



La festa perduta e ritrovata. Antropologia della festa in prospettiva teologica

di Giuseppe Accordini



1. La festa come figura inattuale

La festa è un'epifania del *senso* del mondo, cioè l'iscrizione di eventi umani o divini in una cornice temporale che si caratterizza sia come interruzione sia come rigenerazione del tempo¹. Abbastanza di recente l'orizzonte del tempo si è dilatato con l'approfondimento e l'allargamento del *senso storico*. Il tempo viene presentato di volta in volta come *produzione* e come *consumo*², come *relatività* e come *distruzione*³, come *terrore* e come *oppressione*⁴ e infine come *ri-creazione* e come *compimento*⁵.

La *tragedia greca* che, come l'*apocalittica ebraica*, testimonia l'attesa di un possibile riscatto della singolarità rispetto alla rigida regolarità del mondo fisico e alla grigia impersonalità delle strutture collettive, senza fughe indietro verso un passato mitico o in avanti verso un futuro solo sognato, deve fare i conti con la visione metafisica istituita dall'uomo greco che continua ad *informare* l'occidente tec-

¹ *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, a cura di N. Spineto, Jaca Book, Milano 2005.

² E. CANETTI, *Massa e potere*, Rizzoli, Milano 1972, 63.

³ B. WELTE, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 1983.

⁴ M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1968.

⁵ H. COX, *La festa dei folli*, Bompiani, Milano 1969; J. MOLTMANN, *Sul gioco. Saggi sulla gioia della libertà e il piacere del gioco*, Queriniana, Brescia 1971.

nologico⁶ sotto forma di *ossessione*⁷ per il controllo dello spazio e di pianificazione del tempo: «di molte specie è l'inquietante, nulla tuttavia di più inquietante (δείνος) dell'uomo che s'aderge»⁸.

Sul motivo del *tramonto* delle feste religiose e sulla loro trasformazione in occasioni di *evasione* e di *consumo* le diagnosi si moltiplicano senza giungere ad una spiegazione persuasiva. C'è chi attribuisce il loro svuotamento alla fine dei grandi racconti⁹ che portano alla dimenticanza della storia, all'insignificanza del rito e alla dissoluzione di ogni traccia di inclusione biografica. In questo contesto lo spettatore non solo perde ogni possibilità di diventare attore, ma rischia anche di restare senza identità, senza memoria e senza prospettiva¹⁰. Altri spiegano questo svuotamento della festa con l'avvento della secolarizzazione che rimuove o banalizza il soggetto e il *Signore* stesso della festa: *Dio*¹¹. Altri, infine, attribuiscono il misfatto alla razionalità tecnica che trasforma la comunità degli individui in una folla anonima e solitaria¹² che si irrigidisce in una ritualità formale e che assorbe nel suo buco nero le peculiarità specifiche dei partecipanti e quelle dell'evento fondatore¹³.

Queste spiegazioni sono interessanti, ma poco adeguate a caratterizzare la portata epocale di tale sconvolgimento. In quest'ottica impersonale e fatalistica viene cancellata ogni responsabilità e ogni via d'uscita. Senza negare questo aspetto strutturale risulta invece più illuminante la tesi he-

⁶ M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in ID., *Sentieri interrotti*, Nuova Italia Editrice, Firenze 1968, 71-101.

⁷ M. BLANCHOT, *L'infinito trattenimento*, Einaudi, Torino 1977.

⁸ SOFOCLE, *Antigone*, vv. 332-333, in M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1972, 154.

⁹ J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1979.

¹⁰ H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore. Paradigmi di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985; P. ROSSI, *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Il Mulino, Bologna 1995.

¹¹ J. PIEPER, «*Otium*» e culto, Morcellina, Brescia 1956.

¹² D. RIESMAN, *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna 1999.

¹³ G.L. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania dalle guerre napoleoniche al terzo Reich*, Il Mulino, Bologna 1975; S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in *L'io e l'es e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1979.

deggeriana dell'*inquietante* (δαίμων) arroganza dell'uomo che s'aderge (ἄβρις) evocata dall'*Antigone* di Sofocle. La disfatta del sacro è l'esito finale della volontà di potenza dell'uomo metafisico prima e tecnologico poi. La riduzione del mondo a *figura* e a *misura* del *soggetto che s'aderge* (*tracotante*) corrisponde al bisogno di un controllo pianificatore che non si arresta neppure davanti alla divina origine e alla sua unità unificante. Dio non è né negato né dimenticato, ma solo drasticamente ridimensionato e metodicamente sostituito. Non viene negato come esistente, ma combattuto come un pericoloso o fastidioso concorrente. La scienza non è dunque *atea* o *agnostica*¹⁴, ma solo *idolatrica* perché impegnata ad imporre illimitatamente la sua finita volontà di potenza nel conflitto interminabile delle interpretazioni e delle prevaricazioni. La s-divinizzazione del mondo, la chiusura al trascendente, la distruzione dei legami comunitari e la perdita della memoria collettiva sono le conseguenze volute dall'illimitata aggressione dell'uomo nei confronti di tutto lo spazio fisico disponibile e anche di quello spazio umano e sacro, normalmente pensati come indisponibili. L'uomo moderno denuncia come *irreale*¹⁵ il *tempo vissuto*, cioè il tempo della coscienza, della libertà e della gratuità e dimostra di non aver occhi che per il *tempo misurato e accumulato*.

Il *disagio della civiltà* nasce dalla consegna dell'uomo ad un'esteriorità assoluta che lo assorbe e lo amministra totalmente. A questa riduzione imposta dall'esterno si deve l'indebolimento della luce del divino nel tempo e l'incapacità del passato a rischiarare con la sua luce il *futuro* e il *fondo dell'anima*. La chiusura dell'*homo faber* (*tecnico*) al gratuito e all'indisponibile è la conseguenza del suo bisogno di *certezza soggettiva e logica* mai trasformabile in *affidamento* (*sicurezza = sine cura*) *dialogico*, perché esso rappresenterebbe la *posta in gioco* dello spazio nel tempo e il fallimento della rassicurante anticipazione formale e del

¹⁴ A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, 53-80.

