

Remigiusz Sobański

Baza finansowa Kościołów w perspektywie zintegrowanej Europy

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 39/3-4, 9-23

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. REMIGIUSZ SOBAŃSKI

**BAZA FINANSOWA KOŚCIOŁÓW
W PERSPEKTYWIE ZINTEGROWANEJ EUROPY****1. Perspektywa kościelna**

Każdy podmiot, aby mógł działać, potrzebuje (1) wolności podejmowania decyzji oraz (2) środków niezbędnych do ich realizacji. Tak też Kościół domaga się, aby „miał taką wolność działania, jakiej wymaga troska o zbawienie ludzi”¹, działając w doczesności posługuje się rzeczami doczesnymi w stopniu, w jakim wymaga ich właściwe mu posłannictwo², dla którego pełnienia „potrzebuje (też) ludzkich zasobów”³. Ani zakresu owej wolności ani miary owych środków nie da się określić abstrakcyjnie i generalnie. Postulat wolności w przywołanej wyżej soborowej Deklaracji o wolności religijnej jest przymierzony według pojmowania wolności religijnej we współczesnej kulturze politycznej i prawnej. Wprost jest on skierowany przeciwko ograniczeniom wolności religijnej i wolności Kościoła, zacieśniającym ją poniżej przyjętych w tej kulturze standardów. Pośrednio zawiera on rezygnację z roszczeń dalej idących, angażujących państwo nie tyle i nie tylko w zabezpieczenie wolności, lecz w czynną protekcję religii katolickiej⁴. Dodajmy przy tym, że nawet dalej idące ograniczenie wolności nie dyspensuje Kościoła od jego misji, którą – chcąc pozostać wiernym własnemu powołaniu – wykonuje nawet za cenę męczeństwa.

Również miary zasobów nie da się określić generalnie. Z misji Kościoła wynika konieczność posiadania środków koniecznych „do sprawowania kultu, prowadzenia dzieł apostołstwa oraz miłości, a także do tego, co jest konieczne do godziwego utrzymania szafarzy” (k.222 § 1). Z tych czterech celów niezależny od uwarunkowań historycznych jest tylko kult. Kształt i rozbudowa dzieł apostołstwa oraz miłości zależy od okoliczności historycz-

¹ Dekl. *Dignittis humanae* 13.

² Konst. *Gaudium et spes* 76.

³ Konst. *Lumen gentium* 8.

⁴ R. S o b a ń s k i, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, 194 nss.

nych, od których jeszcze bardziej zależy to, co jest konieczne do godziwego utrzymania szafarzy. Szerokie spektrum historyczne obejmuje zarówno św. Pawła zarządzającego własnymi rękami potrzebom swoim i tych, którzy są nim⁵, jak też – na przykład – Kościół jako największego pracodawcę, jak to we współczesnych Niemczech⁶.

Generalnie określić nie da się nie tylko miary zasobów, lecz także sposobów ich pozyskania i zapewnienia. Najprostsza odpowiedź na pytanie o ich źródło brzmi: bazę materialną zapewniają Kościołowi jego wierni. Twierdzenie to znajduje oparcie w Nowym Testamencie, potwierdza je historia Kościoła, szczególnie pierwotnego. Wynika to nie tylko z oczywistego faktu, że każda organizacja troszczy się o środki konieczne do swego funkcjonowania. Głębsza podstawa spoczywa w fakcie, że we wszystkich religiach kult obejmuje także składanie ofiar Bogu (wzgl. bóstwu). Tak było w religiach panujących w geograficznym zasięgu rozpowszechniania się chrześcijaństwa, tak było też w religii Izraela, jak tego dowodzą szczegółowe przepisy Księgi Kapłańskiej dotyczące ofiar całopalnych, pokarmowych, biesiadnych, przebłągalnych, zadośćuczynnych⁷. *Novum*, jakie nastąpiło wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa, polegające na rozróżnieniu sfery religijnej i sfery społeczno-politycznej, charakteryzowane zasadą „co cesarskie cesarzowi, a co boskie Bogu”⁸, nie tylko wywołało reperkusje polityczne i prawne, lecz spowodowało, że ofiary religijne zostają pozbawione sankcji państwowej, nie mieszczą się w obowiązkach obywatelskich – nie są to już ofiary obywateli czy narodu, lecz tych, którzy wierzą i chcą oddać cześć Bogu. Składają oni *oblaciones*⁹.

Zasada, że to wierni zarządzają potrzebom materialnym Kościoła, pozostaje nieprzerwanie ważna do dziś. Filarem jego bazy finansowej są dobrowolne ofiary wiernych. Wtórne dopiero znaczenie mają opłaty świadczone pasterzom i instytucjom Kościoła za „usługi duchowe”. To zabezpieczenie

⁵ Dz 20, 34.

⁶ Por. H. M a r r é, *Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart*, Essen 1991 (Münst. Kommentar zum CIC, Beiheft 4).

⁷ Kapł 1,1 – 7,38.

⁸ Mt 22,21.

⁹ *Oblaciones* to pierwotnie ofiary związane z Eucharystią i agape, stąd „oblatio” w III w. to Msza św., ale już od VI w. „oblaciones” to ofiary składane kapłanom przez wiernych. Szerzej: R. S a g m e i s t e r, *Oblaciones Fidelium – in kirchenrechtlicher und moraltheologischer Sicht*, w: *Vermögensverwaltung in der Kirche. Administrator bonorum, Oeconomus tamquam paterfamilias*, hrsg. H. Paarhammer, Thaur² 1988, 371-382, szczeg. 372.

