

O secularismo hodierno à luz dos instrumentos de financiamento das igrejas e confissões religiosas europeias

Modern secularism in light of the funding instruments of European churches and religious denominations

Introdução: religião, secularismo e ciência política

Historicamente, o secularismo surge como uma doutrina política de resposta aos problemas das sociedades cristãs ocidentais, em especial às guerras de religião que se sucederam na Europa entre os séculos XVI e XVII, estando, por isso, intimamente ligado ao nascimento do estado-nação moderno. A religião – vista por meio das ideias seculares, racionalistas e modernas das *lumières* ou da *Aufklärung* – passa a ser entendida como um conjunto de instituições eclesiais poderosas e de crenças dogmáticas fundamentalistas, e a ser associada negativamente às guerras. Populariza-se então, na época, a ideia de que a religião carecia de controle, bem como de uma ideologia de ordem pública que a substituísse enquanto principal força de organização social. Segundo Taylor (1998), é nesse contexto que o secularismo se legitima como elemento definidor de uma ética política independente de todas as convicções religiosas.²

1 É bolsista de doutorado da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), em Portugal, pela Universidade Nova de Lisboa e Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: <jobomoniz@gmail.com>.

2 De acordo com Asad (2003, p. 1), durante a cristandade medieval e os impérios islâmicos já havia surgido uma tentativa de afirmar o secularismo enquanto doutrina política de separação entre a religião e as instituições seculares no poder.

Elizabeth Hurd (2007, p. 14-15) é mais assertiva, afirmando que é com esses desenvolvimentos que o secularismo se torna numa “categoria fundacional da modernidade política”.

Todavia, é apenas no século XIX que o secularismo desponta enquanto doutrina política e governamental das sociedades liberais (Asad, 2003, p. 24). Com efeito, o termo *secularism* só surge em 1851, estando relacionado com o programa do britânico George Holyoake, cuja pretensão era a emancipação agressiva da esfera política – entre outras – das suas ligações às igrejas e à religião. O secularismo é construído dentro duma ideologia de progresso, afirmando-se como um processo de lenta, mas irreversível emancipação das esferas seculares face às religiosas.

O estado da arte afirma que, por conta destes desenvolvimentos históricos e filosóficos, a ciência política manteve-se longe de uma trajetória propícia à análise dos assuntos religiosos (Wald e Wilcox, 2006; Bellin, 2008). Durante a maior parte do período pós-Segunda Grande Guerra, a disciplina não teria ultrapassado os pressupostos vestefalianos do século XVII, conservando uma atitude secular similar aos ensinamentos dos filósofos franceses do século XVIII. Pela suposta incompatibilidade com a estrutura imanente da nossa *era secular* (Taylor, 2007), a religião, vista pelos cientistas políticos pelas lentes de Weber, Durkheim ou Marx, era considerada uma relíquia pré-moderna e anacrônica (Wald e Wilcox, 2006, p. 525; Bellin, 2008, p. 317).

No entanto, em face do contexto de “saliência global dos movimentos religiosos” (Asad, 2003, p. 1-2) e das novas perspectivas sobre religião, ética e política que esse fenômeno gerou, em particular a partir da década de 1990, a questão do secularismo ganha novo fôlego no mundo acadêmico como objeto de interesse investigacional do *político*. Assim, deixa de ser visto pela academia como um desenvolvimento histórico progressivo que converte a religião numa dimensão social insignificante, passando a ser entendido como uma doutrina política compatível com uma perspectiva positiva da religião (Casanova, 2011, p. 69).

Esse é, portanto, um conceito contestado e ambíguo. Por um lado, refere-se a princípios de separação estrita da religião e política,

justificados pela utilização de fundamentos seculares ou de uma ética pública. Por outro lado, não é unilinear ou determinista. Reporta-se a diferentes tradições argumentativas e instituições e políticas concretas dentro das quais as contendas para regular a relação entre religião e política têm lugar, refletindo várias tradições e culturas políticas contextuais (Berg-Sørensen, 2013, p. 4).

O secularismo moderno surge, assim, em várias formas históricas; por meio de diferentes modelos normativos de separação legal-constitucional do Estado secular e da religião (Casanova, 2011, p. 55). É por este motivo que se deve falar dele no plural (*Ibid.*, p. 66-73; Stepan, 2011, p. 139; Bhargava, 2013, p. 20-23; Berg-Sørensen, 2013, p. 4). No campo da teoria, falar de secularismo no plural prova que a sua estrutura conceptual é controvertida. Ou seja, os princípios guiadores que justificam a separação da religião e da política – liberdade e tolerância, igualdade e imparcialidade, neutralidade e universalidade – são pesados e hierarquizados diferentemente de uma versão de secularismo para outra. No campo empírico, reflete o modo como a relação entre religião e política se articula em contextos distintos e sob condições divergentes (*Ibid.*).

Concordamos então com Bhargava (2011, p. 108-109) e com Stepan (2011) quando defendem uma interpretação sensível ao contexto – *context-sensitive* – dos diferentes secularismos e quando afirmam a possibilidade de *múltiplos secularismos*.³ Ambos os conceitos têm em comum a perspetiva de que, na resposta aos dissemelhantes desafios intelectuais e políticos colocados à secularidade dos Estados, devemos olhar além das construções teóricas e examinar, preferencialmente, práticas paradigmáticas de Estados seculares atualmente existentes, derivando a partir deles uma concepção redesenhada de secularismo.

Para tal, a reinterpretação e a redefinição do secularismo devem ser feitas à luz do atual desafio do pluralismo religioso europeu. Para Bhargava (2011, p. 93; 2013, p. 17-18), isto se deve à imigração de trabalhadores das antigas colónias e à globalização

3 Tanto a ideia de Bhargava como a de Stepan parecem inspirar-se no conceito de *múltiplas modernidades* de Shmuel Eisenstadt.

e, acrescentamos nós, ao elevado fluxo de refugiados de guerra e migrantes econômicos vindos, em particular, do Norte da África e do Oriente Médio. Na Europa, os assuntos religiosos eram considerados uma relíquia pré-moderna e anacrônica, sendo por isso remetidos à esfera privada. Todavia, o acentuar da diversidade, integração e assimilação religiosas tem obrigado a repensar o “fraco, mas distinto, monopólio público” (Bhargava, 2011, p. 93) das religiões dominantes nessas sociedades.

Dado o desafio científico inerente ao secularismo europeu, julgamos ser útil examiná-lo à luz de dois conceitos complementares que os Estados modernos aplicam: *twin tolerations* e *principled distance*. O primeiro estabelece os limites mínimos de liberdade de ação estabelecidos pelas instituições políticas, relativamente às autoridades e comunidades religiosas e vice-versa (Stepan, 2000). O segundo estipula os limites da inclusão ou exclusão pública da religião e a medida na qual as autoridades estatais se empenham, ou não, nessa ação (Bhargava, 2011, p. 105-108).

Essa é a abordagem que pretendemos seguir no desenvolvimento do nosso trabalho. Revitalizando o interesse da ciência política pelos assuntos religiosos e recorrendo à lente do secularismo e às estratégias analíticas propostas por Stepan e Bhargava, examinaremos os diferentes modelos de relação entre Estado, igrejas e sociedade por meio do tópico do financiamento da religião.⁴

A escolha desse tema não é casual. Segundo Fox (2015, p. 84 e 90), um dos mais proeminentes cientistas políticos que estuda o fenômeno religioso, o tipo mais comum e mais relevante de apoio à religião atualmente existente é o financiamento das igrejas e confissões religiosas. A sua tangibilidade, associada à maior exposição e controle estatal que as instituições religiosas sofrem (*Ibid.*, p. 85), tornam-na num lugar de destaque para se analisarem os contornos do secularismo moderno. Com o recurso a fontes

4 Visto que este artigo trata do financiamento público do religioso, o objeto religião é analisado nas suas dimensões organizacionais e institucionais. Perto do que Bourdieu (1971, p. 295-334) denominou de *campo religioso*, ou seja, uma esfera relativamente autônoma, caracterizada pela produção, reprodução e difusão de bens e serviços religiosos e, sobretudo, por um processo de complexificação institucional crescente.

primárias e secundárias, enveredaremos por uma observação *de facto* dos atuais sistemas de financiamento de seis países europeus de maioria católica. Dessa forma, esperamos contribuir de maneira mais concreta para as questões epistemológicas relacionadas com o nosso objeto de estudo, dando assim resposta ao repto de Calhoun, Juergensmeyer e VanAntwerpen, na introdução do seu influente *Rethinking Secularism*, sobre a necessidade de se investigarem os secularismos atualmente existentes.

Assim sendo, o nosso plano de trabalho levar-nos-á inicialmente à análise, interpretação e justificação dos nossos casos de estudo, passando ainda por uma sinopse acerca dos primórdios do seu atual modelo de auxílio financeiro à religião. Num segundo momento, quando já estivermos prontos para penetrar nas questões mais técnicas e complexas do financiamento, entraremos nas esferas das contrapartidas financeiras, das isenções fiscais diretas e indiretas e da consignação fiscal, comparando os países selecionados. O exame aprofundado dos casos de estudo far-nos-á refletir, no final do trabalho, sobre os desafios futuros colocados aos Estados, às igrejas e às confissões religiosas em matéria de financiamento.

Sobre os casos de estudo

O modelo de secularismo positivo, isto é, de cooperação entre as esferas estatal e religiosa, é o mais comum no contexto europeu (Torfs, 2007, p. 40-41). Nele o Estado reconhece o valor público da religião, existindo colaboração com as instituições religiosas no sentido de alcançar fins sociais comuns. Na Áustria, Eslováquia, Espanha, Itália, Polónia e Portugal esse sistema é uma marca indelével das relações estado-religiões (*Ibid.*, p. 38) e, por consequência, corresponde ao ponto de partida do qual inauguramos a escolha dos nossos casos de estudo.

Tal como exige o rigor científico, a seleção desse grupo de países respeita critérios amplos e objetivos, não só com o fim de oferecer maior consistência científica ao nosso objeto de estudo – financiamento das confissões religiosas –, mas essencialmente para permitir a sua melhor compreensão.