¹⁵ J.E. MC TAGGART, *L'irrealtà del tempo*, RCS Libri, Milano 2006, 121-213.

controllo quantitativo della realtà.

La ribellione dell'uomo contemporaneo a questa chiusura programmatica e preconcepita è tale da richiamare in gioco la filosofia greca delle origini e la teologia ebraica, non contrapposte tra loro, ma convergenti nella critica epistemologica della scienza e della tecnica¹⁶. Nel tempo della povertà rappresentato dal pensiero razionale, trasformatosi *essenzialmente* in tecnica, la teologia ebraica¹⁷ e la filosofia dell'epoca tragica¹⁸ greca si trovano *in piena sintonia e in perfetta sinergia* nell'auspicare e nell'attivare una trasformazione della prospettiva del calcolo in gioco e del gioco in festa. Spesso l'inquietante potere della tecnica, per un'*eterogenesi dei fini*, può propiziare e accelerare perfino la possibilità di un *radicale e salutare rovesciamento*: «*dove si addensa il pericolo cresce anche la possibilità di salvezza*» (F. Hölderlin)¹⁹. Non è scontata perciò, come potrebbe apparire all'opinione corrente, la superiorità della scienza, della ragione calcolante e del linguaggio (*λόγος*) epistemologico rispetto ad una *ragione simbolica e dossologica* che deve essere considerata come cooriginaria alla prima.

2. Poeticamente abita l'uomo. Spazio e tempo della festa

L'inquietante volontà di dominare lo spazio, che coincide con la sua secolarizzazione, dichiara *irreale* non solo il *tempo*²⁰, ma anche il *Signore* del tempo. La *secolarizzazione*²¹ ha da sempre due decisi *antagonisti* che forse sono anche i suoi stessi *progenitori*: la *visione* storica e personalistica della cultura *ebraica* e la *visione poetica* del *pensiero tragico greco* del-

¹⁶ D. CESARINI, *Sulla filosofia della festa. Elementi per una definizione*, in AA. Vv., *Il giorno del Signore*, Cittadella Editrice, Assisi 1988, 5-20; AA. Vv., *Il tempo della festa. Dieci voci per riscoprire la domenica*, Sanpaolo, Milano 2005.

¹⁷ F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, 319-342.

¹⁸ M. POHLENZ, *La tragedia greca*, 1-2, Paideia Editrice, Brescia 1978.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in ID., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 22.

²⁰ J.E. MC TAGGART, *L'irrealtà del tempo*, 121-141.

²¹ H. COX, *La città secolare. La morte di Dio nella tecnopoli: la bibbia nella civiltà industriale*, Vallecchi Editore, Firenze 1968.

le origini che si prolunga in quello *poetante* contemporaneo.

La mistica ebraica scopre nello splendore del *Sabato* l'indiscutibile priorità del tempo della festa. A.J. Heschel²², sviluppando il tema del *Sabato*²³, ricorda il privilegio universalmente riconosciuto nel contesto ebraico alla dimensione del tempo sullo spazio. «A differenza dei costruttori dello spazio, come furono gli *egiziani* e i *greci*, o dei costruttori dello stato, quali sono stati i *romani*, e ancora dei costruttori del cielo all'interno del *cristianesimo*, gli *ebrei* sono gli autentici costruttori del tempo»²⁴.

Cielo e terra non sono così due spazi e due sfere giustapposte, ma due dimensioni e due prospettive diverse del tempo dell'esistenza: la *terra* è il *presente*, l'oggetto posseduto, mentre il *cielo* è il *futuro*, la realtà indisponibile, promessa, che ci viene incontro e si realizza anticipatamente nel presente. Lo spazio rappresenta il lavoro dell'uomo che la festa ora riscatta nell'attesa di una definitiva liberazione. La festa è il *trabocco dell'eterno nel presente* ospitante prima ancora che recipiente e ospite. Il presente si scopre *capace* di dire fino in fondo l'eterno che abita il mondo della tecnica, svelandone il supplemento d'anima²⁵. Se dunque l'uomo è incantato e rapito dallo spazio tecnicamente attrezzato, al cui servizio pone le sue migliori energie mentali e operative, solo nel *tempo liturgico, contemplativo e ricettivo*, cioè nel tempo donato del riposo (*menuchà*) scopre la dimensione più alta dello spazio e il senso più profondo del tempo: la gratuità, l'umanità e la libertà.

Questo tempo viene depurato sia della dimensione metafisica che lo riduce a *ombra* o a *immagine mobile dell'eternità* (*Timeo* platonico) sia della dimensione puramente tecnica che lo identifica col *computo* o col *calcolo* (*Fisica* aristotelica), ed è identificabile con la distensione tempora-

²² P. RICCI SINDONI, *Heschel. Dio è pathos*, Edizioni Messaggero, Padova 2002.

²³ A.J. HESCHEL, *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Rusconi Editore, Milano 1972.

²⁴ P. RICCI SINDONI, *Heschel. Dio è pathos*, cit., 91 con riferimento ad A.J. HESCHEL, *Il sabato*, 7-18.23-50.

²⁵ H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, Comunità, Milano 1973.

le dell'anima (Aristotele e S. Agostino). Il *tempo fisico* non solo viene rigenerato dalla *teologia del tempo tragico* come *tempo unico, irripetibile e libero* della soggettività, cioè come tempo effettivamente vissuto nella coscienza individuale, come tempo istantaneo e come anticipazione del *tutto nel frammento*, ma viene anche rappresentato dalla *teologia ebraica del sabato* come un *tempo donato*, capace di custodire la pienezza del reale e di trascendere la nostra costitutiva finitezza, confermandola come enigma o mistero *indeducibile* dalla totalità teorica e *irriducibile* a pura funzione simbolica del sistema.

