VOX PATRUM 83 (2022) 109-140
DOI: 10.31743/vp.13189

Domenico Accorinti[1]

Resistenza e resilienza in Cipriano di Cartagine e Gregorio di Nazianzo[2]

In memoria di Renato Nisticò (1960-2019),
poeta, critico e bibliotecario,
mirabile esempio di resilienza.

Il 29 maggio 2006 una colata di fango bollente eruttò improvvisamente dal sottosuolo, inondando il villaggio di Renokenongo nel distretto di Sidoarjo, situato nella parte orientale dell'isola di Giava (Indonesia), e causando morti, migliaia di sfollati e la distruzione delle piantagioni. Le cause di questo disastro naturale restano ancora incerte, attribuendone alcuni la responsabilità alla Lapindo Brantas, la compagnia petrolifera che aveva trivellato l'area, considerandolo altri un effetto del violento terremoto (6,2 gradi della scala Richter) che aveva colpito la costa meridionale dell'isola di Giava due giorni prima del cataclisma (27 maggio). Il 29 maggio 2014, in occasione dell'ottavo anniversario della tragedia, furono collocate sulla superficie asciutta del lago di fango 110 statue realizzate dall'artista indonesiano-australiano Dadang Christanto (1957-). Le statue, tutte in posizio-

[1] Prof. Dr. Domenico Accorinti, ASN I Fascia SSD 10/D4, Filologia classica e tardoantica (2019), docente di lingue classiche presso l'IIS "Galilei-Pacinotti" a Pisa; e-mail: domenico.accorinti@gmail.com; ORCID: 0000-0002-8718-1400.

[2] L'articolo è la rielaborazione della relazione "Verso una definizione di resilienza religiosa negli autori cristiani: Cipriano di Cartagine, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa di fronte alle avversità", tenuta il 1° settembre 2021 alla 18th Annual Conference of the European Association for the Study of Religions, IAHR Regional Conference, Pisa, 30 agosto-3 settembre 2021, dedicata al tema "Resilient Religion". Ringrazio uno degli anonimi referee della rivista per le utili osservazioni e gli spunti di approfondimento, in particolare su Cipriano, che mi hanno permesso di migliorare il mio contributo.

ne eretta e con i palmi delle mani distesi a indicare che i sopravvissuti stavano ancora aspettando gli aiuti economici, dovevano proprio simbolizzare, nelle intenzioni dell'artista, "the disaster survivors' resilience as victims who had lost many things in the disaster but still could survive". Tuttavia, molte di quelle statue, dal momento che la fuoriuscita di fango non si è mai arrestata dal giorno della catastrofe, sono state nel corso del tempo quasi interamente sommerse, come si poteva già vedere in una foto scattata nel dicembre 2016 da Anto Mohsin, l'autore di un'interessante indagine sulla "sociotechnical resilience" delle vittime del Lapindo Mudflow, come la comunità ha voluto chiamare la catastrofe che l'ha colpita per rimarcare la distanza dalla narrativa dominante del disastro[3].

1. La resilienza

Che cos'è la 'resilienza', una parola diventata popolare ai tempi della diffusione del Covid-19, un'epidemia che ha ispirato anche le meditazioni del rev. Robert L. Gram in *Christ and Covid-19*?[4] La linguista Valeria Della Valle, nell'ambito del progetto *Illness in ConText* dell'ILIESI (Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee) del Consiglio Nazionale delle Ricerche, ne ha ricostruito recentemente l'origine dal latino *resilientia*, utilizzando anche un contributo di Simona Cresti, *L'elasticità di resilienza* (2014), nato in risposta a un quesito dei lettori sul sito dell'Accademia della Crusca:

> Volendo risalire all'origine della storia del termine, dobbiamo ricordare la provenienza dal verbo latino *resilire*, con il significato concreto di 'saltare indietro, ritornare in fretta, di colpo, rimbalzare, zampillare' e con quello traslato di 'ritirarsi, restringersi, contrarsi'. Le prime occorrenze latine di *resilientia* sono state fatte risalire da Simona Cresti all'inizio del XVIII secolo, nel

---

[3] A. Mohsin, *Coping with Indonesia's Mudflow Disaster*, in: *The Sociotechnical Constitution of Resilience. A New Perspective on Governing Risk and Disaster*, ed. S. Amir, London 2018, p. 134-136 (la citazione precedente è alla p. 134, mentre l'illustrazione si trova alla p. 136 [Fig. 6.3]).

[4] R.L. Gram, *Christ and Covid-19. Meditations for Peace in Times of Turmoil*, Rhinebeck 2020, p. 12: "What new avenues will lead to fulfillment? The disease forces us to ask. Be patient. God tells us. The pandemic will end. In 539 B.C., a coalition of Medes and Persians destroyed the Babylonian empire, and Jews were allowed to return to their homeland. Captivity did not last forever. Neither will ours".

> *Lexicon Philosophicum* di Stephanus Chauvin (1692 e 1713). E una testimonianza ulteriore e diretta è stata individuata, sempre da Simona Cresti, in una traduzione latina seicentesca delle lettere di Cartesio, "nella quale *resilientia* e *resilire* compaiono in uno scambio con Mersenne in luogo dell'originale francese *rebondir* 'rimbalzare'". Sempre grazie a Simona Cresti sappiamo che la prima lingua che si è appropriata del concetto veicolato da *resilientia* è stata la lingua inglese, che ha ereditato la forma *resilience* agli inizi del Seicento[5].

Tuttavia, né Cresti né Della Valle menzionano l'attestazione precedente del termine *resilitio*, sostanzialmente un sinonimo di *resilientia*, ossia 'rimbalzo', che Tommaso d'Aquino (1225-1274) adopera nei *Commentaria, Sententia libri De anima*, II, *Lectio* 17, per spiegare il passaggio aristotelico del secondo libro del *De anima* (420a19-b4) sulla generazione del suono[6]. Il passo tomistico è peraltro interessante per l'uso del verbo *resilio* e della forma plurale neutra *resiliencia* che glossa *saltancia*:

> Deinde cum dicit: *Vtrum autem sonat* etc., mouet questionem circa generationem soni, utrum scilicet causa actiua soni sit *uerberans aut quod uerberatur*. Et determinat quod *utrumque* est causa, set alio et alio modo; quia enim sonus consequitur motum, necesse est quod, sicut aliquid est causa actiua motus, ita aliquid est causa soni; generatur autem sonus ex motu, quo aliquid percuciens propter resistenciam percussi resilit, eo scilicet modo quo *saltancia*, id est resiliencia, mouentur *a leuibus* et duris, *cum aliquis* ea *transerit*, id est fortiter impulerit; manifestum est igitur quod et primum percuciens mouet et iterum percussum, in quantum facit resilire percuciens, et sic utrumque est causa actiua motus. Et quia in generatione soni necesse est quod fiat quaedam resilitio ex resistencia percussi, *non omne* quod uerberatur et uerberat *sonat, sicut dictum est* prius, puta *si obiciatur acus acui* non fit sonus; *set* ad hoc quod generetur sonus, *oportet* illud *quod percutitur* esse *regulare*, id est sic dispositum, *ut aer subito dissiliat*, ex eius resistencia, *et moueatur*, ut ex tali motu generetur sonus[7].

---

[5] V. Della Valle, *Resilienza*, in: *Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee*, in: https://www.iliesi.cnr.it/resilienza.php (accesso: 08.08.2022).

[6] Vd. il comm. di R. Polansky, *Aristotle's De anima*, Cambridge 2007, p. 294-297.

[7] Thomas Aquinas, *Commentaria, Sententia libri De anima*, II, *Lectio* 17, in: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLV/1: *Sentencia libri de anima*, Roma – Paris 1984, p. 141-142.

In questa prima parte dell'articolo si esamineranno in via preliminare i diversi aspetti di resilienza per poi discutere alcune tipologie che sono state individuate all'interno del Nuovo Testamento.

2. Nozione di resilienza

Molteplici sono i significati della parola 'resilienza' nei diversi campi, come ha ben evidenziato lo psicologo americano Craig Steven Titus nel suo libro *Resilience and the virtue of fortitude* (2006), dove ha accostato la fortezza, una delle virtù cardinali trattate dall'Aquinate nella *Summa Theologiae*, alla moderna nozione di resilienza nella sfera psicosociale, distinguendo tre diverse aree di resilienza, la fisica, la psicosociale e la spirituale:

> The disciplines of physics and engineering employ the term 'resilience' to refer to a material's capacity to return to its original form after being bent, compressed, or stretched. […] The human sciences employ the concept of resilience to describe the physiological and psychosocial resources for facing personal and communal challenges. This second type of resilience has three aspects: (1) good outcomes despite actual risk, (2) resistance to destruction, and (3) positive construction. […] This second level of physiological and psychosocial resilience is of a different nature than the first. It is organic and psychic. […] A third type of resilience depends on spiritual resources. It metaphorically extends and transcends the original literal meaning of resilience, as well as its physiological and psychosocial insights. At the philosophical and theological levels, we employ skills, resist destruction, and positively construct in the face of difficulty[8].

A queste tre diverse aree si affiancano anche tre diversi aspetti di resilienza, ossia la capacità di affrontare le avversità, resistervi e costruire una nuova realtà[9]. Tuttavia, quella che da ultimo propone Titus è una definizione composita di resilienza, che coinvolge le dimensioni fisiologiche, psicosociali e spirituali della vita dell'individuo:

> First, resilience is the ability to cope in adverse conditions; it endures, minimizes, or overcomes hardships. Second, it consists in resisting destructive

[8] C.S. Titus, *Resilience and the virtue of fortitude. Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*, Washington 2006, p. 6-8.

[9] Titus, *Resilience and the virtue of fortitude*, p. 9-10.

> pressures on the human person's physiological, psychosocial, and spiritual life; that is, it maintains capacities in the face of challenges, threats, and loss. Third, resilience creatively constructs and adapts after adversity; it implies recovering with maturity, confidence, and wisdom to lead a meaningful and productive life. This composite definition emphasizes not only the coping and constancy aspects of the patterns of resilience amid disadvantage, but also the constructive outcomes expressed in growth, strength, and increased adaptation in personal and social domains[10].

La componente interna della resilienza è stata invece analizzata dal teologo e filosofo austriaco Clemens Sedmak, il quale, nel volume *Innerlichkeit und Kraft* (2013), presenta il concetto di resilienza (*Widerstandskraft*) 'dall'interno', ossia la resilienza epistemica[11], puntando l'attenzione sulle risorse interiori della resilienza (fonti psicologiche, cognitive e spirituali) che si contrappongono a quelle esterne (fonti fisiche, sociali e politiche): "Epistemische Resilienz ist die von innen her kommende Kraft, eingedenk der eigenen Verwundbarkeit mit Druck auf Identität und Integrität umgehen zu können"[12].

Questa resilienza epistemica si alimenta da fonti che generano posizione, forniscono orientamento e integrano la personalità. Sono quattro, secondo Sedmak, le facoltà (volontà, inclinazione e sforzo; ricordo e memoria; giudizio, immaginazione e persuasione; sensibilità, percezione e sensazione) che consentono di rispondere in maniera efficace alle quattro fondamentali domande dell'uomo (dove, da dove, perché, come?), e sono proprio le risposte a queste domande a fornire orientamento e a costituire fonti di forza interiore[13]. Di questa resilienza lo studioso offre poi alcuni esempi che appartengono a varie epoche: Sant'Agostino (354-430), il filosofo Boezio (c. 477-524), il teologo e mistico Meister Eckhart (1260-1328), l'ex segretario generale delle Nazioni Unite Dag Hammarskjöld (1905-1961), il

---

[10] Titus, *Resilience and the virtue of fortitude*, p. 29. Per un'analisi delle diverse concettualizzazioni della resilienza vd. N. Münch *et al.*, *Resilience beyond reductionism: ethical and social dimensions of an emerging concept in the neurosciences*, "Medicine, Health Care and Philosophy" 24 (2021) p. 55-63.

