

lässt sich ihr Konzept im Wesentlichen aus dem Miteinander zweier Linien entfalten. Die eine Linie ist das klar vorausgesetzte Ja zum christlichen Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Menschen, in dem Gottes Selbstmitteilung Fleisch angenommen hat. Die andere hat ihre Mitte in der Bereitschaft zu einer unvoreingenommenen Wahrnehmung und Anerkennung der nicht-christlichen Religionen, in denen ja möglicherweise auch viel Wahrheit und Weisheit zum Tragen kommt. Wer sich der Welt der Religionen in dieser Weise öffnet, ist damit bereit, ihnen als solchen gerecht werden zu wollen. Zugleich kann er auch eine Vertiefung und Erweiterung seines eigenen Glaubensstandpunktes erleben.

Vor dem Hintergrund einer „komparativen Religionstheologie“ stellt sich erneut und in ganz eigener Weise die Frage, wie sich das Christentum zum Judentum verhält und welcher Ort innerhalb dieses Gesamtgefüges einer Islamtheologie zugewiesen werden kann. In mehreren, zum Teil ausführlichen Beiträgen geht es im vorliegenden Band um diese Fragen. Dabei tritt ein Konsens darüber zu Tage, dass das überlieferte Modell einer von der christlichen Theologie zu behauptenden Verwerfung Israels und einer daraus sich ergebenden Substitution Israels durch die Kirche nicht mehr tragbar ist. Allen ist klar, dass Gott die Erwählung Israels nicht zurückgenommen hat. Daraus folgt dann auch, dass es christlicherseits keinen Platz für eine Judenmission gibt. Es ist vielmehr festzuhalten, dass das, was Christus gelebt und gewirkt hat, auf eine Weise, die nur Gott kennt, auch den Juden zugutekommt. Von daher trennt der Glaube an Jesus Christus die Christen nicht von den Juden, sondern stellt sie in eine Beziehung *sui generis* zu ihnen.

Das Missionskonzept, das sich auf der Grundlage der komparativen Religionstheologie ergibt, zielt auf die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus und gilt allen Völkern und zugleich dem Einsatz für mehr Gerechtigkeit und Frieden; denn dies sind die Formen, in denen sich Gottes Reich unter den Bedingungen unserer Welt darstellt. Es gehört zu diesem Missionsverständnis, dass es mit einer sensiblen Aufmerksamkeit für das Selbstverständnis und die Eigenwerte der nicht-christlichen Religionen einhergeht. Die Autoren, die einen Beitrag zur Darstellung der hier angedeuteten Religionstheologie und Missionskonzeption geliefert haben, sind ausgewiesene Kenner der Materie – *Anja Middelbeck-Varwick, Robert Cummings Neville, Klaus von Stosch, Josef Wohlmuth, Florian Bruckmann, Reinholdt Bernhardt, Ulrich Winkler*. Besonders herausgestellt sei über die Genannten hinaus *Bertram Stubenrauch*, der in seinem Aufsatz „Kenosis und Pleroma. Eckdaten der christlichen Gottesbeschreibung und ihre missionstheologischen Konsequenzen“ (183–195) die alle anderen Beiträge noch einmal bestätigende und tragende theologisch-systematische Position beigezeichnet hat.

Schließlich sind in den Band noch zwei Beiträge – von *Jacob Parapally* und *Philomena Njeri Mwaaura* – aufgenommen worden, die den Leser nach Indien und nach Afrika mitnehmen und ihm zeigen, wie dort das Gespräch zwischen den Christen und den in ihren Kulturen beheimateten Menschen verläuft. Dabei ergeben sich bisweilen Konzepte, die tendenziell synkretistische Züge erkennen lassen und eine kluge Unterscheidung notwendig machen. Dabei ist dann die komparative Religionstheologie als Rahmentheorie hilfreich.

