



## FARE FESTA



### Spunti per la lectio

Mt 22, 1-14

Qui è in gioco il Regno. C'è un re: è il re dei Cieli. Questo Regno è paragonato a un grande banchetto di nozze preparato per il figlio di questo re. Si fa riferimento a Gesù.

La creazione, di cui si parla all'inizio della Bibbia, qui viene indicata con questa immagine trasfigurata che è il banchetto di nozze. Questo Dio, che crea fin dall'inizio per l'uomo, è un **Dio che crea la festa per l'uomo**. È un **Dio che crea e ama invitare l'uomo alla festa**. E tutto ciò che nel corso della storia Dio fa per l'uomo è un creare questo ambiente ideale, che è l'ambiente delle nozze, della comunione.

Tutta la letteratura profetica maggiore converge nell'indicare questa immagine delle nozze come quella che più da vicino richiama il cuore di Dio: un cuore improntato alla comunione. E tutta la storia è una storia di comunione, nella quale l'amante cerca l'amato. La storia umana è questo corrersi dietro tra l'amato e l'amata, e l'amata scappa e l'amante cerca di raggiungerla, di invitarla a queste nozze e viceversa. Alla fine avverrà l'incontro e la fine è rappresentata da questa immagine delle nozze.

Liberamente tratto dal commento al Vangelo di Matteo a cura di padre Silvano Fausti e padre Filippo Clerici (1995-1997); per il testo originale e completo del commento: [www.gesuiti-villapizzone.it](http://www.gesuiti-villapizzone.it)



### Film consigliati

- Noi siamo infinito (2012)
- Momenti di trascurabile felicità (2019)



## Testi per approfondire

### **Mons. Sequeri: Tra profitto e trasgressione, la festa che ci manca**

La dimensione della festa che ci serve non porta in scena quello che facciamo nel tempo, bensì quello che intendiamo fare del tempo. Decifriamone i “segni”, per evitare di festeggiare per puro edonismo o per rassegnato abbandono al nichilismo.

Il barocco controriformista era tutta una festa. La modernità borghese nacque anti-festiva. Nell’algida e ossessiva nuova etica del profitto capitalistico, ad ascoltare i grandi racconti del passaggio d’epoca, la festa era condannata a sparire «nelle gelide acque del calcolo egoista», secondo Marx, o a restare pietrificata nella «brina dell’asceti puritana», secondo Weber. La nuova religione – scriveva nel suo Manifesto il giovanissimo Marx – è anche peggiore di quella vecchia. In quelle gelide acque, infatti, non solo annegavano i fremiti consolatori dell’esaltazione religiosa: ormai, «in luogo dello sfruttamento velato da illusioni religiose e politiche», veniva allo scoperto «lo sfruttamento aperto, spudorato, diretto e arido». Il Manifesto di Marx non poteva (e non intendeva neppure) tener conto del fatto che la religione aveva riserve di senso irriducibili a questo doppio legame, di alleanza e di ricatto, in cui la borghesia capitalistica intendeva infine svuotarla e poi affondarla (dopo averne lucrato l’aura di legittimazione etica a vantaggio dei suoi rigori ideali). Tanto meno poteva essere previsto il rapido avvento dell’ora in cui – ed è adesso – proprio il cristianesimo avrebbe risolutamente impugnato l’antico comandamento religioso di “santificare la festa”, come simbolo della resistenza umana alla presunta necessità di “sacrificare al profitto”.

In ogni caso, la festa tradizionale, intesa come evento comunitario totale e simbolo di ricomposizione con l’umano comune, viene irresistibilmente associata all’inerzia del “costume paesano”. Nell’ottica industriale-urbana, il tempo della festa si presenta come perdita di tempo e di denaro, se non addirittura come frivolezza improduttiva e fannullona, che disperde le forze produttive distraendole dall’ottimizzazione del rendimento. È di qui, dall’onesto sacrificio del tempo che consente la totale dedizione alla produzione e al mercato, che viene la ricchezza di beni, e dunque il bene, per la società tutta.