Kościółowi środków finansowych jest traktowane jako obowiązek¹⁰, aczkolwiek ofiarność na rzecz Kościoła nigdy nie należała do kryteriów przynależności doń, podobnie jak „usługi duchowe” nie mogą być uzależnione od opłaty¹¹. Wręcz przeciwnie, od początków Kościoła nie tylko wspomagał biednych przeznaczając na ich wsparcie część składanych ofiar dzielonych na zasadzie sprawiedliwości wyrównawczej, ale traktował ich – tzn. tych, którzy nie byli w stanie składać ofiar materialnych – jako „najbardziej swoich”.

Skuteczności i poszerzaniu się zasięgu chrześcijańskiej *caritas* sprzyjało uznanie Kościoła za instytucję publicznie użyteczną. Jako taka zaznaczyła się w schyłkowym okresie cesarstwa, gdy Kościół w szeregu funkcjach wyrównywał niedowład państwa, zwłaszcza w sferze obrony krzywdzonych (*episcopalis audientia*)¹² i biednych. Podmiotowość Kościoła – *corpus christianorum* jako podmiot własności ruchomości i nieruchomości – została uznana w edyktie restytucyjnym z r. 313¹³. Sam Kościół pojmował tę swoją podmiotowość jako przedstawicielską, zastępczą zarządców tego, co Bogu ofiarowano i co do Niego należy. Jednak jeszcze w starożytności zaczęto zwrotom o własności Bożej przypisywać charakter raczej obrazowy, a Kościół usamodzielniał się w swej podmiotowości. Teologicznie uzasadniano tę samodzielność wypowiedziami Ojców, wedle których Bóg jest ojcem wierzących, a Kościół matką¹⁴. W rezultacie utożsamiało się *patrimonium Christi* i *patrimonium Ecclesiae*. Podmiotem własności stał się zarówno cały Kościół jak i kościoły lokalne.

Prawo do nabywania, posiadania, zarządzania i alienowania dóbr doczesnych Kościoła uznaje za wrodzone i niezależne od władzy świeckiej¹⁵. Ta deklaracja nie może jednak przesłonić faktu, że wykonywanie tego prawa odbywa się (jeśli pominiemy czasy i tereny państwa kościelnego) na terenie objętym prawami tego świata. Zapewnienie sobie prawa własności i pozycji w obrocie ekonomicznym wymaga dostosowania się do zasad i mechanizmów tego obrotu funkcjonujących tam, gdzie Kościół istnieje i działa. Tę oczywistość zrozumiano już w Kościele pierwotnym, a od IV w. modele

¹⁰ Por. k. 222 § 1.

¹¹ Por. k. 848.

¹² W. Waldstein, *Zur Stellung der episcopalis audientia im spätrömischen Prozess*, w: *Festschrift für Max Kaser zum 70. Geburtstag*, hrsg. D. Medicus, H. H. Seiler, München 1976, 533-556.

¹³ Tekst w: Lactantius, *De mortibus persecutorum*, c. 48 (Migne, *Patrologia latina* 7,269).

¹⁴ Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, c.21 (Migne, *Patrologia latina* 2,33).

¹⁵ K. 1254 § 1.

finansowania się Kościoła rysują się analogicznie do tych, które rozwinęły się w państwach. Przełom stanowi sekularyzacja wprowadzona we Francji przez *Constitution Civile du Clergé* (1790) i w Niemczech przez *Reichsdeputationshauptschluss* (1803): zabranie dóbr równa się podcięciu bazy majątkowej, która stanowiła podstawowe źródło dochodów. Kościół czuje się skazany na łaskę państwa. Reaguje w dwojaki sposób. Pierwszy to ten, że wskazanie na zagarnięcie jego dóbr staje się podstawą roszczeń, by państwo dla naprawienia krzywd rekompensowało je świadczeniami na rzecz Kościoła. Postulat taki – na nowo aktualny po roku 1989 w byłych państwach socjalistycznych – stanowił z reguły przedmiot pertraktacji przy zawieraniu konkordatów¹⁶.

Drugi – i bardziej zasadniczy – kierunek reakcji na zabór majątku kościelnego mieścił się w ramach założeń i argumentacji nauki kościelnego prawa publicznego. W nauce tej, rozwijanej wyraźnie *ratione status* i wyznaczonej wydarzeniami politycznymi XIX w., traktowano o Kościele jako o państwie *sui generis*, zaś relacje Kościół-wierni postrzegano analogicznie do relacji państwo-obywatele. Pozwalało to uzasadnić domaganie się przez Kościół obowiązkowych świadczeń wiernych, przynajmniej wtedy, gdy dobrowolne świadczenia nie wystarczają¹⁷. Roszczenie to uzasadniano prawem natury, a powołując się na założenie Kościoła-społeczności doskonałej przez Jezusa Chrystusa wzmocniano argumentację wskazaniem na prawo Boże pozytywne¹⁸. Postrzeganie Kościoła w analogii do państwa pozwalało przejąć przezeń wypracowaną w politycznej teorii państwa koncepcję podatków jako świadczeń należnych za wykonywaną przez nie służbę wobec obywateli. W koncepcji tej korzystanie z praw obywatelskich zależało od spełniania przez nich obowiązków¹⁹. Założeniami społeczności doskonałej uzasadniano też prawo do przymusowego ściągania przez

¹⁶ Por. np. aneks 17 do art. 24 p. 3 konkordatu między Polską a Stolicą Apostolską z 10.2.1925.

¹⁷ „Si sufficientes non sunt spontaneae oblationes, tunc Ecclesia eas ex supra allegato principio iure lege imponit... ut facit ipsa societas civilis” – F. C a v a g n i s, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, III, Romae 1906⁴, 211. Por. też F. H e i n e r, *Das Besteuerungsrecht der Kirche*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 77 (1897) 340-353.

