

**MINISTERIO PRESBITERAL
Y VIDA RELIGIOSA
EN LA ESCUELA PÍA**

JUAN MARÍA URIARTE
OBISPO EMÉRITO DE SAN SEBASTIÁN

MINISTERIO PRESBITERAL
Y VIDA RELIGIOSA
EN LA ESCUELA PÍA



Ediciones Calasancias - Madrid 2012

MATERIALES

36

Ministerio presbiteral y vida religiosa en la Escuela Pía

Autor: Juan María Uriarte, Obispo Emérito de San Sebastián

Italiano: Eugenio Delaney

Francés: José Pascual Burgués

Inglés: José Pascual Burgués



icce

Publicaciones ICCE

(Instituto Calasanz de Ciencias de la Educación)

José Picón, 7 - 28028 Madrid

www.icceiberaula.es

ISBN: 978-84-7278-457-4

Depósito legal: M-39801-2012

Imprime:

Reservados todos los derechos.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE / INDICE / SOMMAIRE / CONTENTS

Ministerio presbiteral y vida religiosa en la Escuela Pía	7
Ministero presbiterale e vita religiosa nella Scuola Pia	75
Ministère sacerdotal et vie religieuse dans les Écoles Pies	143
Priestly ministry and religious life in the Pious Schools	211

**MINISTERIO PRESBITERAL
Y VIDA RELIGIOSA
EN LA ESCUELA PÍA**

EL SACERDOCIO ESCOLAPIO

Con gran alegría y agradecimiento escribo estas breves líneas de presentación de un libro del que estoy seguro que hará mucho bien al conjunto de las Escuelas Pías: “Ministerio presbiteral y vida religiosa en la Escuela Pía”, escrito por D. Juan María Uriarte, Obispo Emérito de San Sebastián.

Don Juan María es un obispo que conoce bien nuestra Orden y ama entrañablemente a Calasanz y a sus Escuelas Pías. Fue alumno de nuestro Colegio Calasancio de Bilbao y recibió, siendo Obispo Auxiliar de su diócesis natal la Carta de Hermandad de nuestra Orden. Por su gran experiencia sacerdotal, por sus muchos años de servicio episcopal, por su gran preparación en todo lo relacionado con la formación y acompañamiento de los sacerdotes, y por su profundo conocimiento de nuestra Orden, nos pareció que era la persona ideal para elaborar este trabajo que con todo gusto ponemos en tus manos.

Cuando estaba terminando el reciente Año Sacerdotal me encontré con D. Juan María y le pedí que, sin prisa, escribiera un libro breve sobre el sacerdocio escolapio. Contaba con su respuesta afirmativa, pero era consciente de que sus muchas ocupaciones le podían dificultar la tarea. Finalmente aceptó y hace unos meses nos envió el libro que ahora publicamos.

Como podrás comprobar al leerlo, D. Juan María trata de exponer las claves desde las que es posible vivir una armónica y fructífera relación entre la vida consagrada y el sacerdocio ministerial, algunas de las características desde las que esta relación fue vivida por Nuestro Santo Padre San José de Calasanz, y algunas pistas desde las que

podemos avanzar en una vivencia más consistente de la globalidad de nuestra vocación escolapia.

Estoy seguro de que el libro será de gran ayuda para cada uno de los escolapios y que hará un buen servicio para la formación permanente de todos nosotros y para el discernimiento de nuestras comunidades. Una obra como ésta, que fue concebida en pleno Año Sacerdotal, ve la luz en el Año de la Fe. Ojalá su lectura nos ayude a vivir intensamente el centro de nuestra vocación –el seguimiento del Señor– para poder testimoniarlo de modo significativo en el ejercicio de nuestra misión como sacerdotes.

Termino expresando el agradecimiento de nuestra Orden a D. Juan María Uriarte, por su cercanía a todos nosotros y por su disponibilidad para con la Orden

¡Buena lectura a todos!

Pedro Aguado
Padre General de las Escuelas Pías

INTRODUCCIÓN

La Escuela Pía es una orden religiosa en la que conviven frater-nalmente miembros sacerdotes y no sacerdotes. Ambos son plena-mente religiosos. El hecho de que en la nomenclatura de la Iglesia, la Orden Calasancia sea denominada clerical no entraña merma alguna de la condición religiosa de los que no son sacerdotes. *“Un instituto clerical es aquél que, atendiendo al fin o propósito querido por su fundador o por tradición legítima se halla bajo la dirección de clérigos, asume el ejercicio del orden sagrado y está reconocido como tal por la autoridad de la Iglesia”*¹.

Este trabajo se ocupa directamente de los religiosos escolapios que son sacerdotes. Su vocación concreta comporta las dos dimen-siones. Son presbíteros y religiosos al mismo tiempo. Esta doble di-mensión está llamada a enriquecer tanto su vida religiosa como su ministerio presbiteral. Aunque el desajuste más intenso y frecuente ha sido provocado en la Escuela Pía por la difícil combinación entre su dedicación a la docencia y educación y su condición sacerdotal, la ex-periencia enseña que la armonía entre las dos dimensiones antedichas puede quedar alterada por los desajustes que el ejercicio simultáneo de ambos suele comportar. Mi aportación se propone contribuir a for-talecer la armonía y debilitar las tensiones.

Voy a proceder por los pasos siguientes: en un primer capítulo, preferentemente descriptivo, recogeré las tensiones que pueden y sue-len turbar en la práctica la armonía entre el ejercicio de su ministerio presbiteral y la observancia de su vida religiosa. Un segundo capítulo

1 c. 588.

anotará los elementos fundamentales de la estructura del ministerio sacerdotal y de la estructura de la vida religiosa. Nos ayudará a atisbar la convergencia de ambas dimensiones y a entrever por dónde pueden surgir las tensiones entre ambas. Nos acercaremos en un tercer capítulo a subrayar los caracteres principales de la vida religiosa y de la vida presbiteral en la Escuela Pía. Intentaremos en un cuarto capítulo ofrecer criterios teológicos, espirituales y pastorales que iluminen y motiven una articulación que enriquezca ambas dimensiones. Cerraremos nuestro trabajo con un capítulo final de indicaciones prácticas que contribuyan a un recíproco enriquecimiento de ambos componentes de la vocación escolapia².

Sólo el amor y la gratitud a la Escuela Pía me ha conducido a aceptar este encargo cuyo cabal cumplimiento desborda mi capacidad y preparación personales.

-
- 2 Anticipo dos precisiones terminológicas en torno a expresiones que salpicarán continuamente el texto de este trabajo. La nomenclatura diferenciadora entre sacerdotes incardinados en la diócesis y los incardinados en una familia religiosa es variada. A veces se les designa a los primeros como “seculares” y a los segundos como “regulares”. En otras ocasiones se les denomina a unos como “diocesanos” y a los otros como “religiosos”. En realidad, ninguna de estas calificaciones es satisfactoria. La secularidad es característica de toda la Iglesia; por tanto, también de los religiosos. Éstos pertenecen a la diócesis de un modo real y singular (PO 8; CD 34; PDV 74). Son pues, a su manera, “diocesanos”. Hecha esta advertencia, utilizaré indistintamente ambas denominaciones.
- Otra precisión terminológica necesaria es la relativa a las expresiones “religioso presbítero” y “presbítero religioso”. Hay teólogos que prefieren la primera; otros, la segunda; hay otros que aplican la primera a determinadas formas de vida religiosa (p.e. a los monjes) y la segunda a congregaciones eclesiales en las que la misión pastoral señalada por el carisma condiciona el modo de vida religiosa.

ARMONÍA Y TENSIÓN

1. ARMONÍA

Un tercio de los sacerdotes en la Iglesia son hoy religiosos. Desde los primeros siglos de la historia de la Iglesia nos encontramos con religiosos que son ordenados presbíteros y con presbíteros que abrazan la vida religiosa. La suprema autoridad de la Iglesia viene reconociendo y aprobando congregaciones religiosas predominantemente sacerdotales. En bastantes momentos de la historia de la Iglesia diversas congregaciones religiosas han nacido para renovar la vida espiritual y apostólica de los sacerdotes seculares.

Es prácticamente imposible sostener, a la luz de estos hechos, que exista incompatibilidad entre ministerio presbiteral y vida religiosa y no una fructífera armonía. Tal armonía se deja ver, de hecho, en la vida y ministerio de muchos religiosos que son sacerdotes. Su ministerio está bien plantado en el huerto de su vida religiosa. El ejercicio del mismo oxigena su vida personal y comunitaria y enriquece la sensibilidad apostólica de la comunidad religiosa a la que pertenece. La vida consagrada comunica hondura evangélica a su ministerio. En el presbítero religioso, *“la vocación al sacerdocio y a la vida consagrada convergen en profunda y dinámica unidad”*³.

Siendo las cosas así, resulta realmente sorprendente que la reflexión teológica haya profundizado todavía poco en la armonía entre las dos dimensiones. Es preciso reconocer que los mismos documen-

tos del Magisterio⁴ desarrollan y acentúan más la identidad y espiritualidad del presbítero incardinado en la diócesis que las del presbítero religioso⁵.

El contraste entre los hechos apuntados y la reflexión deficiente revela, que, como en otras muchas ocasiones, la praxis de la Iglesia ha precedido a la reflexión teológica. Es, con todo, muy deseable que esta última progrese con el rigor debido y la prontitud requerida, para que “lo vivido ayude a formular y lo formulado ayude a vivir”.

2. TENSIONES

No es sorprendente que, a pesar de la armonía indicada, la vivencia práctica del ministerio presbiteral en el contexto de una vida religiosa traiga consigo tensiones y dificultades. Compaginar los compromisos pastorales de un presbítero con las exigencias de la vida comunitaria propia de la vida religiosa no está siempre exento de dificultad. Combinar un arraigo real en la iglesia local con una actitud abierta a la disponibilidad universal reclama una “gimnasia” espiritual que puede resultar costosa: o bien se vive “de paso” en la iglesia local, o se torna dolorosa la disponibilidad universal. Conjuguar la espiritualidad propia del Instituto con aquélla que se deriva de la ordenación presbiteral no es algo que se genera automática y espontáneamente.

Todas estas tensiones revelan que la armonía entre la vida religiosa y ministerio presbiteral es *dialéctica*. Cada una de estas dos dimensiones es un polo. Cuando existe la debida relación entre la vivencia de un polo y la vivencia del otro, los dos se potencian mutuamente. Cuando uno de los dos polos se desarrolla exclusiva y abusivamente, la unidad interior entre ambos se resquebraja y se empobrece notablemente.

En consecuencia, el resultado de esta tensión dialéctica puede ser muy diverso. Hay religiosos que integran en una unidad admirable

4 PC y PDV.

5 Cfr. ZAG M.: “Unidad y diversidad del sacerdocio ministerial” en *Vida Religiosa*, 70 (1991) p. 62.

las dos dimensiones de su vocación. Otros viven ambas dimensiones “en compartimentos estancos”. Ni su vida religiosa enriquece sensiblemente su ministerio ni su ministerio enriquece su vida religiosa. En otras ocasiones prevalece notablemente la vivencia y valoración de la vida religiosa, mientras que el aprecio real de su condición presbiteral y la dedicación misma al ejercicio de su ministerio son poco relevantes. No es excepcional tampoco la actitud inversa: el ejercicio del ministerio y la condición presbiteral se imponen de tal modo que desdibujan y debilitan la condición religiosa.

A veces la tensión dialéctica acaba convirtiéndose en ruptura. Hay un “éxodo” minoritario, pero no insignificante, de la vida religiosa a los presbiterios diocesanos. Conflictos personales, tensiones con la Congregación o valoración preponderante de su ministerio sacerdotal conducen a algunos religiosos a tomar esta decisión. La dedicación intensiva y larga a la parroquia puede a veces predisponer a esta opción⁶. Es éste un fenómeno recíproco al de los sacerdotes seculares que por experiencias de soledad, por necesidad de apoyo comunitario, por búsqueda de espacios más propicios a la oración o por asimilación deficiente de la espiritualidad propia de los sacerdotes incardinados en una diócesis optan por ingresar en la vida religiosa.

Pero estas tensiones no son solamente de orden personal. Hay órdenes monásticas que van recuperando su condición laical originarla y reduciendo al mínimo que estiman razonable el número de monjes ordenados. Hay congregaciones hoy clericales que se preguntan si para vivir y ejercer el carisma que les es propio es necesaria la ordenación presbiteral. Es preciso admitir asimismo que en el admirable movimiento de renovación de la vida consagrada, emprendido a partir del Vaticano II, muchos institutos clericales subrayaron con más cuidado e intensidad su identidad y espiritualidad religiosa que su condición presbiteral. Este fenómeno pudo provocar en algunos casos la tendencia a considerar el ministerio sacerdotal como algo sobreañadido y no muy relevante en la vida religiosa⁷.

6 El teólogo J.B. Metz denuncia con preocupación la “excesiva parroquialización” de la vida religiosa (*Las Órdenes Religiosas* (1987). Barcelona: Herder, pp. 19-21).

7 Cfr. *Ministros ordenados religiosos* (2010). Madrid: Publicaciones Claretianas, p. 42.

Este desajuste es uno de los factores que ha dificultado la relación entre presbíteros seculares y presbíteros religiosos. Los primeros han tendido a percibir a los religiosos como pertenecientes a una Iglesia paralela”. Han valorado su trabajo pastoral como demasiado autónomo respecto del obispo y de las directrices diocesanas. Los segundos se han sentido considerados como extraños y apreciados solamente en la medida en que colaboraban en estructuras parroquiales o diocesanas. Esta acogida deficitaria no ha favorecido en absoluto en los religiosos una conciencia cálida de pertenecer a la diócesis y a su presbiterio ni un interés sentido por la Iglesia local, sus proyectos y sus problemas.

3. ARMONÍA Y TENSIONES EN LA ESCUELA PÍA

La Orden fundada por S. José de Calasanz no ha sido ajena (ni lo es del todo hoy) a estas mismas tensiones. La armonía entre las tres dimensiones clásicas del escolapio (maestro, religioso, sacerdote) no ha sido siempre pacífica ni sólidamente afirmada y vivida.

Pasado el primer entusiasmo por la escuela, “*se hizo patente la tendencia a escindir el sacerdote y el maestro*”⁸. La apatía por la escuela (sobre todo primaria) y el atractivo por otros ministerios (predicaciones y confesiones de adultos) más atractivos prendieron ya en vida del Fundador, cuya doctrina en este punto es neta y reiterada: “*El talento (el don del ministerio sacerdotal) no consiste (sólo) en decir misa, sino en enseñar, junto con las letras, el santo temor de Dios*”⁹.

Pero el movimiento inverso ha sido real, al menos en un pasado todavía reciente. “*Hemos tenido buenos profesores; en menor cuantía, óptimos evangelizadores*”¹⁰. Una teología insuficiente acerca del sacerdocio y una cierta atrofia en el ejercicio ministerial del mismo serían, según el mismo autor, los responsables de dicha insuficiencia: “*Enseñantes hábiles en la escuela pero intimidados y como bloqueados para un discurso sobre Dios y sobre la historia de la salvación*”¹¹.

8 A. Sapa: *Analecta Calasantiana*. 1983 p. 389

9 EP. 3098.

10 A. Sapa, *ib.*

11 A. Sapa, *ib.*

La misma teología clásica que recoge la vocación del presbítero escolapio (maestro, religioso, sacerdote) debe ser matizada para ser exacta. La condición de “maestro” está inscrita en el carisma religioso calasancio y es componente del concreto ministerio sacerdotal escolapio. Si la distinción entre los términos de la trilogía se entiende “cartesianamente” caen por tierra dos de las síntesis realizadas genialmente por Calasanz: se disocia inconscientemente promoción humana y evangelización y se sustrae del ministerio sacerdotal la dedicación a la escuela.

En el momento presente está emergiendo y extendiéndose en la Orden escolapia una recuperación del sacerdocio, coherente a la vez con la naturaleza del ministerio presbiteral y con el carisma calasancio. Un ministerio condensado, pero no mutilado. Condensado en los niños y jóvenes, en sus familias, en sus profesores, en los exalumnos, en el acompañamiento espiritual, en la formación de fraternidades, en la promoción de ministerios vinculados al carisma calasancio. No mutilado, porque en ese mundo ejerce el escolapio la caridad pastoral sobre todo a través del ministerio de la Palabra en sus diversas formas, pero también a través de la celebración de la Eucaristía y la Reconciliación, por medio del liderazgo pastoral ejercido sobre grupos y comunidades. En estos términos se realizan las tres funciones del ministerio presbiteral.

ESTRUCTURA DEL MINISTERIO SACERDOTAL Y DE LA VIDA RELIGIOSA

Hemos afirmado que la armonía propia del sacerdote religioso es dialéctica. Es una síntesis de dimensiones originariamente diferentes. Resulta necesario describir siquiera condensadamente la estructura de ambas realidades: presbiterado y vida religiosa. Todas las tensiones que hemos apuntado delatan una síntesis deficiente entre los dos polos dialécticos, propiciada por la hegemonía indebida de uno de los dos polos sobre el otro. En el fondo de esta hegemonía subyace un deficiente conocimiento de la estructura de alguna de las dos dimensiones o de ambas. No resulta, por tanto, ocioso formular los elementos que constituyen la estructura del ministerio presbiteral y la estructura de la vida religiosa. Sólo tras este paso podremos concluir con fundamento que ambas realidades eclesiales están llamadas a complementarse mutuamente.

1. ESTRUCTURA DEL MINISTERIO PRESBITERAL

- a) El ministerio presbiteral es realización del *ministerio apostólico*. Tal ministerio perpetuo fue instituido por voluntad de Cristo¹² y consolidado por su Espíritu¹³ como un servicio que pertenece a la estructura misma de la Iglesia. No cabe concebir una Iglesia de Jesucristo carente de este ministerio que, desde sus primeros tiempos, se configuró en tres niveles: episcopado, presbiterado y diaconado¹⁴.

12 Cfr. Mt 28, 18-20.

13 Cfr. Jn 20, 21-23.

14 Cfr. LG 18-20.

- b) La fuente originaria del ministerio presbiteral es *el sacramento del Orden*¹⁵. Él nos constituye en sacramento viviente de Cristo Pastor¹⁶ y nos capacita para actualizar en su nombre su misión pastoral. Al mismo tiempo hace posible y postula de nosotros que vivamos este ministerio con el espíritu del Buen Pastor. Entre estas actitudes destacan la adhesión al proyecto salvador del Padre, la identificación con las actitudes pastorales de! Señor Jesús, la misericordia para con toda miseria humana, la entrega total a la misión y la generosidad y abnegación para realizarla.
- c) El sacramento del Orden inscribe a todo presbítero en una *red de relaciones* que pertenecen a su misma naturaleza. Tal es, en primer lugar la relación *con Cristo*¹⁷. Ella comporta el seguimiento del Señor Crucificado y el testimonio de Jesucristo Resucitado no sólo en el ejercicio de las tareas de su ministerio, sino en su vida entera¹⁸.
- d) Puesto que el Señor Resucitado está presente y actúa por su Espíritu, *la relación del presbítero con este Espíritu* es estrecha y fecunda¹⁹. Lo recibió en persona, en una modalidad específica, en su ordenación. De Él recibió el carisma del ministerio. Él vivifica la palabra que el sacerdote predica. Él transforma, en la Eucaristía que celebra, las ofrendas en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Él agrega a la comunidad a los que son bautizados. Él perdona cuando el presbítero absuelve. Él anima los esfuerzos sacerdotales para guiar a la comunidad. La singular devoción al Espíritu es uno de los caracteres mayores de la espiritualidad de todo presbítero.
- e) El sacramento del Orden vincula al presbítero de un modo especial a *la Iglesia*²⁰. La entrega a Jesucristo y al Espíritu se

15 Cfr. 2 Tim 1, 5-7; PO 2.

16 Cfr. PDV 15.

17 Cfr. I Cor 4, 1.

18 Cfr. Filip 3, 10-11.

19 Cfr. Hch 20, 28.

20 Cfr. Mt 10, 1-4; Mt 18, 18.

materializa en la dedicación de su vida entera al servicio de la comunidad eclesial. Este servicio se concreta, sobre todo, en sus desvelos por la comunidad o comunidades a las que sirve. El sacramento del Orden vincula a todo sacerdote a la diócesis en la que está incardinado o ejerce su ministerio, de tal modo que pertenece de modo real y comprometido a ella²¹ y forma parte del presbiterio de la diócesis. Tal pertenencia reclama actitudes espirituales y pastorales de hondo calado.

Cultivar la comunión eclesial favoreciendo la cooperación y la reconciliación es expresión privilegiada de su vinculación a la Iglesia. El presbítero *“no asume el conjunto de los carismas, sino el carisma del conjunto”*²².

El sacramento del Orden vincula, asimismo, estrechamente a todos los presbíteros entre sí. Crea en ellos una *“fraternidad sacramental”*²³ es decir, nacida directamente del sacramento. Ser ordenado presbítero comporta entrar a formar parte de una comunidad específica, el presbiterio universal. Esta comunidad se hace más densa y exigente entre todos los presbíteros (seculares y religiosos) que conviven y colaboran en una diócesis.

- f) Los tres grandes ministerios²⁴ que, al servicio de esta Iglesia, realiza el sacerdote fluyen asimismo del sacramento del Orden. La Palabra de Dios en las diversas formas de su anuncio le está encomendada al presbítero. Es su cometido prioritario²⁵. La celebración de la Eucaristía es el ejercicio central²⁶. La guía de la comunidad²⁷ o de los grupos comunitarios le

21 Cfr. PDV 31-32.

22 Miró, J.A.: *Ministerio sacerdotal y carisma calasancio* (1982), Edic. Calasancias: Salamanca, p. 25.

23 PO 8.

24 Cfr. Mc 15, 15; Lc 22, 19-20; 2 Tim 4, 2.

25 Cfr. PO 4.

26 Cfr. PO 5.

27 Cfr. PO 17.

corresponde como sacramento de Cristo Señor y Siervo de su comunidad. Guiar a la comunidad entraña orientarla, aglutinarla y dinamizarla. El ejercicio de todas estas tareas origina y postula una específica y exigente espiritualidad²⁸. Las palabras “*diákonos*” y “*douios*”, repetidas en el Nuevo Testamento condensan esta espiritualidad.

- g) Pertenecer especialmente a Cristo Salvador del mundo; pertenecer íntimamente al Espíritu que “*renueva la faz de la tierra*”, pertenecer singularmente a la Iglesia enviada al mundo entraña para todo sacerdote una relación con este mundo, con la sociedad. Tal relación se llama *secularidad*. Está hecha de amor al mundo al que Dios ama²⁹. Se manifiesta en el interés real y activo por su marcha, en la alegría por su verdadero progreso, en la preocupación por sus aspectos deficitarios e inhumanos, en la pasión por ofrecerle el Evangelio y abrirle a la fe, en el vivo empeño por ir haciendo de la humanidad una familia. Comporta una comunión empática y crítica con el mundo.
- h) La vivencia y ejercicio del ministerio está reclamando unas virtudes sacerdotales coherentes con él. La virtud central del presbítero es la Caridad Pastoral³⁰. Todas las demás virtudes sacerdotales quedan modeladas o moduladas por la caridad pastoral. Sin perder su Identidad, reciben de la caridad pastoral su “*porqué*” y su “*cómo*” específico. Entre estas virtudes destacan el celibato, la pobreza, la disponibilidad obediente y la actitud orante. La práctica de los consejos evangélicos es, pues, para todo sacerdote, sostén y exigencia de su ministerio³¹. Asimismo, “*alguna forma de vida común*”³² y el aliento misionero³³.

28 Cfr. PO 12.

29 Cfr. Jn 3, 16-17.

30 Cfr. PDV 23.

31 Cfr. PDV 27.

32 Cfr. PO 9.

33 Cfr. PO 10.

2. ESTRUCTURA DE LA VIDA RELIGIOSA

- a) El estado de la vida religiosa “*aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, sin discusión a su vida y a su santidad*”³⁴. “*Esto significa que la vida consagrada presente desde el comienzo, no podrá faltar nunca a la Iglesia como uno de sus elementos irrenunciables y característicos, como expresión de su misma naturaleza*”³⁵. En efecto, el vigor evangélico y evangelizador de la Iglesia sería sensiblemente más débil si el Espíritu Santo no hubiera suscitado y sostenido en la Iglesia el gran carisma de la Vida Religiosa que se refracta en innumerables carismas particulares en las diferentes congregaciones.
- b) La Vida Religiosa es una *consagración*, es decir, una donación íntegra a Dios, un modo peculiar de entrega total a Él³⁶. Es una opción definitiva por la que los religiosos se entregan totalmente “*al servicio de Dios y a su gloria por un título nuevo y especial*”³⁷. Los religiosos están consagrados como Cristo para el Reino de Dios³⁸ y, en consecuencia, para la misión.
- c) En el origen inspirador de la estructura de la Vida Religiosa subyace el Impulso del Espíritu Santo a un *seguimiento radical* de Cristo, el Señor³⁹. Es “*una singular y fecunda profundización de la consagración bautismal*”⁴⁰. La dinámica del seguimiento conduce a compartir la Pasión y Muerte del Señor y a actualizar su existencia transfigurada de Resucitado. El seguimiento radical de Jesús está motivado por el deseo de hacer presente en la Iglesia y ante el mundo la forma de vida concreta que Jesús adoptó y en la que inició a sus apóstoles⁴¹.

34 LG 44.

35 VC 29.

36 Cfr. PC 5.

37 LG 44.

38 Cfr. VC 22.

39 Cfr. Mc 1, 16-20.

40 VC 30.

41 Cfr. VC 22.

- d) Esta forma de vida se hace patente en el cumplimiento de los *tres consejos evangélicos*⁴². Ellos la convierten en reflejo de la vida trinitaria⁴³. La castidad está llamada a ser expresión modesta, pero real, del amor infinito que es el Espíritu que une a las Divinas Personas. La pobreza manifiesta que Dios es la única riqueza verdadera de los humanos. La obediencia es imitación del Señor que se hizo “*obediente hasta la muerte*”⁴⁴ con “*una dependencia filial, no servil*”⁴⁵.
- e) La Vida Religiosa está llamada a vivir intensivamente la dimensión *escatológica*⁴⁶, que es vocación de toda la Iglesia. La comunidad cristiana necesita que se le recuerde constantemente esta vocación trascendente. “*No tenemos aquí ciudad permanente*”⁴⁷. No sólo a través del anuncio de nuestro futuro destino y plenitud en Dios, sino a través de signos que constituyen ya en esta vida una realización anticipada de este destino. Sobre todo por medio de la opción por la virginidad, que es “*como una anticipación del mundo definitivo*”⁴⁸.
- f) La Vida Religiosa es una realidad genuinamente *eclesial*: nace en la Iglesia para la Iglesia. “*Una Iglesia formada únicamente por ministros sagrados y laicos no corresponde a las intenciones de su divino Fundador. Así se deduce de los Evangelios y de los demás escritos neotestamentarios*”⁴⁹. Pero los religiosos no sólo pertenecen a la Iglesia, sino que están consagrados a ella. Cada instituto religioso (sea de vida activa o contemplativa) ofrece para su edificación los frutos de su propio carisma. Una familia religiosa está vinculada a

42 Cfr. I Cor 7, 32-34; 2 Cor 8, 9; Jn 4, 34.

43 Cfr. VC 21.

44 Fil 2, 8.

45 VC 21.

46 Cfr. I Cor. 7, 29-31; VC 26.

47 Hb 13, 14.

48 VC 26.

49 VC 29.

todos los estamentos que constituyen la Iglesia de Dios⁵⁰. En particular una comunidad religiosa está inserta, con su carisma propio, en la diócesis en la que está integrada.

- g) La vida *comunitaria* es el surco connatural de la Vida Religiosa⁵¹. Es el espacio adecuado para vivir los consejos evangélicos. Es ya una realización modesta, pero anticipada, de la plena y eterna comunidad escatológica que es nuestro último destino. Es, asimismo, una concreción más intensa del espíritu fraternal y comunitario que es propio de toda la Iglesia. Es, en fin, una excelente plataforma para la misión.
- h) Todos los cristianos son enviados al mundo para vivir en él como Jesús vivió y para continuar su misión. En la llamada que han recibido los religiosos está incluida la dedicación *total* a esta *misión*. Ésta es esencial a todo Instituto de vida apostólica activa y de vida contemplativa⁵². La oración compartida, el testimonio personal, la vida comunitaria evangélica y las tareas de promoción humana y evangelización explícita son los cauces para realizar la misión. En suma: la consagración, la comunión y la misión son las tres dimensiones mayores de la vida religiosa⁵³.
- i) Los conceptos de “desierto”, “frontera” y “periferia” han entrado con fuerza y con toda razón en las coordenadas en las que debe moverse la vida religiosa. *“Por desierto entendemos que el religioso esté allí donde, de hecho, no está nadie... Por periferia entendemos que el religioso esté no en el centro del poder, sino allí donde no hay poder... Por frontera entendemos que el religioso esté allí donde más hay que experimentar... donde mayor sea el riesgo, donde más necesaria sea la actitud profética”*⁵⁴.

50 Cfr. VC 54.

51 Cfr. Hch 4, 32-35.

52 VC 72.

53 Cfr. VC 13.

54 Sobrino: *Resurrección de la verdadera Iglesia* (1981). Santander: Sal Terrae, p. 335.

3. ¿SON COMPATIBLES AMBAS DIMENSIONES EN UN MISMO SUJETO?

Hemos registrado las tensiones que *de hecho* se generan con frecuencia en los sacerdotes que son religiosos. Una vez descrita la *estructura* de ambas dimensiones nos preguntamos si ambas tensiones son *coyunturales* o *estructurales*. En otras palabras: si son debidas a dificultades prácticas ajenas a ambas estructuras o se derivan de la dificultad que éstas conllevan de armonizarse en un mismo sujeto. ¿Es ésta una praxis que respeta la naturaleza de los carismas netamente diferenciados? ¿No es inevitable que surjan en la persona del religioso sacerdote y en su mismo Instituto tensiones nada desdeñables? ¿Se compaginan la obediencia debida al Superior religioso con la debida al Obispo diocesano, ambas exigidas y prometidas en la ordenación sacerdotal? El servicio sin reservas postulado por la caridad pastoral ¿puede armonizarse con la Regla de la vida comunitaria?

Algunos teólogos no ven que estos dos carismas sean compatibles. Acatan la praxis mantenida en la Iglesia, pero estiman que esta praxis debería ser superada por la aplicación de un criterio diferente: el religioso ha de ser sólo religioso; el presbítero debe ser sólo presbítero. La vida religiosa y el presbiterado son dos formas completas de existencia cristiana y eclesial. No deberían pender de un único sujeto.

Otros concedores de la vida religiosa, sin definirse por la incompatibilidad teórica de articular ambas dimensiones registran las inevitables tensiones y conflictos que acarrea la acumulación en la misma persona o Instituto de ambas formas de existencia. O sufren la Regla y la vida comunitaria o se recorta sensiblemente el ejercicio del ministerio. La historia de la vida religiosa clerical es para ellos una prueba patente de este conflicto crónico.

La mayoría de los especialistas en la vida religiosa sostienen una posición más moderada. Sintonizan con la Exhortación Apostólica "Vita consecrata" cuando en el n° 30 dice así: *"En cuanto a los sacerdotes que profesan los consejos evangélicos la experiencia misma muestra que el sacramento del Orden encuentra una fecundidad peculiar en esta consagración, puesto que presenta y favorece la exigencia de una pertenencia más estrecha al Señor. En efecto, en el presbítero la vocación al sacerdocio y a la vida consagrada convergen en profunda*

y dinámica unidad". La vida religiosa favorece su total vinculación al Señor. El ejercicio del presbiterado le confiere una mayor secularidad y pastoralidad. Con todo, tal enriquecimiento mutuo no es indoloro ni para el sujeto, ni para la comunidad, ni para el Instituto.

4. MINISTERIO EN DOS MODALIDADES BÁSICAS

Parece bastante unánime entre los expertos la convicción de que existen en la Iglesia dos modalidades diferentes y legítimas de presbíteros: aquélla que es propia de los sacerdotes incardinados al servicio de una diócesis (llamados seculares o diocesanos) y aquélla que es privativa de los sacerdotes religiosos.

Las opiniones de los expertos divergen al señalar el fundamento de esta diversidad. Nos encontramos aquí con dos tendencias⁵⁵: la primera afirma que la diferencia estriba en la *espiritualidad* religiosa (distinta de la del sacerdote secular). Los religiosos sacerdotes viven su ministerio alimentados por su espiritualidad específica. La segunda sostiene que la diferencia consiste en el modo de ejercer el ministerio presbiteral. Al describirlo, los autores señalan, sobre todo, estos tres puntos:

- El sacerdocio de los religiosos acentúa más el aliento universal y misionero y, en consecuencia, lleva consigo una mayor movilidad. En consecuencia, su arraigo en la diócesis es menos estable.
- En una comunidad religiosa la responsabilidad pastoral de los presbíteros es más comunitaria y compartida y, por ello, más intercambiable entre sus miembros.
- El sacerdote secular se dedicaría a las tareas ordinarias del pastoreo, propias del apostolado parroquial; el sacerdote religioso, a tareas pastorales que caen fuera del alcance de la pastoral ordinaria.

Un grupo de investigadores sostienen, a su vez, que la diferencia entre ambas modalidades no se reduce a la espiritualidad subyacente

55 Zas Friz de Col, R.: *Il Presbitero religioso nella Chiesa* (2010). Bologna: EDB, p. 49.

ni al modo de ejercer el ministerio. Es más honda. Ya el Nuevo Testamento registraría dos *estilos* diferentes de ministros ordenados. Un estilo subrayaría el arraigo en la comunidad cristiana ya constituida y el otro destacaría la itinerancia que visita las comunidades creadas y suscita nuevas comunidades. Estos dos estilos habrían subsistido a lo largo de la historia de la Iglesia. Ambos serían necesarios y complementarios. El primero ha cuajado en el clero secular o diocesano; el segundo, en el clero religioso.

Dentro de este grupo de expertos, algún investigador quiere encontrar en el fondo de estos dos estilos diferentes dos maneras no sólo de vivir el ministerio, sino de *ser* sacerdote. El mismo sacramento del Orden quedaría “alcanzado” en esta interpretación. Quedando intacta su dimensión cristológica, quedarían modificadas la dimensión ecleciológica y la dimensión existencial (personal) del sacramento. Estas dos dimensiones no se realizarían unívocamente en un ordenando religioso o laico. La consagración religiosa configura de tal manera al sujeto de la ordenación y le confiere un estatuto eclesial y personal tan denso que el sacramento produciría en él una forma específica y propia de vincularse a la Iglesia y de vivir personalmente el ministerio en sintonía con el carisma de su Congregación.

Ésta es, por ejemplo, la posición del teólogo Zas Friz de Col, s.j., en la obra citada (pp. 65-83). No podemos internarnos en el razonamiento que conduce al autor a esta conclusión bastante novedosa. Habrá que esperar a que otros teólogos confirmen o infirmen esta tesis. El mismo autor reconoce que necesita ser madurada y contrastada.

5. MINISTERIO PLURIFORME

Prácticamente todos los estudiosos aludidos coinciden en que la diferencia entre los carismas religiosos es tan notable que resulta más propio hablar de sacerdocio escolapio, jesuíta, claretiano, salesiano, etc., que de “sacerdocio religioso”. En el sacerdocio de los religiosos existiría pluriformidad, no una sola modalidad. Esta pluriformidad recogería mejor y reflejaría más plenamente la riqueza del rostro de Cristo Pastor. El sacerdocio diocesano sería una modalidad más, no un punto de referencia para todos los presbíteros

religiosos. La “biodiversidad” del ministerio presbiteral sería muy amplia y benéfica. Favorecería que fuéramos gracia unos para otros, nos volviéramos más tolerantes y en todos y cada uno apareciera el rostro apostólico que apareció en aquellos Doce tan diversos a los que Jesús eligió y envió⁵⁶.

En suma: la diferente modalidad del sacerdocio religioso fundada simplemente en una espiritualidad o praxis pastoral diferentes de la del presbítero secular no parece satisfactoria a muchos autores. Una modalidad diferencial que afecta al mismo sacramento del Orden no parece todavía suficientemente sustentada desde la teología.

En el avance que reclama y necesita la identidad del presbítero religioso se dibuja, con todo, un criterio prometedor: el sacerdocio del obispo que, en su plenitud, sería el analogado principal tanto del sacerdocio del presbítero diocesano como de las diversas modalidades del sacerdocio religioso. Todas ellas serían realizaciones análogas entre sí por referencia al sacerdocio del obispo.

56 Cfr. García Paredes: *Ministros ordenados religiosos* (2010). Madrid: Publicaciones Claretianas. p. 17.

VIDA RELIGIOSA Y MINISTERIO EN LA ESCUELA PÍA

Para esclarecer en la medida de lo posible la relación entre estas dos dimensiones de la vocación escolapia es de todo punto necesario, en primer lugar, remitirnos al Fundador. No es propio de este trabajo seguir el itinerario histórico, bien estudiado, que siguió Calasanz para sintetizar ambas dimensiones. Esta aproximación al tema intenta recoger el fruto final de su recorrido.

Será necesario en un segundo momento registrar la actualización del carisma calasancio, recibido en herencia por la Escuela Pía. Habrá que acercarse para ello a las Constituciones vigentes, a las declaraciones y decretos de los Capítulos Generales y asomarse también a las realizaciones actuales del carisma calasancio y del ministerio de sus presbíteros.

1. EL CARISMA DE SAN JOSÉ DE CALASANZ

a) *El descubrimiento de su misión*

El sacerdote que en el año 1592 se traslada a Roma es un buen presbítero, pero no ha descubierto aún su propia misión. El encuentro con los niños pobres de Roma fue decisivo en la vida de Calasanz para descubrir su misión propia e irrevocable y la de toda la familia calasancia. Los pobres le convirtieron. Por ellos dejó definitivamente a un lado las aspiraciones que le llevaron a Roma. *“He encontrado en Roma un modo mejor de servir a Dios ayudando a estos pobres pequeñuelos y no lo dejaré por ninguna cosa del mundo”*⁵⁷. Este des-

57 Ephemerides Calasanctianae. Febrero 1985, n 2.

cubrimiento le conducirá a la creación de escuelas que enseñen a los niños y adolescentes desheredados “la piedad y las letras”, la educación humana y la formación cristiana. Así nacen las primeras escuelas populares de la cristiandad.

Calasanz considera esta misión como una aportación decisiva para la sociedad y para la Iglesia. Así lo liace constar en su Memorial al Cardenal Tonti. Esta intuición del Fundador es de una importancia y novedad inaudita. Importante e Inaudita porque abría paso a la promoción de unas generaciones juveniles que, nacidas en la miseria, tenían cerradas todas las puertas de un futuro humano digno. La sociedad de su tiempo no reconocía su derecho a este futuro. El servicio, muchas veces humillante, a las clases acomodadas o la delincuencia eran sus “salidas”. Calasanz rompe con este maleficio no protestando contra él, sino buscándole una solución: una escuela que lograra su promoción humana y cristiana.

Pero una mirada más penetrante descubre en el Santo Fundador una inspiración más explícitamente evangélica. Los niños pobres son para él presencia latente del Señor. El texto de Mt. 25, 40 “*cuando lo hicisteis con uno de estos hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis*” le llega hasta lo más hondo y queda recogido en sus Constituciones⁵⁸. “*No dice otro tanto de los ricos*”, comenta con agudeza⁵⁹. Esta experiencia radical explica el tesón con el que defendió contra viento y marea, dentro y fuera de la Orden, la opción por la escuela para los pobres. La dureza y el escaso aprecio del trabajo educativo con ellos (“oficio vil y despreciable”), la tentación por otros ministerios más gratos y una concepción poco evangélica de la “dignidad sacerdotal” hicieron, pasado el primer entusiasmo, muy costosa la dedicación de muchos escolapios a la escuela. Calasanz luchó denodadamente contra esta “fuga de la escuela” que tentaba a muchos de sus seguidores, sobre todo sacerdotes. “*Yo mismo –dice– por haberlo desempeñado (el oficio de la enseñanza escolar) no he perdido nada de mi sacerdocio, que es la máxima dignidad que he podido conseguir*”⁶⁰. “*Las*

58 Const. 1621 n 4.

59 EP 2441.

60 EP 2162.

*personas mayores tienen muchas religiones que les ayudan y los alumnos (pobres) sólo tienen la nuestra*⁶¹.

Originariamente la escuela soñada y diseñada en un primer momento por Calasanz era exclusivamente para pobres y totalmente gratuita. Fue la voluntad de la Iglesia manifestada por el Papa Paulo V la que dulcificó decisivamente esta exclusividad convirtiéndola en preferencia (*praesertim pauperes*). Mucho más tarde (1731) Clemente XII formulará esta orientación eclesial en una frase nítida y gráfica: “La Escuela Pía *debe* admitir a los pobres y *puede* admitir a los que no son pobres”⁶². Pero Calasanz mantiene la gratuidad para todos los alumnos. Esta praxis comienza a debilitarse dos siglos más tarde.

La dedicación a los pobres requiere, en la mente del Fundador, la pobreza de toda la Escuela Pía. De primeras, en correspondencia con la voluntad de dedicación exclusiva a los pobres, Calasanz querrá una familia religiosa que abrace una extrema pobreza (“*summam paupertatem*”). También en este punto la decisión pontificia mitigará la aspiración del Fundador omitiendo el “*summam*”. El Santo acepta con filial obediencia ambas correcciones.

b) Perfil del sacerdote de la Escuela Pía diseñado por el Fundador

San José de Calasanz vivió en la época postconciliar de Trento y en el clima teológico y espiritual suscitado por la Escuela francesa del barroco. El Concilio de Trento había declarado la sacramentalidad del ministerio sacerdotal y destacado como su tarea fundamental y esencial la celebración de la Eucaristía. Quedaban en la penumbra otras dimensiones del ejercicio del ministerio, particularmente el ministerio de la Palabra que todavía no era concebido como una tarea que dimanaba del mismo sacramento del Orden, aunque sí fue intimada por el Concilio a obispos y párrocos. La declaración de la sacramentalidad del Orden contribuyó a subrayar en el pueblo cristiano la conciencia

61 EP 2623.

62 Lesaga y otros: *Documentos fundacionales de las Escuelas Pías* (1979). Salamanca: Publicaciones Calasancias, p. 171.

admirativa y veneradora de la dignidad del sacerdote “que tenía la po-testad de hacer presente en el altar al mismo Jesucristo entregado por nosotros”. La Escuela francesa acrecentó esta conciencia de dignidad y la nimbó con un halo sacral que, lejos de acercarlo a la comunidad, favoreció una cierta separación.

Calasanz asumió y trascendió esta concepción del sacerdocio. La centralidad de la Eucaristía en la vida sacerdotal encontró siempre en él un eco vivencial muy hondo y muy particularmente en los últimos años de su vida. Su condición sacerdotal es concebida y vivida por él como “*la más alta dignidad a la que he accedido en mi vida*”. El sacerdote es en el Sacrificio Eucarístico “*embajador de la Santa Iglesia ante la Santísima Trinidad... no sólo para la exaltación de la fe católica y el perdón de los pecados, sino también para el socorro de las almas de los difuntos... Los sacerdotes deben tratar de parte de la Iglesia negocios gravísimos con el Padre Eterno y la Santísima Trinidad*”⁶³.

Pero el Fundador entendió de manera, mucho más evangélica que su entorno eclesial la “dignidad sacerdotal”. Lejos de hacerle merecedor de honores humanos, debía estimular en el sacerdote una profunda *humildad*, postulada por la desproporción entre la dignidad de la misión sacerdotal y la indignidad del ministro.

Desde la reducida reflexión teológica de su tiempo, no pudo Calasanz formular la estrecha vinculación del ministerio de la Palabra con la misión sacerdotal. Pero, junto con otras Órdenes y Congregaciones urgió a sus seguidores una dedicación intensiva a la catequesis, a la predicación, a las homilías en el área colegial. La catequesis es para él, p.e., un ministerio de valor incalculable⁶⁴. “*Es la acción más alta que se puede hacer en esta vida*”⁶⁵. Estuvo atento a mantener en la escuela el equilibrio entre la formación académica y la formación cristiana y no permitió que la dedicación a la enseñanza de los saberes humanos menoscabase la hondura y la intensidad de la iniciación de los alumnos a una auténtica vida cristiana. “*Ponga toda diligencia en conseguir que*

63 EP 3647.

64 Cfr. Constituciones de S. José de Calasanz, n 5.

65 Epist II, 128, p. 168.

*los alumnos aprendan con las letras el santo temor de Dios, que es el fin de nuestro Instituto*⁶⁶. *“Nuestro Instituto no son sólo las escuelas de letras, sino lo que más importa es el santo temor de Dios”*⁶⁷.

Tal vez el aspecto más innovador de Calasanz en este punto consiste en descubrir y concebir la enseñanza de las letras y ciencias humanas como elemento Integrante de la misión evangelizadora propia también del sacerdote. Fue un precursor *“avant la lettre”* de la actual concepción de la evangelización, que ha cancelado la indebida separación entre “promoción humana” y “evangelización” y ha afirmado con la palabra y con los hechos que la educación y la escuela pertenecen también al quehacer evangelizador y son, por tanto, coherentes con la misión sacerdotal.

La vía por la que llegó a esta convicción fue la experiencia: la condición sacerdotal de los maestros ofrecía a la tarea educativa una solidez, una competencia y un prestigio de los que la Escuela, tan necesaria para la sociedad y para la Iglesia, carecía. El servicio abnegado a los pobres así lo requería. Por ese camino colocó al ministerio sacerdotal allí donde merece estar: al pie de los pobres y de los últimos⁶⁸. La “dignidad mayor del sacerdote es, para él, servir a los pobres. El orgullo clerical tan corriente y tan arraigado en aquellos tiempos quedaba descalificado de raíz. Y la condición escolapia de educador quedaba subsumida en su ministerio sacerdotal y en su carisma calasancio. Se puede, por tanto, decir que nuestro Santo *“fue un avanzado en la manera de entender el ministerio apostólico”*⁶⁹.

San José de Calasanz quiso que sus hijos sacerdotes vivieran a pleno pulmón su ministerio. No lo mutiló, sino que lo *condensó* en los niños y jóvenes y en su entorno vital. Aquí quiso que volcaran los escolapios su vocación sacerdotal y desplegaran los tres ministerios que corresponden a ella: el ministerio de la Palabra, el de la Eucaristía y Penitencia

66 EP 2223.

67 EP 4221.

68 Cfr. Lecea, J.M.: *Analecta Calasanciana*. 1983, p. 403.

69 Miró, J.A.: *Ministerio sacerdotal y carisma calasancio* (1982). Salamanca: Ediciones Calasancias.

y el de la orientación individual y colectiva de sus grupos y comunidades⁷⁰. Esta condensación era necesaria para asegurar la entera dedicación a aquellos para los que había fundado por inspiración del Espíritu la Escuela Pía. “*Sacerdotes para dirigir las escuelas, sacerdotes para la oración continua de los alumnos, sacerdotes para sus confesiones y su dirección espiritual, sacerdotes para la catequesis, sacerdotes para ciertas aulas más comprometidas... Nace un sacerdocio especializado para un grupo determinado de fieles dentro de la Iglesia y con una pastoral específica*”⁷¹. El triple servicio ministerial que se les prestaba garantizaba el ejercicio íntegro (no mutilado) de su sacerdocio.

Si Calasanz fue estricto en limitar el ministerio de los sacerdotes escolapios y en evitar que se dispersaran en un apostolado con los adultos no vinculado a sus escuelas, este proceder no fue inspirado por indiferencia a otros campos apostólicos. De hecho, él estableció que sus fundaciones tuvieran iglesia de culto público. Promovió incluso Cofradías en esas iglesias. El motivo era otro: un fundado temor a que tales dedicaciones, más cotizadas socioeclesialmente y más brillantes, menos costosas y atendidas por otras Órdenes y Congregaciones, desviarán a sus hijos de su concreta y específica misión en la que habrían de volcar todo su “capital afectivo”. El hecho de que en situaciones difíciles en Alemania y en Polonia aprobara que sacerdotes escolapios se dedicaran intensamente a los adultos indica a las claras que priorizaba el apostolado con otros grupos sociales cuando esto era necesario para salvaguardar bienes mayores como la integridad de la fe católica. Pero tuvo una idea tan clara del carisma escolapio y de sus destinatarios que urgió a los suyos a que de ordinario “*no metieran la hoz en mies ajena*”⁷².

El sacerdocio escolapio diseñado por el Fundador fue limitado (mejor: concentrado y *condensado*) en cuanto a sus destinatarios, pero no fue mutilado en cuanto a la realización de sus fines fundamentales: anunciar, celebrar, guiar.

70 Es frecuente en sus escritos la expresión “guiar las almas”.

71 *Analecta Calasanctiana*. 1983, p. 250.

72 EP 2577.

c) *La Escuela Pía, Orden religiosa*

Después de reflexionar largamente respecto de su propia experiencia acerca de su obra y no sin haberlo consultado con personas espirituales y prudentes, José de Calasanz se propuso fundar una Orden religiosa que asumiera la misión que el Espíritu le había inspirado. En su Memorial al Cardenal Tonti le exponía, en párrafos lúcidos y apasionados, la razón fundamental de esta opción: *“Si la Santa Iglesia acostumbra a conceder esta gracia a tantos otros ministerios, ¿por qué no a éste, necesarísimo y solicitadísimo?, ¿por qué no concedérsela a quienes desde los primeros años ayudan a bien vivir, de donde depende... la paz y sosiego de los pueblos, la propagación de la fe, la conversión y preservación de las herejías... y, finalmente, la reforma de toda la cristiandad?”* (nn. 25 y 26).

A medida que su obra iba evolucionando, Calasanz fue viendo que ésta necesitaba para pervivir y extenderse un sólido cimiento. Una Orden Religiosa de votos solemnes le conferiría la estabilidad y el vigor requeridos por esa obra *“necesarísima y solicitadísima”*. Este pensamiento maduró en él, según los expertos, por los años 1616 y 1617. En 1621, el Santo pide a Gregorio XV que la Congregación erigida por Paulo V sea elevada a Orden Religiosa. Se oponía a ello un Decreto del Concilio Lateranense IV que sentenciaba: *“prohibimos firmemente que nadie invente una Religión nueva... Abraza una de las ya aprobadas”*. En él se apoyaba el Cardenal Tonti para oponerse a la petición de Calasanz. El empeño de Calasanz estaba motivado por su firme voluntad de dar estabilidad a sus Escuelas y favorecer las virtudes y santidad de los escolapios.

Podría pensarse que la opción de Calasanz por fundar una Orden Religiosa fue una decisión funcional: para dar estabilidad a la Escuela Pía. Sería ésta una visión corta de su pensamiento y de su vivencia espiritual⁷³. Naturalmente, como en todas las Órdenes y Congregaciones, la misión descubierta y asumida está en el origen de la fundación de un Instituto. Pero quienes han estudiado la progresiva maduración espiritual y apostólica del Fundador encuentran en él una evolución per-

73 Cfr. Asiain, M.A.: *Analecta Calasanciana*, n 50. 1983, pp. 517-528.

sonal hacia la forma de vida religiosa. No parece del todo ajeno a esta evolución el trato profundo que mantuvo con el P. Domingo de Jesús María (OCD), su confesor y director espiritual y su consejero en momentos importantes de su vida. Calasanz, movido por su “conversión a los pobres”, fue “haciéndose religioso”. Maduró en el seguimiento radical de Jesús y vivió en la práctica los consejos evangélicos mucho antes de profesarlos y recibir la profesión de sus primeros seguidores. Al redactar de su propia mano las primeras Constituciones (1621) expone con clara nitidez: *“En la Iglesia de Dios y bajo la guía del Espíritu Santo las Instituciones Religiosas tienden a la plenitud de la Caridad como a su meta genuina, mediante el ejercicio de su ministerio específico”* (n 1). Y en la 2ª parte de estas Constituciones añade: *“Quien pretenda coronar la cumbre de la perfecta caridad... no encontrará senda más recta y hacedera que la práctica fiel de las virtudes que por fuerza de voto se empeñan en profesar los religiosos”* (n 95).

d) La espiritualidad vivida y enseñada por el Fundador

El carisma que recibió y transmitió Calasanz es la conjunción armónica de la entrega a la educación humana y cristiana de los niños preferentemente pobres realizada como ejercicio del ministerio presbiteral y desde una consagración religiosa perpetua. De las tres dimensiones de este carisma brotan las opciones y actitudes espirituales que sucintamente señalamos:

- La opción cristológica:

*“Manténgase unido a Cristo el Señor, deseoso de vivir sólo para Él y de agradarle sólo a Él”*⁷⁴. Esta opción conlleva a imitarle como a Maestro y a unirse a su Pasión, fuente de consuelo espiritual. Para mantenerla es necesario el espíritu de oración. *“Sin el cultivo de la oración toda Familia Religiosa está próxima a su relajación y desmoronamiento... Nos esforzaremos, a ejemplo de San Pablo, en contemplar a Cristo crucificado”*⁷⁵. La opción por Cristo comporta asimis-

74 Constituciones, cap IV, n 34.

75 Constituciones, n 44.

mo descubrir la presencia de Cristo en los superiores internos y en la jerarquía eclesial.

- La opción mariana:

La profunda devoción a María no es sólo un rasgo personal de la espiritualidad del Fundador, sino una veneración que quiso transmitir a los suyos. Él decidió que la Orden se llamase: “Clérigos Regulares Pobres de la Madre de Dios”. Estaba convencido de que su obra había nacido de una especial asistencia de la Virgen María⁷⁶, la cual cuidaría amorosamente de “*su Religión*”⁷⁷. Recomendó vivamente a sus hijos diversas prácticas de devoción a la Madre de Dios.

- La opción eclesial:

Calasanz fue bien probado en su amor a la Iglesia hasta el punto de profesar una obediencia heroica. El año 1646 fue suprimida por decreto papal la Orden de las Escuelas Pías, cuya gestación y alumbramiento le había costado 50 años. La voz conmovida del Fundador, tras leer a sus hijos el decreto de reducción repitió las palabras de Job: “*Dominus dedit, Dominus abstulit... Sit nomen Domini benedictum*”. El Fundador morirá sin ver reconstruido por la Iglesia el edificio que había levantado, pero con la esperanza de verlo reflorcer desde la vida eterna. Al Pontífice que le había propinado el golpe más duro de su vida pide humildemente la bendición en el lecho de muerte y se alegra hondamente de recibirla.

Su fidelidad a la Iglesia no es pasiva. Durante dos años Calasanz luchará por la restauración eclesial de su Instituto y buscará influencias para lograrla. Tampoco es en absoluto servil, sino libre. Su actitud y comportamiento con Campanella y Galileo⁷⁸, condenados por el Santo Oficio, muestra su libertad eclesial y su aprecio por los saberes humanos.

76 Cfr. EP 4417.

77 EP 3982.

78 Cfr. Asiain, M.Á. o.c., p. 541 in fine.

– La actitud de esperanza:

En medio de dificultades, desviaciones, disensiones internas, insidias exteriores y golpes eclesiales sorprende en sus cartas⁷⁹ la fortaleza de esta aragonés excepcionalmente dotado por la naturaleza y por la gracia. Su fortaleza es hija de la virtud teologal de la esperanza. *“El Instituto renació de la esperanza de Calasanz”*⁸⁰, Es preciso añadir que en su andadura vacilante, la Orden no siempre dócil a los caminos del Espíritu, fue reconducida, a veces contra viento y marea, no sólo por la lucidez y la energía, sino también y principalmente por la esperanza Incombustible de este hombre que “había visto” lo que el Espíritu quería de él y de los suyos. Resulta admirable la firmeza con la que sostenía, a pesar de estar absolutamente abatido y desconcertado, la esperanza de ver rehabilitado su Instituto: *“Yo espero que cuanto más la mortifiquen, tanto más la exaltará Dios”*⁸¹. *“No pierda el ánimo porque esperamos en el Señor que se arreglará todo si estamos unidos”*⁸².

De las opciones antedichas brotan las virtudes necesarias para garantizar la calidad de su entrega a la educación preferente de los pobres. San José de Calasanz cultiva e inculca especialmente

– La pobreza:

El Fundador fue muy estricto en este punto. Como sabemos, la Iglesia suavizó después de su muerte la “suma pobreza” requerida por Calasanz, puesto que *“el primitivo modo de vida del Instituto según la mentalidad y deseo de Calasanz fue ordinariamente demasiado riguroso. Hay que reconocer que para su plena observancia se necesitaban muchas veces fuerzas sobrehumanas”*⁸³, Pero la in-

79 Se calcula que escribió unas 12.000 cartas, de las que casi 5.000 se han conservado.

80 Ib. p. 542.

81 EP 4346.

82 EP 4344.

83 Santha, 3, citado por Asiain, o.c. p. 513.

tuición del Fundador que, dulcificada por la Iglesia, forma parte del carisma escolapio es lúcida: servir a los pobres reclama inexcusablemente la pobreza real de sus servidores.

– La humildad:

Esta virtud es en el Santo como una obsesión, repetida incesantemente en sus cartas. *“La estrada o vía más breve y fácil para ser exaltado al propio conocimiento y de éste a los atributos de la misericordia, prudencia e infinita paciencia y bondad es el abajarse a dar luz a los niños y, en particular a los que son como desamparados de todos; que por ser oficio, a los ojos del mundo, bajo y vil, pocos quieren abajarse a él y suele Dios dar ciento por uno”* (EP 1236). *“Para agradar a Dios se necesita que, a imitación suya, nos humillemos y sepamos soportar las tribulaciones y adversidades que nos suceden... Aprendamos de Él como Maestro, la santa humildad”*⁸⁴. *“Dios se muestra siempre liberalísimo con los humildes que imitan a Cristo”*⁸⁵.

– La paciencia:

En el proemio de sus Constituciones leemos: *“Con tenaz paciencia y caridad nos empeñamos en enriquecer a los niños de todas las cualidades”*⁸⁶. En el epistolario del Fundador aparece frecuentemente la exhortación a la paciencia, tan admirablemente practicada por él y tan necesaria en la educación. *“Le invito, –escribe–, a... hacer una buena cosecha de méritos mediante una gran paciencia”*. En otro lugar: *“Emplee toda diligencia en ser paciente y humilde”*. *“Es necesario, –vuelve a insistir–, pedir al Señor paciencia y más y más paciencia”*. *“Procure –dice a un Superior– exhortar a todos en la paciencia”*⁸⁷.

84 EP 4381.

85 EP 4381.

86 Constituciones, n. 4.

87 Cfr. Giner, S.: *San José de Calasanz, Maestro y fundador* (1992). Madrid: BAC, p. 606.

e) Armonía entre carisma y ministerio

El sacerdote que, conducido por el Espíritu descubre que su misión y la de los suyos consiste en ser maestros de los niños principalmente pobres y, pensando en ellos llega a la convicción de que fundar una Orden religiosa clerical era la mejor manera de asegurarles este servicio, no vive las dimensiones de esta vocación concreta como una fuente de tensión interior que fragmenta su unidad vital. Muy al contrario, su dedicación a la escuela desde su condición de sacerdote y religioso le es connatural. Tan es así, que defiende con increíble tenacidad durante largos años esta concreta dedicación escolar y educativa como ejercicio central de su misión sacerdotal y como expresión privilegiada de su consagración religiosa al Señor.

Esta dedicación no merma, sino que potencia, su consciencia de ser sacerdote y religioso. Desde que abraza la vida religiosa en el año 1618 realizando sus votos perpetuos, ni su condición sacerdotal merma su entrega religiosa ni su generosa entrega religiosa oscurece su viva conciencia sacerdotal. No se observa en él ninguna yuxtaposición de la una junto a la otra, sino más bien una mutua impregnación. El sacerdocio motiva su vida religiosa. La vida religiosa le estimula a vivir más generosamente su sacerdocio.

Es verdad que la evolución ulterior de la vida religiosa y del ministerio presbiteral ha enriquecido el concepto de ambas y ha complicado su vivencia armónica. Pero Calasanz poseía la clave para neutralizar las tensiones teóricas y prácticas que pudieran nacer de esta saludable evolución.

¿Dónde encontrar la clave de esta armonía? En la pasión puesta en su misión. Educar principalmente mediante la escuela a los niños y adolescentes le ha llegado tan adentro que le ha conducido a descubrir, anticipándose a su tiempo, que éste es el surco principal de su sacerdocio y que entre la dedicación a este quehacer y la consagración religiosa existe una cabal coherencia evangélica. Interiorizar la misión y hacerla carne de nuestra carne y sangre ¿no será siempre la vía más adecuada y expedita para vivir, en unidad interior, nuestra condición religiosa y nuestro ministerio presbiteral?

2. UN CARISMA ACTUALIZADO EN FIDELIDAD CREATIVA

El carisma escolapio es algo vivo en la Iglesia por la acción del Espíritu Santo. Necesita actualizarse continuamente sin perder su identidad. Las circunstancias desde la fundación a principios del siglo XVII hasta el momento presente han sufrido en Europa cambios profundos que reclaman una relectura fiel y audaz del carisma. La orden se ha extendido y se está extendiendo por otros continentes (América, África, Asia) cuya mentalidad, sensibilidad y situación son muy diversas de las de los inicios de la Escuela Pía. Cambios tan profundos y situaciones culturales y sociales tan diversas hacen necesaria una múltiple “inculturación” del carisma calasancio.

Las actuales Constituciones fueron redactadas y aprobadas por la Congregación de Religiosos en 1983. Al promulgarse el nuevo Derecho Canónico hubo que incorporar con autorización pontificia algunas acomodaciones y correcciones en el año 1986. El Capítulo General de la Orden introdujo, además, algunas modificaciones que, sometidas a la Congregación, fueron de nuevo “aprobadas y confirmadas” en 2003. La traducción española fue juzgada fiel al texto original latino en 2004.

Una somera lectura comparada de las Constituciones de 1621, redactadas por el Fundador, y de las actuales Constituciones pone de relieve, por un lado, la común inspiración. Las Constituciones vigentes recogen en todo lo fundamental y permanente, el espíritu de las primeras: el carácter de Orden Religiosa, la vida comunitaria, los votos, la misión apostólica al servicio de los niños y jóvenes principalmente pobres, la importancia de la oración, la devoción a la Madre de Dios, la formación permanente. El proemio de la primitiva Constitución es transcrito íntegramente en la actual. En él se establece la condición religiosa del Instituto calasancio, su necesidad, su finalidad y especificidad (la educación de los niños pobres, en piedad y letras, su vinculación a la Madre de Dios, la necesidad de la caridad y la paciencia para este ministerio y la importancia de la buena selección de candidatos). La fórmula vigente de la Profesión mantiene, asimismo, una notable analogía con la primitiva.

La misma lectura comparada permite registrar las sensibles diferencias entre un texto y otro. Algunas son introducidas por la Sede Apostólica que establece de manera vinculante que pueden ser admi-

tidos en las Escuelas Pías alumnos que no son pobres, al tiempo que mitiga el signo de la pobreza religiosa establecida por el Fundador. Otras muchas diferencias son debidas a las ingentes transformaciones sociales y eclesiales acaecidas a lo largo de más de cuatro siglos. La escolarización se ha generalizado, al menos en Europa. La intervención de la Administración pública en la escuela se ha intensificado notablemente. La pedagogía y la didáctica se han perfeccionado. El nivel económico de muchas familias ha mejorado. La sensibilidad por los derechos humanos de toda persona se ha intensificado. La teología del sacerdocio, de la vida religiosa y la doctrina espiritual se han enriquecido mucho sobre todo a partir del Vaticano II⁸⁸ y de otros documentos posteriores⁸⁹. La importancia teológica y pastoral de la Iglesia local como lugar de arraigo de todos los carismas se ha reforzado. La urgencia y dificultad evangelizadoras en un mundo mucho más secularizado se ha tornado más acuciante y laboriosa. El redescubrimiento teológico y apostólico del seglar ha abierto nuevos caminos a la acción evangelizadora y transformadora de la sociedad. La relación con la autoridad civil y sus responsables ha ganado en alteridad e independencia. La difusión de la Escuela Pía en varios continentes reclama una adaptación fiel e inculturada y una articulación efectiva que garantice su unidad en la diversidad.

A la luz de estos cambios se explica la notable modificación de las estructuras y contenidos de las Constituciones de 1621. Determinados toques de rigor y de control que, mirados con ojos del siglo XXI resultan excesivos, han sido marginados. La intimidad de la persona religiosa es mejor respetada. La corresponsabilidad entre superior y comunidad es más destacada. La distinción entre fuero eclesiástico y fuero civil está más aquilatada. Determinados artículos dictados por las circunstancias de los primeros momentos han sido suprimidos. El toque autoritario ha sido sustituido por un estilo más exhortativo. La insistente reiteración en el tema de la pobreza ha sido suavizada. La comunión y colaboración con las Iglesias locales han sido explícitamente subrayadas.

88 LG, PO, PC.

89 PDV, VC.

Con todo, al releer las primeras Constituciones, un observador cercano pero ajeno no deja de registrar con emoción los rasgos de humanidad de aquel gran hombre de Dios cuando legisla sobre el trato a los enfermos⁹⁰, sobre la actitud de los superiores, que han de practicar “*más la humanidad aconsejando que la severidad mandando*”⁹¹ y sobre la acogida amorosa y paciente de los alumnos: “*carriño y benevolencia*”⁹². Casi siempre que, tanto en las Constituciones como en las cartas, habla de los alumnos, se vislumbra a un hombre que no sólo ha entregado a los alumnos su mente y su vitalidad, sino su corazón. Calasanz ha invertido un ingente “capital afectivo” sobre los niños y jóvenes de sus Escuelas. Los testimonios son numerosos: “*Tenía particular afecto por los alumnos más pobres, a quienes más que a otros acariciaba y recomendaba*”⁹³. Ya retirado, quiso recibir una de sus últimas comuniones rodeado de niños.

Las nuevas Constituciones, no sin fundamento en los orígenes de la Escuela Pía, han explicitado la acogida de un laicado que participa del ministerio calasancio, asume responsabilidades en sus obras e instituciones, adquiere compromisos con la Escuela Pía y recibe de ella formación espiritual y apostólica⁹⁴. Esta opción abre muchas posibilidades que se están actualizando intensamente en algunas latitudes.

La apertura, coherente con el carisma calasancio, a “cualquier actividad que promueva la educación de la Juventud”⁹⁵ y la disposición a aceptar encargos misionales y parroquiales en los que con espíritu calasancio se dedica especial atención a la educación juvenil es otra puerta abierta y oxigenante a la colaboración en la misión eclesial. Las Declaraciones y Decretos de los capítulos generales han identificado y sancionado caminos concretos para dar “cuerpo a una extensión discernida del ministerio calasancio: la formación de futuros maestros;

90 Constituciones, nn 72, 75, 132, 309.

91 Ib. nn 111, 186.

92 Ib. nn 193, 316.

93 Ginér, 5.: *El carisma de San José de Calasanz según los testigos de su proceso de beatificación*. AC XIX, pp. 183-292.

94 N 94 de las Constituciones actualmente vigentes.

95 Ibid. n 99.

la actividad sacerdotal con algunos grupos de adultos; la enseñanza fuera de las escuelas propias; las residencias de universitarios; las asociaciones juveniles; las parroquias y las misiones; y *“last, but not least”* la inserción en las iglesias locales, *“Mediante nuestro ministerio prestamos ayuda a las necesidades de la Iglesia local dentro de una pastoral diocesana de conjunto”*⁹⁶.

96 N 100.

CRITERIOS TEOLÓGICOS, ESPIRITUALES Y PASTORALES PARA UNA SÓLIDA ARTICULACIÓN

Hemos registrado que la teología no ha esclarecido todavía suficientemente la cohesión interna de la vida consagrada y el ministerio. Hemos comprobado que las tensiones creadas entre su vida religiosa y su praxis ministerial subsisten en bastantes sacerdotes religiosos. El mismo entendimiento y armonía entre Obispos y Superiores Mayores no es siempre fluido. En estas circunstancias, a la espera de una teología más elaborada y en aras de una comunión eclesial más aquilatada, es útil diseñar algunos criterios teológicos, espirituales y pastorales que ayuden a la armonía personal y eclesial hoy posible.

1. CRITERIOS TEOLÓGICOS

Las consecuencias prácticas que dimanar de este amplio ramillete de criterios no siempre podrán tener aplicación plena en la andadura concreta de los presbíteros religiosos. Entre la andadura *real* y la *deseable* suele situarse la andadura *posible*, a caballo entre ambas. Pero asumir los criterios que vamos a exponer me parece necesario precisamente para asegurar la andadura posible.

a) El sacerdocio del Obispo, punto de referencia obligado

Las dos modalidades fundamentales del sacerdocio (la secular y la regular) tienen su “análogo principal” (su referencia central) en el sacerdocio de los obispos. Ellos han recibido “*la plenitud del sacra-*

*mento del Orden*⁹⁷. Son, pues, por excelencia sacramento de Cristo Pastor. A ellos corresponde velar por que la comunidad eclesial entera sea convocada por la Palabra, congregada por la Eucaristía y conducida por el ministerio apostólico. A ellos corresponde, asimismo, acoger, discernir y aglutinar los carismas que el Espíritu siembra en la Iglesia, muy particularmente el carisma de la vida religiosa. A ellos corresponde estimular el sacerdocio de todo el Pueblo de Dios. A ellos corresponde promover la variedad de los ministerios eclesiales (laicado, religiosos, ministeriales). A ellos corresponde regir pastoralmente su diócesis en todos sus estamentos y compartir con el Obispo de Roma la responsabilidad de toda la Iglesia. A ellos corresponde procurar la comunión eclesial de tal manera que nadie margine a nadie en la Iglesia. No es el sacerdocio del presbítero secular el modelo de referencia del sacerdocio del presbítero religioso. Tampoco viceversa. El modelo referencial para ambos es el sacerdocio del obispo entendido en toda su plenitud.

Del sacerdocio del obispo *participan* todos los presbíteros. Por él *deriva* a todos ellos el sacerdocio de Cristo. Analizar más profundamente esta derivación y sus diversas modalidades es una vía abierta para la futura investigación teológica que se proponga más cabalmente la doble dimensión de la vocación del presbítero religioso.

Participación y derivación entrañan una *dependencia* del obispo que habrá de articularse con la dependencia de estos presbíteros respecto de sus superiores religiosos. Esta doble dependencia está testimoniada en la misma Liturgia de la Ordenación bajo la fórmula: “¿*Prometes obediencia filial y respeto al obispo diocesano y a tu superior legítimo?*”. Es necesario precisar cómo se armonizan y se deslindan estas dos dependencias. Ambas son innegables; ambas deben ser reales.

b) El carisma, fuente de la modalidad del sacerdote religioso

Si el sacerdocio del religioso presbítero se deriva de modo diferenciado del sacerdocio del obispo, la raíz de esta diferencia es la condición religiosa del sujeto ordenado. El carisma fundacional específico autoriza y reclama que ministros ordenados de la Orden escolapia realicen

97 LG 26.

unas actividades apostólicas destinadas primordialmente a niños y jóvenes pobres y a su entorno educativo y dotadas de contenidos específicos (piedad y letras) en sintonía con el carisma originario leído legítimamente en clave actual. Más tarde especificaremos algunos de estos destinatarios y colaboradores y una constelación de *tareas* adecuadas.

c) El sacerdote religioso realiza su ministerio en una iglesia local concreta

Puede ser diferente esta iglesia, según los destinos que vaya recibiendo de sus superiores. Pero siempre desplegará su tarea en una iglesia local. La doctrina eclesial nos dice que todo religioso, sea o no sacerdote, *pertenece* de modo singular a esa iglesia local en donde está plantada su comunidad⁹⁸. Les exhorta a que “*se sientan verdaderamente partícipes de la familia diocesana*”⁹⁹. La pertenencia es todavía más densa en el caso de los religiosos ordenados, por su mayor vinculación al sacerdocio del obispo.

La iglesia local (iglesia particular o diócesis) no es una mera circunscripción administrativa concebida para descentralizar el ejercicio de la misión eclesial. Tiene una densidad teológica que ha sido redescubierta por el Vaticano II. No es una *parte* de la Iglesia universal, sino una *porción* puesto que contiene en sí misma todos los elementos esenciales de la Iglesia universal: pueblo de Dios, presbiterio, carismas, ministerios, obispo vinculado al Colegio Episcopal y a su Cabeza. Tiene por misión realizar todas las grandes tareas eclesiales: anunciar la Palabra, celebrar la Eucaristía y los demás sacramentos, guiar, aglutinar y dinamizar a la comunidad. En la Iglesia local está presente, como el alma en el cuerpo, la Iglesia universal.

Pertenecer a una iglesia local no es, pues, algo secundario ni accesorio para ningún religioso. Menos aún para un religioso presbítero. Los religiosos pertenecen a la Iglesia universal no sólo a través de su especial vinculación a la Iglesia de Roma y a su Obispo, sino también a través de su pertenencia a la iglesia local o particular en la que está

98 Cfr. CD 34; PDV 74.

99 MR 18.

inserta su comunidad religiosa. No es, pues, una pertenencia débil, sino sólida, particularmente para sus ministros ordenados.

Es obvio que esta pertenencia es mutua. Pertencen a la diócesis y la diócesis les pertenece. Esta pertenencia recíproca entraña para las diócesis y los religiosos consecuencias espirituales y pastorales de hondo calado. Articular su innegable y estrecha pertenencia al grupo carismático con la pertenencia real y práctica a la diócesis en la que está inscrita es tarea necesaria y delicada de toda comunidad religiosa. Ayudarles en esta tarea es cometido importante del Obispo y del entero presbiterio diocesano.

d) La fraternidad sacramental de todos los presbíteros en la diócesis

Todo sacerdote adquiere por su ordenación una especial pertenencia. El sacramento del Orden le hace sacramentalmente hermano de todos los presbíteros del mundo¹⁰⁰ particularmente de los presbíteros diocesanos y religiosos de la diócesis donde está arraigada su comunidad religiosa. Con estos últimos forman parte del único presbiterio de la diócesis, primer colaborador del obispo y estrechamente corresponsable con él en el gobierno pastoral. La fraternidad es *sacramental* porque es efecto inmediato del sacramento del Orden. La pertenencia al presbiterio es una derivación de esta fraternidad sacramental “*cuyo padre es el obispo*”¹⁰¹. Pertenecer a un órgano tan corresponsable entraña para el presbítero religioso y para todo el presbiterio de la diócesis unas consecuencias que explicitaremos más adelante.

2. CRITERIOS ESPIRITUALES

Los criterios teológicos formulados conllevan consecuencias que afectan a la espiritualidad del religioso ordenado.

a) Cultivar la relación entre Obispo y presbíteros religiosos

Participar del sacerdocio del obispo y, en consecuencia, depender también de él postula por ambas partes una *relación* recíproca. Re-

100 PO 8.

101 CD 18.

conocer y valorar con los ojos de la fe el ministerio episcopal del que participa y del que depende, reclama del presbítero religioso aquella familiaridad con el obispo que sea posible según la talla de la diócesis. En aquellas más jóvenes y escasamente dotadas de sacerdotes esta *familiaridad* podrá ser mejor cultivada que en una macrodiócesis, que cuenta con un número elevado de presbíteros diocesanos y religiosos. En todo caso esta relación singular habrá de tener su repercusión en la oración, en el respeto y afecto eclesial y en la colaboración pastoral.

El obispo habrá de tratar a *todo* presbítero “*como hermano y amigo*”¹⁰². Habrá de compartir con el Superior, siempre que éste lo necesite y solicite, el cuidado por la persona, por su actualización, por su bienestar espiritual y su satisfacción pastoral. Ha de respetar siempre su condición de religioso requiriendo de él servicios coherentes con tal condición.

b) Reconocimiento mutuo entre la diócesis y los religiosos presbíteros

Pertenecer a la iglesia diocesana en régimen de mutua pertenencia entraña también consecuencias espirituales de hondura.

La comunidad diocesana y su presbiterio ha de reconocer efectivamente a la comunidad religiosa y a sus presbíteros como miembros reales de la familia diocesana. Ha de apreciarlos y valorarlos no sólo ni principalmente por lo que *hacen*, sino también (y más profundamente) por lo que son o están llamados a ser: testimonio público de la forma de existencia de Jesús. Ha de alegrarse de su presencia y sentir su ausencia cuando la obediencia religiosa los destine a otra iglesia local.

La comunidad religiosa y sus presbíteros, por su parte, deben sentirse “en casa” dentro de la diócesis. No son un ente extraño, sino miembros de la familia diocesana. Han de gozar con los signos del Reino que contemplan en la diócesis y sufrir por lo que en ella existe de “mundo”, de dificultades, de problemas. Han de sentir su partida de la diócesis como se siente la separación de la familia. Y llevar, al partir, la voluntad de arraigarse no sólo en su nueva comunidad religiosa, sino también en su nueva comunidad diocesana.

102 PO 7.

Dentro de su propia comunidad religiosa, al presbítero le corresponde ser signo y estímulo de la mutua pertenencia entre aquélla y la diócesis.

c) Sentirse hermanos en el mismo presbiterio

Formar parte del presbiterio diocesano tiene también sus derivaciones espirituales tanto para el presbiterio como para el presbítero religioso. El presbiterio ha de acogerlo como al hermano que es por el común sacramento del Orden. Los lazos de familiaridad objetiva han de reflejarse en una familiaridad intersubjetiva. Ningún religioso debe sentirse mirado con distancia y frialdad en una reunión de sacerdotes diocesanos; antes bien, recibido con alegría y espíritu de comunión. Debe sentirse apreciado y valorado no sólo en su condición de sacerdote, sino en su condición de religioso.

Por su parte, el religioso presbítero ha de *sentir* (no sólo saber) que así como la profesión religiosa le constituye en verdadero hermano de los profesos como él, de manera análoga la pertenencia a la diócesis y a su presbiterio le hace hermano de todos los sacerdotes de la diócesis. Ha de ser consciente de esta doble fraternidad y sensible a ambas.

d) Asumir vitalmente los rasgos de toda espiritualidad presbiteral

Tomar conciencia viva y sentida de la dimensión ministerial de su concreta vocación ha de motivar al religioso presbítero a la hora de cultivar explícitamente, no con menor empeño que los rasgos espirituales propios de su vida religiosa, aquellos caracteres que pertenecen a la espiritualidad de todo sacerdote. Entre estos últimos goza de especial relieve la caridad pastoral: *“El principio interior, la virtud que anima y guía la vida del presbítero en cuanto configurado con Cristo Cabeza y Pastor es la caridad pastoral”*¹⁰³.

Otro de los caracteres mayores es la sensibilidad para con la Escritura, alimento y tarea primordial de su ministerio. *“El sacerdote debe ser el primero en tener una gran familiaridad con la Palabra de*

103 PDV n 23.

*Dios... debe crecer en la conciencia de ser evangelizado (por ella)*¹⁰⁴. Tal proximidad ha de inducirle a buscar comentarios exegéticos para asimilarla mejor en la oración y anunciarla con mayor cuidado en la catequesis, en la predicación, en la clase de Religión. La vida célibe, la disponibilidad obediente, la pobreza y la actitud orante habrán de ser asumidas por él no sólo con el espíritu propio de su vida religiosa, sino también por la motivación que le proviene de su condición sacerdotal.

En un presbítero, en todo presbítero, los motivos y el estilo (“el “porqué” y el “cómo”) de estas virtudes están modulados por la caridad pastoral. *“Son signos y estímulo de la caridad pastoral”*¹⁰⁵. La espiritualidad requerida por las tres grandes funciones sacerdotales (anuncio, celebración, guía de la comunidad) ha de ser asimilada y vivida también por el presbítero religioso. De este modo convergen en grado notable *“la espiritualidad del sacerdote diocesano y la espiritualidad diocesana del presbítero religioso”*¹⁰⁶.

e) *¿Tarea imposible?*

Podría parecer que vivir responsablemente todas estas dimensiones de su espiritualidad constituye para el religioso sacerdote una sobrecarga excesiva y heterogénea con su genuina espiritualidad religiosa. Ésta le alimentaría suficiente y eficazmente incluso para su ministerio. Sin embargo, no resulta difícil comprobar, en primer lugar, que en un alto porcentaje ambas espiritualidades tienen un fondo común, sobre todo cuando, como en el caso de la Escuela Pía, se trata de una orden clerical y apostólica. *“Entre el sacerdocio y la vida religiosa hay muchas afinidades”*¹⁰⁷. Pero es que, además, no podemos olvidar que la espiritualidad de una persona ha de recoger los postulados que se derivan de todos los aspectos fundamentales de su vocación. Uno

104 PDV 26.

105 PO 16.

106 Castellucci: “I religiosi presbiteri: aspetti storici ed elementi teologici, en *Conferenza Italiana dei Superiori Maggiori: La situazione del Religioso Presbitero*. (31.III.2005). Roma, p. 81.

107 Juan Pablo II.

de ellos es el ministerio sacerdotal que le es tan propio como su consagración religiosa. Un religioso sacerdote que se alimente solamente de aquellos postulados espirituales que nacen de su condición religiosa vive una espiritualidad recortada que no se corresponde con la totalidad de su vocación. Lejos de sobrecargar al religioso, la espiritualidad sacerdotal enriquece su misma vida consagrada al arraigarla en un suelo eclesial más concreto, al motivarla con nuevas perspectivas espirituales y al estimular eficazmente su misión apostólica. Ambos polos se enriquecen en su relación dialéctica.

f) La espiritualidad religiosa enriquece la vida presbiteral

Es necesario añadir a estas reflexiones que la espiritualidad derivada de la consagración religiosa, vivida auténticamente, enriquece la espiritualidad de todo el presbiterio. Así lo reconoce el Magisterio eclesial¹⁰⁸. Los sacerdotes religiosos pueden avivar en los seculares y en la iglesia local el aliento de universalidad que pertenece a la vocación de toda la Iglesia. De este modo pueden ayudarle a evitar un cierto confinamiento al que los problemas de la propia diócesis podrían abocarles. Los sacerdotes religiosos y sus comunidades pueden recordar a los sacerdotes seculares la necesidad de una vida modelada por los consejos evangélicos, que éstos han de vivir sin el sello público de los votos, pero no con menor exigencia¹⁰⁹. Ofrecen un testimonio de movilidad y agilidad disponible que, con tal que esta movilidad no suponga conciencia de provisionalidad ni desarraigo, estimulan a los sacerdotes diocesanos a no instalarse en sus destinos y responsabilidades. Desde el testimonio de una vida comunitaria auténtica pueden inducir a los sacerdotes incardinados en la diócesis a buscar y poner en práctica formas de vida común –recomendadas por la Iglesia también para los sacerdotes seculares–¹¹⁰. De este modo se favorece entre los sacerdotes el mutuo apoyo fraterno y una más intensa cooperación apostólica. Todo este aporte requiere una condición básica: una vida religiosa verdaderamente evangélica.

108 PDV 74.

109 Cfr. PDV 27.

110 PO 17.

3. CRITERIOS PASTORALES

a) El asiento connatural de los carismas

La Iglesia, en todos sus niveles, es una realidad institucional y carismática. En consecuencia los carismas religiosos reconocidos por la autoridad pontificia tienen su asiento connatural en la diócesis y deben ser acogidos en ella, a no ser que excepcionalmente graves razones pastorales impidan al obispo abrir las puertas a un determinado carisma. Obispo, presbiterio y laicado han de abrir las puertas a los diferentes carismas religiosos. Deben respetar y promover el ejercicio de estos carismas no sólo en los religiosos ordenados, sino también en los no ordenados.

La misión del obispo respecto de los carismas reconocidos por la Iglesia consiste en promoverlos secundando la acción del Espíritu que los suscita y alentando la emergencia de nuevas vocaciones carismáticas. Es también tarea del obispo favorecer la armonía entre las diferentes familias carismáticas entre sí, con el entero presbiterio y la comunidad diocesana y consigo mismo. El obispo debería ser, en una diócesis, el punto de encuentro eclesial básico de la multiplicidad de los carismas, siempre necesitada de una instancia aglutinadora que facilite el “concierto carismático” especialmente entre los carismas que guardan cierta afinidad (p.e.: la educación de la juventud o la atención sanitaria). Las vigentes Constituciones de la Escuela Pía postulan esta concertación¹¹¹.

b) Colaboración con el ministerio episcopal

La colaboración pastoral de los sacerdotes religiosos con el ministerio episcopal es una derivación lógica de la naturaleza misma de su ministerio presbiteral: partícipe del sacerdocio del obispo y dependiente de él. Son “*cooperadores y consejeros necesarios (de los obispos) en el ministerio y función de enseñar, santificar y apacentar el pueblo de Dios*”¹¹².

111 Constituciones, n 37.

112 PO 7.

El capítulo primordial de esta cooperación es la dedicación al ejercicio del carisma propio. En el caso de los Escolapios la “*formación integral de los niños*”¹¹³ y jóvenes y de todo su entorno educativo (cooperadores calasancios, padres, profesores, etc.). Al dedicarse a ellos están colaborando con el Obispo que es el Pastor mayor de todos sus diocesanos.

No debe agotarse, con todo, en esta tarea principal la colaboración con el ministerio del obispo. Del diálogo entre el obispo y el superior competente habrán de nacer otras formas de colaboración que, al mismo tiempo que respondan a necesidades diocesanas, sean coherentes o compatibles con el carisma calasancio. Las exhortaciones pontificias insisten en que los carismas no se desdibujen en dedicaciones heterogéneas con ellos, sino en que mantengan y testifiquen su identidad¹¹⁴. Colaboraciones y responsabilidades arciprestales e incluso diocesanas en áreas de la pastoral catequética y juvenil son coherentes con el carisma calasancio¹¹⁵.

Las necesidades apremiantes de una diócesis pueden aconsejar también que el Obispo proponga y el Superior competente acepte encargos parroquiales para algunos presbíteros escolapios. La misma responsabilidad de alguna parroquia es contemplada como posible por las mismas Constituciones (ib.). La urgencia de la evangelización “*ad gentes*” ha llevado a la Escuela Pía a asumir también puestos de misión. En las iglesias jóvenes del Tercer inundo son tan inmensas las necesidades básicas que los religiosos escolapios asumen intensos encargos pastorales demandados por los obispos locales. En todas las

113 Constituciones, n 12.

114 El carisma propio pertenece al patrimonio espiritual de cada Instituto. Pero más radicalmente, pertenece al patrimonio de la Iglesia, que debe preservarlo y potenciarlo. Esta afirmación es, según Acebal, la más relevante aportación doctrinal del nuevo Código en esta materia (cc. 574-5). Se trata de un patrimonio que ni la familia religiosa ni la Iglesia pueden desnaturalizar, por ser don del Espíritu. De ahí el cuidado del obispo, del Instituto, de la Sede Apostólica en preservarlo y fomentarlo (Cfr. Acebal, J.L.: *Aspectos jurídicos del sacerdocio de los religiosos en el nuevo CIC*. Colección “Teología del Sacerdocio”, vol. 23, p. 559.

115 Cfr. Constituciones, n 99.

áreas señaladas encontrarán los presbíteros de las Escuelas Pías “jóvenes y pobres” destinatarios del espíritu apostólico de Calasanz (cfr. Ib.). Con todo, allí donde las necesidades y los encarecimientos episcopales sean muy grandes, habrán de equilibrarse con la vida común y las tareas propias para que no se desdibuje el carisma del Instituto.

La colaboración habrá de estar, en fin, abierta a emergencias diocesanas imprevistas que reclamen de algunos sacerdotes escolapios colaboraciones más o menos puntuales.

c) La doble vinculación del presbítero religioso a su Superior y al Obispo

La Iglesia reconoce y apoya la competencia del Superior religioso en todo lo que concierne a la vida de la comunidad, a la adjudicación del destino congregacional que puede suponer cambio de diócesis y a la asignación de la tarea pastoral dentro de las obras propias¹¹⁶. La misma Iglesia reconoce al obispo la coordinación general (por sí o por sus delegados) de toda la acción pastoral que se despliega en la diócesis; la obligación de velar por la pureza del anuncio, por la recta y devota realización de las celebraciones litúrgicas, por las determinaciones disciplinarias que les atañen y por el atenuamiento colaborador de los religiosos de su diócesis a las pautas del programa pastoral, que son de la entera responsabilidad del Obispo.

Esta distribución de funciones no marca un deslindamiento exhaustivamente preciso entre las competencias del Obispo y las del Superior. El diálogo fraterno recíprocamente comprensivo de las necesidades, posibilidades y dificultades de ambos completará lo que sea necesario completar. Tal diálogo requiere que cuando un Superior se proponga adoptar con un religioso o una comunidad una decisión que afecte notablemente a la diócesis, se ponga en contacto con el Obispo antes de tomar una determinación definitiva y sea sensible al razonamiento del obispo. Asimismo el diálogo previo habrá de ser procurado por el obispo en el caso en que éste viese que habría de tomar alguna determinación delicada respecto a un sacerdote religioso.

116 Cfr. Acebal, o.c.

d) El amor a la diócesis supone conocimiento

La pertenencia a la diócesis ha de inclinar al sacerdote religioso a conocer a fondo la realidad diocesana en todos sus aspectos luminosos y sombríos, a asimilar cognoscitivamente su estructuración y articulación internas, a examinar detenidamente su programa pastoral, a cultivar una especial relación y colaboración con aquellos departamentos y actividades que mayor parentesco guardan con el carisma escolapio, a mantener relaciones de mutua información y cooperación con aquella zona territorial en la que su comunidad está inscrita o su trabajo pastoral se despliega.

La pertenencia al *presbiterio* de la diócesis comporta, además de la relación y trato fraterno más arriba indicado, un sentido de corresponsabilidad compartida con todos sus hermanos presbíteros.

PARA MEJORAR LA NECESARIA ARTICULACIÓN

Este último capítulo extrae de los criterios del capítulo anterior unas líneas de trabajo que contribuyan a acrecentar la unidad interior de los presbíteros escolapios y a enriquecer tanto su vida religiosa como su actividad ministerial. No son todas las que cabría proponer. Albergó la esperanza que junto con las indicaciones diseminadas a lo largo del estudio, ofrezcan algunas sugerencias que sirvan para el objetivo pretendido en este trabajo.

1. CLARIFICAR Y MEJORAR LAS MUTUAS RELACIONES ENTRE LA VIDA RELIGIOSA Y LAS IGLESIAS LOCALES

El enunciado recoge un tema diferente de aquél que estamos analizando en el presente trabajo. No estamos examinando en él las relaciones mutuas entre vida consagrada e iglesias locales, sino la articulación en el religioso presbítero de las dimensiones esenciales de su vocación: su consagración religiosa y su sacerdocio ministerial. Pero la proximidad de ambos temas es grande. El primero de ellos condiciona notablemente el segundo. Por esta razón clarificar y mejorar las mutuas relaciones antedichas ayuda mucho a los presbíteros religiosos a esclarecer y vivir armónicamente su entera vocación. Los avances teológicos, espirituales y pastorales que se produzcan en el área de la relación entre vida consagrada e iglesias locales favorecerán notablemente la armonía interior de los sacerdotes religiosos.

A pesar de los avances de los últimos tiempos, el conocimiento recíproco que se tiene de la naturaleza cristológica y edesiológica de la vida religiosa y de la iglesia local es, a mi entender, todavía imper-

fecto. Se impone un tránsito “*de la ignorancia al conocimiento y del conocimiento al aprecio*”¹¹⁷. Añado: del aprecio a la conciencia de la mutua complementariedad y de ésta a una mayor colaboración. En este itinerario va tomando cuerpo la recíproca comunión, postulado esencial de la eclesialidad¹¹⁸.

No basta el conocimiento teológico. Para conocer es preciso, además, acercarse y tratarse. No sólo en los niveles superiores (Obispos y Provinciales), sino en todos los niveles (zonales, arciprestales, parroquiales). De este trato brota el mutuo aprecio de las personas, de los carismas, de las diversas realizaciones de la vida diocesana.

El conocimiento y el aprecio nos conducirán a comprender que “*los dones de la Iglesia local y los dones de la vida religiosa son complementarios*”¹¹⁹. Sería imposible imaginar la vitalidad de muchas diócesis sin la aportación de los carismas religiosos presentes en ellas. Correlativamente la vida religiosa quedaría privada de su suelo nutritivo (de sus vocaciones, de sus colaboradores, etc.) si no estuviera asentada en las iglesias locales. Muchas tareas evangelizadoras específicas quedarían desiertas si no las abordaran los religiosos inspirados por sus carismas. Muchas tareas pastorales básicas quedarían muy insuficientemente atendidas si no las asumiera la diócesis, el presbiterio diocesano y los laicos.

Saberse complementarios es un paso hacia la colaboración que es la vertiente práctica de la comunión. MR 41 nos invita a una cooperación a la hora de programar y realizar proyectos comunes “*teniendo siempre presentes las necesidades más urgentes de la Iglesia, las normas y orientaciones dadas por el Magisterio y la índole propia del Instituto*”.

En un clima de conocimiento, de aprecio, de conciencia de ser complementarios y de colaboración, la situación del presbítero religioso es mucho más favorable a una satisfactoria armonización de su vida religiosa y de su condición presbiteral. El escolapio podrá vivir con mayor

117 *Ministros ordenados religiosos*, 2010. Madrid: Publicaciones Claretianas, p. 234.

118 Cfr. VC 50.

119 Cfr. MR 9.

verdad la letra y el espíritu de sus Constituciones: “*mediante nuestro ministerio prestamos ayuda, con espíritu calasancio a las necesidades de la Iglesia local dentro de una pastoral diocesana de conjunto*”¹²⁰.

2. MANTENER LA IDENTIDAD RELIGIOSA Y CULTIVAR LA ECLESIALIDAD DIOCESANA

La polaridad dialéctica entre sacerdocio y vida religiosa, lejos de ser un freno para algunos de los dos elementos o de crear un híbrido entre ambos, está llamada a potenciar los dos polos y a favorecer su mutua armonización.

No siempre se respeta y cultiva esta saludable polaridad. Pueden observarse dos deficiencias de muy distinto signo:

- a) En la primera se produce una progresiva *absorción* del carisma religioso por la vida diocesana. Congregaciones que tienen escasa implantación en la diócesis, viven un carisma tal vez debilitado, no cuentan con una dirección central suficientemente aglutinadora y se encuentran excesivamente dispersos, pueden y suelen percibir con dolor que bastantes de sus presbíteros “se pasan al clero secular” y se incardinan en las diócesis. En estos casos el polo sacerdotal insuficientemente cualificado desde el carisma propio ha perdido su tensión dialéctica con éste. ¿No necesitarían estas Congregaciones una profundización más actualizada de su propio carisma y una búsqueda de presencias eclesiales más acordes con él?

En ocasiones buscan continentes vocacionalmente más propicios. Si allí rehacen su carisma y salvan su pervivencia ha merecido la pena el trasplante. No siempre es éste el caso. La urgencia de servicios sacerdotales básicos es tan apremiante en esos continentes que les resulta difícil alumbrar formas de vida en las que la consagración religiosa tenga el debido relieve. En algunas su presencia en la Iglesia está tan minimizada que se torna legítima la pregunta de si no se en-

120 N 100.

cuentran “en fase de extinción”. No sería el primer carisma religioso que desaparece en la Iglesia de Dios.

- b) La debida relación puede también debilitarse por el otro flanco. Se han vivido durante siglos, largas épocas en las que tanto las diócesis como las congregaciones religiosas teníamos tal vigor que nos considerábamos “autosuficientes” en el sentido etimológico de la palabra. La diócesis consideraba eclesiales a los religiosos, pero no diocesanos. Los religiosos apenas tenían conciencia de pertenecer a la diócesis. Se sentían como “enclaves eclesiales” en el territorio diocesano. Y aunque teóricamente nadie pensara que se consideraran una cuasi diócesis o cuasi parroquia, en la práctica funcionaban casi como si lo fueran. Su “obispo” era en la práctica, para casi todo, el Superior Mayor.

El Vaticano II, ofrece una eclesiología que desautoriza esta secular desviación. La doctrina del Vaticano II y el debilitamiento de las fuerzas diocesanas y religiosas han contribuido a que unos y otros reconocieran su mutua vinculación. Pero no en la medida deseable ni esperada. La mutua familiaridad y la mutua extrañeza coexisten.

La naturaleza y el objetivo asignado a este trabajo postula que fijemos la atención preferente en los aspectos mejorables de las congregaciones religiosas. Un estudio más completo debería fijar su atención también en los aspectos diocesanos deficitarios. Se percibe que, a pesar de los zarpazos de la crisis general, algunos institutos mantienen su vigor e, incluso desde la apretura, actualizan el carisma heredado y abren horizontes pastorales esperanzadores. Cuentan, al menos en algunas de sus Provincias, con un proyecto pastoral bien elaborado y bien liderado. En torno a él se generan verdaderas comunidades y grupos mayoritariamente laicales muy trabajados en los cuales el Espíritu Santo suscita ministerios clásicos y nuevos. Están creando una estructura organizativa que canalice todo este dinamismo. Los vínculos entre los diferentes núcleos comunitarios en torno a sus comunidades religiosas son muy estrechos. Se percibe el aliento de una

“iglesia joven”, sobre todo, en el espíritu de sus miembros. Éste es, felizmente, el caso de la Escuela Pía en algunas de sus demarcaciones.

La relación entre estos núcleos y cada una de las diócesis en las que están inscritos es correcta, pero, a mi entender, demasiado débil. Apenas existe vínculo estable entre ellas y otras realidades pastorales afines. Tampoco entre la pastoral diocesana que se lleva a cabo en el entorno y la que se realiza en y desde este núcleo. Su mismo proyecto pastoral, que podría enriquecer otros proyectos análogos no es conocido sino periféricamente. No ha sido contrastado en profundidad con las instancias diocesanas que representan al obispo, pastor y primer responsable de todos sus diocesanos y de todo trabajo apostólico que se realiza en su diócesis.

La densidad de vida y de relación existente en el seno de estos núcleos les conduce casi espontáneamente a preguntarse si incluso todos los sacramentos de la iniciación cristiana, incluido el Bautismo, no deberían celebrarse en sus liturgias comunitarias.

No se trata ahora de dilucidar si esta praxis global eclesiológicamente mejorable tiene su raíz en omisiones diocesanas o religiosas. Se trata de registrarla para subsanarla. Porque estos núcleos constituyen con toda razón un motivo de esperanza no sólo para la familia religiosa, sino también para las diócesis en donde están insertados. Para que su eclesioidad gane calidad es preciso recurrir a la eclesiología de “*Lumen Gentium*” y entablar un diálogo amistoso, sereno y sosegado que ayude a analizar y valorar mejor la vinculación presente y a enriquecer la mutua relación.

“*Lumen Gentium*” enseña, sobre todo en el cap. 3, que la Iglesia de Jesucristo está estructurada en torno al Colegio Episcopal presidido por el Obispo de Roma y en torno a los obispos diocesanos al frente de sus diócesis respectivas. Son pastores de todos los sacerdotes, religiosos y laicos. Los obispos han de reconocer prácticamente que los carismas religiosos provienen del Espíritu (y no por vía jerárquica). No

pueden utilizarlos alterando su identidad. Han de alegrarse de la emergencia y despliegue de estos núcleos de vida cristiana que surgen en torno a algunos carismas religiosos. Han de respetarlos, alentarlos, defenderlos y promoverlos. Han de reconocer asimismo que los Institutos Religiosos están especialmente vinculados a la Sede Apostólica. Al mismo tiempo, tienen la obligación de evitar cualquier indicio de funcionamiento práctico que, siquiera de lejos, ofrezca la apariencia de que tales núcleos, fuertemente interconectados dentro de la Provincia actúan como si fueran un ente pastoral desconectado de las diócesis en las que han surgido, viven y actúan. Unas realidades *eclesiales* ricas “se merecen” una implantación *eclesiológica* más completa.

Es real la dificultad de una relación intensa y fluida cuando son varias las diócesis y sus obispos en la demarcación de la Provincia religiosa. Pero es insoslayable. La iniciativa habrá de adoptarse desde el polo diocesano y el polo religioso. Pero no ha de omitirse.

3. LA MISIÓN DEL SACERDOTE ESCOLAPIO HOY¹²¹

A la luz de la genuina *eclesiología* vaticana y las orientaciones pastorales se puede y se debe diseñar la misión del sacerdote escolapio en nuestros días.

a) *Ser verdaderamente religiosos*

El primer componente de esta misión es que el sacerdote escolapio sea verdaderamente religioso. Su ministerio, privado de la vivencia religiosa, se empobrece y pierde su identidad específica. La vivencia personal y comunitaria de los consejos evangélicos es un magnífico asiento del ministerio sacerdotal. El ejercicio de este ministerio no es razón alguna para que su vida comunitaria pierda calidad ni su identidad escolapia se difumine ni la fidelidad a los consejos evangélicos se relaje. Su ministerio le reclamará en ocasiones una flexibilidad

121 Cfr. Miró, o.c. pp. 34-37.

en los horarios y un cierto recorte de sus obligaciones comunitarias. Habrá de suplir estos déficit “en cantidad” por un “incremento de la calidad”. Tal vez el mismo reglamento comunitario habrá de estar dotado de una flexibilidad adaptada a los compromisos del ministerio, sobre todo cuando prácticamente todos los religiosos sean presbíteros en activo. Pero flexibilizar no significa en absoluto debilitamiento de la vida comunitaria y de los lazos interpersonales dentro de ella. Un escolapio, cuando, acabados sus compromisos pastorales, retorna a la comunidad, ha de tener la clara percepción y la saludable sensación de “volver a casa”.

b) Ser verdaderamente presbíteros

El ministerio presbiteral del escolapio está modulado por el carisma de su Orden. La misión, que es componente esencial de este carisma ha de regar y motivar el espíritu y la forma de ejercicio de su ministerio. Los niños y jóvenes pobres, destinatarios principales de su misión reclaman una vida personal y comunitaria que sea realmente pobre. Calasanz los quiere “auténticos Pobres de la Madre de Dios”¹²². La Regla calasancia afirma: “Nuestro espíritu de pobreza ha de manifestarse en la total austeridad de vida”¹²³. El Fundador calificó a la pobreza “la más firme defensa de la Orden”. Ella compromete a todos los escolapios a ser “niños con los niños y pobres con los pobres”¹²⁴.

Es innegable que esta pobreza es algo connatural y necesario a la Escuela Pía si quiere ser fiel a su opción preferencial y no caer en el contrasentido evangélico de “servir a los pobres desde arriba”. En consecuencia, el tenor de vida de todo sacerdote escolapio ha de ser austero y sobrio. Es necesario recordarlo en tiempos en que, en algunos continentes, el consumismo se nos cuele por todas las rendijas. Es cierto que la caridad pastoral es auriga moderador de su pobreza. Exigirá al escolapio pastor para ejercer su ministerio una disponibilidad de medios materiales, siempre comunitariamente custodiados.

122 Constituciones, n 64.

123 Ib. 65.

124 Ib. 19.

c) Opción preferencial renovada

La opción preferencial por los niños y jóvenes pobres y su entorno educativo merece asimismo un subrayado especial en nuestros tiempos. Renovar esta opción está requiriendo que bastantes de las obras escolapias estén asentadas en ambientes pobres. Reclama asimismo que en aquéllas situadas en otros ambientes, los que materialmente, intelectualmente, familiarmente, sociológicamente sean pobres reciban la atención especial que se merecen y necesitan. Postula igualmente que en aquellas otras que están inscritas en zonas económica y culturalmente favorecidas, sea patente la óptica de los pobres, sobre todo en la educación impartida dentro y fuera del aula.

Los presbíteros escolapios cuentan, para encarnar esta opción con una doble motivación: la religiosa y la ministerial.

d) Consagración a la pastoral juvenil

La dedicación a la pastoral juvenil es otro de los caracteres intensivos del presbítero escolapio, en la medida de sus posibilidades y capacidades. Esta pastoral es una de las grandes debilidades eclesiales en Europa y comienza a tornarse difícil en países de otros continentes. Es una prioridad inscrita en el carisma calasancio y urgida por el momento actual. Dado el rostro multifacético de la pobreza, no es en absoluto artificial descubrir en los jóvenes de hoy pobreza de cuño diferente a la pobreza económica. Ellas los hacen acreedores a la dedicación de la Escuela Pía.

Todos aquellos que están al alcance de las posibilidades de relación (el alumnado de los colegios, etc.) han de ser destinatarios de esta pastoral. Aunque, felizmente, no es éste el caso de otros continentes, la indiferencia religiosa ha llegado a ser en buena parte de la juventud europea un rasgo preocupante. Una porción nada desdeñable de los alumnos de los colegios católicos participa de esta apatía hacia la fe. Una tentación presente en el educador consiste en dedicarse prácticamente en exclusiva a aquellas minorías que se muestran sensibles a nuestras propuestas de fe y “dejar por imposible” a los indiferentes. El educador escolapio debe resistir enérgicamente a esta tentación. Las clases de Religión en las que se encuentra muchas veces con una minoría motivada y una mayoría apenas sensible han de cuidarse con todo esmero. El encuentro individual con estos jóvenes más distantes y el trato familiar y cercano

son ocasiones de siembra cuyo fruto puede recogerse más tarde. La iniciación de los niños y niñas del preescolar a la sensibilidad religiosa es hoy una tarea que, dada la insensibilidad y la perplejidad religiosa de muchos padres, corresponde a los colegios religiosos y a las parroquias. Merece la pena invertir recursos económicos y pastorales en esta siembra temprana que, según la psicología evolutiva de la Religión, es un sedimento ordinariamente necesario para que, tras años de alejamiento, el mensaje cristiano “pueda resonar” en jóvenes y adultos.

e) Mantener la dedicación a la escuela católica

En contraste con los tiempos de Calasanz, la escuela es, en los países económicos y técnicamente avanzados, un servicio asegurado por la administración pública prácticamente a toda la población infantil y juvenil. Este fenómeno confortador no anula en absoluto la bien fundada opción de la Escuela Pía de dedicarse a mantener sus colegios propios llamados a ser primer espacio de contraste entre la fe cristiana y la cultura de nuestro tiempo. En aquellos continentes y países en los que esta necesidad primaria de instrucción y educación no está garantizada es todavía más evidente la utilidad y necesidad de la escuela escolapia. Pero es precisamente en las áreas socioculturales en las que la escuela está consolidada para todos, donde la educación en la fe se ha tornado más costosa. Es, pues, necesario que en estos países la propuesta de la fe, envuelta en una cuidada pedagogía y apoyada en el testimonio cristiano de los educadores, se realice con nitidez y perseverancia. *“La educación en la fe es el objetivo final de nuestro ministerio”*¹²⁵. De este modo se cumplirá más plenamente el lema “Piedad y Letras” tan esencial para la familia calasanziana y los escolapios se sentirán más cabalmente dignos “cooperadores de la verdad”¹²⁶.

f) Promover una aproximación entre la fe vivida y la cultura ambiental

“La ruptura entre la fe y la cultura es el drama de nuestra época”, decía Pablo VI (EN). El aprecio por las ciencias y el deseo de unir fe y

125 Constituciones, n 96.

126 Constituciones de San José de Calasanz, n 3.

conocimiento en los niños privados de ambos valores fueron realmente notables en el Fundador, que se adelantó en este punto a la sensibilidad eclesial de su época. La aproximación entre estos dos “saberes” es esencial para la fe presente y futura. A los escolapios corresponde una traducción fiel, actualizada y creativa de este rasgo de Calasanz. Hay pocos lemas educativos tan actuales en el fondo como “Piedad y Letras” y “Ser dignos cooperadores de la verdad”.

La primera palestra de confrontación y de diálogo es la misma escuela calasancia. Allí se juega la primera baza evangelizadora. Los alumnos y alumnas han de percibir que existe una armonía dialéctica entre la fe y las ciencias humanas y exactas. Así se prepararán para asumir también la dimensión paradójica del mensaje cristiano respecto a la sensibilidad cultural dominante. Es preciso que la síntesis entre ambos saberes sea real y pueda ser percibida por los alumnos en profesores y educadores.

Pero el diálogo entre fe y ciencia (necesario en todos los continentes) tiene una amplitud y profundidad mayor que la que permite el marco de la escuela. Analizar nuestra cultura, conocer por dentro los saberes humanos a través de estudios civiles, profundizar en los puntos esenciales del mensaje cristiano, organizar y dirigir grupos de estudio en los que se contrastan ambas instancias de conocimiento, publicar aproximaciones sobre este tema, etc. serían una adecuada actualización de las intuiciones del Fundador.

La aproximación entre fe y ciencia, fe y cultura, será siempre dialéctica. Conlleva un coeficiente de tensión. El mensaje cristiano no abarca solamente un contenido coherente que asume y lleva más adelante los legítimos hallazgos de las ciencias y las nobles aspiraciones de la cultura, sino que comporta también un carácter paradójico respecto de la sensibilidad cultural y científica de todos los tiempos¹²⁷. Pero esta dialéctica es asumible e incluso saludable en el interior del creyente. Hay una tensión entre lo que, en términos de Teilhard de Chardin, se denominaría “el sentido cósmico” y “el sentido crístico”.

Esta tensión bien gestionada enriquece la fe y genera unidad interior en el creyente. El confinamiento defensivo en los contenidos de

127 Cfr. de Prada, J.M.: *Suplemento dominical* de “Vocento” del 4.XII.2011.

la fe entendidos fuera del contexto vital o la yuxtaposición de ambas sensibilidades sin mutua compenetración son los que empobrecen la fe. El primero porque reduce abusivamente la sintonía con el mundo y el amor a él, mutila la vocación cristiana¹²⁸. La segunda porque genera cristianos escindidos.

Cuando este diálogo no se produce, el fenómeno más corriente, que observamos tristemente en muchos exalumnos en su tiempo piadosos es la “secularización interna” en virtud de la cual se produce un “éxodo”, a veces lento y silencioso, de la sensibilidad creyente a la sensibilidad ambiental dominante. Este “éxodo a la inversa” culmina cuando el antiguo creyente “despierta del sueño dogmático” (Kant) y toma conciencia de que ya no cree en Jesús y su mensaje.

g) Alentar en los laicos el espíritu comunitario y algunas formas de vida común

La vida religiosa comunitaria, cuando es auténtica y signo visible, es la realización más próxima a la comunidad que formaremos en torno al Señor más allá de la historia. Es un sedimento activo que sirve de paradigma para diferentes realizaciones comunitarias dentro de una Iglesia en la que la tentación individualista, la distancia entre mentalidades diferentes, las tensiones entre la comunidad cristiana y sus responsables no son suposiciones imaginarias. Los mismos presbíteros seculares o diocesanos han de aprender de los religiosos formas de vida comunitaria adaptadas a su especial condición y específica vocación.

Tal vez la vida comunitaria calasancia no tenga caracteres singulares que la hacen original entre otras congregaciones religiosas. Pero un escolapio es religioso y, como tal, tiene un potencial que está llamado a suscitar espíritu comunitario en los grupos que nacen en su entorno. El entero capítulo 3 de las Constituciones está dedicado a marcar las líneas del espíritu y vida comunitarias. En el n 25 afirma: “somos ministros de la unión fraterna *entre los hombres*”.

128 Cfr. Jn 3, 16-17.

4. MANTENER EN SU INTEGRIDAD SUBSTANCIAL AMBAS DIMENSIONES

Cuando un carisma es rico y polifacético difícilmente se libra de subrayar una o varias dimensiones y hacerlas cauce casi exclusivo o muy preferente de su realización, marginando otras dimensiones igualmente propias. *“La opción por el pobre puede llegar a excluir la educativa. La priorización de lo escolar puede hacer caer en el olvido la dimensión social. La preocupación cultural puede marginar la catequética. La catequética, lo educativo global. Lo educativo, la misión sacerdotal; el sacerdocio cultural puede negar sentido al ministerio pastoral más amplio. La consagración religiosa, minusvalorar la función apostólica; lo funcional de nuestra misión, ahoga el aspecto significativo y comunitario de la misma”*¹²⁹.

También el concreto ejercicio de algunos presbíteros escolapios puede difuminar sus caracteres específicos. Cuando el número de parroquias asumidas es grande y el tiempo de dedicación exclusiva a ellas es muy largo puede darse este deslizamiento. En el extremo contrario el ministerio sacerdotal de algunos escolapios pudiera quedar en la práctica atrofiado o mutilado en algunas de sus dimensiones. Esta *mutilación* es algo muy diferente de la *condensación* de su ministerio en un grupo definido de destinatarios y colaboradores. Tal condensación o concentración está postulada por el mismo carisma y bendecida por la Iglesia. A su favor trabajó incansablemente san José de Calasanz. Pero, ordinariamente, el sacerdote escolapio ha de desplegar entre sus destinatarios, en un nivel u otro, las tres dimensiones fundamentales del presbiterado: anunciar, celebrar, guiar a la comunidad. El anuncio puede “quedarse corto” en la tarea de algunos escolapios, por déficit de su dedicación a la catequesis, la predicación, el acompañamiento de personas y grupos. La Eucaristía “con pueblo” y el Sacramento de la Reconciliación podrían ser en algunos un ejercicio demasiado infrecuente y ocasional. ¿Resulta, por ejemplo, admisible una concelebración eucarística dominical en el ámbito privado de la comunidad religiosa allí donde muchas comunidades cristianas

129 Miró o.c. p. 36.

dispersas por la diócesis no pueden participar en la Misa por falta de sacerdotes? En fin, ¿la condición de guías de la comunidad tiene alguna realización en aquellos religiosos no implicados en liderar grupos o comunidades nacidas en torno a su carisma y ministerio?

La realización de un sacerdocio “entero” no comporta que cada una de sus tres dimensiones tenga igual despliegue. El acento en una u otra de ellas dependerá de las capacidades de los sujetos y de las necesidades de los destinatarios.

5. LA FORMACIÓN TEMPRANA DE LOS NUEVOS RELIGIOSOS PARA SU ENTERA VOCACIÓN¹³⁰

Las dos dimensiones de la vocación del presbítero escolapio merecen recibir desde los primeros pasos de la formación de los nuevos candidatos una atención esmerada y continua.

La iniciación en la teología de la vida religiosa y de sus bases bíblicas y la inmersión progresiva en el espíritu calasancio deberían ir acompañadas, desde el principio, de una introducción gradual a la teología del ministerio sacerdotal, a la espiritualidad que de ella se deriva y a la capacitación pastoral requerida para ejercer el sacerdocio escolapio en la iglesia local y universal. *“Formar para ser religioso presbítero es formar para la misión universal de la Iglesia, que ejercerá como colaborador del obispo y dentro de un mismo presbiterio en la iglesia particular donde se halle... Cada vez es más congruente unir la preparación a la profesión perpetua y a la ordenación sacerdotal. Es una buena medida pedagógica para evitar todo lo que pueda ser motivo de mera yuxtaposición o superposición de dos dimensiones del mismo proyecto de vida”¹³¹.*

Esta doble y única iniciación ha de ser *temprana*, desde los primeros compases del prenoviciado. Ha de ser una formación por *impregnación*, en el seno de una comunidad donde existen sacerdotes escolapios de una pieza. Aquello que se asimila tempranamente arrai-

130 CIVCSVA: *Potissimum Institutionis*. 1990, n 109.

131 Bocos. A.: *El religioso presbítero en la iglesia particular* (2010). Madrid: Publicaciones Claretianas, pp. 298-299.

ga mejor y penetra más con-naturalmente en el espíritu de los candidatos, novicios y nuevos profesos.

Entender y sentir desde los primeros pasos la armonía entre las dos dimensiones de su vocación no evitará todas las tensiones que su vivencia práctica ulterior pueda crear. Pero les ayudará a vivirlas positivamente ya desde los inicios de su proceso formativo. La vida religiosa y el ministerio sacerdotal son como dos hermanos gemelos que, en ellos, deben crecer juntos.

Puede haber en el grupo en formación algunas vocaciones escolapias no llamadas al ministerio sacerdotal. Esta circunstancia puede hacer delicada, en alguno de los casos, la combinación adecuada de las dos dimensiones formativas. Pero la Escuela Pía es “*un Instituto clerical*”¹³². En ella “*el camino al sacerdocio ministerial está abierto a todos los religiosos en cualquier momento de su vida, previa la debida preparación*”¹³³. Para todos los religiosos escolapios es deber saludable conocer y estimar el ministerio sacerdotal. Tal conocimiento y estima ayudará a los que no van a ordenarse a comprender mejor a sus hermanos ordenados, a apoyar sus tareas y asumir de buen grado las necesarias adaptaciones de los presbíteros a la Regla común. Por su parte, los sacerdotes deberán evitar todo asomo de superioridad sobre los religiosos que no lo son. Éstos son tan religiosos como ellos.

Esta conciencia de igualdad entre ordenados y no ordenados es un gran valor que ha sido muy cultivado en el postconcilio por las congregaciones religiosas. Pero no debe constituir un freno a la preparación sacerdotal.

En todas las órdenes y congregaciones la formación para la vida religiosa acompaña sistemáticamente desde el comienzo el itinerario educativo del candidato. Es lógico y necesario que sea así. Es bastante frecuente, sin embargo, que la preparación explícita para el ministerio sacerdotal se reserve para la etapa formativa final, en la proximidad del diaconado y del presbiterado. Es cierto que la comprensión teológica del Sacramento del Orden inscrito en el currículum académico se anticipa

132 Constituciones, n 2.

133 Ib. n 143.

ordinariamente a este “sprint” final preparatorio. Pero la orientación existencial del candidato ha de ir cuajando paso a paso desde los inicios.

En algunos casos, el riesgo de que la ordenación sea un apéndice importante, pero apéndice, no es totalmente imaginario. Puede ser apreciado porque ensancha las posibilidades de nuestro apostolado, pero no es tan valorado como un cambio cualitativo que colorea y transforma todo el ser religioso. La preparación ha de estar orientada no sólo a la formación del religioso escolapio, sino también a la del sacerdote escolapio.

No sé hasta qué punto esta praxis educativa un tanto unilateral tiene o no todavía alguna vigencia en la Escuela Pía actual. Tal vez puedan subsistir restos en algunos puntos de la extensa red calasanciana. Me atrevo a sugerir que se revisen y se enderecen estas prácticas. El enderezamiento trae consigo una revisión del proceso formativo y una programación más adecuada a la entera vocación del religioso escolapio. No se trataría simplemente de enriquecer los procesos cognoscitivos de los aspirantes, sino de facilitarles relaciones, realizar visitas a los centros neurálgicos de la pastoral, conocimiento cercano de sacerdotes que estén desplegando actividades pastoralmente ricas, acompañamiento real por parte de religiosos de la Escuela Pía bien arraigados en su misión sacerdotal, sesiones de estudio y contraste con otras familias carismáticas afines y participación programada en determinados encuentros espirituales y pastorales diocesanos.

Hasta aquí llega mi reflexión sobre la armonía debida y las tensiones entre vida consagrada y ministerio sacerdotal en los presbíteros religiosos. Es elemental e incompleta. Me sentiré plenamente compensado si he logrado formular de alguna manera ciertas convicciones e inquietudes que requerirían mejor formulación y pistas más adecuadas de respuesta. Contribuir a que los presbíteros escolapios vivan más lúcida y gozosamente su unidad interior, amen más su vocación entera y sigan así las huellas de San José de Calasanz, sacerdote y religioso educador de las nuevas generaciones ha sido la intención que ha guiado de principio a fin este trabajo. Me sentiré plenamente correspondido si los escolapios que lo lean puedan decir con mayor convicción e identificación las palabras del salmo: *“Me ha tocado un lote delicioso; ¡qué hermosa es mi heredad!”* (15, 6).

**MINISTERO PRESBITERALE
E VITA RELIGIOSA
NELLA SCUOLA PIA**

IL SACERDOZIO SCOLOPICO

È con grande gioia e gratitudine che scrivo queste brevi righe di presentazione di un libro il quale, sono convinto, potrà fare del bene a tutte le Scuole Pie: “Il ministero sacerdotale e la vita religiosa nelle Scuole Pie”, scritto dal mons. Juan María Uriarte, Vescovo Emerito di San Sebastián.

Mons. Juan María è un vescovo che conosce bene il nostro Ordine ed ama in modo sviscerato il Calasanzio e le sue Scuole Pie. È stato alunno del nostro collegio Calasanzio di Bilbao ed ha ricevuto, essendo già Vescovo Ausiliare della sua diocesi natale, la Carta di Fraternità del nostro Ordine. Per la sua grande esperienza sacerdotale, per i suoi tanti anni di servizio episcopale, per la sua grande preparazione in tutto quanto relativo alla formazione e all’accompagnamento dei sacerdoti, e per la sua profonda conoscenza del nostro Ordine, ci è parsa la persona ideale per elaborare questo lavoro che, con immensa gioia, poniamo nelle tue mani.

Nel momento in cui stava per avere il suo termine il recente Anno Sacerdotale, mi trovai con il mons. Juan María e gli chiesi, senza alcuna fretta, di scrivere un testo breve sul sacerdozio scolopico. Ero certo della sua risposta affermativa, ma ero altrettanto cosciente che i suoi molti impegni potessero causargli delle difficoltà nel portare avanti questo compito. Alla fine accettò e qualche mese fa ci ha inviato il libro che adesso pubblichiamo.

Come potrai constatare nel leggerlo, mons. Juan María tenta di esporre in questo libro quali siano gli elementi chiave partendo dai quali è possibile vivere una armonica e fruttifera relazione fra la vita consacrata e il sacerdozio ministeriale, alcune fra le caratteristiche

dalle quali tale relazione è stata vissuta dal Nostro Santo Padre San Giuseppe Calasanzio, e delle piste che possono aiutarci a migliorare il nostro vivere, in modo più consistente, la globalità della nostra vocazione scolopica.

Sono sicuro che il libro potrà essere di grande aiuto per ogni scolio e che renderà un buon servizio alla formazione permanente di tutti noi e al discernimento delle nostre comunità. Una opera come questa, che è stata concepita in pieno Anno Sacerdotale, vede la luce nell'Anno della Fede. Ci auguriamo che la sua lettura ci aiuti a vivere intensamente il centro della nostra vocazione, la sequela del Signore, per poterlo testimoniare in modo significativo nell'esercizio della nostra missione come sacerdoti.

Concludo esprimendo la gratitudine del nostro Ordine a mons. Juan María Uriarte per la sua vicinanza nei confronti di tutti noi e per la sua disponibilità dimostrata all'Ordine.

Buona lettura a tutti!

Pedro Aguado
Padre Generale delle Scuole Pie

INTRODUZIONE

La Scuola Pia è un ordine religioso nel quale convivono in modo fraterno sacerdoti e non, entrambi religiosi a pieno titolo. Il fatto che nella nomenclatura della Chiesa l'Ordine calasanziano venga denominato clericale non comporta alcuna diminuzione dello stato religioso di coloro che non sono sacerdoti. *“Si dice istituto clericale quello che, per ragione del fine o dei propositi intenti dal fondatore, oppure in forza di una legittima tradizione, è governato da chierici, assume l'esercizio dell'ordine sacro, ed in quanto tale viene riconosciuto dall'autorità della Chiesa”*¹.

Quest'opera tratta direttamente dei religiosi scolopi che sono sacerdoti. La loro vocazione concreta include le due dimensioni. Sono presbiteri e religiosi allo stesso tempo. Questa doppia dimensione è finalizzata ad arricchire sia la loro vita religiosa che il loro ministero presbiterale. Benché nella Scuola Pia i contrasti più intensi e frequenti siano dovuti alla difficile combinazione tra la dedizione all'insegnamento e all'educazione e la condizione sacerdotale, l'esperienza insegna che l'armonia tra le due dimensioni può essere inficiata dallo scompiglio che di solito comporta l'esercizio simultaneo di ambedue. Il mio contributo intende aiutare a rafforzare l'armonia ed allentare le tensioni.

Seguirò il seguente percorso: nel primo capitolo, piuttosto descrittivo, raccoglierò le tensioni che nella pratica turbano l'armonia tra l'esercizio del ministero presbiterale e l'osservanza della vita religiosa. Nel secondo capitolo indicherò gli elementi fondamentali della

1 c. 588.

struttura del ministero sacerdotale e della vita religiosa. Questo ci aiuterà a esaminare i punti di convergenza delle due dimensioni e ad intravedere quali siano le possibili fonti delle tensioni. Nel terzo capitolo sottolineeremo i tratti principali della vita religiosa e presbiterale nella Scuola Pia. Nel capitolo quarto cercheremo di offrire dei criteri teologici, spirituali e pastorali che possono illuminare e motivare un'articolazione capace di arricchire entrambe le dimensioni. Concluderemo il nostro lavoro con un ultimo capitolo di indicazioni pratiche che contribuiscano a un reciproco arricchimento delle due componenti della vocazione scolastica².

Soltanto l'amore e la gratitudine verso la Scuola Pia mi hanno spinto ad accettare questo incarico, il cui pieno adempimento supera le mie capacità e preparazione personali.

2 Premetto due precisioni terminologiche su alcune espressioni che ricorreranno continuamente nel testo. La nomenclatura che distingue i sacerdoti incardinati in una diocesi da quelli incardinati in una famiglia religiosa non è uniforme. A volte i primi sono designati come "secolari" e i secondi come "regolari". Altre volte come "diocesani" o come "religiosi". In realtà, nessuna di queste qualifiche è soddisfacente. La secolarità è una caratteristica di tutta la Chiesa e, pertanto, anche dei religiosi. Questi appartengono alla diocesi in un modo reale e singolare (PO 8; CD 34; PDV 74) e, quindi, sono "diocesani" a modo loro. Ciò premesso, userò indistintamente le due denominazioni. Un'altra necessaria precisione terminologica riguarda le espressioni "religioso presbitero" e "presbitero religioso". Alcuni teologi preferiscono la prima; altri, la seconda; altri ancora applicano la prima a determinate forme di vita religiosa (ad esempio, i monaci) e la seconda a congregazioni ecclesiali nelle quali la missione pastorale stabilita dal carisma condiziona il modo di vita religiosa.

ARMONIA E TENSIONE

1. ARMONIA

Un terzo dei sacerdoti della Chiesa ad oggi è costituito da religiosi. Sin dai primi secoli della storia della Chiesa troviamo religiosi presbiteri e presbiteri che abbracciano la vita religiosa. La suprema autorità della Chiesa sempre di più riconosce ed approva congregazioni religiose prevalentemente sacerdotali. In numerosi momenti della storia della Chiesa sono apparse congregazioni religiose finalizzate al rinnovamento della vita spirituale ed apostolica dei sacerdoti secolari.

A fronte di ciò diventa praticamente impossibile sostenere che esista un'incompatibilità tra il ministero presbiterale e la vita religiosa piuttosto che un'armonia feconda, armonia che difatti si può osservare nella vita e nel ministero di molti religiosi che sono sacerdoti. Il loro ministero è ben piantato nell'orto della loro vita religiosa. L'esercizio dello stesso dà ossigeno alla loro vita personale e comunitaria ed arricchisce la sensibilità apostolica della comunità cui appartengono. La vita consacrata comunica profondità evangelica al loro ministero. Nel presbitero religioso, infatti, *la vocazione al sacerdozio e alla vita consacrata convergono in profonda e dinamica unità*³.

Stando così le cose, è veramente sorprendente il fatto che la riflessione teologica abbia approfondito ancora così poco l'armonia tra le due dimensioni. Bisogna riconoscere che negli stessi documenti del

Magistero⁴ vengono trattate ed enfatizzate maggiormente l'identità e spiritualità del presbitero incardinato nella diocesi piuttosto che del presbitero religioso⁵.

Il contrasto tra i fatti indicati e la riflessione insufficiente rivela che, come in tante altre occasioni, la prassi della Chiesa precede la riflessione teologica. Sarebbe tuttavia molto conveniente che quest'ultima procedesse col rigore dovuto e la prontezza richiesta affinché "il vissuto aiuti a formulare e la formulazione aiuti a vivere".

2. TENSIONI

Non sorprende che, nonostante l'armonia indicata, nella pratica il vissuto del ministero presbiterale nel contesto di una vita religiosa comporti tensioni e difficoltà. Coniugare gli impegni pastorali di un presbitero con la vita comunitaria propria della vita religiosa non è sempre esente da complicazioni. Far coincidere un radicamento vero e proprio nella chiesa locale con un atteggiamento di apertura alla disponibilità universale richiede una "ginnastica" spirituale che può risultare pesante: o si vive "di passaggio" nella chiesa locale o diventa dolorosa la disponibilità universale. Coniugare la spiritualità propria dell'Istituto con quella derivante dall'ordinazione presbiterale non è qualcosa che si genera in modo automatico e spontaneo.

Tutte queste tensioni rivelano che l'armonia tra la vita religiosa e il ministero presbiterale è dialettica. Ciascuna di queste due dimensioni costituisce un polo. Quando esiste il dovuto rapporto tra il vissuto di un polo ed il vissuto dell'altro, entrambi si potenziano a vicenda. Quando uno dei due poli si sviluppa in modo esclusivo ed abusivo, l'unità interiore tra entrambi si sgretola e si impoverisce notevolmente.

Di conseguenza, il risultato di questa tensione dialettica può essere molto diverso. Ci sono religiosi che integrano meravigliosamente

4 PO y PDV.

5 Cfr. ZAG M.: "Unidad y diversidad del sacerdocio ministerial", in *Vida Religiosa*, 70 (1991) p. 62

te le due dimensioni della loro vocazione. Altri le vivono “in compartimenti stagni”. Né la loro vita religiosa arricchisce notevolmente il loro ministero, né il contrario. In altre occasioni prevalgono notevolmente il vissuto e la valorizzazione della vita religiosa, mentre la stima della loro condizione presbiterale e la dedizione stessa all’esercizio del loro ministero risultano poco rilevanti. Non è un’eccezione il caso contrario: l’esercizio del ministero e la condizione presbiterale prendono il sopravvento a tal punto da sminuire ed indebolire la condizione religiosa.

A volte la tensione dialettica finisce per trasformarsi in una rottura vera e propria. C’è un “esodo” minoritario, ma non indifferente, dalla vita religiosa verso i presbiteri diocesani. I conflitti personali, le tensioni con la Congregazione o la valorizzazione preponderante del loro ministero sacerdotale inducono alcuni religiosi a prendere questa decisione. Altre volte la lunga ed intensiva dedizione alla parrocchia può predisporre a questa scelta⁶. Questo fenomeno rispecchia quello dei sacerdoti secolari che, a causa di esperienze di solitudine, il bisogno d’appoggio comunitario, la ricerca di spazi più propizi per la preghiera, o un’assimilazione deficiente della spiritualità propria dei sacerdoti incardinati in una diocesi, scelgono di entrare nella vita religiosa.

Tuttavia, queste tensioni non si verificano soltanto a livello personale. Ci sono ordini monastici che stanno recuperando via via il loro statuto laicale originario, riducendo al minimo ragionevole il numero dei monaci ordinati. Ci sono congregazioni clericali che si domandano se per vivere ed esercitare il carisma che è loro proprio sia necessaria l’ordinazione presbiterale. Bisogna anche ammettere che nel mirabile movimento di rinnovamento della vita consacrata, iniziatosi a partire dal Vaticano II, molti istituti clericali hanno sottolineato con maggiore cura ed intensità la propria identità e spiritualità religiosa che la condizione presbiterale. In alcuni casi questo fenomeno ha suscitato la tendenza a considerare il ministero sacerdotale come qualcosa di aggiunto, e non molto rilevante per la vita religiosa⁷.

6 Il teologo J.B. Metz denuncia con preoccupazione “l’eccessiva parrocchializzazione” della vita religiosa (*Las Órdenes Religiosas*, (1987), Barcelona: Herder pp. 19-21).

7 Cfr. *Ministros ordenados religiosos* (2010). Madrid: Publicaciones Claretianas, p. 42.

Questo discorso è uno dei fattori che hanno reso difficile il rapporto tra presbiteri secolari e religiosi. Quelli hanno avuto la tendenza a percepire i religiosi come appartenenti ad una “chiesa parallela”. Hanno ritenuto il loro lavoro pastorale troppo autonomo rispetto al vescovo e alle direttive diocesane. Questi si sono sentiti giudicati estranei e valorizzati unicamente in virtù del fatto che collaborassero nelle strutture parrocchiali o diocesane. Tale accoglienza manchevole non ha affatto favorito nei religiosi la consapevolezza di appartenere alla diocesi ed al suo presbiterio, né un sentito interesse per la chiesa locale, i suoi progetti e i suoi problemi.

3. ARMONIA E TENSIONI NELLA SCUOLA PIA

L'ordine fondato da S. Giuseppe Calasanzio non è stato estraneo a queste tensioni (e tuttora non lo è completamente). L'armonia tra le tre dimensioni classiche dello scolopio (maestro, religioso, sacerdote) non sempre è stata pacifica né saldamente affermata e vissuta.

Superato il primo entusiasmo per la scuola, “*è sorta chiaramente la tendenza a scindere il sacerdote ed il maestro*”⁸. L'apatia verso la scuola (soprattutto elementare) e l'attrazione verso altri ministeri più attraenti (predicazioni e confessioni di adulti), si sono manifestati già durante la vita del Fondatore, la cui dottrina in questo punto è netta e reiterata: “*Il talento (il dono del ministero sacerdotale) non consiste (soltanto) nel dire la messa, bensì nell'insegnare, assieme alle lettere, il santo timore di Dio*”⁹.

Tuttavia, è stato reale anche il movimento contrario, almeno in un passato recente. “*Abbiamo avuto buoni professori; in minore quantità ottimi evangelizzatori*”¹⁰. I fattori responsabili di questa mancanza sarebbero, secondo lo stesso autore, una teologia insufficiente del sacerdozio ed una certa atrofia del esercizio ministeriale: “*Insegnanti capaci nella scuola, ma intimoriti e quasi bloccati nel parlare su Dio e la storia della salvezza*”¹¹.

8 A. Sapa, ib.

9 Cfr. Mt 28, 18-20.

10 Cfr. Gv 20, 21-23.

11 Cfr. LG 18-20.

Per essere esatta, la stessa teologia classica sulla vocazione del presbitero scolio (maestro, religioso, sacerdote) deve incorporare delle sfumature. La condizione di “maestro” è inclusa nel carisma religioso calasanziano ed è una componente del concreto ministero sacerdotale scolopico. Se la distinzione tra i termini della trilogia viene intesa in “modo cartesiano”, cadono due delle sintesi geniali elaborate dal Calasanzio: inconsapevolmente si dissociano la promozione umana e l’evangelizzazione, e si elimina dal ministero sacerdotale la dedizione alla scuola.

Attualmente, nell’ordine scolopico si sta manifestando e diffondendo un recupero del sacerdozio, coerente a sua volta con la natura del ministero presbiterale e col carisma calasanziano. Un ministero condensato, ma non mutilato; condensato nei bambini e nei giovani, nelle loro famiglie, i loro professori, gli ex alunni, l’accompagnamento spirituale, la formazione delle fraternità, la promozione di ministeri vincolati al carisma calasanziano; non mutilato, perché si tratta di attività nelle quali lo scolio esercita la carità pastorale, soprattutto attraverso il ministero della Parola nelle sue diverse forme, nonché attraverso la celebrazione dell’Eucaristia e la Riconciliazione, e tramite la guida pastorale di gruppi e comunità. In questi termini, si realizzano le tre funzioni del ministero presbiterale.

STRUTTURA DEL MINISTERO SACERDOTALE E DELLA VITA RELIGIOSA

Abbiamo affermato che l'armonia propria del sacerdote religioso è dialettica. È una sintesi di dimensioni originariamente differenti. Diventa necessario descrivere, seppure in modo condensato, la struttura di entrambe le realtà: il presbiterato e la vita religiosa. Tutte le tensioni che abbiamo indicato denunciano una sintesi insufficiente tra i due poli dialettici, dovuta all'indebita predominanza di uno dei due poli sull'altro. Alla base di questa predominanza soggiace una scarsa conoscenza della struttura di una delle due dimensioni o di entrambe. Non è pertanto superfluo indicare gli elementi che costituiscono la struttura del ministero presbiterale e la struttura della vita religiosa. Con le idee chiare al riguardo, si potrà concludere con fondatezza che entrambe le realtà ecclesiali sono chiamate a complementarsi a vicenda.

1. STRUTTURA DEL MINISTERO PRESBITERALE

- a) Il ministero presbiterale è la realizzazione del *ministero apostolico*. Tale ministero perpetuo venne istituito per volontà di Cristo¹² e consolidato dal suo Spirito¹³ quale servizio appartenente alla struttura stessa della Chiesa. Non è possibile pensare una Chiesa di Gesù Cristo priva di questo ministero, configurato dai primi tempi a tre livelli: episcopato, presbiterato e diaconato¹⁴.

12 Cfr. Mt. 28, 18-20.

13 Cfr. Gv. 20, 21-23.

14 Cfr. LG 18-20.

- b) La fonte originaria del ministero presbiterale è *il sacramento dell'Ordine*¹⁵, il quale ci fa diventare una ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo Capo e Pastore¹⁶ e ci abilita a realizzare nel suo nome la sua missione pastorale. Allo stesso tempo, rende possibile e pretende da noi di vivere questo ministero con lo spirito del Buon Pastore. Tra questi atteggiamenti emergono l'adesione al progetto salvatore del Padre, l'identificazione con le attitudini pastorali del Signore Gesù, la misericordia verso qualsiasi forma di miseria umana, la dedizione totale alla missione e la generosità ed abnegazione per portarla avanti.
- c) Il sacramento dell'Ordine inserisce ogni presbitero in una *rete di relazioni* che appartengono alla sua stessa natura; in primo luogo, la relazione *con Cristo*¹⁷. Tale relazione implica di seguire il Signore Crocifisso e testimoniare Gesù Cristo Risorto, non soltanto nell'esercizio delle mansioni del suo ministero, bensì in tutta la sua vita¹⁸.
- d) Dal momento che il Signore Risorto è presente ed agisce per mezzo del suo Spirito, *la relazione del presbitero con questo Spirito* è stretta e feconda¹⁹; lo ha ricevuto, con una modalità specifica, col Sacramento dell'Ordine. Da Lui ha ricevuto il carisma del ministero; Egli dà vita alla parola che il sacerdote predica; nell'Eucarestia è Lui che trasforma i doni nel Corpo e il Sangue di Cristo; Egli inserisce nella comunità coloro che sono battezzati; è Lui che perdona quando il presbitero assolve i peccati; Lui incoraggia gli sforzi sacerdotali indirizzati alla guida della comunità. La singolare devozione allo Spirito è uno dei tratti principali della spiritualità di ogni presbitero.
- e) Il sacramento dell'Ordine lega il presbitero *alla Chiesa* in un modo speciale²⁰. L'abbandono totale a Gesù Cristo e allo Spi-

15 Cfr. 2 Tim. 1, 6-7; PO 2.

16 Cfr. PDV 15.

17 Cfr. 1 Cor 4, 1.

18 Cfr. Fil 3, 10-11.

19 Cfr. At 20, 28.

20 Cfr. Mt 10, 1-4; Mt 18, 18.

rito si concretizza nella dedizione della vita intera al servizio della comunità ecclesiale. Questo servizio si manifesta, soprattutto, nelle cure per la sua comunità o le sue comunità. Il sacramento dell'Ordine vincola ogni sacerdote alla diocesi in cui è incardinato o in cui esercita il proprio ministero, cosicché vi appartiene in maniera reale ed impegnativa²¹ e fa parte del presbiterio della diocesi. Tale appartenenza esige degli atteggiamenti spirituali e pastorali di grande portata.

Coltivare la comunione ecclesiale promuovendo la cooperazione e la riconciliazione è espressione privilegiata del vincolo con la Chiesa. Il presbitero “non assume l'insieme dei carismi, ma il carisma dell'insieme”²².

Il sacramento dell'Ordine vincola così strettamente anche tutti i presbiteri tra di loro. Crea in essi una “*fraternità sacramentale*”²³, ovvero, nata direttamente dal sacramento. Essere ordinato presbitero comporta l'ingresso in una comunità specifica, il presbiterio universale; questa comunità diventa più densa ed esigente tra tutti i presbiteri (secolari e religiosi) che convivono e collaborano in una diocesi.

- f) I tre grandi ministeri²⁴ che il sacerdote svolge al servizio di questa Chiesa derivano anch'essi dal sacramento dell'Ordine: la Parola di Dio, nelle diverse forme del suo annuncio, gli è affidata quale incarico prioritario²⁵; la celebrazione dell'Eucaristia costituisce la sua mansione centrale²⁶; la guida della comunità²⁷ o dei gruppi comunitari gli appartiene in quanto sacramento di Cristo Signore e Servo della sua comunità.

21 Cfr. PDV 31-32.

22 Miró, J.A.: *Ministerio sacerdotal y carisma calasancio* (1982). Madrid: Edic. Calasancias, p. 25.

23 PO 8.

24 Cfr. Mc 16, 15; Lc 22, 19-20; 2 Tim 4, 2.

25 Cfr. PO 4.

26 Cfr. PO 5.

27 Cfr. PO 17.

Guidare la comunità significa indirizzarla, agglutarla e dinamizzarla. L'esercizio di tutte queste funzioni genera e richiede una spiritualità specifica ed impegnativa²⁸. Le parole “*diákonos*” e “*doulos*” che si ripetono nel Nuovo Testamento riassumono questa spiritualità.

- g) Appartenere in forma speciale a Cristo Salvatore del mondo; appartenere intimamente allo Spirito che “*rinnova la faccia della terra*”; appartenere in modo singolare alla Chiesa inviata al mondo, tutto questo comporta per ogni sacerdote un rapporto con questo mondo, con la società. Tale rapporto si chiama *secolarità*, ed è basato sull'amore di Dio verso il mondo²⁹, si manifesta nell'interesse reale ed attivo per il suo sviluppo, nella gioia per il suo progresso, nella preoccupazione per i suoi aspetti manchevoli e disumani, nella passione per il fatto di offrirgli il Vangelo ed iniziarlo alla fede, nel vivo impegno per trasformare l'umanità in una famiglia. Comporta una comunione empatica e critica con il mondo.
- h) Vivere ed esercitare il ministero richiede delle virtù sacerdotali coerenti con lo stesso. La virtù centrale del presbitero è la carità pastorale³⁰. Tutte le altre virtù sacerdotali si rifanno ad essa: senza perdere la loro identità, ricevono dalla carità pastorale il loro “perché” e “come”. Tra queste virtù emergono il celibato, la povertà, la disponibilità ubbidiente e l'atteggiamento orante. La pratica dei consigli evangelici è, pertanto, per ogni sacerdote, sostegno ed esigenza del suo ministero³¹, nonché “*qualche forma di vita in comune*”³² e spinta missionaria³³.

28 Cfr. PO 12.

29 Cfr. Gv 3, 16-17.

30 Cfr. PDV 23.

31 Cfr. PDV 27.

32 Cfr. PO 9.

33 Cfr. PO 10.

2. STRUTTURA DELLA VITA RELIGIOSA

- a) Lo stato della vita religiosa “pur non concernendo la struttura gerarchica della Chiesa, appartiene tuttavia inseparabilmente alla sua vita e alla sua santità”³⁴. “Questo significa che la vita consacrata, presente fin dagli inizi, non potrà mai mancare alla Chiesa come un suo elemento irrinunciabile e qualificante, in quanto espressivo della sua stessa natura”³⁵. Infatti, il vigore evangelico ed evangelizzatore della Chiesa sarebbe sensibilmente più debole se lo Spirito Santo non avesse suscitato e sostenuto nella Chiesa il grande carisma della vita religiosa che si rifrange in innumerevoli carismi particolari nelle diverse congregazioni.
- b) La Vita Religiosa è una *consacrazione*, ovvero una donazione integrale a Dio, un modo peculiare di consegnarsi totalmente a Lui³⁶. È una scelta definitiva per mezzo della quale i religiosi “*si donano totalmente a Dio... così da essere con nuovo e speciale titolo destinati al servizio e all’onore di Dio*”³⁷. Come Cristo, i religiosi sono consacrati per il Regno di Dio³⁸ e, di conseguenza, per la missione.
- c) All’origine ispiratrice della struttura della vita religiosa si trova la spinta dello Spirito Santo a *seguire radicalmente* Cristo, il Signore³⁹. È “*un singolare e fecondo approfondimento della consacrazione battesimale*”⁴⁰. La dinamica di questo processo induce a condividere la Passione e Morte del Signore e a rendere attuale la sua esistenza trasfigurata di Risorto. Il seguire radicalmente Gesù è motivato dal desiderio di far presente alla Chiesa e al mondo la forma di vita concreta che Gesù ha adottato e alla quale ha iniziato i suoi apostoli⁴¹.

34 LG 44.

35 VC 29.

36 Cfr. PC 5.

37 LG 44.

38 Cfr. VC 22.

39 Cfr. Mc 1, 16-20.

40 VC 30.

41 Cfr. VC 22.

- d) Questa forma di vita si concretizza nella professione dei *tre consigli evangelici*⁴², i quali la trasformano in uno specchio della vita trinitaria⁴³. La castità è finalizzata ad essere espressione modesta, ma reale, dell'amore infinito dello Spirito che unisce le Persone Divine. La povertà manifesta che Dio è l'unica vera ricchezza degli esseri umani. L'ubbidienza è imitazione del Signore fattosi "*obbediente fino alla morte*"⁴⁴ con "*una dipendenza filiale, non servile*"⁴⁵.
- e) La Vita Religiosa è chiamata a vivere intensamente la dimensione *escatologica*⁴⁶, che è la vocazione di tutta la Chiesa. La comunità cristiana ha bisogno che le sia ricordata costantemente questa vocazione trascendente. "*Non abbiamo quaggiù una città stabile*"⁴⁷. Non soltanto per mezzo dell'annuncio della nostra futura destinazione e pienezza in Dio, ma anche attraverso i segni che già in questa vita costituiscono una realizzazione anticipata di quella destinazione e, soprattutto, tramite la scelta della verginità, "*sempre intesa dalla tradizione come un'anticipo del mondo definitivo*"⁴⁸.
- f) La Vita Religiosa è una realtà genuinamente *ecclesiale*: nasce nella Chiesa e per la Chiesa. "*Una Chiesa formata soltanto da ministri sacri e da laici non corrisponde alle intenzioni del suo divino Fondatore. Così si deduce dal Vangelo e dagli altri scritti neotestamentari*"⁴⁹. I religiosi non soltanto appartengono alla Chiesa, ma sono consacrati a essa. Ogni istituto religioso (sia di vita attiva che contemplativa) offre per la sua edificazione i frutti del proprio carisma. Una famiglia

42 Cfr. 1 Cor 7, 32-34; 2 Cor 8, 9; Gv 4, 34.

43 Cfr. VC 21.

44 Fil 2, 8.

45 VC 21.

46 Cfr. 1 Cor 7, 29-31; VC 26.

47 Eb 13, 14.

48 VC 26.

49 VC 29.

religiosa è legata a tutti i componenti della Chiesa di Dio⁵⁰. In particolare, è inserita, col carisma che le è proprio, nella diocesi in cui è integrata.

- g) La vita *comunitaria* è il solco connaturale della vita religiosa⁵¹. È il luogo adeguato per vivere i consigli evangelici. È un'attuazione modesta, ma anticipata, della piena ed eterna comunità escatologica che sarà la nostra destinazione finale. È inoltre una concretizzazione più intensa dello spirito fraterno e comunitario che appartiene a tutta la Chiesa. È, infine, un'eccellente piattaforma per la missione.
- h) Tutti i cristiani sono inviati nel mondo per imitare Gesù e continuarne la missione. Nella chiamata ricevuta dai religiosi è compreso il compito di dedicarsi *totalmente* a questa *missione*, la quale è essenziale per ogni Istituto, sia di vita apostolica attiva che di vita contemplativa⁵². La preghiera condivisa, la testimonianza personale, la vita comunitaria evangelica e le opere di promozione umana e di evangelizzazione esplicita sono le modalità operative della missione. Insomma: la consacrazione, la comunione e la missione sono le tre dimensioni principali della vita religiosa⁵³.
- i) I concetti di “deserto”, “frontiera” e “periferia” sono entrati con forza e a ragione nelle coordinate in cui deve muoversi la Vita Religiosa. *“L'idea di deserto allude al fatto che il religioso è lì dove non c'è nessuno... La periferia esprime il fatto che il religioso non si trova nel centro del potere, ma dove il potere non c'è... La frontiera indica che il religioso si trova lì dove c'è tanto da sperimentare... dove il rischio è maggiore, dove l'atteggiamento profetico diventa più necessario”*⁵⁴.

50 Cfr. VC 54.

51 Cfr. At 4, 32-35.

52 VC 72.

53 Cfr. VC 13.

54 Sobrino: *Resurrección de la verdadera Iglesia* (1981). Santander: Sal Terrae, p. 335.

3. LE DUE DIMENSIONI SONO COMPATIBILI NELLO STESSO SOGGETTO?

Abbiamo constatato le tensioni che *di fatto* emergono frequentemente nei sacerdoti religiosi. Una volta descritta la *struttura* di entrambe le dimensioni ci chiediamo se le tensioni siano *coniunturali* oppure *strutturali*, e cioè, se siano dovute a difficoltà pratiche estranee alle due strutture oppure derivino dalla difficoltà di armonizzarsi all'interno dello stesso soggetto. Si tratta di una prassi rispettosa della natura di carismi nettamente diversi? Non è inevitabile che nella persona del religioso sacerdote e nel suo Istituto emergano tensioni non indifferenti? Sono compatibili l'ubbidienza dovuta al Superiore religioso e quella dovuta al Vescovo diocesano, richieste e promesse entrambe nell'ordinazione sacerdotale? Il servizio incondizionato richiesto dalla carità pastorale può armonizzarsi con la Regola della vita comunitaria?

Alcuni teologi non reputano che questi due carismi siano compatibili. Rispettano la prassi della Chiesa, ma ritengono che tale prassi dovrebbe essere superata mediante l'applicazione di un criterio diverso: occorre che il religioso sia soltanto religioso ed il presbitero soltanto presbitero. La vita religiosa e il presbiterato sono due forme complete di esistenza cristiana ed ecclesiale: non dovrebbero coesistere in un unico soggetto.

Altri conoscitori della vita religiosa, senza optare per l'incompatibilità delle due dimensioni, constatano le inevitabili tensioni e conflitti derivati dalla compresenza nella stessa persona o Istituto delle due forme di esistenza; in questo caso, o la Regola e la vita comunitaria soffrono un detrimento, oppure si riduce sensibilmente l'esercizio del ministero. Per questi autori la storia della vita religiosa clericale è una prova evidente di questo conflitto cronico.

La maggior parte degli specialisti della vita religiosa sostiene una posizione più moderata, in sintonia con l'Esortazione Apostolica "*Vita consacrata*", che nel n° 30 si esprime così: "*Quanto ai sacerdoti che fanno professione dei consigli evangelici, l'esperienza stessa mostra che il sacramento dell'Ordine trova una peculiare fecondità in questa consacrazione, dal momento che essa pone e favorisce l'esigenza di una appartenenza più stretta al Signore... Nel presbitero, infatti, la*

vocazione al sacerdozio e alla vita consacrata convergono in profonda e dinamica unità". La vita religiosa favorisce il vincolo totale col Signore, l'esercizio del presbiterato conferisce una maggiore secolarità e pastoralità. Tuttavia, il reciproco arricchimento non è indolore, nè per il soggetto nè per la comunità e l'Istituto.

4. MINISTERO IN DUE MODALITÀ FONDAMENTALI

Sembra che ci sia tra gli esperti la convinzione abbastanza unanime che esistano nella Chiesa due modalità diverse e legittime di presbiteri: quella propria dei sacerdoti incardinati al servizio di una diocesi (conosciuti come secolari o diocesani) e quella dei sacerdoti religiosi.

Le opinioni degli esperti divergono nell'individuare il fondamento di questa diversità. Esistono al proposito due tendenze⁵⁵: la prima sostiene che la differenza risiede nella *spiritualità* religiosa (diversa da quella del sacerdote secolare): i religiosi sacerdoti vivono il loro ministero nutriti dalla loro specifica spiritualità. La seconda afferma che la differenza consiste nella maniera di esercitare il ministero presbiterale. Gli autori indicano soprattutto questi tre aspetti:

- Il sacerdozio dei religiosi risalta maggiormente la spinta universale e missionaria e, di conseguenza, comporta una maggiore mobilità. Il suo radicamento nella diocesi è, pertanto, meno stabile.
- In una comunità religiosa la responsabilità pastorale dei presbiteri è più comunitaria e condivisa e, perciò, più facilmente intercambiabile tra i suoi membri.
- Il sacerdote secolare sarebbe impegnato nelle funzioni ordinarie della pastorale, proprie dell'apostolato parrocchiale; il sacerdote religioso, invece, nelle funzioni pastorali che vanno al di là dalla pastorale ordinaria.

Un gruppo di ricercatori sostiene, a sua volta, che la differenza tra le due modalità non si riduce alla spiritualità soggiacente nè al modo

55 Zas Friz de Col, R.: *Il Presbitero religioso nella Chiesa* (2010). Bologna: EDB, p. 49.

di esercitare il ministero. È più profonda. Già nel Nuovo Testamento è possibile distinguere due *stili* diversi di ministri ordinati; uno sottolinea il radicamento nella comunità cristiana già costituita, mentre l'altro risalta l'itineranza (il fatto di andare a trovare le comunità create e di suscitare delle nuove). Questi due stili sarebbero stati presenti nel corso di tutta la storia della Chiesa. Entrambi sarebbero necessari e complementari. Il primo si è cristallizzato nel clero secolare o diocesano; il secondo, nel clero religioso.

All'interno di questo gruppo di esperti, qualche ricercatore pretende di trovare alla base di questi due diversi stili due modi non soltanto di *vivere* il ministero, ma di essere sacerdote. Lo stesso sacramento dell'Ordine risulterebbe "toccato", secondo questa interpretazione. Rimarrebbe intatta la sua dimensione cristologica, ma verrebbero modificate le dimensioni ecclesiologica ed esistenziale (personale) del sacramento. L'attuazione di queste due dimensioni non sarebbe univoca in un ordinando religioso o laico. La consacrazione religiosa configura a tal punto il soggetto dell'ordinazione e gli conferisce uno statuto ecclesiale e personale così denso che il sacramento produrrebbe in lui una forma specifica e peculiare di vincolarsi alla Chiesa e di vivere personalmente il ministero in sintonia col carisma della sua Congregazione.

Questa è, per esempio, la posizione del teologo Zas Friz de Col, s.j., nell'opera citata (pp. 65-83). Non possiamo addentrarci nel ragionamento che spinge l'autore a questa conclusione assai particolare. Bisognerà aspettare che altri teologi confermino o smentiscano tale tesi. L'autore stesso riconosce che deve essere maturata e confrontata.

5. MINISTERO PLURIFORME

Praticamente tutti gli studi menzionati concordano nell'affermare che la differenza tra i carismi religiosi è così notevole che sarebbe più appropriato parlare di sacerdozio scolastico, gesuitico, clarettiano, salesiano, ecc. piuttosto che di "sacerdozio religioso". Nel sacerdozio dei religiosi esisterebbe pluriformità, non un'unica modalità. Questa pluriformità raccoglierebbe meglio e rifletterebbe con maggiore pienezza la ricchezza del volto del Cristo Pastore. Il sacerdozio diocesano sarebbe solo una delle modalità, non un punto di riferimento per tutti

i presbiteri religiosi. La “biodiversità” del ministero presbiterale sarebbe molto ampia e benefica. Ci favorirebbe nel diventare una grazia gli uni per gli altri, rendendoci più tolleranti, e permettendo che in tutti e in ciascuno si riveli il volto apostolico che apparve in quei Dodici così diversi che Gesù ha scelto ed inviato⁵⁶.

Insomma: la diversa modalità del sacerdozio religioso basata semplicemente su una spiritualità o prassi pastorale diverse da quelle del presbitero secolare non sembra soddisfacente per molti autori. Una modalità differenziale che incide sul sacramento stesso dell’Ordine non sembra ancora sufficientemente supportata dalla teologia.

Nel progresso di cui l’identità del presbitero religioso abbisogna, si profila un criterio promettente, ovvero il sacerdozio del vescovo, che, nella sua pienezza, sarebbe l’analogato principale tanto del sacerdozio del presbitero diocesano quanto delle diverse modalità del sacerdozio religioso. Tutte queste sarebbero attuazioni analoghe in riferimento al sacerdozio del vescovo.

56 Cfr. García Paredes en: *Ministros ordenados religiosos* (2010). Madrid: Publicaciones Claretianas, pp. 9-17.

VITA RELIGIOSA E MINISTERO NELLA SCUOLA PIA

Per chiarire per quanto possibile il rapporto tra queste due dimensioni della vocazione scolopica é necessario, in primo luogo, fare riferimento al Fondatore; non tanto per descrivere l'itinerario storico, ben studiato, che il Calasanzio ha percorso per sintetizzare entrambe le dimensioni, ma soltanto per raccoglierne i frutti.

Sarà necessario in un secondo momento tener conto dell'aggiornamento del carisma calasanziano ereditato dalla Scuola Pia. Per questo bisognerà accedere alle Costituzioni attualmente in vigore, alle dichiarazioni e ai decreti dei Capitoli Generali, ed anche affacciarsi alle realizzazioni attuali del carisma calasanziano e del ministero dei presbiteri scolopici.

1. IL CARISMA DI SAN GIUSEPPE CALASANZIO

a) La scoperta della sua missione

Il prete che nel 1592 si trasferì a Roma era un buon presbitero, ma non aveva ancora scoperto la propria missione. L'incontro con i bambini poveri di Roma fu determinante nella vita del Calasanzio per scoprire la sua missione irrevocabile e quella di tutta la famiglia calasanziana. I poveri lo convertirono. Per loro, mise definitivamente da parte le aspirazioni che lo avevano portato a Roma. *“Ho trovato a Roma un modo migliore di servire Dio aiutando questi poveri piccolletti, e non lo lascerò per niente al mondo”*⁵⁷. Questa scoperta lo porte-

57 Ephemerides Clasanctianae. Febbraio 1985, n 2.

rà alla creazione di scuole deputate a insegnare ai bambini e ai ragazzi diseredati “la pietà e le lettere”, l’educazione umana e la formazione cristiana. Così nacquero le prime scuole popolari della cristianità.

Il Calasanzio ritiene questa missione un contributo decisivo per la società e per la Chiesa, come scrive nel suo memoriale al Cardinale Tonti. Questa intuizione del Fondatore è di un’importanza ed una novità inaudite: importante ed inaudita perché era il punto di partenza per la promozione di generazioni giovanili che, essendo nate nella miseria, trovavano sbarrate tutte le porte verso un futuro umano dignitoso. La società contemporanea non riconosceva loro il diritto ad un tale avvenire. Le loro “vie d’uscita” erano i lavori, spesso umilianti, resi al servizio dei ceti benestanti, o la delinquenza. Il Calasanzio infranse questo maleficio, non ricorrendo alla protesta, bensì cercando una soluzione, e cioè la creazione di una scuola consacrata alla loro promozione umana e cristiana.

Con sguardo ancora più penetrante si può scoprire nel Santo Fondatore un’ispirazione più esplicitamente evangelica. I bambini poveri erano per lui segni della presenza latente del Signore. Il brano di Mt. 25, 40 “*ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l’avete fatto a me*” penetra nel profondo del suo cuore e resterà stampato nelle sue Costituzioni⁵⁸. “*Non dice altrettanto dei ricchi*”, commenta con arguzia⁵⁹. Quest’esperienza radicale spiega la tenacia con cui difese, andando contro a tutto, dentro e fuori l’Ordine, l’opzione in favore della scuola per i poveri. Tuttavia, il sacrificio di tale impegno educativo e la scarsa stima di cui godeva (“mestiere vile e spregevole”), nonché la tentazione di altri ministeri più soddisfacenti ed una concezione poco evangelica della “dignità sacerdotale” fecero sì che, passato l’entusiasmo iniziale, la dedizione di molti scolopi alla scuola diventasse assai ardua. Il Calasanzio lottò coraggiosamente contro questa “fuga dalla scuola” che tentava molti suoi seguaci, soprattutto preti. “*In quanto a me -dice- il fatto di averlo esercitato (il mestiere dell’insegnamento scolastico) non mi ha fatto perdere nulla del mio sacerdozio, che è la massima dignità che*

58 Const. 1621, n 4.

59 EP 2441.

*ho potuto ottenere*⁶⁰. “Gli adulti hanno molte religioni ad aiutarli; gli allievi (poveri) hanno soltanto la nostra”⁶¹.

Inizialmente, la scuola sognata e disegnata dal Calasanzio era dedicata esclusivamente ai poveri e totalmente gratuita. Fu la volontà della Chiesa, manifestata da Papa Paolo V, ad addolcire il carattere esclusivo trasformandolo in preferenziale (*praesertim pauperes*). Molto più tardi (1731) Clemente XII formulerà quest’orientamento con un’espressione netta e grafica: “La Scuola Pia *deve* ammettere i poveri e *può* ammettere chi non lo è”⁶². Il Calasanzio, però, mantiene la gratuità per tutti gli allievi. Due secoli più tardi anche questa prassi comincia ad indebolirsi.

La dedizione ai poveri esige, nella mente del Fondatore, la povertà di tutta la Scuola Pia. Sin dall’inizio, assieme alla volontà di dedicarsi esclusivamente ai poveri, il Calasanzio auspicava una famiglia religiosa che abbracciasse una povertà estrema (“*summam paupertatem*”). Anche su quest’aspetto la decisione pontificia mitigherà l’aspirazione del Fondatore eliminando il “*summam*”. Il Santo accetterà entrambe le correzioni con obbedienza filiale.

b) Profilo del sacerdote della Scuola Pia delineato dal Fondatore

San Giuseppe Calasanzio visse nel periodo successivo al Concilio di Trento e nel contesto teologico e spirituale creato dalla Scuola francese del barocco. Il Concilio di Trento aveva dichiarato la sacramentalità del ministero sacerdotale e indicato nella celebrazione dell’Eucaristia la sua funzione fondamentale ed essenziale. Restavano escluse altre dimensioni, in particolare il ministero della Parola, in quanto ancora non era ritenuto una funzione derivante dal sacramento stesso dell’Ordine, sebbene fosse stato imposto dal Concilio ai vescovi e parroci. La dichiarazione della sacramentalità dell’Ordine contribuì ad accentuare nel popolo cristiano l’ammirazione e venerazione della

60 EP 2162.

61 EP 2623.

62 Lesaga ed altri, in *Documentos fundacionales de las Escuelas Pías* (1979). Salamanca: Publicaciones Calasancias, p. 171.

dignità del sacerdote “che aveva la potestà di rendere presente sull’altare lo stesso Gesù Cristo consegnato per noi”. La Scuola francese accrebbe questa coscienza della dignità sacerdotale, e la coprì con un alone sacro che non solo non contribuì ad avvicinare il sacerdozio alla comunità, bensì ne favorì una certa separazione.

Il Calasanzio partì da questa concezione del sacerdozio e la superò. La centralità dell’Eucaristia nella vita sacerdotale trovò sempre in lui un’eco esistenziale molto profonda, soprattutto negli ultimi anni della sua vita. La condizione sacerdotale era da lui concepita e vissuta come “*la più alta dignità a cui ho avuto accesso nella mia vita*”. Nel Sacrificio Eucaristico il sacerdote è “*l’ambasciatore della Santa Chiesa presso la Santissima Trinità... non soltanto per quanto riguarda l’esaltazione della fede cattolica e il perdono dei peccati, ma anche la salvezza delle anime dei defunti... I sacerdoti devono trattare col Padre Eterno e la Santissima Trinità questioni gravissime in nome della Chiesa*”⁶³.

Il Fondatore, invece, pensava la “dignità sacerdotale” in modo molto più evangelico di quello prevalente nell’ambito ecclesiale. Lungi dal fare del sacerdote un creditore di onori umani, essa doveva stimolare in lui una profonda *umiltà*, derivante dalla sproporzione esistente tra la dignità della missione sacerdotale e l’indegnità del ministro.

Data la scarsa riflessione teologica del suo tempo, il Calasanzio non riuscì a formulare lo stretto collegamento che esiste tra il ministero della Parola e la missione sacerdotale. Tuttavia, assieme ad altri ordini e congregazioni, spinse ardentemente i suoi seguaci a una dedizione intensiva alla catechesi, alle prediche e alle omelie all’interno della scuola. Per lui la catechesi era un ministero di valore incalcolabile⁶⁴. “*È l’azione più alta che si possa fare in questa vita*”⁶⁵. Fece molta attenzione a mantenere nella scuola l’equilibrio tra la formazione accademica e la formazione cristiana, e non permise che l’insegnamento dei saperi umani diminuisse la profondità e intensità dell’ iniziazione degli allievi ad un’autentica vita cristiana. “*Sia molto*

63 EP 3647.

64 Cfr. Costituzioni di S. Giuseppe Calasanzio, n 5.

65 Epist. II, 128, p.168.

*diligente nel procurare che gli allievi imparino assieme alle lettere il santo timor di Dio, che è la finalità del nostro Istituto*⁶⁶. *“Il nostro Istituto non sono soltanto le scuole di lettere, ma soprattutto il santo timor di Dio che è ciò che importa di più”*⁶⁷.

Forse l’aspetto più innovatore del Calasanzio su questo punto consiste nell’aver scoperto e concepito l’insegnamento delle lettere e delle scienze umane come parte integrante della missione evangelizzatrice propria del sacerdote. Fu un precursore “*avant la lettre*” della concezione attuale dell’evangelizzazione, che ha cancellato l’indebita separazione tra la “promozione umana” e l’“evangelizzazione” e ha sostenuto con la parola e con i fatti che anche l’educazione e la scuola appartengono all’opera evangelizzatrice e sono, pertanto, coerenti con la missione sacerdotale.

La via che lo condusse a questa convinzione fu l’esperienza, cioè l’aver verificato che la condizione sacerdotale degli insegnanti conferiva all’opera educativa una solidità, una competenza ed un prestigio che mancavano nelle scuole, di cui la società e la Chiesa avevano tanto bisogno. Questo richiedeva il servizio sacrificato ai poveri, e fu questo che lo portò a collocare il ministero sacerdotale lì dove meritava di essere: ai piedi dei poveri e degli ultimi⁶⁸. La più grande “dignità” del sacerdote è, per il Calasanzio, quella di servire i poveri. Questa posizione screditava radicalmente l’orgoglio clericale così diffuso e radicato in quei tempi, così come lo statuto di educatore dello scolopio restava integrato nel suo ministero sacerdotale e nel suo carisma calasanziano. Pertanto, si può dire che il nostro Santo “*fu un precursore nel modo di capire il ministero apostolico*”⁶⁹.

San Giuseppe Calasanzio voleva che i suoi figli vivessero il ministero a pieni polmoni. Non l’ha mutilato, bensì l’ha *condensato* nei bambini e nei giovani, e nel loro contesto vitale. Lì voleva che gli scolopi vivessero la loro vocazione sacerdotale ed esercitassero i tre ministeri ad essa connessi: il ministero della Parola, il ministero dell’Eucaristia

66 EP 2223.

67 EP 4221.

68 Cfr. Lecea, J.M.: *Analecta Calasanziana*. 1983, p. 403.

69 Miró, J.A.: *Ministerio sacerdotal y carisma calasanzio* (1982). Salamanca: Ediciones Calasancias.

e Penitenza, e quello della guida individuale e collettiva dei loro gruppi e comunità⁷⁰. Questa condensazione era necessaria per assicurare una piena dedizione a coloro per i quali aveva fondato la Scuola Pia per ispirazione dello Spirito. *“Sacerdoti per dirigere le scuole, sacerdoti per la preghiera continua degli allievi, sacerdoti per le loro confessioni e la loro direzione spirituale, sacerdoti per la catechesi, sacerdoti per certe aule più impegnative... Nasce così un sacerdozio specializzato per un gruppo determinato di fedeli della Chiesa, nonché con una pastorale specifica”*⁷¹. *Il triplice servizio ministeriale offerto ai bambini garantiva l’esercizio integrale (non mutilato) del sacerdozio.*

Se il Calasanzio fu rigoroso nel limitare il ministero dei sacerdoti scolopi e nell’evitare la loro dispersione in un apostolato con gli adulti non vincolato alle loro scuole, questo non fu dovuto a indifferenza verso gli altri ambiti apostolici. Difatti, stabili che le sue fondazioni possedessero delle chiese di culto pubblico. In quelle chiese promosse anche delle confraternite. Il motivo era un altro, cioè il timore, fondato, che quelle attività, ben più apprezzate nella Chiesa e nella società, nonché più brillanti, meno costose, già presenti in altri ordini e congregazioni, allontanassero i suoi figli dalla loro missione concreta e specifica nella quale avrebbero dovuto investire tutto il loro “capitale affettivo”. Il fatto che in situazioni difficili in Germania e Polonia approvasse che i sacerdoti scolopi si dedicassero intensamente agli adulti indica chiaramente che egli anteponeva l’apostolato con altri gruppi sociali quando questo si rivelava necessario per salvaguardare beni maggiori quali l’integrità della fede cattolica. Tuttavia, aveva un’idea talmente chiara del carisma scolopico e dei suoi destinatari che ai suoi raccomandava di *“non mettere la falce nella messe altrui”*⁷².

Il sacerdozio scolopico profilato dal Fondatore fu limitato (o meglio, concentrato e *condensato*) per quel che riguarda i suoi destinatari, ma non mutilato per quel che riguarda la realizzazione delle sue finalità fondamentali: annunciare, celebrare, guidare.

70 È frequente nei suoi scritti l’espressione “guidare le anime”.

71 *Analecta Calasanctiana*, 1983, p. 250.

72 EP 2577.

c) *La Scuola Pia, ordine religioso*

Dopo una lunga riflessione sulla propria esperienza riguardante la sua opera, e non senza essersi prima consultato con persone spirituali e prudenti, Giuseppe Calasanzio decise di fondare un'ordine religioso che portasse avanti la missione che lo Spirito gli aveva ispirato. Nel Memoriale indirizzato al Cardinale Tonti esprimeva, con paragrafi lucidi ed appassionati, la ragione fondamentale di questa scelta: *“Se la Santa Chiesa è solita concedere questa grazia a tanti altri ministeri, perché non a questo, che è tanto necessario e richiesto? Perché non concederla a coloro i quali aiutano i bambini sin dai primi anni della loro vita a vivere rettamente, condizione dalla quale dipende... la pace e la tranquillità dei popoli, la propagazione della fede, la conversione e la preservazione dalle eresie... e, infine, la riforma di tutta la cristianità?”* (nn. 25 y 26).

Man mano che si sviluppava, il Calasanzio si rendeva conto sempre di più che per sussistere e diffondersi la sua opera aveva bisogno di un fondamento solido. Un ordine religioso di voti solenni avrebbe fornito la stabilità ed il vigore desiderati per un'opera che egli riteneva *“necesárisima y solícitadísima”* (assolutamente necessaria e assai richiesta). Secondo gli esperti, questo pensiero maturò in lui negli anni 1616 e 1617. Nel 1621, il Santo chiese a Gregorio XV che la Congregazione eretta da Paolo V fosse promossa a ordine religioso. A tal disegno si opponeva un decreto del Concilio Lateranense IV che sentenziava: *“proibiamo con fermezza l'adozione di nuove regole o la creazione di nuovi ordini..., oltre a quelli già approvati”*. A questo decreto faceva riferimento il Cardinale Tonti per opporsi alla petizione del Calasanzio. L'iniziativa del Calasanzio, invece, era motivata dalla ferma volontà di dare stabilità alle sue Scuole e favorire le virtù e la santità degli scolopi.

Si potrebbe pensare che la scelta del Calasanzio di fondare un'ordine religioso fosse una decisione strumentale, finalizzata a garantire stabilità alla Scuola Pia, ma sarebbe questa una visione limitata del suo pensiero e del suo vissuto spirituale⁷³. È naturale che, come in tutti gli altri ordini e congregazioni, all'origine della fondazione di un Istituto ci sia la missione, dichiarata ed accettata. Tuttavia, coloro che hanno studiato la progressiva maturazione spirituale ed apostolica del Fondatore

73 Cfr. Asiain, M.A., in *Analecta Calasanctiana*, n 50. 1983. pp. 517-528.

registrano in lui un'evoluzione personale tesa alla forma di vita religiosa. Non sembra del tutto estraneo a quest'evoluzione il profondo rapporto da lui coltivato col P. Domingo di Gesù e María (OCD), suo confessore e direttore spirituale e suo consigliere nei momenti importanti della sua vita. Il Calasanzio, spinto dalla sua "conversione ai poveri", gradualmente "si fece religioso". Raggiunge la maturità nella sequela radicale di Gesù e visse nella pratica i consigli evangelici molto prima di iniziare a professarli e di accogliere la professione dei suoi primi seguaci. Nel redigere di suo pugno il testo delle prime Costituzioni (1621) esprime chiaramente: "Nella Chiesa di Dio e sotto la guida dello Spirito Santo le Istituzioni Religiose tendono alla pienezza della carità *come a loro traguardo genuino* mediante l'esercizio del loro ministero specifico" (*art 1*). *E nella 2ª parte aggiunge*: "Chi intenda raggiungere la cima della perfetta carità... non troverà un sentiero più diritto e percorribile della pratica fedele delle virtù, che i religiosi mediante i voti si impegnano a professare" (*art 95*).

d) La spiritualità vissuta e insegnata dal Fondatore

Il carisma ricevuto e trasmesso dal Calasanzio è la dedizione all'educazione umana e cristiana dei bambini, preferibilmente poveri, portata avanti nell'unione armonica dell'esercizio del ministero presbiterale e della professione di una consacrazione religiosa perpetua. Dalle tre dimensioni di questo carisma derivano le opzioni e gli atteggiamenti spirituali che brevemente presentiamo di seguito:

- L'opzione cristologica:

*"Si tenga unito a Cristo il Signore, desideroso di vivere soltanto per Lui e di compiacere solo Lui"*⁷⁴. Quest'opzione prevede di imitarlo come Maestro e unirsi alla sua Passione, fonte di consolazione spirituale. Per mantenerla è necessario lo spirito di preghiera. *"Senza la coltivazione della preghiera ogni Famiglia Religiosa è vicina alla sua dissipazione e al suo sgretolamento... Seguendo l'esempio di San Paolo, ci impegneremo nella contemplazione di Cristo crocifisso"*⁷⁵.

74 Costituzioni, cap IV, n 34.

75 Costituzioni, n 44.

Quest'opzione comporta anche la scoperta della sua presenza nei Superiori interni e nella gerarchia ecclesiale.

– L'opzione mariana:

La profonda devozione a Maria non è soltanto un tratto personale della spiritualità del Fondatore, bensì una venerazione che volle trasmettere ai suoi. Decise che l'Ordine si chiamasse: "Chierici Regolari Poveri della Madre di Dio". Era convinto che la sua opera fosse nata da una speciale assistenza della Vergine Maria⁷⁶, la quale avrebbe protetto amorevolmente "la sua *Religione*"⁷⁷. Ai suoi figli raccomandò vivamente diverse pratiche devozionali alla Madre di Dio.

– L'opzione ecclesiale

Il Calasanzio fu ben provato nel suo amore per la Chiesa fino al punto di professare un'obbedienza eroica. Nel 1646 fu soppresso con un decreto papale l'ordine delle Scuole Pie, la cui gestazione e nascita gli erano costati 50 anni. Dopo aver letto ai suoi figli il decreto di soppressione, la voce commossa del Fondatore ripeté le Parole di Giobbe: "*Dominus dedit, Dominus abstulit... Sit nomen Domini benedictum*". Il Fondatore morirà senza poter vedere ricostruito dalla Chiesa l'edificio che egli aveva innalzato, ma con la speranza di vederlo rifiorire dalla vita eterna. Sul letto di morte chiese umilmente la benedizione al Pontefice che gli aveva inferto il colpo più duro della sua vita, e gioì profondamente nel riceverla.

La sua fedeltà alla Chiesa non è, però, passiva. Per due anni il Calasanzio lotterà per la restaurazione ecclesiale del suo Istituto e per ottenerla cercherà l'appoggio di persone influenti. Mai servile, ma sempre libero. Il suo atteggiamento e comportamento nei riguardi di Campanella e Galileo⁷⁸, condannati dal Sant'Ufficio, dimostrano questa sua libertà ecclesiale e il suo amore per i saperi umani.

76 Cfr. EP 4417.

77 EP 3982.

78 Cfr. Asiain, M.Á. o.c., p. 541 in fine.

– L'atteggiamento di speranza

In mezzo a difficoltà, deviazioni, dissensi interni, insidie esterne e colpi ecclesiali sorprende nelle sue lettere⁷⁹ la forza di questo Aragonese eccezionalmente favorito dalla natura e dalla grazia. La sua forza è figlia della virtù teologale della speranza. *“L’Istituto è rinato dalla speranza del Calasanzio”*⁸⁰. Bisogna aggiungere che l’ordine, nel suo andamento vacillante e non sempre docile a seguire il cammino dello Spirito, fu condotto, a volte sfidando molti ostacoli, non soltanto grazie alla lucidità e l’energia, ma anche e soprattutto grazie alla speranza inestinguibile di ques’uomo che “aveva visto” ciò che lo Spirito voleva da lui e dai suoi. È veramente sorprendente la fermezza con la quale, nonostante il suo totale abbattimento e sconcerto, manteneva la speranza di vedere riabilitato il suo Istituto. *“Spero che quanto più sia mortificato dagli uomini tanto più sia esaltato da Dio”*⁸¹. *“Non c’è da scoraggiarsi perché speriamo nel Signore: se saremo uniti tutto andrà a buon fine”*⁸².

Dalle opzioni precedentemente enunciate derivano le virtù necessarie per garantire la qualità della sua dedizione all’educazione preferibilmente dei poveri. In particolar modo San Giuseppe Calasanzio coltiva e incoraggia:

– La povertà:

Il Fondatore fu molto rigoroso su questo punto. Come sappiamo, dopo la sua morte la Chiesa ridimensionò l’“estrema povertà” richiesta dal Calasanzio, poiché *“il primitivo modo di vita dell’Istituto concepito secondo la sua mentalità e desiderio era troppo rigoroso. Bisogna riconoscere che spesso erano necessarie forze sopranna-*

79 Si calcola che abbia scritto, più o meno, 12.000 lettere, delle quali sono state conservate quasi 5.000.

80 Ib. p. 542.

81 EP 4346.

82 EP 4344.

*turali per osservarlo pienamente*⁸³. Tuttavia, l'intuizione del Fondatore che, ridimensionata dalla Chiesa, fa parte del carisma scolopico, è chiara: il servizio ai poveri richiede assolutamente la povertà reale dei suoi servitori.

– L'umiltà:

Questa virtù sembra per il Santo come un'ossessione, tanto la ricorda incessantemente nelle sue lettere. “La strada o via più breve e facile per raggiungere la conoscenza di sè stesso, e, a partire da essa arrivare agli attributi della misericordia, prudenza e infinita pazienza e bontà, è quella di *abbassarsi* per offrire la luce ai fanciulli, in particolare a quelli abbandonati da tutti; un'opera che proprio perché bassa e vile agli occhi di tutti, ben pochi sono disposti ad accettare, e per la quale Dio è solito dare il cento per uno” (EP 1236). “*Per compiacere Dio è necessario che, a sua imitazione, ci umiliamo e sappiamo sopportare le tribolazioni e avversità che ci succedono... Impariamo da Lui come Maestro, la sant'umiltà*”⁸⁴. “*Dio si manifesta sempre molto generoso con gli umili che imitano Cristo*”⁸⁵.

– La pazienza:

Nel proemio delle sue Costituzioni si legge: “Con pazienza tenace e carità ci impegniamo ad arricchire i bambini di tutte le qualità”⁸⁶. Nell'epistolario del Fondatore compare di frequente l'esortazione alla pazienza, così mirabilmente praticata da lui e così necessaria all'educazione. “La invito, scrive, a... fare una buona raccolta di meriti per mezzo di una grande pazienza”. Altrove: “Sia molto diligente nell'essere paziente ed umile”. “È necessario –insiste ancora– richiedere al Signore pazienza, pazienza e

83 Santha, 3, citato per Asiain, o.c., p. 513.

84 EP 4381.

85 EP 4381.

86 Costituzioni, n 4.

ancora pazienza". Rivolgendosi a un Superiore dice: "Cerchi di esortare tutti alla pazienza"⁸⁷.

e) *Armonia tra carisma e ministero*

Il sacerdote che, sotto la guida dello Spirito, scopre che la sua missione e quella dei suoi consiste nell'essere maestri dei bambini principalmente poveri e che, pensando a loro, arriva a convincersi che la fondazione di un ordine religioso clericale sia il modo migliore di garantire questo servizio, non vive le dimensioni di questa vocazione concreta come una sorgente di tensione interiore che disgrega la sua unità vitale; anzi, la sua dedizione alla scuola e all'educazione in qualità di sacerdote e religioso gli è connaturale, tant'è che per molti anni la difese con incredibile tenacità quale esercizio centrale della sua missione sacerdotale nonché quale espressione privilegiata della sua consacrazione religiosa al Signore.

Questa dedizione non indebolisce, bensì potenzia la sua consapevolezza di essere sacerdote e religioso. Da quando nel 1618 abbracciò la vita religiosa con la professione dei voti perpetui, nè la sua condizione sacerdotale indebolì la sua dedizione religiosa nè viceversa. Non è dato osservare in lui alcuna giustapposizione dell'una sull'altra, bensì una mutua fecondazione. Il sacerdozio motiva la sua vita religiosa, e la vita religiosa lo stimola a vivere più generosamente il suo sacerdozio.

È vero che la posteriore evoluzione della vita religiosa e del ministero presbiterale ha arricchito il concetto di entrambi e reso difficile la loro convivenza armonica, ma il Calasanzio possedeva la chiave per scongiurare le tensioni teoriche e pratiche che potevano generarsi da questo salutare sviluppo.

Dove si trovava la chiave di tale armonia? Nella passione con cui portava avanti la sua missione. L'educazione dei bambini e dei giovani, principalmente per mezzo della scuola, gli entrò nel cuore così profondamente da fargli scoprire, precorrendo i tempi, che quello era l'oggetto principale del suo sacerdozio e che tra la dedizione a questo compito e la consacra-

87 Cfr. Giner, S.: *San José de Calasanz, Maestro y fundador* (1992). Madrid: BAC, p. 606.

zione religiosa esisteva una totale coerenza evangelica. Interiorizzare la missione e renderla carne della nostra carne e del nostro sangue non sarà sempre la via più adeguata e spedita per vivere, in unità interiore, la nostra condizione religiosa e il nostro ministero presbiterale?

2. UN CARISMA AGGIORNATO CON FEDELITÀ CREATIVA

Il carisma scolopico è una realtà viva nella Chiesa grazie all'azione dello Spirito Santo. Deve essere aggiornato continuamente senza perdere la sua identità. Le circostanze verificatesi dalla fondazione avvenuta nei primi anni del Seicento fino ad oggi hanno subito in Europa cambiamenti profondi che richiedono una rilettura fedele ed audace del carisma. L'ordine si è diffuso e continua ad estendersi in altri continenti (America, Africa, Asia) la cui mentalità, sensibilità e situazione sono molto diverse da quelle predominanti nei primi tempi della Scuola Pia. Cambiamenti così profondi e situazioni culturali e sociali così diversi creano la necessità di una molteplice "inculturazione" del carisma calasanziano.

Le Costituzioni attuali furono redatte ed approvate dalla Congregazione dei Religiosi nel 1983. Con la promulgazione del nuovo Diritto Canonico, nel 1986 fu necessario incorporare con l'autorizzazione pontificia alcuni aggiustamenti e correzioni. Il Capitolo Generale dell'ordine introdusse, inoltre, alcune modifiche le quali, sottomesse alla Congregazione, furono di nuovo "approvate e confermate" nel 2003. Nel 2004 la traduzione spagnola venne ritenuta fedele al testo originale latino.

Una lettura comparata delle Costituzioni del 1621, redatte dal Fondatore, e di quelle attuali mette in risalto da un lato la comune ispirazione. Le Costituzioni attualmente in vigore mantengono lo spirito delle prime in tutto ciò che è fondamentale e permanente, e cioè il carattere di ordine religioso, la vita comunitaria, i voti, la missione apostolica al servizio dei bambini e giovani, principalmente poveri, l'importanza della preghiera, la devozione alla Madre di Dio, la formazione permanente. Il proemio della Costituzione primitiva è stato trascritto integralmente in quella attuale. In esso si stabilisce la condizione religiosa dell'Istituto Calasanziano, la sua necessità, finalità e specificità (l'educazione dei bambini poveri, nella pietà e nelle lettere, il loro rapporto con la Madre di Dio, la necessità della carità e la pazienza per questo ministero e l'importanza di una buona sele-

zione dei candidati). La formula vigente della Professione mantiene anch'essa una notevole analogia con quella primitiva.

La stessa lettura comparata permette di registrare le sensibili differenze tra un testo e l'altro. Alcune sono state introdotte dalla Sede Apostolica, che stabilisce in maniera vincolante, che possano essere ammessi nelle scuole pie anche allievi che non siano poveri, mitigando allo stesso tempo il criterio della povertà religiosa stabilito dal Fondatore. Molte altre differenze sono dovute alle ingenti trasformazioni sociali ed ecclesiali avvenute nel corso di più di quattro secoli. La scolarizzazione è una realtà diffusa, almeno in Europa. L'intervento dell'Amministrazione pubblica nella Scuola si è intensificato notevolmente; la pedagogia e la didattica sono state perfezionate; il livello economico di molte famiglie è migliorato; la sensibilità ai diritti umani di ogni persona si è accresciuta; la teologia del sacerdozio e della vita religiosa, nonché la dottrina spirituale, si sono arricchite molto, soprattutto a seguito del Concilio Vaticano II⁸⁸ e altri documenti posteriori⁸⁹; l'importanza teologica e pastorale della chiesa locale come luogo di radicamento di tutti i carismi è stata rafforzata; l'urgenza e la difficoltà dell'evangelizzazione in un mondo molto più secolarizzato sono diventate più impellenti e laboriose; la riscoperta teologica ed apostolica del laicato ha spalancato nuove strade all'azione evangelizzatrice e trasformatrice della società; il rapporto con l'autorità civile e con i suoi responsabili ne ha guadagnato in alterità ed indipendenza. La diffusione della Scuola Pia in diversi continenti richiede un adattamento fedele e inculturato, nonché un'articolazione effettiva che garantisca l'unità nella diversità.

Questi cambiamenti spiegano la notevole differenza della struttura e dei contenuti rispetto alle Costituzioni di 1621: sono cadute alcune norme di rigore e di controllo che nell'ottica del ventunesimo secolo risultano eccessive. L'intimità della persona religiosa è meglio rispettata; la corresponsabilità tra il Superiore e la comunità è messa maggiormente in risalto; la distinzione tra foro ecclesiastico e foro civile è più ponderata; alcuni articoli dettati dalle circostanze primitive sono stati eliminati; il

88 LG, PO, PC.

89 PDV, VC.

taglio autoritario è stato sostituito da uno stile più esortativo; l'insistente reiterazione sul tema della povertà è stata ammorbidita; la comunione e collaborazione con le chiese locali è stata esplicitamente sottolineata.

Nonostante, nel rileggere le prime Costituzioni, un'osservatore vicino, ma estraneo, non può non commuoversi davanti a quei segni di umanità manifestati da quel grand'uomo di Dio quando legiferò sul modo di trattare i malati⁹⁰, sull'atteggiamento dei Superiori, i quali devono praticare "più l'umanità consigliando che la severità comandando"⁹¹, e sull'accoglienza amorevole e paziente degli allievi: "affetto e benevolenza"⁹². Quasi ogni volta che, sia nelle Costituzioni che nelle lettere, egli si riferisce agli allievi, si intravede un uomo che ha consegnato loro non soltanto la sua mente e la sua vitalità, ma anche il suo cuore. Il Calasanzio ha investito un ingente "capitale affettivo" nei bambini e giovani delle sue Scuole. Le testimonianze sono numerose. 'Nutriva un affetto particolare per gli allievi più poveri, che accarezzava e raccomandava più degli altri'⁹³. Già in pensione volle ricevere una delle sue ultime comunioni circondato da bambini.

Non senza fondamento nei primordi della Scuola Pia, le nuove Costituzioni hanno esplicitato l'accoglienza di un laicato che partecipa del ministero calasanziano, si assume delle responsabilità nelle sue opere ed istituzioni, prende degli impegni con la Scuola Pia e da essa riceve formazione spirituale e apostolica⁹⁴. Quest'opzione apre molte possibilità che in alcune latitudini si stanno realizzando intensamente.

L'apertura, coerente col carisma calasanziano, a "qualsiasi attività che promuova l'educazione della gioventù"⁹⁵ e la disponibilità ad accettare impegni missionali e parrocchiali in cui, con spirito calasanziano, speciale attenzione è dedicata all'educazione giovanile è un'al-

90 Costituzioni, nn 72, 75, 132, 309.

91 Ib. nn 111, 186.

92 Ib. nn 193, 316.

93 Ginér, S.: *El carisma de San José de Calasanz según los testigos de su proceso de beatificación*. AC XIX, pp. 183-292.

94 N. 94 delle Costituzioni attuali.

95 Ibid. n 99.

tra porta aperta alla collaborazione nella missione ecclesiale e capace di ossigenarla. Le dichiarazioni e i decreti dei Capitoli Generali hanno identificato e sancito vie concrete per riuscire a diffondere con discernimento il ministero calasanziano: la formazione dei futuri maestri; l'attività sacerdotale con alcuni gruppi di adulti; l'insegnamento al di fuori delle proprie scuole; le residenze universitarie; le associazioni giovanili; le parrocchie e le missioni; e *"last, but not least"*, l'inserimento nelle chiese locali. *"Per mezzo del nostro ministero prestiamo aiuto alle necessità della chiesa locale all'interno di una pastorale diocesana d'insieme"*⁹⁶.

96 N 100.

CRITERI TEOLOGICI, SPIRITUALI E PASTORALI PER UN'ARTICOLAZIONE SOLIDA

Abbiamo constatato che la teologia non ha ancora chiarito sufficientemente la questione della coesione interna tra la vita consacrata e il ministero e che in non pochi sacerdoti religiosi sussistono tensioni tra la loro vita religiosa e la loro prassi ministeriale. Anche l'intesa e l'armonia tra i Vescovi e i Superiori Maggiori non è sempre facile. In attesa di una teologia più elaborata ed in vista di una comunione ecclesiale più salda, è utile delineare alcuni criteri teologici, spirituali e pastorali che possano contribuire all'armonia personale ed ecclesiale attualmente raggiungibile.

1. CRITERI TEOLOGICI

Le conseguenze pratiche che scaturiscono da quest'ampia rosa di criteri non sempre potranno applicarsi pienamente all'andamento concreto dei presbiteri religiosi: tra l'andamento *reale* e quello *desiderabile* suole trovarsi quello *possibile*, a metà strada tra i due. Tuttavia, per garantire l'andamento possibile, mi sembra doveroso assumere i criteri che esponiamo di seguito.

a) Il sacerdozio del Vescovo, punto di riferimento obbligato

Le due modalità fondamentali del sacerdozio (quella secolare e quella regolare) trovano il loro "analogato principale" (il loro referente centrale) nel sacerdozio dei vescovi, i quali hanno ricevuto "la pienezza del sacramento dell'ordine"⁹⁷ e sono quindi sacramento di Cristo Pastore

per antonomasia. A loro spetta vigilare affinché tutta la comunità ecclesiale venga convocata dalla Parola, congregata dall' Eucaristia e guidata dal ministero apostolico. Spetta loro anche accogliere, discernere e radunare i carismi che lo Spirito semina nella Chiesa, in modo particolare il carisma della vita religiosa. Devono stimolare il sacerdozio di tutto il Popolo di Dio, promuovere la varietà dei ministeri ecclesiali, governare pastoralmente la propria diocesi a tutti i livelli e condividere con il Vescovo di Roma la responsabilità di tutta la Chiesa. A loro spetta badare alla comunione ecclesiale in modo che nessuno escluda nessuno. Non è il sacerdozio del presbitero secolare il modello di riferimento per il presbitero religioso; né è vero il contrario. Il modello di riferimento per entrambi è il sacerdozio del vescovo inteso nella sua pienezza.

Del sacerdozio del vescovo *partecipano* tutti i presbiteri. Da lui *deriva* a tutti loro il sacerdozio di Cristo. Analizzare più in profondità questa derivazione e le sue diverse modalità è una possibile via per una futura ricerca teologica intenta a comprendere meglio la duplice dimensione della vocazione del presbitero religioso.

La partecipazione e derivazione comportano una *dipendenza* dal vescovo che va articolata con quella del presbitero religioso nei confronti dei Superiori religiosi. Tale duplice dipendenza è testimoniata nella Liturgia dell'ordinazione dalla formula: *"Prometti obbedienza filiale e rispetto al vescovo diocesano e al tuo superiore legittimo?"* Occorre chiarire sia la mutua armonizzazione sia la delimitazione di queste due dipendenze. Entrambe sono innegabili ed entrambe devono essere reali.

b) Il carisma, fonte della modalità del sacerdote religioso

Se il sacerdozio del religioso presbitero deriva in modo differenziato dal sacerdozio del vescovo, la ragione di questa differenza è la sua condizione religiosa. Lo specifico carisma fondazionale autorizza e richiede che i ministri ordinati dell'ordine scolopico realizzino attività apostoliche destinate primariamente a bambini e giovani poveri e al loro contesto educativo e dotate di contenuti specifici (la pietà e le lettere) che siano in sintonia con il carisma originario letto legittimamente in chiave attuale. Più avanti specificheremo alcuni di questi *destinatari* e collaboratori, nonché un'insieme dei *compiti* adeguati.

c) *Il sacerdote religioso realizza il suo ministero in una chiesa locale concreta.*

Questa chiesa può variare a seconda delle destinazioni a cui il religioso venga inviato dai suoi Superiori. La sua attività, però, sarà sempre esercitata in una chiesa locale. La dottrina ecclesiale ci dice che qualunque religioso, sacerdote o meno, *appartiene* in modo particolare alla chiesa locale nella quale è impiantata la sua comunità⁹⁸, e viene esortato a “*sentirsi veramente partecipe della famiglia diocesana*”⁹⁹. Nel caso dei religiosi ordinati l'appartenenza diventa ancora più intensa, per il fatto di essere più strettamente vincolati al sacerdozio del vescovo.

La chiesa locale (chiesa particolare o diocesi) non è una mera circoscrizione amministrativa finalizzata a decentralizzare l'esercizio della missione ecclesiale. Essa gode di una densità teologica riscoperta dal Vaticano II. Non è una *parte* della Chiesa universale, bensì una *porzione*, poiché contiene in sé tutti gli elementi essenziali della Chiesa universale: il popolo di Dio, il presbiterio, i carismi, i ministeri, il vescovo vincolato al Collegio Episcopale e al suo Capo. La sua missione è di portare avanti tutti i grandi compiti ecclesiali: annunciare la Parola, celebrare la Eucaristia e gli altri sacramenti, guidare, raccogliere e dinamizzare la comunità. Nella chiesa locale è presente, come l'anima nel corpo, la Chiesa universale.

Appartenere a una chiesa locale non è, quindi, per un religioso, qualcosa di secondario o superfluo; tanto meno trattandosi di un religioso presbitero. I religiosi appartengono alla Chiesa universale non soltanto in virtù dello speciale legame con la Chiesa di Roma e il suo Vescovo, ma anche in virtù della loro appartenenza alla chiesa locale o particolare nella quale è inserita la comunità religiosa. Non si tratta, quindi, di un'appartenenza debole, bensì solida, in particolar modo per i ministri ordinati.

È chiaro che quest'appartenenza è reciproca. I religiosi appartengono alla diocesi come la diocesi appartiene ai religiosi. Questa

98 Cfr. CD 34; PDV 74.

99 MR 18.

reciprocità comporta per le diocesi e per i religiosi conseguenze spirituali e pastorali di grande portata. Un compito necessario e delicato di ogni comunità religiosa consiste nell'articolare l'innegabile e stretta appartenenza al gruppo carismatico con quella reale e pratica alla diocesi nella quale è iscritta. Aiutare le comunità in questo è incarico importante del Vescovo e dell'intero presbiterio diocesano.

d) La fraternità sacramentale di tutti i presbiteri nella diocesi

Ogni sacerdote acquista con l'ordinazione un'appartenenza speciale. Per mezzo del sacramento dell'ordine diviene sacramentalmente fratello di tutti i presbiteri del mondo¹⁰⁰, in particolare di quelli diocesani e religiosi della diocesi in cui è radicata la comunità religiosa. Il sacerdote fa parte del presbiterio della diocesi, che è il primo collaboratore del vescovo, strettamente corresponsabile con lui nel governo pastorale. La fraternità è *sacramentale* perché è effetto immediato del sacramento dell'Ordine. L'appartenenza al presbiterio è una derivazione di tale fraternità sacramentale "*il cui padre è il vescovo*"¹⁰¹. Appartenere a un organo così corresponsabile comporta per il presbitero religioso e per tutto il presbiterio della diocesi delle conseguenze che indicheremo esplicitamente più avanti.

2. CRITERI SPIRITUALI

I criteri teologici formulati comportano delle conseguenze che influiscono sulla spiritualità del religioso ordinato.

a) Coltivare il rapporto tra il Vescovo e i presbiteri religiosi

Il fatto di partecipare del sacerdozio del vescovo e, di conseguenza, di dipendere anche da esso postula per entrambe le parti un *rapporto* reciproco. Riconoscere e valorizzare con gli occhi della fede il ministero episcopale del quale partecipa e dal quale dipende richiede dal presbitero religioso quella familiarità col vescovo che le dimensioni della diocesi consentano. In quelle più giovani e scarsamente do-

100 PO 8.

101 CD 18.

tate di sacerdoti questa *familiarità* potrà essere meglio coltivata che in una macrodiocesi, che annovera un numero elevato di presbiteri diocesani e religiosi. In ogni caso, questo rapporto particolare dovrà esprimersi nella preghiera, nel rispetto ed affetto ecclesiale, nonché nella collaborazione pastorale.

Il vescovo dovrà trattare *ogni* presbitero “*come un fratello e amico*”¹⁰². Qualora fosse necessario o gli fosse richiesto, dovrà condividere col rispettivo Superiore la cura per i presbiteri, per il loro aggiornamento, il loro benessere spirituale e la loro soddisfazione pastorale. Dovrà sempre rispettare la loro condizione di religiosi, chiedendo servizi compatibili con tale condizione.

b) Riconoscimento reciproco tra la diocesi e i religiosi presbiteri

La mutua appartenenza comporta anche delle conseguenze spirituali non indifferenti.

La comunità diocesana e il suo presbiterio devono riconoscere effettivamente la comunità religiosa e i suoi presbiteri come membri reali della famiglia diocesana. Devono apprezzarli e valorizzarli non solo né principalmente per quello che *fanno*, ma anche (e più profondamente) per quello che sono, o sono chiamati ad essere: testimonianza pubblica dello stile di vita di Gesù. Gioire della loro presenza e avvertire la loro assenza qualora l'obbedienza religiosa li destinasse a un'altra chiesa locale.

Dall'altra parte, nella diocesi la comunità religiosa con i suoi presbiteri deve sentirsi “a casa”. Non sono un ente estraneo, bensì membri della famiglia diocesana. Devono rallegrarsi per i segni del Regno che contemplano nella diocesi e soffrire per ciò che in essa si manifesta contaminato dallo spirito del “mondo”, nonché per le difficoltà e i problemi. Quando devono abbandonare le diocesi devono percepire la partenza come fosse una separazione dalla famiglia, portando, però, con sé la volontà di radicarsi non solo nella nuova comunità religiosa, ma anche nella nuova comunità diocesana.

102 PO 7.

All'interno della propria comunità religiosa, il presbitero deve essere segno e stimolo della mutua appartenenza tra la comunità e la diocesi.

c) Sentirsi fratelli nello stesso presbiterio

Far parte del presbiterio diocesano comporta anche conseguenze spirituali tanto per il presbiterio quanto per il presbitero religioso. Egli deve essere accolto come un fratello, in nome del sacramento dell'ordine che li accomuna. I vincoli di familiarità oggettiva devono riflettersi in una familiarità intersoggettiva. In una riunione di sacerdoti diocesani nessun religioso deve sentirsi tenuto a distanza e guardato con freddezza, bensì accolto con gioia e spirito di comunione, apprezzato e valorizzato non solo per la sua condizione di sacerdote, ma anche come religioso.

Da parte sua, il religioso presbitero deve *sentire* (non solo sapere) che così come per mezzo della professione religiosa diventa vero fratello degli altri professi, per mezzo dell'appartenenza alla diocesi e al suo presbiterio diviene fratello di tutti i sacerdoti della diocesi. Deve essere consapevole di questa doppia fraternità e sensibile ad entrambe.

d) Assumere vitalmente i tratti della spiritualità presbiterale

La consapevolezza vitale e sentita della dimensione ministeriale della sua concreta vocazione deve motivare il religioso presbitero a coltivare i caratteri della spiritualità sacerdotale con impegno non minore di quello con cui coltiva la spiritualità della vita religiosa. Tra i tratti della spiritualità sacerdotale va sottolineata specialmente la carità pastorale: *“Il principio interiore, la virtù che anima e guida la vita spirituale del presbitero in quanto configurato a Cristo Capo e Pastore è la carità pastorale”*¹⁰³.

Un'altra delle caratteristiche principali è la sensibilità verso la Scrittura, alimento e mansione primordiale del suo ministero. *“Il sacerdote stesso per primo deve sviluppare una grande familiarità*

103 PDV 23.

*con la Parola di Dio... deve crescere nella coscienza del suo permanente bisogno di essere evangelizzato*¹⁰⁴. Tale vicinanza deve indurlo a cercare commenti esegetici per assimilare meglio la Parola nella preghiera ed annunciarla con maggior cura durante la catechesi, predicazione, l'ora di Religione. La vita celibe, la disponibilità obbediente, la povertà e l'atteggiamento orante dovranno essere assunti da lui non solo con lo spirito proprio della vita religiosa, ma anche per la motivazione derivante dalla sua condizione sacerdotale.

In ogni presbitero, le motivazioni e la modalità (il "perché" e il "come") di queste virtù si rifanno alla carità pastorale: "*segno e allo stesso tempo stimolo della carità pastorale*"¹⁰⁵. Anche la spiritualità richiesta dalle tre grandi funzioni sacerdotali (annuncio, celebrazione, guida della comunità) deve essere assimilata e vissuta dal presbitero religioso. In questo modo convergono notevolmente "*la spiritualità del sacerdote diocesano e la spiritualità del presbitero religioso*"¹⁰⁶.

e) Un compito impossibile?

Potrebbe sembrare che vivere responsabilmente tutte queste dimensioni della sua spiritualità sia per il religioso sacerdote un sovraccarico eccessivo ed estremamente variegato rispetto alla sua genuina spiritualità religiosa. Basterebbe anche solo quest'ultima per nutrirlo efficacemente per il suo ministero. Tuttavia, non è difficile verificare che, per un'alta percentuale, entrambe le spiritualità possiedono uno sfondo comune, soprattutto quando, come nel caso della Scuola Pia, si tratta di un ordine clericale ed apostolico. "*Tra il sacerdozio e la vita religiosa ci sono molte affinità*"¹⁰⁷. Inoltre, non possiamo dimenticare che la spiritualità di una persona deve includere i postulati che derivano da tutti gli aspetti fondamentali

104 PDV 26.

105 PO 16.

106 Castellucci: "I religiosi presbiteri: aspetti storici ed elementi teologici", in *Conferenza Italiana dei Superiori maggiori: La situazione del Religioso Presbitero*. (31.III.2005). Roma, p. 81.

107 Giovanni Paolo II.

della sua vocazione; nel caso del religioso presbitero, il ministero sacerdotale, che gli è proprio così come la consacrazione religiosa. Un sacerdote religioso che si nutra soltanto dei postulati derivanti dal suo essere religioso vive una spiritualità limitata, che non esprime la totalità della sua vocazione. Lungi dal sovraccaricare il religioso, la spiritualità sacerdotale arricchisce la sua stessa vita consacrata radicandola in un terreno ecclesiale più concreto, motivandola con nuove prospettive spirituali e stimolando efficacemente la sua missione apostolica. Entrambi i poli si arricchiscono nella loro relazione dialettica.

f) La spiritualità religiosa arricchisce la vita presbiterale

A queste riflessioni occorre aggiungere che la spiritualità derivante dalla consacrazione religiosa, vissuta autenticamente, arricchisce la spiritualità di tutto il presbiterio, come riconosciuto dal Magistero ecclesiale¹⁰⁸. I sacerdoti religiosi possono stimolare nei secolari e nella chiesa locale lo spirito di universalità che appartiene alla vocazione di tutta la Chiesa. In questo modo possono contribuire ad evitare che la diocesi si limiti a concentrarsi sui problemi locali. I sacerdoti religiosi e le loro comunità possono ricordare ai sacerdoti secolari il bisogno di una vita sul modello dei consigli evangelici e la necessità di vivere senza il sigillo pubblico dei voti ma con un impegno non minore¹⁰⁹. Offrono una testimonianza di mobilità e di subita disponibilità le quali, purché non siano scambiate per provvisorietà o sradicamento, stimolano i sacerdoti diocesani a non confinarsi nelle loro destinazioni e responsabilità. La testimonianza di una vita comunitaria autentica può indurre i sacerdoti incardinati nella diocesi a cercare e mettere in atto forme di vita comune, raccomandate dalla Chiesa anche ai sacerdoti secolari¹¹⁰. In questo modo si favorisce tra i sacerdoti il reciproco appoggio fraterno ed una più intensa cooperazione apostolica. Tutto ciò richiede una condizione basilare, ovvero una vita religiosa veramente evangelica.

108 PDV 74.

109 Cfr. PDV 27.

110 PO 17.

3. CRITERI PASTORALI

a) La sede connaturale dei carismi

La Chiesa, a tutti i suoi livelli, è una realtà istituzionale e carismatica. Di conseguenza, i carismi religiosi riconosciuti dall'autorità pontificia trovano la loro sede connaturale nella diocesi e da essa devono essere accolti, a meno che ragioni pastorali straordinariamente gravi impediscano al vescovo di spalancare le porte ad un determinato carisma. Infatti, il Vescovo, il presbiterio e il laicato devono aprire le porte ai differenti carismi religiosi e devono rispettarne e promuoverne l'esercizio nei religiosi ordinati e non.

La missione del vescovo riguardo ai carismi riconosciuti dalla Chiesa consiste nel promuoverli, assecondando l'azione dello Spirito che li suscita ed incoraggiando il sorgere di nuove vocazioni carismatiche. È, inoltre, compito del vescovo favorire l'armonia delle diverse famiglie carismatiche tra di loro, con l'intero presbiterio e la comunità diocesana e infine con se stesso. In una diocesi il vescovo dovrebbe essere il punto d'incontro della molteplicità dei carismi, sempre affiancati da un'istanza agglutinante che faciliti il "concerto carismatico", specialmente tra i carismi che presentano una certa affinità (ad esempio, l'educazione della gioventù o l'attenzione sanitaria). Le attuali Costituzioni della Scuola Pia postulano questa condizione¹¹¹.

b) Collaborazione col ministero episcopale

La collaborazione pastorale dei sacerdoti religiosi col ministero episcopale deriva logicamente dalla natura stessa del loro ministero presbiterale: partecipe del sacerdozio del vescovo e da esso dipendente. Sono "*cooperatori e consiglieri necessari (dei vescovi) nel ministero e nella funzione di istruire, santificare e governare il Popolo di Dio*"¹¹².

L'aspetto fondamentale di questa cooperazione è la dedizione all'esercizio del carisma proprio; nel caso degli Scolopi, la "*formazio-*

111 Costituzioni, n 37.

112 PO 7.

ne integrale dei bambini”¹¹³ e dei giovani e di tutto il loro contesto educativo (cooperatori calasanziani, genitori, professori, etc.). Nel dedicarsi a loro collaborano col Vescovo, Pastore della diocesi.

Tuttavia, la collaborazione col ministero del vescovo non deve esaurirsi in questo compito principale. Dal dialogo tra il vescovo e il Superiore competente dovranno nascere altre forme di collaborazione che rispondano ai bisogni diocesani e siano allo stesso tempo coerenti o compatibili col carisma calasanziano. Le esortazioni pontificie insistono sul garantire che i carismi non perdano compattezza per il fatto di dedicarsi ad attività non consone con essi, ma conservino e manifestino la loro identità¹¹⁴. Le collaborazioni e le responsabilità portate avanti nelle aree della pastorale catechetica e giovanile sono coerenti col carisma calasanziano¹¹⁵.

I bisogni impellenti di una diocesi possono richiedere che il Vescovo proponga e il Superiore competente accetti incarichi parrocchiali per alcuni presbiteri scolopi. Anche la responsabilità di una parrocchia viene contemplata dalle stesse Costituzioni (ib.). L'urgenza dell'evangelizzazione “*ad gentes*” ha spinto la Scuola Pia ad assumere anche posti di missione. Nelle chiese giovani del Terzo Mondo i bisogni elementari sono così ingenti che, a richiesta dei vescovi locali, i religiosi scolopici assumono incarichi pastorali molto impegnativi. In tutte le aree indicate i presbiteri delle Scuole Pie troveranno “giovani e poveri”, destinatari dello spirito apostolico del Calasanzio (cfr. Ib.). Tuttavia, lì dove i bisogni e le richieste episcopali siano molto pressanti, occorrerà che siano equilibrati con la vita

113 Costituzioni, n 12.

114 Il carisma specifico appartiene al patrimonio spirituale di ogni Istituto. Più radicalmente ancora, appartiene al patrimonio della Chiesa, e deve perciò nella Chiesa essere sostenuto e promosso. Secondo Acebal, questa affermazione è il contributo dottrinale più rilevante del nuovo Codice al riguardo (cc. 574-5). Si tratta di un patrimonio che, essendo un dono dello Spirito, né la famiglia religiosa né la Chiesa possono snaturare. Da qui deriva la cura del vescovo, dell'Istituto, della Sede Apostolica per conservarlo e promuoverlo (Cfr. Acebal, J.L.: *Aspectos jurídicos del sacerdocio de los religiosos en el nuevo CIC*. Colección “Teología del Sacerdocio”, vol. 23, p. 559.

115 Cfr. Costituzioni, n 99.

comunitaria e i compiti specifici affinché il carisma dell'Istituto non venga debilitato.

Infine, la collaborazione dovrà essere aperta a emergenze diocesane impreviste che richiedano da alcuni sacerdoti scolopici apporti più o meno specifici.

c) Il duplice legame del presbitero religioso con il suo Superiore e con il Vescovo

La Chiesa riconosce e appoggia la competenza del Superiore religioso in tutto ciò che concerne la vita della comunità, la destinazione dei religiosi (compreso il cambio di diocesi), e l'assegnazione di un incarico pastorale all'interno delle proprie opere¹¹⁶. Al vescovo, la Chiesa riconosce la coordinazione generale (personale o delegata) di tutta l'azione pastorale esplicata nella diocesi; l'obbligo di sorvegliare la purezza dell'annuncio, la giusta e devota realizzazione delle celebrazioni liturgiche, le disposizioni disciplinari al riguardo, e il compimento del programma pastorale diocesano da parte dei religiosi della sua diocesi.

Questa distribuzione delle funzioni non stabilisce una netta delimitazione tra le competenze del Vescovo e quelle del Superiore. Il dialogo fraterno sui bisogni, sulle possibilità e le difficoltà di entrambi farà il resto. Tale dialogo esige che quando un Superiore intende prendere una decisione, riguardo a un religioso o una comunità, che possa avere delle conseguenze notevoli per la diocesi, si metta in contatto con il Vescovo prima di arrivare a una determinazione definitiva ed ascolti con apertura le sue ragioni. Il suddetto dialogo dovrà essere cercato dal vescovo anche qualora ritenesse di dover prender qualche decisione delicata nei confronti di un sacerdote religioso.

d) L'amore per la diocesi presuppone la conoscenza

L'appartenenza alla diocesi deve spingere il sacerdote religioso a conoscere in profondità la realtà diocesana in tutti i suoi aspetti, sia in luce che in ombra, assimilare la sua struttura ed articolazione in-

116 Cfr. Acebal, o.c.

terne, esaminare attentamente il suo programma pastorale, coltivare uno speciale rapporto e collaborazione speciali con i dipartimenti e le attività più vicini al carisma scolastico, e mantenere rapporti di reciproca informazione e cooperazione con quella zona territoriale in cui è inserita la sua comunità o ha luogo il suo lavoro pastorale.

Oltre al rapporto e al tratto fraterno sopra indicati, l'appartenenza al *presbiterio* della diocesi comporta un senso di corresponsabilità condivisa con tutti i fratelli presbiteri.

PER MIGLIORARE LA NECESSARIA ARTICOLAZIONE

Dai criteri indicati nel capitolo precedente si desumono in quest'ultimo capitolo alcuni orientamenti che possano contribuire ad accrescere l'unità interiore dei presbiteri scolopici e ad arricchire tanto la loro vita religiosa quanto la loro attività ministeriale. Sebbene non siano tutte quelle che si potrebbero proporre, nutro tuttavia la speranza che, assieme alle indicazioni disseminate lungo tutto lo studio, possano offrire alcuni suggerimenti validi per l'obiettivo di quest'opera.

1. CHIARIRE E MIGLIORARE LE RELAZIONI RECIPROCHE TRA LA VITA RELIGIOSA E LE CHIESE LOCALI

Questo enunciato ci pone davanti a un argomento diverso da quello che stiamo analizzando in questo lavoro, in cui non sono sotto esame le relazioni reciproche tra la vita consacrata e le chiese locali, bensì l'articolazione nel *religioso* presbitero delle dimensioni essenziali della sua vocazione, cioè la sua consacrazione religiosa e il suo sacerdozio ministeriale. Tuttavia, la vicinanza tra i due temi è grande. Il primo condiziona notevolmente il secondo. Pertanto, chiarire e migliorare le mutue relazioni tra la vita consacrata e le chiese locali sarà molto utile per i presbiteri religiosi per definire e vivere la loro vocazione totale, e i progressi teologici, spirituali e pastorali che possano avvenire in quest'area favoriranno notevolmente l'armonia interiore dei sacerdoti religiosi.

Nonostante gli sviluppi degli ultimi tempi, la reciproca conoscenza della natura cristologica ed ecclesiologica della vita religiosa e

della chiesa locale è, a mio giudizio, ancora imperfetta. Occorre una transizione “*dall'ignoranza alla conoscenza e dalla conoscenza alla stima*”¹¹⁷. Io aggiungerei: dalla stima alla consapevolezza della complementarietà e da questa a una maggiore collaborazione. In questo percorso va acquistando importanza la reciproca comunione, postulato essenziale dell'ecclesialità¹¹⁸.

Tuttavia, la conoscenza teologica non basta. Per conoscere occorre avvicinarsi e frequentare, non soltanto a livelli superiori (Vescovi e Provinciali), ma a tutti i livelli (locali, parrocchiali). Da questa relazione deriva la stima reciproca delle persone, dei carismi, delle diverse realizzazioni della vita diocesana.

La conoscenza e la stima ci porteranno a capire che “*i doni della chiesa locale e i doni della vita religiosa sono complementari*”¹¹⁹. Sarebbe impossibile immaginare la vitalità di tante diocesi senza l'apporto dei carismi religiosi presenti in esse. Correlativamente, la vita religiosa resterebbe privata del suo suolo nutrizionale (vocazioni, collaboratori, ecc.) se non fosse radicata nelle chiese locali. Diverse mansioni specifiche dell'evangelizzazione rimarrebbero abbandonate se non fossero adempiute dai religiosi ispirati dai loro carismi. Molte altre opere pastorali sarebbero eseguite molto insufficientemente se non ci fossero la diocesi, il presbiterio diocesano e i laici ad espletarle.

Riconoscersi complementari è un passo avanti verso la collaborazione, che è la fonte pratica della comunione. Il documento M.R. 41 ci invita alla cooperazione per quanto riguarda il programmare e il realizzare progetti comuni: “*sempre tuttavia agendo sia in ragione delle più urgenti necessità della chiesa sia in conformità alle norme e agli orientamenti del magistero e secondo l'indole del proprio istituto*”.

In un'atmosfera di reciproca conoscenza, stima, consapevolezza della mutua complementarietà e collaborazione, la situazione del presbitero religioso è molto più favorevole ad un'armonizzazione

117 *Ministros ordenados religiosos* (2010). Madrid: Publicaciones Claretianas, p. 234.

118 Cfr. VC 50.

119 Cfr. MR 9.

soddisfacente della propria vita religiosa e della propria condizione presbiterale. Lo scolopio potrà vivere più autenticamente la lettera e lo spirito delle sue Costituzioni: *“per mezzo del nostro ministero porgiamo aiuto, con spirito calasanziano, alle necessità della chiesa locale in una pastorale diocesana d’insieme”*¹²⁰.

2. MANTENERE L’IDENTITÀ RELIGIOSA E COLTIVARE L’ECCLESIALITÀ DIOCESANA

La polarità dialettica tra sacerdozio e vita religiosa, lungi dall’essere un freno per uno dei due elementi o dal creare una realtà ibrida, è finalizzata a potenziare entrambi i poli e a favorire la loro reciproca armonizzazione.

Non sempre è questa polarità salutare rispettata e coltivata. Possono osservarsi al riguardo due mancanze di stampo molto diverso.

- a) Nella prima si verifica un progressivo *assorbimento* del carisma religioso da parte della vita diocesana. Alcune congregazioni con uno scarso radicamento nella diocesi, un carisma forse indebolito, una direzione centrale non sufficientemente agglutinante, e in una condizione di eccessiva dispersione, possono e sogliono percepire con amarezza che molti dei loro presbiteri “passano al clero secolare” e si incardinano nelle diocesi. In questi casi il polo sacerdotale, non adeguatamente qualificato dal proprio carisma, ha perso con esso la sua tensione dialettica. Sarebbe il caso di domandarsi se a queste congregazioni non occorrerebbe un approfondimento più attualizzato del proprio carisma ed una ricerca di presenze ecclesiali più coerenti con esso.

Talvolta, le congregazioni cercano continenti più propizi dal punto di vista vocazionale. Se questo le portasse a ricreare il proprio carisma e a sopravvivere, il trapianto sarebbe positivo. Tuttavia, ciò non sempre accade. L’urgenza dei servizi sacerdotali basilari è talmente pressante in quei continenti

120 N 100.

che risulta difficile dar luce a forme di vita nelle quali la consacrazione religiosa possa avere il debito risalto. La presenza di alcune congregazioni nella Chiesa è così ridotta che è legittimo domandarsi se non si trovino “in via di estinzione”. Peraltro, non sarebbe il primo carisma religioso a scomparire nella Chiesa di Dio.

- b) Il debito rapporto può affievolirsi anche da un altro versante. Per secoli le diocesi e le congregazioni religiose sono state così vigorose da ritenersi “autosufficienti” a tutti gli effetti. La diocesi riconosceva i religiosi come ecclesiali, ma non come diocesani. I religiosi erano a malapena consapevoli di appartenere alla diocesi. Si percepivano quali “enclavi ecclesiali” nel territorio diocesano; e anche se in teoria nessuno pensasse che si trattasse di una quasi diocesi o una quasi parrocchia, nella pratica risultava così. Nella pratica, il loro “vescovo” era, in quasi tutte le circostanze, il Superiore Maggiore.

L'ecclesiologia del Vaticano II rende inaccettabile questa deviazione durata secoli. La sua dottrina, da un lato, l'indebolimento delle forze diocesane e religiose, dall'altro, hanno contribuito a che gli uni e gli altri riconoscessero il loro reciproco legame, sebbene non nella misura desiderabile sperata. La mutua familiarità coesiste ancora con la mutua estraneità.

La natura e l'obiettivo di questo lavoro ci inducono a concentrarci su quegli aspetti delle congregazioni religiose che possono essere migliorati. Uno studio più completo dovrebbe concentrarsi anche sugli aspetti manchevoli delle diocesi. Si percepisce che, nonostante le graffiature provocate dalla crisi generale, alcuni istituti conservano il loro vigore; anzi, la crisi li ha stimolati ad aggiornare il carisma ereditato e ad aprire nuovi orizzonti carichi di speranza. Possono contare, almeno in alcune delle loro Province, su un progetto pastorale ben elaborato e coordinato. Attorno a tale progetto sorgono vere e proprie comunità e gruppi, prevalentemente laicali, che godono di un'ottima formazione e nei quali lo Spirito Santo

ispira ministeri sia classici che nuovi. È in via di realizzazione una struttura organizzativa che possa canalizzare tutto questo dinamismo. I legami tra i diversi nuclei comunitari e le loro comunità religiose sono molto stretti. Si respira l'alito di una "Chiesa giovane", soprattutto nello spirito dei suoi membri. Fortunatamente, è questo il caso della Scuola Pia in alcune delle sue demarcazioni.

Il rapporto tra questi nuclei e ciascuna delle diocesi in cui sono iscritti è corretto, ma, a mio giudizio, troppo debole. Esiste un legame a malapena stabile tra loro ed altre realtà pastorali affini, nonché tra la pastorale loro e quella diocesana. Il loro stesso progetto pastorale, che potrebbe arricchire altri progetti analoghi, è conosciuto solo in modo superficiale. Non ha subito un confronto profondo con le istanze diocesane che rappresentano il vescovo, che è pastore e primo responsabile di tutti i diocesani e di tutta l'opera apostolica svolta nella sua diocesi.

La vitalità e i rapporti intensi vissuti nei suddetti nuclei li porta quasi spontaneamente a chiedersi se anche tutti i sacramenti dell'iniziazione cristiana, compreso il Battesimo, non dovrebbero essere celebrati nelle loro liturgie comunitarie.

Non si tratta ora di determinare se questa prassi globale, suscettibile di miglioramenti dal punto di vista ecclesologico, sia dovuta ad omissioni diocesane oppure religiose; si tratta di prenderne atto, per correggerla, perché questi nuclei costituiscono certamente un motivo di speranza non solo per la famiglia religiosa, ma anche per le diocesi in cui sono inseriti. Affinché la loro ecclesialità cresca in qualità, è opportuno tornare all'ecclesologia della "*Lumen Gentium*" e intavolare un dialogo amichevole, sereno e calmo che aiuti ad analizzare e meglio valorizzare il legame attuale e ad arricchire la mutua relazione.

"*Lumen Gentium*" insegna, soprattutto nel cap. 3°, che la Chiesa di Gesù Cristo è strutturata attorno al Collegio Episcopale presieduto dal Vescovo di Roma e intorno ai vescovi diocesani che presiedono alle loro rispettive diocesi. Sono

pastori di tutti i sacerdoti, religiosi e laici. I vescovi devono riconoscere fattivamente che i carismi religiosi provengono dallo Spirito (e non per via gerarchica). Non possono utilizzarli modificando la loro identità. Devono rallegrarsi per il sorgere e svilupparsi di questi nuclei di vita cristiana attorno ad alcuni carismi religiosi. Devono rispettarli, incoraggiarli, difenderli e promuoverli. Devono altresì riconoscere che gli Istituti Religiosi sono vincolati in maniera speciale alla Sede Apostolica. Nel contempo, hanno l'obbligo di evitare qualsiasi indizio che induca a pensare anche lontanamente che i nuclei, fortemente interconnessi all'interno della Provincia religiosa, operino in modo autonomo rispetto alle diocesi in cui sono nati, vivono e lavorano. Realtà *ecclesiali* ricche "meritano" un'impostazione *ecclesiologica* più completa.

Coltivare un rapporto intenso e fluido quando, nella demarcazione della Provincia religiosa, tante sono le diocesi e così i vescovi, è una difficoltà reale, eppure inevitabile. Le iniziative non vanno trascurate, ma devono partire sia dal polo diocesano che dal polo religioso.

3. LA MISSIONE DEL SACERDOTE SCOLOPIO OGGI¹²¹

Tenendo conto della genuina ecclesiologia vaticana e degli orientamenti pastorali si può e si deve delineare la missione odierna del sacerdote scolopico.

a) *Essere veramente religiosi*

Il primo presupposto di questa missione è che il sacerdote scolopico sia veramente religioso. Se il suo ministero è privo del vissuto religioso, si impoverisce e perde la sua identità specifica. L'esperienza personale e comunitaria dei consigli evangelici è un fondamento magnifico del ministero sacerdotale. L'esercizio del ministero non è affatto una ragione valida perché la vita comunitaria perda di qualità, l'identità scolopica si frantumi e la fedeltà ai consigli evangelici si am-

121 Cfr. Miró, o.c. pp. 34-37.

morbidisca. Potrà a volte richiedere flessibilità negli orari e qualche esenzione dai doveri comunitari; in questi casi occorrerà compensare il deficit “di quantità” con un “incremento di qualità”. Forse lo stesso regolamento comunitario dovrà essere dotato di una flessibilità che vada incontro agli impegni del ministero, soprattutto quando praticamente tutti i religiosi siano presbiteri attivi. Tuttavia, flessibilizzare non significa assolutamente indebolire la vita comunitaria e i legami interpersonali al suo interno. Quando uno scolopio torna alla comunità una volta adempiuti i suoi impegni pastorali, deve avere la chiara e salutare sensazione di “tornare a casa”.

b) Essere veramente presbiteri

Il ministero presbiterale dello scolopio è regolato dal carisma del suo ordine. La missione, che è componente essenziale di questo carisma, deve incoraggiare e motivare lo spirito e la forma di esercizio del suo ministero. I bambini e i giovani poveri, principali destinatari della missione, richiedono una vita personale e comunitaria che sia realmente povera. Il Calasanzio vuole che gli scolopi siano “*autentici Poveri della Madre di Dio*”¹²². La Regola calasanziana afferma: “il nostro *spirito di povertà deve manifestarsi nella totale austerità della vita*”¹²³. Il Fondatore definì la povertà come “*la più ferma difesa dell’Ordine*”. Essa vincola tutti gli scolopi ad essere “*bambini coi bambini e poveri coi poveri*”¹²⁴.

È innegabile che data povertà è connaturale e necessaria alla Scuola Pia se vuole essere fedele alla sua opzione preferenziale senza incorrere nel controsenso evangelico di “servire i poveri dall’alto”. Di conseguenza, il tenore di vita di ogni sacerdote scolopico deve essere austero e sobrio. Occorre ricordarlo in questi tempi in cui, in alcuni continenti, il consumismo ci penetra da ogni dove. La carità pastorale è il criterio regolatore della povertà, nel senso che richiede dal pastore scolopico, per esercitare il proprio ministero, una disponibilità di mezzi materiali, sempre custoditi dalla comunità.

122 Costituzioni, n 64.

123 Ib. 65.

124 Ib. 19.

c) Opzione preferenziale rinnovata

Di questi tempi merita anche speciale sottolineatura l'opzione preferenziale per i bambini e i giovani poveri e per il loro contesto educativo. Il suo rinnovo ci sta indirizzando verso la scelta di ambienti poveri come sede di diverse opere scolopiche; ci richiede inoltre che nelle opere situate in altri ambienti, i poveri dal punto di vista materiale, intellettuale, familiare, sociologico ricevano l'attenzione speciale che meritano e di cui hanno bisogno. Ci esige infine che anche in quelle che si trovano in zone economicamente e culturalmente favorite prevalga l'ottica dei poveri, soprattutto nell'educazione impartita dentro e fuori dall'aula.

Per realizzare questo progetto i presbiteri scolopici hanno una duplice motivazione: religiosa e ministeriale.

d) Consacrazione alla pastorale giovanile

La dedizione alla pastorale giovanile, per quanto consentano le proprie possibilità e capacità, è un altro tratto intensivo del presbitero scolopico. Questa pastorale è una delle grandi debolezze ecclesiali in Europa e comincia a costituire una difficoltà anche in paesi di altri continenti. È una priorità iscritta nel carisma calasanziano e particolarmente pressante al momento attuale. Dato il volto multiforme della povertà, non è affatto raro scoprire nei giovani di oggi altre povertà oltre a quella economica, che li rendono beneficiari a pieno titolo della dedizione della Scuola Pia.

I destinatari di questa pastorale devono essere tutti coloro con i quali è possibile stabilire un rapporto (gli alunni delle scuole, ecc.). Sebbene fortunatamente non sia il caso di altri continenti, in una buona parte della gioventù europea l'indifferenza religiosa è diventata una caratteristica preoccupante e una percentuale non indifferente degli allievi delle scuole cattoliche condivide questa apatia verso la fede. L'educatore potrebbe sentirsi tentato di dedicarsi esclusivamente a quelle minoranze che si mostrano interessate alle nostre proposte di fede e di lasciar perdere gli indifferenti, ritenendo l'attività con loro "impossibile"; deve, però, resistere fortemente a questa tentazione. Le ore di Religione, in cui si ritrova spesso ad avere una maggioranza poco recettiva, devono essere curate con massima diligenza. L'incontro individuale con i giovani più distanti può essere un'occasione di semina il cui frutto potrà rac-

cogliersi più tardi. L'iniziazione religiosa dei bambini e delle bambine prescolari è oggi un compito che, davanti all'insensibilità e perplessità religiosa di tanti genitori, spetta alle scuole religiose e alle parrocchie. Vale la pena investire risorse economiche e pastorali in questa particolare semina, che, secondo la psicologia evolutiva della Religione, è un sedimento ordinariamente necessario affinché, dopo anni di allontanamento, il messaggio cristiano "possa risuonare" in giovani e adulti.

e) Mantenere la dedizione alla scuola cattolica

Diversamente dai tempi del Calasanzio, nei paesi economicamente e tecnicamente sviluppati, la scuola è un servizio garantito dall'amministrazione pubblica a praticamente tutta la popolazione infantile e giovanile. Questo fenomeno incoraggiante non annulla affatto la scelta ben fondata della Scuola Pia di continuare ad avere le proprie scuole destinate ad essere il primo spazio di confronto tra la fede cristiana e la cultura contemporanea. In quei continenti e paesi in cui questa necessità primaria di istruzione ed educazione non è assicurata risulta ancora più evidente l'utilità e necessità della scuola scolopica. L'educazione alla fede è diventata più impegnativa proprio nelle aree socioculturali che garantiscono la scuola per tutti. In questi paesi occorre, dunque, che la proposta di fede venga portata avanti con nitidezza e perseveranza, sostenuta da un'accurata pedagogia e appoggiata dalla testimonianza cristiana degli educatori. *"L'educazione alla fede è l'obiettivo ultimo del nostro ministero"*¹²⁵. In questo modo si compirà pienamente il motto *"la pietà e le lettere"*, tanto essenziale per la famiglia calasanziana, e gli scolopi si sentiranno a pieno titolo degni *"cooperatori della verità"*¹²⁶.

f) Promuovere un'accostamento tra la fede vissuta e la cultura ambientale

"La rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca", diceva Paolo VI (EN). La considerazione per le scienze e il desiderio di unire fede e conoscenza nei bambini privati di entrambi i valori furono veramente notevoli nel Fondatore, che su questo

125 Costituzioni, n 96.

126 Costituzioni di San Giuseppe Calasanzio, n 3.

punto venne anticipando la sensibilità ecclesiale della sua epoca. L'accostamento tra questi due "saperi" è essenziale per la fede presente e futura. Spetta agli scolopi la traduzione fedele, aggiornata e creativa di questo tratto del Calasanziò. Pochi motti educativi sono così attuali come "la pietà e le lettere" e "essere degni cooperatori della verità".

La prima palestra di confronto e di dialogo è la scuola calasanziana stessa. È lì che si gioca la prima partita dell'evangelizzazione. Gli allievi e le allieve devono percepire che esiste un'armonia dialettica tra la fede e le scienze umane ed esatte. Così saranno preparati per accogliere anche la dimensione paradossale del messaggio cristiano di fronte alla sensibilità culturale dominante. È necessario che la sintesi tra i due saperi sia reale e che gli allievi possano avvertirla nei professori e negli educatori.

Il dialogo tra fede e scienza (necessario in tutti i continenti) comporta, però, una portata ed una profondità maggiori di quanto consentito dalla struttura scolastica. Analizzare la nostra cultura, conoscere i saperi umani tramite studi specifici, approfondire i punti essenziali del messaggio cristiano, organizzare e dirigere gruppi di studio nei quali si confrontino entrambe le istanze della conoscenza, pubblicare saggi al riguardo, ecc. costituirebbero un proseguimento adeguato delle intuizioni del Fondatore.

La vicinanza tra fede e scienza, fede e cultura, sarà sempre dialettica ed implica un coefficiente di tensione. Il messaggio cristiano non consiste solamente in un contenuto coerente che assume e fa progredire le scoperte della scienza e le nobili aspirazioni della cultura, ma comprende anche un aspetto paradossale rispetto alla sensibilità culturale e scientifica di tutti i tempi¹²⁷. Tale dialettica è, però, accettabile e persino salutare per il credente. Esiste una tensione tra quello che Teilhard de Chardin definiva il "senso cosmico" e il "senso cristico".

Ben gestita, tale tensione arricchisce la fede e genera unità interiore nel credente. Il confinamento difensivo dei contenuti della fede estrapolati dal contesto vitale o la giustapposizione delle due sensibilità senza una mutua compenetrazione sono gli atteggiamenti che impoveriscono la fede; il primo perché, riducendo abusivamente la

127 Cfr. de Prada, J.M.: *Suplemento dominical* de "Vocento" del 4.XII.2011.

intonia e l'amore verso il mondo, mutila la vocazione cristiana¹²⁸; la seconda perché genera dei cristiani internamente divisi.

Quando questo dialogo non ha luogo, il fenomeno più diffuso, che osserviamo con amarezza in tanti ex allievi, è la “secolarizzazione interna”, in virtù della quale si verifica un “esodo”, a volte lento e silenzioso, dalla sensibilità credente a quella ambientale dominante. Tale “esodo al contrario” culmina nel momento in cui l'antico credente “si sveglia dal sonno dogmatico” (Kant) e capisce ormai di non credere più in Gesù e nel suo messaggio.

g) Incoraggiare nei laici lo spirito comunitario e qualche forma de vita in comune

La vita religiosa comunitaria, quando è autentica e diventa un segno visibile, è la realizzazione più vicina alla comunità che attorno al Signore costituiamo al di là della storia. È un sedimento attivo che può servire da paradigma per diverse iniziative comunitarie all'interno di una chiesa locale nella quale la tentazione individualista, la distanza tra mentalità differenti, le tensioni tra la comunità cristiana e i suoi responsabili non siano mere supposizioni immaginarie. I presbiteri secolari o diocesani stessi devono apprendere dai religiosi forme di vita comunitaria confacenti alla loro speciale condizione e alla loro vocazione specifica.

Può darsi che la vita comunitaria calasanziana non abbia caratteristiche originali rispetto ad altre congregazioni religiose. In ogni caso, lo scolpio è un religioso e, in quanto tale, ha un potenziale in grado di suscitare nei gruppi che lo circondano uno spirito comunitario. L'intero capitolo 3° delle Costituzioni è dedicato ad indicare le linee che configurano lo spirito e la vita comunitaria. Nel n° 25 si legge: “*siamo ministri dell'unione fraterna tra gli uomini.*”

4. MANTENERE LE DUE DIMENSIONI NELLA LORO INTEGRITÀ SOSTANZIALE

Quando un carisma è molto ricco e polivalente è difficile non concentrarsi solo su una o più dimensioni, emarginando altre ugual-

128 Cfr. Gv 3, 16-17.

mente valide. In questo modo tali dimensioni risultano essere la modalità quasi esclusiva o quantomeno prevalente della realizzazione del carisma stesso. “L’opzione in favore del povero può arrivare ad escludere l’opzione educativa. La prioritizzazione dell’attività scolastica può sminuire la dimensione sociale. La preoccupazione culturale può marginalizzare la catechesi. La catechesi può lasciare in disparte la dimensione educativa globale. La dimensione educativa può obnubilare la missione sacerdotale; il sacerdozio culturale può screditare il ministero pastorale più ampio. La consacrazione religiosa può svalorizzare la funzione apostolica; l’aspetto funzionale della nostra missione annullare l’aspetto significativo e comunitario della stessa”¹²⁹.

Anche l’attività concreta di alcuni presbiteri scolopici può contribuire a far perdere nitidezza ai caratteri specifici del loro lavoro. Ciò può verificarsi qualora il numero delle parrocchie sia grande, e molto sia stato il tempo dedicato esclusivamente ad esse. All’estremo opposto, il ministero sacerdotale potrebbe atrofizzarsi o mutilarsi in qualche sua dimensione. In questo caso si tratterebbe di una vera e propria *mutilazione*, molto diversa dalla *condensazione* del ministero in un gruppo determinato di destinatari e collaboratori. Tale condensazione o concentrazione è contemplata dal carisma stesso ed è benedetta dalla Chiesa. Per quest’obiettivo San Giuseppe Calasanzio si è adoperato instancabilmente. Ordinariamente, però, il sacerdote scolopico deve svolgere tra i suoi destinatari, ad un livello o ad un altro, le tre dimensioni fondamentali del presbiterato: annunciare, celebrare, guidare la comunità. Nell’attività di alcuni scolopi l’annuncio può “lasciare a desiderare”, per la scarsa dedizione alla catechesi, alla predicazione o all’accompagnamento di persone e gruppi. In altri casi, l’Eucaristia “con popolo” e il Sacramento della Riconciliazione potrebbero essere amministrati in modo saltuario e occasionale. Verrebbe da chiedersi se abbia senso rimanere nella comunità per partecipare ad una concelebrazione eucaristica domenicale lì dove tante comunità cristiane disperse per la diocesi non possono partecipare alla Messa per mancanza di sacerdoti. Infine, per quanto riguarda i religiosi che non lavorano con gruppi o comunità sorti attorno al loro

129 Miró 36.

carisma e ministero, c'è da chiedersi se la loro condizione di guida della comunità trovi alcuna forma di realizzazione.

Per vivere un sacerdozio "integrale", non necessariamente ciascuna delle tre dimensioni deve avere uguale attuazione. Dalle capacità dei soggetti e dai bisogni dei destinatari dipenderà la maggiore enfaticizzazione dell'una o dell'altra.

5. LA FORMAZIONE FIN DALL'INIZIO DEI NUOVI RELIGIOSI PER LA LORO VOCAZIONE INTEGRALE¹³⁰

Le due dimensioni della vocazione del presbitero scolopico meritano un'attenzione accurata e continua sin dai primi momenti della formazione dei nuovi candidati.

L'iniziazione alla teologia della vita religiosa e dei suoi fondamenti biblici, nonché l'immersione progressiva nello spirito calasanziano, dovrebbero venire accompagnate, dal principio, da una graduale introduzione alla teologia del ministero sacerdotale, alla spiritualità da essa derivante e all'allenamento pastorale richiesto per esercitare il sacerdozio scolopico nella chiesa locale ed universale. "Formare per diventare religioso presbitero significa formare per la missione universale della Chiesa, che egli eserciterà in qualità di collaboratore del vescovo e all'interno di uno stesso presbiterio nella chiesa particolare in cui si troverà... Diventa sempre più conveniente unire la preparazione alla professione perpetua e all'ordinazione sacerdotale. È un valido espediente pedagogico per evitare qualsiasi possibile giustapposizione o sovrapposizione di due dimensioni dello stesso progetto di vita"¹³¹.

Questa duplice ed unica iniziazione deve cominciare *presto*, fin dai primi passi del prenoviziato. Deve essere una formazione che avvenga per impregnazione, all'interno di una comunità in cui esistano sacerdoti scolopi di un certo calibro. Ciò che si assimila molto presto attecchisce meglio e penetra più connaturalmente nello spirito dei candidati, novizi e neoprofessi.

130 CIVCSVA: Potissimum Institutionis, 1990, n 109.

131 Bocos. A.: *El religioso presbítero en la iglesia particular* (2010). Madrid: Publicaciones Claretianas, pp. 298-299.

Certamente, il fatto di capire e percepire, sin dai primi passi, l'armonia tra le due dimensioni della loro vocazione non sarà sufficiente ad evitare tutte le tensioni che il vissuto pratico posteriore potrà creare, ma li aiuterà a viverle in maniera positiva sin dagli inizi del loro processo formativo. La vita religiosa e il ministero sacerdotale sono come due fratelli gemelli che devono crescere insieme nella propria vita.

Nel gruppo di formazione alcune vocazioni scolopiche possono non essere state chiamate al ministero sacerdotale. Talvolta, questa circostanza può rendere delicata l'adeguata combinazione delle due dimensioni formative. Tuttavia, la Scuola Pia è *“un Istituto clericale”*¹³². In essa *“la strada al sacerdozio ministeriale è aperta a tutti i religiosi in qualsiasi momento della loro vita, previa la dovuta preparazione”*¹³³. Per tutti i religiosi scolopici è compito salutare conoscere ed apprezzare il ministero sacerdotale. Tale conoscenza e stima aiuteranno coloro che non saranno ordinati a comprendere meglio i loro fratelli ordinati, appoggiarne gli impegni ed accettare di buon grado i necessari adattamenti dei presbiteri alla Regola comune. D'altra parte, i sacerdoti dovrebbero evitare ogni ostentazione di superiorità nei confronti dei religiosi che non lo sono, poiché, in effetti, sono tutti ugualmente religiosi.

La consapevolezza dell'uguaglianza tra ordinati e non è stato un grande valore accuratamente trattato dalle congregazioni religiose dopo il Concilio. Non deve costituire, tuttavia, un freno alla preparazione sacerdotale.

In tutti gli ordini e le congregazioni, la formazione alla vita religiosa accompagna sistematicamente il percorso educativo del candidato sin dall'inizio; così è logico o naturale che sia. È, però, abbastanza frequente che la preparazione specifica al ministero sacerdotale sia rinviata alla fase formativa finale, in prossimità del diaconato e del presbiterato. È chiaro che nel curriculum accademico la comprensione teologica del Sacramento dell'Ordine precede questo “sprint” finale preparatorio, ma l'orientamento *esistenziale* del candidato ha da essere impartito gradualmente sin dagli inizi.

132 Costituzioni, n 2.

133 Ib. n 143.

In alcuni casi, non è totalmente da escludersi il rischio che l'ordinazione costituisca solamente un'appendice, seppur importante. Può darsi, infatti che venga valorizzata perché amplia le possibilità del nostro apostolato, ma non in quanto cambiamento qualitativo in grado di colorare e trasformare tutto l'essere religioso. La preparazione deve essere orientata non solo alla formazione del religioso scolastico, ma anche a quella del sacerdote scolastico.

Non so fino a che punto questa prassi educativa piuttosto unilaterale abbia ancora o meno un qualche riscontro nella Scuola Pia attuale; potrebbero sussistere dei residui in alcuni luoghi dell'estesa rete calasanziana. Mi azzardo a suggerire che queste pratiche vengano riviste e raddrizzate. Questo comporta una revisione del processo formativo ed una programmazione più adeguata all'intera vocazione del religioso scolastico. Non si tratterebbe soltanto di arricchire i processi conoscitivi degli aspiranti, bensì di dare loro la possibilità di costruire relazioni, di visitare i centri nevralgici della pastorale, di avere una conoscenza più ravvicinata di sacerdoti che stiano svolgendo attività pastoralmente feconde, di fare affidamento sull'accompagnamento effettivo da parte di religiosi della Scuola Pia ben radicati nella loro missione sacerdotale, di partecipare a sessioni di studio e confronto con altre famiglie carismatiche simili e di presenziare regolarmente a determinati incontri spirituali e pastorali diocesani.

Qui si ferma la mia riflessione sulla debita armonia e le tensioni tra la vita consacrata e il ministero sacerdotale nei presbiteri religiosi, una riflessione elementare e incompleta. Mi sentirei già pienamente compensato se fossi riuscito a formulare a grandi linee convinzioni ed inquietudini che meriterebbero senz'altro una migliore formulazione e delle risposte più adeguate. Contribuire a che i presbiteri scolastici vivano in modo più lucido e gioioso la loro unità interiore e amino di più la loro vocazione integrale seguendo le orme di San Giuseppe Calasanzio, sacerdote e religioso educatore delle nuove generazioni; questo è stato l'obiettivo che ha guidato questo lavoro dall'inizio alla fine. Mi sentirei del tutto appagato se gli scolopi che lo leggessero potessero poi affermare con maggiore convinzione e senso di identificazione le parole del salmo: *“Per me la sorte è caduta su luoghi deliziosi, è magnifica la mia eredità”* (15, 6).

**MINISTÈRE SACERDOTAL
ET VIE RELIGIEUSE
DANS LES ÉCOLES PIES**

LE SACERDOCE PIARISTE

Avec grande joie et satisfaction j'écris ces quelques lignes pour la présentation d'un livre que je suis sûr qu'il va faire beaucoup de bien à l'ensemble des Ecoles Pies: « Ministère sacerdotal et vie religieuse dans les Ecoles Pies », rédigé par Mgr. Juan Maria Uriarte, Evêque Emérite de San Sebastian.

Mgr. Juan Maria est un évêque qui connaît notre Ordre et aime tendrement Calasanz et ses Écoles Pies. Il a étudié dans notre école Calasancio de Bilbao et a reçu, étant Evêque Auxiliaire de son diocèse, la Carte de Fraternité de notre Ordre. Par sa grande expérience sacerdotale, par ses nombreuses années de service épiscopal, par sa grande préparation dans tous les domaines liés à la formation et l'accompagnement des prêtres, et par sa connaissance profonde de notre Ordre, nous avons pensé qu'il était la personne idéale pour développer ce travail que nous mettons entre vos mains avec un grand plaisir.

Lorsque la récente Année Sacerdotale était en train de finir, j'ai rencontré Mgr. Juan Maria et je lui ai demandé de, sans se presser, écrire un petit livre sur le sacerdoce piariste. J'étais sûr de sa réponse affirmative, mais je savais que ses nombreuses occupations pourraient nuire à la tâche. Enfin il accepta, et il y a quelques mois il nous a envoyé le livre publié aujourd'hui.

Comme vous pouvez le voir en le lisant, Mgr. Juan Maria expose les clés à partir desquelles il est possible de vivre une relation harmonieuse et fructueuse entre la vie consacrée et le sacerdoce ministériel; quelques caractéristiques de la manière de vivre cette relation dans notre Saint Fondateur Saint Joseph de Calasanz et autres pistes dans

lesquelles nous pouvons progresser dans une expérience plus cohérente de la nature globale de notre vocation piariste.

Je suis sûr que le livre sera d'un grand secours pour chacun des piaristes et il fera un bon service pour la formation permanente de nous tous et pour le discernement de nos communautés. Un travail comme celui-ci, qui a été conçu en pleine Année Sacerdotale, voit la lumière dans l'Année de la Foi. J'espère que sa lecture nous aidera à vivre intensément le centre de notre vocation –la suite du Seigneur– pour pouvoir le témoigner significativement dans l'exercice de notre mission comme prêtres.

Je terminerai en exprimant la gratitude de notre Ordre à Mgr. Juan Maria Uriarte, pour sa proximité à tous et sa disponibilité au service de l'Ordre.

Bonne lecture à tous !

Pedro Aguado
Père Général des Écoles Pies

INTRODUCTION

L'École Pie est un ordre religieux dans lequel vivent fraternellement des membres prêtres et d'autres qui ne sont pas prêtres. Les deux sont entièrement religieux. Le fait que, dans la nomenclature de l'Église, l'Ordre de Calasanz soit appelé clérical n'implique pas du tout la perte de l'état religieux de ceux qui ne sont pas prêtres. « *Un Institut clérical est celui qui, selon la fin ou le but recherché par son fondateur ou tradition légitime, est sous la direction de clercs, a assumé l'exercice de l'Ordre de sacré et est reconnu comme tel par l'autorité de l'Église* »¹.

Ce travail traite directement des religieux piaristes qui sont prêtres. Leur vocation spécifique comporte deux dimensions. Ils sont prêtres et religieux en même temps. Cette double dimension est appelée à enrichir et leur vie religieuse et leur ministère sacerdotal. Bien que l'incompatibilité plus intense et plus fréquente ait été causée à l'École Pie par la combinaison difficile entre son dévouement à l'enseignement et à l'éducation et son statut sacerdotal, l'expérience enseigne que l'harmonie entre les deux dimensions susmentionnées peut être affectée par les discordances que l'exercice simultané des deux produit d'habitude. Ma contribution a pour but d'aider à renforcer l'harmonie et à affaiblir les tensions.

Je vais procéder par les étapes suivantes : dans un premier chapitre, plutôt descriptive, je montrerai les tensions qui peuvent perturber et souvent perturbent dans la pratique l'harmonie entre l'exercice du ministère sacerdotal et l'observance de la vie religieuse. Un deuxième

1 C. 588.

chapitre présentera les éléments fondamentaux de la structure du ministère sacerdotal et la structure de la vie religieuse. Il nous permettra d'entrevoir la convergence des deux dimensions et apercevoir où se produisent les tensions entre les deux. Nous allons mettre l'accent dans un troisième chapitre sur les caractéristiques principales de la vie religieuse et de la vie sacerdotale dans les Écoles Pies. Nous essaierons d'offrir dans un quatrième chapitre des critères théologiques, spirituels et pastoraux qui éclairent et motivent une articulation qui enrichisse les deux dimensions. Nous clôturerons notre travail avec un dernier chapitre d'indications pratiques qui contribuent à un enrichissement mutuel des deux composants de la vocation piariste².

Seul l'amour et la gratitude à l'École Pie m'ont amené à accepter cette demande qu'elle m'a faite, dont l'implémentation complète est au-delà de ma capacité et de ma préparation personnelles.

2 Je veux avancer deux précisions terminologiques sur les expressions qui continuellement apparaîtront dans le texte de ce travail. La nomenclature pour distinguer entre les prêtres incardinés dans le diocèse et les incardinés dans une famille religieuse est variée. Parfois les premiers sont désignés comme "séculiers" et les seconds comme "réguliers". En d'autres occasions on parle des premiers comme "diocésains" et des autres comme "religieux". En réalité, aucune de ces catégories n'est satisfaisante. La sécularité est caractéristique de l'Église tout entière ; par conséquent, aussi des religieux. Ceux-ci appartiennent au diocèse de manière réelle et unique (PO 8 ; CD 34 ; PDV 74). Ils sont, à leur manière, "diocésains". Après cet avertissement, je vais utiliser les deux expressions. Une autre précision terminologique requise ce sont les expressions concernant le "religieux prêtre" et le "prêtre religieux". Il y a des théologiens qui préfèrent la première ; d'autres, la seconde ; il y en a d'autres qui appliquent la première à certaines formes de la vie religieuse (p. ex. les moines) et la seconde à des congrégations ecclésiales dans lesquelles la mission pastorale indiquée par leur charisme conditionne leur style de vie religieuse.

HARMONIE ET TENSION

1. HARMONIE

Aujourd'hui, un tiers des prêtres de l'Église sont religieux. Depuis les premiers siècles de l'histoire de l'Église, nous trouvons des religieux qui sont ordonnés prêtres et des prêtres qui embrassent la vie religieuse. L'autorité suprême de l'Église reconnaît et approuve des congrégations religieuses principalement sacerdotales. Dans quelques moments de l'histoire de l'Église, diverses congrégations religieuses sont nées en vue de renouveler la vie spirituelle et apostolique des prêtres séculiers.

Il est pratiquement impossible de maintenir, à la lumière de ces faits, qu'il y a incompatibilité entre le ministère sacerdotal et la vie religieuse et pas une harmonie fructueuse. Cette harmonie est vue, en fait, dans la vie et le ministère de nombreux religieux qui sont prêtres. Leur ministère est bien planté dans le jardin de leur vie religieuse. L'exercice du même oxygène leur vie personnelle et communautaire et enrichit la sensibilité apostolique de la communauté religieuse à laquelle ils appartiennent. La vie consacrée donne profondeur évangélique à leur ministère. Chez le prêtre religieux, « *la vocation à la prêtrise et à la vie consacrée convergent dans une profonde et dynamique unité* »³.

Etant ainsi les choses, il est vraiment étonnant que la pensée théologique a approfondi encore peu dans l'harmonie entre les deux dimensions. Il faut reconnaître que les mêmes documents du Magis-

tère⁴ développent et mettent l'accent plus sur l'identité et la spiritualité du prêtre incardiné dans le diocèse que sur celle du prêtre religieux⁵.

Le contraste entre les faits pointés et la réflexion insuffisante révèle que, comme dans beaucoup d'autres occasions, la pratique de l'Église a précédé la réflexion théologique. Il est, cependant, hautement souhaitable que cette dernière progresse avec la rigueur et la promptitude nécessaires, afin que « le vécu aide à formuler et le formulé aide à vivre ».

2. TENSIONS

Il n'est pas surprenant que, malgré l'harmonie indiquée, l'expérience pratique du ministère sacerdotal dans le contexte d'une vie religieuse apporte des tensions et des difficultés. Combiner les engagements pastoraux d'un prêtre avec les exigences de la vie communautaire propres de la vie religieuse n'est pas toujours sans difficulté. Combiner un enracinement réel dans l'Église locale avec une attitude ouverte à la disponibilité universelle demande une « gymnastique » spirituelle qui peut être coûteuse : soit on vit « de passage » dans l'Église locale, soit la disponibilité universelle devient douloureuse. Combiner la spiritualité propre de l'Institut avec celle qui est dérivée de l'ordination sacerdotale n'est pas quelque chose qui est générée automatiquement et spontanément.

Toutes ces tensions révèlent que l'harmonie entre la vie religieuse et le ministère sacerdotal est *dialectique*. Chacune de ces deux dimensions est un pôle. Lorsqu'il y a le lien approprié entre l'expérience d'un pôle et celle de l'autre, les deux se renforcent l'un à l'autre. Lorsqu'un des deux pôles se développe unique et abusivement, l'unité intérieure entre eux se fractionne et devient beaucoup plus pauvre.

Par conséquent, le résultat de cette tension dialectique peut être très divers. Il y a des religieux qui intègrent dans une admirable unité

4 PO et PDV.

5 Cfr. ZAG. M. : « Unidad y diversidad del sacerdocio ministerial » dans *Vida Religiosa*, 70 (1991) p. 62.

les deux dimensions de leur vocation. D'autres vivent ces deux dimensions « en compartiments étanches ». Ni leur vie religieuse enrichit considérablement leur ministère, ni leur ministère enrichit leur vie religieuse. Dans quelques cas l'expérience et la valorisation de la vie religieuse l'emporte, tandis que l'appréciation réelle de leur statut sacerdotal et le même engagement à l'exercice de leur ministère sont parfois peu pertinents. L'attitude inverse n'est pas exceptionnelle : l'exercice du ministère et la condition de prêtres s'imposent, de manière qu'ils rendent flou et affaiblissent leur condition de religieux.

Parfois, la tension dialectique finit par devenir une rupture. Il y a un « exode » minoritaire, mais pas négligeable, de la vie religieuse vers les presbytérats diocésaines. Des conflits personnels, des tensions avec la Congrégation ou la valorisation prédominante de leur ministère sacerdotal, mènent à quelques religieux à prendre cette décision. Parfois, la consécration longue et intensive à la paroisse peut prédisposer à cette option⁶. C'est un phénomène réciproque à celui des prêtres séculiers qui à cause de l'expérience de la solitude, par la nécessité d'un soutien de la communauté, par la recherche d'espaces plus propices à la prière ou à cause d'une mauvaise assimilation de la spiritualité propre des prêtres incardinés dans un diocèse, choisissent d'entrer dans la vie religieuse.

Mais ces tensions ne sont pas seulement d'ordre personnel. Il y a des ordres monastiques qui sont en train de récupérer leur statut laïc original et de réduire au minimum estimé raisonnable le nombre de moines ordonnés. Il y a des congrégations aujourd'hui cléricales qui se demandent si l'ordination sacerdotale est nécessaire pour vivre et exercer leur propre charisme. Il faut prendre en considération également que dans le mouvement admirable du renouvellement de la vie consacrée, entrepris après le Vatican II, de nombreux instituts cléricaux soulignent avec plus de soin et d'intensité leur identité et leur spiritualité religieuse que leur statut sacerdotal. Ce phénomène a pu provoquer, dans certains cas, la tendance à considérer le ministère sacerdotal comme quelque chose ajoutée et pas très relevant dans la vie religieuse⁷.

6 Le théologien J.B. Metz dénonce avec inquiétude la « paroissialisation excessive » de la vie religieuse (*Las Ordenes Religiosas* (1987). Barcelona : Herder pp. 19-21).

7 Cfr. *Ministros ordenados religiosos* (2010). Madrid : Publicaciones Claretianas, p. 42.

Ce déséquilibre est l'un des facteurs qui ont entravé la relation entre prêtres séculiers et prêtres religieux. Les premiers ont eu tendance à percevoir les religieux comme appartenant à une « Église parallèle ». Ils ont évalué leur travail pastoral comme trop indépendant par rapport à l'évêque et les lignes directrices diocésaines. Les derniers se sont sentis considérés comme des étrangers et appréciés seulement dans la mesure dans laquelle ils collaboraient dans des structures paroissiales ou diocésaines. Cet accueil déficitaire n'a pas du tout favorisé chez les religieux un sentiment chaleureux d'appartenir au diocèse et à son presbytérat, ni un intérêt envers l'Église locale, ses projets et ses problèmes.

3. HARMONIE ET TENSIONS DANS LES ÉCOLES PIES

L'ordre fondé par St. Joseph de Calasanz n'a pas été étranger (et il ne l'est pas complètement aujourd'hui) à ces mêmes tensions. L'harmonie entre les trois dimensions classiques du piariste (enseignant, religieux, prêtre) n'a pas toujours été pacifique ni fortement confirmée et vécue.

Après l'enthousiasme initial pour l'école, « *la tendance à séparer prêtre et enseignant est apparue* »⁸. L'apathie pour l'école (principalement primaire) et l'appel des autres ministères (la prédication et les confessions d'adultes) plus intéressants sont déjà apparus dans la vie du Fondateur, dont la doctrine en ce point est nette et répétée : « *Le talent (le don du ministère sacerdotal) ne consiste pas (seulement) à dire la messe, mais à enseigner, ensemble avec les lettres, la sainte crainte de Dieu* »⁹.

Mais le mouvement inverse a été réel, au moins dans un passé encore récent. « *Nous avons eu de bons enseignants ; en plus petite quantité, d'excellents évangélistes* »¹⁰. Selon le même auteur, les responsables de cette omission auraient été une théologie insuffisante sur la prêtrise et l'atrophie de l'exercice ministériel de la même : « *Des*

8 A. Sapa : *Analecta Calasanciana*. 1983, p. 389.

9 EP 3098.

10 A. Sapa, *ib.*

enseignants habiles à l'école mais intimidés et bloqués en quelque sorte pour un discours sur Dieu et sur l'histoire du salut »¹¹.

La même théologie classique qui recueille la vocation du prêtre piariste (enseignant, religieux, prêtre) doit être nuancée pour être exacte. Le statut de maître est enregistré dans le charisme religieux calasanctien et fait partie du ministère sacerdotal piariste spécifique. Si la distinction entre les termes de la trilogie est faite d'une manière cartésienne, deux des synthèses réalisées d'une manière géniale par Calasanz tombent : on dissocie inconsciemment la promotion humaine et l'évangélisation, et on soustrait du ministère sacerdotal le dévouement à l'école.

À l'heure actuelle, un rétablissement de la prêtrise, compatible en même temps avec la nature du ministère sacerdotal et le charisme calasanctien, est en train d'émerger et s'étendre dans l'ordre piariste. Un ministère condensé, mais pas mutilé. Condensé dans les enfants et les jeunes, dans leurs familles, leurs professeurs, dans les anciens élèves, dans l'accompagnement spirituel, dans la formation des fraternités, la promotion des ministères liés au charisme calasanctien. Pas mutilé, parce que dans ce monde le piariste pratique la charité pastorale notamment par le biais du ministère de la Parole dans ses différentes formes, mais aussi à travers la célébration de l'Eucharistie et la Réconciliation et grâce au leadership pastoral sur les groupes et les communautés. Dans ces termes les trois fonctions du ministère sacerdotal sont mis à l'œuvre.

11 A. Sapa, ib.

STRUCTURE DU MINISTÈRE SACERDOTAL ET DE LA VIE RELIGIEUSE

Nous avons soutenu que l'harmonie du prêtre religieux est dialectique. C'est une synthèse de dimensions différentes à l'origine. Il faut décrire, même d'une façon condensée, la structure des deux réalités : sacerdoce et vie religieuse. Toutes les tensions que nous avons pointées révèlent une mauvaise synthèse entre les deux pôles de la dialectique, favorisée par l'hégémonie abusive de l'un des deux pôles sur l'autre. A la base de cette hégémonie il y a une faible connaissance de la structure de l'une des deux dimensions, ou des deux. Il n'est donc pas inutile de formuler les éléments qui constituent la structure du ministère sacerdotal et la structure de la vie religieuse. Seulement après cette étape, nous pouvons conclure sur le fait que les deux réalités ecclésiales sont appelées à se compléter mutuellement.

1. STRUCTURE DU MINISTÈRE SACERDOTAL

- a) Le ministère sacerdotal est la réalisation du *ministère apostolique*. Ce ministère perpétuel a été institué par la volonté du Christ¹² et consolidé par son Esprit¹³ comme un service qui appartient à la structure même de l'Église. On ne peut pas concevoir une Église de Jésus Christ dépourvue de ce ministère qui, depuis ses premiers jours, a été mis en place en trois niveaux : épiscopat, presbytérat et diaconat¹⁴.

12 Cfr. Mt 28, 18-20.

13 Cfr. Jn 20, 21-23.

14 Cfr. LG 18-20.

- b) La source du ministère sacerdotal est *le sacrement de l'Ordre*¹⁵. Il nous constitue comme un sacrement vivant du Christ Pasteur¹⁶ et nous permet de mettre à jour sa mission pastorale en son nom. En même temps il rend possible et demande de nous que nous vivions ce ministère avec l'esprit du Bon Pasteur. Parmi ces attitudes il faut souligner l'adhésion au projet du salut du Père, l'identification avec les attitudes pastorales du Seigneur Jésus, la miséricorde envers toute la misère humaine, le total dévouement à la mission et la générosité et l'altruisme pour la réaliser.
- c) Le sacrement de l'Ordre inscrit tout prêtre dans un *réseau de relations* qui appartiennent à sa nature même. Telle est, tout d'abord, la relation avec le Christ¹⁷. Elle implique la suite du Seigneur Crucifié et le témoignage de Jésus-Christ Ressuscité non seulement dans l'exercice des tâches de son ministère, mais dans sa vie toute entière¹⁸.
- d) Etant donné que le Seigneur Ressuscité est présent et agit par son Esprit, *la relation du prêtre avec cet Esprit* est étroite et fructueuse¹⁹. Il l'a reçu en personne, selon une modalité spécifique, lors de son ordination. De Lui il a reçu le charisme du ministère. Il anime le mot prêché par le prêtre. Il transforme, dans l'Eucharistie qu'il célèbre, les offrandes dans le Corps et le Sang du Christ. Il ajoute à la communauté ceux qui sont baptisés. Il pardonne quand le prêtre absout. Il encourage les efforts sacerdotaux pour guider la communauté. La dévotion singulière à l'Esprit est l'une des caractéristiques majeures de la spiritualité de tout prêtre.
- e) Le sacrement de l'Ordre lie le prêtre d'une manière spéciale à *l'Église*²⁰. Le don de soi à Jésus Christ et à l'Esprit est

15 Cfr. 2 Tim. 1, 6-7 ; P0 2.

16 Cfr. PDV 15.

17 Cfr. I Cor 4,1.

18 Cfr. Philip 3,10-11.

19 Cfr. Act 20, 28.

20 Cfr. Mt 10,1-4 ; Mt 18, 18.

matérialisé dans le dévouement de toute sa vie au service de la communauté ecclésiale. Ce service se matérialise, en particulier dans ses efforts pour la communauté ou les communautés qu'il dessert. Le sacrement de l'Ordre lie chaque prêtre au diocèse dans lequel il est incardiné ou exerce son ministère, de telle sorte qu'il appartient d'une manière réelle et engagée à elle²¹ et fait partie du presbytérat du diocèse. Telle appartenance demande des attitudes spirituelles et pastorales très profondes.

Cultiver la communion ecclésiale, en encourageant la coopération et la réconciliation, est une expression privilégiée de ses liens avec l'Église. Le prêtre « n'assume pas tous les charismes, mais le charisme de l'ensemble »²².

Le sacrement de l'Ordre lie aussi étroitement tous les prêtres entre eux. Il crée en eux une « *fraternité sacramentelle* »²³, c'est-à-dire née directement de ce sacrement. Être ordonné prêtre signifie se joindre à une communauté spécifique, le presbytérat universelle. Cette communauté devient plus dense et exigeante entre tous les prêtres (séculiers et religieux) qui vivent et travaillent ensemble dans un diocèse.

- f) Les trois grands ministères²⁴ que le prêtre développe au service de l'Église découlent également du sacrement de l'Ordre. La Parole de Dieu dans les différentes voies de son annonce est confiée au prêtre. C'est sa tâche prioritaire²⁵. La célébration de l'Eucharistie est l'exercice centrale²⁶. Guider la communauté²⁷ ou les groupes communautaires est sa tâche

21 Cfr. PDV 31-32.

22 Miró, J.A. : *Ministerio sacerdotal y carisma calasancio* (1982). Salamanca : Edic. Calasancias, p. 25.

23 PO 8.

24 Cfr. Mc 16, 15 ; Lc 22, 19-20 ; 2 Tim 4, 2.

25 Cfr. PO 4.

26 Cfr. PO 5.

27 Cfr. PO 17.

che comme sacrement du Christ, le Seigneur et serviteur de sa communauté. Guider la Communauté implique la diriger, la garder unie et la rendre plus dynamique. L'exercice de toutes ces tâches origine et demande une spiritualité spécifique et exigeante²⁸. Les mots « *diakonos* » et « *doulos* » répétés dans le Nouveau Testament, condensent cette spiritualité.

- g) Appartenir spécialement au Christ Sauveur du monde ; appartenir intimement à l'Esprit « *qui renouvelle la face de la Terre* » ; appartenir singulièrement à l'Église envoyée au monde, implique pour chaque prêtre une relation avec ce monde, avec la société. Une telle relation est appelée *sécularité*. Elle est faite d'amour pour le monde que Dieu aime²⁹. Elle se manifeste dans l'intérêt réel et actif pour son développement, dans la joie pour son progrès réel, dans l'inquiétude pour ses aspects déficitaires et inhumains, dans la passion pour lui offrir l'Évangile et l'ouvrir à la foi, dans les efforts pour faire une seule famille de l'humanité. Elle implique une communion empathique et critique avec le monde.
- h) L'expérience et l'exercice du ministère réclame quelques vertus sacerdotales compatibles avec lui. La vertu centrale du prêtre est la Charité Pastorale³⁰. Toutes les autres vertus sacerdotales sont modelées ou modulées par la charité pastorale. Sans perdre leur identité, elles reçoivent de la charité pastorale leur « pourquoi » et leur « comment » spécifiques. Parmi ces vertus il faut signaler le célibat, la pauvreté, la disponibilité obéissante et l'attitude priante. La pratique des conseils évangéliques est donc pour chaque prêtre, l'appui et l'exigence de son ministère³¹. En outre, « *quelque forme de vie commune* »³² et le souffle missionnaire³³.

28 Cfr. PO 12.

29 Cfr. Jn 3, 16-17.

30 Cfr. PDV 23.

31 Cfr. PDV 27.

32 Cfr. PO 9.

33 Cfr. PO 10.

2. STRUCTURE DE LA VIE RELIGIEUSE

- a) La vie religieuse « *même si elle n'appartient pas à la structure hiérarchique de l'Église, appartient cependant sans discussion à sa vie et sa sainteté* »³⁴. « *Cela signifie que la vie consacrée présente depuis le début, ne pourra manquer jamais à l'Église comme l'un de ses éléments essentiels et caractéristiques, comme l'expression de sa nature* »³⁵. En effet, la vigueur évangélique et évangélisatrice de l'Église serait significativement plus faible si l'Esprit Saint n'avait pas suscité et soutenu dans l'Église le grand charisme de la Vie Religieuse que se manifeste dans les innombrables charismes particuliers des différentes congrégations.
- b) La vie religieuse est une *consécration*, c'est-à-dire un don complet à Dieu, une façon particulière d'abandon total à Lui³⁶. C'est une option définitive par laquelle les religieux se livrent complètement « *au service de Dieu et sa gloire par un titre nouveau et particulier* »³⁷. Les religieux sont consacrés comme le Christ pour le Royaume de Dieu³⁸ et, par conséquent, pour la mission.
- c) Dans la source d'inspiration de la structure de la Vie Religieuse se trouve l'impulsion de l'Esprit Saint à une *suite radicale* du Christ, le Seigneur³⁹. Il est « *un singulier et fructueux approfondissement de la consécration baptismale* »⁴⁰. La dynamique de la suite conduit à partager la passion et la mort du Seigneur et à actualiser son existence transfigurée de Ressuscité. Les suite radicale de Jésus est motivée par le désir de rendre présente dans l'Église et le monde la forme de vie concrète adoptée par Jésus et dans laquelle Il a initié ses apôtres⁴¹.

34 LG 44.

35 VC 29.

36 Cfr. PC 5.

37 LG 44.

38 Cfr. VC 22.

39 Cfr. Mc 1, 16-20.

40 VC 30.

41 Cfr. VC 22.

- d) Ce mode de vie se manifeste dans l'accomplissement des *trois conseils évangéliques*⁴². Ils constituent le reflet de la vie trinitaire⁴³. La chasteté est destinée à devenir l'expression modeste mais réelle de l'amour infini qui est l'Esprit qui unit les Personnes Divines ; la pauvreté dit que Dieu est la seule vraie richesse de l'homme. L'obéissance est l'imitation du Seigneur qui est devenu « *obéissant jusqu'à la mort* »⁴⁴ avec « *une dépendance filiale, pas servile* »⁴⁵.
- e) La Vie Religieuse est appelée à vivre intensément la *dimension eschatologique*⁴⁶, qui est la vocation de l'Église tout entière. La communauté chrétienne doit être rappelé sans cesse cette vocation transcendante. « *Ici, nous n'avons pas de cité permanente* »⁴⁷. Non seulement par l'annonce de notre futur destin et plénitude en Dieu, mais aussi par des signes qui sont déjà dans cette vie un accomplissement anticipé de cet destin. Principalement par le biais de l'option pour la virginité, qui est « *comme une anticipation du monde à venir* »⁴⁸.
- f) La Vie Religieuse est une réalité vraiment *ecclésiale* : elle est née dans l'Église pour l'Église. « *Une Église constituée uniquement de ministres sacrés et de laïcs ne correspond pas aux intentions de son divin Fondateur. Il s'ensuit ainsi des Évangiles et des autres écrits néotestamentaires* »⁴⁹. Les religieux non seulement appartiennent à l'Église, mais ils sont consacrés à elle. Chaque institut religieux (de vie active ou contemplative) offre pour son édification les fruits de son propre charisme. Une famille religieuse est liée à tous

42 Cfr. I Cor 7, 32-34 ; 2 Cor. 8, 9 ; Jn. 4, 34.

43 Cfr. VC 21.

44 Phil 2, 8.

45 VC 21.

46 Cfr. I Cor 7, 29-31 ; VC 26.

47 Hb 13, 14.

48 VC 26.

49 VC 29.

les groupes qui constituent l'Église de Dieu⁵⁰. En particulier, une communauté religieuse est insérée, avec son propre charisme, dans le diocèse dans lequel elle est intégrée.

- g) La vie *communautaire* est le sillon naturel de la vie religieuse⁵¹. C'est l'endroit idéal pour vivre les conseils évangéliques. C'est déjà une réalisation modeste, mais anticipée, de la communauté eschatologique complète et éternelle qui est notre destination finale. C'est aussi une plus intense réalisation de l'esprit fraternel et communautaire qui est propre de l'Église tout entière. En bref, c'est une excellente plateforme pour la mission.
- h) Tous les chrétiens sont envoyés dans le monde pour vivre comme Jésus a vécu et poursuivre sa mission. Dans l'appel que les religieux ont reçu est inclus le dévouement *total* à cette *mission*. Cela est essentiel pour tous les Instituts de vie apostolique active et de vie contemplative⁵². La prière partagée, le témoignage personnels, la vie communautaire évangélique et les tâches de promotion humaine et d'évangélisation explicite sont les canaux pour la réalisation de la mission. En bref : la consécration, la communion et la mission sont les trois dimensions majeures de la vie religieuse⁵³.
- i) Les concepts de « désert », « frontière » et « périphérie » sont entrés avec force et à juste titre dans les coordonnées dans lesquelles la vie religieuse doit être placée. « *Par désert nous signifions que le religieux est là où, en fait, il n'y a personne d'autre... Par périphérie, nous comprenons que le religieux n'est pas dans le centre du pouvoir, mais là où il n'y a pas de pouvoir... Par frontière nous comprenons que le religieux est là où il y plus à expérimenter... où il y a plus de risque, plus besoin de l'attitude prophétique* »⁵⁴.

50 Cfr. VC 54.

51 Cfr. Ac 4, 32-35.

52 VC 72.

53 Cfr. VC 13.

54 J. Sobrino : *Resurrección de la verdadera Iglesia* (1981). Santander : Sal Terrae, p. 335.

3. SONT-ELLES COMPATIBLES CES DEUX DIMENSIONS DANS UN MÊME SUJET ?

Nous avons enregistré les tensions qui sont *en fait* souvent générées dans les prêtres qui sont religieux. Une fois décrite la *structure* de ces deux dimensions, nous nous demandons si les deux tensions sont *conjoncturelles* ou *structurelles*. En d'autres termes : si elles sont dues à des difficultés pratiques au-delà des deux structures ou sont dérivées de la difficulté impliquée du fait de les harmoniser dans un même sujet. Est-ce une pratique qui respecte la nature des charismes bien différenciés ? N'est-il pas inévitable que des tensions considérables se posent en la personne du prêtre religieux et dans son Institut ? Peut-on combiner l'obéissance due au Supérieur religieux avec celle due à l'Évêque diocésain, toutes deux exigées et promises lors de l'ordination sacerdotale ? Le service sans réserve postulé par la charité pastorale, peut-il être harmonisé avec la Règle de la vie communautaire ?

Certains théologiens ne voient pas que ces deux charismes soient compatibles. Ils se conforment à la pratique de l'Église, mais ils considèrent que cette pratique devrait être surmontée par l'application d'un critère différent : le religieux doit être uniquement religieux ; le prêtre doit être seulement prêtre. La vie religieuse et la prêtrise sont deux formes complètes d'existence chrétienne et ecclésiale. Elles ne doivent pas se présenter sur un même sujet.

Autres connaisseurs de la vie religieuse, sans se définir pour l'incompatibilité théorique d'articuler ces deux dimensions, enregistrent les inévitables tensions et les conflits résultant de l'accumulation dans la même personne ou Institut de ces deux formes d'existence. C'est la vie communautaire et la Règle qui souffrent, ou bien on rogne sensiblement l'exercice du ministère. L'histoire de la vie religieuse clérical pour eux est une preuve évidente de ce conflit chronique.

La plupart des spécialistes dans la vie religieuse soutiennent une position plus modérée. Ils sont de l'avis de l'Exhortation Apostolique *Vita consecrata* lorsque au n° 30 on lit comme suit : « *Quant aux prêtres qui professent les conseils évangéliques, la même expérience montre que le Sacrement de l'Ordre trouve une fertilité particulière dans cette consécration, puisqu'il présente et favorise une exigence d'adhésion plus étroite au Seigneur... En effet, chez le prêtre la vo-*

cation à la prêtrise et à la vie consacrée convergent dans une dynamique et profonde unité ». La vie religieuse favorise sa relation totale avec le Seigneur. L'exercice du sacerdoce confère une plus grande sécularité et pastoralité. Cependant, cet enrichissement mutuel n'est pas indolore pour le sujet ou pour la communauté ou pour l'Institut.

4. MINISTÈRE DANS DEUX MODALITÉS DE BASE

Elle semble assez unanime parmi les experts la conviction qu'il y a deux formes différentes et légitimes de prêtres dans l'Église : celle qui caractérise les prêtres incardinés dans le service d'un diocèse (appelés séculiers ou diocésains) et une autre qui est la propre des prêtres religieux.

Les avis des experts divergent pour souligner la fondation de cette diversité. Nous voici avec deux tendances⁵⁵ : la première, affirme que la différence réside dans la *spiritualité* religieuse (différente de celle du prêtre séculier). Les religieux prêtres vivent leur ministère nourris par leur spiritualité spécifique. La deuxième fait valoir que la différence est dans le mode d'exercice du ministère sacerdotal. Pour le décrire, les auteurs soulignent notamment ces trois points :

- Le sacerdoce des religieux accentue plus les aspects universel et missionnaire et comporte donc une plus grande mobilité. En conséquence, ses racines dans le diocèse sont moins stables.
- Dans une communauté religieuse la responsabilité pastorale des prêtres est plus communautaire et partagée et donc plus interchangeable entre ses membres.
- Le prêtre séculier serait consacré aux tâches ordinaires de la pastorale, caractéristiques de l'apostolat de la paroisse ; le prêtre religieux aux tâches pastorales qui échappent à la portée de la pastorale ordinaire.

Ensuite, un groupe de chercheurs soutiennent que la différence entre les deux n'est pas réduite à la spiritualité sous-jacente ou au

55 Zas Friz de Col, R. : *Il Presbitero religioso nella Chiesa*. Bologna : EDB, p. 49.

mode d'exercice du ministère. Elle est plus profonde. Le Nouveau Testament enregistre déjà deux différents *styles* de ministres ordonnés. Un style soulignerait les racines dans la communauté chrétienne déjà constituée et l'autre mettrait en valeur l'itinérance, visitant les communautés créées et suscitant de nouvelles communautés. Ces deux styles auraient subsisté dans toute l'histoire de l'Église. Les deux seraient nécessaires et complémentaires. Le premier a donné lieu au clergé séculier ou diocésain. Le second, au clergé religieux.

Au sein de ce groupe d'experts, quelque chercheur veut trouver au fond de ces deux styles différents deux façons non seulement de *vivre* le ministère, mais d'être prêtre. Le même sacrement de l'Ordre pourrait être « atteint » dans cette interprétation. Laissant intacte sa dimension christologique, les dimensions ecclésiologique et existentielle (personnelle) du sacrement seraient modifiées. Ces deux dimensions ne seraient pas présentes d'une manière univoque dans un ordonné religieux ou laïque. La consécration religieuse configure de telle façon le sujet de l'ordination et lui donne un statut personnel et ecclésial tellement dense que le sacrement produirait en lui une manière spécifique et propre d'être lié à l'Église et de vivre personnellement le ministère en harmonie avec le charisme de sa Congrégation.

C'est, par exemple, la position du théologien Zas Friz de Col, s.j., dans l'ouvrage cité (pp. 65-83). Nous ne pouvons pas entrer dans le raisonnement qui conduit l'auteur à cette conclusion plutôt surprenante. Nous devons attendre que d'autres théologiens confirment ou invalident cette thèse. Le même auteur reconnaît qu'elle doit être mûrie et prouvée.

5. MINISTÈRE MULTIFORME

Pratiquement tous les spécialistes cités s'accordent pour dire que la différence entre les charismes religieux est si remarquable qu'il est plus approprié de parler de sacerdoce piariste, jésuite, clarétain, salésien, etc. que de « sacerdoce religieux ». Dans le sacerdoce religieux il y aurait une pluralité de formes, pas une seule. Ce pluralisme présenterait mieux et refléterait plus pleinement la richesse de la face du Christ Pasteur. Le sacerdoce diocésain serait une catégorie plus, pas un point de référence pour tous les prêtres religieux. La « biodiversité » du ministère sacerdo-

tal serait très vaste et très bénéfique. Elle nous permettrait d'être grâce les uns pour les autres, nous deviendrions plus tolérants et en tous et chacun apparaîtrait le visage apostolique qui est apparu dans ces Douze aussi divers que Jésus a choisis et envoyés⁵⁶.

En bref : la différente modalité du sacerdoce religieux fondée simplement sur une spiritualité ou pratique pastorale différentes de celles du prêtre séculier ne semble pas satisfaisante à plusieurs auteurs. Une forme différentielle qui touche le même sacrement de l'Ordre ne semble pas encore suffisamment soutenue par la théologie.

Dans l'avance que la l'identité du prêtre religieux revendique et nécessite on voit, malgré tout, une approche prometteuse : le sacerdoce de l'évêque qui, dans sa plénitude, serait la principale référence aussi pour le sacerdoce du prêtre diocésain que pour les diverses modalités de sacerdoce religieux. Toutes seraient des réalisations analogues entre elles par référence au sacerdoce de l'évêque.

56 Cfr. García Paredes dans *Ministros ordenados religiosos* (2010). Madrid : Publicaciones Claretianas, p. 17.

VIE RELIGIEUSE ET MINISTÈRE DANS LES ÉCOLES PIES

Afin de préciser dans la mesure du possible la relation entre ces deux dimensions de la vocation piariste est absolument nécessaire, tout d'abord, nous remettrons au Fondateur. Ce n'est pas l'objet de ce travail que de suivre le parcours historique, déjà bien étudié, qui a suivi Calasanz pour synthétiser les deux dimensions. Cette approche au sujet essaie de ramasser les fruits finaux de son parcours.

Il faudra ensuite vérifier la mise à jour du charisme calasanctien, reçu en héritage par les Écoles Pies. Nous devrons pour cela nous approcher des Constitutions en vigueur, les déclarations et les décrets des Chapitres Généraux et aussi regarder les réalisations actuelles du charisme calasanctien et du ministère de ses prêtres.

1. LE CHARISME DE SAINT JOSEPH DE CALASANZ

a) *La découverte de sa mission*

Le prêtre qui arrive à Rome en l'année 1592 est un bon prêtre, mais il n'a pas encore découvert sa propre mission. La rencontre avec les enfants pauvres de Rome a été décisive dans la vie de Calasanz pour découvrir sa mission propre et irrévocable, et celle de la famille calasanctienne. Les pauvres l'ont converti. Pour eux il a laissé définitivement de côté les aspirations qui l'ont mené à Rome. « *J'ai trouvé à Rome un meilleur moyen de servir Dieu en aidant ces pauvres petits et je ne le laisserai pour rien au monde* »⁵⁷. Cette découverte le mènera

57 Ephemeres Calasanctianae. Février 1985, n 2.

à la création d'écoles qui enseignent les enfants et adolescents pauvres « la piété et les lettres », l'éducation humaine et la formation chrétienne. Ainsi sont nées les premières écoles populaires du christianisme.

Calasanz considère cette mission comme une contribution décisive à la société et l'Église. Il le fait ainsi noter dans son mémorial au Cardinal Tonti. Cette intuition du Fondateur est d'une importance et nouveauté sans précédent. Importante et sans précédent parce qu'elle a ouvert la porte pour la promotion de générations de jeunes qui, nés dans la pauvreté, trouvaient fermées les portes d'un avenir humain décent. La société de son temps ne reconnaissait pas leur droit à cet avenir. Le service, souvent humiliant, aux classes aisées ou le crime étaient leurs « issues ». Calasanz rompt avec ce maléfice non pas en protestant contre lui, mais en cherchant une solution : une école qui pourrait leur offrir une promotion humaine et chrétienne.

Mais un regard plus pénétrant découvre chez le Saint Fondateur une inspiration plus explicitement évangélique. Les enfants pauvres sont pour lui la présence latente du Seigneur. Le texte de Mt 25, 40 « *lorsque vous l'avez fait à l'un de ces frères plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait* » le touche au plus profond et se reflète dans ses Constitutions⁵⁸. « *Il ne dit pas la même chose des riches* », commente-t-il avec acuité⁵⁹. Cette expérience radicale explique la ténacité avec laquelle il a défendu contre vents et marées, à l'intérieur et à l'extérieur de l'ordre, l'option pour l'école pour les pauvres. La dureté et la faible appréciation du travail éducatif avec eux (« métier vil et méprisable »), la tentation par d'autres ministères plus agréables et une conception peu évangélique de la dignité sacerdotale, on rendu, après un premier enthousiasme, très pénible le dévouement de nombreux piaristes à l'école. Calasanz combattit durement cette fuite de l'école qui a tenté nombreux de ses disciples, prêtres surtout. « *Moi-même –il dit– pour le fait de l'avoir exercé (le métier de l'éducation scolaire) je n'ai perdu rien de ma prêtrise, qui est la dignité la plus élevée que j'ai pu obtenir* »⁶⁰. « *Les per-*

58 Const. 1621, n 4.

59 EP 2441.

60 EP 2162.

sonnes âgées ont de nombreuses religions qui les aident tandis que les étudiants (pauvres) ont seulement la nôtre »⁶¹.

À l'origine l'école rêvée et conçue initialement par Calasanz était exclusivement pour les pauvres et totalement gratuite. C'était la volonté de l'Église manifestée par le pape Paul V, qui assouplit résolument cette exclusivité devenue préférence (*praesertim pauperes*). Beaucoup plus tard (1731) le pape Clément XII formulera cette orientation ecclésiale dans une expression claire et graphique : « *Les Écoles Pies doivent prendre en charge les pauvres et peuvent admettre ceux qui ne sont pas pauvres* »⁶². Mais Calasanz maintient la gratuité pour tous les étudiants. Cette pratique commence à s'affaiblir deux siècles plus tard.

Le dévouement aux pauvres exige, dans l'esprit du Fondateur, la pauvreté de tout l'ordre. Tout d'abord, d'accord avec la volonté de se dévouer exclusivement aux pauvres, Calasanz souhaite une famille religieuse qui embrasse l'extrême pauvreté (« *summam paupertatem* »). Également à ce moment la décision pontificale atténua l'aspiration du Fondateur en omettant « *summam* ». Le Saint accepte les deux corrections avec obéissance filiale.

b) Profil du prêtre des Écoles Pies conçu par le Fondateur

Saint Joseph de Calasanz a vécu dans la période postconciliaire de Trente et dans le climat théologique et spirituel soulevée par l'École Française du baroque. Le Concile de Trente avait déclaré la sacramentalité du ministère sacerdotal et souligné comme sa tâche fondamentale et essentielle, la célébration de l'Eucharistie. Autres dimensions de l'exercice du ministère restaient dans les ténèbres, notamment le ministère de la Parole, qui n'était toujours pas conçu comme une tâche qui découle du même sacrement de l'Ordre, mais qui avait été intimée par le Concile aux évêques et pasteurs. La déclaration de la sacramentalité de l'Ordre a permis de souligner dans le peuple chré-

61 EP 2623.

62 Lesaga et autres dans *Documentos fundacionales de las Escuelas Pías* (1979). Salamanca : Publicaciones Calasancias, p. 171.

tien l'admirative et vénérative prise de conscience de la dignité du prêtre « qui avait le pouvoir de rendre présent à l'autel le même Jésus Christ livré pour nous ». L'École Française augmenta ce sentiment de dignité et l'orna avec un sacré halo qui, loin de l'approcher de la communauté, favorisa une certaine séparation.

Calasanz a repris et est allé au-delà de cette conception du sacerdoce. La centralité de l'Eucharistie dans la vie sacerdotale a toujours trouvé en lui un écho vital très profond, et très particulièrement dans les dernières années de sa vie. Son statut sacerdotal est conçu et vécu par lui comme « *la dignité la plus élevée que j'ai pu obtenir* ». Le prêtre est dans le sacrifice eucharistique « *ambassadeur de la Sainte Église devant la Sainte Trinité... non seulement pour l'exaltation de la foi catholique et le pardon des péchés, mais aussi pour soulager les âmes des morts... Les prêtres doivent traiter de la part de l'Église des affaires très graves avec le Père Éternel et la Très Sainte-Trinité* »⁶³.

Mais le Fondateur a compris d'une manière plus évangélique que son environnement ecclésial la « dignité sacerdotale ». Loin de lui rendre digne d'honneurs humains, elle devrait stimuler chez le prêtre une profonde *humilité*, demandée par la disproportion entre la dignité de la mission sacerdotale et l'indignité du ministre.

À partir de la réduite réflexion théologique de son temps, Calasanz ne pouvait pas faire le lien étroit du ministère de la Parole avec la mission sacerdotale. Mais, avec d'autres ordres et congrégations, il a exhorté ses religieux à un engagement intensif à la catéchèse, prédication, les homélies dans le domaine de l'école. La catéchèse est pour lui, par exemple, un ministère d'une valeur incalculable⁶⁴. « *C'est l'action la plus élevée qui peut être faite dans cette vie* »⁶⁵. Il a pris soin de maintenir un équilibre entre l'enseignement académique et la formation chrétienne à l'école et il n'a pas autorisé que le dévouement à l'enseignement des connaissances humaines porte atteinte à la profondeur et l'intensité de l'initiation des étudiants à une vie chrétienne

63 EP 3647.

64 Cfr. *Constitutions* de S. Joseph de Calasanz n 5.

65 Epist II, 128, p. 168.

authentique. « *Mettez toute diligence à obtenir que les étudiants apprennent avec les lettres la sainte crainte de Dieu, qui est le but de notre Institut* »⁶⁶. « *Notre Institut n'est pas seulement les écoles de lettres, mais ce qui importe le plus est la sainte crainte de Dieu* »⁶⁷.

Peut-être l'aspect le plus innovateur de Calasanz à ce stade est de découvrir et de concevoir l'enseignement des lettres et des sciences humaines comme une partie intégrante de la mission évangélicatrice propre aussi du prêtre. Il a été un précurseur avant la lettre de la conception actuelle de l'évangélisation, qui annule la séparation indue entre « évangélisation » et « promotion humaine » et il a affirmé avec les mots et les faits que l'éducation et l'école appartiennent aussi à l'œuvre de l'évangélisation et sont donc compatibles avec la mission sacerdotale.

La route par laquelle il est parvenu à cette conviction a été l'expérience : le statut sacerdotal des enseignants offrait à la tâche éducative une solidité, une capacitation et une réputation dont l'école, si nécessaire pour la société et l'Église, manquait. Le service dévoué aux pauvres ainsi le demandait. Sur ce chemin il a placé le ministère sacerdotal là où il le mérite d'être : au pied des pauvres et des derniers⁶⁸. La plus grande « dignité » du prêtre est, pour lui, servir les pauvres. L'orgueil clérical tellement répandu et profondément enraciné dans ses jours a été disqualifiée de racine. Et la condition piariste d'éducateur a été subsumée dans son ministère sacerdotal et le charisme calasanzien. On peut, par conséquent, dire que notre Saint « *était un avancé sur la manière de comprendre le ministère apostolique* »⁶⁹.

Saint Joseph de Calasanz voulait que ses fils prêtres vivent à plein poumon leur ministère. Il ne l'a pas mutilé, mais il l'a *condensé* dans les enfants et les jeunes et dans leur environnement. Il a voulu ici que les piaristes tournent leur vocation sacerdotale et déploient les trois ministères qui correspondent à elle : le ministère de la Parole, celui de l'Eucharistie et Pénitence et celui de l'orientation individuelle et

66 EP 2223.

67 EP 4221.

68 Cfr. Lecea, J.M. : *Analecta Calasanziana*. 1983, p. 403.

69 Miró, J.A. : *Ministerio sacerdotal y carisma calasanziano* (1982). Salamanca : Ediciones Calasanzianas.

collective de ses groupes et communautés⁷⁰. Cette condensation était nécessaire pour assurer l'entier dévouement à ceux pour lesquels les Écoles Pies avaient été fondées par l'inspiration de l'Esprit. « *Des prêtres pour diriger des écoles, des prêtres pour la prière continue des étudiants, des prêtres pour leurs confessions et pour leur direction spirituelle, des prêtres pour la catéchèse, des prêtres pour certaines salles de classe plus compliquées... Un sacerdoce est né qui est spécialisé pour un groupe spécifique de fidèles dans l'Église et avec une pastorale spécifique* »⁷¹. La triple fonction ministérielle dont ils avaient la charge leur garantissait le exercice plein (pas mutilé) de leur sacerdoce.

Si Calasanz était stricte en limitant le ministère des prêtres piaristes et en évitant qu'ils se dispersent dans un apostolat avec des adultes ne pas lié à ses écoles, cette procédure n'était pas inspirée par l'indifférence aux autres champs apostoliques. En fait, il a établi que ses fondations aient une église avec culte public. Il a même promu des Confréries dans ces églises. La raison était une autre : la crainte fondée que ce genre de ministères, plus valorisés socio-ecclésialement et plus prestigieux, moins durs et déjà desservis par d'autres ordres et congrégations, détournent ses fils de leur mission précise et concrète, dans laquelle ils devaient investir tout leur « capital affectif ». Le fait que, dans des situations difficiles en Allemagne et en Pologne, il a approuvé que des prêtres piaristes se consacrent intensément aux adultes indique clairement qu'il valorisait l'apostolat avec d'autres groupes sociaux où cela était nécessaire pour protéger des biens plus élevés comme l'intégrité de la foi catholique. Mais il avait une idée très claire du charisme piariste et des ses bénéficiaires, au point qu'il exhorte les siens à que d'habitude « *n'introduisent pas la faucille à la moisson d'autrui* »⁷².

Le sacerdoce piariste conçu par le Fondateur était limité (plutôt : concentré et *condensateur*) quant à ses destinataires, mais n'était pas mutilé dans la réalisation de ses objectifs fondamentaux : annoncer, célébrer, guider.

70 Il est commun dans ses écrits l'expression " guider les âmes ".

71 *Analecta Calasanctiana*, 1983, p. 250.

72 EP 2577.

c) *Les Écoles Pies, Ordre religieux*

Après avoir réfléchi longuement sur sa propre expérience sur son travail et non sans consultation de personnes spirituelles et prudentes, Joseph de Calasanz s'est donné comme but de fonder un ordre religieux qui assume la mission que l'Esprit lui avait inspiré. Dans son mémorial au Cardinal Tonti, il décrivait, dans des paragraphes lucides et passionnés, la justification de cette option : « *Si la Sainte Église a accordé cette grâce à tant d'autres instituts, pourquoi pas à celui-ci, qui est très nécessaire et très désiré ? Pourquoi la nier à ceux qui dès le début aident à bien vivre, d'où dépend... la paix et la tranquillité des peuples, la propagation de la foi, la conversion et la préservation des hérésies... et, enfin, la réforme de toute la Chrétienté ?* » (nn. 25 et 26).

Au fur et à mesure que son œuvre évoluait, Calasanz a vu qu'elle avait besoin pour survivre et se répandre d'une base solide. Un ordre religieux de vœux solennels allait donner la stabilité et la force nécessaire pour cette œuvre, « *très nécessaire et très demandée* ». Cette pensée mûrit, selon les experts, vers les années 1616 et 1617. En 1621, le Saint demande à Grégoire XV que la Congrégation érigée par Paul V soit élevée au statut d'Ordre Religieux. Il y avait un décret du Concile IV du Latran qui s'opposait : « nous interdisons fermement que personne invente une nouvelle Religion... Ils doivent embrasser une de celles déjà approuvées ». Le Cardinal Tonti s'appuyait sur lui pour s'opposer à la demande de Calasanz. L'effort de Calasanz était motivé par son engagement à apporter la stabilité à ses écoles et à promouvoir les vertus et la sainteté des piaristes.

On pourrait penser que l'option de Calasanz pour la création d'un ordre religieux était une décision fonctionnelle : pour donner la stabilité aux Écoles Pies. Ce serait une vision trop courte de sa pensée et de son expérience spirituelle⁷³. Naturellement, comme dans tous les ordres et congrégations, la mission découverte et assumée est à l'origine de la fondation d'un Institut. Mais ceux qui ont étudié la progressive maturité spirituelle et apostolique du Fondateur trouvent en lui une évolution personnelle vers la forme de vie religieuse. Il ne

73 Cfr. Asiain, M.Á., dans *Analecta Calasanctiana*, n. 50. 1983, pp. 517-528.

semble pas tout à fait sans rapport avec cette évolution la relation profonde qu'il avait avec le P. Domingo de Jésus Marie (OCD), son confesseur et directeur spirituel et conseiller dans les moments importants de sa vie. Calasanz, ému par sa « conversion aux pauvres », « devint religieux ». Il mûrit dans la suite radicale de Jésus et vécut dans la pratique les conseils évangéliques bien avant les professer et recevoir la profession de ses premiers disciples. Quant il rédigea les premières Constitutions de sa propre main (1621) il exposa clairement : « *Dans l'Église de Dieu et sous la direction de l'Esprit Saint les Institutions Religieuses cherchent la plénitude de la Charité comme leur dernier but, par l'exercice de leur ministère spécifique* » (n.1). Et dans la 2^{ème} partie de ces Constitutions il ajoute : *Celui qui prétend atteindre le sommet de la charité parfaite... ne trouvera de chemin plus droit et plus facile que la pratique fidèle des vertus que les religieux veulent professer en s'y engageant par la force des vœux* » (n. 95).

d) La spiritualité vécue et enseignée par le Fondateur

Le charisme que Calasanz a reçu et transmis est la conjonction harmonique du don de soi à l'éducation humaine et chrétienne des enfants de préférence pauvres, effectuée comme un exercice du ministère sacerdotal et d'une consécration religieuse perpétuelle. Des trois dimensions de ce charisme germent les options et les attitudes spirituelles que nous notons succinctement :

– *L'option christologique :*

« *Restez attaché au Christ Seigneur, désireux de vivre uniquement pour Lui et de ne plaire qu'à Lui* »⁷⁴. Cette option conduit à l'imiter en tant que Maître et à se joindre à sa Passion, source de réconfort spirituel. L'esprit de la prière est nécessaire pour la garder. « *Sans l'application à la prière, n'importe quelle famille religieuse est exposée à la relaxation et à l'écroulement... Nous nous efforcerons à l'exemple de Saint Paul, de contempler le Christ crucifié* »⁷⁵. L'option pour le

74 Constitutions, chap IV, n 34.

75 Constitutions n 44.

Christ implique également de découvrir la présence du Christ dans les supérieurs internes et dans la hiérarchie de l'Église.

– *L'option mariale :*

La profonde dévotion à Marie n'est pas seulement un trait personnel de la spiritualité du Fondateur, mais une vénération qu'il a voulu transmettre aux siens. Il a décidé que l'ordre soit appelé : « Clercs Réguliers Pauvres de la Mère de Dieu ». Il était convaincu que son œuvre est née d'une assistance spéciale de la Vierge Marie⁷⁶, qui prendrait soin avec amour de « *sa Religion* »⁷⁷. Il a fortement recommandé à ses fils diverses pratiques de dévotion à la Mère de Dieu.

– *L'option ecclésiale :*

Calasanz a été mis à l'épreuve dans son amour pour l'Église au point de professer une obéissance héroïque. L'année 1646 l'ordre des Écoles Pies (dont la grossesse et l'accouchement lui avaient coûté 50 ans) fut supprimé par décret du pape. La voix choquée du Fondateur, après la lecture à ses fils du décret de réduction, répétait les paroles de Job : « *Dominus dedit, Dominus abstulit... Sit nomen Domini benedictum* ». Le Fondateur mourra sans voir reconstruit par l'Église le bâtiment qu'il avait soulevé, mais avec l'espoir de le voir fleurir à nouveau depuis la vie éternelle. Au souverain pontife qui l'avait frappé le coup le plus dur de sa vie, il humblement lui demande la bénédiction sur le lit de mort et il est profondément heureux de la recevoir.

Sa fidélité à l'Église n'est pas passive. Pendant deux ans Calasanz luttera pour la restauration ecclésiale de son Institut et s'efforcera à chercher des influences pour l'atteindre. Il n'était pas servile, mais libre. Son attitude et son comportement avec Campanella et Galilée⁷⁸, condamnés par le Saint-Office, montre sa liberté ecclésiale et son appréciation pour les savoirs humains.

76 Cfr. EP 4417.

77 EP 3982.

78 Cfr. Asiain, M.Á. o.c., p. 541 in fine.

– *L'attitude de l'espoir :*

Au milieu des difficultés, déviations, des luttes internes et externes et des coups d'Église, on est surpris dans ses lettres⁷⁹ par la force de cet aragonais exceptionnellement doué par la nature et par la grâce. Sa force est la fille de la vertu théologique de l'espoir. « *L'Institut renaît de l'espoir de Calasanz* ». ⁸⁰ Il convient d'ajouter que dans sa marche chancelante, l'ordre, pas toujours docile aux chemins de l'Esprit, a été reconduite, parfois contre toute difficulté, non seulement par la lucidité et l'énergie, mais aussi et surtout par l'incombustible espoir que cet homme qui « avait vu » ce que l'Esprit voulait de lui et des siens. La fermeté avec laquelle il maintient, malgré être absolument battu et perplexe, l'espoir de voir rétabli son Institut est admirable. « *J'espère que plus ils le mortifieront, plus Dieu l'exaltera* »⁸¹. « *Ne perdez pas le courage, parce que nous espérons dans le Seigneur qui résoudra tout si nous sommes unis* »⁸².

Des options ci-dessus germent les vertus nécessaires pour assurer la qualité de sa prestation à l'éducation préférentielle des pauvres. Saint José de Calasanz cultive et propose en particulier :

– La pauvreté :

Le Fondateur était très strict sur ce point. Comme nous le savons, l'Église après sa mort adoucit « l'extrême pauvreté » requise par Calasanz, car « *la façon primitive de vie de l'Institut selon la mentalité et le désir de Calasanz était ordinairement trop rigoureuse. Il faut reconnaître que pour l'observer pleinement on avait besoin souvent de forces surhumaines* »⁸³. Mais l'intuition du Fondateur qui, adoucie par l'Église, fait partie du charisme piariste

79 On estime qu'il a écrit autour de 12.000 lettres, dont nous conservons presque 5.000.

80 Ib. p. 542.

81 EP 4346.

82 EP 4344.

83 Santha, G., cité par Asiain, o.c. p. 513.

est lucide : servir les pauvres demande absolument la pauvreté réelle de leurs serviteurs.

– L'humilité :

Cette vertu est comme une obsession pour le Saint, répétée sans cesse dans ses lettres. « *Le chemin ou la voie la plus brève et facile pour être exalté à la connaissance de soi et de celle-ci aux attributs de la miséricorde, la prudence et la patience et gentillesse infinies est de s'abaisser pour offrir la lumière aux enfants et en particulier à ceux qui sont abandonnés de tous ; comme il s'agit d'un métier, aux yeux du monde, bas et vil, peu souhaitent s'abaisser à lui et, habituellement, Dieu donne le centuple* » (EP-1236). « *Pour faire plaisir à Dieu il faut que, en l'imitant, nous devenions humbles et sachions supporter les tribulations et les malheurs qui nous arrivent... apprenions de Lui comme Maître la sainte humilité* »⁸⁴. « *Dieu est toujours très généreux avec les humbles qui imitent le Christ* »⁸⁵.

– La patience :

Dans le préface de ses Constitutions, on peut lire : « *Pleins de patience et de charité, nous nous efforçons d'enrichir les enfants de toutes les qualités* »⁸⁶. Dans la correspondance du Fondateur apparaît fréquemment l'exhortation à la patience, si admirablement pratiquée par lui et si nécessaire en matière d'éducation. « *Je vous invite, il écrit, à... faire une bonne récolte de mérites par le biais d'une grande patience* ». Ailleurs : « *Utilisez toute diligence à être patient et humble* ». « *Il est nécessaire -une fois encore il insiste- demander au Seigneur de la patience et encore de la patience* ». « *Assurez-vous -il dit à un Supérieur- d'exhorter tous dans la patience* »⁸⁷.

84 EP 4381.

85 EP 4381.

86 Constitutions, n 4.

87 Cfr. Giner, S. : *San José de Calasanz, Maestro y fundador*. Madrid 1992. BAC, p. 606.

e) Harmonie entre charisme et ministère

Le prêtre qui, conduit par l'Esprit, découvre que sa mission et celle des siens est de devenir des enseignants des enfants surtout pauvres, et en pensant à eux arrive à la conviction que fonder un ordre religieux clérical est le meilleur moyen de leur assurer ce service, ne vit pas les dimensions de cette vocation spécifique comme une source de tension interne qui fragmente son unité vitale. Au contraire, son dévouement à l'école dès son état de prêtre et de religieux est normal pour lui. Au point de défendre avec ténacité incroyable pendant de longues années ce dévouement particulier à l'enseignement scolaire comme l'exercice central de sa mission sacerdotale et comme une expression privilégiée de sa consécration religieuse au Seigneur.

Ce dévouement ne réduit pas, mais augmente sa conscience d'être un prêtre et un religieux. Depuis qu'il embrasse la vie religieuse dans l'année 1618 par la profession de ses vœux perpétuels, ni son statut sacerdotal diminue son engagement religieux ni son généreux engagement religieux obscurcit sa vive conscience sacerdotale. On n'observe pas en lui aucune juxtaposition de l'un à côté de l'autre, mais plutôt une imprégnation mutuelle. Le sacerdoce motive sa vie religieuse. La vie religieuse l'encourage à vivre plus généreusement son sacerdoce.

Il est vrai que l'évolution de la vie religieuse et le ministère sacerdotal a enrichi la notion des deux et a compliqué leur expérience harmonique. Mais Calasanz possédait la clé pour neutraliser les tensions théoriques et pratiques qui pourraient découler de ce développement sain.

Où trouver la clé de cette harmonie ? Dans la passion pour sa mission. Eduquer principalement par le biais de l'école les enfants et les adolescents est devenu quelque chose de si profond pour lui que cela lui a amené à découvrir, bien à l'avance par rapport à son temps, que c'est le sillon principal de son sacerdoce, et que, entre son dévouement à ce travail et la consécration religieuse il y a une cohérence évangélique complète. Internaliser la mission et la rendre chair de notre chair et sang, ne sera-t-il pas toujours la voie la plus appropriée et rapide de vivre, dans l'unité intérieure, notre condition religieuse et notre ministère sacerdotal ?

2. UN CHARISME MIS À JOUR DANS LA FIDÉLITÉ CRÉATIVE

Le charisme piariste est vivant dans l'Église par l'action de l'Esprit Saint. Il a besoin d'être mis à jour en permanence sans perdre son identité. Les circonstances depuis la fondation au début du XVII^{ème} siècle jusqu'à l'heure actuelle ont subi en Europe des changements profonds qui appellent à une relecture fidèle et audacieuse du charisme. L'Ordre s'est étendu et se propage vers d'autres continents (Amérique, Afrique, Asie) dont la mentalité, la sensibilité et la situation sont très diverses de celles des origines des Écoles Pies. Des changements si profonds et des situations sociales et culturelles si diversifiés demandent une multiple « inculturation » du charisme calasanctien.

Les Constitutions actuelles ont été rédigées et approuvées par la Congrégation des Religieux en 1983. Avec la promulgation du nouveau Droit Canonique a été nécessaire d'incorporer avec l'autorisation du pape quelques ajustements et corrections en 1986. Le Chapitre Général de l'ordre a introduit en outre quelques modifications qui, soumises à la Congrégation, ont été encore une fois approuvées et confirmées en 2003. La traduction française a été jugée fidèle au texte latin original en 2006.

Une brève lecture comparative des Constitutions de 1621, écrites par le Fondateur, et les Constitutions actuelles souligne d'une part l'inspiration commune. Les Constitutions en vigueur reflètent en tout ce qui est fondamental et permanent, l'esprit des premières : la nature d'ordre religieux, la vie communautaire, les vœux, la mission apostolique au service des enfants et les jeunes gens surtout pauvres, l'importance de la prière, la dévotion à la Mère de Dieu, la formation permanente. La préface des Constitutions primitives est entièrement transcrite dans les actuelles. Elle établit la condition religieuse de l'Institut Calasanctien, sa nécessité, son objet et sa spécificité (l'éducation des enfants pauvres, en piété et de lettres, ses liens avec la Mère de Dieu, la nécessité de la charité et la patience de ce ministère et l'importance de la bonne sélection des candidats). La formule actuelle de la profession maintient également une importante analogie avec la primitive.

La même lecture comparative enregistre des différences sensibles entre un texte et l'autre. Certaines sont introduites par le Saint Siège, qui fixe d'une manière définitive et obligatoire que des étudiants

qui ne sont pas pauvres peuvent être admis dans les Écoles Pies, en même temps qu'on atténue le signe de la pauvreté religieuse établie par le Fondateur. Beaucoup d'autres différences sont survenues en raison des énormes transformations sociales et ecclésiales au cours de plus de quatre siècles. L'école est totalement répandue, au moins en Europe. L'intervention de l'administration publique à l'école s'est accrue considérablement. La pédagogie et la didactique ont avancé. Le revenu de nombreuses familles s'est amélioré. La sensibilité pour les droits de toute personne s'est intensifiée. La théologie du sacerdoce, la vie religieuse et la doctrine spirituelle se sont beaucoup enrichies surtout depuis Vatican II⁸⁸ et d'autres documents ultérieurs⁸⁹. L'importance théologique et pastorale de l'Église locale comme le lieu d'enracinement de tous les charismes a été renforcée. L'urgence et la difficulté de l'évangélisation dans un monde beaucoup plus sécularisé sont devenues plus urgentes et laborieuses. La redécouverte théologique et apostolique du laïcat a ouvert de nouvelles voies pour l'action transformatrice et l'évangélisatrice de la société. La relation avec l'autorité civile et ses dirigeants a gagné en altérité et indépendance. La diffusion des Écoles Pies dans plusieurs continents demande une adaptation fidèle et inculturée et une articulation efficace garantissant son unité dans la diversité.

A la lumière de ces changements on explique la notable modification de la structure et le contenu des Constitutions de 1621. Quelques touches de rigueur et de contrôle qui, considérées avec des yeux du XXI^{ème} siècle sont excessives, ont été éliminés. L'intimité de la personne religieuse est mieux respectée. La coresponsabilité entre le supérieur et la communauté est mise en valeur. La distinction entre la juridiction ecclésiastique et la compétence en matière civile est plus affinée. Certains articles dictés par les circonstances des premiers moments ont été supprimés. L'air autoritaire a été remplacé par un style plus exhortatif. La répétition insistante sur la question de la pauvreté a été édulcorée. La communion et la collaboration avec les Églises locales ont été explicitement soulignées.

88 LG, PO, PC.

89 PDV, VC.

Cependant, quand on lit les premières Constitutions, un observateur proche mais étranger ne manquerait pas de remarquer avec émotion les caractéristiques de l'humanité de ce grand homme de Dieu lorsqu'il légifère sur le traitement aux malades⁹⁰, sur l'attitude des supérieurs, qui doivent pratiquer « *davantage l'humanité en conseillant que la sévérité en ordonnant* »⁹¹, et sur l'accueil gentil et patient des étudiants : « *amour et bienveillance* »⁹². Presque toujours, aussi dans les Constitutions que dans ses lettres, il parle des étudiants. On perçoit un homme qui non seulement a livré aux étudiants son esprit et sa vitalité, mais aussi son cœur. Calasanz a investi un « capital émotionnel » énorme dans les enfants et les jeunes de ses écoles. Les témoignages sont nombreux. « *Il avait une affection particulière pour les élèves les plus pauvres, qu' il caressait et recommandait plus que les autres* »⁹³. Déjà retraité, il a voulu recevoir une de ses dernières communions entouré d'enfants.

Les nouvelles Constitutions, non sans fondement dans les originales des Écoles Pies, ont expliqué la réception d'un laïcat qui participe au ministère calasanctien, assume des responsabilités dans ses œuvres et ses institutions, prend des engagements avec les Écoles Pies et reçoit d'elles sa formation spirituelle et apostolique⁹⁴. Cette option ouvre de nombreuses possibilités qui sont mises au jour d'une manière intense dans certaines latitudes.

L'ouverture, compatible avec le charisme calasanctien, à « *toute activité promouvant l'éducation de la jeunesse* »⁹⁵ et la volonté d'accepter des charges missionnaires et paroissiales dans lesquelles on consacre une attention particulière à l'éducation de la jeunesse avec un esprit calasanctien constituent des porte ouvertes et oxygénantes pour la collaboration dans la mission de l'Église. Les déclarations et

90 Constitutions, 72, 75, 132, 309.

91 Ib. nn 111, 186.

92 Ib. nn 193, 316.

93 Giner, S. : *El carisma de San José de Calasanz según los testigos de su proceso de beatificación*. AC XIX, pp. 183-292

94 N 94 des Constitutions en vigueur.

95 Ibid. n 99.

les décrets des chapitres généraux ont identifié et approuvé des voies concrètes pour donner corps à une extension discernée du ministère calasancien : la formation des futurs enseignants ; l'activité sacerdotale avec certains groupes d'adultes ; l'enseignement à l'extérieur de l'école propre ; les résidences pour des universitaires ; les associations de jeunes ; les paroisses et missions ; et « last but no least », l'insertion dans les Églises locales. « *Grâce à notre ministère, nous fournissons une aide aux besoins de l'Église locale au sein d'une pastorale diocésaine d'ensemble* »⁹⁶.

96 Art. 100.

CRITÈRES THÉOLOGIQUES, SPIRITUELS ET PASTORAUX POUR UNE ARTICULATION SOLIDE

Nous avons noté que la théologie n'a pas encore suffisamment clarifié la cohésion interne de la vie consacrée et le ministère. Nous avons vu les tensions créées dans de nombreux prêtres religieux entre leur vie religieuse et leur pratique ministérielle. Même la compréhension et l'harmonie entre les Évêques et les Supérieurs Majeurs n'est pas toujours fluide. Dans ces circonstances, en attendant une théologie plus élaborée et par souci d'une communion ecclésiale plus réussie, il est utile d'offrir quelques critères théologiques, spirituels et pastoraux qui aident à obtenir l'harmonie personnelle et ecclésiale possible aujourd'hui.

1. CRITÈRES THÉOLOGIQUES

Les conséquences pratiques découlant de cet vaste bouquet de critères ne peuvent pas toujours être mises en œuvre complètement dans la vie spécifique des prêtres religieux. Entre les voies *réelle* et la *souhaitable* souvent se trouve la voie *possible*, à mi-chemin entre les deux. Mais assumer les critères que nous allons exposer me semble nécessaire précisément pour suivre la voie possible.

a) Le sacerdoce de l'Évêque, point obligé de référence

Les deux modes fondamentaux de sacerdoce (le séculier et le régulier) ont leur « analogie principale » (son centre de référence) dans le sacerdoce des évêques. Ils ont reçu « *la plénitude du sacrement de*

l'Ordre »⁹⁷. Ils sont, par conséquent, le sacrement par excellence du Christ Pasteur. C'est à eux d'assurer que l'ensemble de la communauté ecclésiale soit convoqué par la Parole, réuni par l'Eucharistie et dirigé par le ministère apostolique. C'est à eux aussi d'accueillir, discerner et rassembler les charismes que l'Esprit est en train de semer dans l'Église, particulièrement le charisme de la vie religieuse. C'est à eux d'encourager le sacerdoce de tout le Peuple de Dieu. Ils doivent veiller à la promotion de la diversité des ministères ecclésiaux (laïcs, religieux, ministérielles). Eux aussi doivent régir pastoralement dans leur diocèse tous les groupes et partager la responsabilité de toute l'Église avec l'Évêque de Rome. C'est à eux de veiller à la communion ecclésiale de telle manière que personne ne marginalise personne dans l'Église. Le sacerdoce du prêtre séculier n'est pas le modèle de référence pour le sacerdoce du prêtre religieux. Ni vice versa. Le modèle référentiel dans les deux cas est le sacerdoce de l'évêque compris dans toute sa plénitude.

Tous les prêtres *participent* du sacerdoce de l'évêque. Par lui le sacerdoce du Christ *dérive* vers tous. Analyser plus profondément cette dérivation et ses diverses formes est une voie ouverte pour les futures recherches théologiques qui viseront à établir plus complètement la double dimension de la vocation du prêtre religieux.

Participation et dérivation impliquent une *dépendance* de l'évêque qui devra s'articuler avec la dépendance de ces prêtres par rapport à leurs supérieurs religieux. Cette double dépendance est présente dans la même Liturgie de l'Ordination en vertu de la formule : « *Promets-tu obéissance filiale et respect à l'évêque diocésain et à ton supérieur légitime ?* » Il est nécessaire de préciser comment ces deux dépendances s'harmonisent et se différencient. Les deux sont indéniables ; les deux doivent être réelles.

b) Le charisme, la source de la modalité du prêtre religieux

Si le sacerdoce du prêtre religieux est dérivé d'une manière différenciée du sacerdoce de l'évêque, la racine de cette différence est la condition religieuse du sujet ordonné. Le charisme fondationnel

97 LG 26.

spécifique autorise et demande que les ministres ordonnés de l'ordre piariste effectuent quelques activités apostoliques destinées principalement aux enfants et aux jeunes pauvres et leur entourage éducatif, équipées de contenus spécifiques (piété et lettres) en conformité avec le charisme original lu légitimement dans une clé actuelle. Plus tard nous préciserons quelques uns de ces *destinataires* et *collaborateurs* et une constellation de *tâches* appropriées.

c) Le prêtre religieux mène son ministère dans une Église locale particulière.

Cette Église, selon les destinations qu'il reçoit de ses supérieurs, peut être différente. Mais il accomplira toujours sa tâche dans une Église locale. La doctrine de l'Église affirme que tous les religieux, prêtres ou non, *appartiennent* de manière singulière à l'Église locale où leur communauté est placée⁹⁸. Elle leur demande instamment de « *se sentir vraiment membres de la famille diocésaine* »⁹⁹. L'appartenance est encore plus dense dans le cas des religieux ordonnés, à cause de leur lien plus fort avec le sacerdoce de l'évêque.

L'Église locale (Église particulière ou diocèse) n'est pas une simple circonscription administrative conçue pour décentraliser l'exercice de la mission de l'Église. Elle a une densité théologique qui a été redécouverte par Vatican II. Elle n'est pas une *partie*, mais une *portion* de l'Église universelle, car elle contient tous les éléments essentiels de l'Église universelle elle-même : peuple de Dieu, presbytérat, charismes, ministères, évêque en lien avec le Collège Episcopal et sa Tête. Elle a comme mission d'exécuter les grandes tâches ecclésiales : annoncer la Parole, célébrer l'Eucharistie et les autres sacrements, guider, agglutiner et dynamiser la communauté. Dans l'Église locale est présente, comme l'âme dans le corps, l'Église universelle.

Appartenir à une Église locale n'est pas, donc, quelque chose secondaire ou accessoire pour un religieux. Moins encore pour un religieux prêtre. Les religieux appartiennent à l'Église universelle, non

98 Cfr. C D 34 ; PDV 74.

99 MR 18.

seulement grâce à leur relation particulière à l'Église de Rome et son Evêque, mais aussi par leur appartenance à l'Église locale ou particulière dans laquelle leur communauté religieuse est insérée. Par conséquent, il n'est pas une adhésion faible mais solide, notamment pour ses ministres ordonnés.

Il est évident que cette appartenance est mutuelle. Ils appartiennent au diocèse et le diocèse leur appartient à eux. Cette appartenance réciproque entraîne pour les diocèses et les religieux des conséquences spirituelles et pastorales de longue portée. Articuler leur appartenance indéniable et proche au groupe charismatique avec l'appartenance réelle et pratique au diocèse dans lequel elle est insérée est une tâche délicate et nécessaire pour toute communauté religieuse. Les aider dans cette tâche est un devoir important de l'Évêque et de l'ensemble du presbytérat diocésain.

d) La fraternité sacramentelle de tous les prêtres du diocèse

Chaque prêtre acquiert par son ordination une spéciale appartenance. Le sacrement de l'Ordre le rend sacramentellement frère de tous les prêtres du monde¹⁰⁰, particulièrement de prêtres diocésains et religieux du diocèse où sa communauté religieuse est enracinée. Avec ces derniers il fait partie du seul presbytérat du diocèse, premier collaborateur de l'évêque et étroitement coresponsable avec lui dans le gouvernement pastoral. La fraternité est *sacramentelle*, parce que c'est l'effet immédiat du sacrement de l'Ordre. L'appartenance au presbytérat est une dérivation de cette fraternité sacramentelle « dont le père est l'évêque »¹⁰¹. Appartenir à un corps coresponsable implique pour le prêtre religieux et tout le presbytérat du diocèse des conséquences que nous expliciterons plus tard.

2. CRITÈRES SPIRITUELLES

Les critères théologiques formulés ont des conséquences qui touchent à la spiritualité du religieux ordonné.

100 PO 8.

101 CD 18.

a) Cultiver la relation entre l'Évêque et les prêtres religieux

Participer du sacerdoce de l'évêque et, par conséquent, dépendre aussi de lui demande une *relation* réciproque des deux côtés. Reconnaître et valoriser avec les yeux de la foi le ministère épiscopal dont il participe et dont il dépend, exige du prêtre religieux cette familiarité avec l'évêque qui est possible selon la taille du diocèse. Dans ceux plus jeunes et faiblement équipés de prêtres cette *familiarité* peut être mieux cultivée que dans un macrodiocèse qui compte un grand nombre de prêtres diocésains et religieux. En tout cas cette relation singulière devra avoir son impact dans la prière, dans le respect et l'affection ecclésiale et dans la collaboration pastorale.

L'évêque doit traiter *tous* les prêtres « *comme des frères et des amis* »¹⁰². Il doit partager avec le Supérieur, chaque fois que ceux-ci en auront besoin et le demanderont, les soins des personnes, leur mise à jour, leur bien-être spirituel et leur satisfaction pastorale. Il doit toujours respecter leur statut religieux quand il demandera des services compatibles avec une telle condition.

b) Reconnaissance mutuelle entre le diocèse et les religieux prêtres

Appartenir à l'Église diocésaine en régime de mutuelle appartenance implique aussi des conséquences spirituelles profondes.

La communauté diocésaine et son presbytérat doivent reconnaître effectivement la communauté religieuse et ses prêtres comme des vrais membres de la famille diocésaine. Elle doit les apprécier et les valoriser non seulement ou principalement par ce qu'ils *font*, mais aussi (et encore davantage) pour ce qu'ils sont ou sont destinés à devenir : témoignage public de la forme d'existence de Jésus. Elle doit se réjouir de leur présence et ressentir leur absence lorsque l'obéissance religieuse les destine à une autre Église locale.

La communauté religieuse et ses prêtres, pour leur part, devraient se sentir chez eux dans le diocèse. Ils ne sont pas une entité

102 PO 7.

étrange, mais des membres de la famille diocésaine. Ils doivent se réjouir avec les signes du Royaume qu'ils observent dans le diocèse et souffrir pour ce qu'en lui existe de « monde », les difficultés, les problèmes. Ils doivent ressentir leur départ du diocèse comme on sent la séparation de la famille. Et amener, quand ils partiront, la volonté de prendre racines non seulement dans leur nouvelle communauté religieuse, mais aussi dans leur nouvelle communauté diocésaine.

Au sein de sa propre communauté religieuse, le prêtre doit être signe et stimulation de l'appartenance mutuelle entre celle-ci et le diocèse.

c) Se sentir frères dans le même presbytérat

Faire partie du presbytérat diocésain a aussi ses dérivations spirituelles pour le presbytérat et pour le prêtre religieux. Le presbytérat doit l'accueillir comme le frère qu'il est grâce au sacrement commun de l'Ordre. Les liens de familiarité objective doivent se refléter dans une familiarité intersubjective. Aucun religieux ne doit se sentir regardé avec distance et froideur lors d'une rencontre de prêtres diocésains, plutôt il doit être reçu avec joie et esprit de communion. Il doit se sentir apprécié et valorisé non seulement comme prêtre, mais aussi dans son statut religieux.

Pour sa part, le religieux prêtre doit *sentir* (pas seulement savoir) qu'ainsi comme profession religieuse fait de lui un vrai frère des frères comme lui, de même l'appartenance au diocèse et son presbytérat fait de lui le frère de tous les prêtres du diocèse. Il doit être conscient de cette double fraternité et sensible aux deux à la fois.

d) Assumer vitalement les caractéristiques de la spiritualité sacerdotale

Prendre conscience vive et sentie de la dimension ministérielle de sa vocation concrète doit motiver le religieux prêtre à l'heure de cultiver explicitement, non pas avec moins d'effort que les caractéristiques spirituelles propres de sa vie religieuse, ces caractéristiques qui appartiennent à la spiritualité de chaque prêtre. Parmi ces dernières a une importance spéciale la charité pastorale : « *Le principe intérieur ; la vertu qui encourage et guide la vie du prêtre*

en tant que configurée avec le Christ, Tête et Pasteur, est la charité pastorale »¹⁰³.

Une autre des principales caractéristiques est la sensibilité pour l'Écriture, nourriture et tâche principale de son ministère. « *Le prêtre doit être le premier à avoir une grande familiarité avec la Parole de Dieu... il devrait croître dans la conscience d'être évangélisé* (par elle) »¹⁰⁴. Cette proximité doit l'inciter à trouver des commentaires exégétiques pour mieux l'assimiler dans la prière et l'annoncer avec le plus grand soin dans la catéchèse, dans la prédication, dans le cours de religion. La vie de célibataire, la disponibilité obéissante, la pauvreté et l'attitude priante seront assumées par lui non seulement avec l'esprit de sa vie religieuse, mais aussi par la motivation qui vient de son statut sacerdotal.

Dans un prêtre, dans tous les prêtres, les modèles et le style (le « pourquoi » et le « comment ») de ces vertus sont modulés par la charité pastorale. « *Ils sont signes et stimules de la charité pastorale* »¹⁰⁵. La spiritualité requise par les trois grandes fonctions sacerdotales (annonce, célébration, guide de la communauté) doit être assimilée et aussi vécue par le prêtre religieux. De cette façon convergent en un degré remarquable « *la spiritualité du prêtre diocésain et la spiritualité diocésaine du prêtre religieux* »¹⁰⁶.

e) Tâche impossible ?

Il semblerait que vivre d'une façon responsable toutes ces dimensions de sa spiritualité constitue pour le prêtre religieux une surcharge excessive et hétérogène ajoutée à son authentique spiritualité religieuse. Celle-ci le nourrirait assez efficacement même pour son ministère. Cependant, il n'est pas difficile de vérifier, tout d'abord,

103 PDV 23.

104 PDV 26.

105 PO 16.

106 Castellucci : « I religiosi presbiteri : aspetti storici ed elementi teologici », dans *Conferenza Italiana dei Superiori maggiori : La situazione del Religioso Presbitero*. (31.III.2005). Rome, p. 81.

qu'un pourcentage élevé des deux spiritualités ont un fond commun, surtout lorsque, comme dans le cas des Écoles Pies, est un ordre clérical et apostolique. « *Il existe de nombreuses affinités entre le sacerdoce et la vie religieuse* »¹⁰⁷. Mais, en plus, nous ne devons pas oublier que la spiritualité d'une personne doit recueillir les postulats dérivés de tous les aspects fondamentaux de sa vocation. L'un d'entre eux est le ministère sacerdotal, qui lui est aussi propre que sa consécration religieuse. Un religieux prêtre qui se nourrit uniquement des principes spirituelles qui sont nés de son statut religieux, vit une spiritualité rognée qui ne correspond pas à la totalité de sa vocation. Loin de surcharger le religieux, la spiritualité sacerdotale enrichit sa vie consacrée en l'enracinant dans un sol ecclésial plus concret, en la motivant avec des nouvelles perspectives spirituelles et en stimulant efficacement sa mission apostolique. Les deux pôles sont enrichis dans leur relation dialectique.

f) La spiritualité religieuse enrichit la vie sacerdotale

Il est nécessaire d'ajouter à ces réflexions que la spiritualité dérivée de la consécration religieuse, vécue authentiquement, enrichit la spiritualité de tout le presbytérat. Ainsi le reconnaît le Magistère ecclésial¹⁰⁸. Les Prêtres religieux peuvent animer dans les séculiers et dans l'Église locale le souffle de l'universalité qui appartient à la vocation de l'Église toute entière. De cette façon ils peuvent les aider à éviter un certain confinement auquel les problèmes du diocèse propre pourraient les conduire. Les prêtres religieux et leurs communautés peuvent rappeler aux prêtres séculiers la nécessité d'une vie modelée par les conseils évangéliques, qu'ils doivent vivre sans le sceau public des vœux, mais pas avec une exigence mineure¹⁰⁹. Ils offrent un témoignage de mobilité et d'agilité disponible qui, pourvu que cette mobilité n'implique pas la conscience du provisoire ou le déracinement, stimule les prêtres diocésains à ne pas s'installer dans leurs destinations et leurs responsabilités. D'après le témoignage d'une vie

107 Jean Paul II.

108 PDV 74.

109 Cfr. PDV 27.

communautaire authentique, ils peuvent induire les prêtres incardinés dans le diocèse à chercher et à mettre en œuvre des formes de vie commune, recommandée par l'Église aussi pour les prêtres séculiers¹¹⁰. De cette manière est favorisée parmi les prêtres l'entraide fraternelle et une coopération apostolique plus intense. Cette contribution exige une condition fondamentale : une vie religieuse véritablement évangélique.

3. CRITÈRES PASTORAUX

a) Le siège naturel des charismes

L'Église, à tous les niveaux, est une réalité institutionnelle et charismatique. Par conséquent, les charismes religieux reconnus par l'autorité pontificale ont leur siège naturel dans le diocèse et ils doivent être accueillis en elle, sauf exceptionnellement graves raisons pastorales qui pourraient empêcher l'évêque d'ouvrir les portes à un certain charisme. L'Évêque, le presbytérat et les laïcs doivent ouvrir les portes aux différents charismes religieux. Ils doivent respecter et promouvoir l'exercice de ces dons, non seulement parmi les religieux ordonnés, mais également parmi les non ordonnés.

La mission de l'évêque par rapport aux charismes reconnus par l'Église est de les promouvoir en soutenant l'action de l'Esprit qui leur donne naissance et en encourageant l'émergence de nouvelles vocations charismatiques. L'Évêque a aussi comme tâche favoriser l'harmonie parmi les différentes familles charismatiques entre elles, avec le presbytérat dans son ensemble et avec la communauté diocésaine et lui-même. Dans un diocèse, l'évêque doit être le point de rencontre ecclésiale de base de la multiplicité des charismes, toujours nécessité d'une instance agglutinante qui facilite le « concert charismatique » surtout parmi les charismes qui ont une certaine affinité (par exemple : soins de santé et d'éducation de la jeunesse). Les Constitutions actuelles des Écoles Pies avancent cette conclusion¹¹¹.

110 PO 17.

111 Constitutions, 37.

b) Collaboration avec le ministère épiscopal

La collaboration pastorale des prêtres religieux avec le ministère épiscopal est une dérivation logique de la nature même de leur ministère sacerdotal : celui-ci participe du sacerdoce de l'évêque et dépend de lui. Ils sont « *collaborateurs et conseillers nécessaires* (des évêques) *dans le ministère et la fonction d'enseigner, sanctifier et nourrir le peuple de Dieu* »¹¹².

Le premier chapitre de cette coopération est le dévouement à la réalisation du charisme propre. Dans le cas des piaristes la « *formation intégrale des enfants* »¹¹³ et des jeunes et de leur environnement éducatif (collaborateurs calasanctiens, parents, enseignants, etc.). Quand ils se consacrent à eux, ils collaborent avec l'évêque qui est le Pasteur majeur de tous ses diocésains.

La collaboration avec le ministère de l'évêque ne doit pas s'épuiser, cependant, dans cette tâche principale. Du dialogue entre l'évêque et le supérieur compétent doivent naître d'autres formes de collaboration qui, en même temps qu'elles répondent aux besoins du diocèse, soient conformes ou compatibles avec le charisme calasanctien. Les exhortations pontificales insistent sur le fait que les charismes ne doivent pas devenir flous dans des activités hétérogènes avec eux, mais qu'ils doivent maintenir et témoigner de leur identité¹¹⁴. Les collaborations et responsabilités à niveau de doyenné et même diocésain dans les domaines de la pastorale catéchétique et de la jeunesse sont compatibles avec le charisme calasanctien¹¹⁵.

112 PO 7.

113 Constitutions, 12.

114 Le charisme propre appartient à l'héritage spirituel de chaque Institut. Mais, plus radicalement, il appartient au patrimoine de l'Église, qui doit le préserver et le mettre en valeur. Cette déclaration, selon Acebal, est la plus importante contribution doctrinale du nouveau Code dans ce domaine (cc. 574-5). C'est un patrimoine que ni la famille ni l'Église ne peuvent dénaturer, comme don de l'Esprit. C'est pourquoi les soins de l'Évêque, de l'Institut, du Saint Siège pour le préserver et le promouvoir (cf. Acebal, J.L. : *Aspectos jurídicos del sacerdocio de los religiosos en el nuevo CIC*. Colección «Teología del Sacerdocio», vol. 23, p. 559.

115 Cfr. Constitutions, 99.

Les besoins pressants d'un diocèse peuvent aussi conseiller que l'Évêque propose et le Supérieur compétent accepte des charges paroissiales pour quelques prêtres piaristes. Accepter la responsabilité de toute la paroisse est considérée possible par les Constitutions mêmes (ib.). L'urgence de l'évangélisation *ad gentes* a conduit les Écoles Pies à assumer aussi des postes de mission. Dans les jeunes Églises du tiers-monde sont tellement immenses les besoins fondamentaux, que les religieux piaristes assument des charges pastorales intenses proposées par les évêques locaux. Dans tous les domaines susmentionnés, les prêtres des Écoles Pies trouveront « des jeunes et des pauvres » bénéficiaires de l'esprit apostolique de Calasanz (cfr. Ib.). Cependant, là où les besoins et les demandes épiscopales sont très grandes, ils devront les mettre en balance avec la vie commune et les tâches propres, afin que le charisme de l'Institut ne devienne pas flou.

La collaboration doit, en fin de compte, être ouverte aux urgences diocésaines imprévues réclamant des prêtres piaristes des collaborations plus ou moins ponctuelles.

c) La double liaison du prêtre religieux à son Supérieur et à l'Évêque

L'Église reconnaît et appuie la compétence du Supérieur religieux dans tout ce qui concerne la vie de la communauté, l'assignation de la destination dans la congrégation qui peut signifier un changement de diocèse et l'attribution de la tâche pastorale dans des œuvres propres¹¹⁶. La même Église reconnaît à l'Évêque (ou ses délégués) la coordination générale de l'action pastorale qui se déroule dans le diocèse ; l'obligation d'assurer la pureté de l'annonce, la réalisation droite et fervente des célébrations liturgiques, selon les déterminations disciplinaires concernées et par l'attitude collaboratrice des religieux de son diocèse avec les lignes directrices du programme pastoral, qui sont à l'entière responsabilité de l'évêque.

Cette distribution des rôles ne marque pas une séparation extrêmement précise entre les pouvoirs de l'évêque et le Supérieur. Le dia-

116 Cfr. Acebal, o.c.

logue fraternel mutuellement compréhensif sur les besoins, les possibilités et les difficultés des deux va déterminer ce qui est nécessaire de décider. Un tel dialogue exige que lorsqu'un Supérieur a l'intention d'adopter une décision avec un religieux ou une communauté qui affecte significativement le diocèse, il doit contacter l'évêque avant de prendre une décision définitive et être sensible au raisonnement de l'évêque. Un dialogue préalable doit également être poursuivi par l'évêque dans le cas où il devrait prendre une détermination sensible en ce qui concerne un prêtre religieux.

d) L'amour pour le diocèse demande connaissance

L'appartenance au diocèse devrait pousser le prêtre religieux à mieux connaître la réalité du diocèse dans ses points lumineux et sombres, à assimiler cognitivement sa structuration et articulation interne, à examiner attentivement son programme pastoral, à cultiver une spéciale relation et collaboration avec les ministères et les activités qui ont plus de parenté avec le charisme piariste, à maintenir des relations d'information mutuelle et de coopération avec la zone territoriale dans laquelle sa communauté est inscrite ou se déroule son travail pastoral.

L'adhésion au *presbytérat* du diocèse comporte, en plus de la relation fraternelle décrite ci-dessus, un sentiment de responsabilité partagée avec tous ses frères prêtres.

POUR AMÉLIORER L'ARTICULATION NÉCESSAIRE

Ce dernier chapitre extrait des critères du chapitre précédant quelques lignes de travail qui contribueront à améliorer l'unité intérieure des prêtres piaristes et à enrichir leur vie religieuse ainsi que leurs activités ministérielles. Ils ne sont pas tous ceux qu'on pourrait proposer. J'espère qu'ensemble avec les informations diffusées tout au long de l'étude, il offrira des suggestions qui serviront aux fins prévues dans le présent travail.

1. CLARIFIER ET AMÉLIORER LES RELATIONS RÉCIPROQUES ENTRE LA VIE RELIGIEUSE ET LES ÉGLISES LOCALES

Ce titre reflète un thème différent de celui que nous examinons dans cet ouvrage. Nous n'envisageons pas en lui les relations mutuelles entre la vie consacrée et les Églises locales, mais l'articulation chez *le religieux* prêtre des dimensions essentielles de sa vocation : sa consécration religieuse et son sacerdoce ministériel. Mais la proximité de ces deux sujets est grande. Le premier d'entre eux affecte significativement le second. Pour cette raison, clarifier et améliorer les relations mutuelles ci-dessus aidera beaucoup les prêtres religieux à clarifier et à vivre harmonieusement leur vocation dans son ensemble. L'évolution théologique, spirituelle et pastorale dans le domaine de la relation entre les Églises locales et la vie consacrée favorisera significativement l'harmonie intérieure de prêtres religieux.

Malgré les progrès de ces derniers temps, la compréhension mutuelle de la nature christologique et ecclésiologique de la vie religieuse et de l'Église locale est, à mon avis, encore imparfaite. Un transit

« *de l'ignorance à la connaissance et de la connaissance à l'appréciation* »¹¹⁷ s'impose. J'ajoute : de l'appréciation à la conscience de la mutuelle complémentarité et de celle-ci à une plus grande collaboration. Dans cet itinéraire est en train de prendre corps la communion réciproque, le postulat essentiel de l'ecclésialité¹¹⁸.

Les connaissances théologiques ne suffisent pas. Pour connaître il faut, en plus, s'approcher et se traiter. Non seulement aux niveaux plus élevés (les Évêques et les Provinciaux), mais aussi à tous les niveaux (zones, doyennés, paroisses). De se traiter naît la reconnaissance mutuelle des personnes, des charismes, des réalisations diverses de la vie diocésaine.

La connaissance et l'appréciation nous amènera à comprendre que « les dons de l'Église locale et les dons de la vie religieuse sont complémentaires »¹¹⁹. Il serait impossible d'imaginer la vitalité de nombreux diocèses sans la contribution des charismes religieux présents en eux. Corrélativement la vie religieuse serait privée de son sol nourricier (ses vocations, ses collaborateurs, etc.) sinon assise dans les Églises locales. Nombreuses tâches évangélisatrices spécifiques seraient abandonnés si les religieux inspirés par leurs charismes ne s'occupaient pas d'elles. Nombreuses tâches pastorales de base seraient très mal servies si elles n'étaient pas assumées par le diocèse, le presbytérat diocésain et les laïcs.

Se savoir complémentaires est une étape vers le partenariat qui est le côté pratique de la communion. MR. 41 nous invite à une coopération en matière de programmation et la réalisation de projets communs, « *toujours en gardant à l'esprit les besoins les plus urgents de l'Église, les normes et les directives données par le Magistère et la nature propre de l'Institut* ».

Dans un climat de connaissance, gratitude, conscience d'être complémentaire et collaboration, la situation du prêtre religieux est beaucoup plus propice à une harmonisation réussie de sa vie religieuse et de son statut sacerdotal. Le piariste pourrait vivre avec une plus grande vérité, la lettre et l'esprit de ses Constitutions : « *...collaborer*

117 *Ministros ordenados religiosos*. Madrid: Publicaciones Claretianas (2010), p. 234.

118 Cfr. VC 50.

119 Cfr. MR 9.

par notre ministère dans tous les besoins de la communauté chrétienne locale, d'accord avec la pastorale diocésaine »¹²⁰.

2. MAINTENIR L'IDENTITÉ RELIGIEUSE ET CULTIVER L'ECCLÉSIALITÉ DIOCÉSAINÉ

La polarité dialectique entre le sacerdoce et la vie religieuse, loin d'être un frein pour certains des deux éléments ou de créer un hybride entre les deux, est appelée à promouvoir les deux pôles et à favoriser l'harmonisation mutuelle.

Cette saine polarité n'est pas toujours respectée et cultivée. On peut observer deux lacunes de signe très différent.

- a) Dans la première, une *absorption* progressive du charisme religieux par la vie diocésaine se produit. Des congrégations qui ont une faible implantation dans le diocèse, vivant un charisme peut-être affaibli, sans une direction centrale suffisamment agglutinante et trop dispersés, peuvent percevoir et souvent perçoivent avec douleur que beaucoup de leur prêtres « passent au clergé séculier » et sont incardinés dans les diocèses. Dans ces cas le pôle sacerdotal insuffisamment qualifié dans le charisme propre a perdu sa tension dialectique avec celui-ci. N'auraient-elles pas besoin ces congrégations d'un approfondissement plus actuel de leur propre charisme et d'une recherche de présences ecclésiales plus en conformité avec lui ?

Parfois, elles cherchent des continents vocationnellement plus propices. S'ils y refont leur charisme et sauvent leur survie, la transplantation a été utile. Ce n'est pas toujours le cas. L'urgence de services sacerdotaux de base est si urgente dans ces continents qu'il est difficile de faire la lumière sur les formes de vie dans lesquelles la consécration religieuse aura le relief approprié. Dans quelques cas leur présence dans l'Église est si réduite qu'il devient légitime de se demander si elles ne

se trouvent pas en phase d'extinction. Ce ne serait pas le premier charisme religieux qui disparaît dans l'Église de Dieu.

- b) La relation appropriée peut aussi être affaiblie par une autre flanc. On a vécu depuis des siècles, des longues périodes où les diocèses et les congrégations religieuses avaient telle force que nous nous considérions « autosuffisants » au sens étymologique du mot. Le diocèse considérait les religieux comme membres de l'Église, mais pas diocésains. Les religieux à peine avaient conscience d'appartenir au diocèse. Ils se sont sentis comme des « enclaves ecclésiales » dans le territoire diocésain. Et bien que théoriquement personne ne se considérait comme un quasi diocèse ou une quasi paroisse, dans la pratique ils fonctionnaient presque comme s'ils l'étaient. Leur « évêque » était dans la pratique, pour presque tout, le Supérieur Majeur.

Vatican II offre une ecclésiologie qui réfute cette évolution séculaire. La doctrine du concile Vatican II et l'affaiblissement des forces religieuses et diocésaines ont contribué à ce que les uns et les autres reconnaissent leur relation mutuelle. Mais pas dans la mesure souhaitable ou attendue. La connaissance mutuelle et la mutuelle étrangeté coexistent.

La nature et l'objectif assigné à ce travail postule que nous attendions de préférence les aspects à améliorer dans les congrégations religieuses. Une étude plus approfondie devrait également tenir compte des aspects déficitaires diocésains. On estime que, malgré les outrages de la crise générale, certains instituts maintiennent leur vigueur et, même à partir de l'ouverture, mettent à jour le charisme hérité et ouvrent des horizons pastoraux optimistes. Ils ont, au moins dans certaines de ses provinces, un projet pastoral bien conçu et bien mené. Autour de lui se forment des vraies communautés réelles et des groupes essentiellement laïcs bien formés, dans lesquels le Saint-Esprit engendre des ministères classiques et nouveaux. Ils créent une structure organisationnelle qui canalise tout ce dynamisme. Les liens entre les différents noyaux communautaires et les communautés religieuses sont très étroits. On sent le souffle d'une « jeune Église » par-dessus

tout dans l'esprit de ses membres. Heureusement, c'est le cas des Écoles Pies dans certaines de ses démarcations.

La relation entre ces noyaux et chacun des diocèses dans lesquels ils sont insérés est correcte, mais, à mon avis, trop faible. Il n'y a pas vraiment un lien stable entre eux et d'autres réalités pastorales connexes. Il n'y en a pas non plus entre la pastorale diocésaine effectuée dans l'environnement et celle qui est réalisée en et à partir de ces noyaux. Leur projet pastoral, qui pourrait enrichir d'autres projets similaires, n'est connu que d'une manière périphérique. Il n'a pas été comparé en profondeur avec les autorités diocésaines représentant l'évêque, qui est le pasteur et le premier responsable de tous leurs diocésains et de tout le travail apostolique effectué dans son diocèse.

La densité de vie et de relation qui existe au cœur de ces noyaux presque spontanément les amène à se demander même si tous les sacrements de l'initiation chrétienne, y compris le baptême, ne devraient avoir lieu en leurs liturgies communautaires.

Il ne s'agit pas maintenant de discuter si cette praxis globale ecclésiologiquement susceptible d'être améliorée a ses racines dans les omissions diocésaines ou religieuses. Il s'agit de la registrer pour la réparer. Parce que ces noyaux constituent à juste titre une source d'espoir non seulement pour la famille religieuse, mais aussi pour les diocèses où ils sont insérés. Pour que leur ecclésialité gagne en qualité il faut recourir à l'ecclésiologie de « *Lumen Gentium* » et ouvrir un dialogue amical, calme et serein, qui permette d'analyser et mieux valoriser les liens actuels et d'enrichir la relation mutuelle.

Lumen Gentium enseigne surtout dans le chapitre III, que l'Église de Jésus-Christ est structurée autour du Collège Episcopal présidé par l'Évêque de Rome et autour des évêques diocésains au front de leurs diocèses respectifs. Ils sont les pasteurs de tous les prêtres, religieux et laïcs. Les évêques doivent reconnaître dans la pratique que les charismes religieux viennent de l'Esprit (et non pas par la voie hiérarchique). Ils ne peuvent pas les utiliser en modifiant leur identité. Ils doivent se réjouir dans l'émergence et le déploiement

de ces noyaux de vie chrétienne qui se forment autour de quelques charismes religieux. Ils doivent les respecter, encourager, promouvoir et défendre. Ils doivent également reconnaître que les Instituts Religieux sont liés surtout au Saint-Siège. En même temps, ils ont l'obligation d'éviter toute indication de fonctionnement concret qui, même de loin, donnerait l'apparence que ces noyaux, étroitement reliés entre eux dans la province, agissent comme s'ils étaient une entité pastorale déconnectée du diocèse dans lequel ils ont été créés, vivent et agissent. Des réalités *ecclésiales* riches « méritent » une implantation *ecclésiologique* plus complète.

La difficulté d'une relation intense et fluide est réelle lorsqu'il y a plusieurs diocèses et leurs évêques dans la démarcation de la province religieuse. Mais elle est inévitable. L'initiative doit être prise par le pôle diocésain et le pôle religieux. Mais elle ne devrait pas être omise.

3. LA MISSION DU PRÊTRE PIARISTE AUJOURD'HUI¹²¹

À la lumière de l'authentique *ecclésiologie* de Vatican II et les orientations pastorales on peut et on doit concevoir la mission du prêtre piariste de nos jours.

a) *Etre véritablement religieux*

Le premier volet de cette mission c'est que le prêtre piariste soit véritablement religieux. Son ministère, privé de l'expérience religieuse, s'appauvrit et perd son identité spécifique. L'expérience personnelle et communautaire des conseils évangéliques est un magnifique siège du ministère sacerdotal. L'exercice de ce ministère n'est pas une raison pour que la vie communautaire perde qualité ou son identité piariste devienne floue ou sa fidélité envers les conseils évangéliques se détende. Son ministère lui demandera parfois une souplesse dans les horaires et une certaine réduction de ses obligations communautaires. Il devra satisfaire ces déficits « en quantité » par une « augmenta-

121 Cfr. Miró, o.c. pp. 34-37.

tion de la qualité ». Peut-être le même règlement communautaire doit être équipé avec une flexibilité adaptée aux engagements du ministère, surtout lorsque presque tous les religieux sont des prêtres actifs. Mais souplesse ne veut pas du tout dire affaiblissement de la vie communautaire et les liens interpersonnels en elle. Quand un piariste, terminés ses engagements pastoraux, revient à la communauté, doit avoir la perception claire et le sentiment sain de « retour à la maison ».

b) *Être vraiment prêtres*

Le ministère sacerdotal du piariste est modulé par le charisme de l'ordre. La mission, qui est une composante essentielle de ce charisme, doit arroser et encourager l'esprit et la forme de l'exercice de son ministère. Les enfants et les jeunes pauvres, destinataires de sa mission, réclament une vie personnelle et communautaire qui soit vraiment pauvre. Calasanz les veut « *vrais Pauvres de la Mère de Dieu* »¹²². La Règle calasanctienne dit : « notre esprit de pauvreté doit se manifester dans l'austérité totale de vie »¹²³. Le Fondateur dit que la pauvreté est « *la plus ferme défense de l'Ordre* ». Elle engage tous les piaristes à devenir « *des enfants avec les enfants et des pauvres avec les pauvres* »¹²⁴.

Il est indéniable que cette pauvreté est quelque chose de naturel et nécessaire pour les Écoles Pies si elles veulent être fidèles à leur option préférentielle et ne pas tomber dans la contradiction évangélique de « servir les pauvres d'en haut ». En conséquence, le train de vie de chaque prêtre piariste doit être austère et sobre. Il est nécessaire de se souvenir en ce temps dans lequel, en certains continents, le consumérisme nous envahit de tous côtés. Il est vrai que la charité pastorale est le conducteur qui contrôle la pauvreté. Il demandera du pasteur piariste au ministre la disponibilité des ressources matérielles, gardée toujours collectivement.

c) *Option préférentielle renouvelée*

L'option préférentielle pour les enfants et les jeunes défavorisés et leur environnement éducatif mérite également un soulignement spécial

122 Constitutions 64.

123 Ibid. 65.

124 Ibid. 19.

dans notre époque. Renouveler cette option exige que beaucoup d'œuvres piaristes soient implantées dans des milieux pauvres. Cela demande aussi que dans celles situées dans d'autres milieux, ceux qui matériellement, intellectuellement, sociologiquement ou du côté famille sont pauvres, reçoivent également une attention particulière qu'ils méritent et dont ils ont besoin. Il est aussi nécessaire que, dans d'autres qui sont inscrites dans les zones économiquement et culturellement favorisées, on travaille à partir de la perspective des pauvres, particulièrement dans l'éducation à l'intérieur et à l'extérieur de la salle de classe.

Les prêtres piaristes ont pour incarner cette option une double motivation : la religieuse et la ministérielle.

d) Consécration à la pastorale de la jeunesse

Son dévouement au le ministère de la jeunesse est un autre caractère intensif du prêtre piariste, dans la mesure de ses possibilités et ses capacités. Ce ministère est l'une des grandes faiblesses ecclésiales en Europe et commence à devenir difficile dans les pays d'autres continents. C'est une priorité inscrite dans le charisme calasanctien et très nécessaire à l'heure actuelle. Étant donné la face aux multiples facettes de la pauvreté, ce n'est pas du tout artificiel découvrir des pauvretés différentes de la pauvreté économique dans les jeunes d'aujourd'hui. Elles leur rendent créanciers à l'aide des Écoles Pies.

Tous ceux qui sont à portée des possibilités de relation (les élèves dans les écoles, etc.) doivent être destinataires de cette pastorale. Même si, heureusement, cela n'est pas le cas des autres continents, l'indifférence religieuse est venue à être un caractère inquiétant dans une grande partie de la jeunesse européenne. Une grande partie des élèves des écoles catholiques participent à cette apathie vers la foi. La tentation est grande chez l'éducateur de se consacrer presque exclusivement à ces minorités qui sont sensibles à nos propositions de foi et « laisser comme impossibles » les indifférents. L'éducateur piariste devrait résister fortement à cette tentation. Les cours de religion dans lesquels il se retrouve souvent avec une minorité motivée et une majorité peu sensible doivent être préparés avec la plus grande précision. La rencontre individuelle avec ces jeunes plus éloignés et le traitement familier et proche sont des occasions de semer dont les fruits peuvent être ramassés

plus tard. L'initiation des garçons et des filles de l'école maternelle à la sensibilité religieuse est une tâche qui, compte tenu de l'insensibilité et la perplexité religieuse de nombreux parents aujourd'hui, correspond à des paroisses et des écoles religieuses. Il est intéressant d'investir des ressources économiques et pastorales en ces semailles de bonne heure qui, selon la psychologie évolutive de la Religion, sont normalement un sédiment requis afin que, après des années d'éloignement, le message chrétien puisse résonner chez les jeunes et les adultes.

e) Maintenir l'engagement avec l'école catholique

Contrairement à l'époque de Calasanz, l'école est, dans les pays économiquement et techniquement avancés, un service assuré par l'administration publique pratiquement pour toute la population des enfants et des jeunes. Ce phénomène reconfortant n'annule pas du tout la bien fondée option des Écoles Pies de se consacrer à maintenir leurs propres écoles, appelées à être le premier espace de contraste entre la foi chrétienne et la culture de notre époque. Dans les continents et les pays où le besoin primaire de l'instruction et l'éducation n'est pas garanti, il est encore plus évidente l'utilité et la nécessité des Écoles Pies. Mais c'est précisément dans les domaines socioculturels dans lesquels l'école est consolidée pour tous, où l'éducation de la foi est devenue plus difficile. Il est donc nécessaire que, dans ces pays, la proposition de la foi, enveloppé dans une éducation soignée et appuyée sur le témoignage chrétien des éducateurs, soit effectuée avec clarté et persévérance. « *L'éducation de la foi est le but ultime de notre ministère* »¹²⁵. De cette façon se remplit plus pleinement la devise « Piété et Lettres » si essentielle pour la famille calasanctienne et les piaristes se sentiront plus entièrement dignes « *collaborateurs de la vérité* »¹²⁶.

f) Promouvoir un rapprochement entre la foi vécue et la culture environnementale

« *La rupture entre foi et culture est le drame de notre temps* », a dit Paul VI (EN). L'appréciation des sciences et la volonté d'unir la

125 Constitutions n 96.

126 Constitutions de Calasanz, n 3.

foi et la connaissance chez les enfants privés de ces deux valeurs ont été réellement notables dans le Fondateur, qui était à l'avance dans ce point à la sensibilité ecclésiale de son temps. Le rapprochement entre ces deux « connaissances » est essentiel pour la foi d'aujourd'hui et de demain. Aux piaristes correspond une traduction fidèle, mise à jour et créative de ce trait de Calasanz. Il y a peu de slogans éducatifs si actuels dans leur contenu comme « Piété et Lettres » et « être dignes coopérateurs de la vérité ».

La première scène de confrontation et de dialogue est la même école calasanctienne. Là se joue le premier tour de l'évangélisation. Les étudiants et les étudiantes doivent percevoir qu'il y a une harmonie dialectique entre la foi et les sciences humaines et exactes. Ils se préparent ainsi à assumer aussi la dimension paradoxale du message chrétien par rapport à la sensibilité culturelle dominante. Il est nécessaire que la synthèse entre les deux connaissances soit réelle et qu'elle puisse être perçue par les étudiants dans les enseignants et éducateurs.

Mais le dialogue entre foi et science (obligatoire sur tous les continents) a une largeur et une profondeur supérieure à ce qui permet le cadre de l'école. Analyser notre culture, voir à l'intérieur de la connaissance humaine par le biais des études civiles, approfondir les points essentiels du message chrétien, organiser et diriger des groupes d'étude dans lesquels les deux instances de connaissances sont contrastées, publier des approches sur ce sujet, etc. serait une mise à jour appropriée des intuitions du Fondateur.

Le rapprochement entre foi et science, foi et culture, sera toujours dialectique. Il comporte un coefficient de tension. Le message chrétien ne comprend pas seulement un contenu cohérent qui assume et fait avancer les conclusions légitimes de la science et les nobles aspirations de la culture, mais il a aussi un caractère paradoxal en ce qui concerne la sensibilité scientifique et culturelle de tous les temps¹²⁷. Mais cette dialectique est gérable et même saine à l'intérieur du croyant. Il y a une tension entre ce qui, en termes de Teilhard de Chardin, serait appelée « le sens cosmique » et « le sens christique ».

127 Cfr. de Prada, J.M. : *Suplemento dominical* de “Vocento” del 4.XII.2011.

Cette tension bien gérée enrichit la foi et génère l'unité intérieure dans le croyant. Le confinement défensif dans les contenus de la foi compris hors du contexte vital ou la juxtaposition de deux sensibilités sans compénétration mutuelle épuisent la foi. Le premier parce qu'il réduit abusivement l'harmonie avec le monde et l'amour pour lui ; il mutile la vocation chrétienne¹²⁸. La seconde parce qu'elle génère des chrétiens divisés.

Lorsque ce dialogue ne fonctionne pas, le phénomène plus courant que malheureusement nous observons dans de nombreux anciens élèves jadis pieux est la « sécularisation interne » en vertu de laquelle se produit un « exode » parfois lent et silencieux, de la sensibilité croyante à la sensibilité environnementale dominante. Cet « exode à l'inverse » culmine lorsque le vieux croyant « se réveille du rêve dogmatique » (Kant) et se rend compte qu'il ne croit plus en Jésus et son message.

g) Encourager dans les laïcs l'esprit communautaire et quelques formes de vie commune

La vie religieuse communautaire, lorsqu'elle est authentique et signe visible, est la réalisation la plus proche de la communauté que nous formerons autour du Seigneur au-delà de l'histoire. C'est un sédiment actif qui agit comme un paradigme pour les différentes réalisations communautaires au sein d'une Église dans laquelle la tentation individualiste, la distance entre les mentalités différentes, les tensions entre la communauté chrétienne et ses dirigeants ne sont pas des hypothèses imaginaires. Les mêmes prêtres séculiers ou diocésains doivent apprendre des religieux des formes de vie communautaire adaptées à leur condition spéciale et à leur vocation spécifique.

La vie communautaire calasanctienne n'a peut-être pas des caractères uniques qui la font originale parmi les autres congrégations religieuses. Mais un piariste est un religieux, et comme tel, il a un potentiel qui l'appelle à susciter l'esprit communautaire dans les groupes qui naissent dans son environnement. Le chapitre III tout entier des Constitutions est dédié à marquer les lignes de l'esprit et de la vie communautaire. Dans le n 25, il dit : « nous sommes les *ministres* de l'*union fraternelle* entre les hommes ».

128 Cfr Jn 3, 16-17.

4. GARDER LES DEUX DIMENSIONS DANS LEUR INTÉGRITÉ SUBSTANTIELLE

Lorsqu'un charisme est riche et diversifié, difficilement échappe de souligner une ou plusieurs dimensions et les rendre le canal presque unique ou très préférentiel de sa réalisation, en marginalisant les autres dimensions tout aussi propres. « *L'option pour les pauvres peut arriver à exclure l'éducation. La priorisation de l'école peut faire oublier la dimension sociale. La préoccupation culturelle peut marginaliser la catéchèse. La catéchétique, l'enseignement global. L'éducation, la mission sacerdotale ; le sacerdoce cultuel peut nier le sens d'un ministère pastoral plus large. La consécration religieuse, peut sous-estimer la fonction apostolique ; le fonctionnel de notre mission, noie l'aspect significatif et communautaire de la même* »¹²⁹.

L'exercice concret de certains prêtres piaristes peut aussi rendre flou ses caractères spécifiques. Lorsque le nombre de paroisses confiées est grand et le temps dévoué à elles en exclusivité est trop long, ce glissement peut se donner. Dans l'extrême opposé, le ministère sacerdotal de quelques piaristes pourrait être dans la pratique rabougri ou mutilé dans certaines de ses dimensions. Cette *mutilation* est quelque chose de très différent de la *condensation* de leur ministère dans un groupe défini de destinataires et de collaborateurs. Cette condensation ou concentration est postulée par le même charisme et bénie par l'Église. Saint Joseph de Calasanz travailla sans relâche en sa faveur. Mais normalement, le prêtre piariste doit déployer entre ses destinataires, à un niveau ou un autre, les trois dimensions clés du sacerdoce : annoncer, célébrer, guider la communauté. L'annonce peut « rester courte » dans la tâche de certains piaristes, à cause du déficit de leur dévouement à la catéchèse, à la prédication, à l'accompagnement des individus et des groupes. L'Eucharistie « avec le peuple » et le sacrement de la Réconciliation pourraient être dans certains un exercice trop rare et occasionnel. Est-il, par exemple, acceptable une concélébration eucharistique dominicale dans la sphère privée de la communauté religieuse là où beaucoup de communautés chrétiennes dispersées dans le diocèse

129 Miró 36.

ne peuvent pas participer à la messe, par manque de prêtres ? Enfin, la condition des guides communautaires a-t-elle quelque réalisation dans ces religieux qui ne participent pas à guider des groupes ou des communautés nés autour de leur charisme et leur ministère ?

La réalisation d'un sacerdoce « complet » n'implique pas que chacune de ses trois dimensions doit avoir un déploiement égale. L'accent sur une ou l'autre d'entre elles dépendra des capacités des sujets et des besoins des bénéficiaires.

5. LA FORMATION INITIALE DES NOUVEAUX RELIGIEUX DANS LEUR VOCATION INTÉGRALE¹³⁰

Les deux dimensions de la vocation du prêtre piariste méritent un soin attentif et continu, dès le début de la formation des nouveaux candidats.

L'initiation à la théologie de la vie religieuse et ses fondements bibliques et l'immersion progressive dans l'esprit calasanctien devraient être accompagnées dès le début d'une introduction graduelle à la théologie du ministère sacerdotal, à la spiritualité dérivée de lui et à la formation pastorale requise pour exercer le sacerdoce piariste dans l'Église locale et universelle. « *Former pour devenir religieux prêtre est former pour la mission universelle de l'Église, qu'il exercera comme collaborateur de l'évêque et au sein d'un même presbytérat dans l'Église particulière où il se trouvera... Il est de plus en plus nécessaire d'unir la préparation aux vœux perpétuels et à l'ordination sacerdotale. C'est une bonne mesure pédagogique pour éviter tout ce qui pourrait être un motif pour la simple juxtaposition ou la superposition des deux dimensions d'un même projet de vie* »¹³¹.

Cette double et unique initiation devrait être au début, depuis les premières moments du prénoviciat. Il doit s'agir d'une formation par imprégnation au sein d'une communauté où il y a des prêtres piaristes

130 CIVCSVA : *Pottissimum Institutionis*. 1990, n 109.

131 Bocos. A. : *El religioso presbítero en la iglesia particular* (2010). Madrid : Publicaciones Claretianas, pp. 298-299.

exemplaires. Ce qui est assimilé au début s'enracine mieux et pénètre plus naturellement dans l'esprit des candidats, novices et nouveaux profès.

Comprendre et ressentir l'harmonie entre les deux dimensions de leur vocation dès les premières étapes n'empêchera pas toutes les tensions que leur expérience pratique ultérieure peut créer. Mais cela les aidera à les vivre positivement déjà depuis le début de leur processus de formation. La vie religieuse et le ministère sacerdotal sont comme deux frères jumeaux qui, en eux, doivent grandir ensemble.

Il peut avoir dans le groupe en formation quelques vocations piaristes qui ne sont pas appelées au ministère sacerdotal. Cette circonstance peut rendre délicate, dans certains cas, la combinaison des deux dimensions de la formation. Mais les Écoles Pies sont « *un Institut clérical* »¹³². En elles « *La voie vers le sacerdoce ministériel est ouverte à tous les religieux à tout moment dans leur vie, avec la préparation préalable* »¹³³. C'est une obligation saine pour tous les religieux piaristes de connaître et estimer le ministère sacerdotal. Cette connaissance et l'estime aideront ceux qui ne vont pas être ordonnés à mieux comprendre leur frères ordonnés, à appuyer leur travail et assumer volontairement les adaptations nécessaires des prêtres à la Règle commune. Pour leur part, les prêtres doivent éviter tout soupçon de supériorité sur les religieux qui ne le sont pas. Ils sont aussi religieux qu'eux.

Cette prise de conscience de l'égalité entre ordonnés et non ordonnés est une grande valeur qui a été très cultivée dans le post-concile par les congrégations religieuses. Mais elle ne devrait pas être un effet dissuasif sur la préparation sacerdotale.

Dans tous les ordres et congrégations, la formation à la vie religieuse accompagne systématiquement l'itinéraire éducatif du candidat dès le début. Il est logique et nécessaire qu'il soit ainsi. Il est assez fréquent, toutefois, que la préparation explicite pour le sacerdoce soit réservée à la dernière étape de formation, à proximité du diaconat et la prêtrise. Il est vrai que la compréhension théologique du sacrement de l'Ordre, inscrite dans le curriculum, devance d'habitude ce sprint

132 Constitutions, 2.

133 Ibid. 143.

final préparatoire. Mais l'orientation existentielle du candidat doit avancer étape par étape depuis le début.

Dans certains cas, le risque de faire de l'ordination une annexe importante, mais annexe, n'est pas totalement imaginaire. Elle peut être apprécié car elle élargit les possibilités de notre apostolat, mais elle n'est pas valorisée comme un changement qualitatif qui donne couleur et transforme tout l'être religieux. La préparation doit viser non seulement à la formation du religieux piariste, mais aussi du prêtre piariste.

Je ne sais pas dans quelle mesure cette praxis éducative quelque peu unilatérale a encore ou non quelque validité dans les Écoles Pies d'aujourd'hui. Peut-être il y en a encore quelques restes en certains points du vaste réseau calasanctien. Je me permets de suggérer de réviser et redresser ces pratiques. Le redressement apporte avec lui un examen des processus de formation et un programme plus convenable pour la vocation intégrale du religieux piariste. Il ne s'agirait pas simplement d'enrichir les processus cognitifs des candidats, mais de leur faciliter des relations, faire des visites dans les centres névralgiques de la pastorale, connaître de près des prêtres qui déploient de riches activités pastorales, l'accompagnement réel par des religieux des Écoles Pies bien ancrés dans leur mission sacerdotale, des sessions d'étude et de contraste avec d'autres familles charismatiques proches et la participation programmée à certaines réunions spirituelles et pastorales diocésaines.

Voici ma réflexion sur la bonne harmonie et les tensions entre le ministère sacerdotal chez les prêtres religieux et la vie consacrée. Elle est élémentaire et incomplète. Je me sentirai totalement compensé si j'ai réussi à formuler d'une certaine manière quelques convictions et préoccupations qui exigeraient une meilleure formulation et des pistes de réponse plus appropriées. L'intention qui a guidé ce travail du début à la fin a été de contribuer à ce que les prêtres piaristes vivent lucide et joyeusement leur unité intérieure, aiment leur vocation de tout leur amour et ainsi suivent les traces de Saint Joseph de Calasanz, prêtre et religieux éducateur des nouvelles générations. Je me sentirai totalement comblé si les piaristes qui le lisent peuvent dire avec plus de conviction et d'identification les mots du Psaume : « *J'ai eu un lot délicieux ; qu'il est beau mon héritage!* » (15, 6).

**PRIESTLY MINISTRY
AND RELIGIOUS LIFE
IN THE PIOUS SCHOOLS**

PIARIST PRIESTHOOD

With great joy and appreciation I write these short lines for the presentation of a book that I am sure that will do much good to the whole of the Pious Schools: “Priestly Ministry and Religious Life in the Pious Schools”, written by Mgr. Juan María Uriarte, Bishop Emeritus of San Sebastian.

Mgr Juan Maria is a Bishop who knows our Order and dearly loves Calasanz and his Pious Schools. He is an alumnus of our Calasancio School of Bilbao and received, being Auxiliary Bishop of his home diocese the Brotherhood Letter of our Order. For his great priestly experience, for his many years of Episcopal service, for his great preparation in everything related to the formation and accompaniment of the priests, and for his profound knowledge of our Order, we thought that he was the ideal person to develop this work that with pleasure we put into your hands.

When the recent Priestly Year was finishing, I met Mgr. Juan María and asked him to, without hurry, write a short book on the Piarist priesthood. I was sure about his affirmative answer, but I was also aware that his many occupations could hinder the task. Finally he agreed and a few months ago he sent us the book now published.

As you can see when you read it, Mgr. Juan María is exposing the keys from which it is possible to live a harmonious and fruitful relationship between the consecrated life and the ministerial priesthood; some characteristics from which this relationship was lived by our Holy Founder Saint Joseph Calasanz, and some tracks from which we can move forward in a more consistent experience of the global nature of our Piarist vocation.

I am sure that the book will be of great help for each of the Piarists and he will do a good service for the permanent formation of all of us and for the discernment of our communities. A work like this, which was conceived in full Priestly Year, sees the light in the Year of the Faith. Hopefully its reading will help us to live intensely the center of our vocation - the following of the Lord — to be able to witness it significantly in the exercise of our mission as priests.

I will conclude by expressing the gratitude of our Order to Mgr. Juan María Uriarte, for his proximity to us all and his availability to the Order

Good reading to all!

Pedro Aguado
Father General of the Pious Schools

INTRODUCTION

The Pious Schools is a religious order in which members priests and not priests live fraternally. Both are fully religious. The fact that in the nomenclature of the Church, the Calasanctian Order be called clerical does not implies loss of the religious condition of those who are not priests. *“A clerical Institute is one that, according to the end or purpose wanted by its founder or legitimate tradition is under the direction of clerics, assumes the practice of holy orders and is recognized as such by the authority of the Church”*¹.

This work deals directly with the Piarist religious who are priests. Their specific vocation involves two dimensions. They are priests and religious at the same time. This double dimension is called to enrich both their religious life and their priestly ministry. Although the more intense and frequent mismatch has been caused in the Pious Schools by the difficult combination between their dedication to teaching and education and their priestly status, experience teaches that harmony between the two aforementioned dimensions can be altered by the mismatches that the simultaneous exercise of both usually creates. My contribution aims to help to strengthen the harmony and weaken the tensions.

I am going to proceed through the following steps: in a first chapter, mostly descriptive, I shall present the tensions that can disturb and often disturb the harmony between the exercise of their priestly ministry and the observance of their religious life in practice. A second chapter will present the fundamental elements of

1 c. 588.

the structure of the priestly ministry and the structure of religious life. It will help us to glimpse the convergence of both dimensions and to glimpse where tensions between both occur. We will go in a third chapter to emphasize the main characteristics of religious life and priestly life in the Pious Schools. In a fourth chapter we will try to offer theological, spiritual and pastoral criteria which illuminate and motivate an articulation that enrich both dimensions. We will close our work with a final chapter of practical information that will contribute to a mutual enrichment of both components of the Piarist vocation².

Only the love and gratitude to the Schools Pious has led me to accept this commission whose full implementation goes beyond my ability and personal preparation.

2 I Advance two terminological clarifications on expressions that continually will sprinkle the text of this work. The distinguishing nomenclature among priests incardinated in the diocese and the incardinated in a religious family is varied. Sometimes the firsts are designated as “secular” and as “regular” the seconds. In other occasions ones are referred to as “diocesan” and others as “religious”. In reality, none of these qualifications is satisfactory. Secularity is characteristic of the whole Church; therefore, also of the religious. These belong to the Diocese of a real and unique way (PO 8; CD 34; PDV 74). They are, in their own way, diocesan. Made this warning, I will use both denominations. Another terminological precision required is the expressions concerning “priest religious” and “religious priest”. There are theologians who prefer the first; others, the second. There are others who apply the first to certain forms of religious life (e.g. monks) and the second to church congregations in which the pastoral mission indicated by the charism determines the way of religious life.

HARMONY AND TENSION

1. HARMONY

One-third of the priests in the Church today are religious. From the first centuries of the history of the Church we find religious who are ordained priests and priests who embrace the religious life. The Supreme authority of the Church is recognizing and adopting predominantly priestly religious congregations. In quite a few moments of the history of the Church various religious congregations were born to renew the spiritual and apostolic life of the secular priests.

It is virtually impossible to sustain, in the light of these facts, that there is incompatibility between religious life and priestly ministry and not a fruitful harmony. Such harmony is seen, in fact, in the life and ministry of many religious who are priests. Their ministry is well planted in the garden of their religious life. The exercise of the same oxygenates their personal and community life and enriches the Apostolic sensitivity of the religious community to which they belong. Consecrated life gives Evangelical depth to their ministry. In the religious priest, *“the vocation to the priesthood and to the consecrated life converge in a deep and dynamic unity”*³.

Being things like that, it is really surprising that theological reflection has deepened still little in the harmony between the two dimensions. It must be recognized that the same documents

of the Magisterium⁴ develop and accentuate more the identity and spirituality of the priest incardinated in the diocese than those of the religious priest⁵.

The contrast between the pointed facts and poor reflection reveals that, as on many other occasions, the praxis of the Church preceded the theological reflection. It is, however, highly desirable that this last will progress with due rigor and the required promptness, so “what is lived will help to formulate and what is formulated will help to live”.

2. TENSIONS

It is not surprising that, in spite of the indicated harmony, the practical experience of the priestly ministry in the context of religious life brings tensions and difficulties. To combine the pastoral commitments of a priest with the demands of the community life of religious life is not always without difficulty. To combine a real rooting in the local church with an open attitude towards the universal availability claims a spiritual gymnastics which can be hard: either you live as a visitor in the local church or the universal availability becomes painful. Combining the spirituality of the Institute with that which is derived from the priestly ordination is not something that is generated automatically and spontaneously.

All these tensions reveal that the harmony between religious life and priestly ministry is dialectical. Each of these two dimensions is a pole. When there is the proper relationship between the experience of a pole and the experience of the other, both strengthen each other. When one of the two poles develops uniquely and abusively, the inner unity between the two cracks and becomes significantly poorer.

Consequently, the result of this dialectical tension can be very diverse. There are religious who integrate in an admirable unit the two dimensions of their vocation. Others live both dimensions in

4 PO and PDV.

5 Cfr. ZAG, M.: “Unidad y diversidad del sacerdocio ministerial” in *Vida Religiosa*, 70 (1991) p. 62.

separated compartments. Neither religious life significantly enriches their ministry nor their Ministry enriches their religious life. On other occasions the experience and assessment of the religious life prevails notably, while the real appreciation of their priestly status and the same dedication to the exercise of their ministry are little relevant. It is not exceptional either reverse attitude: the exercise of the Ministry and the priestly condition imposes in such a way that they blur and weaken the religious condition.

Sometimes the dialectical tension ends up becoming rupture. There is a minority, but not insignificant, “exodus” from religious life to the Diocesan presbyteries. Personal conflicts, tensions with the Congregation or predominant assessment of their priestly ministry lead some religious to make this decision⁶. The long and intensive dedication to the parish can sometimes predispose to this option. There is a reciprocal phenomenon in secular priests who choose to enter religious life by experiences of loneliness, by need for community support, by search of more conducive spaces for prayer or poor assimilation of the spirituality of the priests incardinated in a diocese.

But these tensions are not only of personal order. There are monastic orders that are recovering their original lay status and reducing the number of ordered monks to the minimum estimate reasonable. There are congregations today clerical who wonder whether the priestly ordination is necessary to live and exercise the charism that is theirs. It is necessary to admit also that in the admirable movement of renewal of the consecrated life, undertaken after Vatican II, many clerical institutes stress with more care and intensity their identity and religious spirituality than their priestly status. This phenomenon could result in some cases in the tendency to regard the priestly ministry as something ulterior and not very important in religious life⁷.

6 The theologian J.B. Metz denounces with concern the excessive “parishoning” of the religious life (*Las Órdenes Religiosas* (1987) Barcelona: Herder, pp. 19-21).

7 Cfr. *Ministros ordenados religiosos* (2010). Madrid: Publicaciones Claretianas, p. 42.

This imbalance is one of the factors which has hindered the relationship between secular priests and religious priests. The first have tended to perceive the religious as belonging to a “parallel Church”. They have valued their pastoral work as too independent for the Bishop and the diocesan guidelines. The seconds have been considered as strangers and valued only to the extent that they collaborate in parochial or diocesan structures. This poor welcome has not favored at all in the religious a warm sense of belonging to the diocese and its presbytery or an interest for the local church, its projects and its problems.

3. HARMONY AND TENSION IN THE PIOUS SCHOOLS

The order founded by St. Joseph Calasanz has not been strange (and it is not completely today) to these same tensions. The harmony between the three classic dimensions of the Piarist (teacher, religious, priest) has not been always peaceful or strongly affirmed and lived.

After the first enthusiasm for school, “*the tendency to excise the priest and the teacher became apparent*”⁸. Apathy for the school (mainly elementary) and the appeal by other ministries (preaching and confessions of adults) more attractive, appeared already in the life of the Founder, whose doctrine on this point is net and repeated: “*The talent (the gift of the priesthood) is not (just) to say mass, but to teach, along with the letters, the Holy fear of God*”⁹.

But the reverse movement has been real, at least in the recent past. “*We have had good teachers; in minor amount optimum evangelizers*”¹⁰. An insufficient theology of the priesthood and an atrophy in the ministerial exercise of the same would be according to the same author, responsible for such failure: “*Teachers skillful at the school but intimidated and blocked for a discourse about God and about the history of salvation*”¹¹.

8 A. Sapa: *Analecta Calasanciana*, 1983, p. 389.

9 EP 3098.

10 A. Sapa, *ib.*

11 A. Sapa, *ib.*

The same classical theology that collects the vocation of the Piarist priest (teacher, religious, priest) must be nuanced to be exact. The status of teacher is registered in the religious Calasanctian charism and is part of the concrete Piarist priestly ministry. If we understand in a “Cartesian way” the distinction between the terms of the trilogy, two of synthesis carried out brilliantly by Calasanz fall down: we dissociate unconsciously human promotion and evangelization and we subtract from the priestly ministry the dedication to the school.

At the present time it is emerging and spreading in the Piarist order a recovery of the priesthood, consistent at the same time with the nature of the priestly ministry and the Calasanctian charism. A ministry condensate but not mutilated. Condensate in children and young people, their families, their teachers, in the alumni, in spiritual accompaniment, in the formation of fraternities, in the promotion of ministries linked to the Calasanctian charism. Not mutilated, because in this world the Piarist implements his pastoral charity especially through the Ministry of the word in its various forms, but also through the celebration of the Eucharist and Reconciliation, and through the pastoral leadership on groups and communities. These terms are the three functions of the priestly ministry.

STRUCTURE OF THE PRIESTLY MINISTRY AND RELIGIOUS LIFE

We have argued that the harmony of the religious priest is dialectical. It is a synthesis of originally different dimensions. It is necessary to describe the structure of both realities even in a brief way: priesthood and religious life. All the tensions that we have pointed to betray a poor synthesis between the two poles of the dialectic, brought about by the wrong hegemony of one of the two poles on the other. At the bottom of this hegemony is a poor knowledge of the structure of any of the two dimensions or both. It is not, therefore, pointless to formulate the elements that constitute the structure of the priestly ministry and the structure of religious life. Only after this step we can conclude on the basis that both ecclesial realities are called to complement each other.

1. STRUCTURE OF THE PRIESTLY MINISTRY

- a) The priestly ministry is a realization of the *Apostolic Ministry*. Such perpetual ministry was instituted by the will of Christ¹² and consolidated by his Spirit¹³ as a service that belongs to the very structure of the Church. There is no conceiving a Church of Jesus Christ devoid of this Ministry which, from its earliest days, was set up in three levels: episcopate, presbyterate and diaconate¹⁴.

12 Cfr. Mt 28, 18-20.

13 Cfr. Jn 20, 21-23.

14 Cfr. LG 18-20.

- b) The source of the priestly ministry is *the sacrament of Orders*¹⁵. It constitutes us a living sacrament of Christ Pastor¹⁶ and enables us to update his pastoral mission in his name. At the same time it makes it possible and requires of us that we live this ministry with the spirit of the Good Shepherd. Among these attitudes we point out the adhesion to the savior project of the Father, the identification with the pastoral attitudes of the Lord Jesus, the mercy towards all human misery, the total dedication to the mission and the generosity and selflessness to do so.
- c) The sacrament of Orders enrolls all priests in a *network of relations* that belong to its very nature. This is, first and foremost, the relationship *with Christ*¹⁷. It involves the following of the crucified Lord and the testimony of the Risen Jesus Christ not only in the exercise of the tasks of their ministry, but in their entire life¹⁸.
- d) Since the Risen Lord is present and acts by his Spirit, *the relationship of the priest with this Spirit* is close and fruitful¹⁹. He received it in person at a specific modality, in his ordination. He received from Him the charism of the ministry. He enlivens the Word the priest preaches. He transforms, in the Eucharist he celebrates, the offerings in the Body and Blood of Christ. He adds to the community those who are baptized. He forgives when the priest absolves. He encourages priestly efforts to guide the community. The singular devotion to the Spirit is one of the main features of the spirituality of every priest.
- e) The sacrament of Orders links the priest in a special way to *the Church*²⁰. Surrender to Jesus Christ and the Spirit is

15 Cfr. 2 Tim. 1, 6-7; PO 2.

16 Cfr. PDV 15.

17 Cfr. I Cor. 4, 1.

18 Cfr. Filip. 3, 10-11.

19 Cfr. Ac. 20, 28.

20 Cfr. Mt. 10, 1-4; Mt. 18, 18.

materialized in the dedication of his entire life to the service of the ecclesial community. This service materializes especially in his efforts for the community or communities he serves. The sacrament of Orders links every priest to the diocese in which he is incardinated or exercises his ministry, in such a way that he belongs in a real and committed way to it²¹ and is part of the presbytery of the diocese. Such membership claims deep spiritual and pastoral attitudes.

To cultivate the ecclesial communion by encouraging cooperation and reconciliation is a privileged expression of his link to the Church. “The priest does not assume all of the gifts, but the charism of the whole”²².

The sacrament of Orders links also closely all priests together. It creates in them a “*sacramental brotherhood*”²³, i.e. directly born from the sacrament. To be ordained as a priest involves joining a specific community, the universal presbytery. This community becomes more dense and demanding between all priests (secular and religious) that are living and working together in a diocese.

- f) The three major ministries²⁴ the priest at the service of the Church also flow from the sacrament of Orders. The Word of God in the different ways of announcing is entrusted to the priest. It is his priority task²⁵. The celebration of the Eucharist is the central exercise²⁶. The guidance of the community or community groups corresponds to him as sacrament of Christ the Lord and Servant of his community. To guide the

21 Cfr. PDV 31-32.

22 Miró, J.A.: *Ministerio sacerdotal y carisma calasancio* (1982). Salamanca: Edic. Calasancias, p. 25.

23 PO 8.

24 Cfr. Mc 15, 15; Lc 22, 19-20; 2 Tim. 4, 2.

25 PO 4.

26 Cfr. PO 5.

community²⁷ involves to direct it, to bind it and to make it more dynamic. The exercise of all these tasks originates and requires a specific and demanding spirituality²⁸. The words “*diakonos*” and “*doulos*”, repeated in the New Testament condense this spirituality.

- g) To belong particularly to Christ the Savior of the world; to belong intimately to the Spirit that “*renews the face of the earth*”; to belong in a special way to the Church sent to the world implies for every priest a relationship with this world, with the society. Such a relationship is called *secularity*. It is made of love to the world that God loves²⁹. It is manifested in a real and active interest in his welfare, in joy at its real progress, in the concern over its deficient and inhuman aspects, in the passion for offering it the Gospel and opening it to faith, in the live efforts to make a family of humanity. It involves an empathic and critical communion with the world.
- h) The experience and exercise of the ministry is claiming some priestly virtues consistent with it. The central virtue of the priest is Pastoral Charity³⁰. All the other priestly virtues are modeled or modulated by pastoral charity. Without losing their identity, they receive from pastoral charity their specific “why” and “how”. Among these virtues we include celibacy, poverty, the obedient availability and the prayerful attitude. The practice of the evangelical counsels is therefore to every priest, support and requirement of his ministry³¹. Also, “some form of common life”³² and missionary breath³³.

27 Cfr. PO 17.

28 Cfr. PO 12.

29 Cfr. Jn 3, 16-17.

30 Cfr. PDV 23.

31 Cfr. PDV 27.

32 Cfr. PO 9.

33 Cfr. PO 10.

2. STRUCTURE OF THE RELIGIOUS LIFE

- a) The status of religious life “*although it does not belong to the hierarchical structure of the Church, it belongs however without discussion to its life and its holiness*”³⁴. “*This means that consecrated life, present from the beginning, never will be missing to the Church as one of its essential and characteristic elements, as an expression of its very nature*”³⁵. Indeed, the evangelic and evangelizing vigor of the Church would be significantly weaker if the Holy Spirit had not given rise to and sustained in the Church the great charism of Religious Life that is refracted into innumerable individual charisms in different congregations.
- b) Religious Life is a *consecration*, i.e. a full donation to God, a peculiar way of total surrender to Him³⁶. It is a final option by which religious surrender completely “*to the service of God and his glory by a new and special title*”³⁷. Religious are consecrated as Christ to the Kingdom of God³⁸ and, consequently, to the mission.
- c) In the inspiring source of the structure of Religious Life is the impulse of the Holy Spirit to a *radical following* of Christ, the Lord³⁹. It is “*a unique and fruitful deepening of baptismal consecration*”⁴⁰. The dynamics of the following leads to sharing the passion and death of the Lord and to make present his transfigured existence as Risen. The radical following of Jesus is motivated by the desire to make present in the Church and to the world the shape of

34 LG 44.

35 VC 29.

36 Cfr. PC 5.

37 LG 44.

38 Cfr. VC 22.

39 Cfr. Mc 1, 16-20.

40 VC 30.

concrete life adopted by Jesus and in which he initiated his Apostles⁴¹.

- d) This way of life is evident in the fulfillment of the *three evangelical counsels*⁴². They make it a reflection of Trinitarian life⁴³. Chastity is destined to become an expression modest but real of the infinite love which is the Spirit that unites the Divine Persons. Poverty manifests that God is the only true wealth of human. Obedience is imitation of the Lord who became “*obedient to death*”⁴⁴ with “*a filial, not servile dependency*”⁴⁵.
- e) Religious life is called to live intensively the *eschatological* dimension⁴⁶, which is the vocation of the whole Church. The Christian community needs to be reminded constantly this transcendent vocation. “*Here, we have no permanent city*”⁴⁷. Not only by the announcement of our future destiny and fulfillment in God, but by signs that are already in this life early realization of this destiny. Primarily through the option for virginity, which is “*as an anticipation of the definitive world*”⁴⁸.
- f) Religious life is a truly *ecclesial* reality: it is born in the Church for the Church. “*A Church consisting only of sacred ministers and laity does not correspond to the intentions of its Divine Founder. We can see that in the Gospels and other writings of the New Testament*”⁴⁹. But the religious not only do belong to the Church, but they are devoted to it. Each religious Institute (either active or contemplative life) offers the fruits of his own charisma to its building. A

41 Cfr. VC 22.

42 Cfr. 1 Cor 7, 32-34; 2 Cor. 8, 9; Jn 4, 34.

43 Cfr. VC 21.

44 Flp 2, 8.

45 VC 21.

46 Cfr. I Cor 7, 29-31; VC 26.

47 Hb 13, 14.

48 VC 26.

49 VC 29.

religious family is linked to all of the classes that constitute the Church of God⁵⁰. In particular a religious community is inserted, with its own charism in the diocese in which it is integrated.

- g) *Community* life is the surer groove of Religious Life⁵¹. It is the adequate space to live the evangelical counsels. It is now a modest, but anticipated, realization of the full and eternal eschatological community that is our final destination. It is also a greater realization of the fraternal and community spirit that is typical of the whole Church. In short, it is an excellent platform for the mission.
- h) All Christians are sent into the world to live as Jesus lived and to continue his mission. In the call that the religious have received is included the *total* dedication to this *mission*. This is essential to all Institute of apostolic active life and contemplative life⁵². Shared prayer, personal testimony, evangelical community life and explicit evangelization and human promotion tasks are the channels for carrying out the mission. In short: consecration, communion and mission are the three main dimensions of religious life⁵³.
- i) The concepts of “desert”, “border” and “periphery” have entered with force and rightly in the parameters in which Religious Life must move. *“By desert we mean that the religious is there where, in fact, there is no one else... By periphery we understand that the religious is not in the center of power, but where there is no power... By border we mean that the religious is there where there is more to experience... where the risk is greater, where the prophetic attitude is most needed”*⁵⁴.

50 Cfr. VC 54.

51 Cfr. Ac 4, 32-35.

52 VC 72.

53 Cfr. VC 13.

54 J. Sobrino: *Resurrección de la verdadera Iglesia* (1981). Santander: Sal Terrae, p. 335.

3. ARE COMPATIBLE BOTH DIMENSIONS IN A SAME SUBJECT?

We recorded the tensions that are *in fact* frequently generated in the priests who are religious. Once described the *structure* of both dimensions we wonder whether both tensions are *accidental* or *structural*. In other words: if they are due to practical difficulties beyond both structures or if they are derived from the difficulty involving their harmonization in a same subject. Is this a practice which respects the nature of clearly differentiated charisms? It is not inevitable that considerable tensions arise in the person of the religious priest and in his Institute? Is it possible to combine the obedience due to the religious Superior with the one due to the diocesan bishop, both required and promised in the priestly ordination? Can unreserved service required by the pastoral charity harmonize with the Rule of community life?

Some theologians do not see that these two gifts are compatible. They accept the praxis in the Church, but they consider that this practice should be overcome by the application of a different criterion: the religious should be only religious; the priest must be only priest. Religious life and priesthood are two complete forms of Christian and ecclesial existence. They should not hang on a single subject.

Other experts on religious life, without being sure of the theoretical incompatibility of articulating both dimensions, are aware of the inevitable tensions and conflicts arising from accumulation in the same person or Institute of both forms of existence. Either the Rule and community life suffer or the exercise of the ministry is substantially cropped. The history of clerical religious life is for them a clear proof of this chronic conflict.

Most of the specialists in religious life argue a more moderate position. They tune with the Apostolic Exhortation "*Vita consecrata*" when at n. 30 reads as follows: "*Regarding the priests who profess the evangelical counsels, the experience shows that the sacrament of Orders finds a peculiar fertility in this consecration, since it presents and favors the requirement of a narrower belonging to the Lord... Indeed, in the priest the vocation to the priesthood and to consecrated life converge in deep and dynamic unity*". Religious life promotes

their total relationship to the Lord. The exercise of the priesthood confers a greater secularity and pastorality. However, such mutual enrichment is not painless for the subject or for the community or for the Institute.

4. MINISTRY IN TWO BASIC MODES

It seems pretty unanimous among experts the conviction that there are two different and legitimate forms of priests in the Church: that which is characteristic of the priests incardinated in the service of a diocese (called secular or diocesan) and the one that is peculiar to religious priests.

The experts' opinions diverge in pointing out the foundation of this diversity. Here we find two trends⁵⁵: the first says that the difference lies in the religious *spirituality* (different to the one of the secular priest). Religious priests live their ministry nourished by their specific spirituality. The second argues that the difference is in the mode of exercise of the priestly ministry. To describe it, the authors point out especially these three points:

- The priesthood of the religious accentuates more the universal and missionary spirit, and therefore carries with it greater mobility. As a result its roots in the diocese are less stable.
- In a religious community the pastoral responsibility of the priests is more communitarian and shared and therefore more interchangeable among its members.
- The secular priest would be devoted to regular pastoral tasks, characteristic of the parish apostolate; the religious priest to pastoral tasks that fall outside the scope of ordinary pastoral.

A group of researchers argue that the difference between both is not reduced to the underlying spirituality or to the mode of exercising

55 Zas Friz de Col, R.: *Il Presbitero religioso nella Chiesa* (2010). Bologna: EDB, p. 49.

the ministry. It is deepest. Already the New Testament would record two different styles of ordained ministers. A style would underline the roots in the Christian community already constituted, and the other would highlight itinerancy by visiting created communities and raising new communities. These two styles would have subsisted throughout the history of the Church. Both would be necessary and complementary. The first has curdled in the secular or diocesan clergy. The second, in the religious clergy.

Within this group of experts, a researcher wants to find in the background of these two different styles two ways to not only *live* the ministry, but to be a priest. The same sacrament of Orders would be “touched” in this interpretation. Leaving intact its Christological dimension, the ecclesiological and existential dimension (personal) of the sacrament would be modified. These two dimensions would not be implemented in the same way in a religious or secular ordained. The religious consecration configures in such a way the subject of the ordination and gives him a personal and ecclesial status so dense that the sacrament would produce in him a specific and proper way to be linked to the Church and to live personally the ministry in tune with the charism of the Congregation.

This is, for example, the position of the theologian Zas Friz Col, s.j., in the work cited (P. 65-83). We cannot go deeper into the reasoning that leads the author to this conclusion rather new. We have to wait to other theologians to confirm or reject this thesis. The same author acknowledges that it needs to be matured and proven.

5. MULTIFORM MINISTRY

Virtually all those scholars referred agree that the difference between religious charisms is so remarkable that it is more appropriate to speak of the Piarist, Jesuit, Claretian, Salesian, etc. priesthood, than to say “religious priesthood”. In the priesthood of religious there would be pluralism, not a single modality. This pluralism would capture better and would reflect more fully the richness of the face of Christ Pastor. The diocesan priesthood would be one more category, not a point of reference for all the religious priests. The “biodiversity” of the priestly ministry would be very extensive and beneficial. It would

favor to be grace for each other, we would become more tolerant and in all and each one would appear the apostolic face that appeared in those Twelve as diverse that Jesus chose and sent⁵⁶.

In short: the mode of the religious priesthood based simply on a spirituality or pastoral praxis different from the secular priest does not seem satisfactory to many authors. A different form that affects the same sacrament of Orders does not seem yet sufficiently sustained from theology.

In the advance that the identity of the religious priest claims and needs is drawn, however, a promising criterion: the priesthood of the Bishop that, in its fullness, would be the main analogy for the priesthood of the Diocesan priest and for the various modalities of the religious priesthood. All of them would be realizations analogue among themselves by reference to the priesthood of the Bishop.

56 Cfr. García Paredes: *Ministros ordenados religiosos* (2010). Madrid: Publicaciones Claretianas, p. 17.

RELIGIOUS LIFE AND MINISTRY IN THE PIOUS SCHOOLS

To clarify to the possible extent the relationship between these two dimensions of the vocation of the Piarist is absolutely necessary, firstly, go back to the Founder. This work doesn't want to follow the historic, well studied, itinerary followed by Calasanz to synthesize both dimensions. This approach to the subject tries only to pick up the final fruit of his journey.

We must afterwards register the update of the Calasanctian charism received in heritage by the Schools Pious. We will approach the present Constitutions, declarations and decrees of the General Chapters and also look to current accomplishments of the Calasanctian charism and the ministry of its priests.

1. THE CHARISM OF SAINT JOSEPH OF CALASANZ

a) The discovery of his mission

The priest who moves to Rome in the year 1592 is a good priest, but he has not yet discovered his own mission. The encounter with poor children in Rome was decisive in the life of Calasanz to discover his own and irrevocable mission and the mission of the Calasanctian family. The poor converted him. For them he definitely left aside the aspirations that led him to Rome. *"I've found a better way of serving God by helping these poor little ones in Rome and I will not let it by anything in the world"*⁵⁷. This discovery will lead him to the creation

57 Ephemerides Calasanctianae. February 1985, n 2.

of schools that will teach children and adolescents deprived “piety and letters”, human education and Christian formation. Thus were born the first popular schools of Christianity.

Calasanz considers this mission as a decisive contribution to society and the Church. So he writes in his memorial to Cardinal Tonti. This intuition of the Founder is of unprecedented novelty and importance. Important and unprecedented because it opened the way for the promotion of youth generations that, born in poverty, had the doors of a decent human future closed. The society of his time did not recognize their right to this future. The service, often humiliating, to the well-to-do or the crime were their “ways out”. Calasanz breaks with this spell not protesting against it, but seeking a solution: a school that could potentially promote them humanly and Christianly.

But a more penetrating gaze discovers in the holy Founder a more explicitly evangelical inspiration. Poor children are for him the latent presence of the Lord. The text of Mt 25,40 “*when you did it to one of these smaller brethren, with me you did*” reaches him to the deepest and remains reflected in his Constitutions⁵⁸. “*He does not say as much of the rich*”, he says wittily⁵⁹. This radical experience explains the tenacity with which he defended against wind and tide, both inside and outside the order, the option for the poor by the school. The hardness and the low appreciation of the educational work with them (“vile and despicable trade”), the temptation by other ministries more pleasant and a poor evangelical conception of priestly dignity, made, after the first enthusiasm was gone, very hard the dedication of many Piarists to the schools. Calasanz fought hard against this “escape from the school” which tempted many of his followers, especially priests. “*Myself - he says - by having done it (the Office of school education) have lost nothing of my priesthood, which is the highest dignity that I’ve been able to get*”⁶⁰. “*Older*

58 Const. 1621 n 4.

59 EP 2441.

60 EP 2162.

people have many religions that help them and (poor) students have only ours"⁶¹.

Originally the school dreamed and initially designed by Calasanz was exclusively for the poor and totally free. The will of the Church expressed by Pope Paul V changed this exclusivity into preference (*praesertim pauperes*). Much later (1731) Pope Clement XII will formulate this ecclesial orientation in a clear and graphic phrase: "the Pious Schools *must* receive the poor and *can* receive those who are not poor"⁶². But Calasanz maintained gratuity for all students. This practice began to weaken two centuries later.

The dedication to the poor requires, in the mind of the Founder, the poverty of all the Pious Schools. First, in correspondence with the will of the exclusive dedication to the poor, Calasanz will want a religious family that embraces an extreme poverty ("*summam paupertatem*"). Also at this point the Pontifical decision will mitigate the aspiration of the Founder by omitting the "*summam*". The Saint accepts both corrections with filial obedience.

b) Profile of the priest of the Pious Schools designed by the Founder

Saint Joseph Calasanz lived in the post-Conciliar period of Trent and in the theological and spiritual climate raised by the French baroque School. The Council of Trent declared the sacramentality of the priestly ministry and pointed out as its fundamental and essential task, the celebration of the Eucharist. Other dimensions of the exercise of the ministry were in the gloom, particularly the ministry of the Word which was not yet designed as a task that arose from the same sacrament of Orders, although it was imposed by the Council to bishops and pastors. The declaration of the sacramentality of the Orders helped underline the admirative and venerating awareness in the Christian people of the dignity of the priest "who had the power

61 EP 2623.

62 Lesaga and others: *Documentos fundacionales de las Escuelas Pías* (1979). Salamanca: Publicaciones Calasancias, p. 171.

to make present at the altar the same Jesus Christ delivered for us". The French School increased this sense of dignity and decorated it with a sacral halo that, far from approaching the community, favored a certain separation.

Calasanz took over and went beyond this conception of the priesthood. The centrality of the Eucharist in the priestly life always found in him an experiential echo very deep and very particularly in the last years of his life. His priestly status is conceived and experienced by him as "*the highest dignity that I've been able to get in my life*". The priest in the Eucharistic Sacrifice is "*ambassador of the Holy Church to Holy Trinity... not only for the exaltation of the Catholic faith and forgiveness of sins, but also to get relief to the souls of the dead... Priests should treat very serious business with the Eternal Father, and the Holy Trinity on behalf of the Church*"⁶³.

But the Founder understood priestly dignity in a much more evangelical way than their ecclesial environment. Far from making him worthy of human honors, it should stimulate in the priest a deep *humility*, required by the disproportion between the dignity of the priestly mission and the indignity of the minister.

From the reduced theological reflection of his time, Calasanz was not able to make the close linkage of the ministry of the Word with the priestly mission. But, along with other orders and congregations, he urged his followers an intensive commitment to catechesis, preaching, homilies in the school area. Catechesis is to him, e.g., a ministry of incalculable value⁶⁴. "*It is the highest action that can be done in this life*"⁶⁵. He was careful to maintain a balance between academic education and Christian formation in the school and did not allow the dedication to the teaching of the human knowledge to reduce the depth and intensity of the initiation of the students to an authentic Christian life. "*Put all diligence in getting students to learn with the*

63 EP 3647.

64 Cfr. Constitutions of St. Joseph Calasanz n 5.

65 Epist II, 128, p. 168.

letters the holy fear of God, which is the end of our Institute"⁶⁶. "*Our Institute is not only the schools of letters, but what matters most is the holy fear of God*"⁶⁷.

Perhaps the most innovative aspect of Calasanz at this point is discovering and conceiving the teaching of letters and human sciences as an integral element of the evangelizing mission proper also of the priest. A precursor "*avant la lettre*" from the current conception of evangelization, which has canceled the improper separation between evangelization and human promotion and has said with the word and the facts that education and the school also belong to the evangelization work and are therefore consistent with the priestly mission.

The way by which he came to this conviction was the experience: the priestly status of teachers offered the educational task a solidity, competence and a reputation that the school, as necessary for society and for the Church, lacked of. The devoted service to the poor so required it. On this way he placed the priestly ministry there where it deserves to be: at the foot of the poor and of the last⁶⁸. The greater "dignity" of the priest is, for him, to serve the poor. Clerical pride so common and deeply rooted in those days was disqualified from its root. And the Piarist condition of educator was subsumed in his priestly ministry and Calasanctian charism. We can, therefore, say that our Saint "*was a pioneer on the way of understanding the apostolic ministry*"⁶⁹.

Saint Joseph Calasanz wanted his sons priests to live in plenitude their ministry. It did not mutilate it, but it *condensed* it in children and young people and their environment. He wanted that the Piarists would dedicate completely here their priestly vocation and would deploy the three ministries that correspond to it: the ministry of the Word, the Eucharist and Penance and the individual and collective

66 EP 2223.

67 EP 4221.

68 Cfr. Lecea, J.M.: *Analecta Calasanctiana*. 1983, p. 403.

69 Miró, J.A.: *Ministerio sacerdotal y carisma calasancio* (1982). Salamanca: Ediciones Calasancias.

orientation of their groups and communities⁷⁰. This condensation was necessary to ensure the entire dedication to those for which he had been founded, by inspiration of the Spirit, the Pious Schools. “*Priests to direct schools, priests for continuous prayer of the students, priests for their confessions and their spiritual direction, priests for catechesis, priests for some more demanding classrooms... A priesthood is born that is specialized at the service of a specific group of faithful in the Church and with a specific pastoral*”⁷¹. The triple ministerial service provided by them guaranteed (not mutilated) the full exercise of their priesthood.

If Calasanz was strict in limiting the Ministry of Piarists priests and in avoiding that they dispersed in an apostolate with adults not linked to their schools, this proceeding was not inspired by indifference to other apostolic fields. In fact, he established that his foundations had a chapel for public worship. He promoted even confraternities in these churches. The reason was another: a founded fear that such pastoral activities, most valued socio-ecclesially and more bright, less costly and attended by other orders and congregations, would divert his sons from their concrete and specific mission, in which they should overturn all their “affective capital”. The fact that in difficult situations in Germany and in Poland he approved that Piarist priests would be intensely devoted to adults indicates clearly that he gave priority to the apostolate with other social groups when this was necessary to protect higher assets, as the integrity of the Catholic faith. But he had an idea so clear about the Piarist charism and its recipients who urged his religious to usually “*not to put the sickle into others’ harvest*”⁷²

The Piarist priesthood designed by the Founder was limited (better: concentrated and *condensed* as to its recipients, but it was not mutilated in the realization of its fundamental purposes: announcing, celebrating, guiding.

70 It is common in his writings the expression “to guide souls”.

71 *Analecta Calasanctiana*, 1983, p. 250.

72 EP 2577.

c) *The Pious Schools, Religious Order*

After reflecting at length on his own experience about his work and not without consultation with spiritual and prudent people, Joseph Calasanz proposed to found a religious order that assumed the mission that the Spirit had inspired him. In his Memorial to Cardinal Tonti he outlined, in lucid and impassioned paragraphs, the rationale for this option: *“If the Holy Church usually grants this grace to many other ministries, why not to this, very needed and most demanded? Why not grant it to those who help from the first years to have a good life, of which depends... the peace and quiet of the peoples, the propagation of the faith, the conversion and preservation from heresies... and finally the reform of all Christendom?”* (nn. 25 y 26).

As his work was evolving, Calasanz was seeing that it needed to survive and extend a solid foundation. A religious order of solemn vows confer stability and the force required for this work, *“very needed and most demanded”*. This thought matured in him, according to experts, around the years 1616 and 1617. In 1621, the Saint requests Gregory XV that the Congregation erected by Paul V be elevated to the status of religious order. A decree of the Lateran Council IV who sentenced: *“We firmly forbid that anyone invents a new Religion... People must embrace one of those already approved”* was opposed to it. Cardinal Tonti, based on it, opposed the request of Calasanz. The Calasanctian effort was motivated by his commitment to bring stability to his schools and to promote the virtues and holiness of the Piarists.

You might think that the option of Calasanz for founding a religious order was a functional decision: to give stability to the Pious Schools. This would be a short vision of his thought and his spiritual experience⁷³. Naturally, as in all orders and congregations, discovered and assumed mission is at the origin of the foundation of an Institute. But those who have studied the progressive spiritual and apostolic maturity of the Founder find in him a personal evolution to the form of religious life. The close relationship that he kept with Fr. Domingo de Jesus Maria (OCD), his confessor

73 Cfr. Asiain, M.Á., in *Analecta Calasanctiana*, n 50. 1983. pp. 517-528.

and spiritual director and counselor in important moments of his life does not seem entirely unrelated to this evolution. Calasanz, moved by his “conversion to the poor”, was “becoming religious”. He matured in the radical following of Jesus and he lived the evangelical counsels in practice much before professing them and receiving the profession of his first followers. When he drafted of his own hand the first Constitutions (1621) he explained clearly: *“In the Church of God and under the guidance of the Holy Spirit, religious institutions pursue the perfection of charity as their genuine goal, through the exercise of their specific ministry”* (art 1). And the 2nd part of these Constitutions he added: *“Those who want to reach the summit of perfect charity... won’t find a more adequate or straight road than the faithful practice of those virtues the religious try to live according to their profession”* (art. 95)

d) The spirituality lived and taught by the Founder

The charism that received and transmitted Calasanz is the harmonic conjunction of the surrender to the human and Christian education to preferably poor children performed as an exercise of the priestly ministry, and from a perpetual religious consecration. Of the three dimensions of this charisma sprout the options and spiritual attitudes that we succinctly note:

- The Christological option:

*“Keep attached to Christ the Lord, eager to live only for Him and to please only Him”*⁷⁴. This option leads to imitate Him as a Master and to join him in his Passion, source of spiritual comfort. The spirit of prayer is necessary to keep it. *“Without the cultivation of the prayer all religious family is close to collapse and relaxation... We will strive at the example of St. Paul, in contemplating Christ crucified”*⁷⁵. The option for Christ implies also to discover the presence of Christ on the internal superiors and in the Church hierarchy.

74 Constitutions, chap IV, n 34.

75 Constitutions n 44.

– The Marian option:

The deep devotion to Mary is not only a personal trait of the spirituality of the Founder, but a veneration which he wanted to convey to his sons. He decided that the order be called: “Regular Poor Clerics of the Mother of God”. He was convinced that his work was born of a special assistance of the Virgin Mary⁷⁶, which would take care lovingly of “*her Religion*”⁷⁷. He strongly recommended to his sons various practices of devotion to the Mother of God.

– The ecclesial option:

Calasanz was well tested in his love for the Church to the point of professing a heroic obedience. In the year 1646 the order of the Pious Schools, whose pregnancy and childbirth had cost him 50 years, was suppressed by papal decree. The shocked voice of the Founder, after reading to his sons the decree of reduction, repeated the words of Job: “*Dominus dedit, Dominus abstulit... Sit nomen Domini benedictum*”. The Founder will die without seeing rebuilt the building which had been raised by the Church, but with the hope of seeing it re-bloom from eternal life. He humbly requests on the deathbed his blessing to the Pontiff that had given him the hardest hit of his life, and he is deeply pleased to receive it.

His faithfulness to the Church is not passive. For two years Calasanz will strive for the ecclesial restoration of his Institute and will seek influences to achieve it. He was not servile, but free. His attitude and behavior with Campanella and Galileo⁷⁸, condemned by the Holy Office, shows his ecclesial freedom and his appreciation for human knowledge.

76 Cfr. EP 4417.

77 EP 3982

78 Cfr. Asiain, M.Á. o.c., p. 541 in fine.

– The attitude of hope:

In the midst of difficulties, deviations, internal strife and external earthly Church blows, the strength of this Aragonese exceptionally endowed by nature and grace appears in his letters⁷⁹. His strength is the daughter of the theological virtue of hope. “*The Institute was reborn from the hope of Calasanz*”⁸⁰. It should be added that in his faltering career, the order, not always docile to the ways of the Spirit, was restored, sometimes against all odds, not only by the lucidity and energy, but also and mainly by the non-combustible hope of this man who “had seen” what the Spirit wanted from him and his sons. The firmness with which he maintained, despite being absolutely beaten and bewildered, the hope of seeing restored his Institute is admirable. “*I hope that the more they will humiliate it, the most will God exalt it*”⁸¹. “*Do not lose courage because we hope in the Lord that everything will be fixed if we are united*”⁸².

From the options mentioned above sprout the necessary virtues to ensure the quality of his surrender to the education preferably to the poor. Saint Joseph Calasanz cultivated and instilled especially:

– Poverty:

The Founder was very strict on this point. As we know, the Church after his death softened the extreme poverty required by Calasanz, since “*the primitive way of life of the Institute according to the mentality and desire of Calasanz was ordinarily too rigorous. We must admit that for its full observance superhuman forces were often needed*”⁸³. But the intuition of the Founder, which

79 It is estimated that he wrote about 12,000 letters, of which nearly 5,000 have been preserved.

80 Ib. p. 542.

81 EP 4346.

82 EP 4344.

83 Santha, J., quoted by Asiain, o.c. p. 513.

softened by the Church form part of the Piarist charism, is lucid: serving the poor inexcusably claims the real poverty of their servers.

– Humility:

This virtue is in the Saint as an obsession, repeated incessantly in his letters. *“The briefest and easiest road or way to be exalted to self knowledge and from it to the attributes of mercy, wisdom, prudence and infinite patience and kindness is to lower oneself in order to give light to the children and in particular to those who are more deprived; being this a trade, in the eyes of the world, low and vile, few want to lower to it and usually God gives a hundredfold”* (EP-1236). *“To please God it is required that, in imitation of Him, we will humiliate ourselves and we learn to endure the tribulations and adversities that happen to us... Let us learn from Him as a Master, holy humility”*⁸⁴. *“God is always very generous with the humble that imitate Christ”*⁸⁵.

– Patience:

In the preamble of his Constitutions we read: *“With great patience and charity we shall strive to enrich the children of all the qualities”*⁸⁶. In the correspondence of the Founder appears frequently the exhortation to patience, so admirably practiced by him and so necessary in education. *“I invite you, he writes... to make a good harvest of merits through great patience”*. In other place: *“Use all diligence to be patient and humble”*. *“It is necessary - again he insists - to ask the Lord patience and more and more patience”*. *“Make sure - he says to a Superior - to urge all in patience”*⁸⁷.

84 EP 4381.

85 EP 4381.

86 Constitutions, n 4.

87 Cfr. Giner, S.: *San José de Calasanz, Maestro y fundador* (1992). Madrid: BAC, pp. 606.

e) Harmony between charism and Ministry

The priest that led by the Spirit discovers his mission and the mission of his followers is to become teachers of the mainly poor children and thinking about them reaches the conviction that founding a clerical religious order was the best way to assure this service, does not live the dimensions of this specific vocation as a source of inner tension that divides his vital drive. On the contrary, his dedication to the school from his condition of priest and religious is surer. So much that he defends with incredible tenacity during long years this particular dedication to school and education as central exercise of his priestly mission and as a privileged expression of his religious consecration to the Lord.

This dedication does not reduce, but empowers his consciousness of being a priest and a religious. Since embracing the religious life in the year 1618 by making his perpetual vows, nor his priestly status diminishes his religious commitment or his generous religious commitment obscures his priestly living conscience. We don't observe in him any juxtaposition of the one next to the other, but rather a mutual impregnation. The priesthood motivates his religious life. Religious life encourages him to live more generously his priesthood.

It is true that the further evolution of religious life and the priestly ministry has enriched the concept of both and has complicated their harmonic experience. But Calasanz possessed the key to neutralize theoretical tensions and practices that could arise from this healthy development.

Where to find the key of this harmony? In the passion put into his mission. To educate children and adolescents mainly through the school has penetrated him so deep that it has led him to discover, in anticipation of his time, that this is the main place of his priesthood and religious consecration, and in the dedication to this work there is a full evangelical consistency. Internalize this mission and make it flesh of our flesh and blood, is it not always the most appropriate and expeditious way to live, in inner unity, our religious condition and our priestly ministry?

2. A CHARISM UPDATED IN CREATIVE FIDELITY

The Piarist charism is alive in the Church by the action of the Holy Spirit. It needs to continuously be updated without losing its identity. The circumstances from the foundation at the beginning of the 17th century to the present moment have suffered in Europe changes calling for a faithful and bold rereading of the charism. The order has been extended and is spreading to other continents (America, Africa, Asia) whose mentality, sensitivity and situation are very diverse from those of the beginning of the Schools Pious. Changes so profound and so diverse cultural and social situations make necessary a multiple “inculturation” of the Calasanctian charism.

The current Constitutions were drafted and approved by the Congregation of Religious in 1983. With the promulgation of the new Canon Law it was necessary to incorporate some accommodations and corrections in 1986, with Papal permission. The General Chapter of the order introduced in addition some modifications which, presented to the Congregation, were again “approved and confirmed” in 2003. The English translation was judged faithful to the original Latin text in 2006.

A brief comparative reading of the Constitutions of 1621, written by the Founder, and current Constitutions emphasizes on the one hand the common inspiration. The current Constitutions reflect in all the fundamental and permanent, the spirit of the first: the nature of religious order, community life, the vows, the apostolic mission at the service of children and young people mostly poor, the importance of prayer, devotion to the Mother of God, permanent formation. The preamble of the primitive Constitutions is entirely transcribed in the current. It establishes the religious condition of the Calasanctian Institute, its necessity, its purpose and specificity (the education of poor children, in piety and letters, his connection to the Mother of God, the necessity of charity and patience for this ministry and the importance of the good selection of candidates). The existing formula of the profession also maintains a significant analogy with the primitive.

The same comparative reading registers sensitive differences between a text and the other. Some are introduced by the Apostolic

See laying down in a binding manner that students who are not poor can be admitted in the Pious Schools, while that mitigates the sign of religious poverty established by the Founder. Other differences are due to the enormous social and ecclesial transformations occurred over more than four centuries. Schooling is widespread, at least in Europe. The intervention of the public administration at the school has intensified significantly. Pedagogy and didactics have been perfected. The income of many families has improved. Sensitivity to the human rights of every person has intensified. The theology of the priesthood, religious life and the spiritual doctrine have been much enriched especially since Vatican II⁸⁸ and other subsequent documents⁸⁹. The theological and pastoral importance of the local Church as the place where all charisms are rooted in has been reinforced. The urgency and difficulty of evangelizing in a much more secularized world has become more pressing and laborious. The theological and apostolic rediscovery of the laity has opened new paths for the transforming and evangelizing action of the society. The relationship with the civil authority and its leaders has advanced on respect and independence. The dissemination of the Pious Schools in several continents claims a faithful and inculturated adaptation and an effective articulation that ensures its unity in diversity.

Notable modification of the structures and contents of the Constitutions of 1621 is explained in the light of these changes. Certain touches of rigor and control, which regarded with 21st century eyes are excessive, have been marginalized. The intimacy of the religious person is better respected. Co-responsibility between superior and community is most prominent. The distinction between ecclesiastical jurisdiction and civil jurisdiction is more developed. Certain points dictated by the circumstances of the first moments have been suppressed. The authoritative touch has been replaced by a more hortatory style. The insistent reiteration on the issue of poverty has been toned down. Communion and collaboration with the local churches have been explicitly underlined.

88 LG, PO, PC.

89 PDV, VC.

However, when re-reading the first Constitutions, an observer near but outsider will register with emotion traits of humanity from that great man of God when it legislates on the treatment to sick brothers⁹⁰, on the attitude of the superiors, who have to practice “*more humanity advising that severity giving orders*”⁹¹ and the loving and patient reception of students: “*love and benevolence*”⁹². Almost every time that, both in the Constitutions as letters, talks about students, we can see a man who not only has delivered to students mind and vitality, but his heart. Calasanz has invested a huge “emotional capital” on children and youth in his schools. The testimonies are numerous. “He had particular affection for the poorest students, who more than others he caressed and recommended”⁹³. Already retired he wanted to receive one of his latest communions surrounded by children.

The new Constitutions, not without basis in the origins of the Pious Schools, have explained the reception of a laity that participates on the Calasanzian ministry, assumes responsibility for its works and institutions, takes on commitments with the Pious Schools and receives from them spiritual and apostolic formation⁹⁴. This option opens up many possibilities which are being upgraded in some latitudes.

The opening, consistent with the Calasanzian charism, to “*any activity that promotes the education of the youth*”⁹⁵ and willingness to accept missionary and parish commissions that devote special attention to youth education with Calasanzian spirit is another open and oxygenating door to collaboration in the Church’s mission. Declarations and decrees of General Chapters have identified and approved concrete ways to give out flesh a discerned extension of the Calasanzian ministry: training of future teachers; priestly activity with

90 Constitutions, nn 72, 75, 132, 309.

91 Ib. nn 111, 186.

92 Ib. nn 193, 316.

93 Giner, S.: *El carisma de San José de Calasanz según los testigos de su proceso de beatificación*. AC XIX, pp. 183-292.

94 N 94 of current Constitutions.

95 Ibid. n 99.

some groups of adult people; teaching outside our own schools; the residences for University students; youth associations; parishes and missions; and last, but not least, the inclusion in the local churches. *“By means of our ministry we provide help to the needs of the local Church, in cooperation with the pastoral program of the diocese”*⁹⁶.

96 Ibid, n 100.

THEOLOGICAL, SPIRITUAL AND PASTORAL CRITERIA FOR A SOLID ARTICULATION

We have said that theology has not yet sufficiently clarified the internal cohesion between consecrated life and ministry. We have seen tensions created between religious life and ministerial practice are present in many religious priests. Even the understanding and harmony between Bishops and Major Superiors is not always fluid. In these circumstances, waiting for a more elaborate theology and for the sake of a more solid ecclesial communion, it is useful to design some theological, spiritual and pastoral criteria that will help the personal and ecclesial harmony possible today.

1. THEOLOGICAL CRITERIA

The practical consequences arising from this wide bunch of criteria will not always be fully implemented in the specific way of religious priests. Between the *actual* way and the *desirable* one we can find often the *possible* way, halfway between the two. But to assume the criteria that we are going to expose seems necessary precisely to make the way possible.

a) Bishop's priesthood, obliged reference point

The two fundamental modes of the priesthood (the secular and the regular) have their "main analogy" (its central reference) in the priesthood of bishops. They have received "the fullness of the sacrament

of Orders”⁹⁷. They are, therefore, the ultimate sacrament of Christ Pastor. It is to them to ensure that the entire ecclesial community is convened by the Word, congregated by the Eucharist and led by the apostolic ministry. They also welcome, discern, and bring together the charisms that the Spirit is sowing in the Church, particularly the charism of religious life. It is to them to encourage the priesthood of the whole People of God. They must promote the variety of ecclesial ministries (laity, religious, ministerial). It is to them to govern pastorally their dioceses in all its groups and share the responsibility of the whole Church with the Bishop of Rome. It is to them to ensure the ecclesial communion in such a way that no one marginalizes anyone in the Church. The priesthood of the secular priest is not the reference model of the priesthood of the religious priest. Nor vice versa. The referential model for both is the priesthood of the Bishop understood in all its fullness.

All the priests *share* in the priesthood of the Bishop. Through it the priesthood of Christ is *derived* to all them. Analyzing more deeply this derivation and its diverse forms is an open way for future theological research that proposes more fully the double dimension of the vocation of the religious priest.

Participation and derivation pose a *dependency* from the Bishop that has to be articulated with the dependence of these priests with regard to their religious superiors. This double dependency is stressed in the liturgy of ordination under the formula: “*Do you promise a filial obedience and respect to the diocesan bishop and to your legitimate superior?*” It is necessary to clarify how these two dependencies harmonize and disclaim from each other. Both are undeniable; both must be real.

b) The charism, source of the modality of the religious priest

If the priesthood of the religious priest is derived in a specific way from the priesthood of the Bishop, the root of this difference is the religious condition of the ordered subject. The specific foundational charism authorizes and claims that ordained ministers of the Piarist order perform some apostolic activities aimed primarily to poor children

97 LG 26.

and young and educational environment and equipped with specific content (piety and letters) in line with the original charism legitimately read in modern key. Later we will specify some of these *beneficiaries* and collaborators and a constellation of appropriate *tasks*.

c) The religious priest carries out his ministry in a particular local Church

This church may be different, according to the destinations that he will receive from his superiors. But he will always display his task in a local Church. The Church doctrine says that all religious, priest or not, *belong* in a unique way into the local Church where his community is planted⁹⁸. It urges them to “*feel truly that they participate in the diocesan family*”⁹⁹. Membership is still denser in the case of the ordained religious, because their greater link to the priesthood of the Bishop.

The local Church (particular Church or diocese) is not a mere administrative constituency designed to decentralize the exercise of the Church’s mission. It has a theological density that has been rediscovered by Vatican II. It is not a *part* of the universal Church, but a *portion* since it contains all the essential elements of the universal Church itself: people of God, presbytery, charisms, ministries, Bishop attached to the Episcopal College and its Head. Its mission is to perform the great ecclesial tasks: announcing the Word; celebrating the Eucharist and the other sacraments; guiding, binding and energizing the community. In the local Church is present, as the soul in the body, the universal Church.

Belonging to a local Church is not, therefore, somewhat secondary or accessory for religious. Still less for a religious priest. Religious belong to the universal Church, not only through their special relationship to the Church of Rome and its Bishop, but also through their membership to the local or particular Church in which their religious community is inserted. It is not, therefore, a weak membership but a solid one, particularly for ordained ministers.

98 Cfr. CD 34; PDV 74.

99 MR 18.

It is obvious that this membership is mutual. They belong to the diocese and the diocese belongs to them. This reciprocal membership entails for dioceses and religious deep spiritual and pastoral consequences. To articulate its undeniable and close membership to the charismatic group with its real and practical belonging to the diocese in which it is inserted is a necessary and delicate task of any religious community. To help them in this task is an important commitment of the Bishop and of the entire diocesan presbytery.

d) The sacramental fraternity of all priests in the diocese

Every priest acquires a special membership by his ordination. The sacrament of Orders makes him sacramentally brother of all the priests of the world¹⁰⁰, particularly of Diocesan and religious priests of the diocese where his religious community is rooted. With the last he is part of the sole presbytery of the diocese, first collaborator of the Bishop and closely co-responsible with him in the pastoral government. The fraternity is *sacramental* because it is immediate effect of the sacrament of Orders. Membership in the presbytery is a derivation of this sacramental fraternity “*whose father is the Bishop*”¹⁰¹. Belonging to a body in a co-responsible way involves for the religious priest and all the presbytery of the diocese consequences which we will make more explicit later.

2. SPIRITUAL CRITERIA

The theological criteria formulated entail consequences that affect to the spirituality of the ordained priest.

a) Cultivate the relationship between Bishop and religious priests

To participate of the priesthood of the Bishop and, consequently, also to depend on it requests on both sides a reciprocal *relationship*. To recognize and to value with the eyes of faith the Episcopal Ministry

100 PO 8.

101 CD 18.

in which he participates and on which he depends, demands of the religious priest that familiarity with the Bishop that is possible according to the size of the diocese. In those younger and sparsely equipped with priests dioceses, this *familiarity* may be best cultivated than in a macrodiocese, featuring a large number of diocesan and religious priests. In any case this unique relationship shall have its impact in prayer, in the respect and affection of ecclesial and in pastoral collaboration.

The Bishop shall treat *all* priest as a “*brother and friend*”¹⁰². He must share with the Superior, every time he needs it and requests it, the care of the person, his updating, his spiritual well-being and pastoral satisfaction. He must always respect his religious status when he requires from him services consistent with such a condition.

b) Mutual recognition between diocesan and religious priests

Belonging to the diocesan Church in a mutual membership scheme also involves deep spiritual consequences.

The diocesan community and its presbytery must effectively recognize the religious community and its presbyters as real members of the Diocesan family. It must appreciate them and value them not only or mainly by what they *do*, but also (and more deeply) for what they are or are destined to become: public testimony of the form of existence of Jesus. It must rejoice in their presence and feel their absence when religious obedience will send them to another local church.

The religious community and their presbyters, on their side, should feel at home within the diocese. They are not a strange entity, but members of the Diocesan family. They enjoy with the signs of the Kingdom covered by the diocese and suffer for what there is in it of “world”, difficulties, problems. They must feel their departure from the diocese as they feel separation from the family. And they must bring, when they depart, the will to take root not only in their new religious community, but also in their new diocesan community.

102 PO 7.

Within their own religious community, the presbyter must be sign and stimulation of mutual membership between the first and the diocese.

c) Feeling brothers in the same presbytery

Being part of the diocesan presbytery also has spiritual derivations both for the religious priest and for the presbytery. The presbytery has to welcome him as the brother he is by the common sacrament of Orders. The ties of objective familiarity must be reflected in an intersubjective familiarity. No religious must feel looked with distance and coldness in a meeting of diocesan priests, he must be received rather with joy and spirit of communion. He should feel appreciated and valued not only as a priest, but in his religious status.

For its part, the religious priest must *feel* (not just know) that as well as religious profession makes him a true brother of the professed, as similarly belonging to the diocese and its presbytery makes him a brother of all the priests of the diocese. He must be aware of this double fraternity and sensitive to both.

d) Assuming vitally the features of all priestly spirituality

Being clearly and deeply aware of the ministerial dimension of his specific vocation must motivate the religious priest to cultivate explicitly, with not less effort than the spiritual characteristics of his religious life, those characters which belong to the spirituality of every priest. Among these we stress especially pastoral charity: *“The inner principle; the virtue that encourages and guides the life of the priest as configured with Christ, Head and Shepherd, is pastoral charity”*¹⁰³.

Another of the major features is the sensitivity to the Scripture, food and primary task of his ministry. *“The priest must be the first to have a great familiarity with the word of God... he should grow in the consciousness of being evangelized (by it)”*¹⁰⁴. Such proximity has to induce him to find exegetical comments to assimilate it better in

103 PDV 23.

104 PDV 26.

prayer and announce it with utmost care in the catechesis, preaching, in the course of religion. Celibacy, obedient availability, poverty and a prayerful attitude shall be assumed by him not only with the spirit of his religious life, but also by the motivation that comes from his priestly status.

In a priest, in every priest, patterns and style (“why” and “how”) of these virtues are modulated by the pastoral charity. “They are signs and stimulus of pastoral charity”¹⁰⁵. The spirituality that is required by the three great priestly functions (announcing, celebrating, guiding the community) must be assimilated and also lived by the religious priest. Thus “*the spirituality of the diocesan priest and diocesan spirituality of the religious priest converge in a remarkable degree*”¹⁰⁶.

e) Impossible task?

It would appear that living responsibly all these dimensions of his spirituality is for the religious priest an excessive and heterogeneous overload together with his genuine religious spirituality. This would nourish him enough and effectively for his ministry. However, it is not difficult to check, first of all, that a high percentage of both spiritualities have a common background, especially when, as in the case of the Pious Schools, it is a clerical apostolic order. “*There are many affinities between priesthood and religious life*”¹⁰⁷. But, in addition, we must not forget that the spirituality of a person has to collect the requirements derived from all the fundamental aspects of his vocation. One of them is the priestly ministry, being as own as his religious consecration. A religious priest who is nourished only by the spiritual postulates that are born of his religious status lives a cropped spirituality that does not correspond with the totality of his vocation. Far from overwhelming the religious, priestly spirituality enriches his consecrated life when it takes root in a more concrete Church

105 PO 16.

106 Castellucci: “I religiosi presbiteri: aspetti storici ed elementi teologici”, in *Conferenza Italiana dei Superiori Maggiori: La situazione del Religioso Presbitero*. (31.III.2005). Roma, p. 81.

107 Juan Pablo II.

floor, motivating it with new spiritual perspectives and stimulating its apostolic mission effectively. Both poles are enriched in their dialectical relationship.

f) Religious spirituality enriches the priestly life

It is necessary to add to these reflections that the spirituality coming from the religious consecration, lived authentically, enriches the spirituality of the whole presbytery. Thus recognizes it the ecclesial Magisterium¹⁰⁸. Religious priests can enliven the breath of universality that belongs to the vocation of the Church in the secular priest and the local Church. In this way they can help them avoid certain confinement that the problems of their own diocese could produce in them. Religious priests and their communities can remind the secular priests the need of a life shaped by the evangelical counsels, that they have to live without the public seal of the vows, but not with lower demand¹⁰⁹. They offer a testimony of mobility and available agility that, provided that this mobility does not involve consciousness of provisionality or uprooting, stimulates the diocesan priests to not settle in their destinations and responsibilities. From the testimony of a true community life they can induce the priests incardinated in the diocese to seek and implement forms of common life –recommended by the Church also for secular priests—¹¹⁰. In this way the mutual fraternal support and a more intense apostolic cooperation is favored among the priests. This contribution requires a basic condition: a truly evangelical religious life.

3. PASTORAL CRITERIA

a) The natural seat of the charisms

The Church, at all levels, is a charismatic and institutional reality. Accordingly religious charisms recognized by the Pontifical authority

108 PDV 74.

109 Cfr. PDV 27.

110 PO 17.

have surer place in the diocese and they must be hosted in it, unless exceptionally serious pastoral reasons prevent the Bishop to open the doors to a certain charism. Bishop, presbytery and laity have to open the doors to different religious charisms. They must respect and promote the exercise of these charisms not only in ordered religious, but also in not ordered.

The Mission of the Bishop regarding the charisms recognized by the Church is to promote them supporting the action of the Spirit that gives rise to them and by encouraging the emergence of charismatic new vocations. Also it is the task of the Bishop fostering harmony among the different charismatic families among them, with the entire presbytery and the diocesan community and himself. In a diocese, the Bishop should be the point of basic ecclesial meeting of the multiplicity of the charisms, always needed of an agglutinating instance providing the “charismatic concert” especially among the charisms that have some affinity (e.g.: youth education and health care). The current Constitutions of the Pious Schools posit this conclusion¹¹¹.

b) Collaboration with the episcopal ministry

Pastoral collaboration of religious priests with the episcopal ministry is a logical derivation of the same nature of their priestly ministry: they participate of the priesthood of the Bishop and depend on it. They are “*necessary counselors and cooperators (of the bishops) in the ministry and function of teaching, sanctifying and feeding the people of God*”¹¹².

The primary chapter of this cooperation is the dedication to the realization of their own charism. In the case of the Piarists, the “*integral formation of children*”¹¹³ and youth and their educational environment (Calasancian cooperators, parents, teachers, etc.). When they devote themselves to it, they are collaborating with the Bishop who is the main Pastor of all diocesan faithful.

111 Constitutions, n 37.

112 PO 7.

113 Constitutions, n 12.

Collaboration with the ministry of the Bishop must not end, anyway, in this main task. From the dialog between the Bishop and the competent superior shall be born other forms of collaboration, which at the same time respond to diocesan needs and are consistent or compatible with the Calasanctian charism. The Pontifical exhortations insist that the charisms should not dilute in dedications heterogeneous with them, but they must maintain and testify their identity¹¹⁴. Collaborations and responsibilities at deanery and even diocesan levels in areas of pastoral and youth catechesis are consistent with the Calasanctian charism¹¹⁵.

The pressing needs of a diocese can also advise that the Bishop proposes and the competent Superior accepts parish commissions for some Piarist priests. The same responsibility on a parish is referred to as possible by the same Constitutions (ib.). The urgency of evangelization “*ad gentes*” has led the Schools Pious to assume also mission posts. In the young churches of the Third World there are so immense basic needs that the Piarist religious assume intense pastoral commissions demanded by the local bishops. In all the above mentioned areas will find the priests of the Pious Schools, “young and poor” recipients of the apostolic spirit of Calasanz (cfr. Ib.). However, there where the needs and the episcopal demands are very large, they should be balanced with community life and their own tasks, in order that the charism of the Institute is not blurred.

Collaboration must, ultimately, be open to diocesan unforeseen emergencies claiming more or less punctual collaborations of Piarist priests.

114 The own charism belongs to the spiritual heritage of each Institute. But, more radically, it belongs to the heritage of the Church, which should preserve and enhance it. According to Acebal, this statement is the most important doctrinal contribution of the new Code in this area (cc. 574-5). It is a heritage that neither the religious family nor the Church can denature, because it is a gift of the Spirit. Hence the care of the Bishop, of the Institute, of the Apostolic See to preserve and promote it (cf. Acebal, J.L.: *Aspectos jurídicos del sacerdocio de los religiosos en el nuevo CIC*. Collection “Teología del Sacerdocio”, vol. 23, p. 559.

115 Cfr. Constitutions, n 99.

c) The double linking of the religious priest to his Superior and the Bishop

The Church recognizes and supports the competence of the religious Superior in everything that concerns the life of the community, the right of the congregation to give destinations that can bring about changes of diocese and to assign pastoral tasks within the own works¹¹⁶. The same Church recognizes to the Bishop (or their delegates) the overall coordination of the pastoral action that unfolds in the diocese; the obligation to ensure the purity of the announcement, the straight and devout realization of liturgical celebrations by the disciplinary determinations that affect them and by the attitude of partnership of the religious of his diocese in the guidelines of the pastoral program, which are the entire responsibility of the Bishop.

This distribution of roles does not mark a thoroughly accurate separation between the powers of the Bishop and the Superior. Fraternal dialogue and mutual understanding of the needs, possibilities and difficulties of both will complete what's necessary to be completed. Such a dialogue requires that when a Superior intends to adopt a decision which affects significantly the diocese with a religious or a community, he must contact the Bishop before taking a final determination and must be sensitive to the reasoning of the Bishop. Prior dialogue must also be pursued by the Bishop in the case in which he sees that he would make any sensitive determination with respect to a religious priest.

d) The love to the diocese requires knowledge

Belonging to the diocese has to tilt the religious priest to get to know the reality of the diocese in all respects, bright and gloomy, to cognitively assimilate its structuring and internal articulation, to carefully examine its pastoral program, to cultivate a special relationship and collaboration with those departments and activities that have more kinship with the Piarist charism, to maintain relations

116 Cfr. Acebal, o.c.

of mutual information and cooperation with the territorial area in which his community is registered or his pastoral work unfolds.

Membership of the *presbytery* of the diocese demands, besides the relationship and fraternal treatment described above, a sense of co-responsibility, shared with all his brothers priests.

TO IMPROVE THE NECESSARY ARTICULATION

This last chapter extracts from the criteria of the previous chapter some action lines that can contribute to enhance the inner unity of the Piarist priests and enrich their religious life as well as their ministerial activity. They are not all that one might propose. I hope that together with the disseminated information throughout the study, they will offer some suggestions that can serve for the purpose intended in this work.

1. CLARIFY AND IMPROVE THE MUTUAL RELATIONS BETWEEN RELIGIOUS LIFE AND THE LOCAL CHURCHES

The statement reflects a different theme than the one we are looking at in this work. We are not considering in it the mutual relations between consecrated life and local Churches, but the articulation in the *religious* priest of the essential dimensions of his vocation: its religious consecration and his ministerial priesthood. But the proximity of both topics is great. The first of them significantly affects the second. For this reason, to clarify and to improve the mutual relations presented above may help in a significant way religious priests to clarify and harmoniously live their vocation as a whole. The theological, spiritual and pastoral developments occurring in the area of the relationship between local Churches and consecrated life will significantly favor the religious priests inner harmony.

Despite the progress of recent times, the mutual understanding of the Christological and Ecclesiological nature of the religious life

and of the local Church is, in my opinion, still imperfect. We need a transit “*from ignorance to knowledge and from knowledge to appreciation*”¹¹⁷. I add: from appreciation to awareness of mutual complementarity and from this to greater collaboration. In this itinerary is taking body reciprocal communion, essential postulate of ecclesiality¹¹⁸.

The theological knowledge is not enough. In order to know, people must, in addition, approach and treat each other. Not only at the higher levels (Bishops and Provincials), but at all levels (zonal, deanery, parish). From this treatment comes the mutual appreciation of persons, of the charisms, of the various achievements of the diocesan life.

The knowledge and appreciation will lead us to understand that “*the gifts of the local Church and the gifts of religious life are complementary*”¹¹⁹. It would be impossible to imagine the vitality of many dioceses without the contribution of the religious charisms present in them. Correspondingly the religious life would be deprived of its nutritious soil (of its vocations, partners, etc.) if not seated in the local Churches. Many specific evangelizing tasks would be deserted if not addressed by religious inspired by their charisms. Many basic pastoral tasks would be very poorly served if not were assumed by the diocese, diocesan presbytery and the laity.

To know that they are complementary is a step towards the partnership which is the practical side of the communion. M R. 41 invites us to cooperation when it comes to programming and carrying out common projects “*always bearing in mind the most urgent needs of the Church, the rules and orientations given by the Magisterium and the nature of the Institute*”.

In a climate of knowledge, appreciation, awareness of being complementary and collaboration, the situation of the religious priest is much more conducive to a successful harmonization of his religious

117 *Ministros ordenados religiosos* (2010) Madrid: Publicaciones Claretianas, p. 234.

118 Cfr. VC 50.

119 Cfr. MR 9.

life and priestly status. The Piarist could live with greater truth the letter and the spirit of his Constitutions: *“through our ministry and with Calasanctian spirit we address the needs of the local Church, in cooperation with the pastoral program of the diocese”*¹²⁰.

2. KEEPING RELIGIOUS IDENTITY AND CULTIVATING THE DIOCESAN ECCLESIALITY

The dialectical polarity between priesthood and religious life, far from being a brake for some of the two elements or creating a hybrid between the two, is called to promote the two poles and to promote mutual harmonization.

This healthy polarity is not always respected and cultivated. Two very different deficiencies can be observed.

- a) In the first, a progressive *absorption* of the religious charism by the diocesan life occurs. Congregations that have low implementation in the diocese, living a perhaps weakened charisma, which do not have a central address sufficiently agglutinating and are too scattered, can and often perceive the pain that many of their priests “pass to secular clergy” and are incardinated in the dioceses. In these cases the priestly pole insufficiently qualified from its own charism has lost its dialectical tension with this one. Do not need these congregations a further deepening of their own charisma and a search for ecclesial presences more in line with it?

Sometimes they seek continents most propitious vocationally. If there they remake their charism and save their survival, the transplant has been worth. This is not always the case. The urgency of basic priestly services is so urgent in those continents which they find it difficult to shed light on life forms in which the religious consecration has the proper relief. In some cases their presence in the Church is so minimized that it becomes legitimate the question about if

they are not in phase of extinction. It wouldn't be the first religious charism that disappears in the Church of God.

- b) The appropriate relationship can also be weakened by another flank. For centuries dioceses and religious congregations have lived long periods in which both had such force that they considered self-sufficient in the etymological sense of the word. The diocese considered ecclesial the religious, but not diocesan. The religious were barely aware of belonging to the diocese. They felt as ecclesial enclaves in the diocesan territory. And although theoretically nobody thought to be considered a quasi diocese or a quasi parish, in practice they functioned almost as if they were. Their "Bishop" was in practice, for almost everything, the Major Superior.

Vatican II offers an ecclesiology that disproves this secular shift. The doctrine of Vatican II and the weakening of the Diocesan and religious forces have contributed to both of them recognizing their mutual relationship. But not to the extent desirable or expected. Mutual familiarity and mutual strangeness coexist.

The nature and the objective assigned to this work requires that we pay attention to aspects of religious congregations than can improve. A more comprehensive study should also set our attention in the diocesan deficit aspects. We feel that, despite the outrages of the general crisis, some institutes maintain its vigor and, even from the difficulties, they update their inherited charism and open hopeful pastoral horizons. They have, at least in some of their provinces, a pastoral project well-crafted and well led. Around it real communities and very worked groups, mostly formed by lay people, in which the Holy Spirit gives rise to classical and new ministries, generate. They are creating an organizational structure that channels all this dynamism. The links between the different community groups and their religious communities are very narrow. We feel the breath of a "young Church" above all in the spirit of its members. Fortunately, this is the case of the Pious Schools in some of its demarcations.

The relationship between these groups and each of the dioceses in which they are established is correct, but, in my view, too weak. There is hardly a stable link between them and other related pastoral realities. There is no link between the diocesan pastoral carried out in the environment and the one which is carried out in and from these groups. Their pastoral project, which could enrich other similar projects, is not known but peripherally. It has not been contrasted in depth with the diocesan authorities representing the Bishop, pastor and first responsible for all his diocesan faithful and all apostolic work carried out in his diocese.

The density of life and relationship at the heart of these groups almost spontaneously leads them to wonder if even all the sacraments of Christian initiation, including baptism, should not be held in their community liturgies.

We don't try now to elucidate whether this global praxis, that can be ecclesologically improved, has its roots in diocesan or religious omissions. We only register it for its remedy. Because these groups are rightly a source of hope not only for the religious family, but also for the dioceses where they are inserted. For their ecclesiality to improve, we must resort to the Ecclesiology of *Lumen Gentium* and open a friendly, serene and calm dialogue, which will help to analyze and assess better the present linking and to enrich the mutual relationship.

Lumen Gentium teaches, above all in chap. III, that the Church of Jesus Christ is structured around the Episcopal College presided over by the Bishop of Rome and around the diocesan bishops at the head of their respective dioceses. They are pastors of all the priests, religious and secular. The bishops have to practically recognize that religious charisms come from the Spirit (and not through hierarchical channels). They cannot use them by altering their identity. They should rejoice in the emergency and deployment of these groups of Christian life which arise around some religious charisms. They have to respect them, encourage them, promote them and defend

them. They must also recognize that religious institutes are especially linked to the Apostolic See. At the same time, they have the obligation to avoid any indication of practical operation which, even from afar, give the appearance that such groups, tightly interconnected in the Province are acting as if they were a pastoral entity disconnected from the dioceses in which they have arisen, live and act. These rich *ecclesial* realities “deserve” a fuller *ecclesiological* implementation.

The difficulty of an intense and fluid relationship is real when there are several dioceses and their bishops in the demarcation of the religious province. But it is inevitable. The initiative will be taken from the diocesan pole and the religious pole. But it should not be omitted.

3. THE MISSION OF THE PIARIST PRIEST TODAY¹²¹

In the light of the genuine Vatican Ecclesiology and pastoral orientations can and should be designed the Mission of the Piarist priest in our days.

a) Be truly religious

The first component of this mission is that the Piarist priest must be truly religious. His ministry, deprived of religious experience, becomes poorer and loses its specific identity. The personal and communal experience of the evangelical counsels is a magnificent seat for the priestly ministry. The exercise of this ministry is not a reason for his community life to lose quality, or his Piarist identity to be blurred, or his fidelity to the evangelical counsels be relaxed. His ministry will claim him sometimes flexibility in schedules and a certain cut of his community obligations. He shall meet these deficits “in quantity” by an increase “in quality”. Perhaps the same Community project must be equipped with flexibility tailored to the commitments of the ministry, especially when virtually all religious are active priests. But flexibility does not mean at all weakening of community life and interpersonal

121 Cfr. Miró, o.c. pp. 34-37.

ties within it. A Piarist, when, finished his pastoral commitments, returns to the community, must have the clear perception and the healthy feeling of “returning home”.

b) Be truly priests

The priestly ministry of the Piarist is modulated by the charism of the order. The mission, which is an essential component of this charism, must water and encourage the spirit and the form of exercising his ministry. Poor children and youth, recipients of his mission, call for a personal and community life that is really poor. Calasanz wants them “*true Poor of the Mother of God*”¹²². The Calasanctian Rule says: “*our spirit of poverty has to manifest itself in the total austerity of life*”¹²³. The Founder described poverty as “*the firmest defense of the order*”. It commits all Piarists to be “*children with the children and poor with the poor*”¹²⁴.

It is undeniable that this poverty is something natural and necessary to the Pious Schools if it wants to be faithful to its preferential option and not to fall into the evangelical contradiction of “serving the poor from above”. As a result, the tenor of life of every Piarist priest has to be austere and sober. It is necessary to remember it in times that in some continents, consumerism comes to us through all parts. It is true that the pastoral charity is moderator of their poverty. It will require from the Piarist pastor availability of material resources, always collectively guarded, in his ministry.

c) Renewed preferential option

The preferential option for poor children and youth and their educational environment also deserves a special underscore in our times. To renew this option is requiring that many Piarists works are seated in poor environments. It also claims that in those works located in other environments, those who are physically, intellectually, family, sociologically poor, receive the attention they deserve and need. I also

122 Constitutions n 64.

123 Ibid. 65.

124 Ib. 19.

demands that in other works that are inscribed in economically and culturally favored areas, the viewpoint of the poor be clear, especially in education both inside and outside the classroom.

The Piarists presbyters have for embodying this option a double motivation: religious and ministerial.

d) Commitment to Youth Ministry

Dedication to the Youth Ministry is another intensive character of the Piarist priest, to the extent of his possibilities and capabilities. This ministry is one of the great ecclesial weaknesses in Europe and begins to become difficult in countries in other continents. It is a priority registered in the Calasancian charism and inspired by the present times. Given the multifaceted face of poverty, it is not at all artificial to discover poverties in the young people of today different from economic poverty. They make them creditors to the dedication of the Pious Schools.

All those who are within the reach of possibilities of relationship (the pupils in the schools, etc.) have to be recipients of this pastoral. Although, happily, this is not the case of other continents, the religious indifference has come to be a worrying feature in much of the European youth. A considerable portion of the students of the Catholic schools participate in this apathy towards faith. A temptation present in the educator is to dedicate himself almost exclusively to those minorities that are sensitive to our proposals of faith and to “give up as impossible” the indifferent. The Piarist educator should strongly resist this temptation. He must take care with the utmost precision of Religion courses in which many times he meets a motivated minority and a majority hardly sensitive. Individual encounter with these more distant youth and familiar and close relationship with them are occasions of sowing the seeds whose fruit he can pick up later. The initiation of boys and girls from preschool to the religious sensitivity is a task that, given the callousness and the religious perplexity of many parents today, corresponds to religious schools and parishes. It is worth investing economic and pastoral resources in this early sowing which, according to the evolutionary psychology of Religion, is the ordinarily required sediment so that, after years of estrangement, the Christian message may resound in young people and adults.

e) Continue the commitment to Catholic school

In contrast to the time of Calasanz, school in economic and technically advanced countries is a service secured by public administration virtually to the entire population of children and youth. This satisfying phenomenon does not cancel the well-founded option of the Pious Schools to maintain their own schools called to be the first space of contrast between the Christian faith and the culture of our time. In those continents and countries where the primary need of instruction and education is not guaranteed is still more evident the usefulness and necessity of the Piarist schools. But it is precisely in the socio-cultural areas in which the school is consolidated for all, where education in the faith has become harder. It is, therefore, necessary that in these countries the proposal of faith, wrapped in a careful education and supported by the Christian testimony of educators, is carried out with clarity and perseverance. *“Education in the faith is the ultimate goal of our ministry”*¹²⁵. Thus the motto *“Piety and Letters”*, so essential to the Calasanctian family, shall be fulfilled more completely and the Piarists will feel more fully worthy *“cooperators of the truth”*¹²⁶.

f) Promote a rapprochement between lived faith and environmental culture

“Rupture between faith and culture is the drama of our time”, said Paul VI (EN). The appreciation of sciences and the desire to unite faith and knowledge in children deprived of both values were actually notable in the Founder, who was ahead in this matter to the ecclesial sensitivity of his time. The rapprochement between these two kind of knowledge is essential for the present and future faith. To Piarists corresponds a loyal, updated and creative translation of this trait of Calasanz. There are few educational slogans as valid today such as *“Piety and Letters”* and *“To be worthy cooperators of the truth”*.

125 Constitutions, n 96.

126 Constitutions of Calasanz, n 3.

The first arena of confrontation and dialogue is the same Calasanctian school. Hence the first evangelization chance is played. The students have to perceive that there is a dialectical harmony between faith and human and exact sciences. So they will be prepared to also assume the paradoxical dimension of the Christian message with regard to the dominant cultural sensitivity. It is necessary that the synthesis between both kinds of knowledge is real and perceived by students in teachers and educators.

But the dialogue between faith and science (required on all continents) has a breadth and depth greater than the one allowed in the school framework. To analyze our culture, to know from inside the human knowledge through civilian studies, to deepen in essential paragraphs of the Christian message, to organize and lead study groups in which both instances of knowledge are contrasted, to publish approaches on this subject, etc., would be an appropriate update to the intuitions of the Founder.

The approximation between faith and science, faith and culture, will always be dialectic. It involves an amount of tension. The Christian message does not cover only a consistent content which assumes and takes forward the legitimate science findings and the noble aspirations of the culture, but it means also a paradoxical character with regard to the scientific and cultural sensitivity of all time¹²⁷. But this dialectic is manageable and even healthy on the inside of the believer. There is a tension between what, in terms of Teilhard de Chardin, would be called the “cosmic sense” and the “Christic” sense.

This tension well-managed enriches the faith and generates inner unity in the believer. The defensive confinement in the contents of the faith understood outside the vital context or the juxtaposition of both sensibilities without mutual rapport are what depletes faith. The first because reducing abusively the harmony with the world and love to him, mutilates the Christian vocation¹²⁸. The second because it generates divided Christians.

127 de Prada, J.M.: *Suplemento dominical* de “Vocento”, 4.XII.2011.

128 Cfr. Jn 3, 16-17.

When this dialog does not occur, the most common phenomenon we sadly witness in many alumni, pious in past time, is the “internal secularization” by virtue of which an “exodus”, sometimes slow and quiet, of the sensitivity of the believer occurs, toward the dominant environmental sensitivity. This “exodus in reverse” culminates when the old believer “wakes up from the dogmatic dream” (Kant) and realizes that he no longer believes in Jesus and his message.

*g) Encourage in the laity the communitarian spirit
and some forms of common life*

The religious community life, when it is a genuine and visible sign, is the closest realization to the community we will form around the Lord beyond history. It is an active sediment that serves as a paradigm for different Community achievements within a Church in which the individualist temptation, the distance between different mentalities, tensions between the Christian community and its leaders are not imaginary assumptions. The same secular or diocesan priests must learn from the religious community life forms adapted to their special condition and specific vocation.

Calasanctian community life may not have unique characters that make it original among other religious congregations. But a Piarist is a religious, and as such, he has a potential which is called to raising community spirit in the groups that arise in his environment. The entire chapter III of the Constitutions is dedicated to mark the lines of community spirit and life. In the n. 25 it says: “*we are ministers of the fraternal unity among men*”.

4. KEEP BOTH DIMENSIONS IN THEIR SUBSTANTIAL INTEGRITY

When a charism is rich and multifaceted it hardly escapes stressing one or several dimensions and making them almost the unique or very preferential channel of its realization, marginalizing other equally genuine dimensions. “*The option for the poor may exclude the educational. Prioritization of the school can make forgotten the social dimension. The cultural concern can marginalize*

*the catechesis. The catechetical, global education. Education, the priestly mission; the cultic priesthood can deny a broader pastoral ministry. The consecration of religious, may underestimate the apostolic function; the functional aspect of our mission, drowns out the communitarian and significant aspect of it*¹²⁹.

The concrete exercise of some Piarists priests can also smudge its specific characteristics. When the number of parishes assumed is large and time on a full-time basis dedicated to them is very long, this sliding can happen. On the opposite end, the priestly ministry of some Piarists could be in practice stunted or mutilated in some of its dimensions. This *mutilation* is something very different from the *condensation* of their Ministry in a defined group of recipients and collaborators. Such condensation or concentration is postulated by the same charism and blessed by the Church. Saint Joseph Calasanz worked tirelessly in its favor. But ordinarily, the Piarist priest has to deploy between his recipients at one level or another, the three key dimensions of the priesthood: announcing, celebrating, guiding the community. The announcement may “get short” in the task of some Piarists, because the deficit of their dedication to catechesis, preaching, the accompaniment of individuals and groups. The Eucharist “with people” and the sacrament of Reconciliation could be in some cases of a too rare and occasional exercise. Is, for example, admissible a Sunday Eucharistic concelebration in the private sphere of the religious community there where many scattered Christian communities by the diocese may not participate in mass due to lack of priests? Finally, does the status of community guide have any realization in those religious not involved in leading groups or communities born around their charism and ministry?

The realization of a “full” priesthood does not entail that every one of its three dimensions have equal deployment. Emphasis on one or other of them will depend on the capabilities of the subjects and the needs of the recipients.

129 Miró, o.c., p. 36.

5. THE EARLY FORMATION OF NEW RELIGIOUS FOR THEIR INTEGRAL VOCATION¹³⁰

The two dimensions of the vocation of the Piarist priest deserve a careful and continuous care, from the early stages of the formation of the new candidates.

The introduction to the theology of the religious life and its biblical foundations and the progressive immersion in the Calasanctian spirit should be accompanied from the beginning of a gradual introduction to the theology of the priesthood, the spirituality that it derives and pastoral training required to exercise the Piarist priesthood in the local and universal Church. *“Forming to be a religious priest is forming for the universal mission of the Church, to be exercised as a collaborator of the Bishop and within a same presbytery in the particular Church where he will be... It is every day more consistent to join the preparation to perpetual vows and to priestly ordination. It is a good pedagogical measure to avoid everything that may give rise to mere juxtaposition or to overlay two dimensions of the same life project”¹³¹.*

This unique and double initiation should be *early*, from the very beginning of the prenoviciate. It has to be a training for impregnation within a community where there are whole Piarist priests. What is assimilated early is better rooted and enters more naturally the spirit of candidates, novices and professed.

Understanding and feeling the harmony between the two dimensions of their vocation from the early stages will not prevent all the tensions that their subsequent practical experience can create. But that will help them to live them positively already since the beginning of their training process. Religious life and priesthood are like two twin brothers that, in them, must grow together.

Some Piarists vocations in the group in training may not be called to the priestly ministry. This circumstance can make delicate, in some

130 *Pottissimum Institutionis*. 1990. n 109.

131 Bocos. A.: *El religioso presbítero en la iglesia particular* (2010). Madrid: Publicaciones Claretianas, pp. 298-299

cases, the combination of the two dimensions of the formation. But the Schools Pious is “a clerical Institute”¹³². In them “*the road to the ministerial priesthood is open to all religious at any point in their life, prior proper preparation*”¹³³. It is a healthy duty for all Piarist religious to know and to estimate the priestly ministry. Such knowledge and esteem will help those who are not going to be ordained to better understand their ordered brothers, to support their work and willingly assume the necessary adaptations of the priests to the common Rule. For their part, the priests must avoid any hint of superiority over the religious who are not priests. These are as religious as they are.

This awareness of equality between ordered and not ordered is a great value that has been very cultivated in the post-Council by religious congregations. But it should not be a deterrent to the priestly preparation.

In all orders and congregations formation for religious life systematically accompanies the educational itinerary of the candidate from the beginning. It is logical and necessary to do so. It is quite frequent, however, that explicit preparation for the priesthood is reserved for the final formative stage, in the proximity of the diaconate and the priesthood. It is true that the theological understanding of the sacrament of Orders included in the academic curriculum ordinarily anticipates this preparatory final sprint. But the *existential* orientation of the candidate has to go step by step since the beginning.

In some cases, the risk that ordination is an important appendix, but an appendix, is not completely imaginary. It can be appreciated because it broadens the possibilities of our apostolate, but it is not as valued as a qualitative change that colors and transforms the whole life of the religious. The preparation should be geared not only to the formation of the Piarist religious, but also of the Piarist priest.

I don't know to what extent this educational praxis somehow unilateral has still or not some validity in the current Pious Schools. Maybe remains survive at some points of the extensive Calasanctian

132 Constitutions, n 2.

133 Ib. n 143.

network. I venture to suggest to review and straighten these practices. Straightening brings with it a review of the formation process and a program more suitable for the whole vocation of the Piarist religious. It would not be just enriching the cognitive processes of candidates, but also facilitating their relations, visiting the neuralgic centers of the pastoral, knowing closely priests who are deploying rich pastorally activities, having real accompaniment by religious of the Pious Schools well rooted in their priestly mission, having sessions of study and contrast with other charismatic related families and scheduled participation in certain spiritual and pastoral Diocesan meetings.

* * *

Up to here comes my reflection on the proper harmony and tensions between priestly ministry and consecrated life in religious priests. It is elementary and incomplete. I will feel fully compensated if I managed to somehow express some convictions and concerns that would require better formulation and most appropriate response tracks. Helping the Piarists priests to live more lucidly and more joyfully their inner unity, to love more their whole vocation and thus follow the footsteps of San Joseph Calasanz, priest and religious educator of the new generations, has been the intention that has guided this work from beginning to end. I will feel fully corresponded if the Piarists who read it can say with greater conviction and identification the words of the Psalm: "*I have received a delicious part; what beautiful is my inheritance!*" (15.6).