[11] C. Sedmak, *Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz*, Freiburg/Br. 2013, p. 15-54 ("Resilienz 'von innen': Der Begriff der epistemischen Resilienz"); C. Sedmak, *The Capacity to be Displaced. Resilience, Mission, and Inner Strength*, Leiden – Boston 2017, p. 58-66 ("The Concept of Epistemic Resilience").

[12] Sedmak, *Innerlichkeit und Kraft*, p. 34.

[13] Sedmak, *Innerlichkeit und Kraft*, p. 36.

giornalista Tiziano Terzani (1938-2004) e l'attivista dei diritti umani Ingrid Betancourt (1961-)[14].

3. Tipologie di resilienza nel Nuovo Testamento

Per esprimere il significato profondo della resilienza, che non è una semplice 'resistenza', vorrei però ricorrere alla felice immagine dell'albero, esposto negli anni ai venti e alle tempeste, con cui John Swinton apre il *Foreword* di *Biblical and Theological Visions of Resilience* (2020), la recente raccolta di saggi, edita da Nathan H. White e Christopher C.H. Cook, che indaga la resilienza sulla base di fonti bibliche canoniche e riflessioni teologiche cristiane, mettendole a confronto con le correnti formulazioni di resilienza umana in ambito sociale e scientifico. Grazie alle sue solide radici, l'albero rimane attaccato al suolo, ma i suoi rami si piegano al vento e si trasformano. Il segreto per la sopravvivenza dell'albero sta nella sua capacità, nel corso degli anni, di modellarsi e adattarsi ai colpi dei venti e delle tempeste. L'albero assume sì una nuova forma, diversa da quella originaria, ma rimane sempre riconoscibile nella sua essenza:

> I don't know if you have ever seen those beautiful and startling pictures of trees that have been exposed to high winds and storms over time. Their roots remain fixed and sturdy, but the branches have been moved to take strange shapes that mirror the pressures of the wind on them as they have been blown around over the years. If they were not able to bend with the wind the branches would break and the tree would wither and die. The key to the tree's survival is to bend and reshape in response to the storms that blow around it. The new shape of the tree is quite different from the previous shape; recognisable as the same tree, but different. The tree is changed but is no less beautiful. If the tree does not break, it is reshaped into something new and potentially even more interesting than before. It strikes me that this is a useful illustration of what resilience is and why it might be important for psychological health and theological understanding[15].

---

[14] Sedmak, *Innerlichkeit und Kraft*, p. 38-54. Sulla fede come risorsa della resilienza epistemica vd. ancora Sedmak, *The Capacity to be Displaced*, p. 189.

[15] J. Swinton, *Foreword*, in: *Biblical and Theological Visions of Resilience. Pastoral and Clinical Insights*, ed. N.H. White – C.C.H. Cook, London – New York 2020, p. XII.

Uno sfondo, quello della tempesta, che appare anche nell'introduzione di Clemens Sedmak e Małgorzata Bogaczyk-Vormayr a *Patristik und Resilienz* (2012), nella quale si legge questa definizione della resilienza umana: "Resiliente Menschen sind nicht die, die angesichts des Gegenwindes stehen bleiben (vielleicht ein Verständnis von 'Resistenz'), sondern diejenigen, die angesichts eines Sturms gehen, wenn auch vielleicht in eine neue Richtung"[16].

Tornando a *Biblical and Theological Visions of Resilience*, il libro è diviso in tre sezioni: la prima, "Biblical visions of resilience", presenta una rassegna dei temi della sofferenza e della resilienza nell'Antico e nel Nuovo Testamento (Deuteronomio 8, Salmi, Geremia, Lamentazioni, Vangelo e lettere di Giovanni, Prima lettera ai Tessalonicesi, Prima lettera di Pietro); la seconda, "Theological vision of resilience", esamina le prospettive teologiche di resilienza (Chiesa primitiva, Tommaso d'Aquino, Martin Lutero, Edith Stein, Dietrich Bonhoeffer, Jürgen Moltmann); la terza, "Practical visions of resilience", esplora le applicazioni della resilienza alla pratica clinica e pastorale. Stimolante è il primo dei due saggi dell'ultima sezione, *Clinical applications of resilience*, scritto da Joanna Collicut, Karl Jaspers Lecturer in psychology and spirituality al Ripon College Cuddesdon (Oxford). L'autrice, infatti, prima di trattare un caso clinico di riabilitazione, collegato alla sua esperienza di psicologa clinica, presenta un'analisi dei diversi tipi di resilienza nel Nuovo Testamento, intesa come resistenza, riconfigurazione (negativa e positiva) e recupero.

Collicut osserva, innanzitutto, che il termine 'resilience' non appare nelle Bibbie inglesi e che nella *New Revised Standard Version* (1989) le parole che maggiormente si avvicinano sono 'endurance' e 'perseverance', che rendono, rispettivamente, la nozione racchiusa nei verbi greci ὑπομένω e καρτερέω:

> *Hupomenō* seems to refer to stability in the face of stress […]. This does not necessarily imply rigidity, as it may involve a degree of elasticity and flexibility in order to be able to bend with the wind. […] *Kartereō* overlaps semantically with *hupomenō* but has a more active and dynamic flavour of sticking with a task over a period of time. Again, the quality of perseverance need not imply rigid action patterns that are unresponsive to context – perseverance tends to consist of periods of activity alternating with refractory periods of

[16] C. Sedmak – M. Bogaczyk-Vormayr, *Einleitung: Altchristliche Resilienzlehre*, in: *Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft*, ed. C. Sedmak – M. Bogaczyk-Vormayr, Berlin 2012, p. 3.

> re-grouping and resourcing – but it does imply an unrelenting focus on the goal[17].

Come chiarito infatti nel *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, καρτερέω, 'rimanere forte, perseverare, resistere, avere costanza', è sostanzialmente un sinonimo di ὑπομένω, 'essere paziente, resistere, perseverare', ma connota un atteggiamento più attivo da parte di chi non si limita a sopportare passivamente le contrarietà della vita, ma le affronta con coraggio[18]. Un passo come 1 Petr 2:19-20, in cui la sofferenza patita ingiustamente dagli schiavi viene definita una grazia:

> Questa è grazia: subire afflizioni, soffrendo ingiustamente (ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως) a causa della conoscenza di Dio; che gloria sarebbe, infatti, sopportare di essere percossi quando si è colpevoli? Ma se, facendo il bene, sopporterete con pazienza la sofferenza (πάσχοντες ὑπομενεῖτε), ciò sarà gradito davanti a Dio[19]

rivela, aggiunge Collicutt, il nesso che esiste fra il verbo ὑποφέρω, 'subire', e ὑπομένω, in quanto "this habit of voluntary submission is both a sign and a building block of endurance"[20]. Da questa prospettiva, fondamentale per comprendere il significato di ὑπομένω e ὑπομονή ('pazienza, sopportazione, perseveranza')[21] è la *Lettera agli Ebrei* (12:1-13), nella quale l'autore esorta i credenti alla perseveranza nella sopportazione delle

---

[17] J. Collicut, *Clinical applications of resilience*, in: *Biblical and Theological Visions of Resilience. Pastoral and Clinical Insights*, ed. N.H. White – C.C.H. Cook, London – New York 2020, p. 201.

[18] Vd. la nota introduttiva all'art. *Geduld*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. L. Coenen – K. Haacker, Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben, Witten 2014, p. 668; W. Mundle – H.-P. Willi, *Geduld/καρτερέω*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. L. Coenen – K. Haacker, Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben, Witten 2014, p. 669-671; U. Falkenroth – H.-P. Willi, *Geduld/ὑπομένω*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. L. Coenen – K. Haacker, Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben, Witten 2014, p. 673-675.

[19] Qui e di seguito la traduzione italiana è tratta da *La Sacra Bibbia*, versione ufficiale a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Roma 2008. Per 1 Petr 2:19-20 vd. il comm. di P.H. Davids, *The First Epistle of Peter*, Grand Rapids 1990, p. 106-108.

[20] Collicut, *Clinical applications of resilience*, p. 202.

[21] Sul significato di ὑπομονή in Giovanni Crisostomo, che "implique en définitive une impossibilité d'agir sur des choses qui dépassent celui qui les endure, et sur lesquelles celui-ci n'a pas de pouvoir", rinvio a F.P. Barone, *Le vocabulaire de la patience chez Jean*

prove sul modello della pazienza di Cristo, che si è assiso alla destra di Dio dopo il cammino della croce. Il dolore avrà così per essi un valore pedagogico, sarà cioè una παιδεία, che è insieme 'correzione' ed 'educazione' (12:1-5, 7):

> 1. Anche noi dunque, circondati da tale moltitudine di testimoni, avendo deposto tutto ciò che è di peso e il peccato che ci assedia, corriamo con perseveranza (δι' ὑπομονῆς) nella corsa che ci sta davanti, 2. tenendo fisso lo sguardo su Gesù, colui che dà origine alla fede e la porta a compimento. Egli, di fronte alla gioia che gli era posta dinanzi, si sottopose (ὑπέμεινεν) alla croce, disprezzando il disonore, e siede alla destra del trono di Dio. 3. Pensate attentamente a colui che ha sopportato (ὑπομεμενηκότα) contro di sé una così grande ostilità dei peccatori, perché non vi stanchiate perdendovi d'animo. 4. Non avete ancora resistito fino al sangue nella lotta contro il peccato 5. e avete già dimenticato l'esortazione a voi rivolta come a figli […]. 7. È per la vostra correzione che voi soffrite (εἰς παιδείαν ὑπομένετε)! Dio vi tratta come figli; e qual è il figlio che non viene corretto dal padre?[22]

La resilienza si delinea inoltre nel Nuovo Testamento come riconfigurazione. Questa appare sia in forma di diminuzione, come nel caso della donna che, non potendo stare eretta, perché posseduta da "uno spirito d'infermità" da diciotto anni, deve adattarsi a camminare curva (Lc 13:11-17), sia in forma di crescita, come nella parabola del granello di senape, "il più piccolo di tutti i semi" che, una volta seminato nel campo e cresciuto, è più grande di tutte le altre piante e diventa un albero (Mt 13:31-32)[23]. Opportunamente Collicut rimarca che questa positiva riconfigurazione è "at the heart of the New Testament" e il termine che meglio le si adatta è il verbo μεταμορφοῦμαι, 'essere trasformato', che Paolo adopera nella *Lettera ai Romani* (12:2): "Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare (μεταμορφοῦσθε) rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto". Da ultimo, conclude Collicut, resilienza implica nel Nuovo Testamento un recupero attraverso la restaurazione (ἀποκατάστασις), ossia il ristabilimento di una condizione originaria, come nel caso della mano paralizzata dell'uo-

---

Chrysostome: les mots ἀνεξικακία et ὑπομονή, "Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes" 81 (2007) p. 10-12.

[22] Per la *Lettera agli Ebrei* 12:1-13 vd. F. Urso, *Lettera agli Ebrei, introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo 2014, p. 168-181.

[23] Collicut, *Clinical applications of resilience*, p. 202.

mo che Gesù guarisce di sabato nella sinagoga, permettendole di ritornare "sana come l'altra" (Mt 12:13)[24].

