

Il cristianesimo in un'epoca post-liberale. Lindbeck, Hauerwas, Hays

Enrico Cerasi

Università Telematica Pegaso, Italia

Abstract Emerging on the basis of the teaching of George Lindbeck and Hans Frei, postliberal theology has called into question a new theological paradigm, dependent above all on the philosophy of the ‘second Wittgenstein’. The paper shows how the postliberal paradigm is not only highly ecclesiocentric, but ultimately renders difficult the Protestant assumption that the Bible can reform the Church.

Keywords Post-liberal theology. Postmodernity. Paradigm shift. Language game. Ecclesiology.

Sommario 1 La scuola post-liberale. – 2 Cognitivismo ed esperienzialismo. – 3 Il modello cultural-linguistico. – 4 Un'ecclesiologia settaria? Il caso di Hauerwas. – 5 Hays: l'ecclesiocentrismo di Paolo.



Peer review

Submitted 2025-03-13
Accepted 2025-07-22
Published 2025-10-27

Open access

© 2025 Cerasi | CC-BY 4.0



Citation Cerasi, E. (2025). “Il cristianesimo in un'epoca post-liberale. Lindbeck, Hauerwas, Hays”. *JoMaCC*, 4(2), 239-258.

1 La scuola post-liberale

The Nature of Doctrine (1984) ha avuto una fortuna editoriale curiosa. George Lindbeck, il suo autore, si era proposto di fornire un contributo al dialogo ecumenico;¹ eppure la sua influenza, se non nulla, è stata minima in quest'ambito, mentre ha suscitato un rilevante e acceso dibattito teologico negli USA,² al punto da dare l'avvio a una scuola, o per lo meno a un vivace indirizzo teologico, detto *postliberal*. Come nota C. C. Pecknold, non è facile definire esattamente che cosa s'intenda con questo termine, se non che si tratta del convergente lavoro di una «community of thinkers» della Yale University negli anni Ottanta del secolo scorso.³ In comune, questa *community of thinkers* aveva una decisa avversione per lo studio del cristianesimo nel quadro di un'onniscrittiva storia della religione, caratteristico di un approccio liberale agli studi religiosi. Come ricorda Fulvio Ferrario, Wayne Meeks ha indagato la specifica struttura sociale delle prime comunità cristiane sviluppatesi nell'ambiente ellenistico;⁴ Brevard Childs ha proposto un approccio ermeneutico che muova dalla centralità del canone biblico (Antico e Nuovo Testamento), nella sua redazione finale;⁵ infine, e soprattutto, Hans Frei ha dimostrato che dalle origini patristiche fino alla Riforma, la Bibbia è stata letta dai teologi, sia cattolici sia protestanti, come un'unica grande storia (*one grand story - one overarching story*), che narra il rapporto di Dio con l'umanità dalla creazione alla fine del mondo. Una tale ermeneutica narrativa sarebbe stata «eclipsed» (è il termine di Frei) da una vera e propria rivoluzione teologica, ossia dall'introduzione del metodo storico-critico che è andato alla ricerca non del significato della storia raccontata dalla Bibbia ma dei fatti storici che ne sarebbero alla base.⁶

Ad eccezione dello studio citato di Fulvio Ferrario, di un tale dibattito in Italia quasi non se n'è avuta eco,⁷ ma la cosa non stupisce. Con questo contributo non mi ripropongo un'esposizione dettagliata della proposta di Lindbeck né tanto meno di tracciare un

¹ Da decenni impegnato nel dibattito ecumenico a livello mondiale, George Lindbeck fu osservatore al Concilio Vaticano II per la Federazione Luterana Mondiale. Cf. Lindbeck, «Reminiscences of Vatican II», 10-18.

² «In summarizing, these responses, one can say that the book has not functioned as an ecumenical prolegomenon, but as a contribution to the wider or how modernity (and its parasitic negation in postmodernity) is being replaced by a new cultural, intellectual and theological situation» (Lindbeck, «Foreword», 199).

³ Cf. Pecknold, *Transforming Postliberal Theology*, IX.

⁴ Cf. Meeks, *The Moral Word*.

⁵ Cf. Childs, *Teologia biblica*.

⁶ Cf. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*.

⁷ Cf. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*. Trad. it. Lindbeck, *La natura della dottrina*.

quadro complessivo della teologia postliberale;⁸ più modestamente, m'accontenterò di richiamare l'attenzione sulla sua ispirazione complessivamente ecclesiocentrica. Un fatto non banale, trattandosi d'un indirizzo teologico interno al protestantesimo, normalmente interpretato – soprattutto in Italia – come allergico e refrattario a qualsivoglia obbedienza ecclesiale.⁹

2 Cognitivismo ed esperienzialismo

Il fraintendimento, se di questo si è trattato, del libro di Lindbeck non è stato del tutto privo di giustificazioni. In effetti gran parte del suo lavoro sviluppa un'originale revisione dei paradigmi teologici finora invalsi. A suo dire, nella storia del cristianesimo occidentale la teologia ha inteso il dogma in due modi tra loro opposti. Il paradigma 'cognitivistico' lo ha interpretato nel senso dell'*adaequatio rei et intellectus*.¹⁰ Da questo punto di vista, un dogma o un'asserzione teologica sono veri nella misura in cui rispecchiano una realtà oggettivamente data. Ad es., la formula trinitaria di Nicea-Calcedonia è corretta perché Dio è *realmente* 'una sostanza in tre persone'. Analogamente, l'enunciato 'Napoleone ha vinto la battaglia di Austerlitz' è vero perché riflette quant'è accaduto nel dicembre del 1805.

Dal punto di vista di Lindbeck, il problema principale di questo paradigma non consiste tanto nella sua dipendenza da categorie filosofiche oggi desuete, come ad es. quelle di sostanza e di persona. Piuttosto, esso implica che la verità del dogma sia eterna e insindacabile, dunque non negoziabile, nemmeno in funzione del dialogo ecumenico. Se la verità è l'adeguazione dell'intelletto alla 'cosa' (in questo caso alla natura eterna di Dio), la sua messa in discussione assomiglia molto alla disobbedienza e al peccato. È comprensibile, dunque, la refrattarietà di molte Chiese (in particolare quella cattolico-romana) al movimento ecumenico. Se non che non è questo l'unico paradigma per comprendere 'la natura della dottrina'. Nella modernità, ad es., se n'è imposto un altro, per molto versi opposto, che Lindbeck chiama «esperienzial-espressivo», caro in particolare alla teologia liberale e al neo-protestantesimo inaugurato da Schleiermacher. In questa prospettiva i dogmi e più in generale gli enunciati teologici vengono considerati come

⁸ Rimando a Cerasi, *Verso un'ermeneutica*.

