

2I (2025) 2

Annales Canonici

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Prawa Kanonicznego

Annales Canonici

21 (2025) 2

Annales Canonici

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Prawa Kanonicznego

Annales Canonici

Czasopismo Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

REDAKTOR NACZELNY • EDITOR-IN-CHIEF

ks. Piotr Kroczek

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO • DEPUTY EDITOR-IN-CHIEF

Przemysław Michowicz OFMconv

SEKRETARZ REDAKCJI • EDITORIAL ASSISTANT

ks. Daniel Klimkiewicz

REDAKTORZY TEMATYCZNI • ASSOCIATE EDITORS

ks. Piotr Majer – prawo małżeńskie (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

ks. Tomasz Rozkrut – prawo procesowe (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

RADA NAUKOWA • EDITORIAL BOARD

Miroslav Konštanc Adam OP (Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza z Akwinu), prof. Pietro Antonio Bonnet (Università degli Studi di Teramo), ks. František Čitbaj (Prešovská univerzita v Prešove), ks. Janusz Kowal (Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie), ks. Józef Krukowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), ks. Joaquín Llobell (Pontificia Università della Santa Croce), Chiara Minelli (Università degli Studi di Brescia), ks. Stanislav Příbyl (Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích), Msgr. Andrej Saje (Univerza v Ljubljani), o. Jiří Rajmund Tretera OP (Univerzita Karlova, Praha)

RECENZENCI • REVIEWERS

Lista recenzentów znajduje się na stronie internetowej czasopisma

<https://czasopisma.upjp2.edu.pl/annalescanonici>

Copyright © 2025 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

ISSN 1895-0620 (WERSJA DRUKOWANA)

ISSN 2391-6567 (WERSJA ONLINE)

Czasopismo finansowane przez Uniwersytet
Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ADRES REDAKCJI • EDITORIAL OFFICE

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Prawa Kanonicznego
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 9
tel./faks 12 428 44 55, 12 370 86 13
annales@upjp2.edu.pl

WYDAWCA • PUBLISHER

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 25
<https://upjp2.edu.pl>

Annales Canonici 21 (2025) 2

ARTYKUŁY

ks. Rafał Dappa

Nadużycie władzy i stosunku zależności.

Odpowiedzialność kanoniczna za przestępstwa seksualne7

Abuse of power and of relationship of dependency.

Canonical responsibility for sexual crimes

ks. Ginter Dzierżon

Kontrowersje wokół kanonistycznego konceptu dobrej wiary 21

Controversy surrounding the canonical concept of good faith

Grzegorz Gura

Strony postępowania administracyjnego

w przedmiocie wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu

(emisja spowodowana pracą dzwonów kościelnych) 35

Parties to the administrative proceedings regarding the issuance of a decision

on the permissible noise level (emission caused by the operation of church bells)

Kinga Karsten

Ochrona danych osobowych w projekcie nowelizacji „ustawy Kamilka”

w perspektywie podmiotów kościelnych49

Personal data protection in the draft amendment to Kamilek's

act from the perspective of Church entities

Marta Mucha CHR

Udział rady w decyzjach przełożonego dotyczących dopuszczenia zakonnika do profesji	63
Council participation in the decision-making process of admitting to a religious profession	

ks. Andrzej Wójcik

Antropologiczno-prawne a psychologiczne znaczenie pozytywnego aktu woli z kan. 1101 § 2 kodeksu prawa kanonicznego	81
Anthropological-legal vs. psychological meaning of the positive act of will in Canon 1101 § 2 of the Code of Canon Law. The possibility of a paradoxical opposition	

Maciej Hulicki

Etyka i regulacja sztucznej inteligencji w świetle katolickiej nauki społecznej	91
Ethics and regulation of artificial intelligence in the light of Catholic social teaching	

SPRAWOZDANIA

Malwina Kędracka

Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej poświęconej pamięci prof. dr. hab. dr. h.c. Bronisława Wenantego Zuberta OFM i dr hab. Elżbiety Szczot, prof. KUL „Prawo sakramentów świętych wobec współczesnych wyzwań” (Lublin, 28 maja 2025)	137
--	-----

Artykuły

ks. Rafał Dappa

 <https://orcid.org/0000-0002-1599-6352>

 e-mail: rafal.dappa@us.edu.pl

UNIwersYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

 <https://ror.org/01o4fcc94>

Nadużycie władzy i stosunku zależności. Odpowiedzialność kanoniczna za przestępstwa seksualne

Nadużycia seksualne w Kościele to temat często podejmowany w ostatnich latach w przestrzeni publicznej. To m.in. efekt licznych publikacji prasowych, filmów, ale również coraz liczniejszych opracowań naukowych. Coraz większa jest również świadomość oraz znajomość przepisów prawnych w tej materii. Ponadto osoby z urzędu zajmujące się przyjmowaniem i rozpatrywaniem poszczególnych przypadków wypracowały już pewne mechanizmy postępowania. Na podstawie zdobytych doświadczeń, na potrzebę niniejszego opracowania, można więc postawić tezę, że jednym z pierwszych kryteriów weryfikujących każdy nowo zgłoszony przypadek możliwości popełnienia przestępstwa jest wiek ofiary oraz czas popełnienia przestępstwa; „Kiedy się to stało i w jakim wieku była ofiara?” – tak brzmi jedno z podstawowych pytań w konfrontacji z nowym zgłoszeniem. Na podstawie uzyskanej odpowiedzi oraz przepisów prawnych dokonuje się pierwszej weryfikacji: sprawę należy rozpatrywać na forum cywilnym i kościelnym albo tylko na forum kościelnym. Następnie wszczynane są odpowiednie procedury. Tymczasem przedmiot niniejszego opracowania dowodzi, że przedstawiony wyżej tok myślenia jest sporym uproszczeniem. Okazuje się bowiem, że nie wszystko zależy od wieku ofiary, ewentualnego przedawnienia i materii czynu. Są jeszcze inne, ważne okoliczności, które należy wziąć pod uwagę we wstępnej weryfikacji zgłoszenia możliwości popełnienia przestępstwa, a wśród nich: nadużycie władzy i stosunek zależności.

1. Nadużycie władzy i stosunek zależności

Nadużycie władzy i stosunek zależności to pojęcia słabo opracowane w literaturze kanonistycznej ostatnich lat. Wśród nielicznych autorów zajmujących się tą tematyką na szczególną uwagę zasługuje opracowanie prof. dra hab. Floriana Lempy zatytułowane *Przestępne nadużycie władzy kościelnej w prawie powszechnym Kościoła łacińskiego*¹. Komentatorzy kodeksu prawa kanonicznego traktują ten temat bardzo ogólnie i wydaje się, że dla rzetelnego opisania pojęć stanowiących przedmiot niniejszego przedłożenia warto skorzystać z dorobku prawa cywilnego, gdzie koncepcje nadużycia władzy oraz stosunku zależności są bardziej powszechne i dzięki temu również lepiej opracowane.

Przed wszystkim należy uświadomić sobie, że „nadużycie władzy” nie jest tym samym, co „wykorzystanie stosunku zależności”, choć pojęcia te wydają się być bliskie znaczeniowo, a niektóre leksykony omawiają je wręcz razem, tworząc szerokie znaczeniowo zagadnienie. Nie można jednak postawić znaku równości pomiędzy jednym i drugim pojęciem. Władzę, by można ją było nadużyć, trzeba najpierw posiadać, a stosunek zależności może wynikać z relacji niekoniecznie związanych z posiadaną władzą.

Komentatorzy prawa kanonicznego są zgodni, że przez nadużycie władzy należy rozumieć nadużycie władzy święceń i władzy rządzenia, zarówno tej zwyczajnej, jak i delegowanej, w zakresie zewnętrznym, jak i w zakresie wewnętrznym. Zaś istota nadużycia polega na jej nielegalnym użyciu². Jak dowodzi Lempa, ujęcie przestępnego nadużycia władzy w prawie Kościoła łacińskiego podlegało wielowiekowemu procesowi przeobrażeń, ale penalizowane było już od czasów apostoelskich³. Co się zaś tyczy wykorzystania stosunku zależności, wystarczy, że los ofiary przestępstwa w jakiś sposób zależy od sprawcy, nie musi tutaj zachodzić stosunek: podwładny i sprawujący władzę; sprawca przestępstwa nie musi posiadać i wykonywać władzy np. rządzenia w stosunku do swojej ofiary. I tak np. duchowny dopuszczający się przestępstwa przeciwko VI przykazaniu Dekalogu wobec swojej uczennicy lub członka grupy parafialnej, którą się opiekuje, może zostać oskarżony

¹ F. Lempa, *Przestępne nadużycie władzy kościelnej w prawie powszechnym Kościoła łacińskiego*, Lublin 1991.

² Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa 2003, s. 136; także L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. 2, Napoli 1988, s. 518; F. Lempa, *Przestępne nadużycie władzy*, s. 275.

³ Por. F. Lempa, *Przestępne nadużycie władzy*, s. 42.

o wykorzystanie stosunku zależności⁴. Komentatorzy prawa cywilnego podkreślają, że nadużycie stosunku zależności na szerszą skalę zaczęto penalizować dopiero od ok. XIX w. jako odpowiedź na zwiększoną aktywność zawodową kobiet. Coraz częściej dochodziło bowiem do przypadków molestowania seksualnego w miejscu pracy. Stosunek zależności jako taki nie musi wynikać jednak jedynie ze stosunku pracy. Wystarczające jest, że istnieje określona relacja pomiędzy sprawcą i pokrzywdzonym. Sprawca nie musi mieć nawet możliwości rozstrzygania o losie pokrzywdzonego, ważne natomiast, że ma na takie rozstrzygnięcia wpływ, nawet tylko pośredni⁵. W stosunku zależności chodzi więc o to, że los pokrzywdzonego w jakimś stopniu zależy od sprawcy i nie musi to być związane z posiadaną władzą. Zgodnie z postanowieniem Sądu Najwyższego z 18 grudnia 2008 roku (sygnatura: V KK 304/08) stosunek zależności w rozumieniu art. 199 § 1 kk to stosunek formalny (prawny) lub stosunek nieformalny (faktyczny)⁶. Pierwsza z wymienionych form wynika z podległości zawodowej lub służbowej (np. przełożony – podwładny). Zależność nieformalna wynika zaś z faktycznych okoliczności (np. starszy krewny – młodszy krewny, opiekun – podopieczny).

Powyższa analiza pokazuje, że o stosunku zależności mówi raczej ustawodawca cywilny, zaś w prawie kościelnym pojawia się raczej termin nadużycia władzy. Biorąc zaś pod uwagę aktualne przepisy prawne, nadużycie władzy oraz stosunku zależności należy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach:

- jako odpowiedzialność kanoniczną sprawcy przestępstwa seksualnego, wykorzystującego do popełnienia czynu zakazanego pozycję władzy w stosunku do swojej ofiary;
- jako odpowiedzialność kanoniczną przełożonego nadużywającego władzy (wobec ciężącego na nim obowiązku troski o dyscyplinę duchowieństwa oraz obowiązku zgłoszenia przestępstwa seksualnego wobec małoletnich).

4 Zgodnie z art. 199 § 1 kodeksu karnego: „Kto, przez nadużycie stosunku zależności lub wykorzystanie krytycznego położenia, doprowadza inną osobę do obcowania płciowego lub do poddania się innej czynności seksualnej albo do wykonania takiej czynności, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3” (Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, t.j. Dz. U. z 2017 r. poz. 2204, z 2018 r. poz. 20 [dalej: kk]).

5 Por. J. Warylewski, *Art. 199. Nadużycie zależności*, w: *Kodeks karny. Komentarz*, red. R. Stefański, Warszawa 2018, s. 1307–1308.

6 Wyrok SN z 18.12.2008 w sprawie V KK 304/08, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Karna i Wojskowa” 2008, nr 4, poz. 2691.

2. Nadużycie władzy lub stosunku zależności jako źródło wykorzystania seksualnego

Wspomniany już wyżej art. 199 § 1 kk wprost penalizuje nadużycie stosunku zależności jako źródło wykorzystania seksualnego. W komentarzu do kodeksu karnego czytamy:

Do wypełnienia znamion art. 199 § 1 kk dochodzi już wtedy, gdy sprawca nawet w sposób pośredni (dorozumiany) nawiązuje do swojej pozycji wobec pokrzywdzonego [...]. Nie ma znaczenia, w jaki sposób sprawca nadużyje stosunku zależności lub wykorzysta krytyczne położenie pokrzywdzonego – wystarczy, że dzięki temu sposobowi doprowadził (lub usiłował doprowadzić) np. do obcowania płciowego. W szczególności do wypełnienia znamion art. 199 § 1 KK nie jest konieczna werbalizacja seksualnego szantażu, jakim w istocie jest nadużycie stosunku zależności⁷.

Prawo cywilne od dawna zna więc już taki rodzaj przestępstwa i szczegółowo je opisuje. W kodeksie prawa kanonicznego, do nowelizacji prawa karnego w 2021 r., nie występowało wprost stypizowane przestępstwo seksualne, którego źródłem byłoby wykorzystanie stosunku zależności lub nadużycie władzy. Brak go również w katalogu przestępstw wymienionym w *Sacramentorum sanctitatis tutela*. Kodeks prawa kanonicznego promulgowany w 1983 roku nie pomijał jednak całkowicie tego typu czynów zabronionych. Na zakończenie tytułu III, księgi VI, części poświęconej karom za poszczególne przestępstwa, Prawodawca umieścił bowiem kan. 1389 § 1, zgodnie z którym: „Kto nadużywa władzy lub zadania, powinien być ukarany stosownie do wielkości czynu lub zaniedbania, nie wyłączając pozbawienia urzędu, chyba że za to nadużycie jest już ustanowiona kara ustawą lub nakazem”⁸. Jest to więc pewnego rodzaju norma ogólna dotycząca nadużycia władzy. Prawodawca w przepisie tym obejmuje sankcją karną wszystkie możliwe wypadki nadużycia władzy kościelnej, za które nie została ustanowiona inna kara określona⁹.

⁷ J. Warylewski, *Art. 199. Nadużycie zależności*, s. 1309.

⁸ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 [dalej: KPK 1983], kan. 1389 § 1.

⁹ Por. F. Lempa, *Przestępne nadużycie władzy*, s. 289.

Potencjalnie przepis ten można więc było zastosować w stosunku do przestępstw seksualnych, praktyka pokazuje jednak, że rzadko korzystano z takiej możliwości. Mogło to wynikać stąd, że z jednej strony normy *de gravioribus delictis* wyczerpywały zakres ochrony prawnej małoletniego do 18 roku życia¹⁰, zaś przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą pełnoletnią penalizowane były przez kan. 1394-1395 KPK 1983. Drugą normą prawną w kodeksie z 1983 r., na którą należy zwrócić uwagę w tym miejscu, jest przepis zawarty w kan. 1326 KPK 1983, mówiący o okolicznościach stanowiących podstawę fakultatywnego zaostrożenia odpowiedzialności karnej. W paragrafie pierwszym Prawodawca postanawia: „Sędzia może ukarać surowiej niż przewiduje to ustawa lub nakaz tego, kto posiada jakąś godność albo nadużywa władzy lub urzędu dla popełnienia przestępstwa”¹¹.

W ostatnich latach, szczególnie w okresie pontyfikatu papieża Franciszka, prawo kościelne podlegało dynamicznym zmianom. Zmiany te w znacznej mierze dotyczyły prawa karnego. Wśród nich znalazł się również interesujący nas temat. W 2019 r. w Liście apostolskim motu proprio *Vos estis lux mundi* po raz pierwszy w prawie kościelnym wprost zostało nazwane i wyszczególnione przestępstwo seksualne polegające na nadużyciu władzy. W artykule pierwszym, omawiając zakres stosowania nowego prawa, Papież pisze:

Niniejsze przepisy stosuje się w przypadku zawiadomień odnoszących się do duchownych lub członków instytutów życia konsekrowanego czy stowarzyszeń życia apostolskiego dotyczących przestępstw przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, polegających na zmuszaniu kogoś, stosując przemoc lub groźbę, czy też nadużycie władzy, do dokonywania lub poddawania się czynnościom seksualnym¹².

Warto jednak zauważyć, że przestępstwo to nie weszło do zakresu *delicta graviora*, a jego sądenie nie zostało zarezerwowane Dykasterii Nauki Wiary. Zgodnie z *Vos estis lux mundi* podlegało jednak obowiązkowi zgłoszenia. Powstały w ten sposób zamęt i wątpliwości zostały częściowo rozwiązane przez nowelizację VI księgi

¹⁰ Por. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de gravioribus delictis*, 21.05.2010, art. 6, „Acta Apostolicae Sedis” 102 (2010), s. 424.

¹¹ Kan. 1326 § 1, 2° KPK.

¹² Franciszek, List apostolski motu proprio *Vos estis lux mundi*, w: *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich*, red. P. Studnicki, M. Dalgiewicz, Ząbki 2020, s. 47.

kodeksu prawa kanonicznego¹³, wprowadzającą to przestępstwo do katalogu przestępstw przeciwko specjalnym obowiązkom. W poszerzonym kan. 1395 KPK 2021 czytamy:

Duchowny, który na inny sposób dopuścił się przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, jeżeli zostało popełnione publicznie, powinien być ukarany sprawiedliwymi karami, nie wyłączając w razie potrzeby wydalenia ze stanu duchownego. Tą samą karą, o której mowa w § 2, powinien być ukarany duchowny, który przemocą, groźbami lub przez nadużycie swojej władzy popełnia przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu albo zmusza kogoś do wykonywania czynności seksualnych lub poddawania się takim czynnościom¹⁴.

Przestępstwo to nie zostało włączone do katalogu przestępstw znowelizowanych ostatnio norm *de gravioribus delictis* i jako takie nie jest zarezerwowane Dykasterii Nauki Wiary. Umieszczenie go jednak w znowelizowanym kodeksie prawa kanonicznego niewątpliwie podnosi poziom świadomości duchownych co do istnienia takiej normy prawnej. Drugą istotną dla omawianego tematu zmianą w kodeksie prawa kanonicznego jest przejście od możliwości do obowiązku zaostrożenia odpowiedzialności karnej w przypadku nadużycia władzy, przewidzianego w kan. 1326 KPK 1983. Zgodnie z nowym brzmieniem kan. 1326: „Sędzia ma ukarać surowiej, niż przewiduje to ustawa lub nakaz tego, kto został obdarzony jakąś godnością lub dla popełnienia przestępstwa nadużył władzy albo urzędu”¹⁵. Przedstawione powyżej zmiany uwypuklają proces świadomej ewaluacji myśli prawnej w stosunku do możliwości popełnienia przestępstwa seksualnego, którego źródłem jest posiadana władza. Nadal jednak w prawie kościelnym nie znajdujemy odpowiednich przepisów prawnych regulujących nadużycia stosunku zależności.

¹³ Franciscus PP., *Constitutio apostolica Pascite gregem Dei qua Liber VI Codicis iuris canonici reformatur*, 23.05.2021, „Acta Apostolicæ Sedis” 113 (2021), s. 534–555. Kodeks zmieniony tą reformą cytowany jest dalej jako KPK 2021, <https://episkopat.pl/doc/188413.uaktualnione-tlumaczenie-polskie-kodeksu-prawa-kanonicznego-z-1983-roku-stan-prawny-na-dzien-14-marca-2022> (13.04.2022).

¹⁴ Kan. 1395 § 2–3 KPK 2021.

¹⁵ Kan. 1326 § 1, 2° KPK 2021.

3. Nadużycie władzy przełożonego

Druga kategoria przestępstw związanych z nadużyciem władzy dotyczy przełożonego kościelnego, a konkretnie biskupa diecezjalnego lub szerzej mówiąc – ordynariusza. Przestępstwo to może dotyczyć zarówno obowiązków wynikających z czuwania nad dyscypliną duchowieństwa, jak i obowiązku zgłoszenia przestępstw seksualnych wobec małoletnich. Przy czym mowa tutaj oczywiście o obowiązku wynikającym z prawa kościelnego, a nie cywilnego.

Do tego, co na temat nadużycia władzy powiedziane zostało już wyżej, dodać należy, że przedmiotem ochrony karnej w przypadku nadużycia władzy jest nielegalne działanie lub zaniechanie przełożonego¹⁶. Nadużycie władzy może więc polegać albo na nielegalnym akcie władzy rządzenia, albo na nielegalnym zaniechaniu należytego aktu władzy. Na obecnym etapie analizowanego zagadnienia należy się skupić na tej drugiej formie nadużycia władzy, czyli na zachowaniu biernym, polegającym na powstrzymaniu się od działania nakazanego.

Jeśli chodzi o nielegalne zaniechanie należytego działania przełożonego w stosunku do przestępstw seksualnych, to kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku nie reguluje tego zagadnienia, oczywiście poza wspomnianą już normą ogólną zawartą w kan. 1389 KPK 1983. Prawodawca nakłada natomiast na biskupa diecezjalnego liczne obowiązki związane z troską o dyscyplinę duchowieństwa: poczynawszy od dopuszczenia do święceń¹⁷, poprzez troskę o formację stałą duchownych¹⁸, powierzenie różnych funkcji i urzędów, właściwe reagowanie na sygnały o nadużyciach¹⁹, aż do egzekwowania sankcji karnych. To szeroki wachlarz obowiązków, które trudno wymienić w jednym miejscu. Pośrednio mają one jednak spory wpływ na przebieg posługi duszpasterskiej, a ewidentne zaniedbania ze strony przełożonego mogą skutkować dopuszczeniem do popełnienia przestępstwa.

W kwestii obowiązku zgłaszania przestępstw seksualnych wobec małoletnich *Sacramentorum sanctitatis tutela* zobowiązuje ordynariusza lub hierarchę – w przypadku otrzymania chociażby prawdopodobnej informacji na ten temat – najpierw do przeprowadzenia dochodzenia wstępnego, a później do powiadomienia

16 Por. F. Lempa, *Przestępne nadużycie władzy*, s. 278.

17 Zob. kan. 1029 KPK 1983.

18 Zob. kan. 384 KPK 1983; kan. 392 § 2 KPK 1983.

19 Zob. kan. 1717 KPK 1983.

o sprawie Dykasterii Nauki Wiary²⁰. Natomiast ani Jan Paweł II, ani Benedykt XVI, nowelizując później normy, nie wprowadzili karalności zaniechania tego obowiązku. Dopiero papież Franciszek, w czerwcu 2016 r., ogłaszając List apostolski motu proprio *Come una madre amorevole*, po raz pierwszy obwarowuje poważne i rażące zaniedbania ze strony przełożonego możliwością usunięcia z urzędu. W art. 1 tego dokumentu czytamy:

§ 1. Biskup diecezjalny, eparcha lub ten, na kim – choćby tymczasowo – spoczywa odpowiedzialność za Kościół partykularny albo za inną wspólnotę wiernych zrównaną z nim w myśl kan. 368 KPK i kan. 313 KKKW, może być w sposób prawny usunięty ze swego urzędu, jeśli skutek zaniedbania dokonał lub zaniechał czynów, które wyrządziły poważne krzywdy innym, czy to osobom fizycznym, czy całej wspólnotie. Może to być krzywda fizyczna, moralna, duchowa lub majątkowa.

§ 2. Biskup diecezjalny lub eparcha może zostać usunięty tylko wtedy, gdy obiektywnie w bardzo poważnym stopniu uchybił sumienności, której wymaga od niego jego urząd duszpasterski, nawet jeśli nie było w tym jego poważnej winy moralnej.

§ 3. W przypadku nadużyć wobec nieletnich lub bezbronnych dorosłych wystarczy, że był to poważny brak sumienności.

§ 4. Z biskupem diecezjalnym i eparchą są zrównani wyżsi przełożeni instytucji zakonnych i stowarzyszeń życia apostolskiego na prawie papieskim²¹.

Papież wprost wymienia przestępstwo polegające na zaniechaniu działań – co ważne, nie tylko tych związanych z obowiązkiem zgłoszenia Stolicy Apostolskiej możliwości popełnienia przestępstwa seksualnego wobec małoletnich – ale również tych szeroko rozumianych obowiązków wynikających z troski o dyscyplinę duchowieństwa. Motywem wprowadzenia tak poważnych, niespotykanych dotąd w prawie kościelnym sankcji wobec przełożonych kościelnych jest obowiązek ochrony

²⁰ Por. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de gravioribus delictis*, art. 16.

²¹ Franciszek, List apostolski motu proprio *Come una madre amorevole*, art. 1, w: *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania*, s. 43–44.

najbardziej bezbronnych: dzieci oraz szczególnie narażonych dorosłych²². Kolejnym krokiem papieża Franciszka było uznanie w 2019 r. za przestępstwo działań lub zaniechań przełożonych kościelnych mających na celu zakłócanie lub uniknięcie dochodzeń cywilnych lub kanonicznych, administracyjnych lub karnych, przeciwko duchownemu lub zakonnikowi w związku z przestępstwami seksualnymi²³. Chodzi tutaj oczywiście o działania lub zaniechania przełożonych kościelnych (np. biskupa diecezjalnego, wyższego przełożonego zakonnego) mające na celu niezgodne z prawem manipulacje, jak np. niezgłoszenie sprawy do Dykasterii Nauki Wiary lub przysłowiowe zamiatanie sprawy pod dywan. Zarówno *Come una madre amorevole*, jak i późniejszy *Vos estis lux mundi* jasno pokazują zaostrzenie kursu Stolicy Apostolskiej w stosunku do nadużycia władzy przełożonych kościelnych w kwestii przestępstw seksualnych wobec małoletnich. Dokumenty te – podobnie zresztą jak to było w poprzednio analizowanej kwestii – nie wskazują jasnych i klarownych procedur postępowania.

Od 2021 r. w znowelizowanej księdze VI kodeksu prawa kanonicznego znajduje się nowa norma prawna, zgodnie z którą: „Kto nie zawiadamia o przestępstwie, mimo że jest do tego zobowiązany na podstawie ustawy kanonicznej, powinien być ukarany, zgodnie z przepisami kan. 1336 § 2–4, z dodaniem także innych kar w zależności od ciężkości przestępstwa”²⁴. To nowy rodzaj przestępstwa, którego nie było w kodeksie z 1983 r., zaś sankcja karna przewidziana przez Prawodawcę może dotyczyć szerokiego zakresu nakazów, zakazów lub pozbawień, nie wyłączając usunięcia z urzędu²⁵.

²² Por. Franciszek, List apostolski motu proprio *Come una madre amorevole*, Wstęp, s. 43.

²³ Por. Franciszek, List apostolski motu proprio *Vos estis lux mundi*, art. 1 § 1b.

²⁴ Kan. 1371 § 6 KPK 2021.

²⁵ „§ 2. Nakaz: 1° przebywania w określonym miejscu lub na określonym terytorium; 2° zapłacenia grzywny, czyli kwoty pieniężnej na cele Kościoła, według stawek określonych przez konferencję biskupów. § 3. Zakaz: 1° przebywania w określonym miejscu lub na określonym terytorium, 2° wykonywania, wszędzie albo w określonym miejscu lub na określonym terytorium, albo poza nimi, wszystkich lub tylko niektórych urzędów, zadań, posług lub funkcji albo tylko niektórych działań związanych z urzędami lub zadaniami; 3° podejmowania wszystkich lub tylko niektórych czynności władzy święceń; 4° podejmowania wszystkich lub tylko niektórych czynności władzy rządzenia; 5° wykonywania jakiegось uprawnienia lub korzystania z przywileju albo używania insygniów lub tytułów; 6° korzystania z czynnego lub biernego głosu w wyborach kanonicznych lub uczestniczenia z prawem głosu w kościelnych radach lub kolegiach; 7° używania stroju duchownego lub zakonnego. § 4. Pozbawienie: 1° wszystkich lub tylko niektórych urzędów, zadań, posług albo funkcji, lub tylko niektórych działań związanych z urzędami albo zadaniami; 2° upoważnienia do spowiadania lub upoważnienia do przepowiadania; 3° delegowanej władzy rządzenia; 4° uprawnienia lub przywileju albo insygniów lub tytułu; 5° całosci

Reasumując, z powyższych przepisów prawnych wynika, że przełożony kościelny (np. biskup diecezjalny lub wyższy przełożony zakonny) może ponieść odpowiedzialność karną związaną z nadużyciem swojej władzy, jeśli zaniedbał należytej czujności i troski o dyscyplinę swojego duchowieństwa, w konsekwencji czego doszło do wyrządzenia krzywdy fizycznej, moralnej, duchowej, majątkowej. Ponadto odpowiedzialność karna dotyczy sytuacji, w których przełożony nadużył władzy i nie zgłosił Stolicy Apostolskiej przestępstwa, do którego zgłoszenia był zobligowany. W pierwszym przypadku może więc chodzić o takie przestępstwa, jak np.:

- świadome dopuszczenie do święceń kandydata, o którym wiadomo, że nie posiada wymaganych przymiotów moralnych;
- mianowanie na urząd duszpasterski duchownego, o którym na pewno wiadomo, że nie posiada wymaganych przymiotów moralnych lub wręcz boryka się z problemami natury seksualnej;
- powierzenie funkcji katechety duchownemu, wobec którego dochodziły już doniesienia o niemoralnym zachowaniu wobec dzieci;
- przenoszenie z miejsca na miejsce duchownych, wobec których toczy się dochodzenie wstępne o nadużycia seksualne.

To tylko niektóre z możliwych przykładów. Przestępstwa tej natury wydają się być trudne do zweryfikowania, dyskusyjne i nierzadko subiektywne w ocenie – przynajmniej niektóre z nich. O ile łatwo bowiem zweryfikować przeszłość danego duchownego pod kątem ewentualnych donosów lub zgłoszeń, o tyle trudniej ocenić zdolność kandydatów do święceń, szczególnie w okresie spadku liczby powołań. O wiele bardziej obiektywna i możliwa do zweryfikowania jest druga kategoria przestępstw obciążających przełożonych kościelnych, polegająca na zaniedbaniu/zaniechaniu złożenia doniesienia do Dykasterii Nauki Wiary.

Podsumowując, nie można nie zauważyć, że przepisy prawne pociągające do odpowiedzialności kanonicznej sprawców przestępstw seksualnych wykorzystujących swoją władzę, jak i przełożonych kościelnych zaniedbujących należne im obowiązki w kontekście przestępstw seksualnych, są zagadnieniem stosunkowo nowym. O ile przed papieżem Franciszkiem istniały jedynie normy ogólne regulujące te kwestie, o tyle papież Franciszek wprowadził szereg norm szczegółowych i wprost ukierunkowanych na dany rodzaj przestępstwa. Nie ulega dziś wątpliwości, że sprawcy

lub części wynagrodzenia kościelnego, stosownie do ustaleń konferencji biskupów, z zastrzeżeniem jednak przepisu kan. 1350 § 1" (kan. 1336 § 2–4 KPK 2021).

przestępstw wykorzystujący swoją władzę do ich popełnienia muszą się liczyć z surowszym traktowaniem. Sama realizacja nowego prawa w praktyce nie jest jednak jeszcze taka prosta. Pomimo skodyfikowania niektórych z wymienionych tutaj przestępstw w znowelizowanej księdze VI kodeksu prawa kanonicznego, nadal istnieją bowiem liczne wątpliwości albo przynajmniej znaki zapytania, dotyczące np. retroaktywności. List apostolski motu proprio *Vos estis lux mundi* w maju 2019 r. został zatwierdzony *ad experimentum* na okres trzech lat, więc już wkrótce należy oczekiwać decyzji co do przyszłości norm tam zawartych. Poszczególni przełożeni kościołni oraz ich delegaci dopiero wypracowują praktykę postępowania w stosunku do znowelizowanych przepisów, a nierzadko brak jednoznacznych procedur i wytycznych utrudnia to zadanie. Wszystkie te wątpliwości stają się przyczynkiem do dalszych analiz i wyzwaniem do opracowania zarówno na płaszczyźnie naukowej, jak i czysto praktycznej.

ABSTRAKT

Nadużycie władzy i stosunku zależności. Odpowiedzialność kanoniczna za przestępstwa seksualne

Jednymi z pierwszych kryteriów weryfikujących każdy nowo zgłoszony przypadek możliwości popełnienia przestępstwa seksualnego jest wiek ofiary oraz czas popełnienia przestępstwa; „Kiedy się to stało i w jakim wieku była ofiara?” – tak brzmi jedno z podstawowych pytań w konfrontacji z nowym zgłoszeniem. Tymczasem przedmiot niniejszego opracowania dowodzi, że przedstawiony wyżej tok myślenia jest sporym uproszczeniem. Okazuje się bowiem, że nie wszystko zależy od wieku ofiary i przedawnienia. Są jeszcze inne, ważne okoliczności, które należy wziąć pod uwagę, a wśród nich: nadużycie władzy i stosunek zależności.

Niniejsze opracowanie zwraca uwagę na znaczenie nadużycia władzy i stosunku zależności w relacji do przestępstw seksualnych w prawie kanonicznym.

Słowa kluczowe: nadużycie władzy, stosunek zależności, przestępstwo

ABSTRACT

**Abuse of power and of relationship of dependency.
Canonical responsibility for sexual crimes**

Among the first criteria verifying each, new reported case of the possibility of committing a sexual crime, is the age of a victim and the time of committing a felony; "When did it happen and at what age was the victim?" – this is one of the basic questions in confrontation with a new notification. Meanwhile the subject matter of this study demonstrates that the way of thinking indicated above is a large simplification. Because it turns out that not everything depends on the age of a victim and a statute of limitations. There are also other, important circumstances which should be taken into consideration, among them: abuse of power and of relationship of dependency.

Present study pays attention to the meaning of abuse of power and of relationship of dependency in relation to sexual crimes in canon law.

Keywords: abuse of power, relationship of dependency, crime

BIBLIOGRAFIA

1. Chiappetta L., *Il codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. 2, Napoli 1988.
2. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25.01.1983, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars 2, s. 1–317; tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984.
3. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25.01.1983, tekst polski znowelizowany po konstytucji *Pascite gregem Dei*, <https://episkopat.pl/doc/188413.uaktualnione-tlumaczenie-polskie-kodeksu-prawa-kanonicznego-z-1983-roku-stan-prawny-na-dzien-14-marca-2022> (13.04.2022).
4. *Congregatio pro Doctrina Fidei, Normae de gravioribus delictis*, 21.05.2010, „Acta Apostolicae Sedis” 102 (2010), s. 419–431.
5. Franciscus PP., *Constitutio apostolica Pascite gregem Dei qua Liber VI Codicis iuris canonici reformatur*, 23.05.2021, „Acta Apostolicae Sedis” 113 (2021), s. 534–555.
6. Franciszek, List apostolski motu proprio *Come una madre amorevole*, w: *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich*, red. P. Studnicki, M. Dalgiewicz, Ząbki 2020, s. 43–45.

7. Franciszek, List apostolski motu proprio *Vos estis Lux mundi*, w: *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich*, red. P. Studnicki, M. Dalgiewicz, Ząbki 2020, s. 46-56.
8. Lempa F., *Przestępne nadużycie władzy kościelnej w prawie powszechnym Kościoła łacińskiego*, Lublin 1991.
9. Syryjczyk J., *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa 2003.
10. Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, t.j. Dz. U. z 2017 r. poz. 2204, z 2018 r. poz. 20.
11. Warylewski J., Art. 199. *Nadużycie zależności*, w: *Kodeks karny. Komentarz*, red. R. Stefański, Warszawa 2018, s. 1307-1313.
12. Wyrok SN z 18.12.2008 w sprawie V KK 304/o8, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Karna i Wojskowa” 2008 nr 4, poz. 2691.

ks. Ginter Dzierżon

id <https://orcid.org.0000-0002-5116-959X>

@ e-mail: g.dzierzon@uksw.edu.pl

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ror <https://ror.org/05sdyjv16>

Kontrowersje wokół kanonistycznego konceptu dobrej wiary

Prawodawca kościelny, hołdując zasadzie *omnis definitio in iure civili periculosa est* w kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku¹, nie zdecydował się na podanie definicji legalnej dobrej wiary, pozostawiając doktrynie zdefiniowanie tej kategorii. W literaturze przedmiotu jedynie nieliczni autorzy podjęli tę kwestię. Według Konrada Heralta dobra wiara jest subiektywnym przekonaniem o słuszności i uczciwości działania lub jego zaniechania, które obiektywnie jest sprzeczne z prawem². Podobnie i Matthäus Kaiser utrzymuje, iż dobra wiara jest subiektywnym przekonaniem o legalności powziętego działania, opartym na założeniu, że działający jest przeświadczony co do prawdziwości zaistniałych faktów; w związku z czym błędnie sądzi, że swoim postępowaniem nie łamie prawa³.

1 *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25.01.1983, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983) pars 2, s. 1–317; tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 r.* Zaktualizowany przekład na język polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 2022.

2 „La buena fe (*bona fides*) es la convicción subiectiva de la rectitud y honradez de una acción u omisión que, obeejctivamente, es contraria a la ley” (K. Harelt, *Buena fe*, w: *Diccionario enciclopédico de Derecho Canóinco*, ed. S. Haering, H. Schmitz, trad. R. H. Benet, Barcelona 2008, s. 99).

3 „Als guter Glaube in Sinne der Rechtsordnungen gilt jede subieective Überzeugung von der Rechtsmäßigkeit eines Verhaltens, die darin begründet ist, daß Handelnde den wahren Sachverhalt nich kennt und daher irrümlich glaubt, durch sein Verhalten kein Recht zu verletzen” (M. Kaiser, *Der gute Glaube in Codex Iuris Canonici*, München 1965, s. 1–2).

W kanonicznym porządku prawnym ustawodawca proteguje dobrą wiarę, traktując ją jako środek, który w pewnym zakresie chroni przed możliwością powstania szkody bądź też przyznaje pewne korzyści podmiotowi działającemu⁴. W tym miejscu należy zauważyć, iż w kodeksie, w księdze *Przepisy ogólne*, nie występuje żadna regulacja w tej materii o charakterze generalnym. Idea dobrej wiary znalazła wyraz w treści kilku norm: w uwalnianiu lub łagodzeniu kar (kan. 1321 § 2, 1323, n. 3, 1324, n. 9 KPK 1983), uzupełnianiu władzy rządzenia (kan. 144 KPK 1983), funkcjonowaniu małżeństwa mniemanego (kan. 1061 § 3, 1137, 1139 KPK 1983), a także w instytucji przedawnienia (kan. 198 KPK 1983)⁵.

W kanonistyce problemem żywo dyskutowanym jest kwestia konceptu dobrej wiary. W tej materii nie występuje jedność stanowisk. Celem badawczym tego opracowania stanie się próba zaprezentowania kanonistycznego konceptu dobrej wiary w kontekście dyskusji prowadzonej w środowisku kanonistów włoskich, w którym w sposób szczególny rozważano ten problem.

Dyskusja kanonistów nad konceptem dobrej wiary

Zasadniczym bodźcem do podjęcia rzetelnej dyskusji nad kanonistycznym konceptem dobrej wiary stała się pozycja napisana przez Francesca Ruffiniego pod koniec XIX wieku poświęcona temu konceptowi oraz prawnej instytucji przedawnienia.

Monografia Francesca Ruffiniego

W monografii *La buona fede in materia di prescrizione. Storia della teoria canonistica*⁶ Ruffini wywiódł kanonistyczny koncept dobrej wiary z konceptu występującego w prawie rzymskim, eksponując odmiennność tego pierwszego, w jego przekonaniu, wyrażającą się w tym, iż jego komponentem specyficznym jest brak grzechu (*assenza del peccato*)⁷. Odnosząc się do tej tezy, Luigi De Luca zwrócił

4 Na temat *ratio* idei dobrej wiary w prawie świeckim zob. E. Pereira Fredes, *La buena fe y sus fundamentos normativos*, „Latin American Legal Studies” 7 (2020), s. 124–134.

5 Por. K. Harelt, *Buena fe*, s. 99.

6 F. Ruffini, *La buona fede in materia di prescrizione. Storia della teoria canonistica*, Torino 1892.

7 Zob. F. Ruffini, *La buona fede*, s. 158; także A. Albisetti, *Brevi note sul can. 198 Codex Juris Canonici*, „Il Diritto Ecclesiastico” 98 (1987) nr 1, s. 5; F. Finocchiaro, *La buona fede nelle canonistica contemporanea*, w: L. Scavo Lombardo, *La buona fede nel diritto canonico*, Bologna 1995, s. 11–12.

uwagę na fakt, iż dla Ruffiniego punktem odniesienia stało się rzymskie systemowe założenie, iż istotą kategorii dobrej wiary jest nieszkodzenie innym⁸.

Spoglądając na ten problem z perspektywy historycznej, należy zauważyć, iż stanowisko Ruffiniego sprokurowało, zwłaszcza w środowisku kanonitów włoskich, ostry spór. Wśród uczonych bowiem nie było zgody co do tego, czy należałoby mówić o jednolitym, systemowym konceptcie dobrej wiary czy też koncept ten ma charakter złożony, wielowymiarowy. Powstała polemika została wywołana wydaniem w 1944 roku nakładem Wydawnictwa „Libreria dell'Università di Roma” monografii *La buona fede nel diritto canonico*, napisanej przez prof. Luigię Scavę Lombarda⁹.

Koncept dobrej wiary w myśli kanonistów włoskich

W pozycji *La buona fede nel diritto canonico* Luigi Scavo Lombardo, oponując przeciw stanowisku Ruffiniego, wyraził pogląd, iż kanonistyczny koncept dobrej wiary substancjalnie, kwalitatywnie nie różni się od konceptu funkcjonującego w prawie rzymskim. W jego przekonaniu został on z niego przejęty¹⁰. Scavo Lombardo swą tezę oparł na opiniach Vittoria Scialoja oraz Pio Fedele. W namyśle nad tym zagadnieniem Scialoja uwzględnił w sposób szczególny ścisły związek konceptu kanonistycznego z konceptem prawa rzymskiego, wskazując, iż średnio-wieczni kanoniści w swych wywodach posilkowali się konceptem dobrej wiary funkcjonującym w rzymskiej instytucji zasiedzenia¹¹. Z kolei Fedele utrzymywał, iż kanonistyczna teoria była koincydentna z teorią znanego romanisty Pietra Bonfantego. Co do wymiaru etycznego dobrej wiary, uważał, iż korespondowała ona z negatywnym ujęciem rzymskiego konceptu w sensie braku złej wiary, co jego

⁸ „Infatti Francesco Ruffini dall'analisi delle fonti era giunto alla conclusione che nel sistema di diritto romano il concetto e la portata della buona fides si concretassero nell' assenza della lesione altrui” (L. De Luca, *La buona fede nel diritto canonico ed il pensiero di Luigi Scavo Lombardo*, „Il Diritto Ecclesiastico” 107 (1996) nr 3-4, s. 698).

⁹ L. Scavo Lombardo, *La buona fede nel diritto canonico*, Roma 1944. W opracowaniu tym korzystałem z reedycji tego dzieła: L. Scavo Lombardo, *La buona fede nel diritto canonico*, a cura di F. Finocchiaro, Bologna 1995.

¹⁰ Zob. L. Scavo Lombardo, *La buona fede*, s. 59. Zob także. L. De Luca, *La buona fede*, s. 698.

