



L'innocenza di Dio davanti al male

Da una citazione attinta dall'inizio dell'ottavo trattato della prima delle *Enneadi*¹, Charles Journet, rifacendosi a Plotino, sviluppa la definizione del male e si avvale dell'insegnamento di Tommaso d'Aquino.

«Il male è una privazione². Ma tale termine può essere inteso in due sensi³. In senso lato, tale parola potrebbe indicare qualunque mancanza, qualunque assenza di un bene. In senso stretto la privazione è una cosa ben diversa dalla semplice negazione, dalla semplice assenza⁴: essa è "l'assenza di un bene dovuto"⁵. Ecco la definizione del male. Non possedere la vista, per il minerale o per il vegetale è una semplice negazione, una semplice assenza; per l'uomo è una privazione, un male. San Tommaso, per precisare ch'egli intende la privazione in questo senso stretto, e che la contrappone alla semplice assenza, il più delle volte definisce il male "privazione di un bene dovuto"⁶»⁷.

Se il male è, dunque, una privazione, l'assenza di un bene dovuto, non ha una positività ed esiste nelle cose come un parassita: «È reale», precisa Maritain, «esiste realmente come una ferita o una mutilazione dell'essere; il male è realmente presente, ogni volta che una cosa – la quale, nella misura in cui essa è e in cui essa partecipa dell'essere, è buona – è privata di qualche essere o di qualche bene che dovrebbe avere. Così, il male esiste *nel bene*, cioè il soggetto o portatore del male è buono per quanto c'è di essere in lui. E il male agisce *attraverso* il bene, perché il male, essendo in sé stesso privazione o non-essere, non ha causalità propria»⁸.

Il male è, quindi, la *privazione* di un bene, non il suo *contrario*: «Il bene», afferma Tommaso, «e il male si oppongono come la *privazione* e il *possesso*»⁹. Solo l'essere e non il male è intelligibile, che altresì lo diviene in conseguenza dell'essere che distrugge: «Il mistero del male [...] è un mistero di negatività. Non si tratta della negatività del nulla, ma della negatività della privazione»¹⁰. Il male, pertanto, si fonda sulla realtà, non la misconosce, perché esiste nel bene, agisce mediante esso, non avendo causalità propria, e la sua potenza dipende da quel bene che mutila nell'essere. Ecco il mistero del male: paradossalmente «è» senza «essere»¹¹. Solo il concetto di privazione permette di indagare nell'abisso di Dio e in quello del male, così come si presenta nelle sue diverse forme: di natura e della colpa e della pena. Se il male e Dio appaiono come inconciliabili, tuttavia, scrive Tommaso: «Se Dio esiste, donde vengono i mali? [...] Se il male esiste, Dio esiste. Non c'è male senza bene, di cui il male è privazione. E senza Dio, quel bene non esisterebbe»¹². Siamo qui addirittura dinanzi a una prova dell'esistenza di Dio: *il mondo*, col male che ci si trova, *esiste, dunque Dio esiste*¹³. Se, da un punto di vista metafisico, il male suppone il bene – conclude Journet – «è chiaro che la nozione del male in sé, del male puro, è una nozione contraddittoria che si distrugge da sé»¹⁴. Coloro che definiscono il male come il contrario del bene, e non come una sua privazione, gli attribuiscono una *realtà positiva*, dove si dovrà venire ad ammettere l'esistenza di «due principi supremi antagonisti; due dèi che si

dividono il dominio dell'essere; due dèi, nessuno dei quali è l'Esse in sé, nessuno dei quali è l'Assoluto. Ecco l'assurdità del dualismo, nelle sue estreme conseguenze»¹⁵.

Dio non causa il male

Journet rileva come, nell'ordine morale, gli *agenti volontari* nel momento in cui compiono il peccato desiderano non una privazione, ma un bene particolare, che però non possono scegliere senza allontanarsi dal loro fine ultimo: il bene è voluto, quindi, *per se* e il male *per accidens*. Del resto, «san Tommaso», scrive Maritain, «distingue il male che colpisce l'azione o l'operazione degli esseri (*male dell'azione*), e il male che colpisce l'essere stesso dell'agente (*male dell'essere*). E insegna, in modo assolutamente generale, che il male dell'azione o dell'operazione proviene sempre da un certo difetto presupposto nell'essere o nelle potenze operative dell'agente»¹⁶. Il male dipende, quindi, «meno da una causa "efficiente" che da una causa "deficiente", meno da una causa che "agisce" che da una causa che "deagisce"»¹⁷: «*non agendo sed deagendo*»¹⁸. La volontà, fintantoché non agisce, non è tenuta a rispettare la regola morale del suo agire, cioè la regola della ragione e della legge divina, dove il non considerare la regola non è una privazione, ma una pura assenza. Se dinanzi al dilemma tra realizzare un'azione di bene o una di male la volontà non considera la regola, la pura assenza diventa privazione e l'azione sregolata, ossia peccaminosa: *non si rim-*