Resilienza però è anche quella che i testi biblici, nati da eventi traumatici, hanno prodotto tra le stesse comunità ebraiche e cristiane, garantendone la sopravvivenza nel corso dei millenni. È questa la tesi di David M. Carr in *Holy Resilience* (2014)[25], dove l'autore, docente di Antico Testamento allo Union Theological Seminary di New York, nota che il Nuovo Testamento inizia e termina con la sofferenza[26]. Lo stesso trauma, dunque, può rivelarsi un'utile lente per comprendere le esperienze storiche che presuppongono i testi biblici e appropriarsi di quei testi in contesti contemporanei come strumenti di recupero e resilienza. È quanto scrivono Christopher G. Frechette e Elizabeth Boase nel capitolo introduttivo al volume da loro edito *The Bible Through the Lens of Trauma* (2016):

> Interpreters cognizant of the historical contingencies behind the biblical text can use trauma theory to account for certain textual features. They do so by being sensitive to the way the text might enter into a rhetorical context to represent and interpret trauma, thus functioning as a means of facilitating recovery and resilience for both individuals and communities[27].

4. Dalla resistenza alla resilienza: Cipriano di Cartagine e Gregorio di Nazianzo

Dopo la prima parte, nella quale ho trattato dei diversi significati e aspetti della resilienza, illustrando le sue possibili declinazioni all'in-

---

[24] Collicut, *Clinical applications of resilience*, p. 203, dove si trova anche una tavola (15.1 "Types of Resilience") che riassume le relazioni tra i diversi concetti di resilienza analizzati.

[25] Vd. la recensione di T. Wetzel, *Rec. a Carr, Holy Resilience*, "Biblical Interpretation" 24 (2016) p. 559-561.

[26] D.M. Carr, *Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins*, New Haven – London 2014, p. 238-239. Sul rapporto tra la narrativa cristiana di speranza e la cura pastorale vd. A.J. Smith, *Towards a Narrative of Hope and Resilience: A Contemporary Paradigm for Christian Pastoral Ministry in the Face of Mortality*, University of Chester 2014, p. 60-71, in: https://chesterrep.openrepository.com/handle/10034/600443 (accesso: 08.08.2022).

[27] C.G. Frechette – E. Boase, *Defining 'Trauma' as a Useful Lens for Biblical Interpretation*, in: *The Bible Through the Lens of Trauma*, ed. E. Boase – C.G. Frechette, Atlanta 2016, p. 14.

terno del Nuovo Testamento, vorrei adesso soffermarmi su alcuni testi di Cipriano di Cartagine (*De mortalitate*, *Ad Demetrianum*, *De bono patientiae*, *De dominica oratione*) e Gregorio di Nazianzo (*Or*. 26, *Ep.* 223, 30-36, 92) che potrebbero offrire un qualche contributo alla moderna discussione sulla resilienza, una tematica, come già si è detto, divenuta di grande rilevanza sociale a causa della tempesta del Covid[28] e oggi, a seguito dei drammatici eventi in Ucraina, di prorompente attualità. I due autori infatti sembrano condividere, nella medesima prospettiva escatologica, una dinamica nozione di resilienza, che non è una mera resistenza e sopportazione delle avversità della vita, ma uno strumento che consente all'uomo di adattarsi a una nuova realtà, trasformandolo e permettendogli di trovare risorse vitali anche nelle esperienze più traumatiche.

5. Cipriano di Cartagine (c. 200-258)

Il *De mortalitate* fu composto da Cipriano, vescovo di Cartagine (249-258), verosimilmente nel 252, mentre dilagava la peste che aveva fatto la sua comparsa in Africa nel 249 e sarebbe durata sino al 262, con possibili effetti anche sino al 270[29]. L'opera, che contiene al c. 14 una accurata descrizione dei sintomi della malattia, fu scritta allo scopo di esortare i cristiani a non avere paura della morte, ma a vederla come un passaggio

---

[28] Interessante la raccolta di saggi *La tempesta del Covid. Dimensioni bioetiche*, ed. A. D'Aloia, Milano 2021.

[29] Su Cipriano e la cristianità in Africa nel III secolo vd. J.P. Burns, *Cyprian the Bishop*, London 2002; J.P. Burns – R.M. Jensen, *Christianity in Roman Africa. The Development of Its Practices and Beliefs*, Grand Rapids 2014, cap. 1 ("Christianity in North Africa to Diocletian"); D.E. Wilhite, *Ancient African Christianity. An Introduction to a Unique Context and Tradition*, London 2017, cap. 5 ("Cyprian and the later third century"). Ai rapporti tra Cipriano e i vescovi romani che si succedettero durante il suo episcopato a Cartagine (Fabiano, Cornelio, Lucio I, Stefano I e Sisto II) è dedicato il volume di G.D. Dunn, *Cyprian and the Bishops of Rome. Questions of Papal Primacy in the Early Church*, Sydney 2007. Per la peste descritta da Cipriano, la "forgotten pandemic", fondamentali sono i lavori di K. Harper, *Pandemics and passages to late antiquity: rethinking the plague of c. 249-270 described by Cyprian*, "Journal of Roman Archaeology" 28 (2015) p. 223-260; K. Harper, *Another eyewitness to the plague described by Cyprian, with notes on the "Persecution of Decius"*, "Journal of Roman Archaeology" 29 (2016) p. 473-476; K. Harper, *The Fate of Rome. Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2017, p. 136-145.

in vista del conseguimento di una vita migliore[30]. A differenza di altri studiosi, i quali, anche sulla scia di un passo della *Vita Cypriani* di Ponzio (7.7 *A quo christiani mollioris adfectus circa amissionem suorum aut, quod magis est, fidei paruioris consolarentur spe futurorum?*), hanno considerato il *De mortalitate* un esempio di *consolatio* cristiana[31], David Scourfield, in uno studio di alcuni anni fa, ne ha sottolineato il carattere di *anticonsolatio*. Egli ha infatti richiamato l'attenzione sul contrasto fra i verbi *lugere* e *desiderare* nel c. 20, nel quale Cipriano, che ricorre a varie tecniche per rafforzare e unire la comunità dei credenti, spiega che i cristiani non devono piangere i loro cari che sono morti a causa della pestilenza, ma sentirne la nostalgia, senza indossare sulla terra gli abiti scuri, dal momento che essi, liberati da questo mondo per la chiamata del Signore, hanno già indossato gli abiti bianchi in cielo[32].

La resistenza dei cristiani di fronte all'imperversare della pestilenza è nella fermezza della loro fede (c. 1) che, *tamquam petra fortis et stabilis*[33], non si lascia abbattere dalle onde impetuose del mondo ma le respinge, messa alla prova, non vinta, dalle tentazioni (*temptationibus non uincitur sed probatur*). Tuttavia, alcuni di essi resistono meno saldamente (*minus stare fortiter*) ed è a questi che si rivolge Cipriano per rafforzarne la debolezza dello spirito. L'atteggiamento dei cristiani deve ispirarsi alla *patientia religiosae mentis* di Giobbe e alla *fides religionis* di Tobia (Tobi)[34], quella sopportazione di cui hanno dato prova i giusti e gli apostoli che non

---

[30] Vd. l'introduzione di M. Veronese, in: *Cipriano, Opuscoli*, t. 2, ed. A. Cerretini *et al.*, Roma 2009, p. 113-117.

[31] Sul tema della consolazione nel mondo antico vd. la recente antologia di testi curata da S. Stucchi, *Farsi coraggio. Forme della consolazione nel mondo antico*, Bologna 2020 (edizione digitale).

[32] J.H.D. Scourfield, *The De Mortalitate of Cyprian: Consolation and Context*, VigCh 50 (1996) p. 26, 31; vd. inoltre E. Murphy, *Death, Decay and Delight in Cyprian of Carthage*, "Scrinium" 15 (2019) p. 85-87.

[33] Per il *topos* della roccia vd. R. Noormann, *Ad salutem consulere. Die Paränese Cyprians im Kontext antiken und frühchristlichen Denkens*, Göttingen 2009, p. 211-212.

[34] Sull'utilizzo degli *exempla* di Giobbe e Tobia in Cipriano vd. E. Gianella, *"In igne probatur aurum". Il tema della tentazione del giusto nell'opera di Cipriano di Cartagine*, "Annali di scienze religiose" n.s. 1 (2008) p. 225-233, 237-240, 242-245; C.L. de Wet, *The Book of Tobit in early Christianity: Greek and Latin interpretations from the 2nd to the 5th century*, "HTS Theological Studies" 76 (2020) p. 10-11. Come osserva G. Toloni, *La sfida di Anna (Tb 2,11-14)*, "Annali, sezione orientale" 77 (2017) p. 49, è marginale in Cipriano, rispetto alla fonte veterotestamentaria (Tb 2:11-14), il ruolo di Anna, moglie di Tobia.

hanno mormorato nelle avversità (cc. 10-11)[35]. Particolarmente significativo è l'*exemplum* di Tobia, il quale, pur divenuto cieco, continua a benedire Dio nelle avversità e resiste alla tentazione della moglie:

> Et Tobias post opera magnifica, post misericordiae suae multa et gloriosa praeconia caecitatem luminum passus timens et benedicens in aduersis Deum per ipsam corporis sui cladem creuit ad laudem, quem et ipsum uxor sua deprauare temptauit dicens: *Vbi sunt iustitiae tuae? Ecce quae pateris* [Tb 2:14]. At ille circa timorem Dei stabilis et firmus et ad omnem tolerantiam passionis fide religionis armatus temptationi uxoris inualidae in dolore non cessit, sed magis Deum patientia maiore promeruit[36].

Cipriano, infatti, spiega che è "attraverso la sofferenza del corpo" (*per ipsam corporis sui cladem*) che Tobia "crebbe nella lode" (*creuit ad laudem*) e la *temptatio* cui è sottoposto gli procura agli occhi di Dio meriti maggiori in virtù della sua maggiore pazienza (*magis Deum patientia maiore promeruit*)[37]. La sofferenza diviene quindi occasione per Tobia non di una mera *resistenza* di fronte al dolore fisico, ma di una vera *resilienza* che, attraverso la sopportazione di ogni tormento, trasforma l'uomo e lo innalza nella gloria di Dio. Come ha notato Edwina Murphy, la comunità cristiana di Cartagine, afflitta dalla pestilenza, aveva molto da apprendere dagli esempi di Giobbe e Tobia e avrebbe potuto affrontare la sofferenza se fosse stata in grado di trasformare l'ostacolo in una battaglia per mettere alla prova la sua fede[38]. I cristiani devono essere pronti a tutto (c. 12), alla perdita del patrimonio, alle malattie, alla morte dei loro cari, tutti eventi da considerare non disgrazie, ma combattimenti in vista dei beni futuri (*fiducia futurorum bonorum*). In questo modo resteranno saldi, come un albero dalle profonde radici, una nave dal saldo fasciame e i grani forti e duri (*grana fortia et robusta*) che, a differenza della pula leggera (*inanes paleae*), non

---

[35] Il tema è studiato da Noormann, *Ad salutem consulere*, p. 204-210 ("*Christliche patientia als klagloses Ertragen der Widrigkeiten der Welt und der incommoda carnis*"). Per il motivo della giustizia in Cipriano vd. Á.P. Orbán, *'Gerecht' und 'Gerechtigkeit' bei Cyprian von Karthago*, "Archiv für Begriffsgeschichte" 32 (1989) p. 103-120.

[36] Cyprianus, *De mortalitate* 10, CCL IIIA, p. 21-22.

