

LA CREAZIONE: PERCHÉ DAL NULLA E NON PIUTTOSTO DA QUALCOSA?

ALDO MAGRIS

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

magris@units.it

ABSTRACT

In this paper I offer a survey on the different patterns of the narrative on creation in the mythological cosmogonies of ancient Egypt, Mesopotamia and Greece and a sketch of God's creative act according to the Bible, along with an analysis of some of the textual and theoretical problems involved in. I show how the inquiry about an absolute Beginning of the world is contradictory, and that reality is better explained by a Principle than by an absolute Beginning.

KEYWORDS

Cosmogony (ancient Near East), Hesiod's Theogony, Biblical creation narrative, creatio ex nihilo, beginning, principle

1. Il verbo “creare” viene da una radice *KER* che significa “crescere” o “far crescere”, “lavorare” (la campagna), donde coronimi come Carnia, *Kärnten*, *Krajna*, “territori abitati da gente che lavora”, e nel senso della crescita la denominazione di giovani in età dello sviluppo, gr. *kouros* e *korē*, oppure in lat. di *Ceres*, la Dea che fa crescere il grano. Nell'uso moderno, invece, “creare” è un sinonimo del più generico “fare”, ma solo quando a produrne il risultato non è una semplice manipolazione né un'evoluzione spontanea bensì l'iniziativa d'un soggetto e perciò un'opera dell'ingegno intellettuale. Una persona è “creativa” perché sa realizzare al meglio il proprio talento; un artista “crea” una statua, una musica, un romanzo. La “creazione” ha sempre in sé un certo carattere originale in quanto è qualcosa che non viene alla luce se non tramite l'iniziativa del suo autore. Precisamente questa iniziativa fa *essere* ciò che prima *non c'era* e che di per sé non ci sarebbe mai stato in un qualsiasi altro modo. Si capisce che solo a Dio – il Dio della tradizione biblica – poteva spettare l'iniziativa ben più grande di far passare dal non-essere all'essere la

realtà intera, cioè di “creare” l’universo “dal nulla. Così la “creazione” assurse al rango di un concetto filosofico fondamentale, tema di un importante dibattito nella filosofia italiana del secondo Dopoguerra: da un lato la sedicente “filosofia classica” di Gustavo Bontadini, secondo il quale il principio di creazione era il solo a garantire la differenza ontologica fra Dio e l’essere; dall’altro la filosofia neoparmenidea di Emanuele Severino, che viceversa la rifiutava perché l’essere è eterno e non richiede quindi alcun atto creativo. Anche recentemente la questione è tornata d’attualità sotto altra forma tra i fautori e i negatori del cosiddetto “*intelligent Design*”. Per conto mio tenderei a escludere che la “creazione” (del mondo) costituisca davvero un “concetto” se con questo si intende la definizione e la spiegazione teoretica di un fatto: il termine è troppo denso di un valore metaforico, è per così dire il concentrato di un racconto, e il suo posto è nel linguaggio della religione, non della filosofia. Ma anche la metafora o il racconto non sono delle favole. A loro modo essi alludono a problemi seri che vanno considerati “nell’elemento del pensiero” in relazione al grande tema dell’inizio e del principio.

2. La domanda su come abbia avuto origine il mondo in cui viviamo dovette già porsi, anche se non dappertutto, in epoche molto remote dell’umanità e ne abbiamo notizia fin dai primi documenti storici in nostro possesso, che comunque a loro volta presuppongono una tradizione consolidata. Il più antico, a quanto ci consta, è un testo delle Piramidi risalente al XXIV-XXII secolo che condensava una dottrina elaborata nel santuario del Sole a *Iunu* (Eliopoli in epoca ellenistica), una trentina di chilometri a nord-est di Menfi. Com’è noto, il Sole in quanto essere divino era per gli egizi una specie di trinità: la stessa cosa nelle tre persone di *Heprî* (il sole mattutino, “Colui che viene ad essere da sé”), *Ra* (il sole meridiano) e *Atum* (il sole pomeridiano), e stranamente proprio *questo* sole ormai volgente al tramonto – forse perché è un sole “vecchio”, quindi più antico – era il protagonista dell’inizio. Atum si staglia da solo nel *Nun*, una primordiale distesa liquida immersa nelle tenebre, pur non essendone egli un derivato perché pure lui si è generato o si è posto da sé: altrimenti non potrebbe essere all’inizio di tutto. Il Nun, infatti, non genera altro né viene generato da altri dal momento che non è “qualcosa” di esistente ma solo una situazione, una cornice, un teatro dell’automanifestazione del Dio. È solo in questa maniera figurata, non formalistica, che la mitologia può pensare ed esprimere il nulla, e la ritroveremo anche in altri casi. L’attività iniziatrice di Atum viene descritta ricorrendo alla metafora della generazione, il fenomeno naturale che più immediatamente si presta ad esprimere l’idea del far nascere qualcosa che prima non c’era. Tuttavia una generazione *iniziale* non può procedere come in natura, anzitutto perché richiederebbe una coppia di soggetti generanti e non uno solo, poi perché rimanderebbe all’infinito la domanda su chi ha generato i generanti, ecc. Perciò il racconto ricorse ad un