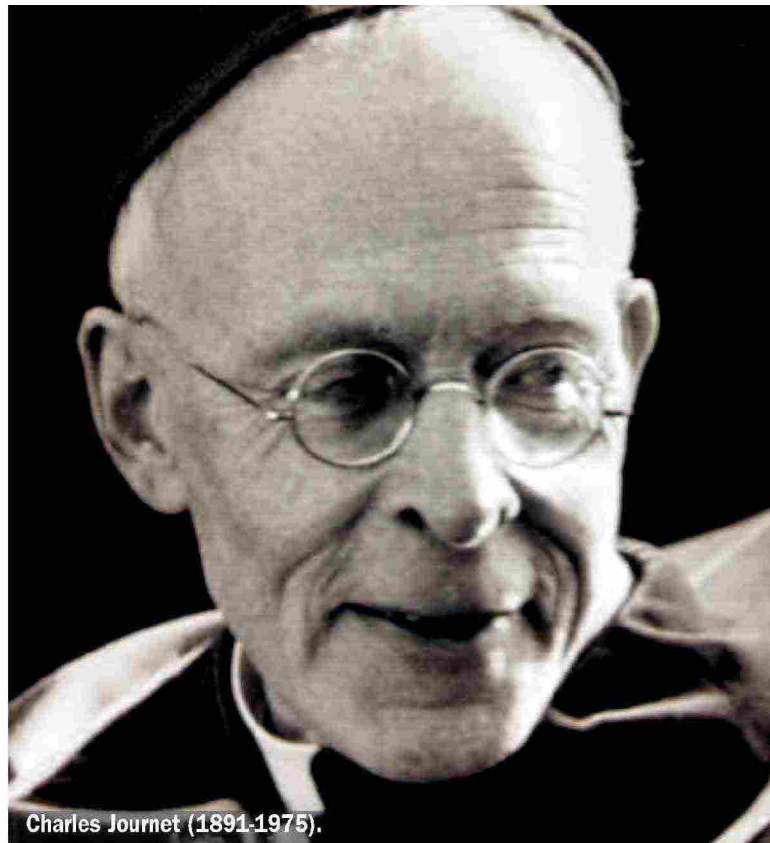


provera all'agente libero di non considerare la regola, ma di agire senza considerare la regola.

La «norma», scrive Carlo Caffarra, «è l'interiore ordinazione della persona umana a realizzarsi nel valore etico colto dalla ragione in quanto facoltà dell'Assoluto»¹⁹.

Il male, inoltre, essendo una privazione e non possedendo una natura, non può essere creato. Dio, quindi, non crea né causa il male, che non vuole²⁰. Il concetto della permissione del male sarà rifiutato da chi, negando la privazione, attribuisce a esso una consistenza e una causa positiva. La «risposta suprema» al motivo per cui Dio permette il male, secondo Journet, è data da sant'Agostino: «Il Dio onnipotente [...] non lascerebbe mai esistere alcun male nelle sue opere, se la sua onnipotenza e la sua bontà non fossero tali da poter far uscire il bene dal male stesso»²¹. Tale prospettiva è ripresa da Tommaso: «Appartiene dunque all'infinita bontà di Dio di permettere che ci siano dei mali e di farne derivare dei beni»²². Ciò non significa riconoscere sempre e automaticamente per quale bene il male è permesso: «Non è dunque in virtù di un'induzione, bensì a priori, e costretti da una necessità metafisica anteriore a ogni ricerca o verifica che noi diciamo che qualunque male è permesso in vista di qualche grande bene»²³.