⁹ Ancora in Ernesto Buonaiuti troviamo riproposta la lettura della riforma di Lutero in termini di ribellione nei confronti dell'autorità ecclesiale (cf. Buonaiuti, *Lutero*). Per una diversa lettura della Riforma di Lutero, cf. Ferrario, «Introduzione».

¹⁰ La formula risale a san Tommaso (prima di lui a Gerardo da Cremona), ma Lindbeck non affronta il tema dal punto di vista storico. Sulla verità quale *adaequatio rei et intellectus*, cf. Scilironi, *Note*.

l'espressione linguistica di alcune fondamentali esperienze umane. Il dolore, la morte, oppure al contrario l'amore e la speranza per l'avvenire ecc. sono esperienze profonde, comuni all'intera umanità, che c'interpellano sul senso della vita. Sono costanti antropologiche, che le culture tradizionali hanno espresso tramite simboli e metafore religiose. Il nirvana buddhista o il regno di Dio dei cristiani sono solo dei modi diversi per connotare esperienze fondamentalmente analoghe. La verità, in questo caso, non ha nulla a che fare con *l'adaequatio rei et intellectus* ma con una dimensione umana profonda, espressa di volta in volta in simboli diversi ma non incompatibili.¹¹ Autori come Schleiermacher e Paul Tillich, ma anche come Karl Rahner e Bernard Lonergan in ambito cattolico, sono solo gli epigoni novecenteschi di una profonda rivoluzione del paradigma teologico avvenuto nella modernità e diffusosi soprattutto nei dipartimenti di studi filosofici e teologici. Durkheim, Max Weber, Rudolf Otto, Mircea Eliade e molti altri hanno arricchito questo paradigma di una più vasta prospettiva antropologica e sociologica. «Per quasi due secoli, questa tradizione ha offerto resoconti della vita religiosa intellettualmente brillanti ed empiricamente impressionanti».¹² Alla *veritas* quale *adaequatio rei et intellectus* si è via via sostituita un'idea di verità concepita come l'espressione simbolica di esperienze generalmente umane. La nozione di 'sacro', un po' vaga ma quasi ovunque diffusa negli studi religiosi contemporanei, ben rappresenta una simile prospettiva.

Evidentemente, un tale paradigma si presta assai bene al dialogo - non solo ecumenico, anche inter-religioso e interculturale. Tra un cristiano e un buddhista, tra un ebreo e un islamico, ma anche tra un credente e un marxista, il confronto è sempre possibile: si tratta solo di riconoscere che le diverse convinzioni religiose sono l'espressione simbolica di esperienze umane quasi identiche e di un comune bisogno che la vita abbia un 'senso ultimo'. Tutto ciò sarebbe in fondo una buona notizia, giacché nessuno ha nostalgia delle guerre religiose scatenate da cervellotici contrasti dogmatici; se non che una simile 'traduzione' della teologia in simboli esistenziali, per quanto ovvia sia diventata nei Dipartimenti di studi religiosi, è del tutto incompatibile col modo in cui gli uomini e le donne comprendono la loro vita religiosa. Al di fuori dei convegni accademici, essa è concepita

11 «Per i simbolisti esperienzial-espressivi [...] le idee significative dal punto di vista religioso possono cambiare mentre le dottrine rimangono le stesse e, viceversa, le dottrine possono cambiare senza cambiare di significato. [...] Il principio generale è che, nella misura in cui le dottrine funzionano come simboli non discorsivi, esse sono polivalenti nella portata, e perciò soggette a cambi di significato o addirittura a perdita di significatività. Quest'ultimo fenomeno viene chiamato da Tillich la loro morte» (Lindbeck, *La natura della dottrina*, 33-4).

12 Lindbeck, *La natura della dottrina*, 39.

come obbedienza alla volontà di Dio o degli Dèi. Da questo punto di vista, per quanto obsoleto possa sembrare il paradigma cognitivistico sembrerebbe più fedele alla realtà effettiva delle religioni rispetto al suo concorrente esperienziale-espressivo, ma al prezzo (assai caro per un ecumenista) di rendere impossibile il dialogo.

3 Il modello cultural-linguistico

The Nature of Doctrine annuncia un ‘cambiamento di paradigma’ (usiamo quest’espressione nei termini resi celebri da Kuhn) cui staremmo assistendo negli ultimi decenni (rispetto al 1984). Molto parco di citazioni, Lindbeck fa soprattutto i nomi di Ludwig Wittgenstein e di Karl Barth (oltre che di Ryle, Geertz, Peter Berger). O meglio: del cosiddetto ‘secondo Wittgenstein’ e del secondo (o terzo) Barth, quello della *Kirchliche Dogmatik*. Una strana coppia, si direbbe. Non entreremo nel merito di quest’audace associazione. Per Lindbeck entrambi suggeriscono l’idea che il cristianesimo non sia né il prodotto (o il riflesso) di un dogma metafisico né l’espressione simbolica d’esperienze generalmente umane. Non si può sostituire all’aborrita metafisica scolastica un succedaneo altrettanto metafisico come la ‘Religione umana’ o l’‘Esperienza religiosa universale’. Non esiste qualcosa come ‘la Religione’ (né, di conseguenza, una ‘filosofia della Religione’ o una ‘storia della Religione’); esistono piuttosto alcune religioni specifiche, esattamente come non vi è un Gioco o un’essenza del gioco ma diversi giochi praticati dagli uomini.¹³ Ne segue che le religioni sono dei ‘giochi linguistici’, talvolta imparentati, talvolta tra loro estranei, in ogni caso governati da regole *sui generis* che bisogna imparare a seguire.