¹¹ Zob. V. Scialoja, *Teoria della proprietà nel diritto romano*, t. 2, Roma 1933, s. 129; L. Scavo Lombardo, *La buona fede*, s. 59-60.

zdaniem było koherentne z kanonistycznym podejściem do tej kwestii i znalazło odzwierciedlenie we wspomnianej już kategorii braku grzechu¹².

Jak zasygnalizowano, pozycja Scava Lombarda doprowadziła do ożywionej dyskusji zwłaszcza w środowisku kanonistów włoskich, którą śmiało można określić mianem sporu o kanonistyczny koncept dobrej wiary. W związku z tym można wyróżnić dwa kierunki: pierwszy – podważający tezę Ruffiniego, którego przedstawicielem był Pio Fedele – oraz drugi, w którym za stanowiskiem Scava Lombarda optowali przede wszystkim jego uczniowie.

Pio Fedele oponentem tezy Scava Lombarda

Przeciwko stanowisku Scava Lombarda, jak już nadmieniono, oponował Pio Fedele. W artykule *Il concetto di buona fede nel diritto canonico. (A proposito di una recente pubblicazione)* wskazał, iż eksponowanie w koncepcie kanonistycznym elementu braku grzechu ma wymiar religijny. Zwrócił uwagę, iż komponent ten nie występował w koncepcie prawa rzymskiego¹³. Stąd też kategorię grzechu uznał za komponent specyficzny konceptu kanonistycznego¹⁴. Tezę tę wyeksponował także w monografii *Discorso generale su l'ordinamento canonico*, w kontekście rozważań nad *actio spoli*, podkreślając, iż jednym z pryncypiów kanonicznego porządku prawnego jest zasada, w myśl której podmiot działający w porządku prawnym nie ma prawa do działań wiążących się z grzechem¹⁵. W jego przekonaniu systemowa różnica pomiędzy podejściem do tego zagadnienia w systemie kanonicznym jest nie tylko kwantytatywna, ale także kwalitatywna. Popierając tę tezę,

¹² „Non c'è dubbio che, per quanto riguarda il concetto generale della buona fede, uguale in tutti rapporti, la coincidenza le teoria del Bonfante con la concezione canonistica deve dirsi perfetta. Per quanto poi ha trattato al concetto ethico di *bona fides*, si deve rivelare che, essendo questo concetto, intenso presso i romani negativamente, cioè come assenza di mala fede, corrisponde al significato negativo che presso i canonisti ha la *bona fides*, intensa come assenza di *peccatum*” (P. Fedele, *L'essenza della buona fede nella dottrina canonistica del matrimonio putativo*, Milano 1937, s. 34). Por. L. Scavo Lombardo, *La buona fede*, s. 59–60.

¹³ Zob. P. Fedele, *Il concetto di buona fede nel diritto canonico. (A proposito di una recente pubblicazione)*, „Ephemerides Iuris Canonici” 3 (1947), s. 142.

¹⁴ Zob. P. Fedele, *Il concetto di buona fede*, s. 143.

¹⁵ „[U]no dei principia fondamentali di questo ordinamento è quello che no si dia diritto qualora il suo esercizio sia congiunto ad un peccato” (P. Fedele, *Discorso generale su l'ordinamento canonico*, Roma 1976, s. 88).

argumentował, iż grzech jest kwalitatywnie różny od podstępu, uwydatnianego w sposób szczególny w odniesieniu do idei dobrej wiary w prawie rzymskim¹⁶.

Fedele zanegował także typologię dwubiegunową: koncept etyczny–koncept jurydyczny, występującą w pozycji Scava Lombarda. Skłaniał się ku tezie, iż dobra wiara jest konceptem etycznym wywiedzionym z prawa. Z tego powodu, jego zdaniem, rozróżnienie to nie ma racji bytu. Argumentując, podkreślił z całym naciskiem, iż nie ma konceptu etycznego i konceptu jurydycznego, podobnie jak nie ma konceptu psychologicznego i prawnego błędu czy przemocy moralnej¹⁷.

Zwolennicy tezy Scava Lombarda

Za stanowiskiem Scava Lombarda opowiadali się szczególnie jego uczniowie: Alessandro Albisetti, Luigi De Luca oraz Francesco Finocchiaro. W ten nurt wpisuje się także pogląd Guida Lagomarsina.

Alessandro Albisetti

Rozpoczynając prezentację poglądów Alessandra Albisettiego należy zwrócić uwagę, iż opierają się one na nieco innych argumentach aniżeli te, którymi operował Fedele. W jego opinii w koncepcie dobrej wiary należałoby wyróżnić dwa wymiary: przedmiotowy (posesoryjny) o charakterze psychologicznym oraz podmiotowy (kontraktualny) o charakterze etycznym¹⁸. Uważał, iż kanoniści z prawa rzymskiego wiernie przejęli wymiar materialny konceptu; poważnie przepracowali natomiast aspekt przejawiający się w zaufaniu, nadając mu znaczenie teologiczne, co znalazło

¹⁶ „Ed invero, non è soltanto alla stregua di un criterio meramente qualitativo che si può valutare la suddetta differenza di concezioni; non si tratta soltanto di determinare in quale misura, nella concezione canonistica di buona fede, l'elemento etico, che costituisce l'essenza di questa categoria, sia stato assunto dal diritto. Questo è soprattutto una questione eminentemente qualitativa che viene in gioco, se è vero che – ad onta di tutti sforzi per riuscire ad identificare i due concetti – il *peccatum* è qualitativamente diverso dal *dolus*” (P. Fedele, *Il concetto di buona fede*, s. 143).

¹⁷ „[L]a buona fede è un concetto etico assunto dal diritto è già implicite la negazione di questa distinzione, così come non v'è un concetto psicologico i concetti di errore e di violenza morale” (P. Fedele, *Il concetto di buona fede*, s. 143).

¹⁸ Zob. A. Albisetti, *Brevi note sul can. 198*, s. 7; także A. Schopf Olea, *La buena fe contractual como norma jurídica*, „Revista Chilena de Derecho Privado” 31 (2018), s. 109–153. Szerzej na temat rozwiązań występujących w prawie rzymskim zob. M. L. Neme Villareal, *La buena fe en el derecho romano. La extensión del deber de actuar conforme a buena fe en materia contractual*, Bogotá 2010.

wyraz w kategorii braku grzechu¹⁹. Co ciekawe, kanonista komponent ten postrzegał w kategoriach metafizycznych²⁰. Uważał, iż jedynie wymiary posesoryjny i kontraktualny mają charakter jurydyczny²¹. W jego opinii, patrząc z tej perspektywy, koncept kanonistyczny nie różni się od form występujących w prawie świeckim²². Przekonywał, iż takie podejście do zagadnienia znajduje odzwierciedlenie w kan. 198 KPK 1983 dotyczącym przedawnienia, w którym identyfikuje się dobrą wiarę z wymiarem psychologicznym, charakteryzującym się specyficzną konotacją typu kontynuującego²³.

Albisetti nie zgadza się z kanonistycznym kierunkiem wywodzącym kanonistyczne pryncypium *mala fides superveniens nocet* (C. 7.31.13) z matrycy teologicznej konceptu dobrej wiary, postrzeganej w kategoriach braku grzechu²⁴. Nie podzielając tego stanowiska, utrzymuje, iż pryncypium innowacyjne znajduje swe umocowanie w wymiarze psychologicznym, co jego zdaniem znalazło wyraz w rzymskiej zasadzie *mala fides superveniens non nocet* (X. 2.26.20), funkcjonującej w materii posesoryjnej, gdzie występował wymóg co do dobrej wiary nie o charakterze kontynuacyjnym, ale punktowym, odnoszącym się do pewnego momentu²⁵. W jego opinii zasada ta znajduje swe uzasadnienie z racji prawnych, a nie teologicznych. Uważa, iż ocena jednostki przez pryzmat metafizyczny, odnośnie do stanu podlegającego przedawnieniu, przekracza granice wymiaru jurydycznego dobrej wiary²⁶.

Usprawiedliwiając w pewnym stopniu stanowisko Ruffiniego, Albisetti zwrócił uwagę, iż na jego ukształtowanie zapewne wywarły wpływ kontekst historyczny oraz klimat kulturowy, w którym powstała jego pozycja. Zwrócił uwagę, iż Ruffini kontynuował swą edukację w Niemczech, studiując prawo kościelne, pod kierunkiem Emila Friedberga. W środowisku prawników niemieckich spotkał się

19 „In particolare, riteniamo che i canonisti, nel recepire entrambi significazioni nel ambito dell'ordinamento della Chiesa, sembrerebbero attenersi fedelmente ai principi romanistici per quel che concerne la nozione materiale del concetto stesso, mentre avrebbero sottoposto a una straordinaria rivalutazione l'altro aspetto, quello fiduciario, trasformandolo nell' stato teologico dell' assenza di peccato, quanto espressamente sancito del Innocenzo III nel IV Concilio del Laterano: «omne quo non est in fide peccato»” (A. Albisetti, *Brevi note sul can. 198*, s. 7).

20 Zob. A. Albisetti, *Brevi note sul can. 198*, s. 9.

21 Zob. A. Albisetti, *Brevi note sul can. 198*, s. 8.

22 Zob. A. Albisetti, *Brevi note sul can. 198*, s. 8.

23 Zob. A. Albisetti, *Brevi note sul can. 198*, s. 9.

24 Zob. A. Albisetti, *Brevi note sul can. 198*, s. 9.

25 Zob. A. Albisetti, *Brevi note sul can. 198*, s. 10.

26 Zob. A. Albisetti, *Brevi note sul can. 198*, s. 11.

z dyskusją prowadzoną pomiędzy niemieckimi pandektystami Carlem Georgiem Burnsem oraz Carlem Georgiem von Wächterem, co do której nieufni byli kanoniści, z powodu braku odniesienia do wymiaru transcendentnego – metafizycznego²⁷.

Luigi De Luca

Zwolennikiem tezy Scava Lombarda był też Luigi De Luca. Ustosunkowując się do poglądu Ruffiniego, spostrzegł, iż w swym namyśle nad ideą dobrej wiary nie wziął on pod uwagę niektórych aspektów tej figury: nie określił zarówno jej funkcji, jak i struktury. Jego zdaniem Ruffini uwzględnił jedynie wymiar materialny dobrej wiary, abstrahując od jej celów; w obszarze ochrony podmiotowej z kolei nie odniósł się do elementu formalnego²⁸.

W swym ujęciu Scavo Lombardo oponował przeciwko jednolitemu konceptowi dobrej wiary w kanonicznym porządku prawnym, utrzymując, iż kanoniści, w obszarze kontraktualnym, z jednej strony rozpatrują tę kwestię z aspektu przedmiotowego, z drugiej zaś nie odnoszą się do wymiaru wewnętrznego, ale do wyrazu zewnętrznego ludzkiej postawy²⁹.

Podnosząc problem niejednolitego konceptu dobrej wiary, De Luca podkreślił, iż znaczenie dobrej wiary w obszarze kontraktualnym różni się od tego, które występuje w instytucji przedawnienia oraz małżeństwa mniemanego. Jego zdaniem w obszarze kontraktualnym ma ono znaczenie przedmiotowe. Tutaj dobra wiara funkcjonuje nie tylko jako norma etyczna, ale także pełni funkcję siły społecznej³⁰. Wyjaśnił, iż w wymiarze kontraktualnym przedmiotem uwagi prawodawcy jest nie tyle sfera wewnętrzna, ile ludzkie postawy i zachowania. Inaczej zaś ma się rzecz z przedawnieniem i małżeństwem mniemanym, gdzie wymiar wewnętrzny ma istotne znaczenie w ocenie ludzkich postaw³¹. Zdaniem De Luca myśl przewodnia Scava Lombarda wyraziła się w tym, iż wykazał on, że koncept moralny i religijny grzechu kategorycznie nie neguje ducha krzywdzącego działającego. W jego przekonaniu w kanonistyce miał miejsce ewolucyjny proces. Jego rezultat uznał on za ostatnią fazę rozwoju koncepcji rzymskiej³².

²⁷ Zob. A. Albisetti, *Brevi note sul can.* 198, s. 5–6.

²⁸ Zob. L. De Luca, *La buona fede*, s. 699.

²⁹ Zob. L. Scavo Lombardo, *La buona fede*, s. 250–339; L. De Luca, *La buona fede*, s. 699.

³⁰ Zob. L. De Luca, *La buona fede*, s. 699.

³¹ Zob. L. De Luca, *La buona fede*, s. 700.

³² Zob. L. De Luca, *La buona fede*, s. 700.

Francesco Finocchiaro

W prezentowany nurt wpisuje się także pogląd Francesca Finocchiara. Argumentując, wskazał, iż pryncypium *mala fides supervenienens nocet* było przedmiotem uwagi dekretystów. Funkcjonowało ono już w prawie rzymskim, w postaci wyjątku od zasady generalnej³³. Wyraził on pogląd, iż w prawie kanonicznym doszło do procesu spirytualizacji rzymskiego pryncypium, wyrażającego się w niekrzywdzeniu innych³⁴.

Guido Lagomarsino

Według Guida Lagomarsina kanoniści przepracowali rzymską ideę dobrej wiary o charakterze etycznym, która występowała w instytucji przedawnienia. Jego zdaniem rozszerzono ją o pryncypia: *nulla valeat absque bona fide praescriptio* (X. 2.26.20)³⁵ oraz *mala fides superveniens nocet*. Zauważył, iż w odniesieniu do przedawnienia uwydatnia się w sposób szczególnie wymóg braku grzechu, co w jego przekonaniu koresponduje z rzymskim konceptem braku zamiaru szkody innym i wyrządzenia ewentualnych szkód (*neminem laedere*). Wyraził on pogląd, iż w tym wypadku miała miejsce pewna transformacja fundamentu prawnego tej idei polegająca na przeniesieniu akcentów z wymiaru społecznego

³³ Por. F. Finocchiaro, *Luigi Scavo Lombardo e „La buona fede nel diritto canonico”*, „Il Diritto Ecclesiastico” 107 (1996) nr 1, s. 709.

³⁴ „Il principio contrario, perciò, non era stato un portato originale ed esclusivo della dottrina canonistica. Questa si era limitata per ragioni etiche e per aversioni ai compromessi mondiani, a generalizzare quelle che nel diritto romano erano eccezioni, a trasformare in regola canonica l'eccezione romana. Così facendo, i canonisti avevano proseguito alla spiriualizzazione del principio di non lesione altrui, già nel diritto romano” (F. Finocchiaro, *Luigi Scavo Lombardo e „La buona fede nel diritto canonico*, s. 709).

³⁵ Por. Ł. J. Koprowicz, *Bona fides praescriptio. Kanon 41 (Quoniam omne) IV Soboru Laterańskiego (1215) a prawo rzymskie*, „Prawo Kanoniczne” 61 (2018) nr 1, s. 176–181. Zasada ta została przejęta na Soborze Laterańskim IV i wybrzmiała w kan. 41 o następującej treści: „Quoniam omne quod non est ex fide, peccatum est, synodali iudicio definimus, ut nulla valeat absque bona fide praescriptio tam canonica quam civilis, cum sit generaliter omni constitutioni atque consuetudini derogandum, quae absque mortali non potest observari peccato. Unde oportet ut, qui praescribit, in nulla temporis parte rei habeat conscientiam alienae” (Sobór Laterański IV [1215], w: *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 2, Kraków 2003, s. 278–279).

na wymiar moralny, wyrażający się w trosce o zbawienie człowieka. Uznał on, iż w kanonicznym porządku prawnym idea ta uległa teologizacji³⁶.

Z przeprowadzonych analiz wynika zgodność kanonistów co do tego, iż kanonistyczny koncept dobrej wiary został zaczerpnięty z prawa rzymskiego. Większość z nich jednak utrzymuje, iż w kanonicznym porządku prawnym nie ma on charakteru jednolitego, gdyż należałoby wyróżnić dwa jego wymiary: przedmiotowy (posesoryjny) o charakterze psychologicznym oraz podmiotowy (kontraktualny) o charakterze etycznym.

Dobra wiara a figury jej podobne

Figura dobrej wiary wykazuje pewne podobieństwa do figur jej podobnych funkcjonujących w systemie prawa kościelnego: epikei oraz słuszności kanonicznej. Należy zauważyć, iż pomimo pewnego podobieństwa w doktrynie wskazuje się jednak na istnienie różnic. Mianowicie w konkretnym przypadku, zgodnie z zasadami epikei i słuszności kanonicznej, świadome podjęcie działania wbrew prawu wymaga ukształtowania przeświadczenia co do tego, że w pewnych okolicznościach można lub należy to zrobić. Trzeba też dopowiedzieć, iż epikeia jako decyzja ludzkiego sumienia jest także skuteczna w wypadku wystąpienia ustaw unieważniających i uniezdalniających (kan. 11 CIC 1917³⁷; kan. 10 KPK 1983); w przypadku natomiast słuszności nie przyzwala się na przekroczenie pewnych granic. Dobra wiara osób zaś, które działają obiektywnie bezprawnie³⁸ z powodu niewiedzy lub błędu, w systemie jest chroniona w różnym stopniu. Zgodnie z rozwiązaniami systemowymi naruszenie prawa w dobrej wierze ma na celu uzyskanie pewności prawnej co do podjętego aktu³⁹.

³⁶ Zob. G. Lagomarsino, *Origine ed evoluzione della buona fede in diritto canonico*, „Apollinaris” 67 (1994), s. 580.

³⁷ *Codex Iuris Canonici Pii x Pontificus Maximi iussu digestus Benedicti Papae xv auctoritate promulgatus*, 27.05.1917, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), pars 2, s. 1–593.

³⁸ Szerzej na temat wymiaru obiektywnego i subiektywnego dobrej wiary zob. M. L. Neme Villareal, *Buena fe subjetiva y buena fe objetiva. Equívocos a los que conduce la falta de claridad en la distinción de tales conceptos*, „Revisita de Derecho Privado Externado” 17 (2009), s. 47–76.

³⁹ Por. M. Keiser, *Der gute Glaube*, s. 238.

Zakończenie

Z przeprowadzonego wywodu wynika, iż kanoniści genetycznie wywodzą kategorię dobrej wiary z pryncypiów funkcjonujących w prawie rzymskim. Niemniej jednak koncept kanonistyczny charakteryzuje się pewną osobliwością. Poruszając ten problem, Guido Lagomarsino celnie zauważył, iż w prawie świeckim, podobnie jak w prawie rzymskim, kategoria dobrej wiary nie odgrywa aż tak doniosłej roli, jak w prawie kanonicznym, gdyż w porządku rzymskim posiłkowano się również inną już zasadą *mala fides superveniens non nocet*⁴⁰. Według kanonisty odmienność rozwiązań wynika z autonomii porządków prawnych⁴¹. W tym miejscu trzeba jednak podkreślić, iż myśląc o osobliwości konceptu kanonistycznego, nie należy jednak mówić o osobliwości *sui genesis*.

Nie ulega wątpliwości, iż kwestia kanonistycznego konceptu tej idei nastroczała doktrynie sporych trudności, generując poważny spór zwłaszcza w środowisku kanonistów włoskich. Za odosobnioną należy uznać tezę Pio Fedelego, optującego za konceptem jednolitym. Większość kanonistów opowiada się za konceptem złożonym dwu- lub trójwymiarowym. Argumentując, niektórzy z nich utrzymują, iż idea dobrej wiary w obszarze kontraktualnym różni się od tej, która występuje w instytucjach przedawnienia oraz małżeństwa mniemanego⁴². Oprócz tego Albisetti wyeksponował jeszcze kwestię komponentu metafizycznego, za który uznał brak grzechu, nie zaliczając go do komponentów jurydycznych. Tak rozumiany walor tego elementu generuje jednak pewne wątpliwości. Wydaje się, iż w pierwszym rzędzie budzi je użyty przez kanonistę termin „metafizyczny” (*metafisico*). Należy zwrócić uwagę, iż pojęcie to jest filozoficzne, a nie teologiczne, gdyż słowo „grzech” jest terminem teologicznym. Twierdzenie Albisettiego z perspektywy założeń kanonicznego porządku prawnego budzi pewne zdziwienie. Odnosząc się do tej kwestii, trzeba stanowczo podkreślić, iż w interpretacji rozwiązań kanonicznego porządku prawnego nie można bazować na normatywizmie. Specyfika bowiem tego systemu przejawia się m.in. w jego wymiarze teologicznym. Ujmując rzecz z tej perspektywy, można by zatem optować za jurydyczno-teologicznym konceptem dobrej wiary.

⁴⁰ G. Lagomarsino, *Origine ed evoluzione della buona fede*, s. 567.

⁴¹ Zob. G. Lagomarsino, *Origine ed evoluzione della buona fede*, s. 567.

⁴² Na temat kotraktualistycznego wymiaru dobrej wiary zob. P. Gallo, *Contratto e buona fede*, Milanofiori Assago 2014, s. 602–649.

Przedstawicielem tego nurtu zdaje się być Piotr Skonieczny, który określając istotę kanonistycznego konceptu dobrej wiary w instytucji przedawnienia, stwierdził:

Na tym tle koncepcja teologiczno-prawna (a nie jedynie prawna) kanonicznej *bona fides* ma znaczenie przede wszystkim korygujące prawo pozytywne. Właśnie dobra wiara powściąga czysto techniczne działanie ustawy kanonizowanej, domagając się realizacji zasady najważniejszej, tj. dobra dusz, przed którą musi ustąpić cel przedawnienia (kanonicznego) – pewność prawa⁴³.

Wydaje się jednak, iż na tę kwestię należałoby spojrzeć jeszcze inaczej. Mianowicie opowiadanie się za tezą, iż kategoria grzechu nie ma charakteru jurydycznego, jest podobne do twierdzenia, iż sakramentalność małżeństwa nie ma charakteru jurydycznego. A przecież w doktrynie nie podważa się waloru tego twierdzenia. Można zatem przyjąć, iż kategoria braku grzechu jest też elementem jurydycznym o charakterze teologicznym. Taką opcję interpretacyjną zdaje się potwierdzać teza Remigiusza Sobańskiego utrzymującego, iż zachowania etyczne stanowią typowy przedmiot normy kanonicznej⁴⁴. Stanowisko to potwierdza też Javier Hervada uważający, iż abstrahowanie od wymiaru prawnego moralności i traktowanie legalności i moralności jako dwóch odrębnych światów zdaje się suponować fałszywą koncepcję prawa, którą św. Tomasz uznał za opowiadanie się za rzeczywistością moralnie neutralną. Opowiadanie się za taką wizją prawa, pisze hiszpański kanonista, abstrahując od ludzkich cnót i wad ludzkich zachowań, jest wizją irrealną⁴⁵. Stojąc na takim stanowisku, należałoby przytoczyć jeszcze jeden argument, mianowicie w kanonicznym porządku prawnym nie można pominąć wymiaru niegodziwości podejmowanych aktów; wymiar ten zaś ma walor na wskroś moralny⁴⁶.

Kończąc, kategoria dobrej wiary w systemie kanonicznym pełni rolę instrumentu subsydiarnego, mającego zapewnić jednostce znajdującej się w specyficznej sytuacji pewność podejmowanych działań. Poszukując zwornika interesującego nas konceptu, Albisetti zauważył, iż we wszystkich przypadkach wymienionych wyrażenie w kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku koncept dobrej wiary substancjalnie

43 P. Skonieczny, *Przesłanki przedawnienia kanonicznego, ze szczególnym uwzględnieniem kanonizowanej ustawy cywilnej polskiej*, „Prawo Kanoniczne” 57 (2014) nr 2, s. 115.

44 Zob. R. Sobański, *Teologia prawa kanonicznego*, Warszawa 2001, s. 92.

45 Zob. J. Hervada, *Lecciones propedéuticas de derecho canónico*, Pamplona 2000, s. 420.

46 Por. G. Erlebach, «*Illicitas*» – pojęcie prawne czy moralne?, w: „*Forum externum*” i „*forum internum*” w prawie kanonicznym, red. A. Skorupa, Lublin 2006, s. 79–97.

wyraża się w szczególnym przeświadczeniu o niepodejmowaniu żadnego aktu przeciw prawu, chociaż owo przeświadczenie wynika z ignorancji co do samego prawa⁴⁷. Według Matthäusa Keseisera w koncepcie tym wymiar etyczny dominuje nad wymiarem psychologicznym⁴⁸.

ABSTRAKT

Kontrowersje wokół kanonistycznego konceptu dobrej wiary

W zaprezentowanym opracowaniu przedmiotem uwagi Autora stała się kwestia kanonistycznego konceptu dobrej wiary. Badając publikacje poświęcone tej tematyce, wykazał, iż w doktrynie nie występuje zgodność opinii w tej materii. Opowiadając się za nurtem większościowym, wyraził pogląd, iż koncept ten nie ma charakteru jednolitego, gdyż ma charakter dwuwymiarowy: przedmiotowy (posesoryjny) o charakterze psychologicznym oraz podmiotowy (kontraktualny) o charakterze etycznym. Wyjaśniając tę tezę, zauważył, iż idea dobrej wiary w obszarze kontraktualnym różni się od tej, która występuje w instytucjach przedawnienia oraz małżeństwa mniemanego.

Kolejnym obiektem namysłu Autora stał się problem znaczenia kategorii braku grzechu w strukturze kategorii dobrej wiary. W związku z niezgodnością opinii kanonistów w tej kwestii, co do jej waloru, Autor opowiedział się za jej walorem prawnym, uzasadniając przyjętą tezę specyfiką kanonicznego porządku prawnego.

Słowa kluczowe: dobra wiara, kanonistyczny koncept, kontrakt, przedawnienie, małżeństwo mniemane

ABSTRACT

Controversy surrounding the canonical concept of good faith

In this study, the author focuses on the issue of the canonical concept of good faith. By examining publications on this subject, he has shown that there is no consensus on this matter in doctrine. Supporting the majority view, he expressed the opinion that this concept

⁴⁷ Zob. A. Albisetti, *Buena fe*, w: *Diccionario general de derecho canónico*, t. 1, ed. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, Pamplona 2012, s. 764.

⁴⁸ Zob. M. Kaiser, *Der gute Glaube*, s. 233.

is not uniform, as it has a two-dimensional nature: objective (possessory) in psychological terms and subjective (contractual) in ethical terms. Explaining this thesis, he noted that the idea of good faith in the contractual sphere differs from that which occurs in the institutions of prescription and putative marriage.

Another subject of the author's reflection was the problem of the significance of the category of absence of sin in the structure of the category of good faith. Due to the disagreement among canonists on this issue, the author argued in favour of its legal value, justifying his thesis with the specificity of the canonical legal order.

Keywords: good faith, canonical concept, contract, prescription, putative marriage

BIBLIOGRAFIA

1. Albisetti A., *Buena fe*, w: *Diccionario general de derecho canónico*, vol. 1, dir. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, Pamplona 2012, s. 763–768.
2. Albisetti A., *Brevi note sul can. 198 Codex Juris Canonici*, „*Il Diritto Ecclesiastico*” 98 (1987) nr 1, s. 3–12.
3. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25.01.1983, „*Acta Apostolicae Sedis*” 75 (1983) pars 2, s. 1–317; tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 r. Zaktualizowany przekład na język polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski*, Poznań 2022.
4. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, 27.05.1917, „*Acta Apostolicae Sedis*” 9 (1917), pars 2, s. 1–593.
5. De Luca L., *La buona fede nel diritto canonico ed il pensiero di Luigi Scavo Lombardo*, „*Il Diritto Ecclesiastico*” 107 (1996) nr 3–4, s. 697–706.
6. Erlebach G., «*Illicitas*» – pojęcie prawne czy moralne?, w: „*Forum externum*” i „*forum internum*” w prawie kanonicznym, red. A. Skorupa, Lublin 2006, s. 79–97.
7. Fedele P., *Discorso generale su l'ordinamento canonico*, Roma 1976.
8. Fedele P., *Il concetto di buona fede nel diritto canonico. (A proposito di una recente pubblicazione)*, „*Ephemerides Iuris Canonici*” 3 (1947), s. 140–149.
9. Fedele P., *L'essenza della buona fede nella dottrina canonistica del matrimonio putativo*, Milano 1937.
10. Finocchiaro F., *La buona fede nelle canonistica contemporanea*, w: L. Scavo Lombardo, *La buona fede nel diritto canonico*, Bologna 1995, s. 11–24.

11. Finocchiaro F., *Luigi Scavo Lombardo e „La buona fede nel diritto canonico”*, „Il Diritto Ecclesiastico” 107 (1996) nr 1, s. 707–713.
12. Gallo P., *Contratto e buona fede*, Milanofiori Assago 2014.
13. Harelt K., *Buena fe*, w: *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico*, ed. S. Haering, H. Schmitz, trad. R. H. Benet, Barcelona 2008, s. 99–100.
14. Hervada J., *Lecciones propedéuticas de derecho canónico*, Pamplona 2000.
15. Kaiser M., *Der gute Glaube in Codex Iuris Canonici*, München 1965.
16. Koprowicz Ł. J., *Bona fides praescriptio. Kanon 41 (Quoniam omne) IV Soboru Laterańskiego (1215) a prawo rzymskie*, „Prawo Kanoniczne” 61 (2018) nr 1, s. 169–183.
17. Lagomarsino G., *Origine ed evoluzione della buona fede in diritto canonico*, „Apollinaris” 67 (1994), s. 565–589.
18. Neme Villareal M. L., *Buena fe subjetiva y buena fe objetiva. Equívocos a los que conduce la falta de claridad en la distinción de tales conceptos*, „Revisita de Derecho Privado Externado” 17 (2009), s. 47–76.
19. Neme Villareal M. L., *La buena fe en el derecho romano. La extensión del deber de actuar conforme a buena fe en materia contractual*, Bogotá 2010.
20. Pereira Fredes E., *La buena fe y sus fundamentos normativos*, „Latin American Legal Studies” 7 (2020), s. 111–142.
21. Ruffini F., *La buona fede in materia di prescrizione. Storia della teoria canonistica*, Torino 1892.
22. Scavo Lombardo L., *La buona fede nel diritto canonico*, Roma 1944.
23. Scavo Lombardo L., *La buona fede nel diritto canonico*, a cura di F. Finocchiaro, Bologna 1995.
24. Skonieczny P., *Przesłanki przedawnienia kanonicznego, ze szczególnym uwzględnieniem kanonizowanej ustawy cywilnej polskiej*, „Prawo Kanoniczne” 57 (2014) nr 2, s. 92–128.
25. Schopf Olea A., *La buena fe contractual como norma jurídica*, „Revista Chilena de Derecho Privado” 31(2018), s. 109–153.
26. Scialoja V., *Teoria della proprietà nel diritto romano*, t. 2, Roma 1933.
27. Sobański R., *Teologia prawa kanonicznego*, Warszawa 2001.
28. *Sobór Laterański IV (1215)*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 2, Kraków 2003, s. 211–325.

Grzegorz Gura

 <https://orcid.org/0000-0001-5264-6151>

 e-mail: ggura@uni.opole.pl

UNIwersytet Opolski

 <https://ror.org/04gbpnx96>

Strony postępowania administracyjnego w przedmiocie wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu (emisja spowodowana pracą dzwonów kościelnych)

Decyzje o dopuszczalnym poziomie hałasu są wydawane przez organy ochrony środowiska również w odniesieniu do kościelnych osób prawnych w związku z emisją powodowaną przez pracę dzwonów kościelnych. Informacje o tym pojawiają się w przestrzeni medialnej, co niejednokrotnie wywołuje szereg kontrowersji z uwagi na to, że dotyczą one przestrzeni powiązanej z kultem religijnym. Stawiane są zarazem pytania o prawidłowość takich decyzji. Można analizować to zagadnienie, prowadząc rozważania zarówno od strony merytorycznej, jak i od strony formalnej (procesowej). Autor pragnie pochylić się nad tym drugim aspektem, ponieważ wykształciła się praktyka (trudno ocenić, jak powszechna), aby za stronę postępowania zmierzającego do wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu, w interesującym nas zakresie, uznawać jedynie kościelną osobę prawną będącą podmiotem prowadzącym instalacje i posiadającym tytuł prawny do terenu, na którym znajdują się instalacje i urządzenia (w tym przypadku dzwonnica wraz z dzwonami) zakładu. Czy jest to praktyka prawidłowa? Na to pytanie odpowiedzi udzielić mają rozważania, prowadzone za pomocą metody dogmatyczno-prawnej, zawarte w niniejszym artykule.

1. Kościelna osoba prawna jako adresat decyzji

Zgodnie z art. 115a ust. 1 ustawy Prawo ochrony środowiska¹, „w przypadku stwierdzenia przez organ ochrony środowiska, na podstawie pomiarów własnych lub pomiarów podmiotu obowiązane do ich prowadzenia, że poza zakładem, w wyniku jego działalności, są przekroczone dopuszczalne poziomy hałasu, organ ten wydaje decyzję o dopuszczalnym poziomie hałasu”. Jej adresatem mogą co zasady być również kościelne osoby prawne², bowiem definicja zawarta w art. 3 pkt 48 odbiega od zasadniczego słownikowego znaczenia terminu „zakład” i za takowy uznaje „jedną lub kilka instalacji wraz z terenem, do którego prowadzący instalacje posiada tytuł prawny, oraz znajdującymi się na nim urządzeniami”³. Ponadto, zważywszy na przedmiot rozważań niniejszego artykułu, uwzględniając normę art. 3 pkt 6 oraz pkt 42 p.o.ś., także dzwonnice wraz z umieszczonymi w niej dzwonami należy traktować jako instalację wraz z urządzeniem albo urządzeniami, której eksploatacja może spowodować emisję w rozumieniu art. 3 ust. 4b p.o.ś.⁴.

¹ Ustawa z dnia 27 kwietnia 2001 r. Prawo ochrony środowiska, t.j. Dz. U. z 2024 r. poz. 54 ze zm. [dalej: p.o.ś.].

² Autor nie ogranicza rozważań do osób prawnych Kościoła rzymskokatolickiego, stąd w artykule używane jest pojęcie szersze – „kościelne osoby prawne”.

³ Termin „zakład” w języku polskim w kontekście, w jakim użyty został w art. 115a ust. 1 p.o.ś., rozumiany jest przede wszystkim jako: „przedsiębiorstwo lub jego część produkująca coś lub świadcząca jakieś usługi” (*Zakład*, <https://sjp.pwn.pl/slovníki/zakład.html> [28.06.2025]); Wyrok WSA we Wrocławiu z dnia 17 sierpnia 2023 r., sygn. akt: II SA/Wr 91/23, LEX nr 3599499; Wyrok NSA z dnia 4 października 2016 r., sygn. akt: II OSK 3250/14, LEX nr 2272051.

⁴ Zob. „dzwony kościelne (także «tradycyjne», a nie tylko elektroniczne) stanowią instalację w rozumieniu tych przepisów, a w konsekwencji parafia, na terenie której są one posadowione, jest zakładem w rozumieniu tych przepisów. Dzwony bowiem (zwłaszcza dzwony kościelne usytuowane w dzwonicach, sygnaturkach, wieżach kościelnych itd.), aby realizować swoją podstawową funkcję, tj. generować dźwięk, muszą być tam w odpowiedni sposób umieszczone, zamontowane oraz wprawione w ruch. Są one montowane do jarzma (prostego, wykręconego, kołowego), które stanowi ruchomy element zawieszenia. Samo jarzmo jest osadzone w nieruchomym siedzisku. O ile kiedyś uruchamiano dzwony ręcznie, o tyle dziś przeważają systemy automatyczne. Niezależnie jednak od sposobu uruchamiania dzwonów, czy też sterowania pracą dzwonów (fazą rozruchu, pełnej pracy i hamowania) całość niewątpliwie tworzy stacjonarne urządzenie techniczne, a więc instalację w rozumieniu art. 3 pkt 6 u.p.o.ś. W konsekwencji parafia, jako podmiot posiadający tytuł prawny do terenu, na którym prowadzi instalację, będzie zakładem w rozumieniu art. 3 pkt 48 u.p.o.ś. Podkreślić należy, że ustawodawca w przepisie tym wprowadził legalną definicję zakładu – odrębną od potocznego rozumienia tego słowa, znajdującego swoje odzwierciedlenie w słownikach języka polskiego” (Wyrok NSA z dnia 4 października 2016 r., sygn. akt: II OSK 3250/14, LEX nr 2272051).

Do rozstrzygnięcia pozostaje kwestia, choć będąca poza zakresem niniejszego artykułu, niemniej warta zasygnalizowania, od wyjaśnienia której zależy ustalenie, czy organ ochrony środowiska zawsze może wydać decyzję w trybie art. 115a ust. 1 p.o.ś. w przypadku stwierdzenia, że wskutek pracy dzwonów przekroczone zostały dopuszczalne poziomy hałasu. Konieczne jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy pracę dzwonów pod pewnymi warunkami można uznać za uzewnętrznianie religii i wykonywanie kultu publicznego podlegających ochronie w ramach wolności religijnej zapewnianej przez art. 53 ust. 2 Konstytucji RP⁵ oraz gwarantowanych w ramach wolności sumienia i wyznania⁶. Udzielenie odpowiedzi twierdzącej na tak postawione pytanie przemawiałoby za uznaniem braku możliwości wydania decyzji w trybie art. 115a ust. 1 p.o.ś. w przypadku przekroczenia wskutek pracy dzwonów dopuszczalnego poziomu hałasu. W orzecznictwie przeważają orzeczenia negujące taką możliwość, przykładowo: wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 4 października 2016 r. w sprawie o sygnaturze akt: II OSK 3250/14⁷ czy też wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego we Wrocławiu z dnia 17 sierpnia 2023 r. w sprawie o sygnaturze akt: II SA/Wr 91/23⁸. Nie ma jednak jednolitego orzecznictwa w tej materii, na co wskazuje wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 20 grudnia 2022 r. wydany w sprawie o sygn. akt: III OSK 1634/21. Zgodnie z poglądem wyrażonym w uzasadnieniu tego wyroku:

państwo nie może zakazać ani gromadzenia się wiernych w celu sprawowania kultu religijnego, ani wykonywania poszczególnych czynności liturgicznych oraz towarzyszących mu czynności organizacyjnych, w tych choćby zwyczajowego nawoływania do uczestnictwa w Mszy Świętej przy użyciu dzwonów kościelnych (tradycyjnych lub elektronicznych). Powyższe odnosi się więc do określonych uroczystości religijnych, Mszy Świętych i innych obrzędów kultu publicznego, nie zaś czynności, które nie są związane nabożeństwami czy innymi czynnościami liturgicznymi, a więc wszelkiego rodzaju uroczystościami kościelnymi⁹.

5 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483 ze zm.

6 Zob. art. 2 pkt 2 Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, t.j. Dz. U. z 2023 r., poz. 265.

7 Wyrok NSA z dnia 4 października 2016 r., sygn. akt: II OSK 3250/14, LEX nr 2272051.

8 Wyrok WSA we Wrocławiu z dnia 17 sierpnia 2023 r., sygn. akt: II SA/Wr 91/23, LEX nr 3599499.

9 Wyrok NSA z dnia 20 grudnia 2022 r., sygn. akt: III OSK 1634/21, LEX nr 3446546.

Zasygnalizowana powyżej kwestia wymaga pogłębionego namysłu w ramach odrębnego opracowania, w którym szczegółowej analizie poddane zostałyby zagadnienie relacji, w jakiej do sprawowania kultu publicznego pozostaje używanie dzwonów w celu przywoływania wiernych do uczestnictwa w obrzędach religijnych, czyli „określonych w doktrynie danej religii, czy też wyznania, czynności ukierunkowanych na osiągnięcie przypisanego im celu zazwyczaj o charakterze nadprzyrodzonym, wykonywanych w ramach szeroko rozumianego kultu”. Ta relacja może różnić się w zależności od doktryny określonej religii albo wyznania¹⁰.

2. Subiektywna i obiektywna teoria strony

Głównym przedmiotem rozważań zawartych w niniejszym artykule są zagadnienia związane z określeniem kręgu stron postępowania administracyjnego w przedmiocie wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu w odniesieniu do emisji spowodowanej pracą dzwonów. Nie istnieje przepis szczególnie określający, kto może być stroną w tym postępowaniu, zastosowanie znajdzie więc art. 28 kodeksu postępowania administracyjnego. Zgodnie z nim „stroną jest każdy, czyjego interesu prawnego lub obowiązku dotyczy postępowanie albo kto żąda czynności organu ze względu na swój interes prawny lub obowiązek”¹¹. Przepis ten był i nadal pozostaje przedmiotem sporów doktrynalnych, które podzieliły przedstawicieli doktryny na zwolenników subiektywnej (procesowej, formalnej) albo obiektywnej (materiałnej) teorii strony¹². Zgodnie z pierwszą z nich, opieraną na wykładni funkcjonalnej, „stroną jest każdy, kto twierdzi wobec organu administracyjnego, że postępowanie administracji dotyczy jego interesu prawnego (obowiązku lub uprawnienia) albo żąda czynności organu, powołując się na swój istniejący, zdaniem

¹⁰ Por. G. Gura, *Wybrane cywilnoprawne aspekty dokonywania egzorcyzmów w obrządku rzymskokatolickim*, w: *Państwo i Kościół. Zagadnienia prawne na styku państwa, prawa i religii*, red. T. Jakubiak, M. Wyrzykowski, Warszawa 2025, s. 72.

¹¹ Ustawa z dnia 14 czerwca 1960 r. Kodeks postępowania administracyjnego, t.j. Dz. U. z 2024 r. poz. 572 [dalej: k.p.a.]; Wyrok NSA z dnia 17 października 2019 r., sygn. akt: II OSK 2947/17, LEX nr 2783459.

¹² Por. A. Wróbel, *Komentarz do art. 28*, w: M. Jaśkowska, M. Wilbrandt-Gotowicz, A. Wróbel, *Komentarz aktualizowany do Kodeksu postępowania administracyjnego*, LEX/el. 2025, pkt 1.

jego, interes prawny lub obowiązek”¹³, w konsekwencji czego dopiero w samym postępowaniu administracyjnym, a nie przed jego wszczęciem, należy zbadać, czy interes jest oparty na prawie¹⁴. Materialna teoria strony zakłada natomiast, że organ administracyjny jest zobligowany do weryfikacji legitymacji podmiotu mającego być stroną w postępowaniu administracyjnym przed wszczęciem postępowania albo przed dopuszczeniem go do niego w charakterze strony¹⁵. Zgodnie z tą teorią status strony w postępowaniu administracyjnym nie może wynikać z subiektywnego przekonania podmiotu, że postępowanie administracyjne dotyczy jego interesu prawnego lub obowiązku, ale z istniejącej normy prawnej stanowiącej o tym interesie lub obowiązku¹⁶.

Współcześnie podnosi się, że przeciwstawianie strony w znaczeniu procesowym (subiektywna teoria strony) i strony w znaczeniu materialnym (obiektywna teoria strony) jest niedopuszczalne. Strona nie jest kategorią prawa materialnego i występuje tylko w ramach postępowania administracyjnego, a norma art. 28 k.p.a. dotyczy legitymacji proceduralnej strony w postaci bądź czynnej, w tym przypadku stroną będzie każdy, kto żąda czynności ze względu na swój interes prawny lub obowiązek, bądź biernej, przyznającej status strony każdemu, czyjego interesu prawnego lub obowiązku dotyczy postępowanie¹⁷.