Dio non è la causa neppure del peccato, che non essendo connesso ad alcun bene, tende a distruggere l'opera divina. Il male della colpa è, dunque, «permesso, tollerato, sofferto in un senso totalmente diverso dal male della natura; è permesso come una rivolta, un'offesa che Dio non può volere in alcun modo, che non può approvare e alla quale non può acconsentire, se non rinnegando Sé stesso»²⁴. La sola ragione, dinanzi al peccato, «è che Dio ha voluto lasciare le sue creature libere di scegliere per Lui o contro di Lui, e correre così il rischio di essere da loro respinto, piuttosto che rinunciare ad attendere da esse quell'amore di preferenza al quale tiene sopra ogni cosa»²⁵. Ogni crea-



Charles Journet (1891-1975).

tura nella sua libertà ha, per essenza, la possibilità di aderire a Dio o di rifiutarlo. Soltanto al Signore, che è regola a Sé stesso, non è possibile allontanarsi dalla norma e peccare. La creatura, invece, avendo il libero arbitrio, può – afferma Tommaso – «aderire o non aderire alla Causa da cui dipende. Orbene, dire che non può peccare, sarebbe come dire che non può aderire alla sua Causa; donde nasce la contraddizione»²⁶. Di conseguenza, scrive Maritain, «Dio non può dunque fare una creatura naturalmente impeccabile più di quello che Egli possa fare circoli quadrati»²⁷. Gli esseri liberi, infatti, non sono impeccabili, ma ambivalenti: «Creando un essere di capacità naturalmente bivalente, ciò cui Dio tende, ciò che vuole direttamente, è dare a quell'essere la facoltà meravigliosa di volgersi liberamente verso la regola suprema; ma questa prima facoltà ha come prezzo, in quel medesimo essere, la tremenda facoltà di allontanarsi dalla regola suprema»²⁸.

All'uomo è lasciata, pertanto, l'iniziativa dei suoi atti liberi: se è moralmente buono la prima iniziativa risale a Dio, mentre la seconda è della creatura, promossa

dalla mozione divina.

«Questa dipendenza», spiega Journet, «anziché distruggere la nostra libertà, ne è la causa. [...] Egli muove gli esseri dall'interno, secondo la natura che ciascuno di essi trae da Lui, non facendole violenza, ma attivandola e innalzandola. Per natura, l'uomo è ordinato verso il bene considerato in tutta la sua ampiezza, verso il bene totale che è il solo capace di determinarlo [...]. Dire che Dio muove l'uomo secondo la sua natura significa che gli concede, prima, di desiderare il bene totale, poi, lasciandolo dominatore di tutti i beni particolari, di scegliere quelli che lo avvicineranno al suo fine ultimo»²⁹.

Senonché, Dio, il quale non è immerso nella temporalità, non conosce i nostri atti liberi *in anticipo*, ma, non essendoci in Lui né *ricordo* del passato né *previsione* dell'avvenire, «abita sulla vetta della Sua eternità senza successione, donde vede con un solo sguardo, nella loro presenzialità, cioè nell'istante stesso in cui appaiono all'esistenza, per coesistere con Lui e divenire a Lui simultanei, tutti gli avvenimenti successivi che compongono la trama del tempo»³⁰.



In un'azione malvagia è la creatura a prendere, da sola, l'iniziativa del peccato – *homo est causa peccati*³¹–: «La causa prima del venimento della grazia», dice san Tommaso, «viene da noi (*defectus gratiae prima causa est ex nobis*)»³². Infatti, precisa Maritain, «nella linea del male la causa prima è la creatura [...]. La prima iniziativa viene dunque sempre da Dio nel caso del bene»³³.

Dio non ha l'idea del male, perché conosce nel bene il male compiuto dall'uomo. In Dio, dunque, non vi sono idee del male, ma «c'è soltanto l'idea delle cose: delle cose buone, oppure delle cose rovinare dal male»³⁴.

Il mistero del male nel Mistero di Dio

Journet riconosce, in quanto *necessaria*, l'interdipendenza della conoscenza di Dio e di quella del male: «La legge che vige fra queste due conoscenze non è di distruggersi fra loro, ma di approfondirsi reciprocamente con lo stesso ritmo»³⁵. Entrambe, infatti, «sono complementari» in quanto «due punti estremi di una circonferenza crescente»: «Più uno si eleva più l'altro si abbassa»³⁶. La soluzione al problema del male consiste nel «chiarire un mistero tramite un altro». Insistendo su questo punto, Journet «si allontana risolutamente da un approccio di tipo razionalista che miri a integrare il male in una concezione puramente razionale dell'universo, e rifiuta con altrettanto vigore un approccio dialettico, dove il male e il bene sarebbero coinvolti in un processo che tende all'unità»³⁷. Il male e il bene non possono essere posti al medesimo livello, perché è nel mistero di Dio che si chiarisce quello del male: è da questa altezza che la presenza del male nella storia dev'essere guardata³⁸.