[37] Vd. Gianella, *"In igne probatur aurum"*, p. 245.

[38] Murphy, *Death, Decay and Delight in Cyprian of Carthage*, p. 87; vd. inoltre, per l'*exemplum* di Tobia, de Wet, *The Book of Tobit in early Christianity*, p. 10: "Through his suffering, Tobit becomes an example of masculinity and almost militant faith – in this case, Tobit is an example that must be imitated, especially because Christians not only suffer from the dangers of plague but also need to battle the devil".

sono dispersi dal soffio del vento: "Arbor quae alta radice fundata est uentis incumbentibus non mouetur et nauis quae forti conpage solidata est pulsatur fluctibus nec foratur, et quando area fruges terit, uentos grana fortia et robusta contemnunt, inanes paleae flatu portante rapiuntur"[39]. È proprio quando i mali imperversano che il loro valore giunge a perfezione (c. 13) ed essi devono affrontare la malattia e la morte con coraggio, rallegrandosi di questa occasione di prova (c. 14)[40].

Nonostante la data comunemente assegnata all'*Ad Demetrianum* sia il 252, e qualche studioso propenda, invece, per il 251, alcuni elementi rendono preferibile collocarne la composizione nel 253, quando la peste era già in corso da tempo[41]. Quest'opera apologetica, una 'lettera aperta'[42] scritta da Cipriano al pagano Demetriano per liberare i cristiani dall'accusa di essere i responsabili di guerre, pestilenze e carestie, è strettamente legata sul piano tematico al *De mortalitate*[43] ed esalta la capacità di resistenza dei cristiani che, sorretti dalla *fiducia futurorum*[44], sopportano qualsiasi evento in attesa del traguardo finale ultraterreno. Lo scarso sviluppo dedicato alla peste (cc. 10-11), cui lo stesso *De mortalitate* riserva uno spazio piuttosto contenuto (cc. 14, 16), e l'assenza di citazioni scritturali che presentano questo flagello come minaccia o punizione di Dio, sono un indizio, secondo Jean-Claude Fredouille, che Cipriano ha voluto distaccarsi nel suo scritto dalla *communis opinio* dei pagani[45].

La contrapposizione fra il modo in cui i cristiani affrontano le sventure e quello in cui i pagani le subiscono è un *topos* apologetico presente ai cc. 18-21, che tuttavia Cipriano svolge con originalità, dal momento che, com'è stato notato da Ezio Gallicet[46], viene collegato al contrasto fra il mon-

---

[39] Cyprianus, *De mortalitate* 12, CCL IIIA, p. 23.

[40] Per la *magnitudo animi* del cristiano rinvio a Noormann, *Ad salutem consulere*, p. 107, 211-213.

[41] Un ampio esame della questione in *Cipriano, A Demetriano*, ed. E. Gallicet, Torino 2018, p. 64-73; vd. inoltre *Cyprien de Carthage, À Démétrien*, ed. J.-C. Fredouille, SCh 467, Paris 2003, p. 9-15 (ragionevole una datazione tra il 251 e il 253), dove non si esclude, peraltro, che l'opuscolo sia contemporaneo del *De mortalitate* (15).

[42] Su questo aspetto vd. *Cyprien de Carthage, À Démétrien*, p. 16.

[43] Lo dimostra, ad esempio, il motivo della *fortis et religiosa patientia quieta semper et semper in Deum grata*, qui contrapposta alla *impatientia clamosa semper et querula* dei pagani (c. 19), che è presente anche nel *De mortalitate* (cc. 10-11); vd. *infra*.

[44] Sul tema vd. ancora Noormann 2009, p. 200-204 ("*Durch die fiducia futurorum die Widrigkeiten der Welt ertragen*").

[45] *Cyprien de Carthage, À Démétrien*, p. 38-44, in partic. 40-42.

[46] *Cipriano, A Demetriano*, p. 262.

do cristiano e quello pagano, una tematica generale che permea tutto il trattato. Su uno sfondo stoicheggiante, che richiama l'attitudine del saggio che professa l'*apatheia*, Cipriano mette dunque in risalto la diversa prospettiva cristiana di accettazione e sopportazione del dolore che si fonda sulla speranza nella vita eterna[47]. È la *fiducia futurorum bonorum* l'antidoto dei cristiani ai mali presenti, da essi accettati serenamente, senza mormorare (*neque in ulla aut rerum clade aut corporum ualitudine mussitamus*). È il loro vivere *spiritu magis quam carne* a compensare la debolezza del corpo con la forza dell'animo, è la certezza di essere sottoposti a una prova a fortificarli, permettendo loro di affrontare quegli stessi mali che tormentano i pagani (c. 18)[48]. E la *patientia* dei cristiani, che si contrappone in una pluralità di declinazioni (*fortis*, *religiosa*, *quieta*, *in Deum grata*, *mitis*, *lenis*, *stabilis*) all'*inpatientia clamosa et querula* dei pagani (c. 19), è cosa ben diversa da quella stoica. Come ha mostrato ancora Gallicet, il sapiente uso degli aggettivi che la connotano testimonia che qui Cipriano intende fugare ogni dubbio sulla possibile assimilazione di questa virtù cristiana a quella stoica[49]. Fede e speranza non abbandonano mai i cristiani e, anche in mezzo a un mondo che va in rovina, la loro virtù rimane incrollabile e la pazienza sempre lieta perché essi *dona et prospera futura prospectant* (c. 20)[50]. Pur essendo cristiani e pagani

---

[47] Per la presenza di motivi stoici in Cipriano vd. M.L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985, p. 33-35, in partic. 34: "Cyprian adverts to two Stoic ethical principles in this treatise [*De mortalitate*], the tranquillity resulting from the conceptualization of passing woes such as plagues as *adiaphora* and the *magnitudo animi* that enables the wise man to confront and to overcome tests of virtue of this type. He embeds both principles in an argument that is thoroughly Christian, both in terms of the Biblical citations with which it is replete and in terms of his subordination of the Stoic virtues he enjoins to a prayerful Christian faith and hope in the life to come and to an understanding of Christian suffering as a redemptive participation in the cross of Christ. Thus, Cyprian goes well beyond the Stoic conception of natural virtue as its own definition, source, and reward".

[48] Vd. il comm. di Gallicet, in: *Cipriano, A Demetriano*, p. 261-265.

[49] *Cipriano, A Demetriano*, p. 266.

[50] Sul tema della vecchiaia del mondo vd. *Cyprien de Carthage, À Démétrien*, p. 21-38, in partic. 31-38; cf. inoltre N. Spineto, *L'escatologia nel mondo classico*, "Annali di Storia dell'Esegesi" 16 (1999) p. 7-20; L. Castagna, *Vecchiaia e morte del mondo in Lucrezio, Seneca e San Cipriano*, "Aevum antiquum" 13 (2000) p. 239-264. Per il motivo della speranza vd. E. Murphy, *The Bishop and the Apostle. Cyprian's Pastoral Exegesis of Paul*, Berlin – Boston 2018, p. 34-35, la quale cita *Ad Demetrianum* 20 e osserva che "Cyprian's eschatology provides both an alternative vision of reality and a reason to persevere in a way of life that may prove very costly" (35).

colpiti dagli stessi travagli, per gli avversari di Dio – ammonisce Cipriano – è in serbo il castigo divino, *uenturam super iniustos iram Dei* (c. 21).

Il tema della pazienza, occorre sottolineare, è centrale nel *De bono patientiae*, un'opera scritta da Cipriano nel 256 e che ha come modello il *De patientia* di Tertulliano[51], generalmente collocato nel primo periodo 'cattolico' dell'autore (197-206), ma redatto probabilmente prima del *De paenitentia* (204) e quindi intorno al 203[52]. Nonostante i due autori trattino la medesima virtù e siano innegabili le analogie tra le due opere, la rappresentazione che essi offrono della pazienza è sensibilmente diversa. Mentre in Tertulliano la pazienza si maschera di *apatheia* e rispecchia più la visione stoica che quella cristiana, come rivelerebbe anche l'assenza di riferimenti neotestamentari alla *passio Christi*[53], la pazienza per Cipriano è una virtù cristiana che aiuta l'uomo a sopportare i mali della vita presente nella speranza e nella fede che gli assicureranno i beni celesti, e questo spiega anche l'abbondanza nel testo di Cipriano di citazioni scritturali del Nuovo Testamento[54]. Modello di pazienza assoluta è infatti il Cristo che affronta la passione (c. 7 *ille non loquitur nec mouetur nec maiestatem suam sub ipsa saltem passione profitetur: usque ad finem perseueranter ac iugiter tolerantur omnia ut consummetur in Christo plena et perfecta patientia*) ed è Lui che i cristiani dovranno seguire per raggiungere la salvezza (c. 9)[55]. La pazienza distingue il giusto dall'ingiusto, mettendolo alla prova nelle

---

[51] *Cyprien de Carthage, À Donat et La vertu de la patience*, ed. J. Molager, SCh 291, Paris 1982, p. 134-135 (datazione), 143-155 (rapporto con il *De patientia* di Tertulliano).

[52] *Tertullien, De la patience*, ed. J.-C. Fredouille, SCh 310, Paris 1984, p. 7-10; *Tertulliano, La pazienza*, in: *Tertulliano, La pazienza. De patientia*, *La corona. De corona*, tr. A. Carpin, Bologna 2018, p. 13-16.

[53] *Tertullien, De la patience*, p. 30-33. Di diversa opinione è Carpin, *Tertulliano, La pazienza*, p. 69-72, 82-85, che contesta il giudizio di Fredouille: "Benché sia palese il fatto che Tertulliano si richiami alla filosofia stoica, non ci pare un motivo sufficiente per affermare che egli abbia 'une conception plus stoïcienne que chrétienne'. Il richiamarsi a un contesto culturale – e questa è una caratteristica di Tertulliano – non significa necessariamente condividerlo" (83).

[54] Vd. *Cyprien de Carthage, À Donat et La vertu de la patience*, p. 152-155. Sull'uso delle citazioni scritturali in Cipriano rinvio a C. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden – Boston 2006, p. 625-626.

[55] È d'obbligo citare il classico studio di S. Deléani, *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris 1979, p. 113-119; vd. inoltre, sull'uso degli *exempla* in Cipriano, E. Murphy, *Imitating the Devil: Cyprian on Jealousy and Envy*, "Scrinium" 14 (2018) p. 75-91, in partic. 80, 84, 86 (sul *De bono patientiae*). Per una possibile allusione nel *De bono patientiae* 9 a 2 Cor 5:17 vd. Murphy, *The Bishop and the Apostle*, p. 121-122.

avversità (c. 17), così come è stato per Giobbe e Tobia (c. 18), due *exempla* anche utilizzati nel *De mortalitate* (vd. *supra*). Il cristiano dovrà quindi conservare in tutte le sue azioni la pazienza per poter restare in Cristo e, attraverso di Lui, giungere sino a Dio (c. 20).

Come ha efficacemente scritto Wilhelm Blum[56], il vescovo di Cartagine, anche se non conosceva ancora la parola 'resilienza', ci ha offerto nel c. 15 del *De dominica oratione* (c. 251-252), un'opera ispirata al *De oratione* di Tertulliano[57], un vademecum religioso, etico e politico che costituisce la "Grundlage aller christlichen Resilienz":

> Voluntas autem Dei est quam Christus et fecit et docuit. Humilitas in conuersatione, stabilitas in fide, uerecundia in uerbis, in factis iustitia, in operibus misericordia, in moribus disciplina, iniuriam facere non nosse et factam posse tolerare, cum fratribus pacem tenere, Deum toto corde diligere, amare in illo quod pater est, timere quod Deus est, Christo nihil omnino praeponere quia nec nobis quicquam ille praeposuit, caritati eius inseparabiliter adhaerere, cruci eius fortiter ac fidenter adsistere, quando de eius nomine et honore certamen est, exhibere in sermone constantiam qua confitemur, in quaestione fiduciam qua congredimur, in morte patientiam qua coronamur: hoc est coheredem Christi uelle esse, hoc est praeceptum Dei facere, hoc est uoluntatem patris implere[58].

