Kessler, Volker, Ebeling, Rainer & Meier, Elke (Hg.) 2010.
Geld und Geist in Gemeinde und Gesellschaft.
Marburg: Francke-Buchhandlung. (GBFE Jahrbuch, 2).
ISBN 978-3-86827-165-2
Alle Rechte vorbehalten

Akzente einer Theologie des Fundraisings

Arndt Schnepper[1]

Zugegeben: Der Begriff „Fundraising“ ist ein schillernder Begriff. Die Liste der Versuche ihn zu übersetzen ist Legion: Spendensammeln, Spendenwerbung, Spendenbeschaffung etc. Aber keiner der Begriffe gewann bisher die nötige Akzeptanz das angelsächsische Original zu ersetzen. Nehmen wir dieses Wort also so an wie schon viele andere eingewanderten Wörter der deutschen Sprache. Als Leihgabe unserer englischen Nachbarn bedeutet es schlicht die Beschaffung von Kapital. Und als solches gehört es seit langem zur Mitte der kirchlichen Praxis.

Doch trotz der unübersehbaren Praxis eines christlichen Fundraisings ist das Werben um Gelder nur selten Gegenstand eingehender theologischer Reflexion. Darum die Fragen: Gibt es biblisch-theologische Kriterien für ein christliches Spenden-Marketing? Inwieweit existiert möglicherweise eine Wechselbeziehung zwischen dem Glauben an Jesus Christus und dem Gewinnen von Spenden? Die Gefahr eines heimlichen

[1] Schnepper, Arndt E. D.Th., Pastor und Öffentlichkeitsbeautragter des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, Witten.
Email: schnepper@bund.feg.de

Gegensatzes von biblischer Erkenntnis einerseits und organisatorischer Finanzstruktur andererseits ist allgegenwärtig. Es sollte aber vom christlichen Fundraising das gelten, was Wolfgang Huber vom kirchlichen Umgang mit Geld im Allgemeinen formuliert hat: „Kriterien kirchlicher Ökonomie müssen vorrangig aus dem Begriff der Kirche entwickelt werden" (Huber 1983:225).

Im Rahmen dieses Essays versuche ich mit Blick auf die biblischen und altkirchlichen Dokumente Akzente einer Theologie des Fundraisings zu entwickeln. Ich tue dies, indem ich zuerst exemplarisch zwei alttestamentliche Textgruppen mit Blick auf die Themenstellung skizziere: erstens das mosaische Gesetz in seiner heutigen kanonischen Gestalt der Thora mit der Abgabe der Erstlinge und des Zehnten; und zweitens die Kritik der klassischen Propheten an der Abhängigkeit von ihrem Geldgeber. Notgedrungen lasse ich die historische Rekonstruktion außer Acht, da die inhaltliche Reflexion im Mittelpunkt des Essays steht. Exemplarisch für den neutestamentlichen Bereich folgt eine Darstellung der Kollekte des Paulus für Jerusalem. Eine Skizze des altkirchlichen Umgangs mit Geld und Spendengewinnung schließt diesen Teil ab. Nach einem theologischen Resümee formuliere ich einen sinnvollen Ansatz für eine Theologie des Fundraisings in der Gegenwart.

Die Erstlinge

„Man soll nicht mit leeren Händen vor meinem Angesicht erscheinen" (Ex 23,15; 34,20; Dtn 16,16). An drei Stellen findet sich diese Aufforderung in den alten Gesetzen Israels. Sie liest sich stets im Kontext der drei großen Wallfahrtsfeste, bei denen die israelitischen Bauern zum Heiligtum ziehen, um dann dort ihre Gaben abzugeben. Diese und andere alttestamentliche Aussagen haben nachweislich auf die kirchliche Finanzpraxis gewirkt.

