



RIVISTA
TEOLOGICA
DEL SEMINARIO
ARCIVESCOVILE
DI MILANO

ANCORA

LUGLIO-SETTEMBRE 2025

N. 3 - ANNO CLIII

ISSN 3035-1286

UN CORPO IN TENSIONE:
DISSENSO E SINODALITÀ
NELLA CHIESA/2

PIERLUIGI BANNA

Ambrogio e la condanna degli eretici

LUCA MASSARI

Una maturata esigenza di sinodalità

PIERLUIGI BANNA - PAOLO

BRAMBILLA

Un corpo in tensione:
dissenso e sinodalità nella Chiesa. Conclusioni

STUDI

EZIO PRATO

La doppia ambivalenza del sacrificio e il volto
cristiano di Dio

SAMUELE FERRARI

Il linguaggio materno della Bibbia/1.
Un'opzione per la pastorale giovanile?

ENRICO GARLASCHELLI

Per una rinnovata comprensione del religioso
nell'umano

ALDO MARTIN

Il ruolo della *mimesis* di Ef 5,1-2

Recensioni

Aldo Martin

«FATEVI IMITATORI DI DIO»

Il ruolo della *mimesis* di Ef 5,1-2 nella parte parenetica della lettera

Sommario

Ef 5,1-2 segna l'inizio di una nuova sezione della lettera, non la conclusione della precedente. L'esortazione a «farsi imitatori di Dio», unica in tutta la Scrittura, introduce una dinamica mimetica che si contrappone all'argomentazione antimimetica di Ef 4,17-31 («non comportatevi più come i pagani»). Da qui si sviluppano tre variazioni sul tema dell'imitazione: nei confronti di Dio (5,1-2), nel rapporto sponsale modellato su Cristo e la Chiesa (5,22-33), e nella lotta spirituale, dove il credente, rivestito dell'armatura divina (6,10-20), partecipa alla forza e alle virtù di Dio.

Summary

«Follow God's example». The Role of the *Mimesis* of Eph 5:1-2 in the paraenetic Part of the Reading

Eph 5:1-2 marks the beginning of a new section of the reading, not the conclusion of the previous passage. The exhortation to «Follow God's example», unique in the whole of scripture, introduces a mimetic dynamic which is opposed to the anti-mimetic argumentation of Eph 4: 17-31 («no longer live as the Gentiles do»). From here three variations on the theme of imitation are developed: towards God (5:1-2), in the sponsal relation modeled on Christ and the Church (5:22-33), and in the spiritual battle, where the believer, clothed with divine armor (6:10-20), participates in the strength and the virtues of God.

Aldo Martin *

«FATEVI IMITATORI DI DIO»

Il ruolo della *mimesis* di Ef 5,1-2 nella parte parenetica della lettera

SOMMARIO: I. LA DOMANDA DI PARTENZA – II. UN’AFFERMAZIONE IPERBOLICA? – III. L’IMBARAZZO CIRCA LA STRUTTURA DI Ef 4–6 – IV. LA PARTICELLA οὐν: UNA CONGIUNZIONE RILEVANTE – V. LA *MÍMESIS* IN Ef 4–5 – VI. LA *MÍMESIS* IN Ef 4-6 – VII. *MÍMESIS* IN 5,21–6,9 E IN 6,10-20? – VIII. PER UNA VISIONE D’INSIEME

I. LA DOMANDA DI PARTENZA

I codici domestici di Ef (5,21–6,9) e, in particolare le raccomandazioni riservate a marito e moglie, vengono solitamente ricondotti a 5,21, in cui si chiede a tutti i membri della comunità di sottomettersi reciprocamente. In questo modo, la sottomissione richiesta alle mogli viene in qualche modo mitigata dalla reciproca sottomissione tra credenti in Cristo. Così, la frase «Siate sottomessi gli uni agli altri» (5,21) fungerebbe da “titolo” da cui dipende l’intera sezione riservata alle relazioni familiari¹.

²¹Nel timore di Cristo, *siate sottomessi* (ὑποτασσόμενοι) gli uni agli altri:

²²le mogli siano [*sottomesse*] ai loro mariti, come al Signore; ²³il marito infatti è capo della moglie, così come Cristo è capo della Chiesa, lui che è salvatore del corpo. ²⁴E come la Chiesa è *sottomessa* (ὑποτάσσεται) a Cristo, così anche le mogli lo siano ai loro mariti in tutto.

Ciononostante, risalendo a ritroso, le intimazioni dei codici domestici potrebbero altresì essere comprese alla luce di 5,1, in cui si invita all’imitazione di Dio? In altre parole, il rapporto marito-moglie può trovare anche

* Professore stabile straordinario di Esegesi neotestamentaria presso la Facoltà Teologica del Triveneto (Padova).

¹ R. PENNA, *La lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento* (= Scritti delle origini cristiane 10), Dehoniane, Bologna 1988, 229: «La sottomissione vicendevole [...] funge quasi da titolo per tutta la nuova sezione».

in 5,1 una sorta di fondamento concettuale e argomentativo, vista anche l'evidente affinità lessicale?²

¹Fatevi dunque *imitatori di Dio* (μιμηταὶ τοῦ θεοῦ), quali figli *carissimi* ("amati": ἀγαπητά), ²e camminate nella *carità* (ἐν ἀγάπῃ), nel modo in cui anche Cristo *ci ha amato e ha dato se stesso per noi* (ἡγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν).

²⁵E voi, mariti, *amate* (ἀγαπᾶτε) le vostre mogli, come anche Cristo *ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei* (ἡγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς).

La prospettiva potrebbe assumere un'altra tonalità, infatti, se si amplia lo sguardo oltre il codice stesso ritornando appunto a 5,1 (cui va congiuntamente considerato il v. 2), in cui la singolare espressione «Fatevi imitatori di Dio» e le affermazioni sull'*agápe* si presentano come un'anticipazione.

Il quesito che si vorrebbe porre, dunque, potrebbe essere formulato nel modo seguente. Dato l'evidente legame tra 5,25 e 5,1-2, si potrebbe ipotizzare un ruolo "strategico" della ardita affermazione «fatevi imitatori di Dio» e della sua esplicitazione cristologica per tutta la seconda parte della sezione parenetica della lettera (i capp. 4–6)? Detta altrimenti: l'esortazione ad imitare nientemeno che la condotta stessa di Dio rimane un'affermazione affascinante ma sostanzialmente isolata e irrilevante per il discorso, oppure influenza in modo significativo il ragionamento, tanto da poterle riconoscere un ruolo significativo e, per certi versi, strutturante? Il sistema argomentativo della *mimesis*³, dunque, che in 5,1 compare in modo esplicito, che funzione svolge nella trattazione dei temi esposti dall'autore?

Si sa che la ricerca di una struttura all'interno di un testo antico ha lo scopo di evidenziare lo sviluppo dell'argomentazione, ma talora si può trasformare nella tentazione di imbrigliare un ragionamento dentro categorie rigide e preconfezionate. Ciononostante, si tratta di una sfida cui difficilmente ci si può sottrarre, perché conduce ad una comprensione più lucida di un testo. Lo stesso Tommaso, nell'introduzione al suo commento

² Per la traduzione in italiano, si segue il testo *La Sacra Bibbia della CEI. Editio princeps*, 2008.

³ Cf A. PITTA, «Mimesi delle differenze nella lettera ai Filippesi», *Rivista Biblica* 57(2009) 347-370; ID., «The Degrees of Human Mimesis in the Letter to the Romans», in *Non mi vergogno del Vangelo, potenza di Dio. Studi in onore di J.-N. Aletti* (= *Analecta Biblica* 200), Gregorian Biblical Press, Roma 2012, 183-197.

a Ef, afferma che «il modo di trattare risulta dalla divisione della lettera»⁴, e questa dichiarazione riguarda senz'altro la divisione della lettera in due parti (i capp. 1-3 definiti da tutti i commentatori “parte teologica” e i capp. 4-6 definiti “parte parenetica”), ma può essere altresì compresa come un incoraggiamento a continuare.

II. UN’AFFERMAZIONE IPERBOLICA?

Esagerando un po', si potrebbe dire che non v'è esegeta che commentando Ef non metta subito le mani avanti affermando che l'espressione «fatevi imitatori di Dio»⁵ è un *hápax* dell'intera Bibbia⁶; ma, subito dopo, queste stesse mani se le “lavi” rapidamente, evitando di mostrarne il ruolo nel contesto. Riconoscere che la frase è iperbolica ed è un *unicum* nell'intera Scrittura è certamente corretto⁷, ma è sufficiente?

A dire il vero, ai commentatori va riconosciuto il merito di avere studiato il senso di un'affermazione che, non comparso in nessun'altra pagina del testo biblico, deve essere accostata e compresa nelle sue (possibili) molteplici implicazioni: da dove viene?⁸ Che legami intrattiene con il

⁴ TOMMASO D'ACQUINO, *Super epistolam ad Ephesios lectura*, in B. MONDIN (ed.), *Commento al Corpus paulinum. Expositio et lectura super epistolas Pauli Apostoli*, Studio Domenicano, Bologna 2007, vol. IV, 24-25: «Modus autem agendi patet in divisione epistolae». Circa l'intera questione, cf E. COVINGTON, «Divisio Textus and the Interpretive Logic Of Thomas Aquinas' *Lectura Ad Ephesios*», *Journal of the Bible and its Reception* 4 (2017) 21-41.

