

Paola Ricci Sindoni

PERDONO, PENTIMENTO, RIPARAZIONE.  
EBRAISMO E CRISTIANESIMO A CONFRONTO

Riassunto

Questo contributo intende ripensare criticamente il pregiudizio secolare che contrappone l'illimitata pratica del perdono nel cristianesimo, contro la riserva ebraica di una assoluzione indiscriminata della colpa. Ben più complessa appare infatti la fenomenologia del perdonare e le pratiche rituali nelle due religioni, entrambe avverse a collocare sullo stesso piano male e perdono. Tale rapporto, infatti, ponendo sorprendentemente in una indiscriminata successione malvagità e dimenticanza, non fa che spalancare l'abisso tra l'assoluto della legge della misericordia e l'assoluto della libertà malvagia. Ed ancora: tra l'inaudita potenza del perdono e le profonde lacerazioni inflitte dal male, indicando che oblio e indifferenza, amnesia morale e facile perdono per conto terzi rischiano, anche oggi, di anestetizzare la colpa e deresponsabilizzare il colpevole. Tale questione, che attraversa la coscienza personale ed anche la dimensione sociale, etico-giuridica e politica (come non pensare agli accorati appelli di Vladimir Jankèlèvitch, all'indomani della temuta prescrizione dei crimini nazista in *Perdonner?*) si è arricchita nel 900 di numerose riflessioni, fra le quali, quelle di Emil Fackenheim e Riccardo Di Segni da un lato, di Lytta Basset e Paul Ricoeur dall'altro.

L'approfondimento della relazione fra male, pentimento, perdono ed espiazione può così diventare un fecondo terreno di incontro dialogico, in grado di fornire gli strumenti di un'etica della riparazione, corrispettiva alla *Restaurative Justice*, propria del diritto penale. Riconvertire l'offesa e il male inflitto attraverso la riparazione del danno provocato, può rappresentare un possibile percorso di chiarificazione comune in tema di perdono, in grado di correggere alcuni indiscriminati fraintendimenti e certi secolari malintesi fra le due religioni.

Parole chiave

Perdono, male, libertà, etica della riparazione.

Abstract

This contribution intends to critically rethink the secular prejudice that opposes the unlimited practice of forgiveness in Christianity, against the Jewish reservation of an indiscriminate absolution of guilt. In fact, the phenomenology of forgiving and the ritual practices in the two religions appear to be much more complex, both adverse to placing evil and forgiveness on the same level. In fact, this relationship, surprisingly placing in an indiscriminate succession of wickedness and forgetfulness, only opens up the abyss between the absolute of the law of mercy and the absolute of evil freedom. And again: between the unheard-of power of forgiveness and the profound lacerations inflicted by evil, indicating that forgetting and indifference, moral amnesia and easy forgiveness on behalf of third parties risk, even today, anesthetizing the guilt and derelicting the guilty. This question, which crosses personal conscience and also the social, ethical-juridical and political dimension (how can we not think of the heartfelt appeals of Vladimir Jankèlèvitch, in the aftermath of the feared prescription of Nazi crimes in *Perdonner?*) Was enriched in 900 by numerous reflections, among which, those of Emil Fackenheim and Riccardo Di Segni on one side, of Lytta Basset and Paul Ricoeur on the other.

The deepening of the relationship between evil, repentance, forgiveness and atonement can thus become a fruitful terrain for dialogue, able to provide the tools of an ethics of reparation, corresponding to the *Restaurative Justice*, proper to criminal law. Reconverting the offense and the harm inflicted through the repair of the damage caused, can represent a possible path of common clarification on the subject of forgiveness, capable of correcting some indiscriminate misunderstandings and certain secular misunderstandings between the two religions.

Keywords

Forgiveness, evil, freedom, ethics of reparation.

“Se consideri le nostre colpe, Signore,  
chi potrà resistere? Ma presso di te è  
il perdono, o Dio di Israele”  
Sal 129, 3-4