espediente – parimenti metaforico – che può sembrare alquanto bizzarro in un contesto religioso, eppure ha una sua motivazione pensata non senza finezza: se l'iniziatore è e non può essere che singolo, anche la sua azione generante è singolare, e l'unica maniera per mantenere la metafora è presentarla come un atto masturbatorio. Naturalmente esso dovrebbe essere sterile, ma non così per il primo Dio, il cui seme emesso si oggettiva in una *coppia* sessuata di Dei, *Šu* (l'aria) e *Tefnut* (l'umidità); costoro ne fanno nascere una seconda, il maschio *Geb* (la Terra) e la femmina *Nut* (il Cielo), e da questi ultimi nascono i due fratelli Osiride e Set e le due sorelle Iside e Nefti. Il complesso (*pesġet*) comprensivo di Atum e degli altri otto personaggi fu poi chiamato dai greci l'"Enneade"¹.

La teogonia di Eliopoli fu oggetto di diverse integrazioni e reinterpretazioni. La più interessante è quella elaborata nel santuario di *Ptah*, che era la divinità principale della città capitale di Menfi, e come tale doveva essere valorizzato come autore della creazione. La dottrina menfita riciclava per intero la precedente, salvo presentare Atum non come autogenerato bensì *generato* del *Nun* originario, quest'ultimo visto però quale *personaggio*, e precisamente lo stesso Ptah che di conseguenza scalcava il Dio solare (l'intera triade Hēpri-Ra-Atum) come autore dell'inizio. Tuttavia, nel documento a noi giunto su una stele dell'VIII sec. a.C. (che trascriveva un testo di almeno un millennio e mezzo anteriore) la metafora generativa passava in secondo piano, perché a produrre l'Enneade era piuttosto il "cuore" e la "lingua" di Ptah: nel "cuore" era già stato pensato l'intero progetto della creazione, mentre la "lingua" pronunciava i "nomi" degli Dei e di tutte le realtà mondane, le quali venivano chiamate all'esistenza dalla sola *parola* ovvero da un *ordine* del Dio².

Molto più tardi (I-II sec. d.C.) comparve un altro modello cosmologico simile a quello menfita, attribuito alla Dea *Neit* che aveva il suo santuario principale a Sais nel Delta (quello dei *Lehrlinge zu Sais* di Novalis), ma in questo caso documentato in un altro suo tempio a Esna sul medio corso del Nilo. Neit è

¹ K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, Hinrichs, Lipsia 1908, nr. 527; tr. ingl. R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (1969), rist. Clarendon, Oxford 1998; tr. it. *Testi religiosi egizi* (cur. S. Donadoni), TEA, Milano 1988, p. 82. Il nome *Atum* deriva da *tem* che vuol dire sia "universalità" o "completezza" sia anche "non-essere", per cui H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Akad.Verl., Berlino 1956², p. 215, lo traduce "Colui-che-non-c'era" (prima di auto-affermarsi). In altri testi coevi ricorre la creazione dell'Enneade, attribuita a Hēpri che "sputa" la prima coppia (Sethe, *op.cit.*, nr. 1652 in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J.B. Pritchard, Univ.Press, Princeton 1969³, p. 3) o a Ra (pap. Brenner-Rhind di epoca tolemaica, da un originale del XXIII sec., in *Anc.NETexts*, cit., p. 6): quest'ultimo – benché si menzioni anche la masturbazione – dice d'avere "sputato" fuori Šu, Tefnut e tutte le realtà mondane avendole già avute nel suo "cuore" (cioè pensate) prima che esistessero.

² "Venne in esistenza ogni parola divina per mezzo di quel che il cuore aveva pensato e la lingua aveva ordinato": Stele di Šabaka in *AncNETexts*, cit., p. 5, e *Testi rel.eg.*, cit., pp. 93-94.

definita il Padre e la Madre del tutto, “l’essere divino che cominciò ad essere dall’inizio”, che “apparve da sé stessa nelle acque primordiali”, quando non esisteva ancora la terra né la vita naturale. Essa dallo sguardo dei suoi occhi fece apparire la luce, pensò e decise di far nascere il Sole, poi di creare tutti gli Dei pronunciando i loro nomi, infine ordinò che sorgessero i suoi santuari³. Anche qui la creazione dipende dalla *parola* divina. Ma il tempio di Esna era condiviso da Neit con *Hnum*, cui le locali epigrafi assegnano un ruolo teocosmogonico di tutt’altro genere. Infatti Hnum è un Dio artigiano raffigurato seduto al tornio dei vasai, e coerentemente il suo atto creativo non avviene mediante la parola bensì mediante un *laboro*: egli – si dice – modellò al tornio gli Dei, gli uomini e tutti gli esseri viventi, “lavorando all’interno del suo laboratorio a forza di braccia”⁴.