Neben dem Zehnten als Hauptelement der alttestamentlichen Abgabenpraxis verdienen die sogenannten Erstlinge ein besonderes Augenmerk. „Für den israelitischen Bauern waren, soweit es die Quellen erkennen lassen, die wichtigsten religiösen Abgaben in der Frühzeit die von Erstgeburt und Erstlingsfrüchten. Beide dienten nicht primär oder gar ausschließlich dem Unterhalt von Kultpersonal, gehören aber zu einem wichtigen Aspekt der JHWH-Religion“ (Crüsemann 1989:493). Die Abgabe der Erstlinge umfasst sowohl die Früchte aus Feld, Weinberg und Garten als auch die Erstgeborenen bei Vieh und Menschen. Von den Erstlingsfrüchten heißt es in Exodus 34,26: „Das Beste von den ersten Früchten deines Ackers sollst du in das Haus des Herrn, deines Gottes bringen.“ Es scheint, als käme es wie bei den Erstgeburten nicht so sehr auf die Quantität, sondern vielmehr auf die symbolkräftige Qualität an. Das Erste ist immer das Angeld des Ganzen. Wer seine Erstlingsgaben opfert, erkennt an, dass alles dem Herrn gehört. Wie eine Übergabe der Erstlingsfrüchte ausgesehen haben mag, lässt sich in Deuteronomium 26,2ff noch erkennen. Dabei legte der Darbringende ein dankbares Bekenntnis ab zu den wunderbaren Führungen seines Volkes (Dtn 26,1-11). Aber auch die ersten von den bereits verarbeiteten Feldfrüchten sind als Gabe zu spenden. Sie werden als Erstlingsbrote geweiht (Lev 23,20). Eine besondere Vorschrift besteht für die Früchte neugepflanzter Bäume (Lev 19,23-25). Sie sollen drei Jahre lang nicht gegessen werden. Im vierten Jahr werden sie unter Jubel in den Tempel gebracht und kommen den Priestern zugute. Erst ab dem fünften Jahr dürfen die Israeliten selber davon essen. Das Darbringen der Erstgeburten wird in Exodus 34,19f wie folgt beschrieben: „Alle Erstgeburt ist mein, alle männliche Erstgeburt von deinem Vieh, es sei Stier oder Schaf. Aber den Erstling des Esels sollst du mit einem Schaf auslösen. Wenn du ihn aber nicht auslöst, so brich ihm das Genick. Alle Erstgeburt unter deinen Söhnen sollst du auslösen.“ Für ein Bauernvolk mit starkem Anteil an Viehwirtschaft ist dies ein folgenreiches Gesetz. Unreine Tiere können auf keinen Fall geopfert werden,

sie sind auszulösen (Num 18,15). Es ist der Schätzwert zu zahlen, auf den noch ein Fünftel des Betrages zu addieren ist (Lev 27,27). Erst nach der Darbringung der Erstlingsopfer sollen die Israeliten die neuen Erträge des Landes genießen (Lev 23,14).

Der Zehnte

Zusätzlich zu den Erstlingen kommt im Alten Testament dem Zehnten eine große Bedeutung zu. Vor allem er ist es, der in Europa spätestens in der Zeit der Karolinger zur staatlich geregelten Grundlage der abendländischen Kirche wird, und es bis zum Beginn der industriellen Gesellschaft faktisch geblieben ist (Crüsemann 1989:486). Auch außerhalb Israels bekannt, findet der Zehnte schon in den Vätergeschichten eine Erwähnung (Gen 14,20; 28,22), doch die allgemeine Legitimation erhält er erst in der Verschriftung der Gesetze. Eigentlich eine Abgabe aus dem bäuerlichen Jahresertrag und Viehbestand (Lev 27,32f; Dtn 14,23), konnte der Zehnte bei Eigenbedarf auch durch eine um ein Fünftel höhere Geldabgabe (Lev 27,31) ersetzt werden. Nach Numeri 18,21ff ist der Zehnte den Leviten zu geben, da diese kein Land als Versorgungsgrundlage besitzen. Diese wiederum reichen ein Zehntel der Einnahmen an die Priester weiter. In der theologischen Reflexion ist die Übergabe des Zehnten das Bekenntnis Israels, dass das Land und sein Ertrag Gott zu verdanken ist (Ex 19,5; Lev 25,23). Im Deuteronomium erfährt die Praxis des Zehnten sowohl eine Konzentration als auch eine soziale Relevanz. Wie alle Opfer soll er in das Zentralheiligtum nach Jerusalem gebracht werden (Dtn 12,6.11; 14,22f). Lag der Wohnort zu weit entfernt, konnte der Gegenwert am Ort des Heiligtums in Naturalien umgesetzt werden (Dtn 14,24ff). Nach Ablieferung eines Teils des Zehnten durfte der Rest als eine Art Opfermahlzeit von den Israeliten selbst genossen werden (Dtn 12,7.18; 14,22f). Der positive Charakter dieser am Laubhüttenfest begangenen Feier (Dtn 16,13ff) schließt jeden Gedanken einer erpressten Leistung aus. In jedem dritten Jahr wird der Zehnte den

Leviten und Armen zur Verfügung gestellt (Dtn 14,28f; 26,12) und der Vollzug dieses Aktes durch ein feierliches Bekenntnis vor Gott bezeugt (Dtn 26,13ff). „Diese Regel ist als Anfang einer wirklichen Sozialgesetzgebung zu bezeichnen, [der Zehnte] stellt die erste bekannte Sozialsteuer dar. Damit bekommen die landlosen und sozial schwachen Gruppen eine gesicherte ökonomische Grundlage, die durch Gesetz sowie den öffentlichen Eid der bäuerlichen Produzenten (26,12ff) gewährleistet ist“ (Crüsemann 1992:254).

