

LA PARTECIPAZIONE in alcuni dei COMMENTI ESEGETICI (NT) di SAN TOMMASO

Essendo la *partecipazione* il tema scelto di queste giornate tomistiche, dove l'abbiamo visto esposto in diverse opere filosofiche e sistematiche di Tommaso di Aquino, ci è sembrato opportuno riferire alcuni passi dove quest'argomento ricorre anche in alcuni dei commenti esegetici dell'Angelico, in particolare il *commento sul vangelo di Giovanni* e il *commento all'epistola ai Romani*.

1. Introduzione

Ricordiamo innanzitutto che il termine *partecipazione* indica, secondo la tradizione platonica (dove il termine viene preso), il "rapporto fondamentale di struttura e di dipendenza nella dialettica dei molti all'Uno e dai diversi all'Identico, e nella filosofia cristiana, la dipendenza totale della creatura al Creatore: il termine di partecipazione ha avuto vasta diffusione nella speculazione patristica e medievale".¹

Platone aveva incorporato la conclusione di Socrate dicendo che doveva esserci un fondamento della virtù che fosse immutabile, uno, semplice e che abbia il carattere di un universale in sé. Platone chiamò 'Idea' quest'universale e pose tutte le cose sensibili fuori spiegando che avevano un rapporto con l'universale mediante la *partecipazione (méthexis)*², pur se non si preoccupò di spiegare cosa sia tale partecipazione. A questa partecipazione platonica, che si risolveva nell'imitazione e nella trascendenza, Aristotele oppose l'immanenza della forma nelle cose sensibili (hanno in sé la loro forma) e la *causalità* del singolo nel divenire della natura.

San Tommaso ha afferrato fin da principio il significato dell'opposizione di Platone e Aristotele e capì che era necessario un superamento, elaborando una propria nozione di partecipazione che presenta un concetto tutto nuovo, il concetto di *esse* come «*actus essendi*» (e non *existentia* dell'agostinismo e razionalismo). È dall'interno dello *esse* come atto primo fondante che l'Aquinate sviluppa la propria nozione di partecipazione e perciò l'intera sua concezione metafisica.³

Fatta quest'introduzione che giudicavamo molto utile, affrontiamo ora la ricorrenza del termine partecipazione in alcuni passaggi dei commenti di San Tommaso di Aquino.

¹ C. Fabro, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, in C. Fabro, *Esegesi Tomistica* (Opere Complete 23; EDIVI, Segni 2017), 411.

² I pitagorici avevano invece parlato di *imitazione (mimēsis)*.

³ Cfr. C. Fabro, *Elementi per una dottrina*, 419.

2. L'arrivo alla conoscenza di Dio tramite la partecipazione dal creato

Nel prologo al *Commento sul Vangelo di San Giovanni*, propriamente nell'introduzione o prefazio⁴, Tommaso di Aquino sviluppa le vie della conoscenza di Dio attraverso certe strade che il padre Fabro dà in chiamare 'modi', per differenziarli di quelle tradizionali 'vie' sviluppate nella *Somma Teologica*, pur se questi modi costituiscono una combinazione o una più semplice riformulazione di quelle della *Summa Teologica*.⁵

I quattro modi qui sviluppati sono: a) della *potenza o causalità divina (ex auctoritate)*, chiamato da Tommaso "il procedimento più efficace";⁶ b) sull'*eternità (ex aeternitate)*; c) della *dignità o eccellenza (ex dignitate)*; d) dell'*infinitudine o incomprendibilità della verità (ex incomprehensibilitate veritatis)*. Di questi quattro, il modo che riprende in pieno la IV via della *Somma* è quello chiamato «*ex dignitate*», dove si mette in gioco la nozione di partecipazione.