È dalla concezione di Dio che Journet può rovesciare l'intera prospettiva: non è più l'uomo a chiedere conto a Dio del motivo della pre-

senza del male nel mondo, ma è piuttosto Dio stesso che si rivolge all'uomo. Tale «punto di vista» «modifica in profondità la questione del male posta abitualmente»³⁹, perché lo scandalo del male non si limita a essere una denuncia da parte della creatura al «Cielo», ma chiede e rinvia a una comprensione dal punto di vista di Dio⁴⁰. L'innocenza di Dio non produce, però, una teodicea contro l'uomo, ma mostra la presenza del peccato nella storia e la grazia da accettare, quale ausilio, per scegliere il bene e rigettare il male, che è «permesso» da Dio. Ed è il tema della permissione del male un ulteriore passaggio decisivo nella prospettiva di Journet: se il bene è, infatti, voluto direttamente e per sé da Dio, il male non è, invece, voluto direttamente né indirettamente, tuttavia è *permesso*. Perciò, tra le differenti forme del male quello della colpa presenta la più grande difficoltà teologica. Certamente, se si osserva il male dal punto di vista dell'uomo, quello della natura e della pena, con la sofferenza, il dolore e la morte, appariranno come i più inaccettabili. Se si osserva, però, il male «dal punto di vista di Dio» è il peccato che si presenta come la sua forma più radicale.

Journet riprende qui il pensiero di san Tommaso *tout court*: Dio non vuole in alcun modo (*nullo modo*) il male della colpa e la sua permissione indica il rispetto verso la libertà della creatura. Fin qui – rileva Emery –, il suo pensiero «si accorda pienamente con la dottrina comune dei tomisti»⁴¹, mentre «si distingue da questa via abituale nella spiegazione della conoscenza divina del peccato e del decreto permissivo»⁴². Se Dio – spiega, per esempio, Garrigou Lagrange⁴³ – conosce l'esistenza attuale del peccato in quanto consente la mancanza (*défaillance*) morale alla quale non può concorrere, Egli rimane comunque la causa prima dell'atto della creatura, poiché dà alla creatura la possibilità di agire. A riguardo della mancanza, invece, Dio non ne è la causa, ma la

conosce in quanto la permette, non essendo tale permissione causa del peccato. Proseguendo in questa linea di pensiero, padre Jean-Hervé Nicolas precisa che Dio conosce innanzitutto il soggetto del peccato, poi la sua mancanza (*défaillance*) nel suo decreto permissivo e, infine, l'atto peccaminoso nell'idea causale di questo atto (decreto determinante)⁴⁴.

Al contrario, Journet prende le distanze da questo insegnamento su alcuni punti e, con Maritain, come si è già osservato, precisa la realtà dell'*eternità* della conoscenza divina: Dio non conosce *in anticipo* il peccato, ma nel suo «eterno presente» al quale tutti i momenti del tempo sono indivisibilmente presenti. Non può essere, dunque, accettata – sia da Journet sia da Maritain – la tesi della conoscenza divina del peccato tramite il decreto permissivo *antecedente*. Se il decreto fosse, difatti, *tale*, ciò vorrebbe dire che gli eletti sono scelti gratuitamente *ante praevisa merita* (anteriormente a ogni merito previsto), mentre gli altri sono nel medesimo tempo non scelti, cioè riprovati negativamente *ante praevisa demerita* (anteriormente a ogni demerito previsto). In realtà, Dio, proprio a motivo della sua volontà primordiale o antecedente, vuole che tutti gli uomini siano salvi, purché non rifiutino l'amore di predilezione di Dio. Tutti gli uomini sono salvi, dunque, se non infrangono la mozione divina con la loro nientificazione. Non c'è in Dio una scelta dei buoni e una riprovazione antecedente dei cattivi: «Per la sua volontà antecedente Dio *li sceglie tutti* (condizionalmente); per la sua volontà antecedente essi sono, con una gratuità totale, *tutti scelti* (condizionalmente, poiché l'essere condizionale o incircostanziato rappresenta il carattere proprio della volontà antecedente)»⁴⁵. Per Journet e Maritain, allora, il male non può essere conosciuto che nell'istante in cui ferisce l'esistenza, nella volontà dell'uomo che riduce a niente, che «nientifica» (*néante*), la mozione divina al bene. Dio cono-