Come una civiltà o una lingua, una religione è un fenomeno comunitario che forma le soggettività degli individui piuttosto che esserne la manifestazione. [...] Infine, come una lingua (o ‘gioco linguistico’, per riprendere una formula di Wittgenstein) è

¹³ Il riferimento è al seguente passo delle *Ricerche filosofiche*: «Considera ad esempio i processi che chiamiamo ‘giuochi’. Intendo giochi della scacchiera, giochi di carte, giochi di palla [...]. Che cosa è comune a tutti questi giochi? – Non dire: ‘Dove esserci qualcosa di comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero ‘giuochi’ – ma guarda se ci sia qualcosa di comune a tutti. – Infatti, se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a *tutti*, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutta una serie. Come ho detto: non pensare, ma osserva! [...] E il risultato di questo esame suona: Vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo. [...] Come faremo allora a spiegare che cos’è un gioco? Io credo che descriveremo alcuni *giuochi*, e poi potremmo aggiungere: ‘questa, e simili cose, si chiamano ‘giuochi’. [...] – Ma questa non è ignoranza. Non conosciamo i confini per ché non sono tracciati» (Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, 48).

correlata con una forma di vita, e così come una cultura ha una serie di dimensioni sia cognitive sia comportamentali, così è anche per la tradizione religiosa.¹⁴

Il cristianesimo, ad es., è un gioco linguistico (ossia una forma di vita)¹⁵ basato sulla grande storia raccontata dalla Bibbia (dalla Genesi all'Apocalisse), incentrata su Cristo crocefisso quale Figlio e dono di Dio all'umanità per la salvezza di chiunque creda.¹⁶ È questa storia che dà forma all'esperienza, non il contrario.¹⁷ Vale a dire: è la lingua (il racconto biblico) che fornisce il codice interpretativo della realtà (l'esperienza cristiana del mondo). Il cristianesimo è la forma di vita di coloro che comprendono il mondo alla luce della grande storia raccontata dalla Sacra Scrittura: uomini e donne che non considerano, ad es., la croce come l'espressione simbolica della loro sofferenza generalmente umana o il Regno di Dio come il simbolo della speranza nell'avvenire. Al contrario, il loro dolore ha senso solo alla luce della croce di Cristo e le loro speranze per l'avvenire hanno la forma del Regno.¹⁸ In questa prospettiva, teologia e dogma non sono verità metafisiche eterne, immodificabili, ma la traduzione teorica, 'di secondo livello', sulle regole di questo gioco linguistico.¹⁹ La Trinità o la cristologia, ad es., sono senz'altro vere e normative, ma solo in senso 'infrasistemico'; ovvero, sono la grammatica del gioco

14 Lindbeck, *La natura della dottrina*, 51.

15 «Secondo il punto di vista che stiamo considerando, la loro [degli enunciati religiosi] corrispondenza con la realtà non è una proprietà che possiedano di per sé o che noi attribuiamo loro, ma è soltanto una funzione del loro ruolo per costruire una forma di vita [...] che corrisponde al Più Importante, alla Realtà ultima» (Lindbeck, *La natura della dottrina*, 88).

16 Pacher, allievo di Lindbeck, parlava di *overarching pattern of the history of salvation* (cf. Placher, *Unapologetic Theology*).

17 «non vi sono esperienze non interpretate o non schematizzate» (Lindbeck, *La natura della dottrina*, 55).

18 «La croce non deve esser vista come una rappresentazione figurativa della sofferenza, né il regno messianico come un simbolo della speranza per l'avvenire; piuttosto, la sofferenza dovrebbe avere forma di croce, e le speranze nel futuro dovrebbero essere messianiche. Più in generale, è la religione esemplificata nella Scrittura che definisce l'essenza, la verità, la bontà e la bellezza, e le esemplificazioni non scritturali di queste realtà devono essere trasformate in figure scritturali. [...] È il testo, per così dire, ad assorbire il mondo, piuttosto che il mondo il testo» (Lindbeck, *La natura della dottrina*, 144).

19 È interessante che Lindbeck attribuisca già a Lutero una simile visione 'cultural-linguistica' della dottrina: «In sum, Luther did not treat his reformatory principles as summaries which substitute for what Bible or traditions says [...]. He believed conceptual redescriptions of the faith were necessary only to correct serious errors in Church teaching and practice» (Lindbeck, «Martin Luther and the Rabbinic Mind», 34).

linguistico fondato sul racconto biblico.²⁰ La *Kirchliche Dogmatik* di Barth, senza saperlo, sarebbe la più ampia espressione (se non altro moderna) di una teologia così intesa.²¹

Non è importante discutere in che senso un simile paradigma favorirebbe il dialogo ecumenico; non è stato questo il punto in discussione nell'ampio – talvolta teso – dibattito che è seguito al libro di Lindbeck. Nemmeno è questa la sede per valutare se Lindbeck abbia ben inteso i suoi maestri, in particolare Barth e Wittgenstein (ai quali si dovrebbe aggiungere san Tommaso d'Aquino, la terza anima di questa teologia).²² Piuttosto, è forse più utile soffermarsi sul ruolo ricoperto dalla Chiesa nella teologia postliberale, non facilmente riconducibile alla classica alternativa tra ecclesiologia alta e bassa. Sia in *The Nature of Doctrine* sia nella raccolta di saggi *The Church in a Postliberal Age*, Lindbeck riconosce che il paradigma da lui proposto presuppone l'esistenza di comunità ecclesiali fortemente coese,²³ composte da donne e uomini competenti nella 'lingua di Cristo', che comprendano il mondo alla luce della narrazione biblica. Mentre il liberalismo rispecchia l'esperienza religiosa del singolo individuo (buddhista, cristiano, islamico o... esistenzialista), il post-liberalismo di Lindbeck considera le comunità religiose alla stregua di 'lingue' o culture che occorre apprendere dall'interno, comprendendo e agendo nel mondo in conformità alla loro coerenza infrasistemica. È facile obiettare che una simile ecclesiologia vagheggia tratti pericolosamente settari, ma il punto in questione, per Lindbeck, è comprendere quale genere di settarismo si prospetti per il futuro delle chiese cristiane:

If this is right, then the crucial question for the future of Christianity is what kind of sectarian form it will assume. Will it be the kind with which we are chiefly familiar, backward looking,

20 Il concetto di 'verità infrasistemica' sarebbe complesso da giustificare in sede filosofica. Hunsinger, «Truth as Self-involving: Barth and Lindbeck», 303-18, definisce correttamente la posizione di Lindbeck come «coherentist»: la verità è concepita più in termini di coerenza infrasistemica che di corrispondenza ad una realtà esterna.

21 «Da un punto di vista più specificatamente teologico, l'enfasi esegetica di Karl Barth sul racconto è stata [...] una delle fonti principali della mia nozione di intratestualità come modo appropriato di fare teologia in maniera compatibile con un'interpretazione cultural-linguistica e una visione regolativa della dottrina» (Lindbeck, *La natura della dottrina*, 165).

22 Lindbeck nutriva dei dubbi soprattutto sulla sua fedeltà a Wittgenstein, che pure sembra la fonte principale del suo ragionamento. Dopo aver enfatizzato l'importanza del filosofo austriaco per la sua prospettiva, aggiunge in parentesi: «seppure in modi che gli esperti di Wittgenstein potrebbero non approvare» (Lindbeck, *La natura della dottrina*, 43).