«Alcuni poi giunsero alla conoscenza di Dio argomentando dalla sua *dignità o eccellenza*: e questi sono i platonici. Essi notarono infatti che tutto ciò che esiste per partecipazione si richiama a una realtà prima e suprema che esiste come tale per essenza: tutti i corpi, infuocati per partecipazione, si richiamano al fuoco che è tale per essenza. Ora, dato che tutte le *cose esistono per partecipazione dell'essere*, e sono quindi *enti per partecipazione*, deve esserci al sommo di tutte le cose un ente che sia l'essere per essenza, la cui essenza cioè sia l'essere stesso. E questo essere è Dio, causa *efficientissima, degnissima e perfettissima* di tutta la realtà, da cui tutti gli altri esseri esistenti partecipano l'essere. Tale eccellenza viene espressa nel testo con le parole: "sopra un trono eccelso ed elevato" (Is 6, 1.3); il quale trono, secondo Dionigi, sta a indicare la natura divina⁷; e vi accennano anche le parole del Salmo (112, 4): "Eccelso su tutte le genti è il Signore"». ⁸

Il p. Fabro nota il ricorso all'analogia aristotelica del calore, e che per la prima volta si esprime un richiamo esplicito alla nozione di partecipazione della IV via, con una maggiore consistenza teoretica che non nella sua più nota formulazione della *Somma Teologica* (supponendo ormai conosciuta questa formulazione). Il richiamo biblico si basa sull'autorità del grande Dionigi. Fa notare anche il Fabro che la classica *quarta via* tomista per la dimostrazione dell'esistenza di Dio (secondo l'ordine della *Somma Teologica*) viene qui interpretata mediante la nozione di partecipazione, non costituendo dunque 'una' delle vie o uno dei modi invocati per la dimostrazione dell'esistenza di Dio ma esprimendo la *formula radicale della creatura come tale*, sia per mostrare la dipendenza della

⁴ Cfr. Tommaso Aquino, *In evangelium Ioannis expositio* (Italiano: *Commento al Vangelo di San Giovanni*; ed. Città Nuova, Roma 1992, vol. I: 37-44); ediz. Marietti [1-7].

⁵ Cfr. C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, EDIVI, Segni 2014, pp. 225-235.

⁶ "Et haec via efficacissima" (*Commento* [3]); (cfr. C. Fabro, *L'uomo*, 225).

⁷ Pseudo - Dionigi, *Coel. Hierarchiae*, c. 13, 4 (PG 3, 304).

⁸ Cfr. S. Tommaso, *Commento* [5].

creatura dal creatore, sia per mostrare l'opposizione fondamentale di struttura fra la creatura e il creatore.

Per portare avanti questo percorso, Fabro afferma che l'Aquinate si basa sui principi:

1) *L'emergenza metafisica dell'atto di essere*: Si parla (nel testo del Commento) dell'atto di essere, come primo principio attuale di tutte le creature e di tutta la realtà – compreso Dio -. L'esse è l'atto per eccellenza, attualità di qualsiasi altra forma e realtà («*ipsum esse este perfectissimus omnium: comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est ...*» (S. Th., I, q. IV, a.1 ad3). È la nozione di *esse intensivo*, propria di San Tommaso, che l'attinta dallo Pseudo Dionigi, sulla quale si articola la dialettica della partecipazione. Tutte le altre perfezioni si subordinano all'atto di esse, come sue partecipazioni.

2) *Il principio della perfezione separata*: L'atto come perfezione pura che emerge su ogni potenza è propria e unicamente *l'atto di essere*, atto di ogni forma e perfezione.⁹

3. La conoscenza della essenza divina

Un altro testo, questa volta del *commento alla lettera ai Romani*, ci illustra sulla conoscenza dell'essenza divina, che come sappiamo, resta per l'uomo molto più ignota da quello che può essere la conoscenza della sua esistenza. La necessità di conoscere l'essenza delle cose è una conseguenza logica della conoscenza dell'esistenza, come afferma nella q. 3 della *Somma Teologica*: “Conosciuta che una cosa *sia*, resta da ricercare *in che modo* questa sia (il suo *modo* di essere)”.¹⁰ Ma aggiunge: “Ma siccome di Dio non possiamo sapere che *cosa* è (*essenza*), ma piuttosto *cosa non è*, non possiamo indagare come egli sia, ma piuttosto *come non sia*”.¹¹

Questa sentenza ribadisce le tre tappe classiche per la conoscenza dell'essenza divina: Il modo nel quale questa *non è* (via *negativa*), come noi la conosciamo (via di *affermazione*), come la denominiamo (via di *eminenza*). Queste tre 'vie' le ritroviamo nel commento ai Romani nel seguente ordine:

“Si deve sapere, quindi, che qualcosa di Dio è completamente sconosciuto all'uomo in questa vita, vale a dire, *ciò che Dio è*. Da qui che anche Paolo trovò ad Atene un altare con la scritta: “*al Dio ignoto*”. E questo perché la conoscenza dell'uomo inizia dalle cose che gli sono connaturali, cioè dalle creature sensibili, che non sono proporzionate per rappresentare l'essenza divina.

