

LA VISION ANTROPOLÓGICA DEL P. JOSE KENTENICH

El tema que nos toca es la antropología de José Kentenich, su imagen del hombre. Me atrevo a decir desde el comienzo, se trata siempre de una antropología teológica – no porque éste se ha llamado “congreso teológico” sobre el P. Kentenich, sino porque no podríamos hablar de una antropología en él que no fuera teológica. Pero con esto adelanto ya una de las tesis de esta ponencia.

Permítanme hacer un par de notas iniciales respecto a esta ponencia, su alcance y sus límites.

En primer lugar, el tema se limita al pensamiento antropológico del P. Kentenich. Esperamos escuchar más tarde otra ponencia sobre temas actuales de la antropología y podremos entrar en un diálogo que muestre semejanzas y diferencias entre corrientes contemporáneas y Kentenich. Pero por mi parte me limito a presentar – tratando de hacerlo ordenada y claramente – simplemente lo que él dice, sin remitirme – salvo excepciones - ni a la fuentes, sin un análisis crítico de sus afirmaciones, sin compararlo con otros autores de entonces o de hoy. La limitación tiene que ver con el tema preciso que se me encomendó, y se refiere también a mí mismo: no pretendo hablar de lo que no sé.

En segundo lugar, dado que existen pocas fuentes bibliográficas, especialmente en español, me veré obligado a citar muchas veces directamente a Kentenich, aunque la brevedad del tiempo me imponga seleccionar sólo algunas de las muchas.

Pues vayamos al tema sin demorarnos más. Primero trataré de los presupuestos fundamentales para entender el interés y la visión antropológica de Kentenich. Luego me detengo en el criterio u opción fundamental para entenderlo. El tercer paso será mostrar las coordenadas teológicas y al fin, en la cuarta parte, la más específica, los rasgos principales de su antropología.

[1] Los presupuestos

Quizá sea así con todos los autores. Al menos, en el caso de Kentenich, no podemos abordar su pensamiento antropológico sin tener en cuenta dos bases fundamentales: su biografía y el contexto de su tiempo. Ambos constituyen el “Sitz im Leben” de su imagen del hombre.

[1.1] la vocación pedagógica de José Kentenich

Su biografía: el mismo fue y se entendió a si mismo como un pedagogo. Él calificó a Schoenstatt, su fundación, como un “movimiento de educación y de educadores” (Carta Junio, 1962, en NMNG 338). La formación del “hombre nuevo en la nueva comunidad” es la fórmula central que resume la finalidad de Schoenstatt, así lo muestra ya el “programa” de autoeducación que proponer al inicio de su fundación. Él mismo confiesa que la idea del Hombre nuevo en la comunidad nueva es como una “idea innata”, que está viva en él - naturalmente no con esa formulación - desde siempre. Se trata de su vocación, como sacerdote y como fundador se sabe llamado a esta misión pedagógica al servicio de la

formación del hombre nuevo en la comunidad nueva. Sin describirlo ahora, pero muchos rasgos de su imagen del hombre son anhelos que lleva en su alma: la libertad, la pasión por la verdad, el sentido de responsabilidad por la hora histórica, la fidelidad personal con la que se entregó a cada uno de los que Dios le confió, la experiencia en carne propia de la influencia de la Santísima Virgen como el gran modelo y la educadora del hombre nuevo, la condición radical del hombre como hijo, etc.

Si la formación del hombre nuevo en la comunidad nueva es la finalidad de Schoenstatt por antonomasia, la Alianza de Amor con María – el hecho fundacional de su obra, el acontecimiento del 18 de octubre de 1914 – es el gran camino educativo, la “causa motriz”, sin la cual el hombre nuevo en la comunidad nueva serían para él mera utopía.

[1.2] Los desafíos de la época

Por otro lado, sólo se puede comprender su propuesta a la luz de los desafíos históricos de esta época. En su análisis cultural Kantenich describe esta época no sólo como de grandes cambios, sino más bien, como un gran cambio de época (cf. Carta de Octubre 1949, 61). Todo experimenta profundas transformaciones, hasta manifiesta que “la revolución del ser es total y ha penetrado y desintegrado hasta los vasos capilares más finos de las tres imágenes: de Dios, del hombre y de la comunidad” (Carta de Octubre 1949, 61).

Comparando con los primeros siglos del cristianismo, donde la Iglesia debió combatir herejías cristológicas o trinitarias, o quizá en la época de la reforma herejías respecto a la Iglesia o los sacramentos, el P. Kantenich caracteriza los problemas de hoy como “herejías antropológicas”:

Destaca “que las herejías del tiempo actual en el viejo mundo son sencillamente de carácter y naturaleza antropológica, es decir, en el centro está el ser humano, la imagen del hombre...” (BethEx 1937,98). “Hay una sola gran herejía, en que convergen una suma de herejías, es la así llamada herejía antropológica... esta se refiere inmediatamente a la naturaleza humana. Quiere negar, enfermar, combatir la naturaleza humana...” (ME 1934, 191s).

La causa de esta crisis antropológica puede resumirse en una simple tesis: “apostasía es desintegración”, es decir, cuando la humanidad se aleja – en teoría y en la práctica – de Dios, pone en riesgo su propia dignidad y naturaleza. Cuando el “hombre moderno emprende una huida de Dios, al mismo tiempo emprende la huida de su mejor yo”, de sí mismo (OB 1949, 80). Varias veces presenta abreviadamente el desarrollo histórico de lo que Henri de Lubac llamó en su obra magistral el “Drama del humanismo ateo”:

“Luego siguió el quiebre del renacimiento. La perspectiva cambia radicalmente: se aleja de Dios y se vuelve al hombre! Ahora el hombre comienza a ser el centro del mundo y la medida de todas las cosas. El hombre moderno tiene una postura antropológica. Apostasía es desintegración. La apostasía de Dios, del orden de ser objetivo se traduce ahora en los cuatro o cinco siglos siguientes en una terrible desintegración. Ya que el hombre no puede vivir sin Dios, se talló un ídolo. Así cayó en sí mismo. Pronto adora la cabeza, luego el estómago, pronto los instintos. No basta aún. Al fin y al cabo busca su Dios fuera de sí, en la máquina! Estas son las imágenes del hombre a lo largo de los siglos: la imagen del hombre intelectualista o consciencialista, la imagen del hombre vitalista y la colectivista.” (PT 1950, 115).

El hombre sin Dios se destruye a sí mismo, “el homo sapiens se torna en el homo faber, el homo faber en el homo lupus, el homo lupus en el homo diabolicus” (o.C. 63). Naturalmente se trata de lo que el mismo Kantenich llama “tipificaciones”, generalizaciones que muestran

una clara tendencia, “aunque no cada rasgo se de en cada caso al mismo tiempo y de la misma manera” (NAB 1948, en NMNG 204). No obstante, esta advertencia no mengua ni disminuye la tragedia de la situación.

En plena coincidencia quiero citar a Juan Pablo II en la apertura de la conferencia de Puebla: “Quizás una de las más vistosas debilidades de la civilización actual esté en una inadecuada visión del hombre. La nuestra es, sin duda, la época en que más se ha escrito y hablado sobre el hombre, la época de los humanismos y del antropocentrismo. Sin embargo, paradójicamente, es también la época de las hondas angustias del hombre respecto de su identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes.” (30.1.79, I.9)

[2] El criterio clave: la interacción entre la imagen de Dios y la imagen del hombre

Si la tragedia del hombre actual se remonta a la separación de Dios, entonces la re-vinculación con Dios será el camino y seguro de la formación del hombre pleno, de un nuevo humanismo cristiano. Es fácil concluir el punto de partida fundamental de la antropología de José Kentenich: la imagen del hombre depende de la imagen de Dios, ambas interaccionan y se condicionan mutuamente. Es una consecuencia básica del primer dato bíblico que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Por lo tanto, el hombre debe ser definido y sólo puede ser entendido desde Dios. **“Menciono ambas imágenes en una misma expresión: la imagen de Dios y la imagen del hombre. Ambas se condicionan una a la otra. Se puede decir: así como es el hombre, así su Dios. Pero se puede decir también viceversa: así como su Dios, así será el hombre” (CNN 1955, 424).**

La imagen y semejanza de Dios es la raíz, por eso la imagen de Dios define – como modelo original – la imagen del hombre, y a su vez la protege y asegura. Dios es la “medida” del hombre, de allí la dignidad inalienable y sublime del hombre, “homo semper maior” (KMB 1946, 65). Es esta semejanza la que hace lo que el hombre es, la que hace que el hombre sea hombre.

En consecuencia, Dios revela lo que el hombre es en cuanto se revela a sí mismo, y en la imagen autorevelada de Dios el hombre se reconoce a sí mismo en plenitud. Por lo tanto solo en la fe conocemos en definitiva el misterio del hombre y su grandeza. Kentenich cita a San Buenaventura: “El pleno conocimiento de la imagen y semejanza está reservado a la fe” (Sent.1d.3p.2a.2q3). Y si Cristo es la plena revelación del Padre y el Dios hecho hombre, entonces Cristo es el modelo del hombre y ninguna antropología cristiana puede tener otro centro que no sea Él. En Cristo se ha revelado definitiva y plenamente la imagen de Dios y del hombre por antonomasia.

Esta opción fundamental explica que la antropología de Kentenich sea en primer lugar una antropología teológica. Esta no es solamente una dimensión entre otras muchas, sino la dimensión determinante. Si la imagen de Dios determina la imagen del hombre, y por tanto Cristo es centro y clave de toda antropología cristiana, entonces antropología es en definitiva teológica. Con ello no desaparecen otras dimensiones, filosófica o psicológica por ejemplo, sino que encuentran su verdadero lugar, donde se integran y complementan mutuamente. Esta observación es importante para comprender muchas afirmaciones de Kentenich y para captar quizá una de las características de su pensamiento orgánico: cuando se refiere a una perspectiva filosófica o psicológica del hombre, piensa en un aspecto filosófico o psicológico

del hombre siempre entendido teológicamente, desde la fe. Por ejemplo, cuando usa expresiones como “psicología de la gracia” (ya muy tempranamente), o cuando formula una definición psicológica del “ideal personal” como “el impulso fundamental y la disposición fundamental queridos por Dios del alma en gracia, que con ayuda de la gracia ha de desarrollarse hacia la plena libertad de los hijos de Dios”, como repite en muchos lugares. Para muchos podría ser una “mezcla” de diversos campos o perspectivas sin la necesaria distinción. Para Kantenich es una mirada particular del mismo hombre en su unidad e integridad indivisible.

Esta visión del hombre destaca el orden de ser, la naturaleza y esencia del hombre, pero no tiene nada de abstracta ni genérica. Como buen pedagogo Kantenich siempre tiene presente al hombre concreto, pero justamente este hombre concreto, varón o mujer, niño o adulto, en cualquier condición de vida, es siempre esa persona única que en medio de su situación existencial, vive su condición de imagen y semejanza de Dios, en la tensión entre pecado y redención en Cristo. Sería malentenderlo tratar de ver alguna polaridad entre una “antropología de arriba” (desde Dios) o una “antropología de abajo” (desde el hombre).

Así se resuelve otra aparente alternativa. Está en la naturaleza del hombre que sólo se entiende quién y qué es, si entendemos lo que está llamado a ser, así como la naturaleza de una semilla se conoce por la planta y los frutos que esta llamada a dar. Después veremos que el hombre está llamado a trascender a sí mismo para ser sí mismo, y el lugar de la libertad, pero baste aquí mencionar esta tensión intrínseca al hombre entre lo que es y lo que debe ser. Hay que considerar esto en la lectura de Kantenich, quien a menudo habla del “ideal” del hombre en el mismo sentido que imagen del hombre.

Por lo mismo, con este “criterio fundamental”, Kantenich toma posición frente a la crítica de Feuerbach y frente a la teología dialéctica. Para Feuerbach la relación entre imagen de Dios e imagen del hombre se explica en cuanto “que el hombre proyecta su ser divino fuera de su existencia” y ve su tarea en “desenmascarar esta ficción arbitraria y volver a poner en el interior del hombre lo que éste ha proyectado hacia afuera y transferido a este Dios”, por lo cual su máxima es: “homo hominis deus est” (CNN 1955, 612-613).

La teología dialéctica es el extremo opuesto: Dios es el “total Otro”, por lo cual nada hay en común entre Dios y el hombre, definir al hombre desde Dios y la revelación sería negar al hombre lo humano, ya que nada humano se puede decir de Dios. Karl Barth sin embargo se ve obligado a corregirse: “No, Dios no necesita ninguna exclusión de la humanidad, ninguna no-humanidad o aún in-humanidad, para ser verdaderamente Dios!”. (K. Barth, La humanidad de Dios, Zurich 1956, 14).

[3] Las coordenadas teológicas

Si la imagen de Dios y la imagen del hombre se condicionan e interactúan recíprocamente, el lugar teológico del discurso sobre el hombre es la relación de Dios con el mundo y con los hombres. Esta relación fundamental puede verse de dos maneras: por un lado en una dimensión histórico-salvífica y por otro en una dimensión sistemática o dogmática, transversal a su decurso histórico. Aquí tan sólo mostraremos algunos aspectos como para ubicar la imagen del hombre en el P. Kantenich en sus coordenadas teológicas claves, sin detenernos más en detalles.

[3.1] El hombre en el horizonte de la historia de salvación

La cuestión del hombre y del sentido de su existencia no se puede considerar aislada o abstractamente. El hombre vive siempre en la historia concreta, en un espacio y tiempo concretos. El tema de la historia ocupa un lugar importante en el pensamiento del P. Kentenich, que aquí sólo puede ser tratado brevemente.

Kentenich es consciente que la pregunta por el sentido de la historia es existencial para el hombre actual, que muchas veces se ve confrontado con acontecimientos inexplicables o con golpes del destino, ante los cuales quisiera actuar para cambiar el curso de los hechos y ante los cuales se sabe y se siente impotente.

La historia como misterio: ella no se explica a sí misma, pues no tiene en sí su propio origen ni meta. “La última meta de nuestra vida como individuos o como comunidad se oculta en la oscuridad de la eternidad, del más allá, de allí entendemos en algo por qué nuestra inteligencia encuentra tantas incomprendiones en la historia del mundo y en la propia historia de vida” (DD 1963, 1, 32). La historia está envuelta en el misterio de Dios. Este misterio es inteligible y Dios lo va revelando gradualmente, pero permanece siempre por último misterio.

La historia como plan. En su providencia divina – tema central en la cosmovisión y en la espiritualidad de Kentenich – Dios tiene un plan. Curiosamente, para Kentenich, la voluntad de Dios no es tanto una “verdad a contemplar” sino más bien un “plan a realizar” (por eso fe práctica en la divina providencia!). Una y otra vez Kentenich describe con muy diversas imágenes esta realidad: Dios ha trazado el itinerario y el calendario de la vida de cada uno y del mundo. Dios es el “actor” principal en el que cada uno de nosotros es actor secundario en su gran obra, en esta grandiosa comedia divina. Especialmente repite que Dios tiene un plan de su omnipotencia, de sabiduría y de su amor (Dante escribe sobre las puertas del infierno en la Divina Comedia: “Fecime la divina Potestate, la somma Sapientia e il primo amore” – citado en OB 1949, 42). Allí podemos ver la raigambre trinitaria de la historia.

La historia como alianza. Vista ahora en su contenido, la historia - misterio y plan – es una historia de alianza de Dios con los hombres y con cada hombre. Es una alianza en la que Dios se regala al hombre, se ofrece al hombre y donde lo busca para sellar en libertad y amor esa alianza con Él. Esta historia de alianza tiene su origen y su meta en Dios: con Cristo puede decir toda la historia: “Salí del Padre y vine al mundo, y regreso al Padre” (Jn 16,28). La historia es el camino de regreso al Padre que en Cristo nos conduce a sí. Cristo es el camino, verdad y vida. Todo pasa por Él. Él asume la naturaleza humana al hacerse hombre para redimir a cada hombre. “Et verbum caro factum est... quien quiera elaborar una antropología cristiana ha de permanecer en oración, en contemplación, largamente ante este misterio” (25.12.1940, 3). En Cristo, en el misterio pascual de su muerte y resurrección, se sella la alianza nueva y eterna, la alianza definitiva. Él es nuestra alianza.

En Cristo – insertos en Él por el bautismo – somos una nueva creatura, el hombre nuevo, redimido y transformado por su gracia. Kentenich resume así lo que él llama el “misterio paulino de Dios y de Cristo”: “Cristo en nosotros y nosotros en Cristo” (cf. HGRF 1930, 109; NC 1942, 106; MWF 1944, 15, DD 1963, I, 77-80). Aquí tenemos el punto de partida de su teología de la gracia.

Una clave fundamental es lo que Kentenich llama “**el amor como ley fundamental del mundo**”. El amor determina toda acción de Dios, en la obra de la creación como de la redención. Kentenich lo resume: Dios hace todo por amor, a través de amor y para el amor. Es

el motivo de todos los motivos de su actuar, todo lo demás está ordenado al amor – su poder, su sabiduría, su justicia. Dios mismo es amor y solo puede amar, todo lo que hace es amor. Amor en hechos concretos, a través de muestras y pruebas concretas de amor. Y amor es la finalidad de todo: busca amor, a quienes amar y que amen a Él, con Él, como Él y a todo lo que Él ama. Una y otra vez repite la máxima de Duns Scotus: Deus quaerit condiligentes se (DW 1945, 74; OW 1950, 144). Esta ley fundamental del amor significa que el amor es el origen (todo por amor), el camino (todo a través de amor) y el fin (todo para el amor) de la historia. Si vale de Dios en primer lugar, vale igualmente como norma para la vida del hombre.

La alianza de Dios con el hombre es una alianza de amor, ofrecida, reiterada, renovada una y mil veces en la historia de salvación – historia de esta alianza -. La alianza es la categoría bíblica central para determinar la relación entre Dios y los hombres. La alianza es en palabras del P. Kentenich el sentido fundamental (todo para el amor), la fuerza fundamental (todo por amor), la forma y norma fundamentales (todo a través de amor) (cf. JBR 1952, II, 43-56).

Final y consecuentemente, **la historia es revelación**, Dios se revela y se regala a sí mismo, pero a la vez Dios revela y realiza en la historia su plan de amor con los hombres. ***“La concepción teísta de la historia se puede resumir así: el sentido de la historia del mundo es el desarrollo planificado y gradual de la idea divina del hombre... Con razón se puede llamar a la historia mundial el comentario privilegiado de la idea divina del hombre que responde a su plenitud y riqueza perfectamente” (OB 1949, 42).*** Así como toda la historia de salvación culmina en Cristo, también la revelación de Dios y del hombre encuentra en Cristo su plenitud. *“Cristo es el rostro de la creación vuelto hacia Dios y el rostro de Dios vuelto hacia nosotros” (MPr 1941, 107).* Cristo es el ícono del Padre – “nadie ha visto al Padre, sólo el hijo que vive en su seno nos lo ha revelado” – por eso quién lo ve, ve al Padre. Al mismo tiempo es el hombre por antonomasia: “Ecce homo”.

[3.2] El hombre en la tensión entre naturaleza y gracia

Luego de considerar al hombre en el marco de la historia salvífica, hemos de tratar qué ocurre en el hombre, cuando éste es elegido por Dios y redimido en Cristo. Esta alianza nueva y definitiva en la sangre de Cristo no es una realidad meramente exterior, esta alianza lleva al hombre a una profunda comunión con Dios y lo alcanza y penetra hasta lo más hondo de su ser, en su núcleo más personal, transformándolo. La gracia es precisamente la actualización y personalización e internalización de esa alianza, siempre nueva en cada uno.

[3.2.1] El hombre nuevo en alianza con Dios

La primera cuestión es la gracia como comunión con Dios y su efecto transformador en el hombre. ¿Qué es lo “nuevo” del hombre nuevo en Cristo?

Kentenich destaca la extraordinaria e inefable riqueza de la gracia. Esta es el fruto y efecto de la redención en Cristo. Es la experiencia del amor de Dios en Cristo, que nos reconcilia con Dios y nos transforma interiormente. Lejos de “cosificar” la gracia, se trata de un vínculo de amor. Si todo amor es una fuerza que une y que transforma – una fuerza unitiva y asemejativa -, cuánto más el Amor por excelencia que es Dios mismo. Es a la vez unión y transformación, un nuevo vínculo de comunión que nos renueva por dentro.

La nueva comunión con Dios acontece por la incorporación vital a Cristo, el hombre-Dios y redentor. “Con Cristo, por Cristo y en Cristo” somos salvados y renovados. Kentenich describe

esta comunión con la Santísima Trinidad con muchas y muy profundas expresiones. En el centro está siempre Cristo, la gracia es siempre gratia Christi y por ello siempre gratia crucis. Utiliza preferentemente la imagen joánica de la vid y los sarmientos y la imagen paulina del cuerpo místico de Cristo – él la cabeza, nosotros los miembros de su cuerpo. Así somos incorporados y sumergidos en Cristo, participando de la vida de Cristo: del Cristo sufriente y glorioso o transfigurado. Así somos “otros” Cristos, así Cristo vive en nosotros en palabras de San Pablo. Non tantum Christi sumus sed Christus sumus. Por el bautismo, como miembros de la Iglesia, morimos y somos sepultados con Cristo para resucitar y ser transfigurados con él. Nuestra comunión con Cristo es una comunión de ser y de vida, de misión y de acción, de gracia y de destino. (Sobre esta temática: NC 1941, 104ss; MWF 1944, 162ss; DD 1963, 10, 188; RomV 1965, II, 208ss, etc.).

En Cristo somos hijos del Padre. No me puedo detener acá en este gran tema de la filiación divina y la filialidad, que ocupa en lugar particular en la espiritualidad de Kantenich, y que lo ha tratado extensivamente. *“El sentido de ser hombre es hacerse niño, ya que en el hacerse niño en nuestra concepción está encarnado el ideal del hombre... y el sentido de hacerse niño es la conformación del Dios hombre en nosotros”* (BethEx 1937, 103).

Como miembros de Cristo e hijos del Padre somos santuarios del Espíritu Santo. La expresión de la “inhabitación” de Dios en el alma reúne ambos aspectos de la relación personal y de la transformación interior. Dios nos une a sí y nos transforma “inhabitándonos”. Kantenich asocia la doctrina de la gratia increata (Dios mismo y en sí mismo) y de la gratia creata en nosotros con su inhabitación. Somos pequeños templos vivos de la Santísima Trinidad, un pensamiento que se funda también en el evangelio de San Juan y en las cartas paulinas. *“Lo intuimos: si la imagen del hombre, como se intenta hoy lograr cada vez más en forma deformada, si la imagen íntegra del hombre no se vincula con la inhabitación del Dios Trino, entonces no podremos ofrecer resistencia a la mentalidad moderna que con violencia tempestuosa arrasa con todo”* (PatEx 1967,II, 181).

Analizando el mismo lenguaje de Kantenich en este tema destacan algunas palabras claves, que repite incesantemente. Menciono especialmente las palabras “vida” y “nuevo/a”. Vida es una categoría central en toda la obra del P. Kantenich. Gracia es vida, vida de Dios en nosotros, participación en la vida de Cristo, vida nueva. A menudo utiliza la categoría de “naturaleza”: participación en la naturaleza divina, pero mucho más “vida”. La “novedad” se refiere una y otra vez a que se trata de una realidad que no está simplemente contenida en la naturaleza humana ni se puede derivar de ella, sino que es absoluta y radicalmente “nueva”, es “don” gratuito inmerecible e inmerecido de Dios. Nova creatura, el hombre nuevo. Algo que sobrepasa toda expectativa humana, pero que a la vez, lleva al hombre a su plenitud más grande y más anhelada.

[3.2.2] Armonía entre naturaleza y gracia

Una vez vista la realidad de la gracia como comunión con Dios Trino y como vida nueva en el hombre, nos planteamos la cuestión de qué ocurre en el hombre con la vida nueva de la gracia, cómo se relaciona ésta con la existencia concreta del hombre. En la historia de la teología se trata del complejo y discutido tema de la relación entre naturaleza y gracia.

Kantenich es consciente de esta problemática y en muchos casos toma posición clara. A su vez es consciente que se trata de un misterio dónde no todo se puede explicar totalmente. Su interés no es académico ni especulativo sino práctico y pedagógico, por lo cual su punto de partida es lo concreto, el hombre concreto en su realidad concreta, es decir, en su realidad

personal psicológica, como en sus circunstancias sociales e históricas, en el entorno social y cultural en que le toca vivir, y ciertamente, en su condición de hombre herido por el pecado y redimido en Cristo: el hombre concreto. Muy tempranamente Kentenich afirma que la “armonía entre naturaleza y gracia” es una característica central de Schoenstatt, de su ascética y pedagogía, precisamente por ser una necesidad prioritaria de nuestro tiempo. Una cita de 1925, de unos apuntes de un oyente – no muy precisa quizá, muestra sin embargo cuál es el interés y la perspectiva del P. Kentenich: *“Cuánto más unos niegan lo sobrenatural, tanto más queremos nosotros acentuar la unión armónica entre naturaleza y lo sobrenatural (Naturaleza: mundo, la forma de vida económica, social, política y el hombre en ella), la plasmación del mundo en Dios y en Cristo. Entonces Cristo no sólo reina en el individuo, sino en la sociedad, en los ámbitos de la cultura... Por tanto, unión armónica entre naturaleza y lo sobrenatural, esta es la cuestión, el problema del presente.”* (FfAK 1925, 3s)

Hay que comprender las afirmaciones de Kentenich en este contexto histórico. A veces se refiere a ideología y sistemas sociales que niegan – teórica o prácticamente – a Dios toda injerencia en la vida y la historia humana, ya sea el materialismo marxista o de cuño liberal capitalista, sea el nacionalsocialismo racista o cualquier forma de naturalismo rouseaniano, psicologismo o eticismo masónico. Frente a estas corrientes secularistas afirma vehementemente la prioridad de Dios y de la gracia para salvar al hombre y todo humanismo verdadero. Por otro lado, hay que tener presente también la tradición y el ambiente intraeclesial, donde se sobreacentuaba la gracia y lo espiritual en desmedro de la naturaleza – ignorándola o a veces reprimiéndola. En este contexto, como se puede ver en muchos casos, el P. Kentenich insiste en la importancia de la naturaleza, el valor de los instintos y pasiones, la originalidad del carácter y temperamento, la identidad propia del varón y la mujer, el mundo de la afectividad y los vínculos (basta como ejemplo clásico ver la valoración del “amor naturalista o primitivo” como base del amor natural y sobrenatural en la “Santificación de la vida diaria”).

La armonía entre naturaleza y gracia se describe con el clásico axioma tomista: *gratia praesupponit naturam, gratia non destruit sed perficit et elevat naturam*, que Kentenich cita innumerables veces a lo largo de toda su vida, como uno de los principios fundamentales. En concreto toma de A.M. Weiss – quien escribe un anexo sobre naturaleza y gracia a una nueva edición de “Las maravillas de la gracia divina” de Scheeben – cuatro características: la relación entre naturaleza y gracia es original, obligatoria, eficaz y unida pero no mezclada. La explicación sin embargo es muy original de Kentenich y refleja su forma de pensar orgánica.

Unidad y diferencia

Gracia – por definición sobrenatural, es decir, por encima de la naturaleza – es siempre don de Dios, que no se puede derivar de la naturaleza, sino que capta la naturaleza “desde afuera” o “desde arriba” pero hasta lo más íntimo de sí. Esto revela la paradoja del hombre, que necesita de la gracia – que de por sí está más allá de su alcance – para ser él mismo: está llamado y ha de ser ((con ayuda de la gracia) algo que él mismo (solo, sin la gracia) propiamente no puede ser. En consecuencia, el hombre se realiza plenamente, es él mismo, recién cuando es “más” que sí mismo.

Gracia y naturaleza son por tanto dos realidades diferentes, pero llamadas a estar unidas armónicamente. La explicación está en Dios, en su plan y en la unidad del hombre en sí. Dios es uno, creador de ambos órdenes de la naturaleza y de la gracia, de la creación y de la redención, y tiene un único y mismo plan para el hombre desde siempre y para siempre. Kentenich comenta extensamente los himnos de Colosenses 1 y Efesios 1, como el plan de Dios

“desde antes de la creación del mundo”, en que desde siempre nos llamó a ser sus hijos y colmarnos de su gracia, en su Hijo y “por la sangre de su cruz”. Es decir, desde siempre – sin un antes y después – Dios “calculó” en su plan el pecado y sus consecuencias, regalándonos la redención en su Hijo muy amado. Por eso, desde el comienzo en el plan de Dios el hombre debía estar lleno de la gracia: esto significa que la relación es original y obligatoria (por eso define el pecado original como la pérdida de la gracia que debíamos tener: *privatio boni debiti*). La gracia redentora en Cristo nos devuelve este vínculo con Dios y esta vida nueva, no sin embargo los dones preternaturales – el *donum integritatis* que el hombre tendría sin el pecado original – y que es tarea de nuestra vida “recuperar” hasta cierto punto con ayuda de la gracia y el esfuerzo de autoeducación constante.

Organismo natural y sobrenatural

Naturaleza y gracia forman en el hombre por tanto una unidad. La expresión propia y característica es “organismo”, el organismo natural y sobrenatural más exactamente. Aquí se expresa que son realidades diferentes pero unidas, como partes diversas de un mismo organismo, que esta unidad es algo vivo y por lo tanto dinámica y en crecimiento, no simplemente una relación extrínseca y estática.

Naturaleza y gracia se unen y relacionan análogamente a la realidad de la encarnación y de la unio hypostatica en Jesús: es decir, se unen sin mezclarse y se distinguen sin separarse. Ninguna se pierde ni desaparece, ambas se enriquecen y condicionan mutuamente.

Esta unidad es tensional, no exenta de conflictos y crisis en la vida humana. Esta unidad de tensiones ha de ser creadora y madurar hacia una unidad de orden, que definitivamente sólo se alcanzará en la vida eterna. Por su importancia pedagógica Kentenich resalta las “leyes del crecimiento orgánico”, es decir, cómo crece el organismo natural y sobrenatural: un crecimiento lento, de adentro hacia afuera, de una unidad orgánica a otra unidad orgánica, en que el todo crece simultáneamente pero no uniformemente en todas sus partes, y en un crecimiento rítmico que conoce distintas etapas y una normal alternancia.

Para Kentenich una expresión es central: siempre habla del organismo natural y sobrenatural y “su interacción” mutua. Aquí describe la forma eficaz de la acción de la naturaleza y de la gracia en su reciprocidad. El axioma tomista expresa muy bien la función de la gracia: la gracia principalmente “eleva” la naturaleza por encima de sí misma al hacerla partícipe de la naturaleza divina – un salto cualitativo que la naturaleza no puede dar por sí sola. A la vez la gracia asume todo lo humano y lo eleva: la inteligencia a la fe, la voluntad y el amor humano a la esperanza y la caridad sobrenaturales, hace de las creaturas verdaderamente miembros de Cristo e hijos del Padre. Pero al “elevar” la naturaleza humana, *ut consecutivum*, la “perfecciona” y por ello la “sana” (*gratia sanans et medicinalis*). Como pedagogo y teólogo Kentenich sabe que esto es imposible sin cierto sacrificio: el orden inferior (en este caso la naturaleza humana) debe sacrificar algo de sí misma para abrirse y participar de los bienes del orden superior (en este caso la gracia). Es el camino de la cruz de Cristo. Por eso el P. Kentenich habla de la “elevación de la naturaleza”, la “perfección de la naturaleza” y del “sacrificio de la naturaleza”, y exhorta a llevar una vida superior en la gracia (elevación), una vida humilde (sacrificio) y una vida noble (perfección).

A su vez la naturaleza también tiene una influencia eficaz en la gracia: ella es “soporte” o “portadora” de la gracia (*praesupponit naturam*) y por ello “determina la dirección” de la gracia y su forma de actuar. No se trata de que la naturaleza “determine a Dios”, sino la eficacia y modo de acción de la gracia, ya que es el mismo Dios autor de la naturaleza y de la

gracia – podría decirse que cuando Dios “respeto y se adapta” a nuestra naturaleza al regalarnos la gracia, respeta y se adapta a sí mismo, a su plan, a cómo Él mismo nos hizo. Por eso la gracia actúa según nuestra forma de ser particular y concreta, será distinto su efecto en una joven o un adulto, un varón o una mujer, una persona casada o un religioso célibe, un obrero o un político, un hombre de hoy o en la Edad Media, etc. Otra expresión típica de Kentenich para describir esta acción dice: la naturaleza (el orden inferior) es expresión, camino y seguro de la gracia (del orden superior).

Sin detenernos más en este tema simplemente tengamos en cuenta que en este contexto se entienden muchos asuntos pedagógicos del P. Kentenich: cuando insiste en que hoy lo importante es la psicología de las causas segundas o la psicología de naturaleza y gracia, la relación entre el orden natural y el sobrenatural especialmente en el ámbito de las vinculaciones personales (rol de los vínculos personales naturales, especialmente el vínculo filial al padre y la madre, para un vínculo sano y personal con Dios), etc.

[3.2.3] Humanismo cristiano

Ya hemos dicho que el P. Kentenich se distancia de ambos extremos, los que niegan o desvalorizan la gracia como los que hacen lo mismo con la naturaleza. No es posible afirmar que Kentenich acentúe más una u otra realidad. Precisamente lo característico de él está en la afirmación de ambas en unidad inseparable y en su recíproca y armónica relación. Justamente éste es para él el núcleo y la clave del verdadero humanismo.

Ante las ideologías y sistemas secularistas afirma categóricamente la importancia de la gracia en todos los temas del hombre, también frente al moralismo o eticismo en círculos católicos: *“Por ello la lucha contra un moralismo o eticismo unilateral. Sólo con una ética católica no arreglamos nada. ¿Creen ustedes que lo específico y propio católico sería un sistema moral bien articulado? Con ello no logramos nada. ¡Recién con la realidad sobrenatural objetiva, con una vida católica sobrenatural ... con ellos podemos avanzar! Esto vale para la solución de todos los problemas: para las cuestiones sexuales, matrimoniales, o cuestiones pedagógicas del estado, etc.”* (ME 1934, 269).

Pero vehementemente defiende también la importancia de la naturaleza y de la relación armónica entre ambas: *“Hoy luchamos fuertemente por la naturaleza pues fue descuidada en la educación, y las exageraciones se vengan. Por eso debemos trabajar para que la naturaleza no sea descuidada: debemos formar también hombres patriotas, la naturaleza humana no es solo individual, es un ser social...”* (ME 1934, 152)

En tratados más recientes de teología de la gracia se trata poco la relación entre naturaleza y gracia. Se destaca la libertad o la realización auténtica y plena del ser humano. Kentenich acentúa tanto la realidad extraordinaria y necesaria de la gracia, pero siempre en armonía con la naturaleza “elevada y perfeccionada”, y ésta entendida integralmente.

Dos expresiones características de Kentenich resumen esto: “primero hombre, luego cristiano, recién plenamente hombre” – “el hombre más sobrenatural debe ser el hombre más natural”.

Esta es la clave del humanismo cristiano. Kentenich destaca especialmente tres figuras representativas: San Francisco de Sales, Santa Teresa de Ávila y Santo Tomás Moro.

Una cita del tiempo del nacionalsocialismo es muy significativa: *“Una tragedia terrible está en la relación entre lo natural y lo sobrenatural. La naturaleza no podía sobrellevar más la carga de la gracia y se deshizo de ella... hoy fundamentalmente la naturaleza germana excluye la*

carga de la gracia: renacimiento germano, humanismo germano. A este humanismo germano debemos contraponer el humanismo cristiano.... Debemos cuidarnos de no caer en ciertas corrientes del catolicismo que buscan una huida en lo sobrenatural... ese no es el deseo de Dios. Es verdad, quien no tiene una profunda actitud sobrenatural no se superará a sí mismo ni al mundo... debemos luchar para que lo sobrenatural, la gracia, capte al hombre como individuo y en la realidad de su pueblo y así lo plasme. La armonía que Dios quiere entre naturaleza y gracia no debemos entenderla solo en teoría, sino llevarla a la vida práctica... el cristiano más perfecto debe ser el hombre más pleno... el ideal del humanismo cristiano no es ningún ideal blando. Piensen en figuras como Francisco de Sales o Tomás Moro. El humanista cristiano no sólo puede, sino que debe ser santo” (ErlM 1936, 13).

De Santa Teresa escribe: *“Ella fue plenamente humana y plenamente santa, imagen del Señor y de su bendita Madre, ambos también totalmente hombres entre los hombres, tal como lo informan los evangelios. Lo que Francisco de Sales es para el varón, es Teresa para la mujer. Ambos, cada uno a su manera, son representantes clásicos del humanismo cristiano. Ambos se apoyan sobre la base de la santidad de la vida diaria. De modo atractivo y hermoso ambos verifican la expresión: primero hombre, luego cristiano, entonces plenamente hombre. No nos llama la atención que veamos en Teresa una mujer diestra en los negocios, que se maneja en los asuntos terrenales, una mujer astuta y sensible en todas las situaciones de su vida, que supo gustar y cultivar cuidadosamente toda la escala de sentimientos humanos. Todo esto en íntima unión con el amor divino. La unión transformante o el desposorio espiritual... en cierto sentido devuelve al hombre a sí mismo.” (St 1944, 90)*

No quiero dejar de mencionar como corolario de este capítulo: María es para el P. Kentenich la *“encarnación de lo natural y lo sobrenatural, es decir, la plena encarnación del orden intacto de ser y de vida, natural y sobrenatural, en su interacción mutua”* y por ello es *“la balanza del mundo, en ella y por ella se mantiene el cosmos intra- y extramundado en orden y en equilibrio”* (JBr 1952, 137s). María *“tiene claramente la misión de ser la representante y garante de lo auténticamente humano en el reino de Dios”* (PT 1950, 261).

[4] Rasgos centrales de su antropología

Luego de plantear los presupuestos teológicos, donde ya incursionamos en ejes claves de la antropología del P. Kentenich, veremos ahora los rasgos centrales de su imagen del hombre. La primera afirmación, que es tan sólo una explicitación de lo que ya hemos visto, se refiere (1) al hombre como imagen y semejanza de Dios. Luego veremos (2) al hombre en sí mismo, como unidad múltiple y totalidad desde un núcleo, (3) al hombre en el organismo de vínculos que lo constituyen, (4) al hombre en su relación fundamental con Dios, (5) el tema central de la libertad y (6) la existencia del hombre como misión única e irrepetible.

[4.1] Imagen y semejanza de Dios

Después de exponer la opción fundamental de Kentenich, la interdependencia e interacción entre la imagen de Dios y del hombre, baste aquí sacar la consecuencia más importante: el hombre es imagen y semejanza de Dios, este es el testimonio primero y más importante de la revelación bíblica en el relato de la creación.

En todos los textos principales en los cuales Kantenich resume o desarrolla brevemente su antropología, algo más sistemáticamente, siempre parte de este dato: véase MWF 1944, 46-50; 158-163; 179-187; OB 1949, 44-58; FP 1954, 338-381; AGL 1962, IV 67-97 y V 11-19.

Se trata siempre de la imagen y semejanza de Dios: imagen natural y sobrenatural, en el orden de la creación y de la redención, imagen de Dios o de Dios Trino e imagen en particular de Cristo, el Dios-Hombre.

“Dejemos iluminar y penetrar nuestra naturaleza por la luz de la inteligencia y de la fe... El hombre es semejanza natural y sobrenatural de Dios” (FP 1954, 338). *“La semejanza natural nos muestra al hombre como obra maestra de Dios en el orden de la creación. La semejanza sobrenatural señala la gloria del orden de la gracia, tal como adquirió forma concreta en la redención por Cristo y en la santificación y unión a través del Espíritu Santo”* (OB 1949, 44)., por lo cual el *“hombre es una imagen, imagen y parábola del Dios Trino y del Dios espiritual que se hizo hombre”* (WPhE 1961, en NMNG 133).

[4.2] Unidad múltiple

Unidad en la pluralidad: microcosmos

Ya en 1912 el joven Kantenich da varias instrucciones a los estudiantes donde presenta una imagen del hombre según la antropología escolástica tradicional, pero donde destaca el lenguaje sencillo y la aplicación pedagógica. Baste ver los títulos:

“1 El hombre como microcosmos: relación con la creación. 2 relación de los tres elementos diversos en el hombre: a relación de las tres vidas: cuantas almas. 3 b relación del cuerpo con el alma. 4 Contenido: el proceso de conocimiento humano. 5 Sensus communis. Memoria. 6 Fantasía. 7 Entendimiento... 8 La facultad apetitiva sensible: a esencia. 9 b diferencia gradual de los actos. 10 c y d valor moral de las pasiones...12 e pasión irascible...” (UdSchM 1912, 64).

En particular la valoración pedagógica de los procesos inconscientes llama la atención para esa época. Los mejores ejemplos son cómo trata positivamente la fantasía y las pasiones.

Una y otra vez, con distintas imágenes y expresiones, se refiere al “microcosmos” – el hombre como síntesis de toda la creación – y a los “estratos” sensitivo, espiritual y sobrenatural del hombre. Los llama “estratos del ser o de la vida”: el hombre instintivo, el hombre espiritual y el hombre de Dios, o bien: animalitas, racionalitas y supernaturalitas, o muy popularmente, el animal, el ángel y el hijo de Dios en nosotros.

“El hombre entra en tres zonas límites, es ciudadano de tres mundos. Lo expreso popularmente: es ciudadano del mundo de los instintos, del mundo del espíritu y del mundo de Dios. El hombre es ... un ser instintivo, en él hay un animal. Por eso decimos a n i m a l r a t i o n a l e. Pero el hombre es también un ser espiritual, en él hay un ángel. Por eso animal r a t i o n a l e. Pero también hay en él, si entienden bien la expresión, un hombre de Dios... no un hombre-Dios. Para ello decimos en general: el hijo de Dios”. (BethEx 1937, 100).

“No sin razón se llama al hombre un microcosmos, un mundo en pequeño. Se dice de él que “est quodammodo omnia”... todos los niveles del ser creado se encuentran en él, están encarnados en él: el reino mineral, el reino vegetativo y animal, y el mundo angélico. Al subordinarse el nivel inferior al superior, participa de su perfección...” (OB 1949,48)

Cuerpo y alma

Con la tradición tomista Kantenich fundamenta la unidad en esta diversidad con el concepto del alma: ésta es formaliter simplex et virtualiter triplex (UdSchM 1912, 76). El alma es principio de vida y de unidad: anima humana est forma substantialis corporis (oc 78). Si bien esta unidad cuerpo y alma es básica en la antropología tomista, a mi entender no aparece tantas veces en la obra de Kantenich. Mucho más se refiere él a los tres “estratos del ser” o de vida, unidos en el microcosmos del hombre. Posiblemente sean categorías pedagógicamente más claras y útiles, que reflejan mejor la unidad de la persona y no dan lugar a una interpretación dicotómica o maniquea de cuerpo y alma.

En algunas oportunidades, y con intención y lenguaje muy pedagógicos, Kantenich se refiere al cuerpo como “espejo, instrumento y compañero del alma” (“pequeña filosofía del cuerpo”) y como “templo del Espíritu Santo” (1 Co 6, 13,19) o de Dios. (cf. MpLW 1933, 78s; HSp 1943, 1913-20; DD 1963 X, 64-86 y 166-184; RomV 1965 IV, 137-143). Siempre destaca la unidad entre ambos y el valor positivo del cuerpo.

Sexualidad

También en el contexto de la sexualidad Kantenich se remite a la unidad alma-cuerpo. El hombre más que “tener” un cuerpo “es” cuerpo, “es” su cuerpo. Así como la corporeidad, la sexualidad es inherente a toda la persona e impregna y da una modalidad particular y específica al varón o la mujer.

“Sexualidad personal: la vida sexual pertenece al núcleo, a la esencia de la persona. Escuche bien: de la persona, no del animal... Esto significa que la personalidad ha de regular el instinto sexual. Sexualidad personal significa también que el desarrollo de la vida sexual no es nada indigno. Pertenece al ser de la personalidad... a la integración de cada personalidad auténtica pertenece el desarrollo de la vida sexual... este es el ideal, que el instinto sexual se desarrolle en dependencia del espíritu de la personalidad y a la vez complete la personalidad” (WT 1967, 85s).

Más aún, describe el instinto sexual como un triple instinto, o una triple ramificación: *“En el instinto sexual hay en sí tres instintos parciales... formaliter simplex, virtualiter triplex. Si observamos la vida... notamos que el instinto sexual en el fondo está trifurcado... el instinto sexual es un instinto del cuerpo: atracción cuerpo hacia cuerpo... en segundo lugar: luego el instinto sexual es un instinto del alma... tercero, el instinto sexual es un instinto creador de plasmación y desarrollo” (DD 1963 IV, 110).*

Por eso *“la sexualidad es exclusivamente en el hombre un acto moral” (MEhP 1933, 69)* y está por excelencia ordenado a la ley fundamental del amor: *“Educación sexual es siempre una educación integral y orgánica. Educación sexual es en lo más profundo una educación orgánica-integral del amor” (WT 1967, 90).*

Al tema de los sexos, varón y mujer, nos referiremos en el próximo punto.

Unidad y diversidad de las facultades humanas

En correspondencia con los diversos “estratos del ser” en el hombre, Kantenich distingue las facultades y los intereses del hombre. Por su misma estructura el hombre es un animal oeconomicus, hedonicus, vitale, tiene interés por valores materiales, bienes económicos, placeres sensibles, por la salud, la espontaneidad, etc. Pero al mismo tiempo es un animal

philosophicum o metaphysicum, ethicum, aestheticum et religiosus, busca valores como la verdad, el lo bueno, la belleza y lo santo (cf. MWF 1944, 179s).

La antropología escolástica considera básicamente dos tipos de facultades en el hombre, las cognitivas y las apetitivas – en el orden de la vida sensitiva los sentidos y los instintos, en el nivel de la vida de espíritu – la inteligencia y la voluntad. Muchas veces se hablaba simplemente de inteligencia y voluntad. En este esquema pierde su valor el afecto o amor – si bien para la escolástica está integrado a la voluntas (que no es entendida tan voluntarista como se cree en general) -, y más aún no tiene lugar el mundo del inconsciente que la psicología moderna ha puesto fuertemente de manifiesto. Por eso ya en la modernidad muchos hablan de tres facultades: inteligencia, voluntad y amor (o afecto o corazón).

Para Kentenich lo principal está en la integración de todas las facultades, y destaca pedagógicamente el valor de la afectividad, del amor, y de la vida sub- o inconsciente. Desde temprano muestra el valor de las pasiones, “no son ni buenas ni malas, son naturales e indiferentes, se excitan independientemente de la voluntad, de gran significado por la incalculable influencia sobre el entendimiento y la voluntad”, “sin pasiones no seríamos hombres, sin pasiones fuertes nunca seremos fuertes caracteres y grandes hombres” (UdSchM 1912, 115-118). En el pasado se destacó la vida consciente y sus facultades de inteligencia y voluntad, la vida instintiva se consideró poco o negativamente, “hoy se acostumbra a hablar de tres capacidades: entender, querer, sentir. Dicho modernamente: hoy se ve más en la naturaleza humana lo irracional, lo inconsciente o subconsciente” (RomV 1965, II, 261).

Lo importante es su integración. El mismo Kentenich reconoce que depende de cada caso, bien puede ser más difícil para algunos ordenar los instintos a la voluntad, pero bien puede ser más difícil para otros integrar el inconsciente y lo instintivo en el amor espiritual. Un buen ejemplo, muy práctico, de esto lo ofrece el desarrollo del amor en la “Santificación de la vida diaria”: integración del amor naturalista (instintivo, sensitivo, primitivo) al amor natural (espiritual, volitivo, responsable, desinteresado) y al amor sobrenatural (divino, de gracia, caridad).

Tensiones creadoras

Estos diversos estratos del ser y las diversas facultades del hombre están en tensión y generan tensiones comprensibles. Estas tensiones se ven agravadas por las secuelas del pecado, que no sólo es un “corte” del vínculo “vertical” con Dios, sino que conlleva una herida que afecta transversalmente a toda la naturaleza. Como ya hemos mencionado, es tarea de la educación y de la gracia recuperar – en la medida de lo posible, plenamente en el cielo recién – el donum integritatis, el don de la integridad y de la armonía, hacer que las tensiones encuentren un punto de reposo.

Estas tensiones hacen del hombre - una descripción que Kentenich toma de Peter Wust, un filósofo del norte de Alemania -, un ser límite o extremo (Grenzwesen), un ser pendular u oscilante (Schwebe- oder Pendelwesen), un ser buscador y siempre en apuros (Sucher- und Verlegenheitswesen) y un ser capaz de un desarrollo infinito (endlos Entwicklungsfähiges Wesen) (cf. BethEx 1937, 99-103; KMB 1946, 33-37; PT 1950, 107s).

El núcleo de la personalidad

Finalmente, el P. Kentenich acentúa una y otra vez la unidad del hombre. Por lo mismo destaca el “núcleo personal”, o “centro de la persona”, o simplemente el corazón, como lo llama muchas veces. Es como el punto de encrucijada y de síntesis personal donde se encuentran y

“amarran” las distintas facultades del hombre, dándole a éste unidad y centro, y de donde surge su fuerza y vitalidad. “Es el más profundo fondo del alma humana, el corazón del hombre, donde se oculta la fuerza creadora, la profunda intimidad de la naturaleza humana” (PT 1951, 42). “El corazón es símbolo del núcleo de la personalidad... el corazón es símbolo de la plena profundidad de su afectividad (Gemüt)...El corazón es la membrana del espíritu, del alma. En el corazón vibra todo lo fino, lo fuerte y lo suave que quiere el hombre” (KwF 1946, 176). Gemüt es otra categoría importante para el P. Kentenich, difícil de traducir, que él mismo describe como la “sintonía entre la facultad apetitiva superior – voluntad – y la inferior – lo instintivo”.

“Por corazón entiende la Sagrada Escritura el núcleo de la personalidad. Por ello pide Dios en el Antiguo Testamento: Hijo, dame tu corazón! (Prov 23,26) ... La filosofía cristiana parte del “Gemüt” para aclarar el concepto de corazón. Gemüt llama a la sintonía de la facultad apetitiva superior y la inferior... Corazón dice esencialmente lo mismo que Gemüt, sólo destaca más fuertemente el portador personal de las actitudes fundamentales del alma... Así se define corazón como el conjunto de todas las fuerzas anímicas y espirituales que en el individuo convergen en un orden y una configuración única” (JBr 1952, II, 201s).

Es bueno llamar acá la atención sobre el lenguaje del P. Kentenich. Como hemos visto hasta ahora, utiliza siempre la palabra “hombre” – simplemente en singular. Llamativamente muy pocas veces usa el concepto de “persona”. Sin embargo, en el contexto del “núcleo o centro personal” utiliza siempre el adjetivo “personal” o bien el sustantivo “personalidad”. Quizá por tener más un sentido o valor pedagógico y psicológico que el carácter de una afirmación antropológica.

[4.3] El hombre en relación

El hombre es un todo en sí mismo, pero a la vez una parte en un todo más grande. Es un todo desde un centro personal y a la vez el centro personal de un todo mayor, universal. Sólo en este contexto de múltiples relaciones se puede comprender al hombre realmente.

Ya en su mismo ser, como hemos visto, es un microcosmos en medio del macrocosmos. Es una síntesis de la creación y por su mismo ser está esencialmente relacionado a todo el universo., al universo de la naturaleza y de las cosas, y de modo especial a los demás hombres. Él es en relación, ser hombre es ser hombre-con, o co-hombre. Por su naturaleza espiritual puede volver sobre sí mismo – relacionarse consigo mismo –, tener conciencia de sí y de los demás, y abrirse interiormente a los otros.

En este sentido Kentenich comenta el relato de la creación (OB 1949, 43-58). Dios creó al hombre a su imagen y semejanza (Gn 1,26, relación a Dios), lo moldeó del barro de la tierra y sopló en él el hálito del espíritu (Gn 2,7, relación consigo mismo), Dios creó a la mujer como compañera semejante a él (Gn 2,18, relación a los demás, al otro sexo), y les encargó multiplicarse y ser señores de la tierra (Gn 1,28, relación al mundo y a las cosas). Así como el pecado, en el relato también del Génesis, afectó la relación con Dios también afectó todas las relaciones del hombre con la mujer, con los demás, con la tierra.

Organismo de vinculaciones

Desde muy temprano Kentenich destaca el carácter relacional del hombre: en relación consigo y con las cosas (UdSchM 1912, 66), en una triple relación consigo mismo, con Dios y con los

demás (FfAk 1925, 22; PT 1931, 96-101; WPhE 1961, en NMNG 132), o en relación con Dios, con las cosas y con los hombres. Este último esquema determina la estructura de la “Santificación de la vida diaria”, obra central en la espiritualidad de Schoenstatt, y que Kentenich repitió muchas veces. Ésta se basa en la “armonía entre la vinculación personal y afectiva a Dios, al mundo (al trabajo, a las cosas y al dolor) y la vinculación a los demás” (WH 1937). Más adelante habla también a menudo del organismo de vinculaciones a personas, a lugares y a ideas o ideales.

Desde 1929 a más tardar encontramos el concepto central de vínculo o vinculación, precisamente en un curso sobre la cuestión social. Al hombre masa o colectivista, que niega o rompe todos los vínculos (“el hombre colectivista sin Dios, impersonal, sin moral, sin alma y dividido”), contraponen la imagen cristiana del hombre, “el hombre radical y sobrenaturalmente comunitario que afirma desde dentro todos los vínculos queridos por Dios (a Dios, a la familia, al terruño)” (IPT 1930, 3). Esto es, dicho sea de paso, lo que Kentenich entiende por “colectivismo”, mucho más allá de un sistema social o régimen político determinado.

A partir de 1939 ya formula el concepto de “organismo de vinculaciones o vínculos”, donde une ambos aspectos: el organismo, que como hemos visto refiere a la unidad, a la vida y crecimiento, y los vínculos. De allí se deriva una pedagogía de vínculos, central en la pedagogía de Schoenstatt. En particular describe el doble organismo natural y sobrenatural de vinculaciones y su interacción recíproca. Esta interacción ocurre conforme a la “ley de orden” – el orden inferior es expresión, camino y seguro, del orden superior, como ya hemos visto – y según las leyes de transferencia y traspaso orgánicos, en los cuales no entraremos ahora.

“Disolución del organismo de vínculos es la herida latente, el foco de la enfermedad que arrastra al hombre moderno a la ruina. También los conjuntos y los procesos que permanecen aún sanos están en peligro por el colectivismo que avanza poderosamente” (NAB 1948, 194).

“La pedagogía de vínculos responde a la pérdida de los vínculos, al desarraigo y pérdida de nido generalizados del hombre de hoy... También para los vínculos vale orientarse según el orden de ser objetivo... Primero: hay un organismo de vínculos en el orden natural, segundo, un organismo en el orden sobrenatural, tercero: el orden natural y sobrenatural de vínculos interactúan según una clara relación querida y dispuesta por Dios... Según la intención de Dios un niño debería crecer normalmente en un organismo de vínculos completo. Debería crecer en vinculaciones locales, personales e ideales” (PT 1950, 185s).

Persona est ad se et ad alium

En el organismo de vinculaciones tienen un lugar principal los vínculos personales. Es propio del hombre por su naturaleza espiritual que pueda volver sobre sí – “entrar en sí mismo” – y a la vez abrirse a los demás en un vínculo interior, de persona a persona. Es un ser dialogal (WT 1967, 56), “ser hombre es ser hombre-con” (PatEx 1967, 107), el rasgo social pertenece a las características determinantes del ser humano. Kentenich utiliza muchas veces la palabra “instinto” para describir una tendencia esencial del hombre. Así habla de “instinto social” (NAB 1948, 225) o “instinto original de vínculos” (ME 1934, 73) o “instinto de yo y tú” (FP 1954, 407).

Persona est ad se, persona est ad alium. El hombre está llamado a decir yo y tú, “ser-yo y ser-con”, “ser en sí mismo y ser con y para otros”.

“Como imagen natural de Dios es el ser que en la fuerza de su misma estructura puede, quiere y debe decir yo y tú... Es el ser que al mismo tiempo se afana por su autoconservación y autodesarrollo, en cuanto afirma su yo y se posiciona ante sí, ya que al decir de Duns Scotus por su misma estructura se ordena y tiende a sí mismo, persona est ad se, pero que también por su estructura esencial también se ordena y tiende hacia el tú personal y por ello a lo comunitario, a la autodonación, a entregarse a sí mismo, o bien, como dice Bonaventura, tiende hacia las otras personas: persona est ad alium.” (FP 1954, 340)

Varón y mujer

Kentenich no conoció la discusión en torno a la teoría del género y a la “libre elección” del sexo tal como la conocemos hoy. Sin embargo, vivió la discusión en torno a la identidad del varón y la de la mujer, las corrientes feministas y emancipatorias de distinto carácter y grado. Él distingue tempranamente (ME 1934) la crisis de la sexualidad (hipersexualismo y hedonismo) de la crisis de los sexos en torno a la identidad de varón y mujer. De la sexualidad hemos hablado brevemente en el capítulo anterior. Aquí vaya una palabra sobre los sexos.

Kentenich sostiene que precisamente en tiempos de cambios tan grandes es necesario orientarse más que nunca por el orden objetivo de ser, por muy discutido que sea (JBr 1952, II, 254s). Así Dios creó al hombre varón y mujer, el punto de partida empírico y el dato bíblico fundamental. “Dios creó la plenitud del ser humano no en un solo “tipo”. Él creó germinalmente en cada tipo la plenitud. Pero la plenitud completa se encuentra ahora en ambos tipos. Por eso ambos se necesitan mutuamente para perfeccionar su ser y su vida” (DD 1963, 8, 220). Por eso ambos son “iguales en dignidad, no iguales en su especificidad” (ME 1934, 209), se necesitan y son capaces de complementarse (cf. PT 1950, 17). A modo de una elipse con dos polos, deben complementarse “y por su unión crecer hacia una bi-unidad espiritual” (WPhE 1961, en NMNG 162).

Esta recíproca complementación no es sólo relevante para cada persona sino también social y culturalmente. Es una sociedad machista e hipermasculinizada, o bien en una cultura de la confusión y “mezcolanza” (“Geschlechtermischmasch”, ME 1934, DD 1963), es fundamental que “la manera de ser femenina y masculina se complementen” en todos los ámbitos de la cultura, aún “en la economía y la política” (SPJE 1932, 32).

El P. Kentenich en su praxis pedagógica da mucha importancia a la educación específica del varón y de la mujer, y describió la manera original de ser de cada uno. Por su interés claramente pedagógico habla en general del “ideal de la mujer” y del “ideal del varón”. No me detengo en este punto, pero es interesante señalar que esta caracterización se basa precisamente en la forma particular del varón o de la mujer de relacionarse con los demás: el hombre como puer et pater, niño ante Dios y padre ente los hombres y el mundo (BethEx 1937, 82; WPhE 1961, en NMNG 157, DD 1963, 10, 106), la mujer como “hija, esposa y madre” o “virgo, sponsa et mater” o “toda alma, toda pureza, toda entrega” o la que “recibe (concibe) y se regala” (Votr 1950, en Uns gesagt III, 104s; FT 1926, 7; BethEx 1934, 217).

Homo caritas est

Al fin de este capítulo quisiera referir brevemente al tema de la “ley fundamental del amor”, que ya hemos visto. Por ser imagen y semejanza de Dios, esta “ley” vale tanto para Dios como para el hombre. El hombre está llamado a hacer todo por amor, a través de amor y para el amor. Es la verdad fundamental del evangelio: en el amor encuentra el hombre su plenitud, dándose se recibe, regalándose se posee a sí mismo, perdiéndose se encuentra.

“Deus caritas est... si la esencia de Dios es por antonomasia el amor, si todas las propiedades de Dios se remiten al axioma “Deus caritas est”, y si es cierto que el hombre es imagen de Dios, entonces también debemos poder decir de la esencia del hombre hasta cierto punto: homo caritas est”... (PatEx 1967,I, 186).

[4.4] La orientación del hombre hacia Dios

En el punto anterior hemos considerado al hombre en el contexto constituyente de las múltiples relaciones, especialmente personales. La dimensión “vertical” de su relación con Dios adquiere un lugar tan preponderante que merece un capítulo especial, si bien es parte del “organismo de vinculaciones”.

El hombre como anhelo: desiderium naturale ad Deum

El anhelo de Dios es un tema central de su antropología y de su análisis del hombre y de la cultura moderna, es algo esencial pero al mismo tiempo especialmente actual. El acento está en la sed de Dios que pertenece a la naturaleza del hombre, en una época en que pareciera que Dios está muerto hace tiempo. Si el hombre da la espalda a Dios se traiciona y niega a sí mismo. Si se quisiera acallar este grito por Dios, habría que acallar definitivamente al hombre. En este anhelo se manifiesta lo que el hombre es y lo que no es, su dependencia y por eso su necesidad de Dios para ser quien es y quien está llamado a ser, a ser hijo.

“Dios nos has creado para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (S. Agustín, Conf 1,1). Con estas clásicas palabras describe San Agustín esta experiencia fundamental del hombre, buscador inquieto e insaciable por definición. Esta experiencia primaria le muestra al hombre que no está “listo”, que no se basta a sí mismo, es una experiencia de “carencia” y de anhelo de “algo más”.

Ésta tiene una doble raíz: la contingencia creatural y la condición de pecado. Por su misma creaturidad el hombre es necesitado y dependiente, por eso su “eterna intranquilidad” (MWF 1944, 161) y su “hambre de Dios” (ErlM 1936, 35; PT 1951, 29). Se trata casi de un “instinto”, una “tendencia natural hacia Dios” (AGL 1963,10, 136), de una “función de Dios en el corazón” o de un “instinto original por Dios” (ErlM 1936, 33), de un “instinto natural, de una necesidad natural, de un grito natural” (BethEx 1937, 78).

“Hay un anhelo natural de Dios que está tan unido a la naturaleza aún después de la caída, que como ésta puede ser desviado pero nunca anulado o apagado... S. Hilario confiesa: “Buscarlo siempre pertenece a ti, así como le pertenece a Él estar en todos lados. Aquí nuestra palabra calla, pero nuestra naturaleza no calla jamás. Ella busca y anhela, ella grita propiamente en definitiva tras aquel de quien San Agustín habla cuando pone en nuestros labios las palabras clásicas: Oh Dios, nos creaste para ti e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en ti” (FP 1954, 344).

Kentenich utiliza muchas expresiones al hablar de este anhelo del animal religiosum (cf. OB 1949, 45; PT 1951, 33). *“Aún después del pecado original está grabado en la naturaleza humana el desiderium naturale ad Deum... la naturaleza humana está ordenada por sí misma a Dios... Sale de esta relación a Dios, entonces decae, enferma... es la imagen del hombre moderno que huye de Dios y está psicológicamente enfermo. Para su sanación necesita que vuelva esencialmente hacia el tú divino y personal. Si no encuentra este camino la naturaleza quedará vacía”.* (FP 1954, 422)

Como creatura es un ser contingente y dependiente, y en consecuencia ordenado hacia Dios. La dependencia (abalietas) en el orden de ser se manifiesta como orientación o tendencia (adalietas) en el orden de actuar y vivir (BethEx 1937, 80).

A la dependencia por nuestra condición de creaturas se suma la necesidad de redención por nuestra condición pecadora.

Kentenich destaca también que este desiderium naturale ad Deum que el hombre por sí sólo es incapaz de saciar, está unido a una capacidad de recibir la gracia, por la que Dios llena este vacío del corazón humano, lo que sólo Él puede hacer. Esta apertura y capacidad, esta disposición positiva a abrirse a la gracia es lo que la tradición tomista llamó la potentia oboedientialis, que constituye una suerte de “punto de contacto entre naturaleza y gracia” (PLF 1934, 140) o de “puente entre naturaleza y gracia” (FP 1954, 362). *“Se olvida que a la estructura esencial del hombre pertenece no sólo la tendencia hacia un tú humano, sino también a un tú divino, y que esta tendencia natural hacia Dios incluye a su vez una capacidad de acogida y una disposición obediencial para la gracia. Se habla en este contexto de una potencia oboedientialis, que sólo puede ser motivada, respondida y realizada por el mismo Dios. Se olvida además que al ser humano pleno, así como Dios lo planeó, le es propio la actualización de esta potencia obediencial.”* (FP 1954, 417).

Una breve referencia a María: ella es el anhelo de la humanidad personificado, la potencia oboedientialis personificada.

El hombre como niño

Aquí ve Kentenich la raíz antropológica de la filialidad, un concepto fundamental, como sabemos, de su espiritualidad y pedagogía. La dependencia radical de Dios y la orientación hacia Él muestran de algún modo la caracterización fundamental del hombre como niño, la que se manifiesta plenamente recién en la filiación divina en Cristo por la gracia. Por ello Kentenich habla de una doble estructura de la filialidad: una natural en su carácter creatural, y una sobrenatural en su carácter de redimido en Cristo. Por eso menciona incluso que la filialidad responde a un “instinto de la naturaleza” y a un “instinto de Dios” en el hombre (BethEx 1937, 78).

Así como ser niño-hijo es propio del ser hombre, del mismo modo la filialidad como actitud y sentimiento de vida es propio de verdadera humanidad. Ante la pretensión de absoluta autonomía y autoglorificación del hombre que gira en torno a sí mismo por un lado, y por otro ante el complejo de inferioridad de muchos hombres en una concepción existencialista (o a un “sentimiento trágico de la vida”, Unamuno), la filialidad destaca la dignidad inalienable y la sublime vocación del hombre como hijo en Cristo. Entre la autofirmación titánica y vana y la resignación frustrante, el hombre filial es capaz de vivir consciente de su pequeñez y su grandeza, su debilidad y su fuerza, su miseria y su irrenunciable dignidad. Esa es la maravillosa dialéctica de la filialidad que tantas veces acentúa el P. Kentenich: *“Dios Padre tienen una debilidad muy especial, Él no puede resistir a la impotencia conocida y reconocida de su hijo. Filialidad significa por ello impotencia del gran Dios y a su vez omnipotencia del pequeño hombre”* (WH 1937, 31).

El hombre como peregrino: hacia la patria

Una última consecuencia o aspecto de esta dimensión del hombre es su carácter esencial de peregrino. El anhelo de Dios se expresa como “nostalgia”, ese sentimiento de “extrañar” la patria, la casa paterna, el lugar propio al que uno pertenece, la sensación de ser extraños o forasteros en camino a nuestra verdadera patria. Esto hace que seamos peregrinos, no simples vagabundos errantes. En la jornada pedagógica de 1951 Kentenich desarrolla extensamente el concepto de “Heimat” – terruño, hogar, patria, según el contexto se puede traducir de una u otra manera -, y su importancia para el hombre actual y su formación.

“Heimat” es metáfora real del organismo de vinculaciones. El cor inquietum busca y encuentra en los vínculos algo de esta patria, un anticipo de ella. Por eso Kentenich describe tres elementos que constituyen la “patria”: *“Hay una patria física, un lugar determinado. Hay una patria espiritual o psíquica, caracterizada por vivencias del alma (psíquicas-psicológicas). Hay una patria metafísica, la patria terrena con sus vivencias es un símbolo de la patria celestial. Estos tres elementos constituyen la esencia de la patria”* (PT 1951, 177, cf. KwF 1946, 230s, Votr 4.8.1966). Aquí metafísico ha de entenderse como indicando más allá de sí mismo, de lo físico, en su significado simbólico. Patria es de este modo el lugar de convergencia de los distintos vínculos afectivos, a lugares, ideas y especialmente personas. Es “el centro de asociación de nuestras concepciones y el centro de sumación de nuestros sentimientos y nuestras sensibilidades” (PT 1951, 186). Decisiva es la vivencia afectiva. “Donde hay amor, allí hay patria” (oc 169), “la patria verdadera nos habla a nosotros, cuando nosotros hemos hablado a la patria” (oc 175), “patria es el lugar desde el cual Dios nos envía de la eternidad en el tiempo, y a su vez el lugar, desde el cual volvemos de este tiempo a la eternidad” (oc 179).

La vida es camino. La peregrinación es una parábola de la vida, ya en la Sagrada Escritura y en muchos ejemplos de la literatura universal. En esta peregrinación el hombre vive en camino, en permanente movimiento, expuesto a las vicisitudes de la intemperie y a los riesgos y asechanzas de lo desconocido. En la peregrinación experimenta la necesidad y la ayuda real de los demás, esa solidaridad propia de los peregrinos, que refleja a su vez la providencia de Dios en el camino de la vida. Como el de Cristo este es un camino a Padre ad Patrem: “Salido del Padre para venir a este mundo y volver al Padre (cf Jn 16,28)... también nosotros venimos del Padre. ¿Hacia dónde vamos? Hacia el Padre. ¿Qué es la vida en esta tierra? Una vida en tierra extraña, una peregrinación de la casa del Padre hacia la casa del Padre” (AGL 1962,I, 136).

[4.5] Libertad: gloria y riesgo

La libertad es seguramente el rasgo más destacado de la imagen del hombre y de la praxis pedagógica del P. Kentenich, y por ello uno de los valores más conocidos de Schoenstatt. Si toda su antropología sólo se entiende verdaderamente a la luz de la biografía de Kentenich y en el contexto de la época, esto vale especialmente de la libertad. El “hombre nuevo”, aquel sueño “innato” del P. Kentenich, es por excelencia el hombre libre. Así lo propone Kentenich ya en 1912 a los jóvenes con quienes empezará su obra: *“Debemos ser personalidades libres. Dios no quiere esclavos de galera, él quiere remeros libres”* (VGU 1912, 17s). Si la libertad ya estaba en primer plano en la educación de los jóvenes de la primera generación, nuevamente está en el centro del interés cuando Kentenich es prisionero de la Gestapo y luego en Dachau. Él renuncia “libremente” a otros intentos de no ir al campo de concentración, y lo hace por la “libertad de los hijos de Dios” para su Familia: *“Lo más valioso que tiene el hombre es la libertad. Con amor sincero y ardiente ofrezco esta libertad para que Dios regale*

abundantemente a la Familia para todos los tiempos el espíritu de la libertad de los hijos de Dios que tan ardientemente anhelo para ella". (KBr 25.12.1941).

Libertad es un aspecto fundamental de la historia y la espiritualidad, de la pedagogía, de la estructura y estilo de conducción de Schoenstatt. Una sola cita sirva de ejemplo, en la que Kentenich describe la "ley de construcción" de Schoenstatt: *"Libertad tanta cuanto sea posible... vínculos (obligaciones) solamente, pero también cuanto sea necesario... Cultivo del espíritu o bien educación para el recto uso de la libertad de los hijos de Dios, tanta cuanto sea posible"* (KRF 1961, 24).

[4.5.1] La libertad humana

La libertad del ser espiritual

La libertad le es propia a la naturaleza espiritual del hombre. En cuanto espíritu no está totalmente atado a la materia, el espíritu puede volver sobre sí mismo – re-flexionar -, "entrar" en sí mismo y a la vez puede abrirse a los demás y dan lugar en sí a los demás. Esta transparencia es característica del ser espiritual, que puede trascender y en cuanto vuelve sobre sí no está ya determinado por la materia, sino que puede y debe – está llamado a – disponer sobre sí mismo, a determinarse a sí mismo, determinar su vida y su destino. En su libertad y por su libertad es hombre, es en propiedad dueño y señor de sí mismo.

Esta libertad es también parte de la imagen y semejanza de Dios que define al hombre. Dios, el único absolutamente libre, es tan libre que puede crear una libertad diferente de sí y frente a sí, que humanamente visto de alguna manera pone un límite (o condiciona) su propia libertad absoluta, lo que en realidad no es así pues en su infinita libertad "ya calculó", ya integró todo acto de nuestra libertad en la suya. Por ello Kentenich considera la libertad la "corona" del hombre, o habla muchas veces de la "libertad real o soberana" (MWF 1944, 181; FrM 1946,9; HW 1945, 109; NAB 1948, 201), tan digna y grande que el mismo Dios la respeta plenamente.

Autonomía y autodeterminación

Si consideramos los pasajes en los que Kentenich se refiere a la libertad, llama enseguida la atención que entiende la libertad mucho más allá del simple libre albedrío, la libertad de elegir. La palabras que siempre utiliza casi inseparablemente de la libertad son: "interior", "desde adentro", "autónomo o autonomía", actividad propia, determinación, etc. La libertad consiste en la capacidad y la tarea a la vez, del hombre, de determinarse a sí mismo, de disponer de y sobre sí mismo. El hombre es dado a sí mismo, es encomendado y confiado a sí mismo. Libertad es la posibilidad fáctica y la capacidad de autodeterminarse. En este sentido es la libertad mucho más que la capacidad de elegir, o bien, podría decirse, es la posibilidad y la capacidad de elegir o no elegir la libertad verdadera, de ser verdaderamente libre o de perder la libertad, de hacerse dependiente (de afuera, de otros o de sus propias pasiones) y hacerse así esclavo. La libertad es lo más propio del hombre, quien en y por la libertad es quién es y lo que es. Este no estar preprogramado, este no estar determinado o acabado, es lo que caracteriza y distingue al hombre de las demás criaturas materiales. Esto hace que el hombre pueda y deba hacer de sí mismo lo que en lo más profundo quiere, lo que es, que realice su verdadero ser. La libertad así entendida es la condición y fuente del libre albedrío. "Esta libertad interior es presupuesto, fuente y medida de la libertad exterior" (KwF 1946, 9).

Esta comprensión de la libertad como autorrealización de la persona subyace a la opción pedagógica fundamental de Kentenich: lo primero es la autoeducación, toda otra forma de educación está al servicio de la autoeducación: “El hombre tiene la posibilidad de tomar el desarrollo de sí mismo en sus propias manos...Esta es el alma de la autoeducación, la educación de sí mismo por sí mismo. La libre voluntad se utiliza para moldear de una forma determinada toda la naturaleza del hombre, todo su ser, para ordenarlo hacia una determinada meta” (Für eine Welt von morgen, 48).

El libre albedrío, la libertad exterior, de elección o de decisión, no pierde su valor, sino que encuentra allí su lugar propio y su verdadero valor.

Libertad vinculada

La libertad del hombre es una libertad creada y por lo tanto limitada y relativa. Esta libertad le es dada al hombre por Dios. El hombre no se da sí mismo a sí mismo, no se da a sí mismo esta libertad. Esta libertad creada es libertad recibida, al mismo tiempo y paradójicamente dependiente y que nos hace independientes, de algún modo no disponemos ser o no libres, pero en la libertad disponemos sobre nosotros. Nuestra libertad es creada y depende de la libertad absoluta de Dios, condición de posibilidad de nuestra libertad finita, la libertad de Dios hace nuestra libertad posible y la sostiene. Así caracteriza Kentenich la libertad humana como limitada, vinculada o atada (ErlIM 1936, 39; MWF 1944, 47; NC 1942, 88; KRP 1961, 37; RomV 1965 II, 43). “Así se unen autonomía y heteronomía” (WPhE 1961, en NMNG 134).

La libertad por tanto esta “vinculada” al Creador y al orden de la creación. Este vínculo no la restringe, sino que la posibilita y sostiene. La libertad humana crece en ese vínculo: “dos libertades crecen una en la otra: la libre voluntad de Dios y mi libre voluntad personal” (AGL 1963, 10, 30). “El Dios eterno es libre, es un Dios personal, no un algo impersonal, ningún fatum. También su imagen y semejanza fue pensado y creado como personalidad libre según el modelo original. Su tarea consiste en orientar su libertad, como el Dios libre, al Dios libre” (MWF 1944, 168).

Libertad de y libertad para

Por la condición creatural de la libertad humana hemos visto que es una libertad vinculada, que no consiste en absoluta independencia e indeterminación, sino en la recta y correcta vinculación. Por eso Kentenich habla muy a menudo de libertad de, y lo que es más importante, libertad para. Esta tensión deriva necesariamente de la unidad entre espíritu y materia y “la polaridad entre la dependencia de la materia y la libertad del espíritu” (OB 1949, 45).

“Consideramos la corona del hombre su libertad, por la que se puede decidir a favor o en contra de algo, para luego realizar con firmeza la decisión tomada. Con dolor experimentamos las fuertes limitaciones de este maravilloso don de Dios. A diario sentimos en nosotros y en otras personas, cuan grande es la influencia de las pasiones del corazón y de la presión del ambiente. Sentimos que somos débiles creaturas, y a pesar de nuestra nobleza tan solo somos imágenes de Dios, no Dios mismo. Por otro lado, somos conscientes de que tenemos la capacidad de decidirnos en contra de la presión de las pasiones y del poder del entorno. Podemos ser la causa de una nueva cadena de acontecimientos y de corrientes” (MWF 1944, 181; cf. NC 1942, 88; ApokPr 1941, 43).

De qué y para qué somos libres define en concreto de qué libertad hablamos. El P. Kentenich cita una palabra del Card. Faulhaber: “Libertad es la palabra más paciente y de más interpretaciones de nuestro idioma. Libertas es una apariencia vacía, una palabra sin contenido, mientras no aclaremos de qué somos libres, si libres de la mentira o libres de la verdad, libres de culpa o libres de inocencia, libres de una cabeza vacía o libres de pensar, libres de odio a la religión o libres de religión, libres de cadenas o libres... de libertad” (citado en KRF 1961, 37). Así el liberalismo llegó en muchos casos a proponer una libertad de Dios y del orden natural (K 1945, 151). Esta libertad “de” la ve Kentenich como resistencia frente a las ataduras que nos esclavizan, la propaganda, las modas, el qué dirán, o la dictadura de los medios de comunicación, que muchas veces se imponen como único criterio, o la dependencia de nuestros propios instintos y pasiones que compulsivamente nos dominan. En estos casos el hombre no decide sino que es decidido, no vive sino que es vivido, como Kentenich describe el “hombre masa” en su versión del hombre-film.

[4.5.2] La libertad de los hijos de Dios

Hemos tratado la problemática de la libertad principalmente en la perspectiva de orden de la creación. Ahora nos detendremos un momento en el drama de la libertad humana en el horizonte de su vocación a ser hijo de Dios, es decir, de la gracia, el pecado y la redención.

La experiencia nos enseña la ambivalencia de la libertad humana, allí radica la grandeza y dignidad del hombre, que es tal en cuanto es libre. Pero radica también la tragedia humana, la posibilidad de traicionarse libremente a sí mismo y perder su libertad. La libertad se experimenta como riesgo y oportunidad. Somos testigos de cuántas formas y gravemente se abusa de la libertad al precio de perderla en muchas formas de dependencia y esclavitud. La libertad “puede, aunque no deba ni le sea permitido” (PatEx 66 II, 412) volverse contra Dios y de ese modo contra sí misma. Por eso el pecado es una ruptura no sólo con Dios, sino contra la misma persona, un “atentado contra la existencia cristiana, contra la existencia eclesial y contra la existencia creatural” (ErIM 36, 42ss). Cuando la libertad se cierra a la gracia pierde su propia posibilidad de plenitud, la libertad caída y herida – libertas vulnerata – se serrucha su propio piso.

“La libertad es el lazo divino, que aún después del pecado de los primeros padres, Dios en su sabiduría dejó a su imagen y semejanza, a quien prometió por gracia el redentor.

Aquel, ante quien se postra toda la creación, puso límites a su omnipotencia, la cual reverencia la decisión de la obra de sus manos, a la cual regaló su manto divino.

El pequeño hombre puede así deparar derrota o victoria al Señor de los tiempos, puede apartarse de su voluntad y de su deseo y ocupar la dura posición enemiga.

Y aun cuando miles y millones destronen al Todopoderoso, lo que Él regaló no lo retira jamás, el hombre determina en libertad su destino.

Lo que le dio a su creación predilecta: salud, posesiones y bienes, cuerpo y vida, lo recupera cómo y cuándo Él quiere. Sólo ante la libre voluntad se detiene respetuoso.” (HSp 1943, 29-34)

Esta cita dictada en el campo de concentración muestra el valor de la libertad humana para Dios. En definitiva, la libertad humana nace y tiene su condición de posibilidad en la libertad de Dios – que es una con Él mismo y con su Amor, siempre absoluto. Dios por decir así,

“entrega” algo de su libertad, pone límite a su propia libertad para “atarse”, para “depender” de la libertad de hombre, libertad que Dios mismo crea como interlocutor ante sí mismo. Él mismo se hace dependiente de nuestra libertad - siempre por Él creada y sostenida -, no por la compulsión y necesidad, sino por plena libertad, no por debilidad, sino por su omnipotencia, no por necesitar de nosotros sino por su amor a nosotros.

“Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Él llamo a la existencia a las cosas de forma impersonal: hágase. Pero al hombre lo llamó en forma personal. Imprimió en él profundamente sus rasgos. Dios lo colocó ante sí mismo como un tú personal, como un interlocutor personal de amor, con el encargo de amarlo y de entregarse a Él en libre autodecisión” (FP 1954, 424)

La libertad humana es el gran riesgo que Dios asume, sabiendo en su absoluta presciencia y omnisciencia necesariamente las consecuencias de la libertad humana – del pecado - y asumiéndolas de antemano en Cristo, aún al altísimo precio de la “sangre de la cruz” (Col 1,20).

“Para ser libre nos liberó Cristo” (Gal 5.1). Esta nueva libertad redimida nos hace libres del pecado y de la muerte, de las ataduras de la ley y de la carne, en el lenguaje de Pablo, y nos hace libres para Dios y para el Amor. Kentenich acentúa el concepto paulino de la “gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rom 8,21): el hijo no es esclavo sino libre. Libertad es filialidad.

La libertad que Cristo nos regala por gracia se comporta en relación a la facultad natural de la libertad humana como la armonía entre naturaleza y gracia. La libertad de Cristo supone, sana, perfecciona la libertad humana y la eleva a la libertad de los hijos de Dios. Precisamente la libertad es lo que nos permite colaborar con Dios en la obra de la redención: “Nos creó sin nosotros, pero no nos quiere salvar sin nosotros. Nos regala la gracia, en su libertad soberana y en su misericordia. Pero exige de nosotros. La gracia no nos redime sin nosotros, sin nuestra colaboración vigorosa” (AGL 1963 6, 65).

Por eso se nos pide una clara y consciente decisión por Cristo. Al igual que en los ejercicios ignacianos, para el P. Kentenich esta decisión por Cristo es la condición central de nuestra vida cristiana. “Debo aprovechar cada acontecimiento para decidirme por Cristo, los más difíciles acontecimientos deben moverme a decidirme siempre de nuevo, desde adentro, por libre opción y libre voluntad, por Cristo” (KMB 1946, 48)

La gracia lleva a nuestra libertad a su plenitud, así la libertad redimida actúa con la gracia en una unidad, como libertad “liberada y liberadora” (MWF 1944, 157), la gracia “pone libremente en movimiento la libre voluntad humana” (KRF 1961, 37).

Igualmente vale la ley de la cruz: en la cruz de Cristo fuimos liberados. En definitiva, recién cuando la libertad misma es crucificada y se entrega a sí misma, entonces es plenamente libre. Es la paradoja – la lógica – de la cruz. Esta es la dialéctica que señala San Pablo, que siendo plenamente libre se hace “esclavo” de Cristo y con Él esclavo y servidor de los hombres (cf. Rom 15,16 y MWF 1944, 201). En la entrega de toda nuestra existencia a Dios se manifiesta la plena libertad de los hijos, de modo “que aceptamos los más suaves deseos de Dios, aún cuando estos deseos exigen de nosotros la entrega de la vida y la entrega de nuestra libertad: libertad hasta la entrega de la libertad! Por ello, la cumbre más alta de la libertad consiste en la libre entrega de nuestra libertad”. (BT 1952, III, 44).

[4.5.3] Colaboradores de Dios

Finalmente, quisiera destacar un aspecto más de la comprensión kentenichiana de la libertad. Hemos visto que libertad no es simplemente “libertad de”, sino también “libertad para”. Libertad se orienta a una misión y tiene por ello una dimensión creadora de historia. El punto de partida es una vez más el pensamiento de la alianza, como categoría fundamental de la relación entre Dios y el hombre. Dios llama al hombre a una alianza personal – de amor y libertad – con Él y a hacer con Él historia, a ser colaborador suyo en la obra de la creación.

Dos expresiones centrales son la “colaboración humana” y la “instrumentalidad”. Ambas se basan en el axioma tomista: *Deus operat per causas secundas liberas*. Como aliando de Dios el hombre es su estrecho colaborador y su instrumento libre. Está llamado a hacer suyos los planes de Dios y a colaborar con Él en su realización. *“La teología acuñó el axioma: Deus operat per causas secundas liberas, para expresar la forma como Dios gobierna el mundo. Según esto Dios es y permanece siendo la causa prima, que mantiene en todo momento las riendas del mundo en sus manos todo poderosas, todo sabias y todo bondadosas, y el hombre, dotado de libertad personal, es la causa secunda que libremente colabora en el gobierno del mundo. Podemos decir: Dios es el maestro o director de la obra, que actúa en forma absolutamente soberana, que desde toda la eternidad ha trazado un plan global en su amor, sabiduría y su omnipotencia, de todo al acontecer mundial. Con el transcurrir del tiempo busca realizar este plan en todos sus detalles. El hombre, el hombre libre, es el instrumento que se mueve libremente en sus manos, en una bi-unidad de ser, de vida y de acción con el infinito y absoluto Señor y Maestro de la obra.”* (KRF 1961, 22).

En esta colaboración se manifiesta la libertad y la libre dependencia reciproca entre Dios y el hombre. Dios en su libertad absoluta se hace dependiente del hombre porque así lo quiere. Al hacerse dependiente de la libre colaboración humana es en definitiva dependiente de sí mismo, pues así es su designio, no por necesidad sino libremente, no por debilidad, sino por la plenitud de su amor. Es la libertad del amor, del que entrega por amor parte de su libertad al que ama (cf. MWF 1944, 19). *“De este modo la creatura desvalida se torna colaborador, corregente del Todopoderoso, co-arquitecto y co-constructor en la gran obra del gobierno y la redención del mundo.”* (St 1944, 19) A su vez, el hombre ejerce en plenitud su libertad en la libre dependencia de y en unidad con Dios. *“Es algo grandioso cómo Dios respeta la libertad del hombre... Hay una gran sabiduría en movilizar la libertad humana para que éste dé su sí libremente a los deseos y voluntad de Dios”* (Votr Jun 1967, 112). Pero precisamente, “la entrega total, libremente querida y libremente elegida, del instrumento libre, a la voluntad y a los deseos del Dios infinito y a su obra” (MWF 1944, 19) hacen posible “que la fuerza y la gracias de Dios penetren en el instrumento” (idem 7) y lo hagan partícipe del poder y fecundidad de Dios mismo, así se desposan “la impotencia humana con la omnipotencia divina”.

4.6. La existencia humana como misión única e irreplicable

Todo lo que hemos referido de la imagen del hombre en el P. Kentenich hemos de verlo en forma convergente en la persona concreta, en su originalidad y unicidad. En esta convergencia individual y concreta se manifiesta su verdadera relevancia.

4.6.1. Misión e historia

La existencia del hombre se realiza en la historia. Los múltiples vínculos en los cuáles el hombre es quien es y se desarrolla como tal se condensan en los acontecimientos, cuya

secuencia y continuidad interior constituye la historia. “La forma de la existencia humana (Dasein) es el tiempo” (OB 1949, 47), por ello su vida es crecimiento y dinamismo, “la secuencia histórica del desarrollo de aquel germen de ser y de perfección que subyace en cada uno” (o.c.), en el cual ocurre “el desarrollo y el desenvolvimiento gradual en el hombre y a través del hombre” (o.c. 48).

El hombre es sujeto y protagonista de la historia, no un mero pasivo espectador. Como aliado de Dios está llamado a colaborar con el Dios de la historia en la realización de sus planes y en la construcción del Reino ya en esta tierra. Ciertamente teniendo en cuenta la visión de la historia de otras ideologías y su consecuente actitud en los procesos y transformaciones sociales, el P. Kentenich caracteriza su posición como una visión “teísta-creadora” de historia, en contraposición a una postura pasiva, meramente espectadora – sea ingenuamente positiva y optimista o bien resignada y fatalista -, y en contraposición a una actitud prometeica de quien pretende cambiar radicalmente la historia a “su imagen y semejanza”. “Debemos formar personalidades creadoras de historia, no activistas que ciegamente quieren interferir en el engranaje de la historia, no pasivistas, que están de brazos cruzados al margen del curso histórico esperando que alguien pase y los lleve” (PT 1951, 131), “el hombre creador de historia se conecta e incorpora al Dios creador, quiere participar de la actividad creadora de Dios, de su conocimiento, su voluntad y su actuar” (o.c. 31).

El rol del hombre en la historia no es un hobby optativo, el hombre se realiza a si mismo en la medida que realiza esa misión única e irrepetible a la que fue llamado y que está grabada en su misma naturaleza. Misión es una categoría central en el pensamiento del P. Kentenich. Frecuentemente encontramos las expresiones “fe en la misión”, “conciencia de misión”. Kentenich lo considera parte del mensaje central de Schoenstatt, el “mensaje de la conciencia de misión”, precisamente en una cultura anónima, impersonal y despersonalizante, masificante. “Fe en la misión en todos sus grados hasta estar poseídos por la misión pertenece a la esencia del cristianismo” (MWF 1944, 53).

No se trata de una conciencia elitista, mesiánica o triunfalista. Participando de la vida de Cristo participamos de su misión: “Como el Padre me envió, así yo los envío a ustedes” (Jn 20.21). Por el mismo bautismo tenemos parte en su triple misión sacerdotal, profética y real. Kentenich une siempre el pensamiento de misión al de la divina providencia y al de instrumento. Nuestra misión se inserta en el plan providente de Dios, el cual hacemos nuestro y en cuya realización colaboramos activamente como instrumentos libres en las manos de Dios, en dependencia de Él y no con una autonomía prometeica.

4.6.2. Cada persona única

La conciencia de misión y de responsabilidad histórica se hacen patentes al considerar la unicidad de cada persona en su originalidad. Este carácter único, original e irrepetible de la persona constituye una característica fundamental de la concepción antropológica del P. Kentenich. La principal consecuencia es la enseñanza del “ideal personal”, elemento esencial de la pedagogía de Schoenstatt. El “ideal personal” supone y revela a la vez esta originalidad única de cada uno.

Esta originalidad ya está dada en el orden natural, cada uno es una creación única y original. “No queremos borrar nuestra naturaleza, no queremos perder nuestra individualidad, los rasgos propios de nuestro ser y de nuestro actuar, que nos son dados por naturaleza. No debemos ser cortados por la misma tijera, ser simplemente copias de un modelo, cada uno ha

de ser un original, cada uno ha de formar su individualidad. Entonces cada uno será un hombre pleno, aun siendo y permaneciendo cada uno diferente de los otros” (UdSchM 1912, 92).

A esta disposición original de la naturaleza corresponde la “individualidad de la gracia” (Br an Rademacher 5.12.17), ya que la gracia supone, respeta y se adapta a la naturaleza concreta e individual de cada uno. Así se entiende la “definición psicológica” del ideal personal para Kantenich: “el rasgo fundamental querido por Dios o la disposición fundamental querida por Dios de la persona, que fielmente aprehendido, madura en un desarrollo orgánico y por la gracia hacia la plena libertad de los hijos de Dios” (Br an Wurm 19.08.33). Típicamente para Kantenich, describe así al ideal personal desde la perspectiva de la “psicología de la naturaleza y de la gracia” (o.c.). Esta originalidad impregna y caracteriza todas las relaciones y áreas de la vida de cada uno. “Quiero dar gloria a mi Señor y mi Creador con el rostro que Él me ha dado” (AGL 1964, 12, 40ss). Hemos de ser un “alter Christus, un reflejo de Cristo, pero obviamente siempre en forma original, cada uno a su manera” (AGL 1962, 4, 85). “No somos el soldado desconocido” (ApkPr 1941, 15), ya que cada uno tiene una “misión personalísima”, “por eso creo en mi misión personal, amo mi misión personal, cumplo mi misión personal...creo en ella, pues Dios cree en ella.” (o.c.).

En el contexto de la enseñanza sobre la divina providencia se trata aquí de la “providentia divina specialis”: Dios cuida de cada uno como si no tuviera que ocuparse de ninguna otra cosa. Esta certeza del amor personal de Dios “pro me” es en palabras del P.Kantenich el “secreto de los santos”: *“la historia de los santos muestra que todos sin excepción comenzaron a abrirse al bien y a escalar la cumbre de la perfección en el momento que la fe en la providentia divina specialis echó raíces profundas en su alma y en su vida, es decir, cuando se supieron aceptados personalmente por el Dios Padre personal, cuando se supieron, sintieron y creyeron queridos, valorados y tratados como la niña de sus ojos, cuando pudieron repetir con profunda convicción las palabras de San Pablo: dilexit me et tradidit semetipsum pro me.”* (St 1952, 104).

El P. Kantenich destaca desde el punto de vista teológico el anclaje trinitario de la unicidad de cada persona. “Con amor pensó en mí. Así como existo soy fruto de un plan de Dios, no producto de la casualidad, sino resultado del amor eterno de Dios, de la sabiduría eterna de Dios y de la omnipotencia eterna de Dios” (AGL 1962, 4, 89). “la imagen cristiana del hombre es semejanza original de Dios... nosotros, yo mismo, cada uno, es una imagen original del Dios Trino o del Dios hombre Jesucristo – concebido desde la eternidad como producto del amor divino, de la sabiduría divina, de la omnipotencia divina y realizado en el tiempo hasta en los mínimos detalles” (o.c. 102). Desde esta perspectiva el ideal personal es la idea exemplaris in mente divina preexistens y cada persona “un pensamiento original y encarnado de Dios y un deseo encarnado de Dios... en cuanto fue co-concebido originalmente desde toda eternidad en el Verbum Divinum y co-amado originalmente en el espíritu Santo, y tiene una misión individual y personalísima.” (WPhE 1961, in NMNG 160).

4.6.3. Audacia y confianza

La existencia real y concreta acontece “aquí y ahora”, donde se juega la libertad del hombre en medio de sus certezas y miedos, de oportunidades favorables, tentaciones y adversidades, en una lucha concreta entre bien y mal, entre gracia y pecado. La existencia humana y cristiana se juega en confrontación y lucha, en una particular dialéctica entre seguridad e incertidumbre, poder divino e impotencia humana, entre promesa y anhelo, riesgo y confianza, lucha y victoria.

El P. Kentenich fue un profundo conocedor del hombre moderno y de su sentimiento de vida. Tempranamente acogió e integró en su visión la percepción de la filosofía existencialista moderna, especialmente a través del filósofo Peter Wust. Por eso afirma ya en 1937: “Nuestra filosofía católica tendrá que elaborar lentamente una filosofía existencial cristiana” (BethEx 1937, 232). En ese curso – publicado como “Niños ante Dios” – desarrolla el mundo de la filialidad como respuesta al sentimiento de vida existencial de nuestra época. Reconoce los elementos verdaderos de la reflexión de Heidegger: “Qué quiere decir Heidegger con la expresión “ser arrojado”? El hombre sencillamente es arrojado a la vida. ¿De dónde, por quién, hacia dónde? De eso no se ocupa. Nosotros sabemos por quién somos arrojados a la vida: ¡por Dios!, ¡sabemos también para qué, y no obstante también nuestra vida cristiana ha de caracterizarse con esa expresión... nuestra vida cristiana a menudo es tan insegura! Después expondré qué pocas seguridades naturales tenemos respeto a cuestiones fundamentales de la vida... cuanto más un hombre se acerca a Dios, tanto más fuertemente es sacudido y arrojado...” (BethEx 1937, 233).

Es parte de la vida. Como hombres somos seres limitados, “seres oscilantes y pendulares”. Que no pueden aferrarse a algo seguro a sus costados, sino que “penden” de arriba (cf.o.c.). Este “desguarnecimiento” e “inseguridad” generan temor y angustia y exigen riesgo y audacia.

La parábola del hijo pródigo es para Kentenich una parábola de nuestra época. De su interpretación formula tres constantes propias de la conditio humana, y especialmente del hombre moderno: “Primera constante: hay mucha inseguridad junto a gran seguridad, que se alternan en la vida individual o se dan simultáneamente en la vida de los hombres entre sí. Símbolo de ellos son los dos hijos. Segunda constante: en toda seguridad y certeza se encierra mucha inseguridad e incertidumbre. Símbolo de ello es el hijo que permaneció en la casa. Tercera constante: el sentido de la incertidumbre es la seguridad en un nivel superior: en la mano y el corazón de Dios. Símbolo de ello es el hijo que regresó a casa.” (St 1949, 361, cf. BethEx 1937, 245ss y KwF 1946, 56ss).

La vida se revela como lucha en el sentido paulino (cf. 2 Co 10,3; 1 Tim 1,18; 2 Tim 2,3), como él reconoce haber peleado el buen combate y alcanzado la meta (cf.2 Tim 4,7). Así como *vita hominis milita super terram* (Job 7.1, cf. AGL 1964, 12, 35), del mismo modo es una historia y un juego de amor – a menudo un juego de escondidas como los describe el Cantar de los cantares. Entre búsqueda y encuentro, anhelos y desilusiones, entre riesgo y confianza ocurre el drama de la existencia.

Solo el niño, el hombre filial, puede manejar estas tensiones, puede ser soldado y homo ludens, luchar y jugar, arriesgar y confiar aún en el miedo. “La genialidad de la ingenuidad incluye en el fondo una doble audacia enorme: la audacia del santo y la audacia del pecador. Esto es: la audacia de la magnanimidad y la audacia de la humildad” (PT 1950, 138). “Solo el hombre genialmente ingenuo, el niño sencillo, sin vueltas, puede manejar estas múltiples inseguridades e incertidumbres en el tiempo actual” (o.c. 89), ya que sabe unir “el heroísmo de la humildad y el heroísmo de la entrega filial” superando la tensión entre ambos a través “del heroísmo de la confianza” (o.c. 90).

Conclusión

No quiero hacer un resumen sino más destacar algunas consecuencias principales.

El hombre como misterio

Si la imagen del hombre es determinada por la imagen de Dios y por tanto el hombre sabe de sí mismo cuando sabe de Dios y lo que Dios le revela, entonces es evidente que el hombre es un misterio (cf. PatrEx 1967, I, 162) y que “no podemos conocer todo, el hombre permanecerá siempre un misterio” (FWvM 55). El P. Kentenich cita a San Agustín cuando se pregunta: “Yo era para mí mismo una incógnita y pregunté a mi alma por qué estaba tan triste y por qué tan abatida, pero no supo responderme” (Conf 4,4, cf. FP 1954, 421). “El hombre no sabe de su grandeza inefable por sí mismo. Sólo le es conocida a Dios y a aquel a quien Dios se la revela en la fe” (FP 1954, 349s). Así como la teología, podríamos decir también que la antropología (teológica) comienza como *anthropologia negativa*, con la admiración silenciosa y el respeto orante ante el misterio del hombre en su miseria y grandeza.

“Agnosce, homo, dignitatem tuam”

En consecuencia, el evangelio que hoy debemos anunciar es el de la dignidad humana. “Está reservada a nuestra época la lucha por la dignidad del hombre. La dignidad de la naturaleza humana y con ello de la personalidad humana es el segundo objeto de nuestra prédica que hoy debemos acentuar. 1. la fe viva en la divina providencia, es el alfa y omega de la educación del pueblo, 2. Salvar la personalidad, salvar la comunidad. Todas las herejías de nuestra época son de alguna manera herejías antropológicas. Por eso la lucha por la imagen católica del hombre y por la personalidad católica”. (KwF 1946, 115s).

Innumerables veces cita la frase de Leo Magno: reconoce, cristiano tu dignidad, pero significativamente no la limita al cristiano, sino que la refiere al hombre y a todo hombre (cf. WH 1937, 37, KMB 1946, 33s, PT 1950, 95, AGL 1962, 4, 78, entre muchos ejemplos). A la luz de la fe y concretamente a la luz de Cristo resalta extraordinariamente tanto la sublime dignidad como la profundidad de su miseria e iniquidad.

“Uno podría reprochar a la filosofía existencial que da al hombre demasiada importancia, al fin al cabo el pequeño yo no es tan importante. Puede ser cierto si vemos al hombre separado de Dios. Pero si lo vemos en unión con Dios, nunca podremos considerarlo demasiado grande y nunca podremos tomarlo suficientemente en serio. Entonces vale la admonición de Leo Magno: *agnosce, homo, dignitatem tuam*. Y en virtud de la estrecha vinculación entre la imagen de Dios y la imagen del hombre se puede interpretar el dicho: *Deus semper maior*, también en el sentido contrario: *homo semper maior*” (St 1949, 368).

Esto no implica ignorar ni negar el *myterium iniquitatis*, al contrario, este se revela en todo su dramatismo precisamente a la luz de la cruz, que hace del hombre también *mysterium caritatis et gratiae* (cf. FP 1954, 206). Precisamente en el reconocimiento de su dignidad puede el hombre reconocer sin quebrarse ni angustiarse en la desesperación su propia miseria: *agnosce, homo, vilitatem tuam* (KwF 1946, 120).

Fórmula: Niño-hijo

Finalmente menciono tres expresiones, que sin pretender ser un resumen sumario, describen el núcleo de la visión antropológica del P. Kentenich, tres formulaciones fácilmente comprensibles, de algún modo populares, pero que extrañan una profundidad y riqueza muy grande. Las tres expresiones tienen en común la palabra “niño-hijo” (*Kind*). Baste mencionarlas, sin necesidad de explicarlas más.

El niño-hijo mendigo – el niño-hijo delincuente – el niño-hijo del rey, hijo de Dios: “Ahora de hijos mendigos nos hemos vuelto hijos de rey. Por la creación somos hijos mendigos. Incluso, por el pecado, somos hijos delincuentes. Pues hemos pecado nosotros mismos, de hijos delincuentes nos hemos vuelto nosotros mismos delincuentes. Pero ahora nos hemos vuelto hijos de Dios” (ErlM 1936, 77s)

Niño lisiado/discapacitado – niño mimado/regalón – niño prodigio/maravilla: “Pues somos niños discapacitados, somos niños mimados, y en la misma medida niños prodigios” (Vort 1950 in KDS 1963, 236).

Finalmente, de regreso del exilio en 1965 resumió el fruto de esos años en la nueva imagen de Dios – el Padre de la infinita misericordia -, la nueva imagen del hombre y de la comunidad. En una oración lo expresa así: “haznos hijos de rey, miserables pero dignos de toda misericordia, que de modo extraordinario se experimentan como predilectos del infinito amor misericordioso del Padre” (Oración 8.12.65, en PatrEx 1967, 2, 77).

Palabras finales

Hijo-niño es una breve fórmula que muestra el núcleo de la imagen antropológica del P. Kentenich. Capta lo central, la relación entre la imagen de Dios y la imagen del hombre. Teocentrismo y antropocentrismo ya no son más alternativas. En Cristo se une definitivamente. Y en Cristo somos hijos-niños. Cuando el hombre moderno quiere imponerse como la medida de todas las cosas se traiciona a sí mismo. Cuando toma a Dios como medida de todas las cosas, Dios hace del hijo-niño la medida de todo. (cf. Vortr 1950, KDS 1963, 191). Dios incluye al hombre en su autodefinición: es Emanuel, Dios-con-nosotros.

Quisiera cerrar nuevamente con una cita de Juan Pablo II, clave para entender su programa y su visión de Dios y del hombre:

“Siguiendo las enseñanzas del Concilio Vaticano II y en correspondencia con las necesidades particulares de los tiempos en que vivimos, he dedicado la Encíclica [Redemptor Hominis](#) a la verdad sobre el hombre, verdad que nos es revelada en Cristo, en toda su plenitud y profundidad. Una exigencia de no menor importancia, en estos tiempos críticos y nada fáciles, me impulsa a descubrir una vez más en el mismo Cristo el rostro del Padre, que es « misericordioso y Dios de todo consuelo ». Efectivamente, en la Constitución [Gaudium et Spes](#) [22](#) leemos: « Cristo, el nuevo Adán..., manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación »: y esto lo hace « en la misma *revelación del misterio del Padre y de su amor* ». Las palabras citadas son un claro testimonio de que la manifestación del hombre en la plena dignidad de su naturaleza no puede tener lugar sin la referencia —no sólo conceptual, sino también íntegramente existencial— a Dios. El hombre y su vocación suprema se desvelan en Cristo *mediante* la revelación del misterio del Padre y de su amor...

Cuanto más se centre en el hombre la misión desarrollada por la Iglesia; cuanto más sea, por decirlo así, antropocéntrica, tanto más debe corroborarse y realizarse teocéntricamente, esto es, orientarse al Padre en Cristo Jesús. Mientras las diversas corrientes del pasado y presente del pensamiento humano han sido y siguen siendo propensas a dividir e incluso contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia en cambio, siguiendo a Cristo, trata de unirlos en la historia del hombre de manera orgánica y profunda. Este es también uno de los principios fundamentales, y quizás el más importante, del Magisterio del último Concilio.”