⁵ Altre possibilità di traduzione: F. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini. Introduzione – Traduzione e Commento* (= Biblioteca biblica 15), Queriniana, Brescia 1994, 308: «siate imitatori»; S. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini. Nuova versione, introduzione e commento* (= I Libri Biblici 10), Paoline, Milano 2003, 167: «divenite imitatori».

⁶ Nel NT la mimesi compare in 1 Ts 1,6. 2,14; 2 Ts 3,7,9; 1 Cor 4,14-16.10,30-11,1; Fil 3,17, ma mai riferita a Dio.

⁷ W. MICHAELIS, «μιμῆομαι», in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1971, vol. VII, 253-298: 266: «In complesso il concetto di imitazione è del tutto estraneo all'AT; soprattutto ne è assente l'idea che si debba imitare Dio». Anche se non tutti gli esegeti concordano, cf ad es.: Lv 19,2.

⁸ W. MICHAELIS, «μιμῆομαι», 259: «L'imitazione di Dio da parte dell'uomo, dove appare come esigenza etica, può venire ancora intesa come espressione dell'idea cosmologica di archetipo e copia, oppure come eticizzazione del concetto di μίμησις e in quale misura, allora, comporta un allontanamento dal contesto cosmologico?».

giudaismo ellenistico?⁹ In particolare, è debitrice o meno di alcune osservazioni di Filone Alessandrino?¹⁰ Muove da premesse filosofiche neoplatoniche circa il rapporto mimetico tra mondo iperuranico e realtà mondana, deriva da contatti più o meno espliciti con lo stoicismo¹¹, oppure, più semplicemente, proviene da un retroterra biblico che non presuppone tali sfondi filosofici? Markus Barth riconosce che attorno a tali domande si registra un totale disaccordo tra gli esegeti¹².

Ovviamente non si tratta di riprendere tutti questi quesiti, che hanno già trovato ampia accoglienza negli studi e nei commentari. L'intenzione non è quella di comprendere quale sia il *background*: lo scopo non è chiarire *da dove* provenga l'idea di imitare Dio, ma di capire *come* funziona nel contesto. In altre parole, si tratta di cogliere quale sia la funzione argomentativa di una tale affermazione "altisonante". Rimangono, comunque, evidenti le dimensioni iperboliche ed evocative di tale affermazione.

Innanzitutto, va ricordato come il senso dell'imitazione di Dio da parte dell'uomo può e deve essere sempre concepito in modo parziale e solo per approssimazione, perché Egli rimane l'inimitabile per eccellenza: basti

⁹ M. BARTH, *Ephesians. Translation and Commentary on Chapters 4–6* (= Ancor Bible 34A), Garden City (NY) 1984, 588: «“Imitation of God” may include an anthropomorphic element: if the principle of “supererogation” is applied to Eph 5 : 1, then this verse means that what man owes to servants of God on earth, he owes all the more to God himself in heaven. But since Ephesians was written in Greek to readers living in a Hellenistic environment, it remains to be seen whether additional overtones and/or completely different meanings can be discovered in 5:1».

¹⁰ Cf R.A. WILD, «“Be Imitators of God”. Discipleship in the Letter to the Ephesians», in F.F. SEGOVIA (ed.), *Discipleship in the New Testament*, Fortress, Philadelphia 1985, 127-143; G.E. STERLING, «*Imitatio Dei* (Eph 5:1–2): The Soteriological Basis for Ethics», in D.S. DU TOIT - C. GERBER - C. ZIMMERMANN (edd.), *Sōtēria: Salvation in Early Christianity and Antiquity. FS Cilliers Breytenbach* (= NTS 175), Leiden - Boston 2019, 345-360. Quest'ultimo riconosce un'affinità di linguaggio con Filone, ma esclude ogni dipendenza (cf *ivi*, 357-358).

¹¹ Ad es., MUSONIO RUFO, *Diatriba*, 17,5-9: «L'uomo è imitazione (μίμημα) di Dio, unico fra tutti gli esseri che vivono sulla terra, e le virtù che gli sono proprie sono simili a quelle di Dio». Ma nello stoicismo e nel platonismo si danno teorie differenti circa la possibilità di imitare gli dei: cf J. CHRISTOPH, «Metaphors of Closeness: Reflections on *Homoiōsis Theōi* in Ancient Philosophy and Beyond», *International Review for the History of Religions* 60 (2013) 54-70; rimane, comunque, la differenza di vocabolario: altro è la μίμησις, altro l'ὁμοίωσις.

¹² Cf M. BARTH, *Ephesians*, 589.

pensare all'atto creativo che gli è esclusivo¹³. Inoltre, essendo Dio un soggetto trascendente e invisibile, sotto quale profilo l'uomo potrebbe somigliargli? Infine, le qualità proprie di Dio sono di per sé irraggiungibili e, per larga parte, non del tutto conoscibili¹⁴: come le si potrebbero imitare? Bisogna, quindi, accettare che qui il ragionamento stenta a procedere in maniera fluida, perché, di per sé, per parlare di Dio e accostarsi al suo mistero sembrerebbe più opportuno affidarsi al linguaggio analogico, piuttosto che a quello mimetico¹⁵. Basti pensare alla trattazione paolina di tal modo di procedere (cf Rm 1,20).

Non va trascurato, poi, un altro elemento: nella lettera "sorella" ai Colossesi, nella parte esortativa, mai si dice di dovere imitare Dio; al di là della questione circa le relazioni letterarie tra i due scritti¹⁶, se fosse del tutto attendibile l'ipotesi di una qualche dipendenza di Ef da Col, emergerebbe con ancora più evidenza l'importanza dell'intimazione efesina e la sua assoluta originalità: l'autore avrebbe percepito la necessità di inserirla perché la riteneva strategica.

Il testo, infatti, non dice semplicemente «imitate Dio» (nel qual caso l'autore avrebbe potuto esprimersi con l'imperativo del verbo μιμέομαι), ma «fatevi imitatori» (γίνεσθε μιμηταί: con il verbo γίνομαι all'imperativo e il plurale del sostantivo μιμητής). Questa formulazione perifrastica non si ferma sul fatto puntuale dell'imitazione, ma accentua l'idea di un processo che i soggetti devono porre continuamente in essere con un esplicito atto della volontà¹⁷. Non basta *imitare*, bisogna *diventare imitatori*; si focalizza l'attenzione, quindi, non su singole azioni, ma su un *habitus* da assumere; meglio, si indica un traguardo esistenziale da raggiungere (tra l'altro, si potrebbe anche tradurre *continue ad essere imitatori di Dio*, ponendo così l'accento su un processo già in atto). Questa affermazione (5,1-2) potrebbe diventare, così, la premessa per la quale l'autore può, con-

¹³ Cf E. BEST, *Efesini* (= Commentario Paideia-Nuovo Testamento 10), Paideia, Brescia 2001, 533.

¹⁴ Cf, ad es., il celeberrimo motto agostiniano: «Si comprehendis, non est Deus» (*Sermo* 52, 16 [PL 38,360]).

¹⁵ S.E. FOWL, *Ephesians. A Commentary* (= The New Testament Library), Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 2012, 161 afferma: «All human imitation of God must work on the basis of analogy rather than strict mimesis».

¹⁶ Cf E. BEST, «Who Used Whom? The Relationship of Ephesians and Colossians», *New Testament Studies* 43 (1997) 72-96.

¹⁷ Cf F. MONTAGNINI, *Efesini*, 308.

seguentemente, elencare le azioni (da evitarsi o da compiersi), menzionate nel prosiegua dell'argomentazione.

Nonostante le difficoltà elencate, la possibilità di imitare il Dio invisibile è immediatamente offerta da una parte da 4,32, in cui si invita al perdono reciproco come ha fatto Dio stesso, e dall'altra da 5,2, in cui si offre la concretezza della prassi di Cristo. È per questa ragione che la mimesi potrebbe essere compresa non solo come il vertice tematico sul versante speculativo-teologico, ma anche come un principio strutturante sul versante retorico-argomentativo. Infatti, i versetti 1 e 2 sono strettamente congiunti, dal momento che il secondo si presenta come esplicitazione del primo: «Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi, *e* (καί) camminate nella carità, nel modo in cui anche Cristo ci ha amato e ha dato se stesso per noi». Come si può facilmente notare, l'impossibilità dell'imitazione è immediatamente mitigata (ed esplicitata) sia dalla menzionata condizione di figli "amati" (*agapēta*), sia dall'esortazione a camminare nell'*agápē* secondo la modalità cristologica di amare. A congiungere strettamente le due frasi ci sta infatti il *καί*, a cui si potrebbe riconoscere un ruolo epesegetico¹⁸. È come se si dicesse:

Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi, *cioè* (καί) camminate nella carità, nel modo in cui anche Cristo ci ha amato e ha dato se stesso per noi.

Vale a dire: farsi imitatori di Dio (che sembrerebbe impossibile) significa in realtà, come detto in precedenza, perdonarsi reciprocamente (4,32) e, come detto subito dopo, amare come Cristo ha amato (5,2). E questo costituisce già un passo in avanti: la difficoltà provata davanti alla dimensione iperbolica dell'affermazione sembra mitigata. Ora è necessario affrontare un'altra questione.

