

Erfahrung, Erwartung und Erlösung: Die Stiftungen des Mittelalters als Zukunftspraxis

Benjamin Scheller (Essen)

I. EINLEITUNG

Die Lebenszeit, sie schien abzulaufen, und so mahnte der Freund den Freund:

Die Freunde und Kaufleute pflegen die größte Freude an den Dingen der Welt zu haben, wenn sie irgendeinen großen Gewinn an jenen Dingen haben, die uns gegeben wurden, oftmals für kurze Zeit. Ich jedoch, *per la Grazia di Dio*, tue dies im Geiste und im Herzen, wenn ich fühle, dass der ewige Schatz wächst¹⁾.

Verfasser der eindringlichen Worte, die sich offensichtlich auf Matth. 6,20 bezogen, war Ser Lapo Mazzei, Notar zu Florenz und einer der Verwalter des dortigen Hospitals Santa Maria Nuova²⁾. Gerichtet waren sie an Francesco di Marco Datini, den die Welt als den »Kaufmann von Prato« kennt, seitdem die US-amerikanische Historikerin Iris Origo ihm 1957 eine Biographie unter diesem Titel widmete³⁾.

Es war das Jahr 1390. Der Notar war vierzig Jahre alt, sein Freund, der Kaufmann, befand sich in der Mitte des sechsten Lebensjahrzehnts. Anlass für Mazzeis mahnende

1) Lapo Mazzei, *Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV con altre lettere e documenti*, 2 Bde., hg. von Cesare GUASTI, Florenz 1880, hier Bd. 1, Nr. II, S. 4: *Sogliono gli amici e' mercatanti delle cose del mondo fare somma letizia quando si fa alcuno grande acquisto di queste cose che ci sono date, spesse volte, a brieve tempo. Io, per grazia di Dio, la fo nella mente e nel cuore quando sento raunare tesoro eterno.*

2) Zu Mazzei vgl. Mazzei, *Lettere* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. xlvi–lxxxiv; Armando SAPORI, Ser Lapo Mazzei, in: *Archivio di Storia Pratese* 26 (1950), S. 2–16; Guido MAZZONI, Mazzei, Lapo, in: *Enciclopedia Italiana* 22 (1934), online: http://www.treccani.it/enciclopedia/lapo-mazzei_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (25.08.2020).

3) Iris ORIGO, »Im Namen Gottes und des Geschäfts«. Lebensbild eines toskanischen Kaufmanns der Frührenaissance, Berlin 2000 (engl. Orig. 1957); zur Person Datinis vgl. außerdem Enrico BENZA, Francesco di Marco da Prato. *Notize e documenti sulla mercatura italiana del secolo XIV*, Mailand 1928; Paolo NANNI, *Ragionare tra mercanti. Per una rilettura della personalità di Francesco di Marco Datini (1335 ca.–1410)* (Dentro il Medioevo 5), Pisa 2010; Francesco di Marco Datini. *L'uomo, il mercante*, hg. von Giampiero NIGRO (Biblioteca di storia), Florenz 2010; zum Briefwechsel zwischen Datini und Mazzei, vgl. Michelle SCHULLER, *Les lettres de Lapo Mazzei à Francesco Datini. L'amitié entre le notaire et le grand marchand*, in: *Arzana* 13 (2010), S. 297–327; Armando SAPORI, *Economia e morale alla fine del Trecento. Francesco di Marco Datini e ser Lapo Mazzei*, zuletzt in: *DERS., Studi di storia economica. Secoli XIII–XIV–XV*, Bd. 1, Florenz ³1982, S. 72–84.

Worte war ironischerweise, dass Datini offenkundig erstmals die Absicht geäußert hatte, für das Anwachsen des »ewigen Schatzes« Sorge zu tragen und ein dauerhaftes, frommes Werk zu errichten. Allerdings sollten noch viele Jahre vergehen, in denen Mazzei immer wieder mahnende Worte an Datini richtete, bis der Kaufmann seinen Vorsatz umsetzte und dieser seine endgültige Form erhielt.

Im Herbst 1395 ließ Datini, der keine legitimen Erben hatte, zunächst ein Testament aufsetzen, mit dem er den größten Teil seines Vermögens der Kirche von Prato vermachte. Allerdings erhob Mazzei hiergegen den Einwand, dass er so Gefahr laufe, dass sein Vermögen nicht den von ihm gewünschten Zwecken zugeführt werden könnte⁴). Mit einem zweiten Testament vom 27. Juni 1400 vermachte Datini dann sein Vermögen jeweils zur Hälfte dem Hospital von Santa Maria Nuova in Florenz und einer Armenstiftung, die nach seinem Tode errichtet werden und durch die Kommune von Prato verwaltet werden sollte⁵). Doch erst gut zwei Wochen vor Datinis Tod, am 16. August 1410, erhielt dieser Plan dann seine definitive Fassung. Datinis gesamtes Vermögen ging nun an eine Stiftung, den *Ceppo di Francesco di Marco*, der nach seinem Tod errichtet werden sollte und der in Datinis Heimatstadt Prato bis heute in gewandelter Form besteht⁶).

Unter den Quellen zur Geschichte der Stiftungen des Mittelalters ist der Briefwechsel zwischen Lapo Mazzei und Francesco Datini einzigartig. Testamente, Stiftungsurkunden und Statuten lassen in der Regel nur die Fassung letzter Hand des Stifterwillens erkennen⁷). Die Briefe des Notars an den Kaufmann dagegen machen es möglich nachzuzeichnen, wie sich der Stifterwillen entwickelte, welche Rolle Ratgeber dabei spielten und welche Überlegungen zentralen Entscheidungen zugrunde lagen. Auch verworfene Projekte lassen sich in den Briefen fassen, etwa die Stiftung einer Kapelle, die Mazzei seinem

4) Mazzei, *Lettere* (wie Anm. 1), Bd. 1, Nr. 90 f., 161 und 163.

5) Ebd., Bd. 1, S. cx–cxv.

6) Ebd., Bd. 2, S. 273–310; zu Datinis *Ceppo* vgl. Oreste DAMI, *Notizie storiche sulla Pia Casa dei Ceppi e su Francesco di Marco Datini da Prato*, Prato 1910; Bensa, *Francesco di Marco* (wie Anm. 3), S. 51 f.; Giuliano PINTO, *Il Ceppo dei Poveri e il Sistema assistenziale pratese al tempo del Datini*, in: *Palazzo Datini a Prato. Una casa fatta per durare mille anni*, Bd. 1, hg. von Jérôme HAYEZ/Diana TOCCAFONDI/Raffaella de GRAMATICA, Florenz 2012, S. 265–268, hier S. 267; Paolo NANNI, *L'ultima impresa di Francesco Datini. Progettualità e realizzazione del »Ceppo pe'poveri di Cristo«*, in: *Reti medievali 17/1* (2016), S. 281–308, hier S. 291; DERS., *Impresa pubblica e proprietà fondiaria. Il »Ceppo pe'poveri di Cristo« di Francesco di Marco Datini (Prato, XV secolo)*, in: *Rivista di storia dell'agricoltura 54/2* (2014), S. 93–130; vgl. außerdem Antonio PAGLIARO, *A Merchant and Salvation. Francesco Datini*, in: *Renaissance studies*, hg. von Carolyn JAMES (Spunti e ricerche 22), Melbourne 2008, S. 74–88; Simona BRAMBILLA, *»In nome di Dio e del guadagno«. Il mercante pratese Francesco Datini tra lavoro e devozione*, in: *Archivio italiano per la storia della pietà 21* (2009), S. 61–104.

7) Tillmann LOHSE, *Schriftzeugnisse. Lateinische Christen*, in: *Enzyklopädie des Stiftungswesens in mittelalterlichen Gesellschaften*, 3 Bde., hg. von Michael BORGOLTE, Berlin 2014–2017, Bd. 1, S. 167–182; Benjamin SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende. Die Stiftungen Jakob Fuggers des Reichen vor und während der Reformation (ca. 1505–1555)* (Studien zur Fugger-Geschichte 37/Stiftungsgeschichten 3), Berlin 2004, S. 50.

Freund Datini vorschlug und in ihren Grundzügen auch schon skizzierte, die aber allem Anschein nach nie errichtet wurde⁸⁾. Die Briefe gewähren also nicht nur Einblicke darin, wie ein Stifter des Spätmittelalters durch sein Werk Zukunft gestaltete, sondern auch darin, wie diese Stiftung als zukünftiges Werk durch den Stifter Datini und seinen Berater und späteren Beauftragten Mazzei wahrgenommen wurde. Damit führen sie zum Thema dieses Beitrages: Den Stiftungen des Mittelalters als Mittel der Gestaltung der Zukunft und als Praxis, an der sich mittelalterliche Zukunftswahrnehmungen erkennen lassen.

II. ZUKUNFT IM MITTELALTER

Anknüpfend an die berühmte und immer wieder zitierte Frage des Augustinus, »Was ist die Zeit?«, ließe sich fragen: Was ist die Zukunft⁹⁾? Allgemein definieren lässt sie sich lediglich aus der Perspektive eines Akteurs oder einer Gruppe von Akteuren. Sie bezeichnet dann die vor diesem (beziehungsweise diesen) liegende Zeit¹⁰⁾. Eine solche haben Menschen zu allen Zeiten gekannt und sich zu ihr verhalten. Zukunft stellt daher gewissermaßen eine anthropologische Konstante dar. Die Art und Weise, wie Menschen die vor ihnen liegende Zeit wahrnahmen, die Begriffe, die sie gebrauchten, um sie zu bezeichnen und die Formen, mit denen sie sie gestalten wollten, unterliegen jedoch dem historischen Wandel. Denn Zeitwahrnehmung und Zeithorizonte und damit auch die Zukunftswahrnehmung sind abhängig von kulturspezifischen Sinnsystemen und von sozialen Strukturen¹¹⁾.

8) Mazzei, *Lettere* (wie Anm. 1), Bd. 1, Nr. 86.

9) Kurt FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar* (Klostermann Rote Reihe 13), Frankfurt am Main ³2016.

10) Lucian HÖLSCHER, *Die Entdeckung der Zukunft*, Göttingen 2016 (orig. Göttingen 1999), S. 19; vgl. DERS., *Theoretische Grundlagen der historischen Zukunftsforschung*, in: *Die Zukunft des 20. Jahrhunderts. Dimensionen einer historischen Zukunftsforschung*, hg. von DEMS., Frankfurt am Main/New York 2017, S. 7–38; Barbara ADAM, *History of the Future. Paradoxes and Challenges*, in: *Rethinking History* 14/3 (2010), S. 361–378.

11) Achim LANDWEHR, *Geburt der Gegenwart. Eine Geschichte der Zeit im 17. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2014, S. 32; Jean-Claude SCHMITT, *Appropriating the Future*, in: *Medieval Futures. Attitudes to the Future in the Middle Ages*, hg. von Ian P. WEI/John A. BURROW, Woodbridge 2000, S. 3–17, hier S. 8; Jacques LE GOFF, *Zeit der Kirche und Zeit des Händlers im Mittelalter*, in: *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, hg. von Claudia HONEGGER, Frankfurt am Main 1977, S. 393–414; aus soziologischer Perspektive: Hartmut ROSA, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1760), Frankfurt am Main ¹¹2016, S. 26; Otthein RAMMSTEDT, *Alltagsbewußtsein von Zeit*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 (1975), S. 47–63.