La prospettiva *simbolica e dossologica* della teologia ebraica può essere dunque ricollegata a quel vertice del pensiero umano e spirituale che è la *poesia tragica* a cui ritorna il pensiero contemporaneo, insofferente della rigidità mortificante del pensiero calcolante e della ragione strumentale. Se del demiurgo platonico si poteva dire: «Quando Dio calcola e pensa, il mondo si fa»²⁶ e trovava eco nella grande tradizione filosofica seicentesca che parte da G.W. Leibniz²⁷ e arriva fino a noi, la teologia filosofica greca delle origini e la teologia ebraica, rifacendosi alla concretezza esistenziale e personalistica della sapienza biblica, preferiscono suggerire una versione totalmente altra delle cose che suona così: «quando Dio gioca, il mondo si fa» (Proverbi 8,27-31)²⁸.

Il tenore esistenziale della teologia ebraica si trova in un'impressionante vicinanza col pensiero greco delle origini, cioè con quello della filosofia nascente dell'epoca tragica²⁹. La metafora del gioco ha qui un significato profetico e originario più che arcaico e nostalgico. L'immagine si presenta anche nelle *Leggi*³⁰ di Platone dove l'uomo viene

²⁶ J.H. JEANS, *De connessione inter res et verba*, 1933, cit. in H. JONAS, *Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo*, Melangolo, Genova 1995, 16.

²⁷ G.W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, I: *Scritti di metafisica. Saggi di teodicea*, trad. a cura di D.O. BIANCA, Utet, Torino 1982, 220.

²⁸ H. RAHNER, *Homo ludens*, Paideia, Brescia 1969, 24.

²⁹ F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, III, 2, Adelphi, Milano 1980, 269-351.

³⁰ PLATONE, *Leggi* 644 D, 604 D, 803 B C, in H. RAHNER, *Homo ludens*, 18.

definito come giocattolo di Dio (*παίγνιον θεου*). Ma né il giocattolo-uomo né il suo gioco sono una cosa abbastanza seria, perché lo è unicamente il *giocatore divino*³¹. Il tempo vissuto, umano o divino, resta una grandezza enigmatica incapace di esorcizzare l'imprevedibile e quindi di essere decisiva e risolutiva circa il suo senso ultimo. Nel *Cratilo* di Platone si avverte la forza vertiginosa e innegabile del contingente: non solo è impossibile «*nello stesso fiume immergersi due volte*»³², come diceva Eraclito, ma anche *una sola volta*. L'enigma della singolarità e dell'irreversibilità del tempo tragico è inquietante e perciò va dominato e rimosso dalla *ragione epistemica e con la tecnica del linguaggio universale del calcolo o meglio col linguaggio essenziale della tecnica*. Ciò che è unico, singolare e libero sfugge ad ogni oggettivazione e ad ogni legalizzazione astratta. Per capire fino in fondo la mossa della metafisica e del linguaggio del calcolo conviene ritornare ad Eraclito e riscoprire con lui l'esperienza di un *gioco che si fa serio e duro*, l'ansia che proviene dalla «*trama nascosta del mondo*» che «*è più forte di quella manifesta*»³³. Il tempo è la cifra originaria di un mondo unitario, esistenziale, plurale e conflittuale: «*la guerra è il padre e il re che tutti governa e gli uni manifesta come dei e gli altri come uomini, gli uni fa esistere come schiavi e gli altri come liberi*»³⁴. Per Eraclito, infatti, il divenire è la realtà che tutto abbraccia e comprende anche l'origine divina: «*il mondo intorno a noi – il medesimo per tutti i mondi – non lo fece nessuno degli dei e degli uomini, ma fu sempre ed è e sarà, fuoco sempre vivo, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure*»³⁵.

In questa mescolanza di misura e dismisura, di unità e di pluralità, di lotta e di contemplazione, di distruzione e di rinascita, di divenire e di permanere, tutto viene giocato ad un tempo sul tavolo del mondo e su quello del sopra-

³¹ H. RAHNER, *Homo ludens*, 17-29.

³² ERACLITO, fr. 14 (A 45), in G. COLLI, *La sapienza greca*, III, Eraclito, Adelphi, Milano 1993, 57.

³³ ERACLITO, fr. 14 (A 19), 35.

³⁴ ERACLITO, fr. 14 (A 20), 35.

³⁵ ERACLITO, fr. 14 (A 30), 45.

mondo e rinvia a quel vissuto simbolico del divino «*fanciullo che gioca, che sposta i pezzi sulla scacchiera: il mondo infatti è il regno di un fanciullo*»³⁶.

Secondo uno schema illuministico consolidato il mito presagisce oscuramente ed emotivamente ciò che la ragione spiegherà compiutamente solo alla fine distruggendone però con l'opacità anche la serietà. Ma c'è anche chi vede nella prima sapienza greca l'intuizione originaria della *vera figura storica del divino*³⁷ e quindi della forza simbolica che stabilisce la correlazione reciproca tra uomini e dei. La crisi della fondazione teologica del nostro tempo è la conseguenza della crisi del fondamento delle scienze europee, della povertà arrogante dell'orizzonte tecnico e dell'interruzione della comunicazione reciproca e illimitata tra il cielo e la terra, tra il tempo calcolato e il tempo vissuto alla luce dell'eterno. Si può allora pensare di restar fermi al principio di realtà solo negando il *fascino che incanta, rapisce e atterrisce*, emanante dall'intreccio tra il *mito e il rito e l'evento fondatore* che lo alimenta e lo autorizza. La sapienza originaria dei greci e quella degli ebrei però continua ad incalzare e a far da levatrice alla ricerca del senso indisponibile e incantante, custodito dall'esistenza quotidiana, che la scienza *esatta* o *positiva* ha devastato e ha messo fuori gioco.

M. Heidegger, che concentra le sue energie intellettuali migliori nella critica all'epistemologia della scienza, auspicando un ritorno del sacro, senza poterlo mai però riconoscere e onorare con la preghiera e con la danza, fa leva su Eraclito³⁸ e sulla poesia di F. Hölderlin³⁹ che ne prolunga l'ispirazione. Se il pensiero tecnico è un pensiero essenziale, perché assolutizza la *quantità*, il pensiero tragico e poetico riscopre invece il valore essenziale del sacro, cioè della *qualità*. Nella poesia *Come quando al di di festa* di F. Höl-

³⁶ ERACLITO, fr. 14 (A 18), 35.