III. L'IMBARAZZO CIRCA LA STRUTTURA DI EF 4–6

Anche solo sfogliando alcuni commentari, balza all'occhio la varietà delle posizioni degli esegeti relativamente alla collocazione da attribuire a 5,1-2 all'interno dell'argomentazione parenetica. Questa incertezza è dovuta senz'altro allo stile dell'autore, il quale accavalla un pensiero sull'altro, facendo confluire il suo discorso in una architettura argomen-

¹⁸ F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (= Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi 2), Paideia, Brescia 1997², § 442.6, 553-534.

tativa complessa, non immediatamente riconoscibile. Egli, infatti, accumula molti dati, ponendoli in un flusso di pensiero i cui passaggi chiave sono difficilmente intuibili. Questo modo di procedere è stato associato al fenomeno oratorio dell'«asianesimo», in cui le regole della *dispositio* retorica non vengono adottate¹⁹. Quindi, le «delimitazioni [suggerite dagli esegeti] sono indicative, non fondate su criteri letterari cogenti»²⁰. In ultima analisi, lo stile della parte esortativa «non permette di individuare uno sviluppo attraverso pericopi ben delineate»²¹. Ciononostante, sembrerebbe opportuno riprendere il quesito formulato da Romano Penna: «Ci troviamo di fronte ad un'unica fiumana parenetica, priva di cateratte che ne suddividano il corso in sottosezioni, oppure è possibile individuare degli snodi, delle giunture, cioè una struttura logica che ci permetta di impadronirci meglio degli schemi di pensiero dell'agiografo?». Poi, aggiungendo che i commentatori divergono nella suddivisione, «segno evidente che il testo non offre elementi costringenti» (a parte una struttura a parallelo in n 4,17-5,20), Penna sembra arrendersi dicendo che «è difficile individuarvi una struttura»²². Tale imbarazzo è evidenziato dalla grande varietà di proposte: gli esegeti ipotizzano sezioni diverse e le titolano in modi differenti, considerando 5,1-2 a volte come conclusione di quanto precede (così sostiene la maggioranza degli autori consultati), altre come inizio di ciò che segue²³. Le oscillazioni sono palesi e forse menzionare alcuni

¹⁹ R. PENNA, *Efesini*, 28 sullo stile esprime una valutazione «severa»: «Questo tipo di costruzione del periodare denota una mancanza di formazione nell'arte della letteratura greca».

²⁰ S. ROMANELLO, *Efesini*, 36.

²¹ S. ROMANELLO, *Efesini*, 159.

²² R. PENNA, *Efesini*, 201. 208.

²³ H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini. Testo greco e traduzione* (= Commentario teologico del Nuovo Testamento 10/2), Paideia, Brescia 1973², 350: «La prova dell'amore (4,25-5,2)»; M. BARTH, *Ephesians*, 592: «Light over Darkness (5:1-20)»; R. PENNA, *Efesini*, 200-201, «Esigenze della vita cristiana di ogni giorno» (4,17-5,20), in particolare «passaggio dall'uomo vecchio all'uomo nuovo (4,17-5,2)»; A.T. LINCOLN, *Ephesians* (= Word Biblical Commentary 42), Dallas (TX) 1990, 310: «About the Old and New Life (4,25-5,2)» e «From Darkness to Light (5:3-14)»; P. PERKINS, *Ephesians* (= Abingdon New Testament Commentaries), Abingdon Press, Nashville 1997, 112: «Live as Children of Light (5:1-14)»; P.T. O'BRIEN, *The Letter to the Ephesians* (= The Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids, MI 1999, 7: «From Darkness to Light» (5:3-14); E. BEST, *Efesini*, 507: «Comportatevi in modo da salvaguardare l'unità (4,25-5,2)»; J.N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens. Introduction, traduction et commentaire* (= Études Bibliques 40), Gabalda, Paris 2001, 229: «Principes et composan-

titoli aiuta a metterlo in evidenza: «esigenze della vita cristiana di ogni giorno», «dall'uomo vecchio all'uomo nuovo», «vivere come figli della luce», «principi della vita cristiana», «la vita comune secondo il vangelo», «comportarsi in modo da conservare l'unità», «camminare nella via dell'amore», ecc. Si tratta davvero di un ventaglio molto ampio di ipotesi. Come pure appare assai frastagliata la molteplicità delle sezioni proposte.

Forse, vale la pena raccogliere la sfida posta da Penna: «è possibile individuare una struttura logica per impadronirci degli schemi di pensiero dell'agiografo?». Probabilmente la *mimesis* di 5,1-2 può offrire alcuni elementi che illuminano l'argomentazione della parte esortativa di Ef.

Il primo passo è chiarire che tipo di legame sintattico 5,1-2 intrattenga con il conteso immediato. Di conseguenza, va compreso il ruolo del «dunque» (οὖν), che connette i versetti al contesto precedente.

IV. LA PARTICELLA Οὖν: UNA CONGIUNZIONE RILEVANTE

«Fatevi *dunque* (οὖν) imitatori di Dio, quali figli carissimi». Questo elemento linguistico può essere definito come una «congiunzione coordinante consecutiva (o conclusiva)», la quale «naturalmente non offre sempre una connessione rigorosamente causale, ma anche con uso più libero una connessione temporale, e fa procedere perciò la narrazione, oppure la riconduce al tema principale»²⁴.

Quale funzione svolge la congiunzione οὖν nel passaggio da 4,32 a 5,3? Essa crea, certo, una connessione tra quanto precede e quanto segue, ma in

tes de la conduite chrétienne (4,17–5,20[21])»; T.R.Y. NEUFELD, *Ephesians* (= Believers Church Bible Commentary), Waterloo, Ontario - Scottdale (PA) 2002, 199: «The Old and the New Human: Two ways of Walking (4:17–5:2)»; S. ROMANELLO, *Efesini*, 36: «La vita dell'uomo nuovo: disposizioni pratiche (4,25–5,6)»; F. THIELMAN, *Ephesians* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids (MI) 2010, 309: «Living as Human Beings Newly Created in God's Image (4:25–5:2)»; A. MARTIN, *Lettera agli Efesini*. Introduzione, traduzione e commento (= Nuova Versione della Bibbia dai testi antichi 46), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2011, 11: «La vita nuova in Cristo (4,17–5,20)»; S.E. FOWL, *Ephesians*, 6: «A Common Life Worthy of the Gospel (4:25–5:2)»; L.H. COHICK, *The Letter to the Ephesians* (= The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (MI) 2020, 54: «Walk Worthy of Your Calling (4:1-32); Walk as Christ Walked (5:1-21)»; C.R. CAMPBELL, *The Letter to the Ephesians* (= Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids (MI) 2023, 217: «Walking in the Way of Love» (5:1-21).

²⁴ F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 451.1, 549-550.

questo caso connette due pensieri ponendo semplicemente fine al primo, oppure aprendo allo sviluppo del secondo? In altre parole: οὗν supporta una comprensione *conclusiva* di 5,1-2 rispetto al discorso precedente, oppure connette i due pensieri conducendo, piuttosto, ad un'interpretazione *iniziale* di questi stessi versetti in funzione dello sviluppo successivo? Si è già notato come molti esegeti approntano una struttura in cui 5,1-2 sopraggiunge come il termine della sezione.

Ora, la risposta più pertinente emerge dall'utilizzo dello stesso autore di Ef. La particella, infatti, compare nel testo sette volte: in queste ricorrenze comunica l'idea di conclusione o quella di rilancio?

2,19: «Così *dunque* (ἄρα οὗν) voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio...». Con la particella ἄρα, che ne conferma la forza di congiunzione, οὗν conduce ad una conseguenza del ragionamento precedente, offrendo tuttavia elementi nuovi.

4,1: «Io *dunque* (οὗν), prigioniero a motivo del Signore, vi esorto: comportatevi in maniera degna della chiamata che avete ricevuto...». È l'inizio della seconda parte dell'intera lettera, quella parenetica; la congiunzione qui segnala evidentemente l'*incipit* di una nuova argomentazione.

4,17: «Vi dico *dunque* (οὗν) e vi scongiuro nel Signore: non comportatevi più come i pagani con i loro vani pensieri...». Anche in questo caso la congiunzione οὗν indica l'inizio di una sottosezione diversa e non la conclusione di quella precedente.

5,7: «Non abbiate *dunque* (οὗν) niente in comune con loro». Qui la congiunzione ricapitola quanto detto, ma contemporaneamente introduce un nuovo sviluppo argomentativo.

5,15: «Fate *dunque* (οὗν) molta attenzione al vostro modo di vivere, comportandovi non da stolti ma da saggi». Pure in questo caso οὗν segna il passaggio ad una nuova sottosezione.

6,14: «State saldi, *dunque* (οὗν): attorno ai fianchi, la verità; indosso, la corazzatura della giustizia...». Qui si riprende quanto precedentemente detto, ma rilanciando la tematica e sviluppandola nel dettaglio.

Come si può facilmente intuire da questa disamina, l'utilizzo di questa congiunzione serve talvolta a riprendere la tematica svolta prima, ma non sembra porsi in funzione risolutamente conclusiva, segnalando la fine di un ragionamento. Piuttosto, essa accompagna ad un ulteriore sviluppo. Probabilmente è questa la funzione da riconoscere a οὗν anche in 5,1.

A tal riguardo, si presenta come emblematica la scelta operata da qualche autore (ad es. Ernest Best) il quale, mentre nelle altre occorrenze di οὐὲ riconosce una funzione di legame fra due discorsi differenti, con l'introduzione di una novità argomentativa, in 5,1 lo nega²⁵. Al contrario, qualche altro autore, afferma che la particella segnala qui l'inizio di una argomentazione nuova²⁶.

