

PARTICIPACION

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de la cuestión y elaboración sistemática

I. *Sagrada Escritura*

1. *La revelación del AT* no conoce la doctrina teológica de la participación ni posee ningún término técnico para designar ese concepto. Pero contiene entre sus doctrinas fundamentales expresiones particulares sobre la participación que la evolución posterior fue aceptando. El punto central lo constituye la participación gratuita de los hombres en la plenitud de las bendiciones de Yahvé (→ gracia; → salvación; → promesa) mediante la alianza

constantemente renovada en el culto. Ya en el AT, esta alianza realiza cierta participación en Dios. En los sacrificios comunitarios y en la oración, especialmente en el banquete cultual, aceptan o renuevan cuantos participan en ellos determinadas obligaciones. Por eso se canta en el salmo: «Yahvé es la parte de mi herencia y de mi cáliz» (Sal 16,5). Todas las expresiones relativas a la participación se refieren a la comunidad, hablan del individuo como miembro de la comunidad, como padre de la estirpe, como representante (→ sustitución; → comunidad). Por reverencia hacia la trascendencia y libertad de → Dios, el AT evita los compuestos de חָבֵר y de κοινῶν para designar la participación cultual.

A partir de su situación en el pueblo de Dios, los autores bíblicos reflexionan sobre la comunicación salvífica de Dios a todos los hombres, la cual tiene su comienzo en la → creación. Distinguen en ella con toda claridad al creador de la criatura, pero subrayan al mismo tiempo que todos los hombres fueron creados a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26s; 9,6). Con esta idea se consigue una expresión de la participación que evita el conjunto de representaciones del antiguo Oriente sobre la generación del hombre por un dios y la creación del mismo a partir de la sangre de los dioses, al mismo tiempo que se mantiene una estrecha relación de participación entre todos los hombres y Dios (cf. Gn 5,3). Es característico en este sentido que el AT no menciona nunca, en el contexto de la creación del hombre, la relación «padre-hijo». Al decir el relato más antiguo (Gn 2,7) que el hálito vital procede de Dios, se refiere simplemente a la fuerza vital, al poder que sitúa al hombre, no junto a Dios, pero tampoco muy por debajo de los *elohim* (Sal 8,6).

En la doctrina del final de los tiempos reaparece la misma idea de participación bajo imágenes diferentes, especialmente bajo la imagen de una eterna herencia de Dios para los justos. Al final de los tiempos Yahvé dará a los hombres un nuevo corazón (Jr 31,31ss; Ez 36,26s), habitará con ellos (Ez 37,27; 48,35; Zac 2) y derramará su espíritu sobre ellos (Jl 3,13; cf. 11,2). Entonces conocerán y comprenderán a Dios todos los hombres que hayan recibido el don de Dios (→ conocimiento de Dios). Estas expresiones apuntan a una estrecha relación de comunidad con Dios, a una participación, pero no unificación. También en este punto siguen siendo prudentes y ponderadas las formulaciones teológicas. La misma discreción reaparece cada vez que el autor bíblico ve en peligro el primero y más importante de los mandamientos del decálogo. La promesa de la serpiente (Gn 3,4s) resume para el AT la → tentación permanente de la desmesura humana, que quisiera participar del saber divino, es decir, del ser y del poder de Dios, salvando así la infinita distancia que le separa de él, en lugar de contentarse con lo que Dios le comunica (cf. la «interpretación» de la idea de imagen de Dios en Eclo 17,3-7; Sab 2,23s).

2. El NT prolonga estas doctrinas del AT. Lo característico de todas las expresiones sobre la participación en el NT reside en que la participación está ligada con la persona y la obra de Jesús (→ Jesucristo), con la decisión frente a la hora definitiva aparecida con él (escatología) y con la comunidad

de los discípulos de Jesús y de los creyentes (→ Iglesia). En Jesús ha dado Dios algo nuevo, en él ha irrumpido la etapa escatológica de la salvación; por eso aparecen con él la → salvación y el perdón de los pecados. A este aspecto pertenecen sobre todo los textos referentes a la βασιλεία τοῦ θεοῦ, ya presente, aunque de manera misteriosa; es decir, los textos referentes a la comunidad con Dios, comunidad escatológica, universal y en proceso de realización. Los textos que hablan de entrar en el reino de los cielos, de la herencia del reino, del banquete escatológico y de la participación en el reino, las parábolas de la salvación presente y eterna, las imágenes de la cosecha y la paz, las palabras de la institución en la última cena, las palabras sobre la cruz y la resurrección, las promesas y bienaventuranzas demuestran claramente que Jesús habló de la participación de los hombres. La teología posterior de la participación podía apoyarse con toda razón en esas expresiones, aun cuando faltase en ellas el concepto de participación.