23 Come nota Lindbeck alla fine del suo saggio, in un mondo scristianizzato come il nostro non si tratta di 'tradurre' la fede cristiana in esperienze psicologiche o esistenziali (supposte) più profonde, secondo il metodo liberale o esperienzial-espressivista, ma di intensificare la catechesi, ossia di rafforzare la competenza linguistica delle comunità cristiane (cf. Lindbeck, *La natura della dottrina*, 161).

fundamentalist and divisive, or will it be more like sectarianism characteristic of the early Church which succeeded in embracing a remarkable variety of social classes, races and interests in an ecumenical and catholic unity? Might the Church perhaps even be a creative minority which, despite a sociologically and politically peripheral status, exerts a quite disproportionate influence on the molding [sic] of the future?²⁴

4 Un'ecclesiologia settaria? Il caso di Hauerwas

Già presente in Lindbeck, dunque, l'ecclesiologia ‘settaria’ è stata enfatizzata da Stanley Hauerwas, teologo moralista texano, forse la voce più brillante e radicale della teologia postliberale. Strutturalmente antico comunque a-sistematico, il suo pensiero è difficile da sintetizzare.²⁵ Ma un punto ricorre con frequenza nei suoi scritti. Gli Stati Uniti d’America, a suo avviso, sono il frutto ambiguo del Protestantismo; in particolare del liberalismo teologico, ossia della convinzione che l’individuo, isolatamente, sia in grado di coltivare la sua fede, al tempo stesso religiosa e civile. Tra la liberal-democrazia americana e il protestantesimo liberale vi sarebbe un nesso tanto storico quanto sistematico. Reinhold Niebuhr sarebbe stato il simbolo vivente di questa convergenza, al tempo stesso grandiosa e tragica nei suoi esiti. Si pensi in particolare alla sua etica teologica; un’‘etica per ognuno’, che non richiede penitenza né conversione (‘tu sei accettato così come

24 Lindbeck, «Ecumenism», 97. Cf. Lindbeck, «The Sectarian Future», 226-42. Andrebbe notato che proprio su questa ecclesiologia ‘settaria’, comunque intesa (ossia non necessariamente nel senso di Weber e Troeltsch), si sono concentrate alcune delle critiche mosse a Lindbeck (e ai suoi discepoli). Cf. Tracy, «Lindbeck’s New Program», e Gustafson, «The Sectarian Temptation». Andrebbe comunque ricordato che il ‘settario’ Lindbeck aveva una visione molto ecumenica della Chiesa, non solo capace di riunire le maggiori confessioni cristiane ma soprattutto di riconciliarsi con Israele nella visione di un unico «people-of-God» (cf. Lindbeck, *The Church in a Postliberal Age*, 155-8).

25 «After Wittgenstein», afferma il teologo in risposta a chi gli chiede un libro sistematico di teologia morale, «I simply don’t even know what it means to write a ‘great book’ on Christian ethics» (Hauerwas, *Sanctify Them*, 8).

sei' sarebbe il suo motivo ispiratore)²⁶, né in generale la partecipazione obbediente al culto ecclesiale. Un'etica pienamente 'democratica', nel senso nordamericano del termine; ma proprio per questo non-cristiana o più precisamente anticristiana. Al contrario, l'etica cristiana è aristocratica. Vale a dire, adatta a pochi, poveri o ricchi che siano; in ogni caso basata sull'esempio d'individui eccezionali, ossia quegli uomini e donne che la Chiesa universale considera santi.

The apocalyptic nature of our faith, its cosmic presumption, reminds us that sainthood is about power. If you are in a struggle - a conflict that engages the forces of the universe - then you need some powerful people at your side. That, of course [...] is exactly how Christians used to think of saints [...] Christians, after all, need protection because the world is ruled by beast-kings who want to destroy all those who are witness to Jesus' triumph over the powers that would falsely rule the cosmos.²⁷

Esser cristiani significa impegnarsi in una comunità che abbia come modello, oltre alla Bibbia, l'esempio dei grandi santi della storia della Chiesa. Una vita, la loro, basata sulla scelta radicale della non-violenza a imitazione di Cristo. Tutto il contrario, dunque, dell'etica per ognuno dell'imperialismo nord-americano, che semplicemente sanziona il peccato rassicurando il peccatore d'esser accolto così com'è, senz'alcun bisogno di conversione. Contrariamente alla più profonda e irrinunciabile convinzione di Niebuhr e del cristianesimo *mainstream*, tra la democrazia liberale e la (vera) chiesa vi è un'opposizione irriducibile.²⁸ Che cos'è dunque il cristianesimo

26 Lo stesso argomento è ribadito con violenza in un sermone diretto in sostanza contro Tillich e la sua concezione del peccato come auto-alienazione. «Sin, as Tillich told us, was not this or that wrong act, but rather sin is the essential alienation of self from self. Sin is separation [...]; grace is the reunion of life with life» (Hauerwas, «You Are Not Accepted», 74). La grazia, per Tillich, diventa una possibilità ontologica inscritta nella natura stessa della nostra esistenza. In altre parole, l'ateismo è inintelligibile già da un punto di vista antropologico. Tillich, in questo modo, porterebbe a compimento il progetto apologetico della teologia moderna. Contro una tale concezione, che qualifica come 'cattiva notizia', Hauerwas ripropone la natura politica del regno di Dio. Definisce la 'teologia dell'essere accettati', o 'dell'io sono OK; tu sei OK', come platonismo che ignora che il Regno di Dio passa attraverso il popolo di Israele, Gesù, la Chiesa. «We generally want grace to be 'You are accepted'. We want grace to be an ontologically possibility that we cannot avoid. We do not want grace mediated by a concrete historical people» (Hauerwas, «You Are Not Accepted», 82). La natura storico-politica del Regno fa sì che la vera domanda sia: «What is the condition of citizenship?» (Hauerwas, «You Are Not Accepted», 78), qual è la legge che dobbiamo apprendere? In ogni caso, «God's grace is not about acceptance; it is about judgment, it is about a kingdom that the world does not want» (Hauerwas, «You Are Not Accepted», 79).