¹⁸ Np. A. O t t a v i a n i, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, I, Pol. Vaticanis 1958⁴, n. 198 ns, s. 326-330.

¹⁹ Pogląd taki pojawia się też współcześnie dla uzasadnienia sankcji kościelnych nakładanych na tych, którzy wobec władzy świeckiej deklarują wystąpienie z Kościoła dla uniknięcia placenia podatku kościelnego. Tak m.inn. G. F a h r n b e r g e r, *Die Beitragspflicht der Gläubigen im Lichte des II. Vatikanischen Konzils*, w: *Kirchliches Finanzwesen in Österreich*. Geld und Gut im Dienste der Seelsorge, hrsg. H. Paarhammer, Thaur 1989, 318.

Kościół podatków: społeczność doskonała dysponuje bowiem wszystkimi środkami koniecznymi do osiągnięcia celu, w tym także przymusu fizycznego, w analogii do uprawnienia państwa, przy zachowaniu zasad sprawiedliwości rozdzielczej. Ponieważ jednak świeckie państwo nie dopuszcza stosowania przez Kościół środków przymusu fizycznego, Kościół zrezygnował ze stosowania tych środków, ale nie z samego prawa, w którego egzekwowaniu musiał zdać się na pomoc państwa. Rozwinięta od XIX w. „teoria podatków” znalazła więc zastosowanie w Kościele, przy czym obok uzasadnienia podawanego w nauce kościelnego prawa publicznego podbudowano ją realiami, tzn. utratą dotychczasowej bazy majątkowej i rozmiarami inflacji.

Faktyczna skuteczność postulatów uzasadnianych i wysuwanych przez Kościół zależała od stanowiska zajętego odnośnie do nich przez poszczególne państwa i od przyjętego przez nie rozumienia rozdziału Kościoła od państwa. W Niemczech początkowo rekompensowano sekularyzację dóbr dotacjami na rzecz Kościoła, a następnie zamiast odszkodowania uznano prawo Kościołów do pobierania podatków w ramach systemu sankcjonowanego przez państwo. Rozdział Kościoła od państwa doprowadził więc do podatku ściąganego przez państwo w imieniu Kościoła.

Ta sama zasada rozdziału Kościoła od państwa stanęła we Francji u podstaw stanowiska, że finansowanie i utrzymanie Kościoła jest jego wewnętrzną sprawą. Ustawa z 1905 pozbawiła Kościół praw publicznych i sprowadziła go do pozycji stowarzyszenia prywatnego. Wierni mogli odtąd finansować wyznania religijne czyniąc użytek z konstytucyjnie zagwarantowanych praw wolnościowych.

2. Perspektywa państw europejskich

Ponieważ nie ma w Europie państwa, w którym świadczenia na rzecz kościołów byłyby zabronione, można by modele niemiecki i francuski uznać za najwyraźniej uprofilowane. Nie znaczy to jednak, by modele te nadawały się do przyjęcia jako prototypy. Najpierw dlatego, że w trzech państwach przynależnych do Unii (Wielka Brytania, Dania, Grecja) nie istnieje rozdział Kościoła od państwa. Po wtóre dlatego, że w państwach zakładających konstytucyjnie ów rozdział konfiguracja prawna relacji Kościół – państwo jest nader zróżnicowana. Wynika to z historycznego tła rozdziału, a także z jego ewolucji w niektórych krajach (zwłaszcza we Francji). Wyraźnie rysuje się tendencja do regulowania stosunków Kościół – państwo poprzez bilateralne umowy, co w szczególności dotyczy spraw finansowych. Jako

zasadę prawną przyjęto taki sposób w Niemczech, Hiszpanii i we Włoszech, ku niemu skłania się też praktyka rządu francuskiego²⁰.

Zbliżeniu – jeśli nie faktycznej sytuacji, to przynajmniej tendencji rozwojowych – sprzyja z jednej strony ewolucja demokratycznego państwa prawnego, a z drugiej strony rewizja własnego stanowiska, jaka dokonała się w Kościele katolickim, która generalnie i skrótowo mieści się w pojęciu odnowy soborowej.

Ewolucję, jaką przeszło – i przechodzi – państwo, można scharakteryzować sekwencją: państwo prawne, państwo socjalne, państwo kulturowe. Statyczny model państwa prawnego doznał korektury przez bardziej dynamiczne wyobrażenie państwa, które nie tylko strzeże struktur wolności, lecz czuje się zobowiązane do działań na rzecz jakości życia swoich obywateli. Tych zadań nie zdoła ono spełnić bez współdziałania obywateli. Ich aktywizacja dokonuje się w ramach różnego rodzaju i różnego poziomu ugrupowań, na czele z partiami politycznymi. Ugrupowania te nadają państwu pluralistyczny charakter. Wśród tych ugrupowań działających w sferze publicznej pozycję specjalną zajmują wyznania religijne. „Specjalność” ich pozycji wynika z uniwersalizmu religijnego powodującego, że kościoły nie tworzą jednego z wielu segmentów życia społecznego, lecz – w perspektywie własnych zadań – obejmują całość, podobnie jak – w perspektywie swoich zadań – państwo²¹. Stąd autonomia kościołów, której dostrzeżenie i uznanie powoduje, że spraw dotyczących ich i religii państwo – w założeniu świeckie, a więc w sprawach religijnych niekompetentne – nie reguluje jednostronnie i arbitralnie, lecz poprzez umowy i oparte dopiero na nich ustawy. Jednak fakt, że cele kościołów nie mieszczą się wprost na linii celów państwa, nie znaczy, że realizacja celów kościelnych nie sprzyja celom przyświecającym państwu, zwłaszcza tym, które zawierają się w jego przydawkach „socjalne” czy „kulturowe”, a także gdy chodzi o aksjologiczne fundamenty samego państwa. Stąd postulowana w doktrynie kościelnej współpraca Kościoła i państwa²² podkreślana przy okazji zawieranych umów²³.