Dei tre modelli offerti dalla letteratura religiosa egizia bisogna dire che il primo (Atum) è in qualche modo limitato dalla metafora generativa, la quale può descrivere la “nascita” di singoli soggetti divini ma non tocca l’origine di fenomeni e di processi fisici che evidentemente non possono essere l’effetto di un atto generativo e semmai compaiono come una specie di conseguenza collaterale implicita della teogonia; il secondo (Hnum) applica la metafora artigianale alla “fabbricazione” delle realtà divine e mondane ma non affronta il problema dell’inizio, cioè come e da dove sia sorto l’artefice stesso; solo il terzo (Ptah, Neit) cerca di spiegare come gli Dei, gli uomini e il mondo vengano all’esistenza in virtù della “parola” del Dio sorto da sé che ne pronunciò i “nomi”, ordinando che ci fossero.

3. Nelle civiltà della Mesopotamia (di lingua sumerica dapprima, e poi semitica) il racconto dell’origine del mondo non ha né la finezza di pensiero né la varietà di modelli delle rappresentazioni egizie. L’unica versione a noi giunta è il poema in accadico composto a Babilonia nel XIX sec. (forse rielaborando un più antico documento sumerico di cui non abbiamo notizia) intitolato *Enuma eliš* (*Quando in alto*) dalla frase con cui inizia: “Quando in alto il cielo non era stato ancora nominato, né la terra in basso...”⁵. Prima dunque che il cielo e la terra esistessero (come per gli egizi, anche per i babilonesi “esser nominato” vuol dire “esistere”) c’era da sempre il solito ammasso di acque tenebrose che qui però contiene già una coppia sessuata di esseri divini, *Apsu* e *Tiamat* – personificazione delle acque dolci e salate – i quali generano una serie di Dei. Ne segue una vicenda drammatica dovuta a una ragione quanto mai singolare. Il “fracasso” dei giovani Dei disturba il vecchio Apsu, che medita di distruggerli, e allora Tiamat, la madre, aiuta figli e nipoti ad eliminarlo; tuttavia

³ *Testi rel.eg.*, cit. pp. 337-341.

⁴ *Testi rel.eg.*, cit. pp. 335-336.

⁵ *Anc.NETexts*, cit., p. 60 ss.; tr. it. J. Bottéro – S.N. Kramer, *Uomini e Dei della Mesopotamia*, Einaudi, Torino 1992.

anche Tiamat diventa poi per loro un pericolo e ne nasce una guerra in cui il loro comandante – in *questa* versione babilonese – è *Marduk*, il Dio patrono di Babilonia. Egli uccide l’antenata, ne adopera il cadavere come materiale per costruire l’assetto attuale del cosmo ed afferma la propria sovranità. Questo mito poggia sulla metafora generativa sul piano teogonico e la metafora artigianale sul piano cosmogonico, con un tono fiabesco per non dire orrido, però manca di una riflessione teorica sul problema dell’inizio, che vien dato per scontato; l’interesse principale sembra esser quello di proiettare sul piano cosmico una realtà storica, cioè l’acquisizione e il mantenimento del potere da parte del sovrano e l’ordinamento politico-giuridico di cui è il garante. La stessa tendenza si nota in quel poco che sappiamo dei miti cosmogonici nell’area siro-palestinese del II millennio⁶: il racconto non si interroga su come abbia potuto esistere ciò che non esisteva, ma si diffonde piuttosto su una singola divinità (non originaria) e sulle sue gesta per annientare i mostri primordiali imponendosi quale dominatore del mondo attuale. Probabilmente anche in Israele il culto di Jahveh dell’epoca monarchica ne prevedeva la celebrazione come instauratore dell’ordine cosmico, piuttosto che come creatore⁷.

Merita ricordare una visione cosmogonica alternativa alle precedenti, documentata nelle *Upaniṣad* (ca. VI sec.), che non parla né della metafora generativa né di quella artigianale e neppure della parola, ma di una *decisione* della “Morte” (*Mṛtyu*), cioè del non-essere originario in termini mitologici, che improvvisamente *vuole* essere⁸; oppure è il Sé originario (*Ātman*) che si “oggettiva” in un mondo nel momento in cui prende coscienza di sé stesso⁹.

4. In Grecia le più antiche speculazioni sull’origine del mondo dovevano in gran parte ricalcare quanto sappiamo dalle religioni del Vicino Oriente, in particolare il tema delle acque primordiali e della genealogia degli Dei intesa come acceso “conflitto generazionale”¹⁰. La *Teogonia* di Esiodo (VIII sec.) si distingue da queste tradizioni per il fatto di cominciare il suo racconto non con le acque né con una determinata personalità divina ma con il *chaos*, che come

⁶ Il mito del Ba’al di Ugarit, vittorioso sul Dio del mare *Yam* e sul Dio della morte *Mōt* in *AncNETexts*, cit., pp. 129-135; M.S. Smith, *The Ugarit Baal Cycle I-II*, Brill, Leida 1994-2008.