³⁷ W. JÄGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1967, in W. PANNENBERG, *L'assunzione del concetto di Dio come problema dogmatico nella teologia cristiana delle origini*, 1959, in ID., *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1972, 333-334.

³⁸ M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1954, 141-157.176-192; ID., *Eraclito. L'inizio del pensiero occidentale*, Mursia, Milano 1993, 7-119.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Eraclito*, 60-93.

derlin M. Heidegger vede rappresentato non tanto un *sacro indeterminato e suggestivo*, ma *l'essenza temporale ed effettiva del mondo e dell'uomo*. Egli mette in relazione la figura del *poeta* con quella del *contadino* che si trova all'*aperto*⁴⁰, nei campi, la *mattina del dì di festa*. «*Il lavoro è in riposo. E Dio è più vicino all'uomo*. Il contadino vuole vedere la messe scampata al pericolo della tempesta scatenatasi nella precedente torrida notte estiva che ha messo in pericolo il raccolto. Il tuono che si allontana richiama ancora la paura da lui provata. Ma ora nessuna alluvione minaccia il campo. Il suolo verdeggia fresco. La vite gode della benedizione della bevanda divina. Il bosco sta nella quieta luce del sole. Il contadino sa della costante minaccia dei suoi beni da parte del cattivo tempo e tuttavia trova dappertutto pace e letizia. La messe e l'uomo sono protetti nella grazia che abbraccia il cielo e la terra e che concede qualcosa che resta stabile. Come il contadino così il poeta percepisce la natura potente come *colei che lievemente abbraccia* e come *colei che è bella*»⁴¹.

Se la *scienza incatena*, la *natura* invece *avvolge in lieve abbraccio* il contadino che, come il poeta, è incantato e rapito da una *natura divina sorprendentemente bella* a cui si sente di appartenere senza però minimamente pensare di poterne disporre. La natura lo abbraccia e nello stesso tempo si ritira da lui, è presente ed è assente, si *dona sottraendosi* e si *concede congedandosi*. È anche il tema biblico della *creazione della separazione*⁴². Certo la *natura* non è opponibile alla *soprannatura*, all'*arte*, alla *storia* o a ciò che è *innaturale*. Non può neppure essere catturata come un *oggetto*, ma deve raccogliersi in se stessa come *soggetto* nel *suo principio più proprio e originario*. E se la parola della scienza e della tecnica pretende di recidere con violenza l'essenziale dal non essenziale, la *natura*, che è più antica dei tempi e che decide della misura delle cose, degli uomini e degli dei non può mai essere separata dal tempo che

⁴⁰ G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, 60-65.

⁴¹ G. AGAMBEN, *L'aperto*, 64.

⁴² P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, Du Cerf, Paris 1969.

essa genera e rigenera. Essa viene riconosciuta come l'origine stessa del tempo, perché *media* ogni *immediatezza*. Essa è come la legge che non incatena il *caso* e il *caos* alla *necessità*, ma *fa da levatrice al contingente* favorendo la continua metamorfosi dal *caos* al *cosmo* (*χάος* da: *χάσκω*, *χαίνω* = sbadiglio, apertura di un nuovo ordine). Ciò che si manifesta come unico, incomparabile e donato in questo continuo avvicinarsi delle situazioni e dei tempi e propizia nello stesso tempo la salute dell'uomo e la salvezza del mondo intero è *l'apparire del sacro*⁴³, cioè il suo *inesausto temporalizzarsi*, anche se questo non può ancora e forse non potrà mai coincidere col *santo* inteso in senso personale e quindi con la salvezza escatologica del tempo.

3. Non parlare, ma danza! Il gioco come anima della festa

M. Heidegger, commentando l'ode di F. Hölderlin sul *dì di festa*, afferma che il poeta gratificato dall'abbraccio della natura non si limita a *parlare*, ma deve *cantare*. Gli fa eco F. Nietzsche che invita l'uomo tragico e il superuomo ad abbandonare la *parola esatta* per il *canto* e per la *danza*. La *danza* è un'esperienza originaria che si presenta allo scopritore del coro tragico⁴⁴ come *atto totale* dello *spirito umano immerso nel tempo, rivelato nel canto e nel gesto corporeo*: un atto individuale e corale, emotivo e razionale, musicale e logico, ricettivo e spontaneo, capace di ricomporre in un'unica tensione originaria la vitalità dello spettatore e quella dell'attore, la forza individuante del singolo e quella onniabbracciante della collettività⁴⁵. Ritorna eternamente in questo modo il tema arcaico *del gioco del fanciullo regale originario*⁴⁶. Con la danza siamo al momento terminale della triplice metamorfosi dello spirito umano che si svolge nel tempo, destabilizza l'animale umano e tende

⁴³ J.B. LOTZ, *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Queriniana, Brescia 1993, 11-80.95-141.

⁴⁴ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, Bruno Mondadori, Milano 1996.

⁴⁵ R. GARAUDY, *Danzare la vita*, Cittadella, Assisi 1973, 11-24.

⁴⁶ G. SIMMEL, *La legge individuale e altri saggi*, Pratiche Editrice, Parma 1995, 75-134.

all'aperto, cioè al superuomo. Lo spirito nella storia «si manifesta – dunque – prima come *cammello*, poi come *leone* e infine come *bambino*. Il cammello incarna la pazienza di chi sopporta ogni peso e assume di sé ogni dovere. Lo spirito come cammello dice a se stesso: *tu devi*. Nella forma del leone lo spirito acquista la libertà di rifiutare tutti i doveri. Può pronunciare il suo *santo no* perché dice a se stesso: *io voglio*. La terza metamorfosi si compie nel gioco del bambino. È lo spirito dell'innocenza, del *gioco*, della completa assenza del tempo, in cui la pienezza della vita è tutta raccolta e presente in un attimo; è lo spirito di chi riacquista fiducia, anche quando tutte le opportunità sono perdute. Questa è per Zarathustra la forma più alta dello spirito e il vero contenuto del suo messaggio»⁴⁷.

