Eros Sprache zu beherrschen, sie zum Ornat der menschlichen Existenz zumachen, teilen sie. Der Jubilar lebt in gewisser Weise seine Forschungen, ohne damit aus seiner Zeit zu fallen. Es sind seine Themen, ganz gleich, welche Jahreszahl der historische Kalender zeigt. Und er erkennt und pflegt sie, in welcher Form und in welcher Umgebung sie ihm auch begegnen.

16 Vgl. HELMRATH: Wege des Humanismus. Einleitung (wie Anm. 14), S. 5.

17 Siehe HELMRATH, Johannes: Bildfunktionen der antiken Kaisermünze in der Renaissance oder: Die Entstehung der Numismatik aus der Faszination der Serie, in: SCHADE, Kathrin u. a. (Hg.): Zentren und Wirkungsräume der Antikerezeption. Zur Bedeutung von Raum und Kommunikation für die neuzeitliche Transformation der griechisch-römischen Antike, Münster 2007, S. 77–97. An den Metamorphosen dieses Beitrags, der in verschiedenen Fassungen erschien, lässt sich das stete Streben des Autors um Fortschritt der Erkenntnis verfolgen.

Insofern mag die Aufteilung des vorliegenden Bandes in vier Themenbereiche zu strikt und ein wenig hilflos erscheinen. Sie will dennoch ein wenig Orientierung geben im Hinblick auf die Beiträge, die von Kolleginnen, Freunden, Weggefährtinnen und Schülerinnen (*utriusque sexus*) als Geburtstagsgabe gedacht sind. Sie erinnern zumindest implizit an gemeinsame Zeiten, Forschungen oder Interessen, die die Autorinnen und Autoren mit dem Jubilar verbinden. Sie sind Ausdruck von Freude und Dankbarkeit, eine Gegengabe für empfangene Freundschaft und Anregung, wie ein bunter Blumenstrauß, jedoch hoffentlich haltbarer in ihrer Pracht.

Möglich wurde dieses Präsent durch die bereitwillige ideelle Unterstützung vieler aus dem Kosmos Helmvrathianus, nicht zuletzt aber auch durch die materielle Unterstützung der Humboldt-Universität zu Berlin – namentlich gedankt sei hier der Präsidentin Prof. Dr.-Ing. Sabine Kunst und der Dekanin Prof. Dr. Gabriele Metzler – und des Erzbistums Köln.

Im Juni 2018

Christian Jaser

Harald Müller

Thomas Woelki

I. GESCHICHTE UND GESCHICHTSSCHREIBUNG

Wie Neues in die Welt kommt

Zu Aufkommen und Verbreitung des Stiftungswesens in universalgeschichtlicher Perspektive

Michael Borgolte

„Stiftung“ ist ein Rechtsbegriff, aber keine Erfindung der Juristen. Was man für die römische Antike festgestellt hat, dass nämlich Stiftungen aus lebenspraktischen Bedürfnissen, aber ohne wissenschaftliches Fundament entstanden sind, gilt auch allgemein. Im mittelalterlichen Jahrtausend haben nur muslimische Gelehrte wenigstens eine Terminologie des Stiftungswesens entwickelt und eine streng rechtlich bestimmte Auffassung des sogenannten *waqf* begründet.

Beim universalen Mangel an begrifflicher Klarheit fällt aber auf, dass Stiftungen offenkundig weit verbreitet waren und in vielen Kulturen schon der Alten Welt begegnen. Obschon es genau gesehen so viele Varianten von ihnen gibt, dass eine universell gültige Definition unmöglich wäre, lässt sich doch ein Idealtyp im Sinne von Max Weber bilden. Eine Stiftung wurde und wird demnach dadurch geschaffen, dass eine Person die Erträge ihres Vermögens einem dauernden Zweck widmet; das Kapital der Stiftung selbst muss also erhalten bleiben, während die Zinsen gemäß dem Stifterwillen konsumiert werden. Von der einfachen Schenkung unterscheidet sich die Stiftung dadurch, dass die Gabe nicht durch einen einmaligen Akt den Besitzer wechselt, sondern in Form der Erträge ständig wiederholt wird. Die Leistungen der Stiftung sollen auf Dauer, wie häufig formuliert wird: ‚auf ewig‘, jedenfalls aber fast immer über den Tod von Stifter oder Stifterin hinaus, erbracht werden.