In conclusione, il valore da riconoscere a οὐὲ in questo passaggio è dato precisamente dall'uso che l'autore di Ef ne fa: la particella svolge la funzione di connettere due parti distinte creando, certo, un collegamento logico, a volte anche di dipendenza, ma immette pure un cambio di prospettiva. Questo piccolo elemento linguistico segnala una novità che sta per essere detta. Infatti, in 5,1-2 si parla esplicitamente di una *imitazione*, mai espressa prima in termini così chiari e diretti, di cui vengono offerte le coordinate fondamentali.

V. LA ΜΙΜΕΣΙΣ IN EF 4-5

È giunto il momento, ora, di sondare il legame che 5,1-2 intrattiene con il contesto e il ruolo che svolge nell'argomentazione.

Il tono esortativo della sezione emerge con evidenza in 4,1: «Io [...] vi esorto: comportatevi in maniera degna...» e si precisa con l'attenzione dovuta all'unità ecclesiale (4,3-6) e alla crescita del corpo della Chiesa mediante il dono dei ministeri da parte del Risorto (4,7-16; a dire il vero,

²⁵ Ad es., Ernest Best discute accuratamente tutte le occorrenze di οὐὲ. In 2,19 dice che ἄρα οὐὲ conclude quanto precede (cf *Efesini*, 330); in 4,1, invece, οὐὲ crea un forte nesso con quanto precede, introducendo tuttavia tutto ciò che segue, nientemeno che la seconda parte della lettera (cf *ivi*, 418); in 4,17 οὐὲ non intende trarre una conclusione da quanto precede, ma segnala «un nuovo stadio nell'argomentazione» (*ivi*, 478); in 5,1 οὐὲ è «una particella che introduce sovente sezioni nuove» (*ivi*, 508); in 5,17 «segnala una nuova svolta argomentativa, che tuttavia dipende da quanto precede» (*ivi*, 573). Ciononostante, sorprendentemente l'esegeta sostiene che 5,1-2 sopraggiunge come conclusione della sezione.

²⁶ F. MONTAGNINI, *Efesini*, 306: «I vv. 1-2 potrebbero essere considerati anch'essi come conclusione della pericope precedente. Ma la struttura letteraria non sembra favorire questo collegamento [...]. La congiunzione οὐὲ, che le unisce, stabilisce fra di esse un rapporto generico, non una rigorosa dipendenza sintattica». Perciò, Montagnini sostiene che sembra preferibile separare le due pericopi, considerando 5,1 inizio della sezione seguente. L.H. COHICK, *Ephesians*, 305: «5:1 begins a new section and relies on several points, [...] Paul uses a conjunction "therefore" in 5:1, which often signals he is moving ahead, based on his previous statements». Così anche G.E. STERLING, «*Imitatio Dei*», 346-347.

il tenore di 4,3-16 è più teologico, come rileva la totalità dei commentatori). La parenesi, poi, riprende con l'esortazione a non comportarsi come i pagani (4,17-19), alla cui condotta viene contrapposto l'invito a deporre l'uomo vecchio con la sua condotta malvagia e ad indossare l'uomo nuovo (4,20-32). In 5,2 si esorta ad imitare Dio stesso, adottando un comportamento improntato all'amore, elencando alcuni atteggiamenti negativi, ai quali vengono contrapposti quelli positivi, propri dei figli della luce (il contrasto tenebra/luce nei vv. 8-14), esortazione ripresa in negativo al v. 15 in cui si suggerisce di adottare un comportamento saggio. Il contrasto tra i comportamenti virtuosi e quelli negativi dura fino al v. 20, dopo il quale iniziano i "codici domestici" (5,21-6,9), relativi ai comportamenti da tenere fra le mura di casa. Una conferma di questa formulazione antitetica viene, ad es., in 5,1 e 5,7 con la ripetizione del verbo γίνομαι all'imperativo (γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ // μὴ οὖν γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν). Dopo i codici domestici, incontriamo l'esortazione ad indossare l'armatura di Dio (la *panoplia*; 6,10-20), con la quale si conclude la parte parenetica della lettera.

Un primo approccio, ancora necessariamente grossolano, mostra in questi capitoli una continua, ribadita attenzione al comportamento. Infatti, il verbo περιπατέω («camminare») indica esattamente la condotta di vita (anche se nella traduzione della CEI non sempre si riesce ad evincere)²⁷:

4,1: vi esorto a *comportarvi* in maniera degna (ἀξίως περιπατῆσαι)

4,17: non *comportatevi* (μὴκέτι περιπατεῖν)

5,2: *camminate* nella carità (περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ)

5,8: *comportatevi* come figli della luce (ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε)

5,15: *comportandovi* non da stolti (περιπατεῖτε μὴ ὡς ἄσοφοι)

Da notare l'alternanza tra il comando in positivo a *comportarsi* in un certo modo e il suo contrario, vale a dire il *non comportarsi* in un certo altro modo.

Altre corrispondenze interne mostrano una disposizione a *synkrisis* che ricorre due volte: in 4,17-24 e in 5,7-15. Nel primo caso si ha il con-

²⁷ La Sacra Bibbia della CEI (2008), traducendo 5,1 con «camminate» e adottando, invece, il verbo «comportarsi» per 4,1.17; 5,8.15, non evidenzia le ricorrenze. Invece, il *Textus Latinus Novae Vulgatae* (1979), nelle cinque comparse di *peripatēō* traduce coerentemente sempre col verbo *ambulare*.

trasto tra la condotta delle genti (vv. 17-19) e la condotta dei credenti (vv. 20-24, all'interno della quale si trova pure la contrapposizione tra uomo vecchio e uomo nuovo nei vv. 22-24), nel secondo l'antitesi tra l'essere tenebra e l'essere luce (5,7-15)²⁸. Dal punto di vista contenutistico non si può non notare il ripresentarsi della medesima antitesi, anche se formulata con un vocabolario diverso, tra un comportamento vecchio errato e un comportamento nuovo da adottare.

Si può intuire, inoltre, un'ulteriore articolazione in base al confronto tra motivazioni e condotte²⁹:

non come i pagani (vv. 17-19): a) ragioni: ignoranti e duri di cuore (v. 18)
 b) comportamenti: si sono abbandonati alla
 dissolutezza (v. 19)

voi invece (4,20–5,21): a) principi: avete imparato/l'uomo
 nuovo (vv. 20-24)
 b) comportamenti: ciò che dovete
 evitare e ciò che dovete fare (4,25–5,20)

Un'altra possibilità di articolare il testo è data dai molteplici rimandi concettuali e lessicali, con cui l'autore incastra le argomentazioni a *synkrisis* con affermazioni che legano il comportamento del credente all'esemplarità di Cristo (4,20; 5,8) e all'azione dello Spirito (4,30; 5, 18): emerge in questo schema la centralità della *mimesis*³⁰. Da notare pure il sapore "trinitario" della seguente schematizzazione:

a *sygkrisis* rispetto ai pagani (4,17)
 b avete imparato Cristo (4,20; contrapposizione uomo vecchio/uomo nuovo, vv. 23-23)
 c menzione dello Spirito santo (4,30)
 mimesis «fatevi imitatori di Dio... come Cristo ci ha amati» (5,1-2)
 a¹ *sygkrisis* rispetto ai pagani (5,7)

²⁸ Cf S. ROMANELLO, *Efesini*, 160. R. PENNA, *Efesini*, 201 parla invece di «dittico» (tra 4,17–5,2 e 5,3–20), anche se ammette che «è difficile individuarvi una struttura, a parte il momento forte di 4,30, in cui si fa riferimento allo Spirito santo, e il tono conclusivo di 5,1-2» (p. 208).

²⁹ Disposizione proposta da J.N. ALETTI, *Éphésiens*, 230.

³⁰ Questa disposizione si discosta dalla struttura a *palistrofe*, con cui viene riletto e "ingabbiato" tutto il testo di Ef: cf P.S. CAMERON, «The Structure of Ephesians», *Filologia neotestamentica* 5 (1990) 3-17: 13-14.

b¹ siete luce nel Signore-Cristo (5,8; contrapposizione luce/tenebra, vv. 8-14)

c¹ menzione dello Spirito santo (5,18)

Tenendo conto delle osservazioni fatte in precedenza circa la difficoltà di reperire una strutturazione che si imponga con evidenza e di quelle relative al valore da riconoscere a οὖν in 5,1, possiamo, adesso, tentare di rispondere al quesito di fondo: 5,1-2 è solo una affermazione ardita (e, in fondo, isolata), che conclude con una certa solennità la sezione precedente, oppure svolge un ruolo nell'articolazione argomentativa dei capp. 4-6?³¹

Innanzitutto, notiamo come nel contesto immediato il fenomeno della *mimesis* sia di per sé attivo – come accennato in precedenza – già in 4,32: «Siate benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come (καθὼς καὶ) Dio ha perdonato a voi in Cristo» (v. 32)³². La condotta dell'uomo va modellata in conformità con quella di Dio: i cristiani devono perdonare *come* Dio ha perdonato loro in Cristo³³. Se il campo semantico mimetico compare in modo esplicito in 5,1-2 col verbo μιμέομαι, in 4,32 fa la sua comparsa in modo implicito: i cristiani devono comportarsi *come* Dio si comporta nei loro confronti.