L'uomo, però, a partire da creature di questo genere può conoscere Dio triplicemente, come dice Dionisio nel libro sui *Nomi Divini*:

⁹ Cfr. C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, 229-31.

¹⁰ «Cognito de aliquo *an sit*, inquirendum restat *quomodo sit*, ut sciatur de eo *quid sit*».

¹¹ «Sed quia de Deo scire non possumus *quid sit*, sed *quid non sit*, non possumus considerare de Deo *quomodo sit*, sed potius *quomodo non sit*» (S. Th., I, 3, proemium).

1 - Prima di tutto, attraverso la **causalità**: poiché tali creature sono carenti e mutevoli, è necessario ricondurle a qualche principio immobile e perfetto. E in base a ciò si sa *che Dio esiste*.

2 - In secondo luogo, a proposito dell'**eccellenza**: poiché tutte le cose non si riducono al primo principio come a causa propria e univoca, in quanto l'uomo genera l'uomo, ma come a causa comune e eccedente. E da questo si conosce che (Dio) è al di sopra di ogni cosa.¹²

3 - Terzo, per **via di negazione**: Perché se è una *causa eccedente*, nulla di ciò che si trova nelle creature può competergli, così come neppure il corpo celeste si può chiamare pesante o leggero, caldo o freddo. E secondo questo chiamiamo Dio immobile e infinito, e quant'altro viene detto in questo modo".¹³

In questo testo, il termine *partecipazione* non viene utilizzato, pur se è possibile trovare un notevole sviluppo della nozione di *causalità trascendentale*, fondata sulla partecipazione. Ciononostante, un po' più avanti troveremo il termine in riferimento ai concetti già anteriormente esposti, nel commentare il seguente testo della lettera ai Romani, con il quale si afferma che è possibile conoscere Dio dalla ragione naturale a partire dalle cose create: "*Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute*" (Rom 1, 20).

"Il terzo attributo che si dice di conoscere è la **divinità**, alla quale appartiene la conoscenza di Dio come fine ultimo, verso il quale tutte le cose tendono. Il bene divino, infatti, si chiama bene comune che è condiviso da tutti; per questo si dice **divinità**, che significa *partecipazione*, piuttosto che **deità**, che significa *l'essenza di Dio* (...) Ora, questi tre sono collegati ai tre modi di conoscere menzionati sopra. Perché le **cose invisibili** di Dio sono conosciute per via della *negazione*; il suo **eterno potere**, per via di *causalità*; la **divinità**, per la sua *eccellenza*".¹⁴

4. La partecipazione del Verbo come sapienza, luce e vita

Nel *commento al vangelo di Giovanni* San Tommaso mostrerà ancora altri testi dove entra in gioco questa nozione metafisica di partecipazione, in ambiti e livelli diversi. Tutti sembrano fondarsi sulla caratteristica essenziale delle creature di essere riflessi o 'immagini' ('partecipazioni') del Verbo (*Logos*), ed essere state fatte e create da Lui (propriamente: *ad imaginem sua*).

1 – La partecipazione del Verbo:

Nell'analisi della prima frase del Prologo: "*In principio era il Verbo*" (Gv 1, 1), l'Aquinate si interroga cosa si intende per *Verbo* e perché viene applicato a Dio: "Per *verbo* o *parola* si intende

¹² Quella che viene chiamata *causalità trascendentale* e che San Tommaso presuppone già dimostrata.

¹³ Cfr. Tommaso di Aquino, *Expositio et lectura super epístola Romani*, I, vv. 16- 20 [114-115].

¹⁴ Cfr. Tommaso di Aquino, *Expositio super epístola Romani*, I, v. 20 [117].