27 Hauerwas, «On the Production», 100-1.

28 Cf. Cerasi, *Verso un'ermeneutica*, 270.

se non una contro-cultura del tutto alternativa al liberalismo e all'individualismo democratico nord-americano? Una forma di vita (cultural-linguistica) fondata sul pacifismo e sul culto del Dio vivente celebrato da Israele e incarnato in Gesù Cristo. Eppure, non troppo paradossalmente, violentissimamente schiarata contro la pretesa liberal-democratica che l'individuo possa crescere religiosamente e costituirsi 'in isolation', ossia senza vivere all'interno di un contesto comunitario coeso.

Non è possibile, in questa sede, una ricostruzione anche solo per sommi capi della teologia di Hauerwas. Sarà sufficiente notare come essa porti alle estreme conseguenze alcuni aspetti della proposta di Lindbeck. Già in *A Community of Character* Hauerwas nega che la Bibbia possa esser letta singolarmente (democraticamente) dagli individui atomisticamente disgregati del liberalismo democratico. Citando Atanasio (ma di fatto facendo suo un assunto caro a un certo nietzschanesimo postmoderno), Hauerwas assume per vero che non esiste un testo in sé, ma sempre interpretato. Ne segue che per comprendere la Bibbia occorre imparare non solo come *leggerla*²⁹ ma prima ancora come *vivere* in conformità con quei testi e con i santi che ad essi hanno informato la loro vita. Citando Atanasio, Hauerwas nota:

For the searching and right understanding of the Scriptures there is need a good life and a pure soul, and for Christian virtue to guide the mind to grasp, so far as human nature can, the truth of God Word. One cannot possibly understand the teaching of the saints unless one has a pure mind and is trying to imitate their life.³⁰

The authority of the Scripture is mediated through the lives of the saints identified by our community as most nearly representing what we are about. Put more strongly, to know what Scripture means, finally, we must look to those who have most nearly learned to exemplify its demands through their lives.³¹

29 A questo scopo, il metodo storico-critico per Hauerwas non è solo inutile ma dannoso. Piuttosto, per comprendere la Scrittura occorre imparare dall'interpretazione che ne diedero i grandi teologi del passato. «I really do not know the 'text' of the Bible well - all my theological formation took place in curricula shaped by Protestant liberalism. Yet such formation was more 'biblical' than I suspected because I now think it an advantage to learn Scripture through the work of Aquinas, Luther, Calvin, Barth, and Yoder» (Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 9).

30 Hauerwas, *A Community*, 36.

31 Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 70.

Al di fuori della Chiesa, purché sia anti-conformista e pacifista, non è possibile comprendere la Bibbia. Messa nelle mani d'un individuo isolato, ossia del cittadino liberal-democratico, verrà inevitabilmente deformata in modo conforme all'ideologia liberal. Non più testimonianza del Dio incarnato in Cristo ma maschera d'una falsa coscienza in ultima istanza satanica e blasfema. L'attacco alla Bibbia liberal-democratica è sferrato soprattutto in *Unleashing the Scripture*, che inizia con questa dichiarazione di guerra:

Most of North American Christians assume that they have a right, if not an obligation, to read the Bible. I challenge that assumption. No task is more important than for the Church to take the Bible out of hands of individual Christians in North America.³²

Per quanto paradossalmente violenta e provocatoria, la tesi è coerente. In mano a individui isolati, ossia cresciuti nell'ideologia liberal-democratica americana, la Bibbia assume un altro significato, conforme a quell'ideologia. Non ci sono fatti ma solo interpretazioni, diceva un filosofo tedesco; tanto meno ci sono testi e significati in sé, perché tutto dipende dalla precomprendione che ne indirizza la lettura. Se questo è vero (non è questa la sede per discuterlo), il significato della Bibbia dipende dal contesto in cui la si legge. Affinché assuma un significato 'cristiano', dev'essere letta e compresa comunitariamente, nel contesto formato da uomini e donne che già facciano parte della *communio sanctorum* di un *Peaceable Kingdom*.

In short, I maintain that the Sermon on the Mount presupposes the existence of a community constituted by the practice of nonviolence, and it is unintelligible divorced from such a community. Or, put as contentiously as I can, you cannot rightly read the Sermon on the Mount unless you are a pacifist.³³

The Sermon does not generate an ethic of nonviolence. But rather a community of nonviolence is necessary if the Sermon is to be read rightly.³⁴

Si potrebbe obiettare che, tra le altre cose, Hauerwas presuppone l'esistenza di un 'vero' o 'giusto' significato della Bibbia, che solo l'imitazione dei santi e la partecipazione a una Chiesa nonviolenta sarebbe in grado di dischiudere. Non si tratterebbe più, allora, di un postmoderno 'conflitto d'interpretazioni' (Ricoeur) ma di

32 Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 15.

33 Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 64.

34 Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 72.

distinguere, nel modo più classico, tra la verità oggettiva del testo e le sue distorsioni. Non è questa la sede per una discussione dell'ermeneutica di Hauerwas. È più importante ribadire quanto abbiamo già notato, ossia che il contesto ecclesiale, anche nel senso strettamente liturgico (s'intenda la celebrazione dell'eucarestia)³⁵, è essenziale affinché la testimonianza biblica possa esser compresa nel suo 'vero significato'. Pur riconoscendosi nella Chiesa metodista, in occasione della festa della Riforma Hauerwas ha tenuto un sermone molto provocatorio su Lc 24 volto a dichiarare l'"insufficienza" della Bibbia, nel senso luterano del *sola Scriptura*.

Yet as we shall see, the story of the Emmaus road makes clear that knowing the Scripture does little good unless we know it as a part of a people constituted by the practices of a resurrected Lord. So Scripture will not be self-interpreting or plain in its meaning unless we have been capable of reading it.³⁶

Così come i discepoli di Emmaus compresero il vero significato dell'Antico Testamento solo grazie alla spiegazione e alla comunione eucaristica col Risorto, altrettanto deve avvenire per ogni cristiano. La Bibbia in sé, che la Riforma riteneva in grado d'auto-interpretarsi (*Scriptura interpres sui ipsius*), è invece illeggibile e incomprensibile al di fuori della visione del mondo e della pratica di vita formate dalla Chiesa e dalla sua tradizione.³⁷ Già Lindbeck aveva chiarito che per esser cristiani non si può far altro che apprendere e vivere la lingua di Cristo all'interno della sua chiesa (presupponendo quanto aveva già chiarito Wittgenstein, ovvero che non è concepibile parlare una lingua strettamente privata). Hauerwas aggiunge che questo è possibile solo partecipando alla vita santificata, ossia radicalmente non-violenta, della Chiesa universale (cattolica) ma non-conformista (anabattista o mennonita).

