

LUISS 

Research Center  
for European Analysis  
and Policy



EMUNA Brief 13/2025

**CONOSCENZA DELLE RELIGIONI – 29 ottobre 2025**

Pio Colonnello

**Il problema della teodicea e la kenosi divina**

## IL PROBLEMA DELLA TEODICEA E LA KENOSI DIVINA

Pio Colonnello\*

### Abstract

Oggigiorno, ritorna l'interrogativo: spiegare la teodicea, come spiegare la sofferenza del giusto, ad esempio la tormentosa vicenda di Giobbe? Forse la chiave di lettura della sofferenza del giusto può essere nel *mysterium tremendum* divino, nella sperimentazione del mistero di Dio, nell'affermazione che Egli, può essere compreso puramente *per negativum* e perciò il suo vero svelamento è un nascondimento? Uno dei tentativi di risposta più interessanti, a riguardo, proviene da Hans Jonas, un pensatore ebraico che ha a lungo riflettuto sull'intreccio tra teodicea e *kenosi*, a iniziare da un'esperienza epocale del Novecento, l'olocausto degli Ebrei ad Auschwitz. D'altra parte, non meno sorprendente è la tesi di Luigi Pareyson. Come nella proposta teoretica di Jonas appare un Dio sofferente, un Dio che patisce, il quale concedendo all'uomo la libertà, ha rinunciato alla sua potenza, ugualmente nelle tesi dell'ultimo Pareyson viene in chiaro la figura di un Dio che soffre e che vuole soffrire.

Parole chiave: Teodicea, Kenosi, mistero divino

«ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσον τῷ θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν, μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ»

Fil 2,7

Per focalizzare maggiormente la questione, preferisco partire dal tema della teodicea nel suo nesso con l'idea della *kenosi* divina, giustappunto il concetto paolino della *Lettera ai Filippesi*.

Come spiegare la teodicea, come spiegare la sofferenza del giusto, ad esempio la tormentosa vicenda di Giobbe<sup>1</sup>? Forse bisogna credere, con Jaspers, che la «colpa» di Giobbe è alla fine la colpa della creatura che non può non incorrere nello scacco e nel naufragio esistenziale<sup>2</sup>? Oppure si deve ritenere, con Camus, che la «colpa» di Giobbe è, in sostanza, l'«assurdo» dell'esistenza<sup>3</sup>? O ancora, occorre dar ragione a Sartre nell'opinare che l'uomo è una «passione inutile»<sup>4</sup>, che nessuna pace illusoria può consolare, e che solo nella coscienza del male e del limite vi è la scoperta della vera identità umana? D'altra parte, se non ci lasciamo affascinare dai temi della letteratura esistenziale che ha ripensato, a suo modo, il motivo della domanda jobica, resta la domanda: forse la chiave di lettura può essere proprio nel *mysterium tremendum* divino, nella sperimentazione del mistero di Dio, nell'affermazione che Egli, l'inaccessibile, può essere esperito puramente *per negativum* e perciò il suo vero svelamento è un nascondimento? Eppure, il concetto di *Deus absconditus* appare problematico per l'ebraismo. La dottrina ebraica, la *Torah*, si basa sul presupposto che è sempre possibile la conoscenza di Dio, anche se in modo imperfetto, limitato, poiché lui stesso ha dato rivelazione di sé e del suo volere. Occorre allora reinterpretare l'intera vicenda di Giobbe a partire da altri orizzonti ermeneutici, oggi dopo che sull'esperienza del dolore, della colpa e del negativo sono confluiti gli innumerevoli rivoli esegetici della teologia negativa, della teologia dialettica e della teologia della crisi. Una delle proposte ermeneutiche più interessanti proviene oggi da Hans Jonas, un pensatore

---

• Professore Onorario di Filosofia Teoretica, Università della Calabria

<sup>1</sup> La bibliografia sulla questione della teodicea è palesemente sterminata. In questa sede, mi limito a citare alcuni importanti studi sul *Libro di Giobbe*: G. Ravasi, *Giobbe*, Boria, Roma, 1984; G. Moretto, *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli, 1991, p. 115; *Domande a Giobbe*, a cura di M. Ciampa, Città Nuova, Roma, 1989, p. 84; E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, tr. it. di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano, 1971, pp. 159 sgg.; Ph. Nemo, *Giobbe e l'eccesso del male*, tr. it. di A. M. Baggio, Città Nuova, Roma, 1981; G. Mura, *Angoscia e esistenza*, Città Nuova, Roma, 1982, pp. 123 sgg.; pp. 158 sgg. e passim; P. Colonnello, *La questione della colpa tra filosofia dell'esistenza ed ermeneutica*, Loffredo, Napoli 1995.

