



**Experiencia cristiana
y espiritualidad calasancia**

**Christian experience
and Calasanzian spirituality**

José A. Miró

José A. Miró

**Experiencia cristiana
y espiritualidad calasancia**

**Christian experience
and Calasanzian spirituality**

 **EDICIONES calasancias**
www.edicionescalasancias.org

COLECCIÓN
cuadernos

64

Experiencia cristiana y espiritualidad calasancia

Autor: José A. Miró



Publicaciones ICCE

(Instituto Calasanz de Ciencias de la Educación)

Conde de Vilches, 4 - 28028 Madrid

www.icceciberaula.es

Responsable del equipo de traductores: P. José Pascual Burgués
publicaciones @scolopi.net

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.

Experiencia cristiana y espiritualidad calasancia

Índice

La identidad calasancia y su espiritualidad	7
La vocación relacional del hombre creyente	13
La experiencia de Jesús y nuestra identidad cristiana	19
El seguimiento evangélico de Jesús	25
Caminos diversos en el discipulado cristiano	31
Itinerario espiritual y evangélico de Calasanz	39
Estilo de vida propio de la vocación calasancia	45
Solidaridad fraterna característica de la comunidad calasancia	51
Compromiso evangelizador específico de la misión calasancia	57
Discípulos de Jesús en la escuela de Calasanz	63

La identidad calasancia y su espiritualidad

Configuración progresiva de nuestra identidad

Hace veinticinco años la Iglesia estaba celebrando el concilio Vaticano II (1962-1965). Al conmemorarse el vigésimo aniversario de su terminación, se promovió una evaluación de lo acontecido desde entonces en la Iglesia, que culminó en la celebración del sínodo extraordinario de 1985. Los institutos y las conferencias de religiosos participaron en esta evaluación eclesial y estudiaron también su propio itinerario en el último cuarto de siglo.

En la Iglesia y en la vida religiosa se puede caracterizar este período como época de “crisis”, entendiendo esta expresión como transición entre dos síntesis (S. Galilea). Se partió de síntesis, elaboradas en ocasiones a lo largo de siglos, que se han renovado a partir del Concilio dando origen a nuevas síntesis que se van configurando en la actualidad, no sin dificultades y dudas. Así ha ocurrido tanto en la Iglesia, considerada globalmente, como en sus estructuras concretas y en las comunidades específicas que forman parte de ella¹.

Fijándonos en nuestro caso específico, en este cuarto de siglo hemos visto desmoronarse una manera de vivir y entender la identidad escolapia, que se había mantenido sin grandes cambios durante trescientos cincuenta años, y al mismo tiempo ha ido naciendo una forma nueva de realizar el proyecto escolapio de vida. La nueva configuración de nuestra identidad se ha ido formando progresivamente en etapas sucesivas.

1. J. B. Libanio, *A volta a Grande Disciplina*. Sao Paulo 1983; D. Brunelli, *Profetas del Reino. Grandes líneas de la actual Teología de la Vida religiosa en América Latina*. Bogotá, 1987.

Una primera etapa se caracterizó por el impacto mismo del concilio. Vivíamos nuestra identidad tradicional, pero ya enriquecida –y también un poco cuestionada– por los movimientos que caracterizaron el pontificado de Pío XII: bíblico, litúrgico, sacerdotal ecuménico, misional... Lo que se dijo en el concilio, los mismos documentos oficiales nos empujaron a la contestación, como se decía entonces de formas tradicionales de pensamiento y de actuación. Sin embargo, las orientaciones de *Perfectae Caritatis* nos ayudaron a acrecentar el ya entonces claro sentido cristocéntrico, bíblico y eclesial de nuestra vocación, y nos invitaron a redescubrir nuestra identidad global desde el evangelio y la propia vocación (PC 2 a, b) en los ámbitos de la comunión eclesial (PC 2c), la misión apostólica (PC 2d) y la renovación espiritual (PC 2e), todo ello con criterios prácticos de adaptación en la manera de vivir, orar y trabajar (PC 3).

Terminado en Vaticano II, se inició después de varios meses una segunda etapa de unos diez años, entre 1966 y 1977, que se caracterizó por la desintegración. Fueron años de rompimiento con el pasado, de ataque a las instituciones y estructuras tradicionales, de agonía de nuestra vida comunitaria. La celebración de los capítulos generales especiales engendró en los institutos frustraciones y resistencias por falta de visión de algunos y por inmadurez de otros. También entre nosotros. Son años de crisis de identidad, de pertenencia, de disponibilidad, de ministerio específico. Pero también hubo valores positivos: búsqueda de nuevos modelos de comunidad, preocupación por la cercanía a los pobres, nacimiento de nuevos estilos de gobierno...

Comenzamos a entender el decreto *Perfectae Caritatis* a la luz de las constituciones *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*. Los documentos de Pablo VI *Evangelica Testificatio* (1971) y *Evangelii Nuntiandi* (1975) ayudaron mucho en aquellos años de gran inestabilidad a encontrar nuevos caminos para nuestra vida y misión.

Una tercera etapa, que llega hasta hoy, se caracteriza por la integración. Se acentuó el proceso de coordinación entre los distintos aspectos de nuestra vocación: vida-misión, educación-catequesis, fe-cultura ministerio sacerdotal-carisma calasancio, crecimiento personal-compromiso comunitario... Creo que ayudaron muchísimo las nuevas Constituciones de la Orden publicadas al final de la etapa anterior: y, en grado mucho menor, las Reglas aparecidas pos-

teriormente y el documento normativo sobre la formación inicial del escolapio (FIES). Se recuperó también el sentido de pertenencia a nuestra “pequeña gran familia escolapia” dentro de la Iglesia, y más recientemente se acentuó el cultivo de la plegaria y el interés por la espiritualidad, sobre todo entre los jóvenes. Algunos documentos romanos ayudaron en el proceso: *Mutuae relationes* (1978), *Religiosos y promoción humana*, y *Dimensión contemplativa de la vida religiosa* (1980), *Código de derecho canónico* (1983), *Elementos esenciales de la vida religiosa* (1983). Pero también están presentes algunas sombras: crisis vocacional no remontada, inestabilidad en la formación, cierto desaliento cara al futuro, de valoración acrítica de algunas instituciones, resistencias a aceptar la pluriformidad dentro de la única misión calasancia...².

En resumen, la nueva configuración postconciliar de la identidad calasancia tuvo su origen en la renovación de la *vida comunitaria escolapia*, impulsada por la valoración de lo eclesial nacida del Vaticano II; se completó por la recuperación del valor de *nuestra misión* gracias a una nueva comprensión de lo que es la evangelización, que incluye también el progreso humano y la cultura; y culmina con el redescubrimiento del lugar indispensable de la *espiritualidad* como fundamento esencial de nuestra vocación.

La primigenia identidad escolapia se forjó igualmente a lo largo de un proceso que duró también un cuarto de siglo: desde los inicios de la dedicación educativa de Calasanz en los últimos años del siglo XVI hasta la creación de la Congregación Paulina en 1617 y de la Orden religiosa en 1621. Esta primera identidad escolapia comenzó a formarse por la *dedicación* a la enseñanza, con finalidad social y pastoral; se enriqueció con la formación de una *comunidad* entre las personas entregadas a este apostolado; y culminó en el compromiso religioso de la *donación* total por los votos.

Tanto en la síntesis primigenia como en la realizada durante el postconcilio, el proceso desemboca en lo espiritual –entendido tal como se explicará enseguida–. La identidad calasancia incluye, pues, una espiritualidad y culmina en ella.

2 S. Alonso, *La vida consagrada*. Madrid 1988° 15-31; J. Aubry, *Religiose e religiosi in cammino*. Torino, 1987, 11-48.

La espiritualidad, don y respuesta en la historia

La espiritualidad es un tema que, hasta hace relativamente poco tiempo, o casi no ha interesado, o incluso ha provocado el rechazo de muchos cristianos de hoy. Ello se debe al uso parcial que se ha hecho de este concepto desde hace siglos. Se había identificado la espiritualidad con sus aspectos religiosos: oración, culto; con sus dimensiones individuales: perfección personal, salvación del alma, virtudes; y con su componente humano: prácticas sistemáticas, voluntarismo, ascesis. Fácilmente la espiritualidad así entendida caía en los defectos del individualismo, el espiritualismo y la privatización, vigorosamente rechazados por la mentalidad moderna³.

Hoy se está recuperando toda la profundidad de este tema, que ha pasado a ocupar un lugar eminente en los intereses de muchos cristianos. Se entiende que la vida espiritual es la vida misma de la persona en cuanto animada por el Espíritu. Y, por tanto, la espiritualidad es el proceso de transformación de cada persona en imagen de Jesús por obra del Espíritu según el proyecto del Padre y bajo la guía de la Iglesia⁴.

En el momento de precisar más, los autores diferencian la espiritualidad de otros conceptos que le son afines y próximos: moral, carisma... Normalmente acentúan la colaboración que ha de prestar el hombre a la obra de Dios. “Espiritualidad es la respuesta vital que el creyente da -bajo la acción del Espíritu Santo y en el seno del Pueblo de Dios- a su vocación fundamental, de orden eterno y temporal a la vez”⁵. Otros prefieren, en cambio, acentuar la espiritualidad como gracia: “Es un don que ofrece el Espíritu Santo únicamente al alma que se ha iniciado en una vida ética virtuosa propia”⁶. Se equilibran ambos elementos en esta descripción de espiritualidad: “es la respuesta total del hombre a la donación total de Dios”⁷.

3 J. M.^a Castillo, *El seguimiento de Jesús*. Salamanca, 1986. 10-13.

4 S. Galilea, *El camino de la espiritualidad*. Bogotá, 1982. 49-67.

5 Comisión Permanente, *Proyecto de Declaración sobre la espiritualidad calasanziana*, en “Ephemerides Calasanctianae” (1984) 14. Cfr. M. A. Asiain, *La espiritualidad de San José de Calasanz*, en «Analecta Calasanctiana» 50, 485-489.

6 T. Goffi, *La experiencia espiritual, hoy*. Salamanca, 1986, 100.

7 AA.VV., *Problemas y perspectivas de espiritualidad*. Salamanca 1986. Cfr. F. Ruiz Salvador, *Los caminos del Espíritu*. Madrid, 1974, 235.

De esta sintética descripción se deducen dos consecuencias fundamentales. La primera es la centralidad de la persona de Jesús. Dios, en efecto, se comunica y entrega de muchas maneras a los hombres, pero todas ellas culminan en Jesús. Y los hombres responden de formas variadas y distintas a Dios, pero la respuesta más plena es la de Jesús. La espiritualidad, como don y como respuesta, es Jesús. La segunda consecuencia es ésta: la espiritualidad es profundamente histórica porque Dios se entrega en la historia, y en especial, en la de Jesús, por lo cual el punto de partida de nuestra experiencia espiritual es el encuentro con la humanidad y la historia de Jesús de Nazaret, Palabra definitiva de Dios al hombre y respuesta plena del hombre a Dios. Y, por otra parte, las demás respuestas del hombre a Dios dependen también de los lugares, culturas, épocas, necesidades, cuestionamientos, etc., en los que éste se halla sumergido.

Fijándonos especialmente en esto último, se puede hablar de espiritualidades, en plural. Todas tendrán en común los ejes fundamentales de vida cristiana: amor a Dios, entrega a los demás, compromiso por un mundo más justo... Lo que diferenciará unas de otras será la coordinación de unos ejes con otros, la priorización de componentes, la manera de hacer la síntesis concreta partiendo de una intuición o núcleo central. El punto de partida de esta síntesis espiritual suele ser la experiencia de una persona que da una respuesta concreta al llamado histórico de Dios: Agustín, Benito, Francisco, Ignacio, Teresa, Calasanz... El resultado es una forma de vida, un modo de vivir el evangelio, una espiritualidad específica, profundamente amada por todos los que participan de ella y beneficiosa también para la comunidad eclesial, siempre que se evite la tendencia –constatable hoy en algunos institutos, prelaturas y movimientos– de absolutizar el propio camino como si fuera *la* manera de ser cristiano⁸.

Temas de espiritualidad calasancia

En el sentido expuesto, podemos hablar con toda propiedad de espiritualidad calasancia, centro vital de nuestra identidad específica en la Iglesia.

8 G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*. Salamanca, 1984, 117-119; T. Goffi, *o. c.*, 196-197.

Normalmente se acostumbra a identificar espiritualidad calasancia con lo que es específico de la misma en relación a la espiritualidad cristiana; o, con más frecuencia todavía, se identifica con sus dinamismos espirituales característicos (virtudes). Aquí queremos reflexionar sobre el tema desde una perspectiva amplia. Espiritualidad calasancia es la espiritualidad evangélica vivida globalmente, pero desde la experiencia fundante de Calasanz, ya que “ser escolapio es el proceso de encarnar progresivamente los valores de Jesús de Nazaret al modo como lo hizo Calasanz”⁹.

Los temas preparados responden a esta perspectiva. Redactados ahora, su contenido sintetiza muchos y variados encuentros durante más de quince años. La reelaboración del contenido ha sido constante y, Dios mediante, continuará en el futuro. Ya en los últimos años, la presencia de seglares que se sienten también llamados a vivir el Evangelio desde el carisma de Calasanz nos obliga a una visión más eclesial de nuestra espiritualidad, y a asumir más conscientemente la especificidad de la vocación religiosa apostólica.

Las cuestiones aquí presentadas pueden ayudar a redefinir vivencialmente nuestra identidad en la iglesia y el mundo de hoy¹⁰, y contribuir a la formación espiritual, inicial y permanente, de religiosos y seglares calasancios¹¹.

Con esta intención, ofrezco estos temas a todas las comunidades religiosas de la Familia Calasancia y a todos los grupos seglares de la Fraternidad de las Escuelas Pías. Y, con particular afecto, a los novicios y juniores de nuestras casas de formación, y a los jóvenes de nuestros movimientos laicales.

9 *La formación inicial del Escolapio*. Salamanca, 1982, n.º 8.2.

10 Cfr. *Documentos del 42 Capítulo General*. Salamanca, 1986, 111, 6.1; *Presencia religiosa, educativa y misionera de las Escuelas Pías*. Salamanca, 1987, 11, 1; IV, 7; VI, 9.

11 Cfr. *Documentos...* 1, 4.2, 4.7; 11, 3.1; *Presencia...* 11, 2, 5, 12; 111, 1.

La vocación relacional del hombre creyente

Madurez y unidad de la persona humana

El itinerario espiritual de cada persona está íntimamente relacionado con la maduración psicológica y afectiva. No necesariamente estos dos aspectos del crecimiento personal caminan a la par. Pero normalmente la maduración psicológica contribuye y nos dispone a la espiritual. Y viceversa.

Se pueden describir en trazos simplificados las características de la madurez humana: capacidad de darse por encima de la necesidad de recibir; capacidad de comunicación y relación con distintas categorías de personas o grupos y en distintas situaciones; capacidad de realismo, aceptando serenamente al mismo tiempo posibilidades y límites; capacidad de aceptar fracasos sin frustración; capacidad de ser objetivo en situaciones difíciles; capacidad de vivir de convicciones y no de impulsos; capacidad de renuncia a los valores incompatibles con las propias opciones; capacidad de asumir fiel y definitivamente lo que se descubre como vocación propia...

La inmadurez, por el contrario, es incapacidad de donación, de comunicación, de realismo, de aceptación, de objetividad, de vivir de convicciones, de renuncia, de fidelidad... La persona inmadura es adolescente, incoherente, no integrada, sin unidad entre el pensar, el decir y el hacer.

El hombre está llamado a vivir estos valores característicos de la madurez humana en un proceso de crecimiento que tiende a crear la unidad de su persona, proceso que vivido en la perspectiva cristiana y promovido por la gracia, se identifica, o casi, con la conversión evangélica¹².

12 S. Galilea, *o. c.*, 116-119.

El hombre creyente sintetiza en sí mismo el universo material, el mundo psicológico y la obra del Espíritu. Dios llama al hombre total y el hombre ha de responder con la totalidad de su persona. A la luz de la Biblia la vocación es un diálogo (Abraham, Moisés, Samuel, Isaías, Jeremías, María, Jesús...). Escuchar y responder a Dios integra progresivamente a la persona en su unidad existencial y le hace descubrir así su propia identidad.

El camino cristiano para conseguir la unidad personal, es decir, la forma adecuada de relacionarse consigo mismo a la luz del Evangelio es paradójica. Sólo quien pierde la propia vida la encuentra (Lc 17, 33). Por eso comentaremos enseguida que para encontrarse es preciso trascenderse, para centrarse hay que salir, para llegar a ser uno mismo hay que identificarse con lo otro. A ello nos invita y empuja el Espíritu de Jesús.

Eso no significa, sin embargo, que el hombre no haya de aportar su trabajo para crear su propia unidad interior. Los dones de Dios se integran siempre en el esfuerzo ascético de cada persona. La vida virtuosa del hombre predispone a la vida según el Espíritu. Por ello, el trabajo psicológico de la persona es del todo necesario para hacerse sujeto apto para que la llamada gratuita de Dios pueda ser captada y asumida. La Palabra transforma al hombre cuando éste simultáneamente se esfuerza en adquirir una progresiva madurez psicológica que va creando la unidad de su persona¹³.

De ahí que sea tan importante cultivar la propia interioridad. El haber acentuado tanto en nuestro tiempo las relaciones interpersonales nos ha hecho olvidar quizás el desarrollo de la propia sensibilidad interior. El hombre ha de escuchar también las voces que vienen de su propio yo. Estará acertadamente atento a las voces que le vienen de fuera en la medida que no pierda contacto con su yo más íntimo, con el núcleo unificador de su persona¹⁴.

La llamada bíblica a la autotrascendencia

Los once primeros capítulos del Génesis no son un relato histórico de la creación sino una reflexión sobre el sentido del hombre y del

13 T. Goffi, *o. c.*, 17-19, 58-59, 99-101, 147-149.

14 H. J. M. Nouwen, *Abriéndonos. los tres movimientos de la vida espiritual*. Buenos Aires, 1987, 35- 36.

mundo desde la perspectiva de Dios. Constituyen estos capítulos como el prólogo de la cosmología, la antropología y la teología de toda la Biblia.

En particular, en estas páginas iniciales se nos descubre el sentido de la vocación del hombre, llamado a relacionarse adecuadamente con el mundo, con los demás y con Dios. El hombre es invitado a salir de sí mismo y a centrar su vida en la realidad total que lo envuelve.

Es llamado a relacionarse con el mundo para dominarlo y ser señor del mismo (Gn 1, 26 ss). Es llamado a relacionarse con los demás en un plano de igualdad para ser hermano de todos (Gn 2, 18 ss). Y es llamado a relacionarse con Dios desde una actitud de sumisión por ser servidor de quien ha creado todas las cosas (Gn 2, 2 ss)¹⁵.

El hombre adulto e integrado será aquel que viva estas tres relaciones de manera adecuada, sin omitir ninguna de ellas. Podrá sí acentuar alguna de estas relaciones según su vocación concreta, pero no hasta el punto de eliminar de su existencia alguno de los otros centros de su vocación integral. Y no será sin tensiones y dificultades como mantendrá el debido equilibrio y armonía entre estos tres centros que le atraen desde el momento en que, fiel al llamamiento divino, se coloca en situación permanente de salir de sí mismo y de trascenderse para realizarse.

Por otra parte el hombre, además del peligro de eliminar de su vida al mundo, al otro, o a Dios, está sometido también a la tentación de manipular el sentido de las relaciones con estos tres centros de su vida. Puede invertir su relación con el mundo, y no dominarlo y ser su señor, sino ser dominado por él y convertirse en su esclavo. Puede relacionarse con el otro, pero no desde la igualdad fraterna sino desde el poder para utilizar en propio beneficio la persona de los demás; o, al revés, buscando ser dominado por otros para rehuir responsabilidades. Puede, finalmente, cambiar su relación con Dios y rebelarse contra su designio no obedeciéndole y pretendiendo ser como Él¹⁶.

Desde la perspectiva bíblica expuesta acerca de la vocación integral humana y de las posibles formas inadecuadas o equivocadas

15 L. Boof, *El destino del hombre y del mundo*, Santander, 1980, 48-50.

16 L. Boff, *o. c.*, 51-56.

de vivirla, se capta el sentido del pecado que, en el mismo libro del Génesis, nos es descrito pedagógicamente desde el capítulo tercero como una respuesta egoísta del hombre que elimina o manipula su relación con Dios (Gn 3, 1ss), con el hermano (Gn 4, 1 ss) y con la creación y la historia (Gn 6 al 9).

Reflexión sobre la vocación del hombre

Iluminados por el pensamiento bíblico acerca de la vocación relacional e integral del hombre, muchos filósofos han afirmado que la realización de la existencia humana se alcanza en la propia auto-trascendencia.

Teilhard de Chardin, en una de sus obras más conocidas, dibuja con viveza un retrato del ser humano. Describe al hombre como un ser egoísta por naturaleza que, para elevarse hacia lo que tiene de mejor, ha de superar progresivamente su propia tendencia terrestre, salir de su egocentrismo natural, abrirse a las realidades que le rodean y colocar el centro de su existencia fuera de sí mismo. Lo normal es que el hombre, durante el camino de su vida, consiga sólo parcialmente este objetivo –y ello en la medida que no obstaculice la acción de Dios–; y que sea la muerte el agente de transformación definitiva que la abrirá a la plenitud del amor¹⁷.

Para Mounier “la persona es el volumen total del hombre”. El hombre para ser persona ha de expansionarse equilibradamente en longitud, anchura y profundidad en sus tres dimensiones espirituales. “La que sube desde abajo y la encarna en una carne; la tensión hacia lo alto que lo empuja hacia lo universal; la que está dirigida hacia lo ancho y la lleva hacia una comunión. Vocación, encarnación, comunión, tres dimensiones de la persona. Así, pues, los tres ejercicios esenciales en la formación de la persona son: meditación, en busca de su vocación; el compromiso, reconocimiento de su encarnación; el despojamiento, iniciación a la donación de sí y a la vida en otro”¹⁸.

Otro filósofo personalista, Jean Lacroix, fundamenta su pensamiento en el concepto de persona como dádiva y entrega a los otros.

17 *El medio divino*, Madrid, 1966, 5, 35-64.

18 *Obras completas*, 1, Barcelona, 1974, 203-204.

Afirma Lacroix que se es persona por el simple y natural hecho de abrirse, de exponerse a los otros. La experiencia real de la persona es la del Otro, mi ser es “con”, o ser hacia los demás, y sólo nos hacemos personas al convivir con ellas. Cada ser es capaz de desprenderse de sí mismo haciéndose disponible a los otros. Los actos de desposesión son la ascesis de la vida personal, pero como no es fácil renunciar a uno mismo, es necesario un ejercicio de la voluntad, una praxis que libere al yo de sus egoísmos, una desencarnación de la individualidad posesiva. Esta donación de sí, en que radica la esencia de la persona, no significa suicidio ni generosidad gratuita, constituye una reafirmación de la existencia personal. Y a la vez es una reafirmación comunitaria, pues solamente podemos realizarnos como personas en el seno de una comunicación real, permanente, libre, es decir, sin coacciones opresivas exteriores, pero también sin egoísmos posesivos individuales¹⁹.

Otras reflexiones análogas sobre el hombre podrían añadirse a las mencionadas, como las de K. Jaspers, M. Buber, J. Xirau, P. Laín, etc.²⁰.

Para nosotros es muy importante -y asequible- el pensamiento del Vaticano II que, en la primera parte de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, ha expuesto el sentido de la vocación del hombre llamado:

- a la comunión con Dios: GS 12, 13-22, 41;
- a la fraternidad con los demás: GS 12, 23-32, 42;
- a la transformación del mundo: GS 12, 33-39, 43.

Esta vocación queda definitivamente iluminada por el misterio del Hijo de Dios hecho hombre: GS 22, 32, 38-39, 45.

19 C. Gurméndez, *La revolución personalista de Juan Lacroix*, en “El País” 22 julio 1986, 27.

20 E. Balducci, *Storia del pensiero umano*, 3 vol. Cremona, 1986; R. Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, 1981; K. Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque*. Paris, 1963; Id., *La filosofía*. Madrid, 1962 5; M. Buber, *¿Qué es el hombre?* México, 19 8513; P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid, 19 833, 362-687.

La experiencia de Jesús y nuestra identidad cristiana

La experiencia espiritual de Jesús

La antropología que se desprende de los primeros capítulos del Génesis es una reflexión no simplemente sobre el hombre sino sobre el hombre creyente. Pero no es todavía una presentación de la vocación del hombre cristiano. Esta se deriva de la vocación única de Jesús, de su experiencia espiritual.

Detengámonos un momento en este concepto de “experiencia”, hoy tan usado. Experiencia significa conocer desde dentro, desde la propia relación con las cosas. Experiencia de Jesús significa el conocimiento que Él tenía de las cosas, cómo las sentía, cómo vivía su relación con la totalidad que le rodeaba. Experiencia cristiana es descubrir y conocer la interioridad de Cristo, es decir su experiencia, y hacerla propia; es asumir y actualizar su experiencia única e irrepetible.

Conozcamos, pues, la experiencia espiritual de Jesús. Como todo hombre Jesús de Nazaret estaba destinado a la madurez personal y a la unidad de su vida. Desde el día de su bautismo descubrió con más claridad su destino y su misión. “La conciencia de ser Hijo de Dios animó y unificó la vida terrena de Jesús; le confirió la identidad profunda de su personalidad; dio un sentido trascendente a toda su existencia. No fue una conciencia estática. Profundizando en su percepción de su cualidad de Hijo de Dios en virtud de su pneumatización, Jesús fue llevando a cabo una unificación cada vez más unificante con su vida personal”²¹.

