

NOTES ET DISCUSSIONS

Libri cristiani

La questione della novità decisiva dello strumento utilizzato dai cristiani per la diffusione della loro religione, il codice rispetto al rotolo, e della precocità di questo utilizzo, sono oggetto di una revisione originale e approfondita da parte di Roger Bagnall.

In una pubblicazione scaturita da una serie di conferenze tenute alla *École des Hautes Études* di Parigi, Bagnall mette in radicale discussione una serie di presupposti, in parte largamente condivisi tra gli studiosi che finora si sono interessati al dibattito¹. La rivisitazione dei problemi giunge particolarmente benvenuta per il rigore con cui questi sono affrontati e per la spregiudicatezza dell'approccio che ispira lo studioso nella sua ricerca. In sintesi la tesi forte sviluppata da Bagnall è questa: il ruolo dei cristiani nella storia dello sviluppo del *codex* come nuova tipologia di materiale librario è stato sopravvalutato e, più in generale, non è stato adeguatamente valutato il ruolo dei libri nella società antica².

Il primo di questi fraintendimenti scaturisce, a giudizio di Bagnall, da un doppio ordine di presupposti che richiedono di essere nuovamente testati nella loro fondatezza: il livello di diffusione del cristianesimo in Egitto tra II e III secolo, in genere sovrastimato, e la fragilità degli elementi che hanno indotto molti studiosi a proporre una datazione alta i primi papiri contenenti parti di testo del Nuovo Testamento. Bagnall aveva già affrontato il tema del livello di cristianizzazione dell'Egitto quando aveva studiato i papiri egiziani per identificare la percentuale di persone con nomi cristiani identificabili: su questi dati aveva ricostruito una plausibile curva della cristianizzazione dell'Egitto³. Questo tipo di indagine, che ha l'indubbio merito di sottrarsi a un certo inevitabile impressionismo cui si

1. *Livres chrétiens antiques d'Égypte*, Genève, 2009 (= *Early Christian Books in Egypt*, Princeton, 2009). In merito si veda anche Ewa WIPSZYCKA, «Books, Literacy and Christian Communities, or How to Make Papyrological Data Legible? On Two Recent Books by Roger S. Bagnall», *JJP* 40 (2010), p. 249-266.

2. In proposito importanti considerazioni si possono trovare in un'altra pubblicazione di R. BAGNALL: *Everyday Writing in the Graeco-Roman East*, Berkeley - Los Angeles, 2011.

3. «Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt», *BASP* 19 (1982), p. 105-124.

incombe in valutazioni quantitative non sorrette da dati sicuri, è stato fatto proprio e ulteriormente sviluppato da un sociologo, Rodney Stark, in un libro le cui tesi sono apprezzate da Bagnall al punto da farne lo studio di riferimento per la questione⁴.

Alla revisione critica dei criteri di datazione, su base paleografica, dei papiri neotestamentari sono dedicati i primi due capitoli del libro di Bagnall. Questa è la parte in cui la competenza papirologica di Bagnall è più decisamente chiamata in causa e, nello stesso tempo, viene a confrontarsi con la tradizione degli studi di filologia neotestamentaria che, in particolare negli ultimi decenni, hanno tenuto conto della novità rappresentata dal numero sempre crescente di papiri contenenti luoghi del Nuovo Testamento. In realtà, contrariamente a quanto ci si potrebbe attendere, a fronte dei 127 papiri catalogati che contengono parti del Nuovo Testamento, che vanno da grandi codici a piccoli frammenti di testo, i contributi effettivi per la ricostruzione del testo originario risultano tutto sommato secondari, malgrado il tentativo di elevarne l'autorità attraverso una datazione talvolta problematicamente alta. La sfida per ricerca del testo primitivo del Nuovo Testamento rimane dunque aperta malgrado le acquisizioni papiracee sorprendentemente numerose degli ultimi decenni⁵. I papiri, dunque, non sembrano apportare elementi di radicale novità a livello testuale⁶.