1. Solo qualche anno fa, nel 2016, il Rav Riccardo Di Segni, rabbino capo della Comunità di Roma, così dichiarava in un suo scritto: «Nulla avrebbe senso nell'ebraismo senza il perdono»<sup>1</sup>, suscitando un certo stupore anche all'interno della sua confessione religiosa ed anche una discussione pubblica su di un tema arduo, difficile e per certi versi paradossale. Il suo argomentare poggiava su di una convinzione certamente accolta sia nell'ebraismo che nel cristianesimo, relativa al primato di Dio come origine e fonte del perdono. Citando e commentando numerosi passi della Torah, ma anche dei libri sapienziali, il Rav Di Segni, nell'intenzione di superare vecchi pregiudizi e astratte contrapposizioni, poneva in evidenza due elementi, di sicuro interesse anche in ambito filosofico. Il primo: l'atto di perdonare è «parte di un processo di ricostruzione di un rapporto alterato»<sup>2</sup>, è dunque legato alla scelta individuale di chi lo compie, che di per sé non può essere mai delegato. Insomma non può darsi mai un perdono “per conto terzi”. L'altro elemento di rilievo, poco sviluppato anche nei dibattiti filosofici sul tema (basti pensare all'ormai noto dibattito degli anni '70 fra Jankélévitch e Derrida)<sup>3</sup>, precisa come il perdono susciti e trasformi un evento relazionale, solo quando ricrea uno stretto rapporto fra chi commette la colpa e chi è stato offeso, restituendo una nuova dignità alla vittima. La pratica religiosa del perdono, sancita liturgicamente da Yom Kippur, detta anche “festa del grande perdono”, ribadiva infatti un concetto chiave (accolto anche dai cristiani – sia pure con i necessari distinguo- ecco un primo esempio di *concordia discors*) e cioè che l'espiazione delle colpe riguarda solo il male commesso contro Dio, mentre sancisce il preciso obbligo di chiedere perdono agli offesi.

La pratica religiosa del perdono acquista in tal senso un'evidente caratura morale: dal momento che è stata compromessa una relazione intersoggettiva, sono necessari almeno tre passi. Il primo è legato al pentimento di colui che chiede perdono, il secondo alla consapevolezza piena della gravità del male compiuto, insieme all'intenzione di non commetterlo più, e l'ultimo, presa coscienza che il male compiuto contiene in sé molte inevitabili conseguenze, all'impegno per una riparazione dell'offesa. «Chi diffama una persona – continua Di Segni – non solo deve chiedere scusa, ma deve riparare con azioni opposte e conseguentemente efficaci il danno provocato; chi ruba non solo deve ristabilire un rapporto positivo con chi ha danneggiato, ma deve restituire il maltolto»<sup>4</sup>.

Che sia declinato in chiave politica – si pensi alle riflessioni di Hannah Arendt sul perdono come risorsa civile e democratica<sup>5</sup> – o in chiave giuridica – sono note le declinazioni sociali della cosiddetta *Restorative Justice*<sup>6</sup>, o dell'etica del riparare, riletta in chiave filosofica da Emil Fackenheim –, in ogni caso il perdono sembra prevedere un percorso in vari passi, di cui ciascuno è un tassello di un quadro normativo coerente più ampio e che può essere ora sinteticamente esposto con quattro parole: male, pentimento, perdono, riparazione.

In questo nuovo scenario le antiche contrapposizioni fra le due religioni, nate dallo stesso ceppo, sembrano allentarsi; superato ormai – come è ovvio – il pregiudizio della contrapposizione fra il Dio degli ebrei, iroso e vendicativo, secondo i precetti del “taglione” contro il Dio cristiano misericordioso e fonte di perdono, rimangono comunque aperte alcune sostanziali differenze, che vanno accolte come risorsa piuttosto che come irrimediabile distanza. Ricordo al riguardo la sofferenza e il disagio di un Colloquio ebraico-cristiano, tenutosi a Camaldoli nel dicembre del 1998 sul tema: *Quale pentimento per quale*

---

<sup>1</sup> R. Di Segni, *Perdonare le offese*, Marcianum Press, Venezia 2016, p. 37.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 11-12.

<sup>3</sup> Cfr. V. Jankélévitch, *Perdonare?*, trad. it. di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze 1987 e J. Derrida, *Perdonare*, a cura di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano 2004.

<sup>4</sup> R. Di Segni, *Perdonare le offese*, cit., pp. 20-21.

<sup>5</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988, pp. 174-182.

<sup>6</sup> Cfr. al riguardo la declinazione giuridica della giustizia riparativa in Aa.Vv., *Giustizia riparativa. Ricostruire legami, ricostruire persone*, a cura di G. Mannozi e G.A. Lodigiani, Il Mulino, Bologna 2015.

