

Dear reader,

this version of the article has been accepted for publication and is subject to Springer Nature's AM terms of use (see <https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/accepted-manuscript-terms>), but is not the Version of Record and does not reflect post-acceptance improvements, or any corrections. The Version of Record is available online at: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-658-18211-3_12

Original publication:

Klaus Vellguth

Herausforderung an ein Fundraising für kirchliche Anliegen. Der Fundraisingmarkt und das kirchliche Selbstverständnis

In: Urselmann, Michael (ed.), Handbuch Fundraising, 2016, 421–456

Wiesbaden, Springer Gabler, 2020

URL: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-658-18211-3_12

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Springer Nature:

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/journal-policies>

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/book-policies>

Your IxTheo team

Titel:

Herausforderungen an ein Fundraising für kirchliche Anliegen – Der Fundraisingmarkt und das kirchliche Selbstverständnis

Name des Autors:

Klaus Vellguth

Keywords:

Fundraising / Kirche / Theologie des Fundraisings

Abstract:

Neben den Kirchensteuereinnahmen als bedeutende Einnahmequelle sind die Kirchen in Deutschland auf Spendeneinnahmen angewiesen, um ihre vielfältigen Aufgaben und ihre hoch ausdifferenzierte Organisationsstruktur zu finanzieren. Die Bereitschaft, für kirchliche Anliegen bzw. die Anliegen von religiösen Gemeinschaften zu spenden, ist in Deutschland (seit Beginn der statistischen Erhebung zum deutschen Spendenmarkt) in den vergangenen 20 Jahren stabil geblieben. Dennoch dürfte ein Nachlassen der Kirchlichkeit künftig zu dramatischen Einnahmeverlusten für die Kirchen bzw. kirchliche Organisationen in Deutschland führen. Angesichts dieser gesellschaftlichen Veränderungen stehen die Kirchen bzw. kirchliche Organisationen vor der Herausforderung, geeignete Fundraisingmaßnahmen zu realisieren, um finanzielle Defizite auszugleichen. In besonderer Weise herausgefordert sind kirchliche Organisationen, was am Beispiel der (weltkirchlich ausgerichteten) kirchlichen Hilfswerke im Bereich der katholischen Kirche exemplarisch aufgezeigt wird. Auf normativer Ebene lassen sich dabei modale Aspekte aufzeigen, die kirchliches Fundraising prägen: Diese können unter den Stichworten Freiwilligkeit, persönlicher Kontakt, Kontrolle und Transparenz, Spendenwerbung, organisierte Hilfeleistung und Politikum zusammengefasst werden.

1 Einleitung

Die Kirchen in Deutschland stehen aufgrund der demographischen Entwicklung in Deutschland, die mit rückläufigen Mitgliederzahlen und damit auch mit sinkenden Einnahmen verbunden ist, vor der Herausforderung, die von der Kirche als Glaubensgemeinschaft und zivilgesellschaftlichem Akteur praktizierten bzw. übernommenen Aufgaben künftig zu finanzieren. Neben den Einnahmen aus der Kirchensteuer basiert die

Finanzierung zahlreicher kirchlicher Aufgaben auf Spendeneinnahmen. Der folgende Beitrag „Fundraising für kirchliche Anliegen“ geht auf die Finanzierung der Kirchen in Deutschland ein, analysiert anhand des Deutschen Spendenmonitors den kirchlichen Fundraising-Markt und zeigt auf, welche theologischen Implikationen für das kirchliche Fundraising normativ sind.

Normative Grundlagen des kirchlichen Fundraisings Der Apostel Paulus betrachtet die Kollekte für die Urgemeinde in Jerusalem nicht nur als sozial-caritative Sammlung, sondern als Geldsammlung im Kontext eines missionarischen und ekklesiologischen Verständnisses. Für Paulus stellt die Kollekte ein göttliches Gnadenwerk dar, in der sich die Kirche realisiert. Eine besondere Bedeutung kommt bei der Interpretation der paulinischen Kollekte dem Vers 2 Kor 8,9 zu. Er belegt, dass für Paulus die Motivation zum Spenden christologisch fundiert ist: Wie sich die χάρις in der Ganzhingabe Christi gezeigt hat, so soll sich diese nun in der liebevollen Fürsorge der Christen zeigen. Trotz der Vielstimmigkeit der exegetischen Interpretation kann festgehalten werden, dass Paulus von einer Wechselbeziehung zwischen der Muttergemeinde und den heidenchristlichen Gemeinden ausgegangen ist. Während die Muttergemeinde, deren geistiger Suprematieanspruch anerkannt wird, den Glauben den Heidenchristen mitgeteilt hat, teilen die Heidenchristen mit der Gemeinde in Jerusalem ihren materiellen Reichtum. Damit greift der Apostel in seiner Argumentation den im hellenistischen Kulturkreis bedeutenden Gleichheitsgrundsatz auf, aus dem er schließlich den Gedanken der Gleichrangigkeit der judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden herleitet. Einige Exegeten gehen davon aus, dass Paulus die Annahme der Kollekte durch die Urgemeinde als Anerkennung des Zugehörigkeitswillens der Heidenchristen verstanden wissen wollte. Wahrscheinlich ist, dass die Christen in der Muttergemeinde die theologische Interpretation der Kollekte durch Paulus nicht geteilt haben.

Mit Blick auf die paulinische Kollekte als frühe Form der Spendenwerbung lassen sich bis heute gültige Charakteristika des Fundraisings ablesen. Dazu zählen die Freiwilligkeit der Maßnahmen, die Funktion des persönlichen Kontakts, die Bedeutung von Transparenz und Kontrolle, der Aufbau des als Brief formulierten Spendenaufrufs, die Bedeutung der organisierten Hilfe und der Aspekt der politischen Relevanz jeder Spendenaktion.

Ein Blick zurück zeigt, dass die Kirche das Geld ursprünglich nicht dämonisiert hat. Der Umgang mit Geld und Kapital war sogar ein Bestandteil altkirchlicher Ekklesiologie. (Staats, Reinhart, 1988) Es gehörte zu den genuinen Aufgaben des Bischofs, das durch Schenkungen, Kollekten und Spenden entstandene Vermögen der Kirche, die sich wie eine große Familie verstand, zu verwalten. Somit rückte die Bewahrung der „quasi deposita pietatis“ (Tertullian) bereits im zweiten Jahrhundert neben die Bewahrung des „depositum fidei“, des eigentlichen Glaubensschatzes. Dass diese Verwaltung schon in der Frühzeit der Kirche erhebliche Ausmaße angenommen haben muss, zeigt eine von Eusebius überlieferte Liste des römischen Bischofs Cornelius, die belegt, dass die römische Kirche den Unterhalt für einen Bischof, 46 Presbyter, sieben Diakone, sieben Subdiakone, 42 Akolythen, 52 Exorzisten, Lektoren und Türwächter sowie über 1500 Witwen und Hilfsbedürftige sicherte. (Wiedenhofer, Siegfried, 1994, S.170) Eine Kritik an den Reichtümern der Kirche kam im ersten Jahrhundert nicht auf. Es wurde als erstrebenswert angesehen, dass die Kirche Jesu Christi über Kapital verfügt. „Nicht die Tatsache, dass die Kirche über Vermögen verfügte, sondern wie zuverlässig und glaubwürdig sie es im Sinne Jesu Christi verwaltete – das war von Anfang an eine brennende Frage.“ (1 Staats, Reinhart, 1979, S 27.)

Verbunden mit der Auseinandersetzung zwischen Papsttum und Kaisertum entwickelte sich im Mittelalter die grundlegende Differenzierung zwischen dem geistlichen und weltlichen Bereich. In diesem Kontext wurde im Zug der Unabhängigkeitsbestrebungen der Kirche – nicht zuletzt vom avignonesischen Papsttum – die Ökonomisierung der Kirche, verbunden mit dem Ausbau eines Abgabensystems – fortgesetzt. Es kann als dialektische Reaktion gewertet werden, dass angesichts dieser Ökonomisierung der Kirche eine spirituell geprägte Reformbewegung entstand, die ein Armutsideal entwickelte und für eine Ausgrenzung der ökonomischen Dimension aus der Kirche eintrat. (Frank, Isnard Wilhelm, 1984)

Gerade in der Reformation wird die „Tendenz zur Entkirchlichung und Entsakralisierung der materiellen Güter“ aufgegriffen. In der katholischen Kirche wurde in der Neuzeit die Differenzierung zwischen Natur und Übernatur vorgenommen, die es der Kirche ermöglichte, mit den weltlichen Gütern gemäß den ökonomischen Gesetzen der Welt zu verfahren. So bildete sich eine kirchliche Finanzverwaltung heran, „die zwar durch die geistlichen Ziele eine gewisse Rahmenordnung erhalten hatte, als solche aber der Logik des weltlichen Wirtschaftens folgen konnte“ (Wiedenhofer, Siegfried, 1994, S. 171).

Ein Blick in die derzeitige Diskussion über das Verhältnis von Kirche und Geld zeigt, dass sich in ihr die unterschiedlichsten kirchengeschichtlich bereits bekannten Argumentationsstränge ineinander verweben: Dazu zählt die These, dass die Kirche nicht umhin kann, im Rahmen ihres Auftrags mit Geld und Vermögen umzugehen, dass die Kirche für ihre kirchlich-institutionelle Existenz eine ökonomische Basis benötigt, dass die ökonomischen Bezüge der Kirche vollständig von ihren geistlichen Handlungen zu trennen sind und auch die Antithese, dass die Kirche einem radikalen Armutsideal verpflichtet ist und sich deshalb aus allen ökonomischen Bezügen lösen muss. (Wiedenhofer, Siegfried, 1994, S. 172)

3 Finanzierungsmodelle kirchlichen Handelns

Tatsächlich gibt es unterschiedliche Finanzierungsmodelle kirchlichen Handelns. (Lehmann, Karl, 2005) Aus dem theologischen Grundgedanken heraus, dass Gott selbst der Eigentümer aller Gaben ist und deshalb Anspruch auf die Erträge menschlicher Arbeit hat, ist die Form der Finanzierung des kultisch-religiösen Bereichs in Form des Zehnten entstanden, die schon im Alten Testament überliefert ist (Gen 14,20; 28,22; Am 4,4). Während es sich beim Zehnt ursprünglich um Naturalabgaben gehandelt haben wird, ist später auch die Abgabe des Zehnten als Geldgabe tradiert (Dtn 14,22-27). Diese Abgabe diente im Judentum einerseits zur Finanzierung des Lebensunterhalts der Priester und Leviten, andererseits aber auch zur Linderung der Armut. Das Christentum wird die Tradition des Zehnten später aufgreifen. In Frankreich ist beispielsweise die auch durch das weltliche Recht legitimierte Abführung des Zehnten an die Kirche seit dem sechsten Jahrhundert n. Chr. belegt.

Einen anderen Weg der Kirchenfinanzierung stellte das sogenannte Benefizialwesen¹ dar, das auch heute noch in vielen Ortskirchen das ökonomische Fundament bildet. In Deutschland existierte solch ein Finanzierungssystem ebenfalls früher bis zum Untergang des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Die Säkularisierung von

¹ Das Benefizialwesen bezeichnet das politisch-ökonomische System der Beziehungen zwischen Lehnsherren und belehnten Vasallen. Es bildete die Grundlage der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung, vor allem aber des Heiligen Römischen Reichs. Der Lehnsherr, welcher der rechtliche Eigentümer von Grund und Boden oder bestimmten Rechten war, verlieh diese dem Lehenempfänger auf Lebenszeit. Dafür musste der Lehenempfänger dem Lehnsherrn persönliche Dienste leisten. Beide verpflichteten sich zu gegenseitiger Treue: Der Lehnsherr zu Schutz und Schirm, der Lehnempfänger zu Rat und Hilfe. Von dem Benefizium muss die „Kirchenfabrik“ unterschieden werden, die sich als Rechtsträger für die Sachausstattung der der Pfarrkirche dienenden Güter verstand. (Schwendenwein, Hugo (2003) S. 318)

1803 im Rahmen des Reichsdeputationshauptschlusses raubte der Kirche mit ihrer Umwandlung und Umwidmung der Rechtsansprüche auf das Kirchengut die jahrhundertealte Grundlage ihrer finanziellen und wirtschaftlichen Eigenständigkeit. (Zinnhobler, Rudolf, 1994, S. 180.) Diese Enteignung der Kirche führte dazu, dass die Kirche in Deutschland ein Finanzierungssystem entwickelte², das auf Beitragszahlungen der Kirchenmitglieder beruht.³ Auch wenn die Kirchensteuer⁴ zunächst nur eine untergeordnete Rolle spielte, gewann sie nicht zuletzt im Zeitalter der Industrialisierung – zunächst als Ortskirchensteuer, später auch auf Diözesanebene⁵ - eine immer größere Bedeutung.⁶ Spätestens nach den Inflationen und Währungsreformen in der Epoche der Weimarer Republik wurde die Kirchensteuer zur bedeutendsten Einnahmequelle der Kirche und bildete die finanzielle Säule der kirchlichen Existenz. Der entsprechende Artikel in der Weimarer Verfassung von 1919 (Art. 137 Abs. 6 Weimarer Reichsverfassung.), nach der die Kirchensteuer als Annexsteuer zu Reichssteuern einzuziehen sei, wurde ins Grundgesetz der Bundesrepublik (Art. 140 GG in Verbindung mit Art 137 Abs. 6 WRV.) übernommen: Die großen Religionsgemeinschaften können als Körperschaften des öffentlichen Rechts unter Mithilfe des Staates Geld von ihren Mitgliedern einziehen.⁷ Die Kirchensteuer beträgt in der Regel neun Prozent der Lohnsteuer, der Einkommenssteuer sowie der Kapitalertragssteuer. Für die katholische und evangelische Kirche liegt der vom Staat eingezogene und an die Kirchen weitergeleitete Betrag derzeit bei

² In den 20er und 30er Jahren des 19. Jahrhunderts wurde in einigen protestantischen Staaten (Lippe, Oldenburg, Sachsen-Altenburg, Königreich Sachsen) die Kirchensteuer eingeführt. Es folgten die mittel- und süddeutschen Staaten und schließlich 1905/1906 Preußen.

³ Die Reichsfürsten, denen das bisherige Kirchenvermögen zugeteilt worden war, übernahmen u.a. die Unterhaltskosten für den Bischof, das Domkapitel und die Domkirche. Abgesichert wurde diese Finanzierung durch Länderkonkordate.

⁴ Im Gegensatz zu Beiträgen können Steuern im Wege des Verwaltungszwangs ohne vorherige Klageerhebung eingetrieben werden. (Schwendenwein, Hugo (2003) S. 319). Ähnliche Kirchensteuersysteme wie in Deutschland existieren heute in Dänemark, Schweden und in der Schweiz.

⁵ Eine Vorreiterrolle bei der Einführung der diözesanen Kirchensteuer übernahm die Kirchensteuervertretung in Freiburg, die im Jahr 1900 erstmals eine allgemeine Kirchensteuer in Baden einführte. Dabei sind bereits vor gut hundert Jahren wesentliche Faktoren zu beobachten, die bis heute ihre Gültigkeit nicht verloren haben. Erstens versteht sich die Kirchensteuer als gemeinsame Sache des Staates und der Kirche, zweitens beruhte die Kirchensteuer auf dem Beschluss einer zuvor eingeführten demokratischen Versammlung in Form der katholischen Kirchensteuervertretung, und drittens war geklärt, dass die Verantwortung für die kirchliche Lehre und die Verantwortung für die kirchliche Finanzierung personell in unterschiedlichen Händen lag. (Vgl. Kirchoff, Paul, Der Auftrag der Kirchen und ihre Finanzen, in: LS 53 (2002) 4, 172-174; Vgl. Abschnitt „8.2 Kirche und Geld“.