La figura della danza ci permette di passare dal *tempo obbligato del lavoro* a quello *liberato della fantasia e del gioco*⁴⁸. Il tema della danza e del gioco è la chiave universale che permette di interpretare unitariamente tutta la cultura antropologica, sociale e psicologica, tradizionale e moderna⁴⁹. Non è un caso che attingano dalla stessa fonte lo studioso delle religioni, il sociologo e il cultore della psicoanalisi⁵⁰. Il tema del gioco e della danza non poteva essere trascurato neppure dalle arti figurative che si abbeverano ad una comune fonte antropologica. Voglio ricordare in modo un po' casuale e selettivo due dipinti straordinariamente importanti per il tema della danza che sto inseguendo: quello dei *danzatori in cerchio* di H. Matisse e quello dei *ciechi in girotondo* di P. Brùgel.

La *danza II* di H. Matisse, del 1910, ora al museo dell'Hermitage di San Pietroburgo⁵¹, rappresenta con forza la

⁴⁷ H.G. GADAMER, *Il dramma di Zarathustra*, Melangolo, Genova, Torino 2002.1991, 34.

⁴⁸ J. MOLTMANN, *Sul gioco. Saggi sulla gioia della libertà e sul piacere del gioco*, Queriniana, Brescia 1971, 71-88; H. COX, *Fantasia e religione*, in ID., *La festa dei folli*, 92-124.

⁴⁹ J. HUIZINGA, *Homo Ludens*, Einaudi, Torino 2002.

⁵⁰ C.G. JUNG - K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Universale Scientifica Boringhieri, Torino 1983, 47-148.

⁵¹ E. BIANCHI, *Vivere la domenica*, Rizzoli, Milano 2005; *Il tempo della festa. Dieci voci per scoprire la Domenica*, a cura del Servizio Nazionale per il progetto culturale, Sanpaolo, Milano 2005.

potenza sintetica della comunicazione profonda, primitiva e corale del *linguaggio del gesto*, che *raccorda* individuo e gruppo, spazio e tempo, corpo e spirito, ragione e fantasia. Con la danza l'uomo riscopre la ritualità, l'individualità non isolata e anche il vigore comunicativo del sacro collettivo. La danza moderna ha punti di contatto con quella *immemorabile, orgiastica e impersonale, di matrice mistico-religiosa*, ma soprattutto è consapevole che la *potenza sacra*⁵² e *sintetica del gesto*, cioè del rito che si alimenta al *mito e all'evento fondatore*; eccede la *pura conoscenza teorica* e forse anche ne *istituisce il linguaggio adeguato a dirla e a risvegliare la coscienza individuale*.

La follia orgiastica nella sua sapiente e disciplinata sregolatezza⁵³ è forse la modalità più appropriata per realizzare la sospensione delle regole naturali e di quelle sociali del calcolo oggettivante e spersonalizzante, e per aprire il soggetto ripiegato su di sé alla *potenza che informa e determina ogni cosa*. Nella danza la fantasia suggerisce un ascolto essenziale e una comunicazione profonda e gratuita, cioè una *finalità senza scopo*. In questa tensione essenziale, complessa e trascendente non c'è solo una finzione che evoca una scena superiore, a cui rimanda, ma anche la sospensione della referenza ordinaria, la rimodulazione dei rapporti collettivi e l'istituzione di una referenza trascendente. La figura della danza congiunge così il mondo del gioco, in cui il giocatore si immedesima totalmente e quasi si risolve⁵⁴ e la riscoperta del valore assoluto di un'individualità che è garanzia della capacità della coscienza libera di riconoscere il suo fondamento unificante e trascendente⁵⁵.

Riferendosi a questo tema, E. Fink, dopo aver tentato

⁵² G. BATAILLE, *La congiura sacra*, Boringhieri, Torino 1997; Id., *Teoria della religione*, SE, Milano 2002.

⁵³ H. BERGSON, *Il riso*, SE, Milano 2002; P.L. BERGER, *Homo ridens. La dimensione comica dell'esperienza umana*, Il Mulino, Bologna 1999; M.C. JACOBELLI, *Il Risus Pascalis e il fondamento teologico del piacere sessuale*, Queriniana, Brescia 1990.

⁵⁴ E.R. DODDS, *Il menadismo*, Appendice I, in Id., *I greci e l'irrazionale*, Nuova Italia, Firenze 1978, 321-334.

⁵⁵ P. WINCH, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Saggiatore, Milano 1972; R. GUARDINI, *La liturgia come gioco*, in Id., *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1961, 108-125; E. JÜNGER, *Saggio sul*

di descrivere il *Gioco come simbolo del mondo*⁵⁶, nell'*Oasi della gioia*⁵⁷ sottolinea la capacità del giocatore di interrompere e di rinnovare il sapere oggettivante, riscoprendo il ruolo determinate del *soggetto* e della *fantasia produttiva*. Mentre nel *linguaggio metafisico e scientifico* ci sono *concetti tematici* che servono all'esposizione delle strutture astratte del mondo, in quello *simbolico* ci sono *concetti funzionali* che rappresentano il mondo naturale e umano *in azione e in correlazione*. Certo se nei primi domina la ricerca del *fondamento e del perché*, nei secondi domina il gioco che è *senza perché* come lo è il *fiorire della rosa* del mistico Silesio. Questo è un passaggio fondamentale. Oltrepassare i perché non è rinunciare al sapere ultimo, ma raggiungerlo attraverso una nuova modalità e una nuova motivazione.

Al gesto dell'*accumulazione lineare* tipico della *logica produttiva* si affianca quello *circolare* della danza e della festa, della fantasia produttiva, cioè della *logica simbolica, dossologica e celebrativa*. La verità del mondo non può essere solo *logicamente fondata*, né solo *positivisticamente decostruita e ricostruita*, ma deve anche essere di continuo *dossologicamente riabbracciata e riaccolta*.