Heute ist es ein Allgemeinplatz, dass die Zehnten-Vorschriften wohl eher selten in die Tat umgesetzt worden sind. So verwundert es auch nicht, dass recht häufig im Alten Testament die Ermahnung zur Praxis des Zehnten formuliert wird (2 Chr 31,4-12; Neh 13,10ff; Mal 3,8ff). In der zwischentestamentlichen Zeit werden die Vorschriften zum Zehnten erweitert und systematisiert. Nun wird unterschieden zwischen dem ersten Zehnten, der den Leviten zusteht, dem zweiten Zehnten, der am Tempel von Jerusalem verzehrt wird (er entfiel ab 70 n. Chr.) und dem dritten Zehnten, der als Armen-Zehnter in jedem dritten und sechsten Jahr an die Stelle des zweiten Zehnten tritt (Tob 1,6ff). Ein solches Nebeneinander ist vom 2. Jahrhundert v. Chr. an belegt (Crüsemann 1989:522, vgl. auch Jub 32,9ff). Bekannt ist die Aussage von Jesus, in der er einerseits die Kritik an der Zehnten-Praxis seiner Zeit artikuliert, andererseits aber das Grundprinzip nicht in Frage stellt: „Man muss das eine tun, ohne das andere zu unterlassen“ (Mt 23,23).

Die prophetische Kritik

Wo Priester und Propheten entlohnt werden, ist ihre Unabhängigkeit und persönliche Integrität gefährdet. „Der Umstand, dass Propheten zu kaufen waren und gekauft wurden, begleitet die alttestamentliche Prophetie von ihren ersten Anfängen bis zu ihrem Ende“ (Crüsemann 1989:505). In der Person des Bileam wird diese Problematik schon bei einer

der ersten prophetischen Gestalten sichtbar (Num 22-24). Vielleicht lehnt deshalb Elisa in der Erzählung von der Heilung des Aramäers jegliche Annahme eines Dankgeschenkes strikt ab (2 Kön 5; anders allerdings 2 Kön 4,8.42; 8,8f). Als sein Knecht Gehasi später zwei Talente Silber als Anerkennung annimmt, wird er mit einem Aussatz bestraft (2 Kön 5,27). Ihre ganze Dringlichkeit erreicht die Problematik einer möglichen Abhängigkeit im Kontext der tiefen sozialen Krise, die Israel im 8. Jahrhundert v. Chr. erlebt (Crüsemann 1989:506). „Durch die immer stärker hervortretenden sozialen Gegensätze drohte die relativ egalitäre Gesellschaft des bäuerlichen Israel wie bei vielen Völkern in der Antike in eine kleine Aristokratie und eine große Menge Enteigneter und Entrechteter zu zerfallen“ (:507). In dieser Situation geraten nicht nur die Institutionen des Rechts in zunehmende Abhängigkeit von Geld und Macht, auch der religiöse Bereich ist der Bestechung und der Beugung des Rechts ausgesetzt. Die Schriftprophetie mit ihrer Sozialkritik zielt zunächst auf das krasse Missverhältnis von funktionierendem Gottesdienst und sozialem Unrecht (Am 5,21-27; Jes 1,10-17; Hos 6,6; Jer 6,19-21). Der Prophet Micha greift dann am deutlichsten die Abhängigkeit prophetischer und priesterlicher Tätigkeit von finanziellen Einflüssen auf (Mi 2,11; 3,5; 3,11). Ähnliche Aussagen finden sich bei Amos, der seine wirtschaftliche Unabhängigkeit ausdrücklich betont (Am 7,14) und bei Jeremia, der in 6,13f den Priestern und Propheten entgegenhält: „Denn sie alle gieren, klein und groß, nach unrechtem Gewinn, und Propheten und Priester gehen alle mit Lüge um und heilen den Schaden meines Volkes nur obenhin, indem sie sagen: Friede! Friede!, und ist doch nicht Friede.“ In Ezechiel 13,17ff zeigt sich die Gefahr bei prophetisch tätigen Frauen, die aber im Wesentlichen der schwarzen Magie bezichtigt werden. In der nachexilischen Zeit wird dann wie etwa in Nehemia 6,7.12f selbstverständlich vorausgesetzt, dass Propheten käuflich sind und ihre jeweilige Verkündigung vom Auftraggeber abhängig ist.

Die Kollekte des Paulus

Bei der Entwicklung einer Theologie des Fundraisings wird die Missionskollekte des Paulus für Jerusalem (Röm 15,25-29; 1 Kor 16,1-4; 2 Kor 8 und 9; Gal 2,10) immer eine kardinale Bedeutung haben. Denn hier wird – und dies ist vielleicht einmalig in den biblischen Schriften – die Thematik der Spendengewinnung in einer außerordentlichen Dichte theologisch reflektiert. Nicht dass der Heidenapostel eine Theologie der Kollekte als systematischen Entwurf im modernen Sinne geschaffen hätte. Dafür argumentiert er in seinen Briefen immer zu sehr als Missionar, Organisator und Evangelist. „Eine theologische Konzeption hingegen läßt sich bei Paulus sicherlich erkennen, die er freilich einer mehrfachen Modifikation unterzog“ (Beckheuer 1997:9). Hintergrund der Kollekte ist die Vereinbarung auf dem Apostelkonzil, dass die heidenchristlichen Gemeinden die „Armen“ in Jerusalem unterstützen (Gal 2,10). Es ist mit Blick auf Galater 2,10 nicht zweifelsfrei zu klären, wer die Kollekte auf der Missionssynode formuliert hat und mit welcher Intention als Teil der gemeinsamen Vereinbarung dies geschah. Ob sie auf Initiative des Paulus oder auf Vorschlag der Jerusalemer „Säulen“ zustande kam, bleibt eine offene Frage. Sicher ist, dass Paulus und Barnabas diese Verpflichtung freiwillig annahmen.