Il sano, solido approccio di Bagnall, che nel secondo capitolo è particolarmente severo nei confronti degli argomenti svolti da Thiede, in un articolo pubblicato 1995⁷, a favore di una datazione alta del frammento papiraceo di Matteo del Magdalen College di Oxford (il libro da lui pubblicato l'anno successivo insieme a M. D'Ancona, *Eyewitness to Jesus*, è da lui definito *a parody of a work of academic popularization*)⁸, ha il merito di restituire quadri cronologici più affidabili come base di discussione.

La questione della datazione dei papiri e del loro contributo per la ricostruzione del testo del Nuovo Testamento non esaurisce però il problema. A prescindere dalle parti di Vangeli o di altri scritti che conservano, infatti, i papiri

4. R. STARK, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, 1996. R. Stark, che si presenta come sociologo, e non come storico né come studioso del Nuovo Testamento, dichiara di aver puntato nel suo libro a *better theories* e a *more formal methods of analysis* (p. XII). R. Bagnall vede nel IV secolo il momento della rapida cristianizzazione dell'Egitto (tra il 313, quando i cristiani sarebbero stati circa il 20% della popolazione e la fine del secolo quando sarebbero arrivati a ca. l'80%) basandosi sul tasso di incorporazione nel formulario onomastico egiziano standard di nomi di derivazione biblica o comunque cristiana.

5. Cf., da ultimo, il bilancio di Ch. E. HILL - M. J. KRUGER, «In Search of the Earliest Text of the New Testament», in Ch. E. HILL - M. J. KRUGER (ed.), *The Early Text of the New Testament*, Oxford, 2012, p. 1-22.

6. *No new substantial variants* sono apportate dai nuovi papiri secondo E. J. EPP, «The Significance of the Papyri for Determining the Nature of the New Testament Text in the Second Century: a Dynamic View of Textual Transmission», in W. L. PETERSEN (ed.), *Gospel Traditions in the Second Century*, Notre Dame, 1989, p. 101.

7. «Papyrus Magdalen Greek 17 (Gregory - Aland P⁶⁴). A Reappraisal», *ZPE* 105 (1995), p. 13-20.

8. A p. 48.

sono documenti che meritano considerazione come prodotti di scrittura che possono suggerire una forma di standardizzazione. Due elementi colpiscono in modo particolare: la scelta costante del *codex* (solo P²² è un rotolo) e il ricorso costante ai cosiddetti *nomina sacra* (un uso scrittorio assai peculiare, che sembra essere precedente a tutti i manoscritti pervenuti)⁹, presuppongono una uniformità che ha indotto a parlare di «cattolicità» nei primi manoscritti evangelici, una cattolicità intesa come connotativa di collaborazione cooperativa e non come uniformità gerarchica, e, comunque, di una «cultura della standardizzazione»¹⁰. La possibilità che già nella seconda metà del II secolo pratiche testuali convenzionali, quando si predisponavano copie di dimensioni standard di Vangeli canonici, fossero radicate presso i cristiani «cattolici» appare quanto meno seducente. E va tenuta presente l'ulteriore possibilità che i primi manoscritti cristiani siano dei fedeli indicatori del livello sociale della comunità che li produce.

Una caratteristica, in particolare, deve essere considerata: un manoscritto letterario di II-III secolo contiene di regola molto più testo di un coevo manoscritto cristiano (poco meno del doppio di righe) e adotta la cosiddetta *scriptio continua*, che è una tecnica impegnativa per il copista non meno che per il lettore. I codici cristiani, al contrario, presentano vari segni intesi a evidenziare unità di senso oppure i punti in cui il lettore doveva fermarsi brevemente. Nel loro insieme appaiono denotare uno sforzo coerente e non occasionale di facilitare il compito del lettore essendo il loro scopo primario presumibilmente quello di trasmettere il testo in quanto tale senza pretese estetiche¹¹. Il punto è decisivo anche per Bagnall che chiude il suo libro (cap. 4) chiedendosi come i cambiamenti che hanno influenzato il contenuto dei libri e le modalità della lettura possano aver anche influito sul passaggio dal rotolo al codice.

