



FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

**BELLEZA Y EXPERIENCIA CRISTIANA DE DIOS.
EL ESPÍRITU DE SENCILLEZ Y LA DINÁMICA DE
LO PROVISIONAL EN LA COMUNIDAD DE TAIZÉ**

Autor: Salvador García Arnillas

Director: Dr. Miguel García-Baró López

Madrid
Marzo 2017

Para Anna, belleza de mi vida.

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento a las siguientes personas que me han acompañado en la elaboración de esta tesis doctoral.

A Miguel García-Baró, que aceptó con valentía dirigir esta tesis que se encuentra entre la filosofía, la teología, el arte y la historia. Gracias por acompañar mi investigación con tanto respeto y con tanta sabiduría, y, sobre todo, por ser un excepcional ejemplo de vida de lo que significa asumir la responsabilidad absoluta por la verdad.

A la Comunidad de Taizé. En especial al hermano Pedro, que me ha apoyado desde el inicio y durante los años que ha durado la investigación, y se ha preocupado por encontrar respuesta a cada detalle. Gracias por compartir un camino espiritual inspirado por el sentido de la belleza. Y al hermano Charles-Eugène, que ha compartido conmigo sus recuerdos, su conocimiento, y su experiencia de vida al lado del hermano Roger. Gracias por la confianza mostrada al permitirme acceder al Archivo de la Comunidad. Y a todos los hermanos de Taizé a los que he entrevistado y con los que he compartido reflexiones sobre la belleza de Taizé; en particular, al prior Alois, y a los hermanos Alain, Daniel, Denis, Dominique, Émile, Étienne, François, Ghislain, Jean-Marc, Jean-Marie, Marc, Pierre-Yves y Stephen.

A todas las personas que me han facilitado realizar mi investigación. En especial a Carolina Díez de la Espina, Gloria Andrés, Emili Papirer, Françoise Deschaumes, Phillipe Akar, Ana Reig, Silvia Scatena y Pedro Antonio Reyes Linares. Y a las hermanas de San Andrés, Tessa y Angelina, por haber hecho más sencillas mis estancias en Taizé.

A mis amigos, que han compartido tanto los momentos de entusiasmo como los momentos de desvelo.

A Anna y a Inés, a mi familia de Madrid y de Barcelona, por haberme apoyado con su tiempo, su comprensión y su amor.

ÍNDICE

1	INTRODUCCIÓN.....	5
2	FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA DE DIOS	13
2.1	La fenomenología de la religión de Juan Martín Velasco	13
2.1.1	El fenómeno religioso	13
2.1.1.1	El ámbito de lo sagrado	14
2.1.1.2	El Misterio.....	14
2.1.1.3	La actitud religiosa.....	16
2.1.1.4	Las mediaciones religiosas.....	17
2.1.2	La experiencia cristiana de Dios	20
2.2	La fenomenología de la liturgia de Jean-Yves Lacoste	21
2.2.1	La topología de la liturgia	22
2.2.2	La experiencia litúrgica.....	25
2.2.3	La fenomenicidad de Dios	29
2.2.4	La belleza de la liturgia.....	33
2.3	Notas sobre una fenomenología de la experiencia cristiana de Dios en la Comunidad de Taizé	35
3	EL CONCEPTO DE BELLEZA DEL HERMANO ROGER DE TAIZÉ.....	43
3.1	El espíritu de sencillez.....	43
3.2	La dinámica de lo provisional	47
3.3	El sentido de la belleza	51
3.3.1	La belleza sencilla de la creación.....	52
3.3.1.1	Las primaveras de la infancia.....	52
3.3.1.2	La poesía de la naturaleza	53
3.3.1.3	Amar a Dios en su creación.....	57
3.3.2	Arte y belleza	59
3.3.2.1	La creación artística como don de Dios	59
3.3.2.2	La pasión literaria.....	61
3.3.2.3	Levantar el velo de lo inefable	63
3.4	La belleza de la oración común.....	66
3.4.1	Belleza y liturgia	66
3.4.2	Liturgia y provisionalidad.....	68
3.4.3	El sentido del misterio.....	73
3.4.4	Esperar el acontecimiento de Dios.....	77
4	ARQUITECTURA DE LA COMUNIDAD DE TAIZÉ	80
4.1	El primer oratorio de Taizé: 1940-1942	80
4.2	El oratorio y la capilla de la catedral en Ginebra: 1942-1944.....	83
4.3	La iglesia románica de Taizé: 1944-1962	86
4.3.1	Una vieja iglesia para una comunidad naciente	86
4.3.2	Descripción de la iglesia románica	90
4.3.3	La transformación del espacio	91
4.4	La iglesia de la Reconciliación.....	94
4.4.1	La propuesta de la “Aktion Sühnezeichen”	94
4.4.2	El proyecto arquitectónico y la construcción de la iglesia	101
4.4.3	La inauguración de la iglesia	109
4.4.4	Descripción	118
4.4.5	La capilla ortodoxa	126
4.4.6	Hacia un espacio litúrgico flexible.....	130
4.4.7	La ampliación de la iglesia: los nártex.....	139
4.4.8	La decoración de la iglesia.....	143
4.4.9	La iglesia de la Reconciliación y la dinámica de lo provisional	149
4.4.10	La iglesia de la Reconciliación: Domus Dei et ecclesiae	154

4.5	Arquitectura de la Comunidad	160
4.5.1	La elección de Taizé	161
4.5.2	La casa de la Comunidad	162
4.5.3	Hacer bella la vida de los que nos rodean	167
4.5.4	Habitar las casas.....	172
4.6	Arquitectura de la acogida	174
4.6.1	La acogida.....	177
4.6.2	El alojamiento	178
5	LITURGIA Y MÚSICA DE LA COMUNIDAD DE TAIZÉ	185
5.1	El Oficio de Taizé hasta 1974	185
5.1.1	La búsqueda litúrgica de los orígenes	185
5.1.2	La liturgia: alegría del cielo en la tierra	190
5.1.3	El Oficio de “Eglise et Liturgie”	193
5.1.4	El Oficio de Taizé	199
5.2	El canto litúrgico de la Comunidad de Taizé hasta 1974.....	203
5.2.1	La renovación del canto litúrgico.....	203
5.2.2	Joseph Samson	208
5.2.3	Joseph Gelineau	211
5.2.3.1	La grabación de los primeros discos	212
5.2.3.2	La liturgia de Taizé según Joseph Gelineau	216
5.2.4	Jacques Berthier	218
5.2.4.1	Nuit de Noël	220
5.2.5	Los contactos con Georges Migot, André Jolivet y André Riotte	222
5.2.5.1	Georges Migot.....	222
5.2.5.2	André Jolivet	226
5.2.5.3	André Riotte.....	227
5.3	La oración común y los cantos de Taizé: de 1974 a la actualidad.....	228
5.3.1	La oración común	228
5.3.2	Los “cantos de Taizé”	235
5.3.2.1	Participación activa y canto monástico	235
5.3.2.2	La colaboración entre Jacques Berthier y el hermano Robert.....	239
5.3.2.3	Principios fundamentales de los cantos de Taizé	246
5.3.2.4	El proceso de creación musical en la actualidad	252
5.3.3	Análisis musicológico de los cantos de Taizé.....	254
6	ARTE Y CREACIÓN COMÚN EN LA COMUNIDAD DE TAIZÉ	261
6.1	Los talleres de arte y la creación común	261
6.2	Itinerarios personales en la creación común.....	267
6.2.1	Hermano Daniel	267
6.2.2	Hermano Eric	269
6.2.3	Hermano Ghislain	273
6.2.4	Hermano Marc	275
6.2.5	Hermano Pierre-Étienne.....	277
6.2.6	Hermano Stephen.....	278
6.2.7	Hermano Sylvain	280
6.3	Arte efímero y liturgia: los Encuentros Europeos de Jóvenes	280
7	CONCLUSIONES.....	288
8	BIBLIOGRAFÍA	298
9	ANEXO FOTOGRÁFICO	310

1 INTRODUCCIÓN

La Comunidad de Taizé está formada por alrededor de cien hermanos, de diversos orígenes protestantes y católicos, procedentes de más de treinta naciones, que viven en común, constituyendo un signo concreto de reconciliación entre cristianos divididos. Su fundador, Roger Schutz (1915-2005) se trasladó en 1940 de su Suiza natal al pequeño pueblo de Taizé, en la Borgoña francesa, con el objetivo de comprometerse con situaciones de sufrimiento humano y formar una comunidad. Tras ser denunciado a la Gestapo retornó a Suiza por dos años, y, a su regreso a Taizé, ya con otros hermanos, se instalaron definitivamente, de manera expresa en 1949, cuando siete hermanos se comprometieron a vivir en común y en el celibato. En 1952, el hermano Roger escribió la Regla de Taizé, documento que establecía lo esencial para vivir en comunidad. Posteriormente, entre los representantes de otras iglesias cristianas invitados por Juan XXIII al Concilio Vaticano II (1962-1965), se encontraban el hermano Roger y el hermano Max Thurian de Taizé.

Atraídos por la sencillez de vida y el espíritu de reconciliación de la comunidad, numerosos jóvenes comenzaron a acercarse a compartir la oración y la búsqueda ecuménica de la comunidad. A lo largo de los años sesenta se iniciaron los primeros contactos con cristianos de la Europa del este y en 1974 se celebró el denominado Concilio de los Jóvenes, en el que se reflexionó con jóvenes provenientes de distintos continentes y de diferentes tradiciones cristianas sobre el camino concreto a seguir por el ecumenismo. Además de los encuentros que se celebran semanalmente en Taizé, a partir de 1980 se celebra cada año el Encuentro Europeo de Jóvenes –precedente de las jornadas mundiales de la juventud– en una ciudad europea distinta. En estos encuentros, la oración común compartida por jóvenes católicos, protestantes y ortodoxos es un signo concreto de la unidad de los cristianos, un testimonio de reconciliación entre las iglesias divididas y, en definitiva, un ejercicio práctico del diálogo ecuménico. Desde los años cincuenta del siglo XX la Comunidad cuenta con distintas fraternidades repartidas por todo el mundo en lugares en los que se comparte la vida en barrios en situaciones de pobreza.

El objetivo de la tesis es demostrar que la belleza tiene un papel esencial en la vocación de la Comunidad de Taizé. La belleza de la arquitectura, la oración litúrgica, las creaciones artísticas, etc., son un medio de vivir la experiencia religiosa de la

comunidad y no un fin en sí mismo; no se trata de esteticismo, sino de una belleza transida de sentido a través de la cual se facilita la experiencia de Dios. La belleza en la Comunidad de Taizé, tanto en los escritos del hermano Roger como en las manifestaciones arquitectónicas, litúrgicas y artísticas, está caracterizada por el espíritu de sencillez y la dinámica de lo provisional. No es un valor superficial, añadido, sino que se trata de un elemento constitutivo de su vocación, de modo que todas las mediaciones estéticas empleadas en la vida de la Comunidad buscan ser instrumentos de acceso a la experiencia de Dios.

