

KS. FRANCISZEK GRENIUK

ARETOLOGIA KATOLICKA NA NOWYCH DROGACH

O posoborowej reorientacji katolickiej teologii moralnej, która jest faktem niezaprzeczalnym, można mówić wielorako. Można bowiem, po pierwsze, zwrócić uwagę na globalne ujmowanie zagadnień teologicznomoralnych i podkreślać np. reorientację antropologiczną, mając na uwadze to, iż w obecnej teologii moralnej z racji jej powiązania z całością teologii, od czasu i pod wpływem K. Rahnera, chodzi o teologię moralną ukierunkowaną bardziej antropocentrycznie. Można też mówić o dowartościowaniu w niej aspektu personalistycznego, a zarazem dialogicznego charakteru relacji człowieka do Boga, który powołuje go do współpracy i realizacji swego planu stwórczego i zbawczego. Nie pomija się także jej charakteru bardziej eklesjalnego i wspólnotowego. Po drugie zaś, o tej orientacji można mówić, o ile ma się na myśli zmianę adresata, dla którego potrzeb jest ona głównie uprawiana. Stąd mówi się, iż ta reorientacja oznacza odejście od typu teologii profesjonalnej wieków poprzednich, tj. pisanej przede wszystkim dla potrzeb ludzi określonej profesji, którymi byli kapłani jako szafarze sakramentów, zwłaszcza sakramentu pojednania, a ma miejsce uprawianie teologii moralnej jako teologicznej teorii życia moralnego całego ludu Bożego, całego Kościoła i wszystkich stanów tej wspólnoty nadprzyrodzonej, czy też nawet, że jest ona tworzona dla całej rodziny ludzkiej.

Po trzecie - o reorientacji tej można mówić mając na uwadze typ myślenia teologicznomoralnego. W tym znaczeniu mówi się, że współczesna teologia moralna odeszła od myślenia bardziej uzależnionego od filozofii, a posługuje się w większej mierze typem myślenia teologicznego, czyli bardziej opartym na objawieniu.

W końcu o reorientacji można mówić bardziej szczegółowo, o ile uwzględnia się bardziej konkretne przykłady zmian zachodzących w ujmowaniu określonych zagadnień moralnych. W tym znaczeniu mówi się np. o reorientacji w zakresie wykładu o sakramentach w ogólności lub o poszczególnych z nich, odnośnie do pojmowania prawa naturalnego, sumienia czy też, całej problematyki związanej z czynami ludzkimi, w tym także z wolnością człowieka jako sprawcy czynu, poprzez który daje on konkretny wyraz swej

odpowiedzi osobowej na Boże powołanie. Wyjątkowo ewidentnie tego rodzaju reorientacja występuje w zakresie nauki o grzechu, czyli hamartiologii. Oczywiście jest rzeczą, że można mówić o wielu innych problemach, zwłaszcza z zakresu teologii moralnej szczegółowej, które w najnowszych opracowaniach teologicznomoralnych, i to zarówno podręcznikowych, jak i monograficznych są traktowane odmiennie w porównaniu z niedawną nawet tradycją teologiczną.

Do dziedzin, w których tego rodzaju reorientacja posoborowa występuje dość wyraźnie, należy także aretologia katolicka, czyli nauka o cnotach, która od czasów św. Tomasza z Akwinu (+1274) zagościła na dobre w zespole nauk teologicznych. By zaś lepiej uchwycić, o co obecnie chodzi w wymienionej aretologii i na czym ta reorientacja polega, wypada pokrótce przedstawić dzieje jej kształtowania się w ciągu wieków ubiegłych.

1. Myśl biblijna

Katolicka nauka o cnotach ukształtowała się w swych początkach pod wpływem spotkania się dwóch nurtów, reprezentujących specyficzenie odrębne ujmowanie sprawy, biblijnego i hellenistycznego, które jednakże zostały w ramach refleksji teologicznej w okresie patrystycznym i późniejszym ze sobą ściśle powiązane i organicznie zespolone.

Tradycja biblijnego przekazu doktrynalnego nie zna w zasadzie pojęcia cnoty jako sprawności psychologiczno-moralnej* (habitus, virtus). Zna jednakże pewne struktury i wyznaczniki postaw i zachowań moralnych, które określały odpowiednie treści związane z czasem z nauką o cnotach¹. I tak, według wczesnej tradycji biblijnej, w epoce ogłaszania i ostatecznego określania (konkretyzowania) prawa mozaistycznego, całe postępowanie moralne i religijne narodu wybranego i poszczególnych jego członków było kształtowane koniecznością trzymania się dwóch postaw – bojaźni i miłości Boga. W pierwszej z nich widziano konieczność uznawania żywej świadomości dystansu między Bogiem a stworzeniem. Z tego wynikała potrzeba czuwania nad postępowaniem, aby uniknąć wszelkiej winy moralnej (Wj 20, 20) i troska o zachowanie Boskich przykazań (Pwt 6, 1-2). Miłość zaś Boga stanowiła drugi nurt życia moralnego. Była to miłość bez zastrzeżeń (Pwt 6, 5), będąca odpowiedzią za otrzymane dobrodziejstwa (Pwt 6, 12) i ochroną przed bałwochwalstwem (Pwt 6, 12). Miłość do Boga była siłą ożywczą lub ożywiającą posłuszeństwo Bożym przykazaniom (Pwt 11, 1, 13, 22; 19, 3; 30, 16). Wiele miejsc Starego Testamentu wskazuje jedną linię

¹ Termin "cnota" wyraźnie występuje tylko w Księdze Mądrości (8, 7) zależnej od wpływów helleńskiej myśli etycznej: "Jeśli kto miłuje sprawiedliwość - jej to dziełem są cnoty: uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa".

zasadniczą: przejście od bojaźni Boga do posłuszeństwa wobec Niego, do miłości Boga-Stwórcy. W tej perspektywie układało się życie religijne i moralne narodu wybranego, mającego żywą i bardzo wyraźną świadomość konieczności zajmowania wobec Boga odpowiedniej postawy. Dlatego miało wówczas miejsce w tym kontekście doktrynalnym i praktycznym nakładanie się na siebie normy prawnej i moralnej. Postawy i zachowania zgodne z takimi normami były uznawane za moralnie dobre.