Wenn die Stiftungen nahezu überall vorzukommen scheinen, fragt es sich, ob ihnen ein so einfacher Gedanke zugrunde liegt, dass sie mehrfach kreiert wurden oder sich eher durch interkulturelle Imitation verbreitet haben. Die Frage ist historisch deshalb reizvoll, weil wir in einer Epoche der Globalisierung wissen wollen, wie tief das Fundament ist, auf dem sich die Völker, Kulturen und Religionen verständigen können. In der Wissenschaft wurde das Problem bisher nur selten und allenfalls punktuell erörtert; ich selbst konnte mich ihm erst zuwenden, als mir der European Research Council ein fünfjähriges Großprojekt bewilligte, in dem wenigstens die mittelalterlichen

Stiftungskulturen unter Mitwirkung von Experten aus fünf oder sechs Disziplinen vergleichend aufgearbeitet wurden. Neben einer dreibändigen „Enzyklopädie des Stiftungswesens in mittelalterlichen Gesellschaften“, die zwischen 2014 und 2017 im Druck erschienen ist, war eine Monographie über die Weltgeschichte der Stiftungen von den Anfängen bis etwa 1500 unserer Zeitrechnung Teil des Forschungsvorhabens. Johannes Helmraath eine Zwischenbilanz dieser Bemühungen zu dedizieren, möchte den weitgespannten Interessen und Kenntnissen des Jubilars entsprechen und meinen langjährigen lieben Kollegen zu seinem 65. Geburtstag erfreuen¹.

Recht einfach lassen sich die historischen Rahmenbedingungen für die Stiftungen umreißen. Offenbar konnten diese erst nach der ‚landwirtschaftlichen Revolution‘ entstehen; dieser wohl größte Einschnitt in der Geschichte der Menschheit wird grob gesagt zwischen dem zehnten und sechsten Jahrtausend vor unserer Zeit datiert und ist dadurch gekennzeichnet, dass mehr Getreide geerntet wurde als für den saisonalen Verzehr notwendig war. Ohne Vorratshaltung und Mehrwertbildung, also ohne den Überschuss an materiellen Ressourcen, konnte es Stiftungen nicht geben. Dazu kommt eine wenigstens in Ansätzen arbeitsteilige Gesellschaft; für die Realisierung der Stiftungszwecke mussten nämlich Spezialisten für die Stiftungsverwaltung ebenso wie für die Durchführung von Kulthandlungen und Wohltaten zur Verfügung stehen. Auch auf Schriftlichkeit konnte man nicht verzichten; zwar mögen im Stiftungsprozess viele Regelungen mündlich vereinbart und Nebenabsprachen dem Gedächtnis der Beteiligten anvertraut worden sein, doch war das Medium der Schrift bei einer elaborierten Einrichtung, die auf lange Sicht bestehen sollte, unentbehrlich. Eine vielleicht weniger zwingende, aber doch naheliegende Voraussetzung war die horizontale Mobilität in größeren Räumen; Stiftungen wird man doch kaum erwarten, wo Menschen und menschliche Gruppen konzentriert auf eine Siedlung verharren und ihre Toten und Götter an traditionellen Plätzen verehrten, sondern eher dort, wo es das Phänomen örtlicher Entfremdung gab. Zweifellos sind Stiftungen also ein Phänomen komplexer Gesellschaften; man muss ihre Genese oder Entstehungen in sogenannten Hochkulturen und Großreichen suchen.