Quando la sociologia incomincerà a occuparsi in modo specifico della festa, il suo oggetto di elezione sarà in ogni caso lo studio di un morto vivente. La festa comunitaria totale è l’inerzia residuale di un mondo arcaico dei rituali religiosi e dei miti popolari, è destinato all’estinzione. Si tratta infatti di un evento che – come fatto sociale totale – sopravvive nelle sacche di esistenza non ancora compiutamente secolarizzate dell’habitat pre-industriale e (perciò) pre-moderno. La festa borghese-urbana rimane selettiva, privata, funzionale a contatti (e contratti) vantaggiosi per il mondo elitario del quale si fa parte. (Curiosamente, qui, il vecchio cliché della festa di corte e il nuovo modello della festa di salotto si mescolano: antichi e nuovi rituali del patrimonio nobiliare e capitalistico si contaminano senza vivere l’imbarazzo del loro arcaismo, che viene interamente addossato, invece, alla festa popolare). La trasgressività che vi ha luogo è dissimulata e sottaciuta, mentre la rappresentazione dell’ordine è rigida e vincolante (è il “fascino discreto della borghesia”).

## La liquefazione della festa

Nella festa popolare, il segno della ritualità e della comunanza dice immediatamente del suo carattere obsoleto: la trasgressione, dove appare, suona volgare; la matrice religiosa, quando è dominante, denuncia sottocultura. Lo studioso finisce per affezionarsi al suo oggetto: rappresenta un mondo che va perduto, suscita curiosità e intenerimento simili a quelli che noi proviamo per le vecchie foto dei nonni o per i reportage su certe popolazioni amazzoniche. Le feste popolari, soprattutto se molto locali e molto tradizionali, diventano opportunit  per l'industria del turismo e del tempo libero.

Questo mutamento – della realt  e dello sguardo – rimane ancora in circolazione, in ragione della continuit  dei processi di una modernit  economicistica e secolarizzata. Nel frattempo, per , sul filo dei corsi e ricorsi della storia, i favolosi anni Sessanta rimisero in circolazione l'idea del ritorno alla festa totale: con due fondamentali varianti, per , rispetto alla tradizione. In primo luogo si trattava di dare “forma di festa” all'intero della vita:   la routine (il lavoro, la famiglia, l'impegno nelle istituzioni del legame sociale) che deve rappresentare l'eccezione. Poi vennero Marcuse, l'immaginazione al potere, i figli dei fiori. E il terrorismo armato: che si divor  l'utopia, ma lasci  intatta l'inerzia diffusa di una mistica del godimento senza nessuna ascesi del sacrificio. Di questo ideale (si fa per dire), si   poi impadronita la nuova borghesia finanziaria del successo, del lusso, dell'accumulo e dello spreco, cercando di imporlo come mito collettivo. Insomma, la vita riuscita   quella che riesce a iscriversi interamente nel “clima della festa” permanente. E questa   la bolla che   appena scoppiata. Non abbiamo ancora deciso che partito trarne (e certo non sar  facile ammettere che ci eravamo sbagliati sull'ideale, non sui mezzi per conseguirlo). Vedremo.

Nel frattempo, per , l'intelligenza occidentale – ed   il secondo aspetto nuovo – non ha mancato di fare la sua parte. In questi decenni, la vistosa complicit  di una grossa fetta del ceto intellettuale riflessivo ha cercato di spiegarci che l'insuccesso dell'ideale – la vita come festa, liberazione del desiderio, espressivit  dei potenziali –   dovuto al fatto che non riusciamo a essere abbastanza coraggiosi per contestare le sottili mortificazioni del dominio: delle regole e dell'etica, dell'ordine costituito e dei sensi di colpa. Insomma, abbiamo capito che la felicit    sotto il segno di Dioniso, ma non abbiamo abbastanza fede nel seguirne la via. Il simbolo della festa, che deve tenere vivo l'ideale, si raccoglie dunque sotto il segno di Dioniso: l'esaltazione del corpo, la danza, la musica, il momento orgiastico della liberazione da ogni inibizione. L'evocazione dell'antico simbolo mitico dovrebbe almeno lasciarci avvertiti del fatto che il dionisiaco porta con s  la trasformazione della sfrenatezza del godimento in pulsione sacrificale e distruttiva. E potremmo essere pi  accorti nel riconoscere questa evidenza gi  nella parentela intellettuale del “manifesto” di Dioniso: George Bataille ha ragione quando si proclama l'erede autentico del nietzscheanesimo. Nietzsche   la versione eroica e romantica di un ideale della “festa della vita” che punta sulla “disinibizione perfetta”. Bataille   colui che porta questa disinibizione alla sua coerente realizzazione. Il suo approdo   noto: alla fine, l'estasi mistica che ne deriva si concentra tutta nell'atto di strappare le ali a una farfalla. La volont  di potenza   alla portata di qualsiasi frustrato, che gode – al riparo da ogni pericolo e senza nessuna fatica – del proprio potere di vita e di morte sull'inerme.

