

Taking and Denying

Challenging Canons in Arts and Philosophy

edited by Giovanni Argan, Maria Redaelli, Alexandra Timonina

Uno scandalo nello scandalo L'Apocalisse come eccezione nel canone neotestamentario

Ermanno Antonioli

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The textual canon of the New Testament established by the Church is usually regarded as the model *par excellence* of a canon's strict coherency and normativity. Nonetheless, what is explored here is that this archetypal model of a canon carries in itself an almost irresolvable problem of *incoherency*, constituted by the *Book of Revelation*. Thus, the aim of this contribution is firstly to show why this book represents a remarkable exception in the New Testament canon for its genre, content and tone (§§ 1, 2); and secondly to underline the reasons and the implications of its acceptance in the canon (§ 3).

Keywords Canon. Dogma. Prophecy. Apocalypse. Christianity.

Sommario 1 Canone e dogma nel Nuovo Testamento. – 2 L'eccentricità dell'Apocalisse. – 3 L'inclusione dell'Apocalisse nel canone come neutralizzazione della Gnosi. – 4 Conclusioni.

1 Canone e dogma nel Nuovo Testamento

L'archetipo del concetto di 'canone', come ognuno sa, è la raccolta di testi che costituisce il Nuovo Testamento e che i fedeli assumono come autentica e veridica parola di Dio. Non che altre religioni non abbiano un *corpus* di testi sacri quale riferimento fondamentale: ma se in queste il 'canone' è venuto formandosi attraverso la lenta accumulazione di materiali e tradizioni, nel cristianesimo la sua stabilizzazione è stata oggetto di discussioni esplicite



Edizioni
Ca' Foscari

Quaderni di Venezia Arti 4

ISBN [ebook] 978-88-6969-462-2 | ISBN [print] 978-88-6969-463-9

Open access

Published 2020-12-22

© 2020  Creative Commons 4.0 Attribution alone

DOI 10.30687/978-88-6969-462-2/004

e spesso di veri e propri conflitti.¹ È dunque in ambito cristiano che all'idea di canone vengono ad associarsi stringenti principi di normatività e coerenza: vale a dire, i criteri della 'canonicità' stabiliscono esplicitamente e inequivocabilmente cosa è 'dentro' e cosa è 'fuori' dai confini dell'ortodossia. Già il confronto con la letteratura veterotestamentaria, al riguardo, è eloquente. I testi che la costituiscono articolano fondamentalmente la vicenda dell'Alleanza tra il popolo d'Israele e Dio, e sono stati composti lungo un estesissimo lasso di tempo, accumulandosi in un lento processo di sedimentazione che non ha visto sorgere conflitti e discussioni di rilievo. Anche le non poche incongruenze tra molti dei loro passi, dovute alla differente epoca di stesura dei diversi libri, sono state comunque trattate come irrilevanti: nel momento in cui il *corpus* dei testi sacri è anzitutto memoria storico-culturale ed espressione identitaria,² i criteri della stringente coerenza teologica vengono a trovarsi in secondo piano.

Ben altrimenti stanno le cose col Nuovo Testamento, che non raccoglie più la vicenda del popolo eletto ma si rivolge universalisticamente all'umanità. La validità del testo sacro non può più fondarsi *sic et simpliciter* sul suo radicamento in una tradizione specifica, per cui, come nel caso della Bibbia, la fede e l'appartenenza al popolo d'Israele finivano per essere un'unica cosa: la fede nella parola di Dio è ora oggetto di un impegno personale, di una 'decisione esplicita'. M. Buber sottolinea a questo riguardo come il «tipo di fede» (*Glaubenweise*) dell'ebraismo sia caratterizzato dall'identificazione di comunità di fede e popolo, per cui l'uomo «si trova» in un rapporto di fede in quanto «è in prima istanza membro di una comunità». La fede testimonia dunque anzitutto l'«appartenenza» a tale comunità, di cui il testo sacro è l'«autocoscienza»; nel cristianesimo invece l'uomo «si