il segno esterno del sentimento dell'animo, ed è proprio della Scrittura chiamare le cose simboleggiate col nome stesso del simbolo (ad esempio 1 Cor 10, 4).¹⁵ È necessario perciò, che quel dato interiore della nostra anima che viene espresso dal vocabolo esterno si chiami anch'esso *parola*, o '*verbum*' mentale (perché quanto viene espresso dalla voce esiste già interiormente nell'anima, essendone la causa). Guardandone il significato di ciò che esprimiamo con la voce riusciremo a conoscere la natura del verbo mentale. "*Pietra*", ad es., non significa la facoltà intellettuale, poiché chi la pronuncia non vuole indicare questo, né l'immagine mediante la quale si conosce, né l'atto stesso di intendere (ma l'oggetto esterno che viene simboleggiato). Si denomina perciò propriamente *verbum* o *parola* il concetto dell'intelligenza che si forma quando si conosce". E prosegue: "È chiaro quindi che in ogni essere di natura intelligente si deve ammettere l'esistenza di un *verbo mentale*, giacché è proprio che l'intelletto nel conoscere concepisca qualcosa, e questo concepimento si chiama parola interiore, o *verbo*. Perciò in ogni essere intelligente si riscontra il verbo. Esistono però tre diverse nature intelligenti: la *natura umana*, quella *angelica* e la *natura divina*. Ci sono quindi tre tipi di *verbo*, o parola interiore..." Le due primi sono causati, l'ultima non lo è ..."¹⁶

Ecco perché questo Verbo differisce in tre cose del nostro verbo mentale: il nostro prima di essere formato, *in atto*, è in formazione, *in potenza*. Invece il Verbo di Dio è sempre in atto (...) Il nostro verbo è imperfetto, il Verbo di Dio è perfettissimo (...) Il nostro verbo mentale non è della nostra stessa natura, mentre il Verbo divino ha l'identica natura di Dio.¹⁷ Da cui l'Angelico arriva alla conclusione, in un paragrafo di straordinaria bellezza, dove utilizza il termine partecipazione: "Si deve notare che sebbene siano tante le verità partecipate, c'è però una sola *verità assoluta*, che è tale *per essenza*: ed è lo stesso Essere divino per la cui verità tutte le parole vere sono vere. Allo stesso modo c'è un'unica *Sapienza assoluta*, che sta al di sopra di tutto, ed è la Sapienza divina, *partecipando* alla quale tutti i sapienti posseggono la loro sapienza.¹⁸ Allo stesso modo c'è pure un unico Verbo, o *parola assoluta*, per la cui *partecipazione* tutti quelli che hanno la parola sono in grado di parlare. E questo è il Verbo, o Parola divina, che è Verbo per se stesso, Parola al di sopra di tutte le parole".¹⁹

Questa partecipazione delle prerogative divine non si ferma alle sole funzioni: "parole, sapienza", neanche nelle sole potenze: "intelligenza", ecc., ma perché fondata sull'essere arriva a quello che le cose in se stesse sono, permettendo che, in certo senso, le creature possano essere chiamati «*dèi*» per partecipazione, come l'afferma la Scrittura stessa: "*Io ho detto: Voi siete dèi*" (Sal 81, 6).²⁰ L'Aquinate dà ragione di questa citazione della Scrittura facendo propriamente ricorso alla

¹⁵ 1Cor 10, 4: *La roccia era Cristo*. La realtà simboleggiata riceve il nome del simbolo stesso.

¹⁶ Cfr. S. Tommaso, *Commento*, (prol), lez. I [25].

¹⁷ Cfr. *Commento*, (prol), lez. I [26-28].

¹⁸ Riguardo la sapienza partecipata: "Il peccato comporta la perdita della luce della ragione e, di conseguenza, della sapienza di Dio nell'uomo, poiché tale luce è *una partecipazione della sapienza divina*" (cfr. *Ad Hebreos expositio*, I, v. 3 [39]).

¹⁹ *Commento*, [33]. Prende il quesito da Origene, *De Div. Quaest.*, q.63 [PL XL, 54].

²⁰ Disputando con gli scribi Gesù si rifà a questo Salmo: "*Disse loro Gesù: «Non è forse scritto nella vostra Legge: Io ho detto: voi siete dèi?»*" (Gv 10, 34).

nozione di partecipazione: “il Verbo è detto *Dio* in assoluto, perché è Dio per essenza, non già per partecipazione come possono esserlo gli uomini e gli angeli”.²¹

2 – *La partecipazione della vita:*

Le cose animate possiedono vita, perché hanno movimento e godono di una certa autonomia. Questa vita è anche una partecipazione della vita del Verbo. Sant’Agostino legge così il v. 4 del Prologo: “*Ciò che è stato fatto, in Lui era vita*”.²²