21 T. Goffi, *o. c.*, 30.

Desde esta vivencia, Jesús fue llamado también por Dios a salir de sí mismo y a realizarse centrando toda su existencia en Dios, en los demás y en el mundo. Pero su experiencia espiritual fue del todo original y única, dando a esta triple relación una profundidad totalmente nueva. Intentemos adentrarnos en la originalidad de la vocación relacional de Jesús²².

En su personal relación con Dios los evangelios nos presentan a Jesús como un hombre profundamente religioso. Solamente habla de Dios y de las cosas de Dios. Está en profunda comunión con Él y todo lo valora desde Dios. Tiene conciencia de ser llamado a revelar a los hombres el auténtico rostro del Dios misericordioso y por ello busca la comunión con los marginados, y polemiza con escribas y fariseos que no entienden, en la práctica, que Dios ama a todos. Esta manifestación del auténtico rostro de Dios, Jesús la realiza a partir de su peculiar conciencia de Hijo. Dios es su Abbá. Nadie había experimentado y expresado anteriormente esta relación única. Jesús profundiza en ella a través de la oración, que por ello es también una oración originaria y fundante para los cristianos llamados a ser, por su Espíritu, hijos de Dios. Y esta relación única de Jesús con su Padre se expresa en su obediencia incondicional que concibe tan necesaria para su vida como el alimento²³.

En su relación con el prójimo, Jesús es el hombre esencialmente para los demás. Manifiesta su personalidad superior y única no en términos de dominio o de inferioridad sino por medio de un talante fraterno, hecho donación. Su peculiar unión con Dios no le aparta sino que le integra en la vida de sus contemporáneos por medio de una solidaridad radical y comprometida. Vive en medio de su pueblo. La donación de Jesús a los hombres se revela definitivamente en la entrega que hace de sí mismo en la cruz, entrega que perpetúa de manera sacramental instituyendo la eucaristía bajo los signos del pan partido y el vino derramado que representan visiblemente la oblación de su propia vida²⁴.

22 S. Galilea, *El seguimiento de Cristo*. Bogotá, 1984, 22-29; T. Matura, *Seguir a Jesús*. Santander, 1984, 29-39; J. Espeja, *La experiencia de Jesús*. Salamanca, 1984.

23 B. Maggioni, *Experiencia espiritual en la Biblia*, en "Nuevo Diccionario de Espiritualidad". Madrid, 1983, 519-540.

24 K. Rahner, *Amar a Jesús, amar al hermano*. Santander, 1983, 81-83.

En su relación con el mundo, finalmente, Jesús se compromete a transformarlo de manera radical. Anuncia un mundo nuevo, una alternativa que llama Reino de Dios: una forma distinta de existir el mundo que excede todos los cambios históricos posibles, en la cual se cumplirá plenamente el plan salvífico de Dios iniciado en la creación. En esta realidad nueva, Dios será reconocido como sentido último y soberano de todo, el mundo alcanzará la perfección de su existencia y el hombre llegará a su liberación total. Jesús anuncia e inicia este Reino que ha comenzado definitiva e irreversiblemente con su vida, muerte y resurrección²⁵.

Con esta profundidad totalmente nueva, según el testimonio de los evangelios, vive Jesús su vocación integral centrada en Dios, en los demás y en el mundo. Pero en esta experiencia está presente además otro elemento original. Jesús supera toda posible incoherencia y desequilibrio entre estos tres centros, haciéndolos converger en la unidad: en su relación con Dios encuentra al hombre y al mundo; en su relación con los demás descubre a Dios y a la creación; en su relación con el mundo se compromete con Dios y con el hermano²⁶.

Nuestra experiencia cristiana

La experiencia espiritual de Jesús hasta ahora descrita es fundamental para los cristianos. Los que creemos en Él no podemos vivir simplemente la vocación del hombre al estilo del Antiguo Testamento. Pero tampoco podemos por nosotros mismos superarla. Movidos por el Espíritu los cristianos somos llamados a asumir, a revivir y a actualizar la vocación única de Jesús.

Lo más característico de la fe cristiana siempre ha sido la persona de Jesús. Ni creer en Dios ni trabajar por la justicia es lo específico de la fe cristiana, sino Jesucristo. Es una constante de la historia. “Sin embargo, en la actualidad se siente de una manera particular por la sencilla razón de que el momento en que los problemas llegan a la raíz –y éste parece ser nuestro momento– hay que acudir

25 L. Boff, *Jesucristo liberador*. Barcelona, 1974, 49-75; L. González Carvajal, *El Reino de Dios*, Santander, 1987.

26 R. Fabris, *La spiritualità del Nuovo Testamento*. Roma, 1985.

a la raíz de las soluciones. Y la raíz es Jesús”²⁷. En un tiempo que aparece sombrío –baste leer la última encíclica de Juan Pablo II “Sollicitudo rei socialis”–, calificado como “noche oscura epocal” (Van Balthasar) y como “invierno eclesial” (Rahner), la experiencia profunda y totalizante de todo creyente ha de ser más que nunca la identificación con Jesús.

Viviremos así en este mundo una auténtica experiencia cristiana en la medida que hagamos nuestra la experiencia de Jesús, para lo cual es necesario, supuesta la acción esencial del Espíritu, un itinerario formativo para descubrir el Evangelio en los evangelios, la espiritualidad en la humanidad y en la historia de Jesús. La Iglesia, en la reforma litúrgica postconciliar, nos ha propuesto para cada día una lectura continua y sistemática de los evangelios que quizás no hemos sabido todavía aprovechar para conocer mejor la experiencia espiritual de Jesús y poderla así actualizar en nosotros.

Por su parte, el cardenal Martini ha repetido en diversos escritos una propuesta de lectura de los evangelios, según el orden cronológico de su redacción, que ayude al creyente a progresar en el conocimiento íntimo de Jesús²⁸.

Completando esta intuición, se podría sistematizar así la lectura evangélica. Comenzar por *Marcos*, la buena noticia de Jesús para el convertido, evangelio de catecúmeno, del hombre fascinado por la persona de Jesús que desea conocerle, lectura obligada del postulante enamorado del Señor de quien escucha la llamada. Seguir después con *Mateo*, la buena noticia para el ya iniciado, evangelio catequético por excelencia que se propone al creyente arrastrado por la Palabra de Jesús, lectura propia del novicio que quiere aprender la enseñanza de su querido Maestro. A continuación *Lucas*, buena noticia para el testigo, evangelio del discípulo, del que está siendo transformado por el Espíritu, lectura propia del profeso que ha sido invitado a seguir a Jesús. Y finalmente *Juan*, buena noticia para el cristiano espiritualmente maduro, evangelio del presbítero, del creyente comprometido con la comunidad del Señor, lectura propia del que realiza una misión pastoral en favor de sus hermanos.

27 A. Guerra, *Experiencia cristiana*, en “Nuovo Dizionario...” o. c., 495.

28 C. Martini, *Sulle strade del Signore. Meditazioni per ogni giorno*. Milano, 1988.

Identificados así progresivamente con Jesucristo, gracias al conocimiento de su experiencia y a la actualización de la misma en nuestra vida, podremos descubrir también nosotros un sentido nuevo y unificado de relación con la totalidad que nos rodea: Dios, prójimo, mundo.

Identidad cristiana en el mundo

El creyente que llega a vivir una experiencia cristiana en el sentido descrito logra su auténtica identidad cristiana. En un momento histórico en que se constata una generalizada crisis de identidad, esto es importante, tanto a nivel psicológico como espiritual.

La identidad cristiana que brota de nuestra identificación con Jesús no nos define solo parcialmente. No abarca solamente un aspecto de la vida: dedicación, tiempo de oración, conocimiento intelectual, estado de vida...; no es una experiencia superficial o sectorial. Es una experiencia que abraza la totalidad de la persona, desde las raíces más profundas del ser hasta sus manifestaciones más periféricas; y todos los aspectos de la existencia: históricos, psicológicos, materiales, culturales, religiosos... Es una experiencia progresivamente englobante que llega a ser total, y por tanto única en su grado y unificadora²⁹.

Siendo una presencialización de la experiencia arquetípica de Jesús, la identidad cristiana ha de abarcar:

- la relación con Dios: plegaria interior, proyecto de vida, integración existencial;
- la relación con los demás cristianos: fraternidad, grupo de vida, solidaridad eclesial;
- la relación con la realidad histórica: presencia en el mundo, compromiso de vida, testimonio social³⁰.

Y esta identidad cristiana ha de ser vivida por los cristianos no sólo personalmente sino también como pueblo profético y mesiánico. Este se especifica por una identidad que tiene los mismos rasgos

29 A. M. Besnard, *Una nueva espiritualidad*. Barcelona, 1986, 21-32.

30 J. R. Urbieto, *Pastoral de juventud*. Salamanca, 1985², 54-56, 87-92.

relacionales descritos. Por eso el Vaticano II llamó a la Iglesia, en Cristo, sacramento de santidad, sacramento de comunión, sacramento de salvación (LG 1, GS 42, AG 1...). Sacramento, es decir, signo e instrumento, expresión y camino, visibilización de la única experiencia espiritual de Jesús y oportunidad real de hacerla propia en la experiencia cristiana.

La Iglesia del postconcilio ha seguido profundizando en su identidad cristiana de misterio, de comunión de salvación. Por ejemplo en el documento *Mutua relationes* (1978), n.º 1-4, y en la relación final del Sínodo extraordinario celebrado a los veinte años del Vaticano II (1985). El mismo esquema aparece en numerosos documentos de conferencias episcopales, v. gr. en una carta de los obispos del Brasil que habla de la misión de la Iglesia describiéndola como testimonio-martyria, comunión-koinonia y servicio-diakonia, y presentando a partir de aquí la vocación cristiana como llamada a la santidad y a la comunión con Dios, con los hermanos y en el apostolado³¹.

Estos mismos ámbitos relacionales había señalado la Comisión permanente preparatoria al Capítulo general especial, en 1968, en las dos redacciones que hizo del proyecto de declaración sobre la espiritualidad calasancia, en el apartado sobre las líneas de fuerza de la misma³².

31 *Vida e ministério do presbítero. Pastoral vocacional*. Sao Paulo, 1981² n.º 123, 225...

32 "Ephemerides Calasancianae" (1984) 55-60, 67-73.

El seguimiento evangélico de Jesús

Ser cristiano

Sobre el tema del seguimiento de Jesús se han publicado en los últimos veinticinco años innumerables libros y artículos. Ha sido el tema neotestamentario emergente en el postconcilio. La razón es clara; en un momento histórico de crisis de identidad en que muchos se han preguntado: ¿qué es ser cristiano?, ¿qué actitudes caracterizan al cristiano en el mundo?, se ha buscado la respuesta esencial. Y ser cristiano según el evangelio es ser discípulo o seguidor de Jesús³³.

Que esto haya ocurrido a partir del Vaticano II es normal. El concilio último pretendió renovar la Iglesia volviendo a las fuentes. Según este principio, todas las estructuras eclesiales se cuestionaron a la luz del evangelio. Y se hizo más patente lo que ya se sabía: que el sistema dogmático, las prescripciones culturales, las normas morales, la organización estructurada, etc., son también necesarias en la comunidad eclesial, pero tienen que ser permanentemente evaluadas y matizadas desde Jesucristo. Toda institución tiende a la complejidad y a la burocratización. También la Iglesia en cuanto es una organización histórica. Respetando la voluntad explícita de su Fundador, se ha de reformar constantemente volviendo a sus raíces de origen a fin de no empañar el futuro que anuncia.

El seguimiento es la expresión evangélica de la progresiva y total adhesión a la persona de Jesús como valor supremo y absoluto de

33 H. Küng, *Ser cristiano*, Madrid, 1977, 351-356, 690-700; J. Feiner y L. Vischer, *Nuevo libro de la fe cristiana*. Barcelona, 1977, 141- 143, 367-376; B. Chenu y F. Coudreau, *La fe de los católicos*. Salamanca, 1986.

nuestra fe. “El seguimiento es el principio estructurante y jerarquizador de toda vida cristiana, según el cual se pueden y deben organizar otras dimensiones de esa vida (pertenencia a la Iglesia, ortodoxia, liturgia, etc.), pero no a la inversa. Ese principio no es otra cosa que proseguir en la historia la estructura fundamental de la vida de Jesús: encarnación, práctica y espíritu de la misión, cruz y resurrección”³⁴. “El seguimiento se refiere a la persona misma de Jesús y solamente a su persona. Por lo tanto hay seguimiento de Jesús donde hay relación personal con el mismo Jesús... En el fondo nos encontramos aquí con lo que es la naturaleza profunda de la fe cristiana, tal como esta fe es presentada por los evangelios. Los teólogos explican que la fe tiene una estructura personal. Y eso quiere decir, ante todo, que el término de la fe es Jesús mismo. Es verdad que la fe incluye también creer en unas determinadas verdades. Pero antes que eso, y por encima de eso, la fe cristiana consiste esencialmente en creer en una persona, que es Jesús mismo. Lo que comporta adherirse a él, comprometerse con él, vivir en relación a él y para él”³⁵.

“Seguir a Jesús no es adherirse a una ideología espiritual evangélica; no es comprometerse en un perfeccionismo moral a ejemplo de la vida del Señor; ni es tampoco vincularse a un sistema legal-religioso en sentido eclesiástico. Seguir es tender a formar una sola cosa con la persona de Jesús; es consentir que su Espíritu se sitúe en lo más profundo de nuestra intimidad; es sintonizar con el estado pascual pneumatizado de Cristo”³⁶.

Una llamada acogida

Siendo el seguimiento de Jesús lo fundamental en toda vida cristiana, es importante descubrir en el evangelio lo que significa ser discípulo del Señor. Porque ha sido muy frecuente en el pasado entenderlo sólo en el ámbito individual, como una relación intimista con un Jesús trascendente, colocado al margen de la historia³⁷.

34 J. Sobrino, *Seguimiento*, en “Conceptos fundamentales de pastoral”. Madrid, 1983, 940.

35 J. M.^a Castillo, *o. c.*, 80-81.

36 T. Goffi, *o. c.*, 124.

37 D. Manguillo, *Seguimiento*, en “Nuevo Diccionario...”. *o. c.*, 1254-1263.

No parece que sea así en los relatos evangélicos. Ser discípulo del Señor parte de su iniciativa y de su palabra, compromete a la persona entera del llamado, supone un giro total en su vida y cambia fundamente sus relaciones con el entorno más próximo: la propia familia, los bienes materiales, el trabajo profesional. “En virtud de esa palabra se abandona la familia (Mt 4, 22; 8, 22; 19, 27; Lc 9, 59.61; 18, 28), el trabajo y la profesión (Mt 4, 20:22; 9, 9; Mc 1, 18; 2, 14; Lc 5, 11.27-28), los propios bienes (Mt 19, 21.27 par)”³⁸. Podrían comentarse numerosos textos al respecto.

Uno de ellos, Mc 3, 13-15, es frecuentemente citado como ejemplo de llamada de Jesús que, acogida libremente, genera un proceso de seguimiento total y exclusivo; “Llamó a los que quiso”: iniciativa libre del Señor para llamar a quien le parece sin que se expliciten los motivos. “Y fueron hacia él”: respuesta de las personas que acogen la llamada acercándose a Jesús y alejándose de todo lo demás. “Y los instituyó Doce”: los que han respondido positivamente al llamado son constituidos en grupo comunitario cuyas finalidades se expresan a continuación. “Para que estuvieran con él”: aspecto fundamental del seguimiento es estar con Jesús, compartir su vida y su intimidad. “Y para enviarlos a predicar”: otro aspecto esencial es participar de la misión del Señor continuando su anuncio del Reino con la palabra. “Con poder de expulsar demonios”: y también con obras liberadoras.

De la lectura del texto de Marcos en orden inverso se deduce esta enseñanza. Para el discípulo tiene sentido su actividad política, social, educativa, etc., si forma parte la evangelización explícita, al menos en su motivación. Anunciar la salvación de Jesús fluye de la unión del discípulo con el Señor. Compromiso y vida se hacen plenamente posibles desde y en la comunidad. El grupo comunitario se forma aceptando de corazón una invitación. Y la invitación se nos ha ofrecido como don gratuito. Todo proviene del Señor. La vida entera del discípulo de Jesús es pura gracia.

El discípulo de Jesús según Lucas

El evangelio de Lucas nos presenta mejor que ningún otro el seguimiento de Jesús. En particular, la sección de 9:51 a 19,28 es como

38 J. M.^a Castillo, o. c., 54.

una verdadera regla de vida del discípulo del Señor. Escrita en el seno de la comunidad primitiva, ofrece a los cristianos orientaciones acerca de como ha de ser su presencia y actuación en el mundo. El evangelista relata en estos capítulos el camino de Jesús hacia Jerusalén acompañado de sus discípulos a quienes instruye con su palabra. Pero estas enseñanzas desbordan lo meramente histórico y temporal, y tienen unas resonancias claramente postpascuales para los creyentes en el tiempo de la Iglesia.

Biblistas especializados han estudiado las estructuras Y el contenido del material de la sección lucana del camino³⁹. Una gran parte de las palabras del Señor proviene de la fuente Q, y por eso encontramos lugares paralelos en los discursos de Mateo. Por otra parte, los temas de fondo que se tratan en la sección aparecen hasta el capítulo 14, y se repiten en orden diverso en los siguientes.

He presentado en otras ocasiones el esquema global y simplificado de estos diez capítulos⁴⁰. Es particularmente importante para nosotros porque este esquema de Lucas sirvió de pauta para redactar el capítulo de las Constituciones sobre nuestro seguimiento, partiendo del breve capítulo de las de Calasanz sobre el mismo tema (números 95 y 98). Con pequeñas variantes lo transcribo nuevamente, separando las citas hasta el capítulo 14 de las de después, y añadiendo el lugar de las actuales Constituciones escolapias donde se reflejan las correspondientes enseñanzas de Jesús.

1. El camino de Jesús

- 9, 51-56 / 18, 31-34 // C 14

2. El camino del discípulo

- Comparte la vida de Jesús
9, 57-62; 14, 25-35 / 18, 28-30 // C 15, 16, 17

39 Entre otras, son accesibles las obras de los siguientes autores y editoriales: Rigaux (Desclée), Benoit-Boismard (Desclée), Conzelmann (FAX), Schmid (Herder), George (Verbo Divino), Caba (BAC), Stoger (Herder), Stuhmueller (Cristiandad), Fabris (Citadella), Galizzí (Don Bosco), Pikaza (Marova y Sígueme), Fitzmyer (Cristiandad).

40 J. A. Miró, *Comentarios a las Constituciones. Nuestro seguimiento de Jesucristo*, en "Ephemerides Calasancianae" (1977) 69-71; Id., *Claves de lectura de las Constituciones de las Escuelas Pías*. Salamanca, 1980, 7-8.

- Participa de su misión
10, 1-24 / 19, 11-27 // C 15, 16, 171
3. Actitudes que manifiestan el seguimiento evangélico
 - En relación con el prójimo: amor sin discriminaciones
10, 25-37 / 19, 1-10 // C 18
 - En relación con Dios
Con Jesús por el Espíritu: identificación personal plena
10, 38 - 11, 32 / 18, 1-8 //C 18
 - Con el Padre: humildad en el servicio gratuito
11, 37-54; 14, 7-11 / 17, 7-10; 18, 9-17 // C 19
 - En relación con el Reino: entrega testimonial y esperanzada
12 y 13 / 16, 1-16; 17, 20-36; 18, 18-27; 19 11-27 // C 20, 21
 4. El discípulo ha de ser “sacramento” de la misericordia universal de Dios revelada en Jesús
 - 14,15-24/15,1-32//C21 22
y fiel como María en el seguimiento
 - (11, 27-28; 12, 35-48) // C 23, 24

El conjunto de este esquema nos dibuja un retrato espiritual de lo que debe ser nuestra personalidad evangélica y calasancia⁴¹. Indico a continuación un breve apunte orientativo para la meditación de cada apartado.

1. Del camino de Jesús hemos hablado ya en el tema anterior, apartado primero, centrado en sus actitudes “a través de las cuales se nos muestra el camino de ser hijos en el Hijo. Fundamentalmente, actitud radical de descentramiento de sí mismo, siendo puro ser-en-relación de fidelidad filial con el Padre, Dios del Reino. Actitud de servicio incondicional al Reino, siendo totalmente para-los-demás desde su libertad total y su amor que le lleva a dar su vida por los hermanos”⁴².

41 Comentarios de escolapios a estos capítulos de Lucas: E. Balducci, *Il mandorlo e il fuoco*, vol 3, anno C. Roma, 1979, 249-367; Mazzarello Y otros, *Omellie nella comunità*, anno C. Torino 1979 316-456; C. Balagué, *El portic del diumenge* cicle C. Montserrat 1982' 94-136.

42 J. Lois, *¿Qué significa ser cristiano como seguidor de Jesús?* Madrid, 1982, 40.

2. Lucas en los inicios del camino a Jerusalén presenta a Jesús como superior a Elías y a Moisés con alusiones a los ciclos del más grande de los profetas y del mayor de los dirigentes del Antiguo Testamento (Cfr: 1 R, 17-19 y Num. 1011). En el Nuevo Testamento Jesús trasciende y unifica el significado de estas figuras. Desde tal perspectiva el presente apartado “nos define al discípulo de Jesús de una manera totalizante, abrazando el ser y el hacer, la interioridad y el dinamismo, la vida y la misión. Ser discípulo abarca y unifica toda la existencia cristiana. Solamente se sigue a Cristo en la unidad indivisa de vivir con y para Él, y de hacer por y como Él. El seguimiento quedaría falseado y deformado si se acentuara uno de estos dos aspectos hasta el punto de anular al otro, degenerando así en intimismo privatista o bien en activismo exterior⁴³. No se pueden separar mística y compromiso, ni entenderlos parcialmente⁴⁴.
3. Ser cristiano se manifiesta en unas actitudes concretas que diferencian al seguidor de Jesús de quien tiene otro proyecto de vida. Estas actitudes son dinamismos espirituales que dan sentido crítico a la vocación relacional del hombre en sus tres ámbitos que se han llamado: dimensión contemplativa, dimensión solidaria, y dimensión política⁴⁵. Las clásicas virtudes de la espiritualidad calasancia tienen su fundamento en la espiritualidad del discípulo.
4. En este apartado, la parábola de los invitados del capítulo 14, tan distinta de la redacción de Mt 22, tiene un intencionado paralelismo didáctico con el apartado 2. El tríptico de las llamadas al desprendimiento, la exclusividad y la universalidad se contrapone al tríptico de las dificultades de los invitados (Comparar 9, 58 con 14, 18; 9, 59s con 14, 19; 9, 61s con 14, 20). Y el envío a la misión del comienzo del capítulo 10 resuena en 14, 21-23. Compartir la vida y la misión de Jesús sigue siendo lo característico del discípulo hoy. Y la llamada del Señor se prolonga hasta nosotros con la finalidad de suscitar nuestra respuesta generosa a pesar de las resistencias interiores y exteriores que la dificultan.

43 J. A. Miró, *Claves... o.e.*, 8.

44 J. M.^a Castillo, *o.e.*, 91-92, 125-126.

45 J. Lois, *o. c.*, 24-36.

Caminos diversos en el discipulado cristiano

Integración personal por el seguimiento

Seguir al Señor es la característica específica de todo cristiano, llamado a ser transformado por el Espíritu en icono de Jesús, simultáneamente sacramento de Dios e ideal del hombre.

La personalidad unificada de Jesús está expresada en los evangelios en lenguaje bíblico, según una antropología que subraya con fuerza no la dualidad o las dicotomías sino la unidad profunda del hombre. Según la antropología bíblica predominante, las palabras que solemos emplear para designar componentes del ser humano, v. gr. cuerpo, alma, corazón, espíritu, carne... no son partes de la persona sino toda ella contemplada desde ángulos distintos. Así todo el hombre es a la vez carne, en cuanto ser material y terreno; es alma, en cuanto persona humana y relacional; y es espíritu en cuanto sujeto dinamizado por la fuerza divina. En orden inverso del expresado, todo el hombre es ser interior (corazón, ojos, pensamiento...), es ser relacional (lengua, oídos, palabra...), es ser activo (manos, pies, acción...). Hay, pues, en la persona una dimensión de interioridad profunda que es como el núcleo de su yo, en donde puede entrar en comunión con Dios (ser); hay también una dimensión de comunicación y expresión por la que se relaciona con sus semejantes (decir); y hay, finalmente, una dimensión de realización concreta por la que se experimenta como parte integrante del mundo material (hacer)⁴⁶.

46 P. Mourlon, *El hombre en el lenguaje bíblico*. Estella, 1984.

En distintos textos de la Biblia se expresa la totalidad y unidad del hombre mencionando sus dimensiones interior, relacional y activa. “Señor, ¿quién podrá estar en tu casa, quién podrá vivir en el monte santo? El hombre de puro corazón, de manos inocentes y que dice siempre la verdad” (Sal 14, 3-4). “Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas. Las palabras de los mandamientos que hoy te doy: grábalas en tu corazón; explícalas a tus hijos y repítelas en tu casa o yendo de camino...; aplícatelas en las manos... y escríbelas en tus puertas” (Dt 6, 4-9). Por eso la conversión de toda la persona se expresaba ya en el judaísmo por la oración, la limosna y el ayuno (cfr. Mt 6, 1-18). Y en la liturgia seguimos pidiendo perdón por nuestros pecados de pensamiento, palabra y obra (cfr. 1 Te 5, 23).

Este esquema antropológico de la Biblia sirvió desde los orígenes a los cristianos para comprender quién fue Jesús entre nosotros: un corazón, una lengua y unas manos –expresiones concretas de la totalidad de su ser– unificados de manera admirable. La palabra de Jesús expresa verdaderamente lo que tiene en el corazón, y sus obras realizan efectivamente lo que dicen sus labios (cfr. Le 6, 43-45).