Assim sendo, o primeiro critério funda-se no fato de todos os países terem separação estado-religiões. Sem exceção, as relações entre o *temporal* e o *espiritual* baseiam-se, formalmente, em princípios de separação, igualdade, neutralidade e aconfessionalidade. Genericamente, em Portugal, estes preceitos vêm plasmados no n.º 4 do Art. 41 e no Art. 13 da constituição, e nos Arts. 2.º, 3.º e 4.º da Lei da Liberdade Religiosa (LLR). Nos restantes países vêm fixados nas respetivas constituições. Na Eslováquia no Art. 1.º e n.º 3 do Art. 24, na Áustria no n.º 1 do Art. 7.º, na Espanha nos Arts. 14 e 16, na Itália nos Arts. 7.º e 8.º da constituição e na Polónia nos Arts. 25 e 53. Todavia, como previamente alertámos, elas também se desenvolvem com base no preceito legal da cooperação. Em Portugal este princípio vem plasmado no Art. 5.º da LLR e Art. 1.º da concordata; na Espanha no n.º 3 do Art. 16 da constituição e no Art. 7.º da LLR; na Eslováquia no n.º 5 do Art. 4.º da Lei n.º 308/1991 sobre liberdade religiosa, emendado pela concordata de 2000; na Áustria no Art. 15 da Lei de Bases do Direito Constitucional; na Itália e na Polónia nos Arts. 7.º e 8.º e n.ºs 3 a 5 do Art. 25 das respetivas constituições. É, de certa forma, um exemplo de *twin tolerantions*. Ou seja, um estádio secular, mas em que existe uma relação amigável ou positiva entre o *político* e o *religioso* (Stepan, 2000, p. 42).

O segundo concerne a sua tipologia de relacionamento estado-religiões. Os casos de estudo estão perto do conceito de *principled distance*, na medida em que lhes é permitido um tratamento diferenciado das várias igrejas e confissões religiosas. Esta tipologia é baseada na separação com lei especial, hierarquização de igrejas e confissões religiosas e liberdade religiosa (Matos, 2013, p. 93-100). Para compreender esse modelo⁵ devemos analisá-lo à luz do esforço de regulamentação estatal das comunidades religiosas, por meio de uma ou mais leis especiais – por exemplo, as concordatas, as leis de liberdade religiosa ou acordos formais com as confissões religiosas. Na Áustria (Potz, 2008, p. 423-428) e na Eslováquia (Moravčíková,

5 A separação com hierarquização de igrejas e confissões religiosas é uma variante da separação à francesa, na qual a lei estatal legisla de modo a singularizar uma ou várias religiões. O Estado passa a gerir a sua própria ordem simbólica, conferindo distinções positivas e negativas às diferentes igrejas e comunidades religiosas. Para maior detalhe sobre este modelo de separação estado-religiões (Matos, 2013, p. 68).

2008, p. 538-541) existem dois escalões diferentes de hierarquização. Em primeiro lugar, as religiões oficialmente reconhecidas – as Igrejas católica, protestante ou ortodoxa, entre outras –, com particular destaque para a Igreja católica por causa do tratado internacional concordatário. Em segundo, as associações, isto é, as comunidades confessionais religiosas na Áustria e todas as confissões que não cumprem requisitos básicos – por exemplo, o número mínimo de fiéis – na Eslováquia. Nos restantes quatro países existem, *grosso modo*, quatro escalões de hierarquização. No cume da pirâmide, apesar de não formalmente, situa-se a Igreja católica, por consequência da relação concordatária; abaixo encontramos as confissões religiosas que concluíram acordos com o Estado;⁶ em terceiro lugar, os cultos registrados, mas sem acordo especial; por fim, as igrejas e confissões religiosas sem personalidade jurídica, por consequência da ausência de registro. Com base nesses elementos, desde que se obedeça ao *princípio de facto* – critérios de representatividade ou longevidade –, as autoridades públicas passam a estar legitimamente autorizadas a tratar de maneira distinta as diferentes instituições religiosas.

O terceiro critério prende-se, logicamente, com o fato de em todos os casos de estudo existirem mecanismos de apoio financeiro direto a atividades das religiões, como as capelanias, escolas ou instituições de solidariedade, e indireto, por meio de benefícios fiscais de ordem vária (Duffar, 2009, p. 9-85). Esses auxílios financeiros encontram-se, normalmente, previstos ao nível subconstitucional, como no n° 2 do Art. 10 do estatuto da liberdade de consciência e religião polaco, de 1989; nos Arts. 13; 24; 25; 31 ou 32 da LLR portuguesa; no acordo concordatário sobre assuntos econômicos, de 1979, e o n° 2 do Art. 7° da LLR espanhola; nos Arts. 13, 16 e 17 da concordata eslovaca; na convenção financeira de Latrão, na Itália; e no Church Funding Act austríaco.

6 É o caso das religiões radicadas historicamente em Portugal – por exemplo, a aliança evangélica e as comunidades islâmica e israelita; dos cultos individuais com acordo estabelecido com o Estado na Espanha – protestantes, judeus e muçulmanos; das *intese* na Itália – por exemplo, as Igrejas valdense e adventista e as comunidade judaicas e batistas; e na Polônia dos cultos com estatutos assinados com o Estado – por exemplo, ortodoxos, muçulmanos, protestantes, judeus ou pentecostais.

O derradeiro critério foi a condição sociorreligiosa dos casos de estudo. Não obstante os fenômenos de mutação religiosa aqui perceptíveis, selecionamos apenas países de maioria católica apostólica romana.⁷ Além disso, os países eleitos apresentam elevadas taxas de integração em denominações religiosas – média de 88%;⁸ apesar de todas estarem a perder integrantes da fé católica, têm tendência para o imobilismo religioso – também 88%;⁹ apresentam uma frequência mensal relativa a atos religiosos, embora desigual, bastante viva – 45%¹⁰ –, sobretudo durante a infância – 75% aproximadamente –;¹¹ e manifestam uma crença em Deus muito presente – média de 86%.¹²

Com base nesses quatro critérios operativos e nas considerações que tecemos sobre eles, consideramos estar em condições de mergulhar mais profundamente nos princípios, de estruturação e de discriminação, que subjazem ao nosso objeto de estudo. Em particular, eles servirão para responder a dúvidas que poderiam ocorrer durante a fase de desenvolvimento da investigação, tais como: como justificam os Estados o financiamento público das religiões? Quais as suas vantagens e inconvenientes? Sob quais princípios subconstitucionais se baseiam? Qual a razão para existir discriminação, positiva ou não, entre as diferentes confissões religiosas em matéria de apoio financeiro estatal? Por que motivo dispõem os Estados de uma ou mais instituições religiosas destacadas às quais limitam, voluntariamente, o acesso a contrapartidas financeiras e benefícios fiscais?

Na próxima parte do trabalho centrar-nos-emos na sua justificação histórica. Apesar de penetrar já em questões relacionadas *stricto sensu* com o nosso objeto de investigação, como veremos, a explicação também serve de critério orientador para a escolha dos casos de estudo.

7 Não obstante tenha sofrido uma diminuição do número de pessoas que se autodenominam *católicas*, entre os inícios do século XXI e a década de 2010, a taxa de católicos continua a ser maioritária no mercado religioso. De cima para baixo: Polónia 86,7%; Itália 81,2%; Portugal 81%, Espanha 69,6%; Eslováquia 62%; e Áustria 61,4% (Moniz, 2016, p. 85).

8 Áustria 83%; Eslováquia 80,3%; Espanha 75,9%; Itália 80,6%; Polónia 95,5%; Portugal 87% (EVS, 2010).

9 Áustria 86,2%; Eslováquia 79,3%; Espanha 84,6%; Itália 88%; Polónia 96,7%; Portugal 93,5% (*Ibid.*).

10 Áustria 28,1%; Eslováquia 48,9%; Espanha 25,7%; Itália 48,4%; Polónia 71,8%; Portugal 47,9% (*Ibid.*).

11 Áustria 58,8%; Eslováquia 70,3%; Espanha 64,5%; Itália 87,0%; Polónia 93,6%; Portugal 74,4% (*Ibid.*).

12 Áustria 79,6%; Eslováquia 83,8%; Espanha 78%; Itália 90,2%; Polónia 96,1%; Portugal 90,6% (*Ibid.*).

Sobre os primórdios do atual modelo de financiamento

Os nossos casos de estudo têm em comum, em matéria de financiamento das igrejas e confissões religiosas, processos de espoliação e de nacionalização dos bens eclesiásticos; perda de autonomia financeira do clero e o conseqüente surgimento de mecanismos de compensação e indenização das religiões em diversos momentos da sua história.

No passado, em Portugal e na Espanha, a Igreja católica era autossuficiente. No primeiro, estima-se que possuísse metade da riqueza nacional (Brito, 2009, p. 287) e no segundo, era-lhe permitido receber doações junto dos seus fiéis – a quase totalidade da população (Ibán, 2009, p. 313). Nos outros países as igrejas e comunidades religiosas estavam dependentes de apoios estatais. Na Itália, por exemplo, a Igreja católica recebia o *beneficium* e a *côngrua* (Ferrari, 2008, p. 234-235) e, na Áustria, esse financiamento era providenciado pelo Church Funding Act, de 1939 (Kalb, 2009, p. 88).

Esse *status quo* foi desafiado pelas vicissitudes históricas de cada país. A partir do século XIX começam a surgir as desamortizações, as nacionalizações e a eliminação dos subsídios públicos. Em Portugal, Espanha e Itália isto sucede ainda no século XIX e inícios do século XX, com o advento do liberalismo (1822) e da Primeira República (1911), com as leis de 1837 e de 1855 e com a unificação italiana promovida por Vítor Emanuel II – a partir de 1861 –, respetivamente. Nos outros casos de estudo desenvolvimentos similares surgiram mais tarde. Na Áustria, com o nazismo e a anexação austríaca à Alemanha (1938) e, na Polónia e Eslováquia, com a ascensão do comunismo em 1948.