Współdziałanie to żadną miarą nie może zacierać specyfiki Kościoła czy państwa, powinno pozostawać dalekie od idei „sojuszu tronu i ołtarza”,

²⁰ R. P u z a, *Modalitäten der Kirchenfinanzierung in der Europäischen Union, Österr.*, Archiv f. Kirchenrecht 142 (1993) 180.

²¹ E.-W. B ö c k e n f ö r d e, *Staat – Gesellschaft – Kirche*, w: (tenże), *Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche*, III, Freiburg – Basel – Wien 1990, 158.

²² Konst. *Gaudium et spes* 76.

²³ Por. art. 1 konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28.7.1993.

a pokusę wykorzystania jednego w służbie drugiego trzeba oddalić jako obustronnie niebezpieczną. Wymagana jest natomiast życzliwa (co nie znaczy bezkrytyczna) wzajemna akceptacja. Po stronie kościelnej życzliwe respektowanie państwa (ocenianego w kategoriach etycznych) wynika z samych założeń chrześcijańskiego dualizmu. Po stronie państwa zaznacza się nowa interpretacja neutralności światopoglądowej i religijnej państwa. Oznacza ona nieidentyfikowanie się z żadnym wyznaniem religijnym i równość wszystkich wyznań wobec prawa, ale nie oznacza ignorowania religii czy zamknięcia się państwa wobec nich. Wolność religijna zostaje – podobnie jak wszystkie podstawowe prawa i wolności – nie tylko chroniona, ale promowana.

Zasięg panującej ochrony wolności religijnej jest nader zróżnicowany, ale we wszystkich państwach Unii – łącznie z Francją²⁴ – interpretuje się świeckość państwa w sposób nie wykluczający aktywnego wspierania kościołów²⁵. Trybunał Europejski zaliczył art. 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 4.12.1950 do wiodących zasad prawnych Wspólnoty i wyłożył prawo do wolności religijnej w szerokiej interpretacji uwzglęniającej jej wymiar wspólnotowy. Zgodnie z wykładnią Trybunału państwa są zobowiązane do pozytywnej ochrony wolności religijnej, tzn. do zabezpieczenia przestrzeni realizacji potrzeb religijnych przez pozytywne, organizacyjne działania instytucji publicznych²⁶. Orzeczenia Trybunału wychodzą z założenia, że art. 9 Konwencji znajduje odzwierciedlenie w konstytucjach państw Unii. W razie rozbieżności przyjmuje się najwyższy standard i wyznacza tym samym tendencję do zapewnienia takiego poziomu ochrony we wszystkich państwach²⁷.

²⁴ A. D a m i e n, *Y-a-t-il une politique religieuse en France?*, Revue de Droit can. 45 (1995) 351-372.

²⁵ Por. na ten temat materiały zebrane w: Die staatliche Förderung von Gesellschaft und Kirche. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, B.28, Münster. 1994. Por. także A. H o l l e r b a c h, *Der Staat ist kein Neutrum*, Herder Korresp. 49 (1995) 536-541; I.T. M a r t i n d e A g a r, *Liberta religiosa, uguaglianza e laicità*, Ius Ecclesiae 7 (1995) 199-215.

²⁶ N. B l u m, *Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach dem Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention*, Freiburg 1990; J.A. F r o h w e i n, *Die Bedeutung des die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit garantierenden Artikels 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention*, w: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, B.27, Münster. 1993, 46-59.

²⁷ G. R o b b e r s, *Die Fortentwicklung des Europarechts und seine Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*, w: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, B. 27, Münster 1993, 87.

Ten najwyższy standard to standard podstawowych praw i wolności, a nie np. najkorzystniejszy dla kościołów sposób ich finansowania. Ochrona wolności wyznacza modalności wykonywania przez państwo jego zadań. Wyklucza to jakikolwiek przymus w sprawach religijnych, także co do świadczeń na rzecz wyznań religijnych. W państwach o standardach wymaganych w Unii jest on nie do pomyślenia (co powoduje, że tam, gdzie państwo w jakikolwiek sposób współdziała przy pobieraniu podatku kościelnego, muszą istnieć ustawowe sposoby uwolnienia się od tego obowiązku).

Równocześnie panuje jednak dość powszechne przekonanie, że Kościół – zarówno w krajach przynależnych do Unii, jak i aspirujących do niej – nie byłby w stanie utrzymać się z dobrowolnych ofiar swoich wiernych²⁸, czy to ze względu na ich sytuację ekonomiczną, czy to ze względu na rozwiniętą działalność na polu socjalnym i kulturowym.