Diese Einsicht ist auch in der Mittelalterforschung nicht grundsätzlich neu¹². Und letztere hat vor allem am Beispiel der Vergangenheit, also der Konstruktion von Geschichte, Erinnerung und Gedächtnis, epochenspezifische Zeithorizonte und Zeitwahrnehmung eindrucksvoll herausgearbeitet¹³. Weniger beachtet hat sie die beiden anderen Dimensionen von Zeitlichkeit, die Gegenwart, deren »Geburt« Achim Landwehr unlängst ohnehin in die Frühe Neuzeit (genauer das 17. Jahrhundert) datiert hat, und die Zukunft¹⁴. Dies gilt freilich nicht nur für die historische Mediävistik, sondern für die Geschichtswissenschaft als Ganze. Noch vor etwas weniger als zwanzig Jahren bemerkte ein Rezensent: »Noch immer erntet man bei den meisten Vertretern unseres Faches (zumindest in Deutschland) allenfalls ein amüsiertes Lächeln, wenn man an eine ›Geschichte der Zukunft‹, geschweige denn an Reflexionen über die Zukunft generell zu denken wagt«¹⁵.

Erst in jüngster Zeit hat sich dies geändert. Zukunftswahrnehmungen und Formen der Zukunftsgestaltung im Mittelalter sind mittlerweile ein Thema der Mittelalterforschung¹⁶. Seit einigen Jahren wird außerdem in mehreren Forschungsverbänden zu Zukunftswahrnehmung und -gestaltung im Mittelalter gearbeitet, etwa am Internationalen Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung in Erlangen-Nürnberg »Schicksal, Freiheit und Prognose«, und am Essener Graduiertenkolleg »Vorsorge, Voraussicht und Vorhersage. Kontingenzbewältigung durch Zukunftshandeln«¹⁷.

12) Carlo M. CIPOLLA, *Gezählte Zeit. Wie die mechanische Uhr das Leben veränderte*, Berlin 1997; Gerhard DOHRN-VAN ROSSUM, *Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitordnungen*, München 1992; Arno BORST, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, Berlin 1990.

13) Die Literatur ist hier fast unüberschaubar, paradigmatischen Charakter haben: »Memoria«. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. Sonderforschungsbereich Mittelalterforschung, hg. von Karl SCHMID/Joachim WOLLASCH (*Societas et Fraternitas* 48), München 1984; *Memoria als Kultur*, hg. von Otto Gerhard OEXLE (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), Göttingen 1995.

14) LANDWEHR, *Geburt der Gegenwart* (wie Anm. 11); vgl. Barbara SCHLIEBEN, *Zusammenhang von Gegenwartsbetrachtung und Prognose im Frühmittelalter*, in: *Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht des Weltendes. Forming the Future Facing the End of the World in the Middle Ages*, hg. von Felicitas SCHMIEDER (Beihefte zum AKG 77), Köln/Weimar/Wien 2015, S. 33–52.

15) Alexander SCHMIDT-GERNIG, *Rezension von: Lucian HÖLSCHER, Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt am Main 1999, in: *H-Soz-Kult* [10.02.2000], online: www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-252 (25.08.2020).

16) *Krise und Zukunft im Mittelalter und (Früher) Neuzeit. Studien zu einem transkulturellen Phänomen*. Festschrift für Gerhard Wolf zum 60. Geburtstag, hg. von Nadine HUFNAGEL/Susann KNAEBLE/Silvan WAGNER/Viola WITTMANN, Stuttgart 2017; *Mittelalterliche Zukunftsgestaltung* (wie Anm. 14); Andrea BRADY/Emily BUTTERWORTH, *Uses of the Future in Early Modern Europe* (Routledge Studies in Renaissance Literature and Culture 12), New York 2010; *Medieval Futures* (wie Anm. 11).

17) <http://www.ikgf.fau.de/index.shtml> (25.08.2020); https://www.uni-due.de/graduiertenkolleg_1919/grako1919-start.php (25.08.2020).

Die bis heute wirkmächtigsten Thesen zu Zukunftswahrnehmung, Zukunftsbegriff und Zukunftsgestaltung im Mittelalter haben Reinhard Koselleck und an ihn anknüpfend Lucian Hölscher vorgetragen¹⁸⁾. Sie sollen auch für die folgenden Überlegungen zu Zukunftswahrnehmung und Zukunftsgestaltung in den Stiftungen des Mittelalters Referenzpunkt sein, denn, das sei vorweggenommen, Koselleck und Hölscher haben eine ganze Reihe von zutreffenden Beobachtungen gemacht und schlagende Begriffe gebildet, diese jedoch vielfach mit weniger zutreffenden Schlüssen verknüpft. Es gilt daher nicht zuletzt hier, Zutreffendes und Nichtzutreffendes zu unterscheiden, um so zu einer adäquaten Beschreibung und Analyse von Zukunftswahrnehmungen und Formen der Zukunftsgestaltung im Mittelalter zu gelangen.

Koselleck und Hölscher waren beziehungsweise sind Historiker der Moderne. Ihr Gegenstand sind die Zeithorizonte und die Zukunftskonstruktionen dieser Epoche. Das Mittelalter dient ihnen daher vor allem als Folie, von der sie die Spezifik der modernen Zukunftskonzeption abheben.

Die mittelalterliche Zukunftswahrnehmung zeichnet sich Koselleck zufolge durch die strikte Bindung von Zukunftserwartungen an bisherige Erfahrungen aus. Die Zukunft wird so als letztlich identisch mit Gegenwart und Vergangenheit wahrgenommen. Ein Kontingenzbewusstsein, in dem Sinne, dass die Zukunft sich grundsätzlich von dem unterscheiden könnte, was die Erfahrung lehrt, habe das Mittelalter nicht gekannt. Denn zum einen sei die christliche Zukunftserwartung durch die Erwartung des Weltendes »unüberholbar begrenzt« gewesen. Zum anderen sei die Zeitwahrnehmung der mittelalterlichen Gesellschaft als Agrargesellschaft stark von den zyklischen Abläufen der Jahreszeiten und den mit ihnen verbundenen Tätigkeiten geprägt gewesen¹⁹⁾: »Eine Zukunft [...] im Sinne neuartiger, nicht bloß sich wiederholender Ereignisse, gab der Kreislauf des Lebens in der vormodernen Gesellschaft kaum frei«²⁰⁾.

Mit dem Beginn der Moderne, in der sogenannten Sattelzeit, hätten Erfahrungsraum und Erwartungshorizont sich dann jedoch so weit voneinander entfernt, dass die Zukunft nun nicht mehr als Wiederkehr des Bekannten erschien, sondern als offen für Unerwartetes und Unerwartbares. Ursachen für dieses Auseinandertreten von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont sei eine Säkularisierung der Geschichtsauffassung seit dem 17. Jahrhundert gewesen. Gleichzeitig habe die Erfahrung beschleunigten gesellschaftli-

18) Reinhart KOSELLECK, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont«. Zwei historische Kategorien, in: DERS., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 757), Frankfurt am Main ¹⁰2017, S. 349–375, hier S. 360 f.; HÖLSCHER, *Entdeckung der Zukunft* (wie Anm. 10); vgl. Peter BURKE, Foreword, in: *Uses of the Future* (wie Anm. 16), S. ix–xx; SCHMITT, *Appropriating the Future* (wie Anm. 11), S. 3; *Mittelalterliche Zukunftsgestaltung* (wie Anm. 14).

19) KOSELLECK, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« (wie Anm. 18), S. 360 f.; HÖLSCHER, *Entdeckung der Zukunft* (wie Anm. 10).

20) HÖLSCHER, *Entdeckung der Zukunft* (wie Anm. 10), S. 31; vgl. KOSELLECK, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« (wie Anm. 18), S. 360.

chen und technologischen Wandels seit der Industrialisierung die Bedeutung der Erfahrung für die Zukunftserwartungen minimiert. Die Vorstellung einer offenen Zukunft schließlich habe die Folge gehabt, dass sich die Menschen ihr zugewandt haben, um sie aktiv zu gestalten²¹⁾.

Vor allem dieser vermeintliche Konnex von Zukunftswahrnehmung und Zukunftsgestaltung hat die Kritik der Mittelalter- und Renaissanceforschung herausgefordert. So hat Felicitas Schmieder unlängst betont, dass die Menschen des Mittelalters »gerade weil die Zeit begrenzt war, die noch blieb, um den eigenen Weg in die Ewigkeit zu konkretisieren, und gerade weil das Endzeitszenario als solches unveränderlich schien«, sehr interessiert daran gewesen seien, die restliche Zeit zu gestalten – »eine Zukunft vor dem sicheren Ende«²²⁾.

Meine Überlegungen setzen an einem anderen Punkt an, dem Verhältnis von Sprache, also Semantiken und Diskursen, auf der einen und Praktiken auf der anderen Seite: Lucian Hölscher hat versucht, Kosellecks Thesen zur mittelalterlichen Zukunftswahrnehmung begriffsgeschichtlich zu untermauern. Zwar hätten die meisten europäischen Sprachen bereits seit dem Spätmittelalter über Substantive wie »Zukunft«, *future* oder *avenir* verfügt. Doch hätten diese anders als der moderne Zukunftsbegriff keinen Zeitraum bezeichnet, »in dem sich Dinge aufeinander beziehen ließen«. Dasselbe gelte für das ältere lateinische *futurum*²³⁾.

Die Tragweite dieses Befundes kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Doch stellt sich die Frage, welche alternativen Ausdrücke und Begriffe den mittelalterlichen Akteuren zur Verfügung standen, wenn sie die vor ihnen liegende Zeit gestalten wollten und ihre Wahrnehmung derselben artikulierten. Koselleck und Hölscher konzentrierten sich außerdem vor allem auf die Zeitwahrnehmung intellektueller Eliten, in der sie gleichsam stellvertretend das Zeit- und Zukunftswissen der gesamten Kultur beziehungsweise Gesellschaft auszumachen scheinen.

Zeitgenössische Wahrnehmungen der Zukunft lassen sich jedoch nicht nur im Aussagewissen von Weltbildproduzenten, sondern auch und vielleicht sogar zuvörderst in Handlungen fassen, mit denen Akteure versuchen, die vor ihnen liegende Zeit zu gestalten. Zeitstrukturen und Zeithorizonte sind konstitutiv für Handlungsorientierungen²⁴⁾.

21) KOSELLECK, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« (wie Anm. 18), S. 359–362; HÖLSCHER, Entdeckung der Zukunft (wie Anm. 10), S. 40; vgl. Benjamin SCHELLER, Kontingenzkulturen – Kontingenzgeschichten. Zur Einleitung, in: Die Ungewissheit des Zukünftigen. Kontingenz in der Geschichte, hg. von DEMS./Frank BECKER/Ute SCHNEIDER (Kontingenzgeschichten 1), Frankfurt am Main/New York 2016, S. 9–30, v. a. S. 9 f.

22) Felicitas SCHMIEDER, Einleitung: Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht des Weltendes – Forming the Future Facing the End of the World in the Middle Ages, in: Mittelalterliche Zukunftsgestaltung (wie Anm. 14), S. 9–15, hier S. 10.

23) HÖLSCHER, Entdeckung der Zukunft (wie Anm. 10), S. 38–40.

24) ROSA, Beschleunigung (wie Anm. 11), S. 25.