Per completare questo pensiero però forse può esserci d'aiuto l'altro e più antico dipinto sulla danza, quello dei *ciechi in girotondo* di P. Brügel del 1568, ora al museo nazionale di Capodimonte: *La parabola dei ciechi*. È un quadro molto famoso e citato. Questo è il contenuto. La scena è attraversata dall'alto in basso da una fila disordinata di uomini laceri, che si trascinano con movimenti scomposti e con volti sofferenti dallo sguardo cieco. Alcuni stramazzano al suolo e arrancano, tenendosi precariamente legati tra loro con le mani che neppure si toccano e a stento arrivano a congiungersi, afferrandosi a dei bastoncini, in una sorta di disperata staffetta. È un quadro impressionante e

gioco. Una chiave per comprenderlo, Ideazione Editrice, Roma 2004, 295-306.

⁵⁶ E. FINK, *Il gioco come simbolo del mondo*, Lercici Editore, Roma 1969.

⁵⁷ E. FINK, *Oasi della gioia. Idee per un'ontologia del gioco*, Edizioni 10/17, Salerno 1987.

un'adeguata didascalia potrebbe così interpretarne il senso: «Dal quadro emana la rassegnazione di un grande spirito nei confronti di un'umanità che ciecamente procede verso un inevitabile abisso»⁵⁸.

Sembra l'opposto della leggerezza fantastica del gioco e del lieve abbraccio della danza.

Il girotondo, infatti, sembra rappresentare la catena del desiderio, ora accelerato, ora rallentato e alla fine costretto alla paralisi e all'estinzione. Il girotondo ha il *nulla al suo centro* come accade anche nel gioco dei fanciulli. È però un nulla creato da un movimento che lo istituisce e quindi *un nulla che dà senso al movimento*. Il girotondo della danza circonda e abbraccia ciò su cui è impossibile arrivare direttamente e ciò che è impossibile possedere puntando decisamente sull'oggetto. Circondare e abbracciare fanno parte di una sapiente strategia di avvicinamento all'oggetto del desiderio. Senza strategia non si raggiunge nessun risultato importante. Cacciatore, amante e fanciullo hanno bisogno quindi di una strategia per raggiungere l'oggetto del loro desiderio e sanno anche che il modo di arrivarvi è talmente determinante che l'aggressione o la pretesa di possesso potrebbe decretarne la perdita o la distruzione.

La verità di questo girotondo non sta dunque nel *possessione della rotonda verità*, ma *nell'infinito girare attorno, nel lieve abbraccio* che tutto riceve appunto perché rinuncia in linea di principio al possesso e si apre alla possibilità di incontro e di un reciproco riconoscimento. J. Lacan così interpreta la scena suggestiva e inquietante dei ciechi di P. Brügel: «Ricordiamo ciò che insegniamo del desiderio, da formularsi come desiderio dell'Altro, perché per origine è *desiderio del suo desiderio*. Ciò rende concepibile l'accordo dei desideri, ma non senza pericolo. Per la ragione che essi si dispongono in una catena che assomiglia ai ciechi di Brügel, ciascuno dei quali, certo, ha la mano nella mano di colui che lo precede, ma nessuno sa dove tutti vanno. [...]

⁵⁸ A. DAL LAGO - P.A. ROVATTI, *Per gioco. Piccolo manuale dell'esperienza ludica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1973, 112.

La soluzione conforme alla Ragione pratica è forse che girino in tondo?»⁵⁹.

4. Il nulla che dà senso

La riscoperta del sacro da parte degli storici delle religioni e degli antropologi sembra una rivalsea dell'uomo primitivo sull'uomo razionale contemporaneo piuttosto che una regressione verso il tempo originario. Essa dipende spesso dal fatto che il sapere logico e quello tecnico si rivelano inaffidabili come strategia per la realizzazione del desiderio dell'uomo e scadenti come espressione delle potenzialità della sua fantasia produttiva.

R. Caillois, allievo di M. Mauss e collega di G. Bataille, si è interessato a fondo del rapporto di dialettica reciproca tra il gioco⁶⁰, il mito⁶¹ e il rito⁶². Se in quest'ultimo campo di ricerca R. Caillois si impegna a tracciare una *teoria della festa* è soprattutto nel saggio: *I giochi e gli uomini* che azzarda una diagnosi lucida del tempo presente. Il tempo presente non è più catturato dalla *mistica della maschera sacra* e dal processo di identificazione con essa, ed è difficile nei confronti del puro calcolo razionale imposto dalla razionalità economica, perché alcune delle sue più forti e creative aspirazioni vengono trascurate o del tutto disattese. Per questo nell'epoca della razionalità tecnica si infiamma non solo l'interesse di alcuni per la *competizione* affidata al *calcolo delle probabilità*⁶³, ma quello di molti altri per il *rischio*, per il *gioco d'azzardo* e per la *vertigine*⁶⁴ che valorizzano l'immaginario, la fantasia produttiva e le aspettative più profonde dell'uomo per un futuro inedito.

⁵⁹ J. LACAN, *Scritti*, II, 785, in A. DAL LAGO - P.A. ROVATTI, *Per gioco*, 97.

⁶⁰ R. CAILLOIS, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano 2000.

⁶¹ R. CAILLOIS, *Il mito e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

⁶² R. CAILLOIS, *L'uomo e il sacro*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

⁶³ J.L. BORGES, *Lotteria a Babilonia*, in J.L. BORGES - A.B. CASARES, *Racconti brevi e straordinari*, Ricci Editore, Milano 1973, cit. in R. CAILLOIS, *I giochi e gli uomini*, Bompiani, Milano 2000, 170.

⁶⁴ R. CAILLOIS, *I giochi*, 118-151.

Da sempre le feste hanno mediato e favorito l'incontro del desiderio dell'uomo con una attesa di cambiamento radicale o con la promessa di un futuro che viene da altrove e si fa evento. Un teoria della festa religiosa non può non misurarsi con queste aspettative e con queste variabili psicologiche e sociali. La festa secolarizzata tende dunque ad essere la prosecuzione delle attese religiose con altri mezzi e in altri contesti. È interessante notare come l'antropologia contemporanea abbia messo insieme tutti questi tasselli e abbia riordinato tutte queste dimensioni essenziali, riportandole alla loro prima radice, cioè alla loro figura originaria. Dove tutte queste variabili funzionano e si armonizzano la festa ritorna ad essere il respiro essenziale dell'uomo e della società. Dove vengono meno la festa si svuota fino a diventare un semplice simulacro o una maschera e si trasforma di conseguenza in uno spazio illusorio di improbabili e irrinunciabili compensazioni.