In proposito va peraltro ricordato come in uno studio innovativo di qualche anno fa sui libri e i lettori cristiani Harry Gamble avesse mostrato come la produzione, non meno della copiatura, la diffusione, la lettura dei testi rappresentasse una componente di primo piano nell'attività dei primi cristiani¹².

Bagnall nel terzo capitolo del libro ha una serie di stime articolate sui presunti costi di allestimento di copie di testi nel secondo e nel terzo secolo: come termine di comparazione è particolarmente utile l'indicazione che compare nell'*Edictum de pretiis* diocleziano in cui il prezzo massimo per un *quaternionio* che misuri un piede quadrato è fissato in 40 denarii. Nello stesso Editto il valore del grano è stimato in 100 denarii il moggio. Data l'equivalenza in Egitto di 10 moggi per 3 artabe di

9. Cf. L. HURTADO, *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids, 2006, p. 95-134.

10. Sc. CHARLESWORTH, «Indicators of 'Catholicity' in Early Gospel Manuscripts», in *The Early Text of the New Testament*, *op. cit.* (n. 5), p. 37-48.

11. Cf. L. HURTADO, «Manuscripts and the Sociology of Early Christian Reading», in *The Early Text of the New Testament*, *op. cit.* (n. 5), p. 49-62. Per il coevo mondo librario classico, con le sue differenti aspettative di pubblico, cf. W. A. JOHNSON, *Readers and Reading Culture in the High Empire. A Study of Elite Community*, Oxford, 2010.

12. H. Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven, 1995 (discuto dell'edizione italiana del libro, pubblicata da Paideia a Brescia nel 2006, in *RSI* 119 [2007], p. 385-394).

grano questo significa che un'artaba valeva 8 *quaterniones* e 1/3. Dal momento che con il solido costantiniano nel IV secolo di regola si potevano acquistare 8 artabe di grano ne consegue che, con un medesimo esborso, ci si poteva procurare 66 *quaterniones*. La conclusione di Bagnall è che ci fossero più cristiani nel terzo secolo rispetto al secondo in condizioni di potersi permettere copie di testi, così come è provato dal maggior numero di manoscritti cristiani che risale al III secolo.

Il quarto capitolo del libro affronta la questione decisiva della preferenza dei cristiani per il *codex* e il loro decisivo contributo per il suo successo finale. Il II secolo, per quanto modestissima sia la quantità di testo preservata dai manoscritti per i quali una datazione così alta sia quanto meno plausibile (la situazione è un po' migliorata per gli anni a cavallo tra II e III secolo dopo la pubblicazione, tra il 1997 e il 1999, dei voll. LXIV, LXV e LXVI dei papiri di Ossirinco), è considerato in genere il periodo decisivo per la redazione definitiva dei testi neotestamentari e la loro diffusione. Ma già nella seconda metà del I secolo si dovette avvertire la necessità di una diffusione delle lettere scritte da Paolo che possedevano un'autorevolezza tale da renderle testi di riferimento anche al di fuori delle comunità cui erano precipuamente indirizzate. Si tratta di un elemento non secondario, anche a fronte, da una parte, della tendenza, che si registra attualmente negli studi, a considerare le prime comunità cristiane particolarmente adatte allo studio e alla produzione di testi scritti per esigenze di culto e, dall'altra, il carattere distintivo, specifico della prima età cristiana in cui ampio è il ricorso a lettere a scopo di informazione e di predicazione.