Die Kollekte des Paulus für Jerusalem wird in der exegetisch-theologischen Literatur mehrfach behandelt, selten jedoch monographisch. Lange Zeit prägend war die Interpretation Friedrich Christian Baurs in seinem Werk *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre* von 1866. Der Nestor der Tübinger Schule kategorisiert die Spendensammlung als eine „bloße Nebensache“ (in Beckheuer 1997:14). Die auf dem Apostelkonzil beschlossene Einheit manifestierte sich nach Baur nicht in der Kollektenvereinbarung, sondern in der Galater 2,9 beschlossenen Teilung der Missionsgebiete. Die Kollekte sei für Paulus nichts

weiter als ein „entgegenkommende(s) Versprechen“, das der ansonsten unabhängige Apostel „aus Liebe zum Frieden noch“ gewährt habe (:14). Bei Baurs Interpretation wirkt sein angenommener Gegensatz zwischen Paulus und Petrus respektive zwischen den paulinischen und judaistischen Gemeinden fort. Und als bloße Nebensache gewertet, reflektieren Baur und seine Schule die Kollekte nicht weiter.

Karl Holl kommentiert in seinen *Gesammelten Aufsätzen zur Kirchengeschichte* von 1928 die Kollekte als eine Art neutestamentlicher Tempelsteuer. Von Baur übernimmt Holl den Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen und überträgt ihn auf die Kollektenvereinbarung. Die Christen in Jerusalem beanspruchen gegenüber Paulus und den von ihm gegründeten Gemeinden eine Leitungsautorität, da ihre Stadt die heilige Stadt sei. Und dementsprechend versteht Holl die Kollekte nicht als einen Akt der christlichen Bruderliebe, sondern als eine „Rechtsforderung“ der Jerusalemer (:16). Der dänische Theologe Johannes Munck erhebt in seinem 1954 erschienenen Werk *Paulus und die Heilsgeschichte* den Anspruch, den von der Tübinger Schule konstruierten Gegensatz zwischen Paulus und der Jerusalemer Gemeinde zu überwinden. Nicht eine obligatorische Steuer sei die Kollekte, sondern sie diene vielmehr „einem ökumenischen Zweck“ und solle die „neuen Kirchen innerhalb der Heiden mit der Mission unter den Juden“ verbinden (:16). Als Standardwerk zur Missionskollekte gilt noch heute die von Dieter Georgi 1962 verfasste und 1965 publizierte Habilitationsschrift *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*. Wie Munck erkennt Georgi in der Sammlung des Paulus einen Ausdruck seiner Missionsstrategie. Auf dem Hintergrund von Jesaja 55,10 und Hosea 10,12 interpretiert er die Kollekte als Erfüllung alttestamentlicher Prophetie. Das Kollektenunternehmen sei für Paulus „ein Zeichen der Endzeit“, eine Demonstration „vor der Welt im Allgemeinen, besonders aber vor den Juden“ (Georgi 1965:72). „Die Kollekte und vor allem ihre Überbringung nach Jerusalem durch eine größere Delegation unbeschnittener Heidenchristen, einer Delegation, die

aus Angehörigen verschiedener heidnischer Völker bestand, mußte bei den Juden den Gedanken an die eschatologische Völkerwallfahrt wachrufen“ (:85). Es ist die alttestamentliche Endzeithoffnung (Jes 60,1ff), dass am Ende der Zeiten die Heiden die Reichtümer der Welt nach Jerusalem bringen.

Fundraising als Akt der Gnade, des Ausgleichs und des Lobpreises

Es ist schon häufig aufgefallen, dass Paulus die Kollekte mit den verschiedensten Begriffen bezeichnet. Aus der Fülle der vielen Nennungen sind in ihrer Bedeutung hervorzuheben χάρις, (1 Kor 16,3; 2 Kor 8,1.4.6.7.19), ἰσότης (2 Kor 8,13f) und εὐλογία (2 Kor 9,5). Bemerkenswert ist die Tatsache, dass der in der damaligen Welt gebräuchliche Begriff für Sammlungen aller Art, nämlich λογεία, im Neuen Testament zur Bezeichnung der Kollekte ein *Hapax legomenon* ist.