⁷ *TRE*, art. *Schöpfung* II (R.G. Kratz – H. Spiekerman). Una traccia della rappresentazione prebiblica di Jahveh è l’accenno alla sua vittoria sul *Lewiyātān* in *Sa.*, 74.13-23.

⁸ “Tutto questo universo era avvolto in *Mṛtyu* [...]. Allora questi concepì il pensiero: Possa io essere!” (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 2.1.)

⁹ “All’origine esisteva solo l’*Ātman* sotto forma di *Puruṣa*. Guardandosi attorno non vide altro che sé stesso. In primo luogo pronunciò le parole: ‘Io sono questi’ [...] Allora egli conobbe: ‘In verità io sono la creazione, io ho prodotto tutto ciò che esiste’” (*Bṛhadār. Up.*, I, 4.1 e 5.10).

¹⁰ *Iliade*, XIV, 201 pone come progenitori degli Dei *Okeanós* (nome forse semitico da ‘WG, il “circolo” delle acque attorno al disco terrestre) e *Tēthys* (le acque ferme sul fondo). La lotta per il potere fra le successive generazioni (come nel mito babilonese) è mutuato dal mito ittita di *Kumarbi* (F. Pecchioli – A. Piovani, *La mitologia ittita*, Paideia, Brescia 1992).

dice l'etimologia (da χάσκειν, "spalancare la bocca"), è semplicemente un'apertura, una voragine, un immenso spazio vuoto, uno sfondo senza fondo. È certo una metafora suggerita dall'immagine di uno "sbadiglio", però è quasi un concetto, quello che poi diventerà l'*apeiron* della filosofia di Anassimandro¹¹. Ora, uno sfondo serve da cornice al succedere di qualcosa, e difatti subito dopo – una successione logica, non cronologica – "avvenne" (ἐγένετο) l'apparizione del globo con i due emisferi congiunti della Terra e del Cielo. Il discorso si sviluppa in una dialettica di apertura e chiusura. Il globo appare nell'aperto, ma internamente è chiuso, perché i due coniugi perennemente avvinti non lasciano spazio al sorgere della vita; donde la necessità di un'azione violenta da parte di uno dei "figli" rinchiusi nell'utero della Terra, Crono ("il Potente"), il quale separando il Padre dalla Madre apre un'area intermedia dove gli Dei possono vivere. Però anche Crono instaura una nuova chiusura perché inghiotte i propri figli e allora uno di questi, Zeus ("il Chiarore") dovrà neutralizzare il padre nemico e assumere lui il governo del mondo. Va detto che, pur nella sua originalità, la narrazione esiodea condivide con le precedenti un'impostazione teogonica, non cosmogonica, e racconta quindi l'origine degli Dei senza dire una parola sulla vera e propria creazione delle cose. Nella mitologia greca, in generale, le montagne e le stelle, le piante e gli animali ci sono bensì, ma nessuno a quanto pare è autore della loro esistenza, salvo il genere umano, che sarebbe stato fabbricato da Prometeo secondo una tradizione locale della Beozia¹². Il racconto delle origini come spiegazione della nascita del *mondo* fisico, e non delle varie divinità, sarà invece l'argomento centrale per le religioni monoteistiche.

5. Veniamo allora alla famosa pagina iniziale della biblica *Genesi*, un testo di ardua comprensione perché pieno di ambiguità e incongruenze, nonostante sembri a prima vista così semplice. Intanto, la redazione che noi possediamo, composta nella seconda metà del V sec. dopo il ritorno dall'Esilio babilonese, combina maldestramente due, se non tre documenti diversi¹³. Il primo testo, più interessato alla cosmogonia, comincia con l'intestazione "In principio creò (*bārā*) Iddio i cieli e la terra" (1.1); il secondo, più interessato all'antropogonia, con "Questa è l'origine dei cieli e della terra quando furono creati (*hibbārā*) il giorno in cui fece (*āsāh*) Iddio Jahveh i cieli e la terra" (2.4). Dunque il v. 1.1

¹¹ *Teog.*, 116 (ed. M.L. West, Clarendon, Oxford 1997). Il concetto del *chaos* sarà valorizzato da Hölderlin e poi dal tardo Heidegger con la sua nozione dell'"Aperto".

¹² Prometeo lavora a Panopeo (Paus., X, 4; secondo l'*Etymol. Magnum*, p. 471 Gaisdorf, a Iconio in Anatolia), plasmando gli uomini con la terra mentre Atena infonde loro il soffio di vita (Lattanzio Placido, *Narrat. fabul. Ovidianarum*, I, 1, ed. H. Magnus, Weidmann, Berlino 1914): altro notevole elemento semitico. Sulla creazione prometeica dell'uomo anche Ovid., *Metam.*, I, 78, e Apollod., I, 7.