Não obstante os diferentes caminhos percorridos, todas essas vicissitudes históricas tiveram como consequência a perda dos meios de subsistência das igrejas e comunidades religiosas. Face à incapacidade de se financiarem, os Estados criaram mecanismos de compensação provisória. Na Itália existiu o Óbolo de São Pedro, na Eslováquia a Lei nº 218/1949, na Polónia o Fundo da Igreja (1950) e em Portugal e Espanha um sistema de pensões estatais. A Áustria foi o único país onde não foi criado semelhante estrutura compensatória. No país, mesmo que por pouco tempo, a questão do financiamento passou a ser considerada como um assunto privado.

Como sublinham os vários autores (Brito, 2009, p. 288-289; Ibán, 2009, p. 313-314; Potz, 2008, p. 440-441; Kalb, 2009, p. 89-90; Martinková, 2009, p. 295-296; Rynkowski, 2009, p. 277), esses mecanismos de compensação foram insuficientes, redutores, inoperantes ou nunca funcionaram na prática. Essa situação só começa a ser alterada na segunda metade do século XX. No caso português isso ocorre com Sidónio Pais (1918) e com o advento do Estado Novo (1933), com a concordata de 1940, a LLR de 2001 e a concordata de 2004; no italiano, com a ascensão de Mussolini ao poder (1929), com a convenção financeira de Latrão e com os acordos de *Villa Madama* de 1984; na Espanha com a Segunda República (1931-36), o franquismo (1939), a concordata de 1953 e os acordos concordatários sobre matérias financeiras de 1979; e, na Áustria, após a Segunda Grande Guerra, com o Ato de Transição da Lei, que reabilitou o Church Funding Act enquanto fundo de reparação pública e com as leis de 1951 e 2001. Desenvolvimentos análogos surgiram mais tarde na Eslováquia e na Polônia. Apenas com a queda do comunismo, em 1989, os dois países criam leis – Ato Federal de 1990, Ato n° 308/1991 e Ato n° 282/1993, emendado pela Lei n° 97/2002, no caso eslovaco – e reabilitam outras – Fundo da Igreja, no polaco –, que restituem as propriedades das igrejas e comunidades religiosas, lhes devolvem o seu estatuto jurídico ou as compensam financeiramente.

Contrapartidas financeiras

As contrapartidas a que nos referimos na epígrafe dizem respeito às verbas pagas pelo Estado e pelos seus organismos às igrejas e comunidades religiosas reconhecidas, como compensação pelo serviço público que desenvolvem em favor da sociedade. Daremos particular ênfase ao aspeto do ensino, mas também consideraremos os serviços de solidariedade social, a assistência espiritual em estabelecimentos públicos, entre outras especificidades internas de cada país.

O dever de estimular a liberdade religiosa, no qual o Estado hodierno se encontra investido, conduz, inevitavelmente, ao direito dos pais à instrução religiosa dos filhos. O aparelho estatal mais do que avocar um *non facere* assume um *facere* traduzido na promoção

do ensino religioso. Com efeito, qualquer um dos nossos casos de estudo promove na sua oferta escolar pública a instrução religiosa, daí derivando inúmeras subvenções financeiras, tanto no sistema estatal quanto no privado.

Nesse campo, podemos distinguir dois grupos de países. De um lado, países sem ou com menores restrições – Áustria, Eslováquia e Polônia – e, de outro lado, Estados com maiores limitações – Espanha, Itália e Portugal.

Os primeiros, apesar das suas diferenças, têm em comum o pagamento pelo Estado de professores de moral religiosa das escolas públicas, assim como do corpo docente das privadas. Na Áustria o Estado financia as escolas privadas confessionais das comunidades religiosas reconhecidas: as Igreja católica e protestante, a veterocatólica e a sociedade religiosa israelense (Kalb, 2009, p. 92 e 96). São-lhes concedidos subsídios para custear despesas com pessoal escolar e ressarcimentos pelos seus gastos. Ao nível do ensino superior, o Estado financia as faculdades de teologia católica de Viena, Graz, Salzburgo e Innsbruck e a faculdade de teologia protestante em Viena. Não obstante, em menor escala, a comunidade islâmica também frui desses benefícios (*Ibid.*, p. 94 e 96). Na Polônia, a Igreja católica e as comunidades religiosas reconhecidas podem fundar e dirigir escolas confessionais, recebendo uma verba estatal por cada aluno inscrito (Duffar, 2009, p. 39). A diferença é que na Áustria o custeio das despesas é pago por inteiro, e na Polônia equivale apenas a um apoio parcial. Em matéria de ensino superior, também existe o financiamento de estabelecimentos de ensino superior confessional. Todavia, na prática, ele circunscreve-se apenas a faculdades de inspiração cristã (Rynkowski, 2009, p. 283). Uma singularidade do caso polaco é o fato de haver um Fundo da Igreja que pode ser utilizado para fins educativos, mormente na restauração de certas partes dos edifícios escolares confessionais.¹³ Na Eslováquia, as escolas privadas não recebem subsídios para a reconstrução e modernização de edifícios tal como sucede na rede pública. Porém, é lícito ao Estado

13 Conforme Michał Zawislak e Piotr Stanisz em "Church Fund", 2012. Disponível em: <<http://http://eurel.info/spip.php?rubrique430&lang=en>>. Acesso em: 3 jun. 2016.

pagar salários dos membros do clero, das religiões reconhecidas, que trabalham em locais destinados à educação dos seus eclesiásticos (Martinková, 2009, p. 299-300).

Os segundos são mais restritivos no seu apoio às escolas confessionais, oferecendo somente remuneração aos professores que lecionam religião e moral nas escolas públicas. Em Portugal, são três as religiões que se beneficiam desse apoio: primeira e destacadamente a Igreja católica, depois a aliança evangélica e a comunidade bahá'í (Brito, 2009, p. 290-91). No entanto, os professores de moral evangélica, contrariamente aos seus homólogos católicos, não são equiparados a funcionários públicos e, como tal, são trabalhadores pagos em horas (*Ibid.*, p. 291). Assim sendo, no caso português, “nenhum financiamento às escolas confessionais é permitido, salvo no caso da UCP - Universidade Católica Portuguesa” (*Ibid.*, p. 294). Contudo, devemos entender essa exceção à luz do Decreto-lei nº 307/1971, revisto pelo Decreto-lei nº 128/1990. Os números 1 e 2 do último diploma declaram que a UCP pode ser apoiada pelo Estado por meio de contribuições financeiras. Este apoio deve-se ao fato de a UCP não ser uma universidade privada, pois possui o estatuto de pessoa coletiva de utilidade pública (Gomes, 2007, p. 306-307). Na Espanha e na Itália não existe qualquer referência ao financiamento direto do ensino superior confessional (Astorri, 2009, p. 228-229; Ibán, 2009, p. 316; Duffar, 2009, p. 38-39), embora haja alusão ao pagamento do treino de líderes religiosos das igrejas e confissões reconhecidas em universidades privadas (Foblets e Alidadi, 2014, p. 36-37). No caso italiano, apesar da não afirmação de financiamento das escolas confessionais, parecem existir alguns mecanismos que contornam a questão da não subsídio do ensino privado com inspiração religiosa. É o caso da lei dos patrocínios (2003) das antigas escolas primárias convencionadas e dos infantários e creches (Astorri, 2009, p. 229). Este último ponto é em tudo semelhante ao do caso português, porquanto o Estado financia diretamente organizações com, pelo menos, algum tipo de cariz religioso, sendo a Igreja católica a maior beneficiária pela dimensão das infraestruturas que tem no terreno.

Outra forma que os Estados têm de custear iniciativas eclesiais é por meio da cedência de terrenos, previstos nos planos urbanísticos, para a edificação de novas igrejas ou templos e do auxílio financeiro à sua construção. Em Portugal, isto sucedeu, por exemplo, com a comunidade sunita que recebeu em 1978 da Câmara de Lisboa um terreno em direito de superfície para a construção da mesquita central e da escola corânica, tendo recebido, entre 2003 e 2004, duas doações públicas que lhe permitiram findar a obra (Brito, 2009, p. 290 e 294). O mesmo aconteceu em 1999 com a construção duma escola corânica e duma mesquita no concelho de Loures e com a Igreja da santíssima trindade no concelho de Oeiras em 2015.

Na Itália, as leis regionais também atribuem terrenos para a construção de edifícios cultuais, o que permite a locação de terrenos públicos a pessoas morais eclesiais que, em contrapartida, pagam um valor simbólico (Astorri, 2009, p. 229-230). O financiamento público de lugares de culto é regido, desde 1985, pelo ministério do interior italiano, por intermédio do *Fondo Edifici di Culto*. O seu património engloba mais de setecentos edifícios, e atualmente é gerido pelo ministério central e pelas prefeituras ao nível regional, mas cujo usufruto foi dado à Igreja católica (Foblets e Alidadi, 2014, p. 37). Ao nível do financiamento do património religioso, importa ainda citar o Código dos Bens Culturais. No seu Art. 1º vem disposto que o património eclesial pode receber financiamento público por meio de acordos estabelecidos entre o Estado e as confissões religiosas – concordata e *intese* – e por intermédio de legislação unilateral criada pelo Estado com a intenção de salvaguardar a herança cultural. Neste campo, os municípios também têm um papel de relevo, reembolsando o dinheiro dos trabalhos de restauração em edifícios religiosos (Ferrari, 2015, p. 127-148).

Na Espanha, a legislação permite que alguns dos edifícios com estatuto de monumento registrado tenham direito a verbas públicas diretas e regulares, não obstante sejam detidos privadamente por grupos religiosos (Foblets e Alidadi, 2014, p. 37). Historicamente, o Estado responsabilizava-se pelo financiamento da construção e manutenção dos edifícios de culto; porém, desde 1990 que esta

rubrica desapareceu do orçamento público. Contudo, várias comunidades autônomas continuaram a garantir apoios financeiros e, além disso, o Estado continua a garantir a conservação da herança cultural por meio do Art. 46 da constituição e da Lei do Patrimônio Histórico Espanhol – Ato nº 16/1985 –, nomeadamente por meio do plano nacional para as catedrais (2004). Isso traduz-se em inúmeros acordos entre a Igreja católica e as comunidades judaica e muçulmana, embora em menor escala (Garcimartín, 2015, p. 158-159), e as autoridades públicas locais.