Damit gilt im Umkehrschluss, dass Zeithorizonte sich aus Handlungen rekonstruieren lassen, in denen sie stets als implizites Wissen enthalten sind. Handlungen, die auf die Zukunft ausgerichtet sind, die versuchen, diese durch Planung, Prävention oder Risikokalkül zu gestalten, ermöglichen uns daher, zu erkennen, welche Vorstellung von künftigen Geschehnissen und Ereignissen die Akteure bei ihnen zugrunde legten. Peter Burke hat hier von »pragmatic futurology« gesprochen, Andreas Reckwitz von »Zukunftspraktiken«²⁵⁾. Als eine solche, spezifisch mittelalterliche Zukunftspraxis sollen im Folgenden die mittelalterlichen Stiftungen betrachtet werden. Dabei kann es natürlich nicht darum gehen, die unendliche Mannigfaltigkeit mittelalterlicher Stiftungen abzubilden, sondern darum, einen Idealtyp zu bilden, mit dessen Hilfe charakteristische, epochenspezifische Begriffe und Wahrnehmungen von Zukunft deutlich werden.

III. DIE STIFTUNGEN DES MITTELALTERS ALS ZUKUNFTSPRAXIS

Stiftungen gab es bereits vor dem Mittelalter – und es gibt sie bis heute. Sie entstanden und entstehen zu allen Zeiten, indem ein Stifter oder eine Stifterin ein Vermögen einem dauernden Zweck widmet, der mit den Erträgen aus einem Stiftungsvermögen erfüllt werden soll²⁶⁾. Von Schenkungen, also einmaligen Vergabungen, unterscheiden sich Stiftungen folglich weniger durch die Zweckgebundenheit, als vor allem durch die dauerhafte Erfüllung des Stiftungszwecks, welchen die Stifter und Stifterinnen anstreben²⁷⁾. Die daraus resultierende Zukunftsperspektive von Stiftungen hat man immer wieder hervorgehoben. Stiftungen artikulierten stets ein »Streben nach [...] Einflussnahme auf zukünftige Lebenswelten«²⁸⁾. Sie seien durch den Wunsch der Stifter motiviert, »die Zeitgrenzen des eigenen Lebens zu durchbrechen und mit einem Anliegen [...] in künftige Generationen hineinzuwirken«²⁹⁾.

Damit dieses Streben nach Zukunftsgestaltung Wirklichkeit werden kann, bedürfen Stiftungen einer eigenen Verwaltung, der sogenannten »Stiftungsorgane«, die das Stif-

25) BURKE, Foreword (wie Anm. 18), S. xiv; Andreas RECKWITZ, Zukunftspraktiken. Die Zeitlichkeit des Sozialen und die Krise der modernen Rationalisierungen der Zukunft, in: Ungewissheit des Zukünftigen (wie Anm. 21), S. 31–54, hier S. 43; vgl. SCHELLER, Kontingenzkulturen (wie Anm. 21), S. 12–14.

26) Tillmann LOHSE, Stiftung. Mittelalterlicher Sprachgebrauch und moderner Begriff. Lateinische Christen, in: Enzyklopädie des Stiftungswesens (wie Anm. 7), Bd. 1, S. 23–36, hier S. 31 f.; Michael BORGOLTE, »Totale Geschichte« des Mittelalters? Das Beispiel der Stiftungen, zuletzt in: DERS., Stiftung und Memoria, hg. von Tillmann LOHSE (StiftungsGeschichten 10), Berlin 2012, S. 41–59, hier S. 47.

27) SCHELLER, Memoria an der Zeitenwende (wie Anm. 7), S. 17.

28) Tillmann LOHSE, Die Dauer der Stiftung. Eine diachronisch vergleichende Geschichte des weltlichen Kollegiatstifts St. Simon und Judas in Goslar (StiftungsGeschichten 7), Berlin 2011, S. 18.

29) Michael BORGOLTE, Einleitung, in: Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, hg. von DEMS. (StiftungsGeschichten 1), Berlin 2000, S. 7–10, hier S. 7; vgl. LOHSE, Dauer der Stiftung (wie Anm. 28).

tungskapital bewirtschaften und seine Erträge an diejenigen ausschütten, die der Stifter als deren Empfänger bestimmt hat, die sogenannten Destinatäre beziehungsweise Benefiziaten³⁰). Juristen des 19. Jahrhunderts haben die Theorie entwickelt, dass Stiftungen und ihre Stiftungsorgane daher als juristische Persönlichkeit erachtet werden müssten³¹). Denn nach moderner Überzeugung kann nur die Unsterblichkeit einer juristischen Person die Dauer der Stiftung gewährleisten.

Für das Mittelalter hat es sich freilich als sinnvoller erwiesen, nicht von juristischen Personen, sondern von »Dauerpersonen« zu sprechen³²). Diese waren zumeist Personengruppen. Um die Dauer seines Werks über den eigenen Tod hinaus zu ermöglichen, musste ein Stifter deshalb entweder eine Personengruppe ins Leben rufen oder aber seine Stiftung an einer bereits existierenden Personengruppe anlehnen beziehungsweise übertragen.

Während des Früh- und Hochmittelalters waren diese Personengruppen vor allem geistliche und monastische Gemeinschaften, denn zu jener Zeit waren nur diese hinreichend stabil, um einen dauerhaften Stiftungsvollzug gewährleisten zu können³³). Seit dem 11. Jahrhundert entstand dann mit der Stadtgemeinde und der Fülle neuartiger städtischer sozialer Gruppen, wie Gilden und Zünften, ein neuer Typus von Dauerperson mit dem Recht der Selbstergänzung, der die Stifter ihre Werke zu treuen Händen übertragen konnten, um den Bestand ihres Werkes für künftige Zeiten zu sichern. Eine Stifterin aus dem Lüneburg des 14. Jahrhunderts bringt dies auf den Punkt: *wente en rat kann nicht vorsterven* – aus diesem Grund ließ sie ihr Testament im Register der Stadt eintragen³⁴).

In allen Epochen und Kulturen, in denen Stiftungen belegt sind, errichten Stifter ihre dauerhaften Werke, weil sie den Wunsch haben, »den Tod durch Nachleben in vergegenwärtigender Erinnerung zu überwinden«³⁵). Charakteristisch für die Epoche des Mittelalters ist dabei das Motiv der Stifter und Stifterinnen, das jenseitige Fortleben ihrer Seelen

30) Hierzu zusammenfassend Tillmann LOHSE, Stiftungsorganisation. Lateinische Christen, in: Enzyklopädie des Stiftungswesens (wie Anm. 7), Bd. 2, S. 519–530; DERS., Stiftungsbegünstigte. Lateinische Christen, in: ebd., Bd. 2, S. 442–462; vgl. SCHELLER, Memoria an der Zeitenwende (wie Anm. 7), S. 22–24.

31) LOHSE, Dauer der Stiftung (wie Anm. 28), S. 16; Michael BORGOLTE, Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht, in: ZRG Kan. 74 (1988), S. 71–94; SCHELLER, Memoria an der Zeitenwende (wie Anm. 7), S. 18.

32) Dietrich PLEIMES, Weltliches Stiftungsrecht. Geschichte der Rechtsformen (Forschungen zur deutschen Rechtsgeschichte 3/3) Weimar 1938; Benjamin SCHELLER, Memoria, Caritas und das Problem der Dauer. Wahlverwandschaften zwischen den Stiftungen und der Kirche im Mittelalter, in: Kirchliches Stiftungswesen und Stiftungsrecht im Wandel, hg. von Ansgar HENSE (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 47), Berlin 2009, S. 19–37.

33) SCHELLER, Memoria (wie Anm. 32), S. 32.

34) Uta REINHARDT, Stifterorgen. Das Testament der Elisabeth Stöterogge, in: Recht und Alltag im Hanseraum. Gerhard Theuerkauf zum 60. Geburtstag, hg. von Silke URBANSKI/Christian LAMSCHUS/Jürgen ELLERMEYER, Lüneburg 1993, S. 359–384, hier S. 360.

35) BORGOLTE, Einleitung (wie Anm. 29), S. 11; vgl. LOHSE, Dauer der Stiftung (wie Anm. 28), S. 17 f.

durch dauerhafte fromme Werke und Fürbitten der Lebenden zu fördern. Sie schufen aus diesem Grund »unlimitierte Formen der Gebetshilfe« und »dauerhafte Institutionen der stellvertretenden Nächstenliebe« beziehungsweise verbanden beide miteinander³⁶⁾.

Die Stiftungen des Mittelalters waren also Stiftungen für das Seelenheil³⁷⁾. Und als Seelenheilstiftungen unterscheiden sie sich von den Toten- und Götterstiftungen des Altertums ebenso wie von den gemeinnützigen Stiftungen der Neuzeit³⁸⁾.

Anhand ihrer Zwecke hat man vier Typen von mittelalterlichen Stiftungen unterschieden:

1. Gedenkstiftungen im engeren Sinne, also Stiftungen, die das dauerhafte liturgische Gedächtnis der Stifter sichern sollten;
2. Caritative Stiftungen, die an ganz unterschiedlichen Empfängern dauerhaft Werke der Nächstenliebe verrichteten;
3. Kultusstiftungen, die den Gottesdienst vermehrten; und schließlich
4. Unterrichtsstiftungen, die die Vermittlung von gelehrtem Wissen förderten.³⁹⁾

Die Erscheinungsformen der Stiftungen, die diese Zwecke dauerhaft umsetzen sollten, waren schier unüberschaubar: Mess- und Altarstiftungen, Xenodochien, Hospitäler und Armenhäuser, Kapellen, Klöster und Stiftskirchen, Schulstiftungen, Bursen, Kollegien und Universitäten⁴⁰⁾. Man hat Stiftungen als totale soziale Phänomene bezeichnet⁴¹⁾. Da-

36) Tillmann LOHSE, Religiöses Verdienst und weltliche Ambitionen. Lateinische Christen, in: Enzyklopädie des Stiftungswesens (wie Anm. 7), Bd. 2, S. 27–36, hier S. 31.

37) Karl SCHMID, Stiftungen für das Seelenheil, in: Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, hg. von DEMS., München/Zürich 1985, S. 51–73; Michael BORGOLTE, Stiftungen »für das Seelenheil«. Ein weltgeschichtlicher Sonderfall?, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 63 (2015), S. 1037–1056.

38) Thomas ADAM, Stiftungen für das Diesseits. Deutsche Stiftungen in der Neuzeit, in: GWU 63 (2012), S. 5–20; Stifter, Spender und Mäzene. USA und Deutschland im historischen Vergleich, hg. von DEMS./Simone LÄSSIG/Gabriele LINGELBACH (Transatlantische Historische Studien 38), Stuttgart 2009.

39) Tillmann LOHSE, Typologisierung. Lateinische Christen, in: Enzyklopädie des Stiftungswesens (wie Anm. 7), Bd. 1, S. 167–182, hier S. 169.

40) Karl Josef MERK, Die messliturgische Totenehrung in der römischen Kirche. Zugleich ein Beitrag zum mittelalterlichen Opferwesen, Bd. 1, Stuttgart 1926; Arnold ANGENENDT, Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: DERS., Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, hg. von Thomas FLAMMER/Daniel MEYER (Ästhetik, Theologie, Liturgik 35), Münster 2004, S. 111–190; Hans LENTZE, Das Seelgerät im mittelalterlichen Wien, in: ZRG Kan. 44 (1958), S. 35–103; DERS., Die Rechtsform der Altarpfründe im mittelalterlichen Wien, in: ZRG Kan. 37 (1951), S. 221–302; DERS., Begräbnis und Jahrtag im mittelalterlichen Wien, in: ZRG Kan. 36 (1950), S. 328–364; Peter Johannes SCHULER, Das Anniversar. Zu Mentalität und Familienbewußtsein im Spätmittelalter, in: Die Familie als historischer und sozialer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur frühen Neuzeit, hg. von DEMS., Sigmaringen 1987, S. 67–117; Siegfried REICKE, Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter (Kirchenrechtliche Abhandlungen 111/112), Stuttgart 1932; Thomas STERNBERG, *Orientalium more secutus*. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 16), Münster 1991; Michel PAULY, *Peregrinorum, pauperum ac*

bei haben die mittelalterlichen Seelenheilstiftungen wie kaum eine andere zeitgenössische Praxis Zukunft gestaltet.