La elaboración de la tesis se ha basado en la investigación de fuentes primarias. Contamos fundamentalmente, por un lado, con el acceso al archivo de la Comunidad de Taizé y, por otro, con la realización de entrevistas a diferentes hermanos de Taizé.

La documentación histórica del archivo de la Comunidad no es accesible al público, y en los últimos años solo tres investigadores han podido desarrollar sus trabajos: Sabine Laplane, Silvia Scatena y yo mismo. En la presente investigación doctoral se saca a la luz numerosa documentación inédita tanto del hermano Roger como de otros hermanos y de la propia vida comunitaria. Entre la documentación personal analizada, destaca la del hermano Robert, ya que se conserva parte de la correspondencia que mantuvo con diferentes compositores musicales con los que intentó forjar un repertorio litúrgico nuevo para la Comunidad de Taizé, así como las planimetrías de los proyectos arquitectónicos elaborados por el hermano Denis para distintos edificios de Taizé. La fuente documental denominada *Journal des Frères*, es un diario mecanografiado donde se reflejan los acontecimientos más relevantes en la vida de la comunidad desde el año 1953 y en el que también se incorporan algunos textos comunitarios o del propio hermano Roger que se consideraron relevantes para abordar determinados acontecimientos de la vida de la Comunidad. Asimismo, he tenido acceso a las actas de los Consejos de Comunidad, reuniones anuales donde se debaten las cuestiones más importantes relativas a la vida comunitaria, y en la que solo participan los hermanos de la Comunidad. Junto con este archivo, se ha realizado investigación en otros archivos como los Archivos Departamentales de Saône-et-Loire, donde se ha consultado documentación relativa a aspectos arquitectónicos de la Comunidad, y el Archivo del Museo Valenciano de la Ilustración y la Modernidad, donde se conserva la documentación del sacerdote Alfons Roig, quien mantuvo una estrecha relación de amistad con la Comunidad de Taizé, y en especial con alguno de sus miembros, como el hermano Robert.

Asimismo, he realizado entrevistas a numerosos hermanos que han ofrecido un testimonio sobre aquellos aspectos vinculados a la tesis debido a que fueron protagonistas en primera persona de la historia de Taizé, como los hermanos más ancianos que formaron parte de los orígenes de la Comunidad (los hermanos François, Pierre-Yves, Alain, Dominique), aquellos que trabajaron o trabajan directamente en los temas de la tesis, como el hermano Daniel, como ceramista; el hermano Marc o el hermano Ghislain, como artistas; el hermano Denis, como arquitecto de la iglesia de la Reconciliación; el hermano Stephen, como artista y diseñador de la decoración y arquitectura efímera de los Encuentros Europeos de Jóvenes; el hermano Etiènne, como responsable de las infraestructuras de la acogida; el hermano Alois (actual prior de la Comunidad de Taizé) y el hermano Jean-Marie como compositores musicales; o aquellos que por su trato personal con el hermano Roger a lo largo de toda su vida pueden dar testimonio de las valoraciones, interpretaciones y reflexiones de éste sobre los temas que aquí nos interesan, como el hermano Charles-Eugène, secretario personal durante toda su vida.

La tarea de abordar desde un punto de vista teórico y de manera exhaustiva la experiencia cristiana de Dios y la belleza, excede el objetivo de esta tesis, que se centra en la Comunidad de Taizé. En lo que respecta a la experiencia de Dios, hemos elegido a dos autores actuales en el marco de la fenomenología: Juan Martín Velasco, por la amplitud de su propuesta interpretativa que facilita el encaje del carácter ecuménico de la Comunidad de Taizé, y Jean-Yves Lacoste, por la originalidad en su aproximación a lo litúrgico. En cuanto a la interpretación de la belleza y su relación con la experiencia de Dios, puesto que se trata de una tesis centrada en la Comunidad de Taizé, es el concepto de belleza del propio hermano Roger el que nos permite establecer dicha interpretación.

No obstante, el desarrollo de la estética teológica en el siglo XX, permite enmarcar la interpretación global de la articulación que se da de ambos aspectos en las manifestaciones estéticas de Taizé. Uno de los primeros estudios clásicos al respecto es *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*, del fenomenólogo Gerardus van der Leeuw, en la que se analiza la relación entre la religión y el arte, y la capacidad de éste para mediar lo sagrado. La obra de Hans Urs von Balthasar *Gloria: una estética teológica*, es un referente ineludible que otorga un papel central a la Belleza como un trascendental, frente al papel marginal que la teología le había otorgado a ésta en favor de otros trascendentales como el Ser, la Verdad, o el Bien. Paul Tillich, a través de

diferentes artículos –muchos de ellos recopilados en la obra *On Art and Architecture*– concibe el arte como expresión de la “última preocupación” del ser humano respecto de la vida y trata de interpretar el arte moderno a la luz de un significado religioso. En el marco del neotomismo figuran autores que recuperan la estética realista medieval, como Étienne Gilson, o Jacques Maritain (*La intuición creadora en el arte y en la poesía*). En el ámbito ortodoxo destaca las obras clásicas de Paul Evdokimov (*El arte del icono: teología de la belleza*), Pavel Florenski (*El iconostasio: una teoría de la estética*), Leonid A. Uspenski (*Teología del icono*), así como la recopilación de artículos sobre la belleza de Olivier Clement (*Surcos de luz: la fe y la belleza*).

Desde finales de los años noventa del siglo XX, se ha producido una recuperación del interés por la belleza en los estudios teológicos, especialmente en el ámbito anglosajón, como muestran las obras de Jeremy Begbie (*Voicing Creation's Praise: Towards a Theology of the Arts*), Frank Burch Brown (*Religious Aesthetics. A Theological Study of Making and Meaning*), William A. Dyrness (*Visual Faith: Art, theology and worship in dialogue*), Edward Farley (*Faith and Beauty. A Theological Aesthetic*), Bruno Forte (*En el umbral de la Belleza. Por una estética teológica*), Richard Harries (*El arte y la belleza de Dios*), David Bentley Hart (*The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*), John Navone (*Theology of Beauty*), Aidan Nichols (*Redeeming Beauty: soundings in sacral aesthetics*), Patrick Sherry (*Spirit and Beauty: An Introduction to Theological Aesthetics*), Richard Viladesau (*Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty and Art*), Nicholas Wolterstorff (*Art in Action: toward a Christian Aesthetic*), etc.

En el ámbito español, los estudios se han centrado principalmente en la relación entre la belleza y la liturgia así como en el papel del arte en la liturgia. Destacan algunos autores como José Aldazabal (editor de *Celebrar en belleza*), Dionisio Borobio (*La dimensión estética de la liturgia*), Jesús Casas Otero (*Salvación y belleza*), José Luis Gutiérrez-Martín (*Belleza y misterio: la liturgia, vida de la Iglesia*), Luis Maldonado (*Liturgia, arte, belleza. Teología y estética*), etc.

Como se ha indicado, a pesar de tener en cuenta esta bibliografía, la tesis se centra en la experiencia de la Comunidad de Taizé y la interpretación que se propone parte del propio concepto de belleza y de la espiritualidad del hermano Roger, ya que sus intuiciones, como fundador de la Comunidad de Taizé, inspiran todas las dimensiones de la vocación de ésta. Además, el carácter ecuménico de Taizé obliga a no circunscribirse en el planteamiento de una estética teológica de una tradición eclesial

particular sino que se debe contar con una mirada integradora, capaz de encontrar formulaciones teóricas en las diferentes tradiciones.

Los estudios, artículos y monografías en torno a la Comunidad de Taizé son muy numerosos, especialmente en lo que respecta a la evolución histórica de la comunidad, las implicaciones teológicas relacionadas con el ecumenismo, y a la biografía y la espiritualidad del hermano Roger. Sin ánimo de exhaustividad, a continuación se indican algunos autores relevantes para el estudio de la Comunidad de Taizé.

En relación con la historia de la comunidad, destacan algunas obras como las de Jean-Claude Escaffit y Moiz Rasiwala, Rex Brico, González Balado, Kathryn Spink, Christian Feldmann, o Yves Chiron, si bien este tema lo suelen abordar de forma conjunta con la vida del hermano Roger. En 2017, la historiadora italiana Silvia Scatena publicará un primer volumen centrado en la historia de la Comunidad hasta 1970, desde un punto de vista estrictamente histórico y fundamentando su investigación en una amplia y exhaustiva documentación de diferentes archivos de toda Europa, lo que permitirá, una vez que publique toda la historia, contar con un riguroso trabajo sobre esta cuestión. En 2015 Sabine Laplane publicó una obra en torno a la figura del hermano Roger, a modo de biografía espiritual, fundamentada también en una importante labor de investigación documental. Sobre la comprensión de la espiritualidad de la Comunidad de Taizé los estudios se suelen enfocar desde la figura del hermano Roger. Destaca el libro sobre la vida religiosa de la comunidad de Iván Restrepo, y las obras de autores como Jean-Marie Paupert y Olivier Clement, y algún artículo de Paul Ricoeur, que han comprendido de manera excepcional el testimonio eclesial de la Comunidad de Taizé y la espiritualidad del hermano Roger. Las tesis doctorales que se han realizado sobre Taizé han abordado los aspectos teológicos, ecuménicos, sociológicos, y, parcialmente, los aspectos musicales.

En lo que respecta a la arquitectura, no existe ningún estudio histórico-artístico sistemático sobre la iglesia de la Reconciliación, salvo algunos artículos que el hermano Denis, arquitecto de la iglesia, escribió en los años setenta y las referencias habituales en los estudios históricos y en algunas publicaciones sobre arquitectura religiosa en Francia. Más amplia es la bibliografía relativa a la música, hecho que no sorprende debido a la gran difusión que han tenido los cantos de Taizé en la Iglesia. Destacan algunos artículos de hermanos como el hermano Robert, quien compuso los primeros cantos en contacto con Joseph Gelineau, y, posteriormente, con Jacques Berthier, o el

hermano Jean-Marie. Las referencias a los cantos de Taizé son abundantes en numerosos artículos si bien hay cierta escasez de monografías sobre esta cuestión. Un estudio completo sobre las composiciones que realizó Berthier para la comunidad lo publicó en los años noventa Judith Marie Kubicki.

Sobre la creación artística, es la producción cerámica del hermano Daniel la que cuenta con una bibliografía más extensa, tanto de estudios realizados sobre sus creaciones como de obras escritas por él, en las que ofrece conocimientos teóricos sobre las técnicas ceramistas que emplea. El hermano Eric ha sido objeto de una publicación realizada por la propia Comunidad en la que recoge algunas de las claves de sus diferentes etapas como artista, además de numerosas obras reproducidas. La mayoría de los hermanos citados, especialmente Marc, Eric y Daniel, han realizado diversas exposiciones temporales en galerías y en instituciones culturales que han sido acompañadas de pequeñas publicaciones.