Todo discípulo de Jesús está llamado a realizar en su existencia este ideal de integración personal y de superación de la dicotomía, tan frecuente, entre el ser y el hacer. La palabra del Verbo encarnado manifiesta su interioridad e interpreta su acción. También en el discípulo, la expresión de la interioridad y la expresión de lo que se debe hacer -o sea, el decir del ser y del hacer- le ayuda a la integración y unificación de la vida. De ahí que hablar abiertamente y con autenticidad sea tan comprometido y difícil, pero también tan provechoso, porque es expresión sincera de la vivencia interior Y programa comprometido de la acción visible.

Para realizar este ideal el discípulo está llamado a la identificación con Jesús, realidad que se expresa también con los conceptos propios de la antropología bíblica. Su integración personal se irá consiguiendo por el seguimiento de Jesús cada vez más pleno. Pero cada uno es llamado a seguir al Señor según su personal vocación. Uno es el seguimiento evangélico, que desemboca en esta transformación en el Hijo, pero son diversos los caminos posibles para realizarlo.

Seguir a Jesús en la vida seglar

En el seno de la comunidad cristiana hay diversidad de funciones eclesiales y diversidad de formas de vida (LG 13). Desde estos dos puntos de vista los cristianos son, por una parte: ministros y laicos; y, por otra: consagrados y seculares. Sobreponiendo ambas clasificaciones resultan en la Iglesia cuatro maneras básicas (no tres) del ser y actuar cristiano: ministro secular, ministro consagrado, laico secular y laico consagrado (cfr. LG 43). El religioso es una especificación del consagrado, concepto más amplio según el código de derecho canónico, libro II parte III. Aquí vamos a clarificar el seguimiento característico de los laicos seglares y, a continuación, el seguimiento de los consagrados específicamente religiosos, tanto laicos como sacerdotes y diáconos, sin entrar en ulteriores distinciones particulares.

El Vaticano II expuso ampliamente la forma cristiana de vida propia de los laicos seculares (LG 30-38· AA...). La celebración del último Sínodo sobre los laicos en 1987 provocó en la Iglesia una reflexión a todos los niveles, que todavía continúa, y que se va aplicando también a los laicos seculares que viven su fe con espíritu calasancio. En su mensaje al Pueblo de Dios el Sínodo expuso la identidad del cristiano laico. En este documento se lee: “La mayoría de los fieles laicos (NB! son los laicos-seculares) viven su ser de seguidores y discípulos de Cristo preferentemente en aquellos espacios que llamamos el mundo: la familia, el trabajo, la comunidad local, etc. Ha sido siempre su tarea, y debe serlo hoy con fuerza mayor, impregnar estas realidades con el Espíritu de Cristo y así santificar el mundo y colaborar en la realización del reino. Son llamados igualmente a testimoniar la Buena Noticia y dialogar con todos los hombres”.

Al presentar más detalladamente el resultado de la deliberación sinodal se tomó como pauta la relación final del Sínodo anterior de 1985 sobre la identidad de la Iglesia como misterio, comunión y misión (cfr. tema 3, apartado 3).

En el contexto de la Iglesia-misterio, el laico está llamado a la santidad, a la comunión con Dios como discípulo de Jesús, y ello en el ambiente cotidiano y en su condición secular en el mundo. En el contexto de la Iglesia-comunión, el laico que vive unido a Dios Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu está en comunión con todos los demás cristianos. Por tanto ha de estar abierto a la Iglesia

con un vivo sentido de fraternidad y disponible según los dones que ha recibido para el servicio comunitario. En el contexto de la Iglesia-misión el laico comparte con todos los cristianos el compromiso evangelizador. Y lo realiza específicamente en el ámbito secular del mundo en el que está comprometido: familia, cultura, trabajo, economía, política, ciencia, técnica, educación, comunicación social, derechos humanos, paz, solidaridad...⁴⁷.

En estos tres contextos eclesiales –misterio, comunión, misión– el laico secular sigue a Jesucristo y se identifica con Él según su vocación específica, abierto a Dios, a los hermanos y al mundo, y de manera integral con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas. De un santo laico, particularmente recordado en 1988, Esteban rey de Hungría, dice un antiguo documento: “Llevaba a Cristo en el corazón en los labios y en sus acciones”⁴⁸.

Seguir a Jesús en la vida religiosa

La tradición eclesial, desde el nacimiento del monaquismo, consideró la vida religiosa como *el* seguimiento de Cristo. Una lectura superficial de los textos conciliares, que prácticamente sólo hablan de la *sequela Christi* en lugares en que se trata de la vida religiosa, corroboró esta forma de pensar. Algunos, pues, identificaron sin más vida religiosa con seguimiento de Jesús. Pero en años sucesivos se fue identificando seguimiento con vida cristiana en general, y así otros llegaron a la conclusión que la vida religiosa es una manera concreta de seguir a Cristo exactamente igual a todas las demás formas posibles.

Una lectura más atenta del Concilio muestra que la vida religiosa es descrita como seguimiento, pero añadiendo a este algún calificativo o circunstancia: más de cerca, más libre, más literal, más significativo; de Cristo virgen, pobre, obediente; por la profesión de los consejos evangélicos... (cfr. LG 44; PC 1, 2, 5...). Se podría expresar diciendo que es un seguimiento con particular fuerza sacramental. Ya en LG 44c se lee que la vida religiosa es un *signo* eficaz para toda la Igle-

47 AA VV., *Sínodo sobre los laicos: mensaje, proposiciones, discursos*. Buenos Aires, 1987; E. Pironio, *Diálogo con laicos*. Buenos Aires, 1986, 181-198.

48 “L’Osservatore Romano” en español, 14 febrero 1988.

sia cuyo objetivo es manifestar, testimoniar, prefigurar, representar, proclamar, mostrar... En *Mutuae relationes* n.º 10 se dice: “La vida religiosa es un modo especial de participar de la naturaleza *sacramental* del Pueblo de Dios... Tiene por objetivo principal el *testimoniar* visiblemente ante el mundo el misterio insondable de Cristo”.

El seguimiento que propone Jesús en el evangelio no coincide, por tanto, con la forma de vida consagrada en la Iglesia; es mas amplio y abarca todas las formas auténticas de vida cristiana. Pero se puede afirmar que el seguimiento de Jesús *subsiste* (cfr. LG 8) de manera peculiar y sacramental en la vida religiosa. “El religioso es un cristiano dentro de un cauce de vida que tiene la capacidad de significar más radicalmente el seguimiento de Jesús y que históricamente permite realizarlo con radicalidad. Esto no le separa de la comunidad de los cristianos, pero le exige hacer realidad su específica sacramentalidad”⁴⁹. “El religioso es llamado a vivir el seguimiento de Cristo de *manera más literal* según los ejemplos y palabras de Jesús, y de *forma más expresiva* en beneficio de toda la comunidad cristiana”⁵⁰.

Este ser memoria y signo se expresa en los tres ámbitos característicos del seguimiento, vividos de manera radical. “Las tres radicalidades se refieren a Dios, a los hermanos de la propia congregación y al mundo en general, englobando aquí conjuntamente a la Iglesia y al resto de la sociedad”⁵¹. Así el religioso es una persona que, como todo cristiano, entiende y vive su existencia: teologalmente en relación al Dios de Jesús; antropológicamente, dando vida a los demás; e históricamente, comprometiéndose en la encarnación. Pero todo ello con la misión específica de ser testimonio profético y significativo del Dios vivo, proclamar existencialmente la comunión solidaria, y ofrecer un servicio cualificado de evangelización en el mundo de hoy⁵². Consagración, comunión y misión constituyen el marco referencial de nuestro seguimiento específico⁵³.

49 J. Sobrino, *Vida religiosa*, en “Conceptos fundamentales...” o. c., 1037.

50 J. A. Miró, *Comentarios a las Constituciones. Nuestro seguimiento de Jesucristo*, en “*Ephemerides Calasancianae*” (1977) 71-74.

51 A. Iniesta, *Vocación religiosa, signo ante el mundo de hoy*, en “Ensayos de pastoral”, 1, Santander, 1981, 214-221.

52 J. Aubry, o. c., 171-197.

53 X. Pikaza, *Esquema teológico de la vida religiosa*. Salamanca, 1978.

El documento de Puebla presenta la vida consagrada como llamamiento al seguimiento radical de Cristo (742-757) al que se responde vitalmente desde unas tendencias y por unas opciones en relación a la experiencia de Dios y a una consagración más profunda (726-729, 759-763); en relación a la comunidad fraterna y a la vida toda como expresión de comunión (730-732, 764-768); y en relación a la opción preferencial por los pobres, insertos en la iglesia particular, y a una misión más comprometida (733-738, 769-773).

Es desde la óptica del seguimiento evangélico que los votos religiosos han de ser entendidos como medio y camino. No constituyen el núcleo esencial de la vida religiosa y de su espiritualidad sino una mediación específica, muy importante sin duda. Son como expresión concreta de un voto fundamental y globalizante, y su valor trasciende el propio objetivo de cada uno de ellos⁵⁴. Según una conocida metáfora de Jon Sobrino los votos son una manera de hacer efectiva la radicalidad del seguimiento en la *anormalidad* del desierto, de la periferia y de la frontera. El desierto indica el amor que sobrepasa lo normal, haciéndose presente la vida religiosa allí donde nadie está. La periferia indica el despojo y la solidaridad con los que no tienen ningún poder. La frontera indica la audacia y la disponibilidad apostólica donde hay mayor riesgo⁵⁵.

Juan Pablo II, en sus discursos a religiosos, presenta con frecuencia la vida religiosa como seguimiento a través de los votos. En uno de los primeros decía: “La Iglesia y también el mundo tienen necesidad más que nunca de hombres y mujeres que lo sacrifiquen todo para seguir a Cristo como los Apóstoles . Y hasta tal punto que el sacrificio del amor conyugal , de la posesión material y del ejercicio totalmente autónomo de la libertad resultan incomprensibles sin el amor de Cristo. Este radicalismo es necesario para anunciar proféticamente la humanidad nueva según Cristo, totalmente disponible a Dios y totalmente disponible a los otros hombres. Cada religiosa debe dar testimonio de la primacía de Dios y consagrar cada día un tiempo suficientemente largo a estar delante del Señor, para decirle

54 L. Boff, *La vida segons l'Esperit*. Barcelona, 1985, 93-107.

55 J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Santander, 1981, 335-336; V. Codina y N. Zevallos, *Vida religiosa, historia y teología*. Madrid, 1987.

su amor y, sobre todo, para dejarse amar por Él (NB! oración, castidad, consagración). Toda religiosa debe transparentar cada día, en su modo de vivir, que ha elegido la sencillez y los medios pobres en todo lo que concierne a su vida personal y comunitaria (NB! vida, pobreza, comunidad). Toda religiosa debe hacer cada día la voluntad de Dios y no la suya, para poner de manifiesto que los proyectos humanos, los suyos y los de la sociedad, no son los únicos planes de la historia, sino que existe un designio de Dios que reclama el sacrificio de la propia libertad (NB! acción, obediencia, misión)⁵⁶.

56 “L’Osservatore Romano” en español, 26 noviembre 1978 .

Itinerario espiritual y evangélico de Calasanz

Un carisma profético

En los temas tratados hasta ahora hemos hablado de la espiritualidad cristiana centrada en la experiencia espiritual de Jesús tal como nos la propone el evangelio, que por la fuerza de su Espíritu, revive en los que, le seguimos, como seglares o como religiosos, según el llamado que cada uno recibe de Dios.

Han sido frecuentes en los temas estudiados las alusiones a Calasanz y a la espiritualidad que brota de su camino evangélico. Pero vamos ahora a centrarnos en su experiencia concreta en la que Dios actúa para enriquecimiento de la Iglesia. Con ello, la teología espiritual esbozada hasta ahora, adquirirá una expresión concreta en la vida de una persona. H.U. von Balthasar piensa que la teología espiritual viva se ha de comenzar por la fenomenología sobrenatural, o sea por la vivencia de las almas santas, porque en la experiencia de un santo se manifiesta y se capta el misterio vivido de Cristo como revelación de Dios en la vida de los creyentes⁵⁷. De hecho, la espiritualidad en abstracto no existe. Existen maneras históricas de vivir según el Espíritu de Jesús. Existen llamados concretos de Dios y respuestas concretas de las personas creyentes. Todos, por tanto, vivimos una espiritualidad concreta e histórica, no abstracta y teórica.

Pero algunos cristianos han sido elegidos para abrir en la Iglesia un estilo de respuesta que no se agota en su propia vida sino que sirve de modelo y orientación para las respuestas de otros que han re-

57 Cit. en T. Goffi, *o. c.*, 116-117.

cibido llamamientos análogos. Son los fundadores de una escuela espiritual o de un instituto religioso. “Al observar más de cerca a los Fundadores vemos que son hombres y mujeres que contemplan el mundo y la Iglesia de su tiempo a partir de una profunda experiencia de Dios. Y perciben la necesidad de poner al descubierto algún valor evangélico hasta entonces olvidado o no suficientemente acentuado, indispensable en aquel momento al anuncio adecuado del Reino de Dios. Impulsados por el Espíritu y presionados por las exigencias históricas penetran de manera creativa en el misterio de Cristo, descubriendo nuevos aspectos de la misión y nuevas formas de vida cristiana”⁵⁸.

El rol insustituible de estos fundadores proviene de la presencia especial del Espíritu en su vida, que da origen a un carisma, o sea, a una forma peculiar de vida y misión recibida gratuitamente, que la Iglesia matiza y aprueba oportunamente como propia de una espiritualidad concreta o de un instituto religioso. Los cristianos llamados a esta espiritualidad o instituto han de profundizar en el itinerario espiritual del fundador, no para repetirlo a la letra o copiarlo, sino para aprender la docilidad a la gracia y la generosidad en el servicio, e imitar estas actitudes en su propia vida⁵⁹.

El carisma específico no es un elemento añadido a la espiritualidad cristiana sino una experiencia concreta que desencadena el proceso del seguimiento de Jesús. No es una visión parcial del Evangelio sino el impulso a vivir la globalidad del Evangelio desde una perspectiva o ángulo especial que es la clave de lectura de la totalidad. Es como el molde en que toma forma histórica el contenido perenne del Evangelio.

La experiencia espiritual en la vida de Calasanz

A partir de los modernos estudios biográficos y pedagógicos sobre Calasanz⁶⁰, diversos autores nos han presentado el camino espiri-

58 D. Brunelli, *o. c.*, 99.

59 F. Ciardi, *Los fundadores, hombres del Espíritu*. Madrid, 1983.

60 Obras de LI. Picanyol, P. Pujol, V. Caballero, G. Ausenda, L. Sbaragli, J. Poch, F. Giordano, G. Sántha, O. Santoloci, C. Vilá, C. Bau, O. Fullat, G. Pelliccia, O. Tosti, S. Giner, J. Florensa...

tual y evangélico del Santo⁶¹. A ellos hay que acudir para profundizar el tema aquí esbozado.

La acción de Dios en la vida de Calasanz se nos manifiesta en tres etapas sucesivas de unos treinta años de duración cada una. En la primera (1557-1583) Dios condujo a Calasanz desde el seno de la familia cristiana donde nació hasta el sacerdocio a través de una cuidada formación universitaria en Lérida y en otros centros, en los que recibió la benéfica influencia de los jesuitas, según parece. Sabemos documentalmente que ya en 1571 había manifestado el deseo de ser sacerdote, aunque realizar esta vocación no fue para él cosa fácil. El Señor le ayudó claramente para que pudiera llegar a la meta que le había propuesto.

En, la segunda etapa (1583-1617) Dios condujo al presbítero Calasanz hasta la vida religiosa en la congregación de la que fue fundador. Para el Santo fue decisivo el contacto con su obispo de Urgell, Andreu Capilla, que le confió responsabilidades cada vez más pastorales y le infundió el espíritu postconciliar de reforma y de renovación espiritual. El deseo de servir más eficazmente en esta línea posttridentina según la voluntad de Dios manifestada por su obispo (¿“José, ve a Roma”?), condujo a Calasanz hacia Roma en 1592. Allí, al mismo tiempo que fracasaban una y otra vez sus proyectos, la Providencia le puso en contacto con la pobreza material y espiritual del pueblo y le hizo conocer experiencialmente corrientes vivas de espiritualidad renovada: el franciscanismo con su amor por la pobreza evangélica y su sentido fraterno; el teresianismo de los carmelitas reformados y su escuela de oración y de vida interior personal; el sentido catequético de los cofrades de la doctrina cristiana, la sencillez pastoral de los oratorianos y la disponibilidad apostólica de los jesuitas⁶².

Por medio de estas circunstancias históricas Dios actuó en la vida de Calasanz y le inspiró un nuevo estilo de compromiso evangélico, fruto y síntesis del llamamiento al compartir fraterno, a la interioridad y al apostolado que había recibido. Las urgencias sociales, morales y culturales le interpelan y le mueven a fijarse en los niños –ignorantes, incultos, no evangelizados–, en los maestros –impreparados, indignos,

61 Obras de M. A. Asiain, A. García Durán, A. Sapa, V. Faubell, R. Haro, S. López, D. Cueva, M. R. Espejo, F. Guillén, J. M. Lecea...

62 Cfr. E. Serraima, *Grandes maestros de espiritualidad*. México, 1987, 137-279.

egoístas-, y en las instituciones educativas existentes –incompletas y no organizadas unas, elitistas otras-. Movido por el Espíritu, Calasanz se propone, desde su compromiso personal, cambiar la situación educando a los niños del pueblo, creando un nuevo tipo de maestros vocacionados, y fundando unas escuelas populares con estructuras pedagógico-pastorales hasta entonces inéditas. La entrega de Calasanz en exclusiva a su obra educativa –entendida como medio de actuación pastoral y social- se realizó a partir de 1600. Al poco tiempo expresó en una frase histórica su transformación espiritual al servicio del Evangelio: “Encontré en Roma la manera definitiva de servir a Dios haciendo el bien a los niños, y no lo dejaré por nada del mundo”.

En los años que siguieron, Calasanz completó su respuesta y descubrió de forma experiencial la vida comunitaria con sus compañeros de apostolado y, todavía más, la necesidad de una vida personal, unificada y coherente, centrada en la progresiva identificación con Jesús. Sólo una persona con profunda experiencia cristiana puede educar cristianamente. Esta convicción, junto con una serie de circunstancias surgidas al buscar la continuidad de su obra, le llevó a fundar en 1617 la congregación religiosa de las Escuelas Pías.

En la tercera etapa de su vida (1617-1648), Dios condujo al fundador Calasanz a la santidad. En esta época escribió las Constituciones, diversos memoriales y la mayoría de las cinco mil cartas suyas que se conservan, repletas de testimonios y enseñanzas espirituales sobre la vocación religiosa y la convivencia fraterna, el sacerdocio y el ministerio de la educación cristiana, la oración y el propio conocimiento, la unión con Dios y la Eucaristía, la Virgen María y el sentido eclesial. .. El camino evangélico y pedagógico de Calasanz se prolongó hasta más allá de los noventa años. En su ancianidad recibió la gracia de identificarse plenamente con el Señor en su pasión. Dios le despojó de todo, incluso de su obra. Su secretario, en los últimos días, recibió esta mística confidencia: “Sé de una persona –él mismo- que con una sola palabra que Dios le dijo en el corazón soportó con mucha paciencia y alegría quince años de grandes trabajos y persecuciones”. Murió con el nombre de Jesús en los labios, repetido tres veces, suavemente⁶³.

63 J. A. Miró, *José de Calasanz: una espiritualidad cristocéntrica y pedagógica*, en “Antología periodística calasanziana”, Salamanca, 1988, 154-156. Cfr. Congregación General, *La fraternidad de las Escuelas Pías*. Salamanca, 1988, n.º 2-7.

Un proyecto de vida evangélico y calasancio

Las Constituciones escritas por Calasanz en el invierno de 1620-1621 son fruto, ante todo, de su larga experiencia espiritual y apostólica, y también de la práctica organizativa de algunos institutos religiosos (jesuitas, teatinos, regulares menores...). Constituyen un proyecto de vida personal y comunitario, inspirado en el evangelio de Jesús y abrazado “para alabanza de Dios y al servicio del prójimo”. Lo presento esquemáticamente⁶⁴.

El proemio nos dibuja la identidad escolapia en el seno de la comunidad eclesial. En la Iglesia de Dios, guiados por el Espíritu, deseamos vivir el evangelio, comprometidos en la misión que se nos ha confiado (n.º 1). Nuestro ministerio específico tiene unos objetivos sociales y pastorales (n.º 2) que solo se conseguirán con personas que vivan y sirvan la verdad, ayudadas por las Constituciones (n.º 3), con talante pobre, sencillo y evangélico (n.º 4). Este ministerio consiste en la educación en la piedad y las letras (n.º 5), realizada por personas dotadas de caridad, paciencia y otras virtudes (n.º 6), bien seleccionadas y formadas (n.º 7).

La primera parte de las Constituciones traza el itinerario espiritual del escolapio, que se inicia con la primera formación (cap I-III) y prosigue con el desarrollo de la espiritualidad a lo largo de toda la vida (cap IV-VIII) hasta el encuentro definitivo con el Señor sufriente y resucitado (cap IX-XI).

Merecen notarse en esta parte el estudio y formación personalizada de cada candidato (n.º 8, 9...) en un clima de discernimiento comunitario, de oración y de atención a los caminos del Espíritu (n.º 16-23), así como el progresivo despojamiento a que ha de llegar el novicio para poder seguir al Señor como verdadero Pobre de la Madre de Dios (n.º 28-32). El profeso, guiado por el Espíritu ha de continuar su camino de adhesión progresiva a Cristo el Señor, deseoso de vivir sólo para El y de agradecerle sólo a El (n.º 33-35). Para ello es necesaria la oración interior, realizada en un ambiente comunitario de paz espiritual, contemplando a Jesucristo en los distintos misterios de su vida, y especialmente en la cruz, para conocerlo en la intimidad, imitarlo exteriormente y recordarlo a lo largo del día, oración continuada personalmente en la propia

64 Introducción y texto en AA. VV., *Documentos fundacionales de las Escuelas Pías*. Salamanca, 1979, 23-156.

habitación (n.º 44-48). Este clima de plegaría incesante, de silencio y de vivencia de la presencia de Dios en las tareas diarias nos dispone a las celebraciones sacramentales, sobre todo de la Eucaristía (n.º 55ss). En el Itinerario espiritual del escolapio la enfermedad ha de ser recibida también como don de Dios (n.º 72ss) y las mortificaciones como participación en la pasión de Jesús (n.º 89ss), todo lo cual nos dispone al encuentro definitivo con el amor del Padre en Cristo (n.º 63ss y 82ss).

La segunda parte de las Constituciones nos explica que para este itinerario espiritual no hay camino más fácil ni más directo que el específico del seguimiento religioso de Jesús (cap 1) por la profesión de los consejos evangélicos (cap 11- VI) vividos en la caridad fraterna (cap VII) para el apostolado educativo (cap VIII-XI).

Son notables en esta parte la descripción de los votos como medios de crear espacios de libertad para poder caminar más aprisa, en cuerpo y alma, siguiendo a Cristo (n.º 95); la presentación de la comunidad como realización de unidad plena y fraterna que posibilita la consagración a la alabanza de Dios y al servicio del prójimo (n.º 171); y la repetición de los objetivos sociales y pastorales de nuestra misión (n.º 175, 193, 194, 198, 200, 203a), ya presentados en el proemio, pero insistiendo también aquí en la personalidad unificada y armónica del escolapio como quicio del ministerio calasancio, personalidad que se fundamenta en una experiencia evangélica viva, integrada con una buena formación teológica y cultural, y con la necesaria preparación pedagógica (n.º 203b, 210... cfr. n.º 93).

La tercera parte tiene un carácter más organizativo y jurídico. Habla de las estructuras de gobierno, del rol específico de los superiores mayores y de algunas funciones más características de los sacerdotes en la Orden (cap I-VIII).

Varios puntos son significativos: el clima de oración (n.º 219- 227) y de discernimiento (n.º 237-240) que ha de presidir la celebración del capítulo; la presentación que se hace del servicio del P. Provincial en relación con el estilo pastoral de Jesucristo (n.º 283); la existencia de un maestro de Espíritu, cooperador del superior en cada comunidad (n.º 299); la bondad y erudición de los confesores (n.º 316-317) y la ejemplaridad, preparación y sencillez de los predicadores (n.º 326, 327, 331)... Las Constituciones son valoradas como medio eficaz para vivir fielmente nuestra vocación (n.º 341-343) para gloria de Dios omnipotente y utilidad del prójimo (n.º 345. Cfr. n.º 8, 171, 200).

Estilo de vida propio de la vocación calasancia

Triple expresión del proyecto cristiano

El proyecto de vida evangélico y calasancio trazado por nuestro Santo Padre en sus Constituciones aspiramos a vivirlo también hoy, y concretamente en los tres ámbitos de toda vocación cristiana. Nuestra identidad en la Iglesia es espiritual, fraterna y apostólica; y por ello se ha de manifestar por un estilo de vida propio, una solidaridad fraterna característica y un compromiso evangelizador específico, tres manifestaciones distintas de una sola realidad vocacional.