¹³ Sui problemi redazionali di *Gen.* 1-3 cfr. Magris, *Il mito del Giardino di 'Eden*, Morcelliana, Brescia 2008.

non è *parte* del primo testo (di cui ci occupiamo qui) ma solo un titolo, un riassunto della pericope 1.2 – 2.3, come il v. 2.4 lo è per la pericope successiva. Non è infatti “in principio” che terra e cielo vengono creati (lo saranno dopo) ma al posto della terra c’è uno spazio “deserto e vuoto” (*tohū wā-bohū*) e un “abisso” tenebroso (*təhōm*) pieno d’acqua sul quale volteggia lo Spirito divino (1.2). Né il *tohū wā-bohū* né il *təhōm* né le acque risultano esser stati creati *prima* da Dio. Solo a questo punto invece *comincia* il primo giorno della creazione, con l’ordine divino che ci “sia” (*yəhī*) la luce e che si “dividano” (*bādal*) luce e tenebra, dì e notte. Nel secondo giorno Dio ordinò che ci “sia” (*yəhī*) il firmamento, quindi lo “fece” (*āsāh*) per “dividere” (*bādal*) le acque superiori e inferiore, e lo “chiamò” (*qārā*) col nome di “cielo” (1.6-8). Il terzo giorno finalmente Dio raccoglie le acque inferiori da una parte e lascia un luogo asciutto, che chiama “terra”, dove crescono, spontanei, i vegetali (1.9-12). Il quarto giorno ordina che “ci siano” (*hāyū*) le luminarie e le altre stelle per il computo del tempo (1.14-19). Il quinto, Dio creò (*bārā*) i pesci e gli uccelli (1.20-22). Il sesto e ultimo, Dio ordina che la terra produca gli altri animali e lui stesso li “fece” (*āsāh*) (1.24-25); poi annuncia di “fare” anche l’uomo “a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza” e così “lo creò (*bārā*) a sua immagine e somiglianza, maschio e femmina” (1.26-27). Il *plurale* della dichiarazione divina e il *singolare* della descrizione restano un enigma irrisolto.

L’idea che “Dio ha fatto il cielo e la terra” è una frase idiomatica e un basilare articolo di fede del giudaismo¹⁴, come pure del cristianesimo e dell’islam, tuttavia le modalità precise dell’atto creativo nella *Genesi* non sono affatto chiare. Dei verbi che lo designano, *āsāh* è un generico “fare”; *bārā* ha una radice che significa “intagliare nel legno”¹⁵. Entrambi rimandano al modello artigianale¹⁶. Anche *bādal*, “dividere” è un’operazione tecnica per differenziare un materiale ancora indifferenziato, però i casi sono diversi: il firmamento che divide le acque non è parte di ciò che viene diviso ma un prodotto *ex novo*, mentre la terra non è propriamente “creata” bensì ciò che rimane in seguito al deflusso dell’acqua. Il comando che qualcosa ci “sia” (luce, firmamento, astri, pesci e uccelli) richiama invece il modello Ptah/Neit: non segue alcuna operazione materiale di Dio ma la sua sola parola pone in essere le cose; nel

¹⁴ L’espressione fu recepita dalla religione iranica zoroastriana, nella quale già nel IX sec. *Ahura Mazda* era “Creatore (*dātār*) del tutto”, insieme a molti altri temi che compaiono nel giudaismo del Secondo Tempio (per es. la fine del mondo, il Giudizio, la resurrezione). È improbabile che ci fosse stato nella religione ebraica del periodo nomadico e monarchico, perché qui Jahveh era piuttosto un Dio guerriero che un Creatore.

¹⁵ Gesenius nel suo Lessico osserva che è semanticamente identico alla $\sqrt{\text{ie}}$ (*S*)*KĒP*, donde germ. *schaffen*. Nei LXX entrambi i verbi sono resi in gr. con ποιῆν.

¹⁶ Ancor più vi rimandano gli altri due verbi usati nel secondo testo (2.7-24), *yāsar*, “plasmare” (come fa il vasaio, modello Hnum) detto di Adamo, e *bānāh*, “costruire”, detto di Eva. Nei LXX: πλάσσειν e οἰκοδομεῖν.

caso degli animali terrestri però c'è un'incongruenza: prima Dio comanda che ci "siano" ma subito dopo procede lui stesso, manualmente, a "farli". Anche per l'uomo c'è dapprima la decisione di "farlo" e poi la "creazione", pur non trattandosi d'un manufatto materiale (lo sarà nel *secondo* racconto, 2.7) essendo tale sua creatura un'"immagine" di lui.