Ma, se ripercorriamo il testo a ritroso, si deve ammettere che il fenomeno mimetico si era già in qualche modo presentato. Infatti, se qui troviamo l'intimazione a *comportarsi come* Dio, nel contesto previo si trova l'intimazione a *non comportarsi* come i pagani. Ecco le due affermazioni poste in perfetta antitesi:

Vi dico dunque (οὖν) e vi scongiuro nel Signore: non *comportatevi* (περιπατεῖν) più *come* i pagani (καθὼς καὶ τὰ ἔθνη περιπατεῖ) con i loro vani pensieri, accecati nella loro mente, estranei alla vita di Dio (4,17-18).

³¹ G. SELLIN, *Studien zu Paulus und zum Epheserbrief* (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 229), a cura di D. SÄNGER, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, nel capitolo «Imitatio Dei. Traditions- und religionsgeschichtliche Hintergründe von Eph 5,1-2», 239: «Diese Beobachtung lässt sich bestätigen und weiterführen: 5,1-2 stellt sogar die Achse des ganzen parännetischen Briefteils 4,1-6,9 dar». In precedenza l'autore aveva offerto una strutturazione concentrica di 4,1-6,9, al cui centro 5,1-2 funge da principio fondamentale (cf *ivi*, 195).

³² Affermazione in sintonia con Lc 6,36: «Siate misericordiosi, come (καθὼς καὶ) il Padre vostro è misericordioso». Cf anche Mt 5,48.

³³ Il legame tra le affermazioni è anche lessicale: «γίνεσθε... καθὼς καὶ ὁ θεός» (4,32); «γίνεσθε... καθὼς καὶ ὁ Χριστός» (5,1).

Fatevi dunque (οὖν) imitatori di Dio, quali figli carissimi, e *camminate* (περιπατεῖτε) nella carità, *come* anche Cristo ci ha amato (καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς) e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore³⁴ (5,1-2).

Vengono contrapposti due stili di vita, modellati il primo in contrasto con la condotta dei pagani e il secondo in sintonia con l'amore di Cristo. Le due ingiunzioni vanno intese in qualche modo in continuità antitetica l'una con l'altra: «non comportatevi *come i pagani*», ma «comportatevi *come Dio*». Parafrasando, si potrebbe dire: «non *imitate* i pagani», ma «*imitate* Dio». Amare come Cristo ci ha amato, poi, si presenta come la concretizzazione dell'«imitate Dio» di 5,1. La (visibile) modalità cristologica di amare (v. 2), infatti, è esplicitazione della (invisibile) modalità teologica di agire (v. 1). E questo amore è sperimentato in forza della condizione di figli carissimi («amati», v. 1).

Che questo faccia approdare ad una condizione radicalmente differente è ben messo in luce in forza del contrasto tra due *status* opposti: prima «estranei alla vita di Dio» (ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, 4,18) e ora, appunto, «figli amati (τέκνα ἀγαπητά, 5,1)». In questo modo, 5,1-2 si presenta come la contrapposizione esplicita a 4,17-18 e, in qualche modo, come il punto di arrivo dell'argomentazione precedente, ma funge pure da apertura per tematiche nuove nella sezione successiva. La particella οὖν, infatti, si presenta come indicatore di una svolta nel ragionamento: i vv. 5,1-2 (4,32 compreso) potrebbero essere, dunque, compresi come una sorta di *transitio* tra 4,17-31 e 5,3-6,9, che tuttavia inaugura una sezione nuova.

Ora, si tratta di sondare nel dettaglio la parte parenetica della lettera per reperire segnali indicatori, impliciti o espliciti, del fenomeno mimetico.

³⁴ L'espressione «in sacrificio di soave odore» è un richiamo al Sal 40 (39),7 (citato anche in Eb 10,5), che ricorda il valore sacrificale (gradito a Dio come i profumi offerti nel tempio) della morte di Cristo; questa metafora culturale non viene più ripresa, se non forse solamente allusa in 5,25, dove ritorna il verbo *paradidomi* legato, appunto, alla morte in croce.

VI. LA *MÍMESIS* IN EF 4-6

Anche se in 4,17 la *mimesis* non compare in modo palese con una terminologia esplicita, l'autore chiede con tutta evidenza che *non si imiti* la condotta di vita dei pagani: «Non *comportatevi* più *come* i pagani». Tra l'altro, questa ingiunzione attira su di sé tutta la nostra attenzione perché preceduta da un'osservazione enfatica: «Vi dico e vi scongiuro» (v. 17a). Quindi, si può riconoscerle una certa forza nel determinare il seguito dell'argomentazione (rispetto alle altre ricorrenze di περιπατέω: 4,1; 5,8.15) e, in qualche modo, nell'anticipare l'istanza mimetica – formulata in modo esplicito – in 5,1-2. Si potrebbe ammettere che 4,17 imprima all'argomentazione una sfumatura *antimimetica*, dal momento che funge da «contromodello» all'agire dei cristiani³⁵. Che nel contesto sia attiva una dinamica mimetica si evince pure dalla richiesta di un cambio di condotta grazie al modello nuovo da apprendere (l'avere «imparato Cristo», 4,20-21) e alla metafora dell'indumento (ossia, «deporre l'uomo vecchio» e «indossare l'uomo nuovo», 4,22-24)³⁶. Infatti, queste ultime due espressioni, in modo non esplicito, avviano un processo mimetico: l'avere imparato Cristo (ἐμάθετε) ed essere stati istruiti in lui (ἐδιδάχθητε) significa percorrere il suo stesso cammino, riproducendo la sua vita nella propria esistenza: tutto questo si realizza deponendo l'uomo vecchio e indossando (ἐνδύσασθαι) l'uomo nuovo (sintatticamente i vv. 20-24 sono unico periodo: 20-21 confluiscono in 22-24; l'apprendere Cristo si concretizza con il deporre l'uomo vecchio indossando il nuovo)³⁷. Qui si incrociano due campi semantici in cui talora il processo mimetico viene associato: il campo

³⁵ J.N. ALETTI, *Éphésiens*, 9: «La manière de penser et de vivre des païens va servir de contre-modèle».

³⁶ A favore del riconoscimento della *mimesis* in questi vv. cf A. PITTA - F. FILANNINO, *L'officina del Nuovo Testamento. Retorica e stilistica* (= Guida alla Bibbia), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2024, 242.

³⁷ La metafora dell'indumento (cf ἐνδύω) è utilizzata da Paolo in argomentazioni in cui è presente il fenomeno mimetico (cf, ad es., Rm 13,14): cf A. PITTA, «Human Mimesis», 230-234. J.H. KIM, *The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus* (= Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 268), Mark Goodacre, London-New York (NY) 2004, 180: «The metaphor seems to signify that as a garment almost constantly encloses its wearer, so Christ should always be like the believers' garment. In other words, the *believers should always be Christ-like people*, by being united with Christ» (il corsivo è mio).

dell'apprendimento e quello dell'abbigliamento (cf in seguito l'armatura di Dio in 6,10-20).

Si potrebbe, quindi, esemplificare l'andamento del pensiero nella seguente modalità:

- non comportatevi come i pagani (4,17-31[32])
 - condotta riprovevole (4,18-19)
 - avete imparato Cristo (4,20-21) e antitesi uomo vecchio/uomo nuovo (4,22-24)
 - condotta esemplare (4,25-31)
- imitate Dio, comportandovi come Cristo ([4,32] 5,1-6,20)
 - condotta riprovevole (5,3-7)
 - antitesi tenebra/luce (5,8-14)
 - condotta esemplare (5,15-20).

Ben sapendo che ogni schematizzazione corre il rischio di ingabbiare un po' il testo, laddove si distingue tra "condotta riprovevole" e "condotta esemplare" non si vuole intendere che nella prima siano elencati atteggiamenti unicamente negativi e che nella seconda soltanto atteggiamenti positivi. L'autore, infatti, non adotta un linguaggio rigido e in alcuni casi fa uso di espressioni positive mentre rimprovera alcuni comportamenti e utilizza qualche espressione negativa mentre incoraggia ad assumere condotte esemplari.

Sembra, comunque, che si possa intuire una sorta di prevalenza del processo antimimetico in 4,17-31 e, al contrario, una sorta di prevalenza del processo mimetico in 5,1-6,20.

Infatti, l'autore dà l'avvio a un ragionamento in cui sconsiglia i credenti a non comportarsi come i pagani nei loro ragionamenti vani (v. 17), accecati nella loro mente, estranei alla vita di Dio, ignoranti, duri di cuore, insensibili, dissoluti, insaziabili e impuri (vv. 18-19). Essi, infatti, avendo imparato Cristo e istruiti secondo la verità che è in lui (vv. 20-21), stanno abbandonando la condotta di un tempo, assumendo un nuovo stile di vita (uomo vecchio/uomo nuovo, vv. 22-24), il quale li abilita a rigettare: la menzogna (v. 25), l'ira (v. 26), le insidie del diavolo (v. 27), il furto (v. 28), le parole cattive (v. 29), la possibilità di rattristare lo Spirito (v. 30), le varie forme di cattiveria (v. 31). Come si può notare, la prevalenza in queste formulazioni è data agli atteggiamenti negativi da superare, quasi a dire: «un tempo la vostra condotta era simile a quella dei pagani, dalla quale ora dovete prendere le distanze; i pagani non imitateli più!». Si dà

l'avvio, così, ad un processo prevalentemente antimimetico, pur offrendo anche alcuni elementi mimetici (i vv. 20-24: l'aver imparato Cristo e avere indossato l'uomo nuovo). In alcuni passaggi, poi, si offrono pure motivazioni positive per rigettare la condotta riprovevole di un tempo: «Perché siamo membra gli uni degli altri» (v. 25b); «Operando il bene... per condividere con chi è nel bisogno» (v. 28); «Parole buone... per un'opportuna edificazione» (v. 29).