Tatsächlich sind Stiftungen zuerst in Ägypten und Mesopotamien seit dem frühen dritten Jahrtausend vor unserer Zeit belegt. Für das alte China wären die gleichen Voraussetzungen seit dem Reich der Shang-Dynastie gegeben gewesen, doch fehlen hier Stiftungsdokumente aus dieser Periode. Gewidmet waren die ersten Stiftungen der Götterverehrung und dem Ahnenkult; beide gründeten in einer Vorstellung von Welt

1 Es war der ausdrückliche Wunsch der Herausgeber, die Beiträge dieses Werkes sollten keine „breit gepanzerten Aufsätze“ sein. Ich verzichte deshalb gern auf Anmerkungen und verweise ein für allemal auf die oben genannte Enzyklopädie sowie meine erwähnte welthistorische Darstellung.

und Wirklichkeit als Kosmos, in dem Götter und Menschen in einer allumfassenden Einheit aufgehoben waren. Für die universale Stiftungsgeschichte wurde indessen die Abwendung von dieser Kosmosvorstellung besonders wichtig. In der sogenannten Achsenzeit, die meist im ersten Jahrtausend vor unserer Zeit angesetzt wird, ereignete sich in verschiedenen Ländern und Kulturen und angeblich unabhängig voneinander der Durchbruch der Transzendenzvorstellung. Die Welt von Göttern und Menschen wurde also nicht mehr als Einheit aufgefasst, sondern herrschend wurde die Erfahrung einer Trennung von Diesseits und Jenseits. Der Einzelne war nicht länger eingebunden in eine kosmische Kultgemeinschaft, sondern musste die entstandene Kluft zwischen Hier und Dort selbst überwinden. Mit der Entdeckung der Transzendenz auf sich selbst verwiesen, erfuhr er sich als Subjekt, Persönlichkeit oder Individuum, also als ein je anderer zu seinen Mitlebenden. Die Achsenzeit war vor allem die Geburtsstunde des Mitgefühls; sie hat die Religionen des Zoroastrismus in Persien, des Jainismus und Buddhismus in Indien sowie in China den Daoismus hervorgebracht, aber auch die ethische Lebenslehre des Konfuzianismus geprägt. Die Auffassung, dass die Menschen durch Wohltaten an anderen ein persönliches postmortales Heil erlangen können, drang vom Zoroastrismus auch in die monotheistischen Religionen Vorderasiens, Judentum, Christentum und Islam, ein. In meinem Beitrag möchte ich mich auf die Genese und Verbreitung der drei genannten Typen von Stiftung konzentrieren: auf die vorachsenzeitlichen Götter- und Ahnenstiftungen und auf die neueren Stiftungen für Menschen, für Lebende ebenso wie für einen namentlich benannten oder wenigstens genau begrenzten Kreis von Verstorbenen.

In Mesopotamien dominierten nach der Überlieferungslage die Götterstiftungen, in Ägypten Stiftungen für die Ahnen beziehungsweise die Toten. Beide Adressatenkreise mussten die Menschen durch Opfer ‚ernähren‘, weil sie den allumfassenden Kosmos in Gang hielten und besonders die Lebenden zu schützen und zu fördern hatten. Finanziert wurden die Kulte durch reichsweite Steuersysteme. Wenn die Götter, wie im Zweistromland, als Eigentümer des ganzen Landes galten, wurden die Abgaben dem Hof für den Betrieb zentraler Heiligtümer zugeführt. Stiftungen hatten in dieser Ordnung also ergänzende Funktion, sie trugen zur Vermehrung des Kultes bei oder kompensierten die Nachlässigkeit der dazu Verpflichteten.

In Ägypten wurden die Könige als Herren und ‚Eigentümer‘ des Landes angesehen. Die Steuern dienten seit etwa 2800 vor unserer Zeit nicht mehr bloß der Zentralverwaltung und den prominenten Kultstätten, sondern auch einer persönlichen wirtschaftlichen Anlage des Pharao; diese hatte Bestand über seinen Tod hinaus und bildete, betraut mit der Versorgung seines Grabes, die Grundlage für königliche Totenstiftungen. Die fortschreitende Monumentalisierung der Königsgräber zwang

bald zu einer Neuorganisation des ganzen Landes. Der Wirtschaftshistoriker Wolfgang Helck hat gezeigt, wie die aus der Ahnenverehrung hervorgegangenen Totenstiftungen zugunsten der Pharaonen sogar den ägyptischen Staat und die ägyptische Wirtschaft hervorgebracht haben. Für die Arbeiten im Steinbruch und die Errichtung der Pyramiden musste nämlich die gesamte Bevölkerung administrativ erfasst und funktional aufgeteilt werden. Zur Basis des königlichen Stiftungswesens wurde eine Staatsdomänenwirtschaft. Der König war aber auch dazu verpflichtet, seinen Dienern selbst ein würdiges Begräbnis mit angemessenem Totenkult zu sichern. Manche Beamten leiteten daraus den Anspruch ab, eigene Totenstiftungen ohne Rücksicht auf den König zu errichten.