sce il peccato «nella volontà liberamente nientificante della creatura». La tesi è chiara: «Journet rifiuta che il decreto permissivo preceda di qualche maniera il peccato dell'uomo (da lì l'insistenza sulla *presenzialità* eterna della conoscenza divina), perché l'uomo ha l'iniziativa totale del peccato (dove l'affermazione della conoscenza divina del peccato *nella volontà umana mancante*). Insieme a Maritain, si impegna a escludere ogni "iniziativa" divina nella linea del male, anche quella del decreto permissivo, e non riconosce l'iniziativa divina che nella linea del bene»⁴⁶. Nel momento in cui si compie il peccato, quindi, ogni conoscenza determinante di Dio dev'essere esclusa, poiché Egli non può essere l'autore del peccato, mentre lo conosce nella volontà colpevole dell'agente libero che ha rifiutato la mozione divina al bene⁴⁷.

Dissimmetrie tra il bene & il male

La volontà libera della creatura ha, pertanto, bisogno di una *mozione* divina per determinarsi a qualcosa. L'uomo è causa seconda subordinata alla causa prima che è Dio, poiché se la volontà umana potesse determinarsi da sola, la libertà creaturale avrebbe la stessa dignità della volontà divina. Del resto, la mozione per la quale Dio muove la nostra volontà a determinarsi non sopprime la libertà umana, ma ne è il fondamento: «La volontà divina», evidenzia Emery, «causa in noi, e con noi, il libero modo dell'atto. Ciò non implica che Dio sia la causa della mancanza (*défaillance*) morale: sì, negli atti che precedono la scelta definitiva, interviene un moto cattivo (*mauvais*) che inclina alla scelta peccaminosa, ma Dio non è per niente causa di questa mancanza che va attribuita totalmente alla natura fragile della creatura. Quindi, quando si afferma che Dio permette il peccato, ciò significa che Dio permette che il peccato avvenga.



Jacques Maritain (1882-1973)

Questa dottrina mira a rendere conto dell'innocenza di Dio, senza diminuire la sua causalità universale (causalità "fisica" di Dio nell'azione umana, anche malvagia, considerata come azione)⁴⁸. Se nella linea del bene tutta l'iniziativa viene da Dio, l'uomo prende solo quella del peccato, perché il peccato è commesso «senza e contro Dio»⁴⁹. Siamo dinanzi alla *dissimmetria tra la linea del bene e del male* in cui «l'analisi del male non può essere portata avanti in analogia con l'analisi del bene»⁵⁰. Questo è il punto sia metafisicamente sia teologicamente «innovativo»: «Nel fare il male la creatura ha nel dramma una parte d'iniziativa prima, che Dio permette ma che non modifica il piano eterno, perché Egli sa trarre il bene anche dal male»⁵¹. Per Journet «Dio permette il peccato semplicemente non intervenendo per impedirlo: è qui il "decreto permissivo del peccato"»⁵². È questa una grande intuizione,

poiché riesce a mantenere, senza l'uso di sotterfugi logici, l'innocenza di Dio, la Sua sofferenza dinanzi al male e la possibilità di scelta delle creature libere anche contro il loro fine ultimo. Se, dunque, per i tomisti cosiddetti «rigidi»⁵³, la volontà divina precede l'iniziativa nientificante della creatura libera, Journet invece sostiene l'esatto contrario: «Dio non trascura la creatura se non dopo essere stato trascurato da lei»⁵⁴, così che «il ritiro della creatura precede quello di Dio»⁵⁵. Soltanto a partire da questo argomento si può evitare di implicare Dio nella scelta della creatura libera di aderire al male con un peccato. Il decreto permissivo è, al contrario, il non intervento divino di fronte all'azione umana, vale a dire la mancata considerazione della regola, che la mozione divina frangibile portava a considerare. Ciò non è ancora un male morale, seppur qui si origina il processo che può portare all'atto peccaminoso della creatura. Perciò,



Journet «attribuisce a Jacques Maritain il grande merito di essere giunto a sciogliere il problema del rapporto della grazia divina e della libertà umana»⁵⁶. Le conclusioni maritainiane sono riprese in campo teologico: l'atto buono proviene da Dio e dall'uomo, dalla grazia e dalla libertà, seppur non a un livello paritetico. L'atto buono è compiuto da Dio mediante l'uomo, dalla grazia mediante la libertà, dove la creatura è subordinata al Creatore.