⁶ Der Gedanke einer Koppelung der Kirchenfinanzierung an das staatliche Steuersystem war nach Beendigung des Kulturkampfes entstanden. Im Jahr 1905 unterzeichnete Kaiser Wilhelm II. ein Gesetz, das die Erhebung von Kirchensteuern für alle Kirchenmitglieder in Form von Zuschlägen zur Einkommens- und Grundsteuer für den Fall vorsah, dass die sonstigen Mittel zur Kirchenfinanzierung nicht ausreichten. (Zinnhobler, Rudolf (1994) S. 180)

⁷ Neben der grundgesetzlichen Verankerung wurden die weitergehenden gesetzlichen Regelungen in Staatskirchenverträgen und Landesgesetzen, in kirchlichen Steuerordnungen und Hebesatzbeschlüssen getroffen. (Schwendenwein, Hugo (2003) S. 319)

jährlich je rund 5,5 Milliarden Euro.⁸ Mit dieser Regelung – dies wird in der öffentlichen Diskussion der Kirchensteuerfrage in Deutschland leider oft übersehen – ist eine an sozialen Kriterien orientierte Form der Beitragsbemessung installiert, da sich die Höhe der Kirchensteuern an den wirtschaftlichen Verhältnissen der Gläubigen orientiert. Der Einzug der Kirchensteuer durch den Staat ist für die Kirchen in Deutschland allerdings nicht kostenneutral. Der Staat lässt sich sein „Inkasso“ mit drei bis vier Prozent des Steueraufkommens bezahlen. Diese Regelung, die vom Bundesverfassungsgericht für zulässig erklärt worden ist (Rüfner, Wolfgang, 2002, S. 170), ist sowohl für den Staat als auch für die Kirche günstig. Der Staat erhält einen höheren Erstattungsbetrag, als ihm Kosten entstehen. Und die Kirche muss keine eigene Steuererhebung durchführen, die mit einem Kostenaufwand von schätzungsweise 20 Prozent der Kirchensteuereinnahmen verbunden wäre. (Kirchhoff, Paul, 2002, S. 178)

4 Spenden im kirchlichen Bereich

Neben den Einnahmen aus Kirchensteuern leben die Kirche und kirchliche Organisationen von Spenden, die sie auf dem deutschen Spendenmarkt akquirieren. Um einen validen Einblick in ein mögliches Fundraising-Potential der Kirchen zu erhalten, hilft ein Blick in den Deutschen Spendenmonitor (TNS Infratestm, 2015). Der TNS Infratest-Spendenmonitor erscheint (seit 1995 zunächst als Ennid-Spendenmonitor) jährlich und gilt in Deutschland als die Standardstudie zur Analyse des deutschen Spendenmarktes. Die Studie des Jahres 2015 basiert auf persönlich-mündlichen Interviews in den Privathaushalten der befragten Personen im CAPI-Verfahren (Computer Assisted Personal Interviewing). Die Auswahl der insgesamt 4062 befragten deutschsprachigen Personen im Alter ab 14 Jahren erfolgt im Rahmen einer Stichprobenziehung nach mehrstufigem Random-Route-Verfahren⁹. Befragungszeitraum war vom 24. September 2015 bis 17. November 2015.

4.1 Der kirchliche Spendenmarkt in Deutschland

⁸ Die Kirchensteuereinnahmen sind dabei in den vergangenen Jahren aufgrund der positiven Entwicklung der wirtschaftlichen Konjunktur in Deutschland gestiegen. Während beispielsweise das Kirchensteueraufkommen der katholischen Kirche im Jahr 2005 noch 4 Milliarden Euro betrug, stieg der Betrag in den folgenden fünf Jahren bis zum Jahr 2010 um 20 Prozent auf 4,8 Milliarden Euro an. In den fünf Folgejahren konnte ein weiterer Anstieg der Einnahmen um weitere 18 Prozent auf insgesamt 5,7 Milliarden Euro im Jahr 2014 verzeichnet werden. Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2014/15. Arbeitshilfe 275, Bonn 2015, 49.

⁹ Die beim Random-Route-Verfahren auftretenden strukturellen Abweichungen (Anteil bestimmter soziodemografischer Gruppen) wurden durch faktorielle Gewichtungen ausgeglichen.

Gemäß dem Deutschen Spendenmonitor 2015 ist die Spenderanzahl in der Bundesrepublik Deutschland weiterhin auf einem hohen Niveau, fiel jedoch nach einigen „spendenfreudigen“ Jahren mit Blick auf die Vorjahre auf das Durchschnittsniveau im Erhebungszeitraum zurück. Im Jahr 2015 lag der Anteil der Spender an der Gesamtbevölkerung bei 41,8 Prozent (minus 3 Prozent gegenüber dem Vorjahr). Dabei zeigt sich, dass die Entwicklung der Spenderquote unabhängig von Geschlecht und auch unabhängig von der West-Ost-Zuordnung verläuft. Die durchschnittliche Spendensumme aller Spender (die 41,8 Prozent der Bevölkerung umfassen) betrug im Jahr 2015 durchschnittlich 147,00 Euro. Damit ist die durchschnittliche Spendenhöhe im vergangenen Jahr deutlich gestiegen (gegenüber dem Vorjahreswert: 126,00 Euro). Sofort- und Katastrophenhilfe ist weiterhin der Spendenzweck, für den im Jahr 2015 die höchste Spendenbereitschaft gemessen werden konnte.

Der Spendenzweck „Kirche“ in Deutschland hat sich weiterhin stabil entwickelt. Während die Spendenbereitschaft sich für diesen Spendenzweck seit Einführung des Messinstruments „Deutscher Spendenmonitor“ erstaunlich stabil gezeigt hat, konnte im Jahr 2015 sogar ein leichter Aufstieg der Spendenbereitschaft für diesen Spendenzweck auf 18,9 Prozent (gegenüber dem Vorjahr 2014 mit 17 Prozent) gemessen werden. Trotz dieser leicht positiven Entwicklung des Spendenzwecks Kirche lässt sich gegenwärtig im Deutschen Spendenmarkt ein positiver „Franziskus-Effekt“ (aufgrund der positiven medialen Berichterstattung über Papst Franziskus) nicht ablesen.

Von besonderer Bedeutung für spendensammelnde Organisationen (gerade auch im kirchlichen Bereich) bleibt weiterhin die Erstspendengewinnung. Im Jahr 2015 war jeder elfte Spender in Deutschland (9 Prozent) ein Erstspender. Im Vergleich zu den beiden Vorjahren zeigt sich, dass dieser Wert leicht steigt. Aufgrund der in den nächsten Jahren zu erwartenden Veränderungen beim Gottesdienstbesuch und der Anzahl der Katholiken und Protestanten in Deutschland wird auch künftig die Erstspendengewinnung eine besondere Herausforderung für Fundraising-Organisationen im kirchlichen Bereich besitzen.

Weiterhin zeigt sich, dass in der Gesamtbevölkerung eine grundsätzlich positive Spendenbereitschaft vorliegt, wovon gerade auch der kirchliche Bereich profitiert. Wichtig ist den Spendern zum einen, dass durch Spenden schnell und unbürokratisch geholfen werden kann. Zum anderen zeigt sich aber auch, dass die Spendenmotivation nicht mehr primär

auf eine grundsätzliche Bereitschaft der Spender zur Unterstützung der ihren Werten entsprechenden Institutionen zurückgeführt werden kann. Diese Spendenmotivation ist zuletzt zurückgegangen. Dies zeigt, dass es von wachsender Bedeutung ist, Spendern in einem kommunikativen Akt zu vermitteln, inwiefern die Spende (die eben nicht mehr von einem „guten Willen“ motiviert ist) tatsächlich begründet werden kann.

Mit Blick auf mögliche Spendenpotentiale zur Finanzierung kirchlicher Anliegen ist es besonders wichtig, das spezifische Spendenverhalten der Katholiken und Protestanten zu analysieren. Dies weicht signifikant vom durchschnittlichen Spendenverhalten aller Deutschen ab. (Müller, Oliver, 1999, S. 8-13) Schon die persönliche Einstellung der Katholiken zum Spenden ist insgesamt positiver als die Einstellung der Gesamtbevölkerung. Katholiken und Protestanten gehen eher davon aus, dass durch Spenden schnell und unbürokratisch geholfen werden kann. (TNS Infratest (2015)) Auf das tatsächliche Spendenverhalten angesprochen sagen 51,1 Prozent der Katholiken (im Gegensatz zu 41,8 Prozent der Gesamtbevölkerung), dass sie im Betrachtungszeitraum eine Spende geleistet haben. Bei den Protestanten geben 45,6 Prozent an, im vergangenen Jahr eine Spende geleistet zu haben. Katholiken sind demnach spendenfreudiger als Protestanten sowie als Konfessionslose/Angehörige anderer Religionsgemeinschaften (39,8 Prozent).

Bei der Durchschnitts-Jahresspendensumme liegt der Wert der Katholiken von € 142,- etwas unter dem Wert von € 152,- bei Protestanten und im Vergleich zu Vorjahresehebungen sogar geringfügig niedriger als der Wert für die Gesamtbevölkerung von € 147,-. Auch in den anderen Spendensummen-Bereichen unterscheidet sich das Spendenverhalten der Katholiken bzw. Protestanten nur unerheblich vom durchschnittlichen Spendenverhalten der Gesamtbevölkerung. Die Untersuchung des Spendenmonitors hat ergeben, dass 5,8 Prozent der katholischen Spender und 8,3 Prozent der protestantischen Spender im Erhebungszeitraum bis zu € 25,- gespendet haben (Gesamtbevölkerung: € 8,9 Prozent), während die Spendensumme bei 22,1 Prozent der katholischen Befragten und bei 18,4 Prozent der protestantischen Befragten mindestens € 25,- und weniger als € 50,- (Gesamtbevölkerung: 20,5 Prozent). Bei 29,7 Prozent der katholischen Befragten und 30,6 Prozent der protestantischen Spender betrug die jährliche Spendensumme mindestens € 50,- und weniger als € 125,- (Gesamtbevölkerung: 27,6 Prozent). Bei 33,8 Prozent der katholischen Befragten und 36,4 Prozent der protestantischen Befragten betrug die Spendensumme sogar mindestens € 125,- (Gesamtbevölkerung: 33,8 Prozent). Im Rahmen

der Befragung war es möglich, zu dieser Fragestellung keine Antwort zu geben. (TNS Infratest, 2015)

4.2 Spendenzwecke der Katholiken und Protestanten

Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass es eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den von den Katholiken bzw. Protestanten gewählten Spendenzwecken mit der gesamtdeutschen Verteilung der Spendenzwecke gibt. 24,3 Prozent der katholischen Spender sowie 20,9 Prozent der protestantischen Spender fördern die Behinderten-/Krankenhilfe (Gesamtbevölkerung: 20,9 Prozent), 29,3 Prozent der katholischen Spender sowie 33,1 Prozent der protestantischen Spender fördern die Katastrophenhilfe (Gesamtbevölkerung: 31,1), 33,6 Prozent der katholischen Spender sowie 33,7 Prozent der protestantischen Spender fördern die Kinder- und Jugendhilfe (Gesamtbevölkerung: 30,9), 17,1 Prozent der katholischen Spender sowie 15,7 Prozent der protestantischen Spender fördern die Wohlfahrtspflege/Soziale Hilfen (Gesamtbevölkerung: 15,7), 27,6 Prozent der katholischen Spender sowie 21,5 Prozent der protestantischen Spender fördern die Kirche/Glaubensgemeinschaften (Gesamtbevölkerung: 18,9), 10,8 Prozent der katholischen Spender sowie 12,4 Prozent der protestantischen Spender fördern den Tierschutz (Gesamtbevölkerung: 11,5), 16,9 Prozent der katholischen Spender sowie 15,6 Prozent der protestantischen Spender fördern die Entwicklungshilfe (Gesamtbevölkerung: 14,0), 9,7 Prozent der katholischen Spender sowie 14,2 Prozent der protestantischen Spender fördern den Umwelt- und Naturschutz (Gesamtbevölkerung: 13,7), 3,9 Prozent der katholischen Spender sowie 2,5 Prozent der protestantischen Spender fördern die Politische Arbeit (Gesamtbevölkerung: 2,9), 2,9 Prozent der katholischen Spender sowie 5,5 Prozent der protestantischen Spender fördern die Bildung/Wissenschaft/Forschung (Gesamtbevölkerung: 3,8) und 2,2 Prozent der katholischen Spender sowie 2,0 Prozent der protestantischen Spender fördern den Bereich Kunst/Kultur (Gesamtbevölkerung: 2,4). (TNS Infratest, 2015)

Mit Blick auf die Spenderpotential-Analyse für einen kirchlichen Spendenzweck ist eine weitere differenzierende Analyse des Spendenzwecks aussagekräftig. Während 18,9 Prozent aller Spender aussagen, dass sie den Spendenzweck Kirche/Glaubensgemeinschaften gefördert haben, lassen sich bei der Beantwortung dieser Frage signifikante konfessionelle Abweichungen erkennen. Während die Gruppe der konfessionslosen Befragten bzw. Nicht-Angehörigen der katholischen oder evangelischen Kirche den Spendenzweck

Kirche/Glaubensgemeinschaften erwartungsgemäß nur zu 12,4 Prozent unterstützt, liegt der Anteil bei den evangelischen Befragten bei 21,5 Prozent. Bei den katholischen Befragten gaben jedoch 27,6 Prozent an, mit einer Spende den Spendenzweck Kirche/Glaubensgemeinschaften gefördert zu haben. (TNS Infratest, 2015) Dies zeigt, dass bei Katholiken eine überdurchschnittlich hohe Bereitschaft besteht, Spendenzwecke der Kirche zu unterstützen.

4.3 Spendenverhalten der Personen, die den Spendenzweck „Kirche“ fördern

Nachdem bislang das Spendenverhalten der Gesamtbevölkerung bzw. der Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland untersucht wurde, soll nun speziell betrachtet werden, welche Spendenzwecke Personen unterstützen, die zu den Förderern des Spendenzwecks „Kirche/Glaubensgemeinschaft“ gehören. Diese Untersuchung gibt nicht wie die bisherigen Betrachtungen Auskunft über das Spenderpotential gesellschaftlicher Gruppen, sondern bietet darüber hinaus Anhaltspunkte für die Beurteilung der Marktsituation, in der sich der Spendenzweck Kirche/Religionsgemeinschaft befindet. Grundsätzlich gilt, dass seit Beginn der Erhebung des Spendenverhaltens eine hohe Spendenzweck-Treue in Deutschland zu beobachten ist. Dabei unterstützen Spender, die den Spendenzweck Kirche/Glaubensgemeinschaft fördern, überdurchschnittlich häufig auch andere Spendenzwecke. Dies sind mit 25,0 Prozent die Behinderten-/Krankenhilfe (Gesamtbevölkerung: 20,9 Prozent), mit 30,4 Prozent die Katastrophenhilfe (Gesamtbevölkerung: 31,1), mit 22,6 Prozent die Kinder- und Jugendhilfe (Gesamtbevölkerung: 30,9), mit 21,8 Prozent die Wohlfahrtspflege/Soziale Hilfen (Gesamtbevölkerung: 15,7), mit 8,2 Prozent den Tierschutz (Gesamtbevölkerung: 11,5), mit 17,8 Prozent die Entwicklungshilfe (Gesamtbevölkerung: 14,0), mit 12,9 Prozent den Umwelt- und Naturschutz (Gesamtbevölkerung: 13,7), mit 4,0 Prozent die Politische Arbeit (Gesamtbevölkerung: 2,9), mit 8,2 Prozent die Bildung/Wissenschaft/Forschung (Gesamtbevölkerung: 3,8) und mit 4,7 Prozent den Bereich Kunst/Kultur (Gesamtbevölkerung: 3,8). Der Vergleich mit den gesamtgesellschaftlichen Zahlen zeigt, dass Spender, die den Spendenzweck „Kirche/Religionsgemeinschaft“ unterstützen, überproportional häufig für die Spendenzwecke Behinderten-/Krankenhilfe sowie Wohlfahrtspflege/Soziale Hilfen spenden.

Die Analyse des deutschen Spendenmarktes zeigt, dass kirchliches Fundraising in einem spendenfreudigen und seit zwanzig Jahren „stabilen“ Segment des Spendenmarktes stattfinden kann. Zunächst einmal könnte man davon ausgehen, dass die Einnahmequellen kirchlichen Fundraisings auch künftig zur Verfügung stehen. Ein Blick auf die zu erwartende Kollektenentwicklung in Deutschland sowie auf die Mitgliederzahlen der Kirche sowie die Entwicklung der Zahl der Gottesdienstbesucher zeigt aber, dass diese Stabilität künftig nicht mehr gegeben sein wird.

4.4 Kollekten in Deutschland

In der deutschen Ortskirche werden im Rahmen der liturgischen Feiern traditionell Kollekten durchgeführt, was zu einem hohen Habitualisierungsgrad unter praktizierenden Christen führt. Dass es bisher die Gottesdienstbesucher noch gewohnt sind, regelmäßig einen monetären Betrag für die Aufgaben der Kirche im Rahmen der sonntäglichen Gottesdienstkollekte zur Verfügung zu stellen, drückt sich auch in den Kollektenergebnissen aus. Umso wichtiger ist es, die mit dieser Einnahmequelle verbundenen Risiken beziehungsweise die Entwicklung der Kollekteneinnahmen in den künftigen Jahren in den Blick zu nehmen.

Die Höhe der Kollekteneinnahmen wird durch zwei Faktoren wesentlich beeinflusst: Zum einen durch die Anzahl der Katholiken bzw. Protestanten in Deutschland, zum anderen vom Anteil der Katholiken bzw. Protestanten, die den sonntäglichen Gottesdienst besuchen. Diese beiden Kennziffern (Zahl der Katholiken/Anteil der Gottesdienstbesucher) sind seit vielen Jahren rückläufig. Die Zahl der Katholiken sank beispielsweise von 26,8 Millionen im Jahr 2000 auf 23,9 Millionen im Jahr 2014. Bis zum Jahr 2020 dürfte die Zahl der Katholiken in Deutschland auf circa 22,7 Millionen zurückgegangen sein. Aufgrund anhaltender gesellschaftlicher Debatten über die Kirche (Missbrauchsdebatte, Finanzskandale) sowie der Zusammenlegung von Gemeinden, die mit einer Auflösung der Bindung von Katholiken an die Kirche verbunden ist, dürfte sich dieser Trend eventuell noch deutlicher manifestieren. Der Anteil der Katholiken, die am Gottesdienst teilnehmen, sank von 16,5 Prozent im Jahr 2000 auf 10,9 Prozent im Jahr 2013. Prognostiziert ist, dass im Jahr 2020 noch 9,6 Prozent aller Katholiken (2,1 Millionen) den sonntäglichen Gottesdienst feiern.