Significativamente, in questo passo di Cipriano, la pazienza è quella virtù universale che racchiude tutte le altre menzionate prima[59] ed è ciò che nella morte incorona il martire, rendendolo coerede di Cristo[60]. Essere coerede di Cristo si traduce per il credente, in definitiva, nel seguire i suoi insegnamenti e nell'imitarlo nella vita di tutti i giorni[61].

---

[56] W. Blum, *Resilienz nach den Schriften der ersten Christen*, in: *Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft*, ed. C. Sedmak – M. Bogaczyk-Vormayr, Berlin 2012, p. 29.

[57] Vd. l'introduzione di M. Veronese, in: *Cipriano, Opuscoli*, II, p. 63-67.

[58] Cyprianus, *De dominica oratione* 15, CCL IIIA, p. 99.

[59] Vd. *Thasci Caecili Cypriani, De bono patientiae. A Translation with an Introduction and a Commentary*, ed. M.G.E. Conway, Patristic Studies 92, Washington 1957, p. 12-13.

[60] In questo capitolo del *De dominica oratione*, che fu scritto dopo la fine della persecuzione di Decio (l'editto risale al marzo-aprile 250), il vescovo di Cartagine rievoca la procedura d'interrogatorio dei cristiani a cui faceva seguito in alcuni casi la condanna a morte (*sermo*, *quaestio*, *mors*). Per Cipriano e la comunità di Cartagine sotto la persecuzione vd. Burns, *Cyprian the Bishop*, p. 12-24; Wilhite, *Ancient African Christianity*, p. 142-143.

[61] Murphy, *The Bishop and the Apostle*, p. 36.

6. Gregorio di Nazianzo (c. 329-390)

Nell'*Orazione* 26, scritta nell'autunno 380, al suo rientro a Costantinopoli dal ritiro spirituale dopo l'*affaire* di Massimo il Cinico (il fallito tentativo del filosofo di diventare vescovo della capitale al suo posto)[62], Gregorio rievoca ai cc. 8-9 lo spettacolo del mare in tempesta che gli era apparso un giorno al tramonto mentre passeggiava su un lido. Mentre i ciottoli, le alghe, i molluschi e le conchiglie più leggere erano sballottati dal vento e dalle onde, gli scogli rimanevano immobili e incrollabili (26, 8 κάχληκες μὲν καὶ φυκία καὶ κήρυκες καὶ τῶν ὀστρέων τὰ ἐλαφρότατα ἐξωθεῖτο καὶ ἀπεπτύετο […] αἱ [πέτραι] δὲ ἦσαν ἄσειστοι καὶ ἀτίνακτοι). Quello spettacolo divenne allora per lui un insegnamento (26, 9 καί μοι τὸ θέαμα παίδευμα γίνεται): il mare rappresentava la condizione amara e instabile dell'esistenza umana, i venti corrispondevano alle prove e agli imprevisti, gli oggetti più leggeri erano simili a quanti, messi alla prova, non sono in grado di resistere minimamente alle offese, non essendo sorretti da una ragione prudente, lo scoglio incrollabile, infine, si poteva paragonare a quanti, servendosi della ragione filosofica (φιλοσόφῳ χρώμενοι λόγῳ), sopportano ogni cosa, senza essere scossi e cedere (ἀσείστως καὶ ἀτινάκτως), degni di quella roccia (πέτρα) spirituale che è Cristo (cf. 1Cor 10:4 ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός). Lo scoglio, simbolo di stabilità e resistenza come la *petra fortis et stabilis* di Cipriano, *De mortalitate* 1, viene contrapposto a quanto è più leggero e si lascia trascinare, un contrasto simile a quello tra i *grana fortia et robusta* e le *inanes paleae* nel passo del *De mortalitate* 12 già citato.

Da questa riflessione, ispiratagli dalla contemplazione del mare in tempesta[63], Gregorio passa, nel capitolo successivo (10), a una metafora di autentica resilienza, ricordando la leggenda della "pianta che fiorisce quando viene recisa, e che resiste al ferro" (φυτόν, ὃ θάλλει τεμνόμενον καὶ πρὸς

---

[62] Sull'*Or.* 26, che si collega strettamente all'*Or.* 25, vd. *Grégoire de Nazianze, Discours 24-26*, ed. J. Mossay, SCh 284, Paris 1981, p. 87-141, in partic. 115-120 (circostanze storiche), 128-136 ("L'affaire Maxime"). Un inquadramento generale sulla vita e l'opera del Nazianzeno in F. Trisoglio, *Gregorio di Nazianzo il teologo*, Milano 1996; J. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, Crestwood 2001; B.E. Daley, *Gregory of Nazianzus*, London – New York 2006; B. Matz, *Gregory of Nazianzus*, Grand Rapids 2016.

[63] Per l'uso delle metafore marine in Giovanni Crisostomo vd. P. Szczur, *Image and Metaphor of the Sea in the Homilies on the Gospel of Saint Matthew*, VoxP 38 (2018) p. 527-544, in partic. 535-538 ("Earthly life as a rough sea").

τὸν σίδηρον ἀγωνίζεται), probabilmente l'elce[64], conosciuta anche con il nome di leccio (*Quercus ilex*):

> Una leggenda racconta di una pianta che fiorisce quando viene recisa, e che resiste al ferro. Se bisogna esprimersi in modo paradossale su un fatto paradossale, essa vive grazie alla morte, fiorisce quando viene recisa e cresce quando viene diminuita. Questo racconta la leggenda, con piena libertà di invenzione. Ma a me pare evidente che qualcosa di simile avviene anche al filosofo. Acquista gloria con le sofferenze, fa delle sciagure materia di virtù, si adorna delle avversità; non si esalta per le armi, a lui propizie, della giustizia, né si abbatte per quelle sfavorevoli, ma resta sempre lo stesso in tutte le circostanze che non sono le stesse, anzi acquista sempre più provato valore, come l'oro passato al vaglio del fuoco[65].

È Gregorio a cogliere l'aspetto paradossale della pianta che fa della morte uno strumento di vita (θανάτῳ ζῇ καὶ τομῇ φύεται καὶ αὔξεται δαπανώμενον). E questo accrescimento della pianta, in luogo della sua diminuzione, che altro è se non una forma di resilienza? Resilienza che Gregorio paragona subito dopo a quella del filosofo, ossia il vero filosofo che è il cristiano[66], il quale vede le sofferenze, le sciagure, ogni avversità che la vita gli presenta, come mezzi per migliorare

---

[64] Mossay, nella nota *ad loc.* (*Grégoire de Nazianze, Discours 24-26*, p. 248 n. 2), rinvia a Horatius, *Carm.* 4, 4, 57-60 *duris ut ilex tonsa bipennibus* | *nigrae feraci frondis in Algido*, | *per damna, per caedis, ab ipso* | *ducit opes animumque ferro*, parallelo già segnalato in PG 35, 1240, n. 74 ("Huc referri potest quod de ilice Horatius lib. IV, ode 4, scripsit […]"); cf. B. Wyss, *Gregor von Nazianz: Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts*, "Museum Helveticum" 6 (1949) p. 208. Il luogo oraziano, a commento del passo di Gregorio, viene citato anche dal religioso Gaspare Bertoni (1777-1853), proclamato santo da Giovanni Paolo II il 1° novembre 1989: *Manoscritti di don Gaspare Bertoni*, t. 2: *(1709-3811)*, ed. P.L. Benaglia, Roma 1999, p. 297 (3026). Sull'ode di Orazio vd. di recente L. Beltramini, *Il leccio e l'idra: nota all'ode IV 4 di Orazio*, "Griseldaonline" 19 (2020) p. 165-174, in: https://griseldaonline.unibo.it/article/view/11454/12260 (accesso: 08.08.2022).

[65] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 26, 10, tr. M. Vincelli, in: *Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni*, ed. C. Moreschini, Milano 2000, p. 633. Sulla menzione della pianta nell'*Or.* 26 di Gregorio vd. M. Settecase, *La favola in Gregorio di Nazianzo*, "Erga-Logoi. Rivista di storia, letteratura, diritto e culture dell'antichità" 7 (2019) p. 170-172, in: https://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/article/view/1610 (accesso: 08.08.2022), il quale ritiene che l'*exemplum* raccontato da Gregorio abbia il carattere di una favola.

[66] Vd. *infra*, n. 76.

la propria esistenza. Gregorio, infatti, sottolinea che il filosofo, non solo riesce a rimanere lo stesso nelle diverse situazioni (ὁ αὐτὸς οὐκ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ διαμένων), ma addirittura accresce il suo valore (ἢ καὶ δοκιμώτερος). Opportunamente, dunque, Małgorzata Bogaczyk-Vormayr considera punto di partenza della visione patristica della resilienza il descrivere ogni condizione della vita umana come parte del tutto e allude a questo passo di Gregorio, osservando che la sofferenza è un aspetto dell'esistenza e l'immagine del mare e delle rocce non è una mera rappresentazione poetica[67].

L'epistolario di Gregorio di Nazianzo, di cui lo stesso autore ha curato un'edizione durante la sua vita[68], si rivela utile per esplorare alcuni temi legati al concetto di resilienza, unitamente alla nozione di sofferenza che nel Cappadoce "est inséparable d'un enseignement éthique qui met en évidence le rôle fondamental de la douleur dans l'appropriation de la vertu"[69]. Ad esempio, nella seconda delle due *consolationes* a Tecla (*Ep.* 222-223), probabilmente la vedova dell'amico Sacerdote (nell'*Ep.* 222 il personaggio è definito ἀδελφός, 'fratello', della donna, forse con allusione al legame spirituale tra i due sposi)[70] e destinataria, con ogni verosimiglianza, anche dell'*Ep*. 56[71], Gregorio invita la donna a sopportare, fiduciosa in Dio come David (Ps 4:2), gli affanni presenti nella prospettiva di una beatitudine ultraterrena, giacché la sofferenza, se sorretta dalla speranza, non è senza un guadagno "per coloro che sanno pazientare" (*Ep.* 223, 6:

---

[67] M. Bogaczyk-Vormayr, *In die Wüste, in die Welt. Über die altchristliche Lehre von der Seelenkraft*, in: *Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft*, ed. C. Sedmak – M. Bogaczyk-Vormayr, Berlin 2012, p. 200-201.

[68] Su Gregorio e la propria autorappresentazione vd. S. Goldhill – E. Greensmith, *Gregory of Nazianzus in the Palatine Anthology: The Poetics of Christian Death*, "The Cambridge Classical Journal" 66 (2020) p. 13.

[69] E. Pataki, *Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει: la raison d'être de la souffrance du corps dans l'épistolographie de Saint Grégoire de Nazianze*, "Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae" 56 (2016) p. 253, in: http://real.mtak.hu/65003/1/068.2016.56.2.8.pdf (accesso: 08.08.2022). Per il motivo autobiografico della sofferenza nelle lettere e nei poemi di Gregorio vd. T. Kuhn-Treichel, *Between Philosophy and Heroism: Gregory of Nazianzus on his Suffering in the Letters and Poems*, "Greek, Roman, and Byzantine Studies" 61 (2021) p. 287-314.