Ocurre, sin embargo, que en determinados momentos históricos una de estas manifestaciones pasa al primer plano de la reflexión, y tendemos a comprender e interpretar la totalidad desde un ángulo concreto de visión. El P. Henri de Lubac explica que esto ocurre también con el Misterio cristiano total, que según las épocas es comprendido y experimentado desde un punto de vista privilegiado que crea una armonía peculiar en la vivencia de la fe, pero sin cambiar nada sustancial de esta misma fe⁶⁵. Ya hemos visto en temas anteriores cómo en el itinerario espiritual de Calasanz, y también en nuestra época postconciliar, se han acentuado en distintos momentos alguno de estos tres ámbitos de la vocación cristiana y calasancia.

Ahora pretendemos reflexionar sobre estas tres manifestaciones de nuestra identidad, vivida según los dinamismos característicos de la espiritualidad calasancia, pero procurando no olvidar que cada una de ellas es una visión concreta de la totalidad armónica.

65 *Meditación sobre la Iglesia*. Madrid, 1980, 27-33.

En los evangelios encontramos ejemplos de expresiones concretas y distintas de realidades comunes más amplias. Así en el evangelio de Marcos después de la confesión de Pedro en Cesarea, que marca un cambio de estrategia en la vida pública de Jesús, nos transmite una catequesis especial para los discípulos sobre su vocación, particularmente en el capítulo 10 que relata el viaje hacia Judea y Jerusalén, ampliado por Mateo en los capítulos 19 y 20. El tema principal de la misma son los tres grandes aspectos de la vida humana que nadie puede orillar y que exigen de todo cristiano una posición bien definida. Estos aspectos son el amor, la riqueza y el poder. La actitud de fondo que Jesús nos propone ante estas realidades es siempre la misma: no destruir estos valores pero tampoco utilizarlos en provecho del propio egoísmo sino vivirlos con una apertura que los trascienda y relativice; y, movidos por el Espíritu, crecer en las actitudes de evangélicas del amor, del desasimiento y del servicio⁶⁶.

En otras palabras, todo cristiano ha de evitar convertir en ídolos a estos tres grandes dinamismos que contribuyen sin duda al progreso de la historia de la humanidad, pero que son también fuente principal de sus males. El estilo de vida del seguidor de Jesús se ha de distinguir primordialmente por su forma de amar en el matrimonio o en el celibato, haciendo de esta realidad tan nuclear de su existencia un camino de encuentro con Dios. La solidaridad fraterna del cristiano se ha de manifestar por su desprendimiento ante las riquezas, lo cual hace posible una distribución más justa de las mismas, especialmente en favor de los más cercanos y de los más necesitados, con los que establece una verdadera comunicación. El compromiso evangelizador del discípulo no se ha de apoyar en el dominio sino en la actitud de servicio por medio de la cual contribuye a crear en el mundo un nuevo tipo de ordenamiento y de organización que anuncia un futuro mejor.

Son tres expresiones esenciales y distintas de la única vocación cristiana. Solamente haciéndonos como niños –nos dice Marcos– por el afecto puro, la generosidad no calculada y la dependencia confiada, acogeremos el don del Reino, recobramos la visión verdadera de todas las cosas y seguiremos a Jesús por el camino de la propia vocación.

66 R. Puigdollers, *El mensaje del Señor*. Barcelona, 1981, 174-185.

Antropología bíblica y votos religiosos

Los religiosos somos llamados a vivir la vocación cristiana abrazando un proyecto de vida que quiere *representar* hoy el estilo de vida de Jesús célibe, pobre y obediente, es decir, consagrado totalmente a Dios, solidario con los hombres y comprometido en el mundo nuevo. La consagración total a Dios la expresamos por el compromiso de los votos que son “tres maneras de comprometerse a vivir como Cristo vivió, en sectores que abrazan toda la existencia: posesiones, afectos, autonomía” (Elementos esenciales, 15). Cada instituto religioso ha de expresar visiblemente, a su manera, estos valores de Cristo tal como han de indicar las propias constituciones.

Los capítulos de los votos religiosos de nuestras constituciones podemos leerlos desde la perspectiva de la antropología bíblica descrita en el tema 5, y descubrimos entonces en los tres votos: un nivel más exterior y corporal, propio del ser activo, y que se identifica con la dimensión apostólica de cada uno de ellos; un nivel psicosocial, propio del ser relacional, y que se identifica con la dimensión comunitaria; y un nivel profundo más nuclear, propio del ser interior, y que se identifica con la dimensión espiritual de cada voto (Evangélica testificatio, 13-29)⁶⁷.

La *obediencia* en su aspecto más externo nos compromete a cumplir los mandatos del superior legítimo y se relaciona más directamente con la actividad apostólica por la que trabajamos por el mundo nuevo. Actitudes características de esta dimensión de la obediencia son: la aceptación, el sacrificio, el esfuerzo, la diligencia...

En el aspecto comunitario la obediencia limita la movilidad inestable de nuestro yo y nos compromete a abrazar la forma de vida escolapia descrita en nuestras constituciones. Actitudes de esta dimensión son: la atención a los demás, la corresponsabilidad, la coherencia...

En su nivel más profundo la obediencia se identifica con la donación total a Dios y al cumplimiento de su designio. Actitudes características: discernimiento, libertad cristiana, docilidad, abandono, fe...

67 J. A. Miró, *Claves... o. c.*, 12-13.

La *pobreza* a nivel material se manifiesta por la austeridad, el trabajo, el uso de las cosas. Son actitudes evidentes: la moderación en todo, el talante austero, el distanciamiento en relación a los bienes, la sobriedad...

En el ámbito comunitario la pobreza implica poner todos los bienes en común y una cierta dependencia en el uso de los mismos. Y se relaciona más directamente con la comunión de la vida con los hermanos. Actitudes de esta dimensión: valoración adecuada de las personas y las cosas, altruismo, generosidad, atención a las necesidades ajenas...

A nivel interior, la pobreza es desprendimiento y total confianza en Dios. Son actitudes propias de este nivel: desposeimiento, sencillez, esperanza...

La *castidad* a nivel corporal significa renuncia a formar una propia familia y a los actos que opaquen nuestra donación exclusiva a Dios o busquen compensaciones. Actitudes correspondientes: modestia, templanza, ascética, dominio de sí...

En lo relacional, la castidad implica un estilo de vida coherente con nuestra opción por el celibato consagrado, un adecuado cultivo de la amistad, una afectividad equilibrada. Se manifiesta en actitudes como: madurez, vigilancia, simplicidad, sinceridad, alegría...

En lo interior la castidad va más allá de lo físico y de lo social. Es un puro amor exclusivo al Señor haciéndole oblación de la propia vida y del propio futuro. Se relaciona más directamente con Dios y su plan salvífico. Son actitudes propias: la fidelidad, la donación generosa, la oblación, el amor... (Elementos esenciales, 13-17)⁶⁸.

Por el compromiso de los votos los religiosos expresamos con medios distintos pero relacionados nuestra forma concreta de vivir la vocación cristiana de manera globalizante y absoluta. En distintas épocas y según las mentalidades se ha señalado alguno de los votos como el más característico y específico de la vida consagrada. Todas las opiniones tienen su razón de ser porque cada voto tiene una

68 J. Ridick, *Un tesoro en vasijas de barro*. Madrid, 1983; E. Barcelón, *Los institutos religiosos en el nuevo código eclesial*. Buenos Aires, 1983, 104-126.

dimensión personal, interior y mística, a partir de la cual se puede explicar y vivir armónicamente la totalidad de la vocación. Parece, sin embargo, lo más adecuado a nuestra actual sensibilidad entender el celibato consagrado, como relación específica con Dios y expresión de total consagración, y como determinante de un estilo de vida; la pobreza evangélica como relación específica con los hermanos y expresión de comunión fraterna, y como manifestación de solidaridad; y la obediencia religiosa como relación específica con el Reino y expresión de la misión en el mundo, y como signo de compromiso evangelizador.

Dinamismos espirituales característicos

La espiritualidad calasancia manifiesta sus peculiaridades específicas de forma clara en los dinamismos espirituales que le son característicos (cfr. tema 1, apartado 3). Por dinamismo espiritual se entiende cada una de las virtudes cristianas en su doble vertiente: de virtud concedida o don gratuito, y de virtud adquirida o actitud ascética⁶⁹.

En los escritos de San José de Calasanz aparece espontáneamente mencionados y comentados los dinamismos espirituales o virtudes más propios de su espiritualidad. Basta tomar los índices de las ediciones de su epistolario o de las antologías de sus cartas para poder profundizar en ellas. Por otra parte, algunos autores escolapios las han estudiado sistemáticamente en obras bien conocidas⁷⁰.

Aquí nos limitaremos a mencionar estas virtudes como dones y actitudes que dinamizan nuestra vocación en sus tres ámbitos relacionales, es decir: en cuanto a estilo personal de vida religiosa, en cuanto a forma comunitaria de solidaridad fraterna, y en cuanto a compromiso educativo evangelizador.

Por lo que se refiere a nuestro ESTILO PERSONAL DE VIDA –objeto del presente tema 7– la espiritualidad evangélica y calasancia nos impulsa a la *comunión con Jesucristo*, consagrado totalmente a Dios.

69 E. Ancilli, *Diccionario de espiritualidad, III*, Barcelona, 1984, 639- 641.

70 Antologías de Nicht, Lasalde, Picanyol, Cueva... Obras de Asiain, Sántha, Canata, Sapa, Haro...

Esta comunión se apoya en el *propio conocimiento* y en la *maduración armónica* de nuestra personalidad, y se desarrolla por la *disciplina ascética* y por la *abnegación*.

Los dinamismos espirituales más característicos en este ámbito son la VIDA y la ORACIÓN INTERIOR junto con el amor y el SANTO TEMOR DE DIOS, que se concretizan en la *pureza de corazón* como personas consagradas.

Expresión global nuestro estilo de vida escolapio es el *marianismo*, vivido como consagración y devoción a la Madre de Dios.

Solidaridad fraterna característica de la comunidad calasancia

Seguimiento evangélico y comunidad eclesial

En el seguimiento evangélico de Jesús tal como nos lo proponen los sinópticos la dimensión comunitaria, en cuanto tal, está poco desarrollada todavía (cfr. tema 4). Después de la Resurrección el seguimiento del Señor se realiza vitalmente en la comunidad cristiana⁷¹. A la luz de la Pascua la fraternidad de los creyentes no es un simple medio o una realidad meramente funcional. La koinonia, entendida como comunión de los hombres con el Padre y entre ellos, es don del Espíritu y a la vez objetivo último hacia el que tiende el misterio de Cristo. Esto se apunta ya en el libro de los Hechos. En la teología de Pablo se observa un progresivo desarrollo del lugar de la comunidad eclesial en la expresión de la fe desde las epístolas primeras, pasando por las llamadas mayores, hasta llegar a las de la cautividad. En la tradición de Juan la fraternidad cristiana es asumida y al mismo tiempo ha de expresar la comunión eterna y substancial del Padre, del Hijo y del Espíritu. La patrística posterior y el conjunto de la tradición cristiana profundizarán en todas las dimensiones del misterio de la Iglesia en el plan divino de salvación universal⁷².

El Vaticano II se centró en la Iglesia como sacramento de santidad, de comunión y de salvación (LG 1, 8, 9, 48; GS 40, 42, 45; AG 1, 5...). A partir del concilio se ha incrementado la vivencia de una espiritualidad comunitaria y eclesial. “Vivir el misterio de la Iglesia signifi-

71 J. Feiner y L. Vischer, *o. c.*, 365- 385. 72.

72 H. de Lubac., *o. c.*, 51- 106.

fica: experimentar en ella el acontecimiento de la salvación, o sea, la comunión con Dios; experimentar en ella la comunión fraterna; y hacerse con ella sacramento de salvación para toda la humanidad”⁷³.

Todo cristiano ha de vivir la dimensión comunitaria de su fe en ámbitos concretos, propios de su vocación específica. Su parroquia, su comunidad de base, su grupo de vida o de apostolado, su comunidad del movimiento, su fraternidad religiosa... –por supuesto y necesariamente cada uno de ellos abierto y en comunión con la iglesia local y universal– es el lugar donde experimenta y vive el misterio de la Iglesia como sacramento de santidad de comunión y de misión.

En la vocación religiosa, la comunitariedad se acentúa de manera particular hasta el punto que la vida fraterna en común es una de las notas características de esta forma específica de vida consagrada en la Iglesia (cánones 573 y 607). Con razón se ha descrito la comunidad como *forma* de la vida religiosa⁷⁴. Es más; la vida religiosa ha de ser expresión testimonial de Iglesia, y, por tanto, se puede afirmar que la comunidad religiosa es sacramento de la comunidad eclesial, es decir, signo e instrumento para la Iglesia de lo que ésta ha de ser para el mundo: expresión histórica de santidad, fermento de comunión escatológica y camino de salvación definitiva⁷⁵.

Funciones integradoras de la comunidad

La vivencia de nuestra identidad calasancia –espiritual, fraterna y apostólica– constituye una experiencia rica y permanente que tiende a la unificación e integración de sus componentes. Como todo proceso de maduración evangélica ha de tender a la simplificación. De lo complejo y superficial se evoluciona hacia lo simple y profundo, pero es necesario que en este proceso no desaparezca ningún elemento de nuestra identidad. Sin embargo, en la manera práctica de vivir nuestra vocación, lo eclesial y comunitario, anteriormente descrito, asume una función integradora, insustituible, de todos los elementos. José de

73 P. Mariotti, *Iglesia*, en “Nuevo diccionario...” o. c., 691-697.

74 J. M. R. Tillard, *La vita religiosa nella chiesa. Sintesi teologica*, en “Claretianum” XXVI (1986) 84-87.

75 J. A. Miró, *Comentarios a las Constituciones. Nuestra vida comunitaria*, en “Ephemerides Calasanciane” (1977) 171-173.

Calasanz expresó la función integradora de la comunidad en una conocida frase de sus constituciones: "...para que aunados así por el lazo del amor fraterno puedan consagrarse más plenamente a la alabanza de Dios y al servicio del prójimo" (n.º 171). Nuestras actuales constituciones lo expresan así: "Nuestra vida comunitaria se fundamenta en la fe, se consolida con las relaciones interpersonales, se perfecciona por la dedicación al apostolado" (n.º 30 y 151). De la comunidad local, en concreto, se dice que su objetivo es manifestar visiblemente la naturaleza íntima de la vocación religiosa, es decir, la consagración y ofrecer su servicio a la Iglesia por el ministerio (n.º 116 y 151).

Por tanto, la comunidad religiosa –y en cierto sentido– también la comunidad o grupo de una fraternidad calasancia, aunque en general con menor amplitud y profundidad- ayuda dinámicamente a la integración personal de cada uno de sus miembros, a la integración del mismo grupo comunitario, y a la integración de la misión calasancia⁷⁶. La totalidad de nuestra vocación puede ser leída y ahondada desde la vida comunitaria⁷⁷.

En primer lugar la comunidad ha de ayudar a cada uno de sus miembros a crear unidad, coherencia e integración de su propia vida, equilibrio interior y exterior, identificación profunda entre oración y vida. En otras palabras, la comunidad nos ha de posibilitar vivir nuestra consagración espiritual a Dios al estilo de Jesús. Para ello toda comunidad ha de ser escuela de oración y lugar de experiencia de fe, viva, verdadera y compartida.

Quizás en las circunstancias actuales, lo más necesario es que la comunidad sea un lugar teológico y eclesial donde cada persona pueda vivir la fe en la profundidad del ser, el corazón, en un plano que trasciende al de las actividades o al de las ideas, pero que las abraza y las vivifica. "Esta fe es fijar nuestra vida en la Presencia, y esto podemos hacerlo de dos maneras. A veces directamente, y es lo que llamamos contemplación. Otras, de forma simbólica, encarnada en la acción. Pero estas dos maneras, como dos momentos de una única realidad,

76 J. A. Miró, *La identidad escolapia, hoy: configuración, expresión, integración*, en "Ephemerides Calasancianae" (1987) 295-300.

77 Así lo ha hecho con nuestras constituciones desde una perspectiva un tanto monástica: F. Botey, *Breviario de la vida en comunidad*. Misión de Maconí, 1987 (ciclostilado).

no tienen nada de contradictorio. Si hay alguna contradicción falla el manantial de donde han de brotar, porque no son dos cosas distintas sino dos aspectos de una misma cosa. A la cuestión, pues, de si contemplación o acción, hay que contestar que es una pregunta mal planteada, artificial, que esconde algún déficit o problema en la integración personal. Porque la cuestión verdadera no es preguntarse por el agua que brota sino por la fuente de donde proviene. La verdadera cuestión es la del corazón... No contemplación o acción sino contemplación y acción, unificadas en la integración del propio corazón, en el centro de la persona perfectamente pacificada”⁷⁸.

En segundo lugar, la comunidad ha de estar al servicio de la integración del propio grupo comunitario, lugar concreto donde hemos de vivir la dimensión eclesial de nuestra fe de manera testimonial al estilo de la comunidad primitiva. En otras palabras, la comunidad nos permite vivir nuestra comunión fraterna con los hermanos como signo de la Iglesia. Para ello toda comunidad ha de ser escuela de fraternidad y lugar de experiencia de comunicación entre todos y a todos los niveles.

Para que este objetivo sea posible hay que aceptar y asumir de entrada la tensión ineludible entre la libertad de la persona y la coacción del grupo. Laín Entralgo lo ha descrito en términos amplios que son aplicables a una comunidad religiosa o a un grupo cristiano. “Pertenecer dinámicamente a un grupo organizado... ayuda a ser persona y coarta la posibilidad de serlo en plenitud. Ayuda a serlo porque ofrece los cauces -familia, educación, instituciones diversas- por los que van cobrando cuerpo los hábitos que dan a la persona consistencia real... Dificulta el serlo, a la vez, porque la originalidad, sea esta de creación... o de simple modulación..., es por esencia inherente a la vida personal, y no hay originalidad sin ruptura con la norma imperante o sin apartamiento de ella. Como persona, el hombre tiene que vivir a un tiempo en la excepción y en la regla, y en ello consiste uno de los más delicados dramas de la existencia humana”⁷⁹.

En tercer lugar, finalmente, la comunidad ha de estar al servicio de la integración de la misión calasancia, de la que todos y cada uno

78 A. Trilla, *Activitat i acció apostòlica. Relligar acció i contemplació*. Barcelona, 1987, 19.

79 Prólogo a la obra de O. González de Cardenal, *El poder y la conciencia*. Madrid, 1984.

participamos; misión que incluye el testimonio profético de la propia vida, el ministerio específico que la Iglesia nos ha confiado y la participación en la obra evangelizadora de todo el pueblo de Dios. En otras palabras, gracias a la comunidad podemos vivir nuestra misión apostólica en el mundo, en compromiso con el Reino. Para ello toda comunidad ha de ser escuela de servicio y ámbito de experiencia de corresponsabilidad por parte de sus miembros.

En este ámbito parece necesario que el esfuerzo de clarificación realizado por los últimos capítulos generales acerca de la misión escolapia, y de los objetivos de nuestro ministerio y de sus medios operativos, se haga vida propia en todas las personas que participan del carisma calasancio y disipe todo confusionismo. Y al mismo tiempo, en el orden práctico, que quede claro que “la misión es emprendida como responsabilidad comunitaria. Es el instituto en su totalidad, a quien la Iglesia encomienda la participación en la misión de Cristo, que es característica suya y se expresa a través de las obras inspiradas por el carisma fundacional. Esta misión corporativa no significa que todos los miembros del instituto hagan las mismas cosas o que las cualidades y dones de las personas no sean respetados. Significa que la actividad de todos los miembros está directamente relacionada con el apostolado común, el cual... expresa en concreto la finalidad del instituto... y está tan íntimamente relacionado con la identidad que no se puede cambiar sin tocar el carácter mismo del instituto” (Elementos esenciales, 24).

Dinamismos espirituales característicos

Por lo que se refiere a nuestra FORMA COMUNITARIA DE SOLIDARIDAD FRATERNA la espiritualidad evangélica y calasancia nos impulsa a la *imitación de Jesucristo*, entregado totalmente a los hermanos.

Esta imitación se apoya en la *caridad y unión fraternas*, y se desarrolla por la *comunicación y discernimiento comunitarios*.

Los dinamismos espirituales más característicos en este ámbito son la HUMILDAD junto con la SENCILLEZ, que se concretizan en la *pobreza y austeridad* como personas consagradas.

Expresión global de nuestra solidaridad fraterna escolapia es la *eclisialidad*, experimentada como sentido de Iglesia y amor por ella.

Compromiso evangelizador específico de la misión calasancia

Nuestra identidad a partir de la misión

En el orden histórico, la dedicación plena a los niños fue el punto de partida del nacimiento de la identidad calasancia en la Iglesia. Esto ha marcado profundamente nuestra trayectoria histórica y nuestra espiritualidad. En el proceso de renovación posterior al Vaticano II, en un primer momento quizás este aspecto de nuestra vocación quedó un tanto en la penumbra, pero hoy ocupa el lugar que le corresponde, sin disminuir en nada el valor de la experiencia comunitaria y de la vivencia personal.

También en la vida de la Iglesia postconciliar se ha experimentado una maduración clara del aspecto misión, sobre todo a partir del sínodo sobre la evangelización (1974), la exhortación *Evangelii nuntiandi* (1975) y el documento de Puebla (1979). “Evangelizar constituye la dicha y la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar... En ella, la vida íntima -la vida de oración, la escucha de la Palabra y de las enseñanzas de los apóstoles, la caridad fraterna vivida, el pan compartido- no tiene pleno sentido más que cuando se convierte en testimonio, provoca la admiración y la conversación, se hace predicación y anuncio de la Buena Nueva” (*Evangelii nuntiandi*, 14-15).

Es importante redescubrir –si se hubiere perdido– la orientación misionera de la vocación calasancia tanto la de los religiosos como la de los seglares. Los institutos religiosos calasancias no son monásticos ni conventuales. Citando de nuevo la metáfora de Sobrino (cfr. tema 5, apartado 3), su lugar específico no es propiamente ni el desierto ni la periferia, aunque participen de ellas. Son institutos

con vocación de frontera, llamados a vivir y a actuar en el límite entre la fe y la cultura, promoviendo el encuentro, el diálogo y la compenetración entre ambas en el mundo de la educación popular, desde la propia vivencia de vida consagrada. Las comunidades o asociaciones seculares calasancias tampoco se han de confundir con otro tipo de comunidades de base o con grupos caritativos, apostólicos, catecumenales, carismáticos o prelaticios. Participan de la vocación de frontera descrita, característica del carisma calasancio, y deben realizarla según la índole secular propia de su estado. Toda la Familia calasancia⁸⁰ participa tanto del don profético –ser testimonio del plan salvífico de Dios, hoy– como del don mesiánico –cooperar en la realización del Reino, ahora– de todo el pueblo de Dios, pero según el carisma recibido por Calasanz, y de acuerdo con la vocación personal de cada uno en la Iglesia⁸¹. Esta es su identidad, profética y mesiánica a la vez.

En la comprensión que Calasanz tuvo de su ministerio específico se dio una evolución y progreso que significó un enriquecimiento. En su primer momento consideró la educación casi exclusivamente como una obra de promoción social de las clases populares por medio de la cultura y del catecismo, y por ello lo orientó solamente a los pobres. Al pasar los años, este objetivo socio-político lo integró en un horizonte más amplio, fruto de su propia experiencia educativa y eclesial. Y entendió entonces la educación no como simple medio de promoción para algunos sino como instrumento de liberación integral para todos⁸². Quizás pueda sorprender esta palabra, pero es la que el Santo usó y se transcribe en nuestras constituciones: “liberar a los niños de la esclavitud de la ignorancia y del pecado” (n.º 2). La aprobación de la Iglesia en 1617 y las constituciones y el memorial al cardenal Tonti redactados por Calasanz poco después, en los primeros años de vivir con sus compañeros la identidad global escolapia, integran en un solo horizonte educativo los objetivos social y pastoral descubiertos progresivamente. Y lo mismo puede observarse en el conjunto de sus escritos sucesivos.

80 Definida por la Congregación General en *La fraternidad... o. c.*, n.º 8.

81 T. Goffi, *o. c.*, 185-188.

82 C. Vilá, *Pedagogía calasancia*, en “Escuelas Pías, ser e historia”. Salamanca, 1978, 344-348.

Es importante subrayar este hecho histórico para evitar la polarización excesiva de la misión escolapia en algunos de sus componentes. Las actuales Constituciones y Reglas de la Orden describen el ministerio escolapio como nuestra manera específica de participar en la misión evangelizadora de toda la Iglesia por medio de la educación integral de niños y jóvenes, sobre todo de los más necesitados; lo cual constituye, al mismo tiempo, nuestra forma histórica de cooperar a la transformación de la humanidad y del mundo (C 85, R 94). Por tanto, la misión calasancia, en cuanto tarea, se concreta en la educación humana y cristiana de los niños y jóvenes, realizada por motivaciones evangélicas y orientada hacia la trascendencia, con una opción preferencial por las clases populares o pobres para promocionarlos en la sociedad, y, simultáneamente, con una opción pastoral por la evangelización de la cultura a fin de perfeccionarla en cada lugar concreto⁸³. Todo ello lo llevamos a la práctica principalmente por nuestro ministerio específico que consiste en: evangelizar por medio de la educación integral con explícita finalidad pastoral y social⁸⁴.

Misión, apostolado y ministerio propio

Al contemplar la identidad calasancia desde la misión –como antes lo hicimos desde la consagración y desde la comunión– conviene clarificar lo que hoy significa este concepto en la Iglesia, distinguiéndolo de otros relacionados con él.

La misión de un instituto religioso o de una fraternidad secular comprende: el testimonio de vida de sus miembros; la cercanía eclesial con otros creyentes estableciendo lazos de unidad y sembrando reconciliación entre todos; la participación con total disponibilidad en la obra evangelizadora de la comunidad cristiana por el apostolado común, sacerdotal o laical; y el ministerio propio (que no significa exclusivo) que la Iglesia le ha confiado al aprobarlo y que constituye su aportación específica en la evangelización. Los distintos aspectos de la misión se encarnan o expresan en diversos compromisos, funciones, medios operativos, tareas concretas...