In ähnlicher Weise trifft diese Entwicklung auch für die protestantische Kirche zu. Da sowohl die Anzahl der Christen, als auch der prozentuelle Anteil der Gottesdienstteilnehmer unter den Katholiken und Protestanten rückläufig ist, müssen kirchliche Organisationen, deren Einnahmen von Gottesdienst-Kollekten abhängen, weiterhin mit einem Rückgang der Kollekteneinnahmen rechnen.

5 Die kirchlichen Hilfswerke der katholischen Kirche

Neben den Diözesen im Bereich der katholischen Kirche bzw. den Landeskirchen im Bereich der protestantischen Kirche sind es vor allem die kirchlichen Hilfswerke, die ein professionelles Fundraising betreiben. Zu den weltkirchlichen Hilfswerken gehören im Bereich der katholischen Kirche, die an dieser Stelle exemplarisch fokussiert werden soll, die Werke Adveniat, Caritas international, das Kindermissionswerk/Die Sternsinger, Misereor, missio Aachen, missio München und Renovabis. Aufgrund ihres jeweiligen spezifischen Auftrags kann man bei diesen sechs Hilfswerken unterschiedliche Marktabgrenzungen definieren. Dabei lässt sich mit Blick auf den Absatzmarkt sowie die unterschiedlichen satzungsgemäße Zwecke eine „Marktabgrenzung nach Problemlösung“ (Meffert, Herbert, 2005, S. 37f. Bruhn, Manfred, 2005, S. 175), eine regionale „Marktabgrenzung nach Projektregion“ (Vellguth, Klaus, 2008, S. 80) und eine „Marktabgrenzung nach Leistungsempfänger“ (Bruhn, Manfred, 2005, S. 175) beobachten. Dies wird deutlich an den Visionen, die von den Werken auf den jeweiligen Homepages veröffentlicht werden.

Adveniat schreibt als Selbstdarstellung: „Adveniat setzt sich dafür ein, dass alle Menschen gleichberechtigt am Projekt einer besseren Welt mitbauen können. Die Projekte sollen helfen, dass Armut überwunden, Teilhabe aller Menschen an der Entwicklung der Gesellschaft möglich, kulturelle Vielfalt geschützt, Gerechtigkeit für alle Menschen erreicht sowie Gottes Schöpfung geachtet und gewahrt wird. Adveniat möchte erreichen, dass alle Menschen ein „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) führen können. Konkret setzt Adveniat sich für eine Kirche und Welt ein, in der das Leben, die Teilhabe und die Zukunft eines jeden Menschen gesichert sind, in der Menschen verschiedener Kulturen einander achten und stärken; in der Wissen und Ressourcen dem Wohl aller dienen; in der die Schöpfung bewahrt wird; in der die

Menschenrechte geachtet werden und in der die Nächstenliebe Richtschnur des Handelns ist.“¹⁰

Die Einnahmen von Adveniat belaufen sich im Jahr 2014 insgesamt auf 50.833.000 Euro. basieren auf Spendeneinnahmen in Höhe von 17.085.000 Euro sowie Kollekteneinnahmen in Höhe von 28.207.000 Euro. In der Dekade von 2005 bis 2014 sanken die Einnahmen von Adveniat von 61.606.000 (im Jahr 2005) Euro auf 50.833.000 Euro (im Jahr 2014).

Caritas international schreibt als Selbstdarstellung: „Es ist der ausdrückliche Auftrag der Caritas, Solidarität und soziale Gerechtigkeit zu verbreiten. Die Motivation liegt in ihrer christlichen Überzeugung und Tradition sowie in der kirchlichen Soziallehre. Caritas international setzt sich für eine Welt ein, in der die unantastbare Würde des Menschen an erster Stelle steht. Deshalb kämpfen wir gegen Diskriminierung, Gewalt, Intoleranz und Armut. Caritas international gewährt Hilfe und Schutz ohne Ansehen von ethnischer Zugehörigkeit, Religion, Staatsangehörigkeit, politischer Überzeugung oder sonstigen Unterscheidungsmerkmalen. Wenn entschieden werden muss, wer als erstes Hilfe erhält, ist für uns allein die individuelle Situation der Betroffenen ausschlaggebend.“¹¹

Die Einnahmen von Caritas international belaufen sich im Jahr 2014 insgesamt auf 68.875.000 Euro¹² und basieren größtenteils auf Spendeneinnahmen. In den neun Jahren von 2006 bis 2014 stiegen die Einnahmen von Caritas international von 41.855.000 Euro (im Jahr 2005) Euro auf 68.875.000 Euro (im Jahr 2014).¹³

Das Kindermissionswerk/Die Sternsinger schreibt als Selbstdarstellung: „Das Kindermissionswerk ‚Die Sternsinger‘ ist das Kinderhilfswerk der katholischen Kirche in Deutschland mit Sitz in Aachen. Seit 1959 organisiert es in Deutschland die Aktion Dreikönigssingen, seit 1961 zusammen mit dem Bund der Deutschen Katholischen Jugend

¹⁰ <http://www.adveniat.de/ueber-uns/rechenschaft-und-transparenz/aktueller-jahresbericht.html>

¹¹ <http://www.caritas-international.de/beitraege/unsere-vision-und-unsere-leitlinien/160190/?searchterm=vision>

¹³ Im Jahr 2005 konnte Caritas international aufgrund des Tsunami und der dadurch ausgelösten Hilfsbereitschaft in Deutschland Einnahmen in Höhe von 106.162.000 Euro bilanzieren. Dieser Wert weicht jedoch in so gravierender Weise von den in den Jahren zuvor und danach zu verzeichnenden Einnahmen ab, dass hier als Referenzwert abweichend zu den Werten der anderen Hilfswerke der Wert des Jahres 2006 angeführt wird.

(BDKJ). Wir schlagen eine Brücke von Deutschland nach Asien, Ozeanien, Afrika, Lateinamerika und Osteuropa. Die Brücke heißt "Kinder helfen Kindern". Sie ist keine Einbahnstraße: Kinder hierzulande helfen mit vielfältigen Aktionen und ermöglichen dadurch dringend notwendige Kinder-Hilfsprojekte. Im Blick haben wir besonders Kinder in Not: Waisenkinder, Kinder mit Behinderung, Kinder von Indigenen, Kinder in Kriegsgebieten und Flüchtlingslagern, Straßenkinder, HIV-infizierte und aidsranke Kinder, Opfer von Naturkatastrophen. Unsere Hilfsaktionen und Projekte verstärken die Eigeninitiative vor Ort und zielen darauf, dass Kinder heute und morgen leben können. Unsere Partner in Übersee sind vor allem die Ortskirchen in Asien, Ozeanien und Lateinamerika. Hier in Deutschland initiieren, begleiten und bündeln wir die vielen Aktivitäten von Gruppen, Schulen und Gemeinden. Wir vermitteln dazu gerne Projekte und leiten die Spenden zügig und unbürokratisch weiter. Gemeinsam mit Fachleuten aus den anderen katholischen Hilfswerken verantworten wir die wirksame und gerechte Verteilung der Sternsinger-Spenden.“

Die Einnahmen des Kindermissionswerks/Die Sternsinger belaufen sich im Jahr 2014 insgesamt auf 78.414.000 Euro und basieren auf Spendeneinnahmen in Höhe von 31.182.000 Euro. In den neun Jahren von 2006 bis 2014 stiegen die Einnahmen des Kindermissionswerks/Die Sternsinger von 65.482.000 Euro (im Jahr 2006) Euro auf 78.414.000 Euro (im Jahr 2014).¹⁴

Misereor schreibt mit Blick auf die eigene Zielsetzung: „In dieser schwierigen, aber auch zu Hoffnungen berechtigenden Weltlage wollen wir als zentrale Einrichtung der deutschen katholischen Kirche für Entwicklungszusammenarbeit denjenigen zur Seite stehen, die am schlimmsten unter Not und Ungerechtigkeit leiden - den Armen in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wir sind gemeinsam mit allen, die das Werk tragen und unterstützen, im Geiste des Evangeliums und der christlichen Sozialethik bestrebt, diesen besonders benachteiligten Menschen "zu einem Leben in Würde zu verhelfen und dadurch Gerechtigkeit, Freiheit, Versöhnung und Frieden in der Welt zu fördern" (Misereor-Statut, Art. 1.1). Das Angebot der Hilfe richtet sich grundsätzlich an alle Not Leidenden, ungeachtet von Rasse, Geschlecht, Nation oder Religion. Uns leitet die Überzeugung, dass jede Entwicklung von den Menschen selbst ausgeht und alle Lebensbereiche umfasst (z.B.

¹⁴ Im Jahr 2005 konnte das Kindermissionswerks/Die Sternsinger aufgrund des Tsunami und der dadurch ausgelösten Hilfsbereitschaft in Deutschland Einnahmen in Höhe von 73.887.000 Euro bilanzieren. Dieser Wert weicht jedoch in so gravierender Weise von den in den Jahren zuvor und danach zu verzeichnenden Einnahmen ab, dass hier als Referenzwert abweichend zu den Werten der anderen Hilfswerke der Wert des Jahres 2006 angeführt wird.

Wirtschaften, Sozialleben, Politik, Kultur, Religion). Deshalb richten wir unsere Hilfe so aus, dass sie die Selbsthilfe der Menschen stärkt und es ihnen ermöglicht, ihr individuelles und gemeinschaftliches Leben nach den eigenen Vorstellungen zu gestalten. Sie soll der Befriedung materieller und ideeller Grundbedürfnisse dienen, aber auch der Achtung vor der Schöpfung verpflichtet sein.“¹⁵

“

Die Einnahmen von Misereor belaufen sich im Jahr 2014 auf insgesamt 185.823.000 Euro und basieren auf Spendeneinnahmen in Höhe von 40.700.000 Euro und Kollekteneinnahmen in Höhe von 14.560.000 Euro. In der Dekade von 2005 bis 2014 stiegen die Einnahmen von Misereor von 163.900.000 (im Jahr 2005) Euro auf 185.823.000 Euro (im Jahr 2014).

missio schreibt als Selbstdarstellung: „Als katholisches Missionswerk bezeugen wir die gute Nachricht vom Gott des Lebens, die in der Sendung Jesu und in seiner Botschaft vom Anbruch des Reiches Gottes konkret geworden ist. Er ist gekommen den Armen die gute Botschaft zu bringen, Gefangene zu befreien, Kranke zu heilen, ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen (vgl. Lk 4). Jesus Christus ist unsere Hoffnung, von dem Zeugnis zu geben wir der Welt schuldig sind (1 Petr 3,15). Mitte und kritische Norm unseres Engagements ist der Auftrag, diese Frohe Botschaft allen Menschen durch Wort und Tat zu bezeugen. Wir wirken mit, eine Kirche zu gestalten, die in ihrer Katholizität die Grenzen zu den Anderen überschreitet und zum Glauben einlädt. Wir sind mit Kopf, Hand und Herz Gestalter einer missionarischen Bewegung, die sich für die Weitergabe des Glaubens und die zukunftsgerichtete Gestaltung der Einen Welt aus dem Evangelium einsetzt. Darin sind wir unseren Wurzeln in der katholischen Laienbewegung des 19. Jahrhunderts und der Gründerin des Werks der Glaubensverbreitung Pauline Marie Jaricot (1799-1862) verpflichtet, die die Solidarität im Gebet mit dem Handeln in der Welt verbunden hat. Diese Vision einer missionarischen Bewegung ist heute durch die *missio*-Mitglieder in den Gemeinden und Gemeinschaften in Deutschland verankert. Durch die Zusammenarbeit mit unseren Partner/innen in Afrika, Asien und Ozeanien und durch unser Engagement in der deutschen Kirche tragen wir dazu bei, dass die Botschaft Jesu Christi als Quelle weltweiter Solidarität erfahren und bezeugt wird: Wir stehen im Dienst einer Lerngemeinschaft mit den Menschen in Afrika, Asien und Ozeanien und der Weltkirche, die in der Vielfalt der Lokalkirchen konkret sichtbar wird, wirkt und lebt. Wir sind ein Netzwerk missionarischer Spiritualität, das

¹⁵ <https://www.misereor.de>

in der christlichen Gottes und Gebetserfahrung verankert ist, aus dieser Erfahrung die Welt mitgestaltet und darin offen bleibt für fruchtbare Begegnungen mit anderen Religionen und Kulturen. Wir fördern eine Solidargemeinschaft, die füreinander einsteht und Verantwortung für das Leben in Kirche und Gesellschaft übernimmt. Wir stehen im Dienst einer Lerngemeinschaft mit den Menschen in Afrika, Asien und Ozeanien und der Weltkirche, die in der Vielfalt der Lokalkirchen konkret sichtbar wird, wirkt und lebt. Wir stellen die Verbundenheit mit der weltweiten Gemeinschaft der Gläubigen in ihrer kulturellen Verschiedenheit als Bereicherung des eigenen Christseins vor. Wir ermutigen Christ/innen in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft, sich „ihrer universalen missionarischen Berufung bewusst“ zu werden (Statuten der Päpstlichen Missionswerke Nr. 5). Wir tragen dazu bei, dass Gemeinden und Einzelne ihre Identität im Glauben entwickeln und Mitverantwortung für die Gestaltung der Welt aus dem Glauben übernehmen. Wir ermöglichen weltkirchliche Lernerfahrungen im Bereich des gemeinschaftlichen Glaubensvollzugs und fördern so die Erneuerung des gemeindlichen Lebens in Deutschland.“¹⁶

Die Einnahmen von *missio* (Aachen und München) belaufen sich im Jahr 2014 insgesamt auf 76.966.000 Euro und basieren auf Spendeneinnahmen in Höhe von 39.834.000 Euro und Kollekteneinnahmen in Höhe von 7.407.000 Euro. In der Dekade von 2005 bis 2014 sanken die Einnahmen von *missio* von 81.459.000 (im Jahr 2005) Euro auf 76.966.000 Euro (im Jahr 2014).

Renovabis schreibt als Selbstdarstellung: „Die Aktion *Renovabis* unterstützt nach dem Ende der totalitären kommunistischen Systeme die Christen in Mittel- und Osteuropa (einschließlich des Gebietes der früheren Sowjetunion) bei ihren Bemühungen um die Verkündigung des Evangeliums und bei der Erneuerung der Gesellschaft in Gerechtigkeit und Freiheit. Die Aktion trägt zum Austausch der Gaben zwischen den Ortskirchen in den verschiedenen Teilen Europas bei. Sie soll die von engagierten Gruppen in der Kirche unseres Landes seit Jahrzehnten getragenen Bemühungen um Begegnung und Versöhnung der Christen in Europa mittragen und weiterführen. Im Besonderen sollen das reiche spirituelle Erbe der Kirche in Mittel- und Osteuropa und die Erfahrung eines in der Bedrängnis

¹⁶ https://www.missio-hilft.de/media/ueber_uns/leitbild.pdf

gewachsenen Glaubens der Erneuerung des christlichen Lebens im eigenen Land zugute kommen. Die Aktion dient dem partnerschaftlichen Zusammenwirken der Katholiken in Deutschland mit den Christen und mit allen Menschen guten Willens in Mittel- und Osteuropa bei der Erneuerung von Kirche und Gesellschaft. Die Aktion erfüllt ihren Dienst im Zusammenwirken mit den entsprechenden Einrichtungen der Kirche in anderen europäischen und außereuropäischen Ländern. Durch das Bemühen um eine Vertiefung der gesamteuropäischen Kooperation trägt sie dazu bei, die Verantwortung der Kirche für Mittel- und Osteuropa immer mehr als gesamteuropäische Aufgabe erfahrbar zu machen. Die Aktion macht im Rahmen ihrer Zielsetzung und ihres Auftrages die Gläubigen und die Öffentlichkeit in Deutschland auf die Situation der Menschen und auf den Dienst der Kirche in Mittel- und Osteuropa aufmerksam. Dies geschieht vor allem im Rahmen des jährlichen Aktionstages (Pfingstsonntag) in Verbindung mit einer allgemeinen Kollekte zugunsten der Aktion in allen deutschen Diözesen. Die Aktion leistet konkrete Hilfe bei der Erfüllung des pastoralen und des gesellschaftlichen Dienstes der Kirche in Mittel- und Osteuropa, besonders auch am notleidenden Menschen. Die durch die Aktion gewährte Hilfe ist Hilfe zur Selbsthilfe, die darauf angelegt ist, die Situation der Kirche und die Lebensverhältnisse der Menschen dauerhaft zu verbessern. Die Förderung von tragfähigen Strukturen der Partner verdient deshalb besondere Aufmerksamkeit. Eine angemessene Eigenbeteiligung der Partner wird vorausgesetzt.“¹⁷

Die Einnahmen von Renovabis belaufen sich im Jahr 2014 auf insgesamt 35.223.000 Euro und basieren auf Spendeneinnahmen in Höhe von 5.952.000 Euro und Kollekteneinnahmen in Höhe von 5.456.000 Euro. In der Dekade von 2005 bis 2014 sanken die Einnahmen von Renovabis geringfügig von 36.124.000 (im Jahr 2005) Euro auf 35.223.000 Euro (im Jahr 2014).