> *Terminus technicus* für Sammlungen und Abgaben verschiedenster Art einschließlich religiöser Geldspenden ist λογεία. Vielleicht wegen der mit diesem Begriff verbundenen Vorstellung von doch irgendwie gesetzlich sanktionierten Abgaben und Sondersteuern, gebraucht Paulus diesen Ausdruck nur in 1 Kor 16,1.
>
> (Kehnscherper 1990:361)

Die Verwendung des Begriffes χάρις verdeutlicht den Empfängern der Briefe, dass nicht eine menschliche Autorität hinter der Kollekte steht, sondern dass es sich hier um ein göttliches Werk handelt. „Der eigentliche Grund liegt in dem erwählenden Handeln Gottes, der aus ‚Gnade und Liebe‘ den Zugang zur Kollektenaktion ermöglicht“ (Beckheuer 1997:115). Entsprechend interpretiert Beckheuer den Begriff der ‚Gnade‘ wegen seiner häufigen Nennung in 2 Kor 8f als den *cantus firmus* für das Kollektenverständnis (:126). „Die Sammlung kann ... im folgenden χάρις genannt werden, weil sie ihren Ursprung im göttlichen Erlösungswerk hat“ (:128). Rudolf Brändle weist in seinem Essay *Geld und Gnade (zu II Kor*

8,9) darauf hin, dass der Heidenapostel in der Kollektenkorrespondenz im Allgemeinen und in 2. Korinther 8,9 im Speziellen zwei Sachverhalte aufeinander bezieht, „die für unser Empfinden weit auseinanderliegen“ (Brändle 1985:264). Die inhaltliche Verwandtschaft von 2. Korinther 8,9 mit dem Hymnus in Philipper 2,5-11 unterstreicht aber die soteriologische Verankerung der Kollekte. Die Gnade Jesu Christi, die arm wird, um die Menschen reich zu machen, veranlasst Entsprechendes bei den Begnadeten. „Damit setzt Paulus ... einen zentralen christologischen Text mit dem Alltag der Christen in enge Beziehung. Gnade und Geld gehören näher zusammen als wir uns das in der Regel denken“ (:269). Paulus macht den Weg Jesu Christi, wie er ihn in der Kurzformel in 2. Korinther 8,9 umschreibt, zur Weisung für den Weg des Christen. Mit der χάρις korrespondiert die Freiwilligkeit in 2. Korinther 8,3. Diese Freiwilligkeit will Paulus aber nicht als bloße Beliebigkeit der Korinther verstanden wissen, sondern „als Zeichen ihrer wirklichen Konversion – zur Nagelprobe der Echtheit ihrer Liebe ... Denn nicht an der tatsächlichen Höhe des Sammlungsbetrages entscheidet sich die Würde der Aktion, sondern an der Bereitschaft des Wollens“ (Beckheuer 1997:136).

Auffällig ist das in 2. Korinther 8,13f zweifach verwandte und sonst bei Paulus fehlende Wort der ἰσότης. Dieter Georgi versucht anhand eines Vergleichs mit der hellenistisch-jüdischen Weisheitsliteratur den göttlichen Ursprung des Begriffes nachzuweisen (Georgi 1965:62ff). Den Bedeutungsgehalt der Begriffe Gleichheit und Gnade betrachtet er quasi als identisch. „ἰσότης rückt ... ganz nahe an den schon mehrfach gebrauchten Begriff χάρις heran“ (:64). Beckheuer dagegen verweist auf den alttestamentlichen Kontext, in den Paulus die ἰσότης selbst stellt (Beckheuer 1997:139). Mit Blick auf Exodus 16,18 verdeutlicht die ‚Gleichheit‘ die Dynamik, die von der Kollekte ausgeht. „Gott wird Sorge dafür tragen, daß keine Gemeinde zu kurz kommt. Jeder erhält das, was er für seinen Unterhalt bedarf; so wie er einst in wunderbarer Weise seine schützende Hand über die Israeliten bei der

Wüstenwanderung hielt, so wird er auch jetzt für Gleichheit sorgen“ (:139). Diese Gleichheit, die von der Kollekte ausgeht, beinhaltet auch eine eschatologische Komponente. Laut der syrischen Baruch-Apokalypse gehört die Wiederholung des Manna-Wunders zu den apokalyptischen Zeichen, die dem Eschaton vorausgehen (:140). Sie findet nun in der Kollekte für Jerusalem ihren Ausdruck.

Im neunten Kapitel des 2. Korintherbriefes nimmt das Kollekten-Synonym εὐλογία inhaltlich die Ordnung ein, die das χάρις-Motiv im achten Kapitel besitzt (:156). „Das Kollektenwerk hat seinen Endpunkt bei den Menschen, auf denen die ‚Segens-Gnade‘ Gottes ruht: das sind die Heiligen der Urgemeinde; bei ihnen ist (paradoxerweise) gleichzeitig auch der Ausgangspunkt der Aktion zu suchen“ (:156). Dieser Gedanke, der hier in 2. Korinther 9 anklingt, wird in Römer 15 weiter entfaltet. Erwähnenswert ist, dass für Paulus die menschliche Gabe nicht Grund des göttlichen Segens ist, „sondern das großherzige Geschenk ist bereits Antwort auf die zuvor empfangene Gnade“ (:165). Der Vers 15 bildet die Zusammenfassung der Gedanken des neunten Kapitels in 2. Korinther: Nicht das heidnische *do ut des* ist Ausgangspunkt der christlichen Großzügigkeit. „Die Gemeinde wird eingeladen, sich in das Gottesgeschenk (δωρεά) hineinzugeben“ (:176).