[70] *Saint Grégoire de Nazianze, Correspondance*, t. 2, ed. P. Gallay, Paris 1967, p. 168, n. 5 (nota complementare a p. 113).

[71] M.-M. Hauser-Meury, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn 1960, p. 159 ("Thecla II") e n. 336; R. Van Dam, *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003, p. 122, 215, n. 17.

τοῖς ὑπομένουσι)[72]. Come ha notato Jane F. Mitchell, Gregorio, a differenza delle orazioni funebri, ricorre di rado, nelle lettere consolatorie, agli *exempla*. L'*Ep.* 223, dove appare l'esempio di David, rappresenta l'unico caso di quest'uso assieme all'*Ep.* 32[73], che fa parte di un gruppo di lettere (*Ep.* 30-36) sulle quali intendo adesso soffermarmi.

Le *Epistole* 30-36 sono indirizzate a Filagrio, suo colto compagno di studi e amico del fratello Cesario[74], alla cui morte (369) Gregorio fa riferimento nell'*Ep.* 30. Tranne quest'ultima, tutte le altre sono di incerta datazione[75] e costituiscono, dal punto di vista tematico, un gruppo unitario: Gregorio esorta l'amico ad affrontare con pazienza una malattia, non meglio specificata, che lo prostra da tempo, comportandosi da filosofo di fronte alle sventure della vita[76]. Nell'*Ep.* 31, ricca di reminiscenze platoniche[77], la malattia è vista come un insegnamento (παιδαγωγία) che orienta l'esistenza dell'uomo verso il futuro, non il presente. Filagrio, che ha una grande erudizione in materia teologica (31, 2: τὰ θεῖα διαφερόντως πεπαιδευμένον), non può soffrire come le persone comuni, soccombere insieme al corpo e considerare la sua sofferenza come irrimediabile (31, 2: ὡς ἀνήκεστον

---

[72] Su *Ep.* 222-223 vd. F. Trisoglio, *Gregorio di Nazianzo. Il messaggio spirituale di un teologo, di un poeta precursore delle ansie moderne*, Roma 1999, p. 76-77, n. 4.

[73] J.F. Mitchell, *Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen*, "Hermes" 96 (1968) p. 311.

[74] Su Filagrio, destinatario anche di *Ep.* 80, 87, 92 e di *Epigr.* 4-6, *Epitaph.* 21 = *AP* 8, 100 (per il ciclo di epigrammi Εἰς Φιλάγριον, καὶ πρὸς ὑπομονήν ["A Filagrio e sulla pazienza"] rimando a un mio prossimo contributo), vd. Hauser-Meury, *Prosopographie*, p. 145-146 ("Philagrius II"); Van Dam, *Families and Friends*, p. 145-146. Il "Philagrius dossier" è discusso da Mitchell, *Consolatory Letters*, p. 311-314; Pataki, *Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει*, p. 257-264; cf. inoltre B.K. Storin, *Self-Portrait in Three Colors. Gregory of Nazianzus's Epistolary Autobiography*, Oackland 2019, p. 139.

[75] *Saint Grégoire de Nazianze, Correspondance*, t. 1, ed. P. Gallay, Paris 1964, p. 123, n. 4 (nota complementare a p. 38).

[76] Come osserva A. Conte, *Gregorio Nazianzeno, Epistole*, Collana di testi patristici 248, Roma 2017, p. 75-76, n. 201 (nota a *Ep.* 30.1), "Gregorio utilizza il vocabolo *filosofia*, non già come sinonimo di vita ascetica […], ma per designare la virtù cristiana in senso generale, non priva di rapporti con l'insegnamento degli antichi. Vivere da filosofi significa per Gregorio imitare Cristo non solo nel modo di porsi nei confronti della vera fede, ma anche nel modo di vivere la sofferenza"; sulla pratica della filosofia nella sofferenza cf. anche *Ep.* 56, 3; 223, 12. Sull'uso dei termini φιλοσοφία e φιλοσοφεῖν nelle epistole di Gregorio vd. Pataki, *Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει*, p. 247, n. 11; Kuhn-Treichel, *Between Philosophy and Heroism*, p. 295-300.

[77] Vd. i passi citati in *Gregor von Nazianz, Briefe*, ed. P. Gallay, GCS 53, Berlin 1969, p. 28 (in app.); cf. Mitchell, *Consolatory Letters*, p. 313.

τὴν κακοπάθειαν ὀδύρεσθαι). Se invece Filagrio sarà in grado di meditare *filosoficamente* (φιλοσοφέω ed ἐμφιλοσοφέω sono i verbi impiegati) sulla sua infermità, ricavandone un beneficio spirituale (31, 3: ἡγεῖσθαι τὴν νόσον παιδαγωγίαν πρὸς τὸ συμφέρον), e se saprà vivere per il futuro, al posto del presente (31, 4: ζῆν ἀντὶ τοῦ παρόντος τῷ μέλλοντι), diverrà oggetto di ammirazione da parte di tutti (31, 6: παρὰ πάντων θαυμάζεσθαι)[78].

L'*Ep.* 32 presenta Filagrio come un uomo istruito nella cultura cristiana e pagana e capace, a sua volta, di istruire gli altri, avendo attinto a entrambi i campi del sapere un rimedio per la debolezza umana (32, 4: τὸ τῆς ἀνθρωπίας φάρμακον). Egli è un modello di sopportazione nelle sofferenze (32, 1: ὑπόδειγμα τῆς ἐν τοῖς ἀλγεινοῖς καρτερίας)[79] e di buon uso del corpo nella malattia, giacché, ora che è infermo, non si abbandona all'inazione indolente (32, 1: ἐπειδή γ᾽ ἀσθενῶς ἔχεις καὶ ἀργεῖς οὐκ ἀργῶς, ἵν᾽ οὕτως εἴπω). Come osserva Paul Gallay, dietro l'efficace gioco di parole (ἀργεῖς οὐκ ἀργῶς) si cela in realtà un pensiero profondo: "Sous cette expression sophistique se cache cependant une pensée sérieuse: inactif extérieurement par le fait de sa maladie, Philagrios ne perd pas son temps; car il enrichit son âme"[80]. La condotta filosofica di cui dà prova Filagrio (32, 2: φιλοσοφεῖς γάρ) – non essere imbelle né piegarsi sotto il peso dei mali, ma disprezzare il corpo, destinato comunque a perire, e rivolgere l'anima verso l'alto[81], conformandosi al disegno divino (32, 3) – è sostanziata nell'epistola dall'uso degli *exempla* di vita pagani: Diogene di Sinope (32, 2), Anassarco, Epitteto e Socrate (32, 8-11) sono citati come modelli di sopportazione del dolore e disprezzo del corpo[82]. A questi Gregorio fa seguire due esempi tratti dall'Antico Testamento, Giobbe (32, 12), di cui tuttavia non menziona esplicitamente le indicibili sofferenze dalle quali Filagrio rimarrà lontano, e David (32, 13), la cui fede viene messa alla prova al vedere la felicità dei malvagi (Ps 73:2-3). La lettera si chiude con parole di ammirazione per Filagrio, il quale sembra incantare il suo dolore (32, 13: ταῦτά μοι δοκεῖς

---

[78] Per *Ep.* 31, 1-6 vd. Trisoglio, *Gregorio di Nazianzo*, p. 174-177.

[79] Sul motivo della καρτερία nell'epistolario di Gregorio vd. Storin, *Self-Portrait in Three Colors*, p. 138-140.

[80] Gallay, *Saint Grégoire de Nazianze*, t. 1, p. 40, n. 2.

[81] Il legame di origine platonica (*Phaedo* 66b-68b) tra l'infermità del corpo e la tendenza alla contemplazione filosofica si ritrova nell'*Ep.* 178 (databile al 383), indirizzata al retore cappadoce Eudossio, vd. Pataki, *Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει*, p. 259-260.

[82] Per l'uso di questi *exempla* vd. Mitchell, *Consolatory Letters*, p. 311-313; K. Demoen, *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen. A study in rhetoric and hermeneutics*, Turnhout 1996, p. 190-191, n. 384; Pataki, *Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει*, p. 260-261.

κατεπάδειν σεαυτοῦ) e non si piega sotto il peso della malattia, che ha per lui una funzione catartica, ma fa della sua infermità materia di virtù (32, 14: οὐδὲν ὑπὸ τῆς νόσου καμπτόμενος […] ἀλλὰ καὶ καθαιρόμενος, εἰ θέμις ἐπὶ σοῦ τοῦτο εἰπεῖν, καὶ ὕλην ἀρετῆς ποιούμενος τὴν ἀσθένειαν).

Il giovamento che il corpo di Filagrio riceve dalle fatiche sperimentate nella malattia è un tema che ricorre nell'*Ep.* 33, nella quale Gregorio riferisce di alcuni che criticano l'amico per l'attività che continua a svolgere nonostante le precarie condizioni di salute (33, 1: ἐν τοιαύτῃ καταστάσει τοῦ σώματος). Se però Filagrio affronta la fatica con zelo e la giusta misura, secondo quanto è necessario, e se a ciò si aggiunge che la sofferenza che lo preoccupa lo aiuta a comprendere – una sorta di πάθει μάθος[83] – che quell'attività è a vantaggio dello stesso corpo (33, 3: τὸ πάθος ἐνασχολοῦν τε ταῖς φροντίσι καὶ πεῖθον ὡς ὑπὲρ τὸ σῶμά σοι τὰ τοῦ σώματος), non potranno che essere biasimati i suoi detrattori. Riguardo alla sua malattia, Filagrio non dovrà dunque rivolgersi a nessun altro consigliere se non a sé stesso e a Dio (33, 6: αὐτὸς δὲ σεαυτῷ χρῶ συμβούλῳ καὶ τῷ Θεῷ περί τε τοῦ πάθους καὶ τῶν ὅσα περὶ τὸ πάθος).

Nell'*Ep*. 34 Gregorio ricorda la visita che aveva fatto all'amico infermo a Mataza, la città della Cappadocia dove viveva Filagrio, e la mirabile meditazione filosofica che questi gli aveva proposto in quell'occasione. In questa lettera, che avrebbe "une importance primordiale dans le développement de la pensée grégorienne autour de la douleur du corps"[84], Gregorio è alle prese con l'attualizzazione del salmo 72 (= 73), cui Gregorio aveva già alluso in *Ep.* 32, 13, nel quale David ha un momento di smarrimento ad osservare la prosperità dei malvagi, ma poi, grazie a una rivelazione divina, si consola al pensare che gli empi andranno in rovina, mentre il giusto rimane vicino a Dio. Il salmo viene allora letto in rapporto alla malattia di Filagrio, un morbo che sembra avergli provocato la cecità (34, 4: οὐ γὰρ τὸ βλέπειν εἶχες). L'esegesi della parola divina, spiegata da Gregorio alla luce degli autori cristiani e pagani, favorita dallo Spirito e incitata dal dolore, di cui nulla è più ingegnoso (34, 3: καὶ ἅμα τοῦ Πνεύματος οὕτω φέροντος καὶ τοῦ ἀλγεῖν παραθήγοντος, οὐδὲν γὰρ τοῦ πάσχειν εὑρετικώτερον), ha un effetto travolgente su Filagrio, il quale si slancia come un atleta in corsa per ringraziare Dio di condurre gli uomini, attraverso le contrarietà della vita, alla beata fine per ragioni solo a Lui note (34, 4: διὰ τῶν ἐναντίων διεξάγεις ἡμᾶς πρὸς τὸ μακάριον τέλος, οἷς αὐτὸς ἐπίστασαι λόγοις). La le-

[83] Sul legame fra sofferenza e conoscenza in Gregorio vd. Kuhn-Treichel, *Between Philosophy and Heroism*, p. 309-310.