3. Interes prawny i obowiązek w rozumieniu art. 28 k.p.a.

Niezależnie od przyjmowanej koncepcji strony postępowania administracyjnego, kluczowym elementem dla ustalenia, jaki podmiot w danym postępowaniu administracyjnym taki status uzyska, koniecznym jest stwierdzenie istnienia po jego stronie interesu prawnego lub obowiązku. Interes prawny to „interes oparty na prawie lub chroniony przez prawo”¹⁸ wiążący się z obiektywną potrzebą zwrócenia się

¹³ E. Iserzon, w: E. Iserzon, J. Starościk, *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz, teksty, wzory i formularze*, Warszawa 1970, s. 90; cyt. za: B. Adamiak, *Komentarz do art. 28*, w: B. Adamiak, J. Borkowski, *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz*, Warszawa 2024, Legalis, pkt 1.4.

¹⁴ Por. B. Adamiak, *Komentarz do art. 28*, pkt 1.4.

¹⁵ Por. M. Romańska, *Komentarz do art. 28*, w: *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz*, red. H. Knysiak-Sudyka, Warszawa 2023, LEX, pkt 9.

¹⁶ Por. A. Wróbel, *Komentarz do art. 28*, pkt 2.

¹⁷ Por. A. Wróbel, *Komentarz do art. 28*, pkt 4.

¹⁸ A. Wróbel, *Komentarz do art. 28*, pkt 8.

o udzielenie ochrony prawnej. Musi cechować go charakter osobisty, własny, indywidualny i konkretny. Istnienie interesu prawnego jako interesu aktualnego, a nie ewentualnego, musi być obiektywnie weryfikowalne¹⁹. Podkreślenia wymaga również okoliczność, że w świetle art. 28 k.p.a. postępowanie administracyjne nie musi dotyczyć interesu prawnego podmiotu w sposób bezpośredni²⁰. Czasami interes prawny w konkretnym postępowaniu może wynikać z tzw. prawa refleksywnego²¹, co oznacza, że:

interes prawny w rozumieniu art. 28 k.p.a. lub obowiązek może wpływać nie tylko z konkretnego przepisu powołanego jako podstawa materialnoprawna rozstrzygnięcia, ale i z przepisów regulujących prawa i obowiązki osób, których to prawa i obowiązki zderzają się z prawami i obowiązkami podmiotów, których uprawnienia wypływają z zastosowanego w sprawie przepisu prawa materialnego²².

Użyte w normie art. 28 k.p.a. pojęcie obowiązku należy rozumieć zgodnie z jego znaczeniem w języku prawnym i prawniczym. Z tej racji, że pojęcie to występuje przede wszystkim na gruncie prawa cywilnego, należy przyjąć, iż obowiązek stanowić będzie powinność zachowania się w sposób określony nakazem lub zakazem²³.

Źródłem interesu prawnego i obowiązku musi być konkretna norma prawa materialnego, przy czym w przypadku interesu prawnego może to być norma zawarta nie tylko w przepisach prawa materialnego administracyjnego, ale również w przepisach prawa cywilnego²⁴. Takie stanowisko zostało wyrażone między innymi w uzasadnieniu wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 20 marca 2008 r. wydanego w sprawie o sygn. akt: I OSK 2016/06:

źródłem interesu prawnego, o którym mowa w art. 28 k.p.a., może być także prawo cywilne, w szczególności prawo rzeczowe. Istotne jest, aby pomiędzy

¹⁹ Por. M. Romańska, *Komentarz do art. 28, pkt 4*; wraz z literaturą tam przywołaną. Zob. także: D. Całkiewicz, *Interes prawny jako podstawa legitymacji procesowej strony w postępowaniu administracyjnym*, „Studia Prawnoustrojowe” Nr 13 (2011), s. 85–86.

²⁰ Por. A. Wróbel, *Komentarz do art. 28, pkt 9*.

²¹ Por. D. Całkiewicz, *Interes prawny jako podstawa legitymacji procesowej strony*, s. 86.

²² Wyrok NSA z dnia 3 sierpnia 2000 r., sygn. akt: I SA 565/99, LEX nr 54198.

²³ Por. B. Adamiak, *Komentarz do art. 28, pkt 11.2.* wraz z literaturą tam przywołaną.

²⁴ Por. A. Wróbel, *Komentarz do art. 28, pkt 8 i 11*.

sytuacją prawną danego podmiotu a przedmiotem postępowania istniał związek polegający na tym, że akt stosowania obowiązującej normy prawa materialnego może mieć wpływ na sytuację prawną tego podmiotu w zakresie prawa materialnego. Interes taki powinien być bezpośredni, konkretny i realny²⁵.

W odróżnieniu do interesu prawnego, źródłem obowiązku mogą być jedynie normy materialnego prawa administracyjnego²⁶.

4. Krąg podmiotów mogących posiadać status strony

Zgodnie z art. 115a ust. 5 p.o.ś. postępowanie w przedmiocie wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu jest wszczynane z urzędu. Nie oznacza to jednak, że za stronę może zostać uznany jedynie podmiot prowadzący instalacje i posiadający tytuł prawny do terenu, na którym znajdują się instalacje i urządzenia zakładu²⁷. Norma zawarta w art. 28 k.p.a. w żaden sposób „nie wiąże uzyskania statusu strony postępowania administracyjnego ze sposobem jego wszczęcia”²⁸. Stroną wskazanego powyżej postępowania będzie więc każdy, czyjego interesu prawnego lub obowiązku dotyczy postępowanie²⁹. Zwrócił na to uwagę Naczelny Sąd Administracyjny w wyroku z dnia 15 października 2014 r. (sygn. akt: II OSK 864/13), stwierdzając, że:

przesłanka, w świetle której postępowanie w takiej sprawie wszczyna się z urzędu w świetle art. 115a ust. 5 p.o.ś., nie może być rozumiana automatycznie jako przesłanka wyłączająca możliwość uznania za stronę tego postępowania właściciela sąsiedniej nieruchomości, jeżeli może to dotyczyć jego interesu prawnego w związku z prowadzoną w sąsiednim obiekcie działalnością, z którą wiąże się emisja hałasu³⁰.

25 Wyrok NSA z dnia 20 marca 2008 r., sygn. akt: I OSK 2016/06, LEX nr 505371.

26 Por. A. Matan, *Komentarz do art. 28*, w: G. Łaszczyca, C. Martysz, A. Matan, *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz*, t. 1: *Komentarz do art. 1–103*, Warszawa 2010, LEX, pkt II. 16.

27 Art. 3 pkt 48 p.o.ś.

28 A. Wróbel, *Komentarz do art. 28*, pkt 5.

29 Zob. art. 28 k.p.a.

30 Wyrok NSA z dnia 15 października 2014 r., sygn. akt: II OSK 864/13, LEX nr 1523420.

Nie jest możliwe, w oderwaniu od stanu prawnego i faktycznego danej sprawy, stworzenie zamkniętego katalogu norm prawnych oraz podmiotów, które na ich podstawie, posiadając interes prawny, byłyby stronami postępowania w przedmiocie wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu w odniesieniu do emisji spowodowanej pracą dzwonów kościelnych. Do tego zagadnienia, dla celów niniejszego artykułu, można odnieść się jedynie w sposób przykładowy.

Autor podziela pogląd zawarty w uzasadnieniu wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 15 października 2014 r. (sygn. akt: II OSK 864/13)³¹, że jedna z norm, która znajdzie zastosowanie prawdopodobnie do najszerszego kręgu podmiotów, zawarta została w art. 140 kodeksu cywilnego³². Wprowadza on zasadę, że właściciel nieruchomości może w granicach określonych przez ustawy i zasady współżycia społecznego, z wyłączeniem innych osób, korzystać z rzeczy zgodnie ze społeczno-gospodarczym przeznaczeniem swego prawa. Mamy więc w tym przypadku do czynienia z normą prawa materialnego stanowiącą źródło interesu prawnego uzasadniającego uznanie za strony postępowania w przedmiocie wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu przynajmniej właścicieli wszystkich nieruchomości, na które oddziałuje emisja spowodowana pracą dzwonów kościelnych. Przymiot strony postępowania w rozumieniu art. 28 k.p.a. jest w tej sytuacji niezależny od możliwości wystąpienia przez wspomnianych właścicieli z roszczeniem cywilnoprawnym do sądu powszechnego w ramach ewentualnej odpowiedzialności cywilnej wobec podmiotu odpowiedzialnego za emisję hałasu³³. Nawet okoliczność, że właściciele nieruchomości, na które oddziałuje emisja spowodowana pracą dzwonów kościelnych, posiadają na gruncie prawa cywilnego uprawnienie do wniesienia do sądu powództwa o przywrócenie do stanu zgodnego z prawem i o zaniechanie naruszeń (art. 222 § 2 k.c.), nie pozbawia ich ochrony w postępowaniu administracyjnym³⁴. Z analogiczną sytuacją będziemy mieli do czynienia w przypadku użytkowników wieczystych. Norma prawa materialnego stanowiąca

31 Wyrok NSA z dnia 15 października 2014 r., sygn. akt: II OSK 864/13, LEX nr 1523420.

32 Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny, t.j. Dz. U. z 2024 r. poz. 1061 ze zm. [dalej: k.c.]. Za możliwością posiadania statusu strony przez podmioty położone w bezpośrednim sąsiedztwie obiektu, z działalnością którego wiąże się emisja hałasu, opowiada się również Najwyższy Sąd Administracyjny w wyroku z dnia 17 października 2019 r., sygn. akt: II OSK 2947/17, LEX nr 2783459.

33 Zob. Wyrok NSA z dnia 15 października 2014 r., sygn. akt: II OSK 864/13, LEX nr 1523420 wraz z orzecnictwem i literaturą w nim przywołanymi.

34 Zob. Wyrok NSA z dnia 15 października 2014 r., sygn. akt: II OSK 864/13, LEX nr 1523420 wraz z orzecnictwem i literaturą w nim przywołanymi.

źródło ich interesu prawnego została zawarta w art. 233 k.c., zgodnie z którą użytkownik wieczysty może, w granicach określonych przez ustawy i zasady współżycia społecznego oraz przez umowę, korzystać z gruntu z wyłączeniem innych osób.

Status strony w postępowaniu w przedmiocie wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu, w odniesieniu do emisji spowodowanej pracą dzwonów kościelnych, może w ocenie autora, uzyskać również posiadacz zarówno samoistny, jak i zależny nieruchomości, jak również posadowionych budynków i znajdujących się w nich pomieszczeń. Swoją interes prawną mogą wywodzić z art. 342 k.c., zgodnie z którym „nie wolno naruszać samowolnie posiadania, chociażby posiadacz był w złej wierze”. Immisja, w tym przypadku w postaci emisji hałasu, uznawana jest za naruszenie posiadania, stąd na gruncie prawa cywilnego posiadaczowi przysługuje roszczenie o przywrócenie stanu poprzedniego i o zaniechanie naruszeń (art. 344 § 1 k.c.)³⁵. W tej sytuacji również możliwość wystąpienia do sądu powszechnego z powództwem posesoryjnym nie pozbawia ich ochrony w postępowaniu administracyjnym.

Najszerzej rzecz ujmując, stroną we wspomnianym wyżej postępowaniu może stać się przede wszystkim każdy podmiot dysponujący prawami rzeczowymi do nieruchomości, posadowionych na nich budynków i znajdujących się w nich pomieszczeń, na które oddziałuje emitowany z dzwonów dźwięk. Jak trafnie wskazał Naczelny Sąd Administracyjny w uzasadnieniu wyroku z dnia 15 października 2014 r. (sygn. akt: II OSK 864/13):

zgodnie z art. 112 p.o.ś. ocena dotycząca ewentualnego naruszenia norm dopuszczalnego hałasu na terenie przedmiotowej nieruchomości sąsiedniej będzie możliwa dopiero po dopuszczeniu takiego podmiotu jako strony do postępowania administracyjnego, w którym w ramach postępowania dowodowego będzie badane, czy obowiązujące normy zostały przekroczone w tym zakresie³⁶.

Powyższe stwierdzenie nie oznacza, że poza podmiotami wskazanymi w odniesieniu do praw rzeczowych stroną postępowania w przedmiocie wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu, w przypadku emisji spowodowanej pracą

³⁵ Por. A. Wilk, *Ochrona własności nieruchomości przed immisjami w prawie polskim*. Rozprawa doktorska, Uniwersytet Śląski, Katowice 2015, s. 189–190.

³⁶ Wyrok NSA z dnia 15 października 2014 r., sygn. akt: II OSK 864/13, LEX nr 1523420.

dzwonów kościelnych, nie może zostać również inny podmiot, którego interes prawny w okolicznościach konkretnej sprawy będzie wynikał z niepowiązanej z prawem rzeczowym normy prawa materialnego.

Organ ochrony środowiska każdorazowo musi ustalić powszechnie obowiązującą normę prawną lub normy prawne, które będzie można uznać za źródło interesu prawnego określonego podmiotu albo podmiotów, które obok kościelnej osoby prawnej (prowadzącej instalacje i posiadającej tytuł prawny do terenu, na którym znajdują się instalacje i urządzenia zakładu)³⁷ powinny posiadać status strony we wszczynanym z urzędu postępowaniu w przedmiocie wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu w odniesieniu do emisji spowodowanej pracą dzwonów kościelnych. Krąg podmiotów mogących posiadać status strony w takim postępowaniu może w realiach konkretnej sprawy okazać się bardzo szeroki, a jego ustalenie niełatwe, tym bardziej że organ nie może skorzystać z instytucji normowanej przez art. 49 k.p.a., umożliwiającej zawiadomienie stron poprzez publiczne obwieszczenie, z uwagi na to, że nie istnieje przepis szczególny umożliwiający jej zastosowanie w tym przypadku.

Zakończenie

Rozważania zawarte w niniejszym artykule wykazały, że krąg podmiotów mogących posiadać przymiot strony w postępowaniu administracyjnym w przedmiocie wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu w odniesieniu do emisji spowodowanej pracą dzwonów kościelnych jest szeroki. Oprócz kościelnej osoby prawnej, będącą podmiotem prowadzącym instalacje i posiadającym tytuł prawny do terenu, na którym znajdują się instalacje i urządzenia zakładu, w tym przypadku dzwonnica wraz z dzwonami, stronami wspomnianego postępowania mogą stać się przede wszystkim podmioty dysponujące prawami rzeczowymi do nieruchomości, posadowionych na nich budynków i znajdujących się w nich pomieszczeń, na które oddziałuje emitowany z dzwonów dźwięk. Ta konkluzja nie oznacza jednak, że również inne podmioty, których interes prawny w okolicznościach konkretnej sprawy będzie wynikał z niepowiązanej z prawem rzeczowym normy prawa materialnego, nie mogą uzyskać statusu strony.

37 Zob. art. 3 pkt 48 p.o.ś.

Obowiązek ustalenia stron postępowania administracyjnego w przedmiocie wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu, w odniesieniu do emisji spowodowanej pracą dzwonów kościelnych, spoczywa na wszczynającym je organie ochrony środowiska. Jego realizacja nie jest zadaniem łatwym z uwagi na potencjalnie szeroki krąg podmiotów, które mogą uzyskać w tym przypadku status strony. Niemniej, proceduralnie jest to kwestia zasadnicza, ponieważ błąd w tym zakresie może stanowić podstawę wznowienia postępowania administracyjnego na podstawie art. 145 § 1 pkt 4 k.p.a. lub stwierdzenia nieważności decyzji w przypadku wskazanym w art. 156 § 1 pkt 4 k.p.a.

ABSTRAKT

Strony postępowania administracyjnego w przedmiocie wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu (emisja spowodowana pracą dzwonów kościelnych)

Artykuł dotyczy problematyki związanej z ustaleniem kręgu stron w postępowaniu administracyjnym w przedmiocie wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu w odniesieniu do emisji spowodowanej pracą dzwonów kościelnych. Przeanalizowano w nim zagadnienia związane z adresatem takiej decyzji oraz pojęciem strony w postępowaniu administracyjnym, a następnie, w oparciu o te analizy, wskazano krąg podmiotów, które mogą posiadać status strony we wskazanym wyżej postępowaniu. Zasygnalizowano również kwestię konieczności ustalenia, czy emisja spowodowana przez pracę dzwonów może zostać uznana za element sprawowania kultu publicznego.

Rozważania zawarte w artykule wskazują na istnienie szerokiego kręgu podmiotów, które mogą stać się stronami postępowania administracyjnego w przedmiocie wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu w odniesieniu do emisji spowodowanej pracą dzwonów kościelnych. Zaliczyć do niego należy przede wszystkim te podmioty, które dysponują prawami rzeczowymi do nieruchomości, posadowionych na nich budynków i znajdujących się w nich pomieszczeń, na które oddziałuje dźwięk dzwonów. Oprócz nich stroną wspomnianego postępowania może stać się również każdy, czyjego interesu prawnego, nawet nie wynikającego z normy zawartej w prawie rzeczowym, będzie dotyczyło określone postępowanie.

Słowa kluczowe: decyzja o dopuszczalnym poziomie hałasu, dzwony kościelne, strona postępowania administracyjnego, kościelne osoby prawne

ABSTRACT

Parties to the administrative proceedings regarding the issuance of a decision on the permissible noise level (emission caused by the operation of church bells)

The article addresses issues related to determining the circle of parties in administrative proceedings concerning the issuance of a decision on the permissible noise level, with regard to emissions caused by the operation of church bells. It analyzes matters related to the addressee of such a decision and the concept of a party in administrative proceedings. Based on this analysis, the article identifies the range of entities that may hold the status of a party in the aforementioned proceedings. It also highlights the need to determine whether the emission caused by the ringing of church bells can be considered an element of the exercise of public worship.

The considerations presented in the article indicate the existence of a broad group of entities that may become parties to administrative proceedings concerning the issuance of a decision on permissible noise levels in relation to emissions caused by the operation of church bells. This group primarily includes entities holding property rights to real estate, buildings erected on such land, and premises located within them that are affected by the sound of the bells. In addition to them, a party to such proceedings may also be any entity whose legal interest—regardless of whether it arises directly from property law—may be affected by the proceedings in question.

Keywords: decision on permissible noise level, church bells, party to administrative proceedings, ecclesiastical legal persons

BIBLIOGRAFIA

1. Adamiak B., *Komentarz do art. 28*, w: B. Adamiak, J. Borkowski, *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz*, Warszawa 2024, Legalis.
2. Całkiewicz D., *Interes prawny jako podstawa legitymacji procesowej strony w postępowaniu administracyjnym*, „*Studia Prawnoustrojowe*” (2011) nr 13, s. 83–90.
3. Gura G., *Wybrane cywilnoprawne aspekty dokonywania egzorcyzmów w obrządku rzymskokatolickim*, w: *Państwo i Kościół. Zagadnienia prawne na styku państwa, prawa i religii*, red. T. Jakubiak, M. Wyrzykowski, Warszawa 2025, s. 70–83.
4. Iserzon E., Starościak J., *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz, teksty, wzory i formularze*, Warszawa 1970.

5. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483 ze zm.
6. Matan A., *Komentarz do art. 28*, w: G. Łaszczyca, C. Martysz, A. Matan, *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz*, t. 1: *Komentarz do art. 1–103*, Warszawa 2010, LEX.
7. Romańska M., *Komentarz do art. 28*, w: *Kodeks postępowania administracyjnego. Komentarz*, red. H. Knysiak-Sudyka, Warszawa 2023, LEX.
8. Ustawa z dnia 14 czerwca 1960 r. Kodeks postępowania administracyjnego, t.j. Dz. U. z 2024 r. poz. 572.
9. Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, t.j. Dz. U. z 2023 r., poz. 265.
10. Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny, t.j. Dz. U. z 2024 r. poz. 1061 ze zm.
11. Ustawa z dnia 27 kwietnia 2001 r. Prawo ochrony środowiska, t.j. Dz. U. z 2024 r. poz. 54 ze zm.
12. Wilk A., *Ochrona własności nieruchomości przed immisjami w prawie polskim*. Rozprawa doktorska, Uniwersytet Śląski, Katowice 2015.
13. Wróbel A., *Komentarz do art. 28*, w: M. Jaśkowska, M. Wilbrandt-Gotowicz, A. Wróbel, *Komentarz aktualizowany do Kodeksu postępowania administracyjnego*, LEX/el. 2025.
14. Wyrok NSA z dnia 15 października 2014 r., sygn. akt: II OSK 864/13, LEX nr 1523420.
15. Wyrok NSA z dnia 17 października 2019 r., sygn. akt: II OSK 2947/17, LEX nr 2783459.
16. Wyrok NSA z dnia 20 grudnia 2022 r., sygn. akt: III OSK 1634/21, LEX nr 3446546.
17. Wyrok NSA z dnia 20 marca 2008 r., sygn. akt: I OSK 2016/06, LEX nr 505371.
18. Wyrok NSA z dnia 3 sierpnia 2000 r., sygn. akt: I SA 565/99, LEX nr 54198.
19. Wyrok NSA z dnia 4 października 2016 r., sygn. akt: II OSK 3250/14, LEX nr 2272051.
20. Wyrok WSA we Wrocławiu z dnia 17 sierpnia 2023 r., sygn. akt: II SA/Wr 91/23, LEX nr 3599499.
21. Zakład, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/zaklad.html> (28.06.2025).

Kinga Karsten

id <https://orcid.org/0000-0001-6244-8650>

@ e-mail: kinga.karsten@upjp2.edu.pl

UNIwersYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

ror <https://ror.org/0583g9182>

Ochrona danych osobowych w projekcie nowelizacji „ustawy Kamilka” w perspektywie podmiotów kościelnych

Stosowana powszechnie nazwa „ustawa Kamilka” odnosi się do ustawy z dnia 28 lipca 2023 r. zmieniającej ustawę – Kodeks rodzinny i opiekuńczy oraz niektórych innych ustaw¹. Weszła ona w życie dnia 15 lutego 2024 roku. Była to ustawa zmieniająca wiele ustaw² tworzących w prawie polskim system ochrony małoletnich przed krzywdzeniem, w tym przestępczością seksualną. Głównym celem tej nowelizacji była reorganizacja i unowocześnienie tego systemu i tym samym zwiększenie bezpieczeństwa małoletnich.

Rozwiązania narzucone wspomnianą jednorazową ustawą były krytykowane przez adresatów norm z powodu niejasności tych norm i trudności oraz niepraktyczności ich stosowania w zakresie ochrony danych osobowych³. W odpowiedzi na tę sytuację państwowy organ nadzoru, czyli Prezes Urzędu Ochrony Danych,

¹ Ustawa z dnia 28 lipca 2023 r. o zmianie ustawy – Kodeks rodzinny i opiekuńczy oraz niektórych innych ustaw, Dz. U. z 2023 r. poz. 1606.

² Wprowadzono zmiany w ustawie z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, w ustawie z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego, w ustawie z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks postępowania karnego, w ustawie z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny wykonawczy, w ustawie z dnia 27 lipca 2001 r. – Prawo o ustroju sądów powszechnych, w ustawie z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu przemocy domowej, w ustawie z dnia 13 maja 2016 r. o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym.

³ Por. M. Kowalski, *Ustawa Kamilka musi zostać dostosowana do standardów RODO*, <https://www.poradyodo.pl/ado/ustawa-kamilka-musi-zostac-dostosowana-do-standardow-rodo-12860.html> (28.08.2025).

opublikował dnia 14 sierpnia 2024 roku stosowny komunikat zatytułowany: *Jak stosować „ustawę Kamilka” w zgodzie ze standardami ochrony danych osobowych*⁴. Notabene, kościelny (katolicki) odpowiednik wspomnianego organu, czyli Kościelny Inspektor Ochrony Danych, wydał specjalny okólnik z dnia 17 lipca 2024 roku dotyczący przetwarzania danych osobowych w związku z tzw. „ustawą Kamilka” (C.1.07.2024).

W roku 2025 system ochrony małoletnich miał zostać zmodyfikowany. Uchwalona przez parlament ustawa z dnia 5 sierpnia 2025 r. o zmianie ustawy o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich oraz niektórych innych ustaw⁵ miała naprawić te wady⁶.

Ustawa ta jednak nie została podpisana przez prezydenta⁷. Minister Zbigniew Bogucki wskazał w wypowiedzi medialnej, że elementy deregulacyjne zawarte w nowelizacji są w istocie „obniżaniem ochrony praw dzieci”⁸. Szczegółowa argumentacja weta zawarta została we wniosku prezydenta z dnia 29 sierpnia 2025 roku do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej o ponowne rozpatrzenie tej ustawy⁹.

Ocena zasadności takiego stanowiska i tej argumentacji leży poza celem tego artykułu. Tym celem jest przedstawienie regulacji dotyczących kwestii ochrony danych osobowych w procedurach uregulowanych w zawetowanej „ustawie Kamilka bis”, relewantnych dla placówek oświatowych w perspektywie prawa kanonicznego regulującego ochronę danych. Podmioty kościelne prowadzące działalność

4 Prezes Urzędu Ochrony Danych, Komunikat z dnia 14.08.2024 r., *Jak stosować „ustawę Kamilka” w zgodzie ze standardami ochrony danych osobowych*, <https://uodo.gov.pl/pl/138/3278> (28.08.2025).

5 Ustawa z dnia 5 sierpnia 2025 r. o zmianie ustawy o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich oraz niektórych innych ustaw [zawetowana], https://orka.sejm.gov.pl/proc10.nsf/ustawy/1381_u.htm (28.08.2025) [dalej: „ustawa Kamilka bis”].

6 Zob. Ministerstwo Sprawiedliwości, *Nowelizacja ustawy o ochronie małoletnich*, <https://www.gov.pl/web/sprawiedliwosc/nowelizacja-ustawy-o-ochronie-maloletnich> (28.08.2025).

7 Zob. Kancelaria Prezydenta RP, *Szef KPRP: Prezydent podpisał ustawę o świadczeniach opieki zdrowotnej; zawetował tzw. lex Kamilek*, <https://www.prezydent.pl/prawo/ustawy-zawetowane/szef-kprp-prezydent-podpisal-ustawe-o-swiadczeniach-opieki-zdrowotnej-zawetowal-nowelizacje-tzw-lex-kamilek,105980> (28.08.2025).

8 Kancelaria Prezydenta RP, *Szef KPRP: Prezydent podpisał ustawę o świadczeniach opieki zdrowotnej; zawetował tzw. lex Kamilek*.

9 Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej, Wniosek z dnia 29.08.2025 r. do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej o ponowne rozpatrzenie ustawy z dnia 5 sierpnia 2025 r. o zmianie ustawy o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich oraz niektórych innych ustaw, https://www.prezydent.pl/storage/file/core_files/2025/8/29/5cc96cc130421d3e96ce22036098bc8d/Wniosek%20Prezydenta%20RP.pdf (29.08.2025).

w obszarze uregulowanym prawem świeckim, czyli działające w obszarze spraw mieszanych, jakimi są sprawy edukacji i wychowania, są zobowiązane do przestrzegania zarówno prawa świeckiego, jak i kościelnego, głównie Dekretu ogólnego w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim wydanego przez Konferencję Episkopatu Polski w dniu 13 marca 2018 r.¹⁰

Wyniki podanych w tym tekście rozważań mogą być przydatne przy podejmowaniu decyzji prawodawczych w procesie ustawodawczym przy następnej próbie nowelizacji, która zapewne nastąpi. W przytoczonym wniosku prezydent napisał, że przedstawiona mu do podpisu ustawa zawiera szereg pożądaných zmian: „W szczególności usuwa niektóre wątpliwości interpretacyjne związane ze stosowaniem ustawy zwanej *Lex Kamilek*”¹¹. Prezydent wyraził jednocześnie przekonanie, że sejm, dokonując powtórnej oceny przyjętych w ustawie rozwiązań, podzieli jego stanowisko¹². Z pewnością na etapie konsultacji społecznych podmioty kościelne powinny włączyć się i przedstawić swoje uwagi, np. popierające omawiane w tym artykule zmiany.

1. Stan dotychczasowych regulacji w zakresie ochrony danych i zakres zmian

Zagadnienia związane z ochroną danych w związku z ochroną małoletnich były do tej pory – a przez veto prezydenta omawianej nowelizacji są obecnie – uregulowane tylko częściowo. Przy przystosowaniu „ustawy Kamilka” trzeba częściowo odnosić się do przepisów ogólnych lub stosowanych w wielu przypadkach i na ich podstawie ustalać obowiązujące normy w sytuacjach związanych z ochroną małoletnich. Szczególne niejasności i związane z nimi rozbieżności dotyczą okresu przechowywania danych pozyskanych w trakcie weryfikacji osób, którym powierza się opiekę nad małoletnimi, zakresu przetwarzania danych i form przetwarzania.

¹⁰ Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim wydany przez Konferencję Episkopatu Polski w dniu 13 marca 2018 r., „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 30 (2018), s. 31–45.

¹¹ Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej, Wniosek z dnia 29.08.2025 r. do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej.

¹² Zob. Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej, Wniosek z dnia 29.08.2025 r. do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej.

W obszarze ochrony danych w „ustawie Kamilka bis” proponowano zmienić rozdział 3 ustawy z dnia 13 maja 2016 r. o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich¹³, regulujący obowiązki dotyczące weryfikacji danych o karalności związane ze stosunkiem pracy lub inną działalnością, oraz proponowano dodać do tej ustawy rozdział 4f zatytułowany: „Ochrona przetwarzanych danych osobowych”. Proponowane zmiany miały wyglądać następująco.

2. Zakres przetwarzanych danych i forma przetwarzania

Zgodnie z art. 21f ust. 2 zawetowanej nowelizacji, w sytuacji, gdy dopuszczony do działalności organizowanej przez jednostkę systemu oświaty związanej z małoletnimi (np. przedszkole) ma być rodzic lub opiekun prawny, to osoba kierująca tą jednostką systemu oświaty (np. dyrektor) miała obowiązek uzyskać z Krajowego Rejestru Karnego informacje o tej osobie. W tym celu zobowiązać miał ich do wskazania następujących danych: imienia, nazwiska, w tym także przybranego, nazwiska rodzowego, daty i miejsca urodzenia, imion rodziców, nazwiska rodzowego matki, miejsca zamieszkania, obywatelstwa oraz numeru PESEL, a w przypadku jego nieposiadania przez osobę – numeru paszportu albo innego dokumentu stwierdzającego tożsamość.

Gdy z kolei chodzi o sytuację zatrudnienia poprzez nawiązanie stosunku pracy lub dopuszczenie do działalności z małoletnimi na innej podstawie prawnej (np. umowy wolontariatu), to dopuszczający miał zgodnie z art. 21a ust. 2 nowelizacji uzyskać informacje z *Rejestru z dostępem ograniczonym* oraz z *Rejestru osób, w stosunku do których Państwowa Komisja do spraw przeciwdziałania wykorzystaniu seksualnemu małoletnich poniżej lat 15 wydała postanowienie o wpisie w Rejestrze*. W celu wykonania tego obowiązku pracodawca lub inny organizator zobowiązać miał osobę, z którą ma być nawiązany stosunek pracy lub która ma być dopuszczona do innej działalności, do wskazania: numeru PESEL, jeżeli go posiada, pierwszego imienia, nazwiska, nazwiska rodzowego, imion rodziców oraz daty urodzenia.

¹³ Ustawa z dnia 13 maja 2016 r. o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich, Dz. U. z 2024 r. poz. 1802 oraz z 2025 r. poz. 820.

We wszystkich tych sytuacjach dane miały być zweryfikowane na podstawie dowodu osobistego lub innego dokumentu potwierdzającego tożsamość (art. 21a ust. 3 czy art. 21f ust. 4).

Inne dane, które miały być przetwarzane na podstawie ustawy o ochronie małoletnich, zawarte były w rozmaitych oświadczeniach składanych przez osoby dopuszczane do opieki nad małoletnimi, rodziców lub opiekunów dzieci, np. o posiadaniu obywatelstwa innego państwa niż Rzeczpospolita Polska, o pobycie w innych krajach niż Rzeczpospolita Polska przez co najmniej 12 miesięcy w ciągu ostatnich 20 lat, o prawomocnym skazaniu lub zakazanie zajmowania stanowisk związanych z opieką nad małoletnimi oraz informacji z rejestrów karnych tych państw.

Jeżeli chodzi o formę przetwarzania danych (w tym przypadku przechowywania), to zgodnie z art. 21h ust. 2–3 informacje wynikające z rejestrów i oświadczeń utrwała się w formie wydruku lub mogą być one przechowywane w formie elektronicznej.

Propozycje jasno określające zakres danych osobowych oraz formę ich przetwarzania stanowią duży krok naprzód w systematyzacji procesów przetwarzania. Ustawowe wskazanie precyzyjnych danych do pozyskania zmniejsza ryzyko nadmiernego i nieuprawnionego przetwarzania informacji. Dopuszczenie zarówno formy papierowej, jak i elektronicznej przechowywania dokumentacji daje niezbędną elastyczność, jednocześnie zachowując standardy ochrony. Takie regulacje sprzyjają realizacji zasad przetwarzania danych z art. 5 RODO¹⁴, w tym zasady minimalizacji danych, oraz zwiększają przejrzystość procedur.

3. Definicja administratora

W propozycji zmian ustawy o ochronie małoletnich w art. 22z ust. 1 zdefiniowano administratora w rozumieniu przepisów RODO, czyli podmiot, który ustala cele i sposoby przetwarzania danych w procesach opisanych w tej ustawie. Administratorem jest:

¹⁴ Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych), Dz. Urz. UE L 2016.119.1 oraz Dz. Urz. UE L 2018.127.2.

- 1) pracodawca lub inny organizator z art. 21 ustawy o ochronie małoletnich, czyli ten, który dopuszcza osoby do innej działalności związanej z wychowaniem, edukacją, wypoczynkiem, leczeniem, udzielaniem pomocy psychologicznej lub psychoterapeutycznej, rozwojem duchowym, uprawianiem sportu lub realizacją innych zainteresowań przez małoletnich, lub opieką nad nimi;
- 2) jednostka lub podmiot, o których mowa w art. 22b ustawy o ochronie małoletnich, czyli:
 - a) osoba kierująca jednostką systemu oświaty, o której mowa w art. 2 pkt 1–8 ustawy z dnia 14 grudnia 2016 r. Prawo oświatowe;
 - b) osoba kierująca jednostką organizacyjną, choćby nie posiadała osobowości prawnej, inną niż jednostka systemu oświaty, o której mowa w pkt a, której działalność jest związana z wychowaniem, edukacją, resocjalizacją, wypoczynkiem, leczeniem, udzielaniem pomocy psychologicznej lub psychoterapeutycznej, rozwojem duchowym, uprawianiem sportu lub realizacją innych zainteresowań przez małoletnich, lub opieką nad nimi, do której uczęszczają albo w której przebywają lub mogą przebywać małoletni oraz osoba prowadząca taką działalność;
 - c) osoba pełniąca funkcję rodziny zastępczej lub prowadząca rodzinny dom dziecka w rozumieniu art. 39 ust. 1 pkt 1 lit. b i c i pkt 2 ustawy z dnia 9 czerwca 2011 r. o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej (Dz. U. z 2025 r. poz. 49).
- 3) Minister Sprawiedliwości w zakresie danych osobowych przetwarzanych przez Zespół do spraw analizy zdarzeń.

Jasne i precyzyjne określenie podmiotów pełniących funkcję administratorów danych osobowych w kontekście ochrony małoletnich jest niezwykle potrzebne i pożądane. Dzięki temu możliwe jest jednoznaczne wskazanie odpowiedzialnych podmiotów za przetwarzanie danych, w tym danych zwanych danymi o szczególnym znaczeniu, co sprzyja poprawie bezpieczeństwa i przestrzeganiu obowiązków RODO. Takie rozwiązanie ogranicza wątpliwości praktyczne i ułatwia kontrolę nad danymi. Propozycja ta wprowadza transparentność i spójność prawną, która jest fundamentem skutecznej ochrony danych.

4. Cele przetwarzania danych osobowych

Proponowana nowelizacja w art. 22za ust. 2 ustawy o ochronie małoletnich wskazywała jasno cel przetwarzania danych osobowych na podstawie tej ustawy. Jest nim, ujmując rzecz w pewnym skrócie:

- (1) ochrona małoletnich, przeciwdziałanie ich krzywdzeniu, w tym przez uzyskanie danych, dokumentowanie informacji o zdarzeniach stwarzających zagrożenie dla życia lub zdrowia małoletniego na potrzeby oceny, czy zachodzi podstawa do podjęcia interwencji, w tym zawiadomienia policji, sądu, prokuratury lub jednostki organizacyjnej pomocy społecznej;
- (2) zapobieganie nawiązaniu lub utrzymaniu stosunku pracy oraz dopuszczeniu do innej działalności i jej utrzymaniu, związanej z wychowaniem, edukacją, wypoczynkiem, leczeniem, udzielaniem pomocy psychologicznej lub psychoterapeutycznej, rozwojem duchowym, uprawianiem sportu lub realizacją innych zainteresowań przez małoletnich, lub opieką nad nimi osoby:
 - która, z racji figurowania w rejestrach, została prawomocnie skazana za określone przestępstwa,
 - wobec której prawomocnie orzeczono środek poprawczy,
 - która ma obowiązek stosowania się do zakazu zajmowania wszelkich lub określonych stanowisk, wykonywania wszelkich lub określonych zawodów albo działalności związanej z małoletnimi.
- (3) analiza zdarzeń, na skutek których małoletni poniósł śmierć lub doznał ciężkiego uszczerbku na zdrowiu, w szczególności w wyniku przemocy lub zaniedbania.

W tym przypadku propozycja zmian szła w dobrym kierunku. Wyraźne wskazanie celów przetwarzania danych zgodnych z wartościami ochrony małoletnich podnosi bezpieczeństwo i skuteczność całego systemu. Takie sprecyzowanie pozwala na transparentne i zgodne z prawem wykorzystywanie informacji osobowych, eliminując ryzyko nadużyć. Cele te są jednocześnie kompleksowe, obejmując zarówno prewencję, interwencję, jak i analizę zdarzeń, co pozwala na holistyczne podejście do problematyki ochrony dzieci i młodzieży.

5. Upoważnienie do przetwarzania danych przetwarzanych w związku z ochroną małoletnich i zobowiązanie do tajemnicy

Znowelizowana ustawa miała wskazywać, że do przetwarzania danych osobowych przetwarzanych w związku z ochroną małoletnich mogą być dopuszczone wyłącznie osoby posiadające wyraźne upoważnienie do przetwarzania takich danych, wydane przez administratora (art. 22za ust. 3). Osoby upoważnione do przetwarzania danych są zobowiązane do zachowania w tajemnicy danych osobowych, jak i sposobów ich zabezpieczania – zarówno w trakcie stosunku pracy lub dopuszczenia do innej działalności, jak i po jego zakończeniu.

Wprowadzenie wyraźnego obowiązku upoważnienia do przetwarzania danych oraz nakładanie obowiązku zachowania tajemnicy przez osoby przetwarzające dane podkreślają wagę poszanowania prywatności i bezpieczeństwa informacji. Takie regulacje zapewniają kontrolę nad dostępem do danych osobowych oraz wzmacniają ochronę przed nadużyciami.

6. Okres przechowywania danych osobowych

Propozycja dotycząca zmian w ochronie małoletnich wskazywała w art. 22za ust. 5 na okres przechowywania danych przez administratora. Okres ten miał być uzależniony od procesu, dla którego dane są przetwarzane. Wyróżniono jasno:

- (1) **Sytuację krzywdzenia małoletniego.** W propozycji art. 22za ust. 5 pkt 1 przewidywał, iż dane osobowe związane z podejrzeniem lub stwierdzeniem krzywdzenia małoletniego przechowywane są nie dłużej niż rok od dnia zgłoszenia; niezasadne zgłoszenia skutkować miały niezwłocznym usunięciem danych.
- (2) **Weryfikację pracowników i innych osób dopuszczanych.** W procesie weryfikacji osób, z którymi ma być nawiązany stosunek pracy, oraz osób dopuszczonych do innej działalności dane mają być przetwarzane przez okres nie dłuższy niż 5 lat od dnia zakończenia stosunku pracy lub dopuszczenia do innej działalności, chyba że dłuższy okres przechowywania wynika z przepisów odrębnych.
- (3) **Prowadzenie analizy zdarzenia.** Gdy jakieś zdarzenie związane z ochroną małoletnich ma być analizowane, to okres przetwarzania nie może być dłuższy niż 3 miesiące od przekazania Ministrowi Sprawiedliwości raportu z analizy.

Istotną regulacją, gdy chodzi o przechowywanie danych, jest to, że administrator jest zobowiązany dokonać przeglądu danych osobowych nie rzadziej niż raz w roku kalendarzowym w celu ustalenia konieczności ich dalszego przechowywania. Dane osobowe, których dalsze przetwarzanie jest zbędne do realizacji wskazanych wyżej celów, podlegają niezwłocznemu usunięciu (art. 22za ust. 6).

Na to rozwiązanie szczególnie mocno czekali adresaci „ustawy Kamilka”. Proponowane regulacje dotyczące okresów przechowywania danych osobowych są przejrzyste i dostosowane do specyfiki poszczególnych procesów, co sprzyja realizacji zasady ograniczenia przechowywania danych. Wskazanie konkretnych ram czasowych zmniejsza ryzyko dla ochrony prywatności. Wprowadzenie obowiązku okresowego przeglądu danych minimalizuje możliwość nieuzasadnionego dalszego przetwarzania. Takie rozwiązanie zwiększa bezpieczeństwo przetwarzania i ułatwia administratorom realizację obowiązków wynikających z RODO.

7. Inne obowiązki administratora

Nowelizacja wskazywała także na inne obowiązki administratora. Na mocy RODO istniały już wcześniej, jednak teraz zapisano je wprost. Są to:

- (1) **Obowiązek informacyjny.** Zgodnie z art. 22za ust. 7 administrator jasnym i prostym językiem – w szczególności, gdy informacje są kierowane do małoletniego – udziela osobie, której dane dotyczą, wszelkich informacji, o których mowa w art. 13 RODO. Chodzi o informacje, które są zawarte w klauzuli informacyjnej i mają być przekazane przy zbieraniu danych od osoby, której dane dotyczą. Chodzi o tożsamość administratora, dane kontaktowe do RODO, jeśli został powołany, cele i podstawy prawne przetwarzania danych osobowych, wskazanie ewentualnych odbiorców danych, informacje o przekazaniu danych do państwa trzeciego i zautomatyzowanym podejmowaniu decyzji, okresie przechowywania danych osobowych i wskazanie praw osoby, której dane dotyczą, w tym prawo do skargi na administratora do organu nadzorczego. Gdy dane są pozyskiwane w sposób pośredni, czyli nie od osób, których dane dotyczą, należy dodatkowo podać informacje o kategoriach danych osobowych, które administrator pozyskał, oraz ujawnić źródło pochodzenia tych danych.
- (2) **Ułatwienie wykonywania praw na podstawie RODO.** Innym obowiązkiem administratora z art. 22za ust. 7 miał być obowiązek ułatwienia osobie,

której dane dotyczą, wykonania praw przysługujących jej na mocy art. 15–22 i art. 34 RODO. Chodzi więc o prawo do:

- dostępu do danych, przysługujące osobie, której dane dotyczą,
- otrzymania kopii danych,
- sprostowania danych,
- usunięcia danych („prawo do bycia zapomnianym”),
- ograniczenia przetwarzania,
- uzyskania powiadomienia o sprostowaniu lub usunięciu danych osobowych, lub o ograniczeniu przetwarzania,
- przenoszenia danych,
- sprzeciwu,
- niepodlegania zautomatyzowanemu podejmowaniu decyzji,
- bycia poinformowanym o naruszeniu ochrony danych, gdy naruszenie może powodować wysokie ryzyko naruszenia praw i wolności osób fizycznych.