1 Il cristianesimo è la prima religione che metta a tema esplicitamente la questione dell'ortodossia e di una formalizzazione definitiva dei contenuti della fede, di un *Credo* che stabilisca cosa è conforme all'annuncio cristiano e cosa non lo è: esigenza assente nelle religioni arcaiche e in un certo senso anche in quella veterotestamentaria, nelle quali l'adesione ai contenuti della religione è pressoché tutt'uno con la condivisione dell'orizzonte culturale cui essa appartiene. L'universalismo che caratterizza il cristianesimo (vedi *infra*), invece, lo spinge a esplicitare l'adesione alla fede fondandola su basi dogmatiche, cioè sulla definizione precisa dei suoi contenuti, che il fedele è chiamato ad accettare attraverso una decisione individuale. Ne consegue una radicalizzazione dell'«istanza di verità» caratteristica del monoteismo, la cui preoccupazione fondamentale è la distinzione del vero dal falso in ambito religioso; non potendosi riferire semplicemente a una tradizione culturale condivisa, com'era nello scenario veterotestamentario, il cristianesimo fonda invece l'ortodossia sulla base di una precisa canonizzazione dei testi, i cui criteri e le cui implicazioni vengono esplicitati e possono quindi venire discussi, come testimoniano appunto i dibattiti dogmatici dei primi secoli.

2 È in questo senso che Jan e Aleida Assmann guardano al Vecchio Testamento come a un esempio paradigmatico di 'mnemostoria', un complesso inestricabile di rammemorazione storica e di costruzione dell'identità culturale (cf. Assmann, Harth 1991; Assmann 1992).

converte» con una presa di posizione individuale in favore delle indimostrabili verità di fede (Buber 1950, 57). Tale presa di posizione deve però rivolgersi a un messaggio coerente e univoco: e perciò la distinzione tra la genuina parola di Dio e l'apocrifa viene messa a tema dal cristianesimo con una radicalità precedentemente sconosciuta.

È in questo scenario che emerge la figura del 'dogma'. Esso non significa soltanto l'affermazione di verità di fede indiscutibili per i fedeli, rispetto alle quali ogni deviazione sarà qualificata come 'eresia', ma più precisamente che tali verità di fede sono date per sempre e in termini definitivi, non suscettibili di revisione né di aggiunta: perciò il dogma viene definito *depositum fidei*. Ciò non si deve semplicemente al carattere lapidario con cui la religione cristiana afferma i propri contenuti, ma al suo peculiare carattere di 'compiimento' (Quinzio 1978, 151). Nelle altre religioni del libro la tensione è tutta rivolta al futuro, a una promessa messianica ancora da compiersi. Nel cristianesimo invece l'evento decisivo 'è già avvenuto', con la vicenda terrena dell'Incarnazione di Dio in Cristo. Il dogma, la sistemazione canonica di un contenuto di fede ormai compiutamente rivelato e che si tratta di proteggere dal proliferare delle interpretazioni, sopravanza così la 'profezia', intesa come comunicazione del volere di Dio, che nel giudaismo e nell'*Islām* dà voce all'aspettativa escatologica ancora insoddisfatta. Gli *Atti degli apostoli*, non a caso, valorizzano il 'carisma evangelico' - la scelta cosciente per la fede e la sua testimonianza - assai più che il 'carisma profetico'. Quest'ultimo riveste un ruolo dimidiato, come capacità di cogliere i 'segni dei tempi', ma non certo di farsi portatore di una rivelazione che è già stata compiutamente annunciata; e perciò, specie a partire dalla predicazione paolina, molto di più vale conquistare nuovi fedeli all'annuncio evangelico che abbandonarsi alle esperienze estatiche della profezia.

2 L'eccentricità dell'*Apocalisse*

Al suo primo apparire, dunque, il cristianesimo si pensa come compimento pressoché realizzato della storia della Salvezza e come approdo ormai definitivo della tensione escatologica. Quando Cristo muore sulla croce si lacera il velo che nel tempio di Salomone celava il Santo dei Santi, fino a quel momento luogo inaccessibile della manifestazione di Dio:³ ciò significa che la mediazione tra gli uomi-

3 Il Santo dei Santi (ebr. *Qodesh ha-Qodashim*) era l'area più sacra del tabernacolo del tempio, contenente le tavole della Legge (1 Re 8, 9) e luogo della manifestazione di Dio attraverso la sua voce o la sua gloria. Costantemente inaccessibile, si apriva esclusivamente al gran sacerdote durante la festa di *Yom Kippur*.