Die Verbreitung der Totenstiftungen über den König hinaus war von epochaler Bedeutung. Während im Alten Reich jede menschliche Existenz, besonders die des Beamten, ihren Sinn nur aus der Mitwirkung am Handeln des Königs bezogen hatte, erodierte die zentrale Stellung des Monarchen gegen dessen Ende zugunsten des Individuums, das seine eigene Leistung stolz hervorhebt. Nicht mehr die treue Beachtung der königlichen Befehle, sondern eigenverantwortliches Handeln, weitsichtige Planung und unablässige Sorge machen ein Leben fortan erinnerungswürdig und geben ihm Sinn. Andererseits brach sich eine neue Ethik Bahn. In einer Schrift der Zeit wird der Einzelne aufgefordert: „Verhülle dein Angesicht nicht gegenüber dem, den du gekannt hast, sei nicht blind gegenüber dem, auf den du geblickt hast, stoße nicht zurück den, der sich bittend an dich wendet, sondern lass ab von diesem Zögern, deinen Ausspruch hören zu lassen. Handle für den, der für dich handelt!“ Die gute Tat wird zugleich in einen Vergeltungszusammenhang gerückt. Der Wohltäter, neben dem König besonders der Beamte, kann als Lohn die Fortdauer seines Namens im Diesseits erwarten. Der unvergleichliche Aufwand, den die Ägypter für ihre Grabmäler trieben, gründete in der Erwartung, unter den Nachlebenden nicht vergessen und mit ihren Taten gerühmt zu werden. Für Wohltaten zugunsten Dritter erwartete man irdische Güter, langes Leben und die Gunst Pharaos. Aus den ‚Weisheitslehren‘ geht hervor, dass jeder Einzelne zu Hilfen für Mitmenschen in Not aufgerufen war. Caritative Leistungen für notleidende Mitmenschen standen neben den Opfern für die Götter und die seligen Toten.

Die Ethisierung des menschlichen Handelns ging mit einer Spiritualisierung einher; von größerem Nutzen als tausende Geschenke, so wurde gelehrt, sei der gute Charakter eines Menschen, Rechtschaffenheit müsse zur Tat hinzutreten. In der Zeit unmittelbar nach Ende des Alten Reiches entstanden Texte über das Totengericht, in dem sich jeder Mensch für seine Taten im Diesseits rechtfertigen müsse. Im Totengericht werden die guten Taten des Menschen gewogen und über seinen Aufstieg in den

Himmel entschieden. Das Gericht ist also an die Idee der Unsterblichkeit gebunden. Nach Jan Assmann ist das Totengericht die einzige religiöse Idee von zentraler Bedeutung, die Ägypten mit den großen Weltreligionen verbinde. Auch die uns aus Christentum und Islam vertrauten Ideen der Werkheiligkeit und des Lohngedankens waren schon den Ägyptern vertraut; allerdings war ihnen die Idee fremd, durch postmortale Werke der Wohltätigkeit für die Seele des Verstorbenen sorgen zu können. Die Lebenden hatten keine Interventionsmöglichkeit für das jenseitige Heil, das sich der Tote nur durch seine Werke zu Lebzeiten hatte verdienen müssen. Stiftungen mussten sich also auf den Kult beschränken, und zwar auf die Bewahrung der Erinnerung an den Verstorbenen und auf die Sorge um sein Grab.