W wiekach późniejszych, w okresie działalności proroków, zaczęto kłaść silniejszy nacisk na znaczenie miłości w życiu religijnym i moralnym (Jr 31, 33; Ez 36, 26-27). W ostatnim wreszcie okresie Starego Testamentu, gdy do głosu doszli kapłani i mędracy, główny nacisk zaczęto kłaść obok bojaźni Bożej na czynniki naturalne, upatrując np. w mądrości pierwszy krok ku bojaźni Bożej, a główny wysiłek skierowano ku bardzo rygorystycznej obserwacji pozytywnych przykazań interpretowanych przez różne szkoły uczonych w Piśmie. Względnie pogłębiona idea dawniejsza, wyrażona w postaci takich metafor, jak "chodzenie przed Bogiem", "służenie Bogu", "zachowywanie słów Bożych", przekształca się w pojęcie szczególnej mądrości, polegającej na jasnym widzeniu wymagań Bożych na różnorodnych drogach ludzkiego życia. Człowiek dobry zaczyna być utożsamiany z człowiekiem mądrym. Winien on postępować roztropnie. Jeśli postępuje źle moralnie, jest człowiekiem głupim. Tego rodzaju stanowisko występuje bardzo wyraźnie w księgach sapiencjalnych Starego Testamentu, w których można dopatrywać się wpływu myśli filozoficznej świata helleńskiego.

W Nowym Testamencie życie moralnie i religijnie poprawne bywa określane także różnorako. Występuje tu nadal starotestamentalna idea "chodzenia przed Bogiem" jako idea w pełni właściwa, a nawet nakazana (Kol 1, 10; Rz 8, 4; 1 Tes 2, 12). Znana jest także idea postępowania w mądrości Bożej i w Bożej światłości (J 8, 12; 12, 35; Ef 5, 2, 8; Kol 1, 12; 1 J 1, 7; 2 J 4). Jednakże w nauczaniu moralnym Chrystusa dochodzi pełniej do głosu wezwanie do doskonałości na wzór doskonałości Ojca Niebieskiego: "Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48). Wezwanie to nie dotyczy już przede wszystkim poszczególnego czynu, określonego jednostkowego zachowania, lecz jest raczej wymaganiem czegoś bardziej trwałego i ciągłego, można powiedzieć nawet nowego stałego ducha, który z kolei winien ujawniać się w działaniu moralnie dobrym, szczególnie zaś w odniesieniu do miłości nieprzyjaciół, o której jest mowa w odnośnym kontekście ewangelicznym. Ten nowy duch wyraża się w dążeniu do naśladowania Chrystusa, do czego zachęca sam Zbawiciel i do czego nawołuje św. Paweł Apostoł. W tej idei występuje już myśl o pełnym zaangażowaniu się osobowym. Naśladowanie bowiem jest dążeniem do odtworzenia w sobie obrazu osobowego Chrystusa, jest wejściem świadomym i stałym w Jego zbawcze dzieło miłości (Mt 10, 38; 16, 24; 19, 21; J 8, 12; 1 P 2, 21;

Ef 5, 1). W wielu miejscach Nowy Testament podkreśla konieczność dokonania wewnętrznej przemiany ducha i rozpoczęcia nowego życia przez odnowionego człowieka. Jest to całościowe i trwałe połączenie zmian myślenia i chcenia oraz odczuwania. Tego rodzaju zjawisko dzisiejsza psychologia określa mianem postawy moralnej, jeśli się uwzględni zwłaszcza fakt, iż taka zmiana jest względnie utrwaloną strukturą przekonań, dążeń i nastawień afektywnych w stosunku do wartości moralnych, o ile jest to z kolei źródłem działania. Zmiana taka w terminologii Nowego Testamentu jest przyrównywana do odrodzenia, do narodzenia się na nowo, o czym poucza sam Chrystus (J 3, 3-13) oraz apostołowie (1 J 2, 29; 3, 3-9; 4, 7; 5, 1-4, 18; 1 P 1, 23). Do tego nowego życia uzdalnia sam Bóg przez odrodzenie człowieka dokonujące się z wody i Ducha Świętego. Udzielając tego uzdolnienia, oczekuje zarazem jego przyjęcia przez człowieka i trwania w tym stanie, dzięki czemu uzyskuje on uczestnictwo w życiu samego Boga. To nowe życie domaga się stałego opowiadania się za Bogiem w życiu moralnym, w stale podejmowanych decyzjach, domaga się zaangażowania w przyjęcie Jego słowa poprzez wiarę, zaufania Jego eschatologicznym obietnicom poprzez nadzieję i obcowania w duchu wszechogarniającej miłości zarówno wobec Boga, jak i wobec wszystkich braci.

Nowy Testament ukazuje więc perspektywę dobra moralnego nie tylko w postaci konkretnego zachowania (czynu), lecz także - i może przede wszystkim, perspektywę tego, co do czynu dysponuje, co do niego usprawnia i prowadzi, czego jednakże nie określa terminem cnota (sprawność). "Słownictwo biblijne jest zbyt ubogie, by można było mówić o cnocie czy wadzie w ogólności. W rezultacie, w odróżnieniu od greckiego humanizmu, w Biblii cnoty i wady rozpatruje się z punktu widzenia człowieka i jego doskonałości, a więc z punktu widzenia Boga i Jego planów wobec człowieka: Bóg chce zjednoczyć ludzi ze sobą i między nimi nawzajem, a takiej wspólnoty wymaga ich postęp moralny"².

2. Myśl filozoficzna

Wczesne chrześcijaństwo ze swoją refleksją teologiczną nie pojawiło się w próżni, lecz w określonej sytuacji w zakresie myśli filozoficznej. Nastąpiła rychło konfrontacja chrześcijaństwa z ówczesną myślą filozoficzną hellenicką, w tym głównie z filozofią moralności platońską i stoicką. Ta ostatnia miała najbardziej rozwiniętą naukę na temat sprawności moralnych w tym kręgu etycznych zainteresowań, zwanych cnotami.

² *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. Leon-Dufour. Tłum. K. Romaniuk. Poznań 1973 s. 160.