Commenta San Tommaso: “Le cose infatti si possono considerare in due modi: per quello che sono in se stesse e per quello che *sono nel Verbo*. Se le consideriamo per quello che sono in se stesse, allora non tutte le cose sono vita e neanche viventi; ma alcune sono prive di vita e altre vivono. La terra e pure i metalli furono fatti, ma essi non sono vita e non vivono affatto: furono fatti invece gli animali e gli uomini che in se stessi non sono la vita, però vivono. Se invece consideriamo queste creature per quello che sono nel Verbo, allora esse non solo sono viventi, ma sono *la vita*. Infatti i concetti che si trovano spiritualmente nella sapienza di Dio, mediante i quali le cose furono fatte dal Verbo, sono vita; come l’arca costruita dal falegname non ha vita, però l’idea dell’arca che l’ha preceduta nella mente dell’artefice vive in un certo modo, in quanto ha l’essere intelligibile nella mente del suo artefice. Tuttavia non è la vita stessa, perché per il fatto di essere concepita da un artista non entra a far parte della sua essenza e del suo essere. Al contrario in Dio l’intendere è anche la sua vita e la sua essenza; perciò tutto quello che si trova in Dio non soltanto vive, ma è la stessa vita, perché tutto ciò che è in lui è la sua essenza (...) Se consideriamo le cose come esistono nel Verbo, esse sono vita”.²³

E aggiunge: “Appare chiaro così che tutte le cose si dicono fatte per mezzo del Verbo in quanto il Verbo, che procede dal Padre, è Dio (...) Non si può dire che il Padre abbia fatto qualcosa senza compierlo per mezzo di Lui, perché Lui era la vita. Nei viventi che hanno la vita *per partecipazione* può accadere che la vita imperfetta preceda la vita perfetta; ma in colui che è la vita stessa, e che non solo ne partecipa, essendo vita senza restrizioni e in modo assoluto, non può esserci nessuna imperfezione. Essendo il Verbo la vita stessa, la vita in lui non fu *mai imperfetta*, ma sempre *perfetta*; perciò «*nulla è stato fatto senza di lui*», che non sia stato fatto allo stesso tempo *in Lui*”.²⁴

3 – *La partecipazione della luce del Verbo:*

Non soltanto la *vita* ma anche la *luce* del Verbo viene partecipata dalle creature razionali, in questo caso, dagli uomini in concreto. Questa luce della conoscenza intellettuale è raggiungibile per

²¹ Cfr. *Commento*, [57].

²² Cfr. Sant’Agostino, *In Io. Evangelium*, tr. 1, 16; NBA 24, 18-20.

²³ Cfr. *Commento*, [91].

²⁴ Cfr. *Commento*, [93].

qualsiasi uomo e per qualsiasi tipo di conoscenza che questi uomini impieghino: “(il Verbo) illumina ogni uomo che partecipa della vera luce da cui tutti gli uomini ricevono *per partecipazione* ogni luce di conoscenza naturale”.²⁵ Si comunica nonostante in modo più dignitoso ed eccelso in quelli più sapienti o meglio dotati: “La mente dei sapienti, come diventa luminosa *per la partecipazione* di questa luce e di questa sapienza”.²⁶ Questa luce ci permette di conoscere perfino lo stesso Verbo, almeno come fonte di quella luce nel mistero della sua infinita trascendenza: Mai infatti potremmo conoscere il Verbo e la luce stessa, senza una loro *partecipazione* che si riscontra nell'uomo, e che costituisce la parte superiore della nostra anima”.²⁷

La luce del Verbo brilla sempre ed è incancellabile, tale come afferma il testo sacro di Giovanni: “*Le tenebre non l'hanno compressa né sopraffatta*” (Gv 1,5), essendo la sola stoltezza degli uomini quella che opera di ostacolo. Ciononostante -afferma l'Angelico-, “il fatto di essere tenebroso non dipende quindi da un mancamento da parte di tale luce, giacché per quanto dipende da essa «*risplende nelle tenebre e illumina tutti*»; ma gli stolti ne restano privi, perché «*le tenebre non l'hanno compresa*», ossia non furono in grado di apprenderla, per la loro insipienza, a causa della loro superbia (...)”²⁸. Sebbene però alcune menti siano tenebrose, cioè prive del gusto e della luce della sapienza, tuttavia non sono mai così tenebrose da non partecipare almeno un poco della luce divina. Poiché quel tanto di verità che chiunque è in grado di conoscere deriva tutto da una *partecipazione* di detta luce, che splende nelle tenebre, infatti «qualsiasi verità, da chiunque sia enunciata, viene dallo Spirito Santo». ²⁹ Un'altra frase carica di significato è: “quanto c'è di sapienza e di luce negli uomini proviene loro per partecipazione del Verbo”.³⁰

