

Dal rotolo al codice. I risvolti ermeneutici del contenente sul contenuto

di *Silvio Barbaglia*

INTRODUZIONE

La scelta del presente convegno di rivolgere l'attenzione al libro biblico, inteso quale referente diretto di un atto di lettura, invita la riflessione a concentrarsi sulla relazione specifica che si instaura tra il testo biblico ed suo lettore. Va subito precisato il campo di indagine per evitare di interpretare la proposta che verrà abbozzata nell'ambito dei molteplici approcci metodologici al testo biblico. Il livello entro il quale si colloca la presente ricerca non appartiene tanto al dibattito relativo alle metodologie esegetiche, generalmente catalogate in «diacroniche» e «sincroniche»,¹ quanto piuttosto alla dimensione fondamentale, finora poco studiata, relativa alla concezione di opera letteraria – con caratteristiche di sacralità – delineata rispettivamente dalle tradizioni ebraica e cristiana.

La problematica, a ben vedere, non si confina dunque entro un dibattito sulla legittimità di una strumentazione metodologica, quanto piuttosto richiama all'attenzione quelle dimensioni ermeneutiche fondamentali che obbligano a ripensare l'opera quale frutto di un processo e, nel contempo, impongono una rivisitazione della stessa nel rispetto profondo dei suoi caratteri originari. In altre parole, rivolgere la propria attenzione alla problematica del 'lettore' e della 'lettura' della Bibbia significa porre a tema le figure stesse del lettore, del testo e della relazione che intercorre tra queste due grandezze.

Il presente contributo costituisce il testo della relazione tenuta dall'autore nell'ambito del convegno «Lettore e lettura della Bibbia», organizzato a Trento dal Centro per le Scienze Religiose nei giorni 26-27 maggio 1999.

¹ La letteratura è vastissima e gli approcci interpretativi si sono moltiplicati in questi ultimi decenni. Per un'introduzione e una discussione teorica della problematica rimandiamo a: J. BARTON, *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, London 1984; H. SIMIAN - YOFRE (ed), *Metodologia dell'Antico Testamento*, Bologna 1994; W. STENGER, *Metodologia biblica*, in «Giornale di teologia», 205, Brescia 1991; P.R. NOBLE, *Synchronic and Diachronic Approaches to Biblical Interpretation*, in «Journal of Literature and Theology», VII (1993), 2, pp. 133-148; L. JONKER, 'Text' in a *Multidimensional Exegetical Approach*, in «Scriptura», 46 (1993), pp. 100-115; E. DYCK (ed), *The Act of Bible Reading. A Multidisciplinary Approach to Biblical Interpretation*, Downers Grove 1996; J.C. DE MOOR (ed), *Synchronic or Diachronic? A debate on Method in Old Testament Exegesis*, Leiden - New York - Cologne 1995.

Pur riconoscendo la disponibilità, la fruizione e l'apertura potenziale di qualsiasi testo ad ogni lettore, concretamente, esistono impedimenti, scelte o progetti impliciti che condizionano, ostacolano e predeterminano l'incontro tra gli estremi dell'atto di scrittura e di lettura:² tra questi vogliamo prendere in considerazione quello dell'autocoscienza documentata da un testo, in specie dal testo biblico, di progettare un tipo di lettore qualificato in virtù dell'appartenenza alle tradizioni ebraica o cristiana. L'apertura o la chiusura ad un orizzonte ampio di lettori dipende anzitutto e concretamente dal controllo che viene fatto di esso: mentre al lettore contemporaneo la circolazione e l'approdo ad un testo appare un dato acquisito, grazie alla disponibilità di esso sul mercato librario, per il lettore antico, il quadro culturale imponeva valutazioni molto diverse.³ L'analisi della figura del lettore richiederebbe

² Sono molteplici, distribuiti nella forma stessa del testo o nella fisionomia del lettore. Pensiamo ad esempio alla problematica del codice linguistico non conosciuto dal lettore, della distanza materiale di un testo e la sua inaccessibilità, la vastità del contenuto testuale delle biblioteche e il suo inutilizzo quando mancano lettori interessati; sul fronte del lettore, dunque, intervengono molteplici aspetti che coadiuvano l'incontro con il libro oppure lo ostacolano. La nostra attenzione pertanto non è rivolta a questi o ad altri fattori di interferenza tra testo e lettore, quanto al progetto di lettore 'implicito' al testo biblico stesso nel suo diverso posizionamento entro la tradizione ebraica o cristiana.

³ Per quest'ordine di problemi cfr. Th. BIRT, *Das Antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur mit Beiträgen zur Textgeschichte des Theokrit, Catull, Properz und anderer Autoren*, Berlin 1882; Th. BIRT, *Die Buchrolle in der Kunst. Archäologisch-antiquarische Untersuchungen zum antiken Buchwesen*, Leipzig 1907; A. BLANCHARD (ed), *Les débuts du Codex. Actes de la journée d'étude organisée à Paris les 3 et 4 juillet 1985 par l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne et l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, Brepols - Turnhout 1989; H. BLANCK, *Das Buch in der Antike*, München 1992; L. CANFORA, *Le biblioteche ellenistiche*, in G. CAVALLO (ed), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Bari 1993³, pp. 3-28; L. CANFORA, *Totalità e selezione nella storiografia classica*, Bari 1972; G. CAVALLO (ed), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*; G. CAVALLO (ed), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma - Bari 1975; 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 1977², pp. 81-132 e pp. 149-162; G. CAVALLO, *Scuola, scriptorium, biblioteca a Cesarea*, in G. CAVALLO (ed), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, pp. 65-78; G. CAVALLO, *Testo, libro, lettura*, in G. CAVALLO - P. FEDELI - A. GIARDINA (edd), *Lo spazio letterario di Roma Antica. Volume II. La circolazione del testo*, Roma 1989, pp. 307-341; D. DIRINGER, *The Biblical Scripts*, in P.R. ACKROYD - C. F. EVANS (edd), *Cambridge History of the Bible, 1: From the Beginnings to Jerome*, Cambridge 1970, pp. 11-29; J.K. ELLIOTT, *Manuscripts, the Codex and the Canon*, in «Journal for the Study of the New Testament», 63 (1996), pp. 105-123; P. FEDELI, *Biblioteche private e pubbliche a Roma e nel mondo romano*, in G. CAVALLO (ed), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, pp. 29-64; P. FEDELI, *I sistemi di produzione e diffusione*, in G. CAVALLO - P. FEDELI - A. GIARDINA (edd), *Lo spazio letterario di Roma Antica*, pp. 343-378; H.Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven - London 1995; J. VAN HÆLST, *Les origines du Codex*, in A. BLANCHARD (ed), *Les débuts du Codex*, pp. 13-35; L. HOLTZ, *Les mots latins désignant le Livre au temps d'Augustin, ibidem*, pp. 105-113; T. KLEBERG, *Commercio librario ed editoria nel mondo antico*, in G. CAVALLO (ed), *Libri, editori e pubblico*, pp. 25-80 e pp. 140-149; L. KOEP, *Das Himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*, Bonn 1952; M. McCORMICK, *The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style*, in «Scriptorium», 39 (1985), pp. 150-158; B.M. METZGER, *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Greek Paleography*, New York - Oxford 1981; I.M. RESNICK, *The Codex in Early Jewish and Christian Communities*, in «Journal of Religious History», 17, 1992, pp. 1-17; L.D. REYNOLDS - N.G. WILSON, *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford 1991³; C.H. ROBERTS - T.C. SKEAT, *The Birth of the Codex*, Oxford 1985; J.M. ROBINSON, *On the Codicology of the Nag Hammadi Library*, in J.-É. MÉNARD (ed), *Les Textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-24 octobre 1974)*, Leiden 1975, pp. 15-31; J.M. ROBINSON, *The Construction of the Nag Hammadi Codices*, in M. KRAUSE (ed), *Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib*,

anzitutto lo studio – grazie alla documentazione disponibile – dei sistemi di produzione, di diffusione, di pubblicazione e raccolta dei testi nell'antichità e, in seconda battuta, l'individuazione dell'identità stessa del lettore in relazione ad un testo specifico, nel nostro caso, il testo biblico. È evidente che ogni epoca ha prodotto figure diverse e distinte di lettori con linee di tendenza differenziate. Lo scopo dell'indagine è quello di rivolgere l'attenzione anzitutto all'«atto di lettura»⁴ del testo biblico, intendendo con quest'espressione non tanto lo studio delle ripercussioni estetiche, pragmatiche o emozionali dello stesso sul lettore,⁵ quanto piuttosto una ricerca ed individuazione di quei tratti posti in essere dal testo biblico stesso capaci di guidare il lettore nell'atto di lettura. A fronte di una concezione prevalentemente rivolta al protagonismo e alla determinazione del lettore in relazione alla lettura di un testo, vogliamo qui rintracciare dei segnali che facciano emergere dal testo biblico stesso una specie di *vademecum*, una guida entro la trama dello scritto. Questa guida prende forma non solo in virtù del tessuto interno del

Leiden 1975, pp. 170-190; C. SIRAT, *Le livre hébreu dans les premiers siècles de notre ère: la témoignage des textes*, in A. BLAMCHARD (ed), *Les débuts du Codex*, pp. 115-124; T.C. SKEAT, *Irenaeus and the Four-Gospel Canon*, in «Vetus Testamentum», 34, (1992), 2, pp. 194-199; T. C. SKEAT, *Roll Versus Codex – A New Approach?*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», (d'ora in poi «ZPE»), in 84 (1990), pp. 297-298; T.C. SKEAT, *The Length of the Standard Papyrus Roll and the Cost-Advantage of the Codex*, in ZPE, 45 (1982), pp. 169-175; T.C. SKEAT, *The Oldest Manuscript of the Four Gospels?*, in «New Testament Studies», 43 (1997), pp. 1-34; T.C. SKEAT, *The origin of the Christian Codex*, in ZPE, 102 (1994), pp. 263-268; T.C. SKEAT, *The Use of Dictation in Ancient Book Production*, London 1956, pp. 179-208; E.G. TURNER, *Actes du XV^e Congrès International de Papyrologie (Bruxelles – Louvain, 29août – 3 septembre 1977)*. Première Partie. The Terms Recto and Verso. The Anatomy of the Papyrus Roll, Bruxelles 1978; E.G. TURNER, *I libri nell'Atene del V e IV secolo a.C.*, in G. CAVALLO (ed), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*, pp. 3-24 e pp. 135-140; E.G. TURNER, *The Typology of the Early Codex*, Pennsylvania 1977; K. WEITZMANN, *Illustrations in Roll and Codex. A Study of the Origin and Method of Text Illustration*, Princeton 1970; C. WENDEL, *Der Thoraschrein im Altertum*, Halle (Saale) 1950; C. WENDEL, *Die griechisch-römische Buchbeschreibung verglichen mit der des vorderen Orients*, Halle (Saale) 1949.