Ponieważ jednak każdy system finansowania – przynajmniej „ostatecznie” – opiera się na zasadzie dobrowolności²⁹, dyskusja nad nimi wymaga uwzględnienia historycznego, społecznego i politycznego kontekstu kraju, w którym dany system funkcjonuje. Argumenty teologiczne, odwołujące się do podstawowych założeń eklezjologicznych, mają walor zasadniczy i są „ważne” w całym Kościele, nie mogą jednak dezawuować profilu Kościoła lokalnego³⁰, gdyż Kościół powszechny nie jest wielkością abstrakcyjną, lecz „istnieje w kościołach partykularnych i składa się z nich”³¹. Nie wydaje się przeto stosowne krytykowanie z zewnątrz systemów funkcjonujących w poszczególnych krajach, a z kolei chęć odwzorowania się na którymkolwiek

²⁸ Odnośnie do Czech: F. L o b k o w i c z, *Länderbericht über des Staat-Kirche-Verhältnis in Tschechien*, w: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, B. 29, Münster 1995, 123; odnośnie do Węgier: P. E r d ő, *Die gegenwärtige Lage des Staat-Kirche-Verhältnisses in Ungarn. Staatskirchenrechtliche und kanonistische Aspekte*, tamże, 137 ns.

²⁹ Także np. w Belgii, której system ocenia się jako „bezpośrednie finansowanie Kościoła” (A. C z o h a r a, *Stosunki Państwo-Kościół, Belgia, Francja, Hiszpania, Włochy*, Warszawa 1994, 52), zależy ono od uznania użyteczności ich działalności czyli od uznania faktycznego wkładu kościołów w dobro publiczne, co z kolei zależy od (dobrowolnej) aktywności wiernych.

³⁰ Stąd klauzula w k. 1263, który pozwalając biskupowi nałożyć umiarkowany i proporcjonalny do dochodów podatek na osoby fizyczne i prawne niepubliczne tylko w wypadku poważnej konieczności, zastrzega jednak „zachowanie ustaw i zwyczajów partykularnych, które przyznają im większe uprawnienia”. Nazwano je „clausula teutonica” – S. H a e r i n g, *Kirchenfinanzierung durch Kirchensteuer*, w: *Kirchliches Finanzwesen...* (p. przyp. 19), 347.

³¹ Konst. *Lumen gentium*, n. 23.

winno poprzedzić nie tylko zaznajomienie się z jego walorami i wadami według miejscowych ocen, lecz także wyważenie plusów i minusów, jakie mogą zeń wynikać tam, gdzie rozważa się jego ewentualne stosowanie. Odnosi się to również do kwestii, jaki system pozostawia Kościołowi większą swobodę działania lub też wciąga go w większe – i od kogo – uzależnienie.

Doświadczenia europejskie dowodzą, że acz samego ujętego w k. 1254 § 1 prawa Kościoła do nabywania i posiadania majątku się nie kwestionuje, to jednak odwołanie się do wrodzonego – czyli naturalnego – prawa ma słabą siłę przekonywającą, i to zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz. Skuteczność prawa zależy albo od możliwości jego egzekwowania (której Kościół nie posiada) albo od jego uznania. Dotyczy to również roszczeń finansowych. Z tym faktem liczy się też współczesne państwo. Dysponuje ono wprawdzie aparatem przymusowego ściągania podatków (których nikt chętnie i dobrowolnie nie płaci), ale w demokracji parlamentarnej pozostaje skazane na generalną akceptację systemu podatkowego. Akceptację tę zyskuje przez wskazanie celów, których realizacji mają służyć finanse państwa: od akceptacji celów zależy przyznanie koniecznych środków czyli podatków ściąganych od obywateli. Znaczy to, że pogląd na finanse zależy od poglądu na wydatki. Na akceptację swego programu i potrzeb finansowych państwo może liczyć wówczas, gdy obywatele dotrzą własną korzyść z realizowania przez państwo jego celów. Dlatego we współczesnych naukach ekonomicznych system finansowania sprzęga się z „systemem wydatków”³².

Warto taki ekonomiczny schemat analityczny, ujmujący finanse w ich sprzężeniu z wydatkami, przenieść na Kościół. Można by przeciw takiej próbie powołać się na fakt, że cele Kościoła nie zależą od czyjejkolwiek – także wiernych – akceptacji, gdyż Kościół realizuje misję sobie powierzoną, a wierni włączyli się weń i trwają w nim, by w tej misji uczestniczyć – właśnie ze względu na tę z góry określoną misję i z myślą o własnym zbawieniu. Dlatego też Kodeks Prawa Kanonicznego zawiera dyspozycje dotyczące nabywania i zarządu dóbr, natomiast ich cel jest określony tylko ogólnie w k. 1254 § 2. W tym świetle ekonomiczna kategoria korzyści uchodzi za nie przystającą do własnych, duchowych celów Kościoła. Skoro jednak mowa o finansach, nie wydaje się rzeczą niewłaściwą poddać owe duchowe – docenianie *per se* ze względu na zbawienie – korzyści analizie wedle schematu ekonomicznego. Mówiąc inaczej: chodzi o spojrzenie na finanse

³² Chr. S m e k a l, *Kirchenfinanzierung zwischen Freiwilligkeit und Zwang – eine ökonomische Analyse*, w: *Kirchliches Finanzwesen...* (p. przyp. 19), 335.

kościelne w ich sprzężeniu z „systemem wydatków” ponoszonych przeciw celowo, tzn. dla uzyskania korzyści³³.

Na pierwszym miejscu można wskazać korzyści odnoszone przez jednostki. Są to korzyści natury duchowej, a więc niewymierne i nie do wymierzenia finansowego, solidarnie „finansowane” przez wszystkich czyli poprzez opłaty i datki, niekoniecznie proporcjonalnie do własnego uznania odnoszonych korzyści: hojność jednych wyrównuje niski wkład innych³⁴.

Jako drugą kategorię korzyści kwalifikuje się te, które przypadają wspólnocie, zorganizowanej w instytucję. Finansowanie takiej infrastruktury grupowej (parafie, diecezje) też opiera się na opłatach i datkach³⁵.