<sup>2</sup> Cfr. K. Jaspers, *Del tragico*, trad. it. di I.A. Chiusano, SE, Milano, 1987, p. 26; cfr. anche Id., *La questione della colpa*, a cura di A. Pinotti, Cortina, Milano, 1996; P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia, 2021.

<sup>3</sup> È noto come il tema dell'«assurdo» ricorra nelle opere di A. Camus, da *Il mito di Sisifo*, *Opere*, a cura di R. Grenier, tr. it. di A. Borelli, Bompiani, Milano, 1992, pp. 195-335, a *La peste*, *Opere*, cit., pp. 369-615. Su Camus, cfr. A. Bresolin, *Sofferente e fumatore. Camus e la bilancia di Giobbe*, Castelveccchi ed., Roma, 2024.

<sup>4</sup> J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 1988, p. 738.

ebraico che ha a lungo riflettuto sull'intreccio tra teodicea e *kenosi*, a iniziare da un'esperienza epocale del Novecento, l'olocausto degli Ebrei ad Auschwitz<sup>5</sup>.

La domanda di Giobbe, osserva Jonas, è da sempre il problema fondamentale della teodicea. Tuttavia, se inizialmente i profeti biblici potevano dare una risposta all'interrogativo di Giobbe con il ricorso all'idea di alleanza, ricordando come proprio il popolo, che aveva stretto il patto con Dio, era diventato infedele, in seguito, nei secoli di fedeltà che seguirono, nessuna colpa poté essere addotta per legittimare, giustificare o almeno spiegare la sofferenza o il male o il negativo: si fece allora ricorso al concetto di testimonianza, elaborato dapprima nell'età dei Maccabei e in seguito identificato con il concetto di martirio, cioè con il sacrificio del giusto e dell'innocente chiamato «a sopportare lo scandalo del male». Tuttavia, a parere di Jonas, nulla di tutto questo può servire a comprendere l'evento epocale di Auschwitz, un'esperienza del tutto inedita, che non può essere intesa alla luce delle categorie teologiche tradizionali: «Non vi è più posto per fedeltà o infedeltà, fede e agnosticismo, colpa e pena, o per termini come testimonianza, prova, e speranza di salvezza e neppure per forza e debolezza, eroismo o viltà, resistenza o rassegnazione. Di tutto ciò non sapeva nulla Auschwitz che divorò bambini che non possedevano ancora l'uso della parola e ai quali questa opportunità non fu neppure concessa. Chi vi morì, non fu assassinato per la fede che professava e neppure a causa di essa o di una qualche convinzione personale»<sup>6</sup>. Allora, la domanda preliminare da porre non può essere altro che questa: «perché Dio permise che ciò accadesse; ma quale Dio poteva permetterlo?». Se non si vuole rinunciare tout court al concetto di Dio, occorre allora affidarsi al «rischio» del pensiero, tentando cioè l'avventura di ripensare questo concetto in modo completamente inedito, e perciò cercando davvero una risposta nuova all'antica domanda di Giobbe. Jonas si avventura pertanto lungo sentieri veramente impervi, il cui tratto, non sempre visibilmente tracciato, rinvia alla questione kantiana dell'orientamento nel pensiero.

Jonas propone anzitutto una suggestiva rielaborazione del tema biblico della creazione divina, ricorrendo a quella «forma di comunicazione del pensiero che Platone ha ammesso per la sfera che travalica il mondo conoscibile» cioè il mito, e del racconto mitico della creazione sviluppa in modo peculiare alcune implicazioni teologiche. Prima di tutto acquista rilievo l'immagine di Dio sofferente, ma non nel senso del mito cristiano, cioè nel senso di un evento avvenuto una volta per tutte nella storia, vale a dire l'incarnazione e la crocifissione di Gesù. La sofferenza in Dio, invece, significa che il rapporto tra Dio e mondo, a iniziare dall'atto della creazione, implica per Dio stesso, in qualche modo, la sofferenza. In secondo luogo, il mito elaborato da Jonas presenta l'immagine di un Dio diveniente, che è in antitesi con la tradizione platonico-cristiana della teologia filosofica: qui si ipotizza un Dio «temporalizzato», che difetta di un'essenza

---

<sup>5</sup> Cfr. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, tr. it. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova, 1989. Su Jonas: C. Manzo, *Dalla mistica di Isaac Luria al Dio di Hans Jonas impotente contro il male della Shoah*, Elison Publishing, Novoli (LE), 2016; F. Fossa, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnosi*, ETS, Pisa, 2014.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 22.