⁴ Assumiamo l'espressione «atto di lettura» dall'opera di W. ISER, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976; trad. it. *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*, Bologna 1987; si veda anche la versione inglese, *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore 1978, sulla quale è stata condotta la traduzione italiana. L'opera è finalizzata a spostare l'attenzione dalla *Rezeptionstheorie* [teoria della ricezione], tipica della Scuola di Costanza, alla *Wirkungstheorie* [teoria della risposta estetica]. L'utilizzazione dell'espressione da parte nostra non comporta necessariamente l'assunzione della semantica dell'espressione proposta dall'autore che con quell'opera l'ha circoscritta e resa famosa. A scanso di equivoci, dichiariamo subito di non appartenere alla linea del «Reader-Response-Criticism», inteso come investimento teorico eccessivo sulla figura del 'lettore'. Certo nel «Reader-Response-Criticism» la dimensione della lettura rimane centrale, ma fondamentalmente osservata dalla prospettiva innovatrice e creatrice del soggetto leggente. Lo studio degli effetti prodotti dall'atto di lettura sul lettore, nel «Reader-Response-Criticism» non è normalmente preceduto da uno analogo che individui nel testo i segnali istruttivi per il percorso della lettura. Mentre questo approccio appartiene e deriva fondamentalmente da un'estetica letteraria, l'altro, più attento ai segnali oggettivi emergenti dalla configurazione testuale, è compreso, per lo più, in una retorica letteraria, intesa quale arte dell'articolazione di strategie di composizione del senso. La nostra posizione si muoverà prevalentemente in questa seconda direzione, non per trascurare la prima, ma solo per ricomprenderla, successivamente, entro un progetto che vorremmo fare emergere anzitutto dalla relazione tra testo e lettore, prima ancora che tra lettore e lettura.

⁵ Per questi approcci, cfr. la bibliografia citata in G. PERINI, *Le domande di Gesù nel vangelo di Marco. Approccio pragmatico: ricorrenze, uso e funzioni*, Milano 1998, pp. 139-143.

testo biblico, ma, ancor prima, nella relazione con la tradizione che lo ha trasmesso e consegnato: è una guida il cui progetto emerge dalla collocazione dello scritto entro quell'intenzionalità originaria documentata dalla stretta relazione genetica tra testo e propria tradizione interpretativa. Con queste precisazioni vorremmo evitare di schierarci quali partigiani di un'esegesi storico-critica o sincronica. Il tipo di proposta che ci accingiamo a delineare ci pare irriducibile agli uni e agli altri, poiché l'obiettivo della ricerca non ha una finalità di ricostruzione storica (sensibilità che guida gli approcci letterari di carattere storico-critico) e neppure uno scopo di individuazione sincronica di un testo di riferimento quale quello reso disponibile dell'edizione critica o diplomatica del libro biblico. L'approccio, pur nella sua brevità, vorrà mostrare la possibilità di un itinerario alternativo, certamente più lungo e complesso di quello storico-critico e di quello sincronico, ma più rispettoso della pluralità entro la quale ci è stato consegnato il testo biblico stesso. Tale 'itinerario lungo' ritrova le sue tappe fondamentali nelle testimonianze manoscritte, nella loro forma concreta grazie alla quale è stato trasmesso il testo biblico, e cioè la difesa della forma del rotolo, per la lettura sinagogale della *Torah* e l'utilizzo, già dai primordi, del codice da parte della tradizione cristiana: tale scelta è tutt'altro che insignificante ai fini di una decifrazione dell'atto di lettura nelle rispettive tradizioni religiose.

Lo studio del rapporto intrinseco tra contenente e contenuto produce, concretamente, un nuovo intreccio entro un connubio che, per antonomasia, rappresenta la possibilità stessa del testo nel suo manifestarsi nella sua dimensione scritturistica. Riscontriamo, in effetti, quanto questa precisa prospettiva di osservazione rivolta alla tessitura testuale sia sovente elusa o trascurata, in favore di quella più immediata, anche se, paradossalmente, meno concreta, quella che si dà nel contesto delle relazioni linguistiche e semantiche del testo stesso. Eppure, la sua forma primordiale, ovvero la «cosa del testo»,⁶ sussiste esattamente solo nella relazione con la sua dimensione materiale. Asportare il testo dal suo *habitat* per trapiantarli altrove significa necessariamente sradicarlo, operazione infinitamente ripetuta dal

⁶ L'elaborazione esplicita delle categorie teoriche si ritrova in P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, trad. it., Brescia 1983², p. 52 e p. 76: presentando il contributo di H.G. Gadamer, afferma: «Il dominio della cosa detta sugli interlocutori diventa particolarmente evidente quando la *Sprachlichkeit* diventa *Schriftlichkeit*, vale a dire quando si passa dalla riflessione tramite linguaggio alla riflessione mediante il testo. La *cosa del testo*, non appartiene più né all'autore né al lettore, permette la comunicazione a distanza» (p. 52); «Termine di confronto dell'appropriazione è comunque soprattutto la *cosa del testo*, per usare la terminologia di Gadamer, oppure, impiegando la mia, *il mondo dell'opera*. In ultima analisi ciò di cui mi approprio è una proposizione di mondo non nascosta *dietro* ad un testo come se si trattasse di un'intenzione riposta, ma situata *davanti* a lui, dispiegata, scoperta, rivelata dall'opera. Comprendere significa allora *comprendersi davanti al testo*, vale a dire non imporre al testo la propria limitata capacità di capire, bensì esporsi al testo per ricavarne una più ampia dimensione di sé, quella proposizione di esistenza che corrisponde nella maniera più appropriata alla proposizione di mondo. La comprensione è allora perfettamente l'opposto di una costituzione la cui chiave si troverebbe nel soggetto: sarebbe pertanto più esatto dire che il *sé* è costituito dalla 'cosa' del testo» (pp. 76-77). Lo stesso contributo è pubblicato anche in P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, trad. it., Milano 1989, pp. 71-129 e, come prima traduzione italiana, in P. RICOEUR - E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio*, Brescia 1978, 1993³, pp. 41-107.

processo di scrittura, di lettura, di trascrizione e di ritrascrizione. Potremmo dire che il testo è potenzialmente sempre in pellegrinaggio, accetta, in ogni sua nuova dimora, «quel che passa il convento», non si lamenta, non fa rimostranze, è muto, tace, attende una voce che venga a visitarlo e solo allora la porta si apre e ha inizio la parola emergente dalla lettura di una scrittura che si presenta in dimore diverse, nuove o antiche, belle o brutte, rovinate o ben custodite. Ma c'è almeno una differenza tra il pellegrino ed il testo: il pellegrino passa da una dimora all'altra e lascia, nel caso migliore, solo il ricordo di sé; il testo, pur passando dall'una all'altra, permane nell'una e nell'altra. In questo permanere si ingenera un nuovo connubio tra l'abitazione e l'abitante, le due realtà diventano una «carne sola», al punto che, se lo si vuol andare a visitare in una sua precisa abitazione, esso obbliga il suo visitatore a crearsi itinerari entro i meandri della sua dimora, ancor prima di concludere la visita; oppure, esso può esprimersi con un idioma diverso da quello del visitatore e se, in quel caso, un interprete non gli è a fianco, i corridoi e le stanze possono essere certo visitati, ma senza nulla capire; non sempre abita soltanto all'interno ma risiede a volte anche all'esterno, sulle pareti della casa, copre quasi tutti gli spazi bianchi, lasciandone alcuni però per il suo visitatore, affinché capisca ...