Als Zukunftspraxis waren die mittelalterlichen Stiftungen von dem Motiv getragen, die transzendente Zukunft der Stifter beziehungsweise von deren Seele im Jenseits zu gestalten. Erreicht werden sollte dies freilich durch das zukünftige Handeln von Stiftungsdestinatären, -benefiziaten und -organen in dieser Welt, das einer Vielzahl von Zwecken dienen konnte.

Wie wohl keine andere Zukunftspraxis des Mittelalters sind Stiftungen also auf den spezifischen doppelten, immanent-transzendenten Zukunftshorizont der mittelalterlichen Gesellschaft und Kultur bezogen. Sie ermöglichen daher Rückschlüsse über das praktische Wissen, das Knowhow, das mittelalterliche Akteure einsetzten, wenn sie diese beiden Zukünfte gestalten wollten, und über die Wechselbeziehungen zwischen der Wahrnehmung dieser Zukünfte und den Praktiken, mit denen sie gestaltet werden sollten.

In zahlreichen Quellen verleihen die Stifter des Mittelalters ihrer Hoffnung auf jenseitigen Lohn Ausdruck und treffen Anordnungen, wie Stiftungsorgane und Stiftungsbegünstigte künftig handeln sollten, damit sie dieses Lohnes teilhaftig würden⁴²). Mittelalterliche Stiftungsdokumente lassen daher erkennen, wie die Stifter die vor ihnen liegende Zeit im Jenseits wahrnahmen. Gleichzeitig lassen die Bestimmungen der Stifter

aliorum transeuntium receptaculum. Hospitäler zwischen Maas und Rhein im Mittelalter (VSWG, Beihefte 190), Stuttgart 2007; Oliver AUGE, »... ne pauperes et debiles in ... domo degentes divinis careant«. Sakral-religiöse Aspekte der mittelalterlichen Hospitalgeschichte, in: Sozialgeschichte mittelalterlicher Hospitäler, hg. von Neithard BULST/Karl-Heinz SPIESS (VuF 65), Ostfildern 2007, S. 77–123; Gerhard FOUQUET, Zwölf-Brüder-Häuser und die Vorstellung vom verdienten Ruhestand im Spätmittelalter, in: ebd., S. 37–76; Frank REXROTH, Zweierlei Bedürftigkeit. Armenhäuser und selektive »caritas« im England des 14. -16. Jh., in: ebd., S. 11–36; DERS., Armut und Memoria im spätmittelalterlichen London, in: Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters, hg. von Dieter GEUENICH/Otto Gerhard OEXLE (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111), Göttingen 1994, S. 336–361; Benjamin SCHELLER, Gedenken und Geschäft. Die Repräsentation der Fugger und ihrer Grabkapelle bei St. Anna in Augsburg, in: Memoria – Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo, hg. von Michael BORGOLTE/Cosimo Damiano FONSECA/Hubert HOUBEN (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento 15), Bologna 2005, S. 133–168; Christine SAUER, Fundatio und memoria. Stifter und Klostergründer im Bild 1100 bis 1350 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 109), Göttingen 1995; LOHSE, Dauer der Stiftung (wie Anm. 28); Nicholas I. ORME, English Schools in the Middle Ages, London 1973, S. 178, 181; Wolfgang Eric WAGNER, Universitätsstift und Kollegium in Prag, Wien und Heidelberg. Eine vergleichende Untersuchung spätmittelalterlicher Stiftungen im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft (Europa im Mittelalter 2), Berlin 1999; Frank REXROTH, Deutsche Universitätsstiftungen von Prag bis Köln. Die Intentionen des Stifters und die Wege und Chancen ihrer Verwirklichung im spätmittelalterlichen deutschen Territorialstaat (Beihefte zum AKG 34), Köln/Weimar/Wien 1992.

41) BORGOLTE, »Totale Geschichte« des Mittelalters? (wie Anm. 26), S. 48.

42) LOHSE, Schriftzeugnisse (wie Anm. 7); DERS., Dauer der Stiftung (wie Anm. 28), S. 217–497; Wolfgang Eric WAGNER, Von der Stiftungsurkunde zum Anniversarbucheintrag. Beobachtungen zur Anlage des »Liber oblationum et anniversariorum« (1442–ca. 1480) im Wiener Schottenkloster, in: Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten (wie Anm. 29), S. 145–170.

hinsichtlich des Stiftungsvollzuges Rückschlüsse darüber zu, wie sich die Stifter die innerweltliche Zukunft vorstellten, was sie in dieser für möglich und für unmöglich hielten und damit, wie offen beziehungsweise geschlossen ihnen diese innerweltliche Zukunft erschien. Beidem soll im Folgenden nachgegangen werden.

Stiftungen für das Seelenheil setzen Transzendenz voraus, also die Unterscheidung von Diesseits und Jenseits, von profaner und Sakralzeit⁴³). Dabei ist die transzendente Zukunft der mittelalterlichen Stifter, die für ihr Seelenheil stiften, grundsätzlich eine doppelte. Denn sie ist zunächst einmal die Zeit von ihrem Tod bis zum Jüngsten Gericht und dann die Zeit nach dem Jüngsten Gericht und dem Ende dieser Welt.

Da sie auf Dauer in der Zeit abzielten, ja diese Permanenz durch Performanz produzieren sollten, standen die Seelenheilstiftungen des Mittelalters in Wahlverwandtschaft zu der Vorstellung eines Gerichtes am Ende der Zeiten. Auf der anderen Seite konnten Stiftungen für das Seelenheil jedoch nur dann Sinn ergeben, wenn die Stifter davon ausgehen konnten, dass mit dem Tod noch nicht endgültig über das Schicksal der Seele entschieden war, sondern dass vielmehr in der Zukunft nach dem Tod bis zum Jüngsten Gericht noch Sünden durch Gebete und stellvertretende Werke der Caritas getilgt werden konnten und die Seele so nach dem Jüngsten Gericht eine transzendente Zukunft unter den Geretteten und nicht unter den Verdammten haben werde⁴⁴).

Der Gedanke der postumen Sündenläuterung findet sich bereits bei Cyprian, also zu Beginn des 3. Jahrhunderts: Ihm zufolge werden alle, die Christus verleugnet haben, in die Unterwelt versetzt, wo sie bis zur Auferstehung büßen müssen⁴⁵). Augustinus und vor allem Gregor der Große formulierten dann im 5. und 6. Jahrhundert die Vorstellung aus, dass die Lebenden den Seelen der Verstorbenen durch stellvertretende Bußleistungen bei der Befreiung von ihren zu Lebzeiten ungebüßten Sünden behilflich sein könnten. Das betrifft freilich nur die (um mit Augustinus zu sprechen) *non valde mali*. Die *valde boni* bedürfen der Interzession der Lebenden nicht, und für die *valde mali* ist sie nutzlos⁴⁶).

Weitreichende Folgen für die Entwicklung der Seelenheilstiftungen im lateinischen Mittelalter hatte es, als sich erstens die Ansicht verbreitete, dass die postume Reinigung

43) Michael BORGOLTE, Fünftausend Jahre Stiftungen. Eine Typologie von Mesopotamien bis zu den USA, in: HZ 301 (2015), S. 593–625, hier S. 606 f.; DERS., Weltgeschichte als Stiftungsgeschichte von 3000 v. u. Z. bis 1500 u. Z., Darmstadt 2017, S. 30 f.

44) Ralf LUSIARDI, Stiftung und Seelenheil in den monotheistischen Religionen des mittelalterlichen Europa. Eine komparative Problemskizze, in: 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, hg. von Michael BORGOLTE (Stiftungsgeschichten 4), Berlin 2005, S. 47–69, hier S. 48.

45) Arnold ANGENENDT, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Totenmemoria, in: »Memoria« (wie Anm. 13), S. 79–199, hier S. 157; Jacques LE GOFF, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1981, S. 79.

46) Arnold ANGENENDT, Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 101), Münster 2014, S. 247–249; DERS., Theologie und Liturgie (wie Anm. 45), S. 158; LE GOFF, Geburt des Fegefeuers (wie Anm. 45), S. 94–97.

der Seele von Sünden vor allem durch die Feier des Messopfers befördert würde, und zweitens die Privatmessen entstanden, deren Wirkung allein auf den Opfernden eingeschränkt wurde: »In dieser Auffassung haben wir eine der wichtigsten Voraussetzungen zu sehen für die damals aufkommenden Messen in besonderen Anliegen wie dann auch für die Totenmessen.«⁴⁷⁾

Stiftungen für das Seelenheil setzten also voraus, dass die beiden transzendenten Zukünfte nicht in eins fielen, sondern dass erhebliche Zeit zwischen dem Beginn der einen und dem Beginn der anderen vergeht. Parusieverzögerung ist, wenn man so will, die Voraussetzung für Seelenheilstiftungen.

Dabei hat die Frage, wie sie sich die jenseitige Zukunft zwischen ihrem Tod und dem Jüngsten Gericht vorzustellen haben, die Christen beschäftigt, seitdem die Naherwartung der Wiederkehr Christi durch die Geschichte enttäuscht worden war. Da zwischen dem Tod des Einzelnen und dem Jüngsten Gericht immer mehr Zeit verging, stellte sich die Frage nach dem Verbleib der Verstorbenen bis zu ihrer Auferstehung. Vor allem interessierte es die Gläubigen, ob Gute und Schlechte gemeinsam oder getrennt den Jüngsten Tag erwarteten. Beide Möglichkeiten warfen Probleme auf, mit denen sich zunächst die Kirchenväter und dann die Theologen des Mittelalters immer wieder auseinandersetzen. Ersteres widersprach dem Gerechtigkeitsempfinden, die zweite Möglichkeit wiederum verlangt eine Entscheidung über den Verbleib der Seelen bereits unmittelbar nach dem Tod, also ein Individual- oder Partikulargericht, das die Entscheidung des Endgerichts vorwegnimmt⁴⁸⁾.

Bereits Tertullian lehrte um 200, dass die Seelen der Guten ein *interim refrigerium* in Abrahams Schoß erwarte, die der Sünder dagegen ein Ort peinigender Flammen⁴⁹⁾. Auch Augustinus bestimmte in seinem »Enchiridion« von 412 ein reinigendes Feuer (*ignis purgatorius*) als Ort, an dem die Seelen der *non valde boni* nach ihrem Tod das Jüngste Gericht erwarteten⁵⁰⁾. Von den Denkern der Hochscholastik wurden diese Vorstellungen dann bekanntlich zur Lehre vom Fegefeuer weiterentwickelt, die auf dem Zweiten Konzil von Lyon 1274 zum Dogma erhoben wurde, das Papst Benedikt XII. 1336 abschließend präziserte. Dieser Lehre zufolge erlangten die Seelen der Gerechten durch ein Partiku-

47) ANGENENDT, Theologie und Liturgie (wie Anm. 45), S. 143; DERS., Offertorium (wie Anm. 45), passim; DERS., Missa specialis (wie Anm. 40).

