

José María Siciliani Barraza*
Margarita María Pereira Flórez**
*Metamorfosi, autobiografia e teologia****

*Ogni processo di formazione religiosa cristiana
consiste nel riprendere la storia degli avvenimenti
attraverso i quali Dio si è consegnato agli uomini¹.*

Introduzione

Pensare alla relazione esistente tra autobiografia, metamorfosi e teologia risulta una sfida interessante: la teologia ha forse qualcosa di specifico da dire su tale relazione? E, inoltre, qualcosa che possa risultare interessante per i lettori preoccupati della scrittura di sé, ma che non si occupano necessariamente del campo teologico? Siamo consapevoli di questa situazione e speriamo di onorare questa sfida senza alcuna volontà difensiva della fede cristiana; piuttosto, speriamo di affrontarla con l'animo di contribuire, con il maggior rigore teologico possibile, al dialogo interdisciplinare che questo numero della Rivista *Autobiografie* propone alla comunità scientifica e ai suoi molteplici lettori e lettrici.

* Universidad de La Salle (Colombia). E-mail: jsiciliani@unisalle.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9639-2277>

** Universidad de San Buenaventura (Colombia). E-mail: sorpacifica@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-0018-1028>

*** Questo articolo è il risultato di due ricerche: «Racconto e comunità: tensioni, sfide e contributi ai processi formativi ed educativi di natura narrativa» (FEDU23-109). Approvato dal Vice-Rettorato per la Ricerca e il Trasferimento dell'Università La Salle, Bogotá (2023-2026). E «Le Francescane di Maria Immacolata della Colombia: tra le mascherature di una narrazione identitaria autocentrata e l'apertura a un dinamismo storico-salvifico della Grazia vivificante. Una lettura teologico-antropologica narrativa dell'itinerario di Madre Caridad Brader», realizzato presso l'Università di San Buenaventura di Bogotá, «Doctorado en Humanidades. Humanismo y Persona» (2023-2026).

¹ Conférence épiscopale française (1980). *La catéchèse des enfants. Texte de référence au service des auteurs de publications catéchétiques et des responsables de la pastorale*. Paris, Centurion, n° 2223, § 1, p. 50.

Il nostro contributo si concentrerà su tre punti fondamentali, che consentiranno di cogliere alcune linee guida della teologia narrativa che coltiviamo: in primo luogo, esporremo brevemente l'attività teologico-narrativa come tentativo di comprendere l'intreccio di sei racconti. Ciò ci permetterà di mostrare il modo specifico in cui intendiamo la «metamorfosi cristiana». Scopriremo subito che la Scrittura giustifica questa categoria. Infine, descriveremo – e smaschereremo – una delle maggiori distorsioni nel modo di leggere o ascoltare i racconti biblici, che attualmente ostacola il vero intreccio da noi formulato, generando processi metamorfici disumanizzanti nelle comunità cristiane.

Un intreccio di narrazioni umane e narrazioni bibliche come orizzonte teologico-narrativo per la comprensione della metamorfosi

Per pensare alla relazione tra autobiografia, metamorfosi e teologia, risulta importante segnalare che la teologia narrativa, così come la concepiamo qui, fa dei racconti la sua “materia prima”². Questa opzione riposa su una doppia convinzione: da un lato, che il Dio al quale rimanda la fede cristiana si rivela nella storia. Per questo Dio è un personaggio centrale di un insieme di racconti (le Scritture) nei quali egli stesso appare mescolato nella vita di molti uomini e donne che hanno narrato un'esperienza personale e comunitaria della sua presenza.

