

Maria di Màgdala scambia Gesù che le parla con il custode del giardino. Un equivoco che teologicamente rimanda all'immagine dell'Eden, al giardino della prima creazione. Dalla creazione alla nuova creazione, alla nuova vita. Il giardino dell'Eden è un'utopia, un «sogno che aspira a farsi progetto» ma deve essere letto nella giusta direzione. La nostalgia dell'Eden non è, come erroneamente si potrebbe pensare, un tornare indietro nella storia, ma un guardare oltre. L'evangelista Giovanni dice che con la morte di Gesù cambia tutto perché «si entra in una nuova fase nella storia della salvezza». Inizia l'apice di una nuova creazione, una svolta che si svolge in un giardino che biblicamente è «luogo dell'incontro, dinanzi all'uomo dev'esserci la donna, deve rendersi visibile l'unità dei due, la relazionalità umana senza cui nemmeno la comunione con Dio potrebbe essere completa. Non poteva dunque mancare la Donna nuova, la discepola eminente e prediletta, la più fedele, all'alba della nuova creazione»<sup>16</sup>. Nel giardino c'è un silenzio colmo di sguardi e una capacità di incontrare l'altro, la diversità, l'ospite Gesù che, ritornando dal mondo dei morti, risorge.

Sul viso di Maria di Màgdala, prima testimone, si accende un sorriso che riporterà la gioia, la speranza alla ciurma dei disperati. Quando incontra Gesù nel giardino della risurrezione l'eternità incrocia l'umanità. La vittoria di Gesù sulla morte è l'inizio della nuova creazione. Maria di Màgdala riconosce Gesù quando viene chiamata con il suo nome. Poi vorrebbe abbracciarlo, trattenerlo. Scatta l'invito di Gesù: «non mi trattenero», non devi più indugiare nella nostalgia del passato perché il tempo nuovo, che è il tempo dell'amore, si apre al futuro: «anzi, di aprire se stessi a un futuro già offerto e di aiutare anche altri ad aprirsi al nuovo»<sup>17</sup>. Quando Maria di Màgdala incontra i discepoli per l'annuncio della Risurrezione non dice più di aver incontrato il Maestro, bensì «ho visto il Signore». Non solo è annuncio ma anche la prova che Maria di Màgdala porta ai discepoli per risollevarli dalla tristezza e dalla desolazione, ma anche l'accettazione del cambiamento, un aprirsi all'accoglienza della risurrezione. La risurrezione di Gesù è l'ora dell'arrivo e della partenza. La ciurma dei disperati, che forma la primitiva chiesa, ri-parte con uno slancio rinnovato proprio dalla risurrezione annunciata dalle donne e, in particolare, da Maria di Màgdala. Solo dopo la risurrezione i discepoli verranno chiamati da Gesù «miei fratelli», ritroveranno la gioia e la strada della speranza. ■

<sup>16</sup> L. Sebastiani, *Svolte*, p. 295.

<sup>17</sup> L. Sebastiani, *Svolte*, p. 311.

## Saremo liberi in paradiso?

LEONARDO PARIS

**L**e domande escatologiche permettono di collocare una determinata realtà in un contesto più ampio e più definitivo. Il che, se da una parte richiede uno sforzo di approfondimento, dall'altra può alle volte gettare su tale realtà una luce nuova. Costituiscono infatti un banco di prova tanto per la realtà umana che si vuole giudicare quanto per l'immagine di Dio e la teologia che la giudica. Se una particolare realtà – sia essa la corporeità, la cultura, il ridere, la sessualità, il piangere, una relazione ecc. – non trova *alcun* posto nella dimensione escatologica (ovvero la dimensione finale in Dio) o protologica (ovvero nell'uomo per come lo aveva pensato Dio all'inizio), questo diventa un giudizio grave o sulla realtà o su Dio. Che cosa è il riso se non trova alcuno spazio di fronte a Dio? Ma ancora più: in che razza di Dio credo se è tale da non avere un posto per una risata?