Della festa si pu  rivestire ormai qualsiasi cosa. La noia e la malinconia che ne scaturiscono, si rivolgono al parossismo del futile, all'artificio dell'eccitazione, per produrre virtualmente lo spirito della festa, ridotto a eccitazione. D'altra parte, anche l  dove si riscoprono le componenti tradizionali della festa (della piazza, del folklore, dei simboli della tradizione locale) continua a mancare la “festa totale”, ossia la “festa di tutti”. L'apparato mediatico   in grado di “rivitalizzare” la sua forma: un contenitore che si pu  allestire in qualsiasi momento, con qualsiasi oggetto, affidandolo a professionisti della celebrazione e dell'animazione.   la festa popolare nell'epoca della sua riproducibilit  di massa. Festival del lambrusco e Festival della filosofia, a piacere.

La fruizione di questa festa – anche quando è di massa – è sempre più spiccatamente individuale. La specializzazione, che la rende esclusiva, è attrattiva per le masse escluse dalle forme realmente esclusive della festa. Raramente il suo soggetto è una comunità. Quasi inesistente è, in essa, la celebrazione dell'umano che è comune. È come se fossimo rassegnati all'impossibilità di una "festa di tutti": quella cioè dove, anche se siamo pochi, si festeggia la riduzione ai fondamentali dell'essere-umani, consentendoci proprio così l'esaltazione di tale qualità, quotidianamente oscurata dai giochi di ruolo e dai vincoli di utilità. L'ultima volta che abbiamo festeggiato il nostro orgoglio di essere umani, e ci siamo sentiti fieri dei sacrifici che facciamo per rimanere umani, è stato forse lo sbarco sulla Luna. Non abbiamo più provato quella precisa emozione. Nelle città, abbiamo sfiorato qualcosa di simile nelle prime feste "senza auto" (adesso, quella magia sembra svanita: forse abbiamo perso un'occasione, dove la politica – quella che Platone chiama "l'arte regale" di creare legami persuasivi come base per il governo della polis – avrebbe potuto riscattarsi dal suo imbolsimento amministrativo).

La liquefazione della festa, che tende a risolversi nei suoi ingredienti (il gioco, il riposo, la trasgressione, lo spettacolo, eccetera) e nella loro artificiosa moltiplicazione, induce la perdita di qualcosa della festa che non si lascia risolvere nel festeggiare qualcosa. Non si tratta di un'alternativa fra due fatti (umani, religiosi e sociali) che devono per forza escludersi a vicenda. Nel festoso barocco, Lutero urgeva la riduzione della festa (cristiana) alla domenica. E tuttavia, il cristianesimo non può semplicemente dissolvere ogni altra dimensione del festeggiare: esso stesso ne coglie in molti modi l'alleanza con la dimensione del simbolico e la dialettica con la componente utilitaristica. La vitalità della prima si lascia volentieri polarizzare dal festeggiamento, la necessità della seconda deve essere moderata dalla sua ossessione.