Fundraising in der frühen Kirche

So wie für Paulus die Jerusalemer Kollekte mitnichten einen beiläufigen Charakter trägt, so sprechen auch die kirchlichen Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts eine deutliche Sprache: „Der Umgang mit Geld und Vermögenswerten ist ein wichtiger Bestandteil der altkirchlichen Ekklesiologie“ (Staats 1979:11). Die sonntägliche Kollekte ist eine Demonstration des christlichen Selbstverständnisses (Justin, Apol. 1,67,6) und Irenäus berichtet von der Niederlegung der Kollekte auf den Altar für die Bedürftigen (Irenäus, Adv. Haer. 4,18,6). Schon in der Didache sollen die Christen die „Erstlinge von

Erzeugnissen der Kelter und der Tenne, von Rindern und Schafen“ den Propheten geben. „Wenn ihr aber keinen Propheten habt, so gebt sie den Armen“ (in Staats 1979:6). Schon früh ist die fortdauernde Abgabe eines Zehnten in der kirchlichen Diskussion (:6).

Das hohe Ansehen der römischen Kirche schon zu Beginn des 2. Jahrhunderts wird heute mit den enormen sozialen Leistungen in Verbindung gebracht. Diese werden möglich durch die großen Spenden und Stiftungen, die die Gemeinde erhält (:6). Die Didaskalia aus dem frühen 3. Jahrhundert erklärt die Bischöfe als „die Haushalter Gottes“, welche die „Erstlinge, Zehnten, Weihegaben und Geschenke“ als „Opfer“ in Empfang nehmen. Zurückgewiesen werden allerdings Zuwendungen von Leuten, die nicht zur Kirche gehören oder die sittlich gefehlt haben, sei es, dass sie andere „im Gefängnis halten oder ihre Sklaven schlecht behandeln oder hart auftreten in ihren Städten oder die Armen bedrücken“ (in 1979:7). Als Beispiel für das Vermögen der römischen Gemeinde mag folgende Begebenheit dienen: Der spätere Häretiker Marcion, Erbe einer Großreederei am Schwarzen Meer, spendet um das Jahr 140 bei seinem Eintritt in die römische Gemeinde 200.000 Sesterzen. Weil der Versuch einer Umrechnung immer anfechtbar bleibt, ist erwähnenswert, dass der Tageslohn eines damals gut verdienenden Arbeiters zwei Sesterzen beträgt. Von einer beachtlichen Finanzkraft der Gemeinde zeugt es, dass Marcion, als er seine eigene Kirche gründet, die Schenkung innerhalb kürzester Zeit zurück erhält (Staats 1979:8). Und Bischof Ambrosius erlaubt es sich, eine gewiss üppige Altarspende des römischen Kaisers Theodosius nur deshalb zurückzuweisen, weil dieser den christlichen Glauben durch sein unsittliches Verhalten beleidigt hat (:8). Neben den Spenden hat es auch Einnahmen aus kirchlichem Grundbesitz und Handelsgeschäften gegeben. So waren die christlichen Gemeinden in Alexandria bekannt durch den Besitz einer regelrechten Transportflotte (Thraede 1989:568).

Nach dieser kurzen Übersicht darf wohl festgestellt werden, dass sich die altkirchliche Erörterung der kirchlichen Finanzen fundamental von der oft so verschwiegenen Haltung kirchlicher Funktionäre heute unterscheidet. Treffend urteilt Reinhart Staats:

> Wenn wir heute davon ausgehen, daß eine materiell reiche Kirche nur eine fragwürdige Institution sein kann, so steht dagegen der Tatbestand, daß in der älteren Kirchengeschichte, sogar des ganzen ersten Jahrtausends, eine grundsätzliche kritische Einstellung zum Reichtum der Kirche noch keinen Platz hat. Die Kirche Jesu Christi durfte, ja sollte über großes Kapital verfügen. (1979:4)

Denn Reichtum ist hier ein Instrument, das die Welt verändern soll.