48) Peter JEZLER, Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge. Eine Einführung, 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, hg. von DEMS., Zürich 1994, S. 13–26, hier S. 18.

49) LOHSE, Religiöses Verdienst (wie Anm. 36), S. 28; LUSIARDI, Stiftung und Seelenheil (wie Anm. 44), S. 49; LE GOFF, Geburt des Fegefeuers (wie Anm. 45), S. 65–68; Alfred STUIBER, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Theophaneia 11), Bonn 1957.

50) ANGENENDT, Theologie und Liturgie (wie Anm. 43), S. 158–161; LE GOFF, Geburt des Fegefeuers (wie Anm. 45), S. 94–97.

largericht unmittelbar nach dem Tod die ewige Seligkeit, jene der Bösen die ewige Verdammnis in der Hölle. Die Mittelmäßigen dagegen erwartete zunächst das *purgatorium* und im Anschluss an die Reinigung von ihren lässlichen und noch unverbüßten Sünden ebenfalls das ewige Leben⁵¹).

Durch die Lehre vom Fegefeuer wurde die transzendente Zukunft nach dem Tod somit ganz klar temporalisiert. Das Fegefeuer ist nicht nur ein Zwischenreich: Es ist eine Zwischenzeit, ein Interim, in dem die Seele gereinigt wird. Diese Zeit hat einen Anfang und ein Ende, und sie kann, so glaubten es zumindest einige Gelehrte, kalkuliert werden⁵². Die transzendente Zukunft, in die die Seelen eintreten, nachdem sie im Feuer von ihren Sünden gereinigt wurden, ist dagegen Ewigkeit und damit zeitlose beziehungsweise Sakralzeit. Auf der Basis der Fegefeuer-Lehre kann diese Ewigkeit nun allerdings zumindest theoretisch bereits vor dem Ende der Welt beginnen, nämlich dann, wenn die Reinigung der Seele bereits vor dem Jüngsten Gericht vollendet wurde.

Während des Spätmittelalters, vor allem im 14. und 15. Jahrhundert, kam die Praxis auf, Almosengaben und Messstipendien in kurzen Zeiträumen zu kumulieren, die sich an den traditionellen Gedenkzeiträumen des dritten, siebten und 30. Tages nach dem Tode orientierten⁵³. Dies zielte offenkundig auf eine rasche Abgeltung zeitlicher Sündenstrafen in einem kurzen Zeitraum nach dem Tod ab, um so die Reinigungszeit im Fegefeuer rasch zu beenden. Das Fegefeuer hatte also, wenn man so will, eine Beschleunigung jenseitiger Zeit und eine Schrumpfung der vorläufigen transzendenten Zukunft zur Folge.

Allerdings führte dies nicht einmal ansatzweise dazu, dass dauerhafte Seelenheilstiftungen unüblich geworden wären. Ganz im Gegenteil, denn vollständige Gewissheit, wie lange die Zwischenzeit im Fegefeuer andauern würde, war für die Gläubigen nicht zu erlangen. Maximal konnte sie sich bis zum Jüngsten Gericht erstrecken⁵⁴.

Mittelalterliche Stiftungsdokumente lassen selten erkennen, welche der beiden transzendenten Zukünfte die Stifter vor Augen hatten, wenn sie ihre dauerhaften Werke für Gedenken, Caritas, Kultus oder Bildung ins Leben riefen – die vorläufige, auf dem Weg zum Heil, oder die endgültige, nach erfolgter Läuterung der Seele beziehungsweise dem

51) LE GOFF, Geburt des Fegefeuers (wie Anm. 45); LUSIARDI, Stiftung und Seelenheil (wie Anm. 44), S. 50.

52) Jacques CHIFFOLEAU, Quantifier l'inquantifiable: Temps purgatoire et désenchantement du monde (vers 1270–vers 1520), in: Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme, hg. von Guillaume CUCHET, Paris 2012, S. 37–72; LE GOFF, Geburt des Fegefeuers (wie Anm. 45), S. 15 f., 22, 279.

53) Jacques CHIFFOLEAU, La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (Bibliothèque de l'évolution de l'humanité 59), Paris 2011 (orig. Paris 1980); LENTZE, Begräbnis und Jahrtag (wie Anm. 40), S. 346.

54) Ralf LUSIARDI, Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund (Stiftungsgeschichten 2), Berlin 2000, S. 245 f.; BORGOLTE, Weltgeschichte als Stiftungsgeschichte (wie Anm. 43), S. 66; LE GOFF, Geburt des Fegefeuers (wie Anm. 45), S. 127, 129, 163, 169, 182, 210, 237.

Gericht am Ende der Zeiten⁵⁵). Dies gilt vor allem für die Stiftungsdokumente des Spätmittelalters, Stiftungsurkunden oder Testamente.

In den Diplomen der früh- und hochmittelalterlichen Könige, die Stiftungen beurkundeten, ist dagegen oftmals von der *eterna beatitudo*, der *eterna vita*, der *eterna retributio* beziehungsweise *recompensatio* die Rede, die sich die Könige und Königinnen in Folge ihrer frommen Gaben erhofften⁵⁶). Außerdem, wenn auch deutlich seltener, ist von der durchaus synonym zu verstehenden *futura vita* und der *futura beatitudo* die Rede. In beiden Fällen geht es eindeutig um die ewige transzendente Zukunft nach dem Jüngsten Gericht. Wenn diese in den Königsurkunden einmal substantiviert wird, also nicht adjektivisch als zeitliche Dimension transzendenter Zustände wie Seligkeit oder Leben zum Ausdruck gebracht wird, dann ist interessanterweise häufiger von *futurum* die Rede als von *aeternitas*.

Demgegenüber erscheint der Sprachgebrauch in spätmittelalterlichen Stiftungsdokumenten stereotyp. In den meisten von ihnen heißt es formelhaft, dass die Stiftung für das Heil der Seele oder zum Seelenheil errichtet wird⁵⁷). Oft wird der Bezug auf die transzendente Zukunft nur noch indirekt und gleichsam verdinglicht angesprochen, über die Bezeichnung der dauerhaften Vergabung als Seelgerät, Seelbad oder Seelhaus⁵⁸).

Eher selten, so scheint es mir zumindest, beziehen sich die Stifter und Stifterinnen des Spätmittelalters eindeutig auf eine der beiden Zukünfte, wie etwa der Augsburger Lorenz Egen, der 1410 ein Armenhaus um *aller seiner vordern und nachkommen seligen selen ewigs gelüks und hayls willen* stiftet⁵⁹). Ganz und gar außergewöhnlich ist eine Formulierung wie die aus dem ersten Testament Jakob Fuggers des Reichen von 1521, in dem er die Hoffnung ausdrückt, seine Seele möge vom *Kercker des Fegefeyers* erlöst werden⁶⁰).

In den meisten Stiftungsurkunden ist es daher nicht klar formuliert, welche der beiden transzendenten Zukünfte die Stifter vor allem vor Augen haben, beziehungsweise ob sie

55) LUSIARDI, Stiftung und Seelenheil (wie Anm. 44), S. 55.

56) Das Folgende beruht auf einer Auswertung von Friedrich HAUSMANN/Alfred GAWLIK, Arengenverzeichnis zu den Königs- und Kaiserurkunden von den Merowingern bis Heinrich VI. (MGH Hilfsmittel 9), München 1987.

57) Beispiele bei Claudio und Metello BONANNO/Luciana PELLEGRINI, I legati »pro anima« ed il problema della salvezza nei testamenti fiorentini della seconda metà del Trecento, in: Ricerche Storiche 15 (1985), S. 183–220; Linda GUZZETTI, Venezianische Vermächtnisse. Die soziale und wirtschaftliche Situation von Frauen im Spiegel spätmittelalterlicher Testamente (Ergebnisse der Frauenforschung 50), Stuttgart 1998.

58) LENTZE, Seelgerät (wie Anm. 40).

59) Das Stadtbuch von Augsburg insbesondere das Stadtrecht vom Jahre 1276, hg. von Christian MEYER, Augsburg 1872, S. 270; vgl. auch Katrin PROETEL, Großes Werk eines »kleinen Königs«. Das Vermächtnis Friedrichs des Schönen zwischen Disposition und Durchführung, in: Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten (wie Anm. 29), S. 59–95, hier S. 79, Anhang I.

60) Georg SIMNACHER, Die Fuggertestamente des 16. Jahrhunderts, Bd. 2: Edition der Testamente, hg. von Maria Gräfin von PREYSING (Studien zur Fugger-Geschichte 34), Weissenhorn 1992, S. 54; SCHELLER, Memoria an der Zeitenwende (wie Anm. 7), S. 14.

überhaupt nur oder zuvörderst eine von ihnen im Sinn hatten, oder ob sie sich mit ihren dauerhaften Werken nicht stets in beide transzendente Zukünfte projizierten. Denn es ist ja die doppelte transzendente Zukunft, die vor ihnen liegt, die vorläufige und die ewige, die sie motiviert, tätig zu werden. Nur weil nach ihrem Tod noch Zeit vergeht, in der sie darauf Einfluss nehmen können, in welche Ewigkeit ihre Seele eingehen wird, stiften sie. Es greift daher offensichtlich zu kurz, den Zukunftshorizont mittelalterlicher Akteure als eschatologisch begrenzt zu bezeichnen. Begrenzt ist die künftige Zeit in der Welt und auch die Zeit im Fegefeuer beziehungsweise bis zum Jüngsten Gericht, nicht jedoch die künftige Zeit jenseits von diesen. Denn diese ist eine unendliche Zeit ewiger Gottesschau oder ewiger Verdammnis. Und diese spezifische Offenheit der Zukunft, die im Jenseits vor den Akteuren liegt, motiviert sie, die vor ihnen liegende Zeit im Diesseits über ihren biologischen Tod hinaus durch Stiftungen zu gestalten, um so eine transzendente Zukunft im Sinne der Erlangung des ewigen Lebens oder der ewigen Seligkeit zu gewinnen.

Wie nun aber stellten sich die mittelalterlichen Stifter die Zukunft in dieser Welt vor? Dies zeigen vor allem Quellen zu Stiftungen aus dem urbanen Milieu, die ab dem 13. Jahrhundert reichlich fließen. In vielen von ihnen finden sich explizite Angaben zum Stiftungsvollzug und damit zur künftigen Stiftungswirklichkeit. Sie lassen erkennen, was die Stifter künftig für möglich hielten, und lassen auch Rückschlüsse darüber zu, welche Zukünfte offenkundig nicht zum Möglichkeitshorizont der Stifter gehörten.

Die Möglichkeiten, mit denen Stifter rechneten, waren vor allem Gefahren für die Dauer der Stiftungen, denen sie auf unterschiedliche Weise vorzubeugen versuchten. Die Hauptgefahrenquelle waren dabei die Destinatäre. In vielen Quellen ist die Sorge der Stifter zu fassen, dass die Empfänger der Stiftungserträge künftig ihren Pflichten nicht nachkommen und der Stiftungsvollzug damit zum Erliegen kommen könnte.