Entwicklung der Einnahmen der kirchlichen Werke

Mit Blick auf die Entwicklung der Einnahmen der kirchlichen Hilfswerke im katholischen Bereich lässt sich feststellen: Während die Gesamteinnahmen von Misereor im Zeitraum von 2005 bis 2014 von 163.900.000 Euro auf 185.823.000 Euro gestiegen sind, was auf die

¹⁷ <https://www.renovabis.de/ueber-uns/jahresbericht-und-rechenschaft/transparenz>

erfolgreiche Akquise von (staatlichen) Drittmitteln zurückzuführen ist, und die Einnahmen des Kindermissionswerks/Die Sternsinger im gleichen Zeitraum von 73.887.000 Euro auf 78.414.000 Euro stiegen, was auf die erfolgreiche Sternsingeraktion zurückgeführt werden kann, weisen die Gesamteinnahmen der anderen kirchlichen Hilfswerke im Zehnjahreszeitraum zwischen 2005 und 2014 durchgängig eine rückläufige Tendenz auf. Die Einnahmen von Adveniat sanken von 61.606.000 Euro auf 50.833.000 Euro, die Finanzmittel von missio gingen von 81.459000 Euro auf 76.966.000 Euro zurück, und Renovabis hat einen moderaten Rückgang von 36.124.000 Euro auf 35.223.000 Euro zu verzeichnen. Bei Caritas international ist eine Zehnjahresbetrachtung in diesem Intervall nicht hilfreich, da die Spendeneinnahmen¹⁸ des Katastrophenhilfswerks der Katholischen Kirche im Jahr 2005 durch den Tsunami in Asien und die in Folge der Naturkatastrophe (und der medialen Berichterstattung) ausgelöste beispiellose Spendenbereitschaft in Deutschland zu einer verzerrenden Interpretation einladen würden. Die Entwicklung der Finanzsituation der kirchlichen Hilfswerke zeigt ebenso wie die Darstellung der demographischen Entwicklung der mit ihrer Kirche verbundenen Christen, vor welchen gravierenden Herausforderungen die Kirchen in Deutschland stehen, um ihr finanzielles Fundament in den kommenden Jahren zu stabilisieren.

6 Zur Normativität kirchlicher Fundraising-Praxis

Die kirchlichen Hilfswerke sind ebenso wie zahlreiche andere kirchliche Organisationen auf Fundraising-Einnahmen angewiesen, um den satzungsgemäße Zweck zu erfüllen. Dabei orientieren sich kirchliche Organisationen neben den (steuer-)rechtlichen Vorgaben und den Ethikrichtlinien bzw. Standards der einschlägigen Fundraisingverbände auch an christlichen Prinzipien, die Auswirkungen auf das Fundraising haben. Neben der Tradition des Almosens im Neuen Testament kommt mit Blick auf die christliche Normativität einer kirchlichen Fundraising-Praxis insbesondere der im Neuen Testament erwähnte Geldsammlung für die Gemeinde in Jerusalem eine besondere Bedeutung zu. Deshalb soll, um die normativen Koordinaten einer kirchlichen Fundraising-Praxis herauszuarbeiten, im Folgenden zunächst die Situation der Muttergemeinde in Jerusalem im ersten Jahrhundert n. Chr. beschrieben und anschließend die Durchführung bzw. der Verlauf der Kollekte sowie die Übergabe der Kollekte in Jerusalem reflektiert. Dabei impliziert die Untersuchung der sogenannten

¹⁸ Tatsächlich verzeichnete Caritas international im Jahr 2014 mit Blick auf die Gesamteinnahmen ein Rekordhoch in Höhe von 106.162.000 Euro.

„Paulinischen Kollekte“ im Gegensatz zur Analyse des Almosen-Begriffs im Neuen Testament einen Perspektivwechsel. Empfänger der Geldsammlung ist nicht mehr ein in eine Notsituation geratenes konkretes Individuum, sondern eine Gemeinschaft bzw. das, was im Gegensatz zu einer „natürlichen Person“ mit dem Begriff einer „juristischen Person“ bezeichnet wird. Diese Differenzierung ist deshalb weiterführend, da es sich auch bei der im Kontext dieser Untersuchung reflektierten Frage der Kirchen- bzw. Gemeindefinanzierung nicht um eine natürliche, sondern juristische Person handelt.

Schließlich wird die Theologie der paulinischen Kollekte beleuchtet, die vor allem im 20. Jahrhundert von zahlreichen Exegeten interpretiert worden ist, um aus den Überlegungen Schlussfolgerungen für ein (kirchliches) Fundraising zu ziehen. (Müller, Oliver, 2005, S 86f.)¹⁹

6.1 Zur Situation in Jerusalem

Das Neue Testament (Gal 2,10; 1 Kor 16,1-4; 2 Kor 8 und 9; Röm 15,26-32) berichtet darüber, dass eine Kollekte für die Jerusalemer Urgemeinde durchgeführt worden ist. (Gnilka, Joachim, 1996, S. 301-315.) Der Hintergrund dieser Kollekte, deren Ausgang schließlich mit dem Martyrium des Apostels Paulus in Rom endete, ist darin zu sehen, dass die Jerusalemer Bevölkerung verarmt war. Diese Verarmung war fortgeschritten und hatte seine Ursache nicht nur darin, dass die römische Besatzungsmacht ihren Tribut forderte. Auch demografische Entwicklungen spielten eine Rolle. Die Stadtbevölkerung Jerusalems war überaltert, da es einen Zuwanderungsdruck von Juden gab, die in der Diaspora gelebt hatten und nun am Ende ihres Lebens im Schatten des Tempels von Jerusalem sterben wollten. Konkret bedeutete dies, dass viele Frauen und Männer, die alt waren und nicht mehr im Erwerbsleben standen, nach Jerusalem umsiedelten. Diese demografische Situation spiegelte sich auch in der Zusammensetzung der Jerusalemer Urgemeinde wider. (Gnilka, Joachim, 1976, S. 34-41). Deren soziale Situation wurde dadurch verschärft, dass es zwar die Tradition der Führer in Israel gab, regelmäßig Sammlungen in der Diaspora für die verarmte Tempelgemeinde zu veranstalteten. Da sich aber die Urgemeinde von der jüdischen Gemeinde abgespalten hatte, wird ihnen die Unterstützung aus der jüdischen Diaspora nicht mehr gewährt worden sein. Nachdem sich die soziale Not durch die schwere Hungersnot weiter verschlechtert hatte, greifen die christlichen Gemeinden die jüdische Tradition der Diasporakollekte auf und

¹⁹ Vgl. Müller, Oliver, Vom Almosen zum Spendenmarkt. Sozialethische Aspekte christlicher Spendenkultur, Freiburg 2005, 86f.

sammeln für die Jerusalemer Muttergemeinde.²⁰ Vereinbart wurde diese Kollekte auf dem Apostelkonzil, wo Jakobus, Kephas und Johannes einerseits sowie Paulus und Barnabas andererseits das apostolische Wirken gegenseitig anerkannt und sich damit auf die getrennt durchzuführende Heiden- und Judenmission geeinigt hatten. Dabei ging die Initiative zu der Kollekte nicht von Barnabas und Paulus aus, sondern von Jakobus, Kephas und Johannes. Doch willigt Paulus ein, die Aufgabe durchzuführen, und war nun für Organisation und Ausgang der Sammlung verantwortlich. (Gnilka, Joachim, 1996, S. 303). Bei dieser „paulinischen Kollekte“ handelte es sich um die größte Hilfsaktion der Urchristenheit und es ist davon auszugehen, dass sie mit Blick auf den finanziellen Ertrag sehr erfolgreich verlaufen sein muss. (Gnilka, Joachim, 1996, S. 301)

Möglich ist, dass es schon im Vorfeld des Konzils die Tradition der Unterstützung der Armen der Urgemeinde durch die Christen in Antiochien, deren Gemeinde nach der Urkirche wohl die größte Bedeutung zukam, gab.²¹ Mit Blick auf die ökonomische Situation in den makedonischen Gemeinden (es dürfte sich bei dieser Bezeichnung um die Christen in Thessaloniki und Philippi gehandelt haben) hat die Exegese in der Vergangenheit immer wieder darauf hingewiesen, dass auch diese Gemeinden eher als arm bezeichnet werden können. Demnach hätte Paulus also zu einer Kollekte aufgerufen, bei der die Armen den noch Ärmeren helfen.²² Die jüngere Forschung widerspricht dieser Annahme und wertet sie als Ausdruck einer romantisierenden Vorstellung, nach der sich das Christentum vor allem über

²⁰ Überliefert ist, dass in den Jahren 41 bis 54 n. Chr. eine weltweite Hungersnot stattfand, deren Folgen naturgemäß besonders auch die Armen (und im speziellen die Armen in Jerusalem) traf. Bekannt ist, dass die Gemeinde in Antiochien eine Sammlung für die „Brüder in Judäa“ durchgeführt hat (Apg 11,27-30). Diese Kollekte muss aber von der paulinischen Kollekte getrennt werden, denn zur Zeit dieser Kollekte lag keine außerordentliche Notlage vor. (Gnilka, Joachim(1996) S. 306). Eckert, Jost, (1981, S. 65-80.

²¹ Jürgen Roloff ist der Frage nachgegangen, ob ein Zusammenhang zwischen der antiochenischen Kollekte und der paulinischen Kollekte besteht. Er widerspricht der These, die antiochenische Kollekte könnte ihren Ausgangspunkt in der weltweiten Hungersnot gehabt haben, und begründet dies mit der Darstellung der Apostelgeschichte. Doch sieht er durchaus Zusammenhänge mit der paulinischen Kollekte. Er weist darauf hin, dass Barnabas als einer der Initiatoren der Jerusalemer (Güter-) Gemeinschaft mit der antiochenischen Kollekte ein Modell für die paulinische Sammlung entwickelt hätte, die dem Apostel Paulus dann auf dem Apostelkonzil als Verpflichtung aufgebürdet worden sei. (Roloff, Jürgen (1981, S. 182f. Eckert, Jost (1981, S. 67. Beckheuer, Burkhard (1997, S. 36.)

²² Solch eine soziale Verantwortung der Gemeinden untereinander erinnert an die Kollekte zum Weltmissionssonntag, die auf Initiative von Pius XI. seit 1926 in allen Ortskirchen weltweit durchgeführt wird. Der Erlös der Kollekte, die Pius als „die größte Solidaritätsaktion der Christenheit“ bezeichnete, wird zentral zusammengetragen und anschließend an die hundert bedürftigsten Diözesen der Welt verteilt. Dadurch realisiert sich heute noch in der katholischen Kirche eine Solidarität, bei der selbst die armen Ortskirchen ihren Obolus für die Unterstützung noch ärmerer Ortskirchen leisten. Joachim Gnilka schreibt dazu mit Blick auf die aktuellen Herausforderungen durch die paulinische Kollekte: „Die heutigen Gegensätze von arm und reich, von Industrienationen und unterentwickelten Ländern spiegeln sich auch in den Kirchen des Nordens und Südens unserer Welt wider. Der hier zu schaffende Ausgleich gehört vermutlich zu den wichtigsten Aufgaben weltweiter Caritasarbeit heute und ist gewiss ganz im Sinn der Kollekte der paulinischen Gemeinden für die Armen in Jerusalem.“ (Gnilka, Joachim, (1976, S. 39.)

Sklaven verbreitet haben soll. (Stegemann, Ekkehard W./ Stegemann, Wolfgang, 1995, S. 250).²³ Gründlich hat W. A. Meeks die soziale Zusammensetzung der paulinischen Gemeinden untersucht und kommt zu dem Schluss, die Gemeinde repräsentiere „Menschen aus mehreren sozialen Schichten nebeneinander, wobei allerdings die höchste und die niedrigste Stufe der griechisch-römischen Sozialskala fehlen“ (Meeks, W. A., 1993, S. 76).²⁴ Demnach dürfte es sich bei der Zusammensetzung der paulinischen Gemeinden eher um Gruppierungen gehandelt haben, in denen die Mittelschicht dominierte. (Stegemann, Ekkehard W./ Stegemann, Wolfgang, 1995, S. 252)

Es ist fraglich, ob Paulus die Kollekte als eine einmalige Sammelaktion betrachtete oder diese als Dauereinrichtung etablieren wollte. (Lüdemann, G., 1980, S. 106f) Tatsächlich ist bekannt, dass Paulus acht Jahre nach dem Aufruf zur Kollekte den Erlös der Kollekte mit zahlreichen Begleitern nach Jerusalem bringen wird. Doch könnte der Apostel durchaus noch weiterreichende Pläne gehabt haben. So wäre durchaus denkbar, dass Paulus ursprünglich beabsichtigt haben könnte, nach der Überbringung der Kollekte im Rahmen seiner geplanten Weiterreise (über Rom nach Spanien) auch dort für die Muttergemeinde zu sammeln. (Nickle, Keith, 1966)

Eine etwas andere Genese der paulinischen Kollekte konstruiert der Römerbrief. Dort wird berichtet: „Denn Mazedonien und Achaia haben eine Sammlung beschlossen für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem. Sie haben das beschlossen, weil sie ihre Schuldner sind. Denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Anteil erhalten haben, so sind sie auch verpflichtet, ihnen mit irdischen Gütern zu dienen.“ (Röm 15,26f) Es erstaunt, dass Paulus den Römern gegenüber erwähnt, die Kollekte basiere auf einem Beschluss der Gemeinden von Mazedonien und Achaia und dabei verschweigt, dass die Kollekte auf dem Apostelkonzil vereinbart worden ist. Es bleibt offen, welche Motivation den Apostel zu dieser Darstellungsform bewogen haben mag.²⁵

²³ Vgl. Stegemann, Ekkehard W./ Stegemann, Wolfgang (1995, S. 250).

²⁴ Meeks schreibt darüber hinaus, dass die Ärmsten der Armen, die Bauern, Landsklaven und Tagelöhner, im städtischen Umfeld der paulinischen Gemeinden nicht anzutreffen waren. Den typischen Christen charakterisiert er als freien Handwerker oder freien Händler.

²⁵ In der Tradition wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass es erstaunlich sei, dass der Apostel Paulus im Römerbrief nicht auch die Gemeinde in Rom auffordert, sich an der Kollekte zu beteiligen. Da es sich aber beim Römerbrief um den ersten Kontakt des Apostels mit der Gemeinde in Rom handelt, dürfte es schon allein deshalb als unpassend empfunden worden sein, wenn der Apostel seinen Erstkontakt direkt mit finanziellen Forderungen verbunden hätte.

Auffällig ist, dass Lukas die Kollekte in der Apostelgeschichte nur am Rand erwähnt. Weder im Rahmen seiner Schilderung des Apostelkonzils (Apg 15,1-35), das vermutlich im Jahr 48 stattgefunden hat, noch bei seiner Darstellung der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem spielt diese Kollekte eine Rolle. Fast beiläufig erwähnt Lukas die Kollekte erst im Rahmen der Rede des Apostels vor dem römischen Statthalter Felix wo er den Apostel zitiert: „Nach mehreren Jahre bin ich gekommen, um Almosen für mein Volk zu bringen und zu opfern“ (Apg 24,17).²⁶ Bei dem Almosen dürfte es sich zweifelsfrei um die Übergabe der Einnahme aus der groß angelegten Kollekte des Apostels Paulus handeln. Doch komponiert Lukas seine Darstellung so, dass es den Anschein hat, als handle es sich um ein privates Almosen des Paulus.²⁷ Verschiedene Exegeten begründen das Schweigen des Lukas über die Kollekte damit, dass der Verlauf und Ausgang das für die lukanische Theologie „fundamentale Bild einer einheitlichen Kirche aus Juden und Heiden an einer entscheidenden Stelle in Frage gestellt“ (Roloff, Jürgen, 1981. Hammann, Gottfried, 2003, S. 25) habe.²⁸

6.2 Durchführung der Kollekte

Die Organisation und Durchführung der Kollekte ist für Galatien, Makedonien und Achaia belegt (1 Kor 16,1; Röm 15,26; 2 Kor 8 und 9). Es gilt als wahrscheinlich, dass auch die Gemeinde in Ephesus sich an der Kollekte beteiligt haben wird. Darauf könnte auch die Liste der Begleiter des Paulus deuten, die den Apostel zur Kollektenübergabe nach Jerusalem begleiten (Apg 20,4). Erwähnt werden dort unter anderem Tychikus und Trophimus aus Asien. Bekannt ist, dass zumindest Trophimus aus Ephesus stammt (Apg 21,29). Nun liegt es nahe, dass nur dann ein Vertreter der Gemeinde in Ephesus den Apostel zur Kollektenübergabe nach Jerusalem begleitet, wenn die Gemeinde sich selbst zuvor auch finanziell an der Kollekte beteiligt hat. Außerdem ist bekannt, dass Paulus sich längere Zeit in

²⁶ Dies ist umso erstaunlicher, als ihr doch auf dem Apostelkonzil und im Rahmen der letzten Jerusalemreise des Apostels größere Bedeutung zukam. (Gnilka, Joachim, 1996, S. 301). Klaus Berger weist darauf hin, dass die Apostelgeschichte im Zusammenhang mit der paulinischen Kollekte auf die gleiche Diktion zurückgreift wie bei der Übergabe der Almosen des heidnischen Kornelius, wo überliefert wird, der Hauptmann habe Almosen (ἐλεημοσύνας) für sein Volk (ἔθνος) überbracht. Berger stellt daraufhin die Frage, ob dies Ausdruck eines theologisch und soziologisch relevanten Brauchs sei, mit dem die Beziehung der Gottesfürchtigen zu Israel geregelt werde. Dies würde bedeuten, dass die kirchliche Einheit mit Hilfe der Kollekte unter jüdischen Voraussetzungen realisiert worden ist. (Berger, Klaus, (1976/77, S. 201.)