83 Cfr. *Documento de Puebla*, 385-443; 470- 506; 1134-1165; 1166-1205...

84 J. A. Miró, *Nuestro Ministerio*, en "Estudio comunitario de las Reglas de las Escuelas Pías". Madrid, 1988. folleto 5.

Con frecuencia identificamos misión con apostolado, o éste con ministerio específico. Un claro ejemplo de esta confusión es el que se da a propósito de las parroquias regidas por religiosos. Forman parte de su apostolado y, por tanto, de su misión concreta en la Iglesia. Pero, aun teniendo confiadas muchas, ni franciscanos o dominicos, ni jesuitas o salesianos, ni claretianos o redentoristas pueden considerar como ministerio propio el apostolado parroquial porque no constituye su aportación específica a la evangelización. El ministerio parroquial solamente es específico de los canónigos regulares y quizás de algún otro instituto menor. Los clérigos regulares y otros institutos clericales asumen el ministerio propio como una especialización del ministerio sacerdotal ciertamente, pero la cura pastoral en las parroquias es más propia de los sacerdotes seculares en cuanto forman parte de la estructura jerárquica.

Hoy se observa en muchos institutos religioso una tendencia a abandonar el apostolado parroquial institucional por fidelidad al propio carisma. Hace años se señalaron en Europa los inconvenientes de “el proceso de la creciente *parroquialización* de las órdenes en los últimos tiempos”⁸⁵. Y más recientemente, en América, la CLAR ha hecho notar el peligro de reducir la vida religiosa a una organización pastoral de refuerzo a las estructuras diocesanas de forma que quede absorbida por el ministerio jerárquico y pierda así su propia identidad⁸⁶.

Teniendo esto claro, bien está que los escolapios sacerdotes colaboren con su servicio ministerial en parroquias, y que a nivel institucional ayudemos oportunamente a las iglesias locales responsabilizándonos también de algunas parroquias, en cuyo caso éstas habrán de tener características espirituales y de orientación propias, además de los objetivos comunes y diocesanos⁸⁷. Con ello cumplimos lo que decía nuestro Santo Padre: en caso de necesidad ayudaremos al prójimo con el servicio que convenga a la Iglesia; pero habitualmente, mediante el ministerio de una buena educación prepararemos a todos para que sean capaces de recibir el servicio de los demás ministerios (Memorial al card. Tonti, 25). Las parroquias escolapias

85 J. B. Metz, *Las órdenes religiosas*. Barcelona, 1978, 20 y 105.

86 D. Brunelli, o. c., 110-111.

87 *Documentos del 42 Capítulo General: Parroquias escolapias*. Salamanca, 1986, 31-37.

son, pues, una parte de nuestro apostolado en la Iglesia, pero no deben considerarse como obras propias de nuestro ministerio específico, aunque pueden ser plataforma de actuaciones del mismo.

Tampoco podemos confundir la misión con los medios concretos para realizarla. Cuando identificamos la misión con las formas históricas con que se expresa empequeñecemos el horizonte de la entidad que la realiza y la empujamos hacia su ocaso y desaparición en la medida que estas funciones concretas son cuestionadas o vayan perdiendo sentido para la evolución de los tiempos. El carisma profético y mesiánico de todo fundador ha de conservar en el movimiento espiritual o en el instituto religioso por él iniciado creatividad, dinamismo y vigor evangélico para no quedar aprisionado en las estructuras y morir ahogado en las organizaciones y en los medios operativos.

Respecto a estos medios y a las obras que se crean para actuar la misión hay que tener presente, sin embargo, que no son simples instrumentos accidentales de la misma sino encarnación y manifestación de esta misión en un lugar y tiempo determinados. Es, por consiguiente, muy importante todo lo que determinemos respecto a crear, elegir, ubicar, organizar, renovar, transformar, suprimir, etc. nuestras instituciones. Pero también hay que considerar que todo medio o institución es siempre un instrumento imperfecto que plasma solo parcialmente el ideal, siempre superior. Es como una adaptación kenótica del carisma.

Así ocurre claramente entre nosotros respecto a las instituciones educativas que, además de otras limitaciones, generan a veces tensión por la contradicción e incompatibilidad entre eficacia apostólica y pobreza evangélica. A este respecto, S. Galilea ha escrito: "Siempre hubo y habrá en la Iglesia, y en la vida sacerdotal y religiosa, una tensión entre el apostolado y la pobreza. En todo caso habrá que recordar que la pobreza no es la virtud suprema del cristianismo ni del carisma religioso, sino la misión y la caridad. En concreto está el problema de las instituciones de los religiosos y religiosas en el contexto latinoamericano. (Caso típico, las escuelas católicas, que en este momento casi nadie discute como principio)... Hoy todos parecen concordar en que la vida religiosa... no puede funcionar ni propagarse sin instituciones adecuadas"⁸⁸.

88 "Vida Religiosa" 62 (1987) 416-417.

Dinamismos espirituales característicos

Por lo que se refiere a nuestro COMPROMISO EDUCATIVO EVANGELIZADOR, la espiritualidad evangélica y calasancia nos impulsa a la *identificación con Jesucristo*, dedicado exclusivamente al Reino de Dios.

Esta identificación se apoya en las *cualidades y preparación* del escolapio, y se desarrolla por el *talante auroral y esperanzado* en el ejercicio de nuestro ministerio.

Los dinamismos espirituales más característicos en este ámbito son la CARIDAD apostólica junto con la PACIENCIA, que se concretizan en la *dedicación obediencial* como personas consagradas.

Expresión global de nuestro compromiso evangelizador escolapio es la *cooperación a la Verdad* entendida como entrega y donación a los niños y jóvenes a quienes educamos cristianamente.

Discípulos de Jesús en la escuela de Calasanz

Formación en la espiritualidad evangélica y calasancia

En los temas de espiritualidad expuestos hemos tratado de la experiencia cristiana vivida según los matices característicos de la espiritualidad calasancia.

La antropología teológica, y su expresión más dinámica de itinerario o camino espiritual, se fundamenta ante todo en la acción de la gracia pero incluye también el esfuerzo del hombre, llamado a responder y colaborar a esta actuación del Espíritu.

Todo camino espiritual supone cultivo de una disciplina interior y de unos medios apropiados para progresar, como son: sacramentos, liturgia, oración, estudio, discernimiento, opciones, guías, práctica ascética, actividad, relaciones, priorización de valores, evaluaciones... Una verdadera experiencia cristiana ha de contar con ellos, aunque aquí no lo hayamos tratado explícitamente⁸⁹. La disciplina espiritual ayuda a la persona a crecer y a madurar, incluso humanamente, porque le sirve para asumir e integrar valores, convertirlos luego en actitudes propias, y manifestarlos finalmente en acciones motivadas⁹⁰. En esto consiste la formación inicial y permanente, en la vertiente que corresponde a la persona.

89 H. J. M. Nowen, *Encontrar en El la vida. Una invitación a la vida espiritual*. Buenos Aires, 1986; T. Goffi, *o. c.*, 66-115.

90 J. M.^a Arnáiz, *La afectividad del religioso, don y tarea*. Santiago Chile, 1988, 9-12.

Pero la obra principal en esta formación corresponde a la gracia divina. Por un proceso de transformación interior Cristo nos diviniza por su Espíritu, y el Espíritu nos identifica con Jesús, objetivo último de toda espiritualidad.

Cristo nos reviste de El mismo, nos identifica con su espíritu, vive en nosotros y empapa nuestra persona con su presencia, y sustituye -en cierto sentido- nuestro ser por el suyo para que nuestra vida sea reflejo de su existencia y continúe así en nosotros su obra de adoración al Padre y de salvación del mundo. El Espíritu es enviado para que se realice en nosotros como una nueva encarnación del Verbo y para que cada uno sea para Cristo como una humanidad complementaria en la cual se renueve y actualice el misterio de Jesús. Gracias a la acción de Cristo y del Espíritu, el Padre contempla en cada uno de nosotros solamente a su Hijo amado en quien se complace⁹¹.

Este objetivo último de toda formación espiritual es también el de nuestra espiritualidad evangélica y calasancia que se caracteriza por ser -tal como hemos visto- profundamente cristocéntrica y funcionalmente pedagógica.

Esquema resumen

Somos, pues, llamados a ser discípulos de Jesús en la escuela de Calasanz tal como hemos intentado explicar en estas páginas. Lo esencial de las mismas queda plasmado en el siguiente esquema que las resume.

Tema 1

Rasgos de nuestra espiritualidad

Tema 2

DIOS llama al HOMBRE a relacionarse

con Él	con el prójimo	con el mundo
para servirle	para amarlo	para trasformarlo
en sumisión	en igualdad	en dominio

91 Isabel de la Trinidad, *Obras completas*. Madrid 19642, 797-976; R. Plus, *Cristo en nosotros*. Barcelona, 196 09, 61-70.

Tema 3

Estas relaciones JESÚS las vive

como Hijo unido al Abbá	por los hermanos ofreciendo su vida	anunciando el Reino como alternativa
----------------------------	--	---

Tema 4

Y llama a sus DISCÍPULOS a compartir

su vida	su grupo	su misión
Con dinamismos característicos en relación		
a Dios de humildad en el servicio	al Prójimo de amor sin discriminaciones	al Reino de entrega testimonial y esperanzada

Tema 5

Nosotros somos llamados al seguimiento significativo del Señor

nuestro ser interior consagrados en comunidad de oración por la Castidad dando testimonio	nuestro ser relacional en comunión en comunidad de vida la Pobreza sembrando reconciliación	nuestro ser activo para la Misión en comunidad de trabajo la Obediencia dedicados al apostolado
---	--	--

Tema 6

Según el ejemplo de Calasanz cuya vocación específica

por influencia teresiana le llevó a la interioridad	franciscana a la pobreza y fraternidad	y doctrinaria, oratoriana, jesuítica a la dedicación apostólica
--	--	--

y culminó en la profesión	después de compartir con otros	la acción educativa de reforma
así Dios lo hizo santo	y antes Fundador	y previamente Sacerdote

Tema 7

Las exigencias de nuestra IDENTIDAD CALASANCIA en la Iglesia y en el mundo

espiritual la coherencia personal	fraterna la solidaridad comunitaria	apostólica el compromiso social y pastoral
---	---	--

Vitalizadas con dinamismos espirituales característicos

vida interior y amor de Dios	humildad y sencillez	caridad y paciencia
---------------------------------	-------------------------	------------------------

Tema 8

E integradas por nuestra vida compartida en comunidad

escuela de oración por la experiencia de fe dedicados a la alabanza de Dios	escuela de fraternidad de comunicación aunados por el amor fraterno	escuela de servicio de corresponsabilidad y el servicio del prójimo
---	---	---

Tema 9

Desde esta experiencia

personal a evangelizar en el ámbito del templo colocando la fe	y comunitaria “eclesializar” la casa religiosa en diálogo permanente	somos enviados inculturar la institución educativa con la cultura
---	---	---

Tema 10

Así por obra de la gracia y con nuestra colaboración se realiza en la Iglesia la vocación específica escolapia de DISCIPULOS DE JESÚS
EN LA ESCUELA DE CALASANZ

**Christian experience
and Calasanzian spirituality**

Contents

Calasanctian identity and its spirituality	73
The relational vocation of the believer	79
The experience of Jesus and our Christian identity	85
The evangelical following of Jesus	91
Different paths in christian discipleship	97
Calasanz' spiritual and evangelical itinerary	105
Lifestyle proper to the Calasanzian vocation	111
Fraternal solidarity, characteristic of the Calasanzian community ...	117
Specific evangelizing commitment of the Calasanzian mission	123
Disciples of Jesus in the school of Calasanz	129

Calasanctian identity and its spirituality

Progressive configuration of our identity

Twenty-five years ago the Church was celebrating the II Vatican Council (1962-1965). As we commemorated the twentieth anniversary of its conclusion, an evaluation of what has happened in the Church since then, culminated in the celebration of the extraordinary synod of 1985. The institutes and conferences of religious participated in this ecclesial evaluation and also studied their own journey in the last quarter century.

In the Church and in religious life, one can characterize this period as a time of “crisis”, understanding it as a time of transition between two syntheses (S. Galilea). It started from syntheses, elaborated at times over centuries, which were renewed after the Council, giving rise to new syntheses that are taking shape today, not without difficulties and doubts. This has been the case both in the Church as a whole, as well as in its concrete structures and in the specific communities that form part of it¹.

Looking at our specific case, in this quarter of a century we have seen the crumbling of a way of living and understanding the Piarist identity, which had remained unchanged for three hundred and fifty years, and at the same time, a new way of realizing the Piarist project of life has been born. The new configuration of our identity has been progressively formed in successive stages.

1 J. B. Libanio, *A volta a Grande Disciplina*. Sao Paulo 1983; D. Brunelli, *Profetas del Reino. Grandes líneas de la actual Teología de la Vida religiosa en América Latina*. Bogotá, 1987.

The first stage was characterized by the impact of the Council itself. We lived our traditional identity, but already enriched –and also a bit questioned– by the movements that characterized the pontificate of Pius XII: Biblical, liturgical, priestly, ecumenical, missionary... What was said at the Council and the official documents themselves pushed us to contest, as was said at the time, traditional forms of thought and action. However, the orientations of *Perfectae Caritatis* helped us to increase the already clear Christocentric, biblical and ecclesial sense of our vocation, and they helped us to rediscover our global identity from the Gospel and our own vocation (PC 2 a, b) in the areas of ecclesial communion (CP 2c), apostolic mission (CP 2d) and spiritual renewal (CP 2e), all with practical criteria of adaptation in the way of living, praying and working (PC 3).

When Vatican II ended, a second stage of about ten years, between 1966 and 1977, began after several months, which was characterized by disintegration. These were years of breaking with the past, of attack on traditional institutions and structures, of agony of our community life. The celebration of the special general chapters engendered frustrations and resistance in the institutes due to lack of vision on the part of some and immaturity on the part of others. Also among us. These are years of crisis of identity, of belonging, of availability, of specific ministry. But there were also positive values: the search for new models of community, concern for closeness to the poor, the birth of new styles of government...

We begin to understand the decree *Perfectae Caritatis* in the light of the constitutions *Lumen Gentium* and *Gaudium et Spes*. The documents of Paul VI *Evangelica Testificatio* (1971) and *Evangelii Nuntiandi* (1975) helped a lot in those years of great instability to find new paths for our life and mission.

A third stage, which continues to this day, is characterized by integration. The process of coordination between the different aspects of our vocation was accentuated: life-mission, education-catechesis, faith-culture, priestly ministry-Calasanzian charism, personal growth-community commitment... I believe that the new Constitutions of the Order published at the end of the previous stage helped a lot; and, to a much lesser degree, the Rules that

appeared later and the normative document on the initial formation of the Piarist (FIES). The sense of belonging to our “little big Piarist family” within the Church was also recovered, and more recently the cultivation of prayer and the interest in spirituality was accentuated, especially among the young. Some Roman documents helped in the process: *Mutuae Relationes* (1978), *Religious and Human Promotion, Contemplative Dimension of Religious Life* (1980), *Code of Canon Law* (1983), *Essential Elements of Religious Life* (1983). But there are also some shadows: a vocational crisis that has not been overcome, instability in formation, a certain discouragement for the future, uncritical devaluation of some institutions, resistance to accept the plural forms within the one Calasanzian mission²...

In summary, the new post-conciliar configuration of the Calasanzian identity had its origin in the renewal of the Piarist community life, driven by the appreciation of the ecclesial dimension born of Vatican II. It was completed by the recovery of the value of our mission, thanks to a new understanding of what the evangelization is, which also includes human progress and culture; and culminates in the rediscovery of the indispensable place of spirituality as the essential foundation of our vocation.

The original Piarist identity was also forged during a process that also lasted a quarter of a century: from the beginnings of Calasanz’ educational dedication in the last years of the 16th century to the creation of the Pauline Congregation in 1617 and of the religious Order in 1621. This first Piarist identity began to be formed by the dedication to teaching, with a social and pastoral purpose; it was enriched by the formation of a community among the persons dedicated to this apostolate; and it culminated in the religious commitment of total self-giving through the vows.

Both in the primordial synthesis and in the synthesis carried out during the post-conciliar period, the process leads to the spiritual –understood as will be explained below–. The Calasanzian identity includes, therefore, a spirituality and culminates in it.

2 S. Alonso, *La vida consagrada*. Madrid 1988, 15-31; J. Aubry, *Religiose e religiosi in cammino*. Torino, 1987, 11-48.

Spirituality, gift and response in history

Spirituality is a topic that, until recently, has been of little or no interest, or has even provoked the rejection of many Christians today. This is due to the partial use that has been made of this concept for centuries. Spirituality had been identified with its religious aspects: prayer, cult; with its individual dimensions: personal perfection, salvation of the soul, virtues; and with its human component: systematic practices, voluntarism, asceticism. Spirituality understood in this way easily fell into the defects of individualism, spiritualism and privatization, vigorously rejected by the modern mentality³.

Today the full depth of this theme is being recovered, and it has come to occupy an eminent place in the interests of many Christians. It is understood that the spiritual life is the very life of the person insofar as it is animated by the Spirit. And, therefore, spirituality is the process of transformation of each person into the image of Jesus by the work of the Spirit according to the plan of the Father and under the guidance of the Church⁴.

At the moment of specifying further, the authors differentiate spirituality from other concepts that are related and close to it: morality, charism... Normally they emphasize the collaboration that man has to give to the work of God. "Spirituality is the vital response that the believer gives –under the action of the Holy Spirit and in the bosom of the People of God– to his fundamental vocation, at once eternal and temporal"⁵. Others prefer, on the other hand, to emphasize spirituality as a grace: "It is a gift offered by the Holy Spirit only to the soul that has been initiated into a virtuous ethical life of its own"⁶. Both elements are balanced in this description of spirituality: "It is the total response of man to the total gift of God"⁷.

3 J. M. Castillo, *El seguimiento de Jesús*. Salamanca, 1986. 10-13.

4 S. Galilea, *El camino de la espiritualidad*. Bogotá, 1982. 49-67.

5 Permanent Commission, *Proyecto de Declaración sobre la espiritualidad calasancia*, in "Ephemerides Calasancianae" (1984) 14. Cfr. M. A. Asiain, *La espiritualidad de San José de Calasanz*, in "Analecta Calasanciana" 50, 485-489.

6 T. Goffi, *La experiencia espiritual, hoy*. Salamanca, 1986, 100.

7 AA.VV., *Problemas y perspectivas de espiritualidad*. Salamanca 1986. Cf. F. Ruiz Salvador, *Los caminos del Espíritu*. Madrid, 1974, 235.

Two fundamental consequences can be deduced from this synthetic description. The first is the centrality of the person of Jesus. God, in fact, communicates and gives himself in many ways to mankind, but all of them culminate in Jesus. And people respond in various and different ways to God, but the fullest response is that of Jesus. Spirituality, as gift and as response, is Jesus. The second consequence is this: spirituality is profoundly historical because God gives himself in history, especially in the history of Jesus, and therefore the starting point of our spiritual experience is the encounter with the humanity and the history of Jesus of Nazareth, the definitive Word of God to man, and man's full response to God. And, on the other hand, man's other responses to God also depend on the places, cultures, times, needs, questions, etc., in which he is immersed.

With special attention to the latter, we can speak of spiritualities, in the plural. All of them will have in common the fundamental axes of Christian life: love of God, dedication to others, commitment to a more just world... What will differentiate one from another will be the coordination of some axes with others, the prioritization of components, the way of making a concrete synthesis starting from an intuition or central nucleus. The starting point of this spiritual synthesis is usually the experience of a person who gives a concrete response to the historical call of God: Augustine, Benedict, Francis, Ignatius, Teresa, Calasanz... The result is a way of life, a way of living the Gospel, a specific spirituality, deeply loved by all who participate in it and beneficial also for the ecclesial community; as long as the tendency – noticeable today in some institutes, prelatures and movements – to absolutize one's own way as if it were the way to be a Christian is avoided⁸.

Themes of Calasanzian spirituality

In this sense, we can speak with all propriety of Calasanzian spirituality, the vital center of our specific identity in the Church.

8 G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*. Salamanca, 1984, 117-119; T. Goffi, o. c., 196-197.

Normally, it is customary to identify Calasanzian spirituality with what is specific to it in relation to Christian spirituality; or, even more frequently, it is identified with its characteristic spiritual dynamisms (virtues).

Here we want to reflect on the topic from a broad perspective. Calasanzian spirituality is the evangelical spirituality lived globally, but from the founding experience of Calasanz, since “to be a Piarist is the process of progressively embodying the values of Jesus of Nazareth in the way Calasanz did”⁹.

The themes prepared respond to this perspective. Written now, their contents synthesize many and varied encounters over more than fifteen years. The reworking of the content has been constant and, God willing, will continue in the future. Already in recent years, the presence of lay people who also feel called to live the Gospel from the charism of Calasanz forces us to a more ecclesial vision of our spirituality, and to assume more consciously the specificity of the apostolic religious vocation.

The questions presented here can help us to redefine our identity in the Church and in the world today¹⁰, and contribute to the initial and ongoing spiritual formation of Calasanzian religious and laity¹¹.

With this intention, I offer these themes to all the religious communities of the Calasanzian Family and to all the laity groups of the Fraternity of the Pious Schools. And, with particular affection, to the novices and juniors in our houses of formation, and to the young people of our lay movements.

9 *The initial formation of the Piarist*. Salamanca, 1982, no. 8.2.

10 Cf. *Documents of the 42nd General Chapter*. Salamanca, 1986, III, 6.1; *Presencia religiosa, educativa y misionera de las Escuelas Pias*. Salamanca, 1987, 11, 1; IV, 7; VI, 9.

11 Cf. *Documents...* I, 4.2, 4.7; II, 3.1; *Presencia...* II, 2, 5, 12; III, 1.

The relational vocation of the believer

Maturity and unity of the human person

The spiritual journey of each person is intimately related to psychological and affective maturity. These two aspects of personal growth do not necessarily go hand in hand. But normally psychological maturation contributes and disposes us to spiritual maturation. And vice versa.

The characteristics of human maturity can be described in simplified terms: the capacity to give oneself over the need to receive; the capacity to communicate and relate to different categories of people or groups and in different situations; capacity for realism, accepting serenely possibilities and limits at the same time; capacity to accept failures without frustration; capacity to be objective in difficult situations; capacity to live by convictions and not by impulses; capacity to renounce values incompatible with one's own choices; capacity to assume faithfully and definitively what one discovers as one's own vocation...

Immaturity, on the other hand, is the inability to give, to communicate, to be realistic, to accept, to be objective, to live of convictions, of renunciation, of fidelity... The immature person is adolescent, incoherent, not integrated, without unity between thinking, saying and doing.

Man is called to live these values characteristic of human maturity in a process of growth that tends to create the unity of his person; a process that, lived in the Christian perspective and promoted by grace, is identified, or almost identified, with evangelical conversion¹².

The believing man synthesizes in himself the material universe, the psychological world and the work of the Spirit. God calls the

12 S. Galilea, *o. c.*, 116-119.

total man, and man must respond with the totality of his person. In the light of the Bible, vocation is a dialogue (Abraham, Moses, Samuel, Isaiah, Jeremiah, Mary, Jesus...). Listening and responding to God progressively integrates the person in his existential unity and thus makes him discover his own identity.

The Christian way to achieve personal unity, that is, the proper way to relate to oneself in the light of the Gospel, is paradoxical. Only he who loses his own life finds it (Lk 17:33). We will now comment that in order to find oneself, one must transcend oneself, in order to center oneself; one must go out, in order to become oneself; one must identify oneself with the other. This is what the Spirit of Jesus invites and urges us to do.

This does not mean, however, that man does not have to contribute his own work to create his own interior unity. God's gifts are always integrated into the ascetical effort of each person. The virtuous life of man predisposes him to life according to the Spirit. For this reason, the psychological work of the person is absolutely necessary to make him a suitable subject so that the gratuitous call of God can be grasped and accepted. The Word transforms man when he simultaneously strives to acquire a progressive psychological maturity that creates the unity of his person¹³.

This is why it is so important to cultivate one's interiority. The fact that in our time so much emphasis has been placed on interpersonal relationships has made us forget perhaps the development of one's own inner sensitivity. Man must also listen to the voices coming from his own self. He will be rightly attentive to the voices that come to him from outside to the extent that he does not lose contact with his innermost self, with the unifying nucleus of his person¹⁴.

The biblical call to self-transcendence

The first eleven chapters of Genesis are not a historical account of the creation but a reflection on the meaning of man and the world

13 T. Goffi, *o. c.*, 17-19, 58-59, 99-101, 147-149.

14 H. J. M. Nouwen, *Abriendonos. Los tres movimientos de la vida espiritual*. Buenos Aires, 1987, 35-36.

from God's perspective. These chapters constitute the prologue to the cosmology, anthropology and theology of the whole Bible.

In particular, in these opening pages we discover the meaning of man's vocation, called to relate properly to the world, to others and to God. Man is invited to go out of himself and to center his life in the total reality that surrounds him.

He is called to relate to the world in order to dominate it and be lord of it (Gn 1, 26 ff.). He is called to relate to others on an equal footing in order to be a brother to all (Gn 2, 18ff). And he is called to relate to God from an attitude of submission because he is the servant of the one who created all things (Gn 2, 2 ff)¹⁵.