Theologisches Resümee

Abschließend möchte ich einige Merkmale der beschriebenen biblischen Praxis hervorheben:

Die Abgabe der Erstlinge und des Zehnten von Tier und Ackerpflanzen gehören zu den elementaren Bestandteilen des alttestamentlichen Lebens und Glaubens. Sie sind ein „symbolisch wirkender Rückgabeakt an den Geber“ (Crüsemann 1989:523). Ausgangspunkt sind also nicht z.B. die Versorgung von Priestern oder die Erhaltung von Gebäuden, der theologische Grund ist die Dankbarkeit gegenüber Gott. Besonders mit Blick auf das Buch Deuteronomium wird die soziale Relevanz der Abgaben deutlich. Sie stiften Gemeinschaft, ermöglichen den Gottesdienst und unterstützen die Bedürftigen. Die alttestamentlichen Schriften verbergen nicht die Spannung zwischen dem Ideal der mosaischen Gesetzgebung und der Realität der tatsächlichen Abgabepraxis. Der ständig drohende Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit wird transparent dokumentiert. Darum bleibt auch die prophetische Kritik an einem fehlgeleiteten Finanzgebaren immer aktuell.

Die Kollekte des Paulus macht deutlich: Neben allen kritischen Tönen gegenüber dem Geld und den damit verbundenen Gefahren ist die Geldgewinnung für Paulus kein nebensächlicher Teil seines Dienstes. Vielmehr ist sie wesentliches Element seiner Berufung. Die Kollekte ist für den Mann aus Tarsus ein „Dienst“ an den Gemeinden. Sie ist christologisch verankert und soteriologisch motiviert. Bei der Spendengewinnung sucht der Apostel den öffentlichen Raum und verzichtet auch nicht auf eine werbende Kommunikation. Hintergrund für diese Haltung ist aber nicht der simple Wunsch nach einer Spendensteigerung, sondern die Überzeugung, dass die Sammlung ein geistlich qualifiziertes Geschehen ist. Weiter ist festzuhalten: Paulus wendet sich mit seiner Kollektenwerbung für die Jerusalemer Gemeinde an andere Gemeinden. Ob er auch Gelder aus einem nichtchristlichen Raum angenommen hätte, kann nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden. Sicher aber ist, dass diese Möglichkeit nicht in dem Radius seiner Bemühungen stand, denn die Sammlung ist ja primär ein Ausdruck der christlichen Gemeinschaft. Und zuletzt: Die Spenden sind kein Selbstzweck, sondern sie dienen dem Bau der Gemeinde. Dem entspricht die Gewissenhaftigkeit und Sorge des Apostels im Umgang mit den Geldern. In der Organisation und Durchführung der Kollekte beweist Paulus seine ökumenische Gesinnung. Die gegenseitige finanzielle Hilfe der Gemeinden überschreitet kirchliche und geographische Grenzen. Ein letztes Grundprinzip des christlichen Spendenwesens ist offensichtlich die Freiheit. „Auf der Freiwilligkeit der Zuwendungen insistierte man von Jerusalem über Paulus bis zu Tertullian“ (Luz 1989:554).

Fundraising als Gnadenkreislauf

Dieter Georgi beschreibt in seinem Essay *Hat Geld etwas mit Rechtfertigung zu tun?* die paulinische Kollekte als einen „Gnadenkreislauf“, in dem das Geld Ausdruck und Mittel eines Prozesses ist, der Glauben motiviert und Menschen verbindet

(Georgi 1994:134). Im Rahmen der Gnade bleibt Geld nicht ein rein metallisches Phänomen, sondern es gewinnt die Gestalt einer gnadenhaften Kommunikation mit vertikaler und horizontaler Dimension. „Das Mitteilen und Miteinanderteilen wird zur Manifestation des Leibes Christi“ (:135). Wird diese Einsicht auf kirchliche Spendengewinnung heute übertragen, so fällt auf sie ein neues Licht. Fundraising ist dann nicht ein unangenehmes Geschäft, sondern besitzt einen durch und durch evangelischen Charakter. Fundraising ist – um es pointiert zu formulieren – ‚faithraising‘, denn es hilft, Gemeinschaft zu stiften und geistliches Leben zu vertiefen.

In ihrem Buch *Growing Givers Hearts: Treating Fundraising as Ministry* skizzieren die Autoren Thomas H. Jeavons und Rebekah Burch Basinger ähnliche Leitlinien (Jeavons 2000:3). Entgegen der populären Meinung, dass es kein eigenständiges christliches Fundraising gibt und das christliche Profil sich bestenfalls in einem ethisch einwandfreien Ansatz erschöpft (:17), stellen sie Fundraising als einen genuin christlichen „Dienst“ dar (:18). Der Motivation fällt in diesem Punkt die entscheidende Rolle zu, sie ist das geistliche Proprium:

> Whether fundraising becomes a ministry has to do with the motivations that undergird it and the purposes it serves. It has to do with the spiritual experiences and theological perspectives that shape the fundraising process. It has to do – perhaps more than with anything else – with the spiritual and theological values and visions that the process seeks to embody and promote. (2000:18)

Christliches Fundraising kann sich sicher teilweise in der Methodik am modernen Fundraising orientieren, es bezieht aber eine eigene Zielsetzung ein. Als Absicht nennen Jeavons und Basinger den Wunsch, die Spender durch das Erlebnis des Gebens in eine größere Nähe zu dem Geber aller Gaben zu bringen (:22). Damit korrespondiert auch der besondere Umgang des christlichen Fundraisings mit den Gebern: „Christian fundraisers should treat donors well and foster their spiritual growth because donors (or potential donors) are

brothers and sisters in faith“ (:11). In diesem Modell ist Fundraising weder eine „Kunst des Bettelns“ (Burens 1995) noch ein Ausverkauf von Werten nach dem Motto „wes Brot ich ess, des Lied ich sing“, sondern eine besondere Form der Predigt“ (Jeavons 2000:17). Wenn christliches Fundraising diese eigene Komponente enthält, nämlich das Geben als Gelegenheit für geistliches Wachstum (:27) zu fördern, dann ist die Rolle des Fundraisers auch folgerichtig mehr als nur ein Beruf, sie umfasst eine persönliche Berufung (:166).