Completando lo anterior, la comunidad primitiva enseña (especialmente según los Hechos de los Apóstoles) que no es posible participar de Jesús, el Salvador (Hch 3,15; 4,12), sin el → bautismo (Hch 2,38; 8,16; 10,48; 19,5, etc.). Condición indispensable del mismo es la aceptación por la fe del mensaje cristiano (Hch 2,41; 4,4; 8,4s; 16,30-33; → fe). De esto se siguen como consecuencias inmediatas: el perdón de los pecados como comienzo de la salvación (11,18; 13,46.48), la infusión del → Espíritu Santo (2,38) como prenda de la consumación (2,17-21.33) y la incorporación a la comunidad salvífica de Jesús (2,41; 5,14; 11,21.24).

3. *La teología paulina* conoce estas ideas, pero en puntos importantes va aún más lejos. Pablo recibe de la filosofía griega de la religión el concepto de κοινωνία y lo relaciona estrechamente con la doctrina de la comunidad de los bautizados en Cristo (cf. las fórmulas ἐν Χριστῷ y σὺν Χριστῷ) y con la de la Iglesia como «cuerpo (de Cristo)». Junto a estas ideas siguen influyendo ideas judías del AT. Sobre este doble fundamento edifica Pablo la nueva doctrina revelada sobre la participación de los cristianos en Cristo. Pablo no habla de una «participación en Dios», pero sus conceptos de υἰοθεσία y de τέκνα θεοῦ constituyen una expresión de la participación.

El presupuesto de semejante participación es la fe; y en el bautismo es puesta de manifiesto la nueva relación del creyente con su Señor (Rom 6, 3-11; 1 Cor 1,9-15; 12,12s). El Apóstol designa esta unión como «ser crucificado» y «ser sepultado», «ser resucitado» y «ser vivificado» con Cristo. De esta forma realiza el bautizado lo que ocurrió en Cristo (Rom 6,4.8; Gál 2,19s; Ef 2,5s; Col 2,12s.20; 3,1). Detrás de esta concepción está probablemente el paralelo Adán-Cristo (Rom 5,12-21; 1 Cor 15,20ss.45-49) con sus raíces judeo-orientales (personalidad corporativa) y helenistas (hombre primitivo-redentor; → Adán).

La nueva —y ya presente— forma de existencia de los cristianos (2 Cor 5,17) es anunciada en expresiones como «ganar a Cristo» y «ser encontrado en Cristo» (Flp 3,9), «estar en Cristo» (1 Cor 1,30), y en las nuevas construcciones en genitivo (amor de Cristo: 2 Cor 5,14; paciencia de Cristo:

2 Tes 3,5; obra de Cristo: Flp 2,30) y en las expresiones inversas: «Cristo vive en mí» (Gál 2,20) o «Cristo en vosotros» (Rom 8,10; 2 Cor 13,5; Ef 3,17; Col 1,27). Esta participación en Cristo y la unión con él en el único cuerpo de la Iglesia es afirmada y robustecida: 1) en la celebración de la cena del Señor como participación en el cuerpo y la sangre del Señor (1 Cor 10,16s); 2) en la aceptación del sufrimiento de Cristo «en favor de su cuerpo, la Iglesia» (Col 1,24; cf. 2 Cor 1,5.7; Flp 3,10); aceptación en la que se actualiza el sufrimiento del Señor y se abre la esperanza en la resurrección (Rom 8,17; 2 Cor 4,10-14; Flp 3,10s); 3) en la experiencia de la comunicación del Espíritu (Rom 8,9; 2 Cor 3,13; Flp 2,1), que culminará en la transformación de la comunidad en la comunidad eterna de la gloria de Dios (2 Cor 3,17-18).

Entre las consecuencias que para la vida cristiana se siguen de esta estrecha relación con Cristo merecen especial mención: 1) la lucha consciente contra los deseos pecaminosos y las pasiones (Rom 6,12-14.19; Gál 5,24); 2) la pureza de la comunidad, del cuerpo de Cristo (1 Cor 5,6-8); 3) la ayuda mutua y efectiva de los cristianos. Para expresar esta ayuda emplea también Pablo el concepto de *κοινωνία* (Flp 4,15; 1 Cor 9,11; cf. Rom 15,26), ya que la comunidad de los cristianos descansa sobre la participación en Cristo (Gál 2,9).