Il sacrificio⁶⁵ è la figura che tradizionalmente mette insieme tutte queste attese e tutte queste variabili: terra e cielo, uomini e dei, sopravvivenza, comunicazione e alleanza. Trascendenza e socialità sono interconnesse nella scena del sacrificio così strettamente che non può esistere la festa senza l'apertura del singolo alla trascendenza e senza il coinvolgimento contestuale della collettività. La religione pertanto anche attraverso le sue feste si conferma come una struttura essenziale per la rifondazione continua dell'identità individuale e anche per la realizzazione dell'armonia collettiva⁶⁶.

La centralità del sacrificio per la vita collettiva dell'uomo viene ripresa dal lungo lavoro di R. Girard⁶⁷ che però non si limita all'universo tipologico della scienza delle religioni, ma entra negli orizzonti specifici e interpretanti dell'oriente e dell'occidente, e li verifica con la prospettiva critica ebrai-

⁶⁵ H. HUBERT - M. MAUSS, *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Brescia 2002.

⁶⁶ T. LUCKMANN, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna; P.L. BERGER, *Il brusio degli angeli*, Il Mulino, Bologna 1970; T. LUCKMANN - P.L. BERGER, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino 1969.

⁶⁷ R. GIRARD, *Il sacrificio*, Raffaello Cortina editore, Milano 2004.

co cristiana che assume la storia e la personalità individuale come prospettive critiche, selettive e rivoluzionarie della tradizione culturale complessiva. Il sacrificio ha la capacità di rappresentare la violenza strutturale della collettività. La vita comune è essenzialmente violenta e ha bisogno di trovare luoghi di manifestazione, di sfogo, di rielaborazione e di pacificazione di questa violenza. La violenza è distruttiva solo se viene lasciata a se stessa o se è repressa e rimossa. Da sempre la collettività la concentra su oggetti sostitutivi: i capri espiatori e ottiene così il disinnescamento della violenza e la pacificazione della convivenza sociale.

La storia delle religioni racconta appunto il successo del sacrificio nel realizzare il transfert dal singolo all'oggetto sociale comune, al capro espiatorio individuato per realizzare la terapia collettiva. La festa, il mito e il rito sono lo scenario di questo evento collettivo terapeutico e catartico di massima importanza per pacificazione collettiva. Il cristianesimo si misura con questa violenza, la assume, la attraversa e ne propone l'interiorizzazione con un esperimento di inedita e responsabile auto-liberazione. Il sacrificio non è più un gioco imposto dalla collettività, non è più la ricerca dell'oggetto sostitutivo comune su cui scaricare tutte le negatività, ma è piuttosto la disponibilità del singolo o della comunità al *dono radicale di sé, alla libera e reciproca autodonazione*.

La figura del dono non è infatti estranea alle culture *pre-tecnologiche* e si dimostra più efficace di quella del sacrificio nel trasformare la festa in un luogo di intensa comunicazione, di socializzazione e di pacifica identificazione collettiva. Sull'importanza del *dono* per la comprensione delle cosiddette culture primitive, per lo sviluppo di appropriate strategie di comunicazione alternativa a quelle economico-razionali del nostro tempo e per la realizzazione di un'economia alternativa del desiderio, di cui parla con competenza e forza M. Mauss, possiamo rivolgerci al suo celebre e magistrale saggio sul *dono*⁶⁸.

⁶⁸ M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002.

A partire dal questa prospettiva suggestiva il suo discepolo G. Bataille istituisce un'interessante identificazione della figura del *dono* con quella del *potlâc*⁶⁹. Nelle culture primitive è essenziale la comunicazione, lo scambio e il consolidamento dei vincoli di amicizia: si scambiano normalmente *parole, donne e cose*⁷⁰. Lo scambio non ha in tale contesto un'anima commerciale, quantitativa o calcolante, non mira alle equivalenze nello scambio, ma tende invece ad istituire e ad allargare spazi gratuiti di comunicazione per il presente e per il futuro. Alcune civiltà cosiddette primitive, che hanno come modello interattivo il dono piuttosto che lo scambio calcolato o il risparmio capitalizzato e forzato, sanno vivere momenti di dispendio folle, di offerta senza calcolo e senza pretesa di ritorno come opportunità per una rinnovata comunicazione e per impostare un interscambio illimitato. Il *potlâc* è dunque un esempio del *nulla che dà senso, del dono che intreccia destini individuali e sociali, della finalità senza scopo, della fantasia produttiva e della trascendenza* che include l'*alterità* e la *gratuita reciprocità*. L'eccesso e il dispendio del dono sono quel nulla che fa funzionare la vita della collettività, il suo ricambio e che la riconcilia aiutandola ad uscire dall'individualità isolata, aggressiva e che può esser raccontata come l'evento fondatore che presiede alla sua nascita e alla sua reintegrazione.

Il tema del dono inteso come *potlâc* non va idealizzato come avviene nella rappresentazione letteraria e pittorica diventata un archetipo: la *danza delle tre grazie*. In tale rappresentazione il *dare, il ricevere e il restituire*, ricordatici dai testi di Seneca e dai dipinti rinascimentali del Botticelli, disegna un motto circolare perfetto, infinito e riconciliante. Il dono invece ha al suo interno sempre anche qualcosa di forte, di indominabile, di violento e di tragico. La violenza non è però innanzitutto un prodotto del contesto sociale che la danza circonda per poterla canalizzare e tra-

⁶⁹ G. BATAILLE, *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 1992; ID., *Il dispendio*, Armando Editore, Roma 1997; ID., *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano 2000; ID., *L'esperienza interiore*, Edizioni Dedalo, Bari 2002.

⁷⁰ J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, 325-384.

sformare in una libera comunicazione di sé, ma è una forza e un'esigenza di verità dell'immaginazione produttiva che non può essere imprigionata in vuote forme logiche o in gesti ripetitivi e anonimi.