Poiché comunque il "fare" designa più frequentemente l'esecuzione dell'atto creativo (nonostante che per lo più presupponga la parola o la decisione di Dio), non sorprende che già l'esegesi giudaico-ellenistica lo abbia inteso alla stregua di un *lavoro* con precisa durata, progressione operativa, conformità e persino una pausa di riposo, eziologia mitica dello *šabbat*. Ma come ogni attività manifatturiera esegue un prodotto nuovo elaborando un materiale amorfo, che da solo non avrebbe mai preso quella forma, così anche la divinità produce qualcosa che non c'era, ossia il mondo attuale, a partire da un sostrato preesistente al quale impone distinzioni, relazioni e funzioni regolari in modo da fargli acquisire ordine e armonia. Dunque la creazione sarebbe l'atto con cui Dio trasforma la *hýlē* (la "materia" primordiale) in un *kosmos* (un "mondo" ordinato), come interpretano Filone di Alessandria e l'autore della *Sapienza*, che con ciò ritenevano d'essere perfettamente conformi alla lettera e allo spirito della *Genesi*¹⁷. Il fatto che il Creatore operi avendo a disposizione un materiale non a sua volta creato non era, a quanto pare, sentito come una limitazione e tanto meno una contraddizione; d'altronde questo materiale informe ed inerte è cosa di nessun valore rispetto alla sublime potenza di Dio che ha saputo realizzare il perfetto ordine del cosmo. Ancora una volta esaltare la sovranità divina era più importante che non indagare in termini ontologici il problema dell'inizio. Talvolta compare nei testi dell'epoca l'espressione che Dio ha fatto tutte le cose "dal non-essere"¹⁸, ma ciò non significa che abbia creato "dal nulla": è solo un modo per dire che Dio ha prodotto l'ordine cosmico a partire da una situazione in cui esso non esisteva.

Naturalmente, i pensatori ebrei tesi a conferire dignità filosofica alla loro religione non potevano non confrontarsi con la filosofia greca, le cui premesse erano agli antipodi di una creazione dal nulla: infatti "dal non-essere non viene

¹⁷ La ὕλη per Filone è increata: *Creazione*, 29; *Sogni*, I, 76; *S. provid.*, I, 7; *Mosè*, II, 267. In *Sap.*, 11.17: κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης. Cfr. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts*, De Gruyter, Berlino 1978, pp. 9-21. Trovo poco plausibile la critica di J.C. O'Neill, *How Early Is The Doctrine of creatio ex nihilo*, "J.Theol.Studies" 53 (2002), p. 456, secondo cui in Fil. la creazione da materiale del mondo fisico sarebbe preceduta dalla creazione dal nulla del mondo intelligibile (*Gen.*, 1.1). Ma non avrebbe alcun senso una "creazione" del mondo delle idee da parte di Dio perché esso è *già* "in" Dio.

¹⁸ *2Maccabei*, 7.28; persino Filone dice ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, ma parlando genericamente della generazione biologica e del lavoro (*Dio immut.*, 119; *Mosè*, II, 267). Cfr. May, *op. cit.*, pp. 6, 15, 21. Per Paolo, *Rom.*, 4.17, Dio nell'Ultimo Giorno evoca τὰ μὴ ὄντα (i defunti) ὡς ὄντα (i risorti).

niente”¹⁹, il mondo è eterno oppure (per gli stoici) si ripete eternamente, e la materia (per i platonici) non può assolutamente avere origine da Dio perché è una realtà negativa, anzi il principio stesso del male, dunque è eterna²⁰. In particolare il *Timeo*, un testo basilare per tutta la cosmologia ellenistica, fu il punto di riferimento per Filone che – interpretandolo alla lettera e non come metafora – vi ritrovava molti aspetti in comune con la visione biblica. Anche qui infatti c’è un “Dio” (il Demiurgo) che a un certo momento prende l’iniziativa di formare il cosmo inserendo nella preesistente realtà “sensibile” indifferenziata (Platone non conosce il concetto di “materia”, inventato da Aristotele) rapporti logici e strutture matematiche, proprio come nella *Sapienza* si dice di Dio: “Hai disposto tutto con misura, numero e peso” (11.21).

6. Ma dopo la disastrosa guerra contro i romani e la distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C. i rapporti fra giudaismo ed ellenismo ebbero una brusca interruzione. Da parte ebraica si cessò di interpretare la *Genesi* adattandola ai modelli filosofici greci e, al contrario, si cominciò a trovare nella Scrittura lo spunto per una radicale alternativa, anzi una critica di tutta la cultura “pagana”. È in questo quadro che lentamente acquista un senso più pregnante la tradizionale tesi che Dio ha fatto ogni cosa “dal non-essere”. Il primo esempio ne è un episodio avente come protagonista rabbi Gamaliele di Jabne (attorno al 100) al quale “un filosofo” aveva osservato che per Dio fu facile creare il mondo potendo appoggiarsi su un materiale già pronto, cioè il “deserto” e le “acque” dell’abisso; Gamaliele contesta energicamente che questo fosse il senso del passo biblico, perché pure il *tohū wā-bohū* e il *tāhōm* erano stati già creati da lui²¹. Anche il cristianesimo – pur ben più incline ad adottare concezioni filosofiche e proclamandosi esso stesso una *philosophia* – siccome intendeva mantenere la continuità col giudaismo recepì senza riserve l’idea della creazione divina, difendendola contro gli gnostici che per lo più l’attribuivano a una potenza inferiore più o meno malvagia. È davvero curioso, però, che la forma più rigorosa dell’idea sia stata teorizzata per la prima volta proprio da un pensatore gnostico, Basilide, attivo ad Alessandria verso il 140. All’inizio – afferma – non c’era assolutamente niente, nessuna realtà comprensibile in termini ontologici; ma questo nulla originario non era uno zero bensì l’Assoluto stesso, “il Dio non-essente” (θεὸς οὐκ ὄν) in quanto *trascende* la dimensione dell’essere, che senza un atto del pensiero o della volontà,