ni e Dio, fino a quel momento amministrata nel culto, non ha più raggio d'essere. L'ordine sacro, l'articolazione del rapporto tra uomo, Dio e mondo, viene spezzato dalla vicenda cristologica. Il senso ultimo dell'Incarnazione è appunto l'unità di Dio e dell'uomo, dell'eternità e del tempo: anche il mondo dunque non è più separato da Dio, e non occorre più un ordine sacro che amministri il rapporto tra i due. Perciò Paolo scrive come se il tempo attuale fosse già pienamente quello dell'escatologia in cui la liberazione dalla morte e dal peccato realizzata dalla resurrezione di Cristo è già conquistata per tutti i fedeli: «O morte, dov'è la tua vittoria? O morte, dov'è il tuo pungiglione?» (1 Cor. 15, 55); ed effettivamente le prime comunità cristiane erano persuase che i loro membri non sarebbero andati incontro alla morte, ma sarebbero entrati direttamente nel Regno dei Cieli. Benché questa convinzione trovasse ben presto un'amara smentita, l'idea che l'escatologia fosse di fatto già compiuta dalla vicenda cristologica rimase un pilastro del primo cristianesimo.

Come avviene dunque che il canone neotestamentario giunto fino a noi si concluda con un libro, l'*Apocalisse* di Giovanni, testo di incerta redazione e datazione, che sembra porsi in aperta contraddizione con i caratteri del canone stesso che abbiamo finora considerato? Innanzi tutto, che l'ultima parola della rivelazione sia lasciata alla profezia dell'*Apocalisse* implica che l'evento decisivo debba ancora compiersi. Le centralità dell'Incarnazione e della vicenda cristologica risulta così alquanto relativizzata, e con essa il carattere di 'compimento' del cristianesimo di cui si è detto più sopra. È dunque il suo carattere profetico a fare dell'*Apocalisse*, scrive S. Quinzio, «un libro scandaloso» - si potrebbe dire uno scandalo dentro lo scandalo, visto che già Paolo, con una celebre formula arrivata fino a Kierkegaard, parlava dell'Incarnazione come di uno *skandalon* per ogni sapienza mondana.

La profezia apocalittica non corrisponde nemmeno al ruolo dimidiato che il carisma profetico si vede riconosciuto in ambito cristiano, tanto da proclamarsi nuova, fondamentale e conclusiva rivelazione di Dio (1, 1) per bocca del suo apostolo prediletto (1, 1; 1, 4; 1, 9). Il principale ostacolo all'inclusione del testo giovanneo nel canone è stato proprio questo profetismo apocalittico, che ne fa «un libro scandalosamente ebraico, incomprensibile al di fuori dei continui riferimenti all'Antico Testamento e alla letteratura extra-biblica, e profondamente repellente per i palati greci» (Quinzio 1976, 244).⁴

⁴ È da ricordare come l'ambiente culturale greco, in cui pure la prima predicazione cristiana ebbe a radicarsi maggiormente, mostrasse un deciso scetticismo verso le eredità veterotestamentarie del Vangelo, specie per quanto riguarda la *naïveté* delle promesse escatologiche e della resurrezione dei morti. Vedi ad esempio l'episodio in cui Paolo racconta all'Aeropago di Atene come Cristo abbia sconfitto la morte, e si trovi accolto dai motteggi dell'uditorio (At. 17, 32).

L'*Apocalisse* sembra stare interamente nell'alveo di quella letteratura veterotestamentaria strettamente legata alla tradizione ebraica, ben altrimenti che i testi evangelici con il loro orizzonte universalistico. Alla tradizione ebraica appartiene infatti

[il] più miserabile e da sempre disprezzato genere di libri profetici: i libri apocalittici, così angustamente giudaici, così evidentemente dettati dal bisogno di sostenere la delusione di un popolo di deboli calpestati promettendogli vicinissime, e sempre fallite, rivincite. (Quinzio 1976, 245)

Non solo le sue radici storiche e culturali, ma lo stesso linguaggio della profezia pare lontanissimo dagli atteggiamenti tipici del Nuovo Testamento: il tono fiammeggiante e settario, la proliferazione di simboli e numerologie artificiose che «hanno l'apparenza di racchiudere in sé la chiave di tutto» ma che infine «non offrono molto di più del disperato bisogno di salvezza che li ha suscitati» (245). Soprattutto, una concezione della salvezza pervasa della concretezza tipica del Vecchio Testamento⁵ assai più che dal carattere 'spirituale' cristiano, quale si trova enfatizzato soprattutto nel Vangelo giovanneo; una concretezza che rende la lontananza della salvezza tanto più disperante. Perciò la visione dell'*Apocalisse* ha i caratteri di una liturgia celeste, più ebraica che cristiana, di cui gli eventi terreni sono il pallido riflesso. Ma ciò confligge con la fondamentale implicazione dell'Incarnazione, per cui nel momento in cui Dio si fa uomo la storia terrena si rivela effettivo scenario della storia della salvezza, non una sua ombra; la liturgia celeste della profezia apocalittica, invece, tende a porre la soteriologia in uno scenario trascendente che deve compensare l'iniquità del mondo secolare.