Como vemos, no se ha publicado ninguna obra que aborde el estudio de la Comunidad de Taizé desde el punto de vista estético en conjunto (arquitectura, música, liturgia, creación artística). Aunque en las obras que tratan de explicar la espiritualidad y la experiencia religiosa de la Comunidad de Taizé se hace mención de la relevancia de la música y la liturgia en la oración comunitaria, no se ha publicado ninguna obra que aborde el tema de la belleza y la experiencia religiosa de manera monográfica. Por lo tanto, esta tesis aporta, además de numerosa documentación inédita, una mirada novedosa sobre la Comunidad de Taizé dado el carácter multidisciplinar del estudio y su visión global que aúna tanto la experiencia de Dios como la belleza a través de las distintas manifestaciones arquitectónicas, litúrgicas, musicales y artísticas.

La tesis está estructurada en una introducción, cinco capítulos y una conclusión, además de la bibliografía y el anexo fotográfico. En el primer capítulo se analiza la experiencia cristiana de Dios a partir de dos autores: Juan Martín Velasco y Jean-Yves Lacoste. La fenomenología de la religión desarrollada por Juan Martín Velasco permite abordar la experiencia de Dios en un marco en el que integrar la vocación ecuménica de la Comunidad de Taizé. Para ello, nos centraremos en las mediaciones (edificios de culto, iconos, liturgia, oración, símbolos, etc.), como elementos a través de los cuales puede establecerse una relación entre el ser humano y el Misterio. Este reconocimiento que se puede dar en el culto otorga a la persona una tonalidad afectiva diferente, un clima especial que puede “ser fomentado” por determinadas acciones cúllicas (canto, ornamentos, adecuación espacial, etc.). En cuanto a Jean-Yves Lacoste, es interesante

destacar la crítica que hace de la experiencia religiosa de modo que su análisis radical de en qué consiste la experiencia (o no-experiencia) de Dios, nos ayuda a reposicionar el papel que juegan todas estas mediaciones. Nos centraremos de manera especial en el concepto novedoso de “liturgia” (entendida como relación con Dios y no meramente como culto) y en el esfuerzo que realiza para comprender la fenomenicidad de Dios.

El segundo capítulo aborda el concepto de belleza del hermano Roger a través de sus escritos. Su sentido de la belleza está entroncado con la belleza de la creación y con dos intuiciones que animan la vida comunitaria: la dinámica de lo provisional y el espíritu de sencillez. Este capítulo es fundamental para comprender el papel que juega la belleza en la arquitectura, la liturgia, la música y el arte en la Comunidad de Taizé. Es el sentido de la belleza del hermano Roger el que marca la comprensión de la misma por parte de la Comunidad. Puesto que sus escritos tienen un carácter espiritual y el mismo hermano Roger huía de toda sistematización que pudiese ahogar las intuiciones, tratar de analizar su concepto de belleza es una labor complicada pero, a la vez, necesaria, ya que nos permitirá contar con un criterio de interpretación que nace del mismo corazón fundacional de la Comunidad de Taizé.

En el tercer capítulo se analiza la arquitectura de la Comunidad de Taizé a partir de un recorrido cronológico que contempla no solo la adecuación de los espacios de culto, partiendo de la pequeña iglesia románica del pueblo de Taizé, el oratorio privado y el uso de una capilla en la catedral de Ginebra, y terminando por la construcción de la iglesia de la Reconciliación y sus posteriores modificaciones, sino también las construcciones provisionales de la acogida y la arquitectura de la propia Comunidad. Los valores de sencillez y provisionalidad serán fundamentales para comprender la evolución de los aspectos arquitectónicos más destacables.

El cuarto capítulo aborda conjuntamente la evolución de la liturgia y de la música de la Comunidad de Taizé. La oración litúrgica se encuentra en el centro de la vida comunitaria y ha sufrido una evolución en la que siempre se ha tenido en cuenta que debe responder a las necesidades de una comunidad monástica y, al mismo tiempo, ser accesible a una numerosa asamblea que se renueva semanalmente y que participa activamente en ella. El carácter ecuménico de la Comunidad también ha permitido que la búsqueda de una oración litúrgica que exprese su vocación cuente con una libertad mayor frente a otras comunidades monásticas, aunque siempre se ha mantenido el respeto por la tradición litúrgica de las diferentes confesiones eclesiales. En lo que respecta a la música litúrgica, la Comunidad de Taizé hoy en día es conocida

mundialmente por sus cantos, pero hasta llegar a la formalización actual, se han ensayado desde los años cincuenta diferentes fórmulas que, como veremos, van de la mano de la evolución de la propia Comunidad y de la llegada inesperada de jóvenes a partir de los años sesenta.

El quinto capítulo presenta la creación artística desarrollada por algunos miembros de la Comunidad de Taizé pero analizadas a partir del concepto de “creación común”, que permite que se logre la integración de la vocación monástica, de carácter comunitario, y la vocación artística, de carácter más individual. Asimismo, se aborda una expresión de arte efímero vinculado a la liturgia como es la adecuación espacial y la decoración de los espacios feriales y deportivos en los que se celebran las oraciones comunes de los Encuentros Europeos de Jóvenes.

Por último, en las conclusiones veremos que, a pesar de que el análisis se ha realizado por ámbitos, se ha tenido en cuenta una visión integradora de ellos, puesto que todos forman parte de una experiencia unificada como es la oración litúrgica, en la que la formalización del espacio de culto, el uso de algunos símbolos, la integración de la música en la liturgia, etc., quedan articulados de una manera bella. En su conjunto, todas estas expresiones presentes en Taizé, están al servicio de un Misterio que solo puede hacerse presente como invisible y trascendente. La sencillez de la oración, los símbolos litúrgicos, la belleza de los cantos, las creaciones artísticas, etc., sirven de punto de partida de una dinámica que conduce más allá de uno mismo y favorecen la experiencia de Dios.

2 FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA DE DIOS

En este apartado se analiza la experiencia de Dios desde un punto de vista fenomenológico a partir de la fenomenología de la religión elaborada por Juan Martín Velasco y la fenomenología de la liturgia formulada por Jean-Yves Lacoste. A la luz de ambas propuestas se indican algunas notas sobre una posible fenomenología de la experiencia de Dios en la Comunidad de Taizé.

2.1 LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN DE JUAN MARTÍN VELASCO

De cara a definir un concepto de la experiencia de Dios nos acercamos a la propuesta que desarrolla Juan Martín Velasco en el marco de la fenomenología de la religión. Para ello, tendremos en cuenta algunas de sus obras como *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, *El encuentro con Dios*, y *La experiencia cristiana de Dios*. En primer lugar, partiremos del análisis de los elementos constitutivos del fenómeno religioso, para posteriormente centrarnos en la caracterización de la experiencia de Dios en el marco del cristianismo.

2.1.1 *El fenómeno religioso*

Uno de los logros de la fenomenología de la religión es haber sacado a la luz la estructura religiosa que podemos encontrar en las diferentes religiones. En el análisis que realiza Martín Velasco del fenómeno religioso podemos encontrar cuatro aspectos fundamentales: el ámbito de lo sagrado, el Misterio (como centro que determina dicho ámbito), la actitud religiosa (la respuesta del ser humano ante su presencia), y, por último, las mediaciones religiosas (las realidades visibles que hacen posible la relación entre el Misterio y el ser humano).

2.1.1.1 El ámbito de lo sagrado

Según Martín Velasco, “lo sagrado designa, para nosotros, el ámbito en el que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso”¹. La categoría “sagrado” permitiría distinguir el ámbito de realidad en el que intervienen los elementos de una religión del ámbito “profano”. En el paso del ámbito de lo profano a lo sagrado se da una “ruptura de nivel” que hace que se rompa con el carácter intramundano de la “vida ordinaria” del ser humano y éste pase a estar afectado por una realidad superior que le introduce en un ámbito, una existencia, marcada por la trascendencia². Así, conviene distinguir el Misterio, la realidad superior que mencionábamos, de lo sagrado, y establecer dos sentidos para este último:

[...] como ámbito de realidad que surge en la vida humana cuando el hombre vive su referencia al Misterio, y como conjunto de mediaciones concretas [...] a través de las cuales el hombre reconoce y vive la aparición del Misterio y su respuesta a ella³.

2.1.1.2 El Misterio

El Misterio se configura como la realidad que determina el ámbito de lo sagrado. Para dotar de significado a este término, Martín Velasco parte del concepto de Misterio desarrollado por Rudolf Otto en su obra clásica *Lo santo*, si bien desde un punto de vista diferente ya que no acepta que lo sagrado se identifique con lo numinoso y del que Dios sería una “aparición ulterior”. Para Martín Velasco, el Misterio es la realidad determinante del ámbito de lo sagrado “en el que se inscriben tanto el sujeto religioso, como su actitud, y el término de la misma”. El Misterio tampoco sería Dios, sino el término con el que identificaríamos “lo que tienen de común todas las formas de divinidad”⁴. Pero, más allá del término, ¿qué realidad designa?: “la Presencia de la Absoluta trascendencia en la más íntima inmanencia de la realidad y la persona, a la que

¹ Juan Martín Velasco, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Madrid, Trotta, 2006, p. 87.

² *Idem*, p. 95.

³ *Idem*, p. 109.

⁴ *Idem*, p. 125.

se refieren las variadísimas representaciones de lo anterior y superior al hombre a lo que remiten todas las religiones”⁵.

De este modo, el Misterio como trascendencia apunta a una realidad que no pertenece a la experiencia intramundana, pero su significado no se limita a la constatación de su carácter “no experiencial”, o su carácter oculto, como tampoco se refiere a una verdad que el ser humano no es capaz de descubrir o comprender⁶. El Misterio como trascendencia indica que el ser humano no puede hacerse cargo de esa realidad:

Con el término de “Misterio” el sujeto religioso se refiere a una realidad que en todos los aspectos, en todos los órdenes y bajo todos los puntos de vista es superior al hombre y a su mundo, y superior no en un sentido relativo que admita comparación con ellos, sino en un sentido absoluto que excluye todo punto de comparación⁷.

El Misterio como absoluta trascendencia acaba siendo designado en diferentes tradiciones religiosas como “lo totalmente otro”, ya que es una realidad que se impone al ser humano sobrecogiéndolo y a la que no puede aplicarle ninguna categoría de conocimiento, puesto que no está a su disposición. Martín Velasco apunta, junto con esta superioridad absoluta, que el sujeto religioso constata también otras superioridades del Misterio, como la ontológica (el Misterio como plenitud del ser), la axiológica (el Misterio como Sumo Bien), o la santidad augusta (dignidad que hace consciente al ser humano de su necesidad de salvación)⁸.