W. LÖSER SJ

#### 4. Praktische Theologie und Theologie des geistlichen Lebens

UHLE, ARND (HG.), *Kirchenfinanzen in der Diskussion*. Aktuelle Fragen der Kirchenfinanzierung und der kirchlichen Vermögensverwaltung (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte; Band 82). Berlin: Duncker & Humblot 2015. 195 S., ISBN 978-3-428-14593-5.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes sind hervorgegangen aus Vorträgen, die am 29. September 2014 vor der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Sektion der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft auf deren Generalversammlung in Fribourg/Schweiz gehalten worden sind. Das Buch enthält sechs Aufsätze. Der erste stammt von *Stephan Haering* (Modelle der Kirchenfinanzierung im Überblick, 11–42). Welche Modelle der Kirchenfinanzierung bestehen gegenwärtig? Haering zählt die folgenden fünf

auf: 1. Im deutschsprachigen Raum (Deutschland, Österreich, deutschsprachige Schweiz) haben wir die Finanzierung durch obligatorische Mitgliederbeiträge. In *Deutschland* werden die Aktivitäten der Kirchen heute vornehmlich durch die Kirchensteuer finanziert. Die Kirchensteuer ist eine Annexsteuer zur (staatlichen) Einkommens- oder Lohnsteuer. Die Höhe dieser Kirchensteuer beträgt 8 oder 9 % (je nach Bundesland) der Lohnsteuer. Beispiel: Wenn jemand 1000 Euro (im Monat) verdient und 100 Euro Lohnsteuer bezahlt, muss er 8 beziehungsweise 9 Euro Kirchensteuer entrichten. In den meisten Kantonen der Schweiz gibt es eine Kirchensteuer. Sie wird allerdings nicht von der Kirche selbst (Diözese oder Pfarrei) erhoben, sondern von Parallelstrukturen, die nach staatlichem Recht eingerichtet sind und die Aufgabe haben, das kirchliche Leben zu finanzieren. In Österreich gibt es den sogenannten Kirchenbeitrag, der sich von der Kirchensteuer dadurch unterscheidet, dass er zwar ein Zwangsbeitrag der Gläubigen ist, aber nicht auf dem Weg des staatlichen Verwaltungszwangs eingehoben wird. Wenn ein Gläubiger nicht zahlt, ist die Kirche genötigt, ihn auf dem Weg einer Privatklage zur Zahlung zu veranlassen. 2. Finanzierung durch Steuerwidmung (Spanien, Italien, Ungarn). Neue Systeme der Kirchenfinanzierung wurden in den 1980er Jahren in Italien und Spanien geschaffen. In diesen beiden Ländern wurde festgelegt, dass der Staat den dazu berechtigten Religionsgemeinschaften einen bestimmten Prozentsatz einer Personalsteuer (zum Beispiel der Einkommensteuer) abtritt. Man spricht auch von Teilzweckbindung eines Steueranteils beziehungsweise von einer Mandatssteuer oder von einer Kultursteuer (so <sup>3</sup>LThK VI, Sp. 523 f.). Der Staat erhebt eine solche Steuer, die als Zuschlag zur Einkommensteuer von allen Steuerzahlern unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit zu zahlen ist. Da alle Steuerzahler zahlen müssen, entfallen Kirchenaustritte aus finanziellen Gründen. Der eben erwähnte Zuschlag kann vom Steuerzahler einer Kirche oder dem Staat gewidmet werden. In Italien beträgt der Zuschlag 0,8 %. Beispiel: Wenn jemand 100 Euro Lohnsteuer bezahlen muss, dann bezahlt er 0,8 Euro beziehungsweise 80 Cent Kultursteuer. In Spanien beträgt der Zuschlag 0,5239 %. In Ungarn (vgl. 28) wurde die Steuerwidmung 1998 eingeführt. Sie beträgt insgesamt 2 % der Lohnsteuer. Insgesamt sei vermerkt, dass das Aufkommen an Mitteln auf Grund der Kultursteuer außerordentlich niedrig ist. 3. System der Staatsfinanzierung (Griechenland, Skandinavien, Luxemburg, Belgien, Lichtenstein). In einigen Ländern Europas bestehen noch überkommene staatskirchliche Strukturen, die sich gerade auch im Bereich der Kirchenfinanzierung auswirken. Hier zahlt der Staat für die Kirche, weil sie die Kirche des Staates ist. 4. Finanzierung durch Spenden (Frankreich, USA). Ein weiteres Modell der Kirchenfinanzierung ist die Beschaffung der erforderlichen Mittel durch ein Kollekten- und Spendensystem. Dieses Modell kommt bevorzugt in Ländern mit einer strikten Trennung von Kirche und Staat zur Geltung. 5. Finanzierung aus Kirchenvermögen (Zypern, Großbritannien, Portugal). In diesem System werden die finanziellen Bedürfnisse der Kirche durch die Erträge von (einst staatlich dotierten) Fonds und aus der Bewirtschaftung von Immobilienvermögen gedeckt.