Fuor di metafora, il luogo che l'autore prepara al «prendere forma» del testo non è indifferente per l'atto interpretativo, soprattutto per i testi sacri antichi. L'insistenza su questo aspetto scaturisce esattamente dalla testimonianza teorizzata dalle culture antiche sul ruolo decisivo del supporto materiale per la scrittura. Le teorie moderne hanno dimenticato tale percezione, e l'invenzione della stampa ha provocato nella cultura un modulo standardizzato di testo (quello proveniente dalla forma del codice) che ha determinato ed influenzato non solo le stesse teorie sulla testualità ma anche gli studi della letteratura antica. Al riguardo, concordiamo con H.Y. Gamble nel richiamare l'attenzione della critica su tali dimensioni, sovente trascurate:

«I dibattiti relativi alla letteratura cristiana antica ruotano generalmente sui contenuti degli stessi documenti, sulle loro proprie circostanze storico-genetiche, sulle coordinate cronologiche e teologiche o su questioni analoghe. Raramente la problematica è così formulata: in quale(i) forma(e) materiale(i) questa letteratura veniva conosciuta e usata presso la chiesa antica? La mancanza di una valutazione sulla rilevanza con cui il *medium* materiale della parola scritta contribuisca al suo significato – quanto, cioè, i suoi aspetti esteriori offrano informazioni indicative su come un testo debba essere accostato e letto – perpetua una concezione ampiamente astratta, sovente astorica e persino anacronistica della letteratura cristiana antica e della sua trasmissione».⁷

Per meglio comprendere l'estensione della problematica relativa al testo biblico, è utile stabilire un confronto dialettico tra la tradizione ebraica e quella cristiana. Lo sviluppo della tematica riprende il movimento disegnato nelle parole del titolo:

⁷ H.Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven - London 1995, p. 42.

«Dal rotolo ...»: l'itinerario suggerito vuole esprimere, anzitutto, la prassi consolidata nella tradizione ebraica di leggere ed ascoltare la Parola del Dio d'Israele, la *Torah*, a partire solo ed unicamente dal «rotolo di pergamena ritualmente custodito in stato di purità». Ricercheremo le motivazioni retrostanti dell'ortoprassi attraverso il riferimento alla letteratura rabbinica e approfondiremo i suoi «risvolti ermeneutici».⁸

«... al codice»: la transizione pone in evidenza la scelta delle comunità cristiane che già dalla fine del I sec. utilizzarono tale *medium* per fissare il testo biblico. Convenienza economica? Facilità d'uso? Maggiore praticità? Motivazioni di ordine materiale, oppure scelta ideologica e teologica? La risposta a tali problematiche potrà offrire una luce maggiore per la comprensione di alcuni aspetti fondamentali che caratterizzano e continuano a connotare l'atto di lettura cristiano delle sacre Scritture.

I. DAL ROTOLO ...

Quasi certamente assunto dalla cultura egiziana,⁹ là dove veniva prodotto, il rotolo si è progressivamente imposto come supporto fondamentale per la scrittura con carattere di ufficialità e, in particolar modo, nell'ambito degli scritti sacri: in questa precisa direzione vogliamo rivolgere la nostra attenzione. È evidente che l'utilizzo del rotolo di papiro o di pergamena non era riservato al solo ambito culturale o genericamente religioso anche se solo in esso è riscontrabile una documentazione relativa alla relazione intima tra testo e suo supporto materiale. Più che il materiale concreto (in specie, papiro o pergamena) è la forma specifica che questo assumeva nella fabbricazione a determinare utili indizi finalizzati a delineare la comprensione di un determinato atto di lettura (in specie, su rotolo o su codice). Per queste ragioni, tralasciando le considerazioni e i risultati degli studi di carattere generale e introduttivi al nostro argomento, rivolgiamo l'attenzione immediatamente, entro la tradizione ebraica, al periodo della sua autocomprensione nel contesto dei primi secoli della nostra era.

1. *Il progetto della letteratura rabbinica nei trattati Sefer Torah e Masseketh Soferim*

a. Le linee generali

Tra i molteplici riferimenti della letteratura rabbinica relativi alla codificazione dell'atto di riproduzione e copiatura delle sacre Scritture, due

⁸ L'impiego in questa sede del termine «risvolto» non è casuale. Infatti, com'è noto, in legatoria, è la parte della sovraccoperta, ripiegata e rimboccata sotto la copertina oppure si riferisce al testo di presentazione del volume che vi è stampato.

⁹ Cfr. ad es. R. PARKINSON - S. QUIRKE (edd), *Papyrus*, London 1995; O. MONTEVECHI, *La papirologia*, Torino 1973.

testi ricoprono un ruolo particolare. Detta letteratura, infatti, accanto ai 63 trattati della *Mishnah*, a quelli della *Tosefta*, ai *Midrashim* e ai *Talmudim* ne ha trasmessi alcuni extra-canonici, comunemente denominati «trattati minori».¹⁰ Due di questi, pertanto, rivestono un ruolo di capitale importanza per lo scopo della presente ricerca. Si tratta del *Sefer Torah*, e del *Masseketh Soferim*,¹¹ l'uno di tradizione palestinese, dell'epoca appena posteriore alla *Mishnah* (del III secolo d.C.), l'altro di epoca gaonica, al seguito della chiusura della redazione del *Talmud*, in ambiente babilonese (metà dell'VIII secolo d.C.). I primi cinque capitoli del *Masseketh Soferim* (in tutto ventuno capitoli) riproducono, con lievi variazioni, il testo dei cinque capitoli del *Sefer Torah*. La finalità di questi testi è esattamente quella di delineare, nei particolari, il processo di composizione del materiale scrittorio e la stesura del testo stesso.¹²

Il procedimento da noi utilizzato per l'esposizione muoverà da un'ipotesi di rapporto dialettico tra realtà cristiana ed ebraica, rapporto documentato esplicitamente dall'apologetica antiggiudaica dei primi secoli.¹³ La prospettiva che ci accingiamo a delineare non è rivolta, però, ai contenuti teologici tipici delle due confessioni religiose, quanto invece al testo biblico in se stesso,

¹⁰ Sono detti «minori» non tanto rispetto alla loro ampiezza, quanto all'autorevolezza del Talmud Babilonese. Sovente, infatti, sono collocati nelle edizioni al termine del Talmud Babilonese, nel quarto ordine *Nezikin*; la prima edizione che presenta questa sistemazione risale al 1886 [Romm-Vilna]; cfr. A. ROTHKOFF, *Minor Tractates*, in *Encyclopaedia Judaica*, XII, Jerusalem - New York 1971, pp. 49-51.

¹¹ Cfr. la versione inglese di A. COHEN (ed), *The Minor Tractates of the Talmud*, Masseketh - Ketannah - London 1965, 1971²: *Masseketh Soferim*, pp. 211-324; *Sefer Torah*, pp. 631-645; per una breve ma oculata presentazione cfr. le introduzioni al testo citato di A. COHEN e a quello di G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, ed. it., riveduta e aggiornata dall'autore, a cura di D. e L. CATTANI, Roma 1995: *Soferim*, pp. 315-316; *Sefer Torah*, p. 321.

¹² Cfr. le seguenti voci, utili per un approfondimento preciso della problematica: C. ROTH, *Books*, in *Encyclopaedia Judaica*, IV, Jerusalem - New York 1971, pp. 1220-1236; L.I. RABINOWITZ, *Writing*, *ibidem*, XVI, pp. 654-671; A. ROTHKOFF - L.I. RABINOWITZ, *Sefer Torah*, *ibidem*, XIV, pp. 1100-1104.

¹³ Non è nostro interesse entrare tra i partigiani dell'anti-giudaismo o dell'anti-cristianesimo (!). Quasi tutte le pubblicazioni che studiano il fenomeno della letteratura *adversus Judaeos*, se provenienti da parte cristiana tendono generalmente ad assolvere i polemisti cristiani, con varie motivazioni o, perlomeno, a giustificare il fenomeno storicamente; se provenienti dall'area ebraica tendono invece a radicalizzare la posizione del contrasto, assumendo sovente l'atteggiamento di credito storico nei confronti del cristianesimo per l'ingiusto torto ricevuto. Emblematici, rispettivamente, di questi due atteggiamenti e stati d'animo sono le opere di R.S. MACLENNAN, *Early Christian Texts on Jewish and Judaism*, Atlanta, (Georgia) 1990, e G.G. STROUMSA, *Dall'antigiudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo*, in «Cristianesimo nella storia» (d'ora in poi «CrSt»), 17, 1996, pp. 13-46, [testo tradotto dall'inglese e pubblicato in O. LIMOR - G.G. STROUMSA (edd), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christian and Jews*, Tübingen 1996, pp. 1-26]. Occorre riconoscere che i dibattiti «contra» sono sovente predeterminati da logiche più basse delle idee espresse, logiche studiate dalla sociologia e dalla psicologia della religione. Questo accadeva allora ma accade ancora oggi, nel dibattito tra gli studiosi; il pregiudizio che muove dall'appartenenza ad un gruppo è ineliminabile, ed anche colui che scrive ne ha; è importante, però, averne coscienza ed impegnarsi in una valutazione equa. Basti pensare al tipico fenomeno attestato da sempre nella storia, quello dell'invocazione di una «pluralità religiosa» da parte del perseguitato e la pretesa di un'«unicità religiosa», sovente di matrice integralista, da parte di colui che ha il potere e, di conseguenza, il rovesciarsi delle opinioni con la mutazione delle sorti (!). La finalità della presente, è invece quella di confrontare due mondi di pensiero e tentare di porli in dialogo dialettico entro l'interesse del libro biblico. Si è più volte affermato che la polemica antiggiudaica si impegnò fondamentalmente sull'ermeneutica delle Scritture, la qual cosa è certamente sostenibile; qui vogliamo fare un passo indietro per scrutare un eventuale dibattito intertestuale, tra le distinte modalità di concepire il testo biblico a partire dalla sua materialità.

inteso come entità fondativa dei contenuti teologici, oggetto di dibattito. Da questo punto di vista ben si comprende quale potesse essere la preoccupazione di rivendicare le sacre Scritture quali realtà appartenenti alla propria tradizione ed autorizzare conseguentemente una distinta lettura del testo. In favore di detta distinzione fondamentale intervenne, nell'ipotesi qui accolta, la scelta e la difesa del supporto materiale del testo, il rotolo per la tradizione ebraica ed il codice per quella cristiana. Mentre però la tradizione rabbinica ci ha consegnato degli scritti che elaborano una teoria relativa all'oggetto della nostra ricerca, la tradizione cristiana dei primi secoli nulla ci ha trasmesso di esplicito a questo riguardo; conseguentemente la ricerca dovrà procedere nel discernimento di segnali impliciti che, attraverso la forma materiale dei manoscritti, possano avvalorare il tipo di autocoscienza scritturistica nelle rispettive confessioni.