Nauka o czterech cnotach kardynalnych jest specyfiką myślenia zachodnioeuropejskiego. Wywodzi się ona od czasów Ajschylosa (†456 p.Ch.). Sokrates (†399 p.Ch.) pojęciu dzielności (arete) arystokratycznemu nadaje treść bardziej moralną, podkreślając zarazem, iż winien ją posiadać każdy obywatel państwa-miasta (polis). Dla niego cnota jest przede wszystkim wiedzą, ponieważ posiadający wiedzę jest mądry, a mądrość jest dobra, dlatego cnota ma charakter poznawczy. Intelktualistyczną koncepcję cnoty ma także Platon (+347 p.Ch.), u którego trzem pokładom duszy odpowiada potrójna funkcja ludzkiej aktywności, usprawniona przez odpowiednie sprawności. Dlatego wylicza wśród nich roztropność (fronesis), męstwo (andreia) i umiarkowanie (sofrosine). Sprawności te odpowiadają trzem stanom społecznym: uczącym, obrońcom i żywicielom. Harmonia i spokój społeczny zależą od nich, od ich harmonijnego współdziałania, i to zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak i psychologicznej. Obok tych trzech sprawności występuje także czwarta, zwana sprawidliwością (dikaiosine).

Dla Arystotelesa cnota nie jest właściwością poszczególnego działania, lecz tym, co leży u jego podstaw. Jest nim odpowiednia sprawność (heksis-habitus) powstała przez powtarzanie, ćwiczenie się w dobrym działaniu. Dzięki tej sprawności człowiek może zachować w działaniu odpowiedni umiar (mesotes) zgodnie z wymaganiami rozumu, a przez to osiągnąć łatwiej własne szczęście (eudaimonia). Arystoteles dzieli sprawności na intelektualne (dianoetyczne) i moralne (etyczne), o ile odnoszą się do sfery działania rozumu w dziedzinie poznawczej i w dziedzinie realizacji dobra moralnego. Pierwszeństwo wśród tych ostatnich przypisuje roztropności. Nauka o sprawnościach uległa dalszej modyfikacji w ujęciu stoików. Podporządkowali oni cnoty idei apatei, czyli nieulegania czynnikom emocjonalnym w postępowaniu moralnym. Tego rodzaju koncepcję cnoty przyjmowali Cyceron (†43 p. Ch.) oraz Seneka (†65). Poprzez nich koncepcje te weszły w krąg zainteresowań wczesnochrześcijańskiej refleksji moralnej. Dodatkowo warto zaznaczyć, iż Plotyn († ok. 269) i inni zwolennicy neoplatonizmu, wypracowali własny system cnót i ich różnych stopni. Rozróżniali oni cnoty obywatelskie, oczyszczające, kontemplacyjne i wzorcowe. Celem życia cnotliwego według nich jest upodobnienie się do Boga. Ich koncepcja poprzez Makrobiusza (IV-V w.) wywarła wpływ na scholastykę europejską³.

³ Por. J. Gründel. *Tugend*. LThK X 395-399; R. Cyrklaff, J. Więchowicz. *Aretologia*. EK 903-905; S. Guarise *Virtù*. W: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Ed. 3. Roma 1974 s. 1225-1241.

3. Tradycja patrystyczna

W swej refleksji teologicznej nad zagadnieniami moralnymi wczesnochrześcijańska myśl moralna była głównie pod wpływem filozofii stoickiej. Widać to wyraźnie u Klemensa Aleksandryjskiego (†212), który w zakres refleksji nad tymi zagadnieniami wprowadził cztery cnoty wyróżnione przez Platona. Ich prawzór biblijny widział w czterech ramionach rzeki wypływającej z raju (Rdz 2, 10) i sądził, iż filozofowie greccy koncepcję tę przyjęli od Mojżesza, zwłaszcza że występuje ona także w biblijnej Księdze Mądrości (8, 7)⁴. Ponadto Klemens podnosi dość interesujące momenty, a mianowicie iż istnieje między cnotami, w ich koegzystencji, ścisły związek, że są one trwałym usprawnieniem do dobrego działania oraz że zapewniają one chrześcijaninowi zbawienie. "Cnoty występują złączone ze sobą w jeden nierozzerwalny łańcuch, a ten, kto go posiadł, osiągnął zbawienie, polegające na trwaniu w dobrym usposobieniu [...]. Właściwie więc, gdy o niektórych cnotach rozprawialiśmy, tym samym o wszystkim mówiliśmy, ponieważ ten, kto posiadł jedną z nich w sposób doskonały (gnostyczny), tym samym w jakimś stopniu posiadł wszystkie inne z racji ich nierozzerwalnej koegzystencji" (Stromata II 80, 2, 3).

Dalsze ubogacenie koncepcji cnót ma miejsce w dziełach św. Ambrożego (+397), biskupa Mediolanu, który cztery cnoty platońskie po raz pierwszy określił mianem kardynalnych i usiłował nadać im treść chrześcijańską⁵. Jego stanowisko rozpowszechniło się pod wpływem św. Augustyna (†430), którego przyjął na łono Kościoła. Św. Augustyn w wykładzie problematyki moralnej utrwalił dwa schematy cnót: chrześcijański i pogański. Pierwszy z nich to schemat trzech cnót boskich (wiara, nadzieja i miłość), drugi natomiast to schemat czterech moralnych cnót kardynalnych (roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie). Te ostatnie jednakże ujmował w zależności od nadrzędnego pojęcia porządku miłości (ordo amoris)⁶. Dzięki niemu utrwaliło się pojmowanie wykładu moralności jako nauki o cnotach, w których jednakże podkreślał bardzo mocno ich związek z Bogiem. Wszystkie cnoty według niego są przejawem Bożej miłości, dlatego uważa je za sprawności nadprzyrodzone. Utrzymuje, iż bez wiary i miłości nie ma żad-

⁴ "Von weitreichender Bedeutung war, dass Klemens von Alexandrien die vier auf Platon zurückreichenden Kardinaltugenden in die Moralthologie einfuhrte. Ihr biblisches Vorbild sah er in den vier Paradiesesströmen aus Gen 2. 8. Er begründete die Übernahme der Kardinaltugenden von den griechischen Philosophen damit, dass er sagte, die Hellenen hätten sie von Moses übernommen. Zu dieser Auffassung kam er, weil diese Tugenden auch im Buch der Weisheit 8, 4 vorkommen" (K. -H. K l e b e r. *Einführung in die Geschichte der Moralthologie*. Passau 1985 s. 45).

⁵ Come già fecero altri, adottò (św. Ambroży) il sistema delle quattro virtù cardinali derivandolo dall'etica stoica, sforzandosi di infondersi un contenuto genuinamente cristiano" (B. H ä r j i n g. *Liberi e fideli in Cristo*. Alba 1979 s. 56; D. L ö p f e. *Die Tugendlehre des heiligen Ambrosius*. Sarnen 1951).