Poi, in 4,32 sopraggiunge l'ingiunzione circa un perdono da riservare agli altri, motivata proprio sull'agire stesso di Dio («Come Dio ha perdonato a voi»). Tale ingiunzione, alla quale va riconosciuto valore mimetico, introduce l'esortazione esplicita alla *mimesis* della condotta stessa di Dio stesso.

Dunque, in 4,32-5,1 la tonalità sembra cambiare. Infatti, nel prosieguo, pur presentandosi ancora affermazioni che raccomandano una presa di distanza dalla condotta riprovevole dei pagani (vv. 3-7)³⁸, preponderante è il campo semantico dell'antitesi luce/tenebra. I cristiani sono già luce nel Signore e devono comportarsi di conseguenza (v. 8), sottraendosi alle opere infruttuose delle tenebre (vv. 11.13-14). La prevalenza è data agli atteggiamenti che realizzano l'imitazione di Dio con l'assunzione dell'amore oblativo di Cristo (5,1-2): vivere il nuovo *status* di figli della luce (vv. 8-14), comportarsi da persone sagge (v. 15), capaci di fare buon uso del tempo (v. 16) e di comprendere la volontà di Dio (v. 17), ricolme di Spirito santo (v. 18) e dedite alla preghiera e al rendimento di grazie (vv. 19-20). Affiorano anche qui elementi di carattere negativo: «Di quanto viene fatto in segreto è vergognoso parlarne» (v. 12); «I giorni sono cattivi» (v. 16).

In ogni caso, qui, il processo avviato è prevalentemente mimetico: si tratta di assumere i comportamenti positivi menzionati, che possono essere compresi come l'illustrazione concreta di come si debba diventare imitatori di Dio adottando la condotta di Cristo.

Ora, quest'ultima affermazione merita qualche considerazione in più. In precedenza si è ricordato come l'imitazione di Dio risulti iperbolica, perché sostanzialmente impossibile: Dio è l'irraggiungibile per antonomasia, come sarebbe possibile eguagliarne la condotta? Presto detto: si

³⁸ All'interno di questi versetti in negativo si trovano due espressioni in positivo, a riprova della non rigidità del linguaggio adottato: «Di fornicazione e di ogni specie di impurità o di cupidigia neppure si parli fra voi – *come deve essere tra santi* – né di volgarità, insulsaggini, trivialità, che sono cose sconvenienti. *Piuttosto rendete grazie!*» (vv. 3-5).

diviene imitatori di Dio perdonando e amando come Cristo ha amato e assumendo il comportamento descritto. La *mimesis* di Dio da parte dei credenti esce dalla impossibilità sostanziandosi in una condotta cristologicamente connotata: il dono di sè. Notiamo, dunque, il procedimento concettuale dell'autore: dapprima egli illustra l'ideale altissimo (diventate imitatori di Dio) e immediatamente ne offre l'*exemplum* concreto (come Cristo ha amato). Va da sé, certo, che anche l'amore di Cristo rimane per molti versi irraggiungibile, ma la sezione affronta precisamente questa difficoltà mostrando come questo ideale si concretizzi in alcuni atteggiamenti precisi (appunto il prosiegua della parènesi). Che si tratti di un processo, poi, lo dimostra il fatto che la mimesi non si realizza una volta per sempre, perché si palesa piuttosto in diverse scelte concrete, e poi per il fatto che il processo antimimetico da una parte e quello mimetico dall'altra non sono uno successivo all'altro, ma di fatto possono convivere a lungo tra loro. Questo spiega ulteriormente il motivo per cui il registro linguistico non sia rigidamente impostato, per cui nella parte antimimetica possano esserci asserzioni di sapore mimetico e, viceversa, in quella mimetica elementi di tono antimimetico (come già sottolineato). Inoltre, se da parte del credente la *mimesis* si realizza in un continuo cammino di progressione mai ultimamente compiuto, da parte di Dio essa si fonda su un dono irrevocabile: i credenti sono figli ἀγαπητά. La *mimesis* di Dio è resa possibile perché l'ἀγάπη divina è loro donata³⁹. Si deve amare, infatti, come/perché (καθὼς καὶ) Cristo ci ha amati⁴⁰. In questo senso il fenomeno mimetico non si presenta solo come una semplice copia del modello, un mero tentativo di trasporre alcune qualità da un soggetto all'altro⁴¹, ma si propone come un'opportunità voluta da Dio e abbracciata dai credenti di essere figli amati in grado a loro volta di amare.

In 5,1 la distanza esistente tra Dio e l'uomo è mantenuta, e perciò non si può assolutamente trattare di imitazione con la quale si cerchi di diventare simili o eguali al modello. Prendere Dio a modello significa, in questo contesto,

³⁹ Cf G. SELLIN, *Studien zu Paulus*, 242-243.

⁴⁰ La dimensione del dono è palese fin dall'inizio: «Ci ha benedetti, ci ha scelti..., per essere figli adottivi» (1,3-4); «Per grazia siete salvati [...], per grazia siete salvi» (2,5.8).

⁴¹ A. PITTA, «Mimesi delle differenze», 369: «la mimesi [va compresa] non come statica copia dell'originale, bensì come dinamica ripresentazione, rappresentazione e riproduzione di Cristo e/o del vangelo nella comunità di Filippi». Queste osservazioni, relative a Fil, calzano a pennello anche per Ef.

ricordarsi sempre che in quanto figli suoi si vive interamente del suo amore e del suo perdono⁴².

L'imitazione, dunque, non va intesa solo come iniziativa del singolo credente nei confronti di Cristo (e ultimamente di Dio stesso), ma, soprattutto, come movimento di Dio e di Cristo verso il credente, il quale viene così associato alla modalità cristologica di amare; in questo senso «l'*exemplum Christi* genera la mimesi della dinamica da lui vissuta»⁴³. L'imitazione deriva dall'esemplarità di Cristo, senza la quale l'*imitatio Dei* sarebbe probabilmente impossibile. In questo senso, la possibilità di imitare Dio non trova il suo fondamento ultimo a livello ontologico, ma a livello storico-salvifico.

Si tratta, ora, di chiederci se la dinamica mimetica affiori pure nel prosieguo della parenesi, vale a dire nei codici domestici (5,21–6,9) e nella *panoplia* (l'armatura di Dio: 6,10–20).

VII. *MIMESIS* IN 5,21–6,9 E IN 6,10–20?

Se l'esemplarità di Cristo appare più volte nel corso della parenesi (cf 4,20–21.32; 5,2), essa ricompare esplicitamente in 5,25.29, in cui l'*exemplum Christi* è indicato ai mariti come il modello da seguire nell'amore verso le proprie mogli:

Voi, mariti, amate le vostre mogli,
come anche (καθὼς καὶ) Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei (5,25).

Nessuno ha mai odiato⁴⁴ la propria carne, anzi la nutre e la cura,
come anche (καθὼς καὶ) Cristo fa con la Chiesa (5,29).

Nell'illustrare il rapporto marito-moglie, l'autore indica l'amore cristologico come il vertice cui i mariti debbono ispirarsi⁴⁵. È evidente che si tratta di un fenomeno mimetico, perché essi vengono introdotti in un

⁴² W. MICHAELIS, «μυέομαι», 259.

⁴³ Questa affermazione, relativa a 2 Cor 8, è condivisibile per Ef 5: cf V. IPPOLITO, «Mimesi ed esemplarità umana in 2 Cor 8,1–15», *Rivista Biblica*, 67 (2019) 401–418: 411.

⁴⁴ «Non odiare» è una litote: significa «amare». Ulteriore conferma del legame concettuale tra il v. 25 e il v. 29.

⁴⁵ Per le questioni relative alla correlazione tra Cristo/Chiesa e marito/moglie, cf A. MARTIN, «I codici domestici (Col 3,18–4,1; Ef 5,21–6,9). Alcuni tratti di originalità del cristianesimo delle origini in un contesto patriarcale», in *Per una Chiesa in costruzione*.

processo costante di donazione di sé fino addirittura a dare la vita per le mogli, precisamente come ha fatto Cristo nei confronti della sua Chiesa.

In 5,25, poi, c'è anche la ripresa dei medesimi verbi *agapáō* e *paradídōmi* (associati in endiadi), che indicano, appunto, l'amore oblativo di Cristo sulla croce, anticipato in 5,2:

... come anche Cristo *ci ha amato e ha dato se stesso per noi*
(ἡγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν) (5,2).

... come anche Cristo *ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei*
(ἡγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς) (5,25).