Comprendiamo quanto questa operazione si esponga alla critica e per questo motivo presentiamo i risultati nella forma dell'ipotesi, alcuni appariranno più eloquenti e perspicui, altri maggiormente discutibili. Questo approccio – di carattere polemico ed apologetico – vuole aggiungersi agli studi, peraltro, ampiamente sviluppati, della relazione polemica, implicita od esplicita, tra la realtà cristiana e quella ebraica nei primi secoli.¹⁴ All'interno del capitolo dedicato alla dialettica qui ricordata tra concezioni distinte ed antagoniste, vorremmo collocare anche le seguenti considerazioni, che, poste a confronto con le grandi problematiche dibattute di ordine teologico,¹⁵ parrebbero *minutiae*. Invece, l'impressione che emerge a contatto con la «minuziosa» definizione dei procedimenti pratici da applicare per la composizione del *Sefer Torah*, mostra una preoccupazione puntigliosa. A ben vedere è a partire da quel preciso procedimento che è offerta la possibilità di perpetuare l'atto di lettura e di ascolto di quella Parola che è alla base di tutte le altre dispute 'alte' di carattere storico-teologico sopra ricordate. In effetti, senza questo primo gradino lo stesso edificio teologico resterebbe

¹⁴ L'osservazione della problematica ritrova vasta documentazione da parte cristiana (cfr. in particolare K. HRUBY, *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, Zürich 1971), con tesi polemiche ed apologetiche nei confronti della realtà giudaica; da parte delle testimonianze giudaiche ritroviamo pochissime annotazioni esplicite. Per una presentazione sintetica di questi ultimi aspetti, cfr. G. STEMBERGER, *Il Giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, ed. it. a cura di D. e L. Cattani, Roma 1991, pp. 245-264 e, per la consultazione dei testi in traduzione italiana, cfr. R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata*, Bologna 1986². Da parte cristiana, invece, G. Otranto sintetizza: «Da s. Paolo in poi si erano avute numerose dispute tra ebrei e cristiani. Giustino era solito tenere discussioni con gli ebrei. A Tertulliano l'occasione di scrivere l'*Adversus Iudaeos* fu fornita da una *disputatio* tra un cristiano e un pagano convertito al giudaismo. Origene tramanda che incontri tra ebrei e cristiani erano frequenti e che egli stesso aveva avuto discussioni con alcuni ebrei in presenza di molta gente, che talvolta fungeva da giudice. Né va dimenticato che il pagano Celso, nel suo **Ἀληθὴς λόγος**, fa disputare proprio un giudeo contro Cristo e il cristianesimo»; G. OTRANTO, *La polemica anti giudaica da Barnaba a Giustino*, in «Annali di storia dell'esegesi», XIV (1997), 1, p. 56.

¹⁵ «La contesa ruota soprattutto attorno ai seguenti temi: l'elezione e l'esclusione di Israele, la speranza ebraica nel Messia, il ritorno nella terra dei padri e la validità perenne della Legge dell'Antico Testamento – con particolare riferimento al sabato, alla circoncisione e ai precetti sui cibi»; G. STEMBERGER, *Il Giudaismo classico*, p. 255.

depotenziato, in quanto verrebbe a mancare la certificazione della sacralità del testo stesso, come mostreremo. Traspare, allora, con una certa evidenza quanto, nel corso dei primi secoli,¹⁶ la realtà del giudaismo classico si sentisse defraudata di quella ricchezza che percepiva generata dalla propria tradizione anche se riconvertita dalla tradizione cristiana in un'altra direzione.¹⁷ Mentre, da una parte, crescevano i commenti alle Scritture e le omelie dei Padri, dall'altra si diffondevano e divenivano patrimonio comune i detti dei Rabbini; ma, sia dall'una come dall'altra, le sacre Scritture e, tra queste, particolarmente la *Torah*, erano condivise e, nel contempo, contese. Questa situazione obbligava la comunità ebraica e quella cristiana ad elaborare una teoria rinnovata per una fondata legittimazione del proprio atto di lettura di quei testi che la storia antica del popolo eletto aveva tramandato come sacri e donati da Dio per le mani del suo profeta Mosè.¹⁸ La difesa dei propri beni di tradizione è sempre stata una caratteristica decisiva per ogni storia di popolo preoccupato della propria sopravvivenza, costituzione ed identità: l'alfabeto, la scrittura ed il libro, già dai primordi, sono stati riconosciuti tali.¹⁹

b. Sintesi del progetto: il luogo della santità del testo

Passando in rassegna vari aspetti legati all'atto di composizione, copiatura e stesura del testo della *Torah*, i due trattati delineano con grande chiarezza la stretta relazione sussistente tra la forma del libro (rotolo), il materiale

¹⁶ Nell'ambito del I sec. d.C. è il NT a documentare le posizioni polemiche da comprendersi quali dibattiti interni tra forme di 'giudaismi' in competizione: cfr. soprattutto G. BOCCACCINI, *Il medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Torino 1993. Inoltre, come afferma Stemberger: «Il sorgere del cristianesimo non fu ritenuto un problema importante dagli ebrei, ma solo una delle molte minacce all'unità ebraica, almeno fin tanto che riguardò i giudeo-cristiani, ovvero un gruppo all'inizio molto piccolo all'interno del mondo pagano. In un primo tempo la reazione ebraica anticristiana non fu perciò nemmeno così forte come forse ci si sarebbe aspettato da parte cristiana. La comunità ebraica nei primi decenni dopo il 70 aveva problemi più grandi e più urgenti»; G. STEMBERGER, *Il Giudaismo classico*, pp. 256-257.

¹⁷ Proprio per questo motivo si svilupperà in seno alla patristica una duplice linea apologetica, una rivolta al mondo pagano e l'altra al mondo ebraico.

¹⁸ Ci collochiamo, come abbiamo già affermato, all'interno della problematica relativa alla finalità effettiva delle diverse opere anti giudaiche (*Adversus Iudaeus*). La storia della ricerca registra spostamenti significativi di accento: da A. Harnack che considerava tali opere come 'finzioni letterarie' senza un collegamento referenziale alla realtà, si è passati a riconoscere una forte competizione storica e teologica tra giudaismo e cristianesimo nei primi secoli o a rileggere la polemica come funzionale ad un rafforzamento interno del gruppo, come autodefinizione, minimizzando nuovamente la tensione con il giudaismo; cfr. G. OTRANTO, *La polemica anti giudaica da Barnaba a Giustino*, in «Annali di storia dell'esegesi», XIV (1997), 1, pp. 58-59, e lo *status quaestionis* degli studi in G.G. STROUMSA, *Dall'anti giudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo*, in «CrSt», 17 (1996), pp. 13-32; per una panoramica metodologica utilizzata in questi studi ed i frutti relativi ai nuovi approcci (in particolare quelli legati alla scuola di J. Neusner), cfr. il capitolo introduttivo di: R.S. MACLENNAN, *Early Christian Texts on Jewish and Judaism*, pp. 1-19.

¹⁹ Cfr. ad es. l'interpretazione che Artapano, storico giudeo-ellenista (secondo la testimonianza di Alessandro Poliistore riportata da Eusebio di Cesarea) dà di Mosè [= Muso]: maestro di Orfeo, consegna le sacre lettere ai sacerdoti in Egitto ed «ebbe l'appellativo di Hermes per l'*ermeneia* ('interpretazione') delle sacre lettere», in L. TROIANI (ed), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, V, Brescia 1997, p. 102.

di composizione (pergamena) ed il testo stesso. Il connubio tra contenente e contenuto è largamente documentato: si passa dalle considerazioni relative alla purità del supporto materiale (pergamena trattata secondo le regole di purità culturale), alla sua forma concreta (la difesa del rotolo, contro altre forme di presentazione del testo e, tra queste, il codice); lo stesso inchiostro ed il suo colore vengono passati in rassegna (il colore nero contro la prassi di scrivere il nome divino in oro); i tipi di caratteri concessi per la scrittura (ebraico quadrato) e le lingue permesse (solo l'ebraico e l'aramaico, per le poche attestazioni bibliche); anche la disposizione del testo sulle pagine del rotolo è accuratamente presentata; il controllo delle lettere, delle parole, delle colonne, degli spazi; tutto è prestabilito, persino la dimensione globale del rotolo in relazione all'intera *Torah*; in caso di errori scribali come comportarsi, soprattutto là dove l'errore riguardava il tetragramma sacro; non solo il rotolo doveva sottoporsi a queste e ad altre norme per essere considerato puro ma anche lo stesso scriba necessitava di stato di purità, poiché attraverso la sua mano veniva fissato, secondo norme *standard*, un testo entro uno spazio ritualmente puro, quello del rotolo.