⁶ Por. K l e b e r. jw. s. 48.

nych cnót prawdziwych. Św. Augustyn odrzuca stoicką koncepcję jedności cnót, ale podkreśla ich charakter jako sprawności działaniowych.

Augustyński schemat cnót przyjął także św. Grzegorz Wielki (†604), który tak jak poprzednik podkreśla wielką rolę miłości w życiu cnotliwym. Wypracował on ponadto teorię siedmiu darów Ducha Świętego i ich współdziałanie z cnotami, a wśród cnót moralnych pierwsze miejsce przyznał pokorze⁷

4. Myśl średniowieczna

Ewolucja doktryny o cnotach jako sprawnościach moralnych po okresie patrystyki ulegała dalszym zmianom, by osiągnąć swój najpełniejszy wyraz w koncepcji aretologii, zaprezentowanej przez św. Tomasza z Akwinu. Był to jednakże proces stopniowy. Swój wkład mniej lub bardziej znaczący wnosili różni przedstawiciele myśli moralnej średniowiecza. Kasjodor (†580), Alkuin (†804) i Raban Maurus (†856) jej wykład łączą z nauką o duszy. Piotr Abelard (†1142) swoją aretologię oparł na arystotelesowskiej definicji cnoty, którą przyjął poprzez Boecjusza († ok. 525). Ciekawe jednakże, że mimo swej orientacji bardziej filozoficznej Abelard utożsamia cnotę z łaską, a za przyczynę formalną i sprawcą każdej cnoty uważa miłość, czyli Ducha Świętego⁸. Koncepcja ta zaważy w przyszłości bardzo zasadniczo na stanowisku św. Bonawentury (†1274) i późniejszej szkoły franciszkańskiej. Z kolei Piotr Lombard (†1160) omówił razem cnoty boskie i cztery kardynalne a swoją aretologię powiązał w trzeciej księdze *Sentencji* z nauką o wcieleniu Chrystusa⁹. Jego zaś uczeń, Piotr z Poitiers (†1205), poszerzył *Sentencje* mistrza do pięciu ksiąg, przy czym rozbudował księgę trzecią, zawierającą problematykę moralną, podając w niej wykład doktryny o odnowieniu człowieka przez cnoty¹⁰.

Swój wkład w rozwój aretologii wnieśli ponadto w XII w. Szymon z Tornai (†1201) i Iwo z Chartres (†1116). Ten ostatni podzielił świętą wiedzę na *theologia superior* (*fides*) i *theologia inferior* (*mores*), wykazując, iż życie moralne polega na "dążeniu do Boga stworzenia rozumnego"¹¹. Podział taki zna i akceptuje oraz odpowiednio rozwija także Alanus ab Insulis (†1203), który wpłynął na późniejsze wydzielenie się problematyki moralnej, pojmowanej jako nauki o cnotach, jakie znalazło swój wyraz naj-

⁷ Por. Cyrklaff, Wichrowicz, jw. k. 904.

⁸ Por. tamże; S. Mähle, *Quadrige virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit*. Köln 1969.

⁹ Por. Kleber, jw. s. 56.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. Kleber, jw. s. 57.

pełniej u wspomnianego już św. Tomasza z Akwinu. Ciekawym przykładem ujmowania nauki o cnotach w powiązaniu jej z wykładem prawd wiary jest *Speculum universale* Radulfusa Ardens (†1200). Ponadto "w XIII w. podjęto w ramach aretologii zagadnienie różnicy między cnotami naturalnymi a nadprzyrodzonymi (por. Filip Kanclerz †1234) oraz próby systematyzacji cnót (Wilhelm z Auxerre † ok. 1230, Wilhelm z Owerni †1249), nadto Albert Wielki (†1280) sprecyzował pojęcie tzw. części cnót kardynalnych"¹². Ten ostatni jest autorem jako pierwszy w dziejach pełnego traktatu teologicznomoralnego *Summa de bono sive virtutibus*. Przedstawił w nim zasady ogólne nauki o cnotach i grzechach, prawie i sumieniu. To ujęcie i systematykę wykorzystał jego uczeń, św. Tomasz z Akwinu, który w oparciu o schemat trzech cnót teologicznych i czterech kardynalnych podał wykład całej aretologii, a zarazem całej teologii moralnej szczegółowej, zawarł ją w części drugiej swej słynnej *Sumy teologicznej*¹³. Akwinata opowiedział się za ograniczonym połączeniem koncepcji arystotelesowskiej, stoickiej i neoplatońskiej z treścią objawioną, moralność pojmował jako dążenie do Boga, możliwie dzięki posiadanej łasce i moralnemu wysiłkowi w postaci praktyki cnót. Podstawową koncepcją jego wykładu nauki moralnej jest pojęcie doskonałości "perfectio" człowieka, która polega na stałym doskonaleniu jego dążeń w finalistycznym wymiarze życia ludzkiego. Stąd jego ujmowanie tej problematyki określa się obecnie mianem etyki osobowościowej¹⁴. Z czterech cnót kardynalnych wysunął na miejsce pierwsze cnotę roztropności, jako cnotę intelektualną z racji podmiotu bliższego oraz moralną, z racji jej przedmiotu, przyznając jej kierownicze stanowisko w życiu moralnym, w związku z odpowiednią koncepcją sumienia jako sądu rozumu praktycznego, usprawnionego przez roztropność w wydaniu oceny moralnej. Za podmiot bliższy cnót uważa św. Tomasz poszczególne władze psychiczne człowieka zarówno poznawcze, jak i pożądarkowe, które mogą być duchowe lub zmysłowe. Przyjmuje istnienie nadprzyrodzonych cnót moralnych, wszczepionych przez Boga razem z łaską uświęcającą, razem z nią wzrastających i traconych. Bardzo mocno eksponuje przymioty cnót, takie jak ich wzajemny związek, nierówność, umiar rozumny we wszystkich z nich i ponadto rzeczowy w sprawiedliwości. Słabością tego rodzaju teorii aretologii jest to, iż w jej ciasnych ramach sprawnościowych, wypracowanych w kręgu myśli filozoficznej nie mieszczą się cnoty teologiczne. Odnośnie bowiem

¹² Cyrklaff, Wichrowicz, jw. k. 904.