Neben ihrem Beitrag zur Ausformung von ‚Staat‘ und ‚Wirtschaft‘ haben die ägyptischen Totenkultstiftungen seit ca. 2000 vor unserer Zeit epochalen Rang durch ihre Rolle als Ferment der Individualisierung und Ethisierung. Was sich in Ägypten damals vollzogen hat, hat Assmann zurecht den Erscheinungen der ‚Achsenzeit‘ zugeordnet. Sonst wird die Zäsur der Achsenzeit zwar im Allgemeinen später, nämlich im ersten Jahrtausend vor unserer Zeit, angesetzt, aber in Ägypten scheint sich dieser Durchbruch schon erheblich früher ereignet zu haben. Für Ägypten lässt sich also zweierlei konstatieren: Stiftungen haben hier in der Gestalt der Totenstiftungen für die Pharaonen den ‚Staat‘ wenn nicht geradezu hervorgebracht, so doch tiefgreifend geprägt; und sie waren, wenigstens zeitweise, von achsenzeitlichem Denken bestimmt und haben zur Revolution der Individualisierung und Ethisierung beigetragen. Ägypten unterscheidet sich in diesen Hinsichten deutlich von Mesopotamien. Trotzdem kann man sich kaum vorstellen, dass sich beide Nachbarländer mit ihrem Stiftungswesen nicht beeinflusst haben sollen, aber ein Nachweis dafür ist nicht zu führen.

Parallel zu Mesopotamien und Ägypten hat sich auch in Indien eine Hochkultur entfaltet. Die Indus- oder Harappa-Kultur von etwa 2600 bis 1900 war städtischer Natur, aber die spärliche und bisher nicht entzifferte Überlieferung lässt nicht darauf schließen, dass es Stiftungen schon in dieser Zeit gegeben hat. Deren Anfänge muss man nach der Zuwanderung der Äryas aus Zentralasien beziehungsweise nach der Sesshaftwerdung der Nomaden um die Jahrtausendwende suchen. Eine Zäsur von großer Nachhaltigkeit war auch in Indien die ‚Achsenzeit‘, die hier später als in Ägypten, aber ungefähr parallel zu Persien und China anzusetzen ist. Indessen hat man festgestellt, dass zwischen den asiatischen Varianten der Achsenzeit kein Austausch festgestellt werden kann, sondern diese offenbar unabhängig voneinander emergierten. Obwohl Inder und Iraner gleicher räumlicher und ‚ethnischer‘ Herkunft gewesen waren, haben sich namentlich die persischen und indischen Lösungen der Transzendenzfrage fundamental unterschieden. Das hat auch das jeweilige Stiftungswesen geprägt.

Wohl nach Eindringen der mindestens vierzig Stämme in den Nordwesten des Subkontinents hatten die Äryas begonnen, in den ‚Veden‘ ihr heiliges Wissen zu konservieren. In der ersten Periode ist bereits von Brahmanenpriestern die Rede, die zu wertvollen Stützen des entstehenden Königtums wurden. Ähnlich wie im Zweistromland wurde den Königen wohl eine zentrale Rolle beim Opfer, also bei der Ernährung der Götter, zugeschrieben, während die Masse der Landbewohner die dafür notwendigen Gaben aufzubringen hatte. Die Brahmanen vollzogen die religiösen Rituale, boten sich den Herrschern aber auch als gelehrte Ratgeber an. Mit Stiftungen förderten mittelalterliche Könige die Brahmanen auch als Kolonisten und bei der politischen Durchdringung des Landes. Die herrscherlichen Hilfen begünstigten über die Priester hinaus deren Familien, denn das Brahmanentum konnte (und sollte) in der Sohnesfolge vererbt werden.