3 L'inclusione dell'*Apocalisse* nel canone come neutralizzazione della Gnosi

A dispetto di queste patenti incongruenze con i criteri del canone neotestamentario l'*Apocalisse* vi è stata tuttavia ammessa; e questo molto tardivamente, al prezzo di vivaci discussioni e senza che le incongruenze rispetto al resto del *corpus* evangelico venissero realmente smussate. A forzare questa inclusione però non è stata tanto una discussione teologica quanto, per così dire, il progredire stesso degli

⁵ Nei libri più antichi della Bibbia il favore di Dio si manifesta anzitutto come prosperità materiale delle tribù di Israele; è in seguito alla cattività babilonese che l'oscurarsi dei destini terreni del popolo eletto stimola l'emergere del profetismo con la sua tensione escatologica, e più in generale l'idea di una remunerazione oltremondana che ripari i torti prodotti dall'ingiustizia che ormai si ritiene regni sulla terra.

eventi. Per un verso infatti la Chiesa cristiana ha dovuto fare i conti ben presto col fatto che il mondo continuasse a sussistere senza andare incontro alla catastrofe apocalittica ma nemmeno mostrandosi redento dalla morte e dal peccato; per un altro verso questa stessa situazione, già imbarazzante in sé, poteva favorire l'imporsi di culti concorrenti, primo fra tutti la Gnosi, complesso sincretico orientato a un radicale dualismo tra Dio e il mondo e alla condanna di quest'ultimo come regno del male e del peccato. Si trattava dunque di giustificare la perdurante esistenza del mondo e al tempo stesso di togliere terreno all'atteggiamento radicalmente antimondano della Gnosi. Il vantaggio delle dottrine gnostiche stava infatti nella radicale coerenza del loro atteggiamento negativo rispetto al mondo: separando nettamente il dio creatore dal Dio di salvezza, totalmente trascendente, l'escatologia gnostica poteva proiettarsi interamente nell'aldilà, senza doversi assumere alcuna responsabilità per il male del mondo - questione che invece investiva il cristianesimo, per il quale il mondo era pur sempre creazione provvidenziale dello stesso Dio di salvezza.

Il cristianesimo fa allora propria l'escatologia apocalittica non già per assumere una disposizione rigidamente antimondana, analoga a quella gnostica, bensì proprio per neutralizzare questo atteggiamento. Il cristianesimo non aveva interesse né modo di sposarlo: da un lato per il carattere provvidenziale della creazione e dall'altro perché la centralità dell'Incarnazione, come sottolinea H. Blumenberg, aveva già prodotto una «storicizzazione dell'escatologia»: in Paolo, il battesimo garantisce l'assoluzione davanti al tribunale divino già prima che il Giudizio abbia luogo; e nel Vangelo di Giovanni il Giudizio stesso è già avvenuto, sì che il credente è già in possesso della salvezza della vita e nella vita (Blumenberg 1966, 229). Tuttavia la continua dilazione della fine dei tempi poneva la questione del destino del mondo, prigioniero dell'ambivalente concezione che lo voleva al tempo stesso regno del male e del peccato, destinato ad essere sostituito dal Regno di Dio, e creazione provvidenziale inscritta nel disegno salvifico. In questo senso l'ammissione dell'*Apocalisse* nel canone avvenne nel segno di una giustificazione dell'esistenza del mondo più che di una sua condanna: l'escatologia non era più l'oggetto di «un'attesa rivolta al futuro e che cerca in esso il proprio appagamento» (50), ma il termine ultimo la cui dilazione veniva accordata come grazia. In questo modo il cristianesimo cercava un equilibrio tra la redenzione già operata da Cristo con la sua venuta e l'escatologia che avrebbe portato tale redenzione al suo compimento definitivo; e nel momento stesso in cui additava un Regno ancora di là da venire poteva sviluppare un «nuovo conservatorismo del cosmo» (137), per cui nel volgere di pochi secoli si passò dal pregare per un'accelerazione della fine dei tempi al pregare per la sua dilazione.