*perdono?*<sup>7</sup> in cui evidenti furono le differenze/separazioni di prospettive sul tema. Le tesi contrapposte, espresse dal Rav Stefano Levi della Torre e da chi vi parla che aveva il compito di esporre la posizione cattolica sul tema, suscitavano non poche reazioni da parte ebraica. Il grande merito di quei Colloqui, che continuano ancor oggi, non è certo quello di conciliare retoricamente le differenze religiose, quanto di tener viva l'esigenza del dialogo nella convinzione che le distinzioni non debbano mai condurre alle separazioni.

Da allora molta strada è stata fatta; il tema del perdono non è più una pietra d'inciampo, quanto la premessa di un approfondimento che richiede anche il sostegno da parte della filosofia, volta a scrutare i danni del male che si insinua potente nelle relazioni interpersonali, generando talvolta disastri antropologici, chiusure irrimediabili che hanno riflesso sul tessuto sociale e sulle pratiche politiche.

Il perdono puro, gratuito, unilaterale, richiesto alle vittime in modo superficiale e indecoroso, come spesso si presenta nella comunicazione mass mediale, come pure una malcelata assicurazione senza obbligo di risarcimento, garantita da forme stereotipate del sacramento della riconciliazione nel contesto della religione cattolica, potrebbero indebolire, sostituendola, la richiesta di giustizia per quanti, da vittime, esigono la pena e la riparazione.

L'antropologia filosofica appare dunque chiamata ad approfondire alcuni concetti-chiave che ruotano intorno alla questione del perdono: il carattere prioritario del pentimento riguardo al male commesso e che preceda sempre la richiesta di perdono. E in secondo la conseguente necessità di risarcimento, che esprima e argomenta l'idea etica del riparare.

2. Il pentimento è costitutivamente connesso al riconoscimento della colpa e all'esigenza personale di porsi tragicamente di fronte alla propria coscienza, come descrive Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*<sup>8</sup>. Il paradosso del perdono è qui delucidato come unità delle due coscienze, quella che ha agito compiendo il male e quella che giudica la colpa. La riconciliazione all'interno dell'orizzonte comune della colpevolezza è lo scandalo del perdono, dal momento che la finitudine umana che si manifesta nel male e nella colpa, nella limitatezza dell'agire è la medesima dell'atto giudicante. Non ha timore Hegel a concludere che nella richiesta e nella concessione del perdono si attualizza il miracolo della conciliazione: «E questo riconoscimento reciproco è lo *Spirito assoluto*»<sup>9</sup>.

La dimensione iperbolica del perdono che esige l'universalità della legge morale, emerge proprio nel momento in cui l'uomo si raccoglie dentro i limiti della sua finitudine, che lo riporta a se stesso e al contempo lo espone al male che condivide con l'offeso. Come dire che la coscienza morale della colpa è, sì, l'ammissione di un cedimento alla forza del negativo, ossia alla potenza del male all'interno del luogo specifico del proprio io, ma è anche attitudine a superarla solo riconoscendola come offesa alla dignità della vittima, colpita nella propria carne e nella storia entro cui è immersa.

La riconciliazione hegeliana dello Spirito assoluto si converte in Kierkegaard nell'idea che ci si pente solo "davanti a Dio", come magistralmente ha descritto ne *La malattia mortale*, in cui il potere della libertà, posta di fronte all'aut-aut, del "poter essere" e del "poter non essere", pone il credente nel bivio, fonte di disperazione, fra l'infinito e il finito<sup>10</sup>.

Se da un lato la tradizione classica, da Agostino a Tommaso, qualifica la colpa come *peccato*, la riflessione filosofica contemporanea, fra esistenzialismo ed ermeneutica, ha preferito ricondurre l'esperienza del male prodotto verso l'intrascendibilità dell'altro come colpa riconducibile alla finitezza dell'esistenza, nella difficoltà di prevedere un percorso di riscatto e di riconversione al bene delle relazioni umane. Dopo Ricoeur e Levinas, Jonas e Buber, che hanno analizzato la stratigrafia della colpa come delirio di onnipotenza e volontà di superamento dei limiti, come trasgressione e disobbedienza al comando di Dio o degli uomini, rimane da ripensare la libertà esposta al male – il riferimento è a Pareyson – cogliendola come possibilità ontologica di ricondurre le proprie scelte entro i confini del rispetto dell'altro, accogliendo il presupposto morale del proprio riscatto, certificato dalla richiesta di perdono, e dalla volontà di intraprendere un nuovo inizio<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. I. Gargano (a cura di), *Quale pentimento per quale perdono?*, Atti del XIX Colloquio ebraico-cristiano di Camaldoli (4-8 dicembre 1998), Pazzini Editore, Verucchio (RN) 1999.

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, VI, *Lo Spirito*, trad. it. a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, pp. 889-891.

<sup>9</sup> Ivi, p. 891

<sup>10</sup> S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia e La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1965, pp. 236-250.

<sup>11</sup> L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 2000.

Il grande codice morale della Sacra Scrittura ci restituisce un significativo manifesto di tale fenomenologia tramite l'episodio narrato nel Salmo 51, che è l'atto di pentimento del re David per il suo adulterio con Betsabea, moglie di Uria l'Hittita, mandato di proposito a morire in battaglia contro gli Ammoniti<sup>12</sup>. L'attribuzione del Salmo a David propone un caso specifico della relazione fra colpa e pentimento, che coinvolge – fra l'altro – proprio un re, dando voce all'umiliazione accettata e all'umiltà di un potente, che in tal senso subordina il suo trono alla potenza della Torah, e diventa espressione emblematica in cui ogni essere umano si deve riconoscere, quella del senso della propria insufficienza, del limite ontologico che lo costituisce, dell'esigenza insopprimibile di rispetto verso l'altro, soprattutto quando è divenuto oggetto della propria violenza.

Come si ricorderà infatti, nel secondo libro di Samuele, il profeta Natan racconta la storia di un ricco che approfitta del proprio potere per defraudare il povero. David inizialmente non si riconosce in quel ricco, non sa vedere oggettivamente né se stesso, né gli altri coinvolti nella sua colpa. Solo di fronte ad un caso oggettivo, quello descritto da Natan, David fa riferimento al criterio normativo della giustizia, formulando una condanna. Solo quando il profeta gli dà la chiave interpretativa del racconto: «*Sei tu quell'uomo*» (2 Sam 12,7), il re prende drammaticamente coscienza del suo misfatto, dunque si riconosce oggettivandosi, vedendosi in terza persona, dunque comparandosi agli altri subordinati ad un comune metro di giustizia.

Nasce da qui la confessione della colpa, espressa nel pentimento e nell'accorata richiesta del perdono, presente nel lungo Salmo 51:

*Pietà di me, o Dio, secondo il tuo amore, secondo la grandezza della tua misericordia, cancella i miei delitti. Lavami interamente dalla mia colpa, purificami dal mio peccato (Sal 51, 3).*

Ma con il versetto 6, «*Contro di te, di Te solo ho peccato / quello che è male ai tuoi occhi, io l'ho fatto*», si apre ardua e complessa l'interpretazione, dal momento che la colpa non solo va posta “dinanzi a Dio” affinché sia perdonata, ma al contrario andrebbe riconosciuta sia nei confronti di Dio, sia nei confronti dell'offeso, in questo caso verso Uria e verso Betsabea. Da parte ebraica si preferisce, nella traduzione di Dante Lattes leggere il versetto così: «*A te solo (io dico) che ho peccato*», lasciando aperta, come dire, la casistica degli offesi: tanto il prossimo quanto Dio<sup>13</sup>. Da parte cristiana – altro segnale della *concordia discors* - si è maggiormente rivolti a chiedere perdono e assoluzione (scioglimento) del peccato a Dio tramite la mediazione ecclesiastica, accettando dunque la prima versione.

Yom Kippur, il giorno dell'espiazione, inserisce il Salmo 51 nella sua complessa liturgia, e – come indica al riguardo Maimonide<sup>14</sup> – ciascuno ha il dovere di confessare le proprie colpe a Dio nel segreto, mentre quelle verso il prossimo mediante una proclamazione pubblica. Come a dire che occorre distinguere i destinatari dell'offesa, dal momento che

solo l'offeso ha il diritto di perdonare. Neppure Dio potrebbe perdonare per conto terzi: se l'offeso è un essere umano, solo quell'essere umano (o, se è morto, chi è a lui legato) può accordare il pentimento e offrire il perdono<sup>15</sup>.

È ben vero che questa prospettiva è presente anche nel secondo Testamento; basti citare Marco al capitolo 11, versetto 25: «E quando pregate, se avete qualcosa contro qualcuno, andate da lui e perdonate, affinché il Padre vostro che è nei cieli vi perdoni i vostri peccati», salvo poi nella pratica cattolica sacramentale ritenere sufficiente l'assoluzione, lo scioglimento della colpa, senza residui. Da qui l'interrogativo: prima si perdona al fratello, poi Dio perdona le colpe personali, oppure basta fare affidamento sulla confessione del peccato davanti a Dio, per sentirsi sciolti/perdonati dalla colpa? Ridurre la dinamica del pentimento alla sola assoluzione individuale è misconoscere la forza dirompente della conversione, il cui cammino consiste nel tenere insieme sia l'aspetto *spirituale*, che è la trasformazione interiore, sia quello *etico*, che mette in moto atti concreti verso il prossimo (la cosiddetta “penitenza”), sia quello *sociale* che dovrebbe promettere il ristabilimento della giustizia offesa.

---

<sup>12</sup> S. Levi Della Torre, *Vizi e virtù del perdono. A margine del Salmo 51*, in *Quale pentimento per quale perdono?*, cit., p. 13.

<sup>13</sup> Ivi, p. 15.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid.

È dunque necessario riscrivere la grammatica del discorso etico, ritrovando quelle attitudini interpersonali al perdono, presenti nelle due religioni, e che vede nella disposizione a riparare l'offesa, il momento decisivo dell'intera fenomenologia del perdonare.

3. È in epoca rabbinica, nel trattato talmudico *Baba Kamma*, 82b-84a che l'etica del riparare trova una delle sue prime formulazioni:

Chi ferisce il suo prossimo, gli deve cinque cose: il risarcimento dei danni materiali, il risarcimento dei danni morali, il prezzo della cura, l'indennizzo per la perdita di guadagno, e il risarcimento del disonore<sup>16</sup>.

L'impegno etico alla riparazione (in ebraico *Tikkun*) assunse nelle scuole mistiche della Kabbalah, soprattutto nella cosmogonia di Itzchaq Luria, un approfondimento di tipo metafisico. La catastrofe, interna alla creazione, simbolo del male che la invade, si esprime soprattutto nel secolo XVI nella cosiddetta teoria mistica della "rottura dei vasi", che contengono le scintille della luce di Dio, ma che furono disperse mescolate con la materia<sup>17</sup>. Le scintille del Bene possono e debbono venir riscattate e liberate dal male che le opprimono; il *tikkun* assume in tal senso il significato del riscatto e della riparazione del mondo, entro cui il potere del male non può rappresentare l'ultima parola.

Nei tempi presenti, soprattutto in riferimento all'orrore di Auschwitz, alcuni filosofi, Emil Fackenheim e Jonathan Sacks, hanno reinterpretato il *Tikkun* come imperativo morale, volto all'impegno di testimonianza e di resistenza contro il male, così come avvenne nel lager, evitando in tal modo di dare una vittoria postuma a Hitler.

*Tikkun olam*, l'opera principale di Fackenheim, scritta nel 1982<sup>18</sup>, contiene infatti un'articolata teoria morale, incentrata sull'idea di riparazione: riparare, nel senso di ag-*giustare*, ossia rendere più giusto il mondo, liberandolo dal male attraverso atti quotidiani di riparazione (*tiqqunim*), appunto. Il *tikkun* si configura in tal senso come processo di riconoscimento delle fratture operate dal male, e disposizione etica a guarire, sanare i traumi personali e sociali mediante azioni di riscatto e di liberazione. Volti a ricostruire l'autentica figura del Bene, i *tiqqunim* rimandano ai valori dell'integrità e della giustizia, che sono attitudini personali scaturiti dalla volontà di riparare al male commesso ed anche principi regolativi propri della convivenza umana<sup>19</sup>.

Di certo la domanda di giustizia, legata alla colpevolezza del soggetto e alla sua possibile punibilità, conserva la sua rilevanza in ambito penale e, più in generale, in ambito sociale; resta comunque aperta la necessità di far fronte in prima persona al male che si è procurato, nel tentativo di rimediare ai danni dell'offesa, tenendo soprattutto conto del dolore causato e di quella ferita del male che nonostante tutto rimane. Certamente – come avverte Ricoeur – non c'è pentimento o riparazione che possa cancellare il passato, ma certamente può riconvertirlo in un senso meno cruento e perciò più positivo<sup>20</sup>.

Piuttosto che rimanere un "debitore insolvente"<sup>21</sup>, quanti richiedono il perdono, dopo che il male è stato condannato, possono rispondere con qualche azione, con l'intenzione di porre rimedio alla sofferenza inflitta. Per poter riparare è dunque necessario farsi carico del male, offrendo all'altro la propria "ospitalità" che sostituisca la distruzione e la perdita con una "dimora" entro cui tornare insieme ad abitare. Come può notarsi, la riparazione va oltre la generica assunzione di responsabilità, né può fermarsi dentro l'ambiguo dispositivo della rimozione in chiave psicanalitica<sup>22</sup>.

L'etica del riparare, in altri termini, tende ad oltrepassare la colpa attraverso la convinzione che il male non è l'ultima parola, ma – al contrario – si può, si deve restaurare quel bene che si è perduto, iniziando in tal modo un percorso comune assolutamente nuovo.<sup>23</sup> Non basta ammettere la colpa, ma si va oltre questa ammissione praticando gesti buoni al fine che il bene possa venir riconosciuto come bene. Nella

<sup>16</sup> S. Levi Della Torre, *Zone di turbolenza. Intrecci, somiglianze, conflitti*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 192.

<sup>17</sup> Cfr. G. Scholem, *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di G. Busi e E. Loewental, Einaudi, Torino 2006, pp. 595-624.

<sup>18</sup> E. Fackenheim, *Tiqqun. Riparare il mondo*, a cura di M. Giuliani, Medusa, Milano 2010.

<sup>19</sup> M. Giuliani, *Prefazione* a E. Fackenheim, *Tiqqun. Riparare il mondo*, cit., p.10.

<sup>20</sup> P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, trad. it. di N. Salomon, Il Mulino, Bologna 2004, pp.116-118.

<sup>21</sup> Ivi, p. 118. Interessanti approfondimenti in A. Malo, *Antropologia del perdono*, EDUSC, Roma 2018.

<sup>22</sup> Cfr. al riguardo P. Bettineschi, *L'oggetto buono dell'io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 182-206.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 203- 206. Su questi temi cfr. anche E. Colombetti, *Etica del perdono*, Vita & Pensiero, Milano 2010.

difficile pratica del perdono, la riparazione può diventare il nuovo volto del bene, che si attiva con l'obiettivo di ripristinare quella logica originaria, che era stata precedentemente misconosciuta e avversata.

Superare la dimensione disperante del male, annullando il suo potere, agire e credere che solo il bene infine possa vincere e divenire il segno distintivo di redenzione personale e comunitaria è patrimonio comune alle due religioni. Nella convinzione che, pur con differenti percorsi, si possiede la certezza che "Solo Colui che è il Signore del perdono può perdonare"<sup>24</sup> e che quanto viene da Lui può davvero spalancare la porta a cieli nuovi e a terre nuove.

## Bibliografia

- H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988.
- P. Bettineschi, *L'oggetto buono dell'io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*, Morcelliana, Brescia 2018.
- E. Colombetti, *Etica del perdono*, Vita & Pensiero, Milano 2010.
- J. Derrida, *Perdonare*, a cura di L. Odello, Raffaello Cortina, Milano 2004.
- R. Di Segni, *Perdonare le offese*, Marcianum Press, Venezia 2016.
- E. Fackenheim, *Tiqqun. Riparare il mondo*, a cura di M. Giuliani, Medusa, Milano 2010.
- I. Gargano (a cura di), *Quale pentimento per quale perdono?*, Atti del XIX Colloquio ebraico-cristiano di Camaldoli (4-8 dicembre 1998), Pazzini Editore, Verucchio (RN) 1999.
- G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, VI, *Lo Spirito*, trad. it. a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995.
- V. Jankélévitch, *Perdonare?*, trad. it. di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze 1987.
- S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia e La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1965.
- S. Levi Della Torre, *Vizi e virtù del perdono. A margine del Salmo 51*, in I. Gargano (a cura di), *Quale pentimento per quale perdono?*, cit., pp. 13-21.
- S. Levi Della Torre, *Zone di turbolenza. Intrecci, somiglianze, conflitti*, Feltrinelli, Milano 2003.
- A. Malo, *Antropologia del perdono*, EDUSC, Roma 2018.
- G. Mannozi e G.A. Lodigiani (a cura di), *Giustizia riparativa. Ricostruire legami, ricostruire persone*, a cura di, Il Mulino, Bologna 2015.
- L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 2000.
- P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, trad. it. di N. Salomon, Il Mulino, Bologna 2004.
- G. Scholem, *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di G. Busi e E. Loewental, Einaudi, Torino 2006.

---

<sup>24</sup> R. Di Segni, *Perdonare le offese*, cit., p. 30.