Las diferencias con la mística helenística son claras. Los imperativos de la predicación paulina significan algo totalmente distinto de las promesas de una unión mística; significan la promesa de la → redención del → pecado y, en lo que se refiere a la salvación, algo enteramente distinto de la liberación de la fuerza del destino por la participación mágica. En primer lugar, Pablo pone todo bajo el signo de la expectación de la parusía. El espera la forma más alta de participación sólo para el «tiempo» que sigue a la parusía (1 Tes 4,17). En la etapa actual no se da visión de Dios ni conocimiento de Cristo; toda participación es ahora tan sólo una prenda (2 Cor 1,22; 5,5; Rom 8,23) y un bien poseído en esperanza. Sólo «seremos asemejados» (Flp 3,21; 1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18) como coherederos y hermanos de Cristo cuando la participación se convierta en un estar personalmente con el Señor y con todos los hermanos (2 Cor 5,6).

4. Entre *los libros tardíos del NT* son particularmente importantes para la teología de la participación los escritos de san Juan. En ellos se habla con frecuencia de la unión vital de los cristianos con el Hijo de Dios y con el Padre; 1 Jn 1,3.6.7 emplea para ello el término *κοινωνία*; en otros casos aparecen de ordinario expresiones nuevas, conocidas generalmente en el lenguaje religioso de la época, como *μένειν ἐν*, *εἶναι ἐν* y *ἔχειν*. Toda participación en Dios depende del reconocimiento de Jesucristo (1 Jn 2,23; 2 Jn 9). Ninguna de estas expresiones lesiona la libertad y santidad de Dios ni olvida la dependencia del hombre de la acción salvífica de Dios. Las prácticas religiosas y doctrinas extáticas de los cultos místéricos orientadas a la unión con la divinidad son totalmente ajenas a estos escritos. «En Cristo se tiene el amor de Dios, la paz, la alegría, la luz y la vida, la comunidad con Dios

y hasta Dios mismo» (H. Hanse). Aquí aparecen también las imágenes del nuevo nacimiento (Jn 3,3-8; cf. 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7), de la nueva generación (1 Pe 1,23) y de la filiación divina; estas fórmulas se convierten luego en las expresiones preferidas (Tit 3,4-7) y más corrientes (Justino, 1 *Apol.*, 23). Tales expresiones no proceden del patrimonio tradicional de la Biblia, pero están llenas de sentido bíblico y teológico y hablan de la participación en la salvación por medio del bautismo.

La teología posterior de la participación cita frecuentemente Heb 3,14 y 2 Pe 1,4; también en estos textos aparecen nociones de participación tomadas de la filosofía de la religión de la época helenista; Heb 3,14 contiene el término platónico de μετοχή y 2 Pe 1,4 la fórmula θείας φύσεως κοινωνοί, formada con conceptos griegos. En la carta a los Hebreos va unida a este pensamiento la idea judía (4 Esd 5,28; 12,9) de los amigos del Mesías (cf. Jn 13,8; 15,14s) y la exhortación a todos los cristianos a la fidelidad; también en 2 Pe son profundamente transformados los conceptos helenísticos. Se aspira a un distanciamiento general y radical frente al mundo (1,4b), es decir, frente al pecado (1,5-8); sin esa conversión es imposible la participación en la naturaleza divina. Además, esa participación sigue siendo aún una de las «grandes promesas» (1,4) y se convertirá en el don definitivo de Dios a los cristianos sólo en el reino escatológico de Jesucristo (1,11). La participación en la naturaleza divina es la gloria celestial, que será donada después de la parusía, cuando aparezca «el día de la eternidad».