4 – La partecipazione soprannaturale del Verbo:

Nell'analisi delle forme di partecipazione di cui gli uomini godono del Verbo di Dio l'Angelico non si ferma alle sole potenze u operazioni naturali dell'uomo, pur essendo questi intellettuali. Lui stesso, afferma, nel commento al Prologo del vangelo di San Giovanni, che la frase “*la vita era la luce degli uomini*” può avere un'altra spiegazione, in riferimento all'infusione della grazia con la quale siamo illuminati da Cristo, e questo si collega con il discorso precedente, perché avendo trattato della creazione del mondo fatta per mezzo del Verbo, ora tratta della redenzione della creatura razionale operata per mezzo di Cristo: “questi due doni, *luce e vita*, giungono a noi per mezzo di Cristo: la *vita* mediante *la partecipazione della grazia*: «*La grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo*» (Gv 5, 17); la *luce* mediante la conoscenza della verità e della sapienza”.³¹

²⁵ Cfr. *Commento*, [129].

²⁶ *Commento*, [103].

²⁷ *Commento*, [101] (cfr. [95]).

²⁸ Gb 36, 32s: “*Ai grandi nasconde la luce ...*”

²⁹ Cfr. Tommaso di Aquino, *Commento*, [103]. La frase ultima corrisponde all'Ambrosiaster: *Comm. in Epis, I a Cor.*, c. 12, 3 [PL, XVII, 258]. La spiegazione è anche di St. Agostino: *Commento Vang. Giov.*, l. 2, c. 25, 160, GCS 4, p. 82; UTET, p. 251.

³⁰ Cfr. Tommaso di Aquino, *Commento*, [247].

³¹ Cfr. Tommaso di Aquino, *Commento*, [92].

Di modo particolare, questa comunicazione partecipata del Verbo e della sua luce si rende palese nei santi, che risentono di modo più eloquente e fervente questo avvicinamento al Verbo Incarnato. Si afferma ad esempio, così di Giovanni Battista: “La missione di Giovanni nasce dunque dalla sua *partecipazione* della *luce* divina e dalla somiglianza con Cristo” e questo si fa estensivo ai santi: “Giovanni e tutti i santi sono *luce per partecipazione*”.³² Il termine ‘luce’ si riserva per indicare piuttosto la missione e l’insegnamento di Cristo che vengono partecipati da altri santi, mentre che ‘vita’ si riserva di più per la partecipazione della grazia.

Alla luce dell’insegnamento, in questa vita, si accede tramite la *Fede*, pure essa una luce partecipata: “la *partecipazione perfetta*, che si ha nella gloria e cui accenna il Salmista (35, 10): «*Nella tua luce vedremo la luce*»; e quella *imperfetta* che si ha mediante la fede, e di cui qui si tratta, poiché Giovanni «venne come testimone”.³³ Riguardo invece alla vita della grazia, si afferma: “In Cristo, che è il capo, si trovano in modo sovrabbondante tutte le virtù, tutte le grazie e tutti i doni. Negli altri santi invece c’è una *partecipazione* di doni e di grazie, pur se la carità è un dono comune a loro tutti”.³⁴

5. La partecipazione nei doni diversi della salvezza e della gloria

1 – La predestinazione di Cristo e la nostra:

Il concetto di *partecipazione* possiamo perfino trovarlo in quello che dice rapporto alla salvezza e alla gloria della Vida Eterna, considerando sempre Cristo, Verbo Incarnato, come modello supremo. Afferma Tommaso al riguardo: “è chiaro che ciò che è *in sé* è *misura* e *regola* di ciò che viene detto da altro e *per partecipazione*”.³⁵ Ciò viene applicato dall’Aquinata alla *predestinazione di Cristo*, ad esempio: “La predestinazione di Cristo, che è predestinato ad essere Figlio di Dio per natura, è misura e regola della vita e quindi della nostra predestinazione, perché siamo predestinati alla filiazione adottiva, che è una sorta di *partecipazione* e *immagine* della *filiazione naturale* (Rom 8, 29: “*Egli ci ha conosciuto e ci ha predestinato ad essere conforme all’immagine del Figlio suo*”).³⁶

La predestinazione, nella retta concezione cattolica, si fonda sulla preordinazione divina dall’eternità di tutto ciò che si trova nell’ordine temporale e può essere elevato dalla grazia. Questa si partecipa in noi come *grazia di adozione*: “Così come per l’uomo essere unito a Dio mediante la grazia di adozione rientra nella predestinazione, altrettanto per il Cristo l’essere unito a Dio mediante la grazia di unione in persona rientra nella predestinazione”.³⁷

³² Cfr. *Commento*, [119. 123].