Se è vero, da una parte, che attraverso questi trattati emerge un'apologia radicale in favore del connubio inscindibile tra *Torah* e rotolo, dall'altra, a partire dal IX secolo ritroviamo, in seno alla stessa tradizione ebraica, l'utilizzo anche del codice; su di esso fu riportato non solo il testo completo consonantico dalla *Torah* ai *K'tûbîm*, ma con esso i segni vocalici, le accentuazioni ed i commenti masoretici, stabilendo così una radicale differenziazione tra la scrittura consonantica della *Torah* sul rotolo e quella cosiddetta «masoretica».²⁰

I.M. Resnick in un suo contributo relativo a questi problemi giunge ad alcune conclusioni provocatorie:²¹ se il testo della lettura della *Torah* su rotolo nella Sinagoga è identico a quello trascritto su codice, quali sono i motivi per i quali l'uno «rende impure le mani»,²² e l'altro no? Perché l'uno va incapsulato e protetto nell'Arca, avvolto con velo e con un manto abbracciato e portato, con lo *yad* (l'indicatore)²³ letto, parola per parola senza commettere errori, mentre per l'altro tutto ciò non si dà? Non è neppure sufficiente affermare che la santità del rotolo insorga all'interno del momento liturgico-sinagogale, poiché tutte le norme relative alla preparazione e alla scrittura dello stesso fanno volgere l'attenzione alla realtà del rotolo in

²⁰ Si tratta della testimonianza dei grandi codici, quello di Aleppo (920 circa) e di Leningrado (1009): in essi ritroviamo un progetto testuale radicalmente distinto da quello prospettato dai trattati rabbinici. La tradizione masoretica, senza volerla ideologizzare e farla dipendere da quella karaita, rappresenta comunque un'innovazione radicale della forma testuale biblica in seno alla tradizione ebraica. Mutazione che andrebbe maggiormente approfondita per i suoi risvolti ermeneutici che stabilisce.

²¹ I.M. RESNICK, *The Codex in Early Jewish and Christian Communities*, in «Journal of Religious History», 17 (1992), pp. 1-17.

²² Espressione tipica della letteratura rabbinica per esprimere la santità del testo biblico.

²³ Cfr. L. JACOBS, *Torah, Reading of*, in *Encyclopaedia Judaica*, XV, pp. 1246-1255; ma soprattutto il cap. «Santity of the Sefer Torah» in A. ROTHKOFF - L.I. RABINOWITZ, *Sefer Torah*, in *Encyclopaedia Judaica*, XIV, pp. 1103-1104.

quanto tale, finalizzato certamente alla lettura sinagogale, ma con una propria «autonoma sacralità».

La risposta è suggerita dallo stesso I.M. Resnick, nell'individuare livelli diversi di sacralità del testo biblico. Ma in tutto questo non deve sfuggire il dato fondamentale per l'intelligenza della risposta, ovvero la relazione profonda tra «contenente = rotolo» e «contenuto = *Torah*». Se questo è vero, allora, l'espressione *Sefer Torah* (rotolo della *Torah*) non dice solo una qualificazione del tipo di rotolo (genitivo di specificazione) ma, addirittura, essa può essere intesa nel senso di un «genitivo epesegetico», ovvero il «rotolo che è la *Torah*». Così facendo si riconiuga, nell'ermeneutica ebraica della Bibbia, il rapporto intrinseco e simbolico tra forma del rotolo e forma del testo. Sembra quasi, secondo la testimonianza rabbinica, che *Torah* e rotolo siano inseparabili, connubio ermeneutico essenziale finalizzato a salvaguardare il senso originario. E con quest'ultima affermazione transitiamo all'ultimo livello alla ricerca dei significati simbolici che procedono da una fenomenologia dell'atto di lettura della *Torah* attraverso il rotolo.

2. *Fenomenologia e simbologia dell'esperienza di lettura della «Torah» nello svolgimento del rotolo*

Le pur sintetiche annotazioni tratte dai due trattati minori offrono un quadro sufficientemente chiaro della determinazione, peraltro ancora oggi in uso, del luogo del testo per la lettura sinagogale. Le istruzioni ricavate dai trattati ci conducono ad approfondire, da un punto di vista fenomenologico, l'itinerario di un atto di lettura che preveda il confronto con la forma del rotolo, piuttosto che con il codice. La lettura rimane oggettivamente influenzata dalla struttura stessa della disposizione del testo e dalla forma materiale entro la quale esso viene collocato. In altre parole: che cosa significa leggere il testo della *Torah* su rotolo? In che cosa si differenzia tale lettura dalle altre? Tenteremo ora di offrire solo alcune suggestioni aperte ad ulteriori precisazioni ed approfondimenti.

Anzitutto, la prima impressione che nasce leggendo lo stesso testo da un rotolo o da un codice è quella di trovarsi di fronte ad un sistema di rappresentazione rispettivamente «cinetico» o «statico». Il rapporto di somiglianza può essere istituito nell'osservare una pellicola che, scorrendo, mostra immagini in movimento o delle diapositive che, invece, bloccano l'immagine. Così, allo scorrere dinamico del rotolo corrisponde la fissazione statica della pagina del codice. L'occhio, percorrendo i sentieri della scrittura vede passare sotto di sé un testo che si muove da sinistra verso destra (in quanto il senso della lettura va da destra a sinistra) nel caso del rotolo, mentre sulla pagina del codice l'occhio analizza una porzione di testo che, nelle sue dimensioni, si ripropone di nuovo nel voltar pagina, nella stessa posizione, analogamente al cambio di diapositiva.

Va anche aggiunto che il rotolo, nella lettura sinagogale, viene lasciato al punto in cui si è terminata la lettura e poi ripreso in quello stesso passo nella

successiva lettura sinagogale fino a giungere alla conclusione del Deuteronomio. Differentemente dal codice che si apre e si chiude, il rotolo impone una direzione diversa ed un rispetto distinto del testo scritto; esso richiede al lettore di fare e rifare tutto l'itinerario attraverso il testo ogniqualvolta voglia ricercare un punto preciso; il codice offre invece la possibilità di essere aperto immediatamente nel punto interessato. Anche questo dato, in concreto, stabilisce un approccio diverso nell'atto di lettura, approccio predeterminato dalla forma stessa del supporto materiale.

II. ... AL CODICE

Il percorso condotto nello svolgimento delle dinamiche implicite dell'atto di lettura del testo sacro attraverso il rotolo passa ora al testimone al secondo aspetto della nostra problematica, quello del codice. In parte già anticipata dagli accenni relativi al contributo masoretico dei grandi codici ebraici del *TaNaK* a partire dal IX secolo, questa forma materiale di supporto di scrittura ha visto la sua genesi ed il suo sviluppo diversi secoli prima della stessa attività masoretica. È generalmente riconosciuto il risultato dell'interpretazione storiografica secondo la quale fu il cristianesimo, inteso come movimento di pensiero e di prassi religiosa, ad utilizzare e diffondere il codice fino a promuoverlo quale forma innovativa della concezione libraria soprattutto nei secoli IV e V. A partire dal riconoscimento imperiale della religione cristiana, non solo la cultura e la propria concezione religiosa trovava accoglienza in tutto il bacino del Mediterraneo, ma la stessa forma di diffusione delle idee nello strumento materiale del codice si impose con sempre maggiore rilevanza. Vogliamo studiare, analogamente al primo percorso, l'esistenza di un'autocoscienza da parte cristiana nell'assunzione di questa forma di testo, capace di veicolare una «teoria implicita» di un atto di lettura della Bibbia che si discosti quindi dalla tradizione ebraica non solo in relazione ai contenuti teologici ma anche nella sua forma concreta e materiale. Quasi *status symbol* reciproci, capaci di identificare una precisa modalità ermeneutica attraverso la quale ricomprendere le Scritture. Il percorso che segue è analogo al primo nel voler far emergere elementi espliciti o impliciti che delineino un'attestata autocoscienza ed evidenzino anche prese di posizione in polemica con la differente comprensione dell'area ebraica. Mentre nella tradizione ebraica ritroviamo molti punti di confronto con un oggettivo progetto di stesura del testo e di lettura dello stesso, da parte della tradizione cristiana possiamo recuperare solo alcuni segnali utili al nostro scopo. I punti dell'esposizione, quindi, sono i seguenti: anzitutto, affronteremo entro una prospettiva storica ed ermeneutica il significato del passaggio dalla forma del rotolo a quella del codice nel contesto ellenistico-romano all'inizio dell'era cristiana; in secondo luogo, l'obiettivo si volgerà in favore della relazione tra capienza del codice e concetto di opera letteraria, al fine di collegare due categorie teoricamente distinte ma praticamente

coessenziali, quella del «canone», da una parte e quella del «codice», dall'altra; concluderanno l'esposizione alcune aperture verso una fenomenologia dell'esperienza di lettura cristiana o ebraica del testo biblico, primo passo per una teoria dell'atto di lettura delle Scritture.

1. *Dal rotolo al codice: il libro della tradizione cristiana*

La transizione progressiva del 'testimone testuale' nella forma di rotolo a quella di codice avvenuta tra il I ed il V secolo d.C., ha attirato da decenni l'interesse degli studiosi al fine di delineare motivazioni plausibili capaci di illuminare il senso del passaggio.