Come si può facilmente notare, l'espressione di 5,25 è un calco di 5,2, con la sola variante dei termini «noi» e «Chiesa», che vanno intesi come sinonimi. Dunque, le ingiunzioni ai mariti possono (e debbono) essere così comprese come una concretizzazione del principio mimetico presentato in 5,2. Sorge immediatamente un'osservazione: nel processo mimetico sono coinvolti esclusivamente i mariti, mentre le mogli ne sembrerebbero escluse. Questo è senz'altro vero. In forma esplicita, solo ai mariti è chiesto di imitare Cristo; infatti, soltanto 5,25 riprende pedissequamente 5,2.

Ciononostante, tutta la pericope di 5,22-33 è interamente attraversata dal rinvio continuo del rapporto marito-moglie al rapporto Cristo-Chiesa: la ripetizione delle congiunzioni comparative ὥς, οὕτως, καθώς, che compaiono complessivamente ben sette volte⁴⁶, indica un reiterato confronto tra i due rapporti, facendo sì che quello tra coniugi debba modellarsi su quello cristo-ecclesiologico. In altre parole, le frasi che ribadiscono la necessità per i coniugi di uguagliare la loro relazione a quella tra Cristo e la Chiesa – fatta salva l'evidente differenza tra i due tipi di rapporto – si presentano come una continua variazione su una medesima dinamica: quella della *mimesis*. Parafrasando, si potrebbe dire che l'autore stia ripetendo continuamente lo stesso concetto: «Cari coniugi, *imitate* nella vostra vita di coppia il rapporto che c'è tra Cristo e la Chiesa». Una conferma di tale impostazione mimetica viene anche dall'enigmatica frase «Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa» (v. 32), a pro-

Le lettere di Paolo. Seminario per studiosi e docenti di Sacra Scrittura, Roma, 24-28 gennaio 2022, Gregorian Biblical Press, Roma 2022, 201-212.

⁴⁶ Cf A. MARTIN, *La tipologia adamica nella lettera agli Efesini* (= *Analecta Biblica* 159), Pontificio Istituto Biblico, Roma 2005, 268-269.

posito di Gn 2,24: il rapporto esemplare dell'unica carne, riferito ai progenitori e riguardante marito-moglie, può essere detto anche della relazione cristo-ecclesiologica⁴⁷. Dunque, rispetto a 5,2, l'istanza mimetica evolve, ponendosi non più come *mimesis* che i singoli credenti devono vivere nei confronti di Dio, ma come imitazione che i mariti devono vivere in rapporto a Cristo e che la coppia marito-moglie deve attuare nei confronti della relazione tra Cristo e la Chiesa.

Nel prosieguito dei codici domestici – ovvero nelle indicazioni indirizzate ai figli (6,1-3), ai padri (6,4), agli schiavi (6,5-8) e, infine, ai padroni (6,9) –, non affiorano attestazioni esplicite del fenomeno mimetico, anche se ognuna di esse è comunque accompagnata da un esplicito rinvio cristologico. Ogni ingiunzione, infatti, è motivata dal riferimento a Cristo: «Figli, obbedite ai vostri genitori *nel Signore*» (6,1); «Voi, padri... fateli crescere nella disciplina e negli insegnamenti *del Signore*» (6,4); «Schiavi, obbedite ai vostri padroni... *come a Cristo, ... come servi di Cristo, ... come chi serve il Signore*» (6,5-7); «Voi, padroni, comportatevi allo stesso modo verso di loro..., sapendo che il *Signore*, loro e vostro, è nei cieli e in lui non vi è preferenza di persone» (6,9). In questi passaggi, dunque, la dinamica mimetica non compare; anche se il nesso immediato a Cristo è reiterato con assoluta costanza in ciascuna delle raccomandazioni.

Si approda, così, all'esortazione ad indossare l'armatura di Dio, descritta dettagliatamente in tutti i suoi componenti (6,10-17). Solitamente nei commenti essa viene – giustamente – definita come una metafora militare⁴⁸, e via via si offre la spiegazione puntuale di ogni singolo elemento: «la corazza significa..., il calzari significano..., lo scudo significa..., l'elmo significa..., la spada significa...». In questo modo l'armatura viene “smontata” e i singoli pezzi indicano, uno ad uno, le diverse virtù o atteggiamenti che si debbono tenere nella battaglia contro le forze del male. In questo modo, però, il rischio è che l'attenzione sia tutta e unicamente concentrata sul valore metaforico dei singoli dettagli, “spezzettando” quasi la metafora e svigorendone il valore. Come in un *puzzle*: le tessere vanno identificate singolarmente, certo, ma poi debbono necessariamente comporsi in

⁴⁷ Circa la questione della correlazione tipologica dei rapporti marito-moglie/Cristo-Chiesa/Adamo-Eva, cf A. MARTIN, *Tipologia adamica*, 307-326. A. PITTA, «Human Mimesis», 225-227, ricorda il fenomeno tipologico del rapporto di somiglianza/dissomiglianza tra Cristo e Adamo precisamente nel contesto del processo mimetico.

⁴⁸ Cf A. PITTA - F. FILANNINO, *Officina*, 234.

un quadro unico. La *panoplia*, infatti, trasmette un forte messaggio unitario. L'immagine, cioè, non va capita soltanto decodificando il senso dei componenti dell'armatura considerati ad uno ad uno, ma cogliendone la carica unitaria complessiva. Infatti, la dimensione fondamentale di questo rivestimento militare è che *appartiene a Dio*. Per affrontare uno scontro con avversari trascendenti, ci si deve attrezzare con un'armatura di natura trascendente. E indossare l'abbigliamento di un'altra persona è una modalità immediata per poterne *imitare* il comportamento.

L'episodio della consegna che Gionata fa del suo equipaggiamento a Davide è eloquente: è come se tra i due si fosse realizzata una successione politica. Gionata, infatti, cede all'amico la discendenza regale.

Gionata si tolse il *mantello* che indossava e lo diede a Davide e vi aggiunse i suoi *abiti*, la sua *spada*, il suo *arco* e la *cintura*. Davide riusciva in tutti gli incarichi che Saul gli affidava, così che Saul lo pose al comando dei guerrieri ed era gradito a tutto il popolo e anche ai ministri di Saul (1Sam 18,4-5).

Non si deve dimenticare, poi, che nel teatro greco, uno dei modi più semplici e accessibili per imitare un personaggio era quello di indossarne gli indumenti (cf lo «stratagemma», il *μηχάνημα*)⁴⁹. Ogni costume abilitava il singolo attore ad assumere l'identità del personaggio, in qualche modo "trasformandolo" nel personaggio rappresentato⁵⁰. Certamente l'impersonificazione dei vari personaggi era data dal tipo di maschera indossata e dalla modulazione della voce, ma anche l'abbigliamento svolgeva un ruolo di non secondaria importanza. Sempre restando in ambito greco, ma uscendo dall'ambito teatrale ed entrando in quello tragediografico, incontriamo un esempio che fa al caso nostro. Si tratta del momento in cui Patroclo decide di sostituire Achille nello scontro con i troiani e ne indossa l'armatura. Eccone la descrizione:

⁴⁹ P. INGROSSO, «*Mechanema* e travestimento dal *Telefo* di Euripide agli *Acarnesi* di Aristofane», *Prometheus* 46 (2020) 60-89: 60: «Il costume, e ciò che esso rappresenta, l'impersonificazione, ossia l'atto per cui un attore *fin*ge di essere un personaggio del dramma, sono gli elementi base già del teatro greco. Ed è proprio sull'identità dei personaggi e sui costumi indossati che si fonda, e trova le sue molteplici possibilità di creazione e realizzazione, l'intrigo sulla scena: il *mechanema*, lo stratagemma».

⁵⁰ Circa l'importanza degli abiti, dei travestimenti e degli oggetti che permettevano di riconoscere il personaggio rappresentato, cf H.C. BALDRY, *I greci a teatro. Spettacolo e forme della tragedia*, Editori Laterza, Roma-Bari 1984, 84.

Patroclo s'armava di bronzo splendente. Per prima cosa intorno alle gambe si mise le *gambiere* belle, allacciate con fibbie d'argento; poi s'infilava sul petto la *corazza* decorata, risplendente, dell'Eacide veloce. Si mise a tracolla la *spada*, fregiata di borchie d'argento, tutta di bronzo, e quindi lo *scudo*, grande e pesante; sulla testa vigorosa mise l'*elmo* ben lavorato, con criniera di cavallo; e paurosamente la cresta ondeggiava sull'elmo. Prese infine due *lance* robuste, adatte al suo pugno⁵¹.

L'inganno riesce alla perfezione, perché i troiani credono che sia lo stesso Achille a condurre la battaglia. Tuttavia, nonostante il raggiro, è come se l'aver indossato la divisa da combattimento del semidio avesse sorprendentemente infuso in Patroclo la forza stessa di Achille, riuscendo ad istillare nell'esercito avversario l'identico panico che esso provava trovandosi davanti all'invincibile eroe⁵². Dunque, indossare l'armatura altrui non si riduce ad un semplice travestimento, ma permette di ricevere il coraggio e il vigore del legittimo proprietario. In questo caso la *mimesis* è senz'altro finalizzata al raggiro dei nemici, ma si risolve pure in una infusione inaspettata di energia per Patroclo⁵³.