La questione del supporto fisico di trasmissione dei testi cristiani è strettamente connessa a questa. La diffusione e il successo del cristianesimo coincide, innegabilmente, con un cambiamento fondamentale nella tipologia libraria, vale a dire il passaggio dal libro avvolto (il rotolo), tipico del mondo greco-romano, al libro in fogli (il codice). I libri a rotolo (*volumina*), erano di papiro sino alla tarda età romana quando a prevalere fu la pergamena, certamente superiore al papiro per durata ma meno facile da lavorare e meno adatta per una produzione su larga scala. Se si prende come termine di confronto il periodo che va dal I al III secolo, a fronte del persistente predominio del rotolo nel mondo greco-romano e ebraico, non vi è dubbio che i libri cristiani siano in netta prevalenza costituiti da codici.

Bagnall segnala opportunamente come nel *corpus* dei papiri, tutti greci, facenti parte la cosiddetta «Biblioteca tebana di magia», si registri una linea di demarcazione evidente tra il IV secolo (o la fine del III) e il periodo precedente: prima di quest'epoca tutto è su rotolo, dopo tutto è su papiro. Dal momento che i manuali di magia non erano letteratura, ma dei prodotti dei templi egiziani, questo passaggio implica, con ogni probabilità, una privatizzazione della magia, l'acquisizione dei libri da parte di un individuo o di una famiglia.

Bagnall è ovviamente consapevole di come un distacco così netto dall'uso corrente da parte cristiana sia un fenomeno che non appare facilmente spiegabile, consapevolezza che induce a formulazioni viepiù prudenti anche da parte di studiosi in linea di principio propensi ad attribuire ai cristiani il merito decisivo. E' bene tener presente che il libro a fogli di pergamena cuciti insieme (il codice) non era sconosciuto nel mondo classico anche se, apparentemente, era per lo più utilizzato come qualcosa di simile al nostro quaderno di appunti, per uso personale

e pratico. A taccuini di questo genere allude probabilmente san Paolo che, nella *II lettera a Timoteo* (4, 13), chiede al suo interlocutore di portare con sé non soltanto il mantello che ha dimenticato nella Troade ma anche «i libri e in particolare le *membranae*» (si tratta verosimilmente di una traslitterazione greca del termine latino)¹³.

Abbiamo in realtà indizi significativi di come all'inizio dell'età imperiale si incominciasse a manifestare interesse per l'impiego di un codice, di pergamena o di papiro, per la trascrizione in forma permanente di opere letterarie. Per una serie di componimenti poetici di Marziale, scritti verso la fine del I secolo d.C., si presuppone che essi siano scritti in forma di codice. In un caso, in particolare, Marziale annuncia l'avvenuta pubblicazione di una nuova edizione delle sue poesie nella forma di codice pergameneo, una veste che le rende meglio fruibile per quanti le volessero leggere in viaggio e dà anche l'indicazione del libraio a cui ci si poteva rivolgere (*Epigr.* I, 2,3).

Il codice offriva, evidentemente, alcuni vantaggi, a cominciare dal risparmio di materia scrittoria dal momento che, a differenza del rotolo, sul quale si scriveva di regola su una sola faccia, vi si poteva scrivere su entrambe le facce della pagina. Il codice, inoltre, risultava meglio maneggevole dal momento che poteva essere tenuto con una sola mano o appoggiato su un leggio e conteneva una quantità superiore di testo.

Bagnall si esprime in termini molto netti non solo sull'origine romana del *codex*, riconosciuta invero anche da altri studiosi¹⁴, in quanto sviluppo dall'uso di tavolette di legno legate insieme e impiegate per prendere appunti, ma anche sulla rilevanza quanto a funzione sociale e ideologica delle tavolette nel mondo romano quali strumenti di informazione sicura e certificata. A sostegno di questo argomento si rifà agli argomenti sviluppati in un libro recente di Elizabeth Meyer dal quale risulta come diffuso fosse l'uso delle tavolette nel I secolo e frequente la riunione di due o tre di loro¹⁵.