Según Martín Velasco, el sujeto religioso accede a esta realidad trascendente cuando va más allá de sus facultades, cuando se trasciende a sí mismo, ya que se trata de una realidad que aparece no como una realidad más sino como otro orden de realidad:

[...] el más allá de realidad que se hace presente al hombre cuando éste entra en contacto con todas las demás realidades; especie de horizonte ilimitado de inteligibilidad en el que se inscribe todo lo que conoce y que hace posible el

⁵ *Idem*, p. 126.

⁶ *Idem*, p. 126.

⁷ *Idem*, p. 127.

⁸ *Idem*, p. 127-137.

hecho mismo de conocer; especie de horizonte de bondad y deseabilidad en el que se inscribe todo lo que el hombre desea y valora y el hecho mismo de desear y valorar⁹.

Afirmar la absoluta trascendencia del Misterio no implica que éste sea ajeno a la realidad del ser humano puesto que diferentes tradiciones religiosas reconocen la presencia de esta trascendencia en la intimidad del sujeto religioso. Según Martín Velasco, los términos trascendencia e inmanencia intentan dar cuenta de la Presencia con la que el sujeto religioso se ha encontrado, no solo como presencia dada sino como presencia previa fundante. Para Martín Velasco, la “Presencia” designaría “la existencia en reciprocidad, la existencia de un sujeto que existe relacionamente en ese acto de darse a conocer, de automanifestarse e incluso autodonarse que llamamos precisamente hacerse presente”¹⁰. La presencia del Misterio no se da al sujeto religioso de forma pasiva sino que se establece una relación de carácter activo que encuentra su expresión en la descripción del Misterio como Providencia, Bien supremo, Belleza soberana, o salvación, entre muchas otras¹¹.

2.1.1.3 La actitud religiosa

Para que pueda hablarse de religión, a la presencia del Misterio el ser humano debe dar una respuesta. Según Martín Velasco, por un lado, ante el Misterio que se muestra como absolutamente trascendente el sujeto religioso responde con una actitud de total trascendimiento (actitud extática o de reconocimiento), y, por otro, ante el Misterio que se muestra como “origen y fin del ser humano y Bien Supremo”, el sujeto religioso responde con un actitud salvífica¹². Ambas actitudes no pueden dissociarse y deben ser comprendidas en mutua relación: “Si el trascendimiento propio de la actitud religiosa es el eco en ella del carácter trascendente del Misterio, su dimensión salvífica es el resultado de la relación que su presencia suscita en el hombre”¹³.

La presencia del Misterio como absoluta trascendencia, es una presencia originante que el sujeto religioso no puede objetivar, ni dominar, ni disponer de ella, de

⁹ *Idem*, p. 138.

¹⁰ *Idem*, p. 144.

¹¹ *Idem*, p. 145-159.

¹² *Idem*, p. 162.

¹³ *Idem*, p. 168.

modo que debe renunciar a configurarse él mismo como centro de esa relación, y, en un acto de total trascendimiento, es decir, descentrándose, saliendo de sí, “inaugurar una actitud extática de reconocimiento de la superior dignidad, de la absoluta supremacía del Misterio”¹⁴. Cuando el Misterio se presenta como Bien Supremo e inaugura un nuevo orden de valores y de realización de la existencia humana, el sujeto religioso concibe como parciales, provisionales, todos los bienes o las realizaciones derivadas de su actividad mundana. Así, la actitud religiosa, entendida como actitud salvífica, concibe la plena realización de la relación que se establece entre el sujeto religioso y el Misterio, como “el valor definitivo y total, como posibilidad y fin último de la existencia”¹⁵.

2.1.1.4 Las mediaciones religiosas

El Misterio en su absoluta trascendencia no puede ser “objeto directo de ninguna facultad ni acto humano”, por lo que, para que se haga presente, necesita la mediación de un “objeto” del mundo (doctrinas, ritos, objetos culturales, instituciones, etc.):

Llamamos “mediaciones” a todas las realidades visibles del mundo religioso, porque son ellas las que hacen posible la relación entre el Misterio, absolutamente trascendente, y el ser humano constitutivamente corporal, ser-en-el-mundo y necesitado de la referencia a objetos para desarrollar su existencia¹⁶.

Las mediaciones, como manifestaciones del Misterio (hierofanías o misteriofanías), pueden ser de dos tipos: objetivas (realidades mundanas) y subjetivas (expresiones del sujeto religioso). En la historia de la religiones podemos encontrar gran número y variedad de mediaciones objetivas en las que el sujeto religioso reconoce la presencia del Misterio, pero, dada la permanente aparición, transformación y pérdida de vigencia de las mismas, ninguna realidad es por sí misma hierofánica¹⁷. Frente a una concepción de la hierofanía en la que el Misterio se “encarnaría” en una realidad mundana, transformándola, y, fruto de esta transformación, el ser humano reconocería su presencia, Martín Velasco considera que la hierofanía surgiría de la elección del ser

¹⁴ *Idem*, p. 163.

¹⁵ *Idem*, p. 168-169.

¹⁶ *Idem*, p. 196.

¹⁷ *Idem*, p. 197-198.

humano pero con un origen en “la presencia inobjetiva, elusiva, del Misterio en el centro mismo de la persona”¹⁸. En estas manifestaciones mundanas del Misterio no se produce la objetivación de éste; todas las mediaciones objetivas son expresiones que no agotan el Misterio, no se confunden con él, aunque siempre existe el peligro de la idolatría, en la que un sujeto religioso los confunde y cree que dominando las mediaciones es capaz de disponer del Misterio¹⁹.

En cuanto a las mediaciones subjetivas, Martín Velasco señala que en las expresiones de la actitud religiosa se debe tener en cuenta la dimensión simbólica, de modo que la “transignificación” de una realidad natural que se da en todo símbolo, también se produciría en las expresiones religiosas, aunque matizando que ni se trata de una mera proyección de un contenido subjetivo, siendo el ser humano el responsable exclusivo de la mediación, ni tampoco de la presencia objetiva, empírica, del Misterio en la mediación²⁰.

Para Martín Velasco, las expresiones de la actitud religiosa se dan en cuatro dimensiones fundamentales de la existencia humana: la razón, la acción, el sentimiento, y la relación comunitaria. En primer lugar, las expresiones de la actitud religiosa en el nivel racional las encontraríamos en los mitos y las mitologías, las profesiones de fe – fórmulas y dogmas–, y la teología²¹. En segundo lugar, las expresiones de la actitud religiosa en el nivel de la acción, derivan de la condición corporal del ser humano y corresponden con el culto y el servicio de la divinidad. Centrándonos en el culto, el sujeto religioso, ante la manifestación del Misterio establece una relación diferente con el espacio y el tiempo, en la medida en que la homogeneidad del espacio y tiempo “profanos” se rompe a favor de una nueva significación del espacio y tiempo sagrados: las acciones, gestos y palabras propias de la acción cultural, “se encuentran inscritos en un clima especial determinado por esa ruptura de nivel producida por la aparición del Misterio, que confiere una tonalidad afectiva y emocional diferente al sujeto”, clima que puede ser “fomentado” por otras acciones como el canto, los ornamentos, etc.²². En tercer lugar, las expresiones de la actitud religiosa en el nivel del sentimiento o la emoción las encontramos en la atmósfera, el clima emocional (solemnidad, intensidad

¹⁸ *Idem*, p. 203.

¹⁹ *Idem*, p. 205-206.

²⁰ *Idem*, p. 208.

²¹ *Idem*, p. 209-212.

²² *Idem*, p. 213-215.

emotiva) que rodea a la manifestación religiosa, y en el arte religioso²³. Por último, las expresiones de la actitud religiosa están condicionadas por el medio en el que vive el sujeto religioso; este aspecto social o comunitario está también influenciado por el culto o el pensamiento –los credos–, ya que ambos se configuran como criterios de estructuración de una comunidad o de pertenencia a ella²⁴.

Aunque estas expresiones de la actitud religiosa son necesarias en la relación que se establece entre el sujeto religioso y el Misterio, puesto que hemos partido de la condición corporal del ser humano, todas ellas tienen un carácter provisional, simbólico, ninguna de ellas tiene una naturaleza religiosa por sí misma, y no deben ser confundidas con el Misterio:

[...] su condición de cuerpo expresivo, su condición esencialmente simbólica hace que ninguna de sus manifestaciones –doctrina o dogmas religiosos, formas de culto o de piedad, o Iglesia con sus múltiples instituciones– pueda ser confundida con la religión y absolutizada o considerada como fin último y definitivo para el hombre²⁵.

Por último, Martín Velasco considera que la actitud religiosa requiere de actos concretos para realizarse, de tal modo que la oración constituye el acto central de dicha actitud: “la oración no es sólo una expresión de la actitud religiosa, es además, su expresión inmediata y primaria; es la más próxima a la raíz de la que nacen todas las manifestaciones religiosas y en la que se reconocen más fácilmente sus rasgos característicos”²⁶. Tanto en los sistemas religiosos de orientación profética, en los que la representación de Dios es personal, como en los de orientación mística, en los que predomina una concepción de “unidad indiferenciada del Absoluto”, los dos elementos esenciales de la actitud religiosa están presentes en la oración: “el reconocimiento del Misterio y la relación viva con él como realidad salvífica”²⁷.

²³ *Idem*, p. 219-220.

²⁴ *Idem*, p. 220-225.

²⁵ *Idem*, p. 225.

²⁶ *Idem*, p. 227.

²⁷ *Idem*, p. 238.

2.1.2 *La experiencia cristiana de Dios*

El principio sobre el que se fundamenta la experiencia de Dios es su presencia originante en el ser humano, pero para que se dé dicha experiencia la persona debe reconocer esa presencia. Este reconocimiento, que también se encuentra en diferentes religiones, en el cristianismo adopta la forma de la fe-esperanza-caridad²⁸. Pero el ser humano también puede reaccionar con una actitud de indiferencia o, incluso, de increencia.

Según Martín Velasco, el reconocimiento de la presencia de Dios, la fe en la tradición cristiana, implica que, en un acto de descentramiento, el ser humano acepta su propia finitud y reconoce que su ser depende de otro, que no dispone de su propia existencia: “sin tal descentramiento, sin tal trascendimiento es imposible el reconocimiento de Dios como ser supremo, el reconocimiento del Absoluto, el encuentro, la coincidencia, con el origen permanente de mi vida”²⁹.

Pero la experiencia de Dios no es como la experiencia inmediata que el ser humano tiene de los objetos ni con otros sujetos, sino que dicha experiencia debe ser mediada a través de otras experiencias mundanas. Así, en el reconocimiento de la presencia de Dios intervienen dos elementos:

Una Presencia, condensación de la relación creatural, sin la cual nada habría que reconocer. Y un “horizonte experiencial”, una “tradición experiencial”, condensada en arquetipos, imágenes, símbolos, matrices afectivas, categorías de pensamiento y, en definitiva, palabras, con las que se inscriben todas nuestras experiencias³⁰.