²⁷ Eckert weist darauf hin, dass die Almosenspende in der Apostelgeschichte „auch nicht speziell der christlichen Muttergemeinde, sondern den Armen des jüdischen Volkes“ gilt. (Eckert, Jost, (1981, S. 66f.) Die fehlende Erwähnung der Kollekte in der Apostelgeschichte ist besonders auffällig, da davon auszugehen ist, dass die Kollekte den Apostel Paulus in der letzten Phase seines Wirkens stark in Anspruch genommen haben muss. (Gnilka, Joachim (1996, S. 301.)

²⁸ Andere Exegeten vermuten ohne Bezug zur lukanischen Gesamtkonzeption seiner Theologie, dass Lukas die Kollekte aus dem einfachen Grund verschweigt, weil sie mit einem Misserfolg endet. (Lüdemann, G., (1983, S. 94ff.)

Ephesus aufgehalten hat. Es dürfte unwahrscheinlich sein, dass Paulus im Rahmen dieses Aufenthalts nicht auch für die ihm aufgetragene Kollekte geworben haben soll. (Vgl. Gnilka, Joachim, 1996, S. 305.)

Schon im ersten Korintherbrief erwähnt der Völkerapostel die Sammlung für die Gemeinde in Jerusalem. Dabei bittet Paulus darum, dass die Kollekte nicht in letzter Sekunde durchgeführt wird, sondern die Gemeinde in Korinth als regelmäßige Aufgabe begleitet: „Jeder soll immer am ersten Tag der Woche etwas zurücklegen und so zusammensparen was er kann. Dann sind keine Sammlungen mehr nötig, wenn ich komme“ (1 Kor 16,2).²⁹ Möglicherweise war daran gedacht, dass die Kollekte im Zusammenhang mit dem Besuch der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung praktiziert werden sollte. (Vgl. Gnilka, Joachim, 1996, S. 304) An dieser Stelle wird deutlich, dass es Paulus nicht um eine Spontankollekte geht, sondern um die längerfristige Übernahme einer sozialen Verantwortung für die Gemeinde in Jerusalem. (Vgl. Gnilka, Joachim, 1976, S. 38.)

Im zweiten Korintherbrief ist uns ein Aufruf überliefert, mit dem der Apostel Paulus für die Kollekte wirbt. Im Zentrum des paulinischen Appells steht bezeichnenderweise der Hinweis auf die Agape, die sich nun in der konkreten Handlung konkretisieren muss. Paulus schreibt: „Wie ihr aber an allem reich seid, an Glauben, Rede und Erkenntnis, an jedem Eifer und an der Liebe, die wir in euch begründet haben, so sollt ihr euch auch an diesem Liebeswerk mit reichlichen Spenden beteiligen“ (2 Kor 8,7).³⁰ Der Apostel betrachtet die Sammlung als einen Ausdruck des neuen Bewusstseins, das aufgrund der christlichen Botschaft in der Gemeinde von Korinth entstanden ist. (Gnilka, Joachim, 1976, S. 38) Es geht ihm darum, dass die Praxis der Liebe als Reaktion auf die im Glauben angenommene Botschaft des Evangeliums und als zeichenhafte Verkündigung verstanden und umgesetzt wird. (Pompey, Heinrich, 1995, S. 78.)

In der Durchführung der Kollekte sieht der Apostel eine Prüfung für die Echtheit des Glaubens, der in den an der Kollekte beteiligten Gemeinden herrscht. (Eckert, Jost, 1981, S. 75.) Er schreibt: „[...] ich gebe euch Gelegenheit, angesichts des Eifers anderer auch eure

²⁹ Nach 1 Kor 16,1 dürfte der Apostel Paulus die Anordnung während seiner dritten Missionsreise ebenfalls den galatischen Gemeinden mitgeteilt haben.

³⁰ Der Vergleich mit der Kollektenpraxis bei der jüdischen Tempelsteuer offenbart einige Parallelen. Es entsprach dem Procedere der Tempelsteuer, dass die Steuer in der Diaspora und im Land Israel von Vertrauensleuten vor Ort eingesammelt und anschließend von einer Delegation nach Jerusalem gebracht wurde. Nichtjuden waren von der Tempelsteuer ausgenommen. (Stegemann, Ekkehard W./ Stegemann, Wolfgang, (1995, S. 115f.) Burkhard Beckheuer weist darauf hin, dass die Empfehlungen der Kollektendelegation in 2 Kor 8,14-24 dem jüdischen Zeugen- und Botenrecht entsprechen. Dies wertet er als Beleg dafür, dass die jüdischen Wurzeln des Heidenapostels sein Denken und Handeln bestimmen. (Beckheuer, Burkhard, (1997, S. 272.)

Liebe als echt zu erweisen“ (2 Kor 8,8). Um die Christen in Korinth zu großzügigen Spenden zu ermutigen, erwähnt er in 1 Kor 8,1-5 das beispielhafte Verhalten der makedonischen Gemeinden und schreibt anschließend über seine Einschätzung des Verhaltens der Gemeinde in Korinth: „Über den Dienst für die Heiligen euch zu schreiben ist für mich überflüssig; denn ich kenne eure Bereitwilligkeit, die ich von euch den Makedoniern rühme; dass Achaia seit dem vorigen Jahr gerüstet ist; und euer Eifer hat die Mehrzahl von ihnen angespornt.“ Betont positiv ist diese Einschätzung des Verhaltens der Korinther durch Paulus und dürfte weniger mit seiner tatsächlichen Erfahrung als mit pädagogisch-motivatorischer Absicht zu erklären sein. Dieses Werben für sein Anliegen dürfte umso notwendiger gewesen sein, als das Verhältnis des Apostels zur Gemeinde in Korinth durchaus durch die antipaulinischen Agitationen (2 Kor 10-13), die auch die Durchführung der Kollekte in Korinth behindert hatten, sowie durch den missglückten Zwischenbesuch (2 Kor 2,1-4) belastet war. Der Erfolg der Kollekte war wesentlich davon abhängig, dass sich die Spannungen zwischen dem Apostel und den Gemeinden beruhigen ließen. (Gnilka, Joachim (1996, S. 305.)

Ähnlich wie der Hinweis auf eine frühzeitige Ansparung der Kollekte zeigt auch die Organisation der Geldübernahme, dass Paulus sich detaillierte Gedanken über die Durchführung der Kollekte gemacht hat. So geht der Völkerapostel nicht alleine mit dem Geld nach Jerusalem, sondern nimmt einige Reisebegleiter mit, die in der Apostelgeschichte namentlich erwähnt werden: „Dabei begleiteten ihn Sopater, der Sohn des Pyrrhus, aus Beröa, Aristarch und Sekundus aus Thessalonich, Gaius aus Derbe und Timotheus sowie Tychikus und Trophimus aus der Provinz Asien“ (Apg 20,4). Natürlich sollte die Begleitung des Apostels zum einen dazu dienen, den gewissenhaften Umgang mit dem Geld später belegen zu können und den Apostel dadurch vor evtl. Anschuldigungen zu bewahren (2 Kor 8,21). Darüber hinaus stellten die Begleiter aber auch Repräsentanten der verschiedenen paulinischen Gemeinden dar und trugen so dazu bei, dass es sich bei der Übergabe der Kollekte nicht nur um einen ökonomischen Transfer handelt, sondern dass dieser eine persönliche, gemeindeverbindende Note erhält. (Gnilka, Joachim 1976, S. 38)6.3 Die Übergabe der Kollekte in Jerusalem

Der Ausgang der paulinischen Kollekte ist bekannt. Vermutlich muss eine größere Summe zusammengekommen sein. Paulus erwägt die Reise nach Jerusalem erstmals im Frühjahr 57

in Ephesus (1 Kor 16,3f) (Borse, Udo, 1981, S. 64.)³¹, doch war er sich zunächst unsicher, ob er sich persönlich auf den Weg nach Jerusalem machen sollte, um den Erlös zu übergeben, oder ob er diese Aufgabe den mit Begleitbriefen ausgestatteten Gemeindevertretern überlassen soll (1 Kor 16,3). Dem Apostel wird bewusst gewesen sein, dass seine Reise in die jüdische Metropole mit Gefahr für Leib und Leben verbunden gewesen ist. Dies belegt der Gebetswunsch, den er gegenüber der Gemeinde in Rom äußert (Röm 15,31). (Beckheuer, Burkhard, 1997, S. 270.) Dennoch entschied sich der Apostel zur Teilnahme an der Reise³² und es wurde vereinbart, die Kollekte im Rahmen eines demonstrativen Aktes zu übergeben. So reiste die Delegation auf dem Seeweg (Apg 20,13-21,8) nach Jerusalem. Dort muss zwischenzeitlich die Spannung zwischen den Juden und der judenchristlichen Gemeinde eskaliert sein. Die Zunahme der Spannung lässt sich unter anderem auf die Zunahme des jüdischen Nationalismus nach der Thronbesteigung Neros im Jahr 54 zurückführen, der „alle Züge eines Kulturkampfes“ (Roloff, Jürgen, 1981, S. 312.) in sich trug. Paulus wird sich mit gemischten Gefühlen auf diese Reise begeben haben. Denn das Verhältnis des Apostels zu den Christen in der Muttergemeinde war durchaus ambivalent, und der Konflikt in Antiochien sowie die Auseinandersetzungen mit seinen judenchristlichen Gegnern werden die Beziehung weiter belastet haben. (Eckert, Jost, 1981, S. 77)³³ Darüber hinaus dürfte der Apostel befürchtet haben, dass sein Besuch nicht nur Anlass zu Konflikten mit der christlichen Gemeinde, sondern auch zu Repressalien durch Mitglieder der jüdischen Gemeinde führen könnte.³⁴

In Jerusalem zeigt es sich schließlich, dass die Muttergemeinde die Kollekte nicht annehmen will.³⁵ Um eine weitere Eskalation zu vermeiden möchte Jakobus, der Leiter der Jerusalemer Gemeinde, eine öffentliche Kollektenübergabe umgehen. Auch Paulus war daran gelegen, mit Blick auf die jüdische Gemeinde in Jerusalem weitere Eskalationen zu vermeiden. (Gnilka,

³¹. Es handelt sich bereits um die dritte Jerusalemreise, die der Apostel nach seinem Damaskuserlebnis unternahm.

³² Der Apostel dürfte bis zum Schluss Bedenken gegen diese Reise gehabt haben. So schreibt er im Römerbrief, der verfasst wurde als die Kollekte bereits abgeschlossen war, die Römer mögen ihm im Gebet beistehen, damit „ich errettet werde von den Ungläubigen und mein Dienst, den ich für Jerusalem tue, den Heiligen willkommen sei“ (Röm 15,30).

³³ Burkhard Beckheuer vermutet, dass Paulus den Vertretern der Jerusalemer Gemeinde einen Bruch des mit Handschlag bekräftigten Vertrags (Gal 2,9) vorwarf, da die Jerusalemer Gemeinde die zunächst beschlossene und praktizierte *κοινωνία* schon bald nach der Synode beendet hatten. (Beckheuer, Burkhard, (1997, S. 271).

³⁴ Die Sorge vor weiteren Repressionen der jüdischen Gemeinde den „abtrünnigen“ Christen gegenüber dürfte auch die Jerusalemer Urgemeinde gehabt haben und dem Besuch des Apostels Paulus schon allein mit gemischten Gefühlen entgegen gesehen haben. In diesem Kontext ist die Bitte des Jakobus zu verstehen, Paulus möge vor den Juden einen Beweis seiner Gesetzestreue liefern (Apg 11,23f).

³⁵ Vermutlich werden radikale judenchristliche Gruppierungen in Jerusalem die Unterstützung der Gemeinde durch die paulinische Kollekte von Anfang an abgelehnt haben. Dies würde auch erklären, warum die Apostelgeschichte die Kollekte nur an einer einzigen Stelle beiläufig erwähnt.

Joachim, 1976, S. 40.) Deshalb findet die Kollektenübergabe unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt. Jakobus, der als kluger Taktiker bekannt ist, schlägt dem Apostel vor, einen Teil des Geldes zu verwenden, um das Gelübde zweier Gemeindemitglieder im Tempel, das sogenannte „Nasiräatsgelübde“, einzulösen (Apg 21,15-26). Damit würde der Apostel demonstrieren, dass er die Juden nicht zum Abfall vom Gesetz aufrufe.³⁶ Paulus willigt ein, doch als er den Tempelbezirk betritt, um das Gelübde einzulösen, entsteht ein Aufruhr. Die Römer greifen ein und nehmen Paulus zunächst in Schutzhaft (Apg 21,27-23,11). Daran schließt sich ein jahrelanger Prozess an, der zunächst in Jerusalem und Cäsarea und schließlich in Rom stattfand. Der Prozess endet mit dem Todesurteil, und somit ist die Jerusalemer Kollekte der Ausgangspunkt für das Martyrium des Apostels.

6.4 Normative Grundzüge der paulinischen Kollekte

Unbestritten ist, dass die Kollekte zugunsten der Jerusalemer Muttergemeinde für Paulus einen herausragenden Stellenwert besitzt. Dabei betrachtet der Apostel die Geldsammlung nicht in erster Linie als ökonomische Herausforderung oder ausschließlich sozial-caritative Aufgabe, sondern integriert die Geldsammlung in sein missionarisches und ekklesiologisches Verständnis.³⁷ Auffällig ist, dass der Apostel fast eine Theologie der Kollekte entwickelt hat (Gal 2,10; 1 Kor 16,1-4; 2 Kor 8 und 9). (Beckheuer, Burkhard, 1997, S. 274f.) Tatsächlich ist es aber schwierig, die entscheidende paulinische Motivation herauszuarbeiten. Es ist zu vermuten, dass die Idee einer heidenchristlichen Kollekte für die Muttergemeinde ursprünglich nicht von Paulus ausgegangen sein dürfte.³⁸

Einige Indikatoren weisen darauf hin, dass die Kollekte auf eine Initiative der Jerusalemer Gemeinde zurückzuführen ist. So wird darauf verwiesen, dass der Apostel Paulus zunächst zwar betont, dass man ihm auf dem Apostelkonvent keinerlei Auflagen gemacht habe (Gal 2,1ff), doch räumt er wenige Verse später mit der Formulierung „nur der Armen sollten wir gedenken“ doch die Kollekte als eine Auflage ein. Bereits Karl Holl hat daraus geschlossen,

³⁶ Jürgen Roloff betrachtet dies als notwendige Voraussetzung, damit die gesetzestreuen Judenchristen in Jerusalem den Widerstand gegen die Annahme der Kollekte aufgeben und den gesammelten Betrag annehmen konnten. (Roloff, Jürgen, (1981, S. 313).

³⁷ An diesem Punkt ist Ratzinger zu widersprechen, der in seinem im 19. Jahrhundert veröffentlichten epochalen Standardwerk über die christliche Armenpflege, das bis heute immer wieder zitiert wird, die paulinische Kollekte auf die Dimension der wirtschaftlichen Unterstützung reduziert. (Ratzinger, Joseph, (1884, S. 23f).

³⁸ Jost Eckert erwähnt die Hypothese, dass die Autoritäten der Kirche in Jerusalem einer rein karitativen Hilfeleistung der antiochenischen Gemeinde für die Armen in Jerusalem einen neuen Sinn gegeben haben und hierin „ein willkommenes Zeichen der Verbundenheit der Heidenchristen mit der judenchristlichen Muttergemeinde“ (Eckert, Jost, (1981, S. 68) sahen.

dass es sich bei der Kollekte um ein dem Apostel abgerungenes Zugeständnis handelt, das zugleich das Selbstverständnis einer Sonderstellung der Jerusalemer Gemeinde offenbart. (Holl, Karl, 1964, 44-67.) Dieses drücke sich nicht zuletzt in der Verwendung des Ausdrucks *ἐκκλησία* aus, mit dem die Gemeinde als das wahre Israel bezeichnet wird, sowie in der Bezeichnung der Gemeinde als *οἱ πτωχοί* bzw. *οἱ ἅγιοι*.³⁹ Holl geht davon aus, dass die Vertreter der Jerusalemer Muttergemeinde dabei in Anlehnung an die jüdische Tempelsteuer ein Besteuerungsrecht über die heidenchristlichen Gemeinden beansprucht haben⁴⁰. Diese Interpretation wird heute aber abgelehnt, da im Rahmen dieser Tempelsteuerhypothese nicht plausibel gemacht werden kann, warum die Gemeinde die Annahme der Kollekte später verweigert haben soll. (Beckheuer, Burkhard, 1997, S. 51.)