The adult and integrated man will be the one who lives these three relationships in an adequate way, without omitting any of them. He will be able to accentuate some of these relationships according to his specific vocation, but not to the point of eliminating from his existence any of the other centers of his integral vocation. And it will not be without tensions and difficulties to maintain the proper balance and harmony between these three centers that attract him from the moment that, faithful to the divine call, he places himself in a permanent situation of going out of himself and transcending himself in order to fulfill himself.

On the other hand, in addition to the danger of eliminating the world, the other, or God from his life, man is also subject to the temptation of manipulating the meaning of his relations with these three centers of his life. He can invert his relationship with the world, and not dominate it and be its master, but be dominated by it and become its slave. He can relate to the other, but not from fraternal equality but from the power to use the person of others for his own benefit; or, on the contrary, seeking to be dominated by others to avoid responsibility. Finally, he can change his relationship with God and rebel against his plan by not obeying him and pretending to be like him¹⁶.

From the biblical perspective on the integral human vocation and the possible inadequate or mistaken ways of living it, we can grasp

15 L. Boff, *El destino del hombre y del mundo*, Santander, 1980, 48-50.

16 L. Boff, *o. c.*, 51-56.

the meaning of sin which, in the book of Genesis itself, is pedagogically described in chapter three as a selfish response of man that eliminates or manipulates his relationship with God (Gn 3, 1ff), with his brother (Gn 4, 1ff) and with creation and history (Gn 6 to 9).

Reflection on the vocation of man

Enlightened by biblical thought on the relational and integral vocation of man, many philosophers have affirmed that the fulfillment of human existence is achieved in self-transcendence.

Teilhard de Chardin, in one of his best known works, vividly draws a portrait of the human being. He describes man as an egoistic being by nature that, in order to rise to what is best for him, he must progressively overcome his own earthly tendency, leave behind his natural egocentrism, open himself to the realities that surround him and place the center of his existence outside himself. It is normal that man, during the course of his life, only partially achieves this objective –and this to the extent that he does not hinder the action of God– and that death is the agent of definitive transformation that will open him to the fullness of love¹⁷.

For Mounier “the person is the total volume of man”. In order to be a person, man must expand in a balanced way in length, breadth and depth in his three spiritual dimensions. “The one that rises from below and incarnates it in a flesh; the tension towards the height that pushes it towards the universal; the one that is directed towards the width and leads it towards a communion. Vocation, incarnation, communion, three dimensions of the person. Thus, the three essential exercises in the formation of the person are: meditation, in search of one’s vocation; commitment, recognition of one’s incarnation; stripping, initiation to self-giving and to life in another”¹⁸.

Another personalist philosopher, Jean Lacroix, bases his thought on the concept of person as offering and surrender to others. Lacroix affirms that one is a person by the simple and natural fact of opening oneself, of exposing oneself to others. The real experience

17 *El medio divino*, Madrid, 1966(5), 35-64.

18 *Obras completas*, 1, Barcelona, 1974, 203-204.

of the person is that of the Other, my being is with or being towards others, and we only become persons by living together with them. Each being is capable of detaching from himself by making himself available to others. Acts of dispossession are the asceticism of personal life, but since it is not easy to renounce oneself, an exercise of the will is necessary; a praxis that frees the self from its egoisms; a disembodiment of possessive individuality. This gift of self, in which lies the essence of the person, does not mean suicide or gratuitous generosity, it constitutes a reaffirmation of personal existence. And at the same time it is a communitarian reaffirmation, since we can only realize ourselves as persons within a real, permanent, free communication, that is to say, without oppressive external coercion, but also without individual possessive egoism¹⁹.

Other analogous reflections on man could be added to those mentioned, such as those of K. Jaspers, M. Buber, J. Xirau, P. Laín, etc.²⁰

For us, the thought of Vatican II is very important –and accessible– which, in the first part of the pastoral constitution *Gaudium Gaudium et Spes*, has explained the meaning of the vocation of man called:

- to communion with God: GS 12, 13-22, 41;
- to fraternity with others: GS 12, 23-32, 42;
- to the transformation of the world: GS 12, 33-39, 43.

This vocation is definitively illuminated by the mystery of the Son of God made man: GS 22, 32, 38-39, 45.

19 C. Gurméndez, *La revolución personalista de Juan Lacroix*, in “El País” 22 July 1986, 27.

20 E. Balducci, *Storia del pensiero umano*, 3 vol. Cremona, 1986; R. Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, Mexico, 1981(8); K. Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque*. Paris, 1963; Id., *La filosofía*. Madrid, 1962(5); M. Buber, *¿Qué es el hombre?* Mexico, 1985(13); P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid, 1983(3), 362-687.

The experience of Jesus and our Christian identity

The spiritual experience of Jesus

The anthropology that emerges from the first chapters of Genesis is a reflection not simply on man but on the believing man. But it is not yet a presentation of the vocation of Christian man. This derives from the unique vocation of Jesus, from his spiritual experience.

Let us dwell for a moment on this concept of “experience”, so often used today. Experience means to know from within, from one’s own relationship with things. Experience of Jesus means the knowledge that he had of things, how he felt them, how he lived his relationship with the totality that surrounded him. Christian experience is to discover and know the interiority of Christ, that is, his experience, and to make it one’s own; it is to assume and actualize his unique and unrepeatable experience.

Let us know, then, the spiritual experience of Jesus. Like every man, Jesus of Nazareth was destined to personal maturity and unity in his life. From the day of his baptism he discovered more clearly his destiny and his mission. “The consciousness of being the Son of God animated and unified the earthly life of Jesus; it conferred upon him the profound identity of his personality; it gave a transcendent meaning to his whole existence. It was not a static consciousness. Deepening his perception of his quality as the Son of God by virtue of his pneumatization, Jesus carried out an ever more unifying unification with his personal life”²¹.

21 T. Goffi, *o. c.*, 30

From this experience, Jesus was also called by God to go out of himself and to fulfill himself by centering his whole existence in God, in others and in the world. But his spiritual experience was entirely original and unique, giving this threefold relationship a totally new depth. Let us try to enter into the originality of the relational vocation of Jesus²².

In his personal relationship with God, the Gospels present Jesus as a deeply religious man. He speaks only of God and the things of God. He is in deep communion with Him and values everything from God. He is aware of being called to reveal to men the authentic face of the merciful God and for this reason he seeks communion with the marginalized, and argues with the scribes and Pharisees who do not understand, in practice, that God loves everyone. Jesus accomplishes this manifestation of the authentic face of God based on his particular awareness of being Son. God is his Abba. No one had ever before experienced and expressed this unique relationship. Jesus deepens it through prayer, which for this reason is also an original and foundational prayer for Christians called to be, by his Spirit, children of God. And this unique relationship of Jesus with his Father is expressed in his unconditional obedience, which he conceives as necessary for his life as food²³.

In his relationship with his neighbor, Jesus is man essentially for others. He manifests his superior and unique personality not in terms of dominion or inferiority but through a fraternal disposition, made donation. His special union with God does not set him apart but integrates him into the life of his contemporaries through a radical and committed solidarity. He lives in the midst of his people. Jesus' self-giving to mankind is revealed definitively in the gift of himself on the cross, a gift that he perpetuates in a sacramental way by instituting the Eucharist under the signs of the broken bread and the poured out wine, which visibly represent the oblation of his own life²⁴.

22 S. Galilea, *El seguimiento de Cristo*. Bogotá, 1984, 22-29; T. Matura, *Seguir a Jesús*. Santander, 1984, 29-39; J. Espeja, *La experiencia de Jesús*. Salamanca, 1984.

23 B. Maggioni, *Experiencia espiritual en la Biblia*, in "Nuevo Diccionario de Espiritualidad". Madrid, 1983, 519-540.

24 K. Rahner, *Amar a Jesús, amar al hermano*. Santander, 1983, 81-83

In his relationship with the world, finally, Jesus commits himself to transform it in a radical way. He announces a new world, an alternative that he calls the Kingdom of God: a different way the world exists that exceeds all possible historical changes, in which God's salvific plan, initiated in creation, will be fully accomplished. In this new reality, God will be recognized as the ultimate and sovereign meaning of everything, the world will reach the perfection of its existence, and man will reach his total liberation. Jesus announces and initiates this Kingdom that has begun definitively and irreversibly with his life, death and resurrection²⁵.

With this totally new depth, according to the testimony of the Gospels, Jesus lives his integral vocation, centered on God, on people and on the world.

But in this experience there is also another original element. Jesus overcomes every possible incoherence and imbalance between these three centers, making them converge in unity: in his relationship with God he encounters man and the world; in his relationship with others he discovers God and creation; in his relationship with the world he commits himself to God and to his brother²⁶.

Our Christian experience

The spiritual experience of Jesus described so far is fundamental for Christians. Those of us who believe in Him cannot simply live the vocation of man in the Old Testament style. But neither can we by ourselves overcome it. Moved by the Spirit, we Christians are called to assume, to revive, and to actualize the unique vocation of Jesus.

The most characteristic feature of the Christian faith has always been the person of Jesus. Neither believing in God nor working for justice is specific to the Christian faith, but Jesus Christ. It is a constant of history. "However, today it is felt in a particular way for the

25 L. Boff, *Jesucrist lliberador*. Barcelona, 1974, 49-75; L. Gonzalez Carvajal, *El Reino de Dios*, Santander, 1987.

26 R. Fabris, *La spiritualità del Nuovo Testamento*. Rome, 1985.

simple reason that the moment when problems get to the root –and this seems to be our moment– we must go to the root of the solutions. And the root is Jesus “²⁷. In a time that appears gloomy –it is enough to read the last encyclical of John Paul II “*Sollicitudo rei socialis*”–, described as “epochal dark night” (Von Balthasar) and as “ecclesial winter” (Rahner), the profound and totalizing experience of every believer must be more than ever the identification with Jesus.

In this way, we will live an authentic Christian experience in this world to the extent that we make our own the experience of Jesus. For that it is necessary, supposing the essential action of the Spirit, a formative itinerary to discover the Gospel in the gospels, the spirituality in humanity and in the history of Jesus. The Church, in the post-conciliar liturgical reform, has proposed to us for every day a continuous and systematic reading of the Gospels, which perhaps we have not yet been able to take advantage of, in order to know better the spiritual experience of Jesus and thus be able to actualize it in ourselves.

For his part, Cardinal Martini has repeated in various writings a proposal for reading the Gospels, according to the chronological order of their writing, which helps the believer to progress in the intimate knowledge of Jesus²⁸.

Completing this intuition, one could systematize the reading of the Gospels in this way. To begin with Mark, the good news of Jesus for the convert, the Gospel of the catechumen, of the man fascinated by the person of Jesus who desires to know him; the obligatory reading of the postulant in love with the Lord, of the one who hears the call. Then Matthew, the good news for the already initiated, the catechetical Gospel “par excellence” that is proposed to the believer drawn by the Word of Jesus; the reading proper to the novice who wants to learn the teaching of his beloved Master. Then Luke, good news for the witness, gospel of the disciple, of the one who is being transformed by the Spirit; reading proper to the professed who has been invited to follow Jesus. And finally John, good news for the spiritually mature Christian, the gospel of the priest, of the believer commit-

27 A. Guerra, *Christian Experience*, in “Nuovo Dizionario...” o. c., 495.

28 C. Martini, *Sulle strade del Signore. Meditazioni per ogni giorno*. Milano, 1988.

ted to the community of the Lord; a reading proper to the one who carries out a pastoral mission in favor of his brothers and sisters.

Thus progressively identified with Jesus Christ, thanks to the knowledge of his experience and its actualization in our lives, we too will be able to discover a new and unified sense of relationship with the totality that surrounds us: God, neighbor, world.

Christian identity in the world

The believer who reaches to live a Christian experience in the sense described, achieves his authentic Christian identity. At a time in history when there is a generalized crisis of identity, this is important, both psychologically and spiritually.

The Christian identity that springs from our identification with Jesus does not define us only partially. It does not embrace only one aspect of life: dedication, time of prayer, intellectual knowledge, state of life... It is not a superficial or sectorial experience. It is an experience that embraces the totality of the person, from the deepest roots of the being to its most peripheral manifestations; and all aspects of existence: historical, psychological, material, cultural, religious... It is a progressively encompassing and unifying experience that becomes total, and therefore unique in its degree²⁹.

Making present the archetypal experience of Jesus, Christian identity must encompass:

- the relationship with God: interior prayer, life project, existential integration;
- the relationship with other Christians: fraternity, group life, ecclesial solidarity;
- the relationship with historical reality: presence in the world, life commitment, social witness³⁰.

And this Christian identity must be lived by Christians not only personally but also as a prophetic and messianic people. This is

29 A. M. Besnard, *Una nueva espiritualidad*. Barcelona, 1986, 21-32.

30 J. R. Urbieto, *Pastoral de juventud*. Salamanca, 1985, 52, 54-56, 87-92.

specified by an identity that has the same relational traits described above. This is why Vatican II called the Church, in Christ, the sacrament of holiness, the sacrament of communion, the sacrament of salvation (LG 1, GS 42, AG 1...). Sacrament, that is to say, sign and instrument, expression and way, visibility of the unique spiritual experience of Jesus and real opportunity to make it one's own in the Christian experience.

The post-conciliar Church has continued to deepen its Christian identity of mystery, communion and salvation. For example, in the document *Mutuae relationes* (1978), n 1-4, and in the final report of the Extraordinary Synod held on the twentieth anniversary of Vatican Council II. The same outline appears in numerous documents of episcopal conferences, e.g. in a letter of the bishops of Brazil that speaks of the mission of the Church describing it as witness-martyria, communion-koinonia and service-diakonia, and presenting the Christian vocation as a call to holiness and communion with God, with the brethren and in the apostolate³¹.

These same relational spheres were drawn up by the Permanent Preparatory Commission for the Special General Chapter of 1968, in the two drafts of the document of the declaration on Calasanzian spirituality, in 1968, in the section on the "lines of force" of the same³².

31 *Vida e ministerio do presbitero. Pastoral vocacional*. Sao Paulo, 1981(2), n 123, 225...

32 *Ephemerides Calasanctianae*" (1984) 55-60, 67- 73.

The evangelical following of Jesus

Being a Christian

In the last twenty-five years, countless books and articles have been published on the subject of following Jesus. It has been the emerging New Testament theme in the post-Council period. The reason is clear: in a historical moment of identity crisis in which many have asked themselves: what is it to be a Christian, what attitudes characterize the Christian in the world? What is the essential answer? And, according to the Gospel, to be a Christian is to be a disciple or follower of Jesus³³.

That this has happened since Vatican II is normal. The last Council sought to renew the Church by returning to the sources. According to this principle, all ecclesial structures were questioned in the light of the Gospel. And it became clearer what was already known: that the dogmatic system, the cultural prescriptions, the moral norms, the structured organization, etc., are also necessary in the ecclesial community, but they have to be permanently evaluated and nuanced from the point of view of Jesus Christ. Every institution tends to complexity and bureaucratization. So does the Church insofar as it is a historical organization. While respecting the explicit will of its Founder, it must constantly reform itself by returning to its original roots so as not to tarnish the future it proclaims.

The following is the evangelical expression of the progressive and total adhesion to the person of Jesus as the supreme and absolute value of our faith. “The following is the structuring and hierarchical princi-

33 H. Küng, *Ser cristiano*, Madrid, 1977, 351-356, 690-700; J. Feiner and L. Vischer, *Nuevo libro de la fe cristiana*. Barcelona, 1977, 141-143, 367-376; B. Chenu and F. Coudreau, *La fe de los católicos*. Salamanca, 1986.

ple of all Christian life, according to which other dimensions of that life (belonging to the Church, orthodoxy, liturgy, etc.) can and should be organized, but not vice versa. This principle is nothing other than the continuation in history of the fundamental structure of the life of Jesus: incarnation, practice and spirit of the mission, cross and resurrection"³⁴. "The following refers to the person of Jesus himself and only to his person. Therefore, there is following of Jesus where there is a personal relationship with Jesus himself... Really we find here what is the profound nature of the Christian faith, as this faith is presented by the Gospels. Theologians explain that faith has a personal structure. And this means, first of all, that the term of faith is Jesus himself. It is true that faith also includes believing in certain truths. But before that, and above that, Christian faith consists essentially in believing in a person, who is Jesus himself. This entails adhering to him, committing oneself to him, living in relation to him and for him"³⁵.

"To follow Jesus is not to adhere to an evangelical spiritual ideology; it is not to commit oneself to a moral perfectionism after the example of the life of the Lord; nor is it to bind oneself to a legal-religious system in the ecclesiastical sense. To follow is to tend to become one with the person of Jesus; it is to allow his Spirit to place himself in the depths of our intimacy; it is to attune ourselves to the paschal, pneumatized state of Christ"³⁶.

A welcome call

Since the following of Jesus is fundamental to every Christian life, it is important to discover in the Gospel what it means to be a disciple of the Lord. In the past, it has often been understood only in the individual sphere, as an intimate relationship with a transcendent Jesus, placed on the margins of history³⁷.

This does not seem to be the case in the Gospel accounts. Being a disciple of the Lord starts from his initiative and his word; it in-

34 J. Sobrino, *Seguimiento*, in "Conceptos fundamentales de pastoral". Madrid, 1983, 940.

35 J. M. Castillo, *o. c.*, 80-81.

36 36. T. Goffi, *o. c.*, 124.

37 D. Manguillo, *Seguimiento*, in "Nuevo Diccionario..." *o. c.*, 1254-1263.

volves the whole person of the one called, supposes a total change in his life, and profoundly changes his relationships with his immediate environment: his own family, material goods, professional work. "By virtue of this word, one abandons one's family (Mt 4:22; 8:22; 19:27; Lk 9:59,61; 18:28), one's work and profession (Mt 4:20:22; 9:9; Mk 1:18; 2:14; Lk 5:11,27-28), one's own possessions (Mt 19:21,27 par)³⁸". Numerous texts could be commented on in this regard.

One of them, Mc 3:13-15, is frequently cited as an example of Jesus' call which, freely accepted, generates a process of total and exclusive following: "He called those whom he wished": the free initiative of the Lord to call whomever he wishes, without the motives being made explicit. "And they came to him": the response of the people who accept the call by approaching Jesus and turning away from everything else.

"And he instituted them Twelve": those who have responded positively to the call are constituted as a community group whose purposes are expressed as follows. "That they might be with him": a fundamental aspect of discipleship is to be with Jesus, to share his life and his intimacy. "And to send them out to preach": another essential aspect is to participate in the Lord's mission by continuing his proclamation of the Kingdom with the word. "With power to cast out demons": and also with liberating works.

From the reading of the text of Mark in reverse order we can deduce this teaching. For the disciple, his political, social, educational, etc. activity makes sense if it is part of the explicit evangelization, at least in its motivation. To proclaim the salvation of Jesus flows from the union of the disciple with the Lord. Commitment and life become fully possible from and in the community. The community group is formed by wholeheartedly accepting an invitation. And the invitation is offered to us as a free gift. Everything comes from the Lord. The whole life of the disciple of Jesus is pure grace.

The disciple of Jesus according to Luke

Luke's Gospel presents the discipleship of Jesus better than any other. In particular, the section from 9:51 to 19:28 is like a true rule of

38 J. M.^a Castillo, *o. c.*, 54.

life for the disciple of the Lord. Written in the heart of the primitive community, it offers Christians orientations about how they should be present and act in the world. In these chapters, the evangelist recounts Jesus' journey to Jerusalem accompanied by his disciples, whom he instructs with his word. But these teachings go beyond the merely historical and temporal, and have a clearly post-paschal resonance for believers in the time of the Church.

Specialized biblical scholars have studied the structures and content of the material in the Lucan section of the Way³⁹. A large part of the Lord's words come from the Q source, and so we find parallel places in Matthew's discourses. On the other hand, the basic themes treated in the section appear up to chapter 14, and are repeated in different order in the following chapters.

I have presented on other occasions the global and simplified outline of these ten chapters⁴⁰. It is particularly important for us because this outline of Luke served as a guideline for drafting the chapter of the Constitutions on our following, starting from the brief chapter of those of Calasanz on the same theme (numbers 95 and 98). With small variations, I transcribe it again, separating the quotations up to chapter 14 from those of later, and adding the place of the present Constitutions where the corresponding teachings of Jesus are reflected.

1. The way of Jesus

– 9, 51-56 / 18, 31-34 // C 14

2. The way of the disciple

– He shares the life of Jesus
9, 57-62; 14, 25-35 / 18, 28-30 // C 15, 16, 17

39 Among others, the works of the following authors and publishers are available: Rigaux (Desclée), Benoit-Boismard (Desclée), Conzelmann (FAX), Schmid (Herder), George (Verbo Divino), Caba (BAC), Stoger (Herder), Stuhmuelner (Cristiandad), Fabris (Citadella), Galizzi (Don Bosco), Pikaza (Marova and Sígueme), Fitzmyer (Cristiandad).

40 J. A. Miró, *Commentaries on the Constitutions. Our following of Jesus Christ*, in "Ephemerides Calasancianae" (1977) 69-71; Id., *Claves de lectura de las Constituciones de las Escuelas Pías*. Salamanca, 1980, 7-8.

- He participates in his mission
10, 1-24 / 19, 11-27 // C 15, 16, 17
3. Attitudes that manifest the following of the Gospel
- In relation to the neighbor: love without discrimination
10, 25-37 / 19, 1-10 // C 18
 - In relation to God
With Jesus through the Spirit: full personal identification
10, 38-11, 32 / 18, 1- 8 // C 18
With the Father: humility in gratuitous service
11, 37-54; 14, 7-11 / 17, 7-10; 18, 9-17 // C 19
 - In relation to the Kingdom: witnessing and hopeful dedication
12 and 13 / 16, 1-16; 17, 20-36; 18, 18-27; 19, 11-27 // C 20, 21.
4. The disciple is to be a “sacrament” of the universal mercy of God revealed in Jesus.
- 14, 15-24 / 15, 1-32 // C 21, 22
And faithful like Mary in the following
(11, 27-28; 12, 35-48) // C 23, 24

The whole of this outline gives us a spiritual portrait of what our evangelical and calasanzian personality should be⁴¹. I give below a brief orientating note for the meditation of each section.

1. We have already spoken about the way of Jesus in the first section of the previous theme, which focused on his attitudes “through which the way of being sons in the Son is shown to us. Fundamentally, a radical attitude of de-centering oneself, being pure being-in-relationship of filial fidelity with the Father, God of the Kingdom. Attitude of unconditional service to the Kingdom, being totally for-others from his total freedom and his love that leads him to give his life for his brothers”⁴².

41 Commentaries by Piarists on these chapters of Luke: E. Balducci, *Il mandorlo e il fuoco*, vol 3, anno C. Roma, 1979, 249-367; S. Mazzarello and others, *Omellie nella comunità*, anno C. Torino 1979 316-456; C. Balagué, *El pòrtic del diumenge*, cicle C. Montserrat 1982, 94-136.

42 J. Lois, *¿Qué significa ser cristiano como seguidor de Jesús?* Madrid 1982, 40.

2. Luke, at the beginning of the journey to Jerusalem, presents Jesus as superior to Elijah and Moses, with allusions to the cycles of the greatest of the prophets and leaders of the Old Testament (cf. 1 Kgs 17-19 and Nm. 10-11). In the New Testament Jesus transcends and unifies the meaning of these figures. From this perspective, the present section “defines the disciple of Jesus in a totalizing way, embracing being and doing, interiority and dynamism, life and mission. To be a disciple embraces and unifies the whole of Christian existence. Christ can only be followed in the undivided unity of living with and for him, and of doing for and like him. The following of Christ would be distorted and deformed if one of these two aspects were emphasized to the point of annulling the other, thus degenerating into private intimism or external activism”⁴³. Mysticism and commitment cannot be separated, nor can they be understood partially⁴⁴.
3. To be a Christian is manifested in concrete attitudes that differentiate the follower of Jesus from those who have another life project. These attitudes are spiritual dynamisms that give critical sense to the relational vocation of man in his three areas that have been called: the contemplative dimension, the dimension of solidarity, and the political dimension⁴⁵. The classic virtues of Calasanzian spirituality have their foundation in the spirituality of the disciple.
4. In this section, the parable of the guests in chapter 14, so different from the wording of Mt 22, has an intentional didactic parallelism with section 2. The triptych of the calls to detachment, exclusivity, and universality is contrasted with the triptych of the difficulties of the guests (compare 9, 58 with 14, 18; 9, 59f with 14, 19; 9, 61f with 14, 20). And the sending out on mission at the beginning of chapter 10 resonates in 14, 21-23. Sharing the life and mission of Jesus continues to be characteristic of the disciple today. And the Lord’s call is extended to us with the aim of eliciting our generous response in spite of the interior and exterior resistance that hinders it.

43 J. A. Miró, *Claves... o. c.*, 8.

44 J. M. Castillo, *o. c.*, 91-92, 125-126.

45 J. Lois, *o. c.*, 24-36.

Different paths in christian discipleship

Personal integration through discipleship

To follow the Lord is the specific characteristic of every Christian, called to be transformed by the Spirit into an icon of Jesus, simultaneously sacrament of God and ideal of man.

The unified personality of Jesus is expressed in the Gospels in biblical language, according to an anthropology that strongly emphasizes not duality or dichotomies but the profound unity of man. According to the predominant biblical anthropology, the words that we commonly use to designate components of the human being, e.g. body, soul, heart, spirit, flesh... are not parts of the person but the whole person seen from different angles. Thus the whole man is at the same time flesh, as a material and earthly being; he is soul, as a human and relational person; and he is spirit as a subject energized by the divine force. In reverse order, the whole man is an interior being (heart, eyes, thought...), he is a relational being (tongue, ears, word...), he is an active being (hands, feet, action...). There is, then, in the person a dimension of deep interiority which is like the core of his self, where he can enter into communion with God (being); there is also a dimension of communication and expression by which he relates to his fellow human beings (saying); and there is, finally, a dimension of concrete realization by which he experiences himself as an integral part of the material world (doing)⁴⁶.