[84] Pataki, *Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει*, p. 262.

zione che Gregorio ricava dalla sofferenza di Filagrio è che i malvagi devono essere compatiti per la loro malattia interiore più di quanto essi debbano compatire altri che soffrono per quella esteriore. A una prosperità senza freno, conclude Gregorio, è da preferire una malattia affrontata con la virtù filosofica (34, 6: κρείττων εὐημερίας ἀχαλινώτου νόσος φιλόσοφος).

Nell'*Ep.* 35 i ruoli si sono invertiti, giacché, mentre in passato era Gregorio a confortarlo nelle lettere a sopportare il dolore, adesso è lui, Filagrio, a dargli consolazione. È la prima volta che appare in questo gruppo di lettere un riferimento alla malattia di cui soffre Gregorio e ciò rivela che questa epistola, come la successiva, è stata composta dopo le cinque precedenti. Il platonico κοινὰ τὰ τῶν φίλων (*Phaedrus* 279c), già presente in *Ep.* 31, 1, qui riaffiora nel pensiero che i due amici debbano inevitabilmente condividere anche l'esperienza del dolore e della sua sopportazione (35, 2: ἔδει γὰρ ἡμᾶς φίλους ὄντας μηδὲ ταῦτα χωρίζεσθαι), di cui Filagrio è maestro indiscusso, giacché lui che è paziente può ben consolare Gregorio, insegnandogli ad essere, a sua volta, paziente (35, 2: μᾶλλον δ' ἤδη παρακέκληκας, οἷς καρτερεῖς τὸ καρτερεῖν εἰσηγούμενος).

Alla lettera precedente si richiama l'*Ep*. 36, nella quale però è lo stesso Gregorio, come nota Bradley K. Storin, a vantarsi con Filagrio del suo καρτερεῖν[85]. Il dolore diventa motivo di gioia perché permette di insegnare agli altri la sopportazione (36, 1: ἀλγῶ τῇ νόσῳ καὶ χαίρω· οὐχ ὅτι ἀλγῶ, ἀλλ' ὅτι τοῦ καρτερεῖν τοῖς ἄλλοις εἰμὶ διδάσκαλος) e, dal momento che la sofferenza è inevitabile, anche nel dolore bisogna ringraziare Dio, giacché ciascuna cosa che ci riguarda ha una sua Ragione ultima, per quanto incomprensibile possa sembrare (36, 2: πείθομαι μηδὲν ἄλογον εἶναι παρὰ τῷ λόγῳ τῶν ἡμετέρων, κἂν ἡμῖν οὕτω φαίνηται). Gregorio qui fa sua, com'è evidente, la riflessione sulla imperscrutabilità di Dio, la cui parola è accessibile all'uomo spirituale (1Cor 2:10-16), che aveva messo in bocca a Filagrio in *Ep.* 34, 4.

Accanto a queste lettere si può citare infine anche l'*Ep.* 92, indirizzata sempre a Filagrio e composta verso la fine del 382[86], che richiama sul piano tematico l'*Ep.* 31 per il contrasto fra il corpo e l'anima e la meditazione filosofica sulla malattia. Gregorio, tralasciando di fare domande sulla salute dell'amico, sa bene che la sua anima, a differenza del corpo, è in perfetto stato perché Filagrio adotta nobilmente una condotta filosofica nella sofferenza (*Ep.* 92, 1: γενναίως ἐμφιλοσοφεῖς τοῖς πάθεσιν τοῦ σώματος).

---

[85] Storin, *Self-Portrait in Three Colors*, p. 138. Su questa lettera vd. inoltre Kuhn-Treichel, *Between Philosophy and Heroism*, p. 293-294.

[86] Gallay, *Saint Grégoire de Nazianze*, t. 1, p. 112-113, n. 1.

Vivendo la sua infermità come una prova di virtù, non un'anomalia della materia, Filagrio raggiunge attraverso la malattia una felicità maggiore di quella che la salute arreca agli altri (*Ep.* 92, 1: ὥσπερ βάσανον ἀρετῆς ἀλλ᾽ οὐχ ὕλης ἀνωμαλίαν τὸ πρᾶγμα δεξάμενος, ἵν᾽ ᾖ σοι τὸ κακοπαθεῖν τῆς τῶν ἄλλων ὑγείας μακαριώτερον).

La prospettiva di Filagrio, dunque, è quella della resilienza, ossia di chi non subisce la situazione negativa, ma la trasforma in una vera risorsa[87], tale che, agli occhi di Gregorio, la malattia dell'amico produce un vero paradosso, rendendolo più felice di quanto una condizione di salute potrebbe rendere gli altri. La lettura di queste epistole a Filagrio può così confermare anche il giudizio di Storin, secondo il quale l'esaltazione della malattia all'interno dell'epistolario, nonostante non sia una tematica esclusiva del IV secolo, "stands in a late antique cultural vanguard in which ascetic writers saw it not as a blight on an otherwise holy body but as a condition to be incorporated into philosophical practice"[88].

7. Conclusione

Partendo da un'analisi dei vari significati e aspetti della resilienza nelle diverse aree (fisica, psicosociale e spirituale), lo studio ha illustrato nella prima parte alcune tipologie di resilienza che la psicologa Joanna Collicut ha proposto di individuare all'interno del Nuovo Testamento, dove la resilienza può essere intesa come resistenza, riconfigurazione (negativa e positiva) e recupero. La seconda parte è stata invece dedicata all'esame di alcuni passi di Cipriano di Cartagine (*De mortalitate*, *Ad Demetrianum*, *De bono patientiae*, *De dominica oratione*) e Gregorio di Nazianzo (*Or.* 26, *Ep.* 223, 30-36, 92), dai quali emerge che, già prima della costruzione moderna del concetto di resilienza, questi autori cristiani hanno avvertito la potenzialità per l'individuo di trasformare una situazione negativa in una vera risorsa, che dà un senso all'esistenza umana anche quando la malattia, il dolore e le catastrofi naturali sembrano sottrarglielo. Essi, infatti, hanno elaborato una loro nozione di resilienza, che va ben al di là del significato di una semplice resistenza, sulla base di vicende drammatiche che hanno colpito una intera comunità e delle proprie esperienze esistenziali. Nel caso di Cipriano si è trattato della famosa peste che dilagò in Africa nel 249

[87] Sul costrutto della resilienza vd. M. Fracon, *Restituire la possibilità. Educare alla resilienza con Bernard Lonergan*, Torino 2018, p. 3-33.

[88] Storin, *Self-Portrait in Three Colors*, p. 139-140.

e spinse il vescovo di Cartagine a scrivere il *De mortalitate* per esortare i cristiani a non temere la morte in vista dei beni futuri e a considerare ogni avversità come occasione di prova. Nel caso di Gregorio, invece, è stata la malattia, sia quella dell'amico Filagrio che la propria, a stimolare nel suo epistolario la riflessione sul significato del dolore nell'esistenza umana.

Entrambi gli autori presentano significative consonanze nel ricorrere a immagini della natura per esprimere il contrasto fra la saldezza e perseveranza del cristiano di fronte alla prove della vita e la debolezza e fragilità di chi non è sorretto dalla speranza nei beni futuri e da una condotta filosofica. Non è chi non veda, infatti, che il *topos* della roccia, simbolo di stabilità e resistenza, compare sia in Cipriano che in Gregorio e, analogamente, la contrapposizione fra i grani e la pula nel primo si ritrova, variata, in quella tra la roccia e i ciottoli marini nel secondo.

Mentre però, nei passi presi in esame, Cipriano utilizza esclusivamente *exempla* biblici, Giobbe e Tobia (*De mortalitate* 10 e *De bono patientiae* 18), per mostrare la fermezza e la sopportazione di cui i cristiani devono dare prova nelle sofferenze, Gregorio fa invece uso anche di *exempla* pagani: accanto a David, che compare in *Ep.* 223, 6 e, in unione a Giobbe, anche in *Ep.* 32, 12-13, in quest'ultima lettera troviamo la menzione di quattro filosofi, Diogene di Sinope (32, 2), Anassarco, Epitteto e Socrate (32, 8-11), che Gregorio presenta a Filagrio come modelli di sopportazione della sofferenza e disprezzo del corpo.

Da ultimo, vorrei sottolineare, sia per Cipriano che per Gregorio la sofferenza e il dolore sono esperienze che non possono mortificare l'uomo, perché è attraverso di esse che questi può realmente innalzarsi spiritualmente, imitando Cristo e divenendo suo coerede[89].

Endurance and Resilience in Cyprian of Carthage and Gregory of Nazianzus

(summary)

As Clemens Sedmak and Małgorzata Bogaczyk-Vormayr point out in their introduction to *Patristik und Resilienz* (Berlin 2012), human resilience must be understood as the ability to change oneself in response to a crisis, and not to return to a starting point (*Einleitung*, 3). After an introductory part on the different meanings and aspects of resilience, this

[89] Per la connessione che vi è nei poemi autobiografici di Gregorio fra la propria sofferenza e quella di Cristo vd. Kuhn-Treichel, *Between Philosophy and Heroism*, p. 310-312.

paper discusses some texts by Cyprian of Carthage (*De mortalitate*, *Ad Demetrianum*, *De bono patientiae*, *De dominica oratione*) and Gregory of Nazianzus (*Or.* 26, *Ep.* 223, 30-36, 92) that may be of some interest for the current discussion on resilience. Indeed, starting from the same eschatological perspective, both authors seem to share a dynamic notion of resilience, which is not a mere endurance of the adversity, but the ability to transform a negative situation into an existential resource.

Keywords: resilience; endurance; Bible; Patristics; plague; eschatology; Cyprian of Carthage; Gregory of Nazianzus; Saint Thomas Aquinas; Tertullian; Philagrius

Resistenza e resilienza in Cipriano di Cartagine e Gregorio di Nazianzo

(sommario)

Come sottolineano Clemens Sedmak e Małgorzata Bogaczyk-Vormayr nella loro introduzione a *Patristik und Resilienz* (Berlin 2012), la resilienza umana deve essere intesa come la capacità di cambiare sé stessi in risposta a una crisi, non già di tornare a un punto di partenza (*Einleitung*, 3). Dopo una parte introduttiva sui diversi significati e aspetti della resilienza, questo articolo discute alcuni testi di Cipriano di Cartagine (*De mortalitate*, *Ad Demetrianum*, *De bono patientiae*, *De dominica oratione*) e Gregorio di Nazianzo (*Or*. 26, *Ep.* 223, 30-36, 92) che possono essere di qualche interesse per l'attuale discussione sulla resilienza. Entrambi gli autori, infatti, partendo dalla medesima prospettiva escatologica, sembrano condividere una dinamica nozione di resilienza, che non è una mera sopportazione delle avversità, ma la capacità di trasformare una situazione negativa in una risorsa esistenziale.