Administrator, na mocy art. 22za ust. 8, może ograniczyć wykonanie obowiązku informacyjnego z art. 13–14 RODO i prawa do dostępu z art. 15 RODO w przypadku podejrzenia krzywdzenia małoletniego, do czasu trwania postępowania wyjaśniającego, przy czym każde ograniczenie wymaga udokumentowania i uzasadnienia.

(3) Ponowne uzyskanie danych. Nowelizacja nakazuje, aby sprawdzanie osób dopuszczanych do opieki nad małoletnimi w Rejestrach odbywało się co dwa lata (art. 21c). Nie ma natomiast obowiązku uzyskiwania co dwa lata informacji z Krajowego Rejestru Karnego.

Ważne jest to, że do istniejących stosunków pracy lub trwającej innej działalności – rozpoczętych przed dniem wejścia w życie omawianej nowelizacji, których czas trwania w dniu jej wejścia w życie wynosił co najmniej 2 lata – także ma zastosowanie obowiązek ponownego uzyskiwania danych z Rejestrów.

8. Przenoszenie informacji o weryfikacji

Nowością w ustawie o ochronie małoletnich, którą zawierał art. 21i ust. 1 pkt 2 propozycji, było prawo osoby weryfikowanej w celu dopuszczenia do opieki nad małoletnimi i jednocześnie obowiązek pracodawcy lub organizatora przekazania kolejnemu organizatorowi informacji o uprzednim wykonaniu obowiązków weryfikacyjnych, obejmujących sprawdzenie osoby w Rejestrach, posiadanie informacji z Krajowego Rejestru Karnego itd. oraz dokonane w następstwie realizacji tych

obowiązków ustaleniach. Przekazywane nie są dokumenty, na podstawie których dokonano weryfikacji, lecz jedynie sama informacja o wyniku weryfikacji.

Ta nowość nie dotyczy jednak podmiotów kierujących studentów czy uczniów na obowiązkowe praktyki wynikające z programu studiów lub w ramach programu nauczania zawodu.

Zapisanie w propozycji kluczowych obowiązków administratorów związanych z rzetelnym informowaniem i ułatwianiem realizacji praw osób, których dane dotyczą, stanowi istotne wzmocnienie ochrony danych osobowych. Transparentność i dostępność informacji zwiększają świadomość praw osób fizycznych oraz wpływają na lepsze relacje między instytucjami a obywatelami. Obowiązki te wpisują się bezpośrednio w wymogi RODO i podnoszą standardy obsługi danych osobowych w placówkach oświatowych i innych podmiotach. Szczególnie pozytywnie należy ocenić regulacje umożliwiające ograniczenie praw w sytuacjach uzasadnionych podejrzeń krzywdzenia małoletnich, co jest zabezpieczeniem interesu dziecka. Propozycje te świadczą o zrównoważonym podejściu do ochrony danych i wymogów praktycznych.

Podsumowanie

Każda propozycja zmian w prawie powszechnie obowiązującym, regulującym sfery, w których podmioty kościelne prowadzą swoją działalność, powinna zostać uważnie przeanalizowana i skomentowana. Takie podejście jest podstawą zapewnienia działania tych podmiotów zgodnie z obowiązującym prawem, co jest warunkiem ich skutecznej działalności oraz ochrony praw osób, z którymi współpracują. Jasne i spójne przepisy prawne ułatwiają podmiotom kościelnym realizację ich misji w przestrzeni publicznej, równocześnie wzmacniając ochronę danych osobowych i bezpieczeństwo małoletnich.

Jasne regulacje prawne sprzyjają harmonijnej współpracy między strukturami państwowymi a instytucjami kościelnymi, zapewniając ochronę praw wszystkich stron. Jest to szczególnie ważne w obszarze ochrony danych osobowych, gdzie precyzyjne przepisy gwarantują zarówno bezpieczeństwo, jak i efektywność działań profilaktycznych i interwencyjnych.

Należy mieć nadzieję, że przy ponownym podjęciu ustawy dotyczącej systemu ochrony małoletnich kwestie ochrony danych osobowych zostaną w całości i w sposób spójny przeniesione do nowej propozycji ustawy.

ABSTRAKT

Ochrona danych osobowych w projekcie nowelizacji „ustawy Kamilka” w perspektywie podmiotów kościelnych

„Ustawa Kamilka” z 2023 roku dotycząca systemu ochrony małoletnich wywołała problemy interpretacyjne w zakresie ochrony danych osobowych. Stan ten miał zostać zmieniony nowelizacją, która została zawetowana przez prezydenta. Artykuł analizuje zawetowany projekt nowelizacji pod kątem regulacji dotyczących ochrony danych osobowych, ze szczególnym uwzględnieniem perspektywy podmiotów kościelnych prowadzących działalność edukacyjną. Wniosek z analiz jest następujący: proponowane regulacje należy ocenić pozytywnie jako krok w kierunku harmonizacji systemu ochrony małoletnich z wymogami RODO i zwiększenia bezpieczeństwa prawnego podmiotów zobowiązanych do stosowania przepisów o ochronie małoletnich. Wyniki tych badań mogą być przydatne przy przyszłych pracach legislacyjnych w kontekście potrzeby zapewnienia podmiotom kościelnym jasnych przepisów umożliwiających zgodną z prawem realizację ich misji edukacyjnej.

Słowa kluczowe: ochrona danych osobowych, ustawa Kamilka, podmioty kościelne, RODO, ochrona małoletnich, administrator danych

ABSTRACT

Personal data protection in the draft amendment to Kamilek’s act from the perspective of Church entities

“Kamilek’s Act” of 2023 concerning the system of protection of minors has caused interpretative problems in the area of personal data protection. This situation was to be changed by an amendment that was vetoed by the President. The article analyzes the vetoed draft amendment in terms of regulations concerning personal data protection, with particular emphasis on the perspective of church entities conducting educational activities. The conclusion from the analysis is as follows: the proposed regulations should be assessed positively as a step towards harmonizing the system of protection of minors with GDPR requirements and increasing the legal security of entities obliged to apply provisions on the protection of minors. The results of this research may be useful in future legislative work in the context of the need to provide church entities with clear provisions enabling the lawful implementation of their educational mission.

Keywords: personal data protection, Kamilek’s Act, church entities, GDPR, protection of minors, data controller

BIBLIOGRAFIA

1. Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim wydany przez Konferencję Episkopatu Polski w dniu 13 marca 2018 r., „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 30 (2018), s. 31–45.
2. Kancelaria Prezydenta RP, *Szef KPRP: Prezydent podpisał ustawę o świadczeniach opieki zdrowotnej*, zawetował tzw. *Lex Kamilek*, <https://www.prezydent.pl/prawo/ustawy-zawetowane/szef-kprp-prezydent-podpisał-ustawe-o-swiadczeniach-opieki-zdrowotnej-zawetowal-nowelizacje-tzw-lex-kamilek,105980> (28.08.2025).
3. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 ze zm.
4. Kościelny Inspektor Ochrony Danych, Okólnik z dnia 17.07.2024 r. dotyczący przetwarzania danych osobowych w związku z tzw. „ustawą Kamilka” (C.1.07.2024).
5. Kowalski M., *Ustawa Kamilka musi zostać dostosowana do standardów RODO*, <https://www.poradyodo.pl/ado/ustawa-kamilka-musi-zostac-dostosowana-do-standardow-rod-12860.html> (28.08.2025).
6. Ministerstwo Sprawiedliwości, *Nowelizacja ustawy o ochronie małoletnich*, <https://www.gov.pl/web/sprawiedliwosc/newelizacja-ustawy-o-ochronie-maloletnich> (28.08.2025).
7. Prezes Urzędu Ochrony Danych, Komunikat z dnia 14.08.2024 r. *Jak stosować „ustawę Kamilka” w zgodzie ze standardami ochrony danych osobowych*, <https://uodo.gov.pl/pl/138/3278> (28.08.2025).
8. Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej, Wniosek z dnia 29.08.2025 r. do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej o ponowne rozpatrzenie ustawy z dnia 5 sierpnia 2025 r. o zmianie ustawy o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich oraz niektórych innych ustaw, https://www.prezydent.pl/storage/file/core_files/2025/8/29/5cc96cc130421d3e96ce22036098bc8d/Wniosek%20Prezydenta%20RP.pdf (28.08.2025).
9. Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych), Dz.Urz. UE L 2016.119.1 oraz Dz.Urz. UE L 2018.127.2.
10. Ustawa z dnia 13 maja 2016 r. o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich, t.j. Dz. U. z 2024 r. poz. 1802 oraz z 2025 r. poz. 820.

11. Ustawa z dnia 14 grudnia 2016 r. Prawo oświatowe, t.j. Dz. U. z 2024 r. poz. 737 ze zm.
12. Ustawa z dnia 28 lipca 2023 r. o zmianie ustawy – Kodeks rodzinny i opiekuńczy oraz niektórych innych ustaw, Dz. U. z 2023 r. poz. 1606.
13. Ustawa z dnia 5 sierpnia 2025 r. o zmianie ustawy o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczością na tle seksualnym i ochronie małoletnich oraz niektórych innych ustaw [zawetowana], https://orka.sejm.gov.pl/proc10.nsf/ustawy/1381_u.htm (28.08.2025).
14. Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 r. o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej, t.j. Dz. U. z 2025 r. poz. 49 ze zm.

Marta Mucha CHR

 <https://orcid.org/0009-0006-4962-1838>

 e-mail: marta.mucha@upjp2.edu.pl

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Udział rady w decyzjach przełożonego dotyczących dopuszczenia zakonnika do profesji

Sposoby podejmowania decyzji w instytutach zakonnych są regulowane przepisami prawa powszechnego oraz prawem własnym poszczególnych instytutów, które uwzględnia utrwalone w tradycji formy relacji między przełożonymi a ich radami. Celem niniejszego artykułu jest analiza przepisów dotyczących zakresu władzy przełożonych wyższych oraz uczestnictwa rady w podejmowanych przez nich decyzjach odnoszących się do więzów kandydata z instytutem, a także poszukiwanie powiązań pomiędzy poszczególnymi normami. Analiza zostanie przeprowadzona na podstawie kodeksu prawa kanonicznego¹, innych dokumentów Kościoła oraz komentarzy doktrynalnych.

Artykuł podzielono na trzy części. W pierwszej części zostaną przedstawione rola i odpowiedzialność przełożonego, w drugiej – przepisy regulujące współpracę wyższego przełożonego z jego radą. W trzeciej części zostanie omówiony proces dopuszczania kandydata do kolejnych etapów formacji, z uwzględnieniem mechanizmów ochrony praw zakonnika oraz integralności i celu instytutu. Zrozumienie norm prawa powszechnego i zawartych w nim powiązań ma kluczowe znaczenie dla właściwego stosowania prawa własnego.

¹ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983) pars 2, s. 1–317; tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 r. Zaktualizowany przekład na język polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 2022* [dalej: KPK].

1. Rola i odpowiedzialność przełożonego w instytutach zakonnych

Członkowie instytutów życia konsekrowanego na mocy ślubu posłuszeństwa powołani są do pełnienia woli Bożej, rozpoznawanej także przez polecenia przełożonych². Mimo centralnej roli władzy w instytutach jej charakter nie został w pełni określony w doktrynie. Refleksja nad jej pochodzeniem w dziejach Kościoła ukazywała podobieństwa do władzy domowej, prywatnej lub kościelnej władzy rządzenia³. Pozostawiały one mniej lub bardziej trwałe ślady w postaci zwyczajów, choć z czasem koncepcje te okazywały się niewłaściwe lub niewystarczające dla określenia natury władzy, której wierni dobrowolnie się powierzają ze względu na jej ścisły związek z Kościołem i jego posłannictwem wobec świata.

W kodeksie prawa kanonicznego ustawodawca nie zawarł legalnej definicji tej instytucji, lecz ograniczył się do prawd, do których Kościół doszedł na drodze wielowiekowej refleksji. Mówi o władzy „pochodzącej od Boga przez posługę Kościoła” (kan. 618 KPK 1983), „określonej prawem powszechnym i konstytucjami” (kan. 596 § 1 KPK 1983). Warto zwrócić uwagę, że zakres władzy w instytucie powinien być doprecyzowany w jego konstytucjach, czyli w dokumencie podlegającym weryfikacji Dykasterii ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Prawodawca tym samym zabezpiecza prawo własne instytutów przed sformułowaniami niezgodnymi z kościelnym rozumieniem władzy. Ustanawia też normy powszechne określające zakres jej wykonywania. Na ich mocy sprawowanie władzy w instytutach podlega przepisom ustanowionym dla kościelnej władzy rządzenia, o których mowa w kan. 131, 133 i 137–144 KPK 1983. Władza przełożonych nie jest jednak tożsama z władzą rządzenia, nawet w zakresie wykonawczym, lecz jest z nią zrównana na mocy prawa⁴. Tymczasem wyżsi przełożeni instytutów klerycznych na prawie papieskim są „ponadto” wyposażeni we władzę jurysdykcyjną.

² Zob. kan. 601 KPK; por. S. Recchi, *Commento a un canone. Il consiglio evangelico dell'obbedienza* (can. 601), „Quaderni di diritto ecclesiale” 24 (2010), s. 451.

³ Por. F. Panizzollo, *La potestà di governo nella vita consacrata. Linee di sviluppo storico-giuridico ed ecclesiologico*, Venezia 2009, s. 15–36, 59nn., 195nn., 247.

⁴ Por. V. de Paolis, *La vita consacrata nella Chiesa*, Venezia 2010, s. 234. Autor stwierdza, że forsowanie twierdzenia, że władza przełożonych instytutów życia konsekrowanego jest władzą jurysdykcyjną, musiałoby doprowadzić do wniosku, że władza każdej publicznej osoby prawnej w Kościele korzysta z kościelnej władzy jurysdykcji. Aktualne dokumenty Kościoła zestawiają władzę przełożonych i władzę pasterzy Kościoła, lecz ich nie identyfikują.

Jak zauważa Domingo Andrés, ustawodawca rozróżnia władzę przełożonych od kościelnej władzy rządzenia. Różnica ta obejmuje zarówno definicję, jak i zakres nadawanych uprawnień⁵. Istota władzy przełożonych jest zatem bardziej widoczna w instytucjach niekleryckich, gdyż nie obejmuje wszystkich elementów wynikających z władzy jurysdykcyjnej.

Sprawowanie władzy odbywa się zarówno w sposób osobisty przez przełożonych, wspomaganych przez rady, jak i kolegialnie w czasie trwania kapituł. Oba sposoby sprawowania władzy uzupełniają się wzajemnie, będąc – co do zasady – rozłączne i komplementarne⁶. Kapituły nie mają prawa ingerować w codzienną działalność przełożonego ani go zastępować. Z kolei przełożony nie zmienia przepisów wydanych przez kapituły, lecz sprawuje swoją władzę zgodnie z postanowieniami prawa powszechnego i własnego (kan. 617 KPK 1983).

Podczas gdy kapituły działają kolegialnie, władza przełożonych ma charakter osobisty, co wiąże się z ich indywidualną odpowiedzialnością za podejmowane decyzje. Podkreśla to ustawodawca w kan. 618 KPK 1983, wskazując Boga jako źródło władzy oraz Kościół jako pośrednika w powołaniu do jej sprawowania⁷, a w swojej dobitnej⁸ konkluzji wskazuje na istotę władzy, która po rozeznaniu podejmuje decyzję i wciela ją w życie.

2. Pomoc rady w wykonywaniu zadania przełożonego

Kanon 627 § 1 KPK 1983 stanowi, że „przełożeni powinni mieć własną radę, ustanowioną zgodnie z postanowieniami konstytucji i korzystać z jej pomocy w wykonywaniu swojego zadania”. Sprawowanie władzy jest osobistym zadaniem

⁵ Zob. D. J. Andrés, *Il diritto dei religiosi. Commento esegetico al codice*, Roma 1999, s. 41n.

⁶ Por. T. Rincón-Péres, *Sub can. 596*, w: *Code of canon law annotated*, eds. E. Caparros, M. Thériault, J. Thorn, Montréal 1993, s. 419n.; F. Iannone, *Il Capitolo generale. Saggio storico-giuridico*, Roma 1988, s. 127.

⁷ Źródłem władzy nie są ludzie, w tym zakonnicy tworzący wspólnotę, lecz sam Bóg działający przez Kościół. Władza zatem spoczywa w osobie przełożonego, który w konsekwencji podejmuje ostateczne rozstrzygnięcia. Zob. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica*, Città del Vaticano 2010, s. 99.

⁸ Tekst ten ustanawia mechanizmy prawne zapobiegające nadużyciom wynikającym z ignorowania zasady władzy, o których mowa w projekcie części kodeksu dotyczącej życia konsekrowanego. Zob. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema De Institutis vitae consecratae organis consultationis transmittitur*, „Communicationes” 9 (1977), s. 53–61.

przełożonego, który ma obowiązek korzystać z pomocy osób wybranych przez instytut. Rola radnych polega na wspieraniu przełożonego w szukaniu woli Boga i rozpoznawaniu woli wspólnoty, a wymiana myśli podczas obrad ułatwia wypracowanie właściwej opinii.

Udział rady w decyzji przełożonego o dopuszczeniu do profesji określony jest terminem *votum*. Ten trudny do przetłumaczenia termin najczęściej⁹ oznacza uzewewnętrznienie decyzji lub opinii w konkretnej sprawie. Nawet w tym zakresie jego znaczenie może się różnić, ponieważ zarówno sposób wyrażenia swojego zdania (np. głosowanie, pisemna lub ustna opinia), jak i jego konsekwencje są zróżnicowane. *Votum* może oznaczać zarówno zgodę, czyli głos zezwalający na podjęcie danego działania, jak i głos doradczy dla osoby podejmującej decyzję.

Zakres znaczeniowy terminu *votum* w normach wymagających doprecyzowania w prawie własnym prowadzi do uproszczenia zapisu kanonów. W innych przypadkach, gdy prawo powszechne wymaga konkretnej formy wypowiedzi, termin *votum* jest doprecyzowany (np. kan. 833 KPK 1983), chyba że wynika z kontekstu (np. kan. 240 KPK 1983) lub jest zastępowany innymi wyrażeniami. Dwa istotne w prawie instytutów życia konsekrowanego sformułowania, precyzujące termin *votum* w analizowanych znaczeniach, podane są w kan. 627 § 2 KPK 1983. Stanowi on, że „w sytuacjach innych niż przewidziane w prawie powszechnym własne prawo powinno określić przypadki, w których do ważnego działania wymagana jest zgoda (*consensus*) lub rada (*consilium*), w myśl postanowienia kan. 127”.

Przywołany kan. 127 KPK 1983 znajduje się w tytule „Czynności prawne”. Zgodnie z nim przełożony przed podjęciem czynności, która wymaga uzyskania opinii radnych, zwraca się o jej wyartykułowanie, gdy zaś konieczna jest zgoda, inicjuje procedurę głosowania. W małych zespołach, takich jak rady instytutów zakonnych, brak wymaganej większości umożliwiającej przełożonemu działanie często wynika ze sprzeciwu dwóch lub trzech osób. Każdy głos ma zatem dużą wagę. W zakonach o długiej tradycji przełożony był członkiem rady i brał udział w głosowaniach, co osłabiało rolę pozostałych radnych w zakresie wyrażania zgody. Praktyka ta nadal obowiązuje na mocy konstytucji w wielu instytutach, gdzie uzasadnia je dawna tradycja¹⁰.

9 Termin *votum* w kodeksie oznacza również ślub, a także pragnienie włączenia do Kościoła wyrażane przez katechumena.

10 Por. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata*, s. 144.

Instytuty historycznie młodsze mają w swoich konstytucjach zapisy zgodne z kan. 127 KPK 1983 i jego interpretacją autentyczną dokonaną 5 lipca 1985 roku przez Papieską Radę ds. Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego. Autorytatywna wypowiedź Stolicy Apostolskiej ma formę zapytania i przeczącej odpowiedzi: „Czy, jeśli prawo stanowi, iż dla dokonania pewnych czynności przełożony winien otrzymać zgodę jakiegoś kolegium czy zespołu osób, zgodnie z przepisem kan. 127 § 1, sam przełożony ma prawo oddania głosu razem z innymi, przynajmniej dla rozstrzygnięcia w przypadku równej liczby głosów?”¹¹. Zapisy zgodne z przedstawioną interpretacją lepiej oddają odrębność przełożonego od rady oraz osobisty charakter jego władzy. Nie pozwalają bowiem na stosowanie norm dotyczących czynności kolegialnych przy podejmowaniu czynności prawnej przez przełożonego. Wyraźniej też ukazują złożoność tej czynności, która obejmuje dwa odrębne akty¹²: zgodę rady oraz właściwy akt przełożonego. Z praktycznego punktu widzenia zapewniają radzie większą możliwość powstrzymania przełożonego przed działaniem, ponieważ jego głos nie jest uwzględniany na pierwszym etapie kształtowania decyzji.

Warto wspomnieć, że w doktrynie można spotkać poglądy, według których interpretacja Komisji nie ma zastosowania do prawa instytutów życia konsekrowanego, przynajmniej gdy mowa o wielowiekowych instytutach¹³. Podnosi się, że dawna praktyka i doktryna przyznawały przełożonemu status zbliżony do przewodniczącego kolegium. Zauważa się ponadto, że ustawodawca w kan. 627 § 1 KPK 1983 nie wprowadził istotnych zmian względem treści i brzmienia can. 516 § 1 kodeksu abrogowanego¹⁴, co pozwala interpretować go z uwzględnieniem także dawnego prawa.

¹¹ Pontificia Commissio Codici iuris canonici authentice interpretando, *De Superiore eiusque Consilio*, „Acta Apostolicae Sedis” 77 (1985), s. 771; tekst polski w: *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2023 s. 1084.

¹² Por. A. Perlasca, *Il superiore e il suo consiglio (kan. 127 § 1)*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 23 (2010), s. 315.

¹³ Poniższa argumentacja przytoczona jest za: V. de Paolis, *La vita consacrata*, s. 371. Inni kanoniści uważają, że interpretację autentyczną należy rozumieć ściśle – zarówno w nowych, jak i dawnych instytutach – tak, by przełożeni nie byli uznawani za członków ani przewodniczących rady. Zob. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata*, s. 143.

¹⁴ *Codex Iuris Canonici, Pii x Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae xv auctoritate promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), pars 2, s. 1–593.

Ostateczną decyzję o sposobie kształtowania się decyzji podejmuje Dykasteria, zatwierdzając takie zapisy w konstytucjach dawnych instytutów¹⁵ lub nakazując uwzględnienie dyspozycji, o której mowa w kan. 127 § 1 KPK 1983, w taki sposób, aby procedury głosowania pełniej wyrażały relację przełożonego z jego radą. Analogicznie do kwestii źródeł pochodzenia władzy w instytutach zakonnych, rozumienie tego odniesienia ulegało stopniowej przemianie na przestrzeni wieków.

W wielu instytutach radni aktywnie uczestniczą w realizacji obowiązków wyższego przełożonego, warto zatem zaznaczyć, że rada nie jest podmiotem zarządzającym¹⁶. Zwyczajne działanie rady nie wiąże się ze sprawowaniem władzy w sposób kolegialny. Przełożony nie jest *primus inter pares* ani wykonawcą decyzji rady¹⁷. Radni zaś nie są przełożonymi¹⁸. Istnieje wyraźne rozróżnienie między dwoma wspomnianymi czynnościami, jakimi są uzyskanie zgody wyrażonej poprzez głosowanie zespołu oraz czynność, której podjęcie należy do przełożonego i za którą ponosi on wyłączną odpowiedzialność¹⁹. Ma ono miejsce niezależnie od formy dochodzenia do zgody przewidzianej przez konstytucję²⁰. Udział w głosowaniu – jeśli jego wynik zezwala na działanie – nie zwalnia przełożonego z podjęcia ostatecznej decyzji²¹. Proporcje głosów stanowią bardzo istotny element rozeznania²², lecz nie determinują przełożonego do podjęcia czynności prawnej.

Zgodnie z dyspozycją kan. 699 KPK 1983 najwyższy przełożony wraz z radą działa kolegialnie w sprawie wydalenia zakonnika. Czynność ta nie jest jednak nigdy rozumiana jako decyzja przełożonego, lecz zgodnie z normą i prawem zwyczajowym należy do zespołu osób. Antonio Calabrese wskazuje także na inny akt kolegialny podejmowany przez radę, jakim jest wybór brakującego radnego. Także

¹⁵ 5 maja 1987 roku, dwa lata po publikacji interpretacji autentycznej kan. 127 KPK 1983, w odpowiedzi na pismo Prefekta Kongregacji Ewangelizacji Narodów Kongregacja ds. Zakonów i Instytutów Świeckich zwróciła uwagę na szczególnie charakter rad zakonnych, wielowiekowe tradycje w wielu instytutach oraz fakt, że przepis kan. 627 KPK 1983 dopuszcza odstępstwo od normy ogólnej (lettera prot. N. SpR 686/87). Cyt. za A. Perlasca, *Il superiore e il suo consiglio*, s. 321.

¹⁶ Por. T. Rincón-Péres, *Sub can. 627*, w: *Code of canon law annotated*, s. 434nn. Andrés zaznacza, że rada jest organem doradczym danego przełożonego, który jest ponad swoją radą i do niej nie należy. Zob. D. J. Andrés, *Il diritto dei religiosi*, s. 149n.

¹⁷ Por. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata*, s. 144.

¹⁸ Por. V. de Paolis, *La vita consacrata*, s. 369. Także wikariusz może być uważany za przełożonego jedynie wtedy, gdy zastępuje przełożonego.

¹⁹ Por. V. de Paolis, *La vita consacrata*, s. 372.

²⁰ Por. V. de Paolis, *La vita consacrata*, s. 371n.

²¹ Por. V. de Paolis, *La vita consacrata*, s. 373.

²² Zob. kan. 127 § 2 nr 2 KPK 1983.

w tym przypadku kolegialność wynika z samej natury rzeczy, gdyż dobieranie własnych radnych nie należy do kompetencji przełożonego²³. Prawo własne może kreować kolejne uregulowania, w których przełożony wraz z radą stanowią kolegium. Wyraźny zapis w prawie powszechnym lub własnym zobowiązuje przełożonego do wykonania woli kolegium.

Osobisty charakter zarządu i odpowiedzialności przełożonego podkreślany jest w różnych dokumentach Kościoła. Instrukcja *Congregavit nos in unum Christi amor* stwierdza, że rozeznanie wspólnotowe „może stworzyć przełożonym optymalne warunki do podjęcia niezbędnych decyzji”²⁴, a na mocy norm ustanowionych przez papieża Franciszka przełożeni zakonnicy mogą być pociągnięci do odpowiedzialności z powodu zaniedbań w sprawowaniu władzy²⁵.

3. Rola przełożonego i rola jego rady w przypadku prośby zakonnika o dopuszczenie do profesji

Prawodawca określa podstawowe wymagania wobec kandydatów do życia zakonnego w kan. 642, 643 oraz 597 KPK 1983. Część z nich odnosi się do wieku oraz stanu kanonicznego, czyli aspektów możliwych do zweryfikowania przed rozpoczęciem życia wspólnego. Pozostałe kryteria obejmują cechy fizyczne, psychiczne i moralne oraz właściwą intencję. Ich ocena wymaga głębszego poznania kandydata. Z tego względu proces rozeznania powołania obejmuje nie tylko okres wstępny²⁶, lecz także nowicjat i okres profesji czasowej.

²³ Zob. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata*, s. 145 oraz 142.

²⁴ Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *La vita fraterna in comunità. Congregavit nos in unum Christi amor*, 2.02.1994, Città del Vaticano 1994; tekst polski: Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja: Życie braterskie we wspólnocie. Congregavit nos in unum Christi amor*, w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do „Ripartire da Cristo”*, red. B. Hylla, wyd. 2 popr., uzup. poszerz., Kraków 2003, nr 50c.

²⁵ Zob. Franciscus PP., *Litterae apostolicae motu proprio datae Vos estis lux mundi*, ze zmianami z 25.03.2023, „Acta Apostolicae Sedis” 116 (2023) nr 4, art. 6e, i 10.

²⁶ Por. A. Chrapkowski, J. Krzywda, *Sub can. 597*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/2, red. J. Krukowski, Poznań 2006, s. 30; F. Bogdan, *Prawo instytutów życia konsekrowanego. Nowe prawo zakonne*, Poznań–Warszawa 1977, s. 324.

a. Wydalenie przed złożeniem pierwszej profesji

Okres nowicjatu łączy cele formacyjne z procesem rozeznania powołania, dokonywanym zarówno przez samego kandydata, jak i przez osoby towarzyszące mu w imieniu instytutu²⁷. Po zakończeniu tego etapu nowicjusz może zostać dopuszczony do złożenia pierwszej profesji lub wydany – zarówno po zakończeniu nowicjatu, jak i na dowolnym jego etapie – jeśli stwierdzi się jego niezdatność do życia zakonnego²⁸. Jak zaznacza Calabrese, ewentualny rekurs do władz zewnętrznych wobec instytutu jest bezcelowy, ponieważ „prawo w tym przypadku powierza niekwestionowanemu osądowi właściwego przełożonego instytutu dopuszczenie do profesji, przedłużenie nowicjatu lub odesłanie do życia w świecie”²⁹. Ustawodawca pozostawia przełożonym szeroki zakres uprawnień w dopuszczaniu kandydatów do nowicjatu i pierwszych ślubów. Chroni to instytuty przed roszczeniami osób pragnących podjąć życie zakonne, lecz uznanych za niezdatne do jego prowadzenia już na etapie nowicjatu.

Prawo powszechne nie określa obowiązku konsultacji z radą przy podejmowaniu decyzji dotyczącej wydalenia nowicjusza ani przedłużenia nowicjatu³⁰. W pierwszym przypadku decyzja należy do władzy, która nie została bliżej określona. Prawo własne może przyznać taką kompetencję także mistrzowi nowicjatu lub przełożonemu domu³¹, przy czym przełożony wyższy zawsze zachowuje w tej kwestii swoje uprawnienia. Ze względu na konieczność zachowania dyskrecji rozważanie spraw personalnych stanowi naturalną rolę rady. Przełożony może jednak inną drogą uzyskać moralną pewność co do słuszności decyzji o wydaleniu kandydata. Zasadne wydaje się zatem powstrzymanie się od określania w prawie własnym obowiązku konsultacji takiej decyzji z radą.

b. Przedłużenie czasu nowicjatu

Zgodnie z obowiązującymi przepisami w przypadku wątpliwości co do zdatności nowicjusza tylko przełożony wyższy może przedłużyć okres próby, jeśli przewiduje

²⁷ Zob. kan. 646, 652 KPK 1983.

²⁸ Zob. kan. 653 KPK 1983.

²⁹ A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata*, s. 196 [tłum. M. M.].

³⁰ Zob. kan. 653 KPK 1983; por. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata*, s. 201. W przypadku nowicjusza nie obowiązują także ograniczenia, o których mowa w kan. 689 KPK 1983.

³¹ Por. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata*, s. 195; V. de Paolis, *La vita consacrata*, s. 474.

to prawo własne. Konsultacyjna rola rady nie musi być określona w dokumentach instytutu, gdyż wynika ona z natury rzeczy. Członkowie rady powinni być pierwszymi osobami, do których przełożony zwraca się w przypadku wątpliwości. Rada nie powinna być jednak uprawniona na mocy prawa własnego do przedłużenia tego okresu ani do dopuszczenia nowicjusza do profesji wbrew woli przełożonego, tym bardziej że ustawodawca wcale nie wspomina o jej udziale w tych decyzjach.

c. Dopuszczenie do profesji

Dopuszczenie do ślubów odbywa się zgodnie z prawem powszechnym i własnym. Prawo własne powinno precyzować, kto jest przełożonym kompetentnym do podjęcia tej decyzji, przy czym musi to być przełożony instytutu lub jego części. Takiej kompetencji nie ma hierarchia zewnętrzna wobec instytutu³². Do ważności profesji³³ konieczne jest, aby dopuszczenie było dokonane przez kompetentnego przełożonego (*a competenti Superiore*) z udziałem jego rady (*cum voto sui consilii*), zgodnie z prawem (*ad normam iuris*) i w sposób wolny (*libere facta*). Wpływ rady na możliwość działania przełożonego ze względu na powagę sprawy powinien być określony w konstytucjach³⁴.

Zgodnie z powszechnie przyjętą interpretacją kan. 627 KPK 1983 relacje między przełożonym a jego radą w najistotniejszych kwestiach powinny być określone w konstytucjach³⁵. Konstytucje winny zatem precyzować, w jakich przypadkach *votum* rady stanowi zgodę na dopuszczenie kandydata do ślubów, a kiedy ma ono charakter doradczy. Użycie terminu *votum* w kan. 656 KPK 1983 stwarza możliwość odmiennego określenia udziału rady w zależności od tego, czy decyzja przełożonego dotyczy dopuszczenia do pierwszych ślubów, ponowienia profesji czy też dopuszczenia do profesji wieczystej.

³² Por. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata*, s. 202–203; V. de Paolis, *La vita consacrata*, s. 475; D. J. Andrés, *Il diritto dei religiosi*, s. 366.

³³ Kan. 656 nr 3 KPK 1983.

³⁴ Prawo własne może też wprowadzić wymóg zwrócenia się o *votum* do innych osób lub zespołów. Może to być opinia magistra nowicjatu lub przełożonego domu. Calabrese wymienia też zgodę kapituły domu, w którym znajduje się nowicjat. Por. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata*, s. 202n.

³⁵ Por. E. de Montebello, *Le costituzioni di un Istituto religioso*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 3 (1990), s. 215. O konieczności zamieszczenia w konstytucjach fundamentalnych norm dotyczących zarządzania instytutem lub włączania członków stanowią także kan. 587 i 596 KPK 1983.

Przed podjęciem decyzji dotyczącej dopuszczenia kandydata do ślubów, przełożony musi zasięgnąć opinii swojej rady. Jednocześnie decyzja pozytywna zawsze podejmowana jest w sposób wolny, ponieważ ustawodawca w kan. 627 i 656 KPK 1983 nie zobowiązuje przełożonego do działania zgodnego z wolą rady. Andrés wyraża jednak pogląd, według którego – wśród innych sposobów dopuszczania do profesji – istnieje także ten polegający na podejmowaniu decyzji w sposób kolegialny³⁶. Wymagałoby to jednak wyraźnego zapisu w konstytucjach.

d. Niedopuszczenie do profesji

W okresie ślubów czasowych ma miejsce dalsza weryfikacja zdolności profesa do życia w danym instytucie. Kan. 689 § 1 KPK 1983 stanowi, że „zakonnika, którego profesja czasowa wygaśa, właściwy przełożony wyższy po wysłuchaniu swojej rady (*audito suo consilio*) może nie dopuścić do złożenia następnej profesji, jeżeli występują słuszne przyczyny”. Normy te różnią się znacznie od przepisów dotyczących nowicjusza. Zakonnik, raz dopuszczony do ślubów, nabył w instytucie prawa, które podlegają ochronie ze względu na jego status osoby konsekrowanej³⁷.

Przepisy dotyczące niedopuszczenia do ponowienia profesji zostały umieszczone w dwóch rozdziałach kodeksu, a mianowicie w rozdziale zatytułowanym „Przyjmowanie kandydatów i formacja zakonników” (kan. 657 § 1 KPK 1983) oraz w rozdziale „Wyłączenie członków z instytutu” (kan. 689 KPK 1983). Wskazuje to z jednej strony na naturalne wygaśnięcie ślubów złożonych na określony czas, z drugiej jednak strony na to, że decyzja nie dotyczy wyłącznie niedopuszczenia do ślubów, jak to ma miejsce w przypadku nowicjusza. Zgodnie z dyspozycją kan. 689 KPK 1983 oddalenie profesa czasowego nie jest zwyczajnym zaniechaniem czynności prawnej ze strony przełożonego³⁸. Ustawodawca bowiem wyraźnie wskazuje na działanie przełożonego³⁹, wymagając wysłuchania rady przed jego podjęciem.

³⁶ Por. D. J. Andrés, *Il diritto dei religiosi*, s. 368.

³⁷ Por. J. Michowicz, *Tutela giuridica della professione religiosa ad tempus emissa*, „The Person and the Challenges” 6 (2016) no. 1, s. 28n.

³⁸ Zaniechanie mogłoby nastąpić przez brak formalnego przyjęcia i przedstawienia radzie prośby zakonnika o dopuszczenie do profesji zgodnie z kan. 127 KPK 1983, w którym ustawodawca wymaga udziału rady jedynie przed podjęciem czynności prawnej, nie wymaga go natomiast – z oczywistych względów – do zaniechania czynności.

³⁹ Por. V. de Paolis, *La vita consacrata*, s. 566.

Ochrona praw zakonnika wynika wprost z jego więzów z instytutem, powstałych w rezultacie złożenia profesji. W czasie trwania ślubów ma on prawo do życia we wspólnocie. Zatem decyzje dotyczące jego dalszego związku z instytutem wykonywane są wyłącznie w okresie, gdy śluby wygasają. Ponadto osobą, która może zdecydować o odesłaniu zakonnika, musi być przełożony wyższy, po wysłuchaniu swojej rady⁴⁰ (*audito suo consilio*). Prawo własne nie może nadać tej kompetencji innej władzy.

Zgodnie z dyspozycją kan. 689 § 1 KPK 1983 decyzja taka musi być uzasadniona słusznymi przyczynami. W drugim paragrafie analizowanego kanonu prawodawca przedstawia jedną z nich, jaką jest choroba fizyczna lub psychiczna uniemożliwiająca funkcjonowanie w instytucie. Zaznacza jednak konieczność udziału biegłych, którzy zagwarantują fachową ocenę oraz obiektywizm⁴¹, a także konieczność wykluczenia czynników dających zakonnikowi prawo pozostania w instytucie. Są nimi brak zdolności do stanowienia o sobie lub szczególne okoliczności związane z jego chorobą.

W przypadku gdy choroba wynika z zaniedbań instytutu lub powstała na skutek wykonywanej w nim pracy, instytut musi zapewnić zakonnikowi leczenie i opiekę. Prawny obowiązek wzięcia odpowiedzialności za chorego zakonnika na mocy kan. 689 § 2 KPK 1983 musi być związany z ciężkim zaniedbaniem ze strony instytutu, stwierdzonym przez biegłych, lub mieć jednoznaczny związek z pracą w nim wykonywaną⁴². W takim przypadku przełożony zobowiązany jest dopuścić

⁴⁰ Andrés rozważa możliwość zapisania w prawie własnym decydującego głosu rady w tej sprawie. Zob. D. J. Andrés, *Il diritto dei religiosi*, s. 609. Wydaje się jednak, że zarówno sformułowanie *audito suo concilio*, jak i ogólna tendencja przepisów, które stawiają większe wymagania przy dopuszczaniu kandydatów do profesji niż przy ich odsyłaniu, wskazują na głos doradczy. Głos decydujący mógłby jednak dotyczyć występowania okoliczności wykluczających dymisję w przypadku choroby. Tak też sugeruje Elio Gambari. Zob. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tłum. J. F. Bielecki, Kraków 1998, s. 694. Byłoby to zgodne z dekretem *Dum cononicarum legum*, który wprowadził możliwość niedopuszczenia do ponowienia profesji z powodu choroby zakonnika za zgodą rady. Zob. *Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus, Decretum Normae circa usum et administrationem Sacramenti Poenitentiae, praesertim apud Religiosas*, 8.12.1970, nr 5, „Acta Apostolicae Sedis” 63 (1971), s. 319.

⁴¹ Andrés podaje te trzy powody wymagania ekspertyzy. Interpretuje też chorobę jako uniemożliwiającą życie w instytucie w taki sposób, że opuszczenie go daje większą szansę na leczenie i odzyskanie zdrowia. Zob. D. J. Andrés, *Il diritto dei religiosi*, s. 610n.

⁴² Por. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata*, s. 290n.; D. J. Andrés, *Il diritto dei religiosi*, s. 610n.

zakonnika do profesji i traktować go jako chorego członka wspólnoty, który bierze udział w życiu wspólnym i pracach w możliwym dla siebie wymiarze⁴³.

Natomiast w sytuacjach, gdy zaniedbanie nie jest pewne lub ciężkie, brak odpowiedniej terapii wynika z wielkich kosztów lub też związek z pracą wykonywaną w instytucie nie jest istotny, przełożony może w wolności szukać słusznego rozwiązania, kierując się słusnością i miłością⁴⁴.

Zgodnie z kan. 689 § 3 KPK 1983 w sytuacji, gdy na skutek niepoczytalności profes nie może ponowić ślubów, powinien pozostać w instytucie. Zakaz oddalenia profesa nie dotyczy jednak sytuacji, gdy choroba odbierająca zdolność do stanowienia o sobie występowała w sposób ukryty już przed pierwszą profesją⁴⁵.

Rozstrzygnięcie tego, kiedy instytut jest prawnie zobowiązany do podjęcia odpowiedzialności za profesa, wymaga konsultacji z biegłymi ze względu na konieczność osiągnięcia pewności co do informacji medycznej, zarówno związanej z okresem i okolicznościami powstania choroby, jak i rokowaniami dotyczącymi jej dalszego przebiegu.

Przełożony nie jest związany opinią biegłego dotyczącą rokowań w takim znaczeniu, że ciężkość choroby powinna być rozpatrywana w aspekcie zdolności zakonnika do życia i pracy w danym instytucie⁴⁶. W tej kwestii niezbędna jest konsultacja z radnymi.

Warto zaznaczyć, że ustawodawca, zgodnie z przepisami kodeksu pio-benedyktyńskiego (can. 637 CIC), zezwalał na niedopuszczenie profesa do ponowienia profesji w związku z chorobą jedynie w przypadku upewnienia się o jej podstępny przemilczenie lub zatajeniu przed profesją. Według obowiązujących przepisów prawodawca nie tyle uznaje zdrowie za najistotniejsze kryterium dopuszczenia do ponowienia profesji, co raczej znosi dawny zakaz wykluczania profesów z powodów zdrowotnych.

Zadaniem rady jest także pomoc przełożonemu w rozważeniu innych okoliczności utrudniających zakonnikowi życie w instytucie i dążenie do jego celu. Nie muszą być nimi bardzo poważne powody związane z winą⁴⁷, trudnym charakterem, niewy-

43 Por. V. de Paolis, *La vita consacrata*, s. 568.

44 Por. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata*, s. 290n.; D. J. Andrés, *Il diritto dei religiosi*, s. 610n.