immutabile nell'eternità; gli è che la relazione di Dio con il mondo implica che egli faccia «esperienza di qualcosa in uno con il mondo e che il suo proprio essere venga intaccato da ciò che nel mondo “accade e tramonta”»<sup>7</sup>. Inoltre, accanto all'idea di un Dio sofferente e diveniente prende corpo l'immagine di un Dio «che si prende cura, di un Dio che non è lontano e distante e chiuso in sé stesso, ma coinvolto in ciò di cui si preoccupa»<sup>8</sup>. A partire da questi presupposti Jonas avanza l'ipotesi che occorre rinunciare ad uno degli attributi assegnati a Dio dalla dottrina tradizionale, vale a dire all'illimitata potenza divina, la quale può coesistere con la bontà assoluta solo a patto di una incomprendibilità di Dio o di una sua accettazione come *mysterium*. Solo a cospetto di un Dio del tutto inaccessibile, inattingibile, si può affermare che, nonostante egli sia assolutamente buono e onnipotente, tolleri l'esistenza del male nel mondo. Insomma, i tre fondamentali attributi divini, la bontà, l'onnipotenza e la comprensibilità, sono in un rapporto che la relazione tra due esclude il terzo. Quali sono allora i due concetti veramente essenziali e quale deve essere escluso, dopo che nella storia si è verificato un evento come Auschwitz? Certamente, la bontà è coestensiva allo stesso concetto di Dio. Anche la comprensibilità non può essere negata, sebbene conosca il doppio limite dell'essenza infinita di Dio e della limitatezza umana. Si è già detto che il concetto di *Deus absconditus* – come anche il concetto del Dio assurdo – appare problematico, se non addirittura estraneo all'ebraismo. Resta dunque da escludere l'onnipotenza divina: «Durante gli anni in cui si scatenò la furia di Auschwitz Dio restò muto. Dio tacque. E ora aggiungo: non intervenne, non perché non lo volle, ma perché non fu in condizione di farlo»<sup>9</sup>. Qui Jonas si allontana dalla più antica dottrina ebraica, ma bisogna comunque precisare che egli riferisce l'importanza divina solamente alla realtà fisica. A suo parere, Dio ha rinunciato alla sua potenza proprio nel concedere la libertà all'uomo.

Tutte le argomentazioni di Jonas sembrano comunque convergere in un epicentro morale: esse richiamano la piena responsabilità umana nei confronti del male. Allora, la strada della salvezza, e l'abbandono della colpa, inizia col tentativo dell'uomo di «fare se stesso a immagine e somiglianza della bontà infinita di Dio», non della sua presunta onnipotenza.

A ben guardare, però, la risposta di Jonas, cioè il suo richiamo all'impotenza di Dio, è del tutto opposta a quella offerta nel libro di Giobbe, dove è asserita la pienezza della potenza di Dio creatore. Ma Jonas pare suggerire che nel giusto che soffre è dato scorgere Dio stesso che soffre, che compatisce, che subisce.

In ogni caso, la proposta teoretica del pensatore ebraico risulta senz'altro suggestiva e originale; qui poco importa che essa risulti distante sia dalla più antica dottrina dell'ebraismo, sia dai canoni dell'ortodossia

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 35.

cattolica<sup>10</sup>; interessa piuttosto la sua ideale consonanza con alcune proposte ermeneutiche contemporanee, che pure hanno trattato il tema del negativo o del «non» (la «non»-potenza) o il tema del male in Dio. Mi riferisco, in particolare, a Luigi Pareyson e alla chiarificazione, condotta nell'ultima fase del suo pensiero, di quella «pietra di scandalo», di quell'elemento sconvolgente che è il «male» in Dio.