### **A cosa serve festeggiare**

Rimane il fatto che il momento della sincronicità della festa e della convocazione della comunità assolve una funzione indispensabile rispetto alla varietà delle occasioni, delle motivazioni e dei contenuti del festeggiare. Il suo contenuto costante è la memoria dell'evento fondatore della comunità, che istituisce la festa come il tempo nel quale si rinnova la gioia della sua memoria e lo struggimento della sua promessa. Il cristianesimo ha iscritto nella memoria festosa della risurrezione del Signore e dell'inizio della missione apostolica la convocazione della comunità per l'eucaristia della sua morte che ci salva dalla perdutezza e del convito che sostiene l'attesa del suo ritorno. Questa memoria storico-fondativa non è semplicemente sostitutiva e alternativa al motivo cosmico-fondativo della festa mitica: lo include e lo inverte, attraverso la rivelazione del fondamento cristologico della creazione e della rinascita. In tal senso, l'asse cristiano della festa fondativa della comunità cristiana insiste nel punto di congiunzione con il motivo della fondazione della comunità dell'umano. Il punto chiave della differenza è che, in virtù dell'incarnazione – indissolubile e irrevocabile – del Figlio dell'Unico Dio, questa comunità umana, e i suoi singoli componenti, è ogni volta il focus del riscatto della condizione umana per la vita eterna. In altre parole, non si tratta di un gruppo (un'assemblea, una comunità, una generazione) a perdere, nel ciclo dell'infinita ripetizione della vita, in cui una determinata popolazione di individui ha sostituito la precedente e sarà sostituita dalla successiva, perché la vita continua sovraneamente indifferente a chi l'abita. Qui il cristianesimo entra in rotta di collisione con una celebrazione della vita – cosmologica, biologica, produttiva, gaudente – che sancisce l'irrilevanza di questo singolo umano e di questa singolare comunità umana, in ordine al compimento di senso del legame d'origine e di destino che non si potrà spezzare. E al quale tutti noi apparteniamo in modo essenziale: non come variabili congiunturali ed evolutive del flusso anonimo di un assoluto naturale.

Questo novum è ciò che si è profondamente indebolito e rarefatto: non solo nei suoi effetti antropologici e sociali, ma anche nella coscienza cristiana più diffusa. Un po' per l'indistinto degli eventi di massa, in cui la festa cerca di rivivere come fenomeno collettivo (che non è necessariamente comunitario, anzi) al quale si accede individualmente e dispersivamente, scegliendo fra le molteplici offerte. Un po' per la rilettura del momento sabbatico, incluso nella festa di fine-settimana, con il tempo libero e con il tempo della ri-creazione, che favorisce un semplice svuotamento del tempo e la corrispondente ossessione di riempirlo.

Ma queste, infine, sono le condizioni prossime e congiunturali (benché di portata sistemica) di quella perdita. Essa, in realtà, si è prodotta prima, mediante un corposo alleggerimento culturale della gravidanza dell'arco temporale dell'esistenza, nel quale avviene l'iniziazione del singolo – e di ogni generazione – alla segnatura irrevocabile della propria partecipazione alla comune destinazione. La festa che ci serve (e ora ci manca così tanto) non porta in scena quello che facciamo nel tempo, bensì quello che intendiamo fare del tempo. Vogliamo consumarlo? Allungarlo? Fermarlo, godercelo, ignorarlo? Riempirlo di cose buone, svuotarlo di quelle cattive? Liberarlo del già vissuto e riconvertirlo sempre daccapo nel puro possibile? Il nostro modo di fare festa è infallibilmente rivelatore proprio su questo tratto di concentrazione simbolica del senso del tempo. Dice infallibilmente quello che vogliamo fare del tempo – o quello che vogliamo che sia – nell'intero della nostra vita, dalla nascita alla morte: e con tutto quello che vi passa attraverso.

Il cristianesimo, facendo perno sull'integrazione del riposo sabbatico, della pasqua cristologica e della celebrazione eucaristica, sottrae la festa – come celebrazione dell'evento fondatore e redentore del tempo – alla sua risoluzione nella scissione e nella deriva (religiosa e/o secolarizzata) delle sue componenti. Vale a dire, la risoluzione della festa nel puro tempo libero della ricreazione (il sabato senza cristologia e senza eucaristia); nella pura commemorazione mitica dell'evento fondatore (la semplice conferma dell'identità cristiana nella ripetizione del suo inizio, senza la ri-assimilazione del gesto creatore nel sabato di Dio e senza l'uscita sacramentale dal tempo quotidiano della parola e dell'azione auto-edificante della comunità); nella pura ripetizione e celebrazione rituale del culto (l'eucaristia senza l'emozione dell'incontro con il Risorto e senza la letizia del sabato di Dio). La deriva antropologica della perdita del tempo – nel senso più radicale – che consegue alla risoluzione della festa che ci manca in ciascuna di queste componenti, è appunto visibile nell'odierna scissione dell'ozio, del festeggiare, del ritualizzare i dispositivi più vari dell'evasione del tempo della vita da sé stesso. La festa fondatrice, al contrario, è il momento della intensificazione e dell'enfasi simbolica del rientro del tempo nel suo midollo intimo e trascendente: grazie a Dio, il vivere è molto di più della vita, il lavorare è molto di più del lavoro, il riposare è molto di più del riposo, e la gioia profonda del voler bene è molto di più del bene (e dei beni) dei quali si sostiene.