Para Martín Velasco, es posible hablar de reconocimiento de la presencia de Dios y de experiencia de Dios, pero sin olvidar que, a pesar de dicha presencia habita el centro de la persona (*interior intimo meo*), la presencia de Dios es “invisible, elusiva, no objetivada ni objetivable, no accesible directamente a los sentidos, la imaginación, ni la mente y sus conceptos”³¹.

²⁸ Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, 2006, p. 35.

²⁹ *Idem*, p. 40.

³⁰ *Idem*, p. 43.

³¹ *Idem*, p. 50.

En la experiencia de Dios se establece una relación que implica la totalidad del ser humano, no es solo cuestión de conocimiento sino también de afección. En ella, el ser humano se configura más como sujeto pasivo que como sujeto activo puesto que es Dios el que se sitúa en el centro de la relación, hasta el punto de que el ser humano llega solo a “padecer” a Dios. Esta inversión intencional también se da cuando Dios se manifiesta como amor en la medida en que el ser humano se deja amar por Dios, acoge su amor, y, su propio amor es respuesta al amor previo de Dios³².

La experiencia cristiana de Dios implica encontrarse con Cristo y creer en él como revelación de Dios y reconocer en él “la donación de Dios, su sí definitivo, su amor sin límites hacia nosotros”³³. Además de en los sentimientos y en los actos religiosos, esta experiencia se encarna en una forma de vivir que imita la de Jesús, que tiene como centro el amor y el servicio a los demás. Por lo tanto, en la experiencia cristiana de Dios se aúnan, por un lado, la dimensión mística, actualizada en el encuentro personal gracias al “Espíritu con Dios en Jesucristo”, y, por otro, la dimensión práctica, que implica vivir la propia vida siguiendo el ejemplo de la vida de Jesucristo³⁴. Tal y como indica Martín Velasco, la experiencia cristiana de Dios se nos presenta de manera mediada:

[...] en Jesucristo, sacramento originario de Dios, en la Iglesia continuadora sacramental de la presencia del Señor en la historia, cuerpo histórico de Jesucristo en el mundo, en la celebración cultural de su presencia, en la escucha de su Palabra y en la forma de vida, la práctica del amor y el servicio a los hermanos³⁵.

2.2 LA FENOMENOLOGÍA DE LA LITURGIA DE JEAN-YVES LACOSTE

¿Puede el ser humano tener experiencia de Dios? Para contestar esta pregunta nos acercamos al pensamiento del filósofo y teólogo francés Jean-Yves Lacoste. No parece que Dios se presente como un objeto en el mundo, del que podamos tener una experiencia sensible a través de nuestra percepción. Si se considera que solo se tiene

³² *Idem*, p. 53.

³³ *Idem*, p. 83.

³⁴ *Idem*, p. 84.

³⁵ *Idem*, p. 85.

experiencia de aquello que se percibe con los sentidos, será difícil hablar de experiencia de Dios. La alternativa, planteada desde Schleiermacher, puede ser apelar a la experiencia emocional y relegar la relación entre el hombre y Dios al ámbito del sentimiento. Sin embargo, Jean-Yves Lacoste no admite dicha marginalización y, con vistas a huir de toda connotación que pueda tener el término “religión”, propone en su obra *Experiencia y Absoluto* el concepto de “liturgia” para explicar la “lógica que preside el encuentro entre el hombre y Dios”. Y, aunque la liturgia –la existencia ante Dios (*coram Deo*)– abarca un dominio mucho más amplio que el del culto, “nada de lo “cultural” es extraño al dominio de lo “litúrgico”³⁶.

Pero, ¿cómo se aparece Dios al que quiere vivir “litúrgicamente”? ¿puede tener conocimiento de Él? Jean-Yves Lacoste aborda estas cuestiones en su obra *La phenomenalité de Dieu*, aceptando el principio de que a cada modo de ser le corresponde un modo de aparecer, y que el ámbito de los fenómenos es más amplio que el de las entidades perceptibles, por lo que es posible preguntarse por el modo de aparecer de Dios, por su fenomenicidad y por los efectos que puede tener en la vida afectiva del ser humano que se pone al amparo de Dios³⁷.

Aunque la obra de Jean-Yves Lacoste es más extensa y se puede apreciar una evolución en su pensamiento desde las primeras obras (*Note sur le temps, Expérience et Absoluto*) hasta las más recientes (*La phénoménalité de Dieu, Présence et Parousie, Être en danger, L'intuition sacramentelle*), para abordar la experiencia de Dios, nos centraremos en *Experiencia y Absoluto* y *La phénoménalité de Dieu*³⁸. Por último, cabe señalar que cuando Lacoste aborda la experiencia de Dios se mueve en una “región fronteriza” en la que se disuelven los límites entre filosofía y teología.

2.2.1 La topología de la liturgia

Lacoste considera que la experiencia que tiene el ser humano de sí mismo es indisociable de su corporeidad y, por lo tanto, guarda una relación esencial con el lugar, entendido éste no como espacio geométrico sino desde un punto de vista existencial. Su concepción de topología parte del análisis que realiza Heidegger en *Ser y Tiempo*, de

³⁶ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2010, p. 30.

³⁷ Jean-Yves Lacoste, *La phénoménalité de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.

³⁸ Para un análisis de la obra y de la evolución del pensamiento de Jean-Yves Lacoste, cf. Joeri Schrijvers, *An introduction to Jean-Yves Lacoste*, Londres y Nueva York, Routledge, 2012.

modo que el mundo es el horizonte en el que se manifiestan los fenómenos, es “la condición bajo la cual el ente nos es dado”, y, con él, el ser humano no mantiene una relación de sujeto-objeto, sino que está “abierto” al mundo. Sin embargo, a pesar de la condición originaria del ser-en-el-mundo, no nos sentimos en el mundo “como en casa”, y, aun sin conocer otro mundo, nos sentimos extranjeros en nuestra propia tierra. A pesar de que el ser humano reconoce su familiaridad con el mundo e intenta habitarlo por medio de la apropiación, “la no-domiciliación es [...] lo originario, es la verdad del ser-en-el-mundo”, y la angustia domina su experiencia³⁹.

En obras posteriores, Heidegger introduce el concepto de “tierra”, capaz de ofrecer protección al ser humano y la posibilidad de habitar el mundo como morada, y finalmente, Heidegger sustituye este esquema por el de la *cuaternidad* (tierra, cielo, los divinos y los mortales), en el que el ser humano vive poéticamente bajo la tonalidad afectiva de la serenidad y convive con los dioses. Así, frente al *Dasein* que existe sin Dios y habita el mundo desde la angustia, surge el mortal que vive rodeado de los divinos y habita la tierra con serenidad. Aunque pudiera parecer que en la *cuaternidad* se rompe la esfera de la inmanencia y que es posible una relación con Dios, sin embargo, Lacoste lo niega:

[...] en el campo de experiencia que intenta tematizar la *cuaternidad*, los mortales tienen un lazo familiar con una sacralidad inmanente y no con un Dios trascendente. Así, de la misma manera que el *Dasein* vive sin Dios en el mundo, los mortales viven sin Dios en el ámbito de la *cuaternidad*; y no es seguro que el Dios que ahí esperan merezca este nombre⁴⁰.

En lo que respecta a una topología de la existencia, la dialéctica que se establece entre mundo y tierra, tal y como se conceptualizan respectivamente en *Ser y Tiempo* y en los escritos posteriores de Heidegger, es propia del doble carácter del lugar. Según Lacoste, ni mundo ni tierra ofrecen las posibilidades de que el ser humano se encuentre con Dios (salvo que se equipare a los divinos con lo Absoluto), por lo que habitar un lugar litúrgicamente es una decisión libre del ser humano: la liturgia “no pertenece a las

³⁹ Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2010, p. 15-24.

⁴⁰ *Idem*, p. 31.

determinaciones originarias de la topología de la existencia (no posee una significación existencial clara y distinta) sino que lleva a cabo una labor de *sobredeterminación*”⁴¹.

Para Lacoste, esta *sobredeterminación* que realiza la liturgia sobre la topología constituye una subversión simbólica del ser-en-el-mundo. Esto no quiere decir que se anulen las condiciones de lugar y de corporeidad, ni tampoco de historicidad, sino más bien que la liturgia las pone entre paréntesis. La liturgia, como obra histórica del ser humano, mantiene una relación esencial con la topología, aunque, al mismo tiempo, es capaz de subvertirla dotándola de una nueva significación. Lacoste propone dos ejemplos radicales que muestran la crítica que es capaz de realizar la liturgia sobre la topología: la reclusión y el exilio⁴².

En el primer caso, el recluso está sometido a las condiciones del lugar aunque las limita al extremo al reducirlos a su celda: habita un lugar pero “su lugar es, simbólicamente, un no-lugar”, busca que nada se interponga entre el hombre y Dios, pero, en ningún caso, plantea la existencia de un ser humano sin un lugar, como si la vida espiritual careciese de un cuerpo y un lugar. En el segundo caso, el monje que peregrina constantemente y vive sin una patria, exiliado (*xeniteia*), decide libremente no habitar ningún lugar en concreto, le es indiferente estar aquí o allá, lo que constituye una subversión simbólica del lugar; en su vida errante, el monje peregrino rechaza la determinación del ser-en-el-mundo y niega que se pueda habitar apaciblemente la tierra.

Por lo tanto, aunque la liturgia implica una corporeidad y un lugar, es capaz de instaurar no-lugares: “no espacios de los que estén ausentes las determinaciones locales e historiales de nuestra humanidad, sino espacios en los que estas determinaciones entran en un nuevo orden de significación y un nuevo orden de finalidades”⁴³. Para Lacoste, los no-lugares que instaura la liturgia no niegan las condiciones topológicas que nos determinan desde que nacemos hasta que morimos, ya que solo podemos articular una relación con lo Absoluto en nuestra localidad. Mientras que Heidegger, en el esquema de la *cuaternidad*, donde se da una proximidad esencial entre los mortales y los divinos, concibe la arquitectura religiosa –a partir del templo griego– como un lugar privilegiado de manifestación tanto de lo humano como de lo divino, un lugar donde se da cobijo a los dioses pero porque ellos ya estaban ahí, Lacoste, al no aceptar la familiaridad esencial entre Dios y el ser humano sino más bien postular la distancia

⁴¹ *Idem*, p. 37.

⁴² *Idem*, p. 44-51.

⁴³ *Idem*, p. 52.

infinita entre lo Absoluto y él, concibe la arquitectura litúrgica (de haberla), no como el templo en el que “se cristaliza lo sagrado de la tierra”, sino como una iglesia en la que opera la lógica del no-lugar.