La tesi di Pareyson è che proprio per affermarsi come realtà positiva e vittoria sul male, «Dio ha dovuto conoscere la negazione e fare esperienza del negativo», trasformando, nella sua attività creatrice, il nulla statico del «non-essere» iniziale nel «nulla attivo» che è il male. Sebbene il male si presenti in lui solo come una remota possibilità che nasce già vinta e destituita di ogni tentativo di attualizzarsi. Lasciamo pure da parte il problema del nesso tra Luigi Pareyson e l'ultimo Schelling: in realtà, le tesi pareysoniane si presentano esplicitamente come una rielaborazione e uno sviluppo della filosofia positiva di Schelling, che pure aveva ricondotto a Dio, causa del mondo, la causa dell'imperfezione e del male che il mondo racchiude. Non è il caso qui di soffermarsi sul tema dello «stupore della ragione» quale scelta fondamentale del tardo Schelling. Vale invece la pena di richiamare, nell'ultima speculazione pareysoniana, il valore e il ruolo della sofferenza, che è identificata, non a caso, con l'anima dell'universo, con il respiro stesso del cosmo: «La potenza del dolore non si ferma qui [...]. La sofferenza diventa rivelativa: apre il cuore dolorante della realtà e svela il segreto dell'essere. Essa insegna che il destino dell'uomo è l'espiazione, e che come più forte del male il dolore è il senso della vita e l'anima dell'universo»<sup>11</sup>. Ma la potenza del dolore scaturisce dal fatto che anche Dio soffre. Come nella proposta teoretica di Jonas appare un Dio sofferente, un Dio che patisce, il quale «concedendo all'uomo la libertà, ha rinunciato alla sua potenza», ugualmente nelle tesi dell'ultimo Pareyson viene in chiaro la figura di un Dio che soffre e che vuole soffrire: «La sofferenza è propria di Dio: *divinum est pati* [...]. A ciò lo prepara quel tanto di cenotico che inerisce alla creazione, nella quale egli si è ritirato in sé, si è volontariamente limitato e ristretto per far posto all'uomo e alla sua libertà. La libertà umana è cominciata con un consapevole e volontario sacrificio da parte di Dio [...]. La radice unica del male e del dolore, ch'è il mistero della sofferenza di cui solo la religione può sollevare il velo, risiede in questa volontà divina di soffrire per l'uomo»<sup>12</sup>. Queste argomentazioni dischiudono senz'altro l'orizzonte del pensiero tragico; in ogni caso, tanto per Jonas quanto per Pareyson, il pensare filosofico non appare tanto interessato al problema del fondamento o all'elaborazione di un sistema onnicomprensivo; esso, piuttosto, attento a comprendere il senso autentico della destabilizzazione esistenziale, è preoccupato di penetrare l'irriducibilità del dolore del

---

<sup>10</sup> È appena il caso di ricordare, a questo proposito che già il Concilio di Costanza, nel 1415, aveva condannato le tesi di John Wyclif, che avevano ipotizzato un limite alla potenza divina, ribadendo, viceversa, l'idea di Dio come *Pantokrator*, signore di tutto.

<sup>11</sup> L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova, 1989, p. 32. Su Pareyson: A. Stevenazzi, *Il "male" in Dio. Rivelazione e ragione nell'ultimo Pareyson*, Fede & Cultura ed., Verona, 2006; R. Maier, *Il male in Dio. Incontro critico con l'ontologia della libertà di Luigi Pareyson*, in Petrosino, S., Ubbiali, S. (ed.), *Il male. Un dialogo tra teologia e filosofia*, Glossa, Milano, 2014, pp. 143-166; F. Russo, *La libertà, il male, Dio. Gli ultimi scritti di Luigi Pareyson*, in *Acta Philosophica*, vol. 5 (1996), fasc. 1, pp. 77-94.

<sup>12</sup> L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, cit., pp. 32-33.

mondo senza comporre le scissioni in un ordine ideale. Forse è proprio la consapevolezza che nella «consofferenza umana e divina il dolore si rivela come l'unica forza che riesce ad avere ragione del male», che «fra l'uomo e Dio non c'è collaborazione nella grazia se prima non c'è stata nella sofferenza; che senza il dolore il mondo appare enigmatico e la vita assurda; che senza la sofferenza il male rimane irredento e la gioia inaccessibile»<sup>13</sup>, forse è proprio questa consapevolezza che costituisce il magico filo d'Arianna per penetrare la domanda di Giobbe? Forse il paradigma ebraico-cristiano della colpa, con la sua inesauribile problematicità, va ripensato ancora una volta a partire da questi inusitati orizzonti ermeneutici.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 33.

*Il presente Brief, che necessariamente sul sito di Emuna esce sia in italiano sia in inglese, costituisce opera dell'ingegno dell'autore, il quale conserva integralmente i diritti morali e i diritti esclusivi di utilizzazione economica, ai sensi della Legge 22 aprile 1941, n. 633 e successive modificazioni. L'autore è responsabile delle versioni italiana e inglese e deve esplicitamente approvarle entrambe anche qualora la traduzione sia, su sua richiesta, curata dalla Luiss.*

*Con la diFusione del presente documento nella collana Emuna, l'autore concede alla Luiss Guido Carli una licenza d'uso non esclusiva, gratuita, irrevocabile e illimitata nel tempo, per l'utilizzo, la riproduzione, la traduzione, la diFusione, la comunicazione al pubblico e l'archiviazione dell'opera, anche in formato digitale e mediante strumenti telematici. Le opinioni espresse in tale documento sono da attribuirsi esclusivamente all'autore e non riflettono necessariamente la posizione ufficiale di Luiss Guido Carli né del programma Emuna. Eventuali rielaborazioni, traduzioni ulteriori, successive pubblicazioni accademiche o editoriali, nonché qualunque ulteriore utilizzazione sostanziale dell'opera da parte dell'autore, in forma autonoma o integrata in nuove opere, dovranno recare idoneo riferimento alla presente versione diffusa dal sito di Emuna, nell'ambito del Luiss Research Center for European Analysis and Policy.*