Trzecia kategoria korzyści to te, które odnoszą nie tylko wierni i instytucje religijne, lecz całe społeczeństwo. O te właśnie korzyści chodzi, gdy mowa o społecznej użyteczności kościołów, zwłaszcza w sferze etycznej, społecznej, kulturowej. Część z nich – np. oddziaływanie na profil etyczny społeczeństwa – jest niewymierna i może być „wynagradzana” jedynie w sposób ogólny i pośredni, wsparciem „ryczałtowym” polegającym np. na uznaniu pozycji publicznoprawnej. Obok nich istnieją też społeczne korzyści wymierne, poddające się obliczalnemu wyrównaniu – jak szkolnictwo, działalność charytatywna i opiekuńcza, ochrona zabytków. Zarówno bezpośrednio jak i – dokonywane w różny sposób – pośrednie finansowanie kościołów nie narusza laickości państwa, jeśli laickości nie utożsamia się z prowadzoną przez państwo, programową laicyzacją, sprzeczną z zasadą wolności religijnej³⁶.

Spośród wskazanych trzech kategorii korzyści w sferze zainteresowań państwa pozostają (wprost) jedynie te, które zaliczają się do trzeciej. Jednak działania Kościoła mogą wywoływać korzyści tej kategorii – czyli korzyści dla całego społeczeństwa – jedynie wówczas, gdy on owocnie funkcjonuje jako instytucja, a jego wierni czerpią własne korzyści duchowe. Co więcej, z punktu widzenia misji Kościoła właśnie te duchowe korzyści są istotne i wprost zamierzone, zaś te, które są interesujące z punktu widzenia państwa są wtórne, stanowią konsekwencję tamtych. Nie znaczy to jednak, by fakt, że obywatele odnoszą korzyści duchowe z działalności Kościoła, mógł być przez państwo ignorowany. Państwo nie interesuje się religijnością obywateli

³³ Chr. S m e k a l, tamże, 336-339.

³⁴ W grę wchodzi ofiary mszalne (k.945), ofiary za udzielanie sakramentów (k.848), taksy.

³⁵ Świadczenia o których w k. 222, 1260, 1263.

³⁶ „l’etat laique”, nie „l’etat laicisé”. szerzej: H. L ü b b e, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffes*, Freiburg i.B. 1965.

li, nie różnicuje między wierzącymi i niewierzącymi, z punktu widzenia państwa przynależność wyznaniowa jest prywatną sprawą obywateli. Państwo zostawia w tych sprawach obywatelowi całkowitą wolność, a obywatel ma prawo do tej wolności. Jeśli państwo uznaje fundamentalny charakter praw człowieka (co jest założeniem demokratycznego państwa prawnego) i – konsekwentnie – swoją służebną rolę w rozwijaniu osobowości i godności człowieka, to nie może nie zająć aktywnej postawy wtedy, gdy obywatel postrzega w religii czynnik tego rozwoju: państwo popiera to, co wedle oceny obywateli przynosi im korzyść. Tym właśnie uzasadnia się – wspomniana wyżej – aktywna postawa szeregu państw także wobec pierwszorzędnych funkcji kościołów, która przy przyjęciu wolności religijnej jako normatywnej podstawy wzajemnego stosunku państwa i wspólnot religijnych nie narusza neutralności światopoglądowej ani świeckości państwa. Tak np. belgijska ustawa z 18.7.1991 dotycząca „uposażeń” „niektórych urzędników publicznych i osób duchownych” w rozdziale III określa jako uprawnionych do pobierania „wynagrodzenia” duchownych wyznania katolickiego, protestanckiego, ortodoksyjnego, anglikańskiego, izraelskiego, i imamów wyznania islamskiego³⁷. Państwo nie wdaje się w ocenę wartości duchowych, lecz, wychodząc od społecznej użyteczności wyznań oraz od prawa obywateli do postrzegania religii jako czynnik ich samorealizacji, decyduje o środkach przeznaczonych na pokrycie kosztów materialnych wyznań i ich duchownych³⁸.

Aktywną promocję wolności religijnej oraz docenianie miejsca kościołów w sferze publicznej wskazuje się też obecnie na uzasadnienie pośrednictwa państwowego w pobieraniu podatków płaconych przez wiernych na rzecz swoich kościołów, jak to ma miejsce – w zróżnicowany sposób – w Niemczech, Hiszpanii i we Włoszech. Państwo służy swoim aparatem już nie jako *brachium saeculare* wspierające roszczenia kościołów, lecz wykonując własne promocyjne zadania wobec pluralistycznego społeczeństwa.

³⁷ A. Czohara, *Stosunki Państwo – Kościół* (p. przyp. 29), 51 ns.

³⁸ A. Martínez Blanco, *La financiación de la Iglesia por el Estado. El título de la aportación de la Iglesia al bien común*, w: *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardia*, Madrid 1989, 771-786; J.M. González del Valle, *El Estado y la financiación de las confesiones*, *Ius can.* 33 (1993) 123-140. P. też: L. Vervliet, *Eglise et état en Belgique en 1993*, *European Journal for Church and State Research* 1 (1994) 1-5; A. Pauly, *Eglise et état au Grand-Duché de Luxembourg en 1993*, tamże, 67-74; S. van Bijsterveld, *Kirche und Staat in dem Niederlanden*, *Zeitschrift f. evang. Kirchenrecht* 40 (1995) 48-78; H. Marré, *Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart* (p. przyp. 6).