To be a disciple is to be part of a new community, a new polity, which is formed on Jesus' obedience to the cross. The constitutions of this new polity are the Gospels. The Gospels are not just the depiction of a man, but they are manuals for the training necessary

³⁵ Cf. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 26.

³⁶ Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 49.

³⁷ «When *sola scriptura* is used to underwrite the distinction between text and interpretation, then it seems clear to me that *sola scriptura* is a heresy rather than a help in the Church [...] It assumes that the text of the Scripture makes sense separate from a Church that gives it sense» (Hauerwas, *Unleashing the Scripture*, 27).

to be part of the new community. To be disciple means to share Christ' story, to participate in the reality of God's rule.³⁸

The narrative of scripture [sic] not only 'renders a character' but renders a community capable of ordering its existence appropriate to such stories. Jews and Christians believe this narrative does nothing less than render the character of God and in so doing renders us to be the kind of people appropriate to that character.³⁹

Se non che, per poter leggere adeguatamente i vangeli e in generale la Sacra Scrittura come il racconto autorevole della comunità o del popolo che Dio ha scelto per la propria alleanza, occorre già esser parte di una tale comunità; occorre, insomma, aver già sviluppato una simile *community of character*. Potremmo sbarazzarci di questa strana forma logica liquidandola come *circolo vizioso*; in termini formali: per comprendere correttamente il testo A bisogna far parte della comunità B; ma affinché esista la comunità B e per farne parte bisogna aver già compreso correttamente il testo A. Altri, più benevolmente, potrebbero qualificarla come *circolo ermeneutico*.⁴⁰ A riguardo risulterebbe opportuna un'osservazione di Martin Heidegger, secondo la quale di fronte a un circolo di tal fatta l'unica domanda importante non è se sia viziose o meno ma come si possa entrarvi. La domanda non è oziosa, nemmeno nei termini che stiamo discutendo, perché in ultima istanza riguarda la condizione di possibilità di far parte della Chiesa.

Comunque sia, vi è il fondato sospetto che, posta in questi termini, «la classica idea protestante che la Scrittura possa sfidare e giudicare la tradizione [ecclesiale] è semplicemente un'illusione, perché essa presuppone un accesso immediato al senso della Bibbia che Hauerwas nega in linea di principio».⁴¹ Al di là delle incertezze e talvolta delle idealizzazioni confessionali,⁴² il problema va posto alla radice. È concepibile, in termini wittgensteiniani (presupposti anche da Hauerwas, oltre che da Lindbeck), la riforma d'un qualsivoglia gioco linguistico? È possibile che esso sia sottoposto al confronto critico con un'istanza critica ad esso estrinseca? Vale la pena di

³⁸ Hauerwas, *A Community of Character*, 49.

³⁹ Hauerwas, *A Community of Character*, 67.

⁴⁰ Cf. Cerasi, *Verso un'ermeneutica*, in particolare 442 ss.

⁴¹ Hays, *La visione morale*, 410 (trad. leggermente modificata dall'Autore).

⁴² Scrive Hays: «la logica della sua posizione ermeneutica imporrebbi ad Hauerwas di diventare un cattolico romano. Ma la chiesa cattolica romana sostiene storicamente delle posizioni su importanti temi etici [come la guerra giusta e il ruolo delle donne nella Chiesa] che egli non può accettare»; Hauerwas dovrebbe allora far parte della Chiesa mennonita, tradizionalmente pacifista; d'altro canto «non esiste una tradizione di mennoniti 'della Chiesa alta'» (Hays, *La visione morale*, 413).

ricordare, tra gli altri, il § 124 delle *Ricerche filosofiche*: «La filosofia non può in alcun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio; può, in definitiva, soltanto descriverlo. Non può nemmeno fonderlo. Lascia tutto com'è».⁴³ Qualcosa di analogo sembrerebbe di dover dire anche del rapporto tra la Chiesa e la Scrittura: tutto rimane così com'è. A quali condizioni dunque, *nei termini di una teologia post-liberale*, è possibile che il testo biblico svolga un'istanza riformatrice nei confronti della Chiesa?

5 Hays: l'ecclesiocentrismo di Paolo

Richard Hays, che per anni ha ricoperto con successo la cattedra di Nuovo Testamento, ha preso sul serio la domanda. La sua distanza da Hauerwas, suo collega alla Duke University, su questo punto è esplicita:

Il serio problema concettuale gravante sulla presentazione che Hauerwas fa della Scrittura e dell'etica sta nel sapere come l'esperienza della verità attestata dalla Scrittura, fatta dalla comunità, possa precedere la lettura effettiva della Scrittura fatta dalla comunità. [...] Egli pensa che solo una comunità rispondente alla descrizione datane da Ef 4 può 'usare eticamente' nel modo giusto la Scrittura. Ma come la chiesa diventa una comunità del genere?⁴⁴

Almeno per la tradizione protestante, la Scrittura dev'essere una 'parola esterna' alla Chiesa, senza la quale non sarebbe possibile alcuna riforma. La Chiesa vive del suo rapporto con una Parola che al tempo stesso la fonda e la giudica. Questo, almeno, è ciò che ogni protestante dovrebbe sapere, e Hays fa bene a ricordarlo. Se non che, tra i suoi risultati più brillanti nel campo degli studi neotestamentari va annoverata la forte sottolineatura dell'ermeneutica 'ecclesiocentrica' di san Paolo. Distanziandosi dalla lettura (ad esempio barthiana, per fare un nome caro ai postliberali) radicalmente cristocentrica dell'Apostolo, Hays sostiene che il suo interesse principale, almeno da quanto possiamo scorgere nelle lettere perveniteci, fosse rivolto alla chiesa (e alla cura pastorale) assai più che a Cristo. Studiando l'uso che fa delle Scritture ebraiche, sia nella forma della citazione esplicita sia allusivamente, Hays conclude che «the church - composed of Jews and Gentiles together - come into focus as the goal of God's redemptive action».⁴⁵ Come faranno poi gli evangelisti, specialmente i

43 Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, 69.

44 Hays, *La visione morale*, 411.

45 Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 84.

sinottici, anche in Paolo è presente una lettura tipologica della Bibbia ebraica;⁴⁶ ma mentre nei vangeli l'esegesi figurale è cristocentrica, in Paolo è la Chiesa al centro dell'interesse.