46 P. Mourlon, *El hombre en el lenguaje bíblico*. Estella, 1984.

In different texts of the Bible, the totality and unity of man is expressed by mentioning his inner, relational and active dimensions. "Lord, who shall be able to dwell in your house, who shall be able to live on the holy mountain? The man of pure heart, of innocent hands and who always speaks the truth"(Ps 14:3-4). "You shall love the Lord your God with all your heart, with all your soul, with all your strength. The words of the commandments that I give you today, engrave them in your heart; explain them to your children and repeat them at home or on the way...; put them on your hands... and write them on your doors"(Dt 6:4-9). Thus the conversion of the whole person was already expressed in Judaism by prayer, almsgiving and fasting (cf. Mt 6:1-18). And in the liturgy we continue to ask forgiveness for our sins in thought, word and deed (cf. 1 Thes 5:23).

This anthropological scheme of the Bible has served Christians from the beginning to understand who Jesus was among us: one heart, one tongue, and hands - concrete expressions of the totality of his being - unified in an admirable way. The word of Jesus truly expresses what is in his heart, and his works effectively carry out what his lips say (cf. Lk 6:43-45).

Every disciple of Jesus is called to realize in his life this ideal of personal integration, overcoming the frequent dichotomy between being and doing. The word of the incarnate Word manifests his interiority and interprets his action. Also in the disciple, the expression of interiority and the expression of what is to be done - that is, the manifestation of being and doing - helps him to integrate and unify his life. That is why speaking openly and with authenticity is so committed and difficult, but also so profitable, because it is a sincere expression of the interior experience and a committed program of visible action.

To achieve this ideal, the disciple is called to identify with Jesus, a reality that is also expressed with the concepts proper to biblical anthropology. His personal integration will be achieved by following Jesus more and more fully. But each one is called to follow the Lord according to his personal vocation. The evangelical following, which leads to this transformation in the Son is only one. But there are various possible ways to achieve this.

Following Jesus in the secular life

Within the Christian community there is a diversity of ecclesial functions and a diversity of forms of life (LG 13). From these two points of view Christians are, on the one hand: ministers and laity; and, on the other hand: consecrated and secular. Superimposing both classifications, there are four basic ways (not three) of being and acting in the Church: secular minister, consecrated minister, secular layperson and consecrated layperson (cf. LG 43). The religious is a specification of the consecrated, a broader concept according to the Code of Canon Law, Book II, Part III. Here we are going to clarify the characteristic following of the secular laity and then the following of the specifically consecrated, both lay and priests and deacons, without entering into further particular distinctions.

The Second Vatican Council has broadly expounded the Christian form of life proper to the secular laity (LG 30-38; AA...). The celebration of the last Synod on the Laity in 1987 provoked a reflection in the Church at all levels, which is still going on and is also being applied to the secular laity who live their faith in a Calasanzian spirit. In its message to the People of God, the Synod set forth the identity of the lay Christian. In this document we read: "The majority of the lay faithful (NB! they are the lay-seculars) live their being followers and disciples of Christ preferably in those spaces that we call the world: the family, the workplace, the local community, etc. It has always been their task, and it should be their task today with greater force, to permeate these realities with the Spirit of Christ and thus sanctify the world and collaborate in the realization of the kingdom. They are also called to bear witness to the Good News and to dialogue with all people".

To present in more detail the outcome of the synodal deliberation, the final report of the previous Synod of 1985 on the identity of the Church as mystery, communion and mission (cf. Theme 3, section 3) was used as a guideline.

In the context of the Church-mystery, the lay person is called to holiness, to communion with God as a disciple of Jesus, and this in the daily environment and in his secular condition in the world. In the context of Church-communion, the lay person who lives unit-

ed to God the Father through Jesus Christ in the Spirit is in communion with all other Christians. Therefore, he must be open to the Church with a lively sense of fraternity and available according to the gifts he has received for community service. In the context of the Church-mission, the lay person shares with all Christians in the evangelizing commitment. And he carries it out specifically in the secular sphere of the world in which he is involved: family, culture, work, economy, politics, science, technology, education, social communication, human rights, peace, solidarity...⁴⁷.

In these three ecclesial contexts - mystery, communion, mission - the secular layperson follows Jesus Christ and identifies with Him according to his specific vocation, open to God, to his brothers and sisters and to the world, and in an integral way with all his heart, with all his soul and with all his strength. From a lay saint, particularly remembered in 1988, Stephen King of Hungary, an ancient document says: "He bore Christ in his heart, on his lips and in his actions"⁴⁸.

Following Jesus in religious life

The ecclesial tradition, since the birth of monasticism, considered religious life as the following of Christ. A superficial reading of the conciliar texts, which practically only speak of the sequela Christi in places where they deal with religious life, corroborated this way of thinking. Some, then, identified religious life with the following of Jesus. But in successive years the following of Jesus was identified with Christian life in general, and so others came to the conclusion that religious life is a concrete way of following Christ in exactly the same way as all the other possible ways.

A more attentive reading of the Council shows that the religious life is described as following, but adding to this some qualifier or circumstance: more closely, more freely, more literally, more meaningfully; of Christ virgin, poor, obedient; by the profession of the

47 AA. VV, *Sinodo sobre los laicos: Mensaje, proposiciones, discursos*. Buenos Aires, 1987; E. Pironio, *Diálogo con laicos*. Buenos Aires, 1986, 181-198.

48 L'Osservatore Romano" in Spanish, February 14, 1988.

evangelical counsels... (cf. LG 44; PC 1, 2, 5...). It could be expressed by saying that it is a following with particular sacramental force. Already in LG 44c we read that the religious life is an efficacious sign for the whole Church whose purpose is to manifest, to witness, to foreshadow, to represent, to proclaim, to show... In *Mutuae relationes* n. 10 we read: "Religious life is a special way of participating in the sacramental nature of the People of God... Its principal aim is to witness visibly before the world to the unfathomable mystery of Christ".

The following proposed by Jesus in the Gospel does not coincide, therefore, with the form of consecrated life in the Church; it is broader and embraces all authentic forms of Christian life. But it can be affirmed that the following of Jesus subsists (cf. LG 8) in a peculiar and sacramental way in religious life. "The religious is a Christian within a channel of life that has the capacity to signify more radically the following of Jesus and that historically allows it to be realized with radicality. This does not separate him from the community of Christians, but it requires him to make his specific sacramentality a reality"⁴⁹. "The religious is called to live the following of Christ in a more literal way according to the examples and words of Jesus, and in a more expressive way for the benefit of the whole Christian community"⁵⁰.

To be memory and sign is expressed in the three characteristic spheres of discipleship, lived in a radical way. The three "radicalities" refer to God, to the brothers of one's own congregation and to the world in general, encompassing here together the Church and the rest of society"⁵¹. Thus the religious is a person who, like every Christian, understands and lives his existence: theologically, in relation to the God of Jesus; anthropologically, by giving life to others; and historically, by committing himself to the incarnation. But all of this with the specific mission of being a prophetic and significant witness to the living God, existentially proclaiming commun-

49 J. Sobrino, *Vida Religiosa*, in "Conceptos fundamentales... "o. c., 1037.

50 J. A. Miró, *Comentarios a las Constituciones. Nuestro seguimiento de Jesucristo*, in "Ephemerides Calasanzianae" (1977) 71-74.

51 A. Iniesta, *Vocación religiosa, signo ante el mundo de hoy*, in "Ensayos de pastoral", I, Santander, 1981, 214-221. 52.

ion in solidarity, and offering a qualified service of evangelization in today's world⁵².

Consecration, communion and mission constitute the referential framework of our specific following⁵³.

The document of Puebla presents consecrated life as a call to the radical following of Christ (742-757) to which one responds vitally from certain tendencies and options in relation to the experience of God and to a deeper consecration (726-729, 759-763); in relation to the fraternal community and to the whole life as an expression of communion (730-732, 764-768); and in relation to the preferential option for the poor, inserted in the particular church, and to a more committed mission (733-738, 769-773).

It is from the point of view of the evangelical following that the religious vows are to be understood as a means and a way. They do not constitute the essential nucleus of religious life and its spirituality but a specific mediation, very important no doubt. They are a concrete expression of a fundamental and globalizing vow, and their value transcends the objective of each one of them⁵⁴. According to a well-known metaphor of Jon Sobrino, the vows are a way of making the radicality of discipleship effective in the abnormality of the desert, the periphery, and the frontier. The desert indicates the love that surpasses the normal, making religious life present where no one is. The periphery indicates dispossession and solidarity with those who have no power. The frontier indicates audacity and apostolic availability where there is greater risk⁵⁵.

John Paul II, in his speeches to religious, frequently presents religious life as a following through the vows. In one of the first he said: "The Church and the world need more than ever men and women who sacrifice everything to follow Christ like the Apostles. To such an extent that the sacrifice of conjugal love, material possessions

52 J. Aubry, *o. c.*, 171-197

53 X. Pikaza, *Esquema teológico de la vida religiosa*. Salamanca, 1978.

54 L. Boff, *La vida segons l'Esperit*. Barcelona, 1985, 93-107.

55 J. Sobrino, *Resurreccion de la verdadera Iglesia*. Santander, 1981, 335-336; V. Co-dina and N. Zevallos, *Vida religiosa, historia y teología*. Madrid, 1987.

and the totally autonomous exercise of freedom are incomprehensible without the love of Christ. This radicalism is necessary to proclaim prophetically the new humanity according to Christ, totally available to God and totally available to others. Each religious woman must bear witness to the primacy of God and devote a sufficiently long time each day to be before the Lord, to tell him of her love and, above all, to let herself be loved by him (NB: prayer, chastity, consecration). Every religious woman must show every day, in her way of life, that she has chosen simplicity and poor means in all that concerns her personal and community life (NB: life, poverty, community). Every religious woman must do God's will and not her own, in order to show that human projects, her own and those of society, are not the only plans of history, but that there is a plan of God that demands the sacrifice of her own freedom (NB! action, obedience, mission)⁵⁶.

56 L'Osservatore Romano" in Spanish, November 26, 1978.

Calasanz' spiritual and evangelical itinerary

A prophetic charism

In the topics discussed so far, we have spoken of Christian spirituality centered on the spiritual experience of Jesus as proposed to us in the Gospel, which, by the power of his Spirit, it is made alive in those of us who follow him, whether as lay or religious, according to the call that each one receives from God.

In the topics studied, there have been frequent allusions to Calasanz and to the spirituality that springs from his evangelical path. But let us now focus on his concrete experience in which God acts for the enrichment of the Church. In this way, the spiritual theology sketched so far will acquire a concrete expression in the life of a person. H.U. von Balthasar thinks that living spiritual theology must begin with supernatural phenomenology, that is, with the experience of holy souls, because in the experience of a saint the lived mystery of Christ as revelation of God in the life of believers is manifested and grasped⁵⁷. In fact, spirituality in the abstract does not exist. There are historical ways of living according to the Spirit of Jesus. There are concrete calls from God and concrete responses from believers. We all, therefore, live a concrete and historical spirituality, not an abstract and theoretical one.

But some Christians have been chosen to open up in the Church a style of response that is not exhausted in their own life, but

57 Cited in T. Goffi, *o. c.*, 116-117.

rather to serve as a model and orientation for the responses of others who have received similar calls. They are the founders of a spiritual school or religious institute. "As we look more closely at the Founders we see that they are men and women who contemplate the world and the Church of their time from a profound experience of God. And they perceived the need to bring to light some evangelical value, hitherto forgotten or not sufficiently emphasized, indispensable at that time for the proper proclamation of the Kingdom of God. Impelled by the Spirit and pressed by historical exigencies, they penetrate creatively into the mystery of Christ, discovering new aspects of the mission and new forms of Christian life"⁵⁸.

The irreplaceable role of these founders comes from the special presence of the Spirit in their lives, which gives rise to a charism, that is to say, to a particular form of life and mission received gratuitously, which the Church qualifies and approves as proper to a specific spirituality or religious institute. Christians called to this spirituality or institute should deepen their understanding of the spiritual journey of the founder, not to repeat it verbatim or copy it, but to learn docility to grace and generosity in service, and to imitate these attitudes in their own lives⁵⁹.

The specific charism is not an element added to Christian spirituality but a concrete experience that triggers the process of following Jesus. It is not a partial vision of the Gospel but the impulse to live the Gospel globally, from a special perspective or angle that is the key to read the totality. It is like the mold in which the perennial content of the Gospel takes historical form.

The Spiritual Experience in the Life of Calasanz

From the modern biographical and pedagogical studies on Calasanz⁶⁰, various authors have presented to us the spiritual and evan-

58 D. Brunelli, *o. c.*, 99.

59 F. Ciardi, *Los fundadores, hombres del Espiritu*. Madrid, 1983.

60 Works by Ll. Picanyol, P. Pujol, V. Caballero, G. Ausenda, L. Sbaragli, J. Poch, F. Giordano, G. Sántha, O. Santoloci, C. Vilá, C. Bau, O. Fullat, G. Pelliccia, O. Tosti, S. Giner, J. Florensa...

gelical journey of the Saint⁶¹. It is necessary to go to them to deepen the theme sketched here.

The action of God in the life of Calasanz is manifested in three successive stages of about thirty years each. In the first (1557-1583) God led Calasanz from the bosom of the Christian family where he was born to the priesthood through a careful university formation in Lérida and in other centers, where he received the beneficial influence of the Jesuits, as it seems. We know from documents that already in 1571 he had expressed the desire to become a priest, although it was not an easy thing for him to realize this vocation. The Lord clearly helped him to reach the goal he had set for himself.

In the second stage (1583-1617), God led the priest Calasanz to religious life in the congregation of which he was the founder. Decisive for the saint was his contact with his bishop of Urgell, Andreu Capilla, who entrusted him with increasingly pastoral responsibilities and instilled in him the post-conciliar spirit of reform and spiritual renewal. The desire to serve more effectively in this post-Tridentine line according to the will of God as manifested by his bishop ("Joseph, go to Rome"?), led Calasanz to Rome in 1592. There, at the same time that his projects failed again and again, Providence brought him into contact with the material and spiritual poverty of the people and made him experience living currents of renewed spirituality: Franciscanism with its love for evangelical poverty and its fraternal sense; the Teresianism of the Reformed Carmelites and their school of prayer and personal interior life; the catechetical sense of the Confraternity of Christian Doctrine; the pastoral simplicity of the Oratorians and the apostolic availability of the Jesuits⁶².

Through these historical circumstances God acted in the life of Calasanz and inspired in him a new style of evangelical commitment, fruit and synthesis of the call to fraternal sharing, interiority and apostolate that he had received. Social, moral and cultural urgencies challenged him and moved him to look at the children -ignorant, uneducated, un-evangelized-, at the teachers -unprepared, unworthy, selfish-, and

61 Works by M. A. Asiain, A. García Durán, A. Sapa, V. Faubell, R. Haro, S. López, D. Cueva, M. R. Espejo, F. Guillén, J. M. Lecea...

62 Cf. E. Serraima, *Grandes maestros de espiritualidad*. Mexico, 1987, 137-279.

at the existing educational institutions -incomplete and unorganized some of them, elitist the others -. Moved by the Spirit, Calasanz proposed, from his personal commitment, to change the situation by educating the children of the people, creating a new type of vocational teachers and founding popular schools with pedagogical-pastoral structures hitherto unheard of. Calasanz' exclusive dedication to his educational work -understood as a means of pastoral and social action- took place from 1600 onwards. Shortly after, he expressed in a historical phrase his spiritual transformation at the service of the Gospel: "I found in Rome the definitive way to serve God by doing good to children, and I will not leave it for anything in the world".

In the years that followed, Calasanz completed his response and discovered in an experiential way community life with his companions in the apostolate and, even more, the need for a personal, unified and coherent life, centered on the progressive identification with Jesus. Only a person with deep Christian experience can educate in a Christian way. This conviction, together with a series of circumstances that arose as he sought to continue his work, led him to found the religious congregation of the Pious Schools in 1617.

In the third stage of his life (1617-1648), God led the founder Calasanz to holiness. During this period, he wrote the Constitutions, various memorandums and most of his more than five thousand letters that are preserved, full of testimonies and spiritual teachings on the religious vocation and fraternal coexistence, the priesthood and the ministry of Christian education, prayer and self-knowledge, union with God and the Eucharist, the Virgin Mary and the ecclesial sense... The evangelical and pedagogical path of Calasanz lasted until he was over ninety years old. In his old age he received the grace of identifying himself fully with the Lord in his passion. God stripped him of everything, including his work. His secretary, in his last days, received this mystical confidence: "I know of a person - he himself - who with a single word that God spoke in his heart endured with great patience and joy fifteen years of great works and persecutions". He died with the name of Jesus on his lips, repeated three times, softly⁶³.

63 J. A. Miró, *José de Calasanz: una espiritualidad cristocéntrica y pedagógica*, in "Antología periodística calasanziana", Salamanca, 1988, 154-156. Cf. General Congregation, *La fraternidad de las Escuelas Pías*. Salamanca, 1988, no. 2-7.

An evangelical and Calasanzian project of life

The Constitutions written by Calasanz in the winter of 1620- 1621 are the fruit, above all, of his long spiritual and apostolic experience, and also of the organizational practice of some religious institutes (Jesuits, Theatines, Minor Regulars...). They constitute a project of personal and community life, inspired by the Gospel of Jesus and embraced “for the praise of God and the service of the neighbor”. I present it schematically⁶⁴.

The preamble outlines the Piarist identity within the ecclesial community. In the Church of God, guided by the Spirit, we desire to live the Gospel, committed to the mission entrusted to us (n 1). Our specific ministry has social and pastoral objectives (n 2) that can only be achieved by people who live and serve (n 3) the truth, helped by the Constitutions (n 3), with a poor, simple and evangelical disposition (n 4). This ministry consists in education in piety and letters (n 5), carried out by persons endowed with charity, patience and other virtues (n 6), well selected and well formed (n 7).

The first part of the Constitutions traces the spiritual journey of the Piarist, which begins with the first formation (chapters I-III) and continues with the development of spirituality throughout life (ch IV-VIII) until the definitive encounter with the suffering and risen Lord (ch IX-XI).

It is worth noting in this part the personalized study and formation of each candidate (n 8, 9...) in a climate of community discernment, prayer and attention to the ways of the Spirit (n 16-23), as well as the progressive stripping to which the novice must arrive in order to be able to follow the Lord as a true Poor of the Mother of God (n 28-32). The professed, guided by the Spirit, must continue his journey of progressive adherence to Christ the Lord, desiring to live only for him and to please him alone (n 33-35). This requires interior prayer in a community atmosphere of spiritual peace, contemplating Jesus Christ in the various mysteries of his life, and especially on the cross, in order to know him intimately, imitate him exteriorly and remember him throughout the day, in prayer continued personally

64 Introduction and text in AA VV, *Documentos fundacionales de las Escuelas Pías*. Salamanca, 1979, 23-156.

in one's own room (n 44-48). This climate of unceasing prayer, of silence and of living the presence of God in daily tasks prepares us for the sacramental celebrations, especially the Eucharist (n 55 ff). In the spiritual journey of the Piarist, sickness must also be received as a gift of God (n 72 ff) and mortifications as a participation in the passion of Jesus (n 89 ff), all of which disposes us to the definitive encounter with the love of the Father in Christ (n 63 ff and 82 ff).

The second part of the Constitutions explains to us that for this spiritual itinerary there is no easier or more direct way than the specific path of the religious following of Jesus (Ch I) through the profession of the evangelical counsels (Ch II-VI) lived in fraternal charity (Ch VII) for the educational apostolate (Ch VIII-XI).

In this part, the description of the vows is remarkable. They are means of creating spaces of freedom in order to be able to walk more quickly, body and soul, following Christ (n 95); the presentation of the community as a realization of full and fraternal unity that makes possible consecration to the praise of God and the service of neighbor (n 171); and the repetition of the social and pastoral objectives of our mission (n. 175, 193, 194, 198, 200, 203a), already presented in the preamble, but insisting also here on the unified and harmonious personality of the Piarist as the core of the Calasanzian ministry; a personality that is based on a living, integrated, evangelical experience, integrated with a good theological and cultural formation, and with the necessary pedagogical preparation (n 203b, 210... cf n 93).

The third part has a more organizational and juridical character. It speaks of the structures of government, the specific role of the major superiors and some of the more characteristic functions of priests in the Order (ch I-VIII).

Several points are significant: the climate of prayer (n 219- 227) and discernment (n 237-240) that must preside over the celebration of the chapter; the presentation of the service of the Provincial in relation to the pastoral style of Jesus Christ (n 283); the existence of a master of the Spirit, cooperators with the superior in each community (n 299); the goodness and erudition of the confessors (n 316-317) and the exemplarity, preparation and simplicity of the preachers (n 326, 327, 331)... The Constitutions are valued as an effective means to live our vocation faithfully (n 341-343) for the glory of Almighty God and the benefit of our neighbor (n 345. Cf n 8, 171, 200).

Lifestyle proper to the Calasanzian vocation

Triple expression of the Christian project

Today we aspire to live also the evangelical and Calasanzian project of life outlined by our Holy Father in his Constitutions; and concretely in the three areas of every Christian vocation. Our identity in the Church is spiritual, fraternal and apostolic; and therefore it must be manifested by a style of life of our own, a characteristic fraternal solidarity and a specific evangelizing commitment; three distinct manifestations of a single vocational reality.

It happens, however, that at certain historical moments, one of these manifestations comes to the forefront of reflection, and we tend to understand and interpret the totality from a particular angle of vision. Father Henri de Lubac explains that this also happens with the total Christian Mystery, which according to the epoch is understood and experienced from a privileged point of view that creates a peculiar harmony in the experience of faith, but without changing anything substantial of this same faith⁶⁵. We have already seen in previous topics how in the spiritual itinerary of Calasanz, and also in our post-conciliar era, some of these three areas of the Christian and Calasanzian vocation have been emphasized at different times.

We now intend to reflect on these three manifestations of our identity, lived according to the characteristic dynamisms of our Calasanzian spirituality, but taking care not to forget that each of them is a concrete vision of the harmonious totality.

65 *Meditacion sobre la Iglesia*. Madrid, 1980, 27-33.

In the Gospels we find examples of concrete and distinct expressions of broader common realities. Thus in the Gospel of Mark, after Peter's confession in Caesarea, which marks a change of strategy in the public life of Jesus, a special catechesis is transmitted to the disciples about his vocation, particularly in chapter 10, which relates the journey to Judea and Jerusalem, expanded by Matthew in chapters 19 and 20. Its main theme is the three great aspects of human life that no one can ignore and that demand a well-defined position from every Christian. These aspects are love, wealth and power. The basic attitude that Jesus proposes to us in the face of these realities is always the same: not to destroy these values, but neither to use them for the benefit of our own selfishness, but to live them with an openness that transcends and relativizes them; and, moved by the Spirit, to grow in the evangelical attitudes of love, detachment and service⁶⁶.

In other words, every Christian must avoid turning into idols these three great dynamisms that undoubtedly contribute to the progress of human history, but which are also the main source of its evils. The way of life of the follower of Jesus must be distinguished primarily by his way of love, in marriage or celibacy, making of this very nuclear reality of his existence a way of encountering God. The Christian's fraternal solidarity must be manifested by his detachment from riches, which makes possible a more just distribution of them, especially in favor of those closest to him and those most in need, with whom he establishes true communication. The evangelizing commitment of the disciple is not to be based on domination but on the attitude of service by means of which he contributes to create in the world a new type of order and organization that announces a better future.

These are three essential and distinct expressions of the one Christian vocation. Only by becoming like children, -Mark tells us-, through pure affection, uncalculated generosity and trusting dependence, we will welcome the gift of the Kingdom, will recover the true vision of all things, and will follow Jesus on the path of our own vocation.

66 R. Puigdollers, *El mensaje del Señor*. Barcelona, 1981, 174-185.

Biblical anthropology and religious vows

We religious are called to live our Christian vocation by embracing a life project that seeks to represent today the way of life of Jesus celibate, poor and obedient, that is, totally consecrated to God, in solidarity with mankind and committed to the new world. We express our total consecration to God by the commitment of the vows which are “three ways of committing oneself to live as Christ lived, in areas that embrace the whole of existence: possessions, affections, autonomy” (Essential Elements, 15). Each religious institute must express visibly in its own way these values of Christ and to indicate them in its constitutions.

The chapters of the religious vows of our constitutions can be read from the perspective of the biblical anthropology described in theme 5, and then, we discover in the three vows: a more external and corporal level, proper to the active being, and which is identified with the apostolic dimension of each one of them; a psychosocial level, proper to the relational being, and which is identified with the community dimension; and a deeper and more nuclear level, proper to the interior being, and which is identified with the spiritual dimension of each vow (Evangelica testificatio, 13-29)⁶⁷.

Obedience in its more external aspect commits us to fulfill the mandates of the legitimate superior and is more directly related to the apostolic activity by which we work for the new world. Attitudes characteristic of this dimension of obedience are: acceptance, sacrifice, effort, diligence...

In the communitarian aspect, obedience limits the unstable mobility of our ego and commits us to embrace the Piarist way of life described in our constitutions. Attitudes of this dimension are: attention to others, co-responsibility, coherence...

At its deepest level, obedience is identified with total self-giving to God and the fulfillment of his plan. Characteristic attitudes: discernment, Christian freedom, docility, abandonment, faith...

67 J. A. Miró, *Claves... o. c.*, 12-13.

Poverty at the material level is manifested by austerity, work, the use of things. These are evident attitudes: moderation in everything, an austere disposition, distance in relation to goods, sobriety...