Literatur

(enthält auch nicht im Text referenzierte weiterführende Literatur)

Ahlers, Reinhild 2001. Kollekte, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Bassler, Jouette M. 1991. *God & mammon: Asking for money in the New Testament*. Nashville: Abingdon Press.

Beckheuer, Burkhard 1997. *Paulus und Jerusalem: Kollekte und Mission im theologischen Denken des Heidenapostels*. Frankfurt am Main: Europäischer Verlag der Wissenschaften.

Brändle, Rudolf 1985. Geld und Gnade. *Theologische Zeitschrift*, Jahrgang 41. Heft 3. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag.

Burens, Peter-Claus 1995. *Die Kunst des Bettelns. Tips für erfolgreiches Fundraising*. München: C.H. Beck Verlag.

Crüsemann, Frank 1989. Religiöse Abgaben und ihre Kritik im Alten Testament, in Lienemann (Hg.) 1989.

Crüsemann, Frank 1992. *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München: Christian Kaiser Verlag.

Eißfeldt, Otto 1917. Erstlinge und Zehnten im Alten Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus, in *BWAT* 22. Leipzig.

Georgi, Dieter 1965. *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*. Hamburg: Herbert Reich Evangelischer Verlag.

Georgi, Dieter 1994. *Den Armen zu gedenken: Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Hamilton, Michael 2000. More Money, More Ministry: The Financing of American Evangelicalism, in Eskridge, Larry & Noll, Mark (eds.): *More money, more ministry: money and evangelicals in recent*

North American history. Grand Rapids, Michigan: Wm. Eerdmans Publishing Co.
Harnack, Adolf von 1924. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrtausenden*. Leipzig: J.C. Hinrichssche Buchhandlung.
Hengel, Martin 1973. *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche: Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*. Stuttgart: Calwer Verlag Stuttgart.
Honecker, Martin 1984. Geld, in *Theologische Realenzyklopädie*. Band XII. Berlin: Walter de Gruyter.
Huber, Wolfgang 1983. *Folgen christlicher Freiheit*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
Jeavons, Thomas A. & Basinger, Rebekah Burch 2000. *Growing giver's hearts: treating fundraising as ministry*. San Francisco: Jossey-Bass.
Kehnscherper, Günther 1990. Kollektenwesen, in *Theologische Realenzyklopädie*. Band XIX. Berlin: Walter de Gruyter.
Lienemann, Wolfgang (ed.) 1989. *Die Finanzen der Kirche: Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie*. München: Christian Kaiser Verlag.
Luz, Ulrich 1989. Die Kirche und ihr Geld im Neuen Testament, in Lienemann (Hg.) 1989.
Luthe, Detlef 1997. *Fundraising: Fundraising als beziehungsorientiertes Marketing – Entwicklungsaufgaben für Nonprofit-Organisationen*. Augsburg: Maro-Verlag.
Murphy, Thomas J. 1983. *Toward A Theology Of Fund Raising*. Florida: National Catholic Development Conference.
Noth, Martin 1957. Geld und Geist im Kult des Alten Israels, in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München: Christian Kaiser Verlag.
Nouwen, Henri 2004. *The Spirituality of Fund-Raising*. Ontario, Canada: Henri Nouwen Society.
Schrage, Wolfgang 1982. *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.
Staats, Reinhart 1979. Deposita pietatis: Die alte Kirche und ihr Geld, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 76. Jahrgang, Heft 1. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
Stambaugh, John E. & Balch, David L. 1992. *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.
Theißen, Gerd 1979. *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Thielicke, Helmut 1959. *Theologische Ethik. II. Band: Entfaltung. I. Teil: Mensch und Welt*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
Thielicke, Helmut 1968. *Theologische Ethik. III. Band: Entfaltung. III. Teil: Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
Thraede, Klaus 1989. Diakonie und Kirchenfinanzen im Frühchristentum, in Lienemann (Hg.) 1989.
Waters, Ken 2001. The Art & Ethics of Fundraising, in *Christianity Today*, Vol. 45, No. 15. Online im Internt: http://www.christianitytoday.com/ct/2001/015/5.50.html [Stand 9.7.2010].
White, Joel 2007. *Die Erstlingsgabe im Neuen Testament*. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 45. Tübingen: Francke.