

liques, luthériens et anglicans, que la foi de Marie est bien entièrement et gratuitement donnée par Dieu et pourtant réellement transformatrice, que Marie collabore réellement à l'œuvre de Dieu et que son agir est méritoire. Pour toutes ces raisons un honneur particulier peut lui être accordé dans la communion des saints. En revanche, dans la mesure où le dialogue œcuménique bute encore sur la question de l'instrumentalité de l'Eglise et des croyants, c'est-à-dire sur l'équilibre à trouver entre l'agir de Dieu et l'agir de l'homme dans la sanctification, la médiation de Marie reste une question séparatrice. De même, les dogmes mariaux demeurent le «défi œcuménique principal» (438), et signalent le nœud théologique qu'est le rapport entre Ecriture (et Evangile), Tradition ou tradition(s), et Eglise: à quel point l'Eglise doit se tenir ou non à ce qui est explicitement contenu dans l'Ecriture Sainte? Quelle est l'instance légitimante dans la définition d'un article de foi? L'A. propose toutefois une séduisante piste de recherche: puisque la réception et l'assimilation d'un dogme font partie de son plein déploiement, il se peut que le vrai sens des dogmes mariaux, si récents, soit «encore devant nous» — et il est possible (voire nécessaire) que ce déploiement se fasse de manière pluriconfessionnelle (448).

En définitive, on ne peut que recommander la lecture de cet ouvrage. Il s'agit du premier livre écrit par l'A., qui se manifeste ainsi comme une théologienne dont il vaudra la peine de suivre le parcours à venir avec attention.

ETIENNE VETÒ

LECUIT, JEAN-BAPTISTE, *Le désir de Dieu pour l'homme. Une réponse au problème de l'indifférence*, Cogitatio Fidei 303, Les Éditions du Cerf, Paris 2017; pp. 369. € 32,00. ISBN 978-2-204-11756-2.

Esiste un rapporto di desiderio reciproco tra Dio e l'uomo? A guardare rapidamente l'uomo contemporaneo, sembrerebbe scarso il suo desiderio di Dio. Che dire poi del desiderio di Dio verso l'uomo? Può l'eterno e il perfetto desiderare il temporale e l'imperfetto? Bellissime domande, quelle di Lecuit, per il quale il vero problema non è la questione di verità, quanto quella della desiderabilità reciproca. Dio importa all'uomo? L'uomo importa a Dio?

La prima delle due parti del volume è dedicata al desiderio dell'uomo per Dio. L'A. mostra che il desiderio è una tendenza verso una «configurazione relazionale». I termini «bisogno», «desiderio» e «volontà» evocano delle realtà che, pur essendo attigue, sono mutualmente irriducibili. Il desiderio, irriducibile alla mancanza, è piuttosto una potenza, un dinamismo orientato ed è inseparabilmente «passività riguardo a ciò che ci manca, e attività di ricerca e di conquista indefinita». Vi è, poi, affinità tra desiderio e volontà, intesa come desiderio razionale e libero arbitrio. Rifacendosi a S. Tommaso, l'A. mette in luce come il desiderio riveli un appetito non solo inferiore, ma anche uno superiore. Così la volontà e il libero arbitrio formano una sola potenza: desiderio e volontà non si oppongono affatto. Solo riscattando il valore del desiderio si potrà quindi parlare di desiderio in Dio e di Dio. La prima parte dà una ricca fenomenologia del desiderio in chiave filosofica, biblica e teologica. L'A.

percorre metodicamente la storia della teologia, badando a grandi questioni come la sussistenza e la possibilità di un desiderio naturale di Dio. Nell'analisi neotestamentaria in particolare, si sottolinea come pregare per la venuta del regno di Dio traduca in concreto il *desiderium* affinché Dio venga in noi e in tutta l'umanità. L'uomo desidera Dio e continuerà a desiderarlo anche quando vivrà in Lui. Ireneo Agostino, Bernardo e Caterina da Siena concordano nel paradosso di una insaziabile sazietà verso Dio. Per Giovanni della Croce e Gregorio Magno, l'anima che desidera veramente Dio tiene in sé già Colui che ama.

La seconda parte del volume è molto innovativa. Il desiderio, classicamente, suppone la mancanza di un bene futuro. Sembra dunque impossibile affermare che Dio possa desiderare: quale Bene originale e infinito e Fonte di ogni bene che trascende il tempo, quale bene gli potrebbe mancare? Da chi potrebbe acquisirlo? La teologia classica fa leva su due grandi autori nell'affermare l'insussistenza del desiderio in Dio: Agostino e Tommaso. Per l'Aquinate solo l'amore e la gioia vanno attribuiti a Dio in senso proprio, purché se ne scarti la passione. Ciò che implica imperfezione non può essere attribuito che per metafora per esprimere la similitudine degli effetti. «Dio basta a se stesso e soddisfa i propri desideri». Tale visione viene discussa da diversi autori di rilievo che spaziano tra mistica e teologia. Per F. Varillon il disinteresse spinto al limite non è altro che indifferenza all'altro e quindi una negazione dell'amore. Egli si rifà ai mistici, ma anche a un grande poeta con intuizioni profetiche come Ch. Péguy che persino attribuisce a Dio un bisogno della propria creatura. Bisogno che non ha niente di ontologico, ma che deriva da una libera scelta di amare la creatura. Tale ardore si rintraccia in grandi mistici e dottori della Chiesa come Caterina da Siena e Thérèse di Lisieux e anche i tomisti contemporanei come J.H. Nicolas. Sulla stessa scia, H. U. von Balthasar introduce il rischio nel cuore stesso di Dio. Il Creatore vive una kenosi, «cede una parte della sua libertà alla creatura», in previsione della grande e folle kenosi della croce nella quale sorpassa le conseguenze più estreme della libertà creata. J. Moingt afferma inoltre che Dio desidera abitare in noi: questo movimento d'amore si può chiamare Spirito Santo. Il desiderio, in altri termini, è ipostatico in Dio. Anche Benedetto XVI riprende un importante filone che risale fino allo pseudo-Dionigi che attribuisce l'erôs a Dio e ai Padri greci per i quali Dio ha sete della nostra sete di lui (*Deus sitit sitiri*).