6.5 Finanzielle und geistliche Güter

Darüber hinaus beinhaltet die Kollekte im paulinischen Verständnis eine andere über die ökonomische Dimension hinaus gehende Wechselbeziehung.⁴¹ Während das Evangelium ursprünglich von Jerusalem ausgegangen ist und die heidenchristlichen Gemeinden dieses von dort empfangen haben, antworten diese nun mit ihren Beiträgen zur Kollekte in finanzieller Hinsicht. Damit geben sie der Urgemeinde etwas zurück, „denn wenn die Heiden an ihren geistigen Gütern Anteil bekommen haben, sind sie auch verpflichtet, ihnen mit ihren irdischen zu dienen“ (Röm 15,27). Mit dieser Argumentation greift Paulus eine Argumentation auf, die auf dem Gedanken des Gleichheitsprinzips beruht, das gerade im hellenistischen Kulturkreis durchaus bekannt war. Der Apostel schreibt: „Denn es geht nicht darum, dass ihr in Not geratet, indem ihr anderen helft; es geht um einen Ausgleich. Im Augenblick soll euer Überfluss ihrem Mangel abhelfen, damit auch ihr Überfluss einmal eurem Mangel abhilft. So soll ein Ausgleich entstehen, wie es in der Schrift heißt: Wer viel gesammelt hatte, hatte nicht zu viel, und wer wenig, hatte nicht zu wenig“ (2 Kor 8,13-15). Mit dem Überfluss der Jerusalemer Gemeinde bezeichnet Paulus den geistigen Reichtum der Urgemeinde.⁴² In dieser

³⁹ Es versteht sich von selbst, dass das Selbstverständnis der Jerusalemer Gemeinde als das wahre Israel zur Auseinandersetzung mit dem Judentum sowie zur Verfolgung der Jerusalemer Christen führen musste.

⁴⁰ Einige Exegeten interpretieren die paulinische Kollekte als Pendant zur Tempelsteuer, die jeder Israelit ab seinem zwanzigsten Lebensjahr als Beitrag für den Tempelkult entrichten muss. Dies würde dann die Interpretation einschließen, dass diese Kollekte nicht als einmalige Sammlung durchgeführt, sondern regelmäßig wiederholt werden sollte. (Holl, Karl., (1964, S. 62. Nickle, Keith, (1966). Gnllka, Joachim(1996, S. 308).

⁴¹ Mit Blick auf die funktionale Einordnung des Geldes werden heute ähnliche Zusammenhänge erkannt. In seinem Vortrag „Kommunikationswelt Weltgesellschaft“, den er auf dem ersten Kongress für Kommunikative Theologie im Februar 2003 in Innsbruck hielt, ordnete auch Wolfgang Palaver das Geld als „monetäres Kommunikationsmittel“ ein. (Palaver, Wolfgang, (2003, S. 37-50.)

⁴² Paulus geht nicht näher darauf ein, worin dieser geistige Reichtum der Jerusalemer Gemeinde besteht. Er wird aber dabei die Tatsache im Blick haben, dass die Jerusalemer Christen die ersten waren, die den Glauben an Jesus Christus annahmen.

Argumentation, die auf dem Prinzip der Gleichheit basiert, schwingt auch das Bewusstsein der Gleichrangigkeit mit. So ist die Argumentation vom Ausgleich der geistigen und materiellen Gaben zugleich Ausdruck des paulinischen Verständnisses der Gleichrangigkeit der heidenchristlichen mit den judenchristlichen Gemeinden. (Gnilka, Joachim, 1996, S. 313.)

In seinem Brief an die Galater bezieht sich der Apostel Paulus in knappen Worten auf die auf dem Apostelkonzil in Antiochien getroffene Vereinbarung: „Nur sollten wir der Armen gedenken, was zu tun ich mich eifrig bemüht habe“ (Gal 2,10). Diese Textstelle provoziert viele Fragen. Auf zwei Auffälligkeiten soll hier hingewiesen werden. Zunächst einmal ist der Gebrauch des Begriffs *μνημονεύωμεν* für eine Kollekte ungewöhnlich.⁴³ Dieser Begriff wird in der Regel zur Bezeichnung eines fürbittenden Gebets verwendet. Dies dürfte darauf hinweisen, dass die finanzielle Solidaritätsaktion im paulinischen Verständnis den Rahmen einer sozialen Unterstützung übersteigt. Darüber hinaus drückt sich in dieser kurzen Formulierung ein wesentliches Kriterium christlichen Selbstverständnisses aus. Joachim Gnilka weist darauf hin, dass die Bezeichnung „die Armen“ im neutestamentlichen Kontext eben nicht dazu dient, eine Gruppe soziologisch zu definieren. Er betont, dass in dieser Begrifflichkeit eine theologische Wertung einfließt: „Die Armen sind jene, auf deren Seite Gott steht, weil Gott für die Entrechteten und Notleidenden eintritt und insbesondere im endzeitlichen Gericht eintreten wird. Dieses Verständnis der Armen, wonach das Wort nahezu zu einem Ehrenprädikat wird, knüpft an die Predigt Jesu an.“ (Gnilka, Joachim, 1976, S. 35.) Arme sind im neutestamentlichen Sinn also nicht nur diejenigen, die in wirtschaftlicher Not leben oder auf Unterstützung angewiesen sind, sondern im theologischen Sinn vor allem die Lieblinge Gottes.⁴⁴ Hier greift das Neue Testament das Armutsverständnis auf, das sich in den Spätschriften des Alten Testaments herausgebildet hat.⁴⁵ In der Verwendung dieser Terminologie zeigt sich das kultisch-sakrale Verständnis des Apostels. Er versteht die Kollekte als Möglichkeit für die heidenchristlichen Gemeinden, ihre Teilnahme an der

⁴³ Bauer-Aland nennt neben dieser Stelle keinen weiteren Gebrauch des Begriffs *μνημονεύωμεν* zur Bezeichnung einer Kollekte. (Bauer-Aland(1985). Gnilka, Joachim(1996), S. 302).

⁴⁴ Fraglich ist, ob die Jerusalemer Christen sich selbst als „Arme“ bezeichnet haben. L. E. Keck weist in seiner Untersuchung „The Poor among the Saints in the New Testament“ darauf hin, dass der Begriff „die Armen“ in der Apostelgeschichte nicht begegnet, obwohl Lukas solch eine Bezeichnung aufgrund seines theologischen Verständnisses sicherlich gerne aufgegriffen hätte. (Keck, L. E., (1965) S. 100-129). Gnilka, Joachim, 1996, S. 311).

⁴⁵ Während diese Position Gnilkas von zahlreichen Exegeten geteilt wird, bezweifelt Jost Eckert, dass es sich beim Begriff „die Armen“ um ein „eschatologisches Ehrenprädikat der Urgemeinde“ handelt. Eckert geht davon aus, dass mit dieser Bezeichnung die tatsächlich Armen in der Jerusalemer Gemeinde gemeint sind, die „aufgrund der besonderen heilsgeschichtlichen Bedeutung dieser Gemeinde“ nicht vergessen werden dürfen. (Eckert, Jost, 1981, S. 71).

Kollekte als Liebedienst sowie als Teil des eschatologischen Geschehens am Volk Israel zu deuten. (Beckheuer, Burkhard, 1997, S. 274.)

Es ist darüber hinaus auffällig, dass der Apostel die Christen der Urgemeinde ohne nähere Ortsangabe als „die Heiligen“ (Röm 15,25; 1 Kor 16,1; 2 Kor 8,4; 9,1,12) bezeichnet. Damit greift Paulus das messianisch-apokalyptische Selbstverständnis der Jerusalemer Gemeinde auf, die sich als ἐκκλησία του θεου verstand, und verwendet den Begriff, der die Ehrenstellung der Jerusalemer Gemeinde impliziert (Gnilka, Joachim, 1996, S. 310f.).⁴⁶ Ein Spezifikum der abweichenden Darstellung der paulinischen Kollekte im Römerbrief besteht darin, dass die Empfänger der Kollekte hier abweichend zur Bezeichnung im Galaterbrief als die „Armen unter den Heiligen“ (Röm 15,26) bezeichnet werden. Damit werden die sozial Schwachen in den Blick genommen.

Schon Karl Holl hat als Vertreter der Tübinger Schule den Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen aufgegriffen und mit Blick auf die paulinische Kollekte interpretiert.⁴⁷ Holl führt den Suprematsanspruch der Muttergemeinde zum einen darauf zurück, dass die Gemeinde der Ort ist, an dem die Apostel das Selbsterlebte weitergeben. Und zum anderen wird Jerusalem als heilige Stadt der Juden betrachtet worden sein, der mit Blick auf die Parusie eine Vorrangstellung eingeräumt worden ist.⁴⁸

Die Analyse des theologischen Selbstverständnisses der Jerusalemer Gemeinde greift auch Klaus Berger im Rahmen seiner Interpretation der paulinischen Motivation auf. Er betont, dass das Almosen gottesfürchtiger Heiden für die Armen im Judentum als ein Erkennungszeichen für das Verhältnis zum Gottesvolk galt und deshalb im engen Kontext zu ihrer eigenen Bekehrung interpretiert wurde (Berger, Klaus, 1976/77, S. 203).⁴⁹ Er betrachtet Gal 2,10 als Ausdruck einer Kompromisslösung, durch die eine „Legitimierung unbeschnittener Gemeinden [...] mit Hilfe traditioneller jüdisch-theologischer Kategorien“ (Berger, Klaus, 1976/77, S. 199) angestrebt wird. Berger übernimmt die Einschätzung von Holl, dass die Kollekte auf eine Sonderstellung der Gemeinde in Jerusalem hinweist. Er

⁴⁶ Dagegen argumentiert Eckert, dass die Kollekte nicht als Ausdruck der Anerkennung eines Jurisdiktionsprimates der Jerusalemer Kirche interpretiert werden darf. (Eckert, Jost, 1981, S. 65f.)

⁴⁷ Karl Holl interpretiert die unterschiedliche Bezeichnung der Christen in der Muttergemeinde zum einen damit, dass es dem Apostel vor den Römern unangenehm gewesen sein muss, um die Unterstützung der Urgemeinde zu bitten. Zum anderen diene die Verwendung des Begriffs „Die Armen“ im Gegensatz zur Formulierung „Die Heiligen“ dem Apostel „zur Entschuldigung der ihm gemachten Auflagen“. (Holl, Karl., 1964, S. 60).

⁴⁸ Georgi, Dieter, 1965, S. 27).

⁴⁹ Dabei grenzt Berger aber ein, dass Paulus mit dieser Beurteilung der Kollekte die Heidenchristen natürlich nicht als Christen zweiter Klasse eingestuft haben kann.

betont dabei vor allem mit Blick auf den zweiten Argumentationsstrang von Holl, dass dies unter anderem auf die eschatologischen Vorstellungen des Judentums zurückzuführen sei (Hainz, Josef, 1981, S. 41.), die auch die Parusieerwartung der Christen beeinflusst und zum Selbstverständnis der Jerusalemer Gemeinde als „heiliger Rest Israels“ beigetragen haben dürfte.⁵⁰ Berger wertet die von Paulus offensichtlich erwünschte Annahme der Kollekte durch die Jerusalemer Gemeinde als Anerkennung des Zugehörigkeitswillens der Heidenchristen. Zusammenfassend hält er fest: „Weder Bekenntnis noch Soteriologie stehen für Paulus bei der Kollektenfrage auf dem Spiel, damit handelt es sich aber zugleich auch nicht um einen ‚gesetzlichen‘ Brauch, vielmehr hat die Kollekte die Funktion, Zeichen der Gemeinschaft, des Willens zur Zugehörigkeit und damit der Ernsthaftigkeit der Bekehrung auch der hinzugekommenen Heiden zu sein.“ (Berger, Klaus, 1976/77, S. 204.) Mit Blick auf die Bedeutung der Gemeinschaft weist Berger darauf hin, dass Einheit und Gemeinschaft der Kirche für Paulus nicht gesetzliche, sondern christologische Kategorien sind. Der Kollekte könne deshalb nicht aus gesetzlichem Blickwinkel, sondern als kirchenpolitischer Ausdruck gewertet werden.

Im Rahmen seiner Habilitationsschrift „Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem“ (Georgi, Dieter, 1965) wertet Dieter Georgi die paulinische Kollekte „als Zeichen der Endzeit“ (Georgi, Dieter, 1965, S. 85.) und sieht darin den Aufruf zur „eschatologischen Völkerwallfahrt“. Georgi schreibt mit Blick auf das Selbstverständnis der Jerusalemer Christen: „Auf Grund einer solchen Hoffnung konnte man sich leicht dazu berufen fühlen, Jerusalem nicht den ungläubigen Juden zu überlassen, sondern selbst den Platz der Parusie besetzt zu halten, gleichsam als eschatologische Vorposten, als die Wächter auf den Zinnen der Stadt, die der Welt und insbesondere den Zerstreuten das Kommen des himmlischen Königs kündigen sollten, wenn es soweit war (Jes 52,8). Dieses schwere Amt nahm man stellvertretend für alle Christen wahr. Um ihrer aller Hoffnung ging es dabei. So konnte man schon beim Apostelkonvent darum bitten, nicht vergessen zu werden.“ (Georgi, Dieter, 1965, S. 27)⁵¹ Und es ist plausibel, dass auch der Apostel Paulus die „geistliche Suprematie“ (Stuhlmacher, P., 1968, S. 100-105 und S. 282-286.) der Jerusalemer Kirche anerkannt und

⁵⁰ Klaus Berger stellt die auf dem Apostelkonzil getroffene Übereinkunft über das Verhältnis der Muttergemeinde und den heidenchristlichen Gemeinden modellhaft als drei konzentrische Kreise dar. Die Jerusalemer Gemeinde bildet das Zentrum, um den herum sich der Kreis der beschnittenen Heiden des „petrinischen Stils“ legt. Den Außenkreis bilden die unbeschnittenen Heiden des „paulinischen Typs“. Vgl. Berger, Klaus, Almosen für Israel, in: NTS 23 (1976/77), 201. Beckheuer, Burkhard, Paulus und Jerusalem, Kollekte und Mission im theologischen Denken des Heidenapostels, Frankfurt/M. unter anderem 1997, 29.

⁵¹ Die These von der eschatologischen Völkerwallfahrt kann Georgi nur unzureichend an Textstellen belegen. Deshalb wird sie von den meisten Exegeten in Zweifel gezogen. (Gnilka, Joachim 1996, S. 308. Beckheuer, Burkhard, 1997.)

nicht zuletzt deshalb die Kollektenverpflichtung übernommen haben wird.(Eckert, Jost, 1981, S. 70)

Einige Exegeten vermuten, dass Paulus sich später selbst von dieser theologischen Interpretation der Kollekte gelöst hat. Dieter Georgi geht davon aus, dass das Selbstverständnis der Jerusalemer Gemeinde für den Apostel keine Rolle mehr gespielt haben dürfte, als er Röm 15,25f schrieb. Denn zu diesem Zeitpunkt, so argumentiert Georgi, scheint die Motivation des Apostels Paulus zu seiner Kollektenreise darin begründet, das ungläubige Israel zu provozieren. Georgi schreibt: „Die Kollekte und vor allem ihre Überbringung nach Jerusalem durch eine größere Gruppe unbeschnittener Heidenchristen, einer Delegation, die aus Angehörigen verschiedener heidnischer Völker bestand, musste bei den Juden den Gedanken an die eschatologische Völkerwanderung nach Jerusalem wachrufen. Aber nicht die Heiden brachten die Juden als Opfergabe, sondern der Judenchrist Paulus brachte Vertreter der Heidenvölker als Opfergabe.“ (Georgi, Dieter, 1965, S. 85.)⁵² Diese These impliziert eine theologische Verschiebung, denn mit dieser Interpretation ist nicht länger die Rettung Israels die Voraussetzung für die Rettung der Heiden, sondern die Rettung der Heiden wird Voraussetzung für die Rettung der Juden. Georgi wertet diese Umdeutung als eine Provokation ähnlich der Provokation durch die alttestamentliche Prophetie, die mit ihren Aussagen die traditionellen Heilsvorstellungen erschüttert hatte.

Joachim Gnilka widerspricht (im Einklang mit zahlreichen anderen Exegeten) solch einer Betrachtungsweise und argumentiert damit, dass solch eine theologische Interpretation der Kollekte von den Christen in den Gemeinden des Paulus nicht rezipiert worden wäre. Außerdem widerspreche auch der vom Apostel Paulus gewählte Zeitpunkt der Kollektenübergabe der von Georgi aufgestellten Interpretationsthese. Paulus sah sich nicht am Endpunkt seiner Missionstätigkeit angelangt, sondern plante den Aufbruch nach Spanien, wo er die Heidenmission erst noch fortsetzen wollte. (Gnilka, Joachim, 1996, S. 313. Gnilka weist darauf hin, dass es nicht zu einer Uminterpretation der Kollekte durch Paulus gekommen sei, sondern dass die Jerusalemer Gemeinde und Paulus die Kollekte von Anfang an theologisch unterschiedlich beurteilt haben (Gnilka, Joachim, 1996, S. 309. Er interpretiert die Kollektenvereinbarung auf dem Apostelkonzil als „Ausdruck der Gemeinschaft von

⁵² Georgi, Dieter, Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem (Theologische Forschung 38), Hamburg 1965, 85.