¹³ Por. Kleher, jw. s. 58-59; "Sic igitur tota materia moralis ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem: quarum tres theologicae, de quibus primum est agendum: aliae vero quatuor sunt cardinales [...] Aliae virtutes morales omnes aequaliter reducuntur ad virtutes cardinales. ut supradictis patet: unde in consideratione alicuius virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit praetermissum" (Thomas de Aquino. *Summa theologica*. II-II, prologus).

¹⁴ Por. J. G. Ziegler. *Moraltheologie IV*. LThK VII 620.

do tych ostatnich trudno mówić o tym, czy w ogóle są cnotami (sprawnościami) oraz czy można mówić o umiarze i związku¹⁵. Tego rodzaju ramy, w które przez całe wieki wciskano cnoty teologalne, okazały się za ciasne dla ujęcia tak bogatej rzeczywistości, jaką są wiara-nadzieja-miłość.

Odmiennej orientację reprezentuje w duchu teologii św. Bonawentury Jan Duns Szkot (†1308), przyjmując, iż łączą się one z wolą i z rozumem i są niezależne od roztropności. Nie przyjmował on istnienia wszczepionych cnót moralnych, ponieważ miłości przypisywał funkcję nadawania cnotom naturalnym wartości działania nadprzyrodzonego. Poglądy jego podjął, przepracował i utrwalił Wilhelm Ockham (†1347). Niemniej jednak wraz z recepcją tomizmu koncepcja Akwinaty znalazła powszechniejsze uznanie w opracowaniach teologicznomoralnych wieków późniejszych, głównie z tej racji, iż zwolennikami tomizmu byli jezuici, którzy w dziedzinie teologii moralnej czasów nowożytnych odegrali wybitną rolę.

5. Aretologia w czasach nowożytnych

Aretologia w kształtach nadanych jej przez św. Tomasza z Akwinu w wiekach następnych nie odnotowała już większych modyfikacji, zwłaszcza w formie udoskonalenia. "Teologowie wieków późniejszych ograniczali się jedynie do komentowania św. Tomasza, i jeśli wnieśli coś odmiennego w rozumieniu nauki o cnotach, to ograniczało się to jedynie do spraw drugorzędnych"¹⁶. Jeśli chciałoby się prześledzić koleje dziejów tej tradycji tomistycznej, należałoby zaznajomić się z dziełami takich komentatorów Akwinaty, jak: Kajetan (†1534), Jan od św. Tomasza (†1644), autorowie *Cursor Salmanticensis*, J. B. Gonet (†1681), Ch. -R. Billuart (†1757) i innymi.

Dodatkową modyfikację wniosła specyfika usamodzielnionej teologii moralnej w okresie tzw. *Institutiones morales*, a to z racji metody kazuistycznej, przeważającej w jej ujęciu, co predysponowało do zajmowania się głównie problematyką sumienia, prawa i grzechu, a nie problemem cnót. Problematyka aretologiczna przeszła raczej do wyodrębnionej wówczas z zakresu nauk teologicznych teologii ascetycznej, która w szerszym zakresie była uprawomocniona do zajmowania się bardziej pozytywnym wymiarem życia moralnego chrześcijanina. Dlatego w wiekach XVII i XVIII aretologia została praktycznie sprowadzona do bardzo minimalnych wymiarów. Można nawet powiedzieć, że w porównaniu z poziomem reprezentowanym w złotym okresie średniowiecza, np. w ujęciu św. Tomasza, była ona wręcz karykaturą

¹⁵ Por. K l e b e r. jw. s. 59: "Die Schwäche dieser Tugendlehre wird deutlich, wenn man an Glaube und Liebe denkt. Denn das sind Tugenden, bei denen es kein Mittelmaß gibt, die vielmehr ohne Grenzen sind" (K l e b e r. tamże).

¹⁶ M. V i d a l. *L'atteggiamento morale*. T. 1: *Morale fondamentale*. Assisi 1976 s. 519.

ralną postacią wykładu doktryny o cnotach¹⁷. Stało się to ponadto dla innych jeszcze przyczyn, natury raczej wewnątrzteologicznej. Winę za ten stan rzeczy przypisuje się F. Suarezowi (†1617), który w swoim wykładzie teologii opuścił całkowicie wykład na temat sprawności, ponieważ zamieścił go już uprzednio w swej *Metafizyce*. Odnośnie zaś do cnót jako takich, tę część nauki, która dotyczy cnót wszczepionych, połączył z traktatem o łasce i cnotach teologicznych. Dlatego o samych cnotach moralnych podał tylko uwagi ogólne, bez szczegółowego omawiania ich natury, rodzajów i znaczenia w życiu moralnym¹⁸. Ponadto, z racji zaistnienia rozdziału pomiędzy teologią moralną a dogmatami traktat o cnotach rozpadł się na dwie części: w teologii dogmatycznej przy traktacie o łasce wykładano o cnotach wszczepionych i teologicznych, w teologii moralnej natomiast podawano jedynie ogólne tylko pojęcia oraz nieco uwag bardziej szczegółowych na temat konkretnych sprawności moralnych¹⁹. W końcowym okresie teologii moralnej kazuistycznej stanowisko takie przejawiało się najwyraźniej u głównego jej reprezentanta w XVIII w., a mianowicie u św. Alfonsa Marii Liguori (†1787), który pośród swych pism teologicznomoralnych nie ma ani jednego traktatu o cnotach w ogólności. Opierając się na komentowanym przez siebie podręczniku H. Busenbauma (†1668) *Medulla theologiae moralis* z XVII w., św. Alfons omówił zagadnienie sumienia i prawa, podał w księdze drugiej wykład cnót teologicznych, o ile są one przedmiotem przykazań Bożych: *De praeceptis virtutum theologicarum*. Jest to temat, który w wiekach poprzednich był omawiany w oparciu o schemat przykazań Boskich i kościelnych, najczęściej łącznie z trzema pierwszymi przykazaniem dekalogu²⁰. Podręczniki pisane w okresie późniejszym, zwłaszcza o orientacji alfonsjańskiej, nieco dowartościowują wykład aretologii w ramach teologii moralnej fundamentalnej, traktując cnoty jako czynniki umacniające człowieka do wykonywania czynów moralnie dobrych i do unikania grzechów²¹.