Infatti, il Dio narrato dalla Bibbia si fa incontro lungo la strada (Lc 24,15); si lascia colpire dal dolore di un popolo schiavizzato (Es 3,7-15). E in un momento culminante della storia, per la fede cristiana, Dio ha assunto la stessa carne umana e ha posto la sua tenda tra i suoi fratelli (Gv 1, 1-18). Questa prospettiva storico-salvifica espressa dai racconti biblici spiega la presenza di Ponzio Pilato nel Credo; essa è la ragione per cui Agostino invitava i credenti a raccontare le loro vite a Dio, dando a intendere che narrare la vita è in qualche modo narrare la fede³; e spiega anche perché le parabole di Gesù sono intrecciate con situazioni della vita quotidiana della Galilea negli anni 20 dell'era comune.

D'altra parte, quell'esperienza di un Dio che si rende presente nella vita quotidiana ha bisogno di essere narrata da coloro che scoprono, paradossalmente, la sua inenarrabile presenza e la sua benefica azione. Dio si lascia raccontare, perché è nello spazio e nel tempo umani che egli lascia sentire la sua forza trasformatrice. E narrando l'esperienza della sua vicinanza, sia l'antico popolo

² Ritschl, Dietrich y Jones, Hugh Oldbury, *“Story” als Rohmaterial der Theologie*, Kaiser, München 1976.

³ San Agustín, (SF). *Obras completas. Comentario a los salmos* (2º) 41-75. Salmo 55, n° 14, Sito Web: https://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/index2.htm

d'Israele che la primitiva comunità cristiana hanno costruito la loro identità, articolata strettamente all'azione amorosa di un Dio che si lascia incontrare in tutti gli ambiti della vita umana e nel cosmo.

Proprio per questo, la teologia narrativa non si limita a scrutare i racconti biblici e la loro arte di narrare l'incontro tra Dio e gli esseri umani. Certamente, questi racconti biblici hanno un valore regolatore, nel senso di insegnare a chi li legge e li riscrive, in altre epoche e circostanze, in che modo sia possibile all'essere umano accogliere quell'esperienza di vicinanza liberatrice, vissuta dall'Israele biblico, dai discepoli e dalle discepole di Gesù e dalla primitiva comunità cristiana. La categoria di 'racconti apocrifi' appare nell'orizzonte teologico qui assunto come un'espressione di forme narrative che sfigurano i racconti biblici attraverso interpretazioni errate.

Dall'orizzonte ermeneutico che la fonda, la teologia narrativa sottolinea che quei racconti necessitano sempre di una lettura interpretativa che li attualizzi, pena di diventare – come spartiti che nessuno interpreta – un passato morto. L'esperienza di trasformazione (di metamorfosi) vissuta da sant'Agostino è paradigmatica in questo senso. Infatti, ciò che egli visse in quel momento cruciale della sua vita fu un appello a leggere il testo biblico: *tolle et lege*⁴. Resta, allora, da chiedersi: come fu quella lettura che ora – nelle *Confessioni* – sfocia in scrittura di sé, e che permise ad Agostino di sperimentare ciò che egli narra con queste parole: “una luce di sicurezza penetrò nel mio cuore dissipando d'un colpo le tenebre del mio dubbio”⁵.

Si noti che evocando le *Confessioni* siamo già davanti ad altri racconti che, certamente, sono stati generati dalla forza del racconto biblico. Di fatto, alla teologia narrativa interessa enormemente scrutare l'intreccio fondamentale tra il racconto biblico e il racconto di sé. Ma anche, per il suo orizzonte storico-salvifico, che sottolinea che Dio si fa conoscere nella storia – non solo quella d'Israele, né quella della Chiesa –, ma anche nella storia di ogni essere umano e di ogni popolo o nazione (in virtù dell'Incarnazione del Verbo), la teologia narrativa si interessa a molti altri racconti e al loro incrocio con i racconti biblici: racconti sociopolitico-culturali; sapienziali-spirituali ed ecologici. Così, insieme ai racconti biblici e agiografici, ovvero quei racconti di santità e saggezza propri della storia del cristianesimo, questa teologia studia un complesso intreccio di racconti che esprimono la complessità della vita umana, personale e sociale.