¹⁹ Aristotele, *Metaf.*, XI, 6, 1026b.

²⁰ Così per la maggior parte dei medioplatonici (fonti in Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione*, Morcelliana, Brescia 2016², pp. 479-480). La materia è coeterna a Dio per Plutarco e Attico; non rientra fra le ipostasi prodotte dall’Uno secondo Plotino; invece Porfirio e Giamblico affermeranno che anch’essa è posta in essere dal “Dio” (cfr. Proclo, *Comm. Timeo*, I, pp. 391-396 Diehl).

²¹ *Bereshit Rabbà*, I, 9, tr. it. UTET, Torino 1978.

perché trascende anche questo, e senza disporre di alcun materiale preesistente, perché non esiste niente, “depose” (καταβάλλειν), e non “emanò” (προβάλλειν), un “seme” dal quale si sviluppò l’intero creato²². Solo nella seconda metà del II secolo il cristianesimo fece proprio il principio che Dio ha fatto il mondo “dal nulla”²³. Da tempo riconosciuto come articolo di fede, la sua definizione dogmatica avvenne appena nel Concilio Lateranense IV (1215)²⁴; qualche decennio prima era stato definito anche per l’ebraismo da Maimonide²⁵.

7. La creazione dal nulla è la conseguenza di un problema: posto che la creazione è un lavoro, possiamo ammettere che Dio l’abbia eseguito adoperando un materiale dato? La risposta è: no, Dio ha creato il mondo in assenza di un materiale già disponibile prima. Ma questa è solo una dichiarazione. Se il tempo nasce col mondo, come si fa a parlare di che cosa c’era o non c’era “prima”? Il prima (e il poi) sono le strutture del tempo, e a prescindere da esso non esiste neanche un “prima”. Diciamo allora che “prima” non c’era appunto niente, e che *da* tale non-essere (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) il mondo fu creato. Ma questo “da” è di nuovo un problema. Il non-essere non è un posto *dal* quale qualcosa può essere spostato in un altro. Se qualcosa appartiene al non-essere *non è*, e allora *chi* è il soggetto del passaggio dal non-essere all’essere? In realtà non è vero che si parta solo dal non-essere, altrimenti il passaggio all’essere non si verificherebbe mai. Accanto al non-essere c’è – “prima” – anche un *essere*: l’ente “Dio” che fa da autore materiale del “passaggio”. In effetti, se torniamo agli esempi storico-religiosi sopra riportati, vediamo che il non-essere mitico (l’abisso acquoreo) non “diventa” mai *essere* se non perché c’è già qualcosa, anzi qualcuno (da Atum allo Jahveh biblico) capace di attuare il passaggio. Così dobbiamo capovolgere la domanda di Leibniz, “*pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple, plus facile que quelque chose*”²⁶; al contrario, riguardo la domanda sull’inizio, sempre si è partiti da *qualcosa* (o da qualcuno) come se il “qualcosa” fosse più semplice, più facile, che non il nulla. Però, se poniamo all’inizio *qualcuno*, quindi comunque un *qualcosa*, cioè un ente e precisamente l’ente

²² Ippolito, *Confutazione*, VII, 20-22. Notevole la somiglianza con il mito indiano di *Mrtyu*.

²³ Erma, *Pastore*, I, 1.6; Giustino, *1Apol.*, 59; Teofilo, II, 10-19; Ireneo, IV, 20. Non mancano però eccezioni. Ermogene (fine II sec.) sosteneva che Dio non poteva essere Creatore e Signore senza esercitare il suo comando su qualcosa, cioè la materia preesistente (Ippolito, *Conf.*, VIII, 17).

²⁴ Canone 800 Denz. Cfr. prima Agostino, *C.Felice*, II, 19; *Conf.*, XII, 7-9; Anselmo, *Monol.*, 7-8; poi Tommaso, *Summa teol.*, I, q. 45, art. 1.

²⁵ *Guida dei perplessi*, II, 2-28. Nell’islam la creazione dal nulla è implicita nell’unicità di Dio, ma nel *Corano* l’atto creativo è di solito usa la metafora artigianale, salvo un v. (2.117) che cita la creazione biblica mediante il “Sia!”.