Nachdem Haering die verschiedenen Systeme der Kirchenfinanzierung vorgestellt hat, versucht er, diese zu bewerten und kommt zu folgendem Schluss: „Als das ideale Modell der Kirchenfinanzierung könnte man eine Spendenfinanzierung durch die Gläubigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften oder wenigstens vor allem durch diese auf breiter Basis ansehen. Das würde übrigens auch gut dem Kirchenbild entsprechen, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil präsentiert wurde: Alle Gläubigen tragen die Sendung der Kirche, und so kann man in der Deckung des Finanzbedarfs durch Gaben der Gläubigen die beste und auch ekklesiologisch höchst angemessene Variante der Kirchenfinanzierung sehen“ (38). – Der Rez. stimmt diesem Vorschlag zu, gibt aber zu bedenken, dass der Vorschlag noch offen lässt, welches System (im Detail) dieser Kirchenfinanzierung durch die Gläubigen am besten entspricht.

Der zweite Beitrag des Buches stammt von *Sebastian Müller-Franken* (Die öffentliche Finanzierung der Religionsgemeinschaften in Deutschland – unter besonderer Berücksichtigung der Staatsleistungen, 43–80). In einem weit ausholenden Essay (mit 152 Anmerkungen) geht der Autor vor allem auf die *Staatsleistungen* ein. „Gemeint sind hiermit die Zuwendungen, welche kirchlichen Stellen auf Grund Gesetzes, Vertrags oder eines anderen besonderen Rechtstitels seit schon mehreren Jahrhunderten zur Bestreitung ihres

Unterhalten gewährt werden und die nach der auch für das Grundgesetz maßgebenden Bestimmung der Weimarer Reichsverfassung abgelöst werden sollen (Art. 138 Abs. 1 Satz 1 WRV i. V. m. Art. 140 GG), dies aber bislang nicht sind“ (46). Die Gewährung dieser Leistungen begründet sich aus der Geschichte. Die evangelische Kirche verlor vor allem im Zuge der Reformation Kirchengut, die katholische Kirche in der Folge der (großflächigen) Enteignungen durch den Reichsdeputationshauptschluss des Jahres 1803. Es geht somit bei den Staatsleistungen um Entschädigung eines in der Vergangenheit liegenden (unrechtmäßigen) Vermögensentzugs. Nach Müller-Franken lassen sich die Staatsleistungen (rechtlich und juristisch) rechtfertigen (vgl. 79). Diese Leistungen „kann es jedoch nur geben, wenn sie die Akzeptanz der Gesellschaft finden“ (79). Akzeptanz fällt nicht vom Himmel. „Sie muss, auch von den Religionsgemeinschaften, eingeworben werden“ (79). Dies gilt übrigens nicht nur für die Staatsleistungen, sondern auch für die Kirchensteuer, den Religionsunterricht, die theologischen Fakultäten und vieles andere mehr. Dass Müller-Franken die *Akzeptanz* der entsprechenden Staatsleistungen (hier wird der Begriff im weiteren Sinn gebraucht, umgreift also auch die Kirchensteuer und die theologischen Fakultäten) eigens hervorhebt, macht seinen Beitrag besonders wertvoll. Die kirchliche Hierarchie (beider Konfessionen), die Juristen und die Kanonisten betonen nämlich für gewöhnlich nur die entsprechenden (kirchlichen und staatlichen) Normen, welche die „Staatsleistungen“ sichern sollen. Doch stürzen diese in stürmischen Zeiten wie ein Kartenhaus in sich zusammen, wenn sie nicht vom Volk getragen werden.