La iglesia no es un lugar para vivir sino que “lo habitamos durante breves intervalos, cuando aceptamos que nuestro tiempo es el *kairós* del encuentro con Dios y no el *chronos* que mide nuestra presencia en el mundo”⁴⁴. Aunque pueda parecer que es un lugar como otro cualquiera, en la medida en que en él impera la lógica de la liturgia, el edificio de la iglesia subvierte simbólicamente la lógica del lugar:

La iglesia no se propone como el espacio instituido de una existencia definitiva, ni su nártex separa las desdichas de la historia de las bienaventuranzas del *éschaton*; ella nos propone otra cosa diferente: es el lugar de una anticipación frágil. El intervalo durante el cual la habitamos, el tiempo de un acto cultural o el tiempo de una contemplación silenciosa, dejan en suspenso los requerimientos de la historia y las leyes que mundo y tierra hacen pesar sobre nosotros. Con todo, no nos arranca de la historia, del mundo y de la tierra: la lógica del lugar sabrá siempre enseñorearse del no-lugar litúrgico⁴⁵.

2.2.2 *La experiencia litúrgica*

Como se ha comentado, aunque el *Dasein* está abierto al mundo y existe sin Dios en él, la liturgia –aunque en los márgenes de la inherencia– quiebra la clausura del mundo y abre un horizonte en el que el mundo se puede trascender. La apertura del ser humano al mundo no proporciona un testimonio evidente de Dios, el mundo se interpone entre Dios y el ser humano, por lo que Lacoste propone el término “exposición” para indicar la posibilidad de que el ser humano, excediendo la lógica de la inherencia, decida libremente existir en la presencia de Dios:

Nuestra inherencia al mundo, o la protección que nos ofrece la tierra, pueden bastar para calificar lo que somos: podemos elegir no existir más que bajo la modalidad del *Dasein* o bajo la del “mortal”. Pero así como somos libres para afirmar la existencia de un Absoluto que es sujeto y promesa de relación, del

⁴⁴ *Idem*, p. 56.

⁴⁵ *Idem*, p. 57.

mismo modo podemos elegir existir en su presencia, exponernos a Él. Al hacerlo, tomamos la decisión de no existir bajo la reivindicación última del mundo y de la tierra⁴⁶.

Según Lacoste, el que reza niega que el ser-en-el-mundo desvele qué es el ser humano en última instancia y afirma que es la relación con lo Absoluto la que puede revelar su identidad⁴⁷. El que realiza la experiencia litúrgica quiere existir ante Dios, vivir en su presencia, pero esta presencia no puede equipararse con la de un objeto, lo que lleva a Lacoste a definir la liturgia como “una espera o deseo de la ‘parusía’ en la certidumbre de la presencia ‘no-parusíaca’ de Dios”⁴⁸, de modo que el que reza, aunque ponga entre paréntesis el mundo y exceda su clausura, no instaura la parusía, y el mundo sigue velando la presencia de Dios⁴⁹.

Si Dios no se manifiesta como un objeto a la conciencia intencional, ésta no tendrá evidencia de él, condición que se mantiene para aquel que reza. Aunque éste se exponga libremente a lo Absoluto y desee que Dios le ofrezca algún dato inequívoco de su presencia, lo cierto es que, según Lacoste, la liturgia suele tener los rasgos de un no-acontecimiento puesto que nada de lo que haga aquel que reza en la espera de Dios puede forzar la condescendencia divina⁵⁰. A pesar de la subversión simbólica que ejerce la liturgia, rezamos en el mundo y afectados por la historialidad, lo que implica que cuando lo Absoluto se manifiesta, la no-evidencia y la ambigüedad no se disipan, ya que no lo hace de igual modo que cualquier realidad del mundo y de la historia, hasta tal punto que se pueda llegar a hablar de *no-experiencia*⁵¹.

El que entra en la liturgia decide subordinar su apertura al mundo a su exposición a Dios, aunque esta subversión no haga que la liturgia deje de ser historial. Sin embargo, esta puesta entre paréntesis de la historia que se produce cuando la persona reza, a pesar de que después vuelva al mundo y a la historia, “simboliza y realiza conjuntamente, en el intervalo que le es propio, una paz y una fraternidad que [...] son lo utópico o lo escatológico”⁵². Para Lacoste, el que reza se desprende simbólicamente del mundo y de la historialidad y desea una existencia bajo el signo de

⁴⁶ *Idem*, p. 64.

⁴⁷ *Idem*, p. 66.

⁴⁸ *Idem*, p. 67.

⁴⁹ *Idem*, p. 68.

⁵⁰ *Idem*, p. 69.

⁵¹ *Idem*, p. 72.

⁵² *Idem*, p. 74.

lo definitivo, pero “lo definitivo sólo nos es accesible bajo la especie de lo provisional”, de modo que el que reza “en su encuentro mundano con lo Absoluto habita, pues, la tensión de lo provisional y de lo definitivo, y sólo un término de esta tensión se presta a las exigencias de la verificación”⁵³.

Según Lacoste, la liturgia plantea que se puede existir en presencia de Dios y que la muerte no sea la última palabra de la vida, pero no lo hace de forma clara y distinta, puesto que Dios no se hace presente de forma evidente a la conciencia y la muerte es “la única escatología verificable”, ya que mantiene el vínculo con el claroscuro del mundo:

La facticidad de nuestro ser-en-el-mundo no es la noche de la ausencia de Dios en la que sólo la muerte tendría la última palabra, pero tampoco es el día claro en el que la presencia de Dios nos sea evidente: es más bien, el diferendo primordial de lo “claro” y lo “oscuro”⁵⁴.

La experiencia litúrgica abre un espacio simbólico de la existencia definitiva al mismo tiempo que muestra la distancia a la que vivimos del *éschaton*. Quien existe litúrgicamente a partir del porvenir absoluto, ¿corre el riesgo de olvidarse de las exigencias éticas de su existencia historial? Lacoste admite que la liturgia provoca una desviación, un di-vertir del mundo tal y como es y de las tareas éticas. Ahora bien, en el entretiem po de la liturgia descubrimos nuestras responsabilidades:

[...] jamás la existencia del mundo y de la historia es sentida con más agudeza que cuando uno intenta escapar de su gobierno, y jamás la exigencia de un habitar humano en el mundo y la historia es sentida con más fuerza que cuando su realidad provisional es medida con el rasero de lo definitivo⁵⁵.

Así, la crítica que la liturgia ejerce sobre lo provisional en nombre de lo escatológico, también la realiza la ética: el Reino de Dios, como lugar escatológico del ser humano que vive ante Dios, está ya presente, a modo de incoación, en el mundo

⁵³ *Idem*, p. 77-78.

⁵⁴ *Idem*, p. 92.

⁵⁵ *Idem*, p. 101.

“cuando los hombres buscan como hermanos no sólo en el entreacto de la liturgia sino en los límites de su co-presencia en el mundo”⁵⁶.

Frente a la identificación moderna del ser y hacer, Lacoste plantea la liturgia como una ausencia de obra, una des-obra (*désœuvrement*), y lo hace a través del concepto de vigilia: el ser humano que reza en la noche tras haber observado sus deberes éticos durante el día, dedica a lo Absoluto el tiempo que podría destinar al sueño⁵⁷. La noche añade una significación a la liturgia: se da como el “espacio de la no-visión y del no-sentir”, más que como el lugar simbólico de la duda. En la noche litúrgica sólo se cuenta con su saber o su fe y, aunque Dios esté presente, quien espere una verificación afectiva quedará defraudado. Así, la tonalidad central de la *no-experiencia* que se da en la noche litúrgica es el aburrimiento⁵⁸.

Como se ha comentado, si el que reza espera que Dios se de a la conciencia en términos intencionales quedará decepcionado (dejando como excepción el fenómeno de la experiencia mística). Frente a la aporía litúrgica de la conciencia, Lacoste propone invertir el orden de la intencionalidad: “podemos ponernos a disposición de Dios y que si hay que hablar de experiencia para interpretar la liturgia, Dios será, de hecho, el sujeto y nosotros el objeto”⁵⁹. Lacoste introduce aquí el término “alma” como un modo de ser –no una entidad superpuesta a la conciencia– capaz de realizar una crítica de ésta al no ser capaz de acceder al centro de la liturgia: “el alma sería así, el nombre de una pasividad más esencial que toda actividad intencional; sería la pura exposición del hombre a Dios”⁶⁰.

De igual modo que el mundo toma posesión del ser humano, lo invade antes de que responda conscientemente, es decir, que “la intencionalidad está precedida, así, por la autodonación que la suscita y la conduce; la conciencia no ‘va’ hacia las cosas más que en la medida en que las cosas se le imponen”⁶¹, así también en la liturgia el ser humano existe ante Dios, se pone a su disposición, de modo que el padecer se impone al actuar. Así, la paciencia sería “el modo privilegiado y, quizá, temporalmente insuperable, en que el hombre entre en relación con lo Absoluto”⁶². Para Lacoste, al ser paciente, el que se expone a lo Absoluto debe saber que no tiene ninguna potestad sobre

⁵⁶ *Idem*, p. 103.

⁵⁷ *Idem*, p. 108.

⁵⁸ *Idem*, p. 194.

⁵⁹ *Idem*, p. 197.

⁶⁰ *Idem*, p. 199.

⁶¹ *Idem*, p. 201.

⁶² *Idem*, p. 204.

su aparecer ni tampoco puede instaurar la parusía con ninguna acción, sino que más bien reconoce a Dios como el dador de lo definitivo.

Según Lacoste, esta pasividad del que existe ante Dios radicaliza la des-obra de la liturgia, al exponerse como objeto de la solicitud de otro, y, radicaliza, también, el no-lugar, al ya estar despojado de cualquier experiencia que podía ofrecer lo provisional y todavía sin el gozo de los bienes definitivos⁶³. Así, la reducción litúrgica provoca que el ser humano que existe ante Dios esté desposeído, se presente como un pobre, puesto que no posee nada y sólo puede esperar pacientemente los dones escatológicos: “bajo la figura del hombre desapropiado, la liturgia nos da a pensar un destino escatológico y representa de manera fidedigna lo fundamental, lo permanente”⁶⁴.

De este modo, Lacoste, en *Experiencia y Absoluto*, realiza una crítica de la experiencia religiosa basada en las emociones y lo hace proponiendo el concepto de liturgia como relación entre el ser humano y lo Absoluto, en la que lo divino no se confunde con lo sagrado:

El hombre puede situarse ante Dios, volver a Él su rostro, existir *coram Deo*, sin exigir de Dios que le conceda la fruición de su presencia. La experiencia afectiva de la conciencia pierde, pues, todo derecho a verificar o refutar la relación del hombre con Dios⁶⁵.