Ciononostante, l'atto libero risulta essere contemporaneamente tutto intero dell'uomo, come causa seconda, e tutto intero di Dio, in quanto causa prima. Tale risultato è possibile tenendo conto del rifiuto di uno «scenario giocato d'anticipo» (eternità della conoscenza divina, nientificazione della mozione divina da parte della creatura, rifiuto del decreto permissivo antecedente, conoscenza divina del peccato nella volontà umana nientifi-

cante) e, soprattutto, della *dissimetria* dell'ordine del bene e di quello del male (l'uomo ha tutta l'iniziativa nella linea del male, mentre Dio ha tutta l'iniziativa nella linea del bene). È in questo modo che, «seguendo Journet, Maritain ha permesso alla teologia di ritrovare la rigorosa affermazione dell'*innocenza di Dio* che non vuole né direttamente né indirettamente il peccato»⁵⁷.

Samuele Pinna

¹ «Coloro che cercano donde vengano i mali, sia che essi affliggano gli esseri in generale, sia una particolare categoria di esseri, farebbero bene a incominciare la loro ricerca chiedendosi, prima di tutto, che cosa sia il male e quale sia la sua natura. In tal modo si saprebbe pure donde venga il male, su che cosa si fondi, a chi possa capitare, e ci si metterebbe totalmente d'accordo sul problema di sapere se esso sia negli esseri» (Plotino, *Enneadi*, I 8).

² Cfr Tommaso d'Aquino, *De malo*, q. 1, a. 2, ad 3; *ivi*, q. 1, a. 3.

³ Cfr Idem, *Metaph.*, lib. X, n. 2043; lib. V, nn. 1070-72.

⁴ Cfr Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 2, ad 1; *ivi*, I, q. 48, a. 3.

⁵ Cfr *ivi*, I, q. 48, a. 1; *ivi*, I, q. 48, a. 5, ad 1; Idem, *De malo*, q. 1, a. 2.

⁶ Cfr *ivi*, q. 1, a. 2; *ivi*, q. 1, a. 1.

⁷ C. Journet, *Il Male. «Saggio Teologico»*, Borla, Roma 1993², p. 30.

⁸ J. Maritain, *San Tommaso d'Aquino e il problema del male*, in Idem, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1980, pp. 208-233; pp. 208-209.

⁹ Tommaso d'Aquino, *De malo*, q. 1, a. 1, ad 2.

¹⁰ C. Journet, *Il Male*, cit., p. 46.

¹¹ Cfr Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad 20.

¹² Idem, *Summa contra Gentiles*, lib. III, cap. 71.

¹³ Si può, infatti, affermare, «senza alcun paradosso di pensiero, che il male prova l'esistenza di Dio. Non c'è altro che un paradosso d'espressione, che scomparirà dicendo: il male rivela l'esistenza di un soggetto contingente, il quale postula l'esistenza dell'Assoluto» (C. Journet, *Il Male*, cit., p. 72).

¹⁴ *Ivi*, p. 73.

¹⁵ *Ivi*, p. 75.

¹⁶ J. Maritain, *San Tommaso d'Aquino e il problema del male*, cit., pp. 218-219.

¹⁷ C. Journet, *Il Male*, cit., p. 82.

¹⁸ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 8.

¹⁹ C. Caffarra, *Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milano 1981, p. 78.

²⁰ Cfr C. Journet, *Il Male*, cit., p. 88.

²¹ Agostino d'Ipbona, *Enchiridion*, capp. 11

e 27.

²² Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, ad 1.

²³ C. Journet, *Il Male*, cit., p. 97.

²⁴ *Ivi*, p. 170.

²⁵ Idem, *L'Église du Verbe incarné, III. Essai de théologie de l'histoire du salut*, Desclée de Brouwer, Paris 1969, p. 316 (tr. it.: *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, M. D'Auria Editore Pontificio, Napoli 1972, p. 472).