Juden- und Heidenchristen [...], die die Apostel durch Handschlag besiegelten“⁵³. Nachdem die Beschneidungsfrage beinahe zu einer Spaltung geführt hatte und die Apostel sich schließlich zu einer Aufteilung der christlichen Mission in eine dem Apostel Paulus zugewiesene Mission der Unbeschnittenheit sowie eine dem Petrus zugeordnete Mission der Beschneidung durchgerungen hatten, bildete die Kollekte ein Einheitsband zwischen Judenkirche und Heidenkirche. Gnilka weist darauf hin, dass Paulus diese Verbundenheit wichtig war, er in der gemeinsamen Kollektenaktion darüber hinaus aber auch ein verbindendes Band zwischen den ihm zugewiesenen heidenchristlichen Gemeinden sah. „Es war ihm klar, dass die Verbindung auch dieser Gemeinden nur aufrechterhalten werden konnte, wenn sie einen gemeinsamen Ausgangspunkt, einen geschichtlich geprägten Vorort besaßen. Und dies konnte nur die Jerusalemer Muttergemeinde sein als Ausgangspunkt der Evangeliumsverkündigung, oder auch als Anschluss an die jüdische Heilsgeschichte.“ (Gnilka, Joachim, 1996, S. 313.)⁵⁴

Mit dieser Funktionszuweisung der paulinischen Kollekte enthält das Geld einen ungewöhnlichen Charakter. Es ist hier nicht ein Instrument, das Menschen klassifiziert und voneinander abgrenzt, sondern wird zu einem Mittel gelebter Solidarität. Die paulinische Kollekte schafft eine Gemeinschaft, in der sich im Handeln der Christen die den Menschen geschenkte Gnade Gottes manifestiert. (Frettlöh, Magdalene L., 2001, S. 105-161.)

Um das Kollektenverständnis des Paulus zu interpretieren, untersucht Joachim Gnilka die vom Apostel verwendete Terminologie. So wird die paulinische Kollekte im ersten Korintherbrief als *λογεία* (1 Kor 16,1f) bezeichnet. Dieser Begriff wird im Griechischen normalerweise zur Bezeichnung einer sakralen Geldsammlung zugunsten einer Gottheit verwendet. Darüber hinaus bezeichnet Paulus sie als *διακονία* (Röm 15,31; 1 Kor 16,15; 2 Kor 8,4; 9,1.12f), als *εὐλογίαν* (2 Kor 9,5), *χάρις* (2 Kor 8.4.6.19) oder gar als *ἡ διακονία της λειτουργίας*. Gerade die Bezeichnung als liturgischer Dienst ist bemerkenswert, da dieser Begriff ansonsten einer der Gottheit oder dem Staat geschuldeten Dienstleistung vorbehalten

⁵³ An anderer Stelle bezeichnet Franz Mußner den Handschlag als eine „öffentliche (vielleicht gegen die ‚Falschbrüder‘ demonstrativ gerichtete) Besiegelung der bleibenden ‚Gemeinschaft‘“. (Mußner, Franz, 1974, S. 121.)

⁵⁴ Die Interpretation der Kollekte als einheitsstiftendes Band unter den heidenchristlichen Gemeinden teilt auch Johannes Munck, der in der paulinischen Kollekte den Versuch sieht, eine Verknüpfung der „neuen Kirchen innerhalb der Heiden mit der Mission unter den Juden“ zu verbinden. (Vgl. Munck, Johannes, Paulus und die Heilsgeschichte, Kopenhagen 1954, 285.)

ist. Darüber hinaus wird die Kollekte als κοινωμία bezeichnet.⁵⁵ Diese vom Apostel verwendete Terminologie weist darauf hin, dass der Apostel die Kollekte als Gnadenwerk Gottes verstand (χάρις bzw. εὐλογίαν), das sowohl eine soziale (διακονία) als auch pastorale (λειτουργία sowie κοινωμία) Dimension besaß. Joachim Gnilka schreibt als Ergebnis seiner terminologischen Analyse zusammenfassend zum theologischen Kollektenverständnis des Paulus: „Vor allem stellt er die Sammlung in einen theologischen und ekklesiologischen Zusammenhang. Als χάρις, Gnadenwerk ist sie letztlich von Gott veranstaltet [...]. Wer sich auf sie einlässt, geht auf Gottes Wirken in der Gemeinde ein. Sie wirkt und bestätigt Gemeinschaft in der Kirche.“ (Gnilka, Joachim, 1996, S. 310.)

6.6 Χάρις als Wesensmerkmal christlicher Existenz

Eine besondere Bedeutung kommt bei der theologischen Betrachtung der paulinischen Kollekte dem christologisch geprägten Vers 2 Kor 8,9 zu. (Angstenberger, Pius, 1997.) Er lautet: „Ihr kennt ja die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, dass er nämlich euret wegen arm wurde, obwohl er reich war, damit ihr durch sein Armsein reich werdet“ (2 Kor 8,9). Der Vers dürfte als redaktionelle Bearbeitung einer paulinischen Aussage zwischen den Jahren 54-56 (Kümmel, W. G., 1983, S. 291. Klauck, Hermann-Josef, 1972, S. 55f.) in den zweiten Korintherbrief aufgenommen worden sein, der von der Mehrzahl der Exegeten als redaktionelle Komposition mehrerer Briefquellen entstanden ist. (Lohse, Eduard, 1979, 153.) Das Besondere an dem in dem Vers ausgedrückten christologischen Bekenntnis besteht darin, dass es in einem unmittelbaren Kontext mit der Bitte um eine Tat christlicher κοινωμία (2 Kor 8,4) beim Hilfswerk für die Heiligen formuliert wird. Das Ziel dieser Komposition ist nicht, die Adressaten zu ermutigen, Christus nachzuahmen, was für viele Korinther bedeuten würde, dass sie auf ihren Lebensstandard verzichten und selbst arm werden müssten. (Eichholz, G., 1972, S. 148.) Vielmehr wird der Gemeinde in Korinth ein Urbild bzw. Modell für die eigene Lebenspraxis vorgestellt,⁵⁶ wobei der Verweis auf Christus nicht so sehr dessen Person als

⁵⁵ Beachtet werden muss beim Verständnis der Terminologie κοινωμία, dass diese bei der deutschen Übersetzung als „Gemeinschaft“ schiefe Assoziationen weckt. Während der Begriff „Gemeinschaft“ auf die Zusammengehörigkeit von Individuen in einem sozialen Kontext verweist, akzentuiert die κοινωμία anders und meint zunächst die gemeinsame Teilhabe an einem Objekt oder an eine Wirklichkeit. F. Hahn schreibt deshalb: „Der deutsche Begriff ‚Gemeinschaft‘ geht von der Vorstellung der Zusammengehörigkeit aus, wobei im konkreten Fall nach den Voraussetzungen und Bedingungen der Zusammengehörigkeit gefragt wird [...] Genau umgekehrt liegt es bei der griechischen Begrifflichkeit des Neuen Testaments. Hier ist nicht die menschliche Zusammengehörigkeit und Verbundenheit der primäre Gesichtspunkt, sondern die Vorstellung des ‚Teilhabens an‘ [...]“ (Hahn, F./Kertelge, K./Schnackenburg, Rudolf, 1979, S. 13).

⁵⁶ Dabei muss beachtet werden, dass die Textstelle eben nicht als Plädoyer für eine sozial-ökonomische Armut angeführt werden kann. Armut hat hier einen allgemeineren Charakter und bezieht sich auf die ganze

das Christusgeschehen bezeichnet.⁵⁷ Der tertium comparationis ist dabei die χάρις, die sich in der Ganzhingabe Christi zeigt und mit der die Christen in ihrem Verhalten bereichert worden sind. Gustavo Gutiérrez schreibt dazu: „Die Motive seines Handelns sind Liebe und Solidarität mit den Menschen, die das Dasein als Sünder mit all seinen Folgen zu erleiden haben. Christus entäußert sich, um sie von der Sünde zu erlösen, um sie durch seine Armut zu bereichern und um gegen den menschlichen Egoismus zu kämpfen [...] Armut ist eine Tat der Liebe und der Befreiung und hat als solche erlösenden Wert.“⁵⁸

7. Folgerungen für das Fundraising

Einige wesentliche Konsequenzen können aus dem Verlauf und aus der theologischen Interpretation der paulinischen Kollekte als Prototyp christlichen Fundraisings gezogen werden. Diese können unter den Stichworten Freiwilligkeit, persönlicher Kontakt, Kontrolle und Transparenz, Spendenwerbung, organisierte Hilfeleistung und Politikum zusammengefasst werden (Müller, Oliver, 2005, S. 86f. Müller, Oliver, 2006).

Freiwilligkeit: Auch wenn die Überlieferung des Apostelkonzils vermuten lässt, dass die Idee zur Kollekte nicht von Paulus selbst ausgegangen ist, so nimmt er die Initiative doch freiwillig an. Der Aufruf des Apostels zur Teilnahme an der Kollekte (1 Kor 16,1) dürfte autoritativen Anspruch besessen haben, doch beruht die Entscheidung zur Teilnahme an der Geldsammlung letztlich auf der individuellen Entscheidung der Gemeindemitglieder. Explizit beruft sich Paulus auf die Selbstverantwortung der Gemeindemitglieder und fordert sie auf, ihre eigenen Möglichkeiten einzuschätzen und dann je nach Besitz (2 Kor 8,11) zu spenden.

Menschwerdung Christi. Denn wie hätte die sozial-ökonomische Armut Christi reich machen können? (Angstenberger, Pius, 1997, S. 10).

⁵⁷ Pius Angstenberger weist einschränkend darauf hin, dass „das Wort Vorbild vielleicht schon zu sehr eine Imitatioparänese impliziert“ (Angstenberger, Pius, 1997, S. 11.).

⁵⁸ Gutiérrez, Gustavo 1992, S. 358). Auch die 1968 in Medellín versammelten Bischöfe griffen 2 Kor 8,9 auf und schrieben dazu „Christus, unser Erlöser, liebt nicht nur die Armen, sondern er, der reich war, machte sich arm (2 Kor 8,9), lebte in Armut, konzipierte seine Sendung darauf, dass er den Armen die Befreiung verkündete und gründete seine Kirche als Zeichen dieser Armut unter den Menschen.“ (Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), 1994, S. 14). Giancarlo Collet schreibt zu dieser christologischen Aussage der lateinamerikanischen Bischöfe: „Die Kirchen- und Theologiegeschichte der letzten Jahrzehnte in Lateinamerika darf als überzeugende Auslegung dieses einen Satzes gesehen werden.“ (Collet, Giancarlo, (1990), S. 94-105. Pius Angstenberger zeigt in seiner Untersuchung „Der reiche und der arme Christus“, dass die lateinamerikanische Kirche damit theologiegeschichtlich an den Aussagen der Kirchenväter (griechische Autoren, syrisch-semitische Autoren, armenische Autoren sowie lateinische Autoren) anknüpft, die bereits – ausgehend von 2 Kor 8,9-eine christozentrische Begründung für das sozial-caritative Wirken der Christen herausgearbeitet haben. (Angstenberger, Pius, 1997).

Persönlicher Kontakt: Paulus organisiert die Kollekte nicht als anonyme Sammlung, sondern betrachtet sie sowohl als Ausdruck der Verbindung unter den heidenchristlichen Gemeinden als auch als Zeichen der Gemeinschaft mit der Muttergemeinde in Jerusalem. Dies drückt sich nicht zuletzt in der Form der Geldübergabe aus. Um den gemeinschaftlichen Charakter der Kollekte zu betonen, lässt sich Paulus von gewählten Vertretern der an der Kollekte beteiligten Gemeinden nach Jerusalem begleiten (2 Kor 8,18). Dieser persönliche Kontakt wurde bei der paulinischen Spende also symbolisch bzw. in einem begrenzten Rahmen realisiert. Wenn mit Blick auf die heutige professionalisierte Fundraisingpraxis kritisiert wird, dass es sich um eine unpersönlich gestaltete und institutionalisierte Form der Hilfeleistung handelt, muss mit Blick auf die paulinische Praxis eingeräumt werden, dass es auch im Rahmen der Sammlung für die Muttergemeinde nur zu einem Kontakt von Vertretern bzw. Delegierten der Spender in den heidenchristlichen Gemeinden mit den Christen in Jerusalem gekommen ist.

Kontrolle und Transparenz: Paulus hatte im Blick, dass bei der Durchführung einer Kollekte bestimmte Kriterien beachtet werden müssen. So schreibt er: „Es liegt uns nämlich daran, dass alles einwandfrei zugeht, nicht nur vor dem Herrn, sondern auch vor den Menschen“ (2 Kor 8,21). Im Rahmen seiner Kollekte war der Apostel darum bemüht, eine Transparenz herzustellen und dürfte vor allem mit Blick auf die Geldübergabe in Jerusalem im Blick gehabt haben, dass eine fehlende Kontrolle später zu Verdächtigungen führen könnte. Dies dürfte für Paulus neben der Symbolkraft für die innerkirchliche Gemeinschaft eine wesentliche Motivation gewesen sein, sich auf der heiklen Mission nach Jerusalem von Vertretern der heidenchristlichen Gemeinden begleiten zu lassen.

Spendenwerbung: Der Korintherbrief belegt, dass bereits der Apostel Paulus Briefe mit einem Spendenauftrag verschickt hat. Der Apostel baut sein Schreiben zielorientiert auf, indem er bei der spezifischen Situation der Adressaten ansetzt, sich mit möglichen Hindernisgründen auseinandersetzt und dann seine Spendenbitte explizit vorträgt. Zwei psychologisch wichtige Komponenten erfolgreichen Fundraisings lassen sich bei Paulus wiederfinden. Zum einen schafft er in seinen Schreiben ein positives Klima, indem er die angeredeten Christen in Korinth als großherzig und verantwortungsvoll charakterisiert (2 Kor 9,1f). Und zum anderen weiß der Apostel um die Bedeutung des Dankens. So stellt Paulus bereits im Kontext seiner Bitte den Dank in Aussicht, den die Spenden der heidenchristlichen Gemeinden auslösen werden (2 Kor 9,11-15).

Organisierte Hilfe: Schon bei der paulinischen Kollekte handelte es sich um eine Unterstützung der heidenchristlichen Gemeinden, bei denen es zu keinem unmittelbaren persönlichen Kontakt zwischen den Spendern und Empfängern der Kollekte kommt. Schon in dieser Frühzeit des Christentums war ein gewisser Grad der Organisation nötig, um eine solch umfangreiche Solidaritätsaktion durchzuführen. Dies belegen die Ausführungen über den Aufruf zur Sammlung im Korintherbrief (2 Kor 8 und 9).

Politikum: Bei der Untersuchung der paulinischen Kollekte wird deutlich, dass die Kollekte neben der sozial-caritativen Dimension auch eine politische Dimension besitzt. So kann mit Blick auf die paulinische Kollekte diese Beobachtung generalisiert und festgehalten werden, dass eine organisierte Spendenaktion immer gesellschaftliche Interaktionen auslösen kann: Allein die Umverteilung finanzieller oder anderer Ressourcen birgt in sich öffentliche Relevanz und das mögliche Auftauchen konkurrierender Ideen über die Verteilung dieser Mittel.⁵⁹

8 Fazit

Der Apostel Paulus betrachtet die Kollekte für die Urgemeinde in Jerusalem nicht nur als sozial-caritative Sammlung, sondern als Geldsammlung im Kontext eines missionarischen und ekklesiologischen Verständnisses. Für Paulus stellt die Kollekte ein göttliches Gnadenwerk dar, in der sich die Kirche realisiert.

Eine besondere Bedeutung kommt bei der Interpretation der paulinischen Kollekte dem Vers 2 Kor 8,9 zu. Er belegt, dass für Paulus die Motivation zum Spenden christologisch fundiert ist: Wie sich die χάρις in der Ganzhingabe Christi gezeigt hat, so soll sich diese nun in der liebevollen Fürsorge der Christen zeigen.

Trotz der Vielstimmigkeit der exegetischen Interpretation kann festgehalten werden, dass Paulus von einer Wechselbeziehung zwischen der Muttergemeinde und den heidenchristlichen Gemeinden ausgegangen ist. Während die Muttergemeinde, deren geistiger Suprematieanspruch anerkannt wird, den Glauben den Heidenchristen mitgeteilt hat, teilen die Heidenchristen mit der Gemeinde in Jerusalem ihren materiellen Reichtum. Damit greift der Apostel in seiner Argumentation den im hellenistischen Kulturkreis bedeutenden

⁵⁹ Vgl. dazu auch die einschlägigen Überlegungen von Oliver Müller (Müller, Oliver, 2005, S. 88).