45 Por. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata*, s. 290nn.

46 Por. V. de Paolis, *La vita consacrata*, s. 568.

47 Por. D. J. Andrés, *Il diritto dei religiosi*, s. 609n.

starczającą dojrzałością⁴⁸. Przyczyny niedopuszczenia profesa do ślubów nie muszą być na tyle ogólne i poważne, by czyniły go niezdolnym do życia w jakimkolwiek instytucie, lecz powinny być rozpatrywane w odniesieniu do życia lub apostołstwa zgodnego z celem instytutu, którego profes jest członkiem⁴⁹. Słuszną przyczyną może być też fakt, że trudności wynikające z charakteru lub nieadekwatne do wieku zachowania nie zostały pokonane w procesie formacji, choć przełożony, dopuszczając do poprzedniej profesji, był przekonany, że są one możliwe do pokonania⁵⁰.

Jak podaje Andrés, przyczyny niedopuszczenia do profesji mogą zostać zakonnikowi przedstawione na jego prośbę⁵¹. Ma on także prawo do wniesienia rekursu do wyższej władzy. Rekurs byłby uzasadniony w przypadku decyzji wydanej wbrew dyspozycji kan. 689 KPK 1983.

e. Przedłużenie okresu profesji czasowej

Zakonnik uznany za zdatnego do życia w instytucie powinien być dopuszczony do ponowienia profesji (KPK 1983, kan. 657). Prawo własne określa zwyczajny czas profesji czasowej (kan. 655 KPK 1983), może także nadać przełożonemu kompetencję przedłużenia formacji wobec konkretnego zakonnika – jeśli „wydaje się to wskazane” (kan. 657 § 2 KPK 1983). Zgodnie z prawem powszechnym przedłużenie formacji należy wyłącznie do przełożonego⁵², który nie potrzebuje w tym względzie ani zgody, ani opinii rady, podobnie jak w przypadku przedłużenia nowicjatu⁵³. Na skutek decyzji o przedłużeniu okresu profesji czasowej więzy zakonnika z instytutem nie zmieniają się.

48 Kan. 642 KPK 1983 wymienia te przymioty kandydata jako konieczne do przyjęcia do nowicjatu. Jeżeli w trakcie lat formacji ujawniają się u zakonnika niepokonalne braki, nie może on zostać uznany za zdatnego do życia w instytucie.

49 Por. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata di vita consacrata*, s. 290.

50 Por. V. de Paolis, *La vita consacrata*, s. 567.

51 Zob. D. J. Andrés, *Il diritto dei religiosi*, s. 609n.

52 Jak zauważa de Paolis, kodeks nie przewiduje przedłużenia okresu profesji czasowej przez samego zakonnika. Zob. V. de Paolis, *La vita consacrata*, s. 475. Calabrese zaznacza, że choć prawo to przysługuje jedynie przełożonemu, rozeznania niedostatecznej dojrzałości do podjęcia obowiązków profesa wieczystego może dokonać także sam zakonnik lub jego formator. Zob. A. Calabrese, *Istituti di vita consacrata*, s. 201. Każda z tych osób może zatem zwrócić się z prośbą do kompetentnego przełożonego, by w swojej decyzji uwzględnił to rozeznanie.

53 Na analogię wskazuje także użycie sformułowania: *potest prorogari*.

Konsultacja z radą, choć nie jest wprost przewidziana przez ustawodawcę, wynika z samej natury istnienia i działania rady. Ponadto udział rady w tej decyzji zazwyczaj wynika z innych przepisów i sposobu odbywania głosowań. Rada może wpłynąć na przedłużenie okresu profesji czasowej, zgadzając się, by przełożony dopuścił zakonnika do ponowienia profesji, nie zgadzając się jednak na dopuszczenie go do profesji wieczystej⁵⁴. Skoro jednak ustawodawca nie przewiduje *votum* rady w decyzji o przedłużeniu okresu profesji czasowej, prawo własne nie powinno nadawać radzie uprawnień do przedłużenia formacji, gdy przełożony jest przekonany o tym, że należy oddalić zakonnika i nie ma przesłanek wynikających z kan. 698 § 2 lub 3 KPK 1983, które to uniemożliwiają.

Zakończenie

Przepisy dotyczące udziału rady w decyzjach dotyczących dopuszczenia do profesji tworzą spójny system, w którym stopień zaangażowania rady zależy od wpływu decyzji przełożonego na relację zakonnika z instytutem. Prawodawca nie wspomina o udziale rady w sytuacjach, w których więzy związane z profesją nie zmieniają się; obejmują one wszelkie decyzje dotyczące nowicjuszy, z wyjątkiem dopuszczenia ich do ślubów, oraz decyzję o przedłużeniu okresu ślubów czasowych. W trosce o ochronę praw zakonnika ustawodawca przewidział wysłuchanie opinii rady przed niedopuszczeniem go do ponowienia profesji. Najwyższą formą udziału rady jest wymagane przed dopuszczeniem do ślubów wyrażenie *votum*, którego rozumienie powinno być doprecyzowane w prawie własnym. Przełożony, ponosząc osobistą odpowiedzialność za decyzję, zobowiązany jest do jej uprzedniej konsultacji z radą lub do uzyskania zgody.

Przepisy te pozostają w zgodzie z normami podkreślającymi odrębność przełożonego wobec ustanowionego przy nim zespołu i zapewniają równowagę między osobistym charakterem władzy a rozeznaniem wspólnotowym. Wskazują też, że prawodawca – przewidując dwa odrębne akty składające się na decyzję – koncentruje się

⁵⁴ Prawo własne może też stanowić, że głos rady jest konieczny do ważności dopuszczenia do profesji wieczystej, zaś doradczy w kwestii dopuszczenia do ponowienia profesji. W takiej sytuacji przełożony może dopuścić zakonnika do ponowienia profesji, lecz nie uzyskać zgody na dopuszczenie go do profesji wieczystej. Andrés zauważył jednak, że w większości instytutów wymagana jest zgoda rady do dopuszczenia zakonnika do profesji. Zob. D. J. Andrés, *Il diritto dei religiosi*, s. 367.

na ochronie instytutu przed dopuszczaniem do profesji osób niezdatnych do realizacji jego celów.

ABSTRAKT

Udział rady w decyzjach przełożonego dotyczących dopuszczenia zakonnika do profesji

Artykuł analizuje normy prawne regulujące współpracę wyższego przełożonego instytutu zakonnego z jego radą, koncentrując się na ogólnych zasadach tej relacji, a także na procesie dopuszczania zakonnika do profesji. Celem jest ukazanie zakresu kompetencji przełożonego, znaczenia *votum* rady oraz innych form jej uczestnictwa w podejmowaniu decyzji dotyczących więzów kandydata z instytutem.

Przedmiotem analizy są normy kodeksu prawa kanonicznego oraz regulacje prawa własnego. Wskazano, że prawidłowo uregulowane procedury decyzyjne stanowią istotny element ochrony integralności instytutu i realizacji jego celu, przy jednoczesnym uwzględnieniu zasady sprawiedliwości oraz ochrony praw kandydata. Artykuł ukazuje spójność norm kodeksowych regulujących udział rady w procesie decyzyjnym oraz ich zgodność z zasadą osobistej odpowiedzialności przełożonego.

Słowa kluczowe: przełożony wyższy, *votum* rady, dopuszczenie do profesji

ABSTRACT

Council participation in the decision-making process of admitting to a religious profession

The article examines the legal norms regulating the cooperation of the major superior of a religious institute with the council, focusing on the general principles of this relationship as well as the process of admitting to a religious profession. The goal is to demonstrate the scope of the superior's competences, the significance of the counselor's *votum* and other forms of their participation in making decisions concerning the candidate's ties with the institute.

The subject of this study is the norms of the Code of Canon Law and the regulations of proper law. Properly regulated decision-making procedures are an important element

in protecting the integrity of the institute and achieving its goal while considering the principle of justice and the protection of the candidate's rights. The article shows that the code norms governing the council's participation in the decision-making process and their compliance with the principle of the superior's personal responsibility are consistent.

Keywords: major superior, council *votum*, admission to profession

BIBLIOGRAFIA

1. Andrés D. J., *Il diritto dei religiosi. Commento esegetico al codice*, Roma 1999.
2. Bogdan F., *Prawo instytucji życia konsekrowanego. Nowe prawo zakonne*, Poznań–Warszawa 1977.
3. Calabrese A., *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica*, Città del Vaticano 2010.
4. Chrapkowski A., Krzywda J., *Sub can. 597*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/2, red. J. Krukowski, Poznań 2006, s. 30–31.
5. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983) pars 2, s. 1–317; tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 r. Zaktualizowany przekład na język polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski*, Poznań 2022.
6. *Codex Iuris Canonici, Pii x Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae xv auctoritate promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), pars 2, s. 1–593.
7. Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *La vita fraterna in comunità. Congregavit nos in unum Christi amor*, 2.02.1994, Città del Vaticano 1994; tekst polski: *Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja: Życie braterskie we wspólnocie. Congregavit nos in unum Christi amor*, w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do „Ripartire da Cristo”*, red. B. Hylla, wyd. 2 popr., uzup. poszerz., Kraków 2003, s. 499–548.
8. De Paolis v., *La vita consacrata nella Chiesa*, Venezia 2010.
9. Franciscus PP., *Litterae apostolicae motu proprio datae Vos estis lux mundi*, ze zmianami z 25.03.2023, „Acta Apostolicae Sedis” 116 (2023) nr 4, s. 394–404.
10. Gambari E., *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tłum. J. F. Bielecki, Kraków 1998.
11. Iannone F., *Il Capitolo generale. Saggio storico-giuridico*, Roma 1988.

12. Michowicz J., *Tutela giuridica della professione religiosa ad tempus emissa*, „The Person and the Challenges” 6 (2016) no. 1, s. 225–241, <https://doi.org/10.15633/pch.1666>.
13. Montebello E. de, *Le costituzioni di un Istituto religioso*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 3 (1990), s. 214–220.
14. Panizzollo F., *La potestà di governo nella vita consacrata. Linee di sviluppo storico-giuridico ed ecclesiologico*, Venezia 2009.
15. Perlasca A., *Il Superiore e il suo consiglio (can. 127 § 1)*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 23 (2010), s. 311–323.
16. Pontificia Commissio Codici iuris canonici authenticæ interpretando, *De Superiore eiusque Consilio*, „Acta Apostolicae Sedis” 77 (1985), s. 771; tekst polski w: *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2023, s. 1084.
17. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema De Institutis vitae consecratae organis consultationis transmittitur*, „Communicationes” 9 (1977), s. 53–61.
18. Recchi S., *Commento a un canone. Il consiglio evangelico dell'obbedienza (can. 601)*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 24 (2010), s. 450–455.
19. Rincón-Péres T., *Sub can. 596*, w: *Code of canon law annotated*, eds. E. Caparros, M. Theriault, J. Thorn, Montréal 1993, s. 419–420.
20. Rincón-Péres T., *Sub can. 627*, w: *Code of canon law annotated*, eds. E. Caparros, M. Theriault, J. Thorn, Montréal 1993, s. 434–436.
21. Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus, *Decretum Normae circa usum et administrationem Sacramenti Poenitentiae, praesertim apud Religiosas*, 8.12.1970, „Acta Apostolicae Sedis” 63 (1971), s. 318–319.

ks. Andrzej Wójcik

 <https://orcid.org/0000-0003-2638-2679>

 e-mail: andrzej.wojcik@upjp2.edu.pl

UNIwersYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

 <https://ror.org/0583g9182>

Antropologiczno-prawne a psychologiczne znaczenie pozytywnego aktu woli z kan. 1101 § 2 kodeksu prawa kanonicznego. Możliwość paradoksalnej opozycji

1. Różnica pomiędzy antropologicznym a psychologicznym znaczeniem pozytywnego aktu woli

Interpretacja zawartych w kan. 1101 § 2 kodeksu prawa kanonicznego¹ terminów charakteryzujących symulację powinna dokonywać się zawsze w perspektywie kan. 1057 KPK, który precyzuje, co jest przyczyną sprawczą zaistnienia małżeństwa². Skoro jest nim „akt woli”, to także za jego przyczyną musi dokonać się symulacja powodująca nieważność małżeństwa. Prawodawca podkreśla tę prawdę, dodając do owego symulacyjnego „aktu woli” z kan. 1101 KPK przymiotnik „pozytywny”. Zatem tylko „pozytywny” akt woli może stać się narzędziem „wykluczenia” samego małżeństwa, jego istotnego przymiotu lub elementu.

¹ Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 r. Zaktualizowany przekład na język polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 2022 [dalej: KPK].

² Por. P.-J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial*, Pamplona 1998, s. 192.

Należy jednak pamiętać, że termin „pozytywny akt woli”, tak często poddawany kanonistycznej egzegezie, nie zawsze odnosi się do jakiegoś konkretnego fenomenu psychologicznego. Opisuje raczej fenomen antropologiczny, czyli sprawczy, skuteczny akt woli. Różnica między wymiarem antropologicznym i psychologicznym polega na tym, że ten pierwszy jest charakteryzowany przez wymierny skutek aktu (powstanie lub brak powstania węzła małżeńskiego), drugi zaś przez subiektywne przeżycie podmiotu, który tego aktu dokonuje lub nie dokonuje. Nie można zatem mylić niektórych stosunkowo często występujących psychologicznych konkretyzacji terminu „pozytywny akt woli” z antropologicznym i prawnym znaczeniem symulacji konsensu. Termin ten nie jest bowiem opisem jakiegoś psychologicznego mechanizmu³. Biograficzne, a więc także psychologiczne okoliczności prowadzące kogoś do symulacji, mogą być bardzo różnorodne, a zatem zawsze jedyne i wyjątkowe. Zmiany społeczne i kulturowe zwiększają zakres nowych stanów faktycznych symulacji, która ze swej strony pozostaje tym samym antropologicznym i prawnym fenomenem⁴.

Z drugiej strony należy zauważyć, że termin „pozytywny akt woli, który coś wyklucza” jest w sposób konieczny związany z konkretnymi psychologicznymi stanami podmiotu, który tego aktu dokonuje, mając jego świadomość i konkretnie go przeżywając. Kanonista podejmujący się jego egzegezy musi natomiast używać terminów antropologicznych, ponieważ wyjaśnia mechanizm antropologiczny rodzący konkretne prawne skutki. Terminy te jednak w sposób nieunikniony posiadają również swoje konotacje psychologiczne. Prawnik powinien zatem w sposób precyzyjny rozróżniać znaczenie antropologiczne i psychologiczne terminów używanych w wykładni kanonu 1101 KPK. Nieumiejętność dokonania takiego rozróżnienia może prowadzić do poważnych błędów w rozeznaniu konkretnego przypadku symulacji konsensu.

2. Możliwość istnienia sprzeczności pomiędzy psychologicznym i antropologiczno-prawnym znaczeniem pozytywnego aktu woli

Należy szczególnie pamiętać o potrzebie owego rozróżnienia w momencie przywoływania cech charakterystycznych wykluczającego pozytywnego aktu woli, które mają znaczenie antropologiczno-prawne i jednocześnie posiadają wyraźne konotacje

3 Por. P.-J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial*, s. 199.

4 Por. P.-J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial*, s. 200.

psychologiczne. Wykluczający pozytywny akt woli musi być bowiem – zgodnie z doktryną i jurysprudencją – rzeczywiście aktem, czyli determinacją woli i jej aplikacją do czynności, która ma się dokonać. Ma być także rzeczywiście *pozytywny*, a więc „powzięty z pewną mocą: pozytywnie”⁵. Wspomniane rozróżnienie będzie jeszcze bardziej konieczne w obliczu obecnego w doktrynie i jurysprudencji stwierdzenia, że pozytywny akt woli oznacza „przejście od bierności do czynnego działania, tj. do akcji; nie jest to zwykła skłonność czy wola habitualna niedeterminująca aktu, ani wola interpretatywna, ujawniająca określone dyspozycje, pragnienia, aspiracje czy upodobania, ani też nadzieja lub zwykłe przewidywanie”⁶. Pozytywny akt woli powinien odróżniać się zatem w tej perspektywie od inercji woli⁷. Nie tyle jest „niechceniem” (*nolle*), ile „chceniem nie” (*velle non*)⁸.

Należy pamiętać, że powyższa charakterystyka nie zawsze będzie przystawała do potocznego psychologicznego rozumienia terminów w niej użytych. Zatem zawsze należy je rozumieć w perspektywie antropologicznej, czyli jako te, które opisują skuteczną przyczynę sprawczą niezastnienia małżeńskiego węzła mimo celebracji ślubu. Jest możliwe bowiem, że obecność antropologicznie rozumianego pozytywnego aktu wykluczającego będzie kompatybilna z tym, co potocznie i psychologicznie rozumiemy jako *bierność* woli czy *nieobecność* owego „chcenia nie” w momencie zawierania małżeństwa.

W zrozumieniu tej pozornej sprzeczności może pomóc odwołanie się do wspomnianej symetrii pomiędzy „pozytywnym” aktem woli konstytuującym małżeński konsens (por. kan. 1057 KPK) a pozytywnym aktem woli konstytuującym symulację (por. kan. 1101 § 2 KPK). Kanon 1101 KPK jest bowiem negatywem kan. 1057 KPK. Pedro-Juan Viladrich opisuje tę symetrię, używając terminu „zamiana” lub „podmiana”. W przypadku symulacji wola małżeńska zostaje bowiem zamieniona u nupturienta na wolę niemałżeńską. Efektem tego procesu jest, z jednej strony, nieobecność woli prawdziwie małżeńskiej skierowanej do integralnie ujętego przedmiotu (małżeństwa), który ma swoje istotne przymioty i elementy, z drugiej zaś, obecność woli skierowanej do przedmiotu, w którym tychże przymiotów lub elementów nie

5 Por. W. Góralski, *Pozytywny akt woli* (kan. 1101 § 2 KPK) w świetle doktryny i orzecznictwa rotalnego, „Roczniki Nauk Prawnych” 31 (2021) nr 2, s. 127.

6 W. Góralski, *Pozytywny akt woli*, s. 130. Wojciech Góralski odwołuje się tutaj do: A. Stankiewicz, *De iurisprudencia rotali recentiore circa simulationem totalem et partialem*, „Monitor Ecclesiasticus” 122 (1997) nr 3–4, s. 418.

7 Por. W. Góralski, *Pozytywny akt woli*, s. 133.

8 Por. W. Góralski, *Pozytywny akt woli*, s. 134.

ma. Wykluczenie z kan. 1101 § 2 KPK nie zawsze jest zatem fenomenem psychologicznym, zawsze jednak konieczną *konsekwencją* wspomnianej zamiany⁹. Ta zaś również, ze swej strony, nie zawsze jest fenomenem psychologicznym. Nie trzeba mieć bowiem koniecznie psychologicznej świadomości zamieniania czegoś na coś, żeby mogła mieć miejsce symulacja konsensu. Woli prawdziwie małżeńskiej mogło nigdy nie być w nupturientie. Nie musiał mieć zatem psychologicznego doświadczenia zamiany w sobie jednej woli na drugą. W wyniku wyjątkowego procesu biograficznego i psychologicznego wola różna od małżeńskiej zajęła u niego miejsce, w którym powinna i mogłaby istnieć wola małżeńska¹⁰.

3. Zgoda trwająca a symulacyjna wola wirtualna

Zadajmy w tym miejscu pytanie, kiedy ów psychologiczny proces może prowadzić do psychologicznego i subiektywnego doświadczenia tego, co prawdomówny nupturient mógłby nazwać biernością swojej woli w momencie zawierania małżeństwa, podczas gdy, z punktu widzenia antropologicznego, a więc prawnego i sprawczego, będzie w rzeczywistości dokonywał symulacji za pomocą wykluczającego pozytywnego aktu woli, o którym mowa w kan. 1101 § 2 KPK.

Odwołajmy się tutaj jeszcze raz do wspomnianej powyżej symetrii pomiędzy konsensem i aktem symulacyjnym w kontekście fenomenu tzw. zgody trwającej. Ten ostatni ma miejsce w przypadku wyrażenia naturalnie wystarczającego konsensu małżeńskiego, który z jakiejś przyczyny okazał się nieskuteczny. Kanon 1107 KPK stanowi: „Chociaż małżeństwo zostało zawarte nieważnie z racji przeszkody lub braku formy, to jednak domniemywa się, że wyrażona zgoda trwa, dopóki nie uzyska się pewności jej odwołania”. Zgoda trwająca będzie w tym kontekście specyficznym stanem woli (postawą) zapoczątkowanym przez konkretną decyzję (konsens naturalnie wystarczający i prawnie nieskuteczny). Ów stan, jeśli jest

9 Por. P.-J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial*, s. 210.

10 Antoni Stankiewicz, komentując teorię *podmiany* J.-P. Viladricha, wydaje się nieprecyzyjnie rozumieć intencję tego ostatniego w kategoriach psychologicznych. Píše bowiem: „...nie wydaje się konieczne ujmowanie woli symulacyjnej jako woli zastępującej [...]. Zamiana zakłada bowiem wcześniejsze istnienie prawdziwej woli małżeńskiej, podczas gdy w symulacji pozytywny akt woli, wykluczając małżeństwo lub jego istotną treść (kan. 1101 § 2), wskazuje, że istnieje możliwość powstania takiej woli małżeńskiej w ramach wewnętrznych psychicznych zdolności symulanta” (A. Stankiewicz, *La simulazione del consenso in generale*, „Ius Ecclesiae” 14 (2002), s. 654).

„zgoda trwającą” w rozumieniu kan. 1107 KPK, nie podlega żadnym chronologicznym przerwom¹¹. Trwa również w momentach nieświadomości (np. w czasie snu). Nie musi więc być aktualnie i psychologicznie przeżywany, aby cały czas „trwać”. Na bazie owego trwania kompetentna władza może dokonać *sanatio in radice* małżeństwa i sprawić, że od momentu *sanatio* zacznie ono istnieć. Akt *sanatio* uwalnia zatem antropologiczną i prawną sprawczość wspomnianego stanu woli nupturienta, który wcześniej nieważnie zawarł małżeństwo. Co jest zatem w tym przypadku przyczyną sprawczą zaistnienia małżeństwa po stronie nupturienta? Jest nią stan woli, który może istnieć i skutecznie działać również w momentach, kiedy nupturient psychologicznie nie podejmuje i nie ma świadomości podejmowania żadnych aktów woli. Dla skuteczności *sanatio* konieczny jest brak odwołania, czyli świadomego i decyzyjnego zlikwidowania owego stanu woli akceptującego małżeński status.

Odwołując się do nadmienionej wcześniej symetrii pomiędzy małżeńskim konsensem a aktem symulacyjnym, można stwierdzić, że sprawczość tego ostatniego może być w pewnych przypadkach analogiczna do sprawczości zgody trwającej. Będziemy mieli wtedy do czynienia z tym, co doktryna nazywała już pod rządami poprzedniego kodeksu wolą wirtualną, wystarczającą, aby utożsamić ją z wykluczającym pozytywnym aktem woli z can. 1086 § 2 CIC z 1917¹² roku¹³ oraz z tym samym aktem wymienionym w kan. 1101 § 2 KPK¹⁴. Intencja (wola) wirtualna polega na podjętym wcześniej akcie woli, który nie został odwołany i w ten sposób zachowuje swoją sprawczość w czasie późniejszym¹⁵. W przypadku symulacji ów czas późniejszy będzie momentem zawierania małżeństwa. Wspomniany stan woli nieodwołanej może być subiektywnie i psychologicznie interpretowany przez tego, kto w tym stanie woli trwa jako pewnego rodzaju brak aktywności, czy wręcz bierności woli, nie zaś jako klasyczne w interpretacji symulacyjnego pozytywnego aktu woli „chcenie nie”.

¹¹ Por. J. Hervada, *La revocación del consentimiento matrimonial*, w: J. Hervada, *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Pamplona 2000, s. 552.

¹² *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificus Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, 27.05.1917, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), pars 2.

¹³ Por. M. Gas Aixendri, *La formación del concepto „acto positivo de voluntad” contrario al matrimonio hasta el CIC 1983*, w: „Iustitia et iudicium”. *Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, a cura di J. Kowal, J. Llobell, Libreria Editrice Vaticana 2010, s. 759–760.

¹⁴ Por. A. Stankiewicz, *Concretizzazione del fatto simulatorio nel „positivus voluntatis actus”*, „Periodica” 87 (1998), s. 285.

¹⁵ Por. W. Góralski, *Pozytywny akt woli*, s. 140.

4. Symulacyjna wola „*implicite*” a pozytywny akt woli

Psychologicznie doświadczenie „nieaktywności” lub bierności woli symulacyjnej może być wzmocnione w przypadku, kiedy pozytywny akt woli, o którym mowa w kan. 1101 § 2 KPK, będzie tożsamy z tym, co doktryna i jurysprudencja nazywa aktem symulacyjnym domyślnym (*implicite*)¹⁶. Dokonuje się on wtedy, kiedy wykluczający skutek nie jest treścią, czyli intencjonalnym przedmiotem woli symulacyjnej. Bezpośrednim przedmiotem pozytywnego aktu woli nie musi być bowiem jego wykluczający skutek. Jeśli np. *jedyny* przedmiot pozytywnego aktu woli stanowi ślubna celebracja – co pośrednio spowoduje nieobecność samego węzła małżeńskiego jako przedmiotu aktu woli (por. kan. 1057 § 2 KPK) – to będziemy mieli do czynienia z wykluczeniem tegoż węzła¹⁷. W konsekwencji „nieścisle jest twierdzenie, iż małżeństwo należy uznać za ważne, jeśli nupturient nie dokonał pozytywnego aktu woli wykluczającego prawną skuteczność ślubnej celebracji, nawet jeśli nie posiadał w sobie wewnętrznej woli jego zawarcia”¹⁸. Oznaczałoby to *contrario sensu*, w perspektywie kan. 1057 KPK, definiującego także „pozytywny” akt woli konstytuujący małżeński konsens, że sprawcą przyczyną zawarcia małżeństwa mógłby być „pozytywny” akt woli, którego jedynym przedmiotem jest forma zawarcia małżeństwa¹⁹. Takie zaś wnioskowanie jest w sposób oczywisty błędne²⁰. Jurysprudencja i doktryna przewyciężyła w ten sposób istniejące w dawnej linii orzeczniczej i doktrynie wymaganie – dla potwierdzenia rzeczywistej symulacji – dwóch aktów woli symulującego: jednego, którego przedmiotem byłoby zaistnienie zewnętrznego znaku konsensu (celebracja), drugiego zaś, którego przedmiotem byłoby wykluczenie sprawczej skuteczności tego znaku²¹. Istnienie owego wymagania było podyktowane szczególnym rozumieniem „pozytywności” aktu woli symulującego. Niebagatelne znaczenie miało tutaj mało precyzyjne rozróżnienie jego aspektów psychologicznych oraz antropologiczno-prawnych.

¹⁶ Por. W. Góralski, *Pozytywny akt woli*, s. 139.

¹⁷ Por. P.-J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial*, s. 211–212.

¹⁸ Por. P.-J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial*, s. 209.

¹⁹ Por. P.-J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial*, s. 209.

²⁰ Por. J. Hervada, *La simulación total. (Comentario a al sentencia de la S.R.R. de 22-II-1961 c. Canals)*, w: J. Hervada, *Una caro*, s. 337.

²¹ Por. M.A. Ortiz, *En torno al acto positivo de voluntad y la simulación total del consentimiento*, w: *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio. X Congreso Internacional de Derecho Canónico*, coord. P.-J. Viladrich, J. Escrivá-Ivars, J. I. Bañares, J. Miras, Pamplona 2000, s. 1161.

W przypadku aktu symulacyjnego domyślnego (*implicite*) wola nupturienta chce przedmiotu, który sam w sobie jest niekompatybilny z antropologiczną prawdą małżeństwa, choć jego bezpośrednim przedmiotem nie jest skutek wykluczający. Wola chce owego niekompatybilnego z małżeństwem przedmiotu, zaś efekt wykluczający jest pośrednim rezultatem owej niekompatybilności. Pozytywność aktu woli nie jest zatem przeciwna jego charakterowi *implicite*²², jeśli owej pozytywności nie rozumiemy w jej wyłącznie psychologicznym znaczeniu.

5. Dowodzenie wirtualnej symulacyjnej woli „*implicite*”

Rodzi się w tym momencie pytanie, w jaki sposób na poziomie procesowym rozstrzygać o istnieniu lub nieistnieniu w nupturientie, w momencie zawierania małżeństwa, wirtualnej intencji *implicite*, tożsamej z symulującym pozytywnym aktem woli. Wirtualność oznacza raczej stan woli niż aktualny jej akt, zaś jej charakter *implicite* oznacza, że skutek wykluczający aktu nie był jego bezpośrednim przedmiotem. Te dwie charakterystyki wspomnianej intencji mogą sprawić, iż nie jest niemożliwa sytuacja, w której strona procesowa, która jako nupturient dokonała tego aktu, może szczerze stwierdzić, że niczego nie wykluczała i niczego nie symulowała. Stwierdzi tak, ponieważ będzie odpowiadać w kluczu czysto psychologicznego subiektywnego doświadczenia. Jak w takiej sytuacji możliwe byłoby obalenie domniemania ważności małżeństwa, a więc domniemania, że pozytywnego i wykluczającego aktu woli w nupturientie nie było? Czy możliwe byłoby udowodnienie takiego aktu, jeśli wspomniana strona procesowa nie przystąpiła do procesu lub nigdy wcześniej nikomu nie opowiadała o swojej koncepcji małżeństwa?

Jest to w pewnych przypadkach możliwe, ponieważ wspomniana wola wirtualna oznacza pewną trwałą postawę i wyraża się w czynach. Mogą one stanowić dowód istnienia w nupturientie, w momencie zawierania małżeństwa, intencji wirtualnej ucieleśnionej w konkretnym postępowaniu. Dowód taki może okazać się przekonujący na podstawie zasady *facta potiora verbis*, stosowanej przez Trybunał Roty Rzymskiej²³.

²² Por. C. Peña García, *Acto de voluntad implícito y simulación del consentimiento*, „Revista Española de Derecho Canónico” 81 (2024), s. 308.

²³ Por. C. Peña García, *Acto de voluntad implícito*, s. 313–314.

6. Przemiany obyczajowe a symulacyjna wirtualna wola „*implicite*”

Powyższa forma symulacji może występować coraz częściej ze względu na dokonujące się przemiany kulturowe. Często sytuacją jest obecnie wspólne zamieszkiwanie par przed ślubem na tzw. partnerskiej zasadzie. Terminy „partner” i „partnerka” weszły do języka potocznego, zastępując słowa „konkubent”, „konkubina”. Ta filologiczna zmiana może nierzadko oznaczać takie utrwalenie w partnerach ich „partnerskiego” podejścia do wzajemnej relacji, że stanie się ono źródłem powstania symulacyjnej wirtualnej intencji *implicite*. Wystarczy, że partnerzy, z punktu widzenia psychologicznego, zachowują się *biernie* w momencie zawierania małżeństwa – które z jakichś przyczyn postanowili celebrować – i nie zmieniają poprzez konsens małżeński swojego „partnerskiego” podejścia do siebie. Ich szczególna niemalżeńska *forma mentis* pozostanie ta sama. Nie pozbędą się np. posiadanego przez siebie, jak mniemają, prawa do absolutnej indywidualnej autonomii w podejmowaniu ważnych decyzji życiowych dotyczących długiej nieobecności w domu, kariery, która może tę nieobecność powodować, posiadania dzieci, możliwości relacji intymnych z innymi osobami itp. Wystarczy, że nie zmieniają dotychczasowej postawy, aby można stwierdzić, iż pozytywnym aktem woli wykluczyli samo małżeństwo, jego istotny przymiot lub istotny element. Dodowem owego aktu będzie przede wszystkim ich niezmienione postępowanie zarówno przed ślubem, jak i po nim. Paradoxem takiej sytuacji jest fakt, że, aby symulacja nie miała miejsca, musi zostać aktywnie, czyli „pozytywnym” aktem woli, odwołana symulacyjna wirtualna (trwająca) intencja *implicite*, która jest tożsama z wykluczającym pozytywnym aktem woli w rozumieniu kan. 1101 § 2 KPK.

Na zakończenie warto zauważyć, że figura symulacyjnego wykluczenia *implicite*, szczególnie w przypadku symulacyjnej woli wirtualnej, zbliża się do błędu determinującego wolę, o którym mowa w kan. 1099 KPK. Bliskość obu tytułów wyraża się w nierzadkiej możliwości przekształcenia w nupturienie postawy błędu na symulację w momencie uświadomienia sobie przez nupturienta, że błędzi. Cechą charakterystyczną błędu jest bowiem nieświadomość błędzenia. Błąd w pewnym momencie uświadomiony może stać się wtedy przyczyną symulacji²⁴.

²⁴ Por. F. Viscome, *La relación entre „exclusión implícita” y el „error determinante de la voluntad” en la reciente jurisprudencia Rotal*, „Ius Communionis” 11 (2023), s. 336–337.

ABSTRAKT

Antropologiczno-prawne a psychologiczne znaczenie pozytywnego aktu woli z kan. 1101 § 2 KPK. Możliwość paradoksalnej opozycji

Termin „pozytywny akt woli” z kan. 1101 § 2 KPK posiada znaczenie prawne wypływające z jego znaczenia antropologicznego. Akt ten jest przyczyną sprawczą symulacyjnego wykluczenia, które powoduje wadę konsensu małżeńskiego i w rezultacie nieważność małżeństwa. Termin „pozytywny akt woli” posiada również swoje konotacje psychologiczne. Artykuł opisuje przypadek możliwej sprzeczności pomiędzy antropologiczno-prawnym a psychologicznym znaczeniem tego terminu. Podejmujący się egzegezy tego terminu musi precyzyjnie rozróżniać oba jego znaczenia. Ich wzajemna opozycja może mieć miejsce szczególnie wtedy, kiedy pozytywnym akt woli z kan. 1101 § 2 KPK jest tzw. wola wirtualna „*implicite*”. W dobie współczesnych przemian obyczajowych może być ona coraz częstszą przyczyną sprawczą symulacji konsensu małżeńskiego.

Słowa kluczowe: symulacja konsensu małżeńskiego, pozytywny akt woli, wola wirtualna „*implicite*”

ABSTRACT

Anthropological-legal vs. psychological meaning of the positive act of will in Canon 1101 § 2 of the Code of Canon Law. The possibility of a paradoxical opposition

The term “positive act of will” in Canon 1101 § 2 of the CCL has a legal meaning flowing from its anthropological meaning. This act is the efficient cause of simulative exclusion, which produces a defect in the matrimonial consent and, as a result, the invalidity of the marriage. The term “positive act of will” also has its psychological connotations. The article describes a possible contradiction between the anthropological-legal and psychological meanings of the term. The one undertaking the exegesis of this term must precisely distinguish between its two meanings. Their mutual opposition may take place especially when the positive act of will from can. 1101 § 2 CCL is the so-called *implicit* virtual will. In the era of modern moral changes, it may be an increasingly frequent cause of simulation of the matrimonial consent.

Keywords: simulation of the marriage consent, positive act of will, “implicit” virtual will

BIBLIOGRAFIA

1. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificus Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, 27.05.1917, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), pars 2, s. 1–593.
2. Góralski W., *Pozytywny akt woli (kan. 1101 § 2 KPK) w świetle doktryny i orzecznictwa rotalnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 31 (2021) nr 2, s. 123–152.
3. Gas Aixendri M., *La formación del concepto „acto positivo de voluntad” contrario al matrimonio hasta el CIC 1983*, w: „Iustitia et iudicium”. Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz, a cura di J. Kowal, J. Llobell, Libreria Editrice Vaticana, 2010, s. 753–779.
4. Hervada J., *La revocación del consentimiento matrimonial*, w: J. Hervada, *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Pamplona 2000, s. 551–567.
5. Hervada J., *La simulación total. (Comentario a al sentencia de la S.R.R. de 22-II-1961 c. Canals)*, w: J. Hervada, *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Pamplona 2000, s. 303–340.
6. *Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 r. Zaktualizowany przeład na język polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski*, Poznań 2022.
7. Ortiz M.A., *En torno al acto positivo de voluntad y la simulación total del consentimiento*, w: *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio. X Congreso Internacional de Derecho Canónico*, coord. P.-J. Viladrich, J. Escrivá-Ivars, J.I. Bañares, J. Miras, Pamplona 2000, s. 1159–1174.
8. Peña García C., *Acto de voluntad implícito y simulación del consentimiento*, „Revista Española de Derecho Canónico” 81 (2024), s. 303–332.
9. Stankiewicz A., *Concretizzazione del fatto simulatorio nel „positivus voluntatis actus”*, „Periodica” 87 (1998), s. 257–286.
10. Stankiewicz A., *La simulazione del consenso in generale*, „Ius Ecclesiae” 14 (2002), s. 639–654.
11. Viladrich P.-J., *El consentimiento matrimonial*, Pamplona 1998.
12. Viscome F., *La relación entre „exclusión implícita” y el „error determinante de la voluntad” en la reciente jurisprudencia Rotal*, „Ius Communionis” 11 (2023), s. 317–338.

Maciej Hulicki

 <https://orcid.org/0000-0002-5279-4899>

 e-mail: m.hulicki@uksw.edu.pl

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://ror.org/05sdyjv16>

Etyka i regulacja sztucznej inteligencji w świetle katolickiej nauki społecznej

Technologie od wieków nieustannie zmieniają rzeczywistość, w której funkcjonuje człowiek. Jednak tylko niektóre z nich odpowiedzialne są za transformację świata, mają charakter gruntowny, a ich znaczenie jest przełomowe. W historii można wyróżnić kilka takich rozwiązań technicznych, które zmieniły społeczeństwo nie do poznania, np. koło, druk, silnik spalinowy, elektryczność, komputer, a ostatnio Internet. Kolejnym tego rodzaju wynalazkiem, który już obecnie przeobraża realia społeczno-ekonomiczne jest sztuczna inteligencja (dalej: AI). Współczesny postęp techniczny i stopień wdrożenia tej technologii w społeczeństwie każe zakładać, że jej wpływ będzie coraz większy, a jej znaczenie będzie rosło w tempie wykładniczym. Jak z każdą technologią, również z AI związane są rozmaite zagrożenia. Jednak skala jej zastosowania i ogromne możliwości powodują, że zagrożenia te nabierają jeszcze większej wagi. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie ma technologii, które są z natury złe lub dobre, lecz to sposób ich wykorzystania przez człowieka może być pozytywny lub szkodliwy¹.

Przełomowe technologie implikują powstanie nowej rzeczywistości, którą należy dobrze poznać i zrozumieć, aby dostosować do niej dotychczasowe narzędzia i metody. Stąd Kościół katolicki nie przygląda się biernie zachodzącej cyfryzacji, lecz zgodnie z kan. 747 § 1, mając obowiązek i przyrodzone prawo przepowiadania

¹ Zob. J. Kloch, *To nie sztuczna inteligencja jest niebezpieczna, tylko człowiek*, rozm. przepr. T. Królak, [tysol.pl](https://www.tysol.pl), 30.01.2025, <https://www.tysol.pl/a134713-wywiad-ks-prof-kloch-to-nie-sztuczna-inteligencja-jest-niebezpieczna-tylko-czlowiek>.

Ewangelii wszystkim narodom, również poprzez wykorzystanie odpowiednich środków społecznego przekazu, aktywnie w tym procesie uczestniczy, wykorzystując w swojej działalności instrumenty, które dają nowe technologie², przede wszystkim w zakresie ewangelizacji nowych „cyfrowych kontynentów”³. Widać to dobrze w kontekście stosunku Kościoła do technologii internetowych, który choć świadomy jest pewnych zagrożeń, w pierwszej kolejności podkreśla dobre aspekty Internetu i wskazuje jego ogromny potencjał⁴. Zainteresowanie Kościoła tego rodzaju narzędziami sprowadza się głównie do dwóch elementów: wspierania ich „właściwego rozwoju i właściwego wykorzystania w imię rozwoju ludzkości, sprawiedliwości i pokoju”, lecz również do samego sposobu komunikacji – zwłaszcza ze strony Kościoła – która powinna być „wzorcowa, odzwierciedlająca najwyższe standardy prawdomówności, odpowiedzialności, wrażliwości na prawa człowieka oraz inne istotne zasady i normy”⁵. W tym kontekście Kościół podkreśla istotność środków masowego komunikowania, które są „wspaniałymi odkryciami technologicznymi”, a które mogą bardzo przysłużyć się ludzkości, o ile zostaną prawidłowo wykorzystane⁶. Jak wskazał papież Paweł VI, „Kościół byłby winny przed Panem, gdyby nie wykorzystywał tych potężnych środków, które dzięki ludzkim umiejętnościom stają się z dnia na dzień coraz doskonalsze”⁷. Dlatego też „przywódcy kościelni są zobowiązani do wykorzystania «pełnego potencjału ery komputerowej» w służbie ludzkiej”⁸.

2 Przykładowo stworzona została aplikacja Magisterium AI, w której udostępniono chat bota, który może m.in. przygotować modlitwę, napisać homilię, czy odpowiedzieć na pytanie dotyczące prawa kościelnego.

3 W. Młeczko, *Jak ewangelizować świat cyfrowy? Wskazania Benedykta XVI w orędziach na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu*, „Studia Socialia Cracoviensia” 6 (2014) nr 1, s. 199–200, <https://doi.org/10.15633/ssc.765>.

4 Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *The Church and Internet*, Watykan, 22.02.2002.

5 Ibidem, nr 3.

6 Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*, Watykan, 4.12.1963, nr 1–2.

7 Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, Watykan, 8.12.1975, nr 45.

8 Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *The Church and Internet*, op. cit., nr 11. Co więcej, zgodnie z kan. 822 § 1: „Pasterze Kościoła, korzystając z prawa przysługującego Kościołowi, powinni dokładać starań, by w wypełnianiu swego zadania wykorzystywać środki społecznego przekazu” i „czuwać nad tym, by wierni byli pouczeni o obowiązku podejmowania współpracy zmierzającej do korzystania ze środków społecznego przekazu w sposób ożywiony duchem ludzkim i chrześcijańskim” (§ 2), zaś wierni powinni pomagać w tym, aby Kościół mógł w ten sposób skutecznie wypełniać

Jednak Kościół nie tylko aktywnie wykorzystuje potencjał nowych technologii, do czego swoją drogą zgodnie z kan. 761 jest zobowiązany⁹, lecz przede wszystkim, realizując swoją misję, włącza się w dyskusję o roli technologii w życiu społecznym, przestrzegając przed zagrożeniami, które mogą z niej wynikać i nauczając, w jaki sposób należy z niej odpowiedzialnie i etycznie korzystać. Temat ten jest szczególnie istotny w pontyfikacie Leona XIV, który już w pierwszych dniach po wyborze określił AI jako społeczne zagrożenie, z którym związane są istotne wyzwania społeczne i moralne, i na które społeczna nauka kościoła musi znaleźć odpowiedź¹⁰.