Próby nowszej orientacji w wykładzie katolickiej aretologii zostały podjęte przez zwolennika biblijnej odnowy teologii moralnej w początkach XIX w. Uczynił to J. M. Sailer (†1832)²², który usiłował przywrócić nauce moralnej bardziej biblijne idee i kształty, dowartościowując problem wiary w wymiarze biblijnym i eklezjalnym oraz pastoralnym, a także ideę nawró-

¹⁷ Por. S. S i e c z k a. *Nauka o cnotach u polskich teologów moralistów XVIII wieku*. Lublin 1987 s. 128 (mps Arch. KUL).

¹⁸ Por. V i d a l, jw. s. 519; W. E r n s t. *Die Tugendlehre des Franz Suarez*. Leipzig 1964.

¹⁹ Por. V i d a l, jw.

²⁰ Por. tamże s. 520.

²¹ Por. J. A e r t n y s, C. A. D a m e n. *Theologia moralis*. T. 1. Torino 1950 s. 223; V i d a l, jw. s. 521; S. O l e j n i k. *Teologiczno-moralna spuścizna św. Alfonsa Liguori widziana z perspektywy naszych czasów*. W: *Służyć prawdzie i miłości*. Red. J. Kowalski. Częstochowa 1984 s. 281-298.

²² Por. J. M. S a i l e r. *Handbuch der christlichen Moral*. T. 1-3. Munchen 1817.

cenia i w jego perspektywie także cnoty i grzechy²³. Swoistą próbę odnowy odnotować trzeba także w ramach neotomizmu, który dowartościował przede wszystkim walor wychowawczy aretologii, rozwinął aspekty społeczne życia cnotliwego, bardziej powiązał naukę o cnotach z odpowiednimi podstawami filozoficznymi. Przejawiło się to w dowartościowaniu ponownie wykładu o sprawnościach w ogólności (habitus) jako o źródle moralnego działania²⁴. Do tego rodzaju nowszych wątków nawiązuje także cały kierunek teologii moralnej, przeniknięty w swych wywodach bardziej niż neotomizm duchem personalizmu.

Specyficzną próbę aretologii stanowią także usiłowania podjęte na płaszczyźnie nowożytnej myśli filozoficznej. I tak np. A. Geulincx (†1669), filozof i zarazem teolog holenderski, z racji swych przekonań kalwińskich zaproponował zastąpić w etyce tradycyjne cztery cnoty kardynalne przez pilność, posłuszeństwo, sprawiedliwość i pokorę. Formalistycznej etyce obowiązków E. Kanta (†1804) przeciwstawił F. D. E. Schleiermacher (†1834) aretologię, która podkreśla jedność cnót, mimo iż przejawiają się one w różnych postaciach konkretnego działania, z jednoczesnym dowartościowaniem czynników pozaintelektualnych w życiu moralnym. Reprezentował więc w tym postawę badawczą, typową dla panującej wówczas tzw. teologii serca, zwanej także romantyczną.

W bieżącym stuleciu próbę bardziej świeżego spojrzenia filozoficznego na aretologię podjął m.in. M. Scheler (†1928) i N. Hartmann (†1950) w oparciu o obiektywistycznie pojmowaną aksjologię w teorii działania ludzkiego. Próbę taką na gruncie filozofii fenomenologicznej podjął także Dietrich von Hildebrand (†1977), podkreślając w niej pojmowanie cnót jako trwałych właściwości charakteru osoby, stałej postawy i nieustannego poczucia odpowiedzialności²⁵.

6. Najnowsze ujęcia aretologii

Sytuację aretologii we współczesnej teologii moralnej ujął najogólniej i lapidarnie M. Vidal, pisząc: "Najogólniej oceniając możemy zaobserwować, iż traktat o cnotach nie przyciąga znacząco uwagi współczesnych moralistów. Aktualna odnowa teologii moralnej nie znajduje w tematyce cnót wyraźnego potwierdzenia"²⁶. Stało się tak m.in. dlatego, że pod adresem tradycyjnej aretologii podnoszono słusznie poważne zastrzeżenia, mimo iż

²³ Por. J. P r y s z m o n t, *Historia teologii moralnej*. Warszawa 1987 s. 164.

²⁴ Por. V i d a l, *ibid.* s. 520-521.

²⁵ Por. G r ü n d e l, jw.: D. von H i l d e b r a n d, *Przemienienie w Chrystusie*. Tłum. J. Zychowicz. Kraków 1982.

²⁶ V i d a l, *ibid.* s. 522.

skądinał *Etyka nikomachejska* Arystotelesa i część druga *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu nadal są uważane za najbardziej wybitne dzieła etyczne świata starożytnego i średniowiecznego, a one właśnie opierają się na koncepcji aretologicznej²⁷. Zasadniczą sprawą jest nieprzystosowalność pogańskiego schematu sprawności do wyrażania treści chrześcijańskich, zawierających się m.in. w pojęciu wiary, nadziei i miłości oraz we właściwościach działania moralnego na poziomie egzystencji chrześcijańskiej. Jest to ewidentne szczególnie w odniesieniu do cnót teologicznych, które przez całe wieki usiłowano wtłoczyć w ciasne ramy pojęcia sprawności-cnoty. Ponadto zbyt upodmiotowienie samych sprawności jako źródła czynów prowadzi do zacieśnienia indywidualnego wymiaru znaczenia osoby jako podmiotu sprawczego moralnie dobrego działania. A nadto aretologicznie zorientowana teologia moralna jest zbyt antropocentryczna i nie umożliwia wystarczająco ukazania całego bogactwa życia chrześcijańskiego, zwłaszcza jego aspektów dialogicznych z Bogiem. Ponadto bogactwo różnorodnych warunków życia nie da się wystarczająco sklasyfikować w odpowiednie ramy przyjmowane przez aretologię²⁸. Dlatego pojawiają się próby nowego spojrzenia na aretologię katolicką²⁹, posuwające się nawet do prawie całkowitego wyciszenia tej problematyki w wykładach teologii moralnej w ujęciu podręcznikowym. I tak np. problematyki tej jako takiej, wyraźnie wyodrębnionej w zespole omawianych w teologii moralnej fundamentalnej zagadnień, nie mają zupełnie E. Chiavacci³⁰, G. B. Guzzetti³¹, a także F. Böckle³², z polskich podręczników zaś S. Witek (†1987)³³.