13. *Notebook* traduce the Revised English Bible; si tratta di «brogliacci di seconda qualità» secondo G. CAVALLO, «Libro e pubblico alla fine del mondo antico», in G. CAVALLO (ed.), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma - Bari, 1989, p. 112. Cf. anche E. Crisci, «I più antichi manoscritti greci della Bibbia. Fattori materiali, bibliologici, grafici», in P. CHERUBINI (a cura di), *Forme e modelli della tradizione manoscritta della Bibbia*, Città del Vaticano, 2005, p. 1-31 (con riferimento a Quint., *Inst. Or.*, X, 3, 31-32, prima sicura menzione di un taccuino in pergamena). Secondo T. C. SKEAT («“Especially the Parchments”. A Note on 2 Timothy IV, 13», *JThS* 30 [1979], p. 173-177), si tratterebbe di veri e propri libri in forma di codice. *Contra*: B. VAN ELDEREN, «Early Christian Libraries», in J. L. SHARPE, K. VAN KAMPEN (ed.), *The Bible as Book: the Manuscript Tradition*, London, 1998, p. 45, che considera questo il primo accenno a una biblioteca cristiana e vede nei βιβλία di cui è questione nel passo il riferimento a codici o a rotoli di buona qualità rispetto ai quali le *membranae* sarebbero state di particolare pregio (μάλιστα).

14. Cf., tra gli altri, H. Y. GAMBLE, *op. cit.* (n. 12), p. 50-53; G. CAVALLO, «Libro e pubblico...», *cit.* (n. 13), p. 112 (origine occidentale). Il contributo di G. Cavallo offre una nitida sintesi delle questioni aperte.

15. E. A. MEYER, *Legitimacy and Law in the Roman World. Tabulae in Roman Belief and Practice*, Cambridge, 2004.

A giudizio di Bagnall, anche in considerazione di un decreto del senato del 61 d.C. che, regolandone l'impiego, dimostrerebbe l'importanza crescente che l'élite attribuiva all'impiego di tavolette di questo genere in atti ufficiali, sembra logico vedere nell'espansione progressiva del codice una manifestazione di romanizzazione, della diffusione, cioè, degli usi e delle tecnologie romane attraverso l'Impero. In altri termini, a giudizio dello studioso americano, se il *codex* può essere considerato come un indicatore del grado di *romanitas* dei primi cristiani, ne consegue che conviene uscire dal presupposto che tende a collocare il mondo del cristianesimo primitivo in un contesto greco, più o meno isolato da influenze romane.

Queste considerazioni di Bagnall sono importanti. Resta tuttavia da spiegare, come lui stesso riconosce, la ragione per la quale le prime comunità cristiane abbiano utilizzato il codice in forma pressoché esclusiva già nel II secolo, dunque almeno un secolo prima di quando il suo impiego cominciò a generalizzarsi. In verità la piena equiparazione del *codex* al rotolo come supporto idoneo a certificare la validità di atti quali testamenti e lasciti sembra aver guadagnato strada abbastanza lentamente e solo per analogia funzionale. Ulpiano, che cita l'opinione di un giurista di I secolo, Gaio Cassio, identifica ancora all'inizio del III secolo il libro con il rotolo (*volumen*): riconosce, peraltro, che anche i *codices* devono essere inclusi nella definizione legale di *libri* anche se non sono, a rigore, *volumina* (*Dig. 32, 52 praef.*). Un passo in avanti nella piena equiparazione è compiuto, peraltro, subito dopo da Paolo per il quale *libri* non sono più solo i *volumina* di papiro ma ogni genere di scrittura che sia contenuto in qualcosa (*Sent. 3, 6,87*). A questo punto il codice ha il suo pieno riconoscimento anche se è lungi dall'essere il materiale scrittorio più diffuso al di fuori delle comunità cristiane¹⁶.

Non sembra, alla fine, che si possa risolvere la questione solo come una svolta esclusiva di natura tecnico-pratica (a prescindere dal fatto che il ricorso al codice non era così semplice e scontato come si è soliti pensare) ma riconoscere che l'adozione del codice per i testi cristiani implica una svolta di natura culturale che attende di essere chiarita¹⁷.