Seit Ende des 13. Jahrhunderts stellen die Empfänger von Stiftungen daher Reverse aus, in denen sich die Empfänger zum Vollzug der Stiftung verpflichten⁶¹. Die wichtigste Praxis, mit der die misstrauischen Stifter sich gegen die Gefahr der Pflichtvergessenheit der Destinatäre abzusichern versuchten, waren jedoch Verfallsklauseln in Stiftungsurkunden. Sie sind in Italien seit dem 8. Jahrhundert, in Frankreich seit dem 10. Jahrhundert und in den Städten des Reichs seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert belegt⁶². Für den Fall, dass die Empfänger die verlangten Gebetsleistungen nicht erbrachten oder andere Auflagen des Stifters nicht erfüllten, bestimmten sie, dass das Stiftungskapital an den Stifter oder seine Erben zurückfallen oder aber an Kirchen, Klöster und Spitäler, seit

61) PLEIMES, *Weltliches Stiftungsrecht* (wie Anm. 32), S. 39; PROETEL, *Großes Werk eines »kleinen Königs«* (wie Anm. 59), S. 72 f., 86–90.

62) PLEIMES, *Weltliches Stiftungsrecht* (wie Anm. 32), S. 43; exemplarisch: Elke GOEZ, *Mißtrauische Stifter. Aus Testamenten und Schenkungsurkunden zugunsten der fränkischen Zisterze Ebrach*, in: *Studien zur Geschichte des Mittelalters*. Jürgen Petersohn zum 65. Geburtstag, hg. von Matthias THUMSER/Annette WENZ-HAUBFLEISCH/Peter WIEGAND, Stuttgart 2000, S. 260–270.

Beginn des 14. Jahrhunderts auch an den Rat der Stadt übergehen sollte⁶³). So stiftet der Augsburger Siboto Stolzirsch 1283 eine jährliche Brot- und Weinspende für die Siechen des Heilig-Geist-Spitals zu Augsburg und dotiert diese mit einem Pfund Pfennigen. Für den Fall, dass Meister und Brüder dies versäumen sollten, bestimmt er, *so sol daz vorgnant phunt gulte wider fallen an min nebst erben, und sulen si kain ansprach darnach furbaz haben*⁶⁴).

Solche Klauseln, die den Verfall des Stiftungskapitals vorsahen, wurden seit dem 14. Jahrhundert zusehends durch solche verdrängt, denen zufolge die Erträge verfielen, falls die Destinatäre den Stiftungszweck nicht erfüllten. Seit dieser Zeit ist außerdem belegt, dass Bußen an die Stelle des Verfalls von Kapital oder Erträgen traten, die an die Erben des Stifters, eine Kirche, einen anderen Benefiziaten einer Stiftung oder an den Rat beziehungsweise ein Ratsamt gezahlt werden mussten.

Außerdem konnten Verfallsklauseln auch vorsehen, dass verfallene Stiftungskapitalien oder -erträge wieder in eine Stiftung eingebracht werden sollten⁶⁵). Frank Rexroth hat dies am Beispiel des spätmittelalterlichen London gezeigt und von »Subsidiärstiftungen« gesprochen⁶⁶): Londoner Testatoren des 15. Jahrhunderts, die mit ihren letztwilligen Verfügungen Messstiftungen errichteten, sahen zum einen den Verfall der Stiftungserträge an Kirchen, Zünfte und Bruderschaften, vor allem aber an Bürgermeister und die Stadtgemeinde vor, falls ihre Stiftungen künftig nicht ausgeführt würden. Gleichzeitig bestimmten sie, dass diese die Erträge neuen Destinatären für das Seelenheil der Stifter zuwenden sollten. In 114 von 541 Testamenten, die im 15. Jahrhundert am Londoner Court of Husting registriert wurden, sahen die Testatoren solche Subsidiärstiftungen vor. In 68 von ihnen sollte die Stadtführung (beziehungsweise ihre Ämter) für eine Umsetzung des Stifterwillens Sorge tragen: »So konterkarierte man das Mißtrauen gegenüber den Priestern mit der Zuversicht in die Verlässlichkeit künftiger Bürgermeister«⁶⁷).

Die Regelmäßigkeit, mit der Verfallsklauseln in spätmittelalterlichen Stiftungsurkunden erscheinen, steht in einer gewissen Diskrepanz zur Seltenheit der Belege dafür, dass diese auch tatsächlich angewandt wurden⁶⁸). Aber vielleicht darf man diesen Befund ja auch so interpretieren, dass die Verfallsklauseln eine wirksame Praxis der Prävention waren, mit der die Stifter verhinderten, dass die von ihnen befürchtete Gefahr eintrat.

63) PLEIMES, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 32), S. 41 f.

64) Urkundenbuch der Stadt Augsburg, Bd. 1: Die Urkunden vom Jahre 1104–1346, hg. von Christian MEYER, Augsburg 1874, Nr. 78; vgl. PLEIMES, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 32), S. 41.

65) PLEIMES, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 32), S. 45.

66) Frank REXROTH, Stiftungen und die Frühgeschichte von »Policey«, in: Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten (wie Anm. 29), S. 111–131, hier S. 125–127.

67) Ebd., S. 126 f.

68) PLEIMES, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 32), S. 45; vgl. aber REXROTH, Stiftungen und die Frühgeschichte von »Policey« (wie Anm. 66) S. 127 f.

Dass die Verfallsklauseln weniger den Zweck hatten, tatsächlich angewandt zu werden, sondern vor allem darauf abzielten, eine Kontrollinstanz zu schaffen, die den Stiftungsvollzug überwachte, wird dort deutlich, wo Stifter im Rahmen des Stiftungsvollzuges eine jährliche Gabe an den Verfallsberechtigten vorsahen, »deren Ausbleiben empfindlich auf die Nichtbefolgung der Stiftungsbestimmungen aufmerksam machte«⁶⁹⁾.

Eine spätmittelalterliche Stiftung konnte jedoch nicht nur aufgrund von Pflichtvergessenheit der Destinatäre zum Erliegen kommen, sondern auch, weil diese die Erträge nicht mehr erhielten, die der Stifter ihnen zugewiesen hatte. Dass diese Gefahr durchaus real war, dokumentieren spätmittelalterliche Anniversarbücher, wenn in ihnen Namen gestrichen und mit Anmerkungen wie *non solvit* versehen wurden⁷⁰⁾. Die Gründe für solch einen Zahlungsausfall konnten unterschiedlich sein. Eine Ursache konnte darin bestehen, dass das Stiftungsvermögen nicht mehr genug abwarf. Dies zeigen ebenfalls Einträge in Anniversarbüchern, mit denen vermerkt wurde, dass das Stiftungskapital nichts mehr wert war: *nichil valet amplius*⁷¹⁾. Manche Stifter räumten ihren Beauftragten daher das Recht ein, den Besitz, mit dem die Stiftung dotiert war, zu verkaufen und mit dem Erlös neue Güter zu erwerben, um so die Stiftererträge auch dann stabil zu halten oder sogar zu steigern, wenn sich die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen änderten⁷²⁾. Eine Augsburger Stifterin bestimmte 1469, dass die Insassen in der Siechenstube des Heilig-Geist-Spitals variable Geldbeträge von entweder zwei, zweieinhalb, drei oder vier Pfennigen erhalten sollten, je nachdem, wie viel Zinsen das Stiftungskapital abwarf. Sie kalkulierte also die Ungewissheit der künftigen Erträge von vornherein mit ein⁷³⁾.

Offenkundig nicht zum Möglichkeitenhorizont mittelalterlicher Stifter gehörte freilich, dass künftige Entwicklungen die Zwecke ihrer Stiftungen dereinst einmal obsolet werden lassen könnten und ihr Wunsch nach dauerhafter Gegenwart unter den Menschen dadurch in Gefahr geraten könnte: »Untersucht man die Geschichte vormoderner Stiftun-

69) PLEIMES, Weltliches Stiftungsrecht (wie Anm. 32), S. 45.

70) Rainer HUGENER, Gestrichen aus dem Buch des Lebens. Tilgungen in der mittelalterlichen Gedenküberlieferung, in: *Damatio in memoria. Deformation und Gegenkonstruktionen in der Geschichte*, hg. von Sebastian SCHOLZ/Gerald SCHWEDLER/Kai-Michael SPRENGER (Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft N. F. 4) Köln/Weimar/Wien 2014, S. 203–224, hier S. 219 f.; vgl. Tillmann LOHSE, Kritik, Reform und Aufhebung. Lateinische Christen, in: *Enzyklopädie des Stiftungswesens* (wie Anm. 7), Bd. 3, S. 348–363, hier S. 357.

71) HUGENER, Gestrichen aus dem Buch des Lebens (wie Anm. 70), S. 219 f.; vgl. LOHSE, Kritik, Reform und Aufhebung (wie Anm. 70), S. 357.

72) Tillmann LOHSE, Stiftungsvermögen und -erträge. Lateinische Christen, in: *Enzyklopädie des Stiftungswesens* (wie Anm. 7), Bd. 2, S. 288–300, hier S. 288.

73) Rolf KIESSLING, Vom Pfennigalmosen zur Aussteuerstiftung. Materielle Kultur in den Seelgeräten des Augsburger Bürgertums während des Mittelalters, in: *Materielle Kultur und religiöse Stiftung im Spätmittelalter. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems an der Donau, 26. September 1988*, hg. von Gerhard JARITZ (Sitzungsberichte. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse 554), Wien 1990, S. 37–62, hier S. 40 f.

gen durch die Jahrhunderte ihrer Existenz, dann frappier[t] immer wieder die Stabilität ihrer Zweckbindung [...]«⁷⁴⁾.

Wie die vor ihnen liegende Zeit im Jenseits nach dem Weltgericht, so nahmen die Stifter des Mittelalters auch die vor ihnen liegende Zeit im Diesseits als Ewigkeit wahr. Die Dauer der Stiftung, so heißt es in zahllosen Stiftungsurkunden oder Testamenten stereotyp, sollte ewig währen. Anniversarstiftungen erscheinen in den Quellen daher ebenso als ewige Jahrtage wie Lichterstiftungen als Ewiglichter⁷⁵⁾. Auch die englischen Kaplaneistiftungen des Mittelalters tragen die Ewigkeit im Namen: Sie werden als »Perpetual Chantries« bezeichnet⁷⁶⁾. Aber auch Spitäler und andere Institutionen der geschlossenen Armenfürsorge sollten ewig dauern und ihre Ordnungen ewig gelten⁷⁷⁾. Prädikaturstiftungen sollten »ewig« und »immer während« sein⁷⁸⁾.

Dort, wo Stifter das Heil ihrer Seele nicht allein durch die Werkheiligkeit eines dauerhaften frommen Werkes fördern wollten, sondern durch dauerhafte Handlungen, die diesem dienlich sein sollten, bestand der Stiftungsvollzug in der Regel in periodisch immer wiederkehrenden Leistungen der Destinatäre. Dies gilt vor allem für Stiftungen, die dem liturgischen Gedenken dienten. Bei Messstiftungen dominierte hier vor allem der jährliche Rhythmus⁷⁹⁾. Außerdem konnten jedoch vierteljährliche, wöchentliche oder tägliche Messen gestiftet werden⁸⁰⁾. Täglich sollten die Bewohner der Augsburger Fuggerei ein »Vater Unser«, ein »Ave Maria« und ein Glaubensbekenntnis für den Stifter Jakob Fuggger und seine Brüder sprechen⁸¹⁾. Doch auch die Tage selbst konnten noch durch Gebetsleistungen rhythmisiert sein. So waren die Bewohner spätmittelalterlicher Armenhäuser, wie der Mendelschen Zwölfbrüderstiftung in Nürnberg oder der sogenann-

74) Michael BORGOLTE, *Stiftungen. Eine Geschichte von Zeit und Raum*, in: DERS., *Stiftung und Memoria* (wie Anm. 26), S. 385–406, hier S. 403.