W jakimś stopniu uwzględnia ją B. Häring, w szerszym zakresie we wcześniejszym podręczniku *Das Gesetz Christi* i w o wiele mniejszym w najświeższym, jakim jest jego *Liberi e fedeli in Cristo*³⁴, oraz autorowie wielotomowego podręcznika teologów moralistów włoskich *Corso di morale*³⁵. W tym ostatnim podręczniku w ostatnim rozdziale pierwszego tomu jest wprawdzie obszerniejsza wypowiedź na temat cnót, wykład ten jednakże daleko odbiega od tego, co się przez aretologię rozumiało. Opracowanie to

²⁷ "Il libro di morale più importante dell'antichità, l'Etica nicomachea, e il libro di morale più importante del Medio Evo, la seconda parte della *Summa Theologica*, costituiscono sistemi di virtù" (J. L. L. A r a n g u r e n. *Etica*. Madrid 1972 s. 375 - cyt. za: V i d a l, jw. s. 563).

²⁸ Por. G r ü n d e l. *Tugend* k. 399.

²⁹ Por. H. K l o m p s. *Tugenden des modernen Menschen*. Regensburg 1976; *Tugenden für heute. Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit*. Hrsg. O. Betz. München 1973; S. S m o l e Ń s k i. *Pespektywy nowych naświetał klasycznych definicji cnoty*. "Studia Theologica Varsaviensia" 3:1965 nr 2 s. 470-488; S. O l e j n i k. *Cnota chrześcijańska*. "Studia Theologica Varsaviensia" 13:1975 nr 1 s. 43-75; D. M i e t h. *Die neuen Tugenden*. Düsseldorf 1984.

³⁰ E. C h i a v a c c i. *Teologia morale*. T. 1: *Morale generale*. Assisi 1977.

³¹ G. B. G u z z e t t i. *Morale generale*. Milano 1980.

³² F. B ö c k l e. *Morale fondamentale*. Brescia 1979.

³³ S. W i t e k. *Chrześcijańska wizja moralności*. Poznań 1983.

³⁴ H ä r i n g. *Liberi e fedeli in Cristo* s. 56.

³⁵ *Corso di morale*. Red. T. Goffi. G. Piana. T. 1. Brescia 1983.

ukazuje problem życia cnotliwego na tle historycznym. Mocno uwzględnia aspekt filozoficzny, antropologiczny i personalistyczny. Odznacza się dowartościowaniem aspektów teologicznych, opartych głównie na danych objawionych. Cenną rzeczą jest zamieszczenie rozważań na temat ewentualnej przyszłości wykładu o cnotach, które pragnie się rozumieć jako życie moralnie dobre (cnotliwe), jako drogę ku człowiekowi integralnemu³⁶.

W formie wyodrębnionego wykładu i wyraźnie zarysowanej problematyki wykład o cnotach wstępuje w obu polskich podręcznikach teologii moralnej ostatnich czasów, a mianowicie w *Powołaniu chrześcijańskim*³⁷ i S. Olejnika *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*³⁸. W obu tych podręcznikach, opartych na soborowej idei powołania Bożego, dowartościowany został aspekt biblijny, teologiczny i antropologiczny oraz pneumatologiczny nauki o cnotach. Ciekawe wywody na ten temat ma także A. Günthör, ubogacił on naukę katolicką, dość zresztą tradycyjnie rozumianą, refleksją na temat sposobu traktowania o cnotach w teologii protestanckiej³⁹.

Bardzo interesujące rozumienie problemu cnot przedstawił w swym opracowaniu podręcznikowym J. -M. Aubert⁴⁰. Teolog ten w rozdziale pt. "Struktura osobowa i eklezjalna zaangażowania moralnego" ukazał nowoczesne rozumienie tej problematyki, ze specyficznym dowartościowaniem wielowiekowej tradycji w tym zakresie, a zarazem z ukazaniem nowych perspektyw i możliwości, jakie otwierają się lub mogą się otworzyć przed katolicką teologią moralną. Jego propozycją jest np. konieczność zwrócenia uwagi na trzy wielkie orientacje, decydujące o nowym układzie traktatu o cnotach moralnych. Zalicza do nich: 1^o "problem człowieka religijnego", stąd konieczność dowartościowania cnoty moralnej i traktowania jej jako formy cnoty miłości Boga; 2^o "problem człowieka jako istoty społecznej" z koniecznością dowartościowania wspólnotowych wymiarów życia moralnego; 3^o "problem człowieka jako istoty, która wzrasta", stąd konieczność dowartościowania dynamicznego aspektu życia moralnego⁴¹.

Wydaje się jednakże, że najbardziej interesującą wykładnię problemu aretologii zaprezentował znany teolog moralista hiszpański M. Vidal, w pierwszym tomie swego podręcznika teologii moralnej⁴², ujmując ją w kon-

³⁶ Por. F. Compagnoni, *Virtù cardinali e teologi*. W: *Corso di morale* s. 552-573; Goffi, *Vita virtuosa secondo lo Spirito* s. 574-581; O. H. Pesch, *Die Theologie der Tugend und die theologischen Tugenden*. "Concilium" (niem.) 23:1987 z. 3 s. 233-245.

³⁷ *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej*. T. 1: *Istota powołania chrześcijańskiego*. Red. S. Słoneński i in. Wyd. 3. Częstochowa 1983.

³⁸ S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*. Warszawa 1979.

³⁹ A. Günthör, *Chiamata e riposta. Una nuova teologia morale* T. 1: *Morale generale*. Alba 1976.

⁴⁰ J. -M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*. Tłum. E. Braun, T. Braun. Warszawa 1986.

⁴¹ Por. Aubert, jw. s. 209-211.

⁴² Vidal, jw. s. 522.

tekście koncepcji "figury etycznej chrześcijanina". Właściwe rozważania poprzedził wywodem historycznym, ograniczając się jednakże do sięgnięcia jedynie do czasów św. Tomasza z Akwinu, rozwinął jednakże swe wywody na temat aretologii w okresie kazuistyki oraz na temat traktatu o cnotach u najnowszych teologów moralistów, zaliczając do nich O. Lottina (†1965), który reprezentował stanowisko intelektualistyczne w koncepcji cnót, W. Van der Marcka, który zalicza cnoty do źródeł moralnego działania, obok takich czynników jak *habitus* czy charakter lub postawa generalna i wady. Nie pomija oczywiście także B. Häringa, o którym była już mowa, wiele uwagi poświęca wykładni A. F. Utza, który uważa cnoty za dyspozycje do dobrego działania, wskazuje także na F. Böcklego, który z kolei traktuje cnoty jako strukturę antropologiczną działania moralnego, przy czym wykład ten nie ma prawie żadnego znaczenia merytorycznego w dalszych wywodach bardziej szczegółowych⁴³.