H. Seesemann, *Der Begriff Koinonia im Neuen Testament*, Giessen 1933; F. Hauck, Κοινωνός: ThW III (1938) 798-810 (bibliografía); H. Hanse, «Gott haben» in der Antike und im frühen Christentum, Berlín 1939; W. G. Kümmel, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Zurich 1948; L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*, Londres 1950; A. R. George, *Communion with God in the New Testament*, Londres 1953; R. Schnackenburg, *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus*: MThZ 6 (1955) 32-53; P. Bonnard, *Mourir et vivre avec Jésus-Christ selon Saint Paul*: RHPPh 36 (1956) 101-112; A. Winkenhäuser, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Friburgo 1956 (bibliografía); O. Kuss, *Exkurs «Mit Christus»*: Der Römerbrief (Ratisbona 1957-59) 319-381; P. Neuenzeit, *Koinonia*: LThK VI (1961) 368-369; H. Schlier, *Leib Christi*: LThK VI (1961) 907-910 (bibliografía); P. Benoit, *Exégèse et théologie II* (París 1962) 107-180; M. Bouttier, *La condition chrétienne selon saint Paul*, Ginebra 1964.

W. PESCH

II. Historia de la cuestión y elaboración sistemática

El concepto de participación procedente del pensamiento griego (μετέχειν, μέθεξις, μετοχή, μετάληψις, κοινωνία; *participatio, participare*) se convirtió, en el transcurso de la historia de la comprensión cristiana del mismo, en un concepto teológico de importancia decisiva. Nos encontramos con él dentro de la → teología en los contextos más diferentes, hasta el punto de que es imposible fijar de una forma precisa su significación. Esta imposibilidad de una «definición» se funda principalmente en la contextura imaginativa del con-

cepto (tener parte), que necesita siempre de una explicación ontológica o epistemológica y de su ordenación en un todo antes que sea integrado en la teología. A la indeterminación formal de la participación como concepto imaginativo corresponde la aplicabilidad diferenciada de esa palabra. El concepto de participación aparece tanto en la ontología, la metafísica y la teoría del conocimiento como en la doctrina teológica de → Dios, de la → creación y la → gracia y en la → mística. La estrecha relación de la problemática de la participación con otros conceptos teológicos fundamentales (por ejemplo, → analogía, → justificación, → redención, → salvación, → mediación, → Iglesia) nos obliga a mostrar aquí tan sólo algunas de las líneas principales tanto desde el punto de vista histórico como sistemático y a no entrar en la cuestión de las relaciones de estos temas vecinos, limitándonos al análisis del tema de la justificación.

1. a) En Platón, la participación es el concepto que permite caracterizar al mismo tiempo la identidad y la diferencia del → mundo del → ser y del mundo del devenir (cf. *Tim.*, 27d 5-30c 1; espec. 29e 3; *Parm.*, 132c 12-133a 10). La participación pertenece enteramente al ámbito de la comprensión platónica de la realidad en términos de modelo e imagen, y como ésta, designa la no absoluta coincidencia al mismo tiempo que la no absoluta incommensurabilidad que rige entre este mundo y el «mundo» ideal, y, por tanto, su parcial coincidencia y distinción. El mundo sensible tiene parte en el mundo ideal en la medida en que «es» su copia o imagen. Este «tener parte» tiene una significación ontológica que como tal es, por un lado, necesaria —ya que Platón no conoce un acto creador libre e incondicionado—, y por otro, pasa por una mediación, dado que el *demiurgo* (*Tim.*, 28a 6, etc.) es representado como potencia creadora.

Con todo, a la participación en el nivel ontológico corresponde en el epistemológico sólo una débil «participación» (cf. *Parm.*, 134bc; *Fed.*, 65a-68b; *Symp.*, 202a-204b; *Tim.*, 51e 4-6), pues en este último no se da participación en la idea misma, sino sólo en el más alto saber divino de las ideas, representado como contemplación y contacto con las ideas, con el *ὄντως ὄν* (cf. más detalladamente G. Söhngen, *Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung...*, 111-113, nota 4). Esto significa que el conocimiento humano no comprende más que las sombras e imágenes, pero que las comprende realmente (cf. *Pol.* VII, 514a 2-517a 7: el mito de la caverna) y justamente en virtud de una relación originaria y ontológica con la idea más alta, con la idea del Bien (*Pol.*, 518c 9), es decir, en virtud de una relación con la «trascendencia». En este sentido, nuestro conocimiento, «débil» participación en el más alto ser luminoso (cf. *Pol.*, 508bc), debe ser comprendido al menos como *ὁμοίωσις* (cf. *Parm.*, 132d) con la idea suprema, que es la no encubierta desvelación de la → verdad (*ἀλήθεια*) y, por tanto, la plenitud del «tener siempre conocido».