Non è forse un caso se oggi si cerca di trovare una spiegazione all'uniformità di tipo librario che le Scritture presentano rinunciando all'idea di evoluzione a favore di quella di autorità, presupponendo, cioè, un centro dotato di prestigio sufficiente da essere in grado di introdurre tali innovazioni e di imporle in generale al mondo cristiano. E' la via scelta da Roberts e Skeat che hanno pensato a Gerusalemme e ad Antiochia. Bagnall, a sua volta, fa propria la successiva

16. Cf. C. H. ROBERTS - T. C. SKEAT, *The Birth of the Codex*, Oxford, 1988, p. 30-32; St. EMMEL, «The Christian Book in Egypt. Innovation and the Coptic Tradition», in *The Bible as Book ...*, *op. cit.* (n. 13), p. 35-43.

17. E' un punto che R. Bagnall riconosce alla fine del libro con riferimento agli importanti, per quanto irrisolti, interrogative posti da L. HURTADO, *The Earliest Christian Artifacts ...*, *op. cit.* (n. 9), p. 80-83. A meno che non si sottoscriva quanto sostenuto da G. N. STANTON (*Jesus and the Gospels*, Cambridge, 2004), che parte dal presupposto che i discepoli di Gesù facessero uso di vari tipi di taccuini che avrebbero creato l'esigenza di materiali scrittori più stabili, i codici per l'appunto, per la trascrizione permanente degli scritti sacri: *Once Christian scribes discovered how useful the 'page' format was, it very quickly became the norm for copies of Paul's letters and of the Gospels, and for Christian copies of scriptures* (p. 190).

proposta di Skeat¹⁸, che ha pensato a Roma, a condizione di accettare una datazione alla fine del II secolo (in particolare di P.Ryl. 457) dei papiri egiziani neotestamentari.

Resta aperta la possibilità suggerita da Gamble e accolta da Hurtado, secondo il quale una svolta così importante può essersi realizzata per una serie di concause, anche occasionali, ma il mutamento decisivo può essersi prodotto solo a seguito dell'autorità religiosa accordata a un testo cristiano particolarmente autorevole, diffuso per la prima volta sotto forma di codice¹⁹. Egli pensa che questo privilegio sia stato riservato, non ai Vangeli, che sino all'inizio del II secolo non avevano conseguito una reputazione consolidata rispetto ad altri testi scritti, ma alle lettere di Paolo. Un Vangelo era inoltre sufficientemente breve da poter esser contenuto in un rotolo di normale lunghezza. Alla base della scelta del codice per le epistole paoline ci sarebbe potuta essere una motivazione di carattere pratico: l'edizione delle lettere di Paolo alle sette chiese avrebbe richiesto un rotolo di una lunghezza approssimativa di circa 24 metri, più del doppio di quella massima dei rotoli greci e più del triplo di quella che si può ritenere normale. Un rotolo di tale lunghezza appare inconcepibile per un testo, come quello delle epistole paoline, che richiedeva di essere consultato di frequente. Nell'ipotesi di Gamble *the adoption of the codex by early Christianity was neither circumstantial nor arbitrary, but a careful decision based upon the advantages of the codex for the text at hand*²⁰.

I vantaggi derivavano, dunque, dal poter far rientrare tutte le lettere in un unico libro oltre che dal rendere più agevoli i rimandi o, per meglio dire, l'accesso casuale rispetto a quello sequenziale normale nell'utilizzo del rotolo.

C'è un'ulteriore considerazione di Gamble che merita interesse. A prescindere dal fatto che la prima edizione delle epistole paoline sia stata scritta su un codice e che l'autorità di quella raccolta sia valsa o meno come modello, è probabile che nel primo cristianesimo si sia iniziato a impiegare i codici per raccogliere testi della letteratura giudaica. L'uso cristiano del codice sarebbe stato così congruente con la sua funzione originale di taccuino, in quanto raccoglitore non di testi continui ma di *testimonia*, di *excerpta*. In altri termini si può supporre che, date le funzioni pratiche del codice anche quando questo era portatore di un testo completo, non è immaginabile che esso sia passato direttamente dallo status di taccuino a quello di libro. E' ipotesi suggestiva di Gamble che quello che aveva cominciato ad essere un taccuino, o poco più, acquisisse la dignità di libro sia pure con precipue finalità pratiche e che quindi, alla fine potesse sostituire il rotolo per tutti gli usi cui questo era destinato²¹. I primissimi libri cristiani rientrerebbero in questa fase evolutiva intermedia dello status del codice, a cavallo tra la fine del I e l'inizio del II secolo d.C.