Gleichheitsgrundsatz auf, aus dem er schließlich den Gedanken der Gleichrangigkeit der judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden herleitet. Einige Exegeten gehen davon aus, dass Paulus die Annahme der Kollekte durch die Urgemeinde als Anerkennung des Zugehörigkeitswillens der Heidenchristen verstanden wissen wollte. Wahrscheinlich ist, dass die Christen in der Muttergemeinde die theologische Interpretation der Kollekte durch Paulus nicht geteilt haben.

Mit Blick auf die paulinische Kollekte als frühe Form der Spendenwerbung lassen sich bis heute gültige Charakteristika des Fundraisings ablesen. Dazu zählen die Freiwilligkeit der Maßnahmen, die Funktion des persönlichen Kontakts, die Bedeutung von Transparenz und Kontrolle, der Aufbau des als Brief formulierten Spendenaufrufs, die Bedeutung der organisierten Hilfe und der Aspekt der politischen Relevanz jeder Spendenaktion.

Literaturverzeichnis

Angstenberger, Pius. 1997. *Der reiche und der arme Christus. Die Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,9 zwischen dem zweiten und sechsten Jahrhundert*. Bonn: Borengässer, N M..

Beckheuer, Burkhard. 1997. *Paulus und Jerusalem, Kollekte und Mission im theologischen Denken des Heidenapostels*, 36. Frankfurt/M.: P. Lang.

Beckheuer, Burkhard. 1997. *Paulus und Jerusalem, Kollekte und Mission im theologischen Denken des Heidenapostels*, 272. Frankfurt/M.: P.Lang.

Berg, Dieter. 2001. Das Studienproblem im Spiegel der franziskanischen Historiographie des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. In *Armut und Geschichte, Studien zur Geschichte der Bettelorden im Hohen und Späten Mittelalter*, Hrsg. Dieter Berg, 51-114. Kevelaer: Butzon & Bercker.

Berg, Dieter. 2001. Elias von Cortona. Studien zu Leben und Werk des zweiten Generalministers im Franziskanerorden. In *Armut und Geschichte, Studien zur Geschichte der Bettelorden im Hohen und Späten Mittelalter*, Hrsg. Dieter Berg, 3-24. Kevelaer: Butzon & Bercker.

Berg, Dieter. Vita minorum. In *Armut und Geschichte, Studien zur Geschichte der Bettelorden im Hohen und Späten Mittelalter*, Hrsg. Dieter Berg, 127-161. Kevelaer: Butzon & Bercker.

Berger, Klaus. 1976/77. Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte. *New Testament Studies* 23: 203.

Berger, Klaus. 1976/77. Almosen für Israel. *New Testament Studies* 23: 201.

Beckheuer, Burkhard. 1997. *Paulus und Jerusalem, Kollekte und Mission im theologischen Denken des Heidenapostels*, 28f. Frankfurt/M.: P. Lang.

Borse, Udo. 1981. Paulus in Jerusalem. In *Kontinuität und Einheit*, Hrsg. Paul-Gerhard Müller und Werner Stenger, 65-80. Freiburg-Basel-Wien. Es handelt sich bereits um die dritte Jerusalemreise, die der Apostel nach seinem Damaskuserlebnis unternahm.

Bruhn, Manfred. 2005. *Marketing für Nonprofit-Organisationen. Grundlagen – Konzepte – Instrumente*, 175, Stuttgart: Kohlhammer.

Collet, Giancarlo. 1990. Zeugnis geben. Zum lateinamerikanischen Selbstverständnis der kirchlichen Sendung. In *Vergessen heißt verraten. Erinnerungen an O.A. Romero zum 10. Todestag*, Hrsg. G. Collet und J. Rechsteiner, 94-105. Wuppertal: Hammer Verlag..

Eckert, Jost. 1981. Die Kollekte des Paulus für Jerusalem. In *Kontinuität und Einheit*, Hrsg. Paul-Gerhard Müller und Werner Stenger, 65-80. Freiburg-Basel-Wien: Herder. Dagegen Lüdemann, Gerd. 1980. *Paulus, der Heidenapostel, Band I: Studien zur Chronologie*, 109. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Der sich auf Josephus (Ant XX 101), Tacitus (Ann XII 43) sowie Orosius (VII 6,17) beruft.

Eckert, Jost. 1981. Die Kollekte des Paulus für Jerusalem. In *Kontinuität und Einheit*, Hrsg. Paul-Gerhard Müller und Werner Stenger, 71. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Eckert, Jost. 1981. Die Kollekte des Paulus für Jerusalem. In *Kontinuität und Einheit*, Hrsg. Paul-Gerhard Müller und Werner Stenger, 75. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Eichholz, G.. 1972. *Die Theologie des Paulus im Umriss*, 148. Vly: Neukirchener Verlag.

Frank, Isnard Wilhelm. 1984. *Kirchengeschichte des Mittelalters*. Leitfaden Theologie. Düsseldorf: Patmos..

Frettlöh, Magdalene L..2001. Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem. In „*Leget Anmut in das Geben*“. *Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie*, Hrsg. Jürgen Ebach, Hans-Martin Gutmann, Magdalene L. Frettlöh und Michael Weinrich, 105-161. Gütersloh: Kaiser.

Georgi, Dieter. 1965. *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*. Theologische Forschung 38. Hamburg-Bergstedt: Reich.

Georgi, Dieter. 1965. *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*. Theologische Forschung 38, 85. Hamburg-Bergstedt: Reich.

Gnilka, Joachim. 1976. *Der Philipperbrief*. Herders theologischer Kommentar zum neuen Testament, 109. Freiburg: Herder. Georgi, Dieter. 1965. *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*. Theologische Forschung 38, 61. Hamburg-Bergstedt: Reich. Schweitzer, Albert. 1930. *Die Mystik des Apostels Paulus*, 302. Tübingen: Mohr.

Gnilka, Joachim. 1976. Das unterscheidende Merkmal christlicher Caritas. Die Kollekte des Apostels Paulus für die Armen in Jerusalem – Modell für christliche Caritas heute? In *Caritas '77. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes 1977*, 34-41. Freiburg: Deutscher Caritasverband.

Gnilka, Joachim. 1996. Die Kollekte der paulinischen Gemeinden für Jerusalem als Ausdruck ekklesialer Gemeinschaft. In *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, Hrsg. Rainer Kampling und Thomas Söding, 301-315. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Gnilka, Joachim. 1996. Die Kollekte der paulinischen Gemeinden für Jerusalem als Ausdruck ekklesialer Gemeinschaft. In *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, Hrsg. Rainer Kampling und Thomas Söding, 313. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Hahn, Ferdinand, Karl.Kertelge, und Rudolf Schnackenburg. 1979. *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament*. Quaestiones disputatae, 84, 13. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Hainz, Josef. 1981. Gemeinschaft zwischen Paulus und Jerusalem. In *Kontinuität und Einheit*, Hrsg. Paul-Gerhard Müller und Werner Stenger, 41. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Holl, Karl. 1928. Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde. In *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten*, 44-67. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Holl, Karl. 1928. Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde. In *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten*, 60. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Keck, Leander E.. 1965. The Poor among the Saints in the New Testament. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 56: 100-129. Gnilka, Joachim. 1996. Die Kollekte der paulinischen Gemeinden für Jerusalem als Ausdruck ekklesialer Gemeinschaft. In *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, Hrsg. Rainer Kampling und Thomas Söding, 311. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Kirchhoff, Paul. 2002. Der Auftrag der Kirchen und ihre Finanzen. *Lebendige Seelsorge* 53 (4): 172-174; vgl. Abschnitt 8.2 Kirche und Geld.

Klauck, Hermann-Josef. 1986. *2. Korintherbrief*. Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament Band 8, 54-56. Würzburg: Echter Verlag. Lang, Friedrich. 1986. *Die Briefe an die Korinther*. Das Neue Testament Deutsch Band 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Lohse, Eduard. 1972. *Entstehung des Neuen Testaments*. Theologische Wissenschaft Band 4, 55-56. Stuttgart: Kohlhammer.

Kümmel, Werner Georg. 1983. *Einleitung in das Neue Testament*, 291. Heidelberg: Quelle und Meyer.

Lehmann, Karl. 2005. Einführung des Bischofs von Mainz in den Jahresbericht.

Lohse, Eduard. 1972. *Entstehung des Neuen Testaments*. Theologische Wissenschaft Band 4, 44-45. Stuttgart: Kohlhammer. Vielhauer, Philipp. 1975. *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 153. Berlin/New York: De Gruyter.

Lüdemann, Gerd. 1980. *Paulus, der Heidenapostel*, Band I: Studien zur Chronologie, 106-107. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Lüdemann, Gerd. 1983. *Paulus, der Heidenapostel*, Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum, 94-96 Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Meeks, Wayne A. 1993. *Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden*. Gütersloh: Kaiser.

Meffert, Heribert. 2005. *Marketing. Grundlagen marktorientierter Unternehmensführung. Konzepte – Instrumente – Praxisbeispiele*, 37-38. Wiesbaden: Gabler. Bruhn, Manfred. 2005. *Marketing für Nonprofit-Organisationen. Grundlagen – Konzepte – Instrumente*, 175. Stuttgart: Kohlhammer.

Müller, Oliver. 1999. Das Geld liegt auf der Straße. *Neue caritas* 2: 8-13.

Müller, Oliver. 2005. *Vom Almosen zum Spendenmarkt. Sozialethische Aspekte christlicher Spendenkultur*, 86ff. Freiburg im Breisgau: Lambertus.

Müller, Oliver. 2005. *Vom Almosen zum Spendenmarkt. Sozialethische Aspekte christlicher Spendenkultur*, 89. Freiburg im Breisgau: Lambertus.

Müller, Oliver. 2005. *Vom Almosen zum Spendenmarkt. Sozialethische Aspekte christlicher Spendenkultur*, 86ff. Freiburg im Breisgau: Lambertus. Müller, Oliver. 2006. Vom Almosen zum Fundraising. Impulse aus der christlichen Tradition. *Anzeiger für die Seelsorge* 115 (1): 11-14.

Munck, Johannes. 1954. *Paulus und die Heilsgeschichte*, 285. Kopenhagen: Munksgaard.

Mußner, Franz. 1974. *Der Galaterbrief*. Herders theologischer Kommentar zum neuen Testament, Band 9. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Nickle, Keith. 1966. *The Collection, A Study in Paul's Strategy*. London: s.n.. Gnilka, Joachim. 1996. Die Kollekte der paulinischen Gemeinden für Jerusalem als Ausdruck ekklesialer Gemeinschaft. In *Ekklesiologie des Neuen Testaments*. Hrsg. Rainer Kampling und Thomas Söding, 302. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Palaver, Wolfgang. 2003. Kommunikationswelt Weltgesellschaft. In *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation*, Hrsg. Bernd Jochen Hilberath, Martina Kraml und Matthias Scharer, 37-50. Mainz: Matthias-Grüneald-Verlag.

Pompey, Heinrich. 1995. Christlicher Glaube und helfende Solidarität. In *Religion und prosoziales Verhalten*, Hrsg. Walter Kerber, 78. München: Kindt.

Ratzinger, Joseph. 1884. *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, 23ff. Freiburg im Breisgau: Herder.

Roloff, Jürgen. 1981. *Die Apostelgeschichte*. Texte zum Neuen Testament , Band 5, 182f. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Eckert, Jost. 1981. Die Kollekte des Paulus für Jerusalem. In *Kontinuität und Einheit*, Hrsg. Paul-Gerhard Müller und Werner Stenger, 67. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Roloff, Jürgen. 1981. *Die Apostelgeschichte*. Texte zum Neuen Testament , Band 5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Hammann, Gottfried. 2003. *Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformzeit*, 25. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rüfner, Wolfgang. 2002. Wie sicher ist die Kirchensteuer staatskirchenrechtlich. *Lebendige Seelsorge* 53 (4): 170.

Schenkluhn, Wolfgang. 1991. *San Francesco in Assisi, Ecclesia specialis. Die Vision Gregors IX. von einer Erneuerung der Kirche*, 173-226. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schwendenwein, Hugo. 2003. Kirchensteuer und Kirchenbeitrag. Kirchenfinanzierung in Deutschland, Österreich und der Schweiz. *Diakonia* 34 (5): 318.

Staats, Reinhart. 1979. Deposita pietatis – Die Alte Kirche und ihr Geld. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 76: 1-29.

Staats, Reinhard. 1988. Die Ortskirche soll reich sein. Ein Grundsatz frühchristlicher Wirtschaftsethik. *Diakonia* 19: 236-244.

Stegemann, Ekkehard W. und Wolfgang Stegemann. 1995. *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, 250. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.

Stuhlmacher, Peter. 1968. *Das paulinische Evangelium*. I. Vorgeschichte, 100-105 und 282-286. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

TNS Emnid, TNS Emnid-Spendenmonitor 2004. Kommentierung der Ergebnisse, Bielefeld 2005.

Vellguth, Klaus. 2008. *Fundraising als gemeinschaftsorientierter Marketingansatz. Eine Analyse am Beispiel des Katholischen Missionswerks missio*, 80. Münster: Lit-Verlag.

Vellguth, Klaus. 2007. *Kirche und Fundraising. Wege einer zukunftsfähigen Kirchenfinanzierung*. Freiburg: Herder.

Vellguth, Klaus. 2007. Zukunftsfähige Kirchenfinanzierung. *Anzeiger für die Seelsorge* 116 (1): 47-48.

Vellguth, Klaus. 2007. Zukunftsfähige Kirchenfinanzierung: Kirche und Geld. *Anzeiger für die Seelsorge* 116 (2): 48-49.

Vellguth, Klaus. 2007. Zukunftsfähige Kirchenfinanzierung: Almosen in der Antike. *Anzeiger für die Seelsorge* 116 (3): 47-48.

Vellguth, Klaus. 2007. Zukunftsfähige Kirchenfinanzierung: Almosen im Neuen Testament. *Anzeiger für die Seelsorge* 116 (4): 47-48.

Vellguth, Klaus. 2007. Zukunftsfähige Kirchenfinanzierung: Die paulinische Kollekte. *Anzeiger für die Seelsorge* 116 (5): 48-49.

Vellguth, Klaus. 2007. Zukunftsfähige Kirchenfinanzierung: Spendenbereitschaft. *Anzeiger für die Seelsorge* 116 (6): 48-49.

Vellguth, Klaus. 2007. Zukunftsfähige Kirchenfinanzierung: Integriertes Fundraising. *Anzeiger für die Seelsorge* 116 (7/8): 48-49.

Vellguth, Klaus. 2007. Zukunftsfähige Kirchenfinanzierung: Segmentierung. *Anzeiger für die Seelsorge* 116 (9): 48-49.

Vellguth, Klaus. 2007. Zukunftsfähige Kirchenfinanzierung: Nähe der Gemeinde. *Anzeiger für die Seelsorge* 116 (10): 48-49.

Vellguth, Klaus. 2007. Zukunftsfähige Kirchenfinanzierung: Innerkirchlicher Wettbewerb. *Anzeiger für die Seelsorge* 116 (11): 48-49.

Vellguth, Klaus. 2007. Zukunftsfähige Kirchenfinanzierung: Den Prozess gestalten. *Anzeiger für die Seelsorge* 116 (12): 48-49.

Wiedenhofer, Siegfried. 1994. Kirche, Geld und Glaube. Ekklesiologische Überlegungen. *Theologisch-praktische Quartalsschrift* 142 (2): 170.

Wiener, Jürgen. 2004. Kritik zu Elias von Cortona und Kritik von Elias von Cortona. Armutsideal und Architektur in den frühen franziskanischen Quellen. In *Frömmigkeitsformen in Mittelalter und Renaissance*, Hrsg. Johannes Laudage, 207-246. Berlin: Droste Verlag.

Zinnhobler, Rudolf. 1994. Zur Geschichte und Praxis von Kirchensteuer und Kirchenbeitrag. *Theologisch-praktische Quartalsschrift* 142 (2):, 180.

Van Bonn. Nicola. 2015. Jahresbericht 2013, 2014. Zahlen, Daten, Fakten. Darstellung der Projektarbeit. <http://www.adveniat.de/ueber-uns/rechenschaft-und-transparenz/aktueller-jahresbericht.html>. Zugegriffen: 19. April 2015.

Deutscher Caritasverband e. V. 2015. Unsere Vision und unsere Leitlinien. <http://www.caritas-international.de/beitraege/unsere-vision-und-unsere-leitlinien/160190/?searchterm=vision>. Zugegriffen: 19. April 2015.

Spiegel, Pirmin. 2015. Gott und Gold: Wieviel ist genug? <https://blog.misereor.de/2015/03/27/gott-und-gold-wie-viel-ist-genug/>. Zugegriffen: 19. April 2015.

Leitungskonferenz missio Aachen. 2004. Leitbild missio Aachen. https://www.missiohilft.de/media/ueber_uns/leitbild.pdf. Zugegriffen: 19. April 2015.

Renovabis. 2015. Vertrauen und Transparenz. <https://www.renovabis.de/ueber-uns/jahresbericht-und-rechenschaft/transparenz>. Zugegriffen: 19. April 2015.