A esta concepción ontológica y epistemológica de la participación corresponde en el plano ético-antropológico la tendencia a la asimilación más per-

fecta posible con el orden eterno e ideal. En la concepción platónica del eros (cf. *Symp.*, 202de), la correspondencia «existencial» a toda participación previa adquiere un carácter místico y religioso; sin embargo, toda contemplación, contacto y participación —aun cuando aparezcan a veces como un tomar o un dar parte— están siempre expuestas al peligro de perderse finalmente en la identidad, ya que la individualidad del mundo y del individuo (→ persona) —a pesar de la insistencia en lo ético— no están suficientemente aseguradas en el monismo metafísico antidualista y en el idealismo platónico, tan unilateralmente subrayado.

b) En la problemática platónica sobre la participación están ya contenidos los motivos y cuestiones más importantes que plantea —considerado tanto en sí como históricamente— el concepto teológico de participación. Resulta extraño el poco interés que presta Aristóteles al concepto de participación (*Metaph.* A 987b 7-14). Es verdad que en un lugar central (*Metaph.* A 1072b 20-22) dice que el νοεῖν es una μετάληψις τοῦ νοητοῦ y la describe como un «tomar contacto» (θιγγάνειν) del pensamiento con lo conocido; pero Aristóteles no se interesa en ese lugar propiamente por la participación como tal, sino más bien por la coincidencia entre el pensamiento y lo pensado, el pensar y el ser, que él acepta con la tradición. Lo que Platón expresa con el término de participación es expresado por Aristóteles mediante otros conceptos (como, por ejemplo, αἰτία, μορφή, οὐσία, ἐνέργεια). Así, pues, el «contenido» que encierra el concepto de participación se encuentra también en Aristóteles. La falta de interés por el concepto mismo se debe probablemente a la transformación aristotélica de la teoría platónica de las ideas.

c) Con Plotino y el *neoplatonismo* adquiere de nuevo el concepto de participación una importancia capital. El «origen» a partir del Uno hace que las almas enredadas en el mundo sensible participen en el mundo de las ideas. Dado que para Plotino no hay ideas fuera del νοῦς (*Enn.* V, 4), éste comprende en sí las ideas o modelos de todas las cosas, los cuales, por su estrecha relación con la «materia» (ὕλη), sólo representan pálidas imágenes del verdadero ser, si bien —en su condición de imágenes— participan del mundo noético, y a través de él, en el Uno originario o Super-Uno (*Enn.* V, 5,4; V, 9,13; VI, 7,38). La relación de todos los niveles de la realidad con los más altos y los más bajos —relación fundada en la procesión de todos a partir del Uno— es expresada por Plotino de preferencia con la imagen del «contacto» (*Enn.* VI, 9 *passim*), la cual se refiere primariamente a la participación «ontológica» y mística, mientras que la «participación» epistemológica es descrita más bien como contemplación. En todo caso, es evidente el carácter análogo del concepto de participación, sobre todo cuando la ἐπαφή τοῦ θεοῦ es explicada como «iluminación» (ἐλλαμψις) (cf. *Enn.* VI, 9,7). La comprensión plotiniana de la participación está influida especialmente por la doctrina estoica de las «fuerzas germinales» (λόγοι) de todas las cosas. La relación de la participación con la doctrina de las ideas y de la iluminación (→ luz) es formulada de modo más expreso en Plotino que en Platón.

El peligro de confundir la participación con la identidad es también más visible en Plotino que en Platón (cf. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, París 1920, 151-187, 236-282). La participación ontológica, epistemológica y mística parece —si se atiende a sus consecuencias— minar la concepción fundamental del platonismo y del neoplatonismo, ya que la diferencia entre participación y unidad no puede mantenerse sin un concepto estricto de creación. Si se tiene en cuenta el carácter metafórico de la palabra participación, esta imagen resulta apropiada y comprensible para designar la «semejanza» de los niveles alejados entre sí por el χωρισμός. Mientras todos los sistemas dualistas (por ejemplo, la → gnosis y el maniqueísmo), de acuerdo con su imagen de la realidad, pondrán en lugar de la participación una dialéctica antagónica, el pensamiento platónico —y especialmente el neoplatónico— parece significar la superación metafísica de la participación en una identidad que lo absorbe todo, frente a la cual la participación (verbalmente subrayada) aparece como inmotivada o inconsecuente.

2. Si consideramos a partir de aquí cómo fue recibido en la *teología cristiana* el concepto de participación, veremos que su fundamentación teológica en la verdad revelada de la creación supone la salvación y liberación de la participación. En efecto, gracias al concepto de participación puede ser interpretada la relación entre Creador y criatura. De esta forma quedan excluidas *a priori* las posturas extremas de la identidad absoluta y de la absoluta dialéctica, pudiéndose expresar mejor la comunicación y la relación en términos de analogía y mediación. Pero, a la vez que así queda explicada la participación como principio mediador (no filosóficamente, sino a partir de la teología, es decir, de la → fe), surgen nuevos problemas que se referirán ahora al modo y la intensidad de la participación posibilitada y fundada en la creación.

La consideración de la historia del problema muestra tres formas principales de concebir la participación. En relación con ellas vamos a indicar los aspectos sistemáticos del concepto de participación. Por tanto, con la brevedad requerida, señalaremos cómo interpretan la participación san Agustín, el Pseudo-Dionisio, santo Tomás de Aquino y Lutero.

a) En san Agustín encontramos ya una idea de participación en la que aparecen indisolublemente unidas la herencia neoplatónica y la comunidad que, según el NT, forman los creyentes con el Padre por medio de Jesucristo. En lugar del mundo noético, en Agustín aparece el *Verbum aeternum* como *causa exemplaris* de toda criatura (*De Gen. I*, 2,5: PL 34,248-250, etc.; cf. J. Ritter, *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Francfort 1937). El ser creado es un ser participado, proyectado y pensado en la → palabra de Dios, de forma que el conocimiento humano es sólo posible como un conocimiento que participa en lo pensado previamente en Dios, es decir, como *cognitio in rationibus aeternis*, en la que tiene lugar una participación creada, pero «objetiva» («participación esencial») en la verdad divina, en las ideas que están en Dios (cf. *De Gen. V*, 13-16: PL 34,331-333; IV, 32,49: PL

34,316s; *Solil.* I, 1,3: PL 32,870; *De Trin.* XIV, 15.21: PL 42,1052, etc.). En la línea del pensamiento platónico, san Agustín explica que nada puede ser verdadero sin la verdad única de Dios (cf. *Solil.* II, 15,28: PL 38,898); este principio ontológico, al mismo tiempo que epistemológico —que vale también para la bondad, la belleza y la → unidad (cf. Plotino, *Enn.* I, 6)—, influye decisivamente en el pensamiento medieval, sobre todo en san Anselmo de Canterbury, los Victorinos, la *Summa Halense*, san Buenaventura y, de una forma distinta, también en santo Tomás.

La metafísica agustiniana de la creación significa, considerando la participación en su aspecto antropológico, que el hombre *capax (Dei) est, eiusque particeps esse potest*, pues el hombre poseyó la participación de Dios en su estado originario, pero también en el estado actual sigue siendo *imago Dei* (*De Trin.* XIV, 8.11: PL 42,1044). Con todo, la participación dada con la creación no llega a su realización plena hasta que alcanza el nivel de la → historia de la salvación. El misterio teológico de la participación se muestra entonces en su sentido cristológico y soteriológico, sentido que san Agustín —en relación con el salmo 121,3: «Jerusalem quae aedificatur ut civitas, cuius participatio eius in idipsum»— formula en estos términos: «Ut antequam efficeremur particeps immortalitatis ipsius, fieret ipse (sc. Filius Dei) prius particeps mortalitatis nostrae» (*En. Ps.*, 146,11: PL 37,1906). Así, la participación en la divinidad, conseguida por la redención en Jesucristo, se completa para san Agustín —el cual en esto piensa con san Pablo— en la *visión* escatológica de Dios: «Et cuius rei particeps erimus, quasi partes sint apud Deum, aut per partes dividatur Deus? Quis ergo explicat quomodo sint particeps unius simplicis multi? Non ergo exigatis quod apte dici non posse, puto quia videtis» (*ibid.*). Pero, dado que la fe como → misterio es el comienzo de la visión, la participación en la naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,4: *θείας κοινωνοὶ φύσεως*) se realiza ya en el estadio presente de la historia de la salvación.

b) Es preciso que nos detengamos un poco en el Pseudo-Dionisio (siglo v), quien adoptó como ningún otro el lenguaje y la forma de pensar del neoplatonismo, pero superando su metafísica y espiritualidad al pensarlos y configurarlos de nuevo (→ adaptación) a partir de los principios de la fe. El Pseudo-Dionisio describe constantemente la donación por parte de Dios y la participación por parte del hombre con ayuda de la imagen de la luz y la iluminación (cf. *De divinis nominibus* y *De hierarchia caelesti*, passim). Pero hay que advertir que el Pseudo-Dionisio adopta los elementos jerárquico-emanatistas contenidos en la doctrina de la iluminación sólo para la «comunicación del conocimiento» y no «para la comunicación del ser de un orden a otro» (E. von Ivánka, «*Teilhabe*», «*Hervorgang*» und «*Hierarchie*» bei *Pseudo-Dionysius und bei Proklos*: Actes du XI Congrès International de Philosophie, XII, 156). Por eso, toda *θειωσις*, *deificatio* o *participatio divinitatis* descansa, según el Pseudo-Dionisio —como según algunos de sus precursores y según sus continuadores y comentadores: Juan Escoto Eriúgena, Hugo de San Víctor, Alberto Magno, y también Tomás de Aquino y Eckhart—, en el fundamento de la fe en la creación, el cual excluye toda

forma de panteísmo. De este modo, el concepto de participación, que en el Areopagita debe ser considerado en relación con su insistencia en la *teología negativa* (neoplatónica), escapa a toda errónea exageración.

c) Los estudios de Fabro, Geiger y Söhngen han demostrado que el concepto de participación ocupa un lugar central en la teología de santo Tomás. En la medida en que sigue a Aristóteles, sacando las conclusiones teológicas de su sistema, pone santo Tomás en el centro, tanto de su ontología teológica como de su teología ontológica, la categoría de la causalidad. La participación es para Tomás de Aquino *participatio mere causalis* y se distingue como tal claramente de la «participación esencial» agustiniana y bonaventuriana. Para él vale, tanto epistemológica como ontológicamente, el principio: «Participatio autem ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam» (*S. Th.* I, 84,4; cf. el resumen de la doctrina tomista sobre la participación en *S. Th.* I, 84,5). También para santo Tomás toda bondad es buena sólo en la medida en que participa de Dios, Bien supremo: «Nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni» (*S. Th.* I, 105,5; cf. I, 6,4). La participación tomista *per modum assimilationis* (*S. Th.* I, 6,4) se funda siempre en la distinción entre el *esse per essentiam* (Dios) y el *esse participatum*, es decir, *creatum* (cf. *S. Th.* I, 3,8; I, 8,1; I, 44,1 ad 1), diferencia que está expuesta con más rigor en santo Tomás que en la doctrina neoplatónica agustiniana de la causalidad ejemplar y en la teoría de la iluminación.

Sin embargo, no debe olvidarse que santo Tomás ha tomado en su teoría del conocimiento la representación (neo)platónica de la «participación por contacto» (cf. Söhngen, *Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung...*, 107s y 125-134). En esta adopción que hace santo Tomás es característica la equiparación de la *cognitio in rationibus aeternis* de san Agustín con el *intellectus agens* o *intellectus principiorum* (cf. *De Ver.*, 15,1; *S. Th.* I, 84,5; I, 75,5 ad 1). El *atingere* mencionado en estos textos es para santo Tomás sólo *quaedam tenuis participatio* (*De Ver.*, 15,1). Finalmente hay que advertir que el concepto de participación en santo Tomás es empleado también para designar la gracia salvífica y perfeccionante; por ejemplo, *S. Th.* II-II, 2,3: «Perfectio rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis».

La discusión en torno al problema de la participación no se ha terminado todavía; más aún, la investigación histórica en torno al concepto y a sus componentes está comenzando ahora. Sobre todo se ha estudiado muy poco el recto empleo teológico del concepto de participación (por ejemplo, en la doctrina de la gracia, de los → sacramentos, sobre todo del → bautismo y la → eucaristía, en la → mística y en la liturgia). En todo caso, la problemática ontológica y epistemológica de la participación se verá sometida a revisión desde el momento en que ni el (neo)platonismo ni el → aristotelismo son reconocidos en principio dentro de la teología.

d) Lutero (y con él la teología evangélica; por ejemplo, K. Barth y E. Brunner, entre otros) se limita a ser consecuente consigo mismo cuando

rechaza por igual la participación «objetiva» de la concepción platónico-agustiniana y la de santo Tomás y sus comentadores (Cayetano, Suárez) —que insisten más en la analogía del ser (→ tomismo)—, y, apelando al NT, hace consistir y actuar realmente la participación en la palabra: *participatio per solam fidem*. Con ello recae todo el interés en el plano cristológico, soteriológico y existencial-personal. En sus lecciones sobre los salmos (1513-1515) explica Lutero la participación de forma semejante a san Agustín a propósito del salmo 121,3 (cf. WA IV, 400,31-402,6), aunque desde la perspectiva de su doctrina de la justificación (→ Reforma protestante): ahora está aún oculto el señorío de Cristo; «sólo» es posible participar en él por medio de la fe. *In futura autem Jerusalem non erit «participatio» sed ex omni parte beatitudo*. Ahora somos nosotros a un tiempo justos y pecadores, de suerte que el ser pecador se refiere a lo ontológica y existencialmente real, mientras que la justificación ha de tomarse como pura participación en la fe y la esperanza. La condenación de toda mística de la participación en el sentido neoplatónico-agustiniano y de la realización de esa mística en la alta y tardía Edad Media no es sino una consecuencia de la negación protestante de la *analogia entis* (cf. para más detalles G. Söhngen, *Analogia fidei: Cath 3* [1934] 125-136).

3. La importancia del concepto de participación para la teología dogmática es mayor de lo que el empleo del término podría hacer suponer. La unidad con Dios por Cristo en el → Espíritu Santo —unidad constitutiva de la Iglesia y de la existencia cristiana, que se realiza en la palabra y el sacramento (como *verbum visibile*) y en la *fides a caritate formata*— es el misterio salvífico de la participación por excelencia. Dios es quien da parte, el hombre quien la toma.

El verdadero problema de la participación comienza con la reflexión sobre el modo de participar. Mientras las interpretaciones que hemos expuesto históricamente siguen siendo representadas a partir de sus presupuestos, la explicación del concepto de participación por la teología moderna pone más en primer plano la realidad de lo personal (en oposición a lo individual) y, por tanto, la de la Iglesia. También la teología bíblica, al insistir en la actualidad oculta del reino de Dios (el cual alcanzará su perfección en el plano escatológico), da al concepto de participación nueva actualidad y relieve. La participación cristiana, que se da en la historia de la salvación y significa la entrada en la etapa definitiva por la fe, se funda siempre en la creación, en virtud de la cual queda establecida una diferencia insuprimible, pero no un dualismo ontológico o «sobrenatural», es decir, un dualismo que lleve hasta el límite la antítesis Dios-pecado (→ mal). Queda, pues, claro que, desde el punto de vista sistemático, la problemática de la participación depende de la posición que se adopte frente a la analogía y al tema de la naturaleza y la gracia; pero queda claro también que esa problemática se orienta, a partir de su fundamento en el NT —es decir, a partir de la experiencia de la fe—, en una dirección que lleva a una teología «no dialéctica».

M. Grabmann, *Der göttliche Grund der menschlichen Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Münster 1924; R. Eisler, *Idee: Wörterbuch der philosophischen Begriffe I* (Berlin 1927) 682-699; G. Söhngen, *Analogia fidei*: *Cath* 3 (1934) 113-136, 176-208; G. Söhngen, *Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin*: *PhJ* 49 (1936) 98-120; Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Agustin*, Paris 1942; L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942; M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna 1947; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milán 1950; G. Söhngen, *Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung: Die Einheit in der Theologie* (Munich 1952) 107-139 (aparecido por vez primera en 1935); H. Weisweiler, *Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluss des Pseudo-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor*: *Scholastik* 27 (1952) 321-343; E. von Ivánka, «Teilhabe», «Hervorgang» und «Hierarchie» bei Pseudo-Dionysius und bei Proklos: *Actes du XI^e Congrès International de Philosophie, XII* (Amsterdam-Louvain 1953) 153-158; V. Capánaga, *La deificación en la soteriología agustiniana: Augustinus Magister II* (Paris 1954) 745-754; C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain-Paris 1961) 509-640; L. Oeing-Hanhoff, *Partizipation*: *LThK VIII* (1963) 118-120; W. Weier, *Seinsteilhabe und Sinnsteilhabe im Denken des hl. Thomas von Aquin*: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 8 (1965) 93-114; H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, Paderborn 1967; H. Meinhardt, *Teilhabe bei Platon*, Friburgo 1968; L.-B. Puntel, *Participación*: *SM V* (1974) 231-237.

H. R. SCHLETTE