²⁶ *Principes de la nature et de la grâce* in *Die philosophischen Schriften*, ed. C.J. Gerhard, rist. Olms, Hildesheim 1965, VI, p. 602.

supremo ed eterno, il quale non se ne sta per conto suo ma è la causa prima di una serie ulteriore di processi causali (per opera generativa, artigianale, o il comando della sua parola), è inevitabile precipitare nell'“abisso della ragione” come lo chiama Kant quando fa dire all'Essere supremo: “Io esisto dall'eternità e per l'eternità, al di fuori di me non esiste nulla se non mediante il mio volere; ma allora io da dove vengo?”²⁷.

La creazione dal nulla non risolve, anzi ripropone il problema dell'inizio per il fatto che le religioni lo affrontano in termini oggettivistici, pensando la realtà come un “essere” e l'inizio come il primo d'una serie di “enti”. “Reale” però è ciò che avviene, succede, appare. L'apparizione non è un ente che sta lì quanto piuttosto un *movimento* del “venir fuori” e quindi dell'esibirsi nel proprio apparire: il senso ultimo della radice *BHU* di φύσις. Ciò che “vien fuori” è un e-vento. Mentre l'ente o è o non è, e perciò deve *passare* dal non-essere all'essere (o dal “possibile” all'“attuale”) intesi quali due dimensioni ontologiche indipendenti ed esclusive, l'evento appunto *in quanto avviene* ha in sé stesso il proprio non-avvenire ovvero l'apparizione il proprio non-apparire – non come precedente cronologico ma come momento strutturale, poiché *logicamente* il “fuori” implica il “dentro” e il palese rimanda al nascosto; dove il nascosto è pur “qualcosa” (non il nulla ma neppure un ente) nel senso di un nascosto *dell'apparire* stesso che apparendo ne esce, e non il suo contrario.

Se ci interroghiamo sull'*inizio* del mondo e lo ravvisiamo in un ente creatore (per es. un Dio), è giocoforza spostare la domanda sul “prima”, da dove quest'ente sarebbe venuto. Se diciamo che prima della creazione non c'era nulla, questo nulla risulta essere un “posto”, una situazione esistente previa, quindi a sua volta un ente. Forse bisognerebbe interrogarsi non sull'inizio ma sul *principio*. A differenza dell'inizio, il principio non è un ente che si collochi fra un prima o un poi. Il principio di gravità governa tutti i fenomeni cinetici a un certo ordine di grandezza: non ha senso chiedersi da dove viene e che cosa c'era prima. Nel caso del creato, suo principio è la struttura logica dell'apparire (*non* dell'“essere”), che significa uscire, emergere e crescere (*physis*) o avvenire (evento) sullo sfondo inafferrabile del proprio nascondimento, senza il quale niente apparirebbe. È straordinario come uno spunto in questa direzione ci venga nientemeno che da Tommaso d'Aquino quando ammette la legittimità di pensare l'atto creativo come principio e non come inizio nel suo *De aeternitate mundi* (1277): il documento più originale, sovversivo e filosoficamente onesto che ci sia stato nella filosofia medievale.

Detto questo, però, non ce la siamo sbrigata del tutto. Il movimento dal dentro al fuori, dal nascondimento all'apparizione, non sarà contraddittorio

²⁷ *Critica.rag.pura*, B409, cfr. B 414. Per Maometto era obbrobrioso anche solo porre una domanda simile: “Dio è il creatore di tutte le cose, ma chi ha creato Dio?” (*hadit* 7296 della raccolta di Buhari, XCVI, 27, tr. it. *Detti e fatti d. Profeta d.islam*, UTET, Torino 1982, p. 706).

come quello dal non-essere all'essere, però non è neanche automatico. C'è qualcosa di misterioso e di inquietante nell'apparire, perché non potremo mai dimostrare che tutto il nascosto appaia, né assicurarci che l'apparire non venga risucchiato nel nascosto. Si capisce che le religioni ne abbiano tenuto conto e non senza un buon motivo abbiano rappresentato una potenza divina a gestire questo delicato e per nulla scontato processo. Anche la filosofia, scartando le semplificazioni della metafisica, ha battuto questa strada con Schelling e Pareyson, secondo i quali alla base della creazione è la "scelta" che Dio stesso anzitutto fa di auto-originarsi e di uscire dal proprio sfondo²⁸. Giacché l'esperienza dell'apparire, che tutti fanno ad ogni istante della vita, è ambigua, enigmatica. Da essa nasce la domanda sull'inizio o sul principio, e l'idea di Dio ne è sempre stata una sintesi, per quanto problematica. Riflettiamo se questa esperienza universalmente umana sia forse la radice non di per sé religiosa della religione.

²⁸ Cfr. *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995; da ricordare il precedente della mistica ebraica dello *Zohar*, dove Dio, l'"Illimitato" (*'æyn sōf*), si autodelimita nella sua rivelazione come "Io" (*'anī*).