Similmente si può ritenere per la *panoplia* divina: la comprensione di Ef 6,10-20 non può ridursi solamente ad un elenco di comportamenti virtuosi da attuare; altrimenti, sarebbe bastato stilare una lista di atteggiamenti, senza scomodare l'abbigliamento da guerra: «siate giusti, sinceri, zelanti nella predicazione, capaci di discernimento, fedeli al Vangelo». Invece, mettendo in campo la necessità di indossare nientemeno che l'armatura di Dio, l'autore vuole assimilare la condotta dei credenti a quella stessa di Dio. Nella Scrittura, infatti, più volte Dio è descritto come un prode combattente al fianco del suo popolo («Il Signore è un guerriero», Es 15,3), che indossa una armatura propria⁵⁴:

⁵¹ Omero, *Iliade*, G. CERRI - A. GOSTOLI (edd.), Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1996, 839-841.

⁵² Nella sua versione romanzata dell'Iliade, M. MILLER, *La canzone di Achille*, Sonzogno, Milano 2013, pone sulle labbra di Patroclo questa osservazione: «Forse era l'armatura che mi stava modellando» (330).

⁵³ Cf A. MARTIN, «La divisa da combattimento del cristiano: "Indossate l'armatura di Dio per poter resistere alle insidie del diavolo" (Ef 6,10-20)», *Parola, Spirito e Vita* 87 (2023) 137-151.

⁵⁴ «Egli si è rivestito di giustizia come di una corazza, e sul suo capo ha posto l'elmo della salvezza» (Is 59,17); «Il Signore avanza come un prode, come un guerriero eccita

Egli prenderà per *armatura* (*panoplia*) il suo zelo e userà come *arma* il creato per punire i nemici, indosserà la giustizia come *corazza* e si metterà come *elmo* un giudizio imparziale, prenderà come *scudo* la santità invincibile, affilerà la sua collera inesorabile come *spada* e l'universo combatterà con lui contro gli insensati. Partiranno ben dirette le saette dei lampi e dalle nubi, come da un *arco* ben teso, balzeranno al bersaglio; dalla sua *fionda* saranno scagliati chicchi di grandine pieni di furore (Sap 5,17-23).

Dunque, indossare l'armatura del Guerriero divino, rende a sua volta il credente un guerriero valoroso. In questo modo quest'ultimo viene introdotto in un processo dal duplice risvolto: da una parte egli deve mettere in campo le migliori energie personali per lo scontro con le forze del male e dall'altra – contemporaneamente – riceve l'unica forza che può sbaragliarle, quella di Dio. Indossandone l'abbigliamento, dunque, il credente gli viene via via reso più simile. Per il carattere molto dinamico di 6,10-20 e per il suo valore evocativo e coinvolgente a livello emozionale, a ragione può essergli riconosciuto pure il ruolo di *epilogo* e di *peroratio* finale della parte esortativa della lettera⁵⁵. Risulta molto difficile, quindi, affermare l'assoluta estraneità dei vv. 10-17 rispetto ad una dinamica mimetica.

VIII. PER UNA VISIONE D'INSIEME

Giunti a questo punto, è possibile rispondere alla domanda di avvio del presente contributo: che ruolo svolgono i vv. [4,32] 5,1-2, in cui esplicitamente si chiede di imitare Dio, nella parenesi di Ef? In particolare, il fenomeno mimetico in che modo si presenta e come influenza questa parte della lettera?

Innanzitutto, si è osservato come 4,17-31 mostri un andamento in cui sono soprattutto presenti indicazioni dipendenti dall'esortazione iniziale «non comportatevi più come i pagani» (4,17), anche se motivate pure da elementi dal chiaro sapore mimetico (l'aver imparato Cristo, smettendo l'uomo vecchio e indossando l'uomo nuovo: 4,20-24). Si è rilevato, dunque, come questa sezione si presenti con una tonalità prevalentemente antimimetica: la condotta *non deve* imitare quella dei pagani. In 5,1, poi si presenta un'esortazione contraria: la condotta *deve* riprodurre quella

il suo ardore; urla e lancia il grido di guerra, si mostra valoroso contro i suoi nemici» (Is 42,13).

⁵⁵ Così S. ROMANELLO, *Efesini*, 221.

di Dio stesso. Quest'ultima affermazione di principio è preceduta dalla esortazione a perdonare come Dio (4,32) ed è seguita dall'esortazione ad amare come Cristo (5,2).

Il processo mimetico si ripresenta successivamente, con alcune varianti, nelle esortazioni riservate ai coniugi: innanzitutto ai mariti è richiesto di comportarsi esattamente come Cristo (5,25-29) e, poi, si chiede che il rapporto marito-moglie si configuri a quello tra Cristo e la Chiesa (5,22-33). Infine, nella conclusione della parenesi, con l'immagine della *panoplia* (6,10-20) viene indicata al credente la possibilità di imitare Dio stesso, indossandone l'armatura.

Come si può notare, la *mimesis* non si presenta in modo uniforme e sistematico e potrebbe essere definita come un fenomeno carsico, che affiora in alcuni passaggi e scompare totalmente in altri; non è affatto onnicomprensivo. Ciononostante, il processo mimetico mette in luce alcune dinamiche argomentative che permettono di intuire l'impostazione seguente:

introduzione teologico-ecclesiologica alla parenesi (4,1-16),

parte prevalentemente antimimetica: non comportatevi come i pagani (4,17-31),
condotta riprovevole (4,18-19),
avete imparato Cristo (4,20-21) e antitesi uomo vecchio/uomo nuovo (4,22-24),
condotta esemplare (4,25-31),

parte prevalentemente mimetica: imitate Dio, comportandovi come Cristo ([4,32] 5,1-6,20),
condotta riprovevole (5,3-7),
antitesi tenebra/luce (5,8-14),
condotta esemplare (5,15-20),
codici domestici (5,21-6,9),
armatura di Dio (6,10-20).

Si potrebbe, a questo punto, tentare uno sguardo sintetico sulla dinamica mimetica in Ef a partire soprattutto dai tre passaggi più significativi al riguardo⁵⁶. In Ef la mimesi sembra presentarsi in un contesto evidentemente contrassegnato dai legami familiari (nel rapporto padre-figlio il

⁵⁶ A. PITTA - F. FILANNINO, *Officina*, 244-245 ricordano che gli ambiti della mimesi sono le relazioni umane e la rappresentazione artistica.

genitore viene proposto come figura da imitare)⁵⁷. La locuzione esplicita al riguardo richiama immediatamente il rapporto di figliolanza che connota i credenti: essi debbono imitare Dio in quanto *figli amati* (5,1). Questa relazione padre-figli amati era già stata affermata in precedenza dall'autore: «Figli adottivi» (lett: υιοθεσία; 1,5); «Familiari di Dio» (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ; 2,19). Il fenomeno mimetico poi si ripresenta in ambito familiare anche in 5,22-33, anche se declinato in modo alquanto diverso: la relazione marito-moglie deve imitare quella Cristo-Chiesa.

Certamente resta centrale la funzione traente del modello (*l'exemplum Christi*), il quale non è semplicemente un *analogatum* da ammirare (o, come nel caso dell'azione mimetica teatrale, un personaggio da interpretare), ma si offre come la fonte del dono: è lui che ha amato gli uomini, dando tutto se stesso per loro, abilitandoli così alla medesima capacità di amare. In questo modo, l'imitazione di Dio (5,1) non è solo un traguardo altissimo da raggiungere, ma in Cristo diviene una realtà da esperire e da assimilare. Così, l'itinerario mimetico in Ef non può essere compreso come un goffo tentativo di scimmiettare Dio, cercando di simulare ciò che, in definitiva, rimane irraggiungibile (in fondo, anche *l'exemplum* rimane inarrivabile: chi può dire di riuscire ad amare come Cristo?). Se gli uomini non fossero «figli amati» da Dio (5,1) e oggetto dell'amore di Cristo che ha «consegnato se stesso» per loro (5,2), la *mimesis* in Ef sarebbe illusoria⁵⁸.

La centralità della figura di Cristo si presenta anche in 4,20-24, in cui la dinamica mimetica si presenta a partire da un duplice sfondo: quello di tipo prettamente scolastico (la lezione che si deve *imparare* è Cristo stesso, «in cui» si è *istruiti*) e quello della metafora dell'indumento (cf ἐνδύω in 4,24 e 6,11), in seguito ripresa e fortemente ampliata nelle considerazioni relative all'armatura di Dio (6,10-20). In quest'ultimo passo, invece, il *background* più immediato sembrerebbe quello artistico-teatrale: indossare l'abito altrui permette di «appropriarsi» del personaggio.

In ogni caso, al di là della eterogeneità dello sfondo di partenza e del modo differente di ripresentarsi nei diversi contesti suddetti, la dinamica

⁵⁷ Cf L.H. COHICK, *Ephesians*, 306-307.

⁵⁸ Sono condivisibili per Ef le considerazioni di A. PITTA, «Mimesi delle differenze», 367, riferite a Fil: «È l'essere in Cristo che produce la mimesi umana e non il contrario. In questione non è un'etica illustrata dalla mimesi, né una soteriologia senza mimesi, bensì la mimesi in quanto espressione soteriologica che, in modo naturale, produce lo stesso φρονεῖν di Cristo Gesù».

mimetica non si articola a partire da un fondamento cosmologico-metafisico (come per il neoplatonismo), ma si basa su un evidente presupposto storico-salvifico.

Individuando, dunque, un andamento argomentativo sostenuto anche dalla prospettiva dell'itinerario mimetico, diversi elementi metaforici, teologici e parenetici, che di primo acchito potevano sembrare un po' scollegati tra loro, ne ricevono probabilmente una maggiore coesione argomentativa.

11 giugno 2025