Outro modo de financiamento público dos serviços prestados pelas religiões deriva da assistência espiritual que os ministros de culto oferecem enquanto capelães hospitalares, prisionais e militares, sendo equiparados no cumprimento dessas funções a funcionários públicos ou, no caso do último, a oficiais das forças armadas. Isto é precisamente o que sucede em Portugal¹⁴ (Brito, 2009, p. 289-290; Duffar, 2009, p. 52). Todavia, sistemas similares foram implementados noutros países. Na Polônia, independentemente da filiação religiosa dos eclesiásticos, os capelães militares – exclusivamente estes – são pagos pelo Estado (Rynkowski, 2009, p. 282). Por seu turno, nos casos austríaco, italiano e espanhol, apesar de esse tipo de pagamento a conselheiros espirituais em corporações públicas também estar previsto pelo Estado, ele é mais restritivo. No primeiro caso apenas beneficiam as Igrejas católica e protestante, sendo-lhes reembolsadas, por fundos públicos, as suas despesas em matérias hospitalar, social e cultural (Kalb, 2009, p. 90 e 96). Na Itália, somente a católica, havendo, porém, a hipótese de assistência espiritual por parte das outras comunidades religiosas, mas sem encargos para o erário público (Astorri, 2009, p. 228). Na Espanha, sem exceções práticas,¹⁵ apenas a Igreja católica goza desse apoio (Ibán, 2009, p. 315-316).

14 Por conta da não revogação formal do Acordo Missionário, o Estado ainda tem a seu encargo as pensões dos missionários das antigas colônias nacionais (Brito, 2009, p. 291; Duffar, 2009, p. 55). Essa é uma especificidade do caso luso que não encontra paralelo nos outros casos de estudo.

15 Apesar de não suceder de fato, *de jure* existe a possibilidade de os funcionários da comunidade islâmica que desempenhem funções sociais, em hospitais e prisões, poderem ser pagos por meio de verbas públicas (Ibán, 2009, p. 317). Esta cláusula é relevante porque não existe semelhante hipótese, por exemplo, para as comunidades evangélica e judaica.

Mais amplamente, na Eslováquia, o Parlamento aloca uma verba do orçamento de Estado para apoiar diretamente as religiões registradas. Para Martinková (2009, p. 296-297), esses subsídios diretos servem para cobrir as despesas com os salários do clero e os custos materiais para a realização de atos de culto e de outros religiosos, assim como para cobrir despesas administrativas das confissões religiosas e a sua manutenção.¹⁶ O orçamento também considera a Caridade Católica Eslovaca e a *Diakonia* Protestante para apoio financeiro (Moravčíková, 2008, p. 549). Adicionalmente, as instituições religiosas e os seus organismos podem candidatar-se a vários subsídios, sobretudo no âmbito da proteção do seu patrimônio cultural e dos projetos caritativos e culturais (*Ibid.*, p. 550).

No campo dos meios de comunicação de massa, os casos portugueses, espanhol e italiano oferecem financiamento público de emissões religiosas televisivas e radiodifundidas. Em Portugal, esse direito está previsto para a prossecução dos fins religiosos de todas as igrejas e comunidades religiosas inscritas – nº 1 do Art. 25 da LLR. Apesar da universalidade do preceito legal, o nº 2 do Art. 25 dispõe que atribuição e distribuição do tempo de emissão devem ter lugar mediante a representatividade das confissões. Daí o predomínio da religião católica, por exemplo, em programas televisivos, como “70x7” e “A Fé dos Homens”, além das eucaristias dominicais.

Na Espanha o Estado oferece e patrocina, igualmente, tempo de antena às diversas confissões religiosas. No país existe uma pluralidade de religiões que recebe acesso direto aos meios de radiodifusão, nomeadamente a Igreja católica e protestante e a comunidade islâmica (Foblets e Alidadi, 2014, p. 38). A primeira e a terceira têm, inclusive, espaços televisivos exclusivos financiados pelo Estado – *Pueblo de Dios e Islam hoy*. Na Itália, segundo o relatório final do projeto RELIGARE (Foblets e Alidadi, 2014, p. 36-38), o acesso à radiodifusão é mais limitado, não permite o acesso direto às

16 Também se encontram incluídas, nesses apoios, as contribuições para fundos sociais, de saúde e de desemprego. As igrejas e comunidades religiosas reconhecidas pelo Estado podem não reclamar esse direito. É o que acontece com as testemunhas de Jeová, os adventistas do sétimo dia, a nova igreja apostólica e as congregações cristãs (Duffar, 2009, p. 54-55).

diversas confissões, alegadamente, por causa da influência das religiões dominantes – a protestante, mas sobretudo a católica.

Por fim, derivado das suas vicissitudes históricas próprias, na Áustria e na Polónia subsistem mecanismos de subsidiação das atividades sociais das religiões, com base na antiga lógica de compensação pela nacionalização dos bens eclesiásticos. No primeiro caso, desde 1961 que o Estado paga *subsídios culturais* às três igrejas legalmente reconhecidas e à comunidade judaica (Kalb, 2009, p. 95-96). Isso inclui o pagamento de salários de 1.250 colaboradores da Igreja católica, 81 da protestante, 23 da judaica e quatro da veterocatólica. Os primeiros recebem por ano cerca de € 14 milhões, os segundos € 900 mil e os restantes € 250 mil e € 41 mil, respetivamente (*Ibid.*, 89-90). Na Polónia o sistema homólogo era, até muito recentemente, o Fundo da Igreja que, entre 1990 e 2014, promoveu assistência financeira em três campos: segurança social e saúde do clero, suporte a atividades sociais e caritativas e renovação e conservação de edifícios históricos religiosos (Duffar, 2009, p. 64).¹⁷ O fundo era maioritariamente alocado para a restauração de edifícios eclesiásticos equiparados a monumentos históricos. À semelhança dos outros casos analisados, a maior beneficiária era a Igreja católica, pois recebia cerca de 87% do fundo (Rynkowski, 2009, p. 280-281).

Benefícios fiscais diretos e indiretos

Diferentemente das contrapartidas financeiras que constituem vantagens positivas concedidas às religiões, as isenções fiscais materializam-se na dispensa de aplicação de um direito comum.

Com efeito, é normalmente sublinhado o fato de que as instituições religiosas não estão inseridas no tráfico jurídico como os agentes económicos, não se compreendendo a sua consideração como sujeitos passivos de imposto. Assim se justificaria a tendência para lhes conceder determinadas isenções tributárias. De igual modo, contrapõe-se que essa nada mais é do que uma forma de subsidiação indireta das confissões religiosas. Para contornar essas

17 Segundo Zawislak e Stanisz (2012).

questões realça-se a necessidade de se construírem exonerações a um nível de generalidade suficientemente elevado, de modo a permitir abranger uma classe de instituições sociais que vá além do *religioso* e que abarque, por exemplo, os conceitos de *sem fins lucrativos* ou de *utilidade pública*. Desse modo, defender-se-ia melhor o princípio da igualdade perante os encargos públicos.

Se, na teoria, a questão já não é consensual, na prática ela apresenta-se ainda mais complexa. Assim sendo, para evitar eventuais barreiras epistemológicas que possam surgir, distinguiremos entre as isenções fiscais e aduaneiras diretas e indiretas oferecidas às igrejas e confissões religiosas.

Isenções diretas

Portugal não conhece qualquer sistema de financiamento público das religiões (Canas, 2008, p. 492). No entanto, existem alguns mecanismos de apoio indireto assegurados pela isenção de algumas das contribuições fiscais mais importantes.

Os Arts. 31º e 32º da LLR estabelecem um sistema de benefícios fiscais em três níveis: na base os que se aplicam a todas as confissões religiosas, qualquer que seja o seu estatuto jurídico; no meio as que respeitam as pessoas jurídicas religiosas registradas enquanto tal; no cume as igrejas e cultos radicados no país que possuem todos os benefícios fiscais previstos no Art. 26 da concordata de 2004.

Existem atividades com fins religiosos que são sempre consideradas não tributáveis, independentemente do estatuto jurídico da confissão no seio da qual decorrem. Por exemplo, as prestações dos crentes para realização de fins religiosos, incluindo a assistência religiosa, a formação de ministros de culto, a missão e difusão da fé e a instrução religiosa; os donativos e as coletas públicas com objetivos religiosos; e a distribuição gratuita de publicações com declarações, avisos ou instruções religiosas e sua afixação nos lugares de culto. Além disso, qualquer pessoa coletiva religiosa encontra-se isenta de imposto ou contribuição geral, regional ou local, sobre lugares de culto e edifícios destinados a atividades religiosas, tal como seminários e suas dependências anexas e jardins e

logadouros. Encontram-se ainda isentas de imposto selo e de todas as taxas sobre a transmissão de bens que incidam sobre a aquisição, doação e sucessão de propriedades imobiliárias, desde que com fins religiosos – LLR, alínea b do n° 2 do Art. 32.

Outra isenção fiscal direta da qual, nesse caso, apenas beneficiam as igrejas e confissões religiosas radicadas no país, incluindo as Instituições Particulares de Solidariedade Social (IPSS), é a do imposto sobre o valor acrescentado (IVA) (Canas, 2008, p. 492-493; Brito, 2009, p. 289-290).¹⁸ Esse benefício, plasmado no Decreto-lei n° 20/1990, beneficiou até 2001 apenas a Igreja católica. Todavia, o Art. 65 da LLR viria a expandi-lo, em determinados casos (Canas, 2008, p. 493), às confissões religiosas radicadas, incluindo as suas associações de fiéis que passaram a poder beneficiar do reembolso do montante do IVA pela compra de bens mobiliários e prestação de serviços com fins culturais e pela construção, manutenção e conservação de imóveis destinados a fins religiosos. Não obstante o susto causado pelo orçamento de Estado de 2011 que ameaçava retirar, somente às confissões religiosas não católicas radicadas no país e às IPSS, essas isenções, o governo recuou e apenas as últimas acabariam por ver parte dos seus direitos afastados.¹⁹

Está ainda prevista a redução das taxas contributivas para a segurança social sobre os rendimentos auferidos pelos empregadores – de 23,75% para 8% – e trabalhadores – de 11% para 4% – das igrejas, confissões e associações religiosas (Brito, 2009, p. 292).