³³ Cfr. *Commento*, [120].

³⁴ *Commento*, [189].

³⁵ « Manifestum est autem quod id quod est *per se*, est mensura et regula eorum quae dicuntur per aliud et per participationem ».

³⁶ Cfr. Tommaso di Aquino, *Expositio super epistola Romani*, I, v. 4 [48].

³⁷ *Expositio Romani* [46].

Il concetto si applica ai predestinati, in primo luogo in quanto *eredi*, in secondo luogo in quanto arrivati già alla *gloria del Cielo*, dove quella partecipazione si darà in modo perfetto. Ecco il testo: “In primo luogo, infatti, nel diritto di **partecipazione all'eredità**: “*Se siete figli ed eredi, siete sì eredi di Dio, ma coeredi di Cristo*” (Rm 8, 17). In secondo luogo, nella **partecipazione della luminosità** stessa. Poiché fu generato dal Padre come lo *splendore della sua gloria* (Eb 1, 3). Perciò, illuminando i santi con la luce della sapienza e della grazia, li conforma a sé (Sal 109, 3: “*Ti ho generato nello splendore dei santi dal grembo prima di Lucifero*”).³⁸

Ci si può applicare agli angeli, benché in un modo diverso al nostro. Ecco il testo del commento alla lettera agli Ebrei: “Ma si potrebbe dire che anche gli angeli sono chiamati figli di Dio: in un certo giorno, quando i figli di Dio vennero a presentarsi davanti al Signore (Giobbe 1, 6). Rispondo che se sono chiamati figli di Dio, non lo sono essenzialmente e per natura, ma per **una certa partecipazione**. Ma lui è essenzialmente il Figlio di Dio e, quindi, ha un nome più eccellente degli altri. E questa è la seconda differenza, perché differiscono come modalità: *chi tra i figli di Dio sarà simile a Dio?* (Sal 89, 7). Come a dire: nessuno per natura”.³⁹

Per questo stesso motivo, questa gloria dei predestinati non si può assolutamente appetire né raggiungere con le sole forze, come cercarono di fare i figli di Zebedeo nel vangelo: “...dobbiamo distinguerla del movimento particolare del nostro cuore, se chiediamo mossi dalla rabbia o zelo per la giustizia: Da cui anche in Mt 20, 20, la richiesta dei figli di Zebedeo fu respinta, perché sebbene sembrassero esigere una *partecipazione alla gloria divina*, la loro richiesta procedeva da una sorta di vana gloria o esaltazione”.⁴⁰

2 – L'amore diffuso dallo Spirito Santo:

San Tommaso distingue, nel commento ai Romani, tra l'amore (di Carità) con il quale noi possiamo amare Dio di quello con il quale Dio ci ama, e afferma che questo si diffonde in noi: “*l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo datoci in dono*” (Rom 5, 5).

Ecco il commento: “Perché lo Spirito Santo, che è *l'amore del Padre* e del *Figlio*, deve essere dato a noi per portarci alla *partecipazione dell'Amore*, che è lo Spirito Santo, mediante la quale partecipazione siamo veramente resi amanti di Dio. E il fatto che lo amiamo è un segno che ci ama. (Prov 8, 17: “*amo coloro che si prendono cura di me*”). Non perché noi amiamo per primi Dio, ma perché egli ci ha amati per primo, come si dice in 1 Gv 6, 10”.⁴¹

³⁸ Cfr. *Expositio* [704], commentando Rm 8, 29-30: “*Li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinato, li ha anche chiamati; quelli che ha chiamato, li ha anche giustificati; quelli che ha giustificato, li ha anche glorificati*”.

³⁹ Cfr. *Ad Haebreos*, I, v. 5 [47].

⁴⁰ Cfr. *Expositio* [691].

⁴¹ Cfr. *Expositio* [392].