Dove rimangono allora i racconti di distruzione, di deumanizzazione; i racconti che l'insensatezza umana è stata pure capace di produrre? La teologia narrativa affronta questa temibile questione riconoscendo giustamente che le bi-

⁴ San Agustín (1979). *Obras completas. II. Confesiones*. Madrid: BAC, cap. VIII, 29, p. 339. <http://padron.entretemas.com.ve/cursos/Epistem/Libros/Agustin-Confesiones.pdf>

⁵ *Confesiones*, VIII, 29.

forzazioni narrative per le quali ogni essere umano può transitare sono piene di trappole tentatrici. Pertanto, la teologia narrativa partecipa risolutamente a un dibattito che già il vangelo di san Matteo (28, 12-15) lascia vedere chiaramente:

Dopo essersi riuniti con gli anziani e aver tenuto consiglio, diedero una buona somma di denaro ai soldati, dicendo: «Dite così: I suoi discepoli sono venuti di notte e l'hanno rubato, mentre noi dormivamo. E se mai la cosa venisse all'orecchio del governatore, noi lo persuaderemo e vi libereremo da ogni preoccupazione». Quelli presero il denaro e fecero secondo le istruzioni ricevute. Questa è la versione dei fatti che fino ad oggi è circolata tra gli ebrei.

È qui che l'arte narrativa biblica entra in gioco, per promuovere un atteggiamento di discernimento narrativo, in favore dei racconti che impulsino lucidamente la storia che Dio stesso ha voluto dispiegare immischiandosi nella vita degli esseri umani: una storia capace di arrivare fino all'impegno totale del dono di sé, assumendo persino la morte violenta in croce. Una storia la cui causa è confermata dai racconti di risurrezione, nei quali la forza risuscitante di Dio smentisce il progetto storico di dominazione imperiale romana e la visione teologica sacerdotale del Sinedrio, che imponeva ai suoi seguaci un giogo alienante.

Una visione teologico-narrativa del concetto di metamorfosi

Prima di pensare al significato particolare che il verbo *metamorfoo* (μεταμορφωω) acquisisce nella prospettiva teologico-narrativa, vale la pena segnalare che tale verbo è impiegato in quattro passaggi del Nuovo Testamento (Mc 9,2⁶; Rm 12,2; 2Cor 3,18), e che in tutti questi passaggi il verbo si trova in voce passiva. Da un punto di vista esegetico, “il significato fondamentale di μεταμορφωω è: cambiare la μορφη”⁷. È quanto ricorda anche san Paolo nella Lettera ai Galati quando scrive: “Figlioli miei, per i quali soffro di nuovo le doglie del parto finché non sia *formato* Cristo in voi” (Gal 4,19).

Così, la forma verso cui muta il cristiano nel suo processo di conversione è quella che si riflette nella figura di Cristo trasfigurato (Mc 9,2). La lettera ai Romani (12,2) aggiunge che si tratta di un cambiamento mediante il rinnovamento della mente, in aperto contrasto con un adattamento ai criteri del mondo o dell'epoca. Da parte sua, il testo della seconda lettera ai Corinzi sottolinea che questa metamorfosi è un'opera dello Spirito sulla persona che si volge al Signore. Infatti, lo Spirito del Signore è capace di togliere il velo con cui Israele ha letto l'Antico Testamento. Ora, per quello Spirito del Signore, il credente è liberato e trasformato gradualmente secondo l'immagine del Signore. Così, gli esegeti citati segnalano che il verbo μεταμορφωω nel Nuovo Testamento descrive:

⁶ E il suo parallelo in Mt 17,2.