18. «The Origin of the Christian Codex», *ZPE* 102 (1994), p. 263-268.

19. *Op. cit.* (n. 12), *spec.* p. 58-66. *Contra*: G. N. STANTON, *op. cit.* (n. 17), p. 167-169; E. J. EPP, «The Codex and Literacy in Early Christianity and at Oxyrhynchus: Issues raised by Harry Y. Gamble's *Books and Readers in the Early Church*», *Critical Review of Books in Religion* 10 (1997), p. 15-37, che attribuisce piuttosto come fattore di svolta verso il codice la sua adozione come il tipo di «libro», contenente testi importanti, che i capi cristiani portavano con sé nella loro missione evangelizzatrice.

20. *Op. cit.* (n. 12), p. 63.

21. *Op. cit.* (n. 12), *spec.* p. 64-66.

Alla fine rimane un aspetto, se si vuole di natura psicologica oltre che generalmente culturale, che attende spiegazione. Il rotolo di papiro, che doveva essere srotolato per essere letto, rappresentava di per sé un simbolo di formalità, di solennità e, quindi, indirettamente, di valore letterario e/o scientifico. La scrittura su pagine piatte implicava inevitabilmente un carattere di provvisorietà, essendo in prevalenza quella riservata agli appunti e alle note di lettura. Si deve spiegare, cioè, come mai la nuova religione abbia fatto propria una tecnologia libraria di per sé di valore secondario come strumento di diffusione del proprio messaggio. Una ulteriore possibilità è che determinante possa essere stata la volontà di distacco dalla tradizione ebraica: il codice poté forse valere non solo a segnare la distanza della Chiesa emergente dalle sue origini nella religione di Israele ma, soprattutto, a dare evidenza a come i suoi testi fondamentali fossero una sorta di stenografia sacra, una trascrizione vivente dell'esperienza apostolica, presa direttamente dalle labbra dei primi testimoni ²².

Se davvero al cristianesimo si può attribuire il porre in essere di significative «differenze» rispetto ai valori e agli usi del mondo antico ²³, tra queste ci fu senza dubbio anche quella relativa alla sfera libraria, dal momento che il passaggio dal rotolo al codice può, a buon diritto, considerarsi, «la più grande rivoluzione nella storia del libro prima della stampa» ²⁴. La preferenza accordata al formato del codice fu significativamente accompagnata da una serie di elementi visivi che suggeriscono anche gli ambienti cui i testi erano destinati, quali una scrittura dai caratteri più grandi, il ricorso a forme elementari di punteggiatura e a segni diacritici, a spaziature o lettere ingrandite per evidenziare unità di senso. È dunque immaginabile che le caratteristiche dei manoscritti cristiani, oltre alla peculiare evoluzione che conosce l'uso epistolare in cui prevale la finalità pratica, siano riconducibili alla eterogeneità e alla pluralità di figure sociali che si ritrovavano a operare nelle prime comunità di aderenti alla nuova religione ²⁵.

Arnaldo MARCONE

22. Cf. E. DUFFY in *NYRB* 54, 5 (29.3.2007).

23. R. MACMULLEN, «What Difference Did Christianity Make?», *Historia* 35 (1986), p. 322-343 = *Id.*, *Changes in the Roman Empire*, Princeton, 1990, p. 142-155.

24. Così G. CAVALLO, *op. cit.* (n. 13), p. 83.

25. L. HURTADO, «Manuscripts ...», *cit.* (n. 11).