Neben der direkten Bestiftung von Brahmanen, Brahmanenfamilien und Brahmanengruppen gab es in Indien wie im Zweistromland und in Ägypten Götterstiftungen; diese richteten sich vordergründig an hinduistische Tempel. Aus dem Brahmanentum ist der asketische Hinduismus hervorgegangen und bildete zusammen mit Jainismus und Buddhismus eine Trias indigener Erlösungsreligionen, die zu den mächtigsten Erscheinungen der ‚Achszeit‘ gehören. Die geistige Wende wurde Mitte des ersten Jahrtausends vor unserer Zeit durch die Fixierung der ‚Upanischaden‘ eingeleitet. Der in Indien überkommene Gedanke der Wiedergeburt wurde bereits in den ältesten dieser Texte im Sinne eines endlosen Kreislaufes modifiziert und zugleich eine entschiedene Ethisierung im kosmologischen Denken vollzogen. „Was aus einem Mann wird“, so wurde nun gelehrt, „hängt davon ab, wie er handelt und sich verhält. Wenn seine Taten gut sind, wird aus ihm etwas Gutes werden. Wenn seine Taten schlecht sind, wird er sich zu etwas Schlechtem wandeln.“ Wer gute Werke vollbrachte, dem war die Wiedergeburt als Brahmane oder als Angehöriger des oberen Beamten- oder Händlerstandes verheißen; Menschen von schlechtem Verhalten mussten hingegen darauf rechnen, aus dem schmutzigen Schoß eines Hundes oder einer ausgestoßenen Frau wiedergeboren zu werden.

Durch gute Werke sammelt der Einzelne Verdienste an, was ihm schon im Diesseits zugutekommen und Erlösung bringen kann. Keine der indischen Religionen kennt allerdings wie Ägypten das postmortale beziehungsweise endzeitliche Gottesgericht, so dass der guten Tat eine automatische Vergeltung zugeschrieben wird. Wer also beispielsweise einen Brahmanenpriester oder einen hinduistischen Tempel beschenkte, erwartete das Heil nicht als göttliche Gegengabe, er war aber auch auf keine Fürbitten seiner Adressaten angewiesen. Totenstiftungen und Memoria, wie in Ägypten und nichtindischen Erlösungsreligionen, waren auf dem südasiatischen Subkontinent im Wesentlichen unbekannt.

In scharfer Abgrenzung zum Ritualismus des alten Brahmanentums, aber auf der Grundlage der Tat- und der Wiedergeburtstheorie entstanden bald nach den ersten Upanishaden die beiden Asketenreligionen des Jainismus und des Buddhismus. Stiftungen zu Gunsten der Mönche und Nonnen stellten eine weltgeschichtliche Erfindung dar. Mahāvira, der Begründer des Jainismus, lebte im 6. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, der Buddha könnte sein Zeitgenosse gewesen sein oder eher einer etwas späteren Epoche angehört haben.

Die Jaina-Quellen bezeichnen Mönche und Nonnen als die „Bindungslosen“ und die „Frommen“, aber auch als die Almosen Begehrenden. Nach ihren Regeln sollten die Mönche auf ständiger Wanderschaft sein und von den Laien – den „Hausbewohnern“ – mit Nahrung und in der Regenzeit vorübergehend mit Obdach versorgt werden. Die Laien konnten analog zu den Mönchen „Kleine Gelübde“ ablegen, die aber den praktischen Erfordernissen des weltlichen Lebens angepasst waren. Das fünfte dieser Versprechen sah Spendenfreudigkeit und die Vermeidung großen Reichtums vor. Die Jaina-Mönche waren den Laien zu einer Gegenleistung verpflichtet, die in deren Belehrung bestand.

Die radikale Unbehaustheit und Armut ließ eigentlich keine Stiftungen an Jaina-Mönche und -Nonnen zu. Trotzdem sind im mittelalterlichen Jahrtausend auch Tempel- und Klosterstiftungen für sie bezeugt. Die Stifter konnten freilich auf diesem Weg nur ihre Aussichten auf eine bessere Wiedergeburt erhöhen, nicht aber etwas für ihr Seelenheil tun. ‚Stiftungen für das Seelenheil‘ wie später im Christentum hatten im religiösen System des Jainismus überhaupt keinen Platz; Erlösung war nur möglich durch radikale Askese, die bis zum freiwilligen Hungertod führen konnte. Statt ewiger Wiedergeburt strebte der Jaina-Mönch das vollkommene Erlöschen als Befreiung von jeder stofflichen Substanz an. Die Befreiung der Seele zielte auf die völlige Bindungslosigkeit zur Welt einschließlich der Liebe, denn diese wecke Begehren; dies gilt auch von einer Gottes- oder Nächstenliebe.