L'operazione di prendere una realtà e porla di fronte all'escatologia è dunque un modo per spingersi più a fondo nella comprensione delle cose, di Dio e della relazione che lega Dio e la realtà. Al punto che forse sarebbe da rigettare come irrilevante una realtà che non abbia spazio nell'eterno, allo stesso modo in cui sarebbe da rigettare come irrilevante un Dio che non ha posto presso di sé per nessuna delle realtà che conosciamo. Quello che vorrei provare a mettere a tema è la domanda su quale sia nell'escatologia, nell'eterno, ovvero in Dio, il posto della libertà. Mi pare infatti che possa essere utile, allo scopo di vivere meglio la libertà di ogni giorno, dalla scelta di un gelato a quella dei propri amici, chiedersi che fine farà questa strana cosa che è la mia libertà. Qualcosa che non so ben definire ma che fa sì che quando dico che questo amico o questa azione è “mia”, intendo dire che è legata alla mia persona con un coinvolgimento personale e che questo coinvolgimento non è stato fortuito o casuale ma voluto da me. La domanda sorge da un sospetto che la teologia non sempre allontana, anzi: quello che nell'escatologia, in paradiso, non ci sia più posto per la mia libertà. In paradiso, in fondo, non pare che io debba scegliere più nulla: contemplare, ama-

re, godere, vedere – sempre che tutto vada nel migliore dei modi – ma non scegliere<sup>1</sup>.

La domanda è dunque se la libertà avrà un posto nell'escatologia e quale posto sarà. Parlando di libertà ci si rende però conto ben presto che ce ne sono diversi tipi e non tutti hanno lo stesso valore e nemmeno forse sono la stessa cosa<sup>2</sup>. La libertà desiderata dal prigioniero, quella dell'artista, quella dell'adolescente, quella dell'animale o del santo sono tutte forme di libertà ma appartengono a campi semantici abbastanza diversi. Per precisare ancora meglio la domanda e provare a rispondere ci si può dunque chiedere: *quale libertà resterà in Dio?* È possibile infatti che ci siano degli aspetti della libertà che non potranno trovare posto di fronte a Dio ed altri che invece avranno il loro spazio anche in paradiso.

### La distinzione agostiniana

La distinzione dalla quale vorrei partire è quella classica di Agostino che distingue la *libertas minor* dalla *libertas maior*: con la prima si intende la possibilità di scegliere fra bene e male, con la seconda la possibilità di scegliere il bene. In questo modo Agostino mette in chiaro fin da subito che la vera libertà non è la possibilità di oscillare fra bene e male – possibilità che Dio non ha in quanto non “può” scegliere il male – ma solo quella di scegliere il bene – che per Dio, che è il bene, equivale a scegliere se stesso. Ogni forma di libertà viene pertanto collegata a questa forma maggiore, quella che permette all'uomo di scegliere il bene e di aderire a Dio, e riceve da questa impostazione il proprio posto, in funzione della sua capacità di servire a tale scopo<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Può capitare di incontrare interpretazioni di 1 Cor 13,13 (“queste dunque le tre cose che rimangono: la fede la speranza la carità; ma di tutte più grande è la carità”) che arrivano a sostenere che in Dio c'è posto solo per la carità e che la speranza e la fede spariscono. Il che è legato al nostro tema perché speranza e fede coinvolgono la libertà umana in modo assai più evidente dell'amore.

<sup>2</sup> S. D'AGOSTINO, «Polisemia dialettica della libertà», in: *Il Mondo e noi*, EDB, Bologna, 2007. D'Agostino individua libertà *da, di, per, tra, con, a, in...* Ma forse con tutte queste libertà si rischia lo smarrimento; sempre illuminante rileggere l'articolo di Berlin del 1958 *Due concetti di libertà*, in I. BERLIN, *Libertà*, Feltrinelli, Milano, 2005.

<sup>3</sup> È naturalmente una semplificazione del pensiero agostiniano che tuttavia aiuta a comprenderne diversi accenti. Per esempio, il fatto che l'uomo possa fare il bene solo “per