At the community level, poverty implies putting all goods in common and a certain dependence in the use of them. And it is more directly related to the communion of life with the brothers. Attitudes of this dimension: proper valuation of persons and things, altruism, generosity, attention to the needs of others...

On the interior level, poverty is detachment and total trust in God. Attitudes proper to this level are dispossession, simplicity, hope

Chastity on the corporal level means renunciation of forming one's own family and of acts that obscure our exclusive gift to God or seek compensation. Corresponding attitudes: modesty, temperance, asceticism, self-mastery...

Relationally, chastity implies a lifestyle consistent with our option for consecrated celibacy, an adequate cultivation of friendship, a balanced affectivity. It manifests itself in attitudes such as: maturity, vigilance, simplicity, sincerity, joy...

On the inner level, chastity goes beyond the physical and social. It is a pure and exclusive love for the Lord, making oblation of one's life and one's future to him. It is more directly related to God and his salvific plan. The attitudes proper to it: fidelity, generous donation, oblation, love... (Essential elements, 13-17)⁶⁸.

By the commitment of the vows, we religious express by different but related means our concrete way of living our Christian vocation in a global and absolute way. At different times and according to different mentalities, one of the vows has been singled out as the most characteristic and specific of the consecrated life. All opinions have their *raison d'être* because each vow has a personal, interior and mystical dimension, from which the totality of the vocation can be explained and lived harmoniously. It seems, however, the most adequate to our present sensibility is to understand

68 J. Ridick, *Un tesoro en vasijas de barro*. Madrid, 1983; E. Barcelón, *Los institutos religiosos en el nuevo código eclesial*. Buenos Aires, 1983, 104-126.

consecrated celibacy as a specific relationship with God and an expression of total consecration, and as a determinant of a lifestyle; evangelical poverty as a specific relationship with our brothers and as an expression of fraternal communion, and as a manifestation of solidarity; and religious obedience as a specific relationship with the Kingdom and an expression of mission in the world, and as a sign of evangelizing commitment.

Characteristic spiritual dynamisms

Calasanzian spirituality manifests clearly its specific peculiarities in the spiritual dynamisms that are characteristic of it. (cf. theme 1, section 3). By spiritual dynamism we understand each one of the Christian virtues in its double aspect: of granted virtue or gratuitous gift, and of acquired virtue or ascetic attitude⁶⁹.

In the writings of St. Joseph Calasanz, the spiritual dynamisms or virtues most characteristic of his spirituality are spontaneously mentioned and commented. It is enough to take the indexes of the editions of his epistolary or of the anthologies of his letters to be able to deepen in them. On the other hand, some Piarist authors have systematically studied them in well-known works⁷⁰.

Here we will limit ourselves to mention these virtues as gifts and attitudes that energize our vocation in its three relational spheres, that is to say: as a personal style of religious life, as a communitarian form of fraternal solidarity, and as an evangelizing educational commitment.

With regard to our PERSONAL STYLE OF LIFE - the subject of the present theme 7 - the evangelical and Calasanzian spirituality impels us to communion with Jesus Christ, totally consecrated to God.

This communion is based on our own knowledge and on the harmonious maturation of our personality, and is developed through ascetic discipline and self-denial.

69 E. Ancilli, *Diccionario de espiritualidad*, III, Barcelona, 1984, 639-641.

70 Anthologies of Nicht, Lasalde, Picanyol, Cueva... Works by Asiain, Sántha, Canata, Sapa, Haro...

The most characteristic spiritual dynamisms in this area are INNER LIFE and PRAYER together with love and the HOLY FEAR OF GOD, which are concretized in the purity of heart as consecrated persons.

A global expression of our Piarist way of life is Marian piety, lived as consecration and devotion to the Mother of God.

Fraternal solidarity, characteristic of the Calasanzian community

Gospel following and ecclesial community

In the evangelical following of Jesus as proposed to us by the Synoptics, the community dimension, as such, is still little developed (cf. theme 4). After the Resurrection, the following of the Lord is vitally realized in the Christian community⁷¹. In the light of Easter, the fraternity of believers is not a simple means or a merely functional reality. *Koinonia*, understood as the communion of mankind with the Father and with one another, is a gift of the Spirit and at the same time the ultimate goal toward which the mystery of Christ tends. This is already noted in the book of Acts. In Paul's theology, we see a progressive development of the place of the ecclesial community in the expression of the faith, from the first epistles, passing through the so-called major epistles, to those of the captivity. In the tradition of John, the Christian fraternity is assumed and at the same time it has to express the eternal and substantial communion of the Father, the Son and the Spirit. Later, patristics and the whole of the Christian tradition will deepen in all the dimensions of the mystery of the Church in the divine plan of universal salvation⁷².

Vatican II focused on the Church as the sacrament of holiness, communion and salvation (LG 1, 8, 9, 48; GS 40, 42, 45; AG 1, 5...). Since the Council, there has been an increase in the experience of a communitarian and ecclesial spirituality. "To live the mystery of the Church means: to experience in it the event of salvation, that is to

71 J. Feiner and L. Vischer, *o. c.*, 365-385.

72 H. de Lubac, *o. c.*, 51-106.

say, communion with God; to experience in it fraternal communion; and to become with it the sacrament of salvation for all humanity⁷³.

Every Christian must live the communitarian dimension of his faith in concrete areas, proper to his specific vocation. His parish, his basic community, his group of life or apostolate, his community in the movement, his religious fraternity... -of course and necessarily each one of them open and in communion with the local and universal church- is the place where he experiences and lives the mystery of the Church as a sacrament of holiness, communion and mission.

In the religious vocation, community aspects are accentuated in a particular way, to the point that fraternal life in common is one of the characteristic features of this specific form of consecrated life in the Church (canons 573 and 607). Community has rightly been described as a form of religious life⁷⁴. Moreover, religious life must be a witnessing expression of the Church, and therefore it can be affirmed that religious community is a sacrament of the ecclesial community, that is, a sign and instrument for the Church of what the Church is to be for the world: a historical expression of holiness, a leaven of eschatological communion and a way of definitive salvation⁷⁵.

Integrating functions of the community

The living out of our Calasanzian identity - spiritual, fraternal and apostolic - constitutes a rich and permanent experience that tends to the integration of its components. Like any process of evangelical maturation, it must tend to simplification. From the complex and superficial it evolves towards the simple and deep, but it is necessary that in this process no element of our identity disappears.

However, in the practical way of living our vocation, what is ecclesial and communitarian, previously described, assumes an integrating function, irreplaceable, of all the elements. Joseph Calasanz expressed the integrating function of the community in a well-known

73 P. Mariotti, Iglesia, in "Nuevo Diccionario..." o. c., 691-697.

74 J. M. R. Tillard, *La vita religiosa nella chiesa. Sintesi teologica*, in "Claretianum" XXVI (1986) 84-87.

75 J. A. Miró, *Commentarios a las Constituciones. Nuestra vida comunitaria*, in "Ephemerides Calasanctiane" (1977) 171-173.

phrase of his Constitutions: "...so that united by the bond of fraternal love they may consecrate themselves more fully to the praise of God and the service of their neighbor" (n 171). Our present Constitutions express it this way: "Our community life is founded on faith, strengthened by interpersonal relationships, and perfected by dedication to the apostolate" (n 30 and 151). Of the local community, in particular, it is said that its purpose is to manifest visibly the intimate nature of the religious vocation, that is, consecration; and to offer its service to the Church through ministry (n 116 and 151).

Therefore, the religious community - and in a certain sense also the community or group of a Calasanzian fraternity, although in general with less breadth and depth - helps dynamically to the personal integration of each one of its members, to the integration of the community group itself, and to the integration of the Calasanzian mission⁷⁶. The totality of our vocation can be read and deepened through community life⁷⁷.

In the first place, the community has to help each of its members to create unity, coherence and integration of their own life, interior and exterior balance, deep identification between prayer and life. In other words, the community must make it possible for us to live our spiritual consecration to God in the style of Jesus. To this end, every community must be a school of prayer and a place of active, true and shared experience of faith.

Perhaps in the present circumstances the most necessary thing is for the community to be a theological and ecclesial place where each person can live the faith in the depths of his being, in his heart, on a level that transcends that of activities or ideas, but which embraces and vivifies them. "This faith is to fix our life in the Presence, and this we can do in two ways. Sometimes directly, and this is what we call contemplation.

Others, in a symbolic way, incarnated in action. But these two ways, as two moments of a single reality, have nothing contradictory. If

76 J. A. Miró, *La identidad escolapia, hoy: configuración, expresión, integración*, in "Ephemerides Calasanzianae" (1987) 295-300.

77 This is what he has done with our constitutions from a somewhat monastic perspective: F. Botey, *Breviario de la vida en comunidad*. Mission of Maconi, 1987 (cyclostiled).

there is any contradiction, the source from which they must spring fails, because they are not two different things but two aspects of the same thing. To the question, then, of whether contemplation or action, we must answer that it is a badly posed, artificial question, which hides some deficit or problem in personal integration. Because the real question is not to ask oneself about the water that springs but about the source from which it comes. The real question is that of the heart... Not contemplation or action but contemplation and action, unified in the integration of one's own heart, in the center of the perfectly pacified person"⁷⁸.

Secondly, the community must be at the service of the integration of the community group itself. This is the concrete place where we are to live the ecclesial dimension of our faith in a witnessing manner in the style of the primitive community. In other words, the community allows us to live our fraternal communion with our brothers as a sign of the Church. To this end, every community must be a school of fraternity and a place of experience of communication among all and at all levels.

For this objective to be possible, it is necessary to accept and assume from the outset the unavoidable tension between the freedom of the person and the coercion of the group. Laín Entralgo has described it in broad terms that are applicable to a religious community or a Christian group. "To belong dynamically to an organized group... helps to be a person and limits the possibility of being a person in fullness. It helps to be a person because it offers the channels -family, education, diverse institutions- through which the habits that give the person real consistency take shape... It makes it difficult to be so, at the same time, because originality, be it of creation... or of simple modulation... is by essence inherent to personal life, and there is no originality without a break with the prevailing norm or without departing from it. As a person, man has to live at the same time in the exception and in the rule, and in this consists one of the most delicate dramas of human existence"⁷⁹.

78 A. Trilla, *Activitat i acció apostòlica. Relligar acció i contemplació*. Barcelona, 1987, 19.

79 Prologue to the work of O. González de Cardedal, *El poder y la conciencia*. Madrid, 1984.

Thirdly, finally, the community must be at the service of the integration of the Calasanzian mission. This mission includes the prophetic witness of one's own life, the specific ministry that the Church has entrusted to us and the participation in the evangelizing work of the whole people of God. In other words, thanks to the community we can live our apostolic mission in the world, in commitment to the Kingdom. To this end, every community must be a school of service and a place where its members can experience co-responsibility.

In this area it seems necessary that the effort of clarification made by the last General Chapters about the Piarist mission, and the objectives of our ministry and its operational means, be made alive in all the people who participate in the Calasanzian charism and dispel any confusion. And at the same time, in the practical order, let it be clear that "the mission is undertaken as a responsibility of the community. It is the institute as a whole, to whom the Church entrusts the participation in the mission of Christ, which is characteristic of it and is expressed through the works inspired by the foundational charism. This corporate mission does not mean that all the members of the institute do the same things or that the qualities and gifts of individuals are not respected. It means that the activity of all the members is directly related to the common apostolate, which... expresses concretely the purpose of the institute... and is so intimately related to the identity that it cannot be changed without touching the very character of the institute" (Essential Elements, 24).

Characteristic spiritual dynamisms

With regard to our COMMUNAL FORM OF FRATERNAL SOLIDARITY, the evangelical and Calasanzian spirituality impels us to imitate Jesus Christ, totally given to our brothers.

This imitation is based on fraternal charity and union, and is developed through community communication and discernment.

The most characteristic spiritual dynamisms in this area are HUMILITY together with SIMPLICITY, which are concretized in poverty and austerity as consecrated persons.

Global expression of our Piarist fraternal solidarity is ecclesiality, experienced as a sense of Church and love for it.

Specific evangelizing commitment of the Calasanzian mission

Our identity from the mission

In the historical order, the full dedication to children was the starting point of the birth of the Calasanzian identity in the Church. This has profoundly marked our historical trajectory and our spirituality. In the process of renewal after Vatican II, perhaps -at first- this aspect of our vocation remained somewhat in the shadows, but today it occupies its rightful place, without diminishing in any way the value of community experience and personal involvement.

In the life of the post-conciliar Church, too, there has been a clear maturation of the mission aspect, especially since the Synod on Evangelization (1974), the exhortation *Evangelii Nuntiandi* (1975) and the document of Puebla (1979). “Evangelization constitutes the joy and vocation proper to the Church, its deepest identity. It exists in order to evangelize... In it, the intimate life - the life of prayer, listening to the Word and the teachings of the apostles, fraternal charity lived out, the sharing of bread - has full meaning only when it becomes a witness, provokes admiration and conversation, becomes preaching and proclamation of the Good News” (*Evangelii Nuntiandi*, 14-15).

It is important to re-discover - if it was lost - the missionary orientation of the Calasanzian vocation, both that of religious and that of the laity. Calasanzian religious institutes are not monastic nor conventual. Quoting again Sobrino’s metaphor (cf. theme 5, section 3), their specific place is neither the desert nor the periphery, even though they participate in them. They are institutes with a vocation of frontier, called to live and act on the border between faith and culture, promoting encounter, dialogue and rapport between the two

in the world of popular education, based on their own experience of consecrated life. Calasanzian lay communities or associations are not to be confused with other types of basic communities or with charitable, apostolic, catechumenal, charismatic or Prelature groups. They participate in the vocation of frontier described above, characteristic of the Calasanzian charism, and they should carry it out according to the secular nature proper to their state. The entire Calasanzian Family⁸⁰ participates both in the prophetic gift –to be a witness of the salvific plan of God today– and in the messianic gift - to cooperate in the realization of the Kingdom now - of all the people of God, but according to the charism received by Calasanz, and in accordance with the personal vocation of each one in the Church⁸¹. This is its identity, prophetic and messianic at the same time.

In Calasanz' understanding of his specific ministry, there was an evolution and progress that meant an enrichment. In his first moment he considered education almost exclusively as a work of social promotion of the popular classes by means of culture and catechism, and for that reason he oriented it only to the poor. As the years went by, he integrated this socio-political objective into a broader horizon, the fruit of his own educational and ecclesial experience. He understood education not as a simple means of promotion for some, but as an instrument of integral liberation for all⁸². Perhaps this word may come as a surprise, but it is the one the Saint used and is transcribed in our Constitutions: “to free children from the slavery of ignorance and sin” (n 2). The approval of the Church in 1617, and the constitutions and the memorandum to Cardinal Tonti written by Calasanz shortly after, in the first years of living with his companions the global Piarist identity, integrate in a single educational horizon the social and pastoral objectives discovered progressively. And the same can be observed in all his successive writings.

It is important to underline this historical fact in order to avoid excessive polarization of the Piarist mission in some of its compo-

80 Defined by the General Congregation in *La Fraternidad... o. c.*, n. 08.

81 T. Goffi, *o. c.*, 185-188.

82 C. Vilá, *Pedagogía Calasanziana*, in “Escuelas Pías, ser e historia”. Salamanca, 1978, 344-348.

nents. The present Constitutions and Rules of the Order describe the Piarist ministry as our specific way of participating in the evangelizing mission of the whole Church through the integral education of children and young people, especially those most in need; which constitutes, at the same time, our historical way of cooperating in the transformation of humanity and the world (C 85, R 94). Therefore, the Calasanzian mission, as a task, is concretized in the human and Christian education of children and young people, carried out for evangelical motivations and oriented towards transcendence, with a preferential option for the popular or poor classes in order to promote them in society, and, simultaneously, with a pastoral option for the evangelization of culture in order to perfect it in each concrete place⁸³. We put all this into practice principally through our specific ministry, which consists in: evangelizing through integral education with an explicit pastoral and social purpose⁸⁴.

Mission, apostolate and proper ministry

In contemplating the Calasanzian identity from the point of view of mission - as we did before from the point of view of consecration and communion - it is important to clarify what this concept means in the Church today, distinguishing it from others related to it.

The mission of a religious institute or of a secular fraternity includes: the witness of life of its members; ecclesial closeness to other believers, establishing bonds of unity and sowing reconciliation among all; the participation with total availability in the evangelizing work of the Christian community through the common, priestly or lay apostolate; and the proper ministry (which does not mean exclusive) that the Church has entrusted to it by approving it and which constitutes its specific contribution to evangelization. The different aspects of the mission are incarnated or expressed in diverse commitments, functions, operative means, concrete tasks...

Often we identify mission with apostolate, or the latter with specific ministry. A clear example of this confusion is the one that occurs with

83 Cf. *Document of Puebla*, 385-443; 470-506; 1134-1165; 1166-1205...

84 J. A. Miró, *Nuestro Ministerio*, in "Estudio comunitario de las Reglas de las Escuelas Pías". Madrid, 1988. booklet 5

regard to parishes administrated by religious. They are part of their apostolate and, therefore, of their concrete mission in the Church. But, even if they are entrusted with many, neither Franciscans or Dominicans, nor Jesuits or Salesians, nor Claretians or Redemptorists can consider the parish apostolate as their own ministry because it does not constitute their specific contribution to evangelization. Parochial ministry is specific only to Canons Regular and perhaps to some other minor institute. Clerics regular and other clerical institutes assume their own ministry as a specialization of priestly ministry, certainly, but pastoral care in parishes is more proper to secular priests insofar as they are part of the hierarchical structure.

Today there is a tendency in many religious institutes to abandon the institutional parish apostolate out of fidelity to their own charism. Years ago in Europe, the disadvantages of “the process of the growing “parochialization” of the orders in recent times”⁸⁵ were pointed out. And more recently, in America, CLAR has pointed out the danger of reducing religious life to a pastoral organization that reinforces diocesan structures in such a way that it becomes absorbed by the hierarchical ministry and thus loses its own identity⁸⁶.

With this in mind, it is good that the Piarist priests collaborate with their ministerial service in parishes, and that at the institutional level we help the local churches in an opportune way by taking responsibility for some parishes as well, in which case these will have their own spiritual characteristics and orientation, in addition to the common and diocesan objectives⁸⁷. In this way we fulfill what our Holy Father said: in case of need we will help our neighbor with the service that suits the Church; but habitually, through the ministry of a good education we will prepare everyone to be capable of receiving the service of the other ministries (Memorandum to Cardinal Tonti, 25). The Piarist parishes are, therefore, a part of our apostolate in the Church, but they should not be considered as works proper to our specific ministry, although they can be a platform for its activities.

85 J. B. Metz, *Las órdenes religiosas*. Barcelona, 1978, 20 and 105.

86 D. Brunelli, *o. c.*, 110-111.

87 *Documents of the 42nd General Chapter: Parroquias escolapias*. Salamanca, 1986, 31-37.

Nor can we confuse the mission with the concrete means to carry it out. When we identify mission with the historical forms in which it is expressed, we diminish the horizon of the entity that carries it out and we push it towards its decline and disappearance to the extent that these concrete functions are questioned or lose meaning due to the evolution of the times. The prophetic and messianic charism of every founder has to conserve in the spiritual movement or in the religious institute initiated by him its creativity, dynamism, and evangelical vigor in order not to be imprisoned in the structures and to die drowned in the organizations and in the operative means.

With regard to these means and the works that are created to carry out the mission, however, it is necessary to keep in mind that they are not mere accidental instruments of the mission, but incarnations and manifestations of this mission in a determined place and time. It is, therefore, very important everything that we determine with respect to creating, choosing, locating, organizing, renewing, transforming, suppressing, etc. our institutions. But we must also consider that every means or institution is always an imperfect instrument that only partially embodies the ideal, always superior. It is like a kenotic adaptation of the charism.

This is clearly the case among us with regard to educational institutions which, in addition to other limitations, sometimes generate tension due to the contradiction and incompatibility between apostolic efficacy and evangelical poverty. In this regard, St. Galilea has written: "In the Church, and in priestly and religious life, there has always been and will always be a tension between the apostolate and poverty. In any case, it should be remembered that poverty is not the supreme virtue of Christianity or of the religious charism, but mission and charity. Specifically, there is the problem of the institutions of religious men and women in the Latin American context. (Typical case, the Catholic schools, which at this moment almost nobody discusses as a principle)... Today everyone seem to agree that religious life... cannot function or spread without adequate institutions"⁸⁸.

88 "Vida Religiosa" 62 (1987) 416-417.

Characteristic spiritual dynamisms

As far as our EVANGELIZING EDUCATIONAL COMMITMENT is concerned, evangelical and Calasanzian spirituality impels us to identification with Jesus Christ, dedicated exclusively to the Kingdom of God.

This identification is based on the qualities and preparation of the Piarist, and is developed by the auroral and hopeful attitude of the Piarist in the exercise of our ministry.

The most characteristic spiritual dynamisms in this area are the apostolic CHARITY together with the PATIENCE, which are concretized in the obedient dedication as consecrated persons.

The global expression of our Piarist evangelizing commitment is the cooperation with the Truth understood as surrender and donation to the children and young people whom we educate in a Christian way.

Disciples of Jesus in the school of Calasanz

Formation in Evangelical and Calasanzian Spirituality

In the themes of spirituality presented above, we have dealt with the Christian experience lived according to the characteristic nuances of Calasanzian spirituality.

The theological anthropology, and its more dynamic expression of itinerary or spiritual journey, is based above all on the action of grace but also includes the effort of man, called to respond and collaborate with this action of the Spirit.

Every spiritual journey presupposes the cultivation of an interior discipline and appropriate means for progress, such as: sacraments, liturgy, prayer, study, discernment, options, guides, ascetical practice, activity, relationships, prioritization of values, evaluations... A true Christian experience must include them, although we have not dealt with them explicitly here⁸⁹. Spiritual discipline helps the person to grow and mature, even humanly, because it helps him to assume and integrate values, to convert them into his own attitudes, and finally to manifest them in motivated actions⁹⁰. This is what initial and ongoing formation is all about, in the aspect that corresponds to the person.

89 H. J. M. Nowen, *Encontrar en Él la vida. Una invitación a la vida espiritual*. Buenos Aires, 1986; T. Goffi, *o. c.*, 66-115.

90 J. M.^a Arnáiz, *La afectividad del religioso, don y tarea*. Santiago de Chile, 1988, 9-12.

But the principal work in this formation corresponds to divine grace. Through a process of interior transformation Christ divinizes us through his Spirit, and the Spirit identifies us with Jesus, the ultimate goal of all spirituality.

Christ clothes us with Himself, identifies us with His Spirit, lives in us and imbues our person with His presence, and substitutes - in a certain sense - our being for his, so that our life may be a reflection of his existence and thus continue in us His work of adoration of the Father and salvation of the world. The Spirit is sent to be done in us as a new incarnation of the Word and so that each one of us may be for Christ as a complementary humanity in which the mystery of Jesus is renewed and actualized. Thanks to the action of Christ and the Spirit, the Father contemplates in each one of us only his beloved Son in whom he is pleased⁹¹.

This ultimate goal of all spiritual formation is also that of our evangelical and Calasanzian spirituality, which is characterized by being –as we have seen– profoundly Christocentric and functionally pedagogical.

Summary outline

We are, then, called to be disciples of Jesus in the school of Calasanz as we have tried to explain in these pages. The essentials of these pages are summarized in the following outline.

Topic 1

FEATURES OF OUR SPIRITUALITY

Topic 2

GOD calls MAN to a relationship

with Him	with the Neighbor	with the World
to serve Him	to love him	to transform it
in submission	in equality	into dominion.

⁹¹ Isabel de la Trinidad, *Obras completas*. Madrid 1964², 797-976; R. Plus, Cristo en nosotros. Barcelona, 1960(9), 61-70.

Topic 3

JESUS lives these relationships

as Son	for the sake	announcing
united	of the Brothers	the Kingdom
to the Abba	by offering his life	as an alternative

Topic 4

And he calls his DISCIPLES to share

his Life	his Group	his Mission
With characteristic dynamisms in relation		
to God	to the Neighbor	to the Kingdom
of humility	of love without	of witnessing and
in service	discrimination	hopeful dedication

Topic 5

WE are called to the significant following of the Lord

our inner	our relational	our active
being	being	being
Consecrated	in Communion	for Mission
in community	in community	in community
of prayer	of life	of work
in Chastity	in Poverty	and Obedience
witnessing	sowing	dedicated
	reconciliation	to the apostolate

Topic 6

According to the example of CALASANZ whose specific vocation

by Teresian	Franciscan	and Doctrinarian,
influence		Oratorian, Jesuit
led him	to poverty	to apostolic

to interiority and culminated in profession	and fraternity after sharing with others	dedication educational action of reform
Thus God made him a saint	and before Founder	and previously Priest

Topic 7

*The demands of our CALASANZIAN IDENTITY in the Church
and in the world*

spiritual personal coherence	fraternal communitarian solidarity	and apostolic social and pastoral commitment
------------------------------------	--	--

Vitalized with characteristic spiritual dynamisms

interior life and love of God	humility and simplicity	charity and patience
----------------------------------	----------------------------	-------------------------

Topic 8

And integrated by our shared life in communityd

school of prayer by the experience of faith “dedicated to the praise of God”	school of fraternity of communication “united by fraternal love”	school of service and co-responsibility “And at the service of our neighbor”
--	--	--

Topic 9

From this experience

personal to evangelize the environment of the temple placing faith	and communitarian “to ecclesialize” the religious house in permanent dialogue	we are sent and to inculturate the educational institution with culture
--	---	---

Topic 10

Thus, by the work of grace and with our collaboration, the specific Piarist vocation of DISCIPLES OF JESUS IN THE CALASANZIAN SCHOOL is realized in the Church