Na Espanha tal como em Portugal, as confissões religiosas fruem de amplos benefícios fiscais. Por meio do acordo sobre assuntos econômicos de 1979, a Igreja católica passou a beneficiar duma extensa lista de isenções tributárias, avaliada em 2010 em mais de € 1.000 milhões.²⁰ Apesar de as instituições religiosas com acordo

18 A isenção do IVA não está prevista no direito europeu (Brito, 2009, p. 292). Ela foi, em certa medida, uma solução encontrada pelo Estado português e pela Comissão Europeia para não se contrariarem as normas europeias. Ou seja, é cobrado o IVA às atividades econômicas das instituições religiosas, mas são-lhes concedidas subvenções idênticas ao IVA suportado por si (Canas, 2008, p. 492).

19 Conforme Arts. 130 da Lei n° 55-A/2010 e 179 da Lei n° 64-B/2011.

20 Conforme Jesús Bastante em *La Iglesia recibe al año 10.000 millones de las arcas públicas*. Disponível em: <<http://www.publico.es/>>. Acesso em: 3 jun. 2016.

assinado com o Estado não possuírem uma base legal específica, essas também devem beneficiar das mesmas isenções previstas para a Igreja católica (Ibán, 2009, p. 316). Similarmente ao caso português, estão previstas isenções sobre esmolas e obrigações que decorrem do seu múnus de autofinanciamento, publicação de documentos eclesiásticos e ainda exoneração nos impostos sobre os rendimentos, as atividades econômicas e de ensino eclesiástico, *inter alia* (Monelos, 2002, p. 278-280). Ao nível do patrimônio cultural religioso, além das isenções previstas nas sucessões, doações e transmissões de bens imóveis, importa ainda mencionar a isenção de imposto municipal sobre edifícios pertencentes ao patrimônio ou incluídos no Inventário Geral do Estado. Os trabalhos de restauração, conservação e melhoramento desses imóveis terão um desconto de 95% sobre o imposto de manutenção (Garcia-martín, 2015, p. 155).

A possibilidade de as confissões religiosas fruírem de isenções sobre o lucro retirado das suas atividades econômicas, desde que reinvestidos em atividades estatutárias (Duffar, 2009, p. 61; Rynkowski, 2009, 284), está igualmente prevista na Polónia. A este *generoso* sistema, inexistente em Portugal, mas presente na Espanha, acrescentam-se outras exonerações em matéria de imóveis das instituições religiosas, de importação de mercadorias para as atividades eclesiásticas, sociais e educativas e dos direitos de registro sobre contratos civis. Por seu turno, a Eslováquia apresenta algumas similitudes com o exemplo polaco, nomeadamente no que concerne a isenções sobre os lucros das atividades religiosas e a importação de objetos sagrados (Moravčíková, 2008, p. 550). De resto, o caso eslovaco segue o modelo existente nos restantes países. A título de exemplo, as exonerações previstas para as religiões oficialmente registradas sobre os tributos para coleções religiosas e atos de culto; sobre as contribuições regulares dos seus membros; sobre o imposto de propriedade; sobre os legados e doações para o desenvolvimento de atos religiosos; e, tal como em Portugal, sobre rendimentos obtidos em missões e noutros serviços religiosos (Martinková, 2009, p. 297-298).

A Áustria e a Itália seguem, de igual modo, essa tendência. Em ambos existem inúmeras isenções para igrejas e cultos reconhecidos ao nível do imposto sobre rendimento das pessoas coletivas e do IVA e das contribuições devidas sobre a transmissão de bens móveis, sucessões e doações, desde que com propósitos caritativos e não lucrativos (Kalb, 2009, p. 90; Ferrari, 2008, p. 237; Duffar, 2009, p. 59). Na Itália existe ainda a possibilidade de redução de 10% no IVA sobre a restauração de edifícios que façam parte do património cultural nacional (Ferrari, 2015, p. 140). O país apresenta ainda semelhanças com os modelos espanhol, polaco e eslovaco em matéria de redução da carga fiscal sobre as suas atividades comerciais (Duffar, 2009, p. 59). Tal como em Portugal, está ainda prevista a isenção do imposto municipal sobre bens imóveis religiosos e dos seus edifícios anexos (Astorri, 2009, p. 231). O acordo de Latráo e os outros assinados com as confissões religiosas não católicas alargam às suas instituições caritativas e educativas a isenção de qualquer taxa sobre a propriedade. Por fim, o Ato nº 53 de 1983 isenta ainda as confissões religiosas do imposto estatal de 22% do prêmio de seguro para a proteção de edifícios históricos e artísticos (Ferrari, 2015, p. 140).

Isenções indiretas

Com a expressão em epígrafe pretendemos designar os benefícios legais previstos para os benfeitores das comunidades religiosas e/ou o regime fiscal das doações anuído às obras religiosas, particularmente, às de beneficência.

Nesse contexto, segundo a letra dos nº 3 do Art. 32 da LLR e nº 6 do Art. 26 da concordata portuguesa, os donativos oferecidos por pessoas singulares às pessoas jurídicas religiosas inscritas produzem o efeito tributário de dedução à coleta, nos termos e limites do direito nacional. A redação desses artigos conduz, segundo Pires (2007, p. 206), as igrejas, os institutos religiosos e as suas pessoas coletivas sem fins lucrativos para o estatuto do mecenato, abrangendo somente os donativos das pessoas singulares (Silva, 2007, p. 221) com fins exclusivamente confessionais (Duffar, 2009, p.

63). Assim sendo, as doações são dedutíveis à coleta sobre 25% das verbas atribuídas e majoradas em 130%, até ao limite máximo de 15% do benefício (Pires, 2007, p. 206).

Na Itália o mesmo se passa no campo das isenções indiretas sobre as doações. Tal como em Portugal, o regime que gere o modelo da doação deduzível é o sistema geral aplicado às associações sem fins lucrativos (Astorri, 2009, p. 225-228). A particularidade do caso italiano reside na possibilidade de se deduzir nos rendimentos tributáveis os donativos oferecidos em benefício das religiões reconhecidas e dos seus organismos até ao limite máximo de € 1.032 por ano fiscal (Ferrari, 2008, p. 236). Igualmente, na Polónia, os donativos são considerados como isenções fiscais indiretas. Com efeito, no caso polaco as pessoas singulares podem doar até 6% e as pessoas coletivas 10% do seu rendimento anual às comunidades religiosas, sendo estes valores deduzíveis na sua base tributária (Duffar, 2009, p. 63; Rynkowski, 2009, p. 282). No entanto, existem duas exceções. As igrejas católica e ortodoxa não estão limitadas a essas barreiras percentuais. Na verdade, desde que recebam doações para a prossecução da sua missão caritativa, podem receber donativos ilimitados (*Ibid.*).

Por sua vez, na Áustria, Eslováquia e Espanha verificam-se dentro desse campo de análise algumas nuances similares. No primeiro, as contribuições para as igrejas reconhecidas são consideradas pagamentos especiais e são deduzíveis até € 400 por ano fiscal,²¹ enquanto nos dois últimos, o valor dos donativos para causas humanitárias, caritativas e religiosas é dedutível no lucro tributável das pessoas físicas (Monelos, 2002, p. 280; Garciamartín, 2015, p. 155). Uma singularidade do caso espanhol vem prevista na Lei nº 49/2002, sobre o regime de incentivo fiscal ao mecenato. No final da sua primeira disposição legal vem prevista a possibilidade de o Estado estabelecer atividades de mecenato preferenciais que possam gozar de maiores benefícios fiscais. Desde 2002 que os Orçamentos Gerais do Estado têm incluído nessas atividades a conservação, restauração

21 Conforme Die Presse em *Kirchenbeitrag: 400€ absetzbar*, Die Presse, 2011. Disponível em: <<http://diepresse.com/>>. Acesso em: 3 jun. 2016.

e reabilitação de imóveis pertencentes ao seu patrimônio cultural e religioso (*Ibid.*, p. 56). Para Rodríguez Blanco (2005, p. 105), esse regime tem beneficiado as confissões religiosas, mas sobretudo a igreja católica, por conta do elevado número de bens culturais e monumentos que lhe pertencem.

Sobre a consignação fiscal ou *quasi church tax*

Os modelos de financiamento dos países analisados tendem a convergir num sistema de consignação fiscal ou de *quasi church tax*. Por intermédio dele os contribuintes passam a poder designar uma porcentagem do imposto sobre o rendimento das pessoas singulares.

Em Portugal foi a LLR que introduziu esse canal de financiamento das igrejas e confissões religiosas (Canas, 2008, p. 493) que, tal como sucedeu na Espanha, deveria pôr termo ao sistema de exoneração plasmado no Decreto-lei nº 20/1990 sobre o IVA e conformar a legislação nacional com as normas europeias (Brito, 2009, p. 292).

Com efeito, por meio do nº 4 do Art. 32 da LLR, os contribuintes passam a poder designar uma quota equivalente a 0,5% do imposto sobre o rendimento das pessoas singulares, liquidado com base nas suas declarações anuais, a uma igreja ou confissão religiosa radicada no país, para a prossecução dos seus fins religiosos ou de beneficência. Esse benefício fiscal, porém, não é automático, visto que depende do cumprimento de um triplo critério: requerimento prévio por parte da comunidade religiosa que dele pretenda beneficiar; apresentação por parte das confissões ou dos seus representantes de um relatório anual sobre o destino dado às verbas recebidas; e não opção da restituição do IVA prevista no nº 1 do Art. 65 da LLR (Silva, 2006, p. 219). De fato, a opção pelo regime de reembolso do IVA impede o acesso ao sistema de consignação de recursos fiscais, assim como não permite às instituições religiosas, excluindo-se aqui as IPSS, a dedução à coleta do imposto sobre rendimentos dos donativos atribuídos por pessoas singulares, prevista pelo nº 3 do Art. 32 da LLR.