2.2.3 *La fenomenicidad de Dios*

Partiendo de la pluralidad de los modos de aparecer, ¿cómo se nos presenta Dios? En *La Phénoménalité de Dieu*, Lacoste apunta algunas respuestas. La fenomenología se ocupa de los fenómenos, de aquello que aparece, pero los seres perceptibles no pueden reducirse a los que son meramente perceptibles mediante los sentidos. A partir del concepto de percepción de Husserl, Lacoste introduce desde un punto de vista fenomenológico el concepto de trascendencia. En un sentido amplio del concepto de existencia, se puede afirmar que un número o una ley lógica “existe”, lo cual no quiere decir que existan “en alguna parte” o en nuestra cabeza, aunque no aparecerán como lo hace un objeto o un ser humano (a cada modo de ser le corresponde

⁶³ *Idem*, p. 210.

⁶⁴ *Idem*, p. 227.

⁶⁵ *Idem*, p. 247.

un modo de aparecer). Asimismo, se debe tener en cuenta que cuando un objeto aparece y es percibido mediante los sentidos, la percepción nunca es totalmente adecuada en la medida en que la aprehensión integral del objeto es un ideal; decimos que percibimos un cubo cuando en realidad solo estamos viendo parcialmente un cubo, de modo que en un acto de percepción se da tanto lo que aparece por mediación de los sentidos como lo que no aparece. Distinguiendo la percepción “adecuada” y “simbólica”, se puede afirmar que aunque no veamos lo invisible, lo visible nos envía “simbólicamente” a lo invisible, de modo que “la experiencia perceptiva trata simultáneamente con lo fenoménico y lo no-fenoménico”, “la percepción ‘aprehende’ (...) uno lo visible y lo invisible”⁶⁶.

En su crítica a la experiencia religiosa basada en el sentimiento, Lacoste considera que dicha experiencia tiene a Dios por objeto, a pesar de la incertidumbre de su contenido; más que con lo Absoluto, lo que se siente en esas experiencias puede tener más que ver con el ámbito de lo sagrado. Dios se esconde más que se muestra, las experiencias de Dios son parciales (*Deus semper major*) y, en ningún caso, tienen a lo Absoluto a su disposición, ya que, entonces, se trataría, más que de Dios, de un ídolo. Para comprender cómo aparece Dios, en modo de presencia y no de parusía, debemos entender que “Dios trasciende su fenomenicidad”:

Dios es no sentido más de lo que es sentido. Saber que escapa a la dominación siempre posible del sentir es respetar su trascendencia. Las anticipaciones de su presencia escatológica, es decir, de su parusía, pueden ciertamente ser concedidas a testigos privilegiados. Pero en la cotidianidad propia de nuestra experiencia o cuasi-experiencia de Dios, debemos quedar satisfechos con una presencia radicalmente no escatológica⁶⁷.

Según Lacoste, en la experiencia religiosa se debe preguntar si aquello que ocurre proviene del exterior de la conciencia y si es de origen divino, ya que no se debe equiparar lo sagrado con lo Absoluto. Aunque una experiencia religiosa pueda describir la presencia de Dios como la presencia de otro ser humano que se da en un encuentro

⁶⁶ Jean-Yves Lacoste, *La phénoménalité de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 33-39. Las traducciones de este libro son de Pedro Antonio Reyes Linares, a quien agradezco sinceramente que me haya facilitado el borrador de la traducción con anterioridad a su publicación en español por Ediciones Sígueme.

⁶⁷ *Idem*, p. 51.

intersubjetivo, lo cierto es que la presencia de Dios no es “parusíaca” como lo es la presencia del otro (aunque la aprehensión no sea integral y definitiva), en el que nada está escondido y al otro se le reconoce como tal, sino que es solo presencia no parusíaca y, por tanto, en el encuentro con el ser humano su aparecer esconde más de lo que revela y a Dios no se le reconoce⁶⁸. No obstante, en ambos casos, la presencia y la existencia son irreductibles: “no podemos hablar de Dios con rigor sin hacer justicia a una fenomenicidad que prohíbe toda reducción”⁶⁹.

A partir del concepto de reducción husserliano, la puesta entre paréntesis del mundo en orden a dejar que las cosas aparezcan tal cual son y a describirlas de la forma más precisa posible, Lacoste considera que hay realidades que existen que son irreductibles, que no pueden ser sometidas a dicha reducción, como, por un lado, la intersubjetividad, en la que el otro ser humano no puede tratarse como un objeto más que aparece, y, por otro, Dios, puesto que para decir quién es tenemos “necesidad” de que Dios exista y no podemos poner entre paréntesis la fe⁷⁰. A pesar de las diferencias en lo que respecta a la inmediatez del encuentro intersubjetivo y a la experiencia mediada de Dios (“la creencia en Dios se basa en textos, en señales, en motivos de credibilidad, etc.”), ni en uno ni en otro, la existencia del otro ser humano y de Dios pueden ser reducidos; para que se haga una descripción correcta de ambos encuentros es necesaria la realidad trascendente de aquello que se describe⁷¹.

Pero ¿qué percibimos cuando aparece Dios? La respuesta de Lacoste, apoyándose en las *Migajas filosóficas* de Kierkegaard, es el amor. Dios no aparece para ser descrito o pensado, sino que aparece para ser amado por el ser humano y lo hace sin imponerse, de un modo kenótico⁷². Mientras que en el aparecer de las cosas, éstas se imponen a la percepción, como también un razonamiento lógico se nos impone –y en ambos casos hablaríamos de evidencia–, “lo creíble” no se impone, y en la revelación de Dios lo que aparece sin violencia, sin imposición, es el amor que se propone para ser creído:

Pero, en cuanto lo que se da a creer no es inteligible sino dándose a amar, la aparición toma la forma de la solicitud o de la invitación, y no la de la

⁶⁸ *Idem*, p. 85.

⁶⁹ *Idem*, p. 84.

⁷⁰ *Idem*, p. 83.

⁷¹ *Idem*, p. 84-85.

⁷² *Idem*, p. 91.

obligación. El amor tiene sus razones, sea que se trate de razones del amor que Dios manifiesta a los hombres o razones que nos conducen a responder a este amor con nuestro amor. El amor sin embargo, cuando hace acto de aparición, contradiría su esencia o su propósito si obligara⁷³.

Por lo tanto, si en la percepción de un objeto o en la aceptación de un razonamiento lógico la evidencia se impone, cuando Dios nos aparece, debemos optar en libertad: “Dios se da a conocer dándose a amar, y no responderemos jamás necesariamente al amor con amor. Para poder dar nuestro acuerdo a la existencia de Dios, debemos decidir libremente y tomar partido”⁷⁴. De este modo, Lacoste une credibilidad y amabilidad, Dios es conocible como amable, y “la afirmación racional de su existencia incluye un acto de fe y un acto de amor”⁷⁵.

Pero, ¿podemos gozar de la presencia de Dios? Ya se ha comentado anteriormente que Lacoste concibe esta presencia fundamentalmente como no parusíaca, es decir, que el ser humano no conoce a Dios en el tiempo de la historia como lo hará en el *eschaton*. Por lo tanto, nuestra relación con Dios se enmarca en la lógica de la anticipación, ya que esperamos una relación definitiva y cuando gozamos en el presente lo hacemos por un don que nos es dado a modo de promesa. Puesto que Lacoste entiende por parusía, “una presencia total indisociable de una presencia definitiva”⁷⁶, la anticipación escatológica no puede aparecernos como cumplimiento (se trata del fin y no de un fin), y siempre es un acontecimiento no parusíaco en el que el *eschaton* permanece a distancia:

Por un lado, entonces, la anticipación aparece como no teniendo el carácter de cumplimiento: ella no pone el fin a nuestra disposición. Por otro lado, la anticipación nos aparece como no siendo sino anticipación, de dos maneras: porque su experiencia es incoativa y porque el don se acompaña de una promesa y de una vuelta al porvenir de la experiencia. Y, para concluir, sólo puede mantenerse un discurso sobre la anticipación en el horizonte del fin.⁷⁷.

⁷³ *Idem*, p. 91.

⁷⁴ *Idem*, p. 108.

⁷⁵ *Idem*, p. 109.

⁷⁶ *Idem*, p. 147.

⁷⁷ *Idem*, p. 157.

Según Lacoste, la donación de Dios va ligada a la promesa. La donación plena de lo infinito en la intuición humana es imposible, aunque esto no quiere decir que lo infinito no sea cognoscible en el modo finito en que aparece. Así, bajo el término “Dios nunca dado”, Lacoste afirma que Dios aparece, se da, pero no está a disposición del ser humano, y que ese modo finito de aparecer (por ejemplo, una mediación sacramental) frustra la intuición al mismo tiempo que suscita el deseo de una donación divina definitiva, que solo se dará de manera escatológica:

Lo infinito no es visto nunca sino en un modo finito. Y si se quiere percibir en qué condiciones una intuición finita de lo infinito no es de antemano fuente de decepción, se debe por tanto reconocer que la experiencia de la donación sigue siendo inseparable de la de la promesa⁷⁸.

2.2.4 *La belleza de la liturgia*

Como hemos visto, para Lacoste Dios aparece proponiéndose fundamentalmente como amable, pero el amor no es su único modo de aparecer. Dios es “siempre más grande” y, en el tiempo de la historia, el ser humano solo puede tener una percepción provisional, no definitiva de Dios, lo que le lleva a afirmar que “Dios nos es conocido como desconocido”; es decir, Dios desborda todo lo que podamos sentir y nuestra ignorancia siempre será mayor que nuestro conocimiento de Dios⁷⁹. Recordemos que cuando Lacoste habla de conocimiento se refiere al “conocimiento por familiaridad”, en el que el sentir y la intimidad juegan un papel, y lo distingue del saber, referido fundamentalmente al conocimiento discursivo y, en este caso, al saber teológico. Esta distinción no implica que el conocimiento y el saber queden desligados, de hecho, es en la experiencia litúrgica donde ambos están claramente entrelazados.

Según Lacoste, la liturgia –ahora entendida en el sentido restringido de culto– va unida a la palabra verdadera (“antes de ser un acto de conocimiento, la liturgia tiene por función hacer memoria de lo que una comunidad cree y confiesa –‘sabe’”⁸⁰), aunque la dicción de la verdad no garantiza sentir la proximidad de Dios, no implica el conocimiento de lo Absoluto. Con la palabra pronunciada o cantada, y los gestos que la

⁷⁸ *Idem*, p. 176.

⁷⁹ *Idem*, p. 209.

⁸⁰ *Idem*, p. 220.

acompañan, el cuerpo toma parte en la liturgia; el canto como un exceso de lo que dicen las palabras o como “trabajo carnal que confiere una gloria a las palabras”, se configura como el hogar de la experiencia litúrgica en el que se da el vínculo de lo verdadero y de lo bello. Así, para Lacoste, la belleza que se da a sentir en el canto pone entre paréntesis el primado de la “vida interior” y cuestiona que la oración sea un trabajo mental:

Si hay vínculo de lo verdadero y de lo bello, el hogar de la experiencia litúrgica estaría ahí. Y como no hay belleza que no se dé a sentir, entonces toda “vida interior” está puesta entre paréntesis, o más bien puesta en segundo plano, cuando es del exterior que proviene lo que nos conmueve y cuando la adición de nuestra voz y de nuestro canto expresan el rechazo a todo encierro en una intimidad que fuera el único lugar de Dios en nosotros⁸¹.