Gran parte degli sforzi della teologia cristiana dei primi secoli è volta a questa neutralizzazione della Gnosi; e non a caso quasi tutte

le dottrine da essa giudicate eretiche rivelano una traccia gnostica, nel senso di una propensione all'escatologia e al dualismo radicale tra mondanità e oltremondanità molto più pronunciata che nel cristianesimo della Chiesa. A questo riguardo, è indicativo che il tratto saliente di queste eresie - da quella ariana (IV secolo) a quella catara (X-XIV secolo) - sia dato da un impianto monofisita. Negando la doppia natura di Cristo e ammettendone, secondo i casi, esclusivamente quella umana o divina, queste eresie rigettavano la conseguenza capitale dell'Incarnazione, l'intreccio di escatologia e storicità mondana; e così potevano disporsi all'attesa della fine del mondo senza essere compromesse in alcun modo col mondo stesso. La strada intrapresa dalla Chiesa, con il difficile equilibrio tra giustificazione del mondo e promessa della sua fine, risultava inevitabilmente meno coerente di queste dottrine eretiche, tanto da richiedere continui aggiustamenti; ma d'altro canto l'accettazione della centralità dell'Incarnazione, rispetto alla quale non sarebbe stato concepibile cedere, non consentiva alternative.

Un ulteriore depotenziamento dell'escatologia poté realizzarsi grazie all'individualizzazione dell'escatologia, che trova nella teologia di Agostino le proprie premesse. Nel *De libero arbitrio* il male del mondo viene ricondotto non già alla natura in sé di quest'ultimo ma alla colpa umana, all'uso perverso che nel peccato gli uomini fanno della loro libertà. Il dualismo che la Gnosi poneva tra il mondo e Dio viene così trasferito, nel *De civitate Dei*, nell'opposizione tra i 'due regni' metafisici, i due orientamenti morali che distinguono gli eletti dagli abietti. Questo spostamento dell'attenzione sulla responsabilità individuale degli uomini consentì la messa in secondo piano della questione cosmologica, per la quale un equilibrio definitivo era difficile a trovarsi: il Giudizio, specie durante il Medio Evo, finì così per venire gradualmente rappresentato, più che come compimento del tempo e del mondo, come giudizio individuale che avrebbe atteso ciascuno dopo la propria morte. L'individualizzazione dell'escatologia non poté tuttavia costituire una soluzione soddisfacente e definitiva: il problema della valutazione e del destino del mondo restava inevaso, per quanto venisse ricompreso nell'opposizione tra i 'due regni'; e la sfida gnostica, più che vinta, veniva trasferita nell'interiorità del fedele.

4 Conclusioni

L'*Apocalisse* rappresenta un caso strano all'interno del canone del Nuovo Testamento; ma questo caso strano non è una mera curiosità filologica. Che tra i libri di questo canone sia l'unico profetico e che si discosti enormemente per contenuto e stile da tutti gli altri potrebbe anche ritenersi irrilevante, un semplice accidente; ma questa sua posizione disarmonica è in effetti la spia di un conflitto fatale che ha attraversa-

to il cristianesimo lungo tutta la sua storia, quello tra escatologia apocalittica da un lato e conservazione e giustificazione del mondo dall'altro. Imperniandosi sull'Incarnazione, infatti, il cristianesimo afferma al tempo stesso il carattere provvidenziale del mondo, inteso come creazione divina inscritta nella storia della salvezza, e l'esito escatologico in cui la dimensione mondana viene completamente superata.