De acordo com Canas (2008, p. 493), a concordata de 2004 permite uma interpretação que não conduz diretamente à aplicação

desse mecanismo de consignação à Igreja católica. Segundo o seu Art. 27 a Conferência Episcopal Portuguesa (CEP) possui o direito de incluir a Igreja no sistema de percepção de receitas fiscais previsto na LLR para todas as confissões radicadas no país e todas as organizações de utilidade pública. Esta inclusão pode ser alvo de acordo entre as autoridades estatais e eclesiásticas competentes (Pires, 2006, p. 206) e significará, sempre, a renúncia ao reembolso do IVA. No caso de opção pela consignação, surge um benefício sem paralelo na LLR (Silva, 2006, p. 219), plasmado no n.º 4 do Art. 26 da concordata, isto é, a autoridade eclesiástica responsável pelas verbas que forem destinadas à Igreja fica isenta de imposto sobre essa fonte de rendimento. Não obstante, mesmo na ausência desta disposição, visto tratar-se de um aumento patrimonial gratuito, aplicar-se-ia nesta o regime de não sujeição (Pires, 2006, p. 206).

Para Vera Jardim, autor político da LLR, esse modelo que em muito beneficia a Igreja católica²² e que se afigura “um pouco esdrúxulo”²³ deveria ser substituído por um sistema mais semelhante ao espanhol, italiano ou polaco de *quasi church tax* – analisado em seguida –, no qual se obrigasse a Igreja a depender menos de dinheiros públicos e a confiar mais na sua capacidade de autofinanciamento. Contudo, a incerteza acerca dos benefícios desse tipo de modelos face à segurança e proveito que são conferidos à Igreja católica pelo sistema vigente, vêm dificultando a concretização do desejo do legislador de tornar obsoleto o mecanismo de reembolso do IVA face ao da consignação fiscal.

Na Polónia o modelo de consignação fiscal é também uma novidade no sistema legal nacional (Duffar, 2009, p. 35). Desde 2004 que os contribuintes podem doar 1% do seu imposto a associações de utilidade pública (Rynkowski, 2009, p. 277-278). Para poderem beneficiar dessa consignação, as comunidades religiosas devem estabelecer organizações locais ou diocesanas, fundações ou

22 Dos € 87 milhões arrecadados entre 2005 e 2009, apenas € 1,6 não se destinou à Igreja católica. Conforme Maria Lopes em *Estado devolveu 85,7 milhões de euros em IVA à Igreja Católica entre 2005 e 2009*, Público, 2011. Disponível em: <<http://www.publico.pt/>>. Acesso em: 3 jun. 2016.

23 *Ibid.*

organizações caritativas. Também os grupos não confessionais ou ateístas, desde que obtenham o estatuto de utilidade pública, podem concorrer ao sistema de consignação fiscal.²⁴ Todavia, estavam impedidos de se candidatar ao Fundo da Igreja, pelos motivos históricos já citados.

Em 2014, após quase dois anos de negociações e num contexto de corte das despesas públicas, o Estado polaco chegou a um consenso com as instituições religiosas registradas, em particular com a católica,²⁵ para abolir o fundo e poupar ao Estado € 21 milhões por ano.²⁶ Em compensação, as igrejas e confissões religiosas passaram a poder usufruir, desde 2015, tal como na Itália, duma consignação fiscal exclusiva de 0,5%, que funciona nos mesmos moldes daquela já prevista para as associações de utilidade pública, não afetando o seu normal funcionamento.

O governo polaco ofereceu às comunidades religiosas um período de transição de três anos para a solidificação desse mecanismo de financiamento. Nesse prazo o Estado compensá-las-á pela diferença entre os valores da consignação fiscal dos 0,5% e o valor que anteriormente auferiam por meio do fundo.²⁷ Assim sendo, até 2017, as comunidades religiosas beneficiaram dum triplo benefício: da consignação de 1% para as suas organizações com estatuto de utilidade pública, dos 0,5% destinados às igrejas e comunidades religiosas e do mecanismo provisório de compensação pelo término do fundo.

Na Espanha, como já demos a entender, existe um sistema de consignação fiscal similar, mas com aspetos importantes e singulares entre os casos de estudo. O elemento que mais se destaca é o fato de apenas a Igreja católica, no universo de todas confissões religiosas radicadas no país, beneficiar desse mecanismo tributário (Ibán, 2008, p. 161; Ibán, 2009, p. 314; Duffar, 2009, p. 34). De fato

24 Conforme Zawiślak e Stanisiz (2012).

25 O Fundo apenas representava uma pequena parte daquilo que os contribuintes revertiam a favor da Igreja. A sua maior fatia ainda é arrecada por meios tradicionais como a *koleda*, a angariação regular nas missas dominicais e por outras doações feitas pelos crentes (Rynkowski, 2008, p. 463-464).

26 Conforme Radio Poland em: *Compromise reached over Poland's church funding*, 2013. Disponível em: <<http://www.thenews.pl/>>. Acesso em: 3 jun. 2016.

27 Conforme Artur Sporniak em: *Zamiast Funduszu Kościelnego 0,5 procent podatku*, 2013. Disponível em: <<http://www.money.pl/>>. Acesso em: 3 jun. 2016.

a lei concordatária de 1979, sobre assuntos financeiros, definiu essa condição. Todavia, a consignação viria apenas a ser implementada em 1988 e de maneira quase unilateral por parte do governo da época que lhe determinou um valor, alegadamente insuficiente, de 0,5239% (Barriocanal, 2007, p. 25-26). À semelhança do que vimos na Polónia, o Estado espanhol previu um período transitório de três anos no qual o financiamento estatal seria progressivamente substituído pelo mecanismo da consignação. Nesse tempo os órgãos públicos deveriam pagar a diferença entre as verbas arrecadas por meio do novo mecanismo fiscal e aquelas que anteriormente a Igreja recebia. Contudo, segundo Ibán (2008, p. 161-162), tal só sucedeu de maneira muito limitada.

A segunda particularidade do caso espanhol prende-se com o fato de, tal como sucede na Eslováquia,²⁸ o valor da consignação ter subido de 0,5% para 0,7% entre os anos de 2006 e 2007, quando a tendência dos outros países analisados vinha sendo a oposta (Ibán, 2009, p. 314; Barriocanal, 2007, p. 26-27). Com efeito, a Lei nº 42/2006 sobre o orçamento de Estado para 2007 estabeleceu que, a partir desse ano, os contribuintes podem alocar 0,7% do seu imposto sobre os rendimentos à Igreja, assim como a outras associações sem fins lucrativos. A reforma do sistema da consignação pressupõe duas consequências imediatas: primeiramente, a Igreja católica passa a receber para seu sustento apenas aquilo que provém desse sistema e, por fim, a adaptação ao regime do IVA, renunciando a determinados benefícios fiscais. Essa reforma no regime fiscal, além de não prejudicar a Igreja,²⁹ confere-lhe alguns privilégios; em especial, a possibilidade de antecipação das verbas correspondentes à sua consignação tributária.³⁰

28 A Eslováquia é, porém, um falso caso análogo. Contrariamente à Espanha, existe um plano de nove anos implementado para baixar, de forma gradual, o valor da consignação fiscal para os mesmos 0,5% existentes em Portugal ou na Polónia. Analisaremos esse ponto em seguida.

29 À semelhança do caso polaco, o dinheiro que provinha da cooperação estado-religiões apenas sustentava parte menor das suas necessidades – € 12,5 milhões ao mês. A maioria da subsidiação do clero continua a ser feita, fundamentalmente, por meio do financiamento direto dos fiéis (Barriocanal, 2007, p. 26).

30 Conforme ABC em: *La letra pequeña de los Presupuestos*, 2013. Disponível em: <<http://www.abc.es/>>. Acesso em: 3 jun. 2016.

De outro lado, temos o modelo italiano. Com a supressão do *beneficium* e da cônica, o Estado e a Santa Sé decidiram no ano da assinatura da concordata que o modelo de financiamento da Igreja devia ser substituído (Ferrari, 2008, p. 235). A Lei n.º 222/1985 – apenas entrou em vigor em 1990 – estabeleceu o mecanismo de consignação fiscal *otto per mille* – 0,8% –, estendendo-o às demais confissões religiosas (*Ibid.*, p. 236). Todavia, tal como em Portugal ou na Polónia, fê-lo apenas relativamente a um grupo restrito, isto é, àquelas com convenções *intese* firmadas com o Estado.

Uma das características mais atípicas do modelo italiano prende-se com as escolhas não expressas por parte dos contribuintes. De acordo com um parecer de 2014 do Tribunal de Contas, graças aos mecanismos de alocação dos 0,8%, os beneficiários recebem mais por via das declarações não expressas dos contribuintes do que das expressas (Astorri, 2009, p. 224-227). Em 2011, por exemplo, foi consignada expressamente à Igreja católica a percentagem de 37,9% do valor total das declarações de rendimentos, mas a instituição recebeu 82,3% da totalidade desse valor. Todavia, todas as igrejas e comunidades religiosas que fazem parte desse modelo beneficiam de acréscimos de aproximadamente 50% sobre aquilo que lhes é expressamente destinado pelos contribuintes.³¹ Assim sendo, contrariamente àquilo que atestámos em Portugal, na Polónia e na Espanha, os valores que advêm da consignação fiscal são, segundo o Tribunal de Contas, uma das maiores razões para uma comunidade religiosa querer concluir um acordo com o Estado.³²

O caso italiano é, portanto, diferente do espanhol, porque, neste último, o contribuinte pode optar por destinar uma parte dos seus impostos à Igreja católica, de modo a que quem paga mais impostos contribui mais fortemente para o financiamento da confissão eleita. Na Itália, por seu turno, o Estado reparte os *otto per mille* não expressos nas declarações de imposto (IRPEF) em função das

31 Sintomáticos são os casos dos valdenses de 1,49% para 3,22%; dos judeus de 0,20% para 0,43%; ou dos luteranos de 0,15% para 0,32%. Conforme Corte dei Conti em *Destinazione e gestione dell'8 per mille dell'IRPEF, delib. n.º 16/2014/G*, 2014, p. 16-17.