Parole chiave: resilienza; resistenza; Bibbia; Patristica; peste; escatologia; Cipriano di Cartagine; Gregorio di Nazianzo; San Tommaso d'Aquino; Tertulliano; Filagrio

Bibliografia

Fonti

Cyprianus Carthaginiensis, *Ad Donatum*, *De mortalitate*, *Ad Demetrianum*, *De opere et eleemosynis*, *De zelo et livore*, ed. M. Simonetti; *De dominica oratione*, *De bono patientiae*, ed. C. Moreschini, CCL IIIA, Turnholti 1976; *Cipriano, A Demetriano*, ed. E. Gallicet, Corona Patrum Erasmiana I. Series Patristica 3, Torino 2018 (edizione critica riveduta e aggiornata da M. Veronese); *Cyprien de Carthage, À Démétrien*, ed. J.-C. Fredouille, SCh 467, Paris 2003; *Cyprien de Carthage, À Donat et La vertu de la patience*, ed. J. Molager, SCh 291, Paris 1982; *Thasci Caecili Cypriani, De bono patientiae*. *A Translation with an Introduction and a Commentary*, ed. M.G.E. Conway, Patristic Studies 92, Washington 1957; *Cipriano, Opuscoli*, t. 2, ed. A. Cerretini *et al*., Scrittori cristiani dell'Africa romana 6/2, Roma 2009.

Gregorius Nazianzenus, *Epistulae*, in: *Saint Grégoire de Nazianze, Correspondance*, t. 1-2, ed. P. Gallay, Paris 1964-1967, 2003; *Gregor von Nazianz, Briefe*, ed. P. Gallay, GCS 53, Berlin 1969; *Gregorio Nazianzeno, Epistole*, tr. A. Conte, Collana di testi patristici 248, Roma 2017.

Gregorius Nazianzenus, *Orationes* 24-26, in: *Grégoire de Nazianze, Discours* 24-26, ed. J. Mossay, avec la collaboration de G. Lafontaine, SCh 284, Paris 1981; *Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni*, ed. C. Moreschini, Milano 2000.

Tertullianus, *De patientia*, in: *Tertulliani opera*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL I, Turnholti 1954; *Tertullien, De la patience*, ed. J.-C. Fredouille, SCh 310, Paris 1984; *Tertulliano, La pazienza*, in: *Tertulliano, La pazienza. De patientia*, *La corona. De corona*, tr. A. Carpin, Bologna 2018.

Thomas Aquinas, *Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLV/1: *Sentencia libri de anima*, Roma – Paris 1984.

Studi

Barone F.P., *Le vocabulaire de la patience chez Jean Chrysostome: les mots ἀνεξικακία et ὑπομονή*, "Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes" 81 (2007) p. 5-12.

Beltramini L., *Il leccio e l'idra: nota all'ode IV 4 di Orazio*, "Griseldaonline" 19 (2020) p. 165-174, in: https://griseldaonline.unibo.it/article/view/11454/12260 (accesso: 08.08.2022).

Bertoni G., *Manoscritti di don Gaspare Bertoni*, t. 2: *1709-3811*, ed. P.L. Benaglia, Roma 1999.

Blum W., *Resilienz nach den Schriften der ersten Christen*, in: *Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft*, ed. C. Sedmak – M. Bogaczyk-Vormayr, Berlin 2012, p. 11-30.

Bogaczyk-Vormayr M., *In die Wüste, in die Welt. Über die altchristliche Lehre von der Seelenkraft*, in: *Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft*, ed. C. Sedmak – M. Bogaczyk-Vormayr, Berlin 2012, p. 179-210.

Burns J.P., *Cyprian the Bishop*, London 2002.

Burns J.P. – Jensen R.M., *Christianity in Roman Africa. The Development of Its Practices and Beliefs*, Grand Rapids 2014.

Carr D.M., *Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins*, New Haven – London 2014.

Castagna L., *Vecchiaia e morte del mondo in Lucrezio, Seneca e San Cipriano*, "Aevum antiquum" 13 (2000) p. 239-264.

Colish M.L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985.

Collicut J., *Clinical applications of resilience*, in: *Biblical and Theological Visions of Resilience. Pastoral and Clinical Insights*, ed. N.H. White – C.C.H. Cook, London – New York 2020, p. 199-215.

Cresti S., *L'elasticità di resilienza*, in: *Accademia della Crusca*, in: https://accademiadellacrusca.it/it/consulenza/elasticit%C3%A0-di-resilienza/928 (accesso: 08.08.2022).

Daley B.E., *Gregory of Nazianzus*, London – New York 2006.

D'Aloia A., *La tempesta del Covid. Dimensioni bioetiche*, ed. A. D'Aloia, Milano 2021.

Davids P.H., *The First Epistle of Peter*, Grand Rapids 1990.

Deléani S., *Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris 1979.

Della Valle V., *Resilienza*, in: *Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee*, in: https://www.iliesi.cnr.it/resilienza.php (accesso: 08.08.2022).

Demoen K., *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen. A study in rhetoric and hermeneutics*, Turnhout 1996.

Dunn G.D., *Cyprian and the Bishops of Rome. Questions of Papal Primacy in the Early Church*, Sydney 2007.

Falkenroth U. – Willi H.-P., *Geduld/ὑπομένω*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. L. Coenen – K. Haacker, Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben, Witten 2014, p. 673-675.

Fracon M., *Restituire la possibilità. Educare alla resilienza con Bernard Lonergan*, Torino 2018.

Frechette C.G. – Boase E., *Defining 'Trauma' as a Useful Lens for Biblical Interpretation*, in: *The Bible Through the Lens of Trauma*, ed. E. Boase – C.G. Frechette, Atlanta 2016, p. 1-23.

Gianella E., *"In igne probatur aurum". Il tema della tentazione del giusto nell'opera di Cipriano di Cartagine*, "Annali di scienze religiose" n.s. 1 (2008) p. 221-254.

Goldhill S. – Greensmith E., *Gregory of Nazianzus in the Palatine Anthology: The Poetics of Christian Death*, "The Cambridge Classical Journal" 66 (2020) p. 29-69.

Gram R.L., *Christ and Covid-19. Meditations for Peace in Times of Turmoil*, Rhinebeck 2020.

Harper K., *Pandemics and passages to late antiquity: rethinking the plague of c. 249-270 described by Cyprian*, "Journal of Roman Archaeology" 28 (2015) p. 223-260.

Harper K., *Another eyewitness to the plague described by Cyprian, with notes on the "Persecution of Decius"*, "Journal of Roman Archaeology" 29 (2016) p. 473-476.

Harper K., *The Fate of Rome. Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2017.

Hauser-Meury M.-M., *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn 1960.

Kannengiesser C., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden – Boston 2006.

Kuhn-Treichel T., *Between Philosophy and Heroism: Gregory of Nazianzus on his Suffering in the Letters and Poems*, "Greek, Roman, and Byzantine Studies" 61 (2021) p. 287-314.

Matz B., *Gregory of Nazianzus*, Grand Rapids 2016.

McGuckin J., *St. Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, Crestwood 2001.

Mitchell J.F., *Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen*, "Hermes" 96 (1968) p. 299-318.

Mohsin A., *Coping with Indonesia's Mudflow Disaster*, in: *The Sociotechnical Constitution of Resilience. A New Perspective on Governing Risk and Disaster*, ed. S. Amir, London 2018, p. 117-145.

Münch N. *et al.*, *Resilience beyond reductionism: ethical and social dimensions of an emerging concept in the neurosciences*, "Medicine, Health Care and Philosophy" 24 (2021) p. 55-63.

Mundle W. – Willi H.-P., *Geduld/καρτερέω*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. L. Coenen – K. Haacker, Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben, Witten 2014, p. 669-671.

Murphy E., *Imitating the Devil: Cyprian on Jealousy and Envy*, "Scrinium" 14 (2018) p. 75-91.

Murphy E., *The Bishop and the Apostle. Cyprian's Pastoral Exegesis of Paul*, Berlin – Boston 2018.

Murphy E., *Death, Decay and Delight in Cyprian of Carthage*, "Scrinium" 15 (2019) p. 79-88.

Noormann R., *Ad salutem consulere. Die Paränese Cyprians im Kontext antiken und frühchristlichen Denkens*, Göttingen 2009.

Orbán Á.P., *'Gerecht' und 'Gerechtigkeit' bei Cyprian von Karthago*, "Archiv für Begriffsgeschichte" 32 (1989) p. 103-120.

Pataki E., *Ἐμφιλοσοφεῖν τῷ πάθει: la raison d'être de la souffrance du corps dans l'épistolographie de Saint Grégoire de Nazianze*, "Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae" 56 (2016) p. 245-271, in: http://real.mtak.hu/65003/1/068.2016.56.2.8.pdf (accesso: 09.04.2020).

Polansky R., *Aristotle's De anima*, Cambridge 2007.

Schreiter R.J., *Reading Biblical Texts through the Lens of Resilience*, in: *The Bible Through the Lens of Trauma*, ed. E. Boase – C.G. Frechette, Atlanta 2016, p. 193-207.

Scourfield J.H.D., *The De Mortalitate of Cyprian: Consolation and Context*, "Vigiliae Christianae" 50 (1996) p. 12-41.

Sedmak C., *Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz*, Freiburg/Br. 2013.

Sedmak C., *The Capacity to be Displaced. Resilience, Mission, and Inner Strength*, Leiden – Boston 2017.

Sedmak C. – Bogaczyk-Vormayr M., *Einleitung: Altchristliche Resilienzlehre*, in: *Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft*, ed. C. Sedmak – M. Bogaczyk-Vormayr, Berlin 2012, p. 1-9.

Settecase M., *La favola in Gregorio di Nazianzo*, "Erga-Logoi. Rivista di storia, letteratura, diritto e culture dell'antichità" 7 (2019) p. 149-185, in: https://www.ledonline.it/index.php/Erga-Logoi/article/view/1610 (accesso: 08.08.2022).

Smith A.J., *Towards a Narrative of Hope and Resilience: A Contemporary Paradigm for Christian Pastoral Ministry in the Face of Mortality*, University of Chester 2014, in: https://chesterrep.openrepository.com/handle/10034/600443 (accesso: 08.08.2022).

Spineto N., *L'escatologia nel mondo classico*, "Annali di Storia dell'Esegesi" 16 (1999) p. 7-20.

Storin B.K., *Self-Portrait in Three Colors. Gregory of Nazianzus's Epistolary Autobiography*, Oackland 2019.

Stucchi S., *Farsi coraggio. Forme della consolazione nel mondo antico*, Bologna 2020 (edizione digitale).

Swinton J., *Foreword*, in: *Biblical and Theological Visions of Resilience. Pastoral and Clinical Insights*, ed. N.H. White – C.C.H. Cook, London – New York 2020, p. XII-XIII.

Szczur P., *Image and Metaphor of the Sea in the Homilies on the Gospel of Saint Matthew*, "Vox Patrum" 38 (2018) p. 527-544.

Titus C.S., *Resilience and the virtue of fortitude. Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*, Washington 2006.

Toloni G., *La sfida di Anna (Tb 2,11-14)*, "Annali, sezione orientale" 77 (2017) p. 33-65.

Trisoglio F., *Gregorio di Nazianzo il teologo*, Milano 1996.

Trisoglio F., *Gregorio di Nazianzo. Il messaggio spirituale di un teologo, di un poeta precursore delle ansie moderne*, Roma 1999.

Urso F., *Lettera agli Ebrei, introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo 2014.

Van Dam R., *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003.

Wet C.L. de, *The Book of Tobit in early Christianity: Greek and Latin interpretations from the 2nd to the 5th century*, "HTS Theological Studies" 76 (2020) p. 1-13.

Wetzel T., *Rec. a Carr, Holy Resilience*, "Biblical Interpretation" 24 (2016) p. 559-561.

Wilhite D.E., *Ancient African Christianity. An Introduction to a Unique Context and Tradition*, London 2017.

Wyss B., *Gregor von Nazianz: Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts*, "Museum Helveticum" 6 (1949) p. 177-210.