Questa impostazione è molto lineare e molto chiara e permette non solo di pensare la libertà ma anche di coordinarla in modo pratico nella concretezza della vita sociale e dell'educazione. Per semplificare possiamo dire che educare qualcuno alla libertà, un figlio o uno studente, significa insegnargli a rifiutare il male e a fare il bene. Naturalmente però diventa anche abbastanza chiaro che cosa accadrà nell'escatologia: di fronte a Dio rimarrà certamente la *libertas maior*, ovvero la capacità di aderire al bene, in un modo che in questa vita è sempre e solo frammentato e provvisorio. Mentre certamente sparirà la *libertas minor* in quanto non sarà più necessario lo sforzo, la lotta – e spesso il fallimento – che contraddistingue la tensione umana verso il bene. Per dirla con i termini agostiniani quello che ora è uno sforzo destinato al fallimento (*non posse non peccare*) diverrà qualcosa di semplice fino all'automatismo (*non posse peccare*<sup>4</sup>). A ben guardare la situazione sembrerebbe perfetta: quell'amore, quel bene, quella felicità che qui ci costano cari e che sono esposti a fallimenti talvolta catastrofici e non sempre consapevoli saranno perfetti e gratuiti in Dio.

Vi è però qualcosa in noi che si ribella a tale condizione, e non a livello intellettuale: per l'uomo che abbia speso la vita incastrato e affascinato dalle possibilità molteplici che la vita offre, per l'uomo che abbia sentito l'urgenza delle proprie scelte sembra impossibile che questo non trovi spazio nella realtà eterna di Dio. Sembra impossibile che non ci sia più niente da scegliere in Dio, come una decisione presa una volta per tutte. È la reazione di Ivan ne *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij, che viene formulata in modo preciso e filosofico da Luigi Pareyson nella sua *Ontologia della libertà*<sup>5</sup>. L'obiezione suona così: *è meglio il male scelto, libero, che il bene imposto*. Non voglio un paradiso in cui non ci sia sempre e ancora la possibilità di scegliere qualcosa d'altro oltre all'unico perfetto – e alla fine opprimente – bene che si impone. Ancora più profondamente la rivolta si ribella all'insieme del gioco come tale: che senso ha tutto lo sforzo che io faccio ora se poi questo non sarà stato che un prezzo pagato una volta per tutte, se di questo mio scegliere non resterà che una traccia nel passato? Quello che resta in paradiso, in questa prospettiva, è infatti la scelta avvenuta nel passa-

---

grazia” diventa quasi una tautologia: visto che il bene è Dio è evidente che non può essere fatto dall'uomo “senza Dio”...

<sup>4</sup> Per tutto l'argomento e la distinzione fra le due libertà si veda AGOSTINO, *De correptione et gratia*, 12,33; *De civitate Dei*, 22,30,4, e infine *In Evangelium Ioannis*, 41, 9-11: “Prima libertas est carere criminibus”.

<sup>5</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995.

to, non l'atto di scegliere, non una libertà attuale. Anche questo sembra molto lineare e molto chiaro: nessuno di noi accetterebbe l'idea di essere amato per forza o l'idea che Dio costringa qualcuno ad amarlo. Se deve essere così, "per forza", meglio che non sia affatto. Nemmeno si accetterebbe un amore frutto di una scelta passata ma non attuale, una scelta avvenuta tempo addietro e ormai immodificabile, che non lascia più spazio al movimento, al gioco, alla libertà appunto. Pareyson rivendica così l'importanza della *libertas minor*, ovvero della scelta, e afferma che è questa la vera libertà, quella che permette all'uomo – e anche a Dio – di scegliere liberamente chi essere e cosa amare, di aderire al bene o rifiutarlo.

L'impostazione pareysoniana sembrerebbe così stravolgere l'impianto generale di Agostino: quello cui devo educare mio figlio o il mio studente non è semplicemente l'atto di scegliere il bene ma di reggere il peso e il fascino della scelta. Devo educarmi ed educare ad abitare lo spazio teso, in cui sono posto di fronte al bivio. Ad uno sguardo più approfondito però si deve notare come Pareyson riesca a cambiare l'accento senza stravolgere l'impianto agostiniano. La *libertas maior* infatti, ad una analisi più accurata, non sembra più tanto una forma di libertà ma il bene stesso. E certo il bene, Dio, è prioritario, dal punto di vista metafisico, rispetto alla libertà. Il quadro finale sarebbe pertanto quello in cui il bene è prioritario rispetto alla libertà ma la vera libertà rimane quella di poter scegliere fra bene e male, di potersi avvicinare al bene e sceglierlo contro il male, liberamente<sup>6</sup>.