## **Il “tempo dei segni”**

Nella congiuntura attuale, è molto difficile prevedere come si possa ricomporre l'unità di senso delle innumerevoli e diverse forme del “festeggiare”. E pertanto, come si possa di volta in volta far emergere in esse ciò che della festa che ci manca è pur sempre adombrato nel festeggiare medesimo (in forma di speranza o di nostalgia, di trascendenza inafferrabile o di eccedenza insoddisfatta). Proporzionalmente difficile è certo individuare il modo in cui il cristianesimo possa rendere testimonianza alla singolarità dei suoi motivi (e dei suoi modi) di “fare festa”, illuminando, purificando e sostenendo la segreta aspirazione che insiste nell'umano desiderio di “fare festa”. Non si tratta, del resto, di tracciare semplicemente la linea di una secca alternativa: la logica stessa dell'incarnazione lo impedirebbe.

Sembra perciò necessario accettare pazientemente e cordialmente l'impegno di decifrare i "segni del tempo", per evitare di festeggiare per puro spirito di edonismo, o per rassegnato abbandono allo spirito del nichilismo. Fra questi due estremi, sono necessarie immaginazione e creatività del pensiero: non espedienti. La festa è per sua natura "tempo dei segni": bisogna giocarsela bene e non sbagliare, perché le risorse della festa di fondazione lavorano performativamente, nel bene e nel male, sull'intera collettività.

Incominciando da ciò che è più essenziale – e anche più vicino al nucleo – si potrebbe nondimeno prendere in considerazione, già ora, l'idea di un segno forte. Il giorno del Signore, l'eucaristia domenicale, la festa della ripetizione sacramentale della pasqua del Signore, insomma, potrebbe prendere un po' di significativa distanza dall'enfasi del semplice festeggiare: indiscriminatamente applicato a un contenuto cristiano che, semplicemente in virtù del suo oggetto, fa la differenza.

La festa che ci manca è un atto di riconoscimento: di ciò che la comunità è, e di ciò per cui la comunità è, nel tempo della sua stessa dispersione e nel contesto della collettività più o meno anonima con la quale condivide l'avventura del tempo, con le sue speranze e le sue disperazioni. Il riconoscimento è un atto grave, serio e riflessivo. E al tempo stesso, un atto commovente, gioioso, consolante. Il Signore risorto è il tema del riconoscimento, e anche il luogo in cui il riconoscimento diventa motivo di legame e promessa della sua custodia. Nel tempo. E fino a che Egli venga. Non è la stessa cosa che l'animazione religiosa del villaggio. Da sempre, la festa di (ri)fondazione del tempo (ri)congiunge i dispersi per la potenza intrinseca del simbolo che essa contiene, in quanto coscienza della vita restituita alla riapertura del senso totale e radicale del tempo. Questa festa raggiunge anche i dispersi che non possono essere fisicamente presenti. Perché non è neppure l'eccitazione dionisiaca del puro sentirsi vivi (e chi c'è, c'è). La domenica cristiana conserva il nucleo della polarità necessaria: la celebrazione del sacramento (il momento del festoso silenzio dell'agitazione dei corpi e del rumore della chiacchiera, da restituire al puro incantamento e rimescolamento interiore della ierofania); il libero riconoscimento del legame comunitario essenziale (il momento della conversazione e della memoria dei suoi legami, che dovrebbero essere restituiti all'ospitalità dei coinquilini della stessa cittadinanza e al gemellaggio con le comunità sorelle nelle regioni difficili). È proprio impossibile articolare creativamente e limpidamente, intorno alla festa cristiana più semplice e più essenziale, questo punto di gravità (e di leggerezza) della festa che manca (a tutti)?