Mit dem Jainismus teilt der Buddhismus das Streben nach Erlösung als Befreiung von der Welt, und hier wie dort steht die Gemeinschaft von Mönchen und Nonnen im Zentrum des religiösen Lebens und der Lehrtradition. Sein Gründer Siddhārtha Gautama hatte im Alter von 35 Jahren die ‚Erleuchtung‘ erlangt und sich so den Ehrennamen ‚Buddha‘ verdient. Er hatte sechs Jahre zuvor seine Familie und Heimat verlassen, um als wandernder Bettelmönch die Unsterblichkeit zu suchen – nicht im Sinne eines ewigen Lebens wie die Christen oder Muslime, sondern in der Befreiung von der unendlich langen Reihe leidvoller Existenzen. Das *nirvāṇa*, das er wohl gemerkt schon zu Lebzeiten und als junger Mann erreicht hatte, bestand in dem Verlöschen von Gier und Lebensdurst, Hass und Verblendung, und sollte bei seinem Tod als Achtzigjähri-

ger mit dem Ende aller Körperfunktionen nur noch in das endgültige Nirvāṇa übergeführt werden. In der zweiten Hälfte seines Lebens widmete er sich dem Bemühen, schlechthin alle Wesen zum Nirvāṇa zu führen. Nach seiner Erfahrung, Überzeugung und Lehre konnte freilich nur jeder Mensch selbst zur erlösenden Einsicht gelangen, dass alles vergänglich, leidensvoll und ohne dauerhaften Kern sein, dass also kein Gott und auch kein Mitmensch ihm dabei helfen könne. Der von ihm nach enttäuschenden Ergebnissen extremer Askese entdeckte ‚mittlere Weg‘, war nur im religiösen Orden zu beschreiten. Dagegen kann der Laie die Erlösung grundsätzlich nicht erreichen. Im Gegensatz zum Brahmanismus und Hinduismus, die an die Existenz eines dauerhaften, ewigen Selbst glauben, lehnte der Buddha die Vorstellung von einer Seele radikal ab. Menschen, die wie die Laien freigebig waren, sittlich handelten und gute Taten vollbrachten, hofften noch auf eine gute Wiedergeburt nach ihrem Tod, hielten also am Glauben an das eigene Selbst fest. „Der Glaube an ein ‚Ich‘ ist jedoch nicht zu vereinbaren mit buddhistischer Erkenntnis, der Überwindung des Begehrens und dem Weg zum Nirvana.“

Wie im Jainismus sind die Mönche und Nonnen im Buddhismus auf die Hilfe der ‚Haushalter‘ angewiesen, die sie mit Almosen, Kleidung, Schlafstätten und Medizin versorgen; allerdings waren sie selbst, im Unterschied zu den Jaina-Mönchen, nicht zur persönlichen Armut verpflichtet. Die Gegenleistung der Asketen für die Gaben der Laien bestand wiederum in deren Belehrung. Auf die Verbesserung ihrer Wiedergeburt als Lohn erworbenen Verdienstes sahen sich die Laien auf Dauer aber nicht beschränkt. Am Ende des ersten vorchristlichen Jahrtausends bildete sich eine neue Form des Buddhismus heraus, der „Großes Fahrzeug“ genannt wurde und sich polemisch vom älteren „Kleinen Fahrzeug“ absetzte. Die Anhänger verpflichteten sich, die Laufbahn eines künftigen Buddhas einzuschlagen. Im Unterschied zum Buddha selbst und seinen ersten Schülern wollten sie den Eingang ins Nirvāṇa auf unvorstellbar lange Zeit aus Mitgefühl hinausschieben und unzählige Existenzen durchlaufen, und zwar, um möglichst vielen Menschen auf ihrem Weg zur Erlösung helfen zu können. War im frühen Buddhismus noch die Vorstellung verbreitet gewesen, dass Gaben lediglich für ‚würdige‘ Empfänger bestimmt sein sollten, spielte die Unterstützung von Bedürftigen im Māhāyāna eine zentrale Rolle. Die Selbsterlösungslehre ist hier eine überaus eindrucksvolle Verbindung mit der ebenfalls buddhistischen Idee des Mitleids eingegangen, welche im Allgemeinen kennzeichnend für Achsenzeitkulturen ist.