Il percorso attraverso cui questa contraddizione si è fatta vieppiù lacerante è piuttosto evidente: il cristianesimo è entrato in scena affermando il proprio carattere di 'compimento' della storia della salvezza, dunque ponendosi come irruzione dello scenario escatologico ultimo; il cosmo ha però continuato a sussistere senza che la redenzione potesse ritenersi effettivamente compiuta. L'orizzonte escatologico ha così cominciato a farsi sempre più lontano, e occorre che ciò non segnasse il mero fallimento dell'annuncio cristiano; ed è a questo punto che l'*Apocalisse* viene ammessa tra i testi canonici. La sua profezia non viene intesa come espressione di una pura e semplice maledizione del mondo che attende la sua distruzione e l'instaurazione del regno di Dio - com'era per le apocalissi gnostiche -, ma come prospettiva dell'esito ultimo che investe di senso il tempo che la precede. Questo tempo dell'attesa non è infatti un intervallo vuoto, in cui la promessa della salvezza può solo farsi più labile, bensì è il 'tempo della prova', in cui l'azione umana diventa attivamente partecipe della storia della salvezza. A dispetto della sua base apocalittica, l'esito di questo processo è una giustificazione e rivalutazione del mondo, che si costituisce definitivamente come 'storia', cioè come scenario autentico e decisivo di ogni evento.⁶ È dunque l'ammissione dell'*Apocalisse* nel canone neotestamentario a consentire il 'nuovo conservatorismo del cosmo' e ad arginare il radicale atteggiamento antimondano delle eresie di stampo gnostico.

È da questo articolato processo che sorgono i tentativi esegetici di «risolvere e dissolvere il contenuto dell'*Apocalisse* nella generalissima affermazione dell'eterno tranquillizzante possesso della storia da parte di Dio», come sottolinea Quinzio; ma a dispetto di que-

⁶ Su questo tema ha insistito particolarmente K. Löwith (1949), il quale afferma che la nozione di 'storia' quale comunemente la intendiamo - dunque come svolgersi secolare degli eventi lungo una direzione temporale lineare - abbia origine proprio nell'escatologia cristiana. Mentre nel mondo antico il primato del tempo ciclico della natura faceva sì che la nozione di tempo storico fosse circoscritta a poche generazioni e agli eventi di cui si poteva avere testimonianza diretta, l'escatologia cristiana orienta l'intero fluire del tempo lungo un percorso lineare, la 'storia universale', volto all'esito ultimo della salvezza. Il tempo storico si trova così investito di un 'senso' prima sconosciuto, perché ogni evento assume uno specifico significato in rapporto a tale esito ultimo. Questa struttura, secondo Löwith, si sarebbe conservata nelle filosofie della storia, anche di matrice non esplicitamente cristiana, che intendono la storia come investita di un senso a partire dal quale leggerne i singoli avvenimenti; e più in generale in ogni concezione che guarda alla storia secondo un modello lineare del tempo e la ritiene lo scenario decisivo delle vicende dell'uomo e del mondo.

ste interpretazioni nell'*Apocalisse* continua a parlare anche la voce della profezia, per cui quel dominio, lungi dall'essere già garantito, «è il frutto della vittoria che deve ancora riportare l'agnello insieme ai suoi fedeli (Ap. 19, 6)» (Quinzio 1976, 247). E infatti la perdurante ambiguità tra la prospettiva escatologica e il conservatorismo del cosmo è rimasta la faglia su cui pressoché ogni eresia, ogni riforma e ogni nuova interpretazione si sono costituite. I conflitti e le discontinuità maggiori della storia del cristianesimo hanno preso corpo proprio nello iato tra il canone evangelico e l'eccezionalità dell'*Apocalisse*. L'archetipo del canone *par excellence*, dal quale ci aspetteremmo radicale coerenza e compattezza, rivela così di portare in seno una contraddizione non risolvibile, che gli impedisce di costituirsi come una struttura definitivamente omogenea e chiusa, quale dovrebbe risultare il coerente *depositum fidei* che ambisce ad essere; ma è proprio questa inestirpabile contraddizione che, senza risolversi ma al contrario riproponendosi su piani sempre nuovi, ha costantemente agito la vicenda bimillenaria del cristianesimo.

Bibliografia

- Assmann, A.; Harth, D. (Hrsgg) (1991). *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Assmann, J. (1992). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Blumenberg, H. (1966). *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Trad. it.: *La legittimità dell'età moderna*. Genova: Marietti, 1992.
- Buber, M. (1950). *Zwei Glaubenweisen. Mit einem Nachwort von David Flusser*. Zürich: Manesse Verlag. Trad. it.: *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1995.
- Löwith, K. (1949). *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press. Trad. it.: *Significato e fine della storia*. Milano: Comunità, 1972.
- Quinzio, S. (1976). *Un commento alla Bibbia. IV. Sulle Lettere di Paolo, le Lettere cattoliche e l'Apocalisse*. Milano: Adelphi.
- Quinzio, S. (1978). *La fede sepolta*. Milano: Adelphi.