In his reading of the scriptural texts, he rarely seeks messianic prophecies. Rather, his main effort consists in elucidating the way in which the church is prefigured and guided by Scripture: this is why he reads Isaac not as a type of Christ but as a symbol of the Christian community.⁴⁷

Dal punto di vista di Hays, l'Apostolo - che nella sua predicazione ai Corinzi, piuttosto che parole di sapienza, non volle saper nient'altro se non Cristo e Cristo crocifisso (1 Cor 2,2) - nei testi sacri d'Israele non cerca la testimonianza di Cristo ma delle chiese da lui fondate. Nella trasformazione spirituale dei cristiani, nella loro vita comunitaria, si rende finalmente manifesto ('incarnato') il significato dell'alleanza di Dio con Israele. In 2 Corinzi 3, ad es., Mosè non prefigura Cristo (come nei vangeli)⁴⁸ ma l'esperienza dei cristiani di Corinto. «Scripture is rightly read as a word of address to the eschatological community of God's people»⁴⁹ ed ha quindi la Chiesa etno-cristiana, non Cristo, quale vero significato intenzionale. In ultima istanza, è la chiesa la vera 'incarnazione' escatologica del verbo.⁵⁰ «Consequently, if we learned from Paul how to read Scripture, we would read it ecclesiocentrically, as a word for and

46 L'esegesi tipologica o figurale ha una storia relativamente recente ma abbastanza complessa. Nel dibattito novecentesco inizia con Eric Auerbach, che pur non essendo un biblista ma un filologo romanzo, ha mostrato l'importanza della tipologia sia nel Nuovo Testamento (in particolare in Paolo), sia nella patristica latina (Tertulliano e Agostino), sia nel Medioevo (è il caso della Commedia dantesca). Hays torna spesso sul punto. Cf. ad es. Hays, *La Scrittura nei vangeli*, 1: 21 ss. In *Reading Backwards* la definisce, molto semplicemente, in questo modo: «La chiave ermeneutica di questa dialettica intertestuale [praticata dagli evangelisti] è la pratica della lettura figurale: l'individuazione di schemi di corrispondenze inattesi tra eventi o persone precedenti [dell'Antico Testamento] e successivi [nel Nuovo Testamento] in un flusso temporale continuo. Nell'interpretazione figurale gli effetti semantici intertestuali possono fluire in entrambe le direzioni: un testo precedente può illuminare uno posteriore e viceversa» (Hays, *Leggere a ritroso*, 167).

47 Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 131.

48 «In contrast to the Johannine notion that Moses and Isaiah saw Christ and wrote about it (e.g., John 5: 46, 12:41), nothing is said here about a revelation to Abraham of the crucified and risen Christ» (Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 106). Più in generale: «Nel vangelo di Giovanni anche Israele stesso diviene anticipazione figurale di Gesù, il quale si rivela vite vera. Gesù assume in sé tutto ciò che Israele era chiamato a essere» (Hays, *La Scrittura nei vangeli*, 2: 579). Al contrario, in Paolo è la chiesa - la comunità escatologica guidata dallo Spirito - il contenuto delle profezie veterotestamentarie.

49 Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 166.

50 «The enfleshment of the word in the church makes the meaning of Scripture knowable» (Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 168).

about their community of faith».⁵¹ «In short, Paul operates with an ecclesiocentric hermeneutic».⁵²

Come avviene una simile ermeneutica? Quali sono le sue condizioni di possibilità? Diversamente da Hauerwas, Hays accentua la dimensione ‘pneumatica’ piuttosto che quella ecclesiologica. In altre parole, la comprensione dei nessi figurali o metaforici tra l’Antico e il Nuovo Testamento, ossia tra la storia di Israele, l’avvento di Cristo e la formazione delle comunità cristiane, è un atto spirituale.

Only readers made competent by the Spirit can throw back the veil and perceive the sense of Scripture [...] At the same time, readers who do by the aid of the Spirit discover the glory of God in Scripture are necessarily transformed by the experience.⁵³

L’atto spirituale non avviene a tavolino o nelle aule universitarie ma presuppone, e al tempo stesso produce, una trasformazione dell’esperienza.⁵⁴ Tuttavia, senza il confronto con la Scrittura, vale a dire senza lo studio ‘scientifico’ del testo, nella Chiesa non potrebbe prodursi alcuna trasformazione spirituale. Hays, insomma, vorrebbe conservare sia l’approccio carismatico-comunitario alla Bibbia, sia il suo paziente studio scientifico. L’obiettivo è che lo studioso di oggi faccia sua il modo con cui gli scrittori del Nuovo Testamento hanno riconosciuto Cristo (gli evangelisti) o la Chiesa (Paolo) come il vero contenuto delle profezie veterotestamentarie.

Ciò richiede all’interprete un atto immaginativo simile a quello che illuminò gli scrittori neotestamentari; si tratta insomma di «leggere la Scrittura con gli occhi degli evangelisti»,⁵⁵ ossia non con l’intenzione (o la presunzione) ‘storica’ di scovare i fatti

51 Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 184.

52 Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 84.

53 Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 148.

54 «In the new covenant according to Paul, true reading both presupposes and produces the transformation of readers» (Hays, *Echoes of Scripture in the Letters*, 148).

55 Hays, *La Scrittura nei vangeli*, 1: 21.

che starebbero alle spalle del testo.⁵⁶ L'atto del riconoscimento retrospettivo è l'*intellectus spiritualis* [Auerbach], che illuminò Paolo e gli evangelisti e che deve guidare anche il loro interprete odierno. «In questo libro si avanza l'idea che gli autori dei vangeli chiamano a una conversione dell'immaginazione. Si imparerà a leggere la Scrittura nei modi dovuti soltanto se vedere il testo scritturale - e con ciò il mondo - con gli occhi degli evangelisti aprirà la nostra mente e la nostra immaginazione».⁵⁷ Più che di acribia storica, il biblista avrà bisogno d'una maggior confidenza con la storia della letteratura che lo renda capace di «leggere la Scrittura come metafora».⁵⁸

Hauerwas, a dire il vero, non era estraneo al tema; anche a suo avviso l'immaginazione è essenziale alla comprensione della Scrittura e alla teologia morale.⁵⁹ Eppure, non raramente dà l'impressione che la semplice esistenza d'una comunità cristiana fedele sia la condizione necessaria e sufficiente al prodursi dell'atto immaginativo. Nelle pagine di Hays, invece, la ricerca, se non di un metodo, almeno di una 'prassi' immaginativa (non raramente attinta anche dalla storia della letteratura e della critica letteraria) è senz'altro più accentuata. Ciò non toglie che anche nella sua proposta, la chiesa sembra il luogo elettivo (in tutti i sensi del termine) affinché questa prassi immaginativa sia possibile.