Ta wspierana postawa nie jest przywilejem, nie jest też uwzględnieniem roszczeń Kościoła³⁹. Jest ona wynikiem uznania tego, na co Kościół „sobie” zapracował – i Kościół może liczyć na nią tylko wtedy, gdy na nią zapracuje. Wedle zastosowanej wyżej analizy ekonomicznej znaczy to, że może liczyć na taką aktywnie życzliwą postawę państwa wtedy, gdy znacząca grupa obywateli (mogąca wszakże stanowić mniejszość) uświadamia sobie i docenia korzyści duchowe odnoszone z przynależności do Kościoła, a działalność tegoż zostaje uznana za służącą dobru nie tylko własnej instytucji, lecz całego społeczeństwa. Potwierdzeniem takiego kierunku rozwojowego wydają się być regulacje przyjęte w r. 1979 w Hiszpanii i w r. 1984 we Włoszech⁴⁰.

Nie znaczy to jednak, że w pluralistycznych społeczeństwach państw europejskich bieżące rozwiązania i wspomniane trendy rozwojowe są powszechnie akceptowane⁴¹. Finanse kościelne raz po raz dostają się w ogień dyskusji, zarówno emocjonalnych jak i rzeczowych, przy czym głosy krytyczne dają się słyszeć nie tylko z kręgów „laickich”, lecz także kościelnych⁴². Również w pretendujących do przystąpienia do Unii państwach Europy środkowo-wschodniej stosunki Kościół-państwo nie są wolne od kontrowersji, szczególnie zaostrzających się, gdy chodzi o sprawy finansowe⁴³. Wcale nie jest tak, by z jednej strony uformował się zwarty front laicki, a z drugiej okopali się nieustępliwi obrońcy rozwiązań najkorzystniejszych ekonomicznie dla Kościoła. Wprawdzie nie brak pamfletistów nastawionych na efekt propagandowy, ale przyjmowane rozwiązania i trendy rozwojowe mają u podłoża analizę korzyści, pojmowanych nie handlowo, lecz widzianych w szerokiej optyce realizacji wartości powszechnie akceptowanych. Duże, sprzyjające rzeczowej argumentacji, znaczenie ma w tym kontekście przejrzystość finansów kościelnych. Kościół katolicki nie ma powodów, by ukrywać swe przychody i rozchody.

³⁹ Prawo deklarowane przez Kościół w k. 1254 § 1 nie daje podstaw do wymagania świadczeń ze strony państwa, a jedynie do respektowania jego podmiotowości w sprawach majątkowych.

⁴⁰ Por. A. C z o h a r a, *Stosunki Państwo – Kościół* (p. przyp. 29), 53-56. szerzej: G. D a l l a T o r r e, *Considerazioni sulla rilevanza costituzionale del fattore religioso*, w: *Las relaciones...*, (p. przyp. 38), 535-545; D. T i r a p u M a r t i n e z, *Notas sobre la posición jurídica de la Iglesia católica y de las Confesiones en el Derecho español*, tamże, 391-402; J. C a l c o A l v a r e z, *Orden público y factor religioso en la Constitución española*, Pamplona 1983.

⁴¹ K. N i e n t i e d t, *Bewährt, aber zunehmend begründungsbedürftig. Zur Diskussion über die Kirchenfinanzierung in Deutschland*, Herder Korresp. 48 (1994) 84-89.

⁴² Por. E. C o r e c c o, *La sortie de l'Elise pour raison fiscale. Le problème canonique*, w: *Austritt aus der Kirche. Sortir de l'Eglise*, Freiburg 1982, 11-66.

⁴³ P. przyp. 25.

Stąd dla skuteczności regulacji prawnych ważkie znaczenie ma *image* Kościoła. Korzyści faktyczne i zarazem doceniane przez wiernych i ogół społeczeństwa, wyzwajające dobrowolną ofiarności wiernych i uzasadniające życzliwą postawę państwa, zależą przeto od bogactwa duchowych zasobów kościołów, ocenianego nie wedle deklaracji tychże, lecz po owocach.

Ta ocena waży również w perspektywie Unii Europejskiej. Wśród jej kompetencji nie mieszczą się sprawy wyznaniowe, a interpretacja zasady pomocniczości wyłożona w art. 53 b Traktatu z Maastricht zapobiega rozciągnięciu kompetencji Unii na sprawy wyznaniowe, podobnie jak art. F tegoż Traktatu, wedle którego Unia pragnąc pogłębić „solidarność między swoimi narodami w poszanowaniu ich historii, kultury i tradycji” respektuje „tożsamość narodową państw członkowskich”. Mimo jednak roli, jaką odgrywają zasada pomocniczości i zasada tożsamości narodowej, panuje przekonanie, że postępująca integracja prawna nie pozostanie bez wpływu na stosunki państwo-Kościół w krajach członkowskich. Wśród obszarów prawa wyznaniowego, których konfrontacja z prawem Unii wydaje się nieunikniona, wymienia się finansowanie kościołów oraz prowadzoną przez nie działalność charytatywną, a nie bez wpływu – i to bezpośrednio – pozostaną też poszerzające się kompetencje Unii w sferze socjalnej i kulturowej⁴⁴.

Sprawy te znajdują się w początkowej fazie refleksji prawniczej, z wyraźną – zwłaszcza po r. 1992 – tendencją narastającą, wzmacnianą dodatkowo coraz większym zróżnicowaniem religijnym w państwach Unii oraz jej rozszerzeniem się o nowe państwa członkowskie. Refleksja ta tkwi mocno w kontekście pytania o przyszły kształt Europy. Towarzyszy jej częsty i dobitny głos Kościoła⁴⁵. Nie należy do niego kreślenie ideałów politycznych, ale jego misja każe mu wspierać duchowo wszystkie procesy, które integrują ludzi i narody przy zachowaniu ich tożsamości. Aktywna obecność kościołów przy europejskich procesach integracyjnych leży w interesie nie tylko tychże kościołów, lecz także jedności Europy, która – przy całej wadze problemów gospodarczych – wymaga zakorzenienia w kulturze, tradycji i historii. Stąd postulat, by Kościoły wniosły twórczy ale i krytyczny wkład w integrację Europy⁴⁶. Horyzont tego wkładu rysuje się w odniesieniu do

⁴⁴ G. R o b b e r s, *Die Fortentwicklung des Europarechts (p. przyp. 27)*, 85 ns.