M. Vidal widzi dwie możliwości odnośnie do sprawy traktowania aretologii w wykładzie teologii moralnej. Pierwszą z nich jest "modernizacja" tradycyjnego traktatu o cnotach, drugą natomiast całkowicie nowe podejście do tego zagadnienia, zmieniające strukturę tegoż wykładu, wychodzące z innych przesłanek i ujmujące go w odmienne kształty⁴⁴. Sam Vidal opowiada się za drugą z tych możliwości. Kieruje się przy tym następującymi przesłankami: należy umiejscowić wykład aretologii w granicach kresu działania, a nie jego źródeł (zasad). Ponadto należałoby przewyciężyć nastawienie ontologiczno-formalistyczne, a sprawę ujmować raczej w kategoriach personalistycznych i relacyjnych. Te kategorie personalistyczne będą domagały się przedstawienia aretologii w kategoriach opcji i postaw. Odnośnie zaś do ducha ujęcia należałoby podkreślać dynamizm życia cnotliwej osoby, która przez życie cnotliwe odpowiada na swe powołanie chrześcijańskie. W miejsce koncepcji statycznych moralności należałoby położyć nacisk na opis dynamizmu moralnego osoby i wspólnoty ludzkiej. Wskutek tego zamiast mówić o cnotach, należałoby zacząć mówić o "etycznej (moralnej) figurze chrześcijanina", określając jej elementy strukturalne, z których składa się wymiar moralny życia, podając konkretny zarys tej figury⁴⁵. O konkretnych kształtach tej figury decydują właściwa opcja fundamentalna oraz odpowiednie postawy moralne. M. Vidal podaje w swej aretologii obszerniejsze wywody na temat tego, co należy rozumieć przez te pojęcia, które - o czym świadczy przytoczone piśmiennictwo - zdobyły

⁴³ Por. tamże s. 515-570. Poglądy wymienionych teologów Vidal omawia na s. 522-526.

⁴⁴ "La nuova impostazione del trattato morale *De Virtutibus* si può fare in due modi: accettando gli schemi fondamentali del trattato tradizionale, sia pure sottomettendoli a una "modernizzazione", oppure strutturando il tema, partendo da altri presupposti e seguendo altri schemi" (V i d a l, jw. s. 526); por. specjalny numer "Concilium" (23:1987 z. 3) o tematyce: "Werte und Tugenden im Wandel".

⁴⁵ Por. V i d a l, jw. s. 527-528.

już dość znaczne miejsce w przedmiocie zainteresowań współczesnych etyków i teologów moralistów, zwłaszcza w kontekście pojęcia i znaczenia osobowości moralnej człowieka⁴⁶.

Zaprezentowana koncepcja M. Vidała uwzględnia w szerszym zakresie, niż czyniły to dotychczasowe traktaty o cnotach, aspekt psychologiczny i dynamiczny sprawności moralnych. Dowartościowuje ona w poważnym stopniu aspekt religijno-teologiczny, ukazuje pełniej wymiar personalistyczny. Takie ujęcie wydaje się bardziej odpowiadać mentalności współczesnego człowieka, a zarazem współczesnej, posoborowo odnowionej teologii, opartej w większej mierze na danych objawienia, z tym jednakże zastrzeżeniem, iż tego rodzaju aretologia jest jak dotychczas raczej zadaniem niż konkretnym już osiągnięciem. Dlatego też na teologów moralistów czeka na odcinku tym jeszcze wiele trudnej pracy, by tak skrótowo zarysowana reorientacja katolickiej aretologii przybrała bardziej konkretne kształty i upowszechniła się w opracowaniach naukowych oraz w przeciętnej świadomości moralnej chrześcijan.

L'ARETOLOGIA CATTOLICA SULLE NUOVE VIE

S o m m a r i o

Nella teologia morale cattolica contemporanea, si nota un'importante rior-dinamento, il quale rientra nell'aretologia, cioè nella dottrina delle virtù. Nei suoi inizi l'aretologia si era formata sotto l'infusso dell'incontro fra il pensiero biblico e fra la filozofia morale ellenica dell'antichità greca. Nella tradizione biblica la categoria "virtù" ora quasi sconosciuta. Al contrario essa era abbastanza diffusa nella filosofia e tradizione ellenica.

L'aretologia era assimilata già nella teologia cristiana primitiva specialmente negli scritti di Clemente Alessandrino, sant' Ambrogio, sant' Agostino. D'ora in poi essa dimorava nella riflessione morale, essendo arricchita gradualmente dai vari teologi. La sua pienissima forma l'ha ricevuta da san Tommaso d'Aquino il quale l'ha messa a fondamento della sistematica della sua problematica morale speciale. Tuttavia il Medio Evo conosceva anche altre sistematizzazioni, per esempio quella di san Bonaventura, Giovanni Duns Scoto. Nel periodo della teologia casuistica essa veniva molto ridotta. Le prove del rinnovamento dell'aretologia sono state accentuate nell'otto-

⁴⁶ Por. V i d a l, jw. s. 546-568.

cento (J. M. Sailer) anzitutto da parte del neotomismo. Nel frattempo erano conosciuti anche altri tentativi sul livello teologico protestante (A. Geulincx) o filosofico (M. Scheler, N. Hartmann, D. v. Hildebrand). Nei manuali recentissimi della teologia morale cattolica l'aretologia è stata ignorata totalmente (E. Chiavacci, G. R. Guzzetti, S. Witek), o modificata radicalmente (B. Häring, *Corso di morale*). Alcuni manuali invece dedicano tradizionalmente tanta attenzione all'aretologia, non però senza una speciale modifica della medesima (*Powołanie chrześcijańskie - La vocazione cristiana*, S. Olejnik, J.-M. Aubert). Il teologo spagnolo M. Vidal è l'autore che ha maggiormente elaborato una classifica delle rispettive opinioni. Egli propone attualmente una concezione personalistica che si esprime nella categoria dell'opzione e degli atteggiamenti cristiani visti nella prospettiva della "figura etica del cristiano". Tale concezione assomiglia al tipo dell'aretologia presente nella teologia protestante.

Ks. Franciszek Greniuk