Celem niniejszego artykułu jest próba zrozumienia, jak nauka społeczna Kościoła traktuje kwestię etycznego wykorzystania technologii AI w społeczeństwie i jakie w tym kontekście działania regulacyjne powinny podejmować państwa.

AI i zagrożenia etyczne

Etyczne działanie AI staje się obecnie jednym z kluczowych zagadnień związanych z rozwojem tej technologii. Można wręcz stwierdzić, że etyka stanowi (a przynajmniej powinna) integralną część funkcjonowania AI¹¹. Mimo że wprowadzanie w społeczeństwie takich narzędzi na szeroką skalę ma miejsce dopiero od niedawna, to został już wypracowany standard międzynarodowy w zakresie etycznego

swoją misję (§ 3). W kontekście wykorzystania nowych mediów zgodnie z „duchem chrześcijańskim” szczególne znaczenie ma moralne i odpowiedzialne udostępnianie tego rodzaju narzędzi i zawartych w nich treści dzieciom i młodzieży, gdyż zgodnie z kan. 795: „Ponieważ prawdziwe wychowanie powinno zmierzać do integralnej formacji osoby ludzkiej, zarówno w odniesieniu do celu ostatecznego, jak i w odniesieniu do dobra wspólnego społeczności, dlatego dzieci i młodzież powinny być wychowywane tak, by mogły harmonijnie rozwijać swoje przymioty fizyczne, moralne oraz intelektualne, zdobywać coraz doskonalszy zmysł odpowiedzialności i właściwego korzystania z wolności oraz przygotować się do czynnego udziału w życiu społecznym”.

9 Kan. 761 stanowi, że „do głoszenia nauki chrześcijańskiej należy wykorzystywać różne dostępne środki” i upowszechniać ją m.in. w różnych środkach społecznego przekazu.

10 Papież Leon XIV wskazuje na wyzwania związane z ochroną ludzkiej godności, sprawiedliwości i pracy. AP, AFP, *Pope Leo XIV lays out vision of his papacy, identifies AI as a main challenge*, „LeMonde” 10.05.2025, https://www.lemonde.fr/en/religions/article/2025/05/10/pope-leo-xiv-lays-out-vision-of-his-papacy-identifies-ai-as-a-main-challenge_6741126_63.html.

11 Zob. J. Kloch, *To nie sztuczna inteligencja jest niebezpieczna, tylko człowiek*.

funkcjonowania systemów inteligentnych, w deklaracjach stosowany zarówno przez podmioty z sektora publicznego, jak i prywatnego¹².

Na poziomie Unii Europejskiej w kwietniu 2019 roku grupa ekspertów wysokiego szczebla ds. sztucznej inteligencji przedstawiła niewiążące *Wytyczne etyczne dotyczące godnej zaufania sztucznej inteligencji*. Dokument ten stanowił aksjologiczne ramy regulacji systemów AI w Unii Europejskiej¹³. Wytyczne te opierają się na założeniu, że technologie AI mogą być niezwykle korzystne z ekonomicznego i społecznego punktu widzenia, jednak związane są z nimi istotne zagadnienia etyczne, prawne i ekonomiczne, które wymagają znalezienia odpowiednich rozwiązań, by ograniczyć potencjalne ryzyko ich szkodliwego działania. Głównym celem tych rozwiązań jest „podejście ukierunkowane na człowieka”, które „ma na celu zagwarantowanie kluczowego znaczenia ludzkich wartości dla sposobu opracowywania, wdrażania, wykorzystywania i monitorowania systemów SI poprzez zapewnienie poszanowania praw podstawowych, [...] które łączy odniesienie do wspólnej podstawy osadzonej w poszanowaniu godności ludzkiej, w których istota ludzka posiada wyjątkowy i niezbywalny status moralny” i „wiąże się [...] z koniecznością uwzględnienia środowiska naturalnego i innych istot żyjących, będących częścią ludzkiego ekosystemu, a także zrównoważonego podejścia umożliwiającego rozwój przyszłych pokoleń”¹⁴. Jak bowiem zauważono, wykorzystanie systemów AI „musi również służyć ludzkości i dobru ogółu i przyczyniać się do zwiększania dobrobytu i wolności człowieka”¹⁵. Przede wszystkim, aby AI została uznana za godną zaufania, powinna w trakcie całego swojego cyklu eksploatacji wykazywać trzy kluczowe cechy: zgodność z prawem, etyczność, solidność techniczną, ale też i społeczną, oznaczającą niewywoływanie – również niezamierzonych – szkód¹⁶. Dokument ten wskazuje, że systemy AI powinny być opracowywane, wdrażane

¹² Więcej na ten temat zob. M. Hulicki, *The principles of algorithmic justice in the digital market*, w: D. Collins, M. Geist (red.), *Research Handbook on Digital Trade*, Edward Elgar Publishing 2023, s. 345–368, <https://doi.org/10.4337/9781800884953.00032>.

¹³ Przede wszystkim chodzi o Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2024/1689 z dnia 13 czerwca 2024 r. w sprawie ustanowienia zharmonizowanych przepisów dotyczących sztucznej inteligencji oraz zmiany rozporządzeń (WE) nr 300/2008, (UE) nr 167/2013, (UE) nr 168/2013, (UE) 2018/858, (UE) 2018/1139 i (UE) 2019/2144 oraz dyrektyw 2014/90/UE, (UE) 2016/797 i (UE) 2020/1828 (akt w sprawie sztucznej inteligencji), Dz.U. UE L 2024/1689 z 12.07.2024.

¹⁴ Grupa ekspertów wysokiego szczebla ds. sztucznej inteligencji, *Wytyczne w zakresie etyki dotyczące godnej zaufania sztucznej inteligencji*, Bruksela, kwiecień 2019, s. 49.

¹⁵ Ibidem, s. 5.

¹⁶ Ibidem, s. 6.

i wykorzystywane w sposób zgodny z zasadami etycznymi, takimi jak poszanowanie autonomii człowieka, zapobieganie szkodom, sprawiedliwość, wyjaśnialność czy ochrona grup szczególnie wrażliwych¹⁷. Dokument określa siedem kluczowych wymagań, które powinna spełniać godna zaufania sztuczna inteligencja:

- (1) przewodnia i nadzorczą rolę człowieka,
- (2) solidność techniczna i bezpieczeństwo,
- (3) ochrona prywatności i zarządzanie danymi,
- (4) przejrzystość,
- (5) różnorodność, niedyskryminacja i sprawiedliwość,
- (6) dobrostan społeczny i środowiskowy oraz
- (7) odpowiedzialność¹⁸.

Inne organizacje międzynarodowe również określiły podobne wymagania względem etycznego funkcjonowania systemów sztucznej inteligencji. Przykładowo UNESCO wymienia dziesięć obszarów etyki AI: proporcjonalność i zasada „nie-szkodzenia”, bezpieczeństwo, sprawiedliwość i niedyskryminacja, zrównoważony rozwój, prawo do prywatności i ochrona danych, nadzór i decyzyjność człowieka, przejrzystość i wyjaśnialność, odpowiedzialność i rozliczalność, świadomość i umiejętność korzystania z technologii, wielostronne oraz adaptacyjne zarządzanie i współpraca¹⁹. Z kolei ITU wymienia sześć obszarów: ochrona autonomii człowieka, promowanie jego dobrobytu, bezpieczeństwo i interes publiczny, zapewnienie przejrzystości, wyjaśnialności i zrozumiałości, wspieranie odpowiedzialności i rozliczalności, zapewnienie integracji i równości, oraz promowanie sztucznej inteligencji, która jest responsywna i zrównoważona²⁰.

Można zatem zauważyć, że choć różne dokumenty mają nieco specyficzny zakres i stosują niekiedy inną terminologię, ogólny zarys tego, jak powinna funkcjonować etyczna AI, został już wypracowany.

¹⁷ Ibidem, s. 2.

¹⁸ Ibidem, s. 10.

¹⁹ UNESCO, *Recommendation on the ethics of artificial intelligence*, Paryż 2022, s. 20–23.

²⁰ Międzynarodowa Unia Telekomunikacyjna, *Ethics and governance of artificial intelligence for health*, 2.06.2022, FG-A14H DELO1, s. 15–20.

AI w dokumentach i wypowiedziach Kościoła

AI, choć może jawić się jako zjawisko nowe, w rzeczywistości jako nauka o inteligentnych maszynach, było rozwijane co najmniej od połowy XX wieku²¹. Niemniej jednak pojawienie się modelu językowego GPT i wprowadzona pod koniec 2022 roku na jego podstawie aplikacja Chat GPT, były momentem przełomowym dla społecznej świadomości w zakresie aktualnej i powszechnej aplikacyjności oraz wielkich możliwości AI. Można zatem zrozumieć, że zainteresowanie Kościoła tematyką AI zostało zintensyfikowane w ostatnich kilku latach²².

Jednak jeszcze w 2006 roku papież Benedykt XVI podczas wizyty na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim wskazywał, że „współczesny kontekst wydaje się nadawać pierwszeństwo sztucznej inteligencji, która w coraz większym stopniu podlega technikom eksperymentalnym, zapominając w ten sposób, że każda nauka musi zawsze chronić człowieka i promować jego dążenie do autentycznego dobra. Przecenie „działania” i pomijanie „bycia” nie pomaga przywrócić fundamentalnej równowagi, której każdy potrzebuje, aby nadać własnej egzystencji solidne podstawy i sensowny cel. Każdy człowiek jest bowiem powołany do nadawania sensu swoim działaniom, zwłaszcza gdy jest to spojrzenie z perspektywy odkrycia naukowego, które osłabia samą istotę życia osobistego. Poddanie się smakowi odkrywania bez zachowania kryteriów wynikających z głębszej wizji oznaczałoby łatwe popadnięcie w dramat, o którym mówi starożytny mit: Młody Ikar, podekscytowany lotem ku absolutnej wolności i nie zważając na ostrzeżenia swojego starego ojca Dedala, leciał coraz bliżej słońca, zapominając, że skrzydła, na których latał po niebie, były wykonane z wosku. Jego gwałtowny upadek i śmierć były ceną za jego złudzenie”²³.

²¹ Zob. J. McCarthy i in., *A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence*, August 31, 1955, „AI Magazine” 27 (2006) nr 4, s. 12–14; A. M. Turing, *Computing machinery and intelligence*, „Mind” 59 (1950), s. 433–460, <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>.

²² Początków zainteresowania tym tematem można upatrywać już wcześniej. Odniesień do AI można szukać już w wypowiedziach papieża Jana Pawła II, zob. G. Tridente, *Evaluating Church Communications in the Era of Artificial Intelligence*, „Roczniki Nauk Społecznych” 52 (2024) nr 3, s. 27–30. Ponadto temat ten pojawia się w dokumentach watykańskich co najmniej od roku 2000. Zob. Papieska Rada ds. Kultury, *Jubilee for Men and Women from the World of Learning*, Watykan 25.05.2000, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_10121999_jubilaeum-scient_en.html.

²³ Benedykt XVI, *Przemówienie podczas wizyty Ojca Świętego na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim*, Watykan, 21.10.2006.

AI w wypowiedziach papieża Franciszka

W trakcie pontyfikatu papieża Franciszka temat AI pojawiał się wielokrotnie w jego wypowiedziach. Papież wskazywał m.in. na wpływ automatyzacji i robotyzacji na rynek pracy, wskazując, że nieostrożne wykorzystanie technologii może mieć negatywny wpływ na godność człowieka, kiedy nie stanowi on „centralnego elementu jej wykorzystania”²⁴. Papież zwracał też uwagę na solidarność, która wymaga, aby tak kierować rozwojem technologii, by dzięki niej postęp był bardziej „ludzki, społeczny i integralny”²⁵. AI została też wymieniona jako jedno z głównych wyzwań społecznych świata postpandemicznego²⁶.

W roku 2020 Franciszek wskazywał uczestnikom zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii Życia, że „galaktyka cyfrowa, a konkretnie sztuczna inteligencja, stanowi sedno epokowej zmiany, której doświadczamy. Innowacje cyfrowe dotyczą każdego aspektu naszego życia, zarówno osobistego, jak i społecznego. Wpływają na sposób, w jaki postrzegamy świat i samych siebie. Są coraz bardziej obecne w działalności ludzkiej, a nawet w podejmowanych przez nas decyzjach, zmieniając w ten sposób tok naszego myślenia i działania. [...] Jako instrumenty lub narzędzia nie są one «neutralne», ponieważ, jak widzieliśmy, kształtują świat i oddziałują na sumienia na poziomie wartości. Potrzebujemy szerszych działań edukacyjnych. Należy opracować solidne argumenty, aby promować wytrwałość w dążeniu do wspólnego dobra, nawet jeśli nie widać natychmiastowych korzyści. Produkcja i wykorzystanie sztucznej inteligencji ma wymiar polityczny, który wykracza poza rozszerzanie jej indywidualnych i czysto funkcjonalnych korzyści. Innymi słowy, nie wystarczy po prostu zaufać moralności naukowców i twórców urządzeń oraz algorytmów. Istnieje potrzeba stworzenia pośrednich organów społecznych, które będą w stanie uwzględnić i wyrazić wrażliwość etyczną użytkowników i wychowawców”²⁷. Papież zauważył nową dyscyplinę wiedzy, którą jest etyczny

²⁴ Synod Biskupów, xv Zwyczajne Walne Zgromadzenie, *Młodzi ludzie, wiara i rozeznanie powołania*. *Instrumentum laboris*, Watykan 2018.

²⁵ Franciszek, *The future we want, the United Nations we need: Reaffirming our collective commitment to multilateralism – confronting COVID-19 through effective multilateral action*, Przesłanie na 75. Posiedzenie Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 25.09.2020.

²⁶ Franciszek, *Przesłanie na 150. rocznicę ogłoszenia św. Alfonsa Marii de Liguori doktorem Kościoła*, Rzym 23.03.2021.

²⁷ Franciszek, *Przemówienie z okazji spotkania z uczestnikami Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii Życia*, Watykan, 28.02.2020.

rozwój algorytmów (ang. *algor-ethics*) – szczególnie istotną w kontekście relacji pomiędzy ludźmi a współczesną technologią. W tym zakresie nauczanie społeczne Kościoła może mieć istotny wkład, wskazując na kluczowe wartości: godność osoby, sprawiedliwość, pomocniczość i solidarność²⁸. Punktem odniesienia dla poszukiwania wspólnej płaszczyzny etycznych ram funkcjonowania AI mogą być prawa człowieka, których znaczenie jednak wymaga refleksji wobec tempa zmian zachodzących w erze cyfrowej²⁹.

Moralne wykorzystanie AI obejmuje trzy kluczowe aspekty: etykę, edukację i prawo³⁰. Tak zostało to również określone w *Wezwaniu rzymskim do etyki sztucznej inteligencji* (dalej: *Wezwanie rzymskie*)³¹. Celem tego dokumentu jest apel o tworzenie takich AI, które będą służyły każdej osobie i całej ludzkości, szanującej przy tym ich godność, tak aby każdy mógł czerpać korzyści z postępu technologicznego. Z kolei jedynym celem AI nie powinna być maksymalizacja zysków lub stopniowe zastępowanie ludzi w miejscu pracy³². *Wezwanie rzymskie* oparte jest na sześciu zasadach:

- transparentności systemów AI dla wszystkich,
- inkluzywności obejmującej niedyskryminację nikogo i respektującej równą godność wszystkich ludzi,
- odpowiedzialności za działania systemów AI,
- bezstronności i braku uprzedzeń w działaniu systemów AI,
- niezawodności,
- bezpieczeństwa i ochrony prywatności użytkowników³³.

W wystąpieniu kard. Pietro Parolina, sekretarza stanu Stolicy Apostolskiej, podczas debaty politycznej w trakcie 41 Konferencji Generalnej UNESCO wskazano na konieczność uwzględnienia antropologii i etyki algorytmów w procesie rozwoju technologii, co ma zapewnić, że narzędzia AI nie zostaną wykorzystane przeciwko ludzkiemu życiu. Powołując się na papieża Franciszka, kardynał przypomniał, że choć dzięki postępowi w technice możemy rozwiązywać problemy, które nie były

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Dokument ten został podpisany 28.02.2020 w Rzymie przez przedstawicieli Papieskiej Akademii Życia, Microsoft, IBM, Organizację Narodów Zjednoczonych ds. Wyżywienia i Rolnictwa, a także włoskie Ministerstwo Innowacji. Zob. *Rome Call for AI Ethics*, <https://www.romecall.org/the-call>.

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

możliwe do pokonania jeszcze całkiem niedawno, to nie można zapominać, że technologia może też mieć niebezpieczne skutki i „zamiast dostarczać narzędzia poprawiające jakość opieki nad życiem ludzkim, istnieje ryzyko, że nadamy znacznie logice urządzeń, które decydują o jego wartości”³⁴. W związku z tym stanowisko Stolicy Apostolskiej spójne jest z *Wezwaniem rzymskim*, stanowiąc fundament „cyfrowej antropologii” opartej na braterstwie, która jest podstawą sprawiedliwości i pokoju na świecie i zapewnia, że rozwój technologii będzie służył wszystkim bez wykluczeń i dyskryminacji³⁵.

Papież Franciszek przestrzegał przed myśleniem, iż bezpośrednio z technologicznej i ekonomicznej potęgi wypływa dobro i prawda. AI oparta na założeniu, że człowiek może bez końca i w nieograniczony sposób zwiększać swoje możliwości, jest w tym sensie realizacją takiego „technokratycznego paradygmatu”³⁶. Papież bardzo mocno akcentował też problem nierówności społecznych pomiędzy państwami i uzależnienia technologicznego biedniejszych państw, co może jeszcze bardziej pogłębić dostępność rozwiązań AI³⁷. Stanowisko Franciszka wobec AI nie było wyłącznie krytyczne. Podkreślał on też jej dobre strony, jak możliwość wykorzystania tych narzędzi dla większego dobra zgodnie z logiką troski o człowieka, wspólnoty, państwa i świat³⁸. Należy zatem znaleźć środek pomiędzy dwoma skrajnościami: technofobią i technokracją, czyli złudzeniem, że technologia może rozwiązać wszystkie problemy³⁹. Z pewnością należy postawić etyczne ograniczenia rozwoju AI, tak aby zapewnić, że jej moc obliczeniowa nie zostanie wykorzystywana do

34 P. Parolin, *Przemówienie podczas 41. Konferencji Generalnej UNESCO*, Paryż, 12.11.2021, za: Franciszek, *Przemówienie z okazji spotkania z uczestnikami Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii Życia*, Watykan, 25.02.2019.

35 Franciszek, *Przemówienie do uczestników spotkania „Rome Call” promowanego przez fundację Renaissance*, Watykan, 10.01.2023.

36 Franciszek, *Adhortacja apostolska Laudate Deum*, Rzym, 4.10.2023, nr 21.

37 Franciszek, *Przemówienie do uczestników konferencji organizowanej przez Papieską Akademię Życia*, Watykan, 16.01.2024.

38 Franciszek, *Przemówienie do członków Stowarzyszenia na rzecz Pomocniczości i Modernizacji Samorządów Lokalnych (ASMEL)*, Watykan, 20.01.2024.

39 Franciszek, *Przemówienie do członków Narodowej Konfederacji Szkolenia i Doskonalenia Zawodowego (CONFAP)*, Watykan, 3.05.2024.

dominacji nad ludzkością i naturą⁴⁰ i do „izolowania się w niebezpiecznie fałszywej i nieuchwytniej rzeczywistości”⁴¹.

Jednak na szczególne uwzględnienie zasługują w kontekście etyki AI cztery dokumenty opublikowane w trakcie pontyfikatu papieża Franciszka:

- Orędzie Papieża Franciszka z okazji 57. Światowego Dnia Pokoju z 1.01.2024,
- Orędzie Papieża Franciszka z okazji 58. Światowego Dnia Komunikacji Społecznej z 24.01.2024,
- Przemówienie Papieża na posiedzeniu G7 poświęconym sztucznej inteligencji w Borgo Egnazia z 14.06.2024.
- Nota dotycząca relacji między sztuczną inteligencją a inteligencją ludzką *Antiqua et Nova* opracowana przez Dykasterię ds. Doktryny Wiary i Dykasterię ds. Kultury i Edukacji z 14.01.2025.

W Przesłaniu na Światowy Dzień Pokoju 2024 papież modlił się o taki rozwój form AI, który pomógłby położyć kres wojnom i konfliktom oraz załagodził wiele form cierpienia i który by nie zwiększył przypadków nierówności i niesprawiedliwości. Według Franciszka wszyscy ludzie dobrej woli powinni współpracować „żeby wykorzystać szanse i sprostać wyzwaniom stawianym przez rewolucję cyfrową oraz przekazać przyszłym pokoleniom bardziej solidarny, sprawiedliwy i pokojowy świat”⁴². Papież stwierdził, że ludzka inteligencja jest przymiotem wrodzonej godności każdego człowieka i umożliwia każdemu człowiekowi świadomie i dobrowolnie odpowiedzieć na Bożą miłość, zaś technologia stanowi wspańiałe urzeczywistnienie jej potencjału. Postęp technologiczny jest zatem dobry, gdy zmienia świat w taki sposób, że sytuacja ludzkości ulega poprawie, zwiększa się porządek, braterstwo i wolność⁴³. Nie zmienia to jednak faktu, że postęp cyfrowy rodzi wiele problemów. Warto jednak zaznaczyć, że odzwierciedla on społeczne okoliczności i w dużej mierze sposób działania technologii oraz jakie cele przez nią realizowane uwarunkowane są konkretnymi wyborami człowieka, które niosą za sobą etyczną wagę. Stąd korzystne społecznie działanie AI będzie możliwe wyłącznie wtedy, gdy

⁴⁰ Franciszek, *Miej nadzieję i działaj ze stworzeniem. Orędzie na Obchody Światowego Dnia Modlitw o Ochronę Świata Stworzonego*, Rzym, 27.06.2024, nr 6.

⁴¹ Franciszek, *Przemówienie podczas spotkania z władzami, społeczeństwem obywatelskim i korpu-sem dyplomatycznym w trakcie podróży apostolskiej do Indonezji, Papui Nowej Gwinei, Timoru Wschodniego i Singapuru*, Singapur, 12.09.2024.

⁴² Franciszek, *Sztuczna inteligencja i pokój. Orędzie na 57. Światowy Dzień Pokoju*, Watykan, 8.12.2023.

⁴³ Ibidem, nr 1.

zapewniona zostanie zdolność do „odpowiedzialnego działania i poszanowania podstawowych wartości ludzkich, takich jak «inkluzywność, transparentcja, bezpieczeństwo, bezstronność, poufność i rzetelność»”⁴⁴. Papież podkreśla, że „rozwój, taki jak *machine learning* lub głębokie uczenie (*deep learning*), rodzi pytania, które wykraczają poza sferę technologii i inżynierii, i mają związek ze zrozumieniem, ściśle połączonym z sensem ludzkiego życia, podstawowymi procesami poznawczymi i zdolnością umysłu do dotarcia do prawdy”⁴⁵. Franciszek w tym przesłaniu wymienia negatywne przykłady wykorzystania AI, które zamiast osiągać pokój, pobudzają konflikty: generowanie błędnych odpowiedzi, kampanie dezinformacyjne, zagrożenia dla prywatności, własności danych i własności intelektualnej, dyskryminacja, ingerencja w wybory, inwigilacja, wykluczenie cyfrowe i nadmierny indywidualizm⁴⁶. Przestrzega przy tym przed pokładaniem wiary w skuteczność nawet najbardziej zaawansowanych algorytmów, które nie zapewniają „gwarantowanych prognoz przyszłości, a jedynie statystyczne przybliżenia”, zaś „nie wszystko można przewidzieć, nie wszystko można obliczyć”⁴⁷. Nie ma też co liczyć na bezstronność algorytmów, gdyż kiedy te „ekstrapolują informacje, zawsze istnieje ryzyko, że je wypaczą, powielając niesprawiedliwości i uprzedzenia środowisk, z których pochodzą. Im bardziej stają się szybsze i złożone, tym trudniej zrozumieć, dlaczego wyprodukowały określony rezultat”⁴⁸. Papież przestrzega przed „dyktaturą technologiczną” dążącą do pokonania wszelkich ograniczeń i kontrolowania wszystkiego: „rozpoznanie i zaakceptowanie własnej ograniczoności jako stworzenia, jest dla człowieka niezbędnym warunkiem osiągnięcia pełni, a raczej przyjęcia jej w darze. Natomiast w ideologicznym kontekście paradygmatu technokratycznego, ożywionego prometejskim założeniem samowystarczalności, nierówności mogą rosnąć nieproporcjonalnie, a wiedza i bogactwo gromadzić się w rękach nielicznych, z poważnym zagrożeniem dla społeczeństw demokratycznych i pokojowego współistnienia”⁴⁹. W kontekście pokoju szczególne obawy budzi wykorzystanie AI do celów wojskowych, tym bardziej że „autonomiczne systemy uzbrojenia nigdy nie mogą być podmiotami odpowiedzialnymi moralnie: unikalna ludzka zdolność do moralnej oceny i etycznego podejmowania decyzji jest czymś więcej niż złożonym

44 Franciszek, *Sztuczna inteligencja i pokój*, nr 2.

45 Ibidem, nr 3.

46 Ibidem.

47 Ibidem, nr 4.

48 Ibidem.

49 Ibidem.

zestawem algorytmów, a zdolności tej nie można sprowadzać do programowania maszyny, która, choć «inteligentna», nadal jest maszyną. Z tego powodu konieczne jest zapewnienie odpowiedniego, znaczącego i spójnego ludzkiego nadzoru nad systemami uzbrojenia»⁵⁰. Papież podkreśla jednak, że AI można wykorzystać dla dobra ludzkości, poprawiając jej los, np. w rolnictwie, kulturze czy edukacji. Jak wskazuje Franciszek, „ostatecznie, to, w jaki sposób wykorzystamy ją do włączenia najmniejszych, czyli naszych najsłabszych i najbardziej potrzebujących braci i siostr, jest miarą ukazującą nasze człowieczeństwo”⁵¹. Istotna zatem jest kultura, w której wzrastają młodzi ludzie i edukacja, która powinna promować krytyczne myślenie, lepsze zrozumienie ograniczeń technologii czy problem dezinformacji⁵².

Z kolei w Orędziu na LVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu papież zastanawiał się, jak AI wpływa na dziedzinę informacji i komunikacji. Wskazywał w tym kontekście na „mądrość serca”, której nie mają maszyny: „W tej epoce, której grozi, że będzie bogata w technologię a uboga w człowieczeństwo, nasza refleksja może wychodzić jedynie od ludzkiego serca. Tylko mając spojrzenie duchowe, tylko odzyskując mądrość serca, możemy odczytać i zinterpretować nowość naszych czasów i na nowo odkryć drogę do komunikacji w pełni ludzkiej. Serce, rozumiane biblijnie jako siedziba wolności i najważniejszych życiowych decyzji, jest symbolem integralności, jedności, ale przywołuje także uczucia, pragnienia, marzenia, i przede wszystkim jest wewnętrznym miejscem spotkania z Bogiem. Mądrość serca jest zatem tą cnotą, która pozwala nam łączyć całość i części, decyzje i ich konsekwencje, wzniosłości i słabości, przeszłość i przyszłość, ja i my.”⁵³. Dalej wskazuje, że „maszyny z pewnością mają niezmiernie większą zdolność niż człowiek do przechowywania danych i korelowania ich ze sobą, ale to człowiek i tylko człowiek musi rozszyfrować ich sens”⁵⁴. To od człowieka zależy zatem, jak zostaną wykorzystane te narzędzia, czy do poszerzenia dostępności wiedzy i zwiększenia umiejętności ludzi, czy do szerzenia fałszywych narracji, wprowadzania chaosu i tworzenia baniek informacyjnych⁵⁵. Papież ponownie podkreśla, że w działaniu AI nie powinniśmy tracić z pola widzenia istoty człowieczeństwa, gdyż „wielkim

⁵⁰ Franciszek, *Sztuczna inteligencja i pokój*, nr 6.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem, nr 7.

⁵³ Franciszek, *Sztuczna inteligencja i mądrość serca: dla komunikacji w pełni ludzkiej. Orędzie na LVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Rzym, 24.01.2024.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

możliwościom dobra towarzyszy ryzyko, iż wszystko zostanie przekształcone w abstrakcyjną kalkulację, która sprowadza ludzi do danych, myśl do schematu, doświadczenie do przypadku, dobro do zysku, a przede wszystkim, że dojdziemy do zaprzeczenia wyjątkowości każdej osoby i jej historii, niszcząc konkretność rzeczywistości w serii danych statystycznych⁵⁶.

W przemówieniu podczas sesji G7 na temat sztucznej inteligencji papież podkreślił, że AI zrodziła się z twórczego potencjału, który człowiek posiada jako dar od Boga. Postawa wobec niej ma jednak charakter „ambiwalentny”: z jednej strony jest entuzjastyczna i zafascynowana możliwościami, z drugiej – pełna obaw wobec zagrożeń, zwłaszcza gdy AI powoduje niesprawiedliwości i nierówności między narodami, prowadząc do „kultury odrzucenia”⁵⁷. Człowiek od wieków używał różnych narzędzi, które pomagały mu utrzymywać relacje ze środowiskiem, a żyjąc w stanie „przekraczania siebie”, jest radykalnie otwarty na świat zewnętrzny, co m.in. odpowiada za twórczy potencjał naszej inteligencji. Jednak czasem z uwagi na radykalną wolność ludzie używają narzędzi w sposób nieetyczny, stanowiąc zagrożenie dla siebie i świata. Dlatego „mówienie o technologii jest mówieniem o tym, co oznacza bycie człowiekiem, a zatem o naszej wyjątkowej kondycji między wolnością a odpowiedzialnością”⁵⁸. Jednak AI, będąc autonomiczną względem osoby ludzkiej i dostosowując się niezależnie od człowieka do realizowanych zadań, jest jeszcze bardziej złożonym narzędziem, w istocie dokonującym „wyborów algorytmicznych”. I ten właśnie aspekt ma kluczowe znaczenie, gdyż „to, co robi maszyna, jest jednym wyborem technicznym spośród wielu możliwości, i opiera się albo na dobrze zdefiniowanych kryteriach, albo na wnioskach statystycznych. Natomiast istota ludzka nie tylko wybiera, ale jest zdolna do podejmowania decyzji w sercu. Decyzja jest elementem, który moglibyśmy nazwać bardziej strategicznym niż jakiś wybór, i wymaga ona praktycznej oceny. [...] W obliczu cudów maszyn, które zdają się być zdolne do samodzielnego wyboru, musimy sobie wyraźnie uświadomić, że istocie ludzkiej zawsze należy pozostawić decyzję, nawet z odcieniem dramatycznym i nagłym, jakie czasami są obecne w naszym życiu. Skazalibyśmy ludzkość na przyszłość bez nadziei, gdybyśmy pozbawili ludzi zdolności do decydowania o sobie i swoim życiu, skazując ich na zależność od wyborów dokonywanych przez

⁵⁶ Franciszek, *Sztuczna inteligencja i mądrość serca*.

⁵⁷ Franciszek, *Przemówienie podczas sesji G7 na temat sztucznej inteligencji*, Borgo Egnazia, 14.06.2024.

⁵⁸ Ibidem.

maszyny”⁵⁹. AI jest tylko narzędziem skomplikowanej, ale jednak tylko, analizy danych i dlatego ostateczna decyzyjność musi należeć do człowieka, inaczej ludzkość będzie narażona na uprzedzenia i niesprawiedliwość⁶⁰. Franciszek podkreślał też, że algorytmy nie są ani obiektywne, ani neutralne, a do tego są często tak złożone, że trudno jest je zrozumieć nieraz samym programistom. Zatem konieczna jest odpowiednia etyka danych wykorzystywanych przez AI, obejmująca stosowanie jakościowych i odpowiednio ustrukturyzowanych danych. Papież ponownie wskazywał na edukację, która „powinna zapewnić uczniom możliwość autentycznej refleksji” i nie powinna być „sprowadzona do powtarzania pojęć, które będą coraz częściej oceniane jako niebudzące zastrzeżeń, jedynie z powodu ich ciągłego powtarzania”, gdyż „tak zwana generatywna sztuczna inteligencja [...] nie jest tak naprawdę «generatywna». W rzeczywistości przeszukuje ona *big data* w poszukiwaniu informacji i przetwarza je w żądanym od niej stylu. Nie opracowuje nowych koncepcji ani analiz. Powtarza te, które znajdzie, nadając im atrakcyjną formę. A im częściej znajduje powtarzające się pojęcie lub hipotezę, tym bardziej uważa je za uzasadnione i ważne. Jest ona zatem nie tyle «generatywna» ile «utrwalająca», w tym sensie, że porządkuje istniejące treści, pomagając je skonsolidować, często nie sprawdzając, czy zawierają błędy lub z góry przyjęte koncepcje. W ten sposób nie tylko pojawia się ryzyko legitymizacji fałszywych wiadomości [...] i wzmocnienia przewagi jakiejś dominującej kultury, ale także podważa to w istocie proces edukacyjny”⁶¹.

Nota *Antiqua et nova*

Najpełniejsze przedstawienie stanowiska Kościoła odnośnie do AI zostało jednak zawarte w nocie *Antiqua et nova*. Ten kompleksowy dokument stanowi gruntowną analizę zastosowania dotychczasowej katolickiej etyki społecznej do tematu AI. Nota jest komplementarna z wcześniejszymi wypowiedziami papieża Franciszka, jednak istotnie rozwija jego wypowiedzi.

W nocie podkreślono, że „Kościół zachęca do postępu w nauce, technologii, sztuce i każdej innej dziedzinie ludzkiej działalności, postrzegając je jako część «współpracy mężczyzny i kobiety z Bogiem w doskonaleniu stworzenia

⁵⁹ Franciszek, Przemówienie podczas sesji G7 na temat sztucznej inteligencji.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

widzialnego»⁶², jednak wraz ze wzrostem znaczenia AI w społeczeństwie, jej przełomowym charakterem i licznymi wyzwaniami, istnieje potrzeba rozeznania implikacji antropologicznych i etycznych⁶³. W nocie autorzy rozważają, czym w rzeczywistości jest AI, wskazując na kluczowy element, który ma przełożenie na relację człowieka z tą technologią, a mianowicie „zaawansowane możliwości sztucznej inteligencji pozwalają jej wykonywać skomplikowane zadania, lecz nie czynią jej zdolną do myślenia”⁶⁴, natomiast „właściwa koncepcja ludzkiej inteligencji nie może sprowadzać się jedynie do przyswajania faktów czy zdolności wykonywania określonych zadań. Przeciwnie, zakłada ona otwarcie osoby na ostateczne pytania dotyczące życia oraz ukierunkowanie na Prawdę i Dobro”⁶⁵. Dlatego na inteligencję człowieka składają się takie elementy, jak rozumność, transcendencja intelektu i wolna wola, urzeczywistnianie się w relacji z drugim człowiekiem, pragnienie poznania prawdy oraz troska o stworzenie. Stąd „inteligencja ludzka ukazuje się wyraźniej jako zdolność stanowiąca integralną część sposobu, w jaki cała osoba angażuje się w rzeczywistość. Prawdziwe zaangażowanie wymaga objęcia całej pełni własnego bytu: duchowego, poznawczego, cielesnego i relacyjnego”⁶⁶. AI nie jest zatem sztuczną formą ludzkiej inteligencji, lecz jej produktem, dlatego też, choć „potrafi symulować pewne aspekty ludzkiego rozumowania i wykonywać określone zadania z niezwykłą szybkością i efektywnością, jej zdolności obliczeniowe stanowią jedynie niewielką część szerokich możliwości ludzkiego umysłu”⁶⁷. Należy o tym pamiętać, gdyż w innym razie „zbyt mocne zrównywanie inteligencji ludzkiej z AI niesie ryzyko popadnięcia w wizję funkcjonalistyczną, według której wartość osoby ocenia się na podstawie wykonywanej przez nią pracy. Tymczasem godność człowieka nie zależy od posiadania wyjątkowych zdolności, osiągnięć intelektualnych czy technologicznych ani od sukcesu indywidualnego, lecz od jego wrodzonej wartości, zakorzenionej w fakcie bycia stworzonym na obraz Boga”⁶⁸. Ponieważ wszystkie osiągnięcia naukowe i technologiczne są darem od Boga, ludzie

62 Nota dotycząca relacji między sztuczną inteligencją a inteligencją ludzką *Antiqua et nova* opracowana przez Dykasterię ds. Doktryny Wiary i Dykasterię ds. Kultury i Edukacji, 14.01.2025, nr 2, https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2025/04/PL_Nota-Antiqua-et-nova.pdf

63 Ibidem, nr 4.

64 Ibidem, nr 12.

65 Ibidem, nr 29.

66 Ibidem, nr 26.

67 Ibidem, nr 32.

68 Ibidem, nr 34.

muszą ich używać zgodnie z wyższym celem, w którym zostały nadane⁶⁹, stąd Kościół „sprzeciwia się szczególnie tym zastosowaniom, które zagrażają świętości życia lub godności osoby ludzkiej. Jak każde inne przedsięwzięcie człowieka, rozwój technologiczny powinien służyć człowiekowi i wspierać starania na rzecz „większej sprawiedliwości, powszechniejszego braterstwa, bardziej humanitarnego porządku w zakresie powiązań społecznych”, stąd, analizując wpływ rozwiązań technologicznych, powinno się uwzględniać moralną odpowiedzialność opartą na godności i powołaniu człowieka, tym bardziej że „tylko ludzie są wystarczająco świadomi siebie, by móc słuchać i podążać za głosem sumienia, roztropnie rozeznając i dążąc do możliwie największego dobra w każdej sytuacji”⁷⁰. Co istotne, nie tylko cele, ale również środki ich osiągnięcia przez nowoczesne technologie i ich wpływ społeczno-ekonomiczny powinny być oceniane przez pryzmat ludzkiej godności i osiągnięcia wspólnego dobra, przez wszystkich zaangażowanych twórców, właścicieli, operatorów i regulatorów, jak i użytkowników końcowych, bowiem „inteligencja ludzka odgrywa kluczową rolę nie tylko w projektowaniu i tworzeniu technologii, ale także w kierowaniu jej zastosowaniem zgodnie z autentycznym dobrem człowieka. Odpowiedzialność za to mądre zarządzanie spoczywa na wszystkich poziomach społeczeństwa, zgodnie z zasadą pomocniczości oraz innymi zasadami nauki społecznej Kościoła”⁷¹.

Nota zawiera też odniesienia do najważniejszych zagadnień etycznych związanych ze stosowaniem AI w społeczeństwie. W szczególności zwrócono uwagę na następujące aspekty:

- *Wpływ AI na społeczeństwo* – podkreślając, że zastosowania AI w społeczeństwie mogą przynieść wiele dobrego w trosce o wspólne dobro i rozwój człowieka, jednocześnie mogą powodować nierówności, dyskryminację i marginalizację, tworząc formy „nowej biedy”, zaś władza nad AI w rękach największych korporacji prowadzić może do wykorzystania jej dla prywatnych interesów, a nawet do manipulowania sumieniami i procesami demokratycznymi. Ludzka godność i wspólne dobro nie mogą być natomiast poświęcone na rzecz większej efektywności. Dla chrześcijan odpowiedzialność ma podstawowe znaczenie i wiąże się z uznaniem, że wszystkie ludzkie zdolności pochodzą od Boga i powinny być wykorzystywane w służbie innym.

⁶⁹ Ibidem, nr 37.

⁷⁰ Ibidem, nr 38–39.

⁷¹ Ibidem, nr 42.

- *Wpływ AI na relacje międzyludzkie* – podkreślając, że technologia nie może ograniczać realnego kontaktu z drugim człowiekiem, bo prowadzi to do izolacji. AI z kolei tylko symuluje relacje, a prawdziwe więzi są potrzebne do pełnego rozwoju osoby. W związku z tym AI nie może być wykorzystywana do manipulacji i nie powinno być wątpliwości co do tego, że człowiek komunikuje się z inteligentnym programem, a tym bardziej nie powinno się takich systemów antropomorfizować⁷².
- *Wpływ AI na gospodarkę i pracę* – przestrzegając przed tym, aby AI nie stało się narzędziem służącym tylko wąskiej grupie korporacji. Nota przestrzega w tym kontekście też przed całkowitą cyfryzacją życia, bo choć AI może zwiększyć produktywność i ograniczyć konieczność wykonywania żmudnych zadań, to w istocie może nastąpić „dekwalfikacja” pracowników, a likwidacja zatrudnienia będzie prowadzić do korzyści niewielkich grup kosztem większości społeczeństwa. Co więcej, gdy funkcjonowanie systemów AI podyktowane jest efektywnością, ludzka praca może stracić na znaczeniu, a Kościół podkreśla, że technologia ma służyć człowiekowi, a nie człowiek technologii, również w zakresie jego materialnych i społecznych potrzeb.
- *Wpływ AI na sektor ochrony zdrowia* – podkreślając wielkie pozytywne możliwości wykorzystania technologii AI w tym polu, ale obawiając się, że może dojść do zaburzenia relacji pomiędzy pacjentem a lekarzem, co może prowadzić do alienacji pacjentów. Decyzje o stosowanej kuracji powinny być zawsze podejmowane przez człowieka i nie należy doprowadzić do prymatu „technokratycznego paradygmatu”, kiedy system decyduje o tym, kogo leczyć na podstawie obliczeń efektywności i optymalizacji działań. Ponadto takie nastawienie może sprzyjać występowaniu zjawisk dyskryminacji, niesprawiedliwości i nierówności, zwłaszcza kosztem najuboższych, na tym polu.
- *Wpływ AI na edukację* – podkreślając, że w edukacji najistotniejsze jest holistyczne formowanie człowieka, a nie tylko proste przekazywanie wiedzy, dlatego tak ważna jest relacja nauczyciel–uczeń, której maszyna nie zastąpi. Dlatego należy używać AI w dobry sposób, aby nie powodować uzależniania uczniów od

⁷² Antropomorfizacja działania maszyn jest niewłaściwa, gdyż te funkcjonują na zasadzie obliczeń binarnych, przetwarzania danych i szacowaniu prawdopodobieństwa, jednak bez rozumienia znaczenia swojego działania, co odróżnia je wyraźnie od inteligencji, jaką posiada człowiek. Zob. J. Kloch, *Ludzka inteligencja różni się od AI. Glosa do dokumentu „Antiqua et Nova”, „L'Osservatore Romano”* 2025 nr 1 (469), s. 15.

technologii. A w tym celu należy rozwijać umiejętność krytycznego myślenia, w czym szczególną rolę pełnią szkoły i uniwersytety.