Una tabella sinottica della documentazione manoscritta appare immediatamente eloquente per la chiarificazione dei dati del problema.²⁴ Infatti, grazie soprattutto alle ricerche di C.H. Roberts e, in seguito, di T.C. Skeat ed altri, siamo oggi in grado di focalizzare meglio la problematica teorica retrostante all'evidenza dei dati. Essi, riflettendo sulle ragioni storiche probabili che hanno provocato progressivamente il passaggio nell'uso del rotolo di papiro al codice di papiro e, in seguito di pergamena, hanno offerto al mondo accademico un'interpretazione del fenomeno altamente eloquente ai fini di un'intelligenza dell'evento scritturistico in seno alla tradizione cristiana. Coscienti del cammino indipendente tra i due binomi, quello della materia concreta (papiro o pergamena) e quello della forma (rotolo o codice),²⁵ C.H. Roberts e T.C. Skeat raccolgono una serie di spiegazioni possibili per una comprensione della genesi storica del fenomeno; la conclusione sostiene che, non solo ogni singola motivazione, ma addirittura il loro insieme appare ancora insufficiente nel pretendere di dare ragione dello strano processo di crescita e diffusione della forma del codice.²⁶ Nel prendere coscienza

²⁴ La seguente tabella è riportata da C.H. ROBERTS - T.C. SKEAT, *The Birth of the Codex*, (Oxford 1985), p. 37:

| secolo | rotoli | codici | totale | % rotoli | % codici |
|--------|--------|--------|--------|----------|----------|
| I | 252 | 1 | 253 | 100 | 0 |
| I-II | 203 | 4 | 207 | 98 | 2 |
| II | 857 | 14 | 871 | 98,5 | 1,5 |
| II-III | 349 | 17 | 366 | 95,5 | 4,5 |
| III | 406 | 93 | 499 | 81,5 | 18,5 |
| III-IV | 54 | 50 | 104 | 52 | 48 |
| IV | 36 | 99 | 135 | 26,5 | 73,5 |
| IV-V | 7 | 68 | 75 | 9,5 | 90,5 |
| V | 11 | 88 | 99 | 11 | 89 |

²⁵ Concludendo gli autori affermano: «Questo breve sondaggio si spera sia sufficiente a mostrare che il passaggio dal papiro alla pergamena fu segnato da motivi radicalmente diversi e pressoché sconosciuti da quelli che segnarono il passaggio dal rotolo al codice»: C.H. ROBERTS - T.C. SKEAT, *The Birth of the Codex*, p. 10.

²⁶ *Ibidem*, pp. 45-53, Roberts e Skeat offrono il seguente esaustivo prospetto che riassume sette motivi: a. 'Vantaggio economico': produceva un risparmio del 26% circa (cfr. anche: T.C. SKEAT, *The Length of the Standard Papyrus Roll and the Cost-Advantage of the Codex*, in «ZPE», 45 (1982), pp. 169-175: questo articolo tratta esplicitamente questo problema); b. 'Compattezza': un rotolo con altezza di 18 cm. e di 6 m. di lunghezza poteva essere contenuto in un cilindro di 3 o 4 cm. di diametro (T.C.

dei vantaggi pratici del codice decisamente superiori a quelli del rotolo, emergono tre domande:

- a. Per qual motivo il codice si è diffuso così lentamente nel corso dei primi quattro secoli visti e considerati i molteplici vantaggi?
- b. Perché, a cominciare dal II-III secolo, le testimonianze in codice sono documentate quasi esclusivamente da manoscritti biblici all'interno della tradizione cristiana?
- c. Infine, per qual motivo la tradizione ebraica ha resistito all'accoglienza della forma del codice fino all'inizio IX secolo?

Le domande portano in sé una scansione logica interpretativa del fenomeno: la valutazione dei vantaggi pratici di un'operazione in relazione ad un'altra, nell'antichità, non era favorita dalla diffusione 'massmediale' tipica dei tempi moderni, ma procedeva con grande lentezza, imponendosi poco per volta attraverso un'acquisizione progressiva. Non va trascurata neppure la dimensione economica legata alla produzione dei fogli di papiro, tra loro uniti per formare il rotolo; i primi codici, infatti, erano formati dagli stessi fogli di papiro preparati per la forma del rotolo. Quindi, nonostante gli apparenti vantaggi che il codice poteva avanzare sul rotolo, occorre non trascurare il decisivo condizionamento esercitato da una parte, dalla produzione economica stessa del rotolo e, dall'altra, dalla tradizione libraria del mondo greco-romano. Infatti, se il paragone non appare impertinente ed irriverente, oggi dovremmo domandarci, come mai dopo qualche decennio di diffusione del supporto elettronico (Computer, CD-Rom, etc.) non solo gli studiosi ma addirittura le case editrici restano fortemente ancorate alla forma concreta del 'libro' (eredità del codice) nonostante i notevoli vantaggi (economici, di ricerca, di conservazione, di trasporto, ecc.) che un CD-Rom può vantare? La proporzione della produzione dei libri nel mondo e quella dei CD-Roms con finalità letteraria e scientifica può essere paragonata alla situazione emergente del codice nei confronti del rotolo tra il II ed il III

SKEAT, *The Origin of the Christian Codex*, in «ZPE», 102 [1994], p. 265, corregge questo dato con «5 o 6 cm», mentre un codice con la stessa capienza di testo misura 18 x 14 cm con 1 cm di spessore, e ciò permise l'operazione di assemblamento di testi tipica dei grandi codici della fine del IV sec. ed inizio del V sec. (codice Vaticano con circa 1600 pagine, il Sinaitico con 1460 e l'Alessandrino con 1640); c. 'Capacità di assemblaggio': in questo modo, opere disperse in vari rotoli potevano essere raccolte ed organizzate entro una successione stabilita dalla rilegatura del codice; d. 'Convenienza nell'uso': la lettura del rotolo richiedeva l'azione di apertura, nello svolgimento e di chiusura, nel riavvolgerlo; l'apertura del codice, invece, appariva immediata e molto più semplificata; e. 'Semplice nel ritrovare i riferimenti': la forma del rotolo presenta evidenti difficoltà per la lentezza del procedimento qualora si voglia cercare un punto determinato all'interno dell'opera, il codice, per contro, facilita l'operazione semplificandola radicalmente; f. 'La testimonianza dell'utilizzo lungo il medioevo': il rotolo continua a persistere per riferimenti di carattere amministrativo, mentre per tutte le altre forme letterarie si impone in modo massiccio il codice, la testimonianza storica sui tempi lunghi dice l'evidente vantaggio riscoperto del codice sul rotolo; g. 'L'effetto del modello scribale': scrivere un codice significava tenere in considerazione calcoli per la disposizione del testo in rapporto ai margini, relazionando il tutto alla rilegatura; ma soprattutto la stesura del testo avveniva pagina dopo pagina, prima della rilegatura, mentre quella del rotolo avveniva a rotolo finito; questo determina un grosso vantaggio per eventuali errori, ma soprattutto per stabilire il rapporto tra quantità di testo e capienza del supporto materiale (per questi ultimi aspetti cfr. soprattutto: E. TURNER, *The Typology of the Early Codex*, Pennsylvania 1977).

secolo d.C. In sintesi, alla prima domanda facciamo corrispondere ragioni di carattere economico, di tradizione libraria e culturale.

Il passaggio alla seconda questione coinvolge un ulteriore sviluppo, quello che potremmo definire nei termini di un'«assunzione ideologica» di un modello. I cambiamenti in seno ad una tradizione avvengono sovente grazie al traino di un'ideologia²⁷ che riesca a far breccia entro tradizioni cristallizzate proponendosi in concorrenza significativa. Il secondo dato emergente, infatti, registra l'utilizzo del codice quasi unicamente in area cristiana, nei secoli II-III d.C.; collegando questo con il dato successivo che ne documenta la diffusione a partire dai secoli IV-V possiamo interpretare questa progressione come un'assunzione «ideologica» da parte della comunità cristiana che, in virtù della sua diffusione nell'impero, ha riscosso un successo sempre più ampio nel mondo pagano e, in particolare, a partire dal riconoscimento ufficiale dello stesso potere romano (dai primi decenni del IV secolo). Il mondo pagano, probabilmente, accolse il codice a motivo della grande produzione libraria cristiana finalizzata alla circolazione di testi sacri ed autorevoli; questo però non fu percepito nei termini di un'«invenzione» cristiana, infatti, la sua apparizione ed il suo utilizzo era riconosciuto e documentato precedentemente anche in ambiente pagano.²⁸ Transitando invece all'area religiosa e culturale ebraica appare ancor più enigmatica la resistenza al codice operata per un lunghissimo periodo (dal II all'VIII secolo d.C.), ragioni che abbiamo cercato di chiarire nella sezione precedente. Sebbene sia complesso, in sede storica, approdare ad un'unica interpretazione circa l'origine della forma del codice, l'evidenza del fenomeno della diffusione dello stesso per opera della tradizione cristiana si impone con chiarezza; questo, in effetti, rappresenta un risultato proficuo al fine di elaborare un confronto con l'area ebraica.

Seguendo l'ipotesi di fondo in virtù della quale il codice è divenuto, per la tradizione cristiana, lo strumento fondamentale e sostanzialmente unico di diffusione del testo biblico, occorre approfondire la funzione ad esso attribuita; pur accogliendo tutti gli aspetti concreti e i vantaggi pratici della forma del codice, vogliamo concentrare l'attenzione sull'istanza «ideologica» da esso inaugurata, riletta nel tipico connubio, più volte richiamato, tra contenuto e contenente. Infatti, l'ampiezza testuale del contenente codice è decisamente superiore a quella del rotolo, e si presta, oggi come allora, ad operazioni di raccolta o assemblaggio di testi di varie dimensioni entro uno spazio ridotto. L'elemento che più ci interessa, però, non è quello della capienza, quanto piuttosto quello della selezione dei testi e della loro raccolta entro i confini materiali di un codice. In altre parole, sfruttando la capacità del codice di contenere testi ampi, quali furono precisamente i testi che vennero progressivamente raccolti attraverso i codici? La questione di estrema

²⁷ Non diamo a questo termine alcuna connotazione negativa, teso a raccogliere in sé motivazioni di ordine teologico, psicologico, sociologico, ecc. che configurino un quadro ideologico di riferimento.

