
La reencarnación desde una visión actualizada de la esperanza cristiana

*Mario Gutiérrez J., S.J.**

Introducción

Durante mucho tiempo la teología cristiana no se ha preocupado por reflexionar sobre la idea de la reencarnación, tan difundida por otra parte en los ambientes orientales. La Iglesia en sus comienzos consideró que se trataba de algo más bien esotérico y que no se conciliaba con su creencia en la irrepitibilidad de la vida humana.

Hoy en día advertimos que la idea de la reencarnación no sólo es profesión de las religiones hinduistas y del budismo, o de las religiones africanas y latinoamericanas, o de la teosofía y la antroposofía, sino también del “espiritismo”, del “ocultismo” y de la “Nueva Era”. En la actualidad las encuestas efectuadas en varias naciones revelan altos porcentajes de simpatizantes del pensamiento reencarnacionista.

¿Cómo afrontar un debate con espíritu de diálogo y sin una actitud dogmatista, que cierre todo espacio para una expresión serena y una construcción efectiva? Queremos hacer nuestras las insinuaciones de Hermann Häring y Johann Baptist Metz en su editorial al número 249 de la revista *Concilium* en octubre de 1993. Ellos insisten en un espíritu de diálogo, que no excluye la propia posición firme y decidida. Este espíritu exige que no condenemos de plano la idea de la reencarnación,

* Decano Académico de la Facultad de Teología. Doctor en Teología, Universidad Gregoriana, Roma. Profesor de Antropología Teológica: Escatología Cristiana.

sino que le reconozcamos su dignidad religiosa y su capacidad para resolver, en su cosmovisión, problemas religiosos. El tono de apelación autoritativa a nuestra propia tradición debe ceder el paso a la iniciación de un debate objetivo. Es preciso que tengamos sumo cuidado en no objetivar con precipitación y hasta ridiculizar las ideas de la reencarnación, identificándolas con trivialidades. Hay que advertir que nunca estaremos en capacidad de integrar en las descripciones el sentimiento existencial, la fuerza utópica y la vinculación ética de los símbolos religiosos. Esto no sólo se aplica a la resurrección, sino también a la reencarnación. Ningún símbolo religioso fundamental habla jamás por sí solo, sino que adquiere su significación exacta en el contexto de otras afirmaciones¹.

Para fundamentar un poco más la seriedad con que debemos llevar adelante la confrontación, hemos de subrayar algunos anhelos comunes con la esperanza cristiana en la resurrección, que justifican la fuerza religiosa que adquiere la idea de la reencarnación. Ellos hacen plausible el diálogo abierto y sincero:

- La pregunta por el origen y el futuro, el de dónde y hacia dónde de nuestra existencia individual y colectiva.

- La preocupación por la injusticia y el mal que hay en el mundo y el deseo de una justicia universal.

- El clarificar nuestra vinculación con los antepasados, con los amigos y las personas a quienes queremos, más allá de los límites de la muerte: ¿estaremos con ellos, gozaremos de su presencia?

- La existencia de un camino de purificación, en el que nos vamos desligando de nuestras acciones anteriores, del egocentrismo y de la superficialidad.

- La experiencia de las oportunidades perdidas, de las limitaciones propias y de las numerosas posibilidades que no se alcanzarán nunca en una vida.

- La búsqueda de una posible explicación de determinados fenómenos psicológicos².

1. Cf. HÄRING HERMANN - METZ JOHANN BAPTIST, *Editorial*, en *Concilium* 249, Octubre 1993, pp. 8s.

2. *Ibid* p. 9; KEHL MEDARD, *Escatología* - Lux Mundi 70, Salamanca, Ed. Sígueme 1992, p. 64.

Es preciso, pues, captar con sensibilidad y cautela estas aspiraciones, para adoptar una actitud dialogal positiva.

En un primer momento trataremos de delimitar los elementos de la reencarnación; luego destacaremos algunos de los momentos históricos principales. Estos dos pasos serán una preparación para mirar la reencarnación desde la esperanza en la resurrección, en algunas perspectivas fundamentales

No hay duda de que se trata de una visión netamente teológica. No es el propósito de la presente reflexión abordar otros aspectos del tema, como serían el filosófico y el psicológico. Tampoco se pretende abarcar todos los puntos de vista.

Esperamos ofrecer alguna claridad sobre la posición que un cristiano debe asumir desde su fe y su esperanza.

1. ¿QUE ES LA REENCARNACION?

No es fácil ofrecer una definición que sea adecuada para todos los matices con que se presenta la reencarnación en los diferentes tiempos y lugares. La respuesta a nuestra pregunta es apenas una aproximación, que destacará la idea y los elementos básicos.

Si en el ser humano existe algo potencialmente divino, él deberá desarrollarse en el espacio y el tiempo, hasta el momento en que haya realizado su propia naturaleza, cuando lo latente en él se manifieste plenamente.

La vida humana individual es muy breve, en la mayoría de los casos. Esta brevedad se juzga a partir de nuestra propia experiencia y no tanto por criterios lógicos. Supuesta esta experiencia y dado que la muerte no aporta al hombre la iluminación de modo automático, *se impone la necesidad de una serie de vidas sucesivas.*

En este sentido la doctrina de la reencarnación se coloca en línea con la de la evolución y la complementa con una dimensión espiritual: el espíritu (*atman, jiva, vivanna*) adopta formas cambiantes, pasa por experiencias siempre nuevas, busca posibilidades de expresión cada vez mejores, hasta que al fin abandona toda forma y conoce su infinitud.

De estas ideas básicas se sigue que en la doctrina de la reencarnación es posible distinguir dos elementos:

1. El elemento *activo y positivo* de progreso hacia la realización suprema, hacia el ser uno con la realidad divina.
2. El elemento *pasivo y negativo*: la transmigración del alma se reduce casi exclusivamente a una serie de castigos que padecemos por faltas anteriores o incluso por un “pecado original” pretemporal. En este contexto se entiende la ley del *Karma*, llamada también ley de la causa y el efecto. Ahora bien, esta ley no lo es todo. La doctrina de la reencarnación no se limita a mirar hacia atrás, para tratar de explicar nuestra vida actual, no demasiado satisfactoria, por el pasado, sino que dirige su mirada hacia adelante.

El camino por el que el género humano alcanzará su perfección debe recorrerlo cada ser humano. Pero este recorrido no puede realizarlo en una misma vida, sino que deberá estar más de una vez en el mundo. Luego es preciso que se reencarne para obtener nuevos conocimientos y competencias³.

2. MOMENTOS HISTORICOS

Originalmente la idea de la reencarnación se encuentra en muchas religiones arcaicas. Ha llegado a considerarse como una de las creencias más antiguas del mundo. En efecto algunos arqueólogos sostienen que el pensamiento de la reencarnación se adivina en la costumbre de enterrar los cuerpos en posición fetal, ya desde el 10.000 a. C., para facilitar el renacimiento. Este punto de vista se ve reforzado por los mitos de esos pueblos, cuyas costumbres funerarias fueron diseñadas para producir el renacimiento de los fallecidos a una nueva vida: la limpieza del cadáver, equivalente a la del recién nacido; la mortaja, posible representación del recubrimiento del feto por las membranas⁴.

No sería un trabajo carente de interés el ir siguiendo las huellas y distinguiendo los

3. Cf. TORWESTEN H., *Sind wir nur einmal auf Erden?* Freiburg 1983, pp. 21 s. Citado por Kehl Medard, *Escatología* p. 61.

4. Cf. CHRISTIE-MURRAY DAVID, *Reencarnación*, Santafé de Bogotá, Ed. Printer Latinoamericana 1993, p. 15.

matices en lo relativo a la reencarnación en las diferentes tribus y en los diferentes pueblos. Ahora bien, esto excede los límites de nuestra reflexión. Nos contentaremos con afirmar que en estas religiones primitivas: o se creía que el alma de un difunto renacía en un miembro de la misma tribu, por ejemplo el abuelo renacía en su nieto; o se admitía una metamorfosis radical del alma en una figura animal, vegetal o inorgánica. La experiencia que subyace en esta visión es la que considera la vida como un poder cíclico que no termina y que da cierta consistencia y seguridad a la realidad individual y social. La muerte es sólo la interrupción de ese ciclo, pero no su terminación definitiva⁵.

Destaquemos algunos momentos históricos de la reencarnación.

En el Oriente encontramos el *zoroastrismo*, que en la actualidad practican los parsees de la India. Es una religión que excede los límites de lo tribal y se convierte en supranacional. El último de la serie de los Zoroastros vivió en el 7.000 a.C. y enseñó que las almas humanas son espíritus inmortales e infinitos que vienen de lo alto para pasar una sucesión de vidas en cuerpos mortales, con el objeto de obtener experiencia y luego retornar.

En el llamado “*antiguo Egipto*” la reencarnación fue uno de los puntos de vista de lo que sucedía después de la vida. Se creía en el renacimiento de las personas de la realeza y la aristocracia y también de las personas inferiores. Las reencarnaciones no siempre eran bienvenidas y ésta era una de las razones para embalsamar al muerto: retrasar o prevenir su regreso a la vida terrena.

Los egipcios fueron los primeros en enseñar la inmortalidad del alma. A la muerte del cuerpo, el alma entra en alguna otra cosa viviente, vuelve a nacer y después de haber vivido en todas las criaturas de la tierra, el mar y el aire, vuelve a nacer en un ciclo que dura tres mil años y vuelve a entrar en un cuerpo humano, donde renace.

En el paraíso egipcio parece que era deseable el poder de la transformación. Este era un privilegio de los personajes importantes y de los justos. Les permitía transformarse en cualquier cosa que les gustara y en cualquier parte del universo que desearan. Son testimonio de esto las numerosas alusiones a la doctrina en los escritos rituales, las inscripciones y las demostraciones de los libros funerarios

5. Cf. KEHL, *Escatología*. p. 62.

acerca del renacimiento del alma en un nuevo ser formado por la reunión de elementos corporales, y que pasaba por una sucesión de infancias, juventudes y períodos de madurez, para alcanzar nuevas existencias terrestres bajo numerosas formas.

No es del todo claro que los egipcios pensaran en un renacimiento de los humanos como animales. En cambio parece que era más generalizada la enseñanza sobre la ascensión del alma, a través de todos los grados, hasta convertirse en humana; de aquí progresaba hacia la perfección, a lo largo de miles de grados de inteligencia cada vez más elevada.

El *hinduismo* es la más antigua de las grandes religiones que han sobrevivido. No es posible darle una fecha precisa de nacimiento y una fuente única y exacta. Tuvo su origen en algún momento durante el cuarto milenio antes de nuestra era. La tradición más antigua se remonta probablemente a los años 2.000 - 1.500 a.C. Las nociones esenciales se afianzan entre los siglos X y V a.C., con la redacción del Rig Veda (saber de las estrofas) (siglo XV a X a.C.) y de los grandes Upanishads (“aproximaciones”) (primer milenio a.C. y primeros siglos d.C.).

En el Rig Veda la muerte aparece como parte inevitable del caos y de la cual hemos de evadirnos en lo posible. La “inmortalidad” era entendida como una plena duración de vida de unos cien años. En esta etapa antigua se expresan tenuemente las ideas sobre el destino de los muertos, que parecen representar varios grados del renacer, pero no se dice expresamente que el muerto ha de renacer en la tierra bajo ninguna forma.

En los Brahmanas (interpretaciones sobre el Brahman) se encuentra muy claro un temor a la muerte. Ella es tenida por mala y hay que acudir a rituales diferentes para superarla. Se habla de un renacer, pero en un sentido extraterrestre. Lo que en realidad era temible para los autores de los Brahmanas era la “muerte recurrente” o periódica, que, por lo demás, es la clave para comprender la actitud hindú hacia la reencarnación.

El renacer en la tierra es la innovación de los Upanishads. En ellos no aparece el miedo a la muerte. Hablan de una segunda muerte, antes de comenzar a hablar del renacer. No identifican la muerte con el caos, sino que la consideran como orden, sueño sin ilusiones y liberación final de la vida (*moksha*). La contraponen a la vida, que es la caótica y una verdadera pesadilla.

Toda vida, cósmica y divina, está sujeta a la ley del *karma* o ley de la causa y el efecto. *Karma* (“acto”, “obra”) es la fuerza invisible e inaudita que emana de todos los actos humanos: cada uno de ellos trae consigo su resultado inevitable; lo correcto tiene como efecto lo correcto, mientras que lo erróneo produce lo erróneo. Esta ley del *karma* rige muy estrictamente para la vida moral, que precisamente por ello está determinada por la justa sanción del bien y del mal. Para evitar la pesadez del *karma*, el ideal sería mantenerse en el inmovilismo de la no-acción: trabajar, vestirse, alimentarse, desplazarse lo menos posible; estar despegado de todo; vivir como si no existiéramos. ¿No explicará esto cierto fatalismo e inercia, de los que pueden dar impresión las masas indias frente al activismo de occidente?

En su fundamento el *karma* es la explicación del destino humano. Es una explicación justa, puesto que así hay armonía entre la forma corporal, la situación social y las facultades del alma.

La sanción del bien y del mal se efectúa en una serie de transformaciones y reencarnaciones (*samsara*), en las que el ser humano asciende gradualmente hasta su verdadera realidad. Para este proceso no suele bastar una sola vida humana. La autorrealización consiste, en definitiva, en escapar al cambio perpetuo, hasta unificarse con el ser absoluto y eterno, el *brahman* que hay en él y que se impone, a través de la realidad transitoria, como lo único imperecedero y, por ello, salvífico. Esta unificación es la liberación, es escaparse del sufrimiento de las reencarnaciones. Se llega a ella por la observancia de ritos y sobre todo por el conocimiento de la identidad con lo absoluto.

Esta doctrina pretende responder al problema del origen y el sentido del mal en el mundo y de la injusta desigualdad de los seres humanos: ambas cosas son secuela de acciones buenas o malas realizadas en una existencia anterior. La libertad actual para el bien o para el mal no queda suprimida, pero ciertamente se somete a una ley de causalidad general: todo se explica por los méritos humanos.

El *budismo* es una sabiduría derivada de la hindúista, pero que reacciona contra el excesivo ritualismo del brahmanismo. Conserva los fundamentos del hinduismo: la necesidad de liberarse de las apariencias, la reencarnación y la importancia de una meditación que implica al cuerpo.

Ahora bien hay una diferencia básica entre el hinduismo y el budismo. El primero postula la existencia de un sí mismo individual y eterno, el *atman*, con el que se relacionan los individuos ilusoriamente separados que son encarnados. El budismo,

por el contrario, niega la existencia de este sí mismo permanente que transmigre de una vida a otra.

La primera de las cuatro santas verdades, basadas en el descubrimiento del sufrimiento universal, es la de que el “yo” no existe. El ser no es más que un ensamblaje momentáneo y fugaz de elementos efímeros. Para el budismo sólo existe un conjunto de cinco elementos: el cuerpo, las sensaciones, las representaciones, las formaciones y el conocimiento (conciencia). Pero ninguno de estos elementos constitutivos del yo es el “yo”. El ser se reduce a una simple apelación. “Yo” es solamente el nombre que le damos a esta unión provisional de elementos. Fuera de esta designación no hay realidad. Sólo hay un ego ilusorio en continuo proceso de cambio, y así una personalidad humana no es más que una corriente de acontecimientos psicofísicos.

La ilusión de que existe un sí mismo permanente e inamovible o un alma sustancial mantiene en movimiento el *karma* y la rueda del renacimiento (*samsara*). Es un largo recorrido, que puede ocupar varias vidas. Sólo al final de sucesivos renacimientos, el ser humano está lo bastante iluminado, como para alcanzar el *nirvana*.

El *nirvana* (en sánscrito, extinción) budista no es el hundimiento en la nada, sino la abolición de toda voluntad, de todo deseo, de toda sensación, de todo cambio, de todo devenir. No es ni la eterna bienaventuranza, ni la nada absoluta, sino un estado inimaginable de inconsciencia absoluta y de no-ser.

Para el budismo popular la concepción del *nirvana* se encarna en un lugar imaginario, muy cerca del paraíso. Ahora bien, lo que importa no es tanto saber qué es el *nirvana*, como buscarlo. En este sentido el budismo es toda una disciplina para alcanzar esta suprema serenidad, esta liberación de las reencarnaciones en que nos encierra el deseo de vivir. Es un camino demasiado duro como para que muchos lo sigan o incluso para que lo contemplen.

Nos hemos detenido de un modo particular en los momentos hinduista y budista. Esto no quiere significar que la doctrina de la reencarnación o renacimiento sea un concepto oriental con muy poca validez en Occidente. Ahora bien, la creencia en la reencarnación estuvo ampliamente extendida en diversas formas por las culturas antiguas de Europa, tanto entre sus pueblos primitivos como entre las culturas más avanzadas de Grecia y Roma.

Destaquemos el *momento griego*. El concepto de la transmigración de las almas se

inició con los órficos (siglo VI a.C.). Algunos afirman que derivan su doctrina de Egipto, aunque es posible que los mismos griegos la trajeron desde el este.

El orfismo se inició como una doctrina de la caída. El alma, que aspiraba a la libertad, sólo alcanzaba una verdadera vida, cuando la muerte la liberaba.

Ahora bien, eso sólo sucedía para volver a caer prisionera en la carne, ya fuera de un animal o de un humano, a través de una larga serie de períodos de expiación y purificación. Durante esos espacios de tiempo las vidas se alternaban, ocupando cuerpos terrenales o permaneciendo en el Hades. La liberación definitiva del ciclo se obtenía viviendo conscientemente, de acuerdo con la disciplina órfica y con la observancia de los ritos órficos. Las posteriores religiones místicas griegas (por ejemplo: los misterios eleusinos) se movieron por caminos semejantes.

La creencia en la reencarnación adquirirá la forma de una teoría filosófica en Platón, pero pasando antes por Píndaro (518-438 a.C.), Pitágoras (582-500 a.C.) y Empédocles (490-430 a.C.). Platón (427-347 a.C.) expresó su pensamiento reencarnacionista en *La República*, *Fedón*, *Menón*, *Timeo* y *Las Leyes*. Enseñó la inmortalidad del alma, que pertenece, en su perfección, al aire superior, al mundo trascendental de las ideas. Es un principio divino procedente del demiurgo; lleva una existencia preterrena, desde la que cae en una existencia corporal, que representa para ella un distanciarse de su modo de ser auténtico y un “período de prueba en la tierra” al mismo tiempo. Permanece durante diez mil años sujeta al ciclo de diversas fases de prueba en el elemento terreno, antes de alcanzar, una vez logrado el perfeccionamiento, la visión eterna del ser divino o, en caso contrario, la lejanía perpetua de él.

La concepción de la reencarnación ha estado presente en todos los tiempos, en mayor o menor intensidad. En el siglo XVIII influyó de algún modo en los estamentos cultos de la *Ilustración europea*. Fueron seguidores de esta idea: I. Kant, G. E. Lessing, Lichtenberg, J. G. von Herder, Goethe, A. Schopenhauer. A través de la antroposofía de Rudolf Steiner (1861-1925) llegó a un público más amplio.

Es innegable que hoy en día la reencarnación ha adquirido una nueva y amplia actualidad entre los cristianos, sobre todo por un influjo muy directo de los métodos de meditación y las doctrinas de salvación orientales.

Es un fenómeno que no es fácil de explicar adecuadamente. El auge reencarnacionista

bien puede obedecer en parte a cierta decepción producida en los años 70 por la situación social, que despertó un sentimiento de impotencia en los individuos, con el consiguiente repliegue en el propio yo.

También pudo influir la creciente experiencia de lo provisional, lo frágil de nuestra vida, sumergida en un flujo temporal que avanza cada vez con mayor celeridad. Este hecho nivela y relativiza todo con más fuerza y hace que se pierda la capacidad de nuestra libertad para una vinculación y compromiso definitivo en esta vida y para conferir un valor definitivo a nuestro quehacer histórico y a nuestra vida más allá de la muerte.

Las consideraciones anteriores nos dan pie para afirmar una característica típica de las concepciones occidentales de reencarnación: lo primordial es *la idea positiva de progreso*, a través de numerosas formas de existencia finita, hacia una plenitud infinita. No es, pues, la idea negativa de la sanción y del sometimiento al flujo de las transformaciones⁶.

3. LA REENCARNACION DESDE LA ESPERANZA EN LA RESURRECCION

Hemos insinuado en la introducción que el primitivo cristianismo no aceptó la reencarnación, por considerarla como no compatible con su fe y su esperanza. No es verdad que Jesús fuera un ferviente adepto de esta creencia, como tampoco lo fueron los Padres de la Iglesia⁷.

En el espíritu de diálogo, al que también hemos aludido en la introducción,

6. Para la somera descripción de los momentos históricos de la reencarnación he consultado: CHRISTIE - MURRAY, *Reencarnación* pp. 15-36; 40-44; 49-52; DONIGER WENDY, *La reencarnación en el hinduismo*, en *Concilium*, 249, Oct. 1993, pp. 15-29; KEHL, *Escatología* pp. 62-64; PIERIS ALOYSIUS, *La reencarnación en el budismo: valoración cristiana*, en *Concilium* 249, Oct. 1993, pp. 31-39; SAMUEL ALBERT, *Para comprender las religiones en nuestro tiempo*, Estella, Navarra-España, Ed. Verbo Divino 1994, pp. 43-86.

7. Existe toda una literatura fantasiosa, que se ha desarrollado en el siglo XIX. En ella el hinduismo y el budismo aparecen como las fuentes verdaderas del cristianismo. Se llega a establecer la identidad de Jesucristo y de Krishna; se ha tratado de relacionar a Jesús con los esenios y a éstos con los budistas, cf. COUTURE ANDRÉ, *Réincarnation ou résurrection? Revue d' un débat et amorce d' une recherche (II)*, en *Science et Esprit* 37, 1985, pp. 75-77.

encontramos que, a pesar de los anhelos comunes y de las concepciones básicas, existen afirmaciones que no se pueden conciliar con una esperanza en la resurrección y por lo tanto no son acogibles simplemente, con ánimo de tolerancia, so pena de caer en un sincretismo sin contornos ni atractivos.

Ciertamente no es posible sostener que el discurso reencarnacionista sea funcionalmente uno. Podemos diferenciar algunos *modelos* de reencarnación, aunque ellos posean elementos convergentes. Para algunos, como los teosofistas y espiritistas, la reencarnación se limita exclusivamente al retorno del alma en cuerpos humanos. Para el hinduismo se trata de “renacimientos”, que evocan el ciclo (*samsara*) que recorre el hombre no liberado sin nunca acabar de tomar vida y de morir. Es una subida progresiva y segura del alma hacia la divinidad. El budismo, al no creer en un principio espiritual, concibe los renacimientos con un énfasis en la acción (*karma*). En consecuencia la misma palabra “reencarnación” presenta muchos matices y énfasis y recubre concepciones bastante diferentes las unas de las otras⁸.

La reencarnación en un contexto occidental, con su insistencia en el progreso positivo, conserva algunos aspectos de los modelos orientales. Estos son los que no ofrecen compatibilidad con algunos contenidos fundamentales de la esperanza cristiana, inspirada en la Escritura. Veamos cuáles son estos contenidos.

3.1. La historia tiene una significación definitiva y en ella se alcanza la salvación plena

La afirmación reencarnacionista se condensaría en estos términos: La historia necesita repetirse constantemente; no basta una sola vida.

La actual reflexión teológica se ha centrado de una manera especial en el problema y el fenómeno de lo *histórico*. Este hecho ha dado como resultado la coordinación entre revelación e historia de la salvación⁹.

La historia individual y grupal no es para la fe bíblica “el eterno retorno” de lo

8. Cf. *ibid*, pp. 83-85.

9. Cf. FRIES HEINRICH, *La revelación*, en *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación* 1. Johannes Feiner-Magnus Löhrer, dir., Madrid, Ed. Cristiandad 1969, p. 209.

idéntico, ni la expresión siempre renovada de arquetipos cósmicos eternos e iguales. Este era el modelo circular de otras religiones, entre ellas las agrarias de los pueblos circunvecinos de Israel, que se regían por el ritmo de la naturaleza y de sus estaciones.

La misma historia presenta un carácter adventístico. Se dirige, en su conjunto, a un final de plenitud. La persona experimenta el futuro como pendiente y lo debe aceptar no sólo como algo que está llegando. Por eso, en su historia, la salvación no puede ser transmitida sencillamente por el presente, aunque en la historia se trata siempre del hombre como un todo y, en este sentido, se trata siempre de su salvación. En esta dirección hacia la plenitud la historia en cada uno de los instantes es algo irreductiblemente único y nuevo, y en verdad nos encontramos con un modelo lineal (de flecha), que supera la concepción circular¹⁰.

Este final de la historia acontece para el individuo en la muerte y para todo el género humano, con el cosmos (la creación), en el Reino de Dios consumado.

Si la historia en cada uno de sus instantes es irreductiblemente única y nueva, la libertad personal, con sus decisiones, cobra un valor primario, a pesar de todos sus condicionamientos y relatividades. Es un valor que apunta a lo definitivo.

En la fuerza de sus decisiones el hombre hace historia como realización y búsqueda de su realidad concreta y fundamental. Esta no es una estructura previa de su acción, sino que la misma historia influye en esa realidad fundamental.

Se establece aquí una dialéctica entre *lo previamente dado* (la realidad fundamental humana) y *lo dado como tarea*, como llamada a la libertad. Aquello se le va manifestando, en la medida en que progresa en la realización de ésta. En el ámbito de la historia de la salvación y la revelación cristiana, la realidad fundamental humana dada como tarea se ofrece en el contexto de una libertad *dialógica*: la libertad humana y su objeto hunden sus raíces en la libertad del misterio de Dios¹¹.

10. Cf. DARLAP ADOLF, *Teología fundamental de la historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación* 1. Johannes Feiner-Magnus Löhner, dir., Madrid, Ed. Cristiandad 1969, pp. 76s; KEHL, *Escatología* p.65.

11. Cf. DARLAP, *Teología* pp. 71; 77; 119-122 y 163.

La historia concreta es un entramado de relaciones, acontecimientos y acciones. Es la “materia del Reino de Dios” que, conformada con el espíritu de Jesucristo, queda salvada y perfeccionada definitivamente con el hombre.

¿En dónde se fundamenta verdaderamente la valoración de la historia y de la libertad? En la experiencia histórico-salvífica (judeo-cristiana) de Dios. Antigua y nueva alianza son un acontecer único, pero desplegado a lo largo del tiempo en acontecimientos históricos muy definidos (Exodo, Alianza, retorno a la tierra de la promesa, historia de Jesucristo). En este acontecer Dios se ha prometido definitivamente al mundo en el Dios-hombre. En esta promesa se da a sí mismo y se revela como donante¹². Las demás fases de la historia de la salvación son preparatorias de la historia de la salvación, que alcanza en Jesucristo su esencia y su fin propio¹³. El es la cesura auténtica de la historia de la salvación¹⁴. Aquí aparece y actúa el Dios eterno. Sólo en la dimensión amorosa de la historia salvífica nos encontramos con ese Dios bondad. Una intencionalidad suya la va guiando y modelando; puede verificarse en ella efectivamente el plan y la voluntad divina de salvación¹⁵.

Retomemos el carácter dialógico de la libertad, que es el contexto de la realidad fundamental humana dada como tarea. Se encuentran la libertad liberadora de Dios y la libertad liberada del hombre, en cada acontecimiento histórico concreto. Este adquiere un valor infinito y se constituye en un genuino *kairos* (instante pleno), en el que se ofrece y se recibe toda salvación, que es susceptible de poder rechazarse¹⁶.

En consecuencia cada instante, en la unión de libertad divina y libertad humana, es algo único, irrepetible, de validez para siempre. Luego la historia de una vida no necesita reiterarse constantemente en nuevas figuras; la trayectoria única recorrida

12. Cf. *ibid* p. 152s.

13. Cf. *ibid*, pp. 152; 138.

14. Cf. *ibid* p. 155.

15. Cf. *ibid* p. 139.

16. Es la estructura *kairológica* de la historia de la salvación. Esta posee sus determinados *kairoi*, en los que se presenta, más o menos expresamente, una exigencia al hombre. En estos *kairoi* debe realizarse la gracia, cf. *ibid* p. 165; *Escatología* p. 65.

hasta la muerte es suficiente para alcanzar la salvación eterna. Más aún en esta trayectoria la persona determina su opción fundamental de una manera definitiva¹⁷.

En vinculación con lo anterior, podemos afirmar que la muerte no es simplemente un tránsito neutral, sino un momento integral y finalmente integrador de nuestra propia existencia. Es el final de nuestra historia y no simplemente una estación intermedia entre diversas formas de existencia histórica¹⁸. Como fin de la vida es meta alcanzada, plenitud, verdadero nacimiento. Como acción libremente asumida fija al hombre en su destino. En ella el hombre se encontrará con el conjunto de todas sus realizaciones, imagen fiel de lo que quiso ser¹⁹.

Estamos de acuerdo con las precisiones finales de Medard Kehl, a modo de conclusión: Una serie de “historias vitales”, por numerosas que sean, con otras tantas muertes, no podría efectuar la transición de la vida humana finita y pasajera a la vida eterna e imperecedora de Dios. En otras palabras: no se trata de acumular historias, sino de tomar en serio la única, la irrepetible, la definitiva.

Sólo si Dios mismo se compromete en esta historia pasajera y la convierte en “sacramento” de su vida, digno de conservarse eternamente, podrá esta historia convertirse en lugar de la experiencia de salvación, del ser total. Sólo ese compromiso libre divino la hace infinitamente valiosa y convierte en superflua su constante reiteración²⁰.

17. Cf. KEHL, *ibid* p. 66; SACHS JOHN R., *¿Resurrección o reencarnación? La doctrina cristiana del purgatorio*, en *Concilium* 249, Octubre 1993, p. 887.

18. Cf. KEHL, *ibid* p. 66; SACHS, *ibid* p. 887.

19. Cf. GUTIÉRREZ MARIO, *La esperanza de la vida. Introducción a la Escatología cristiana*. Profesores 13, Bogotá, Publicaciones U. Javeriana 1982, pp. 228s. La expresión del Vaticano II: “Terminado el único plazo de nuestra vida terrena” (LG 48,4) es muy feliz y quiere expresar la unicidad y definitividad de la vida humana presente, contra la idea de la reencarnación o metempsicosis. Fueron 123 los padres conciliares que solicitaron la introducción de esta frase; especialmente pertenecientes a regiones en las que las doctrinas reencarnacionistas ocupan un lugar principal, cf. *ibid* p. 186.

20. Cf. KEHL, *Escatología* p. 66. La historia es el lugar de una posible revelación: “El lugar de esta posible revelación sólo puede ser la *historia*, no ya la ‘naturaleza’, que es el lugar donde las cosas acontecen conforme a leyes necesarias. Dado que la (eventual) locución de Dios acontece en libertad amorosa, debe encontrar al hombre en los acontecimientos libres e indeducibles de la historia, que son totalmente originales y únicos y excluyen toda repetición de tipo mítico. Debe encontrar, por tanto,

Hemos hecho valer el principio histórico. Bien vale la pena tomarlo en serio, sobre todo a la hora de motivar un compromiso serio y radical en un mundo postmoderno y en particular en nuestro contexto latinoamericano y colombiano²¹.

3.2. La identidad del ser humano es una identidad personal: espiritualidad y corporeidad son dimensiones integrales, constitutivas e insustituibles

La afirmación reencarnacionista se condensaría en estos términos: La identidad del ser humano está constituida sólo por su alma, que se limita a rozar simplemente el cuerpo concreto, en las sucesivas reencarnaciones.

Durante mucho tiempo y hasta el presente la tradición cristiana ha sufrido la influencia del dualismo neoplatónico de cuerpo y alma.

La comprensión griega ha atribuido una valoración superior al alma, con relación al cuerpo. El dualismo griego antes de Platón se remonta hasta el mismo Homero. Según éste, la fuerza vital o alma-aliento abandona al hombre cuando muere. Se emplea la palabra *soma* para referirse al “cuerpo muerto” abandonado por la *psyché*. Caigamos en la cuenta de que en este uso antiguo *soma* no es el cuerpo vivo, sino el “cadáver” o “cuerpo muerto”. Esta concepción llevó a la devaluación metafísica de la idea de cuerpo en general. La existencia somática llegó a experimentarse como una “prisión” extraña. Para los órficos el cuerpo es “sepulcro del alma”. Y Píndaro, en una distinción cualitativa, llega a afirmar la “divinidad” del alma.

Platón sistematiza el dualismo, especialmente en su madurez, y lo lleva a su más alto grado. Sigue la tradición pitagórica, llamando al cuerpo, “prisión (*sema*) del alma”. El verdadero filósofo sale al encuentro de la muerte para liberarse del influjo del cuerpo, que es la sede de los apetitos bajos y un obstáculo para el alma: El verdadero conocimiento no se encuentra en el mundo corpóreo, que es mudable, sino en lo que el alma conoce sólo a partir de sí misma y por sí misma. Este mundo

al hombre tal como existe, en su vinculación histórica vertical (con el pasado y el futuro) y horizontal (en la estructura de las relaciones sociales)”. TRÜTSCH, JOSEF - PFAMMATTER, JOSEF, *La fe*, en *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación* 1. Johannes Feiner - Magnus Löhrer, dir., Madrid, Ed. Cristiandad, 1.969, p. 880.

21. Cf. SACHS, *¿Resurrección o reencarnación?* p. 887.

corpóreo es una copia imperfecta del mundo espiritual de las ideas, que son la realidad “verdadera” e “inmutable”. Además la materia es la causa del desorden y del mal. Al final Platón trató de corregir el dualismo, pero describió la relación alma-cuerpo con la imagen del piloto (alma) y la nave (cuerpo), y a pesar de la “cooperación” entre el cuerpo y el alma, implicada en esta imagen, el cuerpo no puede ser sino el “instrumento” del alma, pues sigue en vigencia la deficiencia esencial de la existencia corpórea.

El influjo de Platón, a pesar de los esfuerzos de Aristóteles por superarlo, sigue en la filosofía del Imperio Romano, en el gnosticismo y en el neoplatonismo: el cuerpo considerado como algo inferior al alma; es preciso liberarse de lo corporal con sus necesidades y tendencias y aspirar a la pureza espiritual de la vida del alma retirada del mundo (“*fuga mundi*”), etc²².

A pesar de este influjo, que determinó, en gran parte, la clarificación de los contenidos de fe cristiana y fue “interlocutor” en momentos cruciales, la tradición del cristianismo *nunca ha excluido al cuerpo concreto e histórico de cada persona, como momento básico de la identidad humana*²³ y de tal manera que no es posible hacer ninguna afirmación sobre el cuerpo humano que no incluya implícitamente una afirmación sobre su alma, y a la inversa.

En la dirección cristiana hay una serie de verdades (antropológicas) que se han ido explicitando e imponiendo: la unidad y totalidad del hombre (frente a un dualismo platónico de cuerpo y alma); la auténtica dualidad de cuerpo y alma²⁴ (ni pansiquismo ni materialismo); la diferencia esencial y la mutua irreductibilidad del espíritu y del cuerpo²⁵ y el alma espiritual como *la forma sustancial* del cuerpo humano, que le comunica la esencia.

22. Cf. FIORENZA FRANCIS PETER-METZ JOHANN BAPTIST, *El hombre como unidad de cuerpo y alma*, en *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación 2*. Johannes Feiner-Magnus Löhner, dir., Madrid, Ed. Cristiandad 1970, pp. 662-665.

23. Cf. KEHL, *Escatología* p. 66.

24. Prestemos atención a que una cosa es *dualismo* y otra muy diferente es *dualidad*. En cualquier antropología integral el ser humano es *dual*, es decir se consideran como constitutivas en él la dimensión espiritual el espíritu, el alma y la dimensión corporal el cuerpo.

25. Material en el contexto del espacio y tiempo aquí en la historia terrena.

En esta última línea se advierte el esfuerzo de Tomás de Aquino de tomar en serio el hilemorfismo aristotélico, para “cristianizarlo”. Sólo en la edad moderna se impone esta línea aristotélico-tomista en la escatología cristiana: el alma “conforma al cuerpo como su figura expresiva y por ello el cuerpo es la realidad concreta, el ‘símbolo real’ del alma, en el que ella existe y se presenta. Cada ser humano como realidad personal, anímico-espiritual, encuentra su identidad en este cuerpo determinado, que ‘congenia’ con el alma de esta persona, como autoexpresión suya totalmente personal”²⁶.

En la dimensión de la unidad y totalidad humana se habla cada vez más en términos de *persona humana*, de totalidad de la persona humana. A mi modo de ver el retorno a la Escritura nos ayuda a reafirmar lo que es ser persona y el proceso de hacerse persona. No pretendemos hacer una antropología de la persona de un modo exhaustivo, sino rescatar algunos elementos, que nos iluminen en la reafirmación de la globalidad de la persona, comprometida tan seriamente por un pensamiento reencarnacionista.

Ninguno de los pensadores antiguos llegó a conocer propiamente el concepto de persona. Para los griegos la esencia y la situación del hombre se comprendía según el eje del espíritu, entendido como algo universal, absoluto, divino, trascendente a todo lo mundano e individual y muy superior a ello, y según el eje del ente material, corpóreo, que tiene la misión de individualizar lo universal del espíritu y de limitarlo a una región determinada de la realidad material, el espíritu vuelve a liberarse de esa limitación en la muerte y entra de nuevo en el anonimato y universalidad primigenios. La vida terrena se consideraba como una caída, como una fase transitoria hacia la pura existencia del espíritu²⁷.

En contraste, la persona en un horizonte cristiano se entiende en el diálogo entre Dios y el hombre. Este elemento ya lo hemos explicitado, de alguna manera, en las reflexiones anteriores. Dios llama al hombre a participar de su vida. Es un diálogo peculiar; va dirigido primariamente al hombre como persona, como individuo. Es una relación yo-tú instaurada en el orden de la creación. Todo lo creado tiene el

26. KEHL, *Escatología* p. 66.

27. Cf. SCHÜTZ CHRISTIAN - SARACH RUPERT, *El hombre como persona*, en *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación* 2. Johannes Feiner-Magnus Löhrer, dir. Madrid, Ed. Cristiandad 1970, p. 717.

carácter de palabra, pero el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, es mucho más palabra que todas las demás criaturas. Dios lo crea llamándolo expresamente por su nombre. Un llamado que demanda una respuesta y que puede ser rechazado. Todo el ser personal humano es don, pero al mismo tiempo tarea, respuesta a la llamada amorosa y creadora. Me hago tanto más persona cuanto más voy respondiendo por mi parte con amor a esa palabra que me llama²⁸.

La persona se hace, va creciendo constantemente de una manera real y cualitativa. Es una “autosuperación”, una “autotrascendencia”, que es posible por la relación creadora de llamada y respuesta, que parte de Dios y que se hace concreta en la relación yo-tú humana, con toda su variedad y mediación mundanas²⁹.

Por todo lo anterior vemos que resulta problemático el concepto de una “bienaventuranza” del alma sin el cuerpo y, por tanto, la idea de un “estado intermedio” entre la muerte y la resurrección definitiva³⁰.

Pero también es criticable, por ser difícilmente realizable, la idea reencarnacionista de que el ingrediente anímico-espiritual de *esta* persona se limite a rozar al cuerpo concreto, que sería un simple “ropaje” o vestido, con posibilidad de pasar a otro diferente. En este sentido los cuerpos serían intercambiables³¹.

El menosprecio del cuerpo concreto de ninguna manera se compagina con la esperanza judeo-cristiana en la resurrección. Si cada ser humano es un hecho

28. Cf. *ibid* pp. 717s.; pp. 724s.; LEFEVRE, Ch., *Un colloque sur la personne dans l' hindouisme et le christianisme*, en *Revue Théologique de Louvain*, 3, 1972, p. 110s.; RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *¿Resurrección o reencarnación?*, en *Comunio* 2, 1980, p. 298. La conciencia, despertada por la revelación bíblica, de la singular dignidad personal del hombre, de su carácter único e irrepetible y su trascendencia sobre las demás criaturas, así como su relación inmediata con Dios, debió producir la convicción de que el hombre no se origina en una pura reproducción biológica, tal como se da en los seres inferiores al hombre y no personales. Cf. FEINER JOHANNES, *El origen del hombre*, en *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación* 2. Johannes Feiner-Magnus Löhner, dir., Madrid, Ed. Cristiandad 1970, pp. 653 y 657.

29. Cf. SCHÜTZ-SARACH, *El hombre* pp. 728s.; p. 733.

30. Cf. KEHL, *Escatología* p. 66.

31. Cf. *ibid*; LEFEVRE, Ch., *Metempsyose*, en *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain* 9, París, Letouzey et Ané 1982, p. 41.

definitivo e irrevocable, si hay para él un futuro a pesar y más allá de la muerte, ese futuro se llama *resurrección*: glorificación y consumación de la vida en todas sus dimensiones constitutivas, entre las que figura de un modo especial la corporeidad.

Además, la *resurrección* implica corporatividad, comunitariedad. Con ella se promete una salvación no individualista, sino la reconstitución de la unidad originaria de toda la familia humana.

La *resurrección* no es tampoco la desmundanización del hombre, sino que va asociada al anuncio de una nueva creación. Es tan impensable una consumación autónoma de lo mundano, como una consumación acósmica de lo humano³².

Otra consecuencia de no concebir la identidad del ser humano, como constituida por la unidad de cuerpo y alma, sino sólo por el alma, que se “identifica” con cuerpos sucesivos y sólo así se realiza más y más, es la de que, al menos esta alma deberá poseer una conciencia continuada de sí misma en la sucesión de las distintas figuras adoptadas.

Precisamente como “núcleo” de un ser moral y libre, que busca, según la doctrina de la reencarnación, la propia perfección en los diversos modos de existencia histórica, no podría existir sin la conciencia expresa de sus modos de vida anteriores, con sus virtudes y vicios. De otra manera no puede desarrollar o elaborar su pasado en sentido moral. ¿En qué consiste propiamente su identidad moral y responsable, si no se da la conciencia de la misma? Ahora bien, esa conciencia de los modos de vida anteriores, que tampoco es un fenómeno de nuestra experiencia, no se presupone en la doctrina de la reencarnación para todas las personas³³.

Ciertamente esta desidentificación moral es un problema que merecería un tratamiento más pausado. Lo dejamos planteado.

Hemos hecho valer el principio *antropológico*, según el cual la salvación afecta a la totalidad de la persona humana. La *resurrección* no es un alejamiento o liberación del alma con respecto al cuerpo, sino la liberación de todo el ser, de todo cuanto cada

32. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *¿Resurrección o reencarnación?* pp. 298s.

33. Cf. KEHL, *Escatología* p. 67.

cual ha hecho y ha llegado a ser como persona singular con respecto al pasado y la muerte³⁴.

3.3. El perfeccionamiento del ser humano no se produce por su propio esfuerzo; es un don que se acepta libremente

La afirmación reencarnacionista se condensaría así: El perfeccionamiento del ser humano se produce por su propio esfuerzo.

En el proceso de perfeccionamiento humano es fundamental el presupuesto de la libre aceptación de un don: el amor salvador y perfectivo de Dios.

Es bien cierto que la experiencia de la gracia no es perceptible en el plano meramente espacio-temporal; con Dios y su presencia no se pueden practicar experiencias de laboratorio; es una experiencia que no se puede repetir a voluntad ni plasmar en estadísticas u otras formas de cálculo científico. Es esencial a ella el que no venga *regalada* por entero, dependa de la iniciativa de Dios y sea percibida como tal. No la podemos manipular de modo alguno, ni se la puede provocar; sólo nos es posible disponernos y prepararnos a ella. Por otra parte, es preciso afirmar que no experimentamos a Dios mismo; sólo somos capaces de percibir en nosotros los efectos inmediatos de su presencia: en la *acción* espiritual, en la que, apoyados en la fe, la esperanza y el amor, dejamos actuar a Dios en nosotros. Es innegable que existe el peligro de engaño, cuando en un segundo momento reflexionamos sobre la experiencia y la interpretamos con doctrinas y hechos³⁵.

La libre aceptación del regalo de la gracia presupone que toda nuestra vida, en Cristo Jesús, es una vocación a la libertad (cf. Jn. 8, 31-36; St. 1, 25; 2, 12). Esta libertad, que es gratuidad divina, consiste en la participación y realización imitativa

34. Cf. SACHS, *¿Resurrección o reencarnación?* p. 888.

35. Cf. FRANSEN, PIET, *El ser nuevo del hombre en Cristo*, en *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación* 4,2. Johannes Feiner-Magnus Löhner, dir., Madrid, Ed. Cristiandad 1975, pp. 923-925. La gracia es un *acontecimiento*, que tiene su origen en la elección divina gratuita y que se realiza en la actuación histórico-salvífica de Dios con el hombre, cf. Lohrer Magnús, *La gracia como elección y justificación del hombre*, en *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación* 4,2. Johannes Feiner-Magnus Löhner, dir., Madrid, Ed. Cristiandad 1975, p. 735.

de la libertad de Jesús, que no es la de un fanático revolucionario ni la de un conformista burgués. “La verdad os hará libres” (*Jn. 8,32*): Esa verdad es Jesús, el Hijo de Dios, que se convierte en nuestra norma de vida. Con esta guía realizaremos nuestra libertad creativa³⁶, como Cristo con respecto a su Padre en la fuerza del Espíritu.

El dinamismo de la libertad posee una fuerza que nos libera del pecado que nos esclaviza, haciendo que nos cerremos en nosotros mismos y demos un no al amor. Esta liberación dispone al encuentro con los demás, para una formación de la persona. Va surgiendo como una orientación del ser, libremente aceptada; una opción fundamental de vida, cada vez más intensa. En ella consentimos en ser liberados por Dios mismo en Cristo y por la fuerza de su Espíritu. Debe exteriorizarse en hechos concretos moralmente buenos, en concordancia con nuestra dignidad de hijos de Dios, y que en la mayoría de los casos son limitados y de poca apariencia. Finalmente advertimos la necesidad de una referencia comunitaria en el proceso de realización de nuestra libertad: es el clima de comunión que el Espíritu ha creado en la comunidad de fe de la Iglesia (pueblo de Dios)³⁷.

Toda la teología del ser nuevo del hombre en Cristo, que hemos esbozado en los párrafos anteriores, nos indica muy claramente que no podemos quedarnos al nivel del rendimiento y progreso humanos, sino que hemos de movernos en un contexto de total gratuidad. La salvación anhelada por la persona humana no es fruto del esfuerzo voluntarístico, ni del afán de maduración y autoperfeccionamiento humano, por noble que sea, ni de la experimentación de diversas formas de existencia en esta tierra. Sólo puede ser dada como participación gratuita en el amor infinito del buen Dios.

Presumiblemente la creencia en la reencarnación adquiere hoy cierta plausibilidad entre nosotros, porque ofrece una interiorización religiosa del principio de rendimiento, según el cual se privilegia el tener y el hacer sobre el ser. Estamos viviendo en la sociedad de la eficacia, en la que la promesa de un “descanso eterno” puede sonar como algo extraño³⁸.

36. “Libertad para” no sólo “libertad de”, en el sentido emancipatorio moderno.

37. Cf. FRANSEN, *El ser nuevo*, pp. 925-929; 886s.; 899-904.

38. Esta posición se justificaría, si el “descanso” y la “paz” se entendieran como quietismo y autosatisfacción, y nada más.

Con todo, la plenitud esperada es precisamente la liberación de los propios afanes de producción, por un crecimiento interno, cada vez más en profundidad, mediante una inserción en el proceso inagotable del amor trinitario de Dios. No es una mera legitimación religiosa de nuestra conciencia actual de rendimiento y de progreso³⁹.

Hemos hecho valer el principio *teológico*, según el cual la salvación viene de Dios, como un don libre y gratuito suyo; el principio *pneumatológico* que indica que la salvación es una comunicación de sí mismo que Dios otorga graciosamente al mundo por amor y que la vida nueva en el Espíritu comienza ahora en la vida de gracia y llega a su plenitud, a través de la muerte y la resurrección en la vida de la gloria y el principio *crystalógico*, en el que se considera esencial la respuesta humana al don del amor de Dios, en seguimiento de Jesús⁴⁰.

* * *

La visión de la doctrina reencarnacionista desde una reflexión actualizada sobre la esperanza cristiana nos ha hecho llegar al núcleo y fundamento de nuestra fe, el que la hace válida y contribuye a que no seamos convictos de falsos testigos de Dios (cf. 1Co 15,14s.).

No hemos pretendido una refutación de la idea de la reencarnación, que hasta el momento nadie la ha conseguido. Nos anima un profundo respeto por los millones de personas, que se adhieren a esta visión y que con sinceridad buscan respuesta a los “enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer conmueven íntimamente su corazón” (Nostra Aetate 1, 3), y por todas aquéllas que, de una u otra manera, se inspiran en su “cosmovisión”.

El hecho de haber acentuado el carácter definitivo y perentorio de la historia personal y comunitaria, la integralidad de la persona y la gratuidad del don divino, que pide correspondencia en el diálogo de libertades, ha sido una confirmación en la exigencia del compromiso cristiano, aquí y ahora. Esta es más necesaria que nunca en una sociedad en donde se van perdiendo paulatinamente los valores

39. Cf. KEHL, *Escatología* p. 68.

40. Cf. SACHS, *¿Resurrección o reencarnación?* pp. 887s.

fundamentales, los proyectos comunes y particularmente la capacidad de apostar todo por el Evangelio de Jesús, que nos unifica en la búsqueda sincera de realización.

La esperanza cristiana nos lleva a una participación en el objetivo y en el futuro de la historia de Cristo. La comunión con El no es sólo la participación en su misión y su sufrimiento, sino también en su gloria de Resucitado (cf. Flp. 3, 10). La misión de Cristo se consuma en la glorificación de los creyentes y de la creación. Esta es obra del Espíritu, hasta que el Reino del Padre sea una realidad consumada y “Dios sea todo en todo” (1Co 15,28)⁴¹.

41. Cf. MOLTSMANN, JÜRGEN, *La historia trinitaria de Dios*, en *El futuro de la creación*. Verdad e Imagen 58, Salamanca, Ed. Sígueme 1979, p. 117.