- *Wpływ AI na komunikację* – wskazując na poważne ryzyko manipulacji informacją i wprowadzanie w błąd poprzez tworzenie treści ładząco wyglądających na prawdziwe. Problem ten może dotyczyć zarówno nieintencjonalnych halucynacji, jak i celowo preparowanych fałszywych treści (np. *deepfake*), które mogą być krzywdzące dla innych. Co istotne, wszyscy ludzie dobrej woli (nie tylko eksperci branżowi) powinni przyczyniać się do prawidłowej komunikacji z wykorzystaniem narzędzi AI.
- *Wpływ AI na ochronę prywatności* – podkreślając, że pełni ona istotną rolę w ochronie granic życia osobistego człowieka, chroniąc wolność wchodzenia w relacje, wyrażania się, wyznania, podejmowanie decyzji bez nadzoru i dlatego jest ona ściśle związana z ludzką godnością⁷³. Jednak współczesne technologie ograniczają prywatność i człowiek jest przedmiotem nieustannej kontroli, dlatego Kościół przestrzega przed powodującym uprzedzenia identyfikowaniem „wyjątkowości osoby” na podstawie zestawu danych i podejmowaniu decyzji o człowieku na podstawie wcześniejszych danych, co powoduje, że w rzeczywistości algorytmy ograniczają współczucie, przebaczenie i możliwości zmiany.
- *Wpływ AI na środowisko* – podkreślając, że AI może być wykorzystana na korzyść środowiska, jednak wskazując też, że wielkie moce obliczeniowe wymagają olbrzymich zasobów energii i surowców, co budzi obawy o wpływ na środowisko, dlatego powinno się zmierzać do bardziej zrównoważonych rozwiązań, a przede wszystkim odejść od „technokratycznego paradygmatu” na rzecz holistycznego podejścia szanującego porządek stworzenia i dobro człowieka oraz ziemi.
- *Wpływ AI na działania wojenne* – podkreślając, że choć AI może być wykorzystana na rzecz pokoju, to obawy budzi jej militaryzacja. Olbrzymia moc, która wynika z AI, może w tym kontekście zagrażać bezpieczeństwu całych regionów, a nawet całej ludzkości, zwłaszcza gdy chodzi o systemy, które same decydują o tym, czy pozbawić kogoś życia, bez udziału, nadzoru i odpowiedzialności człowieka.

⁷³ Warto też zwrócić uwagę, że świetle kan. 220, który zapewnia każdemu wiernemu prawo do poszanowania dobrego imienia i intymności, wykorzystywanie narzędzi AI w Kościele musi zdecydowanie unikać praktyk, które stanowiłyby naruszenie prywatność osób, lub mogłyby prowadzić do tworzenia stygmatyzujących profili.

- *Wpływ AI na relację człowieka z Bogiem* – wskazując, że możliwe osiągnięcie stanu superinteligentnej, przekraczającej zdolności inteligencji człowieka – tzw. ogólnej AI – wiązałoby się z wielkimi możliwościami i postępem, ale też należy wystrzegać się ubóstwianiu tej technologii, gdyż niewątpliwie doprowadziłoby to do zniewolenia człowieka przez jego własne wynalazki⁷⁴.

Na końcu nota przestrzega przed „cyfrowym redukcjonizmem” życia i dehumanizacją człowieka, podkreślając, że wzrost znaczenia ludzkich możliwości prowadzi do wzrostu odpowiedzialności poszczególnych osób i wspólnot. W związku z tym należy postawić pytanie, czy dzięki postępowi technologicznemu człowiek staje się lepszy, bardziej odpowiedzialny, bardziej świadomy swej godności i człowieczeństwa oraz bardziej otwarty na innych? Dlatego, aby postęp technologiczny i rozwój wiedzy został odpowiednio wykorzystany, nie powinno się skupiać wyłącznie na akumulacji danych, ale na staraniu się o osiągnięcie prawdziwej mądrości – „mądrości serca”, gdyż tylko ona będzie pozwalała ludzkości właściwie odpowiedzieć na głębokie pytania etyczne, które stawia przed człowiekiem rozwój AI⁷⁵.

AI w wypowiedziach papieża Leona XIV

W czasie, gdy AI staje się coraz bardziej nieodłącznym elementem życia, nawiązania do tej technologii stają się coraz częstsze również w nauczaniu Kościoła. W tym kontekście do AI w swoich wypowiedziach wielokrotnie odwołuje się papież Leon XIV, kontynuując i rozwijając stanowisko Kościoła określone przez Franciszka.

W jego wypowiedziach można zidentyfikować główne zagrożenie, które związane jest z AI, a jest to degradacja godności ludzkiej (podobnie określał to Franciszek)⁷⁶. Kluczowa zatem jest odpowiedzialność (każdego) za to, aby technologia ta działała dla dobra wspólnego⁷⁷. Tak jak encyklika *Rerum novarum* była odpowiedzią na wyzwania pierwszej rewolucji przemysłowej, tak nauka społeczna Kościoła może być rozwiązaniem, gdy chodzi o współczesne wyzwania postępu technologicznego, zwłaszcza w kontekstach, gdzie AI ingeruje w godność człowieka, sprawiedliwość i sytuację pracowników⁷⁸ czy też dotyka podstawowych wolności i wpływa na

⁷⁴ Nota dotycząca relacji między sztuczną inteligencją a inteligencją ludzką, nr 50–107.

⁷⁵ Ibidem, nr 108–117.

⁷⁶ Leon XIV, *Przemówienie do biskupów Konferencji Episkopatu Włoch*, Watykan, 17.06.2025.

⁷⁷ Leon XIV, *Przemówienie do przedstawicieli mediów*, Watykan, 12.05.2025.

⁷⁸ Leon XIV, *Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego*, Watykan, 10.05.2025.

możliwości przyszłych pokoleń⁷⁹. AI jest taką „nową rzeczą”⁸⁰ (*rerum digitalum*⁸¹). Co istotne, aby znaleźć takie rozwiązania, nie wystarczy oprzeć się wyłącznie na etyce, lecz wymaga to uwzględnienia również teologii⁸².

Papież Leon XIV wskazuje, że AI może pomagać człowiekowi w pracy, ale nie jest w stanie go zastąpić – np. gdy dotyczy to lekarza⁸³, artysty⁸⁴ czy nauczyciela⁸⁵. W kontekście etyki AI kluczowym aspektem wartym podkreślenia jest człowieczeństwo. Jak wskazuje papież „uznanie i ochrona tego, co charakteryzuje osobę ludzką i gwarantuje jej zrównoważony rozwój, ma zasadnicze znaczenie dla ustanowienia odpowiednich ram zarządzania skutkami sztucznej inteligencji. [...] Możliwość dostępu do ogromnych ilości danych i informacji nie powinna być mylona z umiejętnością wyciągania z nich wniosków i wartości”⁸⁶. Stąd kluczowa jest edukacja młodych ludzi, aby gotowi byli do mądrego korzystania z narzędzi AI i by byli otwarci na prawdę, braterstwo i duchowość⁸⁷.

Istotnym problemem, na który zwraca uwagę papież, jest dominacja wąskich grup, które kontrolują to, w jaki sposób działają algorytmy⁸⁸, i możliwość, że staną się one narzędziem kontroli nad ludźmi, którzy sami staną się jedynie „towarem na rynku, a tym samym przedmiotem handlu”⁸⁹. Algorytmy nastawione na efektywność mogą – celowo lub nie – działać tak, że będą krzywdzące dla człowieka, co

⁷⁹ Leon XIV, *Przemówienie do członków Międzynarodowej Unii Międzyparlamentarnej z okazji Jubileuszu Rządzących*, Watykan, 21.06.2025.

⁸⁰ Leon XIV, *Przemówienie do uczestników Światowego Spotkania Ruchów Ludowych*, Watykan, 23.10.2025.

⁸¹ Zob. J. Kloch, *Sztuczna inteligencja – mądrze i etycznie wykorzystywana – może stać się wielką pomocą*, rozm. przepr. A. Rasińska, KAI, 28.05.2025, <https://upjp2.edu.pl/aktualnosci/ks-prof-dr-hab-jozef-kloch-o-sztucznej-inteligencji-i-dokumentie-stolicy-apostolskiej-28-v-2025-2919.html>

⁸² Leon XIV, *Przemówienie do uczestników seminarium promowanego przez Papieską Akademię Teologii*, Watykan, 13.09.2025.

⁸³ Leon XIV, *Przemówienie do przedstawicieli CONFEMEL*, Watykan, 2.10.2025.

⁸⁴ Leon XIV, *Przemówienie podczas spotkania z światem filmu*, Watykan, 15.11.2025.

⁸⁵ Leon XIV, *Przemówienie do wychowawców z okazji Jubileuszu Świata Wychowania*, Watykan, 31.10.2025.

⁸⁶ Leon XIV, *Przemówienie do uczestników konferencji „Artificial Intelligence and Care of our Common Home”*, Watykan, 5.12.2025.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Leon XIV, *Przemówienie do uczestników konferencji międzynarodowego stowarzyszenia MINDS*, Watykan, 9.10.2025.

⁸⁹ Leon XIV, *Czuwanie modlitwne pod przewodnictwem Ojca Świętego Leona XIV. Jubileusz Młodości*, Tor Vergata, 2.08.2025.

czasem będzie nawet trudne do zauważenia⁹⁰. W rzeczywistości jednak działanie AI nie jest owocem „pracy maszyny, lecz człowieka”⁹¹. Kościół powinien zatem stworzyć drogowskaz etycznego wykorzystania AI, broniąc godności ludzkiej i promując wspólne dobro⁹². Dlatego potrzebny jest „odpowiedzialny rozwój AI”⁹³ i „odpowiedzialne zarządzanie”, gdzie AI nie będzie nadużywane dla własnych korzyści poprzez wykorzystanie innych, a tym bardziej nie będzie wykorzystywane dla celów agresywnych⁹⁴. W związku z tym szczególną rolę w procesie odpowiedzialnego i etycznego AI pełnią ich twórcy, którzy tworząc innowacje technologiczne, „uczestniczą w boskim akcie stworzenia”, gdyż technologie mają „znaczenie etyczne i duchowe, ponieważ każdy wybór projektowy wyraża wizję ludzkości”, zaś Kościół wzywa twórców AI do „pielęgnowania rozeznania moralnego jako fundamentalnej części swojej pracy oraz do tworzenia systemów odzwierciedlających sprawiedliwość, solidarność i autentyczny szacunek dla życia”⁹⁵.

Stanowisko Kościoła w kontekście rozwoju AI jest szczególnie istotne również dlatego, iż w dobie, gdy dyskusja o etyce i regulacji AI motywowana jest interesami poszczególnych państw, biznesu i grup wpływu, celem Kościoła jest wykorzystanie swojego autorytetu do określenia w sposób obiektywny ram etycznych tego, jak odpowiedzialnie korzystać z postępu technologicznego dla dobra ogółu. Współcześnie, gdy ekspansja AI stanowi przewrót kopernikański w kulturze i relacjach międzyludzkich, algorytmy mają coraz większą władzę, a AI powoduje dużo zagrożeń o charakterze społecznym i środowiskowym, nauczanie społeczne Kościoła może mieć szczególne znaczenie i może zawierać odpowiedź na wiele związanych z tym zagadnień. Co istotne, wykształcenie oraz wcześniejsze doświadczenie papieża

⁹⁰ Leon XIV, *Przemówienie do uczestników „Seminario de Etica en el Gerenciamiento de Empresas del Sector Salud”*, Watykan, 17.11.2025.

⁹¹ Leon XIV, *Przemówienie podczas spotkania z władzami, przedstawicielami społeczeństwa obywatelskiego i korpusem dyplomatycznym w trakcie podróży apostolskiej do Turcji i do Libanu z pielgrzymką do Izniku z okazji 1700. rocznicy pierwszego Soboru Nicejskiego*, Ankara, 27.11.2025.

⁹² Leon XIV, *Przemówienie do Przełożonych Generalnych Towarzystwa Jezusowego*, Watykan, 24.10.2025.

⁹³ Leon XIV, *Katecheza z okazji 60. rocznicy soborowej Deklaracji Nostra aetate*, Watykan, 29.10.2025.

⁹⁴ Leon XIV, *Przesłanie do uczestników II Dorocznej Konferencji na temat Sztucznej Inteligencji, Etyki i Ładu Korporacyjnego*, Watykan, 17.06.2025.

⁹⁵ Leon XIV, *Przesłanie do uczestników „Builders AI Forum”*, Etyki i Ładu Korporacyjnego, Watykan, 3.11.2025.

Leona XIV zdają się wskazywać, że jest on odpowiednio przygotowany na to wyzwanie, co sugeruje również sam wybór imienia⁹⁶.

Regulacja AI w nauczaniu społecznym Kościoła

Jak wskazano powyżej, nauczanie społeczne Kościoła w odniesieniu do AI jest już w pewnym sensie ugruntowane i zostało rozwinięte w ostatnich latach. Nie dziwi to, biorąc pod uwagę, że rozwiązanie to niesie za sobą potencjał kompleksowej transformacji funkcjonowania społeczeństwa, państw, gospodarki, ma też wpływ na każdego człowieka. AI może zatem przynieść ogromne korzyści, ale być też źródłem nowych problemów o charakterze społeczno-ekonomicznym, etycznym i prawnym, odpowiadając za nowe formy nierówności, niesprawiedliwości i wykluczenia. Stanowisko Kościoła można określić jako wyważone, lecz ostrożne. Kościół nie sprzeciwia się bowiem rozwojowi technologii, a nawet widzi w tym twórcze wykorzystanie ludzkiej inteligencji. Celem jest jednak to, aby technologie te służyły dobrze człowiekowi i by nie naruszały ludzkiej godności, poprzez redukcję go do bycia przedmiotem operacji na wielkich zestawach danych. Efektywność związana z postępem technologicznym nie może implikować mentalności „paradygmatu technokratycznego”, która jako utopia nieograniczonej technicyzacji świata może być niekorzystna dla człowieka i choć potencjalnie wspierać będzie jego rozwój materialny, to jest destrukcyjna dla kultury i duchowości⁹⁷. Wydaje się, że Kościół jest dobrze przygotowany na kolejną rewolucję cyfrową napędzaną rozwojem technologii kognitywnych, a jego nauczanie społeczne może być w tym kontekście niezwykle wartościową wskazówką dla tworzenia ram etycznego korzystania z systemów AI⁹⁸.

⁹⁶ A. Chow, *Pope Leo's Name Carries a Warning About the Rise of AI*, „Time” 15.05.2025, <https://time.com/7285449/pope-leo-artificial-intelligence>

⁹⁷ K. Kietliński, *Ocena ideologii technokratycznej w perspektywie nauczania Kościoła katolickiego*, „Media Biznes Kultura” 2019 nr 1 (6), s. 148.

⁹⁸ W literaturze można jednak spotkać stanowiska, że Kościół musi na nowo zinterpretować nowe technologie w świetle tradycji chrześcijańskiej, zaś na razie akceptacja ma miejsce jedynie na płaszczyźnie faktów. Por. E. Kozerska, T. Scheffler, *Papież Franciszek i Dykasteria ds. Kultury i Edukacji o wpływie nowych technologii na dziedzictwo kulturowe*, „Santander Art and Culture Law Review” 11 (2025) nr 1, s. 225–226, <https://doi.org/10.4467/2450050XSNR.25.010.21966>, a nawet, że Kościół nie ma wypracowanych podstaw filozoficzno-teologicznych w zakresie rozwoju technologii (por. V.

Jako że u podstaw prawa stoi etyka, należy jednocześnie postawić pytanie, jakie powinny być polityki i regulacje prawne państw wobec AI, które byłyby zgodne ze społeczną nauką Kościoła. Oczywiście nie chodzi o wskazanie dokładnych przykładów rozwiązań legislacyjnych ani tego, czy powinny one mieć charakter rozbudowany, czy wąski, gdyż nauczanie to nie odnosi się do partykularnych systemów prawnych i ich specyfiki. Chodzi jednak o stworzenie aksjologicznych ram dla regulacji, a więc Kościół wskazuje, jakie wartości należy chronić i jakie cele ma ona realizować.

Zanim omówione zostaną konkretne odniesienia do kwestii regulacji AI zawarte – przede wszystkim – w nauczaniu papieża Franciszka, warto zwrócić uwagę, iż pewne zasady można wydobyć pośrednio z wcześniejszych dokumentów⁹⁹. W świetle nauczania społecznego Kościoła wyznacznikiem działania państwa w zakresie regulacyjnym powinno być usilne dążenie do sprawiedliwości. Papież Benedykt XVI wskazywał, że „celem sprawiedliwego porządku społecznego jest zagwarantowanie każdemu jego udziału w części dóbr wspólnych, z zachowaniem zasady pomocniczości”¹⁰⁰. Aktywność regulacyjna państwa, w tym na płaszczyźnie międzynarodowej, może być konieczna, aby zagwarantować „sprawiedliwe i uporządkowane” korzystanie z praw. Szczegółowy zakres regulacji określany jest na poziomie poszczególnych porządków prawnych¹⁰¹.

Papież Franciszek wskazywał, że władza polityczna powinna zatem działać w taki sposób, aby myśleć długofalowo o dobru wspólnym. W kontekście AI tylko poprzez działania polityczne można osiągnąć powszechne braterstwo i pokój społeczny¹⁰².

Cunderlík Cerbová, *Artificial Intelligence, ethics, and the catholic church*, w: I. Florek, I. Laki (red.), *Human Rights – From reality to the virtual world*, Józefów 2021, s. 29.

99 Przykładowo kwestia praw pracowniczych i obowiązki państwa w tym względzie zostały omówione w encyklice *Rerum novarum*, kwestia wolności w *Libertas*, aspekt roli władzy w *Immortale Dei*, temat sprawiedliwości w *Mater et magistra*, zagadnienie roli państwa w *Caritas in veritate*, zaś problem paradygmatu technokratycznego w *Laudato si’*.

100 Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym, 25.12.2005, nr 26.

101 Papieska Rada Iustitiae et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 173.

102 Franciszek, *Przemówienie podczas sesji G7 na temat sztucznej inteligencji*.

Regulacja czy samoregulacja AI?

Jeszcze w 2002 roku w dokumencie o aspektach etycznych Internetu wskazywano, że regulacja jest potrzebna, ale najlepszą jej formą jest samoregulacja. I tak „branżowe kodeksy etyczne mogą odgrywać użyteczną rolę, pod warunkiem że są traktowane poważnie, angażują przedstawicieli społeczeństwa w ich opracowywanie i egzekwowanie”, a także nie pozostają jedynie postulatami, ale przewidują właściwe sankcje za naruszenia¹⁰³. W związku z procesami zwiększania władzy przez ponadnarodowe korporacje, co, gdy chodzi o AI, może w szczególności dotyczyć największych organizacji z sektora hi-tech, powinno się je zachęcać i wspierać, aby używały swojego wpływu i możliwości dla dobra ludzkości. Nie zmienia to faktu, że w niektórych okolicznościach sytuacja będzie wymagała jednak interwencji państwa¹⁰⁴. I choć Kościół uznaje podstawową rolę rynku jako regulatora systemu ekonomicznego, jednocześnie wskazuje na konieczność oparcia go na fundamencie moralnym. Rynek nie jest bowiem w stanie zaspokoić wszystkich ludzkich potrzeb na zasadzie „równorzędnej wymiany”, a co za tym idzie, niektóre dobra nie mogą być traktowane jak zwykłe towary i być przedmiotem zwykłego handlu¹⁰⁵. Jeśli chodzi o kierunki regulacji ekonomicznej, które mają bezpośrednie przełożenie na rynek cyfrowy, tak mocno nacechowany asymetriasami informacyjnymi, dominacją największych podmiotów i skoncentrowaniem na analizie danych, można odnieść do niego wskazania katolickiej etyki społecznej, w której podkreśla się, że „podmioty ekonomiczne faktycznie muszą być wolne w porównywaniu, wartościowaniu i wyborze pomiędzy poszczególnymi opcjami, jednakże wolność na polu gospodarczym musi być regulowana poprzez odpowiednie prawodawstwo, aby służyła wolności ogólnoludzkiej”, gdyż „kiedy staje się niezależna, to znaczy kiedy człowieka traktuje się bardziej jako producenta czy konsumenta dóbr aniżeli jako podmiot, który produkuje i konsumuje po to, aby żyć, wtedy wolność traci konieczne odniesienie do osoby ludzkiej i ostatecznie wyobcowuje ją i przytłacza”¹⁰⁶. Tym samym zadaniem państwa jest „określanie ram prawnych w celu regulacji stosunków ekonomicznych, «stworzenia podstawowych warunków wolnej ekonomii, która zakłada pewną równość pomiędzy stronami, tak że jedna z nich nie może być na tyle silniejsza od

¹⁰³ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Ethics in Internet*, Watykan 22.02.2002, nr 16.

¹⁰⁴ Ibidem, nr 5.

¹⁰⁵ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 349.

¹⁰⁶ Ibidem, nr 350.

drugiej, by ją praktycznie zniewolić»¹⁰⁷. I choć „działalność ekonomiczna, zwłaszcza w obrębie wolnego rynku, nie może odbywać się w próżni ustawodawczej, prawnej i politycznej”, to państwo „musi stworzyć odpowiednie prawodawstwo, ale też kierować ostrożnie polityką ekonomiczną i społeczną w taki sposób, by nie uchybić zasadom w różnych działaniach rynkowych, których realizacja musi być wolna od autorytatywnego lub totalitarnego przymusu”¹⁰⁸. Ten ekonomiczny aspekt regulacji, wskazujący, że państwo powinno działać zgodnie z zasadą subsydiarności, podkreśla również istotny cel tych regulacji, jakim jest wolność. Wolność tę można odnieść do wolności gospodarczej i możliwości rozwoju ekonomicznego, w tym w zakresie rozwoju technologii, ale także do wolności człowieka (w kontekście rynkowym: konsumenta) w decydowaniu o sobie. Powinno to również oznaczać wolność od bycia uprzedmiotowionym na podstawie zautomatyzowanych decyzji algorytmicznych.

W pewnym zakresie potrzebne są nowe regulacje, które obejmują nowe zjawiska związane z postępowaniem cyfrowym¹⁰⁹. Kościół wskazuje, że istnieje pewna zbieżność pomiędzy tymi, którzy opowiadają się za radykalną wolnością w Internecie, a tymi, którzy dążą do przekształcenia go w środek nieograniczonej działalności gospodarczej, który „traktuje zysk i prawa rynku jako jedyne parametry, ze szkodą dla godności i szacunku należnego jednostkom i narodom”¹¹⁰. Z kolei papież Franciszek, wystosował apel o „przyjęcie wiążącego traktatu międzynarodowego, regulującego rozwój i wykorzystanie sztucznej inteligencji w jej różnorodnych formach”, zdając sobie przy tym sprawę, że sama regulacja nie wystarczy do rozwiązania problemów związanych z AI¹¹¹. Motywował to brakiem neutralności algorytmów, co powoduje, że „konieczne jest działanie prewencyjne [...] w celu powstrzymania szkodliwych i dyskryminujących, niesprawiedliwych społecznie implikacji systemów sztucznej inteligencji, oraz w celu przeciwdziałania ich wykorzystywaniu do ograniczania pluralizmu, do polaryzacji opinii publicznej lub do budowania jednolitego myślenia”¹¹². Leon XIV wskazał później, że rozwój AI powinien „iść w parze z poszanowaniem wartości ludzkich i społecznych, zdolnością do podejmowania decyzji z czystym sumieniem oraz wzrostem odpowiedzialności ludzkiej”, a także

107 Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 352.

108 Ibidem.

109 Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Ethics in Internet*, nr 16.

110 Ibidem, nr 8.

111 Franciszek, *Sztuczna inteligencja i mądrość serca: dla komunikacji w pełni ludzkiej*.

112 Ibidem.

że „choć odpowiedzialność za etyczne wykorzystanie systemów sztucznej inteligencji spoczywa przede wszystkim na tych, którzy je opracowują, zarządzają nimi i nadzorują, to jednak osoby, które z nich korzystają, również ponoszą część tej odpowiedzialności. Sztuczna inteligencja wymaga zatem odpowiedniego zarządzania etycznego i ram regulacyjnych skoncentrowanych na osobie ludzkiej, wykraczających poza zwykłe kryteria użyteczności lub wydajności”¹¹³. Należy zatem zarządzać postępowaniem technologicznym w taki sposób, aby zagwarantować ochronę praw człowieka, a także instytucji i praw przyczyniających się do integralnego rozwoju człowieka¹¹⁴. Franciszek wskazywał też, że należy tworzyć takie środowisko regulacyjno-gospodarcze, które będzie w stanie „ograniczyć monopolistyczną władzę nielicznych i zapewnić, że innowacje przyniosą korzyści całej ludzkości”, gdyż powinny one „sprzyjać rozwojowi, dobrobytowi i pokojowemu współistnieniu, chroniąc jednocześnie osoby znajdujące się w najbardziej niekorzystnej sytuacji”¹¹⁵. Nie powinno się zatem pozostawić bez reakcji sytuacji, w której AI może ograniczać „wizję świata do rzeczywistości wyrażalnej w liczbach i zamkniętej w gotowych kategoriach, wypierając wkład innych form prawdy i narzucając jednolite modele antropologiczne, społeczno-ekonomiczne i kulturowe”¹¹⁶. W tym sensie „paradygmat technologiczny” może być jeszcze groźniejszą formą „paradygmatu technokratycznego”, o którym mówił papież. Zatem należy podjąć działania, aby to niezwykle potężne narzędzie nie wzmacniało tego procesu, lecz by „uczynić sztuczną inteligencję bastionem przeciwko jego ekspansji”¹¹⁷.

Ramy regulacji AI zgodne z katolicką etyką społeczną

Skoro można jednoznacznie wskazać, że katolickie nauczanie społeczne odpowiada się wyraźnie za aktywną politykę państwa względem funkcjonowania AI i za objęciem jej działania regulacją prawną, a także wskazuje, jakie owo prawodawstwo powinno spełniać cele, należy zastanowić się również nad tym, w jakim zakresie unormowania tej technologii są konieczne w świetle nauczania Kościoła. Choć nie

¹¹³ Leon XIV, *Przesłanie z okazji „AI for Good Summit 2025”* podpisane przez Kard. Sekretarza Stanu P. Parolina, Genewa, 10.07.2025.

¹¹⁴ Franciszek, *Sztuczna inteligencja i pokój*, nr 2.

¹¹⁵ Franciszek, *Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji Fundacji „Centesimus Annus Pro Pontifice”*, Watykan, 22.06.2024.

¹¹⁶ Franciszek, *Przemówienie podczas sesji G7 na temat sztucznej inteligencji*.

¹¹⁷ Ibidem.

należy oczekiwać odpowiedzi wskazującej konkretne rozwiązania legislacyjne, to można określić najważniejsze problemy, z którymi regulacje dotyczące AI powinny się zmierzyć. W Orędziu z okazji 58. Światowego Dnia Komunikacji Społecznej papież Franciszek stawia następujące pytania, które jednocześnie mogą stanowić kierunki polityk państwa i potencjalnej regulacji:

- „jak bronić profesjonalizmu i godności pracowników w dziedzinie komunikacji i informacji, a także użytkowników na całym świecie?
- jak zapewnić interoperacyjność platform?
- w jaki sposób sprawić, aby firmy rozwijające platformy cyfrowe brały odpowiedzialność za to, co rozpowszechniają i z czego czerpią zyski, analogicznie jak to się dzieje w przypadku wydawców mediów tradycyjnych?
- jak sprawić, by bardziej przejrzyste stały się kryteria stojące u podstaw algorytmów indeksujących i deindeksujących oraz wyszukiwarek, które są w stanie wychwalać lub przekreślać osoby i opinie, historie i kultury?
- jak zapewnić przejrzystość procesów informacyjnych?
- jak sprawić, by autorstwo pism było oczywiste, a źródła możliwe do prześledzenia, przeciwdziałając parawanowi anonimowości?
- jak ukazać, czy obraz lub wideo przedstawia wydarzenie, czy je symuluje?
- jak zapobiec sprowadzaniu wielu źródeł tylko do jednego źródła, do algorytmicznie opracowanego jednolitego myślenia?
- jak [...] możemy wspierać środowisko, które zachowuje pluralizm i reprezentuje złożoność rzeczywistości?
- jak możemy sprawić, by to potężne, drogie i niezwykle energochłonne narzędzie było zrównoważone?
- jak sprawić, by było ono dostępne także dla krajów rozwijających się?”¹¹⁸.

Jeśli chodzi o regulację AI, to punktem odniesienia są – wspomniane wcześniej – pionierskie i kompleksowe rozwiązania przyjęte w Unii Europejskiej, skupiające się przede wszystkim na kontroli systemów AI, z którymi wiąże się wysokie ryzyko. Akt w sprawie sztucznej inteligencji (dalej AIA) jest nowatorskim, ale jednocześnie bardzo złożonym rozwiązaniem. Kościół w swoich dokumentach nie wypowiada się wprost w zakresie AIA¹¹⁹, jednak można zauważyć, że wiele jego postulatów pokrywa

¹¹⁸ Franciszek, *Sztuczna inteligencja i mądrość serca: dla komunikacji w pełni ludzkiej*.

¹¹⁹ Warto jednak odnotować stanowisko Komisji Etyki Komisji Konferencji Biskupów Unii Europejskiej (COMECE), gdzie stwierdzono, że AIA stanowi „autentyczną próbę nakreślenia przyszłości świata cyfrowego w sposób zorientowany na człowieka i odpowiedzialny”, jednocześnie wskazując, że działania nie powinny „ograniczać się do instrumentów regulacji rynku”, ale powinny również koncentrować się

się z treścią tego rozporządzenia (np. w zakresie przeciwdziałania manipulacjom¹²⁰, ochronie społeczeństwa przed najbardziej niebezpiecznymi systemami naruszającymi prawa podstawowe¹²¹, autonomii człowieka¹²² czy zapobieganiu propagowaniu fałszywych treści¹²³). Nie znajdują się w nim jednak odpowiedzi na wszystkie zagadnienia wskazywane przez Kościół, jak np. dominacja wąskich grup, prawa pracownicze, wpływ na środowisko czy prymat „paradygmatu technokratycznego” – choć należy zwrócić uwagę, że pewne jej przepisy i do tych kwestii się odnoszą, a inne rozwiązania legislacyjne Unii Europejskiej przyjmowane w ostatnich latach częściowo tymi problemami też się zajmują¹²⁴. Jednak kluczowe jest to, czy te regulacje staną się skuteczne, co w tej chwili jest trudne do określenia, gdyż może też być tak, że unormowania te będą nieefektywnie przekładały się na namacalne funkcjonowanie technologii, a jednocześnie ich egzekwowanie może być związane z formalizmem i rozbudowaną biurokracją, co może nie tylko nie poprawiać sytuacji człowieka, ale wręcz stanowić usprawiedliwienie działań potencjalnie szkodliwych, prowadząc jednocześnie do utrudnienia możliwości rozwoju nowoczesnych technologii w Europie, realnie redukując jej wpływ na wiodące rozwiązania. W tej chwili jest za wcześnie, aby dokładnie ocenić, jaki będzie efekt końcowy AIA i czy wraz z nim podjęte zostaną spójne działania ograniczające negatywny wpływ AI¹²⁵, ale to właśnie skuteczność będzie wyznacznikiem, w jakim zakresie instrument

na „instrumentach kształtujących badania i projektowanie systemów sztucznej inteligencji” np. poprzez „wezwanie do międzynarodowego moratorium na badania nad sztuczną inteligencją w systemach rozwijających samoświadomość”. Zob. Komisja Etyki COMECE, *A European Call for Responsibility. Ethical demands for a human-centric artificial intelligence*, Bruksela, 1.02.2024, s. 2–4.

¹²⁰ Zob. AIA, art. 5 ust. 1 lit. a.

¹²¹ Zob. AIA, art. 6.

¹²² Zob. AIA, art. 14.

¹²³ Zob. AIA, art. 50.

¹²⁴ W tym kontekście można zwrócić uwagę choćby na Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2022/1925 z dnia 14 września 2022 r. w sprawie kontestowalnych i uczciwych rynków w sektorze cyfrowym oraz zmiany dyrektyw (UE) 2019/1937 i (UE) 2020/1828 (akt o rynkach cyfrowych), Dz.U. L 265 z 12.10.2022; Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych), Dz.U. L 119 z 4.5.2016; Dyrektywę Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2024/2831 z dnia 23 października 2024 r. w sprawie poprawy warunków pracy za pośrednictwem platform, Dz.U. L, 2024/2831, z 11.11.2024.

¹²⁵ J. P. Slattery, J. Vukov, *Next Steps on A.I.: Can Pope Francis help chart a way forward?*, „America. The Jesuit Review of Faith and Culture” March 2025, s. 32–38.

ten realizuje cele, które zostały określone w nauczaniu społecznym Kościoła o AI. Niemniej jednak pomiędzy tym nauczaniem a AIA można wskazać wspólną płaszczyznę, którą jest poszanowanie dla podstawowych wartości i podejście stawiające człowieka w centrum, a także odpowiedzialne i etyczne korzystanie z AI¹²⁶. Poniekąd jest to też wynikiem tego, że – jak wskazano wcześniej – standard etycznego AI został już *de facto* określony na poziomie międzynarodowym.

Ciekawe spostrzeżenia odnośnie do właściwych polityk związanych z AI można znaleźć w liście Konferencji Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych do Kongresu. Wskazano tam konkretne wskazówki kierunków polityki państwa względem AI. Podkreślono, że działania te powinny zapewniać, aby AI została wykorzystana do wspierania życia rodzinnego i nie powinna promować antyrodzinnych i szkodliwych treści, zwłaszcza dla dzieci. Powinno się też chronić pracowników, wspierając edukację i doksztalcanie. Istotne jest też zapewnienie odpowiedzialności władz publicznych za stosowanie AI oraz nadzoru człowieka w przypadku decyzji dotyczących zatrudnienia podejmowanych przez zautomatyzowane systemy. Powinno się również dążyć do wspierania kreatywności człowieka i ochrony danych oraz praw własności intelektualnej¹²⁷. Ważnym aspektem jest również wykorzystanie tego rodzaju narzędzi w życiu społecznym, w tym w sektorze zdrowia i edukacji. Chodzi o to, że bez odpowiednich regulacji może to prowadzić do głębszych polaryzacji i nierówności w społeczeństwie, zwłaszcza biorąc pod uwagę takie zastosowania, jak weryfikacja kandydatów do pracy, udzielanie kredytów, dostęp do opieki zdrowotnej i świadczeń publicznych, czy decyzje w sprawach imigracyjnych¹²⁸. Biskupi wskazali też, że działania państwa powinny prowadzić do zapewnienia ludzkiego nadzoru nad autonomiczną bronią, a także do odpowiedzialnego i zrównoważonego korzystania z zasobów w centrach danych, które obsługują systemy AI¹²⁹.

¹²⁶ P. Morciniec, *Etyka sztucznej inteligencji – fakty i perspektywy*, „Family Forum” 15 (2025), s. 136–138, <https://doi.org/10.25167/FF/5800>.

¹²⁷ List Konferencji Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych do Kongresu USA, Waszyngton, 9.06.2025, <https://www.usccb.org/resources/AI%20Principles%20and%20Priorities%20Ltr%206%209%2025.pdf>.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ibidem.

Odpowiedzialność jako kluczowy aspekt regulacji AI

Kościół w swoich wypowiedziach na temat regulacji AI bardzo dużo uwagi poświęca kwestii odpowiedzialności za działania tego rodzaju systemów. Rzeczywiście ta kwestia może jawić się jako kluczowy element unormowań w tym zakresie. W *Antiqua et nova* podkreślono, że „ramy prawne powinny zapewniać, że wszystkie podmioty prawne będą ponosić odpowiedzialność za wykorzystanie AI i wszystkie tego konsekwencje, przy jednoczesnym zastosowaniu odpowiednich środków ochrony w zakresie przejrzystości, poufności i odpowiedzialności”¹³⁰. Aspekt odpowiedzialności nie dotyczy jednak tylko twórców, osób zarządzających i nadzorujących systemy AI, lecz również tych, którzy z tych technologii korzystają, a którzy powinni uważać, aby „nie stać się nadmiernie zależnymi od niej w procesie podejmowania decyzji”, gdyż to oni „ponoszą ostateczną odpowiedzialność za przekazane jej uprawnienia”¹³¹. Dlatego tak ważne jest też to, aby mimo pewnej złożoności mechanizmów uczenia maszynowego ustalić, kto i jakie cele nałożył na te systemy, co jest coraz trudniejsze w przypadku programów samouczących się i rodzi pytanie, w jaki sposób należy zapewnić, aby działały dla dobra człowieka¹³². Z pewnością jednak należy stworzyć warunki do tego, aby algorytmy stojące u podstaw funkcjonowania AI były „wiarygodne, bezpieczne, wystarczająco odporne na niespójności oraz transparentne w swoim działaniu, aby minimalizować uprzedzenia (bias) i niepożądane skutki uboczne”¹³³.

Aspekt odpowiedzialności i związanych z tym regulacji został podkreślony też w *Wezwaniu rzymskim*, które stanowi, iż „rozwój sztucznej inteligencji w służbie ludzkości i planety musi znaleźć odzwierciedlenie w przepisach i zasadach chroniących ludzi – zwłaszcza słabych i nieuprzywilejowanych – oraz środowisko naturalne”¹³⁴. Aby to osiągnąć, „w niektórych przypadkach przepisy prawne są absolutnie niezbędne, aby wspierać, strukturyzować i kierować tym procesem”, zaś centralnym elementem debaty publicznej w zakresie wpływu AI powinna być ochrona praw człowieka¹³⁵ (coraz częściej rozumianych w tym kontekście jako neuro-prawa¹³⁶).

¹³⁰ Nota dotycząca relacji między sztuczną inteligencją a inteligencją ludzką, nr 46.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem, nr 45.

¹³³ Ibidem, nr 46.

¹³⁴ *Rome Call for AI Ethics*, s. 9.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Nota dotycząca relacji między sztuczną inteligencją a inteligencją ludzką, nr 34.

Należy zatem przemyśleć, czy automatyzacja i zastosowanie algorytmów nie wymagają przyjęcia większej odpowiedzialności, zwłaszcza w zakresie zrozumiałego i transparentnego wyjaśnienia kryteriów podejmowania zautomatyzowanych decyzji, ale też celów, zadań i sposobów działania takich systemów¹³⁷. W związku z tym *Wezwanie rzymskie* wskazuje, że potrzeba nowych form regulacji, które zapewnią transparentność i zgodność z zasadami etycznymi¹³⁸. Znalezenie odpowiednich instrumentów regulacyjnych jest istotne, aby z jednej strony umożliwić rozwój etycznej innowacyjności korzystnej dla społeczeństwa, ale z drugiej strony ograniczyć szkodliwe skutki takich technologii¹³⁹.

Należy zatem wypracować odpowiednie mechanizmy oceny poszczególnych programów AI, by określić, czy służą wspólnemu dobru i wspierają wartości, takie jak ludzka godność, ale jak wskazano w *Antiqua et nova*, skutki działania technologii nie zawsze są widoczne *ex ante*, stąd musi istnieć odpowiednia reakcja na wszystkich poziomach społeczeństwa zgodnie z zasadą subsydiarności – „poszczególne użytkownicy, rodziny, społeczeństwo obywatelskie, przedsiębiorstwa, instytucje, rządy i organizacje międzynarodowe, każdy na swoim poziomie kompetencji, angażowali się w zapewnienie takiego użycia AI, które służy dobru wszystkich”¹⁴⁰. Aby to osiągnąć, konieczny jest jednak nadzór nad tymi systemami ze strony człowieka. Papież Franciszek wskazywał, że „potrzebujemy gwarancji i ochrony pewnej przestrzeni znaczącej kontroli dokonywanej przez istoty ludzkie, nad procesem wyboru programów sztucznej inteligencji”¹⁴¹. Odpowiedzialność człowieka za systemy AI oznacza też ostrożne wykorzystywanie ich w taki sposób, który stanowi „odpowiedzialność za troskę o innych”¹⁴². Z pewnością niektóre zastosowania AI nie będą realizowały tych celów. Dotyczy to m.in. wykorzystania jej do kontroli społecznej i masowej inwigilacji, działań prowadzących do naruszeń godności człowieka, prawa do prywatności czy wykorzystywania innych, ograniczania wolności czy zysków wąskich grup kosztem społeczeństwa: „Ryzyko nadmiernej kontroli musi być monitorowane przez odpowiednie organy nadzoru, które powinny gwarantować przejrzystość i publiczną odpowiedzialność. Jednak osoby sprawujące taką kontrolę

¹³⁷ *Rome Call for AI Ethics*, s. 9.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Franciszek, *Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji Fundacji „Centesimus Annus Pro Pontifice”*.

¹⁴⁰ *Nota dotycząca relacji między sztuczną inteligencją a inteligencją ludzką*, nr 110.

¹⁴¹ Franciszek, *Przemówienie podczas sesji G7 na temat sztucznej inteligencji*.

¹⁴² *Nota dotycząca relacji między sztuczną inteligencją a inteligencją ludzką*, nr 110.

nie powinny nigdy przekraczać swoich uprawnień – ich władza musi zawsze służyć godności i wolności każdej jednostki, ponieważ są one podstawą sprawiedliwego i humanitarnego społeczeństwa¹⁴³. Innym szkodliwym działaniem systemów AI, na który wypowiedzi Kościoła zwracają szczególną uwagę, jest też zjawisko dezinformacji, która zniekształca relację człowieka z innymi i z rzeczywistością, i tym samym podważa fundamenty społeczeństwa. Wymaga ono zatem ostrożnej regulacji, gdyż AI może sprzyjać szerzeniu dezinformacji, napędzając polaryzację polityczną i niepokoje społeczne – „ponieważ deepfake’i skłaniają do podważania wszystkiego, a fałszywe treści generowane przez AI podkopują zaufanie do tego, co się widzi i słyszy, polaryzacja i konflikty będą tylko narastać. Tak powszechny fałsz nie jest błahym problemem – uderza w samo serce ludzkości, niszcząc fundamentalne zaufanie, na którym opierają się społeczeństwa”¹⁴⁴.

Kościół wielokrotnie wskazuje na aktywną rolę państwa w prowadzeniu odpowiedzialnej polityki względem algorytmów, co może oznaczać np. konieczność dostosowania obecnych praw ochrony danych osobowych i promowanie etycznych standardów rozwoju AI, by chronić godność dzieci¹⁴⁵, uwzględnienie w politykach i prawie szerszego kontekstu konsekwencji stosowania algorytmów i ich skutków¹⁴⁶, konieczność należytej staranności po stronie rządów i biznesu wobec złożoności zagadnienia AI¹⁴⁷, czy wprowadzenie większej kontroli (a być może zakazania) rozwoju i wykorzystania „śmiercionośnej broni autonomicznej”¹⁴⁸.

Pewnych wskazówek, jak może wyglądać model regulacji etycznych aspektów funkcjonowania AI, może dostarczyć prawo watykańskie, a dokładnie Dekret Papieskiej Komisji ds. Państwa Watykańskiego zawierający *Wytyczne dotyczące sztucznej inteligencji* (dalej wAI). Dokument ten wszedł w życie 1 stycznia 2025 i poprzedza opracowanie ustaw i rozporządzeń wykonawczych, które będą wdrażały postanowienia w nim zawarte¹⁴⁹. Wytyczne te zawierają zasady mające na celu promowa-

¹⁴³ Ibidem, nr 93.

¹⁴⁴ Ibidem, nr 88.

¹⁴⁵ Leon XIV, *Przemówienie do uczestników konferencji „The Dignity of Children and Adolescents in the Age of Artificial Intelligence”*, Watykan, 13.11.2025.