*Jens Petersen* (Die mitgliedschaftliche Finanzierung der kirchlichen Arbeit in Deutschland durch die Kirchensteuer. Grundlagen, aktuelle Änderungen, Fakten und Ausblick, 81–126) kommt noch einmal unter anderem auf die Kirchensteuer zurück. Da diese schon von Haering (s. o.) behandelt wurde, beschränke ich mich hier auf die *Kapitalertragsteuer* (vgl. 97–113). Die Kapitalertragsteuer ist eine auf Einkünfte aus Kapitalvermögen erhobene Steuer. Mit dem Unternehmensteuerreformgesetz 2008 ist die Besteuerung der im Privatvermögen erzielten Kapitaleinkünfte ab 2009 durch Einführung der Kapitalertragsteuer *neu geregelt* worden. Die Kapitalertragsteuer ist weiterhin *Einkommensteuer*. Sie wird auf Kapitalerträge in der Form einer Abgeltungsteuer erhoben, und zwar anonym. Im Gegensatz zur normalen Einkommensteuer ist für die Kapitalertragsteuer ein gesondertes Tarifregime eingeführt worden. Diese Änderung im staatlichen Recht wirkt sich auch auf die Kirchensteuer als Zuschlagsteuer zur staatlichen Steuer aus.

Wurde bisher die Einkommensteuer auf Kapitalerträge durch Angabe in der Einkommensteuererklärung erst im Rahmen der Veranlagung durch das Finanzamt erhoben, wird sie nunmehr bereits „an der Quelle“, das heißt bei der die Kapitalerträge (zum Beispiel Zinsen) auszahlenden Stelle (zum Beispiel bei einer Bank) einbehalten und an die Finanzverwaltung abgeführt. Es handelt sich somit um *keine neue* Steuer. Nur das *Verfahren* der Erhebung wurde geändert. Dies hat in der Bevölkerung für (große) Unruhe gesorgt. „Die Änderung des Erhebungsverfahrens hat zu vermehrten Kirchaustritten geführt [...] Die unzureichende Informationspolitik der steuererhebenden Religionsgemeinschaften, die nicht immer verständliche Information durch die Abzugsverpflichteten, die wohl (nachvollziehbare) Unkenntnis der Gesamtzusammenhänge, die bereits fehlende engere Bindung an die Kirche, die psychologische Wirkung der Substantive ‚Kirche‘ und ‚Steuer‘, die Befürchtung, die Kirche wolle auch noch das Ersparne besteuern sowie vermutlich die Tatsache, dass in einigen Fällen bisher keine Kirchensteuer auf Kapitalerträge entrichtet wurde, dürfte hierfür [also für die Kirchaustritte] der Auslöser gewesen sein“ (112).

In einem sehr ausgewogenen Beitrag geht mein Mainzer Kollege *Matthias Pulte* auf die kirchlichen Bestimmungen zum Vermögensrecht ein (Kirchenrechtliche Vorgaben für Kirchenfinanzierung und kirchliche Vermögensverwaltung, 127–152). Da manches von dem, was Pulte behandelt, schon in den bisherigen Aufsätzen vorkam, beschränke ich mich auf Teil IV des vorliegenden Beitrags (Kanonisch-rechtliche Grundlagen zur kirchlichen Vermögensverwaltung, 141–152). Auch hier können freilich nur „Splitter“ und „Kostproben“ geboten werden, die zum Selbstlesen anregen sollen. Die katholische Kirche spricht sich auch in ihrem geltenden Gesetzbuch in can. 1254 § 1 das *ius nativum* auf Vermögen zu. In diesem Canon formuliert der Gesetzgeber für das kirchliche Vermögensrecht zugleich das Prinzip der Unabhängigkeit der Kirche vom Staat.

Der CIC/1983 unterscheidet in can. 1257 grundsätzlich zwischen Kirchenvermögen (§ 1) und Privatvermögen (§ 2). Kirchenvermögen dient nach der Legaldefinition von can. 1254 § 2 vor allem der Bestreitung der Aufwendungen für die geordnete Durchführung des Gottesdienstes, der Sicherstellung des angemessenen Unterhalts des Klerus und anderer Kirchenbediensteter sowie zur Finanzierung der Werke des Apostolats und der Caritas, vor allem jener, die den Armen zukommen. – Vermögensfähig sind die Gesamtkirche, der Apostolische Stuhl und die öffentlichen wie privaten juristischen Personen. Das sind von Gesetzes wegen die Pfarrei (can. 513 § 3), die Teilkirche (can. 373), die Kirchenprovinz (can. 432 § 2), die Bischofskonferenz (can. 449 § 2), die Seminare (can. 238 § 1), die Religiosenverbände (can. 634 § 1) und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens (can. 741 § 1).

