

La envidia de la gracia ajena y sus implicaciones para la vida cristiana*

AGOSTINO MOLteni*

RESUMEN



Este artículo quiere revisar sintéticamente el tema de la "envidia de la gracia ajena" entendido como pecado contra el Espíritu Santo. Para entender el significado y la importancia de esta temática, se han hecho algunas consideraciones teológicas previas, seguidas por unas reflexiones teológicas apoyadas en la tradición eclesial, con especial referencia a Santo Tomás de Aquino. Las conclusiones a las que hemos llegado permiten reconocer que esta temática señala –aunque de forma indirecta– la naturaleza del acontecimiento cristiano y su razonabilidad, así como la naturaleza de la comunión eclesial y de su unidad. Es una temática vinculada, por tanto, a la teología fundamental, que puede recibir un útil aporte de esta reflexión.

Palabras clave: Envidia, gracia, acontecimiento, naturaleza-cristianismo, comunión-eclesial.

* El artículo ha sido pensado en el ámbito de la enseñanza de la teología fundamental a la que sustancialmente se refiere. Fecha de recibo: 17 de enero de 2011. Fecha de evaluación: 10 de mayo de 2011. Fecha de aprobación: 2 de agosto de 2011.

** Dottore in Lettere, Università di Trieste (1985); Licentia in S. Theologia de Matrimonio et Familia, Pontificia Universitas Lateranensis (1988); profesor auxiliar de Teología fundamental, de Antropología cristiana y de Literatura, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile; profesor de Teología fundamental y de Cristología en el Seminario Diocesano de Concepción, Chile. Correo electrónico: agomolteni@yahoo.com.

TO ENVY THE GRACE RECEIVED BY OTHERS AND ITS IMPLICATION FOR CHRISTIAN LIFE

Abstract

This article strives to synthetically examine the topic of “envying others’ grace”, understood as a sin against the Holy Spirit. To understand the meaning and importance of this topic, some previous theological considerations are presented, followed by theological reflections supported by ecclesial tradition – with the special reference to Saint Thomas Aquinas. The conclusions we offer allow to acknowledge that this topic points out to –although vicariously the nature of Christian event and its reasoning, as well as to the nature of the ecclesial communion and its unity. Thus, this is a topic related to fundamental theology, which can receive useful insight from this reflection.

Key words: Envy, grace, event, nature-Christianity, communio-ecclesiology.

A INVEJA DA GRAÇÃO DOS OUTROS E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A VIDA CRISTÃ

Resumo

Este artigo quer revisar sinteticamente o tema da “inveja da graça dos outros” entendida como pecado contra o Espírito Santo. Para entender o significado e a importância desta temática, foram feitas algumas considerações teológicas prévias, seguida por umas reflexões teológicas apoiadas na tradição eclesial, como especial referência a Santo Tomás de Aquino. As conclusões que obtivemos permitem reconhecer que esta temática mostra, ainda que de forma indireta, a natureza do acantecimento cristão e sua racionalidade, assim como a natureza da comunio eclesial e de sua unidade. É uma temática vinculada a teología fundamental, que pode receber um útil aporte desta reflexão.

Palavras chave: Inveja, graça, acontecimento, natureza-cristianismo, comunio-eclesial.

Cuando niños, se nos enseñaba, con el *Catecismo* de San Pío X, que había seis pecados contra el Espíritu Santo que no podían ser perdonados (Mt 12,31; Mc 3,29; 1Jn 5,16). En efecto, la blasfemia contra el Espíritu Santo “no consiste en el hecho de ofender con palabras al Espíritu Santo; consiste, más bien, en el rechazo de aceptar la salvación que Dios ofrece al hombre por medio del Espíritu Santo”.¹

Uno de estos seis pecados es la “envidia de la gracia ajena”. Si bien éste puede ser considerado un tema clásico para la teología, a nuestro parecer ha sido olvidado últimamente, pues se puede decir que después de la escolástica medieval no se ha reflexionado teológicamente de modo adecuado sobre este pecado y sobre su gravedad para la fe cristiana. La falta de bibliografía específica actualizada sobre el tema (por cuanto conocemos) es significativa.² Por tal razón, nos parece novedoso retomar la cuestión.

No es nuestra intención hacer aquí una “historia” de dicha temática en la cristiandad de todos los tiempos. Los textos que señalaremos, por la misma naturaleza de este trabajo, no podrán ser analizados en todos sus matices; además, nos parecen suficientemente evidentes en sí mismos. Nuestra perspectiva es más bien la de mostrar –a partir de los datos ofrecidos por la tradición– cómo una adecuada reflexión sobre este pecado, aunque sintética, puede tener gran importancia para reconocer la naturaleza misma del acontecimiento cristiano, la de la *communio* eclesial y la de la razonabilidad de la fe.

Así, la consideración de la temática puede ser un aporte para una determinada visión de la teología fundamental que se ocupa de la revelación, de su razonabilidad y del testimonio de la *communio* cristiana.

CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS PREVIAS

Es sabido que la envidia de la gracia ajena atraviesa tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Es inútil que nos detengamos en su análisis, pues existen diccionarios de teología bíblica que ofrecen un panorama completo. Nos in-

¹ Juan Pablo II, “Encíclica *Dominum et vivificantem*”, 46.

² En esta perspectiva, la bibliografía que usaremos necesariamente tiene la característica de ser una ayuda indirecta, transversal, para la comprensión de este tema.

teresa mostrar algunas consideraciones teológicas previas, para que se pueda entender nuestra temática.

1. Nos parece oportuno partir de la afirmación de San Ambrosio: *“Fulget Ecclesia non suo sed Christi lumine”*³ (“la Iglesia no resplandece por luz propia, sino por la luz de Cristo”). Ésta ha sido retomada por la tradición cristiana⁴ hasta llegar al bellissimo inicio de la *Lumen gentium*: “Siendo Cristo la luz de los pueblos (*lumen gentium cum sit Christus*) [...] que brilla sobre el rostro de la Iglesia (*super faciem Ecclesiae resplendente*)”.⁵ La Iglesia “no tiene otra vida que la de la gracia”, decía Pablo VI en su *Credo del pueblo de Dios*.⁶ La Iglesia, como la luna, no tiene luz propia, sino vive del reflejo de la “gloria de Dios que la ilumina, y su lámpara es el Cordero” (Ap 21,23). Los cristianos no resplandecen en el mundo por luz propia, sino por la luz de la presencia de Cristo. De este modo, al hablar sobre los laicos, la *Lumen gentium* los describe como *fide, spe, caritate fulgentes*⁷, resplandecientes de la fe, de la esperanza y de la caridad cristiana, virtudes teologales fruto de la misma presencia de Cristo y de su Espíritu.

Nietzsche ha escrito de los cristianos: “Para que yo aprendiese a creer en su redentor tendrían que cantarme mejores canciones; y sus discípulos tendrían que parecerme más redimidos.”⁸ Entonces, si los cristianos desean ser una presencia llena de atracción en el mundo, no deben poner la esperanza en sus proyectos pastorales, sino en el resplandecer en ellos de la belleza de Cristo, que San Agustín describía maravillosamente: *“Intelligentibus autem et Verbum caro factum est magna pulchritudo est”* (“para aquellos que lo reconocen, el Verbo hecho carne es una gran belleza”).

Recordamos a este propósito el maravilloso prefacio de Navidad: *“Quia per incarnati Verbi mysterium, nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem*

³ San Ambrosio, citado por Cappelletti, “Luz refleja”, 48.

⁴ Significativos son los estudios de Hugo Rahner sobre este misterio contenidos en *Mitos griegos en interpretación cristiana*; cfr. también a Cappelletti, “Luz refleja”, 48-54.

⁵ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Lumen gentium*”, Proemio 10.

⁶ Pablo VI, *Credo del pueblo de Dios*, 25: *Ipsa (Ecclesia) non alia fruitur vita quam vita gratiae*.

⁷ *Ibid.*, 4, 31.

⁸ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 111.

rapiamur” (“gracias al misterio del Verbo hecho carne, la luz de tu gloria ha brillado ante nuestros ojos con nuevo resplandor para que, conociendo a Dios visiblemente, seamos por él *arrebatados* al amor de su misterio invisible”).⁹ Esta atracción (*rapiamur*) que Cristo genera en quien encuentra y transfigura es el indicio de su presencia que resplandece en el cambio de humanidad de los cristianos, y hace de ellos criaturas nuevas.

2. La segunda consideración previa se refiere a la necesidad de reconocer que el cristianismo, antes que ser una doctrina, un mensaje de salvación o un conjunto de valores morales, es un *acontecimiento*. Contra cualquier tentación marcionista, el Dios de Jesucristo es el de la antigua alianza: una presencia que actúa en la historia. Para la tradición del pueblo de Israel, la revelación que el propio Dios hace a Moisés de su nombre (Ex 3,14) no indica

...un pronombre por el cual el hombre designa a su Dios, ni un sustantivo que lo sitúa entre los seres, ni un adjetivo que lo califica por un rasgo característico. Es percibido como un verbo. [...]. Porque el verbo *hayah* tiene un sentido dinámico; designa, más que el hecho neutro de existir, un acontecimiento, una existencia siempre presente y eficaz; un *adesse* más que un simple *esse*.¹⁰

Se podría entonces concluir que, para la tradición hebraica (recogida por el cristianismo), afirmar que “Dios existe y es lo que es” significa “Dios acontece”.

En el mismo sentido, Santo Tomás entiende esta revelación del nombre de Dios como la revelación de su presencia, es decir, que el *esse* de Dios, su esencia, es presencia, es propiamente un *adesse*:

⁹ Cursiva nuestra. Ver el comentario de Von Balthasar a este prefacio muy útil para entender la “estética teológica” del acontecimiento cristiano (Von Balthasar, *Gloria 1, La percepción de la forma*, 112ss). Ver también el comentario en una “perspectiva estética” de Santo Tomás de Aquino al Prólogo de *El Evangelio de San Juan*: “*Sicut si aliquis vidisset regem multiplici gloria incedentem, et interrogatus ab aliquo, qualiter regem vidisset, volens se expedire, illam multiplicem gloriam uno verbo exprimeret, dicens quod ipse incedebat sicut rex, idest sicut regem decebat; ita hic Evangelista, quasi interrogaretur ab aliquo, qualis esset gloria verbi quam viderat, non valens eam plene exprimere, dicit eam esse quasi unigeniti a patre, idest talem qualem decebat unigenitum Dei*” (In *Joh. Expos.* 1, l, 8). “Es como cuando alguien ve entrar un rey a caballo majestuosamente y preguntado por otro, ¿qué le parece?, trata de responder y, resumiendo en una sola palabra toda aquella magnificencia, dice: ¡Vino regiamente! Así lo explica el evangelista. Si alguien le hubiera preguntado cómo era la gloria del Verbo que había visto, no hubiera podido responder de un modo satisfactorio. Y así dijo simplemente: ¡Era la gloria como la del Unigénito del Padre!”

¹⁰ Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, 969-970.

Hoc nomen qui est triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. [...] Tertio vero, ex eius consignificatione. Significat enim esse in praesenti, et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum. (Tres razones explican por qué *el que es*, es en grado sumo el nombre propio de Dios. [...]. La tercera, por el contenido de su significado, pues significa existir en presente. Y eso en grado sumo propiamente se dice de Dios, cuyo existir no conoce el pasado ni el futuro).¹¹

Por esta razón, Gilson ha definido la metafísica de Santo Tomás como una “metafísica del Éxodo”.¹² La esencia de Dios es su *actus essendi*, su presencia. El acontecimiento cristiano es así el *adesse* intratrinitario que se prolonga en la historia, que se hace presente tanto en la creación como en el acontecimiento de Cristo. De este modo, lejos de una concepción estáticamente metafísica, el Dios de la tradición hebreo-cristiana es un Dios que actúa en la historia (que “acontece”), cuyo ser es reconocible por su presencia.

3. Lessing ha presentado una objeción existencialmente significativa y por nada intelectual cuando admitía, como “prueba del Espíritu y de su potencia”, únicamente los milagros que él podía comprobar directamente:

Una cosa son los milagros que veo con mis ojos y que tengo la posibilidad de comprobar, otra bien distinta los milagros de los que sólo tengo noticia histórica, porque otros dicen que han ocurrido. [...]. No niego en absoluto que Cristo haya realizado milagros. Lo que niego es que tales milagros –cuando su verdad ha cesado de ser probada por milagros sucedidos en la actualidad, cuando ya no son más que noticias de milagros– puedan y deban inducirme a creer.¹³

La cuestión decisiva, entonces, es la contemporaneidad de Cristo, como ha subrayado Kierkegaard:

La única relación con Cristo es la de la contemporaneidad. Relacionarse con un fallecido, con un hecho que se quedó en el pasado es una relación abstracta pues su vida ha perdido el aguijón, no juzga mi vida, me permite admirarlo, me deja vivir entre ideas, pero no me obliga a juzgar en sentido decisivo.¹⁴

La cuestión decisiva es la presencia de Cristo en la historia: es el “problema” de la Iglesia, del modo como la presencia del acontecimiento de Cristo, su *adesse* entendido como perenne evento, continúa en la Iglesia. En

¹¹ Santo Tomás, *Suma teológica*, I q. 13 a. 11 co (Tomo I).

¹² Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, 57.

¹³ Lessing, “Sopra la prova dello spirito e della forza”, 1556ss.

¹⁴ Kierkegaard, *Diario*, 348; ver Molteni, *Avvenimento cristiano e modernità nel Diario di Kierkegaard*, 126.

efecto, la Iglesia es la continuidad del acontecimiento de Cristo que sigue atrayendo a sí a los hombres que él elige, donándoles el milagro de ser nuevas criaturas, hombres nuevos. La Iglesia es un acontecimiento (que en absoluto es en desmedro de la "institución").¹⁵ La tradición eclesial (sobre todo, la de Oriente) ha afirmado siempre que la victoria de Cristo se manifiesta ante todo en la divinización del hombre, es decir, en el cambio de la humanidad de los cristianos, en su "transfiguración", en el don de una belleza incomparable.

Entre los muchos textos patrísticos, nos limitaremos a señalar algunos, por ser especialmente significativos. San Ireneo decía: "La luz del Padre irrumpe en la carne de nuestro Señor, y de esa carne sus rayos *se reflejan en nosotros*, para que el ser humano, rodeado por la luz del Padre, se haga incorruptible."¹⁶ San Atanasio, en su obra *La encarnación del Verbo*, habla de la atracción ejercida por Cristo¹⁷, quien se manifiesta como vivo, resucitado, justamente porque actúa en el presente en la vida de los cristianos: "Un muerto ya no puede hacer nada; sólo a los vivos pertenecen la acción y la influencia sobre los hombres"¹⁸; "es así que el Hijo de Dios, *vivo y activo* (Hb 4,12) está actuando cada día y opera la salvación de todos".¹⁹

De este modo, siendo "vivo y activo", actúa el milagro del cambio en los que él elige: "Cada día hace ver en sus discípulos los trofeos de su victoria sobre la muerte."²⁰ El "trofeo de la victoria" de Cristo es justamente el cambio realizado en la humanidad de los cristianos que no temen a la muerte²¹, que –por la fe y por la unión a la "escuela" de Cristo– advierten la debilidad de la muerte y la victoria de Cristo²², pues ven obrar en ellos muchos prodigios²³ y sus obras –que son las de Cristo– "son el signo de su resurrección".²⁴ Tomás de Aquino, al recoger esta tradición eclesial, dirá sintéticamente: "*Resurrectio*

¹⁵ Kasper, *Introducción a la fe*, 158.

¹⁶ San Ireneo, *Contra los herejes*, IV, 20,2. Cursiva nuestra.

¹⁷ San Atanasio, *La encarnación del Verbo*, III, 15, 16; V, 20.

¹⁸ *Ibid.*, VI, 30.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, VI, 29.

²¹ *Ibid.*, VI, 27-28.

²² *Ibid.*, VI, 28.

²³ *Ibid.*, VI, 30.

²⁴ *Ibid.*, VI, 31.

*autem est causa novitatis vitae, quae est per gratiam*²⁵ (“la resurrección de Cristo es causa de la novedad de la vida de los cristianos, que es don de su gracia”).

4. De este modo, la presencia de Cristo resucitado se hace visible en la felicidad donada por su Espíritu a quienes él elige. Y así como Cristo es *testis verus et fidelis* (Ap 3,14), él continúa su presencia a través de los “testigos” cristianos, a través de la felicidad que su Espíritu les dona, felicidad que es prenda de la gloria eterna. Así se confirma la expresión de San Pablo: “*Fides ex auditu*” (Rm 10,17): la fe nace y se desarrolla –por gracia– a través del encuentro con un testigo cristiano. San Agustín, al comentar el episodio de la samaritana del Evangelio de Juan, escribió con fórmula definitiva: Cristo es anunciado por los amigos cristianos (“*Christus nuntiantur per cristianos amicos*”).²⁶

Aunque se debe reconocer que, al seguir la tradición, la evidencia del milagro del cambio obrada por la gracia en los cristianos no es de por sí indicio suficiente para generar la fe – “*Sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum*” (“la causa propia y principal de la fe es la moción interior del asentimiento”)²⁷–, para no caer en la protestantización de la fe (*sola fides*), es necesario afirmar la necesaria simultaneidad de la gracia interior y de los “indicios” visibles en la humanidad cambiada de quienes el Espíritu de Cristo elige, para así asegurar la razonabilidad (no racionalista) del acontecimiento cristiano.

Según Santo Tomás, para la fe es necesario creer en el testimonio de un testigo y en lo que dice: “*Ad fidem pertinet aliquid et alicui credere*”²⁸ (“a la fe compete creer en alguien y en algo”). De este modo, la fe nace de la escucha, del testimonio, y por eso, el *ex auditu* no es separado del mirar, pues la fe nace –por gracia– de un encuentro con un testigo cristiano que, para Tomás, tiene la primacía sobre las cosas creídas:

Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur, quasi autem

²⁵ Santo Tomás, *Suma teológica*, III^a, q. 56 a. 2 ad 4 (Tomo XII).

²⁶ San Agustín, “In Io Ev.”, 15,33 (Tomo VII).

²⁷ Santo Tomás, *Suma teológica*, II-II, 6, 1, ad 1 (Tomo VII).

²⁸ *Ibid.*, II-II, 129,6 (Tomo VII).

*secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire.*²⁹ (Dado que el que cree asiente a las palabras de otro, parece que lo principal y el fin de cualquier acto de creer es aquel en cuya aserción se cree; son, en cambio, secundarias las verdades a las que se asiente creyendo en él).

De modo sintético, Tomás escribe:

*Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum.*³⁰ (El que cree tiene motivo suficiente para creer. Es, en efecto, inducido por la autoridad de la doctrina divina confirmada por los milagros [el cambio de la humanidad obrado por la gracia] y, lo que es más, por la inspiración interior de Dios que invita a creer. No cree, pues, a la ligera. No tiene, sin embargo, razones suficientes para saber).

LA ENVIDIA DE LA GRACIA AJENA

Estas consideraciones previas, aunque sintéticas, pueden ayudar a enmarcar adecuadamente el tema de la envidia de la gracia ajena.

1. A diferencia de los dioses griegos, envidiosos de la felicidad del hombre, para la tradición cristiana, Cristo es la revelación de la misericordia de Dios, que –en palabras de Santo Tomás de Aquino– es exactamente lo contrario de la envidia, pues su misericordia es la manifestación de la tristeza por la miseria de los hombres: *“Invidia enim est tristitia de prosperitate bonorum, sed misericordia est tristitia de miseria bonorum.”*³¹ Además, Tomás dice que si bien Cristo no enseñaba a todos, no fue por envidia, por no querer comunicar su “ciencia” como, al contrario, muchos docentes hacían y hacen (*“ex invidia docentis, qui vult per suam scientiam excellere, et ideo scientiam suam non vult aliis communicare”*).³²

Tomás se detiene en especial modo sobre la envidia de los judíos hacia Cristo. Los judíos “veían los señales evidentes de su divinidad y, por odio y envidia de Cristo, las pervertían” (*“videbant enim evidentia signa ipsius divinitatis, sed ex odio et invidia Christi ea pervertebant”*).³³ Ellos lo entregaron por

²⁹ Ibid., II-II,11,1.

³⁰ Ibid., II-II, q.2, a.9, ad 3.

³¹ Idem, *Super Psalmo 36*, No.1.

³² Idem, *Suma teológica*, III, q. 42, a. 3 (Tomo XII).

³³ Ibid., III, 47, 5.

envidia³⁴ y, en especial modo, los príncipes de los sacerdotes actuaron en la condenación de Cristo por envidia y odio.³⁵

2. Sin embargo, la envidia tampoco faltó en la primera comunidad cristiana. San Pablo suplica que ella cese (Rm 13,13); está seguro de su perniciosa presencia entre los corintios (2Co 12,20)³⁶ y de que es signo de una mentalidad “carnal” que aún no se deja poseer y formar por el Espíritu de Cristo (1Co 3,3). Santiago, en su Carta, también dice que la envidia es signo de obras hechas no según la sabiduría de Cristo (St 3,14.16).

Al final del primer siglo, el papa Clemente escribe su famosa “Carta a los Corintios”. El contexto que la motivó fue el hecho de que unos jóvenes cristianos de Corinto habían expulsado de la Iglesia, sin ningún motivo, a varios presbíteros ancianos y los había sustituido por miembros más jóvenes.³⁷ Al condenar esta rebelión, Clemente llegó a decir –con afirmaciones gravísimas– que el mismo martirio de San Pedro y San Pablo fueron causados por la envidia entre los cristianos.³⁸

En ese texto de Clemente se ve claramente que la envidia no tiene una connotación moral, sino propiamente teológico-eclesial. La envidia, en el seno de la fe cristiana, no es una simple envidia moral de los bienes materiales ajenos. Esto no sería nada. La envidia “cristiana” es contra del Espíritu Santo, contra su gracia, o mejor, contra el resplandor de la gracia que brilla en los rostros de los hombres que Cristo elige para mostrar su presencia (rostros como los de Pedro y Pablo).

³⁴ Ibid., III, 47, 3, ad. 3.

³⁵ Ibid., 47, 6, ad. 2.

³⁶ Ver el comentario de San Juan Crisóstomo: “Luchamos entre nosotros, y es la envidia la que nos arma unos contra otros [...]. Si todos se afanan así por perturbar el cuerpo de Cristo, ¿a dónde llegaremos? Estamos debilitando el cuerpo de Cristo [...]. Nos declaramos miembros de un mismo organismo y nos devoramos como lo harían las fieras.” (San Juan Crisóstomo, “Hom. in 2Cor”, 28, 3-4, citado por el *Catecismo de la Iglesia*, 2538).

³⁷ San Clemente Romano, *Carta a los Corintios*. Se puede pensar además que la causa de la rebelión fue una envidia clerical-económica: Clemente dice que si bien los corintios se habían mostrado contentos de las ayudas (*ephodios*) de Cristo (2,11), que pueden haber sido las “colectas” que la Iglesia de Roma donaba como ayuda a las demás comunidades, los jóvenes se quejaban. En este sentido, recordamos que también San Policarpo (*Ad Fil*, 11) dice que el presbítero Valente fue depuesto por avaricia. Se podría sintetizar esta situación en la comunidad de Corinto con las palabras de Dante: “*Superbia, invidia e avarizia sono le tre faville c'hanno i cuori accesi*” (*Inf*. VI, 75): soberbia, envidia y avaricia son las tres chispas que han encendido los corazones.

³⁸ Ibid., V.

3. La vida cristiana y la dinámica de la *communio* eclesial, así como fueron concebidas en el inicio del cristianismo, consisten en vivir ante todo del reflejo que la gracia de Cristo, a través de su Espíritu, provoca y hace visible en aquellos hombres que esta acción del Espíritu elige para ser testigos. Sólo en este sentido se puede entender la conmovedora afirmación de uno de los primeros documentos de la Iglesia: “Buscad cada día el rostro de los santos [de los cristianos] para encontrar reposo en sus discursos.”³⁹

La envidia de la gracia ajena es pecado contra el Espíritu, justamente porque no quiere ver (como señala la etimología de envidia: *in-videre*) el milagro del cambio que la presencia de Cristo resucitado genera en los cristianos, donándoles una felicidad incomparable, como dice San Agustín en su *De civitate Dei*, al comparar las virtudes de los antiguos con el gozo cristiano:

Quantumlibet autem laudetur atque praedicetur virtus quae sine vera pietate servit hominum gloriae nequaquam sanctorum exiguis initii comparanda est quorum spe posita est in gratia et misericordia veri Dei. (Aunque se exalte con alabanzas la virtud que sin la verdadera piedad es ordenada sólo a la gloria humana, ésta en nada se puede comparar a los pequeños pasos de los santos [es decir, de los cristianos] que ponen su esperanza en la gracia y en la misericordia de Dios).⁴⁰

De aquí que Agustín diga que los cristianos no deben tener envidia de quien está en el poder, porque Dios dona esta potestad civil a quien quiere, pero su felicidad sólo a los elegidos.⁴¹ Además, indica la dinámica de *communio* eclesial en el gozo por la gracia que los demás reciben⁴², dinámica que no está en contra de nadie, que no es dialéctica.⁴³

En el fondo, la envidia de la gracia ajena es un pecado de estupidez; está en contra de la razonabilidad de la misma fe cristiana, y es una especie de autolesionismo masoquista en contra del cristiano mismo que lo comete

³⁹ *Didajé*, IV, 2. En el mismo sentido, siglos más tarde, el gran Péguy escribía: “Yo soy un cronista (*chroniquer*) y no quiero ser otra cosa más que un cronista, que es lo más grande en el orden de los que no son ellos mismos, sino que relacionan, que refieren, que testimonian de aquellos que son. El cronista es el testigo histórico. El testigo del ser y del acontecimiento.” (Péguy, *Un nouveau théologien*. M. Fernad Laudet, 574). Ver Molteni, “Charles Péguy. Los intelectuales de la felicidad y el acontecimiento cristiano”, 176.

⁴⁰ San Agustín, “De civ. Dei”, IV, 19.

⁴¹ *Ibid.*, IV, 32; V, 21.

⁴² *Ibid.*, XIX, 13,1.

⁴³ *Ibid.*, V, 19.

(Jr 7,19). Esto, porque va en contra de la santa astucia cristiana que busca todos los días los rostros de los “santos” para encontrar descanso en su felicidad, es decir, para poder vivir existencial y críticamente (en su sentido etimológico de juicio razonable y afectivo) la experiencia de la correspondencia a las exigencias de verdad, belleza, justicia, amor y felicidad que constituyen la razón del hombre. Notamos que esta correspondencia, que es el contenido sustancial de la razonabilidad de la fe, es poco valorada en el ámbito teológico-pastoral, en nuestros tiempos.

Las observaciones hechas, desde un punto de vista diferente pueden tener otras implicaciones teológico-pastorales significativas para la cristiandad moderna. Ésta, al menospreciar la pasividad-activa (crítica) en que se encuentra el cristiano (quien ante todo debe recibir y vivir del reflejo de la gracia ajena) parece más preocupada de “hacer” cosas propias de un activismo pastoral-sociológico-filantropico (hasta litúrgico). Ratzinger lo ha dicho con claridad en algunas magistrales páginas en las que concluye afirmando: “Lo recibido precede el hacer.”⁴⁴

Por otro lado, en el contexto de la cristiandad moderna no nos parecen obvias ni previsibles estas observaciones sobre la dinámica de la *communio* cristiana que vive del reflejo de la gracia ajena, justamente porque ella –a menudo– ya no es reconocida como un acontecimiento generado por la presencia de la gracia de Cristo, sino como un producto, resultado de un “proyecto” pastoral.⁴⁵

4. Dadas estas consideraciones, nos parece importante profundizar en la temática, sirviéndonos de las observaciones de Santo Tomás de Aquino. La

⁴⁴ Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 12.

⁴⁵ Decía el entonces cardenal Ratzinger: “No caigamos en la tentación de pensar que somos nosotros los que ‘hacemos’ la Iglesia y que ella surge a través de discusiones, acuerdos y decisiones. Está muy difundida hoy día, incluso en la cristiandad, la idea de que una persona es tanto más cristiana cuanto más está comprometida en la actividad eclesial. Se impulsa hacia una especie de terapia eclesial de la actividad, del hacer: se trata de asignar a cada uno un comité, o, por lo menos, un compromiso en el interior de la Iglesia. Así, se piensa, que debe existir una actividad eclesial, que se debe hacer algo por la Iglesia o en ella. Pero un espejo que se refleja a sí mismo deja de ser un espejo. Puede suceder que alguien se dedique ininterrumpidamente a actividades asociativas eclesiales y ni siquiera sea cristiano. Puede suceder que alguien viva de la gracia y del sacramento sin haber integrado jamás un comité eclesial y sea un cristiano auténtico. No tenemos necesidad de una Iglesia más humana, sino de una Iglesia más divina; sólo entonces ella será verdaderamente humana.” (Ratzinger, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, 133).

cuestión dedicada a la envidia, que para él es un pecado contra la caridad, la describe genéricamente como la “tristeza del bien ajeno” (*“invidia est tristitia de alienis bonis”*)⁴⁶, y dice que el cristiano no tiene envidia “de quienes están muy distantes de él por el lugar, el tiempo o la situación; la tiene, en cambio, de quienes se encuentran cerca y con quienes se esfuerza por igualarse o aventajar”⁴⁷; es decir, que la envidia se refiere a un “bien” que otros –considerados del mismo rango– disfrutan.

Santo Tomás dice también, con una sutil referencia a los “clericales”, que quienes ambicionan honores son más envidiosos.⁴⁸ Y explica por qué la envidia está en contra de la caridad, por lo cual es pecado mortal:

La envidia, por su género propio, es pecado mortal, ya que el género del pecado se valora por su objeto. Ahora bien, la envidia, por razón de su objeto, es contraria a la caridad, que da la vida espiritual del alma, según leemos en 1Jn 3,14: “Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos.” La caridad, en efecto, como la envidia, tiene por objeto el bien del prójimo, pero se mueve en sentido contrario, ya que la caridad goza con el bien del prójimo; la envidia, empero, se entristece.⁴⁹

Las demás afirmaciones de Tomás, referentes a la envidia considerada en general, si bien son muy interesantes, exceden el objeto de este artículo. Señalamos, sin embargo, dos textos referidos directamente a la envidia de la gracia ajena. El primero:

La envidia puede ser de dos tipos: una que se refiere a la prosperidad y a la exaltación de los hombres; la otra que se refiere a la elevación de la gracia, como en el caso de los muchos que se convierten por la gracia de Dios o de modos semejantes. Y sólo esta envidia es pecado contra el Espíritu Santo: no la envidia de los hermanos, sino la envidia de la gracia donada a los hermanos.⁵⁰ (*Invidia potest esse duplex: quaedam quae est de prosperitate vel exaltatione hominis; et quaedam quae est de exaltatione gratiae, sicut quod multi ad Dei gratiam convertuntur, vel aliquid hujusmodi; et talis invidia solum est peccatum in spiritum sanctum; non quidem invidia fratris, sed invidia fraternae gratiae*).

En este texto, Tomás dice que la envidia, en cuanto pecado contra el Espíritu Santo, consiste propiamente en no querer ver la acción de la gracia

⁴⁶ Santo Tomás, *Suma teológica*, II-II, q. 36, a. 2 (Tomo VII).

⁴⁷ *Ibid.*, II-II, q. 36, a. 1.

⁴⁸ *Ibid.*, II-II, q. 36, a. 1, ad 3.

⁴⁹ *Ibid.*, II-II, q. 36, a. 3.

⁵⁰ Santo Tomás, *Super Sent.*, lib. 2 d. 43 q. 1 a. 3 ad 6.

que actúa de modo imprevisto, imprevisible y gratuito en los hombres que convierte.⁵¹ En la *Summa Theologiae* escribe:

Hay, sin embargo, un tipo de envidia considerada entre los pecados gravísimos, y es la envidia de la gracia del hermano, en el sentido de que alguno se duele incluso del *aumento de la gracia* de Dios, y no sólo del bien del prójimo. Por eso se considera como pecado contra el Espíritu Santo, ya que con ese tipo de envidia el hombre tiene de algún modo envidia al Espíritu Santo, que es glorificado en sus obras.⁵² (*Est tamen quaedam invidia quae inter gravissima peccata computatur, scilicet invidentia fraternae gratiae, secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiae Dei, non solum de bono proximi. Unde ponitur peccatum in spiritum sanctum, quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet spiritui sancto, qui in suis operibus glorificatur.*)

Aquí Tomás afirma que la envidia de la gracia ajena es envidia de las obras del Espíritu en las que la presencia de la gracia de Cristo se glorifica. Podemos decir que la envidia de la gracia ajena es propiamente envidia de la “gloria humana de Cristo”, es decir, de su “gloria” en la historia, en la “carne” humana (*quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei*: Ga 2,20). Al final de los tiempos, todos los hombres –los elegidos y los impíos– tendrán que reconocer la gloria de Cristo, su presencia salvadora que dona la felicidad real a los hombres. Sin embargo, este reconocimiento no es sólo escatológico, sino que empieza en la historia.

Tal observación tiene una evidente implicancia para la fe cristiana y su razonabilidad, pues demasiadas veces se ha considerado (y todavía se considera) a la felicidad cristiana como algo que se refiere sólo al futuro, al más allá de la historia (posición justamente criticada por Marx y por Nietzsche), con lo cual se cae en un espiritualismo gnóstico, es decir, introspectivo.

Al contrario, la “gloria humana de Cristo” es su glorificación acontecida ya definitivamente en su resurrección, que es evidente en el cambio que su Espíritu obra en los hombres que él elige para manifestar su victoria sobre la muerte. Es lo que la tradición de la Iglesia ha reconocido siempre con la afirmación insuperable de Santo Tomás: “*Gratia perficit naturam*”.⁵³ La gloria

⁵¹ La de Santo Tomás es la misma perspectiva de la gran lección de Agustín en su *De civitate Dei*, según la cual el paso de la *civitas* que no tiene la experiencia de la gracia a la *civitas Dei* es una acción de la gracia siempre imprevista e imprevisible, de la cual nadie puede estar presuntuosamente seguro.

⁵² Santo Tomás, *Suma teológica*, II-II, q. 36, a. 4 (Tomo VII). *Cursiva nuestra.*

⁵³ Santo Tomás, *Suma teológica* I, q. 62, a. 5 (Tomo I). *Ibid.*, q. 1, a. 8, ad. 2.

humana de Cristo es, por tanto, la manifestación de su presencia resucitada en el milagro del cambio que genera en la humanidad de los cristianos.

5. En esta misma perspectiva se debe recordar que la novedad de la revelación cristiana consiste en que, en ella, contenido y método coinciden: *Ego sum via* (Jn 14,6). “En el misterio de la encarnación del Verbo, en el hecho que Dios se ha hecho hombre como nosotros, está tanto el contenido cuanto el método del anuncio cristiano.”⁵⁴

De tal manera, la envidia de la gracia ajena no quiere reconocer que el contenido de la revelación de Cristo se identifica con su método, con el método con el que Dios ha querido salvar al hombre a través de la humanidad, de la carne de Cristo: *Ad hunc finem beatitudinis homines reducuntur per humanitatem Christi*⁵⁵: los hombres son reconducidos a su destino de felicidad (después del pecado original) a través de la humanidad de Cristo.

Así, la envidia de la gracia ajena se puede definir como un pecado propiamente gnóstico, en contra del método y contenido cristiano. “Pecado” etimológicamente significa salirse del camino, del método cristiano, que es la única posibilidad de reconocer el contenido propiamente *theo-logico*, la revelación del mismo Dios y la salvación para los hombres. La envidia de la gracia ajena es así un pecado “gnóstico”, pues consiste en la pretensión de “ir más allá” (2Jn 9) de la “carne” en que se manifiesta el triunfo de Cristo en la historia a través de la criatura nueva, del hombre nuevo que es el cristiano.

Es el pecado propio de los anticristos que están en el mundo y que no quieren reconocer la salvación en la carne en que Dios se ha hecho hombre (1Jn 4,2; 2Jn 7). Esta “carne” de Cristo continúa presente en la “carne” de los cristianos a quienes es donada una felicidad incomparable. El no querer ver, el *in-videre* del que proviene la envidia es radicalmente opuesto a aquella felicidad que Cristo había entregado a los suyos (“*Vestri beati autem oculi quia vident*”: “felices son vuestros ojos porque ven”: Mt 13,16); y es opuesto a la experiencia sensible descrita por san Juan en su primera Carta (“Lo que nuestros mismos ojos han visto”: 1Jn 1,1). Y en efecto, como dice Santo Tomás, la dinámica de la fe no tiene como objeto primero las verdades cristianas, sino la realidad

⁵⁴ Benedicto XVI, 16 de marzo de 2009, citado por Molteni, “1Pd 3,15 y la teología fundamental”, 53-54.

⁵⁵ Santo Tomás, *Suma teológica*, III, q. 9, a.2 (Tomo XI).

del acontecimiento de Cristo, su presencia: “*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem.*”⁵⁶

Estas consideraciones tienen importantes implicaciones teológico-pastorales para la cristiandad moderna. En efecto, sobre todo en el ámbito teológico, no se ha superado la tentación “modernista” que hace coincidir gnósticamente la religiosidad humana, es decir, la apertura al Trascendente (entendida como toma de conciencia de una supuesta “cristicidad” que estaría ya presente en el fondo de la naturaleza humana: es la temática del “cristianismo anónimo) con el acontecimiento cristiano, despreciando así el cambio radical de método que implica para el hombre la revelación cristiana.

Por otro lado, y por una misma influencia gnóstico-hegeliana que muchas veces prevalece en el ámbito cristiano moderno, se reduce el contenido de la fe a verdades eternas que jamás acontecen en la historia, no reconocibles a través de indicios evidentes, verdades de las cuales habría que tomar conciencia: la fe consistiría así sólo en un conocimiento introspectivo.

6. Lo que acabamos de decir es importante, no sólo desde el punto de vista pastoral para la vida y la *communio* cristiana, sino también para la teología, en especial, para la “fundamental”. Aquí sólo podemos dar algunas indicaciones sintéticas que nos parecen significativas. Ireneo, en su *Demostración de la predicación apostólica*, describe la teología bien lejos de cualquier *in-videre*, de cualquier envidia.

La fe nos es concedida por la verdad [por la presencia del acontecimiento de Cristo] pues la fe tiene por objeto las cosas como son [no se trata, por tanto, de ‘verdades cristianas’, de la *idea Christi* hegeliana]. De hecho, nosotros creemos lo que realmente es y en el modo como es [contenido y método del acontecimiento cristiano coinciden] y así conservamos nuestra sólida convicción sobre lo que es [lejos de una pretensión gnóstica de ‘ir más allá’ del método del acontecimiento cristiano]. Ahora bien, dado que nuestra salvación depende de la fe, es necesario prestarle mucha atención para tener, mediante la fe, una inteligencia crítica, un verdadero discernimiento de las cosas que son.⁵⁷

H. U. Von Balthasar, al comentar este texto de Ireneo de modo ejemplar, ha escrito:

La teología [para Ireneo] consiste, ante todo, en ver lo que existe; ella es reconocimiento, acompañamiento de la realidad y rendición a ella. La teología es

⁵⁶ *Ibid.*, II-II, 1, 2, ad 2 (Tomo VII).

⁵⁷ San Ireneo, *Demostración de la predicación apostólica*, 3.

realista o no es nada. *Videre* no es tanto el ‘contemplar’ de Platón cuanto el estar ante la evidencia de los hechos. No se trata de una visión que elimine los sentidos terrenos. Lo esencial es que los mismos ojos que no veían y que luego, mediante el milagro curativo de la gracia, llegan a la visión. La fe está suspendida a los encuentros en que Dios en Cristo es visto. No se trata de pensar endosando a las cosas categorías platónico-intelectuales o míticas, sino simplemente de ver.⁵⁸

Decir que la teología “está suspendida a los encuentros en que Dios en Cristo es visto” define –desde nuestra perspectiva– el fundamento, el contenido y el método de la teología (en especial, de la “fundamental”), pues ésta depende totalmente del *acontecimiento* de Cristo:

El toparse con una presencia humana diferente se da antes, no sólo al comienzo, sino también en todos los momentos que siguen a ese comienzo: un año o veinte años después. El fenómeno inicial –el impacto con una presencia humana diferente y el asombro que nace de ello– está destinado a ser el mismo fenómeno inicial y original de cada momento del desarrollo. Porque no se produce desarrollo alguno si ese impacto inicial no se repite, es decir, si el acontecimiento no sigue siendo siempre contemporáneo. O se renueva, o si no, no se avanza, y se pasa en seguida a teorizar el acontecimiento ocurrido y a caminar a ciegas buscando apoyos que sustituyan a eso que está verdaderamente en el origen de la diferencia. Por consiguiente, si no vuelve a suceder y no se renueva lo que aconteció en un principio, no se produce una verdadera continuidad: si uno no vive ahora el impacto con una realidad humana nueva, no entiende lo que le sucedió antes. Sólo si el acontecimiento vuelve a suceder ahora, se ilumina y se ahonda desde una perspectiva más madura en el acontecimiento inicial, estableciéndose de esta manera una continuidad, un desarrollo.⁵⁹

En efecto, se puede decir que la teología es el reconocimiento crítico y sistemático de la experiencia de la *communio* cristiana. Sólo en esta experiencia se puede reconocer el contenido de la revelación que coincide con su método, y sólo de esta forma es posible reconocer la razonabilidad de la fe; razonabilidad que no es fruto de una deducción idealista de pruebas y demostraciones “cristianas”, sino reconocimiento crítico y sistemático del acontecimiento cristiano experimentado en la *communio* en la que el ser del Dios bíblico es accesible en su acción histórica, como ha escrito Ratzinger:

Si para la teología vale el *prae* del actuar de Dios y la fe en una *actio Dei* precede cualquier otra aserción, entonces está claro ante todo la primacía de la historia respecto a cualquier metafísica y a cualquier teología de la esencia y del ser. [...].

⁵⁸ Von Balthasar, *Gloria 2. Estilos eclesíasticos*, 46.

⁵⁹ Giussani, *Está porque actúa*, 63.

El Dios bíblico no es el atemporal, sino el dueño del tiempo, *cuyo ser nos es accesible en su acción*.⁶⁰

En esta perspectiva, es evidente cómo el *invidere*, el no querer ver propio de la envidia de la gracia ajena, haga caer la fe en un fideísmo irracional, en un espiritualismo, en un “creer para ver” tan difundido hoy entre los cristianos. En efecto, la razonabilidad de la fe consiste justamente en el reconocimiento (ver para creer) de la correspondencia de la presencia de Cristo (vista en los indicios visibles dados por la acción de la gracia en la “criatura nueva”, en el “hombre nuevo”) con las exigencias de la razón.

En esta verificación llena de razones se comprueba la verdad del acontecimiento cristiano, existencialmente reconocido como *adaequatio rei et intellectus*. La *res* de la fe cristiana es la presencia de Cristo vivida y vista en la *communio* a través de la gracia ajena, que corresponde y es adecuada a las exigencias existenciales de la razón. Una actitud envidiosa, una “fe” que no quiere ver los indicios visibles de la gracia ajena presentes en la *communio* caería inevitablemente en un irracional y gnóstico fideísmo dominado por el “creer para ver”.

CONCLUSIONES

Si la tradición de la Iglesia ha considerado la envidia de la gracia ajena como un pecado contra el Espíritu Santo (y por tanto, de una gravedad imperdonable) es porque se opone a la revelación de Dios en Cristo, a la vida cristiana hecha posible por la gracia del Espíritu Santo y a la razonabilidad de la fe.

1. Lejos de menospreciar esta temática, los cristianos de nuestros tiempos pueden encontrar en su atenta consideración unas sugerencias oportunas para desenmascarar ante todo cualquier clericalismo (eclesiástico o laico-clerical) del que muchas veces está lleno el ámbito eclesial. En el fondo, la envidia de la gracia ajena es un modo político-democrático de mirar la acción de la gracia.

En efecto, si la Iglesia, si la *communio* eclesial, es concebida (tentación recurrente hoy en día) como una institución ya preestablecida y no como un acontecimiento de gracia, la consecuencia teológico-pastoral será que sólo quienes tienen un “poder” eclesiástico (no estamos evidentemente hablando

⁶⁰ Ratzinger, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, 61-62. Cursiva nuestra.

de la jerarquía eclesial divinamente constituida) decidirán dónde, cómo, cuándo y a quién puede acontecer la felicidad de la gracia cristiana.⁶¹ Al contrario (justamente esto es el objeto de envidia clerical), la gracia actúa siempre a través de predilecciones absolutamente gratuitas, como decía Ireneo: “El hombre no verá a Dios por sí mismo; pero él, si quiere, se dejará ver de los hombres; de aquellos que él quiera y cuando y como quiera.”⁶²

En este sentido, se puede entender la parábola de los obreros de la undécima hora (Mt 20,1-15) como es referida en la *Vulgata*: “*Aut non licet mihi, quod volo, facere de meis? An oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum?*” (“¿No puedo disponer de mis bienes como me parece? ¿Tu ojo es tan malo, miserable, de ningún valor porque soy bueno?”).

Como ya hemos observado, “envidia”, etimológicamente proviene de *in-videre*, ver mal, ver de “mal ojo”, que es justamente el sentido de la *Vulgata* (que las traducciones modernas del Nuevo Testamento no siempre subrayan). La envidia de los obreros de las primeras horas no es causada tan sólo por la “injusticia retributiva” de Dios, sino (se puede suponer) por la alegría que ellos vieron en el rostro de los últimos obreros.⁶³

El denario que el dueño de la viña da a los obreros es más que una justicia retributiva, es más que el pago del trabajo, es más que el “mérito” adquirido por el esfuerzo humano: es el don de su presencia misma, que es gratuita, y que los últimos obreros percibieron con evidencia a través de su gozo, cosa que envidiosamente no reconocieron los demás. La mala “envidia cristiana” es, entonces, propiamente envidia de la gracia ajena que se refleja en los rostros de los hombres en quienes Cristo muestra su presencia.

La envidia de la gracia ajena es envidia de las predilecciones cristianas de Dios que elige a quien quiere por gratuidad, no por un cálculo democrático. Cuando Tomás responde a la cuestión *An Deus semper magis diligat meliora*⁶⁴ afirma: “*Illi sunt melioris et magis dilecti, qui plus habent de gratia*” (“el mejor

⁶¹ En esta óptica, se podría leer el episodio “dramáticamente divertido” al final del Evangelio de Juan: “Pedro, volviéndose, vio que lo seguía el discípulo al que Jesús amaba. [...] Cuando Pedro lo vio, preguntó a Jesús: ‘Señor, ¿y qué será de este?’ Jesús le respondió: ‘Si yo quiero que él quede hasta mi venida, ¿qué importa? Tú sígueme.’” (Jn 21, 20-22).

⁶² San Ireneo, *Contra los herejes*, IV, 20,5.

⁶³ Un bello libro de literatura sobre esta temática es el de B. Marschall, *A cada uno un denario*.

⁶⁴ Santo Tomás, *Suma teológica*, I, q. 20, a. 4.

y más amado es el que recibe más gracia”).⁶⁵ La historia de los santos está llena de episodios en los que ellos mismos fueron objeto de persecuciones por parte de los mismos cristianos (recuérdense de la causa del martirio de Pedro y Pablo), “persecuciones clericales” que son especialmente violentas y que han ocurrido en todos los tiempos.

2. Al desenmascarar este “clericalismo”, los cristianos pueden vivir una *communio* cristiana en la que cada uno realmente se regocije de la gracia ajena, de la “bella profesión de fe” (*kalon agona*) (1Tm 6,12) de los cristianos, a imitación (por gracia) del “bello testimonio de Cristo” (1Tm 6,13). Para los cristianos, es la posibilidad de verificación de la presencia viva de Cristo que se manifiesta en las “obras bellas” (1Tm 5,25; 6,18; Tt 3,8) de los cristianos. San Juan Crisóstomo escribía en este sentido:

¿Queríais ver a Dios glorificado por vosotros? Pues bien, alegraos del progreso de vuestro hermano y con ello Dios será glorificado por vosotros. Dios será alabado –se dirá– porque su siervo ha sabido vencer la envidia poniendo su alegría en los méritos de otros.⁶⁶

Este gozo que se regocija de la *communio* cristiana, lejos de cualquier envidia, y por eso, unitario, es el signo más claro para que el mundo crea en la salvación de Cristo (Jn 17,10-11). No hay que explicar cuán necesario es este testimonio de la unidad de la *communio* en nuestro tiempo, tanto desde una perspectiva ecuménica como al interior de la misma catolicidad a veces tan dividida.

3. Además, el testimonio de la unidad de la *communio* eclesial, que se regocija de la gracia ajena, es lo que más puede dar razón de la esperanza cristiana, como dice San Pedro (1P 3,15).⁶⁷ Y si en el paraíso los elegidos se alegran mutuamente por las bellas obras que la gracia les donó y que repercuten en los demás (*quod de bonis quae alius fecit, in aeterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis*)⁶⁸, también

⁶⁵ Ibid., ad 4.

⁶⁶ San Juan Crisóstomo, “Hom. in Rom. 7,3”, citado por *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2540.

⁶⁷ Recordamos, para señalar cómo nuestras observaciones sobre la envidia de la gracia ajena pueden ser un aporte para una determinada visión de la teología fundamental, lo que la *Fides et ratio* (No. 67) ha afirmado: “La teología fundamental [...] tiene la misión de dar razón de la fe (cfr. 1P 3,15).”

⁶⁸ Santo Tomás, *Suma teológica*, I, q. 23, a. 6, ad. 1. Dante describirá esta misma experiencia en su “Paraíso”: *Vidi à lor giochi quivi ed à lor canti / ridere una bellezza, che letizia / era en li*

en la tierra el cristiano debe suplicar regocijarse de la gracia de los demás hermanos.

De este modo, en la vida cristiana se trata de pedir la gracia de en-simismarse en el mismo gozo de Cristo, quien (bien lejos de la envidia de la gracia ajena que el Padre donaba a quien él quería) al ver y escuchar a sus discípulos, que volvían llenos de alegría de las aldeas donde manifestaban la presencia salvadora de Cristo en el cambio de su humanidad, exultó y se regocijó: *"In ipsa hora exultavit Spiritu Sancto"* (Lc 10,21).

En efecto, la misma felicidad humana de Cristo era reflejo de lo que veía que el Padre cumplía en los que él le entregaba (Jn 6,37.43.65). Una vez más, Cristo es *testis verus et fidelis* (Ap. 3,14) del amor trinitario, "que es participativo, concorde, y comporta sobreabundancia de delicia, goce de alegría incesante"⁶⁹; y esto, porque en la misma vida trinitaria él es *splendor gloriae* (Hb 1,3), reflejo lleno de resplandor de la gloria luminosa del Padre, *lumen de lumine*, como rezan todos los cristianos en el Credo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alighieri, Dante. "Divina comedia." En *Tutte le opere*, con comentarios de Giovanni Fallani, 31-648. Roma: Newton, 1993.
- Asociación de Editores del Catecismo. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1993.
- Benedicto XVI. "Hugo y Ricardo de San Víctor. Audiencia general, 25 de noviembre de 2009." Roma: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 27 de noviembre de 2009.
- Cappelletti, Lorenzo. "Luz refleja." *30 Días* 9 (2010): 48-54.
- Concilio Vaticano II. "Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia." En *Documentos completos del Vaticano II*, editado por Ediciones Mensajero, 9-80. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1991.
- Gilson, Etienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1952.

occhi a tutti li altri santi (Par., XXXI, 133-135): "Yo vi que a sus juegos y a sus cantos sonreía una beldad [la de la Virgen María] que infundía el gozo en los ojos de los otros santos." (Ver Molteni, *La sonrisa de Beatriz. Una invitación a la lectura de la Divina Comedia*, 162.

⁶⁹ Benedicto XVI, "Hugo y Ricardo de San Víctor. Audiencia general, 25 de noviembre de 2009".

- Giussani, Luigi. *Está, porque actúa*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1994.
- Juan Pablo II. "Encíclica *Dominum et vivificantem*, sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo." En *Encíclicas de Juan Pablo II*, edición preparada por J. A. Martínez Puche O.P., 349-490. Madrid: Edibesa, 1998.
- Kasper, Walter. *Introducción a la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- Kierkegaard, Soren. *Diario*. Milan: Rizzoli, 1979.
- León-Dufour, Léon. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1993.
- Lessing, Gotthold Ephraim. "Sopra la prova dello spirito e della forza." En *Grande antología filosófica*, dirigida por Umberto Antonio Padovani y compilada por Andrea Mario Moschetti, XV, 1556ss. Milán: Marzorati, 1968.
- Marschall, Bruce. *A cada uno un denario*. Barcelona: Edhasa, 1956.
- Molteni, Agostino. *Avenimiento cristiano e modernità nel Diario di Kierkegaard*. Udine: Editrice Leonardo, 2009.
- _____. "Charles Péguy. Los intelectuales de la felicidad y el acontecimiento cristiano." *Anales de Teología* (Universidad Católica de la Santísima Concepción), 9.1 (2007): 173-230.
- _____. *La sonrisa de Beatriz. Una invitación a la lectura de la Divina Comedia*, Concepción: Editorial Universidad Católica de la Santísima Concepción, 2009.
- _____. "1Pd 3,15 y la teología fundamental." *Anales de teología* (Universidad Católica de la Santísima Concepción), 12.1 (2010): 7-55.
- Nietzsche, Friedrik. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Editorial Sarpe, 1983.
- Pablo VI. *Credo del pueblo de Dios*. Madrid: BAC, 1968.
- Péguy, Charles. *Un nouveau thélogien. M. Fernad Laudet*, en *Œuvres complète III*. París: Gallimard, 1992.
- Rahner, Hugo. *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Barcelona: Herder, 2003.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo* (10a. ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- _____. *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*. Madrid: San Pablo 2005.
- _____. *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.

- San Agustín. *"De civitate Dei."* En *Obras completas*, edición preparada por la Federación Agustiniiana Española, bajo la dirección de Victorino Capanaga. Tomos 16-17. Madrid: BAC, 1988.
- _____. "Enarr. in Ps." ("Enarraciones sobre los Salmos"). En *Obras completas*, edición preparada por el padre Balbino Martín Pérez O.S.A., Tomos 19-21. Madrid: BAC, 1965.
- _____. *"In Ioannis Evangelium"* ("Tratados sobre el Evangelio de San Juan"). En *Obras completas*, edición preparada por Fray Teófilo Prieto O.S.A., Tomos 13-14. Madrid: BAC, 1955.
- _____. *Obras completas*. Madrid: BAC, 1994.
- San Ambrosio. *Obras*. Madrid: BAC, 1966.
- San Atanasio. *La encarnación del Verbo*. Madrid: Ciudad Nueva, 1997.
- San Clemente Romano. *Carta a los Corintios*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- San Ireneo de Lyon. *Contra los herejes*. México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000.
- _____. *Demostración de la predicación apostólica*. Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- San Policarpo. *Cartas*. Madrid: Ciudad Nueva, 1991.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma teológica*. Tomo I. Madrid: BAC, 1957.
- _____. *Suma teológica*. Tomo VII. Madrid, BAC, 1959.
- _____. *Suma teológica*. Tomo XII. Madrid: BAC, 1955.
- _____. "Super Psalmos." *Universidad de Navarra*, <http://www.corpusthomisticum.org/cps31.htm> (consultado el 30 de septiembre de 2011).
- _____. "Scriptum super Sententiis." *Universidad de Navarra*, <http://www.corpusthomisticum.org/snp2042.html> (consultado el 30 de septiembre de 2011).
- Von Balthasar, H. U. *Gloria. 1. La percepción de la forma*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.
- _____. *Gloria 2. Estilos eclesiásticos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.