¹⁴⁶ Franciszek, *Przesłanie z okazji Międzynarodowego Dnia Alfabetyzacji 2023 podpisane przez Kard. Sekretarza Stanu P. Parolina*, Paryż 2023.

¹⁴⁷ Franciszek, *Przesłanie na Światowe Forum Ekonomiczne 2025*, Watykan, 14.01.2025.

¹⁴⁸ Franciszek, *Przesłanie do uczestników zgromadzenia „AI Ethics for Peace”*, Hiroshima, 9–10.07.2024.

¹⁴⁹ Zob. art. 15 Dekretu Papieskiej Komisji ds. Państwa Watykańskiego zawierający „Wytyczne dotyczące sztucznej inteligencji” z 16.12.2024, N. DCCII, <https://www.vaticanstate.va/en/>

nie i wspieranie etycznego, przejrzystego, wiarygodnego i antropocentrycznego wykorzystania AI, który będzie się odbywał z poszanowaniem godności ludzkiej i dobra wspólnego. Odnosi się m.in. do działań podejmowanych przez organy państwowe, podmioty naukowe i gospodarcze¹⁵⁰. Podmioty te muszą dołożyć starań, aby testowanie, rozwój, wdrażanie i wykorzystywanie narzędzi AI odbywało się zgodnie z poszanowaniem godności ludzkiej, dobra wspólnego i było oparte na zasadach odpowiedzialności etycznej, przejrzystości i proporcjonalności, a także by gwarantowało bezpieczeństwo państwa, ochronę i poufność danych osobowych, niedyskryminację ludzi, zrównoważony rozwój gospodarczy i „troskę o stworzenie”¹⁵¹. Istotnym obowiązkiem nałożonym na te podmioty jest to, aby weryfikowały i nadzorowały procesy przetwarzania i zarządzania danymi w ramach rozwoju i stosowania narzędzi AI, tak aby wyniki były poprawne, wiarygodne, odpowiednie i uzyskane zgodnie z zasadami przejrzystości i proporcjonalności¹⁵². Muszą też szanować ludzką autonomię¹⁵³. Artykuł 4 WAI zawiera listę zakazanych praktyk z wykorzystaniem AI. Są to wyciąganie ogólnych wniosków antropologicznych mających dyskryminujący wpływ na jednostki; techniki manipulacji podprogowej mogące wyrządzić szkodę fizyczną lub psychiczną jednostce lub grupie osób; uniemożliwianie osobom niepełnosprawnym dostępu do AI; przetwarzanie danych powodujące nierówności społeczne, poniżające godność ludzką i naruszające podstawowe zasady ludzkie; działania stanowiące zagrożenie dla bezpieczeństwa państwa; działania sprzeczne z misją papieża, integralnością Kościoła i działalnością Gubernatora Państwa Watykańskiego; działania sprzeczne z WAI¹⁵⁴. Ponadto WAI zawiera m.in. uregulowania w zakresie właściwego przetwarzania danych przez systemy AI¹⁵⁵, wykorzystania AI w sektorze ochrony zdrowia w taki sposób, aby zapewnić autonomię jednostki, bezpieczeństwo, a także ochronę praw człowieka, podstawowych wolności i danych osobowych¹⁵⁶, zasad ochrony praw autorskich,

state-and-government/legislation-and-regulations/general-regulations.html (dalej WAI).

¹⁵⁰ Ibidem, art. 1 ust. 1.

¹⁵¹ Ibidem, art. 3 ust. 1–2.

¹⁵² Ibidem, art. 3 ust. 3.

¹⁵³ Ibidem, art. 3 ust. 4.

¹⁵⁴ Ibidem, art. 4.

¹⁵⁵ Ibidem, art. 5.

¹⁵⁶ Ibidem, art. 6.

gdy do tworzenia utworów wykorzystywane są systemy AI¹⁵⁷, czy wykorzystania AI w postępowaniu administracyjnym¹⁵⁸ i środowisku pracy¹⁵⁹. Jeśli chodzi o wykorzystanie AI w sądownictwie, to artykuł 12 stanowi, że jest to dopuszczalne wyłącznie do organizacji i uproszczenia pracy sądowniczej, a także do badań dotyczących orzecznictwa i doktryny. Jednocześnie wszelkie decyzje w sprawie interpretacji prawa, oceny faktów i dowodów oraz podejmowania jakichkolwiek środków należą wyłącznie do sędziego¹⁶⁰. Powołana została też Komisja ds. AI, której jednym z zadań jest monitorowanie stosowania systemów AI i dokonywanie zgłoszeń naruszeń zasad¹⁶¹.

Konieczność międzynarodowej współpracy

W cyfrowej rzeczywistości, która jest tak mocno zglobalizowana i dynamiczna, skuteczność regulacji wymaga koordynacji działań na poziomie międzynarodowym¹⁶². W świecie zdominowanym przez partykularne interesy i rosnące znaczenie AI (nie tylko ekonomiczne) zadanie to wydaje się niezwykle trudne. Jest to też podyktowane różnymi podejściami do regulacji AI na świecie¹⁶³. Kościół zdaje się

¹⁵⁷ Co ciekawe art. 7 § 3 WAI stanowi, że Gubernatorstwo Państwa Watykańskiego posiada wyłączne prawo autorskie i prawa do eksploatacji ekonomicznej treści tekstowych, muzycznych, fotograficznych, audiowizualnych, radiowych i sztuk plastycznych, stworzonych przy użyciu AI na terytorium Państwa Watykańskiego.

¹⁵⁸ WAI, art. 10.

¹⁵⁹ WAI, art. 11.

¹⁶⁰ WAI, art. 12.

¹⁶¹ WAI, art. 14 § 3 lit. C.

¹⁶² Zob. P. Samuelson, *Five challenges for regulating the Global Information Society*, Social Science Research Network, 2000, <https://ssrn.com/abstract=234743>. O konieczności osiągnięcia międzynarodowego konsensusu, by skutecznie regulować obszar Internetu, jednocześnie chroniąc prawa użytkowników, mówi też watykański dokument poświęcony etyce Internetu. Zob. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Ethics in Internet*, nr 17.

¹⁶³ Większość krajów nie wypracowała jeszcze ogólnych regulacji dotyczących AI, jednak już teraz widać pewne różnice w podejściach do tego zagadnienia. Unia Europejska przyjęła złożoną regulację zmierzającą do bezpiecznego rozwoju i wykorzystania AI, natomiast inne kraje (np. USA) prezentują raczej podejście, które można określić jako entuzjastyczne wobec AI i wolnościowe, sprzyjające rozwojowi sektora nowych technologii. Przykładowo wiceprezydent Stanów Zjednoczonych J. D. Vance krytykował europejskie podejście, ostrzegając, że nadmierna regulacja może ograniczyć rozwój technologii. W tym ujęciu postęp w zakresie bezpieczeństwa AI ma być realizowany przez rynek, który będzie dążył do tworzenia coraz lepszych rozwiązań, wydawnie poprawiających funkcjonowanie społeczeństwa. Zob. C. Glatz, *Pope Francis: Without human control, AI*

mieć tego świadomość, dlatego podkreśla, że bez wspólnej wizji tego, co stanowi o godności życia, spolaryzowane debaty nie przyniosą żadnych korzystnych rozstrzygnięć. Dlatego trzeba poszukiwać konsensusu, który można zbudować wokół wspólnej wartości, którą jest godność człowieka¹⁶⁴. Papież Franciszek wyraził zadowolenie, że pewien konsensus został osiągnięty w zakresie poszanowania podczas rozwoju AI takich wartości jak inkluzywność, transparentność, bezpieczeństwo, sprawiedliwość, prywatność i wiarygodność oraz że postępują działania organizacji międzynarodowych w zakresie regulowania technologii AI¹⁶⁵. Franciszek apelował do wspólnoty międzynarodowej o wspólne działania¹⁶⁶ na rzecz przyjęcia wiążącej umowy międzynarodowej regulującej rozwój i wykorzystanie AI, wskazując, że celem takiej regulacji ma być nie tylko eliminowanie ryzyk szkodliwych działań takich technologii, lecz również promowanie dobrych praktyk i zachęt do podejmowania inicjatyw w tym zakresie. Franciszek podkreślił, że „w poszukiwaniu modeli regulacyjnych, które mogłyby zapewnić twórcom technologii cyfrowych pewien przewodnik etyczny, konieczne jest wskazanie ludzkich wartości, które powinny leżeć u podstaw wysiłków społeczeństw na rzecz sformułowania, przyjęcia i zastosowania niezbędnych ram prawnych. Prace redakcyjne nad wytycznymi w zakresie etyki, dotyczącymi produkcji form sztucznej inteligencji, nie mogą pomijać głębszych kwestii odnoszących się do sensu ludzkiego istnienia, ochrony podstawowych praw człowieka oraz dążenia do sprawiedliwości i pokoju. Ten proces etycznego i prawnego rozeznania może okazać się cenną okazją do wspólnej refleksji nad rolą, jaką technologia powinna odgrywać w naszym życiu indywidualnym i wspólnotowym, oraz w jaki sposób jej wykorzystanie może przyczynić się do stworzenia bardziej sprawiedliwego i humanitarnego świata. Z tego powodu, w debatach na temat regulacji sztucznej inteligencji, powinny być brane pod uwagę głosy wszystkich zainteresowanych stron, w tym ubogich, wykluczonych i innych, którzy często pozostają nieusłyszani w globalnych procesach decyzyjnych”¹⁶⁷. Konieczna jest też

could show its 'fearsome' side, „The Catholic Register” 11.02.2025, <https://www.catholicregister.org/item/1719-pope-francis-without-human-control-ai-could-show-its-fearsome-side>

¹⁶⁴ Franciszek, *Przemówienie do uczestników „Dialogów Minewry”*, Watykan, 27.03.2023.

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ Co ciekawe działania papieża w tym zakresie nie ograniczają się tylko do płaszczyzny wielonarodowej, którą uważa się za najbardziej właściwą do rozwiązania problemów związanych z AI. Temat współpracy w tworzeniu unormowań dla etyki AI pojawia się też w bilateralnych relacjach dyplomatycznych. E. Giordano, *Leo rejects plan for AI pope*, „Politico” 19.09.2025, <https://www.politico.eu/article/pope-leo-rejects-plans-for-an-ai-pope>

¹⁶⁷ Franciszek, *Sztuczna inteligencja i pokój*, nr 8.

współpraca z organizacjami pozarządowymi, która zapewni, że nie tylko interesy poszczególnych państw, ale różnych grup społecznych, zwłaszcza tych najbardziej nieuprzywilejowanych, zostaną uwzględnione¹⁶⁸. Warto zwrócić też uwagę, że Franciszek już wcześniej wskazywał, że „państwa nie mogą same wypracować odpowiednich rozwiązań, «ponieważ konsekwencje wyborów dokonywanych przez każdy z nich mają nieuchronny wpływ na całą wspólnotę międzynarodową»”¹⁶⁹ i apelował o rozwiązania mające charakter multilateralny, które gwarantują „troskę o prawdziwie uniwersalne dobro wspólne i ochronę państw słabszych” oraz o „możliwość powołania do życia skuteczniejszych organizacji światowych, obdarzonych autorytetem, aby zapewnić globalne dobro wspólne, eliminację głodu i ubóstwa oraz pewną obronę podstawowych praw człowieka”¹⁷⁰. Papież Leon XIV podkreślał, że działania podejmowane w zakresie etyki i regulacji AI powinny uwzględniać koordynację pomiędzy przedstawicielami świata polityki, administracji, biznesu, edukacji, mediów, obywateli i wspólnot religijnych¹⁷¹. Dlatego Stolica Apostolska z zadowoleniem przyjmowała procesy polityczne zmierzające – jak wskazywał papież Franciszek – do „obrony ludzkości” przed niewłaściwym wykorzystaniem AI¹⁷².

Wnioski końcowe

Zestawiając podejście organizacji świeckich oraz nauczanie etyczne Kościoła do tematu AI, warto zwrócić uwagę, że są one oparte na odmiennych założeniach. Podejście świeckie koncentruje się przede wszystkim na tworzeniu lepszej przyszłości, natomiast celem aktywności Kościoła jest duchowość i zbawienie człowieka¹⁷³. Choć cele te mogą wydawać się rozbieżne, analizując je, można mimo to dostrzec pewną zbieżność i wspólną płaszczyznę. Kościół aktywnie zaangażował

¹⁶⁸ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Ethics in Internet*, nr 17.

¹⁶⁹ Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* o braterstwie i przyjaźni społecznej, Asyż, 3.10.2020, nr 132.

¹⁷⁰ Jednocześnie wskazywał też na potrzebę reformy ONZ. Ibidem, nr 172–173.

¹⁷¹ Leon XIV, *Przemówienie do uczestników konferencji „Artificial Intelligence and Care of our Common Home”*.

¹⁷² Franciszek, *Przesłanie do Prezydenta Republiki Francji z okazji „AI Action Summit” w Paryżu*, 11.02.2025, Watykan, 7.02.2025.

¹⁷³ W tym miejscu warto zwrócić uwagę na kan. 747 § 2, który stanowi, że „Kościołowi przysługuje prawo głoszenia zawsze i wszędzie zasad moralnych, również w odniesieniu do porządku społecznego, oraz wypowiedania oceny o wszystkich sprawach ludzkich, w takiej mierze, w jakiej wymagają tego podstawowe prawa osoby ludzkiej albo zbawienie dusz”.

się w nauczanie na temat etyki AI i w ostatnich kilku latach opublikowano wiele dokumentów dotyczących tego zagadnienia. Ich analiza wskazuje, że stanowisko Kościoła jest w tym względzie rozbudowane i ugruntowane, a także że dysponuje on odpowiednim instrumentarium do podejmowania tej problematyki. Co więcej, autorytet Kościoła – który w debacie o etyce AI nie reprezentuje żadnej z grup interesu (choć przemawia także w imieniu tych, którzy nie są dostatecznie reprezentowani w debacie publicznej) – może być istotny również dla państw i organizacji świeckich.

Szczególnie często temat AI podejmowano w ostatnich latach pontyfikatu papieża Franciszka, który poświęcił temu zagadnieniu wiele uwagi. Jego stanowisko wobec rozwoju AI nie jest jednoznacznie negatywne ani sceptyczne, można je jednak określić mianem ostrożnego. Kościół nie jest przeciwny rozwojowi technologii AI, a nawet dostrzega w nim wielkie dobro, o ile służy ono ludzkości, zarazem jednak przestrzega przed zagrożeniami, które mogą się na tym tle pojawić. U podstaw podejścia Kościoła do AI leży antropocentryczne nastawienie do technologii, oznaczające takie jej wykorzystanie, które wspiera, a nie podważa, godność człowieka. Papież szczególnie przestrzegał przed zjawiskiem, które określił jako „technokratyczny paradygmat”. Można stwierdzić, że istota tego problemu sprowadza się do konieczności zachowania w świecie cyfrowym tego, co stanowi o człowieczeństwie. W tym sensie chodzi o to, aby logika maszyn nie zastąpiła tego, co Franciszek określił jako „mądrość serca”.

Kontynuatorem podejścia Franciszka wydaje się papież Leon XIV, który również zdążył już wielokrotnie poruszyć temat etyki AI. Zagadnienie to bywa określane jako jedno z kluczowych wyzwań jego pontyfikatu, porównywane z tym, jakim w obliczu rewolucji przemysłowej była encyklika *Rerum novarum*. Być może jedna z encyklik tego papieża będzie dotyczyła etyki AI; byłby to kolejny istotny krok w rozwoju etyki społecznej Kościoła w tym zakresie. Ponieważ należy spodziewać się dalszego postępu technologicznego, prawdopodobne jest, że stanowisko Kościoła będzie w tej kwestii ewoluowało.

Kościół jednoznacznie opowiada się za koniecznością wprowadzenia regulacji AI, która zapewni, że systemy te będą działały dla dobra człowieka, a nie na jego szkodę. Problematyka ta we współczesnym społeczeństwie jest na tyle znacząca, że pozostawienie jej bez odpowiednich regulacji nie byłoby działaniem właściwym. Dlatego Franciszek apelował o współpracę oraz przyjęcie ujednoliconych rozwiązań na poziomie międzynarodowym, których wspólnym mianownikiem miało być poszanowanie godności ludzkiej. Co więcej, w nauczaniu Kościoła można wskazać

najważniejsze kierunki takiej regulacji, a rozwiązania przyjęte w Watykanie dają pewien pogląd na to, jak takie regulacje mogłyby wyglądać. W świetle nauczania Kościoła kluczowa w kontekście regulacji AI jest kwestia odpowiedzialności za działanie systemów AI, która spoczywa zresztą nie tylko na ich twórcach czy użytkownikach, lecz obejmuje wszystkich interesariuszy, w tym również prawodawców poszczególnych państw. Tylko precyzyjnie określona prawnie odpowiedzialność może zapewnić skuteczną ochronę interesów społeczeństwa oraz dobrostan człowieka w kontekście dynamicznego, coraz bardziej zaawansowanego oddziaływania AI.

ABSTRAKT

Etyka i regulacja sztucznej inteligencji w świetle katolickiej nauki społecznej

Przedmiotem artykułu jest stanowisko katolickiego nauczania społecznego w zakresie rozwoju i wykorzystania sztucznej inteligencji. W dobie rosnącego wpływu nowoczesnych technologii problematyka ta nabiera coraz większego znaczenia. Omówiono zatem, w jaki sposób Kościół podchodzi do zagadnień etycznych i regulacyjnych związanych z tą dziedziną, analizując przede wszystkim nauczanie papieża Franciszka oraz papieża Leona XIV. Szczególną uwagę poświęcono nocie „Antiqua et nova”, będącej dokumentem najpełniej przedstawiającym stanowisko Kościoła w tej sprawie. W opracowaniu analizowano także nauczanie społeczne Kościoła w zakresie regulowania tej technologii. Szczególną uwagę poświęcono temu, jakie – w świetle tej nauki – powinny być formy unormowania AI, dlaczego i w jakim zakresie istnieje konieczność regulowania tego zjawiska, a także dlaczego kluczowe znaczenie przypisuje się zagadnieniom odpowiedzialności i współpracy, również na poziomie międzynarodowym. Autor artykułu poddał analizie oficjalne dokumenty Kościoła, w tym przede wszystkim dokumenty wyrażające nauczanie papieżów w tym zakresie. W wyniku przeprowadzonej analizy można stwierdzić, że Kościół aktywnie włączył się w debatę dotyczącą etyki i regulacji sztucznej inteligencji. W świetle nauczania Kościoła etyka sztucznej inteligencji powinna koncentrować się na ochronie godności człowieka i przeciwdziałaniu „paradygmatowi technokratycznemu”. Kościół jednoznacznie opowiada się także za potrzebą stworzenia regulacji dotyczących funkcjonowania tej technologii w społeczeństwie. Co więcej, zagadnienie to stanowi jeden z priorytetowych elementów współczesnego nauczania społecznego Kościoła.

Słowa kluczowe: sztuczna inteligencja, etyka, regulacja, katolickie nauczanie społeczne

ABSTRACT

Ethics and regulation of artificial intelligence in the light of Catholic social teaching

This article examines the stance of Catholic social teaching on the development and use of artificial intelligence. In an era of the growing impact of modern technologies, this issue is becoming increasingly important. The paper discusses the Church's approach to ethical and regulatory questions in this field, with particular attention to the teaching of Pope Francis and Pope Leo XIV. It highlights the note "Antiqua et nova", which offers the most comprehensive presentation of the Church's position on this matter. The article also addresses the Church's social teaching on the regulation of this technology: what form AI regulation should take in light of this teaching, why—and to what extent—it is necessary to govern this phenomenon, and why responsibility and cooperation, including at the international level, are essential. The author analyzed official Church documents, in particular those expressing papal teaching in this area. The analysis shows that the Church has actively engaged in the debate on the ethics and regulation of artificial intelligence. In light of Church teaching, AI ethics should focus on protecting human dignity and countering the "technocratic paradigm." The Church also unequivocally supports the need to create regulations governing the operation of this technology in society. Moreover, this issue is among the priority themes of the Church's contemporary social teaching.

Keywords: artificial intelligence, ethics, regulation, Catholic social teaching

BIBLIOGRAFIA

1. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 25.12.2005.
2. Benedykt XVI, *Przemówienie podczas wizyty Ojca Świętego na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim*, Watykan, 21.10.2006.
3. Chow A., *Pope Leo's Name Carries a Warning About the Rise of AI*, „Time” 15.05.2025, <https://time.com/7285449/pope-leo-artificial-intelligence>
4. Cunderlík Cerbová V., Veronika, *Artificial Intelligence, ethics, and the catholic church*, w: I. Florek, I. Laki (red.), *Human Rights – From reality to the virtual world*, Józefów 2021, s. 20–31.
5. Dykasteria ds. Doktryny Wiary i Dykasteria ds. Kultury i Edukacji, Nota dotycząca relacji między sztuczną inteligencją a inteligencją ludzką *Antiqua et nova*,

Watykan, 14.01.2025, https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2025/04/PL_Nota-Antiqua-et-nova.pdf

6. Franciszek, Adhortacja apostolska *Laudate Deum*, Rzym, 4.10.2023.
7. Franciszek, Encyklika *Fratelli Tutti* o braterstwie i przyjaźni społecznej, Asyż, 3.10.2020.
8. Franciszek, *Miej nadzieję i działaj ze stworzeniem. Orędzie na Obchody Światowego Dnia Modlitw o Ochronę Świata Stworzonego*, Rzym, 27.06.2024.
9. Franciszek, *Przemówienie do członków Narodowej Konfederacji Szkolenia i Doskonalenia Zawodowego (CONFAP)*, Watykan, 3.05.2024.
10. Franciszek, *Przemówienie do członków Stowarzyszenia na rzecz Pomocniczości i Modernizacji Samorządów Lokalnych (ASMEL)*, Watykan, 20.01.2024.
11. Franciszek, *Przemówienie do uczestników „Dialogów Minewry”*, Watykan, 27.03.2023.
12. Franciszek, *Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji Fundacji „Centesimus Annus Pro Pontifice”*, Watykan, 22.06.2024.
13. Franciszek, *Przemówienie do uczestników konferencji organizowanej przez Papieską Akademię Życia*, Watykan, 16.01.2024.
14. Franciszek, *Przemówienie do uczestników spotkania „Rome Call” promowanego przez fundację Renaissance*, Watykan, 10.01.2023.
15. Franciszek, *Przemówienie podczas sesji G7 na temat sztucznej inteligencji*, Borgo Egnazia, 14.06.2024.
16. Franciszek, *Przemówienie podczas spotkania z władzami, społeczeństwem obywatelskim i korpusem dyplomatycznym w trakcie podróży apostolskiej do Indonezji, Papui Nowej Gwinei, Timoru Wschodniego i Singapuru*, Singapur, 12.09.2024.
17. Franciszek, *Przemówienie z okazji spotkania z uczestnikami Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii Życia*, Watykan, 28.02.2020.
18. Franciszek, *Przesłanie do Prezydenta Republiki Francji z okazji „AI Action Summit” w Paryżu*, 11.02.2025, Watykan, 7.02.2025.
19. Franciszek, *Przesłanie do uczestników zgromadzenia „AI Ethics for Peace”*, Hiroshima, 9–10.07.2024.
20. Franciszek, *Przesłanie na 150. rocznicę ogłoszenia św. Alfonsa Marii de Liguori doktorem Kościoła*, Rzym, 23.03.2021.
21. Franciszek, *Przesłanie na Światowe Forum Ekonomiczne 2025*, Watykan, 14.01.2025.
22. Franciszek, *Przesłanie z okazji Międzynarodowego Dnia Alfabetyzacji 2023 podpisane przez Kard. Sekretarza Stanu P. Parolina*, Paryż, 2023.

23. Franciszek, *Sztuczna inteligencja i mądrość serca: dla komunikacji w pełni ludzkiej*. Orędzie na LVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, Rzym, 24.01.2024.
24. Franciszek, *Sztuczna inteligencja i pokój*. Orędzie na 57. Światowy Dzień Pokoju, Watykan, 8.12.2023.
25. Franciszek, *The Future we want, the United Nations we need: reaffirming our collective commitment to multilateralism – confronting COVID-19 through effective multilateral action*. Przesłanie na 75. Posiedzenie Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 25.09.2020.
26. Giordano E., *Leo rejects plan for AI pope*, „Politico” 19.09.2025, <https://www.politico.eu/article/pope-leo-rejects-plans-for-an-ai-pope>.
27. Glatz C., *Pope Francis: Without human control, AI could show its „fearsome” side*, „The Catholic Register” 11.02.2025, <https://www.catholicregister.org/item/17-19-pope-francis-without-human-control-ai-could-show-its-fearsome-side>.
28. Grupa ekspertów wysokiego szczebla ds. sztucznej inteligencji, *Wytyczne w zakresie etyki dotyczące godnej zaufania sztucznej inteligencji*, Bruksela, kwiecień 2019.
29. Hulicki M., *The principles of algorithmic justice in the digital market*, w: D. Collins, M. Geist (red.), *Research Handbook on Digital Trade*, Edward Elgar Publishing 2023, s. 345–368, <https://doi.org/10.4337/9781800884953.00032>.
30. Kietliński K., *Ocena ideologii technokratycznej w perspektywie nauczania Kościoła katolickiego*, „Media Biznes Kultura” 2019 nr 1 (6), s. 141–152, <https://doi.org/10.4467/25442554.MBK.19.013.10715>.
31. Komisja Etyki COMECE, *A European Call for Responsibility. Ethical demands for a human-centric artificial intelligence*, Bruksela, 1.02.2024.
32. Kozerska E., Scheffler T., *Papież Franciszek i Dykasteria ds. Kultury i Edukacji o wpływie nowych technologii na dziedzictwo kulturowe*, „Santander Art and Culture Law Review” 11 (2025) nr 1, s. 205–228, <https://doi.org/10.4467/2450050XSNR.25.010.21966>.
33. Kloch J., *Ludzka inteligencja różni się od AI. Glosa do dokumentu „Antiqua et nova”*, „L’Osservatore Romano” wydanie polskie 2025 nr 1 (469), s. 15–16.
34. Kloch J., *Sztuczna inteligencja – mądrze i etycznie wykorzystywana – może stać się wielką pomocą*, rozm. przepr. A. Rasińska, KAI, 28.05.2025, <https://upjp2.edu.pl/aktualnosci/ks-prof-dr-hab-jozef-kloch-o-sztucznej-inteligencji-i-dokumentcie-stolicy-apostolskiej-28-v-2025-2919.html>.

35. Kloch J., *To nie sztuczna inteligencja jest niebezpieczna, tylko człowiek*, rozm. przepr. T. Królak, tysol.pl, 30.1.2025, <https://www.tysol.pl/a134713-wywiad-ks-prof-kloch-to-nie-sztuczna-inteligencja-jest-niebezpieczna-tylko-czlowiek>.
36. LeMonde, AP, AFP, *Pope Leo XIV lays out vision of his papacy, identifies AI as a main challenge*, „LeMonde” 10.05.2025, https://www.lemonde.fr/en/religions/article/2025/05/10/pope-leo-xiv-lays-out-vision-of-his-papacy-identifies-ai-as-a-main-challenge_6741126_63.html.
37. Leon XIV, *Czuwanie modlitewne pod przewodnictwem Ojca Świętego Leona XIV. Jubileusz Młodzieży*, Tor Vergata, 2.08.2025.
38. Leon XIV, *Katecheza z okazji 60. rocznicy soborowej Deklaracji Nostra aetate*, Watykan, 29.10.2025.
39. Leon XIV, *Przemówienie do biskupów Konferencji Episkopatu Włoch*, Watykan, 17.06.2025.
40. Leon XIV, *Przemówienie do członków Międzynarodowej Unii Międzyparlamentarnej z okazji Jubileuszu Rządzących*, Watykan, 21.06.2025.
41. Leon XIV, *Przemówienie do Kolegium Kardynalskiego*, Watykan, 10.05.2025.
42. Leon XIV, *Przemówienie do przedstawicieli CONFEMEL*, Watykan, 2.10.2025.
43. Leon XIV, *Przemówienie do przedstawicieli mediów*, Watykan, 12.05.2025.
44. Leon XIV, *Przemówienie do Przełożonych Generalnych Towarzystwa Jezusowego*, Watykan, 24.10.2025.
45. Leon XIV, *Przemówienie do uczestników konferencji „Artificial Intelligence and Care of our Common Home”*, Watykan, 5.12.2025.
46. Leon XIV, *Przemówienie do uczestników konferencji międzynarodowego stowarzyszenia MINDS*, Watykan, 9.10.2025.
47. Leon XIV, *Przemówienie do uczestników konferencji „The Dignity of Children and Adolescents in the Age of Artificial Intelligence”*, Watykan, 13.11.2025.
48. Leon XIV, *Przemówienie do uczestników „Seminario de Etica en el Gerenciamiento de Empresas del Sector Salud”*, Watykan, 17.11.2025.
49. Leon XIV, *Przemówienie do uczestników seminarium promowanego przez Papieską Akademię Teologii*, Watykan, 13.09.2025.
50. Leon XIV, *Przemówienie do uczestników Światowego Spotkania Ruchów Ludowych*, Watykan, 23.10.2025.
51. Leon XIV, *Przemówienie do wychowawców z okazji Jubileuszu Świata Wychowania*, Watykan, 31.10.2025.
52. Leon XIV, *Przemówienie podczas spotkania z światem filmu*, Watykan, 15.11.2025.

53. Leon XIV, *Przemówienie podczas spotkania z władzami, przedstawicielami społeczeństwa obywatelskiego i korpusem dyplomatycznym w trakcie podróży apostołskiej do Turcji i do Libanu z pielgrzymką do Izniku z okazji 1700. rocznicy pierwszego Soboru Nicejskiego*, Ankara, 27.11.2025.
54. Leon XIV, *Przesłanie do uczestników II Dorocznej Konferencji na temat Sztucznej Inteligencji, Etyki i Ładu Korporacyjnego*, Watykan, 17.06.2025.
55. Leon XIV, *Przesłanie do uczestników „Builders AI Forum”, Etyki i Ładu Korporacyjnego*, Watykan, 3.11.2025.
56. Leon XIV, *Przesłanie z okazji „AI for Good Summit 2025” podpisane przez Kard. Sekretarza Stanu P. Parolina*, Genewa, 10.07.2025.
57. List Konferencji Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych do Kongresu USA, *AI Principles and Priorities*, Waszyngton, 9.06.2025, <https://www.usccb.org/resources/AI%20Principles%20and%20Priorities%20Ltr%206%209%2025.pdf>
58. McCarthy J. i in., *A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence*, 31.08.1955, „AI Magazine” 27 (2006) nr 4, s. 12–14, <https://doi.org/10.1609/aimag.v27i4.1904>.
59. Międzynarodowa Unia Telekomunikacyjna, *Ethics and governance of artificial intelligence for health*, 2.06.2022, FG-AI4H DEL01.
60. Mleczek W., *Jak ewangelizować świat cyfrowy? Wskazania Benedykta XVI w orędziach na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu*, „Studia Socialia Cracoviensia” 6 (2014) nr 1, s. 197–208, <https://doi.org/10.15633/ssc.765>.
61. Morciniec P., *Etyka sztucznej inteligencji – fakty i perspektywy*, „Family Forum” 15 (2025), <https://doi.org/10.25167/FF/5800>.
62. Papieska Rada ds. Kultury, *Jubilee for Men and Women from the World of Learning*, Watykan, 25.05.2000, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_10121999_jubilaem-scient_en.html
63. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Ethics in Internet*, Watykan, 22.02.2002.
64. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *The Church and Internet*, Watykan, 22.02.2002.
65. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
66. Paweł VI, *Adhortacja apostołska Evangelii nuntiandi*, Watykan, 8.12.1975.
67. Perolin P., *Przemówienie podczas 41. Konferencji Generalnej UNESCO*, Paryż, 12.11.2021.

68. Reisenauer Guidotti B., *A pope for an algorithmic age? Pope Leo XIV and artificial intelligence*, „National Catholic Reporter” 29.07.2025, <https://www.ncronline.org/opinion/pope-algorithmic-age-pope-leo-xiv-and-artificial-intelligence>
69. *Rome Call for AI Ethics*, <https://www.romecall.org/the-call>.
70. Samuelson P., *Five challenges for regulating the Global Information Society*, „Social Science Research Network” 2000, <https://ssrn.com/abstract=234743>
71. Slattery J. P., Vukov J., *Next Steps on A. I.: Can Pope Francis help chart a way forward?*, „America. The Jesuit Review of Faith and Culture” March 2025, s. 32–38.
72. Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*, Watykan, 4.12.1963.
73. Synod Biskupów, xv Zwyczajne Walne Zgromadzenie, *Młodzi Ludzie, Wiara i Rozeznanie Powołania, Instrumentum Laboris*, Watykan 2018.
74. Tridente G., *Evaluating Church Communications in the Era of Artificial Intelligence*, „Roczniki Nauk Społecznych” 52 (2024) nr 3, s. 23–41, <https://doi.org/10.18290/rns2024.0015>.
75. Turing A. M., *Computing machinery and intelligence*, „Mind” 59 (1950), s. 433–460, <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>.
76. UNESCO, *Recommendation on the ethics of artificial intelligence*, Paryż 2022.

Sprawozdania

Malwina Kędracka

id <https://orcid.org/0000-0002-6943-8268>

@ e-mail: kedrackamalwina@gmail.com

**Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej
poświęconej pamięci prof. dr. hab. dr. h.c. Bronisława Wenantego
Zuberta OFM i dr hab. Elżbiety Szczot, prof. KUL „Prawo sakramentów
świętych wobec współczesnych wyzwań” (Lublin, 28 maja 2025)**

W dniu 28 maja 2025 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa poświęcona pamięci wybitnych kanonistów i zasłużonych profesorów KUL: prof. dr. hab. dr. h.c. Bronisława Wenantego Zuberta OFM oraz dr hab. Elżbiety Szczot, prof. KUL. Wydarzenie miało miejsce w sali Rady Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji (sala CI-204 przy ul. Spokojnej 1). Temat przewodni konferencji brzmiał: „Prawo sakramentów świętych wobec współczesnych wyzwań”. Wybór tej problematyki nie był przypadkowy – regulacje prawne dotyczące sakramentów stanowiły istotny obszar wspólnych zainteresowań naukowych obojga upamiętnianych profesorów. Komitet naukowy konferencji tworzyli: ks. dr Marcin Bider (UwS), dr Aleksandra Brzemia-Bonarek (UPJPII), dr hab. Lidia Fiejdasz-Buczek (KUL), ks. dr hab. Ambroży Skorupa (KUL), dr hab. Anna Słowikowska (KUL). Natomiast przygotowaniem wydarzenia zajął się komitet organizacyjny w składzie: dr hab. Lidia Fiejdasz-Buczek (KUL), ks. dr Adam Jaszcz (KUL), ks. dr Adam Kaczor (KUL), dr hab. Anna Słowikowska (KUL).

Konferencję zainaugurowała uroczysta Msza Święta koncelebrowana w Kościele Akademickim KUL. Oficjalnego otwarcia obrad dokonała dr hab. Beata Piskorska, prof. KUL – prorektor ds. umiędzynarodowienia i studentów. W swoim wystąpieniu podkreśliła znaczenie dorobku naukowego prof. Zuberta i prof. Szczot. Zaznaczyła, że prowadzone przez nich badania oraz zaangażowanie w życie akademickie uczyniły ich nie tylko autorytetami w dziedzinie prawa kanonicznego, ale również świadkami głębokiej integracji nauki i wiary. Profesorowie byli uznawani za „wizytówki” KUL w środowisku kanonistycznym – nie tylko jako naukowcy, ale

także jako osoby, dla których prawo kanoniczne stało się drogą życia. Dzięki ich wkładowi współczesna kanonistyka uprawiana na KUL osiągnęła wysoki poziom uznania międzynarodowego. Pani prorektor przywitała licznie zgromadzonych uczestników – przedstawicieli środowisk akademickich, duchowieństwa, studentów i absolwentów prawa kanonicznego. Wśród gości obecni byli m.in. dr Jacek Szczot – mąż śp. prof. Elżbiety Szczot, bp Marián Pacák, reprezentujący Słowacki Kościół katolicki (katolicki Kościół wschodni tradycji bizantyjskiej), oraz znani kanoniści: ks. prof. Piotr Majer (UPJPII) i o. prof. Marek Saj – dyrektor Instytutu Prawa Kanonicznego UKSW. W imieniu władz Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji głos zabrała dr hab. Beata Kucia-Guściora, prof. KUL – prodziekan ds. kształcenia. Przypomniała, że konferencja odbywa się w szczególnej sali, gdzie od 2009 r. eksponowana jest galeria 31 portretów dziekanów wydziałów prawnych KUL. Zbiór ten powstał dzięki zaangażowaniu prof. Elżbiety Szczot, która opracowała także pierwsze wydziałowe informatory dokumentujące historię jednostki.

Po przedstawieniu przez Panią prodziekan sylwetek upamiętnianych uczonych, głos zabrała dr hab. Lidia Fiejdasz-Buczek (KUL), wygłaszając referat otwierający pt. „Relacja Mistrz i Uczeń”. Jej wystąpienie było refleksją nad rolą autorytetu w formacji naukowej oraz znaczeniem ciągłości pokoleń w przekazie wiedzy kanonistycznej. Prelegentka ubogaciła swoją prelekcję licznymi odniesieniami do życia i współpracy prof. Bronisława W. Zuberta i prof. Elżbiety Szczot, podkreślając wzajemny szacunek oraz wspólną pasję naukową.

Podczas konferencji odbyły się trzy panele merytoryczne, w ramach których prawo sakramentów świętych było odnoszone do różnych obszarów współczesnych problemów. W ramach pierwszej sesji, moderowanej przez ks. dr. hab. dr. h.c. Leszka Adamowicza, prof. KUL, głos zabrał ks. prof. Zbigniew Janczewski (UKSW), który wygłosił referat pt. „Posługi wykonywane przez kobiety przy ołtarzu w świetle aktualnych przepisów prawa kanonicznego”. Prelegent przedstawił zmiany i interpretacje prawa w odniesieniu do udziału kobiet w liturgii, w szczególności w kontekście motu proprio *Spiritus Domini* papieża Franciszka. Kolejny prelegent, ks. dr Štefan Brinda z Akademii Prawa Kanonicznego w Czechach, wystąpił z prelekcją pt. „Podstawy teologiczne i prawne nominacji osób bez władzy święceń na kierownicze urzędy w Kurii Rzymskiej”, w której omówił zmiany w zarządzaniu Kościołem, zgodne z konstytucją apostolską *Praedicate Evangelium*. Referat ten wzbudził duże zainteresowanie w kontekście rosnącej roli wiernych świeckich w strukturach kościelnych.

W trakcie drugiej sesji, prowadzonej przez bp. dr. hab. Artura Mizińskiego, jako pierwszy wystąpił ks. dr hab. Jan Dohnalik (UKSW) z prelekcją pt. „Prawo i obowiązek spowiedzi dzieci przed 1 Komunią Świętą”. Autor dokonał analizy wymogów prawnych i duszpasterskich przygotowania dzieci do sakramentu pokuty, a także przedstawił relację prawa i obowiązku spowiedzi dzieci. Wystąpienie wpisywało się w rozpoczęty kilka miesięcy temu w Polsce dyskurs na temat przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania przez najmłodszych. Następnie dr Aleksandra Brzemia-Bonarek (UPJPII) wygłosiła prelekcję pt. „Dopuszczenie do Eucharystii osób z niepełnosprawnością”, wskazując na potrzebę indywidualnego podejścia, eliminacji barier oraz duszpasterskiego zaangażowania w integrację osób z różnymi formami niepełnosprawności w życie sakramentalne Kościoła. Z kolei dr Radosław Gosiewski (UKSW) wygłosił referat pt. „Władza Kościoła nad materią dalszą sakramentów w kontekście noty Dykasterii Nauki Wiary *Gestis verbisque*. Kazus olejów świętych”, w którym przedstawił analizę dogmatyczno-prawną zagadnień dotyczących materii sakramentalnej, ze szczególnym uwzględnieniem warunków stawianych olejom świętym, a także zaprezentował, jakie wyzwania i nadużycia występowały na tej płaszczyźnie.

Trzeci i ostatni panel, moderowany przez ks. dr. Adama Kaczora (KUL), rozpoczął się referatem ks. dr. Arkadiusza Harbara (Sąd Biskupi w Świdnicy) pt. „(Nie) dopuszczalność do formacji seminaryjnej i święceń mężczyzn z tendencjami homoseksualnymi. Kazus włoski”. Prelegent przedstawił analizę przypadku oraz stanowisko Stolicy Apostolskiej w tej kontrowersyjnej kwestii. Podczas konferencji ostatni referat pt. „Stołość kanonicznych danych metrykalnych w kontekście wyzwań współczesności. Kazusy rozstrzygnięć władz kościelnych i państwowych w przypadku tzw. zmiany płci” wygłosiła dr hab. Anna Słowikowska (KUL). Wystąpienie to wzbudziło szczególne zainteresowanie, jako że podejmowało aktualny problem prawny i duszpasterski na styku prawa kanonicznego i państwowego.

Po każdej z sesji miała miejsce ożywiona dyskusja dotycząca wygłoszonych referatów. Nie zabrakło również osobistych refleksji i wspomnień związanych z prof. Zubertem i prof. Szczot. Zamknięcia konferencji dokonał ks. dr hab. Krzysztof Mikołajczuk, prof. KUL – dyrektor Instytutu Prawa Kanonicznego KUL. Podziękował on prelegentom, organizatorom i wszystkim obecnym za udział w wydarzeniu, wyrażając nadzieję, że stanie się ono początkiem cyklicznych spotkań poświęconych zarówno aktualnym wyzwaniom prawa kanonicznego, jak i pamięci zasłużonych pracowników Instytutu.

Annales Canonici 21 (2025) 2

ks. Rafał Dappa

Nadużycie władzy i stosunku zależności.

Odpowiedzialność kanoniczna za przestępstwa seksualne 7

ks. Ginter Dzierżon

Kontrowersje wokół kanonistycznego konceptu dobrej wiary 21

Grzegorz Gura

Strony postępowania administracyjnego w przedmiocie

wydania decyzji o dopuszczalnym poziomie hałasu

(emisja spowodowana pracą dzwonów kościelnych) 35

Kinga Karsten

Ochrona danych osobowych w projekcie nowelizacji „ustawy Kamilka”

w perspektywie podmiotów kościelnych 49

Marta Mucha CHR

Udział rady w decyzjach przełożonego

dotyczących dopuszczenia zakonnika do profesji 63

ks. Andrzej Wójcik

Antropologiczno-prawne a psychologiczne znaczenie

pozytywnego aktu woli z kan. 1101 § 2 kodeksu prawa kanonicznego.

Możliwość paradoksalnej opozycji 81

Maciej Hulicki

Etyka i regulacja sztucznej inteligencji

w świetle katolickiej nauki społecznej 91

Malwina Kędracka

Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej

poświęconej pamięci prof. dr. hab. dr. h.c. Bronisława Wenantego

Zuberta OFM i dr. hab. Elżbiety Szczot, prof. KUL „Prawo sakramentów

świętych wobec współczesnych wyzwań” (Lublin, 28 maja 2025) 137



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie