Su Bonhoeffer educatore

Francesco Mattei

Università degli Studi Roma Tre
Department of Education
Via Manin, 53 - 00185 Roma
framattei@yahoo.it

*Ciò che conta per la Bibbia è sempre l'*ánthropos téleios*, l'uomo intero.*
D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*

1. *Sulla poliedricità di Bonhoeffer e dell'educazione*

Sembra caduta, da qualche tempo, l'attenzione sulla parabola culturale ed esistenziale di Bonhoeffer, figura tragica e illuminante della prima metà del Novecento. E così, il teorico della secolarizzazione radicale sembra egli stesso travolto dall'oblio carsico che inabissa Dio e il pensiero religioso nel *saeculum* e nella mimetizzazione proteiforme della parola "laica". Affetta da ibridazione[1] con la parola religiosa, quella dizione "laica"

[1] L'ibridazione tra la parola che conta e la parola che non conta, tra la parola di Dio e la parola dell'uomo è antica, e si riflette significativamente nel termine laico. Λαικός deriva infatti da λαός (popolo): più propriamente, quel popolo che può sostare negli spazi dedicati ai riti sacri, là dove l'ἅγιος (il santo, il sacro) si manifesta. Da qui il verbo λαικόω, che vuol dire render pubblico, manifestare (il sacro). Laico è dunque colui che sta di fronte al disvelamento del sacro (πρός-φᾶνή) nel terreno di accesso ai riti. Κλῆρος, invece, trae origine da κλάω, e dice separato; separato dal λαός. Ce n'è abbastanza, credo, per uno scivolamento semantico dei termini. E la storia ne ha dato ampia e aspra dimostrazione.

EDUCAZIONE. Giornale di pedagogia critica, II, 1 (2013), pp. 95-120.
ISSN 2280-7837 © 2013 Editoriale Anicia, Roma, Italia.

assume caratteri ambigui e ambivalenti. Perciò è sottoposta a continue ermeneutiche e a continui fraintendimenti. E perciò necessita, sempre più, di ricorrenti ed inevitabili esplicitazioni. La conseguenza, ineludibile, è l'urgenza di una risemantizzazione del termine secolarizzazione, soprattutto dopo le patenti dialettiche oppositive di culture e religioni, mentalità e giurisdizioni, economie e politiche seguite ai vasti fenomeni migratori degli ultimi decenni. Il che pone in diversa luce la centralità che, sulla scia delle affermazioni di Nietzsche e di Bonhoeffer, aveva assunto la tematizzazione della secolarizzazione: tanto nel discorso laico quanto in quello religioso. Dire secolarizzazione, infatti, non significa esprimere una semplice posizione teologico-filosofica e confinare quella dizione (concettualmente inoffensiva) nei testi sacri o profani di chiese ed accademie. Dire secolarizzazione vuol dire anche parlare di mentalità, di culture, di comportamenti, di atteggiamenti, di giurisdizioni, di assetti politici[2]. Il vasto mondo, insomma, in cui l'uomo *pratico* muove i suoi passi per costruire il mondo, il *suo* mondo, storico-effettuale.

Ora sappiamo che, dopo il limite semantico-concettuale imposto da Nietzsche al lessico filosofico occidentale, con il suo *Requiem aeternam Deo* (*La gaia scienza*, 125), e dopo il non nostalgico congedo bonhoefferiano dal Dio tappabuchi (*Lückenbüsser*)[3], una secolarizzazione pacificata stenta, di questi tempi, ad essere accettabilmente credibile. O, almeno, rischia di apparire come uno dei tanti luoghi comuni che, strada

[2] Per una considerazione più approfondita del concetto di secolarizzazione rinvio al mio studio: F. Mattei, *La formazione dell'*ánthropos téleios*. Parresia e responsabilità in D. Bonhoeffer*, Roma, Anicia, 2011, p. 70 e sgg.

[3] D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere* (1951), Milano, Edizioni Paoline, 1989, p. 401.

facendo, hanno perso parte considerevole della loro corrispondenza con la realtà, una realtà che appare sempre più mossa, più critica, più incerta, più frastagliata. Fino ad aprire squarci teorico-semantici su un mondo (umano-religioso) problematico e ancora non sufficientemente stabilizzato, un mondo che vede nella de-secolarizzazione un bacino di senso nuovo per l'uomo contemporaneo. Del resto, i milioni di migranti che hanno attraversato i mari e lavorato (e vissuto) a fianco di uomini occidentali (secolarizzati) non potevano non suscitare interrogativi e domande "di nuovo" sensate. Giacché, se per gli uni il Dio rappresentava un orizzonte di senso, anche in coloro che quel lemma avevano desemantizzato, doveva aprirsi, *post transitum*, la strada per una necessaria risemantizzazione della parola religiosa[4]. E assumeva

[4] Cfr., ad esempio, il caso delle Corti islamiche in Inghilterra, assimilate dal *common law*, pur con i molti problemi lasciati aperti, ad un qualsiasi arbitrato. D'altronde, esse sono esemplate sul *Beth Din* (Casa della regola) della tradizione ebraica, reintrodotta in Gran Bretagna dai tempi di Cromwell e oggi sancita nell'*Arbitration Act* del 1999. Per quanto concerne il tema secolarizzazione/de-secolarizzazione, cfr. P. Jenkins, *God's Continent. Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, Oxford, Oxford University Press, 2007; P.L. Berger (a cura di), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, 2000.

Una citazione a parte merita naturalmente H. Cox. Mentre nel recente studio (2001) *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century* osserva con interesse i moti de-secolarizzanti, negli '60 del '900 guardava alla secolarizzazione come ad una visione veramente nuova. Essa «stabilisce – scriveva – una nuova situazione che rende completamente antiquate le precedenti forme di pensiero e di azione» (H. Cox, *La città secolare* (1965), Firenze, Vallecchi, 1968, p. 117). Per le critiche a Cox, cfr. T. Worden, *Signore da chi andremo?*, in «Concilium», V (1969), n. 10.

Per la radicalizzazione delle posizioni in tema di secolarizzazione, cfr. L. Pellicani, *Dalla città sacra alla città secolare*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011. O ancora, il *tamquam deus non esset* in Manno, cfr. M. Manno, *Lettere a Francesco*, Roma, Anicia, 2011, pp. 14-15. Più sfumate le posizioni di Rusconi: in G.E. Rusconi, *Come se Dio non ci fosse. I*

così nuova veste – anche se non nuovissima, in verità – la problematicità del rapporto religiosità-laicità, nelle numerose versioni che la storia politico-culturale e socio-religiosa ha altre volte conosciuto[5].

Dunque, le migrazioni hanno parlato anche di un Dio che l'Occidente aveva messo tra i ferri vecchi della storia: della storia fattuale e della storia del pensiero. Ma anche i migranti si sono presto resi conto, e non poteva essere diversamente, delle sostituzioni operate dagli uomini del tramonto, gli uomini dell'Occidente, nei confronti di un assoluto comunemente chiamato Dio. E non bastava certo il dolorante grido nietzscheano a decretarne definitivamente la morte. Resta però il fatto, ed è fatto *storico*, che l'Occidente aveva ormai scavato una fossa profonda per il Dio ebraico-cristiano e aveva riposto nel *saeculum* le ragioni della sua vita: una vita tutta intessuta di scienza e tecnologia, politica ed economia, fatticità e… un dimenticato amore e una non più sperabile speranza. Umanesimo puro, insomma. Perciò doveva apparire un po' strano, a tutti coloro che avevano scandito i tempi dell'anno e della vita sui ritmi secolari della Rivelazione e della predicazione di quella Rivelazione, vedere le chiese (spesso) vuote e considerarle come pura testimonianza di tempi passati, di

laici, i cattolici e la democrazia, Torino, Einaudi, 2000. Più problematica ed aperta la posizione di Habermas: J. Habermas, «La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'"uso pubblico della ragione" da parte dei cittadini credenti e laicizzati», in Id., *Tra scienza e fede* (2005), Roma-Bari, Laterza, 2008.

[5] Tralascio la sterminata bibliografia sulla laicità. Ricordo soltanto, per la diversità delle prospettive, G. Zagrebelsky, *Lo Stato e la Chiesa*, Roma, Biblioteca di Repubblica, 2007 e A. Scola, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Venezia, Marsilio, 2007.

tempi in cui il Dio della Rivelazione muoveva ancora le lancette del tempo della vita dell'uomo occidentale[6].

Questa la prima impressione che si ha nel pensare all'incontro, consumato e ormai durevole, tra culture ed economie, religioni e mentalità presenti nel fenomeno migratorio. Ad una riflessione più attenta, però, non sfugge il fatto che la dialettica reale, e non solo mentalistica, ha modificato anche l'altro polo del rapporto. I recenti avvenimenti in terra d'Africa, del resto, ne sono testimonianza dolorante. La democrazia "sta" salda solo se sottoposta al pesante mantello della religione? La convivenza civile vive esclusivamente sotto il segno del "Libro"?

Gli anni futuri lo diranno, ma non è difficile immaginare che anche quei popoli conosceranno, e presto, le ragioni della secolarizzazione. Proprio come l'hanno conosciuta, in tempi ormai interiorizzati, il mondo cristiano e il mondo ebraico. E anch'essi rivivranno, così, il loro medioevo, un tempo in cui il tempo dell'uomo si scandiva inesorabilmente sul tempo di Dio.

Perché allora ricordare Bonhoeffer, un Bonhoeffer oggi, nonostante il lavorio sulle edizioni critiche[7] dei suoi scritti, poco riletto e poco ripensato? E cosa può dire Bonhoeffer all'uomo di oggi preso tra globalizzazioni sfibranti (o feconde), meticciati violenti (o arricchenti), economie dominanti (od esauste), religioni profonde (o alienanti), politiche colonizzanti (o cooperanti), educazioni incerte (o dinamizzanti)?

[6] Cfr. J. Le Goff (a cura di), *L'uomo medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

[7] Con il vol. X, *Scritti scelti (1933-1945)*, a cura di A. Conci, è terminata nel 2009 l'edizione critica – in Italia presso la Queriniana di Brescia – delle opere di Bonhoeffer. Il vol. I era uscito nel 1991. Nel presente art. citerò dalle edizioni precedenti.

Questo il punto. O meglio, questi i punti. Giacché il pastore e lo studioso di Breslavia ha pensato e vissuto radicalmente molte di queste non trascurabili interrogazioni. E perciò risulta arduo, ma utile, muoversi tra le sfaccettature del suo pensiero e della sua prassi quotidiana, tentando di catturarne l'anima storico-politica e di intravederne il profilo teologico-filosofico (e non dimenticando, perché il fatto non è insignificante, il cono d'ombra che è sceso sulla sua opera). Ma ciò poco toglie, credo, alla sua statura religiosa, morale e politica. Che rimane, nella desolazione dei totalitarismi desertificanti della prima metà del '900, un punto di riferimento certo e un paradigma pregno di forza attiva ed interpretante dell'umano autentico. E costituisce, mi sembra, questo umano autentico, il terreno vero della riflessione bonhoefferiana, anche e soprattutto nella polarità dialettica (ed emancipata) che egli stabilisce tra l'umano e il divino, l'ultimo e il penultimo[8].

Ma allora, perché anche un punto di vista sull'educazione? Perché un accostamento di Bonhoeffer *a parte educationis*, un punto di vista prospettico non certo frequente nella pagina teologico-culturale di Bonhoeffer, nemmeno nei molti frammenti marginali?

In prima approssimazione, così si potrebbe rispondere: perché anche l'educazione è carica di molte sfaccettature, di molte semantiche, di molti volti, di molti fraintendimenti. E perché anch'essa è sottoposta a molti impoverimenti, a molte edulcorazioni, a molti "aggiornati" travestimenti che non danno ragione della sua inavvertita necessità per l'uomo contemporaneo. Perciò la sua poliedricità rischia seriamente di essere confusa con specchi fuorvianti e a tal punto deformanti da far

[8] Cfr. D. Bonhoeffer, «Le cose ultime e penultime», in Id., *Etica*, Milano, Bompiani, 1969, pp. 101-106.

perdere la coscienza del soggetto e la sua indispensabile unità in continua (auto)formazione[9].

In secondo luogo, ma appare inutile sottolinearlo, proprio perché il pastore di Breslavia si è adoperato, con semplicità ed eroismo, durante il gelo disumano del nazionalsocialismo tedesco, per plasmare coscienze di cittadini e di pastori[10] fedeli alla parola di Dio e ad una legge dell'uomo non deformata dai tarli della disumanizzazione. Dunque, il lato educante della sua attività è intimamente intrinseco alla sua opera di professore e di persona partecipe e consapevole della vita della comunità religiosa e, forse e ancor più, della *pólis* tedesca affacciata sull'orlo dell'abisso.

Ma di quale uomo parlava Bonhoeffer? E che tipo di uomo intendeva fare di sé e, costruendo sé, aiutare gli altri ad edificarsi?[11]

[9] Per le vicende concernenti le derive semantiche del concetto di educazione, cfr. F. Mattei, «Una testa ben fatta. E le mani? Note sul concetto di formazione», in Id. (a cura di), *La formazione professionale. Scorci storici e problemi aperti*, Roma, Anicia, 2012, p. 32 e sgg.

[10] Ricordo qui che nel 1933, al momento dell'ascesa di Hitler al potere, per non sottomettersi supinamente alle prescrizioni "ariane" imposte dal regime, Bonhoeffer lasciò l'insegnamento all'Università di Berlino e fu parroco a Londra, fra i tedeschi di quella città. E nel 1935, per preservare l'integrità e la genuinità del messaggio cristiano, accettò la conduzione di un seminario a Finkenwalde, chiuso nel 1937 per volere di Himmler. Nel 1939, nell'imminenza della guerra, si trovava invece in America, ma fece ritorno in Germania, dove si dedicò alla resistenza attiva contro Hitler. E così prese anch'egli parte a quei gruppi resistenziali di matrice cristiana che cercarono di salvaguardare l'onore della Germania e, insieme, il cuore del messaggio evangelico di uguaglianza, responsabilità, rispetto della vita. Tra essi furono attivi il vescovo di Münster, von Galen, e i giovani universitari di Monaco della «Rosa bianca», il cui motto era «Etsi omnes, ego non».

[11] Lontano dalla severa condanna hegeliana sull'edificazione (e sul dover-essere), Bonhoeffer era certamente più vicino, sul tema, alla lezione kierkegaardiana, e ne dette continua testimonianza.

2. *L'*ánthropos téleios

Come ricordato in epigrafe, in *Resistenza e resa* Bonhoeffer annota seccamente: «Ciò che conta per la Bibbia è sempre l'*ánthropos téleios*, l'uomo *intero*». Ed è lo stesso "uomo intero" attorno a cui da sempre ruota l'interesse e l'intenzionalità dell'educazione. Anche di quella educazione, oggi non raramente sfibrata,[12] che continuamente si affanna a sezionare e parcellizzare il soggetto nelle sue infinite, astratte e disseccate dimensioni. Con il rischio, non sempre e non solo teorico, di perdere l'unità e la centralità di decisione (etica) del soggetto e la sua personale e ineludibile *haecceitas*. Naturalmente, il contesto bonhoefferiano è, nel caso, di matrice strettamente scritturale e richiama alla lettera la lezione di Matteo (5,48)[13], di Paolo in *Ef* 4,13 (εἰς ἄνδρα τέλειον), di Giacomo 1,4 (ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι).

Τέλειος dice qui (ciò che è) finito, giunto al suo termine, compiuto. Dunque: perfetto, completo, integro (l'ebraico *tamin*, e il greco ὁλόκληρος usato da Giacomo). In definitiva, che ha realizzato il suo fine. E τέλειος è allora colui che si dedica a Dio in maniera esclusiva; colui che vive in modo irreprensibile le istanze espresse nel discorso della montagna (*Mt* 5-7), all'interno del quale il termine per la prima volta ricorre nel Nuovo Testamento. Un contesto diverso, dunque, da quella "perfezione" (τελείωσις)[14] che nella *paideia*

[12] Mi sono soffermato su alcuni aspetti di queste derive odierne dell'educazione in F. Mattei, *Sfibrata paideia. Bulimia della formazione, anoressia dell'educazione*, Roma, Anicia, 2009.

[13] «Siate dunque perfetti (οὖν ὑμεῖς τέλειοι) come perfetto è il Padre vostro che è nei cieli (ὁ πατὴρ ὑμεῶν (...) τέλειος» (*Mt* 5, 48).

[14] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1021b o, in contesto neotestamentario, Paolo, *Eb* 7,11 (Εἰ μὲν οὖν τελείωσις…).

greca trova il suo paradigma nel raggiungimento del bello e del buono, in quella *kalokagathia* che connota l'intera lezione educativa socratico-platonico-aristotelica.

Il contesto neotestamentario, allora, legittima pienamente l'*anér téleios* (ἀνὴρ τέλειος) di Bonhoeffer teologo, pastore ed educatore. Esso risulta un paradigma di lettura del tutto legittimo. Per nulla enfatico. Ed egli può mostrare ed esibire – avendolo già mostrato *in re*, vivendo una vita radicale per Dio e per gli altri – la sua lontananza dall'*anèr dípsychos* (ἀνὴρ δίψυχος) di cui parla Giacomo (1,8), quel *vir duplex animo* che affliggeva ed affligge molta dolorante umanità che usa i "contesti"[15] come luoghi di inautenticità, di dicotomizzazione del soggetto, di perdita del senso di sé come unità responsabilmente de-cidente (la bonhoefferiana *Entscheidung*).

Naturalmente, questo sguardo sull'intero e sul perfetto non impedisce a Bonhoeffer di continuare a guardare con molta (e non troppo preoccupata) attenzione alla parabola nietzscheana. E non gli vieta di interrogarsi con radicalità e coerenza sulla "grande separazione" denunciata da Nietzsche in *Umano, troppo umano* e sul "restringimento" che è stato fatto dell'umano. Perciò torna alla mente la pagina nietzscheana dello Zarathustra in cui sono espressi, in modo incisivo, i turbamenti per quella contrazione[16]. Una tematica, questa, che appare

[15] Sul tema del "contesto", come luogo di inautenticità o di necessaria storicità, Bonhoeffer si sofferma più volte in *Sequela*, Brescia, Queriniana, 1997.

[16] «Egli (Zarathustra) voleva venire a sapere che cosa fosse accaduto nel frattempo dell'uomo: se fosse diventato più grande o più piccolo. E una volta, al vedere una fila di case nuove, disse pieno di meraviglia: 'Che mai significano queste case? In verità, non fu certo un'anima grande a erigerle a sua immagine! (...)'. E Zarathustra si fermò, meditabondo. Infine disse rattristato: 'Tutto è diventato più

coinvolgere in profondità ogni discorso educativo, come scriveva in proposito Edda Ducci:

> Esiste, per ognuno che se ne occupi o ne parli, il pericolo, spesso inavvertito, di lasciar strettire l'umano. (…) Forse non è paradossale ipotizzare che parlare oggi dell'umano in educazione, come tema specifico, non sia una tautologia e neanche un pleonasmo[17].

È la medesima pre-occupazione, quella per un approccio antropologico limitante, che sembra percorrere molte delle pagine bonhoefferiane. Il teologo mostra infatti la sensibilità di chi coglie con grande consapevolezza la complessità che il termine "umano" veicola, conservando nella sua riflessione un tratto di forte aporeticità che, come la *penía* dell'amore platonico, origina una ricerca insaziabile.

Appare allora interessante, in Bonhoeffer, in ordine al tema antropologico[18] ed educativo, non tanto l'evidenza dei risultati o l'efficacia[19] delle soluzioni, ma la prospettiva ermeneutica e metodologica. Si tratta di un approccio inusuale, che consente di illuminare, in parte, la molteplicità degli aspetti impliciti nell'essere

piccolo (…)!'. E sospirò e guardò in lontananza» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Mursia, 1974, pp. 147-148).

[17] E. Ducci, *Approdi dell'umano. Il dialogare minore*, Roma, Anicia, 1992, p. 10.

[18] Non mi soffermo qui sul versante antropologico e sulla concezione dell'umano (in rapporto al mondo e al divino) in Bonhoeffer. Rinvio, per questo, al già citato studio su Bonhoeffer e soprattutto al rapporto con Nietzsche e i teologi della secolarizzazione e della demitizzazione. Centrale anche, e non potrebbe essere diversamente, il tema della soggettività. Cfr. F. Mattei, *La formazione dell'*ánthropos téleios, cit. capp. 2 e 3.

[19] Per le semplificazioni educative in fatto di "efficacia" cfr. F. Mattei, «Sul paradigma dell'efficacia e dell'efficienza», in Id. (a cura di), *Sul paradigma dell'efficacia in educazione*, Roma, Anicia, 2012, pp. 11-50.

e nel *divenire* uomo in autenticità e pienezza[20]. Ed è questo, forse, che autorizza a leggere in Bonhoeffer un intento paidetico vero, una *Bildung* non sterilizzata, una costruzione pedagogica dell'essere uomo.

3. Bildung*, comunità, parresia*

In una lezione seminariale del 1932 Bonhoeffer sostiene con forza questa tesi: l'esistenza che riconosce come suo fondamento la soggettività, escludendo dunque criteri di riferimento trascendenti, non sarà mai in grado di portare a compimento le potenzialità dell'umano. E il riferimento è all'etica kantiana: che, proprio perché così fondata, porta in sé le ragioni del proprio fallimento[21].

Non è il caso di approfondire qui il giudizio, ma resta sempre fermo, in Bonhoeffer, il radicamento del soggetto in una *trascendenza necessaria*. Perciò guarda con sgomento all'ateismo *nichilista*[22] che sta pervadendo la cultura dell'uomo europeo. Un ateismo che egli nettamente distingue dall'ateismo *teologico*[23] di un Feuerbach, ad esempio, giacché questi non potrebbe

[20] Sulla pienezza dell'umano in Bonhoeffer sarebbe utile soffermarsi, come egli spesso sottolinea. D'altronde, una secolarizzazione non esangue implica necessariamente una diversa considerazione dell'uomo e del mondo, che non è terra di esilio, ma patria e casa vera. Ricordo qui, per brevità, la famosa pagina sulla "filosofia del sole", dove il teologo, sull'esempio di Gesù «rivendica per sé e per il Regno di Dio la vita umana tutt'intera e in tutte le sue manifestazioni» (cfr. *Resistenza e resa*, cit. p. 415).

[21] D. Bonhoeffer, *Gli scritti (1928-1944)*, a cura di M.C. Laurenzi, Brescia, Queriniana, 1974, pp. 233-256.

[22] Cfr. Id., *Etica*, cit., pp. 76-92.

[23] Cfr. *Ibid*., p. 87.

mai rinunciare al riferimento alla tradizione religiosa cristiana: da cui eredita aporie, dottrine, linguaggio.

Dunque, un rifiuto radicale del «nulla come Dio»[24] e l'impossibilità di elevare il nulla a categoria teologica, come scrive chiaramente in *Etica*: «Es ist Nichts als Gott». E non manca di coinvolgere, in questo rifiuto, anche la tecnica, quando essa si costituisce come fine in sé. Questa, scrive Bonhoeffer, quando «diventa fine a se stessa, ha una sua anima, ha per simbolo la macchina in cui si concreta la violazione e lo sfruttamento della natura»[25].

Ora, dinanzi all'«abisso del nulla», come si esprime Bonhoeffer[26], l'umano perde i suoi tratti individualizzanti, la sua storia e la sua progettualità. E per uscire da questa spirale nullificante, egli avanza una sua singolare proposta, naturalmente religiosa: «Due cose soltanto possono preservarci dal cadere definitivamente nell'abisso: il miracolo di un nuovo risveglio della fede, e la potenza che la Bibbia chiama "il resistente", ὁ κατέχων (2 *Tess* 2,7), ossia la forza di ordine, dotata di grande potenza fisica, che ferma coloro che stanno per gettarsi nell'abisso. Il miracolo è l'atto salvifico di Dio che interviene dall'alto, da oltre i limiti di ciò che è storicamente concepibile e probabile»[27].

Detto così, sembra difficile pensare che questa salvezza dall'alto possa trovare posto in chi, come Bonhoeffer, ha sempre dato ampio spazio al *saeculum*

[24] *Ibid*., p. 89.

[25] *Ibid.*, p. 83. Interessante, in proposito, ricordare quanto scriveva Heidegger sulla tecnica: «Tutto funziona. Questo è appunto l'inquietante, che funziona e che il funzionare spinge sempre oltre verso un ulteriore funzionare e che la tecnica strappa e sradica l'uomo sempre più dalla terra» (M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, Parma, Guanda, 1987, p. 134).

[26] *Ibid.*, p. 90.

[27] *Ibid.*, p. 91.

e alla storia, alle ragioni delle cose penultime e al radicamento di responsabilità[28] nel mondo. Eppure, anche *questo* è Bonhoeffer, giacché la "resistenza" di cui egli parla, è sempre resistenza ancorata alla fede. Parimenti, la concezione che egli ha dell'esperienza è sempre esperienza legata a questo duplice radicamento. Del resto, per non cadere nell'abisso del non senso e del disvalore, è necessario per lui un intervento «dall'alto, da oltre i limiti di ciò che è storicamente concepibile e probabile». Insomma, egli invoca un referente semantico sempre *eccedente* la situazione. Così Bonhoeffer pone tale esigenza in *Sequela*: «Deve essere del tutto chiaro che la categoria di una situazione non deriva mai dalla situazione stessa»[29]. E l'uomo "intero", aggiunge, può sopravvivere solo nutrendosi della relazione con un'ulteriorità in cui poter riconoscere le radici del proprio essere, una relazione capace di conferire valore al proprio esistere.

In questa prospettiva, assumono particolare rilevanza le precomprensioni esistenziali di ogni individuo (e qui, anche dell'educatore). Infatti, la scelta per un significato è decisione (*Entscheidung*) che coinvolge gli assi semantici dell'interiorità della persona. Non sempre dichiarati, essi sono però sempre operanti, e l'attività formativa, per un'esigenza di onestà e di chiarezza, richiede dunque l'esplicitazione dei presupposti di significato che condizionano la proposta stessa. Perciò Bonhoeffer si colloca consapevolmente – senza reticenze e nel solco della tradizione luterana – all'interno di una *Weltanschauung* che scorge il fondamento della realtà nel Dio cristiano. Ed è così che, prospettando una pos-

[28] Responsabilità deriva da *respondeo*, una risposta a qualcuno che interpella. In Bonhoeffer, una risposta a sé e al Dio *totalmente-Altro* che egli confessa. La stessa radice, del resto, è nel tedesco: *Verantwortung*.

[29] D. Bonhoeffer, *Sequela*, cit., p. 55.

sibile via d'uscita dall'*impasse* nichilista, il teologo di Breslavia individua nel «miracolo di un nuovo risveglio della fede» il riferimento di significato alla cui luce comprendere la situazione.

Dalla necessità di esplicitare la *Weltanschauung* sottesa ad ogni proposta formativa scaturisce allora il monito bonhoefferiano: nell'atto educativo non è possibile dicotomizzare tecnica (didattica) e senso antropologico. La tecnica agisce infatti in funzione di un significato (e, soprattutto in educazione, di un modello di uomo). E dunque, il ritenere che essa possa essere fine a se stessa rappresenta comunque una scelta di significato: la scelta del nulla di senso.

Il termine educazione non è allora estrinseco in Bonhoeffer. Non è dettato da ragioni di penna di qualche studioso di cose pedagogiche. Egli si occupa di *Bildung* in modo specifico, e soprattutto in un momento particolare della sua vita, quando è chiamato a dirigere il *Predigerseminar* di Finkenwalde (ben presto, come noto, chiuso per volontà di Himmler). Così egli manifesta le sue perplessità e le sue convinzioni, pur pensando a quel periodo della sua vita come al «più pieno da un punto di vista professionale e umano»[30]:

> La parola formazione suscita i nostri sospetti. Siamo disgustati dai programmi cristiani e anche dalla parola d'ordine superficiale e sciocca del cosiddetto cristianesimo pratico che dovrebbe sostituire un preteso cristianesimo dogmatico. (…)

[30] La testimonianza è citata in E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: teologo cristiano contemporaneo. Una biografia*, Brescia, Queriniana, 1975, p. 431. Come presente è anche una dettagliata ricostruzione storica (*ibid*., pp. 431-615). Che la speculazione teorica di Bonhoeffer sia poi fortemente legata alla figura di Gesù Cristo, è inutile qui ricordare. Il tema della κένωσις di *Fil* 2,7, dello svuotamento di Dio in Cristo è in lui centrale. Cfr. F. Mattei, *La formazione dell'*ánthropos téleios, cit., p. 31 e sgg.

> Bisogna dunque dare al termine formazione un significato completamente diverso da quello cui siamo stati abituati; infatti la Sacra Scrittura parla di formazione in un senso che a tutta prima ci risulta estraneo. Essa non si preoccupa di dare al mondo un certo assetto in base a piani e programmi: per essa in qualsiasi processo formativo l'unica cosa essenziale è la figura di colui che ha vinto il mondo, la figura di Gesù Cristo[31].

E allora non esita, più tardi, ad individuare nella chiesa un luogo formativo particolarissimo, giacché la presenza di Cristo a ciò la vincola.

> Formazione significa che Cristo prende forma nella Chiesa (…). Va detto però (…) (che) essa non può mai arrogarsi un diritto, un'autorità, una dignità proprie indipendentemente da Gesù Cristo. La Chiesa non è nient'altro che quella parte di umanità in cui Cristo ha preso forma (...). Essa non riguarda pertanto le cosiddette funzioni religiose dell'uomo, ma riguarda l'uomo *tutto intero* (c.m.) nella sua esistenza terrena e in tutti i suoi rapporti[32].

Anche in questi brevi tratti, dunque, è evidente che per Bonhoeffer non è pensabile una funzione autonoma, per la chiesa, fuori dal suo rapporto con Cristo. Nemmeno nella sua veste di chiesa educante. Rescisso infatti quel rapporto, la chiesa stessa rientra nella logica dell'umano e perde perciò il suo carisma di chiesa educante (proprio perché "professante"): professante quella parola che da Cristo ha appreso (il *das Christliche*). E sarà questo legame, naturalmente, a connotare in radice il concetto di educazione a cui pensa Bonhoeffer.

Le riflessioni critiche su questa corda, com'è facile intuire, non sono mancate: né allora né oggi. Resta il fatto, però, che in quella occasione Bonhoeffer ebbe

[31] D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., p. 69.
[32] *Ibid.*, p. 72.

modo di tematizzare in modo esplicito il suo *modus educationis*, che così Marlé tratteggia:

> Nella casa fraterna di Finkenwalde, Bonhoeffer inaugura con i suoi allievi una vera vita di comunità, di cui dovrà difendere la legittimità di fronte ai suoi detrattori, che non tarderanno a farsi avanti. Preghiera comune, studio, correzione fraterna ed eventualmente confessione, celebrazione della Cena, serene passeggiate anche lungo le vicine scogliere: ecco come si presenta la vita comunitaria a Finkenwalde. Pure l'esperienza della povertà evangelica ne costituisce un elemento. È un momento di fervore eccezionale stimolato dalla prospettiva delle dure prove che attendono i futuri ministri[33].

Lo rilevo, ma so che è pleonastico: l'accostamento bonhoefferiano al tema è dettato dal particolare contesto educativo. Si trova infatti di fronte a giovani che si preparano all'annuncio della parola ed è dunque naturale, per lui, sottolineare il legame a Cristo,[34] la centralità della relazione comunitaria, il *sensus Ecclesiae* come esclusivo servizio alla figura di Cristo. Ma se il contesto è qui educativo-religioso, non si può certo dimenticare che il colto professore dell'Università di Berlino[35] ha agito, anche *politicamente*, per tener fede a quei principi, per lui derivanti dalla sua fisionomia religiosa. E ciò invita a riflettere sull'efficacia dell'edu-

[33] R. Marlé, *Dietrich Bonhoeffer, testimone di Gesù Cristo tra i suoi fratelli*, Brescia, Morcelliana, 1968, p. 34.

[34] «La fraternità cristiana non è un ideale che noi dobbiamo realizzare, ma una realtà creata da Dio in Cristo, a cui ci è dato di poter partecipare. (…) Il fondamento di ogni realtà pneumatica è la Parola di Dio, chiara e manifesta in Gesù Cristo. Il fondamento di ogni realtà psichica è l'oscurità impenetrabile degli impulsi e dei desideri dell'animo umano. Il fondamento della comunione spirituale è la verità, il fondamento della comunione psichica è la brama» (D. Bonhoeffer, *Vita comune. Il libro di preghiera della Bibbia*, Brescia, Queriniana, 1991, p. 25).

[35] Nell'agosto del 1936 la polizia, sempre guardinga sull'operato di Bonhoeffer, gli revocò la facoltà di insegnamento.

cazione da lui ricevuta e sul suo essere egli stesso educatore. Del resto, non mancano riferimenti espliciti, ma sempre interni alla vita e alla natura dell'essere chiesa, nei testi che andava allora elaborando: *Vita comune*, *Sequela* e *L'essenza della chiesa*[36].

Accenno soltanto, *en passant*, che l'aspetto che sta maggiormente a cuore a Bonhoeffer, anche in questo contesto, è proprio la *relazionalità*, l'*altro* come fonte di certezza (il *für-andere-dasein* cristologico di *Resistenza e resa*). E dunque, soltanto la vita ecclesiale, l'essere fratello per l'altro, garantisce dal solipsismo e dall'inganno della solitudine e radica il soggetto nella storicità. Il rapporto con il fratello è perciò, di per sé, formativo, poiché questi, essendo l'altro di cui non si può disporre, rappresenta e garantisce l'origine della Parola di Dio (come proveniente dal di fuori dell'*extra se*), divenendo così portatore obiettivo di un senso non prodotto dall'io stesso e da questo im-producibile.

> Dio ha voluto che cerchiamo e che troviamo la sua Parola viva nella testimonianza del fratello, in bocca a uomini. Per questo il cristiano ha bisogno di altri cristiani che dicano a lui la Parola di Dio; da solo infatti non può cavarsela senza ingannare se stesso sulla verità (…). Il Cristo del mio cuore è più debole del Cristo della parola del fratello; il primo è incerto, il secondo è certo. Quindi è chiaro lo scopo della comunione dei cristiani: essi si incontrano gli uni gli altri come latori del messaggio di salvezza[37].

Dunque, relazione con Cristo, relazionalità con i fratelli, ascolto della Parola di Cristo da parte della chiesa confessante ed educante. E in questo contesto strettamente "seminariale" si articola la riflessione di Bonhoeffer sulla formazione. Non dimenticando, vista la conse-

[36] D. Bonhoeffer, *L'essenza della chiesa* (1971), Brescia, Queriniana, 1977.

[37] Id., *Vita comune*, cit., p. 19.

quenzialità della concretezza operativa di Bonhoeffer, la ricaduta di queste posizioni sulla reale effettualità storica. Ma voglio aggiungere un ulteriore elemento, da Bonhoeffer offerto sul finire della sua parabola esistenziale e che può essere iscritto nella tradizione greca e stoico-cristiana[38] della parresia, del dire la verità a fronte alta.

Si tratta di un frammento breve presente negli scritti dal carcere[39]. A metà novembre del 1943, Bonhoeffer rende noto ad un amico che sta lavorando ad uno studio intitolato «Was heißt: die Wahrheit sagen?»[40]. Purtroppo, nonostante i successivi ripensamenti, modifiche, completamenti, documentati nelle lettere del 27 novembre[41] e del 15 dicembre 1943[42], il testo è rimasto incompiuto, e non conclude il lavoro teorico sul significato del «dire la verità».

Benché da un punto di vista materiale la redazione risulti interrotta, lo scritto ne delinea però con chiarezza la tematica, e fornisce un articolato approfondimento della questione. E il breve saggio appare certamente significativo per l'indagine sull'impostazione concettuale della *Bildung* bonhoefferiana. Infatti, per un verso l'argomento del «dire la verità», a differenza ad esempio dell'interrogativo teoretico su «che cos'è la verità», risulta essere una problematica squisitamente pedagogica (nota Bonhoeffer: «(…) bisogna *imparare* a dire la verità»[43]). Per altro verso, poi, il tema permet-

[38] Per il suo uso in contesto greco, cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica* (1985), Roma, Donzelli, 1996; il termine παρρησία è anche ricorrente in Epitteto e molto frequente nei testi neotestamentari, soprattutto in Giovanni e Paolo.

[39] Bethge lo ha collocato come «V Appendice» a *Etica*: D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., pp. 307-314.

[40] Cfr. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, cit., p. 195.

[41] *Ibid.*, pp. 211-212.

[42] *Ibid.*, p. 232.

[43] Id., *Etica*, cit., p. 308 (c. m.).

te di riflettere su un'applicazione concreta della prospettiva dell'autore.

Gli elementi centrali della questione sono già espressi nelle lettere coeve alla stesura del frammento. Dire la verità, afferma infatti Bonhoeffer nella lettera di fine novembre, significa dire «come una cosa è in realtà; ossia rispettare il mistero, la fiducia, il velo. Il tradimento, per esempio, non è la verità, come non lo è la frivolezza, il cinismo (…). Ciò che è nascosto non deve essere rivelato che nella confessione cioè davanti a Dio»[44].

Nella lettera del 15 dicembre, invece, più che al motivo del non tradire la fedeltà, emerge il criterio della dignità dell'uomo, per cui non è opportuno rivelare sentimenti decettivi, come la paura o la sessualità, in forme invadenti. «Io faccio risaltare – scrive – il senso della fiducia, della fedeltà, del mistero, in contrapposizione alla nozione cinica di verità, per la quale non esiste alcuno di questi valori»[45]. E così vengono abbozzate le coordinate ermeneutiche del dire il vero: il mistero, la fiducia, la fedeltà, il rifiuto della frivolezza e del cinismo. Il primo aspetto implica un orizzonte di significato più ampio della circostanza stessa; il secondo e il terzo una dimensione interpersonale; il quarto un'attenzione alla circostanza concreta. Ma che cosa significa dire la verità, se si tratta di opporsi alla veridicità cinica o frivola e di rispettare il mistero, la fedeltà e la fiducia? Il saggio in esame intende rispondere all'interrogativo. La prima tesi espressa da Bonhoeffer è che «dire la verità ha significati diversi a seconda della situazione in cui ci si trova»[46].

[44] Id., *Resistenza e resa*, cit., p. 213.
[45] *Ibid.*, 232.
[46] Id., *Etica*, cit., p. 307.

Di questo asserto il teologo propone una esemplificazione, a partire dalla quale confuta due soluzioni tradizionali inadeguate. L'esperienza, argomenta Bonhoeffer, mostra che la verità nel linguaggio dei genitori di fronte ai bambini è diversa dalla verità propria dei discorsi che i genitori tengono tra loro. Nessuno, comunque, direbbe che la parola di un genitore corrisponde a verità, solo se, senza riguardo alcuno, mette al corrente il figlio delle intimità dei genitori. Nessuno chiama infatti menzogna la giusta reticenza.

> Come il linguaggio usato tra i genitori e i figli è per natura diversa da quello tra marito e moglie, tra due amici, tra maestro e scolaro, tra autorità e suddito o tra nemici, così pure la verità contenuta in quelle parole è molto diversa[47].

C'è dunque una verità per ogni linguaggio e una verità per ogni soggetto che parla, in rapporto agli stati e alle condizioni degli interlocutori. È dunque da rifiutare una visione di verità come *adaequatio intellectus ad rem* che, portando ad un automatismo di pensiero e parola, riduca la verità espressa ad una nota astratta del parlare. La verità, invece, va concepita come «una conoscenza giusta ed una considerazione seria dei dati reali»[48].

Il seguace della verità astratta potrebbe obiettare, a questo punto, che la verità non viene detta agli uomini, ma a Dio, e che, pertanto, essendo egli principio immobile, eterna ed identica deve essere la verità. A ciò Bonhoeffer controbatte, confutando questa seconda opinione errata, che Dio non è un «principio generale», ma una «realtà vivente»[49]. A conferma della situazionalità della verità e del nesso profondo tra verità e aderenza alla re-

[47] *Ibid.*, p. 307.
[48] *Ibid.*, p. 308.
[49] *Ibid.*, pp. 308-309.

altà, l'autore propone, quindi, un'analisi della persona cinica, che vuol sempre dire le cose come sono.

> Il cinico che pretende 'dire la verità' dovunque, sempre a ciascun uomo in qualsiasi circostanza, non raggiunge se non un simulacro della verità. Volendosi dare il prestigio di un fanatico della verità, che non vuole aver riguardi per le debolezze umane, egli finisce per distruggere la verità vivente tra gli uomini. Egli offende il pudore, profana il mistero, viola la fiducia, tradisce la comunità in cui vive[50].

Di questa posizione, che Bonhoeffer chiama "satanica"[51], e che distrugge la realtà in omaggio alla verità, è esempio la domanda che un ipotetico maestro rivolge ad un alunno delle elementari sull'ubriachezza del padre o su certi vizi della madre. La risposta falsa del bambino non è menzogna, perché salva la realtà della sua famiglia nei confronti di una irruzione indebita e violenta. La risposta del fanciullo, in effetti, è più conforme alla realtà e alla verità di quella pretesa dal maestro[52].

Il nodo centrale, quindi, pare quello di *definire la realtà* perché possa essere norma del dire vero o falso, evitando il doppio scoglio del relativismo e del machiavellismo, realismo il primo per difetto, il secondo per eccesso, e in ogni caso realismo mancato. A tale scopo, Bonhoeffer propone una definizione della menzogna: «Menzogna è contraddire la Parola di Dio, che egli ha detto in Cristo e sulla quale riposa il creato»[53].

[50] *Ibid.*, p. 309.

[51] *Ibidem*.

[52] Su questa contestualizzazione della verità, tra ipocrisia e buona fede, così si esprime Merleau-Ponty: «Il valore dell'uomo non sta né in una sincerità esplosiva e maniaca, né in una fede senza discussione, ma nella coscienza superiore che gli permette di valutare il momento in cui è ragionevole aver fiducia e il momento in cui bisogna discutere, di riunire in se stesso fede e buona fede» (M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, Milano, Il Saggiatore, 2009, p. 211).

[53] D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., p. 312.

In questo senso, la menzogna è la negazione della realtà, intesa nel suo sgorgare profondo; menzogna è «la distruzione cosciente e intenzionale della realtà»[54].

Osserva con finezza il teologo che non solo la parola, ma anche il silenzio può essere menzogna, negazione della realtà così come è sostenuta dal suo fondamento. Al contrario, la verità è il rispetto, l'annuncio, l'esecuzione della parola dotata di senso, capace di fondare la realtà.

> Le nostre parole sono destinate ad esprimere, in unione con la Parola di Dio, la realtà come essa è in Dio e il nostro silenzio deve essere segno del limite che la realtà, così come essa è in Dio, pone alla parola[55].

Vero e falso, caratteristiche sia del linguaggio che del silenzio, stanno nell'aderenza alla realtà concreta, il cui significato è svelato da una parola altra rispetto alla situazione. E così sono delineati i parametri ermeneutici per una valutazione e una educazione alla verità della parola: la completa partecipazione alla concretezza della realtà storica *in fieri*, il riferimento ad un significato fondante e disvelantesi nella situazione, la comprensione della propria autonomia nella relazione con gli altri. Il linguaggio, infatti, è vero nell'autenticità del rapporto, sempre nuovo e da formare, con la parola altra da sé, con quella storica del proprio tempo e con le parole delle persone con cui ci si rapporta. Ma un'osservazione non può essere taciuta: mentre stendeva questo scritto, Bonhoeffer partecipava alla resistenza tedesca; era stato da poco incarcerato; era a conoscenza di nomi e circostanze; correva il rischio di essere piegato attraverso la tortura e indotto a rivelazioni che, nello sforzo di adeguare essere e

[54] *Ibidem*.
[55] *Ibidem*.

pensiero, avrebbero rappresentato il tradimento della fedeltà ai propri compagni e alla propria appartenenza ad una storia in cerca di autenticità. La sua fine ha scritto il capitolo ultimo della sua parabola e della sua parola. E ne ha mostrato, fino in fondo e luminosamente, il significato profondo.

Ciò detto, è difficile stilare bilanci definitivi in un territorio così mosso e frammentato. Mi limito perciò a ricordare alcuni aspetti significativi: e per quanto concerne il versante teologico-filosofico e per la sua inevitabile ricaduta sull'orizzonte paidetico e sulla *Bildung* del travagliato Novecento. Per un verso, Bonhoeffer si è cimentato con l'oscurità della ragione, una ragione indebolita, nella sua *clarté*, nei confronti di una realtà mossa da mille contraddizioni e prepotentemente deflagrata. Deflagrata e polverizzata in frammenti di umanità lontano dai legami di senso e di significato della realtà umana. Per altro verso, la lezione bonhoefferiana ha costituito una grande lezione, una pagina bella e ostensibile della vita della fede. Una fede fedele all'uomo e fedele a Dio. E in ciò, credo, egli ha imposto un silenzio rispettoso e interrogante a quanti hanno martellato con durezza sulla *virtus* oppiacea della fede. Perché il pastore Bonhoeffer, in definitiva, ha vissuto la fede con chiarezza parresiaca e con rispetto della verità. E perché, in fondo, è stato testimone (e testimone fedele) di una Parola ascoltata con semplicità, acutezza, rispetto della parola stessa, senza stravolgimenti interessati e senza imposizioni ad altri delle proprie convinzioni, dedicandosi con coerenza, come tutti gli riconoscono, al compito di testimoniare le sue convinzioni in materia di fede e di ragionata razionalità, tentando di mettere ordine, dal suo punto di vista religioso, nel mondo. Ed è questo, credo, il lascito più prezioso del Bonhoeffer pa-

store, teologo, educatore. Un testimone dell'umano integrale e di un Dio rispettoso della libertà dell'uomo e del *saeculum* in cui egli si muove. E ha così offerto un frammento vivo, e ancora prezioso, di quella storia del Novecento che continua a gettare luci inesplorate anche in questi primi anni del nuovo e travagliato millennio.

Riferimenti bibliografici

Scritti di Dietrich Bonhoeffer

a. Opere pubblicate dall'autore

Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa (1930), a cura di A. Gallas, Brescia, Queriniana, 1994.
Atto ed essere. Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica (1931), a cura di A. Gallas, C. Danna, Brescia, Queriniana, 1993.
Creazione e caduta. Interpretazione teologica di Gn *1-3* (1933), a cura di A. Gallas, M. Rüter, I. Tödt, Brescia, Queriniana, 1992.
Sequela (1937), a cura di A. Gallas, M. Kuske, I. Tödt, Brescia, Queriniana, 1997, 2004.
Vita comune. Il libro di preghiera della Bibbia (1939), Brescia, Queriniana, 1991.
Pregare i salmi con Cristo (1940), Brescia, Queriniana, 1969.

b. Testi postumi

Etica (1949), Milano, Bompiani, 1969.
Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere (1951), Paoline, Milano, 1989.
L'ora della tentazione (1953), Brescia, Queriniana, 1968.
Cristologia (1960), Brescia, Queriniana, 1990.
L'essenza della chiesa (1971), Brescia, Queriniana, 1977.
Gesammelte Schriften, a cura di E. Betghe, Kaiser, München, 1958-1974, 6 voll.; trad. it. di alcuni scritti in Id., *Gli scritti (1928-1944)*, a cura di M.C. Laurenzi, Brescia, Queriniana, 1979; altri brani scelti dalla Comunità di Bose sono pubblicati in Id., *Memoria e fedeltà*, Magnano, Qiquaion, 1995.
Id., - von Wedemeyer, M., *Lettere alla fidanzata Cella 92. Dietrich Bonhoeffer Maria von Wedemeyer* (1992), Brescia, Queriniana, 1994.

τοσόνδε μέντοι αὐτῶν δέομαι·τοὺς ὑεῖς μου, ἐπειδὰν ἡβήσωσι, τιμωρήσασθε, ὦ ἄνδρες, ταὐτὰ ταῦτα λυποῦντες ἅπερ ἐγὼ ὑμᾶς ἐλύπουν, ἐὰν ὑμῖν δοκῶσιν ἢ χρημάτων ἢ ἄλλου του πρότερον ἐπιμελεῖσθαι ἢ ἀρετῆς, καὶ ἐὰν δοκῶσί τι εἶναι μηδὲν ὄντες, ὀνειδίζετε αὐτοῖς ὥσπερ ἐγὼ ὑμῖν, ὅτι οὐκ ἐπιμελοῦνται ὧν δεῖ, καὶ οἴονταί τι εἶναι ὄντες οὐδενὸς ἄξιοι. καὶ ἐὰν ταῦτα ποιῆτε, δίκαια πεπονθὼς ἐγὼ ἔσομαι ὑφ᾽ ὑμῶν αὐτός τε καὶ οἱ ὑεῖς. ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις·ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ.

[*Ἀπολογία Σωκράτους*, 41e-42a, ed. J. Burnet, 1903].