Can. 1276 § 1 schreibt dem Ortsordinarius (Bischof) eine gewissenhafte *Überwachung der Vermögensverwaltung* der ihm unterstellten kirchlichen juristischen Personen zu. Diese sind zwar Eigentümer des Vermögens, aber kraft der Zuschreibung in der Verwaltung nicht autonom. Der Ortsordinarius ist der erstberechtigte und erstverpflichtete Aufseher über die Vermögensverwaltung. Dem Apostolischen Stuhl kommt in dieser Hinsicht nur eine subsidiäre Funktion zu. – Zum Schluss noch dies: Der kirchliche Gesetzgeber von 1983 hat in can. 1274 § 5 eingeschränkt, dass die kirchliche Vermögensverwaltung rechtlich so organisiert werden soll, dass sie auch nach weltlichem (das heißt staatlichem) Recht Wirksamkeit entfaltet. Weil der CIC keine spezifischen Strafen für Vermögensdelikte kennt, wird man in diesem Bereich auf das staatliche Recht rekurren müssen.

Die beiden letzten Artikel des vorliegenden Buches sind der Praxis gewidmet. Da sie keine neuen theoretischen Probleme mehr behandeln, mag es genügen, sie nur noch zu erwähnen. *Michael Himmelsbach* (Öffentliche Finanzmittel im diözesanen Haushalt. Entwickelt und dargestellt am Beispiel des Erzbistums Freiburg, 153–172) beschreibt die Praxis in Freiburg; und *Hermann J. Schon* (Transparenz und Kontrolle der Kirchenfinanzen. Entwickelt und dargestellt am Beispiel des Erzbistums Köln, 173–194) die entsprechende Praxis in Köln. – Ein Verzeichnis der Autoren und des Herausgebers schließt dieses schöne und nützliche Buch ab.

R. SEBOTT SJ

FREIHEIT UND BINDUNG. Zur Ambivalenz menschlicher Sexualität. Herausgegeben von *Berthold Wald*. Paderborn: Bonifatius 2015. 250 S./Ill., ISBN 978–3–89710–510–2.

Das Buch dokumentiert eine öffentliche Vorlesungsreihe, die „Montagsakademie“, der Theologischen Fakultät Paderborn im Wintersemester 2010/2011, elf Vorlesungen in drei Gruppen: I. Liebe zwischen Mann und Frau, II. Liebe und Freiheit – Freie Liebe?, III. Liebe und Enthaltensamkeit – unfreie Liebe?

I. Den Einstieg bietet der Alttestamentler *Michael Konkel* mit einer Kurzexegese von Gen 2,4–3,24. Verflucht werden Schlange und Boden, nicht die Menschen (keine Vergebens-Bitten; Schuld, Sünde, Fall begegnen in den Überschriften der Übersetzungen, nicht im Hebräischen [38], und unsterblich war der Mensch im Paradies nicht gedacht [35]). – Die Kollegin vom NT, *Maria Neubrand*, rehabilitiert Paulus, gestützt auf die Lebensarbeit Norbert Baumerts. *Peter Schallenberg* bringt das Verständnis der Sexualität von Augustinus bis zum Vaticanum II. auf den Punkt: So viel Sexualität wie nötig, so wenig wie möglich (77). Die klassischen Ehezwecke (*proles, fides sacramentum* [Augustinus]) entsprechen nach Thomas dem Menschen als *animal, homo, fidelis*, wobei das Konzil personalistisch den zweiten vertieft. – Als Gast behandelt *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* (Das andere Geschlecht) die fundierende Bedeutung der Andersheit für Begegnung (103: Eros als Sohn von Armut und Überfülle, statt –*poros* [!] – Findigkeit?).

II. Die zweite Gruppe der Beträge stammt von Gästen. Die Journalistin *Bettina Röhl* („Freie Liebe“) nimmt sich die sexuelle Revolution vor, das Erfolgsrezept der 68er (verwundert, dass die Kirche sich „bei lebendigem Leibe regelrecht schlachten lässt“ [119]). Der Feminismus (samt „Schwarzlerismus“) hat die männlichen Revolutionäre gestoppt, ist aber jetzt zum „Gender-Irrsinn“ entgleist (123). – Der Berliner forensische Psychiater *Hans-Ludwig Kröber* befasst sich mit dem Missbrauch in katholischen Einrichtungen. („Missbrauch“: wie macht man von Kindern richtigen Gebrauch?) Er liefert Zahlen und