Stiftungen dienen im Buddhismus nicht der Erlangung des Seelenheils, konnten aber als Wohltaten die eigenen Verdienste vermehren und die Aussicht auf transzendente Auslöschung verbessern. Auch wenn der Buddha gelehrt hatte, dass jeder Mensch nur aufgrund eigener Leistungen das Nirvāṇa gewinnen kann, lassen sich

schon im älteren Buddhismus Gedanke und Praxis der Verdienstübertragung verifizieren; das belegen etwa Stiftungsinschriften an religiösen Bau- bzw. Bildwerken in Uttar Pradesh. Typisch für den jüngeren Buddhismus war, dass die Frommen das Heil auch für ihre Familienangehörigen und schließlich für alle Wesen erlangen wollten. Der Mönch wurde hier zum Dienstleister des Heils auch für andere. Durch die Laien wurde er in die Lage versetzt, Verdienst zu erwerben, das wiederum auf diese übertragen werden konnte. Insbesondere mit der Stiftung von Klöstern ließ sich spirituelles Kapital erwerben. Auch wenn sich die Erlösung, die Christen und Muslime von Stiftungen dieser Art erhofften, fundamental von denen der Inder unterschied, näherten sich Motive und Formen der religiösen Stiftung insbesondere im Buddhismus des „Großen Fahrzeugs“ deutlich denen der westlichen Religionen an.

Anders als in Ägypten waren die Könige in Indien nicht die Hauptadressaten kultureller Stiftungen, und keine Rede kann davon sein, dass Stiftungen hier den ‚Staat‘ hervorgebracht hätten. Da keine Reichsreligion entstand, bedienten sich die Herrscher aller religiöser Gemeinschaften, indem und weil sie sie durch Stiftungen förderten; dabei trat sogar ihre persönliche religiöse Präferenz zurück.

Wiederum anders verhielt es sich in China. Als Schlüsselbegriff für ‚stiften‘ gilt hier *gongyang*, „Nahrung darbringen“, der sich „im ursprünglichen chinesischen Kontext auf die Versorgung der Eltern im Alter bezog, im weiteren Sinn aber auch Speiseopfer an Ahnen und Gottheiten bedeutet“. Zum chinesischen Staatskult, denn von diesem muss für alle vormodernen Zeiten die Rede sein, gehörte dementsprechend neben der Verehrung himmlischer und chthonischer Mächte durch den Herrscher oder seine Beauftragten der Ahnenkult des jeweiligen Herrscherhauses. Seine klassische Ausprägung hat der chinesische Ahnenkult um 1000 vor unserer Zeitrechnung erfahren. Den Praktiken dieser Periode lag die Annahme zu Grunde, dass „die Geister verstorbener Vorfahren über außergewöhnliche Kräfte verfügen. Man glaubte, dass die Ahnen ihren Kindern und Kindeskindern prinzipiell wohlgesonnen seien, ja ihnen zu Wohlstand und Ansehen verhelfen konnten; jene wiederum mussten sich die Gunst der Ahnen durch korrekte und pünktliche Verrichtung der Opferriten immer wieder von neuem verdienen. Vorfahren und Nachkommen lebten somit in einer Symbiose miteinander, in der die Lebenden ihre Ahnen durch Speiseopfer, und jene ihre Nachkommen durch Einwirken auf die Naturkräfte am Leben erhielten“. Die Opfer wurden durch rituelle Mahlzeiten vollzogen, bei denen sich ein Familienmitglied im Ahnentempel aufstellte und die Ahnengeister ein menschliches Wesen als Medium benutzten. Die Sphären von Lebenden und Verstorbenen bildeten eine Einheit, wie es für kosmisches Ganzheitsdenken ohne Transzendenzerfahrung typisch ist, aber mit Stiftungen konnte der Mechanismus von Gabe und Gegengabe bekräftigt werden.