La violenza o la crudeltà del teatro d'azione è la riscoperta della forza originaria di un uomo che è *tutto nervi e cuore*: teatro dal basso, quindi, e non interpretazione sofisticata e intellettuale dall'alto e dal di fuori. Dove domina solo la parola, l'autore, l'architetto, il regista o la scena originaria tutto viene sprofondato nella più pura ripetizione e nella noia più profonda del *citazionismo*. Parola e gesto vanno invece fatti incontrare e coincidere. Lo spettatore, l'attore e l'autore devono pertanto identificarsi. «Teatro d'analisi e mondo plastico devono diventare un tutt'uno»⁷¹. La scena non rappresenta un altro mondo di cui il presente sarebbe solo un'ombra o un'imitazione, ma è il mondo vero che si genera da sé e che non sopporta limitazioni esterne di nessun tipo. «L'uomo soffre molto in Eschilo, ma si crede ancora un po' dio e non vuole entrare nella membrana, e in Euripide finalmente si agita nella membrana, dimenticando dove e quando è stato dio»⁷². Il *teatro della crudeltà* si rifiuta dunque di pensare l'uomo e il teatro come spazio di rappresentazione di una realtà lontana che lo genera e poi lo teleguida dall'esterno o lo consegna all'indifferenza. Auspica invece la possibilità di un'*istituzione del senso ultimo* a partire dal gesto concreto, dal corpo, dal presente e quindi una genealogia della verità che diventa un atto di rappresentazione, di creazione e di comunicazione originaria nella storia dello spirito. Un teatro ridotto a luogo di ricostruzione culturale o a pura tecnica espressiva nasce già morto. Il vero teatro parte invece dal corpo ed è espressione del sacro che esiste già nel corpo sociale e nelle forze vive espresse dalla realtà: *la poesia, le folle, le feste senza il sacro diventano vuote e noiose*. Noi ci siamo purtroppo assuefatti agli spettacoli d'evasione: la vita

⁷¹ A. ARTAUD, *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino 2000, 202.

⁷² A. ARTAUD, *Le théâtre e l'anatomie*, «La Rue» luglio 1946, in J. DERRIDA, *Il teatro della crudeltà e la chiusura della rappresentazione*; ID., *La scrittura e la differenza*, 300.

è assimilabile ad un teatro in cui tutto è finzione, interpretazione, ripetizione e scompaginazione. La crudeltà è il rigore con cui un uomo o una collettività, che non accettano di lasciarsi rinchiudere nel finito, di ripetersi all'infinito, tentano di vivere fino in fondo e di aprirsi alla relazione con l'infinito nel cuore della quotidianità. A. Artaud pone in questo modo un problema vero e urgente: quello di liberare l'uomo dalla finitezza inquietante che invece di *superarsi*, riconoscendosi, *s'aderge*, e in questa infinita ossessione perde la capacità di percepire quanto possa la vita contro la morte, immedesimandosi e non evadendo da essa, attraversandola, riconoscendola e trasfigurandola nella vitalità dell'atto umano integrale che manifesta il sacro non solo come un ospite del finito, ma anche come un trampolino di lancio per l'infinito riconoscimento e intrattenimento.

Conclusioni

Il *sacrificio* (R. Girard), il *potlâc* (G. Bataille), il *dono* (M. Mauss), la *danza* (il teatro della crudeltà di A. Artaud) sono figure di una verità in atto in cui si manifesta quel *nulla che dà senso* e che possiamo solo *abbracciare senza mai possederlo* nella nostra *esistenza festiva*. *Sacrificio*, *potlâc*, *dono* e *danza* sono uno spazio in cui il tempo originario non solo emerge da se stesso in tutta la sua ricchezza promettente e trascendente, ma diventa anche una realtà e una forza di trasfigurazione storica. Il guadagno di queste figure della festa rispetto ad una ricostruzione settoriale, mantenuta nei singoli campi di esclusiva competenza delle scienze religiose e della stessa teologia, sta proprio in questo: mentre la *scienza descrittiva e positiva della festa* è vincolata allo spazio e la *scienza teologica* tenta di rovesciare lo spazio nel tempo esistenziale, in queste figure di intersezione si scopre che la reciprocità piena di tempo e spazio della festa *si fa evento nell'atto concreto della coscienza che si trascende* e ricerca ciò che sta oltre e che si riaccoglie come irruzione della trascendenza nella reciprocità della comunicazione e del dialogo. La festa cristiana ha tutte le dimensioni profonde della festa religiosa, antropologicamente intesa, e ancora qualcosa in più che la caratterizza

ulteriormente. La festa cristiana, come apparirà da altri saggi qui presenti, suggerisce e si salda con uno scenario emergente e trasformante di eccezionale importanza: quello *storico-apocalittico*. L'evento centrale della festa cristiana è, infatti, quello della morte e della risurrezione di Cristo come risposta al bisogno di compimento della singola esistenza in un contesto comunitario. La parola di conferma, attesa in questo scenario e in questo evento, non è slegata dal gesto radicale che raggiunge la coscienza finita dell'uomo e l'apre all'anticipazione del compimento promesso, mai prodotto, e in ogni caso solo radicalmente donato. L'*eschaton* è la forza di un evento che, come quello della risurrezione, irrompe nel tempo dell'attesa e la riscatta dalla ripetizione, dall'oggettivazione, dall'estrapolazione del presente verso il futuro, dalla pura proiezione soggettiva verso il trascendente e così svela anche la natura profonda del tempo della salvezza come realtà in sé consistente in quanto radicalmente donata e ricevuta. Il tempo dell'*eschaton* è il tempo originario e sacro della festa che supera così la spazializzazione del *dono rubato o conteso alla divinità*, il *ripiegamento del donatario su se stesso nel tragico evento dell'interruzione e del fallimento*, e si fa *promessa di riconciliazione col donatore*, in quell'attimo di contemporaneità tra passato, futuro anticipato e presente che diventa un unico atto sintetico, personale e storico, trascendente e immanente, mai descrivibile come conquista inquietante e come possesso arrogante, ma solo *ascrivibile* alla logica del dono e al *lieve abbraccio della realtà personale che tutto determina*.