La dimostrazione che l'impianto metafisico non è cambiato la si ha nel momento in cui ci interroghiamo su che cosa accada alla libertà di Pareyson nell'escatologia. Anche qui, come in Agostino, si deve riconoscere – pur con delle oscillazioni – che, quando Dio sarà "tutto in tutti" (1 Cor 15,28), dovrà finire il gioco della scelta fra bene e male, e quindi finire il tempo della libertà: la conclusione della storia in Dio sarebbe così "l'atto di libertà che annulla la libertà"<sup>7</sup>. La libertà di scelta sembra non avere posto nell'eternità della nostra convivenza con Dio tanto per Agostino – dal quale ce lo potevamo forse aspettare – quanto per Pareyson. Da quest'ultimo invece facciamo più fatica ad accettarlo: l'idea che uno dei maggiori difensori della libertà del XX secolo (assieme forse a Berdjajev) non riesca a trovare per la libertà un posto nel nostro destino eterno stride.

<sup>6</sup> Questo assume un valore importante nell'impianto teologico di Pareyson, in cui l'origine stessa di Dio è un atto libero con cui Dio sceglie se stesso.

<sup>7</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, p. 301.

## La libertà nel bene

A questo punto volgiamo provare a vedere se non sia possibile proporre una visione della libertà *e di Dio*, che riesca a farci uscire da questa situazione che sa di incubo, in cui non c'è modo di ritagliare nel paradiso uno spazio per la scelta. Il problema, a mio avviso, è che entrambe le impostazioni definiscono la scelta in base ad un movimento su di un vettore lineare: da una parte sta il bene, dall'altra il male e noi in mezzo che dobbiamo cercare di vincere l'attrazione del polo negativo e protenderci verso il polo positivo. Si capisce bene che, se questa è l'impostazione, è bene che ad un certo punto questa tensione sparisca e l'opzione negativa non sia più un'opzione reale. Agostino coglie correttamente che scegliere fra bene e male è solo un aspetto minore, perituro della libertà. Se la libertà è solo questo allora è bene che sparisca. Il punto a mio avviso è che la libertà non è davvero solo questo, e non primariamente questo.

Se proviamo a pensare la libertà partendo dal Dio cristiano dobbiamo dire che Dio non è libero perché può scegliere fra bene e male (cosa che non fa, infatti Dio sceglie il bene) ma perché può scegliere il bene in modi diversi. Il bene, Dio, è così ricco che non esiste una sola forma in cui può essere scelto ma più forme ugualmente possibili e ugualmente perfette. Dio, scegliendo il bene, scegliendo se stesso, lo può fare per lo meno in tre modi diversi: si può essere il bene assoluto essendo il Padre, il Figlio o lo Spirito Santo, e nessun modo è per principio più perfetto, più Dio, degli altri. In termini assoluti non ha senso dire che è meglio essere il Padre piuttosto che lo Spirito Santo... Questa piccola intrusione trinitaria permette di riguardare alla libertà in modo differente: la libertà vera non è più quella che permette di scegliere fra bene e male ma quella che permette di scegliere *nel bene* una delle sue possibili realizzazioni positive. Non è più una scelta lungo una retta ma una scelta fra possibilità molteplici e per principio non ordinabili<sup>8</sup>. Non è più la scelta *del* bene, ma la scelta *nel* bene.

<sup>8</sup> È molto importante notare che per poter essere davvero liberi è necessario che non ci sia *un* ottimale; se infatti c'è il modo di definire una scala assoluta rispetto alla quale valutare le cose e in questa scala un massimo, un ottimo, non si è più davvero liberi di scegliere. Se devo scegliere fra una banconota da 10 o 500 euro non è che ci sia questa gran scelta; allo stesso modo se nella scelta della propria vocazione esiste una scelta assolutamente e oggettivamente migliore della altre il tutto si sposta da un problema di libertà ad uno di valutazione o di fortuna. Cfr. A. GIORDANI, *Sulla defini-*