⁴⁵ Np. przemówienie Jana Pawła II do Rady Europejskiej 8.10.1988 – AAS 81 (1989) 675-683. Szerzej: B. C h e l i n i - P o n t, *Europa według Jana Pawła II*, Znak 47 (1995) n.3 (478), 29-47.

⁴⁶ „Nicht abseits stehen”. *Ein Gespräch mit Heidrun Tempel, Leiterin des Brüsseler Büros der EKD*, Herder Korresp. 50 (1996) 184-189.

Wspólnoty Europejskiej identycznie jak w odniesieniu do demokratycznych państw: wzmocnienie postaw etycznych. Podobnie jak w politycznej teorii współczesnego państwa, tak też w politycznej i ekonomicznej optyce Unii jej etyczne podwaliny pozostają w cieniu. Może właśnie tu tkwią przyczyny dającego się odczuć „zmęczenia Europą”, analogicznego do „zmęczenia demokracją”, a rysującego się równoległe do osiągnięć w sferze ekonomicznej: spełnienie założonych celów ekonomicznych powoduje, że dalsze procesy integracyjne wydają się wielu już zbyteczne⁴⁷. Dlatego też wśród programów i strategii opracowywanych z myślą o przyszłości Unii wymienia się na pierwszym miejscu pozyskanie zaufania obywateli⁴⁸. Warunkiem takiego zaufania jest posiadanie przez Europejczyków pewności, że integracja europejska nie uszczerbi ich narodowej tożsamości. Polityczny kształt zintegrowanej Europy opiera się na idei europejskiej zakładającej pluralizm narodów i wolę solidarności⁴⁹. Właśnie kościoły chrześcijańskie należą do tych sił, które budowaną w aspekcie ekonomicznym polityczną konstrukcję Europy mogą – a z racji swej ewangelicznej misji powinny – wzmocniać u jej podstaw duchowych i etycznych. Aktywna obecność kościołów leży przeto także w interesie Europy. Dlatego wolno się spodziewać, że porządek prawny tej świeckiej i religijnie neutralnej wspólnoty pozostanie – podobnie jak porządek prawny państw do niej należących – otwarty dla instytucji religijnych. Co znaczy, że nie tylko nie zagraża ono stosunkom Kościoł – państwo, także w sferze ekonomicznej, w poszczególnych krajach⁵⁰, ale że wolno mieć nadzieję, iż odpowiedzialni za Wspólnotę dostrzegą konieczność wsparcia działań, podejmowanych w odpowiedzi na wyzwania europejskie, a wspierających ją w jej fundamentach społecznych, kulturowych, zwłaszcza zaś aksjologicznych.

⁴⁷ J. I s e n s e e, *Europa – die politische Erfindung eines Erdteils*, w: *Europa als politische Idee und als rechtliche Form*, hrsg. J. Isensee, Berlin 1994, 129.

⁴⁸ *Europa '96. Reformprogramm für die Europäische Union*, hrsg. W. Wiedenfeld, Gütersloh 1994.

⁴⁹ J. I s e n s e e, *Europa...* (p. przyp. 47).

⁵⁰ Co nie znaczy, że prawo europejskie nie wyrze żadnych reperkusji, np. ze względu na tendencję do ujednoczenia przepisów podatkowych, koncentrującą się na podatkach pośrednich, co może dotknąć kościoły w krajach, w których pobiera się podatek kościelny w wysokości zależnej od podatku od dochodów wzgl. od wynagrodzeń – R. P u z a, *Modalitäten...* (p. przyp. 20).

Zakończenie

Problemy finansowe nie omijają – i nie będą omijać – Kościoła w Polsce. Zarówno ze strony Kościoła jak i z „drugiej” strony odzywają się głosy domagające się nowych regulacji. Na razie kontrowersje są bardziej emocjonalne niż rzeczowe, czego dowiodły m.in. polemiki wokół art. 22, a także 15 ust. 3, 16 i 17 konkordatu. Wolno mieć nadzieję, że prowadzenie dyskusji w horyzncie europejskim – przy uwzględnieniu polskich realiów i uwarunkowań – przysłuży się ich prowadzeniu w sposób bardziej rzeczowy i pogłębiony.

Die finanzielle Basis der Kirchen in der Perspektive der europäischen Integration

Der Beitrag gibt einen Vortrag wieder, der am 1.6.1996 während eines internationalen, vom Institut für Politologie und Sozialwissenschaften der Akademie für katholische Theologie in Warschau zum Thema „Die Kirchen im integrierten Europa” veranstalteten Symposions gehalten wurde. Das Thema des Vortags wird von zwei Seiten angeschnitten, erstens in kirchlicher Sicht, zweitens in der Perspektive der Staaten der Europäischen Union. In diese Perspektive mußte auch die Diskussion über die Finanzierung der Kirche in Polen eingebracht werden, denn die europäischen Voraussetzungen, vor allem die Deutung der religiösen Neutralität des Staates, könnten zur einer sachhaften Ausgestaltung der Auseinandersetzungen beitragen.