32 *Ibid.*, p. 18.

escolhas expressas dos cidadãos. Isso pode refletir uma interpretação desviada do sistema de percepção de receitas fiscais.

À semelhança do que sucede em Portugal – reembolso do IVA – e Polônia – porcentagem respeitante ao Fundo da Igreja –, na Itália existe a possibilidade de duplo benefício fiscal em matéria de consignação. Referimo-nos ao sistema do *cinque per mille* (0,5%) previsto no IRPEF. Introduzido para o ano fiscal de 2006, esse é um modelo de consignação totalmente autónomo do *otto per mille*. Nele o contribuinte possui duas opções principais: declarar ou não declarar explicitamente a quem pretende alocar essa verba. Nada impede as confissões religiosas de, por intermédio das suas organizações sociais, se candidatarem a essas verbas. Entre as centenas de associações religiosas que se encontram incluídas na lista dos potenciais beneficiários, destacam-se as católicas. No ano fiscal de 2009 estima-se que tenham arrecadado mais de € 54,5 milhões.³³

Na Eslováquia a atualização do sistema de financiamento das comunidades religiosas é, no pós-comunismo, um dos assuntos mais prementes no contexto das relações estado-religiões.³⁴ Desde 1999 que as pessoas singulares podem transferir 1% do seu imposto sobre rendimentos para as igrejas e confissões religiosas registradas no país. Cinco anos mais tarde, o valor da consignação fiscal passou para 2%, tendo esse direito sido também alargado às pessoas coletivas (Moravčíková, 2008, p. 550; Martinková, 2009, 297-298). Contrariamente à Polônia, esse sistema tornou-se muito popular entre os beneficiários, mais de 10 mil, e os próprios doadores, 50% dos contribuintes individuais e 90% dos coletivos (Strečanský, 2012, p. 88). Esta é a porcentagem mais elevada dos países selecionados. Por esse motivo o Estado decidiu, em sintonia com o que se verifica na Polônia, a redução progressiva dos 2% para 0,5% durante o período 2011-2020 (*Ibid.*, 90).

33 Disponível em: <<http://icostidellachiesa.it/>>. Acesso em: 3 jun. 2016.

34 Conforme Lubomir Martin Ondrasek em **Financing Churches in Slovakia: Debate and Dilemma**, The Martin Center for the Advanced Study of Religion, 2011. Disponível em: <<http://divinity.uchicago.edu/sightings/>>. Acesso em: 3 jun. 2016.

Não obstante as múltiplas alterações já registradas, de acordo com Martinková (2009, p. 301), o modelo eslovaco continua em fase de transição. À semelhança do seu homólogo polaco, o descontentamento público face ao modelo de financiamento das instituições religiosas, a necessidade de contenção da despesa pública e a duplicação dos gastos do Estado com as comunidades registradas (Ondrasek, 2011, p. 143) conduziram à opinião generalizada de que o presente modelo de financiamento é obsoleto e incomportável a longo prazo.³⁵ Desde 2011 que o Ministério da Cultura e os representantes das confissões religiosas registradas no país têm procurado um compromisso que seja reciprocamente sustentável para ambos. Embora se mantenha o tabu sobre a solução futura, os autores (Ondrasek, 2011, p. 143; Martinková, 2009, p. 301) defendem a implementação de um sistema de *quasi church tax* como sucede no caso polaco ou italiano, acrescentando ao direito de consignação tributária previsto para o setor não lucrativo, em que se incluem as organizações das religiões, um outro exclusivo para as comunidades religiosas.

É importante não confundir esses mecanismos com aqueles que, em determinados sistemas jurídicos, dão pelo nome de *church tax* ou imposto eclesiástico. Esse é o caso da Áustria. No país, já houve discussões no sentido de implementar um sistema de consignação fiscal, com base na escolha dos cidadãos, semelhante aos analisados. Contudo, a discussão não teve qualquer resultado prático (Kalb, 2009, p. 95). Subsiste, então, desde 1939, um sistema de quotas obrigatórias para os membros das confissões religiosas (Potz, 2008, p. 441). O carácter vinculativo das quotizações de culto – correspondentes a 1,1% do seu imposto sobre o rendimento³⁶ – deriva de disposições do direito eclesiástico interno, mas, sobretudo, da sua garantia constitucional que lhes permite ser arrecadados por via do direito civil (*Ibid.*). A maioria das comunidades religiosas faz uso dessa garantia.

35 Conforme Ondrasek (2011).

36 Confore Christa Pongratz-Lippitt em *Austria's perilous journey*, The Tablet, 2009, p. 4. Disponível em: <<http://archive.thetablet.co.uk/>>. Acesso em: 3 jun. 2016.

Considerações finais

Como vimos, o financiamento da religião não é apenas o modelo mais comum e relevante de apoio às igrejas e confissões religiosas, mas também uma das formas mais tangíveis para se analisar o modo como os Estados – e os indivíduos por intermédio deles – cooperam com o *religioso*. Essa cooperação financeira, ou melhor, esse tipo de secularismo que os países selecionados praticam tem-se disseminado.

Por um lado, podemos dizer que isso reflete o princípio constitucional da cooperação (*principled distance*), preceito existente sem exceção nos casos de estudo analisados. De fato, em todos eles o *temporal* e o *espiritual* têm uma relação de interdependência mútua por desempenharem tarefas comuns. O princípio da separação (*twin tolerations*) tem exigido dos Estados não uma pura atitude omissiva, uma abstenção ou um *non facere*, mas um *facere*, traduzido num dever de assegurar ou promover o exercício da religião. Ou seja, um secularismo positivo – dialógico, de pacto e entendimento. Por outro lado, não obstante os argumentos legais como os da *cooperação* tendam a preponderar, na prática, em todos os países, as vicissitudes históricas e políticas marcam de forma indelével o desenvolvimento dos atuais modelos de financiamento da religião. Relembramos o argumento de Berg-Sørensen (2013) sobre o secularismo no plural que nos diz refletir: as diferentes tradições culturais implícitas, a criação dos imaginários sociais de comunidade política e sociedade e, sobretudo, a sua autocompreensão e justificação. Nesse contexto, basta-nos lembrar as compensações por espoliação das propriedades eclesiásticas, transversal a todos os casos de estudo, e o reconhecimento da relevância histórica e hodierna da intervenção das instituições religiosas nos campos da proteção social, educação, cuidados de saúde e assistência espiritual.

Não obstante a disseminação desses modelos de financiamento, continuam a existir desafios sobre o tipo de secularismo que os Estados praticam nesse campo. O primeiro diz respeito ao princípio da separação das confissões religiosas e do Estado. Nessa perspectiva, rejeita-se a ideia de que cabe aos organismos públicos suportar as suas atividades e afirma-se que o financiamento público do *religioso* tem um elevado poder coercivo e discriminatório.

De um lado, faz recair sobre os não crentes um ônus de promoção de ideias diferentes e, não raras vezes, contrárias às suas; e, de outro, tende a conduzir à secundarização dos membros das confissões minoritárias e à perpetuação e consolidação de situações seculares de discriminação. O segundo desafio concerne ao princípio da cooperação e não discriminação. Quando o Estado abdica, por incapacidade financeira ou estrutural, da gestão de um determinado serviço público e opta pela sua realização por meio de instituições privadas sem fins lucrativos, ele não pode excluir as igrejas e confissões religiosas desse direito de participação pública. A cooperação entre *público* e *religioso* decorre, assim, não como uma tentativa de influência indireta do Estado no *mercado das ideias*, mas diretamente da idónea prossecução por parte das instituições religiosas das suas atividades de interesse público.

Se na teoria subsistem dissentimentos, na prática os modelos de financiamento das igrejas e confissões religiosas tendem a convergir, em especial, para um sistema de *quasi church tax*. A banalização da prática da consignação fiscal tem permitido aos Estados beneficiarem-se financeira e democraticamente. Não só são aliviados da obrigação de auxílio financeiro às comunidades religiosas, como ainda se abre o mecanismo de subsídio à participação da sociedade civil – contribuinte – que, desse modo, ganha o direito de alocar parte dos seus impostos a determinadas associações religiosas ou não religiosas. Apesar de o *quasi church tax* significar uma menor arrecadação fiscal por parte do Estado, ele parece reduzir o seu ônus financeiro, promover a liberdade religiosa, estimular a competição do mercado confessional e a consequente capacidade de autofinanciamento das confissões religiosas. Além disso, parece favorecer o combate à perpetuação de situações de discriminação religiosa e de eventual coação tributária sobre os não crentes.

Em suma, as tendências atuais colocam desafios aos modelos de secularismo e financiamento da religião. Julgamos que existem três fenômenos enunciados ao longo do trabalho que provocam essas mudanças: o crescimento das migrações internacionais, o secularismo negativo e as crises econômico-financeiras. O primeiro tem como

consequência o crescimento da relevância das minorias religiosas e das organizações não confessionais. Esse fato já levou à reivindicação de estatutos similares aos das comunidades religiosas reconhecidas – casos da Espanha, Áustria, Itália e Portugal. Por consequência, isso tem obrigado a mais reformas nas políticas públicas em matéria de financiamento dos cultos. Essa é, aliás, uma exigência europeia (Foblets e Alidadi, 2014, p. 34). O segundo, promovendo um secularismo mais ideológico e combativo, uma relativa indiferença e, até às vezes, uma certa animosidade para com os cultos reconhecidos, tem conduzido a mudanças no *status quo*. Isso já ocorreu na Polônia e na Eslováquia por causa das recentes polêmicas sobre a compensação pela espoliação do patrimônio eclesiástico dos cultos reconhecidos ou na Áustria por conta da manutenção da incorporação do *church tax* sob lei civil. O último inclina as autoridades públicas a colocarem maiores restrições orçamentais. Em particular, destacam-se o término de nichos de isenção fiscal – por exemplo, em Portugal a partir de 2005, com o termo da isenção dos impostos sobre os rendimentos dos padres –, a diminuição de sacerdotes pagos pelo Estado – por exemplo, o fim do Fundo da Igreja na Polônia – ou a generalização da famigerada consignação fiscal – reflexo claro da vontade estatal em aliviar a despesa pública, fenômeno patente em todos os países analisados, à exceção da Áustria.