Lecuit offre in tre capitoli un'esplorazione ricca della ricezione del pensiero dell'Areopagita sull'erôs divino dal XII s. al XIX: Caterina da Siena, i mistici renani e fiamminghi, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, Francesco di Sales e i gesuiti Molina, Bañez, Lessius e Suarez, fino a Alfonso de' Liguori e F.W. Faber. Tale esplorazione esprime la complessità del tema che si può riassumere così: «Dio non desidera meno la nostra salvezza di quanto l'abbia desiderata Cristo. Ora, Cristo ha desiderato ardentemente la nostra salvezza. Dio desidera la salvezza degli uomini con un sentimento simile a quello degli uomini, di cui diciamo che desiderano qualche cosa ardentemente, sebbene in una maniera non assolutamente efficace» (J. Marín). Il cap. X, quello più audace prende le mosse da domande brucianti: la perfezione di Dio esclude o implica il desiderio? La salvezza degli uomini è infinitamente desiderata o infallibilmente decisa? Affermare il desiderio in Dio comporta necessariamente un'idea di un *quid* non ancora posseduto. Ora se Dio fosse onnisciente, come potrebbe

desiderare? Sono incompatibili onniscienza e impossibilità di soffrire e di desiderare. L'A. afferma, sulla scia di Th. Pröpper, che «se da una parte la teologia non può rinunciare ai predicati dell'onniscienza e della prescienza di Dio, essa deve non di meno interpretare tale affermazione a partire dall'essere rivelato di Dio in Cristo e alla luce del suo amore». Dio spera nell'uomo e nella sua libertà. In questo senso l'A. giunge ad affermare che Dio conosce gli atti liberi delle sue creature solo nel momento in cui essi sono effettuati. Si rimpiange che proprio questa parte, assolutamente rivoluzionaria, sia così poco sviluppata e argomentata. Le obiezioni sollevate nel capitolo avrebbero meritato un approfondimento filosofico e teologico.

L'ultimo capitolo tira le conclusioni di questo affascinante percorso mostrando come «Dio desidera, di un desiderio volontario, senza mancanza né passione subita, ma comportando sofferenza, incertezza, il bene dell'uomo e la comunione con lui». Tale desiderio e tale speranza di Dio esprimono il suo interesse per l'uomo, manifestano la possibilità dell'uomo di «dare gioia» a Dio e costituiscono, secondo l'A., uno dei motivi esistenziali importanti per andare oltre il dilagante problema dell'indifferenza religiosa.

ROBERT CHEAIB

LEÓN SANZ, ISABEL MARÍA, *El arte creador en San Buenaventura. Fundamentos para una teología de la belleza*, Colección Teológica 133, EUNSA, Barañáin (Navarra) 2016; pp. 429. € 25,00. ISBN 978-84-313-3133-7.

Questo pregevole volume intende approfondire il pensiero bonaventuriano sull'arte, mettendo in rilievo il legame esistente tra creazione divina, Trinità creatrice e origine del bello. Dopo una breve introduzione al pensiero di San Bonaventura, l'A. delinea le radici Scritturistiche del pensiero sulla bellezza e la sua principale trattazione nel periodo tardoantico e medievale, evidenziando la presenza di un pensiero cristiano che ha costantemente integrato tale tema — benché non esista un'opera specificamente dedicata —, arricchendo la riflessione antica di stampo platonico e neoplatonico di una dimensione più concreta (cap. II). Il mondo medievale ha altresì messo in evidenza l'armonia, la proporzionalità del bello e ha delineato una vera e propria estetica metafisica della luce, letta anche come metafora delle realtà interiori e forma del reale. Tali posizioni hanno continuato a trovare ulteriore fecondità nella produzione teologica di Bonaventura: da qui la León Sanz intraprende una ricerca sull'arte e sul bello nelle principali opere bonaventuriane che riflette, per sommi capi, il modello dell'*Itinerarium* poiché parte dal considerare il concetto di arte nelle creature per risalire a tutto ciò che caratterizza Dio come Artista, il creato come opera d'arte liberamente e generosamente posta in essere dalla Trinità creatrice, il Figlio-Verbo concepito come Arte del Padre e la bellezza come espressività dell'arte divina stessa (capp. III-VII). Attraverso l'analisi dei testi, l'A. mostra come, secondo il Santo di Bagnoregio, l'azione artistica umana sia analoga a quella divina, coinvolgendo intelletto, affetto e volontà: è azione totalmente libera, non necessitata, posta in atto al fine di creare qualcosa di bello e/o utile. Nell'uomo l'arte è un *habitus cum ratione factivus*