75) PLEIMES, *Weltliches Stiftungsrecht* (wie Anm. 32), Anhang Nr. 1; UB der Stadt Augsburg (wie Anm. 64), Nr. 166.

76) Marie-Hélène ROUSSEAU, *Saving the Souls of Medieval London. Perpetual Chantries at St. Paul's Cathedral, c. 1200–1548* (Church, Faith and Culture in the Medieval West), Farnham 2011.

77) Andreas MEYER, *Die Gründungsurkunde des Hospitals Notre-Dame-des-Fontenilles in Tonnerre* (Textedition), in: *Hospitäler in Mittelalter und Früher Neuzeit. Frankreich, Deutschland und Italien. Eine vergleichende Geschichte*, hg. von Gisela DROSSBACH (Pariser Historische Studien 75), München 2007, S. 199–214, hier S. 200; Hans M. TURCK, *Die Leidener Wohnstiftungen vom 15. bis 17. Jahrhundert*, Aachen 1989, S. 270, 279; *Stadtbuch von Augsburg* (wie Anm. 59), S. 270–273.

78) SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende* (wie Anm. 7), S. 296 f.

79) SCHULER, *Anniversar* (wie Anm. 40); LENTZE, *Begräbnis und Jahrtag* (wie Anm. 40).

80) Tillmann LOHSE, *Gedenken und Kultus. Lateinische Christen*, in: *Enzyklopädie des Stiftungswesens* (wie Anm. 7), Bd. 2, S. 91–108, hier S. 95.

81) Hermann KELLENBENZ/Maria Gräfin von PREYSING, *Jakob Fugggers Stiftungsbrief von 1521*, in: *Zeitschrift des Historischen Vereins in Schwaben* 68 (1974), S. 95–116, hier S. 107 f.; SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende* (Anm. 7), S. 154.

ten St. Antonspfünde in Augsburg, oftmals verpflichtet, in einem Kloster oder einer der Stiftskirchen der Stadt am Stundengebet der Mönche oder Chorherren teilzunehmen⁸²⁾.

Doch nicht nur das Gebetsgedenken, auch karitative Leistungen kehrten vielfach periodisch wieder. Die Brot- und Weinspenden, die der Augsburger Siboto StolzHIRSCH 1283 für die Siechen des Heilig-Geist-Spitals in Augsburg stiftete, sollten zu den vier Marienfesten (Mariae Lichtmess, Mariae Verkündigung, Mariae Himmelfahrt, Mariae Geburt) ausgeteilt werden⁸³⁾. Die Spende von insgesamt fünf Pfund Kernen und Roggen, die ein anderer Augsburger Bürger, Heinrich Klöckelmann, ebendort 1313 stiftete, sollte an den vier Fronfasten und an Allerseelen verteilt werden⁸⁴⁾.

Wie auch immer die Stifter die Rhythmen der Gedenk- und anderer Leistungen im Einzelnen auch vorsahen: Alle Stiftungen dieser Art waren »auf eine regelmäßige Wiederholung angelegt, die erst mit dem Tag des Jüngsten Gerichts von einer immanenten ›Ewigkeit‹ nahtlos in eine transzendente übergehen sollte«⁸⁵⁾.

In den Stiftungen des Mittelalters scheint der innerweltliche Erwartungshorizont der Stifter also in der Tat durch ihren Erfahrungsraum bestimmt. Sie entwerfen den Stiftungsvollzug als ewige Wiederkehr von Praktiken, die sie bestens kannten und von deren ewiger Gültigkeit und Sinnhaftigkeit sie offenkundig ausgingen. Die Zukunft des Stiftungsvollzugs erscheint daher statisch und zyklisch; die Möglichkeit des Unbekannten – in den Entwürfen künftiger Stiftungswirklichkeiten, die sich in den allermeisten der bis dato erforschten Stiftungen des Mittelalters fassen lassen, kommt sie nicht vor. Der innerweltliche Zukunftshorizont mittelalterlicher Stifter, der sich an ihren Verfügungen über den künftigen Stiftungsvollzug ablesen lässt, passt somit zu dem Bild, das Koselleck und Hölscher von der mittelalterlichen Zukunftswahrnehmung gezeichnet haben.

Allerdings stellt sich die Frage, ob dies nicht auch daran liegt, dass die Forschung zu den Stiftungen des Mittelalters die Zeit- und Zukunftshorizonte der Stifter zwar immer wieder sozusagen *en passant* behandelt, aber nicht grundsätzlich nach ihnen gefragt hat, oder danach, ob es im Mittelalter nicht auch Stifter gab, die von einer weniger fest gefügten innerweltlichen Zukunft ausgingen und den Stiftungsvollzug entsprechend konzipierten.

82) Stadtbuch von Augsburg (wie Anm. 59), S. 276 f.

83) UB der Stadt Augsburg (wie Anm. 64), Nr. 78; vgl. KIESSLING, Vom Pfennigalmosen zur Aussteuerstiftung (wie Anm. 73), S. 39 f.

84) UB der Stadt Augsburg (wie Anm. 64), Nr. 227; vgl. KIESSLING, Vom Pfennigalmosen zur Aussteuerstiftung (wie Anm. 73), S. 39 f., Anm. 11.

85) LOHSE, Gedenken und Kultus (wie Anm. 80), S. 95.

IV. DIE ARMENSTIFTUNG DES FRANCESCO DI MARCO DATINI

Daher sollen abschließend noch einmal Francesco di Marco Datini und die Stiftung in den Blick genommen werden, die er 1410 testamentarisch in seiner Heimatstadt Prato errichtete. Denn diese erscheint nicht nur wegen der Überlieferung ihrer Planung in den Briefen seines Notars Lapo Mazzei bemerkenswert, sondern vor allem wegen der Zukunftsvorstellung, die in Datinis Konzeption des künftigen Stiftungsvollzugs zutage tritt.

In seinem Testament von 1410 bestimmte Datini, dass seine Stiftung den Namen *La casa del C(i)eppo de' poveri di Francesco di Marco* haben sollte, und zwar, um sie von anderen bestehenden Armenstiftungen in Prato zu unterscheiden⁸⁶. Gemeint war damit vor allem eine bereits existierende Stiftung, die ebenfalls als *Ceppo* bezeichnet wurde und später *Ceppo Vecchio* genannt werden sollte. *Ceppo* ist noch heute das toskanische Wort für *Cesto*, also Korb. Zur Zeit Datinis nannte man so einen Typus von Stiftung, dessen Zweck die Vergabe von Nahrungsmittelspenden an Bedürftige war, und der auch für andere Regionen Europas belegt ist. Im Augsburg des 15. Jahrhunderts wird er »Almosen der Schüsseln« genannt⁸⁷.

Sein *Ceppo*, so legt Datini fest, solle immer (*sempre*) den Armen gehören und zu ihrem ewigen Nutzen (*perpetuo uso*) sein beziehungsweise ihrer ewigen Nahrung und Unterhalt (*alimento el emolumento perpetuo*) dienen⁸⁸. Auch Datinis Stiftung sollte also bestehen, solange die Welt bestand. Dennoch erscheint der Stiftungsvollzug, den Datini in seiner letztwilligen Verfügung entwarf, dynamisch und offen für künftigen Wandel.

Das beginnt bei der Dotierung: Datini stattete seine Stiftung nicht mit einer festen Summe aus, sondern setzte sie testamentarisch als seinen Haupterben ein. Bereits in den Jahren nach 1406 hatte Datini in großem Stile Landbesitz erworben, der nun an den *Ceppo* fiel, genauso wie Datinis Stadthaus in Prato, in dem die Stiftung ihren Sitz haben sollte⁸⁹.

Der Großteil seines Vermögens steckte zum Zeitpunkt, als er seine letztwillige Verfügung traf, jedoch noch in den verschiedenen Handelsgesellschaften, an denen er beteiligt war⁹⁰. Er bestimmte daher, dass diese liquidiert werden sollten, mit Ausnahme der Flo-

86) Mazzei, Lettere (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 290: *La qual Casa, a diferenzia dell' altre Case de' poveri della detta terra di Prato, si chiami, e volle chiamarsi, La casa del Cieppo de' poveri di Francesco di Marco.*

87) Paola PINELLI, »Demo a' poveri per rimosina per l'amore di Dio«. Effetti economici e sociali delle distribuzioni di pane e farina a Prato nel XIV secolo, in: Assistenza e solidarietà in Europa, secc. XIII–XVIII, hg. von Francesco AMMANNATI (Atti delle »settimane di studi e altri convegni« 44), Florenz 2013, S. 427–438, hier S. 429; Sergio RAVEGGI, La condizione di Vita, in: Prato. Storia di una città, hg. von Giovanni CHERUBINI, Bd. 1/2, Prato 1991, S. 479–528, hier S. 495 f.; KIESSLING, Vom Pfennigalmosen zur Aussteuerstiftung (wie Anm. 73), S. 47.

88) Mazzei, Lettere (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 290: *sempre sia de' poveri, e a perpetuo uso de' poveri di Giesù Cristo, e loro alimento el emolumento perpetuo.*

89) NANNI, Ultima Impresa (wie Anm. 6), S. 291 f.

90) Mazzei, Lettere (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 304.

rentiner Gesellschaft, die er gemeinsam mit zwei Partnern, Francesco di Ser Benozzo und Luca del Sera hatte. Diese erhielt den neuen Namen *La esecuzione e fedecomissaria di Francesco di Marco e Compagni* und den Auftrag, Datinis Anteile aus den anderen Gesellschaften herauszuziehen. Außerdem sollte sie sämtliche Außenstände Datinis eintreiben und Konten, die er bei Geschäftspartnern noch offen hatte, ausgleichen. Hierfür sah Datini einen Zeitraum von fünf Jahren vor. Während dieser Zeit sollten seine Anteile sukzessive an seine Stiftung übertragen werden⁹¹. Deren Exekutoren sollten mit dem Erbe Datinis dann weiteren Grundbesitz erwerben. Bezüglich desselben bestimmte er, »dass die Armen Jesu Christi auf ewig von ihren Früchten genährt« werden sollten. Er verbot daher die Entfremdung des Besitzes und sah für den Fall der Zweckentfremdung von Gütern seiner Stiftung deren Verfall an die Marienbruderschaft von Orsanmichele in Florenz vor. Auf der anderen Seite untersagte Datini Verkauf, Entfremdung und Vergabe von liegenden Stiftungsgütern nicht für alle Zeiten, sondern auf lange Zeit (*a lungo tempo*)⁹². Wahrscheinlich wollte er es den Verwaltern seiner Stiftung also ermöglichen, künftig Besitz der Stiftung zu verkaufen, wenn dies dem Stiftungszweck dienlich sein sollte.

Diesen Stiftungszweck fasste Datini bemerkenswert weit. Als Destinatäre des *Ceppo* bestimmte er die *poveri di Giesù Cristo*, und zwar sowohl die »öffentlichen« (*piuvichi*) als auch die »heimlichen und verschämten« (*segreti e vergognosi*)⁹³. Anders als viele zeitgenössische Stifter, darunter auch der des *Ceppo Vecchio*, behielt Datini die Erträge seiner Stiftung nicht jener Kategorie von Armen vor, die man als ehrbare, verschämte oder Hausarme bezeichnete⁹⁴. Auch diejenigen, die auf den Plätzen und in den Straßen Almosen erbettelten, sollten an ihnen teilhaben dürfen. Die Caritas des Francesco Datini war also nicht selektiv, sondern schloss alle mit ein, die Armut litten.