Referências

- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- ASTORRI, Romeo. Le financement des confessions religieuses en Italie. In: GAUDEMET, B. B.; BERLINGÓ, S. (Eds.). *The Financing of Religious Communities in the European Union*. Trier: Institute for European Constitutional Law, 2009.
- BARRIOCANAL, Fernando Giménez. *La Financiación de la Iglesia Católica en España*. 2. ed. Madrid: Editorial EDICE, 2007.
- BELLIN, Eva. Faith in politics new trends in the study of religion and politics. *World Politics*, v. 60, n. 2, p. 315-347, 2008.

- BERG-SØRENSEN, Anders. Introduction: contesting secularism. In: BERG-SØRENSEN, A. (Ed.). *Contesting Secularism: comparative perspective*. Nova Iorque: Routledge, 2013.
- BHARGAVA, Rajeev. Rehabilitating Secularism. In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; ANTWERPEN, J. (Eds.). *Rethinking Secularism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011.
- _____. Multiple secularism and multiple secular states. In: BERG-SØRENSEN, A. (Ed.). *Contesting Secularism: comparative perspectives*. Nova Iorque: Routledge, 2013.
- BLANCO, Miguel Rodríguez. *Las confesiones religiosas en el marco del régimen jurídico del mecenazgo*. Madrid: Edisofer, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, v. 12, n. 2, p. 295-334, 1971.
- BRITO, José de Sousa. Le financement des communautés religieuses au Portugal. In: GAUDEMET, B. B.; BERLINGÓ, S. (Eds.). *The Financing of Religious Communities in the European Union*. Trier: Institute for European Constitutional Law, 2009.
- CANAS, Vitalino. État et Églises au Portugal. In: ROBBERS, G. (Ed.). *État et Églises dans l'Union Européenne*. 2. ed. Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008.
- CASANOVA, José. The secular, secularizations and secularisms. In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; ANTWERPEN, J. (Eds.). *Rethinking Secularism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011.
- DUFFAR, Jean. Le financement des religions dans les États de l'Union Européen: rapport de synthèse. In: GAUDEMET, B. B.; BERLINGÓ, S. (Eds.). *The Financing of Religious Communities in the European Union*. Trier: Institute for European Constitutional Law, 2009.
- EVS – EUROPEAN VALUES STUDY. *European Values Study 2008, 4th wave*. Alemanha : GESIS Data Archive, 2008. Disponível em: <<http://www.europeanvaluesstudy.eu/>>. Acesso em: 3 jun. 2016.
- FERRARI, Alessandro. Funding religious heritage: the Italian case. In: FORNEROD, A. (Ed.). *Funding Religious Heritage*. Farnham: Ashgate, 2015.

- FERRARI, Silvio. État et Églises en Italie. In: ROBBERS, G. (Ed.). *État et Églises dans l'Union Européenne*. 2. ed. Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008.
- FOBLETS, Marie-Claire; ALIDADI, Katie. The religare report: religion in the context of the European Union: engaging the interplay between religious diversity and secular models. In: FOBLETS, M. C. et al. (Eds.). *Belief, Law and Politics: what Future for a Secular Europe?* Farnham: Ashgate, 2014.
- FOX, Jonathan. *Political Secularism, Religion and the State: a time series analysis of worldwide data*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- GARCIAMARTÍN, Carmen. The Spanish system of funding religious heritage. In: FORNEROD, A. (Ed.). *Funding Religious Heritage*. Farnham: Ashgate, 2015.
- GOMES, Manuel Saturnino. A concordata 2004: comentário geral. In: GOMES, M. S. (Coord.). *Estudos sobre a nova concordata*: Santa Sé. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.
- HURD, Elizabeth. *The politics of secularism in international relations*. Nova Jérsia: Princeton University Press, 2007.
- IBÁN, Iván. État et Églises en Espagne. État et Églises dans l'Union Européenne. In: ROBBERS, G. (Ed.). *État et Églises dans l'Union Européenne*. 2. ed. Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008.
- _____. The financing of religious communities in Spain. In: GAUDEMET, B. B.; BERLINGÓ, S. (Eds.). *The financing of religious communities in the European Union*. Trier: Institute for European Constitutional Law, 2009.
- KALB, Herbert. The financing of religious communities in Austria. In: GAUDEMET, B. B.; BERLINGÓ, S. (Eds.). *The financing of religious communities in the European Union*. Trier: Institute for European Constitutional Law, 2009.
- MARTINKOVÁ, Jana. The financing of religious communities in Slovakia. In: GAUDEMET, B. B.; BERLINGÓ, S. (Eds.). *The Financing of religious communities in the European Union*. Trier: Institute for European Constitutional Law, 2009.

- MATOS, Luís Salgado. Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a Igreja. In: FERREIRA, A. M.; MATOS, L. S. (Orgs.). *Interações do Estado e das igrejas: homens e instituições*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013.
- MONELLOS, Susana Mosquera. Benefícios fiscais de la Iglesia Católica en España. In: GOMES, M. S. (Coord.). *Relações Igreja-Estado em Portugal, desde a vigência da Concordata de 1940*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.
- MONIZ, Jorge Botelho. O financiamento público da religião na Europa católica pós-crise. *Ius Ecclesiae*, v. 28, p. 79-112, 2016.
- MORAVČÍKOVÁ, Michaela. État et Églises en République slovaque. In: ROBBERS, G. (Ed.). *État et Églises dans l'Union Européenne*. 2. ed. Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008.
- ONDRASEK, Lubomir Martin. Financing churches and religious societies in the XXI century. *Politics and Religion*, v. 5, n. 1, p. 143-146, 2011.
- PIRES, Manuel. Aspectos fiscais. In: GOMES, M. S. (Coord.). *Estudos sobre a nova concordata: Santa Sé*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.
- POTZ, Richard. État et Églises en Autriche. In: ROBBERS, G. (Ed.). *État et Églises dans l'Union Européenne*. 2. ed. Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008.
- RYNKOWSKI, Michał. État et Églises en Pologne. In: ROBBERS, G. (Ed.). *État et Églises dans l'Union Européenne*. 2. ed. Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008.
- _____. Financing of religious communities in Poland. In: GAUDEMET, B. B.; BERLINGÓ, S. (Eds.). *The financing of religious communities in the European Union*. Trier: Institute for European Constitutional Law, 2009.
- SILVA, Isabel Marques. Implicações fiscais. In: GOMES, M. S. (Coord.). *Estudos sobre a nova concordata: Santa Sé*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.
- STEPAN, Alfred. Religion, democracy and the 'twin tolerations'. *Journal of Democracy*, v. 11, n. 4, p. 37-57, 2000.

- _____. The multiple secularisms of democratic and non-democratic regimes. In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; ANTWERPEN, J. (Eds.). *Rethinking secularism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011.
- STREČANSKÝ, Boris. The situation of the third sector in Slovakia, the impact of crisis, trends, mainstreams and challenges. *Civil Szemle*, n. 3, p. 75-93, 2012.
- TAYLOR, Charles. Modes of secularism. In: BHARGAVA, R. (Ed.). *Secularism and its critics*. Deli: Oxford University Press, 1998.
- TAYLOR, Charles. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- TORFS, Rik. Religion and state relationships in Europe. *Religious Studies Review*, v. 1, n. 4, p. 31-41, 2007.
- WALD, Kenneth D.; WILCOX, Clyde. Getting religion: has political science rediscovered the faith factor? *American Political Science Review*, v. 100, n. 4, p. 523-529, 2006.

Resumo

A nossa investigação analisa os modelos de financiamento público e privado e os processos administrativos adjacentes existentes em seis países europeus de maioria católica, em que vigora um tipo de secularismo específico: separação com cooperação, hierarquização de igrejas e confissões religiosas, por meio de leis especiais, e liberdade religiosa. Por intermédio do exame do nosso objeto de estudo, o financiamento das instituições religiosas, será possível criar um diálogo mais abrangente acerca do secularismo. Para esse fim, propomos uma análise dos limites e evoluções dos mecanismos de alocação de verbas – contrapartidas financeiras, benefícios fiscais diretos e indiretos ou consignações fiscais – que os Estados e os contribuintes oferecem ou podem oferecer às igrejas e confissões religiosas. O recurso ao método comparativo, entre Áustria, Eslováquia, Espanha, Itália, Polónia e Portugal, far-nos-á refletir sobre os novos desafios e tendências, em matéria de financiamento do religioso, colocados em face das sociedades europeias contemporâneas.

Palavras-chave: secularismo; financiamento; igrejas; confissões religiosas; Europa.

Abstract

This study analyses the models of public and private funding and the adjacent administrative processes in practice in six European countries of Catholic majority, where a specific type of secularism prevails: separation with cooperation, churches and religious denominations' hierarchy, through special laws, and religious freedom. By examining the object of our study, the funding of religious institutions, we will be able to create a more comprehensive dialogue on secularism. To that end, we propose an examination of the funding mechanisms – financial compensations, direct or indirect tax advantages or tax assignation – that the States and taxpayers offer or can offer to churches and religious denominations. The use of the comparative method, between Austria, Italy, Poland, Portugal, Slovakia and Spain, will make us think over the new challenges and trends placed in front of European contemporary societies in the field of public funding.

Keywords: secularism; funding; churches; religious denominations; Europe.

Recebido em 22 de setembro de 2016.

Aprovado em 13 de março de 2017.