56 «La natura congetturale dell'impresa [storico-critica] è quanto mai evidente nei nostri tentativi di elaborare l'immagine di un Gesù spogliato della sua aura divina e delle sue pretese messianiche [...]. In linea di principio sono afflitti da difficoltà metodologiche analoghe i tentativi di quegli studiosi che cercano di dimostrare che in vangeli sono resoconti basati sui fatti di ciò che Gesù fece e disse» (Hays, *La Scrittura nei vangeli*, 1: 30). All'analisi storico critica, Hays oppone un approccio letterario ai Vangeli, sfruttando in particolare le figure della metafora e della metalessi: «La metalessi è la tecnica letteraria di citare o fare ricordare un elemento di testo antesignano, in modo che il lettore possa cogliere il senso della reminiscenza soltanto rammmentando o recuperando il contesto originario dal quale l'elemento proviene e leggendo poi i due testi in confronto dialogico. L'effetto figurativo di un nesso intertestuale del genere sta nei punti di corrispondenza inespressi o velati tra i due testi» (Hays, *La Scrittura nei vangeli*, 1: 37).

57 Hays, *La Scrittura nei vangeli*, 1: 25.

58 Hays, R. *La Scrittura nei vangeli*, 1: 22.

59 Cf. Hauerwas, *Vision and Virtue*. Riferimento comune ad Hauerwas e a Hays, in questo caso, è lo studio di un altro padre nobile della teologia postliberale: David Kelsey, che in un suo libro - sempre citato come autorità quasi indiscutibile - ha mostrato che il lavoro del teologo, anche quando non ne sia cosciente, organizza il proprio uso della Sacra Scrittura sempre basandosi su un giudizio (cf. Kelsey, *Proving Doctrine*).

Bibliografia

- Buonaiuti, E. *Lutero e la Riforma in Germania*. Milano: Dall'Oglio, 1925.
- Cerasi, E. *Verso un'ermeneutica postcritica. L'influenza di Karl Barth sulla teologia postliberale*. Torino: Claudiana, 2009.
- Childs, B.S. *Teologia biblica: Antico e Nuovo Testamento*. Casale Monferrato: Piemme, 1998. Trad. di: *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*. London: SCM Press Ltd, 1992.
- Ferrario, f. «Introduzione». Lutero, M. *Il Piccolo Catechismo. Il Grande Catechismo (1529)*. A cura di f. Ferrario. Torino: Claudiana, 1998, 9-49.
- Frei, H. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in the Eighteen and Nineteen Century Hermeneutics*. New Haven (CT): Yale University Press, 1977.
- Gustafson, J. «The Sectarian Temptation: Reflection on Theology, the Church, and the University». *Proceedings of the Catholic Theological Society*, 40, 1985.
- Hauerwas, S. *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1981.
- Hauerwas, S. *Vision and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection*. Notre Dame (IN): Notre Dame University press, 1981.
- Hauerwas, S. *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1983.
- Hauerwas, S. *Sanctify Them in the Truth. Holiness Exemplified*. Nashville (TN): Abingdon Press, 1988.
- Hauerwas, S. «On the Production and Reproduction of the Saints». Hauerwas, S., *Unleashing the Scripture Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon Press, 1993, 99-104.
- Hauerwas, S. *Unleashing the Scripture. Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- Hauerwas, S. «You Are Not Accepted». Hauerwas, S., *Unleashing the Scripture. Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon Press, 1993, 73-83.
- Hays, R.B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven; London: Yale University press, 1989.
- Hays, R.B. *La visione morale del Nuovo Testamento. Problematiche etiche contemporanee alla luce del messaggio evangelico*. Cinisello Balsamo (Mi): San Paolo, 2000. Trad. di: *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation; A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. San Francisco: Harper, 1996.
- Hays, R.B. *Leggere a ritroso*. Torino: Paideia, 2023. Trad. di: *Reading Backwards. Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness*. Texas: Baylor University Press, 2014.
- Hays, R.B. *La Scrittura nei vangeli*, 2 voll. Torino: Paideia, 2024. Trad. di: *Echoes of Scripture in the Gospels*. Texas: Baylor University Press, 2016.
- Hunsinger, G. «Truth as Self-Involving: Barth and Lindbeck». Hunsinger, G., *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*. Grand Rapids (MI); Cambridge: Eerdmans, 2001, 305-18.
- Kelsey, D. *Proving Doctrine. The Uses of Scripture in Modern Theology*. Harrisburg (PA): Bloomsbury T & T Clark, 1999.
- Lindbeck, G. «The Sectarian Future of the Church». Williams, J.P. (ed.), *The God Experience: Essays in Hope*. New York: Newman, 1971, 8-37.
- Lindbeck, G. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1984.
- Lindbeck, G. «Ecumenism and the Future of Belief». Lindbeck, G., *The Church in a Postliberal Age*. Edited by J.J. Buckley. Michigan; Cambridge (UK): Eerdmans, 2002, 91-105.

- Lindbeck, G. «Foreword to the German Edition of The Nature of Doctrine». Lindbeck, G., *The Church in a Postliberal Age*. Edited by J.J. Buckley. Michigan; Cambridge (UK): Eerdmans, 2002, 196-200.
- Lindbeck, G. «Martin Luther and the Rabbinic Mind». Lindbeck, G. *The Church in a Postliberal Age*. Edited by J.J. Buckley. Michigan; Cambridge (UK): Eerdmans, 2002, 21-37.
- Lindbeck, G. «Reminiscences of Vatican II». Lindbeck, G. *The Church in a Postliberal Age*. Edited by J.J. Buckley. Michigan; Cambridge (UK): Eerdmans, 2002, 10-20.
- Lindbeck, G. *The Church in a Postliberal Age*. Edited by J.J. Buckley. Michigan; Cambridge (UK): Eerdmans, 2002.
- Lindbeck, G. *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*. Torino: Claudiana, 2004. Trad. di: *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Louisville (KY): John Knox Press, 1984.
- Meeks, W. *The Moral Word of the First Christians*. Philadelphia: Westminster University Press, 1986.
- Pecknold, C.C. *Transforming Postliberal Theology. George Lindbeck, Pragmatism and Scripture*. London; New York: T&T Clark International, 2005.
- Placher, W.C. *Unapologetic Theology. A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*. Louisville (KY); Westminster: Jhon Knox Press, 1999.
- Tracy, G. «Lindbeck's New Program for Theology». *Proceedings of the Catholic Theological Society*, 40, 1985, 15-29.
- Wittgenstein, L. *Ricerche Filosofiche*. Torino: Einaudi, 1999. Trad. di: *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Basil Blackwell, 1953.