⁷ Balz, Horst & Schneider, Gerhard (1998), *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento* λ – ω. Vo. II, Salamanca Sígueme, p. 248

Una rivelazione della gloria del Signore Gesù terreno, operata da Dio, e con ciò, un progresso – prodotto anch'esso graziosamente da Dio – nella conoscenza dei discepoli riguardo a Gesù (e, mediante la *narrazione*, nella conoscenza che acquisisce il lettore).⁸

Siamo, quindi, nelle condizioni di poter parlare di una “metamorfofi cristiana”, per alludere a quella trasformazione profonda offerta dalla fede cristiana. Inoltre, si sarà potuto notare che per la teologia narrativa la narrazione cristiana di sé o della comunità si realizzano a partire da un'esperienza fondamentale: quella offerta dalla lettura dei racconti biblici. Questa esperienza, narrativamente parlando, è stata descritta come un passaggio, come un ingresso o entrata nel mondo dei racconti biblici⁹.

La teologia narrativa cerca, allora, di comprendere quell'intreccio (o incontro) tra i racconti biblici e gli altri cinque racconti, con i quali riassumiamo schematicamente i diversi aspetti della complessa vita umana, sia personale che sociale e cosmica. Ma quell'intreccio non potrà avvenire se in qualche momento non si fa la lettura del racconto biblico, orientativo (canonico). In quell'incontro del lettore – e dei diversi racconti che lo configurano – con i racconti biblici si situa il compito interpretativo centrale del nostro approccio teologico-narrativo.

Che tipo di letture inadeguate smascherare e correggere? Questo compito è cruciale per una teologia che fa dei racconti la sua fonte principale di conoscenza, la sua materia prima. Senza realizzare questo compito, non si potrebbero promuovere lucidamente le condizioni più idonee affinché le persone che si volgono a Dio attraverso la fede cristiana sperimentino come Cristo si forma in esse (Gal 4,19). Vediamo quindi un modo in cui la lettura può distorcere l'esperienza trasformatrice suscitata da un appropriato ingresso nel mondo dei racconti biblici.

Strumentalizzare il racconto come sotterfugio per la mobilitazione ideologica

Esiste una forma distorta di impostare il nesso tra narrazione e metamorfofi cristiana: in questa modalità di lettura il racconto biblico funziona attorno a un'idea che la anima, a un concetto che essa manifesta narrativamente. Si tratta, quindi, di un racconto illustrativo di una verità esterna al lettore, una verità che deve essere conservata e applicata ulteriormente. In un certo senso il racconto è solo l'esplicitazione di un'idea già precedentemente chiarita, di una categoria o di una nozione – un dogma – che trova la sua esemplificazione didattica nella forma narrativa. Il racconto e la sua lettura sono messi al servizio di una formu-

⁸ Ibidem, p. 247-348. Noi mettiamo in corsivo.

⁹ Marguerat, Daniel (2000). *Cómo leer los relatos bíblicos*, Santander Sal Terrae, p. 11.

lazione concettuale e speculativa. È come una sorta di abito esterno dietro il quale si nasconde un'affermazione teorica. Per arrivare ad essa, bisogna dimenticare il racconto e i suoi percorsi, e cercare di coglierne il nucleo concettuale.

Qual è la relazione che si stabilisce così tra racconto e metamorfosi cristiana? Si può dire che in questa modalità di lettura il racconto si tipicizza esclusivamente per la sua forza ideologica, in virtù della quale il lettore si vede costretto a acconsentire alla verità dispiegata da esso. Non c'è alternativa che permetta di contraddire la verità che il racconto cerca di svelare. Il lettore deve piegarsi alla concezione dottrinale che il racconto gli impone, senza farlo passare per un processo di appropriazione e di reinterpretazione che si traduca in un nuovo racconto, sempre aperto, incompleto e incompiuto. Anche qui il professor André Wénin ammonisce con perspicacia esegetica:

Ciò che la Bibbia propone, attraverso i suoi racconti, è la vita, e lo fa mediante storie che riflettono la complessità di quella vita, e per questo non possono ridursi a un messaggio facilmente decifrabile. Perché, come la vita, un racconto può essere letto e compreso in molti modi. Il fatto che la forma principale e originale della Bibbia sia il racconto ha una conseguenza capitale: ciò che in essa si narra di Dio, degli esseri umani e delle loro relazioni non si presenta come una verità unica, definitiva, che potrebbe facilmente chiarirsi separandola dalla sua forma narrativa. È una verità fluida, a volte persino mutevole, disposta a consegnarsi al lettore che accetti di entrare nel gioco del racconto. Questa verità prenderà forma nel destinatario lungo il filo del suo dialogo con il testo e, di conseguenza, dell'accettazione di un rischio: il rischio dell'interpretazione. Attraverso di esso, chi ascolta o legge partecipa al sorgere di un senso che è sempre, inseparabilmente, quello del testo e il proprio.¹⁰

Il racconto, controllato da un'idea, è incapace di coinvolgere il lettore in un processo interiore, intriso di difficoltà o nodi da sciogliere sul piano esistenziale. In questa modalità non si è di fronte a una verità narrativa che, contrariamente a quella verità ideologica, possiede i tratti di una chiamata capace di toccare il cuore e i suoi desideri più profondi, capace di interpellare. Una verità incompleta, né seducente né obbligatoria, che trova la sua pienezza solo nella risposta del lettore, che continua o prosegue la storia ascoltata con la scrittura della storia della propria vita.

In questa modalità il racconto è retto da un messaggio che bisogna far passare. La storia rimane così sussunta in un'astrazione metafisica, in uno schema dottrinale preconcepito che appiattisce e cancella la ricchezza stessa della storia e dei suoi meandri. Il racconto è ridotto a un tema che deve essere insegnato e appreso. Il racconto così costruito o letto non introduce il lettore in alcun intrigo, non lo fa passare attraverso alcuna trama e le sue biforcazioni e peripezie.

¹⁰ Ibidem., p. 47.

Il lettore non percepisce come i personaggi siano arrivati a prendere decisioni, a cambiare rotta nelle loro vite; non ci sono sorprese, non c'è nulla di inaspettato o insospettato. Pertanto, il lettore non riesce a cogliere con profondità come sia irrotta la grazia di Dio nella storia e nella vita dei personaggi. Tutto il racconto e la sua complessità rimangono offuscati da una formula dogmatica che pretende ingenuamente di riassumerlo. Non ci sono avvenimenti, solo concetti. Non si impara mai a scoprire come la sorpresa di Dio sia accaduta nella vita dei personaggi né come potrebbe accadere nella vita del lettore. Il racconto letto non è l'impronta lasciata da Dio nella vita dei personaggi; il racconto non si manifesta come l'eco di un'esperienza e di un incontro sconvolgenti che hanno cambiato la vita dei personaggi e che invitano il lettore a osare e ad aprirsi a quella possibilità inedita di esistenza.

Il teologo Christian Duquoc ha saputo descrivere con precisione e bellezza questa modalità di lettura, analizzando la narrativa agiografica francescana. Egli segnala i tratti di un'arte medievale che elude il tempo o lo ferma.

Essere santo è aver conquistato il diritto di accedere alla serenità delle sculture romaniche o gotiche, allo ieratismo delle icone bizantine. Il santo sfugge al tempo. Quest'arte sacra riflette una gloria che dimora fuori da questo mondo, dispone di una luce che viene da fuori.¹¹

Duquoc si riferisce a un'arte medievale spogliata della temporalità, quindi dei processi, della progressività e della gestazione di una nuova forma di vita (una metamorfosi) attraverso molti dubbi, perplessità, insuccessi e traguardi. E afferma che quell'arte corrisponde a una teologia essenzialista, a uno "sforzo ontologico medievale"¹² che vive fuori dal tempo, nell'eterno. In modo profondamente suggestivo, il teologo osserva che si tratta di una teologia alla quale "non importa l'accidentale". In felice sintonia con la modalità di lettura analizzata fin qui, si trovano queste parole sotto la penna di questo teologo:

La teologia classica... si interroga sull'essenza dei dogmi, delle virtù, del cristianesimo. Il suo pensiero si nutre della povertà, della libertà, della verità, non dell'uomo povero, dell'uomo libero o dell'uomo sincero. Al pari delle sculture delle nostre chiese romaniche o delle nostre cattedrali, fa sfilare davanti ai nostri occhi modelli o paradigmi, si fissa sugli esemplari, delinea dei tipi. Tutto ciò che accade, ciò che si produce, ciò che si trasforma è tenuto al margine del campo del suo pensiero. E quando posa lo sguardo su tutto ciò è per fissarlo.¹³

Certamente Ch. Duquoc riconosce che la sua descrizione della teologia classica è troppo schematica e ingiusta. Ma l'essenziale, evidenziato dal suo scritto, è una tendenza sostanzialista e atemporale, contraria a una teologia narrativa

¹¹ Duquoc, Christian (1981). El valor teológico de la leyenda. *Concilium*, n° 169, p. 417-418.

¹² *Ibidem.*, p. 418.

¹³ *Idem.*

interessata alla storia e alle sue peripezie, e non alle essenze extra-temporali che non invitano all'azione ma solo a una contemplazione disconnessa irresponsabilmente dalla vita e dall'azione. Alla teologia narrativa non interessano tanto le essenze o le rappresentazioni pietrificate e atemporali, quanto preferibilmente i dinamismi e i meandri vitali suggeriti dalla forma narrativa della Bibbia. La vita dei personaggi biblici, come la vita dei santi e delle sante della Chiesa, e la vita di ogni essere umano, non rientrano in uno schema essenzialista che spoglia il racconto – e la sua lettura e riscrittura – della forza vitale o spirituale che lo anima.

Data la natura luminosa del testo di Duquoc, ci permettiamo di chiudere questa sezione con una citazione finale che getta molta luce sulla problematica di questa terza modalità inadeguata di lettura:

Dove dobbiamo collocare Francesco all'interno di questo modo di pensare? Non ci sarebbe posto per lui se non riducendolo allo stato di icona, di rappresentazione, di esempio, di illustrazione. Francesco pone davanti ai nostri occhi Madonna Povertà; ciò che ci fa vedere è l'essenza della povertà. L'essenza ferma l'impulso del povero, elude l'atto di ribellione dello spogliamento primario nella città mercantile di Assisi. La povertà essenziale è un richiamo alla contemplazione, non invita all'azione... Cogliere l'essenza della virtù della povertà, definire quella del vangelo, ripassare il suo concetto equivale a perdere di vista Francesco. Perché egli non fu un'icona, un personaggio da dipingere, un'apparizione dell'eterno, un esempio o modello. Dal momento in che Francesco viene integrato in un ordine per il quale il tempo e la storia sono l'«estraneo» inquietante, qualcosa che è necessario sopprimere, lo si rifiuta effettivamente, anche nel caso in cui lo si onori.¹⁴

Una conclusione sotto forma di crisalide

Certamente, le nostre ricerche ci hanno permesso di identificare, descrivere – e smascherare – altre modalità di lettura del racconto biblico che si rivelano ostacoli ostinati quando cerchiamo di promuovere processi comunitari e personali di scrittura individuale o collettiva. Ma i nostri impegni pedagogico-comunicativi ci hanno permesso di trovare alcune forme didattiche per superare questi ostacoli con gioia e fecondità spirituali. Soprattutto, l'elaborazione di una teologia-narrativa interdisciplinare ci ha arricchito moltissimo. Possa questo contributo essere il segno di un dialogo accademico che assuma con determinazione questo processo, come strada sicura verso esperienze metamorfiche, anche all'interno dei nostri modi di fare scienza.

¹⁴ Ibidem., p. 419.