Questo tipo di libertà è la libertà di Dio che sceglie originariamente se stesso in modo plurale, la libertà del Dio trinitario, ed è quella con cui ciascuno di noi cerca di darsi liberamente un volto e un nome credibile, di fronte agli altri e di fronte a Dio. Noi siamo liberi perché siamo nella condizione di dover scegliere una fra le molte possibili realizzazioni di noi stessi, senza che sia possibile trovarne una assolutamente migliore delle altre. Questo tipo di libertà, chiamata a scegliere *nel bene*, trova facilmente un posto anche nell'escatologia: in Dio finalmente, potrò muovermi fra le mie (umane) e le sue (divine) possibilità plurali senza che il rischio di rovinare tutto scegliendo, magari inavvertitamente, il male sia più un rischio reale. In paradiso la libertà non viene pertanto tolta ma riportata alla sua dimensione fondamentale, tanto per l'uomo quanto per Dio, quella di poter decidere del proprio volto e delle proprie relazioni nel bene. La prospettiva di un paradiso libero diventa pertanto quella in cui, al gioco eterno e originario di un Dio che si dice, si muove e si racconta nel bene che lui stesso è<sup>9</sup>, si aggiunge il gioco libero degli uomini che si associano a questo movimento. Passerà dunque la libertà di scegliere il male, che era un aspetto minore della libertà, anche perché il male è sempre qualcosa di limitato e alla fine noioso, e resterà la libertà di scegliere *nel bene*, che è invece molto più profondo, molto più plurale e perciò molto più libero.

### Educare nel bene

Queste riflessioni potrebbero sembrare un simpatico e ozioso gioco di immaginazione se noi non fossimo ogni giorno coinvolti nella necessità di avere a che fare con la nostra libertà e con la libertà di coloro che vogliamo vedere liberi. Oggi infatti, assai più di un tempo, è chiaro a chi si confronta con la libertà che il problema non sta nella difficoltà di fare il bene e negare il male, per lo meno non solo. Il dramma della nostra libertà si configura sempre più come lo scoprire che non possiamo vivere e realizzare tutto il

---

*zione di libertà*, in *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, a cura di F. BOTTURI, Vita e Pensiero, Milano, 2003.

<sup>9</sup> Si pensi all'immagine "giocosa" e mobile della Trinità dantesca in cui i tre cerchi si intersecano e si rispecchiano l'uno nell'altro: «Nella profonda e chiara sussistenza / dell'alto lume parvemi tre giri / di tre colori e di una contenenza, / e l'un dall'altro come Iri da Iri, / pareo riflesso, e 'l terzo pareo foco / che quinci e quindi igualmente si spiri» (*Paradiso*, XXXIII, 115-120).

bene, tutte le possibilità che la vita ci offre, e che forse non riusciamo a realizzarne nemmeno una. Pensiamo a quale sia la difficoltà di un normale ragazzo delle superiori e di suo padre che desidera che sia "libero": certo c'è il problema che sarebbe bene che non scegliesse il male, ovvero che non si drogasse, non entrasse in una cosca mafiosa o non strozzasse la sorella. Eppure il problema più radicale è che c'è una vita da vivere con una tale quantità di possibilità positive – il medico, l'avvocato, il ballerino di flamenco, il produttore di arredi per interni – con la percezione acuta che non c'è una soluzione semplicemente migliore, quasi che si potessero mettere le varie possibilità in fila e scegliere la più alta. Oggi più di ieri è ingestibile il mare delle possibilità e diventa quindi acuta la percezione che ciascuno non può inventare che una parte molto limitata del bene possibile. Detto in modo più teologico, noi non diventiamo noi stessi perché scegliamo il bene e rifiutiamo il male (se mai questo ci rende più umani); noi diventiamo noi stessi, con il nostro nome e il nostro volto, perché scegliamo in quale costellazione personale inventare il bene che si offre alla nostra possibilità. In una parola diventiamo noi stessi perché ci diamo un nome. E questo è difficile.

Dal punto di vista dell'educatore – o di colui che si educa – si tratta certo di imparare a rifiutare il male, ma questo è ancora relativamente facile. Più difficile è trovare il proprio volto, accettare che potrò realizzare solo qualcosa delle mie potenzialità e non lasciarmi fermare da questo. Avere il coraggio di intraprendere una strada, consapevole che altre erano possibili e buone e che tuttavia, io, liberamente, ho scelto la mia. Elaborare un'educazione capace di rendere le persone libere per questo gioco è compito degli educatori. Presentare un volto di Dio che non sia il censore che verifica a quale punto della retta ti trovi ma colui che guarda con coinvolgimento il libero presentarsi dell'uomo a se stesso, agli altri e Dio, e in questo darsi un volto, sarebbe il compito dei teologi. ■