²⁶ Tommaso d'Aquino, *Il Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1.

²⁷ J. Maritain, *San Tommaso d'Aquino e il problema del male*, cit., p. 217.

²⁸ C. Journet, *Il Male*, cit., p. 174.

²⁹ *Ivi*, p. 203.

³⁰ *Ivi*. Così, «nell'istante senza successione della sua eternità, in cui non c'è posto né per il ricordo, né per la prescienza, e che contiene, dominandoli, tutti gli istanti fugitivi del nostro tempo, Dio vede tutti i si che ci concede di concedergli» (*ivi*, p. 204).

³¹ Cfr Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 79, a. 2, ad 2.

³² *Ivi*, I-II, q. 112, a. 3, ad 2.

³³ J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, in J. et R. Maritain, *Œuvres complètes. Volume V*, Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, Fribourg (Suisse) - Paris 1982, pp. 319-315; p. 346.

³⁴ C. Journet, *Il Male*, cit., p. 207.

³⁵ *Ivi*, pp. 20-21.

³⁶ *Ivi*, p. 21.

³⁷ G. Emery, *La question du mal et le mystère de Dieu chez Charles Journet*, in M. Rossignotti Jaeggi - G. Boissard (cur.), *«Charles Journet: Un témoin du XX^e siècle»*. Actes de la Semaine théologique de l'Université de Fribourg, Faculté de Théologie 8-12 avril 2002, Parole et Silence, Paris 2003, pp. 301-325; p. 303.

³⁸ Il male dev'essere, dunque, guardato mediante gli «occhi di Dio», poiché «lo sguardo di una fede illuminata dal dono della sapienza è la sola luce che permetta allo spirito di discendere nella profondità del male senza annegare» (C. Journet, *Il Male*, cit., p. 328).

³⁹ G. Emery, *La question du mal et le mystère de Dieu chez Charles Journet*, cit., p. 304.

⁴⁰ La comprensione dal punto di vista di Dio «pone a ciascuno di noi, in un modo sempre più straziante, il problema del male, non per scuotere la nostra fede e la nostra fiducia, ma per renderle più vere, più intense» (C. Journet, *Il Male*, cit., p. 333).

⁴¹ G. Emery, *La question du mal et le mystère de Dieu chez Charles Journet*, cit., p. 306.

⁴² *Ivi*.

⁴³ Cfr R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son Existence et sa Nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Beauchesne, Paris 1950.

⁴⁴ Cfr J.-H. Nicolas, *La permission du péché*, «Revue Thomiste» 60/4 (1960), pp. 509-546; p. 516.

⁴⁵ J. Maritain, *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia 2000⁶, p. 93.

⁴⁶ G. Emery, *La question du mal et le mystère de Dieu chez Charles Journet*, cit., p. 309.

⁴⁷ Journet può in tal modo spiegare che «Dio conosce il rifiuto della creatura (non certamente essendone la causa, poiché Egli non causa ciò che annienta) nella mozione positiva verso il bene che la creatura annienta (*néante*)» (C. Journet, *Il Male*, cit., p. 205; Idem, *Dieu est-il responsable du péché?*, in «Nova et Vetera», 34/3 (1959), pp. 206-236; p. 232).

⁴⁸ G. Emery, *La question du mal et le mystère de Dieu chez Charles Journet*, cit., p. 309.

⁴⁹ C. Journet, *Il Male*, cit., p. 204.

⁵⁰ P. Viotto, *Introduzione a Maritain*, Laterza, Bari-Roma 2000, p. 102.

⁵¹ S. Pinna, *Un grande amico. Il Maritain di Viotto*, presentazione di V. Possenti, postfazione di G.G. Curcio, Edizioni Studium, Roma 2018, p. 107.

⁵² C. Journet, *De la condition initiale privilégiée de l'homme*, in «Nova et Vetera», 29/3 (1954), pp. 208-229; p. 220.

⁵³ Cfr. J. Maritain, *Dio e la permissione del male*, cit., p. 22.

⁵⁴ *Ivi*, p. 221.

⁵⁵ *Ivi*.

⁵⁶ G. Emery, *La question du mal et le mystère de Dieu chez Charles Journet*, cit., p. 313.

⁵⁷ *Ivi*.