²⁸ Cfr. il capitolo: *Martial and the First Appearance of the Codex as a Literary form*, in C.H. ROBERTS - T.C. SKEAT, *The Birth of the Codex*, pp. 24-29.

importanza ci condurrebbe entro analisi altamente complesse che lasciamo ad uno studio successivo, avviando invece le riflessioni fin qui condotte alla loro conclusione nella rilettura dei «risvolti» ermeneutici rappresentati dalla stessa forma materiale del testo.

2. *I «risvolti» ermeneutici del contenente sul contenuto*

Al termine di questa rapida disamina tesa a delineare le istanze prime legate all'atto di lettura del testo biblico, cerchiamo di trarre alcune conclusioni relative ai risvolti ermeneutici che un atto di lettura del testo biblico comporta nelle rispettive tradizioni.

a. La tradizione ebraica del rotolo

Anzitutto, la difesa della forma del rotolo, in seno alla tradizione ebraica, è rivolta unicamente alla *Torah* e alle cinque *Meghillot* (Cantico, Rut, Lamentazioni, Qoelet ed Ester), sebbene le note contenute nella letteratura rabbinica per la copiatura e la purità del testo siano state elaborate quasi esclusivamente per la *Torah*. È questa, infatti, a rappresentare il riferimento unico per una *lectio cursiva* nel servizio sinagogale sabbatico; ad essa sono affiancate, come commento, letture scelte tra i *Nebi'im*, ovvero i libri biblici di carattere storico (Gs, Gdc, 1-2Sam e 1-2Re) e quelli profetici (da Isaia a Malachia) testi considerati nel loro insieme come «libri profetici» riletti e interpretati in relazione ai contenuti narrativi e discorsivi della stessa *Torah*.²⁹ Questa dinamica di lettura provoca un rivolgimento all'indietro, stravolgendo la trama narrativa che procede da Giosuè a 2Re e da Isaia a Malachia: infatti, mentre la dinamica della temporalità procede regolarmente nella lettura sinagogale, di sabato in sabato, dagli inizi della Genesi fino alla morte di Mosè al termine del Deuteronomio, a partire dal libro di Giosuè essa viene sospesa in virtù di un'altra dinamica, quella fondata sulla estrapolazione di sezioni testuali al fine di collocarle in relazione al testo fondamentale, quello della *Torah*. L'apertura e lo svolgimento del rotolo segna anche il cammino del testo, di quella storia in esso raccontata, producendo così un effetto di ripresentazione ed identificazione con quella vicenda. Come una pellicola che mostra la trama entro un intreccio narrativo ed invita colui che la segue a sintonizzarsi con lo scorrere degli eventi, così l'atto di lettura su rotolo permette, attraverso la vista e l'udito, di ripresentare nell'oggi degli ascoltatori quella storia passata, posta a fondamento. Mentre però la pellicola, nella proiezione di un film, resta nascosta e mostra, grazie alla luce che l'attraversa, le immagini in movimento, il rotolo viene esposto alla vista e, grazie alla voce di colui che vede la scrittura e la legge, esso diviene capace di accompagnare la storia narrata perché su di esso è

²⁹ Cfr. l'utile strumento in lingua italiana con testo ebraico a fronte R.D. DISEGNI (ed), *Bibbia ebraica. Pentateuco e Haftarah*, Firenze 1995.

inscritta; il movimento del rotolo produce la possibilità di vedere ed ascoltare il movimento degli eventi. In questo senso, nella lettura sinagogale, l'atto del leggere ha una direzione fissa, è esclusa la possibilità di un mutamento, di scegliere altre vie, altri approcci al testo: tale direzione è 'pre-stabilita' anzitutto entro le dimensioni narrative della temporalità; il rotolo assicura che il percorso della lettura è quello del tempo che scorre nella sua dimensione mimetica tipica della narrazione, temporalità che si riconfigura nelle sue dimensioni di passato, presente e futuro nell'apertura della sezione sabbatica del rotolo. I fogli del rotolo che transitano dalla mano sinistra alla mano destra accompagnano il disegno narrativo della *Torah* attraverso il correre della storia, come un venire incontro, attraverso l'atto di lettura, ad un testo già 'pre-scritto' disponibile a divenir parola di una storia 'pre-fissata' dal volere di Dio ma, nel contempo, sempre nuova. L'atto di avvolgere e svolgere il rotolo della *Torah* rappresenta così, figurativamente, l'immagine del tempo nelle sue dimensioni future, presenti e passate nel transitare dello scritto (il contenuto) sulle pagine del rotolo (il contenente), dalla mano sinistra alla mano destra, avendo come punto di riferimento le colonne del testo che vanno lette per quella sezione sabbatica, ridisegnando così il presente della lettura e dell'ascolto.

Anche l'orientamento della Sinagoga, dell'Arca della *Torah* e del lettore stesso verso Gerusalemme non è indifferente, poiché così facendo vengono qualificate anche le coordinate dello spazio: lo spazio del rotolo interessato al presente della lettura (le tre colonne di testo aperte) è quello rivolto, attraverso la parola del lettore, verso Gerusalemme, città orientale, punto di orientamento e polo di attrazione della speranza ebraica da sempre. Così tutta la *Torah* ruota figurativamente in favore di Gerusalemme, *background* dell'attesa del compimento delle promesse di una terra e di una discendenza. Il testo scorre, dunque, guardando verso Gerusalemme a cominciare dal suo *b'reshit* fino alla vista della città dal Monte Nebo, volgendo lo sguardo in direzione della Terra Promessa ma senza potervi entrare, come accadde in quel tempo a Mosè. Mentre la *Torah* volge verso la conclusione viene raccontata la scomparsa del profeta Mosè nell'insigne ruolo di testimone della Parola di fronte al popolo e di fronte a Dio; il tutto però lascia in sospeso il compimento delle promesse avviate con la storia dei Patriarchi. Nel chiudersi del libro, le due manopole che tendevano il testo scritto entro una dualità, si riuniscono in unità. Quelle due manopole che, denominate dalla tradizione ebraica «colonne», suggeriscono il richiamo alle due colonne poste di fronte al Tempio, ad oriente di Gerusalemme, Iachin e Boaz (1Re 7,21).

La proiezione fondamentale extra-testuale e referenziale del testo della *Torah*, letto dal rotolo, nella Sinagoga è dunque la città di Gerusalemme, luogo geografico e teologico. La storia narrata dalla *Torah*, intesa come vicenda posta a fondamento di ogni tempo della storia ritrova in Gerusalemme la sua patria, il suo luogo originario ed originante.

b. La tradizione cristiana del codice

La forma del codice, diffusa e progressivamente accolta in oriente come in occidente, ha segnato una grossa rivoluzione nel rapporto con la testualità. Ci riferiamo non tanto alla testualità monumentale, parietale o amministrativa, quanto a quella legata alla trasmissione di testi che vantavano una certa ampiezza e una qualità radicata e cresciuta entro il patrimonio della tradizione di un popolo.³⁰ Quel che era stato trasmesso dagli antichi nella forma del rotolo, fu progressivamente riversato su codice a partire dai primi secoli dell'era cristiana. La storia dello sviluppo del codice mostra, come abbiamo illustrato, un progressivo imporsi di una precisa testualità, quella biblica all'interno della sua lettura ed interpretazione cristiana. Furono i testi biblici a realizzare questo nuovo connubio tra forma materiale del codice e contenuto testuale: tale scelta di campo segnò, evidentemente, una differenziazione con l'area pagana, da una parte, e l'area ebraica, dall'altra. In tutto questo il nostro interesse non è rivolto agli aspetti funzionali, più volte sottolineati, che dimostrano i vantaggi effettivi del codice sul rotolo, quanto piuttosto a quelli che instaurano delle possibilità effettive per nuovi procedimenti di lettura.

Anzitutto una prima distinzione va posta in relazione allo spazio effettivo offerto per la stesura del testo: mentre nel rotolo la colonna di testo definiva la suddivisione verticale dello spazio permettendo così uno scorrimento orizzontale del testo attraverso un ripetersi continuo dello stesso schema, colonna dopo colonna, annullando visivamente il concetto di pagina in favore di quello di pellicola, nel codice, al contrario, si impone decisamente la realtà della pagina: quello è lo spazio fondamentale del testo, in esso possono essere disposte una, due, tre o addirittura, in casi eccezionali, quattro colonne, forse come traduzione mimetica della disposizione del testo sul rotolo. Come nel rotolo l'unitarietà delle pagine di papiro o pergamena unite in sequenza tra loro sovrasta la partizione dello spazio in colonne imprimendo ad esse una logica di movimento, così nel codice la delimitazione di campo nello spazio della pagina è più incisivo dell'effetto di movimento dovuto al voltar pagina. Infatti, una cosa è veder scorrere il testo, altra è cambiare pagina. L'effetto di staticità in un campo predeterminato del codice blocca ogni porzione testuale in quel punto, in quella pagina, in quella colonna di testo. Infatti la numerazione stessa delle pagine nasce e si sviluppa con la forma del codice, e la pratica stessa di citare a memoria senza fornire indicazioni di posizione del testo nel libro dipende sostanzialmente dalla sua disposizione sul rotolo; con l'avvento del codice si inaugura una relazione molto stretta tra citazione

³⁰ «Nel corso del IV secolo giunge a definitivo compimento quella che fu la più grande rivoluzione nella storia del libro prima della stampa: il passaggio dal rotolo al codice ... Il codice, in origine niente altro che brogliaccio a buon mercato per minute e annotazioni, significava la rottura con la tradizione del rotolo, con la cultura ufficiale ch'esso rappresentava e di cui era depositaria una determinata classe: si spiega così l'adozione di quella forma libraria da parte del cristianesimo primitivo»; G. CAVALLO, *Libro e pubblico alla fine del mondo antico*, in G. CAVALLO (ed), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*, pp. 83-84.

e rimando alla propria testualità materiale; il libro, in questo contesto, diventa ancor più fattore di controllo dell'oralità.³¹ La stessa tradizione masoretica, in ambiente ebraico, adottò a partire dall'VIII-IX secolo il codice e raccolse in esso molteplici elementi di controllo testuale provenienti dalla tradizione precedente ma approfonditi, ampliati ed applicati in quel contesto.