Diesen sollten die Verwalter der Stiftung die Erträge der Stiftungsgüter zukommen lassen, und zwar so, wie es in dem bereits existierenden *Ceppo* praktiziert würde – oder besser (*o meglio*)⁹⁵. Dabei erteilte er seinen Stiftungsorganen weitgehende Freiheit bei der Ausgestaltung dieser Vorgaben. Sie sollten die Erträge seiner Stiftung verteilen, nach bestem Wissen und Gewissen (*sopra le loro coscienze, quanto meglio conosceranno*)⁹⁶.

Als oberste Verwalter der Stiftung setzte Datini vier Rektoren ein, die der große Rat der Kommune Prato jedes Jahr aus den angesehensten Bewohnern der Stadt wählen soll-

91) Ebd., S. 288 f.; vgl. NANNI, *Ultima Impresa* (wie Anm. 6), S. 294.

92) Mazzei, *Lettere* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 290; vgl. NANNI, *Ultima Impresa* (wie Anm. 6), S. 295.

93) Mazzei, *Lettere* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 290; vgl. NANNI, *Ultima Impresa* (wie Anm. 6), S. 295.

94) REXROTH, *Zweierlei Bedürftigkeit* (Anm. 40); SCHELLER, *Memoria an der Zeitenwende* (wie Anm. 7), S. 134–138; PINELLI, *Demo a' poveri* (wie Anm. 87), S. 429; RAVEGGI, *Condizioni di Vita* (wie Anm. 87), S. 495 f.

95) Mazzei, *Lettere* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 290: *come si fa, o meglio, de' frutti delle possessioni che sono dell' altro Ceppo e Casa de' poveri, che è in Prato*; vgl. NANNI, *Ultima Impresa* (wie Anm. 6), S. 295 f.

96) Mazzei, *Lettere* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 293.

te. Diesen sollte die Stadt außerdem einen *Guardiano* zur Seite stellen, der im Haus der Stiftung seinen Wohnsitz nehmen, sich um dieses kümmern und die Rektoren mahnen sollte, zusammenzukommen, wenn wichtige Angelegenheiten zu regeln waren. Ein weiteres Stiftungsorgan waren acht sogenannte *Protettori*, die die Wahl der Rektoren im Stadtrat beaufsichtigen und diesen beratend zur Seite stehen sollten⁹⁷).

Wie die Verwalter des *Ceppo* die Vorgaben des Stifters interpretierten, zeigen vor allem die zahlreich erhaltenen Rechnungsbücher der Stiftung. Dabei wird deutlich, dass der Stiftungsvollzug bereits in den ersten Jahrzehnten einen bemerkenswerten Wandel erfuhr.

Wie der *Ceppo Vecchio* ließ auch Datinis Stiftung Mehl- und Brotpenden austeilten: samstags an die Armen der Stadt und mittwochs an die Insassen von Gefängnissen. Außerdem jedoch verkaufte die Stiftung verbilligtes Getreide beziehungsweise Brot. Dabei verschoben sich mit der Zeit die Gewichte zwischen diesen beiden Aktivitäten erheblich. Während 1416/17 noch 50 Prozent des Getreides, über das die Stiftung jährlich verfügte, als Brot- oder Mehlpenden verteilt wurde, sank dieser Anteil auf 24 Prozent im Abrechnungsjahr 1417/18 und 1427/28 auf 10 Prozent⁹⁸). Die Fürsorgepraxis des *Ceppo* verschob sich also bereits in den ersten zwei Jahrzehnten nach Datinis Tod vom klassischen Almosen zur Subventionierung von Lebensmittelpreisen⁹⁹).

Mit der Zeit übernahm die Stiftung noch andere Aufgaben, darunter Geldspenden und Zuschüsse zu Mitgiften. Ende des 15. Jahrhunderts finanziert sie auf Bitten der Franziskaner und Dominikaner von Prato Reparaturarbeiten an deren Kirchen¹⁰⁰). Bereits 1411 hatten die Rektoren des *Ceppo* die Fassade von Datinis Stadthaus, das er der Stiftung übertragen hatte, damit sie dort ihren Sitz habe, mit Szenen aus dem Leben des Kaufmanns bemalen lassen¹⁰¹).

Auch Datinis Stiftung war also auf Ewigkeit angelegt, doch erschöpfte sich ihr Stiftungsvollzug nicht in periodisch wiederkehrenden Leistungen. Vielmehr passten die Verwalter des *Ceppo* ihn bereits in den ersten Jahrzehnten von dessen Bestehen immer wieder an sich wandelnde Erfordernisse in der städtischen Umwelt der Stiftung an. Dies hatte der Stifter grundsätzlich ermöglicht, wenn nicht sogar beabsichtigt. Denn er orientierte sich bei der Bestimmung des Stiftungszwecks zwar am Bestehenden, dem *Ceppo Vecchio* und damit der etablierten und verbreiteten Praxis zyklisch wiederkehrender Lebensmittelpenden. Gleichzeitig legte er den Verwaltern seiner Stiftung jedoch nahe, diese

97) Ebd., S. 293, 295 f.; vgl. NANNI, *Ultima Impresa* (wie Anm. 6), S. 295.

98) NANNI, *Ultima Impresa* (wie Anm. 6), S. 300 f.

99) Zu dieser Praxis vgl. Christian JÖRG, »Teure, Hunger, Großes Sterben«. Hungersnöte und Versorgungskrisen in den Städten des Reiches während des 15. Jahrhunderts (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 55), Stuttgart 2008, S. 253–256.

100) Veronica VESTRI, *Per una storia istituzionale della Casa Pia dei Ceppi tra i secoli XV e XIX*, in: Palazzo Datini a Prato (wie Anm. 6), S. 269–292, hier S. 278, 281.

101) Mazzei, *Lettere* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 429–436; Philine HELAS, *Il ciclo pittorico sulle facciate di palazzo Datini*, in: Palazzo Datini a Prato (wie Anm. 6), S. 155–168.

Praxis gegebenenfalls zu verbessern, ohne ihnen dabei irgendwelche konkreten Vorgaben zu machen. Vielmehr trug er ihnen auf den Zweck der Stiftung, die Sorge für die Armen in Christus, nach bestem Wissen und Gewissen umzusetzen.

Die Art und Weise, wie Datini, beraten von seinem Notar Lapo Mazzei, in seinem Testament von 1410 den Stiftungsvollzug seines *Ceppo* konzipierte, öffnete so Möglichkeitshorizonte künftiger Stiftungswirklichkeit, die sich nicht in bisher gemachten Erfahrungen erschöpften. Hier wird also ein Zukunftshorizont erkennbar, der offener ist als jener, der sich an den meisten bisher bekannten Stiftungen des Mittelalters ablesen lässt, ohne dass die grundsätzliche transzendente, auf das Seelenheil ausgerichtete Zukunftsperspektive auch nur ansatzweise aufgegeben worden wäre. Auch Datini stiftete sein zeitliches Vermögen, um es gegen den »ewigen Schatz« einzutauschen, so die Worte seines Freundes und Beraters Lapo Mazzei.

Damit stellt sich abschließend die Frage, wie Datinis Stiftung in die Geschichte der Stiftungen des Mittelalters einzuordnen ist. War sie ein Solitär, der letztlich mit den Besonderheiten von Datinis Persönlichkeit und Lebensumständen zu erklären ist? Oder indiziert sie ein Auseinandertreten von Erfahrungsraum und Erwartungs- beziehungsweise Möglichkeitshorizonten zumindest in spezifischen Segmenten der spätmittelalterlichen Gesellschaft? Doch dies wird sich erst beantworten lassen, wenn die Stiftungen des Mittelalters, vor allem des Spätmittelalters künftig noch einmal systematisch in Hinsicht auf die verschiedenen Zukunftshorizonte untersucht werden, die in ihnen zutage treten.

V. SCHLUSS

Die Betrachtung der mittelalterlichen Seelenheilstiftungen als Zukunftspraxis lässt ein komplexes Zusammenspiel dreier Zukünfte ebenso erkennen wie den zugrundeliegenden spezifischen Zukunftsbegriff: die Ewigkeit.

Ziel der Stifter war die Erlangung ewigen Lebens, ewiger Seligkeit und ewigen Heils in der unendlichen und daher zeitlosen Zukunft nach dem Weltengericht. Ewig im Sinne einer ewigen Wiederkehr memorialer und anderer Praktiken, solange die Welt besteht, sollte auch die immanente Zukunft des Stiftungsvollzugs andauern. Dabei gingen die Stifter davon aus, dass parallel zu dieser eine vorläufige transzendente Zukunft vor ihnen lag, die mit ihrem Tod beginnen und spätestens mit dem Jüngsten Gericht enden würde. Diese Zukunft war weder ewig im Sinne von unendlich und zeitlos, noch ewig im Sinne einer zyklischen Wiederkehr, sondern ein Prozess, nämlich der Prozess der sukzessiven Reinigung der Seele von Sünden, dessen Motor die zyklisch wiederkehrenden Handlungen der Stiftungsdestinatäre waren.

Wie verbreitet im Mittelalter Stiftungen waren, deren immanente Zukunft des Stiftungsvollzugs ebenfalls als Prozess konzipiert und in diesem Sinne offen war, muss die

Zukunft, nämlich künftige Forschung zeigen. Dass es sie gab, zeigt das Beispiel des *Ceppo* des Francesco di Marco Datini.

SUMMARY: EXPERIENCE, EXPECTATION, AND SALVATION: THE FOUNDATIONS OF THE
MIDDLE AGES AS A PRACTICE TO ENVISION AND SHAPE THE FUTURE

Like the foundations of other periods, those of the Middle Ages were institutions through which one or several persons dedicated the revenues of her, his or their estate to an enduring purpose. Created to last for an unspecified length of time, they had to have their own administration to be able to perpetually fulfil the purpose set by the founder(s).

Yet, medieval foundations were also orientated towards the salvation of the soul, which could be supported, as people thought, through the prayer and charitable works of other individuals. The founders' pious works thus had to be exercised after his death by those he had appointed to administer the foundation in his own name and by the foundation's beneficiaries so that they could perpetually serve the salvation of his soul. The foundations of the Middle Ages can thus be interpreted as a particular social practice that aimed at shaping future circumstances – thereby revealing the underlying perceptions and conceptions of the future their founders presupposed.

Through the analysis of medieval foundations' temporalities, three notions of the future and their complex intersections can be observed (as well as the underlying general concept of future times, i. e. eternity). Medieval founders aimed at securing eternal life and eternal joy for their souls in an endless and thus timeless future after the Last Judgement. Until then (and thus eternally in the sense of cyclically recurring acts of commemoration and charity) they wanted the future of their foundations to continue in this world. At the same time, they assumed that a transitional future lay before them, that would begin with their death and last until the Last judgement at the longest. This future was neither eternal in the sense of being endless and timeless, nor was it thought of as eternal in the sense of eternal, cyclical recurrence. In fact, it was rather imagined as a process, i. e. the process of a continuous purgation of their souls from sin that was propelled by the periodically recurring acts of their foundation's trustees and beneficiaries.

Although the current state of research does not allow us to estimate how often founders of the Middle Ages envisioned the future of their foundations in this world not as cyclical but as a process, too, and thus as an »open future«, the example of the *Ceppo*, that was founded in 1410 by Francesco Datini, the famous merchant of Prato, shows that this was by no means unthinkable, at least in the later Middle Ages.