La prospettiva qui richiamata vuole instaurare la possibilità di individuare una dimensione tipica nei confronti del testo biblico: la sua 'intertestualità'. Appare con chiarezza dalle testimonianze cristiane quale fosse la preoccupazione di fondo di un annuncio del Messia Gesù di Nazareth «secondo le Scritture». Anche l'uso dei cosiddetti «testimonia»,³² passi scelti dell'Antico Testamento con finalità profetica, ben documenta tale preoccupazione ermeneutica. La volontà di instaurare strette relazioni tra tutte le Scritture e la testimonianza di Gesù Cristo trova il suo avvallo all'interno di una forma testuale che permette rapidi collegamenti intertestuali, quale quella del codice. Con l'avvento dei grandi codici nel IV secolo assistiamo ad un'operazione di fondamentale importanza, consistente nella disposizione delle sacre Scritture sullo stesso livello testuale, quello stabilito dalla forma del codice. Alla luce della tradizione canonica cristiana e delle formulazioni magisteriali, oggi appare con evidenza la sacralità di tutte le scritture, di ogni libro biblico vetero- e neotestamentario, in virtù della loro collocazione entro le categorie storico-teologiche dell'ispirazione e del canone. Alla luce delle dimensioni fin qui delineate la relazione intrinseca tra «canone» e «codice» non può essere trascurata.³³ Ad ogni codice corrisponde un'idea implicita di canone, ogni collocazione testuale produce una propria innovazione semantica a partire dalla disposizione interna dei testi e dai rapporti che si stabiliscono tra gli stessi. Se la tradizione sinagogale della *Torah* ha stabilito il testo mosaico quale polo di attrazione di ogni altra scrittura profetica, l'utilizzo del codice, di contro, ha mutato l'atto interpretativo delle Scritture anzitutto con la relativizzazione stessa della *Torah* e la pretesa di collocare, sullo stesso livello testuale, una seconda Scrittura che vede nel suo inizio la forma evangelica, vero ponte di passaggio tra le due Scritture.

Anche i percorsi di lettura della Scrittura si moltiplicano grazie alla forma del codice: è concesso, ad esempio, di leggere dalla prima pagina all'ultima, come tradizionalmente si accosta un libro, è anche possibile procedere alla ricerca del passo che interessa in un punto preciso, il codice è stato usato anche come testo di rivelazione puntuale, dove l'apertura e la sua relativa lettura appaiono simili ad un'intercettazione simultanea tra il valore eterno di quel testo e l'oggi del lettore, intercettazione guidata non dal caso ma dallo Spirito che accompagna l'atto di lettura cristiano; infine, è possibile

³¹ Cfr. W.J. ONG, *Oralità e scrittura*, trad. it., Bologna 1986.

³² Cfr. ad es. E. NORELLI, *Il dibattito con il Giudaismo nel II secolo: Testimonia; Barnaba; Giustino*, in E. NORELLI (ed), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, I: *Da Gesù a Origene*, Bologna 1993, pp. 199-233.

³³ Cfr. J.K. ELLIOTT, *Manuscripts, the Codex and the Canon*, in «Journal for the Study of the New Testament», 63 (1996), pp. 105-123.

partire da libri particolarmente significativi, dai Vangeli, per assumere le istanze delle attese compiute ed estenderle verso il suo svolgimento nelle pagine neotestamentarie, ecc. Il codice, differentemente dal rotolo, si presta ad un utilizzo molteplice, ad atti di lettura distinti.

Se questo è vero dobbiamo allora rinunciare ad individuare nel codice la possibilità di un'istruzione precisa per l'atto di lettura? Occorre fare qualche osservazione prima di appodare ad una risposta programmatica. Abbiamo sottolineato il rapporto molto stretto esistente tra la *Torah* nel suo contenuto narrativo e la forma del rotolo: al correre della storia corrisponde, come dicevamo, lo scorrere del rotolo. Lo stesso non si può affermare del codice cristiano: esso si presta ad accompagnare la narrazione nel suo cammino temporale dalla prima all'ultima pagina, ma permette anche, come abbiamo già evidenziato, di passare da un testo ad un altro, collegarli, controllarne la terminologia, la fraseologia con grande rapidità e facilità. La forma concreta del codice si sottopone maggiormente alle esigenze del contenuto testuale: infatti, mentre il rotolo obbliga a percorrere un itinerario fisso per raggiungere un testo preciso, il codice si propone con molteplici possibilità di apertura, dalla prima all'ultima pagina, qualsiasi può divenire il punto di partenza. Ad escludere però questa arbitrarietà teorica del contenente-codice interviene il suo contenuto, il testo biblico stesso. In altre parole, la disponibilità teorica di atti di lettura diversi del testo biblico è offerta dalla forma materiale del codice, ma il suo itinerario potrà essere compreso in tutta la sua pregnanza solo nello studio specifico delle relazioni che intercorrono tra testo biblico, inteso come contenuto e forma del codice, in quanto contenente. Tale relazione è altamente complessa, poiché richiede un sondaggio analitico entro le disposizioni dei testi stessi lungo il codice o i codici biblici antichi capaci di documentare perlomeno una discreta ampiezza testuale; inoltre necessita di passare all'interno di alcune costanti che la pluralità delle disposizioni testuali documenta, per giungere a qualificare un progetto di lettura che emerga dalle scelte poste in atto nella composizione dei codici biblici stessi. L'osservazione della configurazione specifica di ogni codice antico e la sua interpretazione deve anche essere posta in rapporto, in ultima istanza, con le varie modalità attestate di prassi esegetica da parte dei Padri della Chiesa. Un sondaggio istruttivo a questo proposito potrebbe essere quello di interpretare le differenze di approccio esegetico tra la patristica e l'interpretazione rabbinica dei primi secoli per individuare se emerga una prospettiva di lettura diversa al testo non solo in virtù del contenuto biblico delle due tradizioni religiose, ma anche e soprattutto grazie al mutato atto di lettura determinato da due forme diverse di libro, il rotolo ed il codice, appunto.

CONCLUSIONE

La brevità dell'esposizione forse non è riuscita a fornire ragioni sufficienti dell'approccio che qui si è tentato di descrivere. L'itinerario ci ha

condotti attraverso la tradizione rabbinica a riflettere su un dato spesso trascurato dagli studi esegetici e dalla teologia: la relazione precisa, in quanto ampiamente documentata delle scelte di campo distinte, tra la tradizione ebraica e quella cristiana nell'utilizzo del rotolo e del codice quali forme di presentazione e trasmissione delle sacre Scritture. L'edizione critica o diplomatica del testo ebraico, greco, latino, ect. ci ha abituati a trascurare tale problematica, dissociando in questo senso ciò che in origine appariva profondamente unito, il testo ed il suo tipico supporto materiale. Il ritorno alla forma dei manoscritti antichi potrebbe, da questo punto di vista, offrire degli spunti per una teoria testuale più rispondente alla verità del dato originario delle precise tradizioni di quel che traspare attraverso il sondaggio quantitativo tipico di un'edizione critica del testo. Non si tratta tanto di un inventario di varianti testuali, quanto di un bilancio fenomenologico sulle distinte comprensioni teologiche racchiuse nell'atto del comporre un testo, sintesi e raccolta di altri testi. La Bibbia intesa quale «libro unico» che contiene ed unisce insieme testi originalmente distinti si presenta anzitutto come un'operazione tipica della tradizione cristiana, distinta dall'ermeneutica rabbinica fondata sulla centralità della *Torah*. In seno alla tradizione ebraica, invece, furono i *Karaiti*³⁴ a sostenere un approccio al testo biblico segnato dalla relativizzazione del primato della *Torah* in favore di una sacralità globale del *TaNaK*, ma tale approccio restò minoritario e polemico contro la tradizione interpretativa rabbinica confluita nella *Mishnah* e nel *Talmud*.

L'assunzione del codice nella tradizione cristiana ci ha condotti ad ampliare l'area di ricerca giungendo alla necessità di uno studio specifico della relazione tipica della tradizione cristiana tra contenente e contenuto, al fine di individuare una linea ermeneutica che emerga dall'istruzione che il testo biblico nelle sue disposizioni offre, e con lo scopo di fondare un atto di lettura specifico di tale tradizione. Il compito di quest'impresa è affidato ad un prossimo approfondimento finalizzato ad entrare nella dimora del codice oltre la soglia, limite al di là del quale in questo studio non ci siamo inoltrati.

³⁴ Cfr. N. SCHUR, *The Karaite Encyclopedia*, Frankfurt a.M. et al. 1995; N. SCHUR, *History of the Karaites*, Frankfurt a.M. et al. 1992; S. SZYSZMAN, *Le Karaïsme: ses doctrines et son histoire*, Lausanne 1980; A. PAUL, *Écrits de Qumran et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam. Recherches sur l'origine du qaraïsme*, Paris 1969.