Dicho esto, Lacoste también afirma que lo verdadero posee su propia gloria, ajena a cualquier estilo, y advierte del peligro de disociar lo verdadero de la belleza, ya sea porque se enuncia de manera desagradable, o porque lo bello ofusque lo verdadero (por ejemplo, con “ornatos decadentes que enmascaran el texto que adornan”)⁸². ¿Cómo ha de ser este esplendor de la liturgia? Lacoste responde:

[...] si la liturgia ha de tener un esplendor, éste habrá de ser su esplendor propio, el que permite la percepción justa de lo verdadero, el que permitirá a las palabras ser comprendidas en su integridad y en su integralidad. La no disociación de lo verdadero y de lo bello no vale sino para la liturgia, pero en ella vale eminentemente⁸³.

A partir de esta adecuación de lo verdadero y de lo bello –que, en ocasiones, no deja de ser un ideal– “la liturgia no se contenta con repetir un saber, sino que constituye también un lugar de conocimiento de Dios”. Según Lacoste, gracias al canto, lo verdadero puede ser sentido “aunque no haga más verdadero a lo verdadero, permite distinguirlo mejor” y cuando la música se pone al servicio de las palabras litúrgicas, la verdad de éstas “toma una dimensión propiamente carnal”. De este modo, “la liturgia no

⁸¹ *Idem*, p. 222.

⁸² *Idem*, p. 222.

⁸³ *Idem*, p. 222.

se dirige solo al entendimiento, sino también a la afección”, lo que permite al ser humano encontrarse en presencia de Dios⁸⁴.

Lacoste considera que la liturgia puede introducirnos al conocimiento de Dios. La liturgia se da para acoger una presencia; sin embargo, esta presencia puede pasar desapercibida cuando la liturgia brilla con su propio esplendor, cuando el canto o los gestos litúrgicos que pretenden “poner a la luz” dicha presencia se presentan por sí mismos y dejan de ser “señal o la custodia de un acontecimiento divino de presencia”. Así, Lacoste advierte del peligro de la paradoja de la liturgia: “que la presencia de lo bello puede relegar siempre a un segundo plano el don de lo verdadero”⁸⁵.

A la presencia de Dios en la liturgia la asamblea responde con su presencia, está ahí para él; y “al esplendor de sus palabras, no podemos responder sino diciendo nosotros mismos la verdad y diciéndola espléndidamente. La liturgia es espléndida en tanto que responde al esplendor de Dios”⁸⁶. En el tiempo y el lugar de la liturgia solo se dan gestos y palabras que muestran este esplendor de lo verdadero; en la experiencia litúrgica su tiempo y su lugar pone entre paréntesis el orden del mundo, y aunque la liturgia no nos da el *eschaton* sí que ofrece una anticipación. Así, para Lacoste, por muy precaria que sea la experiencia litúrgica, la liturgia se configura como un lugar de conocimiento de Dios⁸⁷.

2.3 NOTAS SOBRE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA DE DIOS EN LA COMUNIDAD DE TAIZÉ

A partir de la fenomenología de la religión propuesta por Juan Martín Velasco y de la fenomenología de la liturgia planteada por Jean-Yves Lacoste, podemos indicar algunas notas que permiten acercarnos a la experiencia cristiana de Dios que se da en la oración litúrgica de la Comunidad de Taizé. Los análisis que realizan ambos autores sobre del trasfondo de lo litúrgico son muy interesantes y no solo nos permiten comprender la relación entre la belleza y la experiencia de Dios en la Comunidad de Taizé sino que además, si los comparamos con la práctica de la oración litúrgica de dicha comunidad y con el marco interpretativo que nos proporcionan los escritos espirituales del hermano Roger, encontraremos algunos aspectos que no han sido

⁸⁴ *Idem*, p. 223.

⁸⁵ *Idem*, p. 224.

⁸⁶ *Idem*, p. 226.

⁸⁷ *Idem*, p. 226-227.

suficientemente puestos de relieve por dichos autores y que la experiencia de Taizé los resitúa y les otorga el papel que, creemos, merecen en la comprensión de la relación entre la belleza y la experiencia de cristiana de Dios.

La conceptualización de la experiencia de Dios que expone Juan Martín Velasco en su fenomenología de la religión permite abordar dicha experiencia en el contexto de la Comunidad de Taizé. Puesto que una de las señas de identidad de esta comunidad es el ecumenismo, la estructura del fenómeno religioso que perfila dicha fenomenología es de una amplitud que no solo no deja fuera ninguna tradición cristiana, sino que también permite comprender tanto la búsqueda de lo Absoluto que encontramos en numerosos jóvenes que acuden a Taizé sin un credo definido o sin una vinculación con ninguna institución eclesial, como el diálogo necesario que se debe entablar con aquellas personas de otras religiones que también, aunque en menor número, se acercan a Taizé.

La fenomenología de la religión aporta un análisis de la estructura del fenómeno religioso (ámbito de lo sagrado, el Misterio, las actitudes religiosas y las mediaciones religiosas) que intenta clarificar los distintos elementos y procesos que determinan la experiencia de Dios. En este sentido, hay que señalar dos aspectos fundamentales que ayudan a comprender la experiencia de Taizé.

En primer lugar, Dios, como absoluta trascendencia, no puede ser dominado ni conocido plenamente por el ser humano; el sujeto religioso, aunque entre en relación con Dios, no puede disponer de su presencia. Es importante reseñar esto puesto que la Comunidad de Taizé no cuenta ni con la fórmula para hacer que los jóvenes acudan por millares a sus encuentros, ni con una oración litúrgica que garantice la experiencia de Dios a aquellos que están en plena búsqueda de Dios.

En segundo lugar, puesto que el ser humano solo puede entrar en relación con Dios a través de alguna realidad mundana, las mediaciones desempeñan un papel relevante en la experiencia de Dios. Así, la oración litúrgica de la Comunidad de Taizé es una mediación religiosa que permite tanto vivir la vocación monástica de la comunidad como acoger a los peregrinos que acuden para participar en ella semanalmente. La oración común es el centro de la vida en Taizé y muchos de sus elementos han sido incorporados en numerosas comunidades eclesiales de todo el mundo (especialmente los cantos, aunque también algunas decoraciones sencillas de los espacios de culto). Sin embargo, ninguno de los elementos que integran esta oración litúrgica convocan la presencia de Dios, y la Comunidad de Taizé es consciente del carácter provisional y del papel de mediación que tienen dichos elementos.

Aunque la belleza es un valor fundamental que determina numerosos aspectos de la vocación de la Comunidad, sin embargo, no hay ningún peligro de esteticismo puesto que la Comunidad de Taizé tiene presente el carácter absolutamente trascendente de Dios y la necesidad de las mediaciones para reconocer su presencia. Así, la belleza asociada a la arquitectura, la liturgia y la música no tiene un valor absoluto, no se busca por sí misma sino como medio que favorezca la experiencia de Dios. No olvidemos que, en el análisis del fenómeno religioso, la manifestación del Misterio provoca que el tiempo y el espacio adquieran una nueva significación y las palabras, los gestos y las acciones del culto se dan en un clima especial que puede dotar de una tonalidad afectiva distinta al sujeto religioso.

En este sentido, en Taizé, todos los elementos estéticos, especialmente la decoración y la iluminación de la iglesia, se emplean para fomentar este clima especial pero no se hace para que los participantes en la oración común entren en un ambiente artificial de recogimiento, sino para que puedan encontrar un auténtico silencio interior en el que dejar espacio para que pueda darse el reconocimiento de la presencia de Dios. De igual modo, en la oración común los cantos repetitivos ayudan a pacificar los sentidos y a evitar la dispersión pero no pueden ser interpretados como un método que garantice que se produzca la experiencia de Dios. Así, la belleza de la oración común puede contribuir a favorecer un clima especial que ayude al sujeto a tener una disposición interior más receptiva al reconocimiento de la presencia de Dios pero no es ni un fin en sí misma ni es una fórmula que permita tener a nuestra disposición a Dios.

En relación con la experiencia cristiana de Dios, Martín Velasco destaca dos aspectos: la manifestación de Dios como amor y su revelación en Jesucristo. Por un lado, el hermano Roger siempre fue consciente de que la imagen de un Dios que atemoriza, culpabiliza y condena, era uno de los mayores obstáculos para la fe, para experimentar un encuentro con Dios. Acostumbrado a escuchar a los jóvenes y conocedor de los estragos que esta imagen causaba en sus conciencias, nunca se cansó de repetir que Dios no desea el dolor ni el sufrimiento humano, que nunca es el autor del mal; al contrario, es un Dios que solo puede amar, que sufre con el inocente, mira a todo ser humano con una infinita ternura y con una profunda compasión. Por otro lado, tanto las introducciones bíblicas realizadas por los hermanos, que son la base de la reflexión y el intercambio posterior que los jóvenes realizan en grupo en Taizé, así como la oración común, son cristocéntricas. Durante la semana en Taizé, los jóvenes son invitados a descubrir las fuentes de la fe y la figura de Cristo en el evangelio, y no

solo a través de sus reflexiones sino también en la oración común, ya que cada semana se propone vivir el itinerario de Pascua: durante la oración de la noche del viernes se celebra una oración en torno a la cruz y en la de la noche del sábado se celebra una oración centrada en la resurrección, a modo de vigilia pascual.

Asimismo, se debe tener en cuenta el carácter ecuménico de la Comunidad de Taizé. En los encuentros, talleres y en otras actividades, jóvenes de toda Europa y de diferentes tradiciones eclesiales, conviven y dialogan sin importarles la procedencia o el credo del otro, lo que permite actualizar, de una manera sencilla pero real, el ecumenismo. Pero es en la oración común donde con más claridad se produce una anticipación de la unidad de la Iglesia, ya que toda la asamblea, junto con la Comunidad de Taizé, oran al mismo Dios, unidos por la misma fe en Jesucristo, y lo hacen sin renunciar a su propia tradición pero anticipando una unidad que está por venir, que ya está simbolizada en dicha oración pero que todavía no se realiza en plenitud.

Por lo que respecta a la fenomenología de la liturgia propuesta por Jean-Yves Lacoste, aunque el término “liturgia” se refiere a una existencia ante Dios, adoptando así una significación más amplia que la de culto, aquí nos centraremos en aquellos aspectos de la oración litúrgica que nos ayuden a comprender la oración común de la Comunidad de Taizé como una concreción de la subversión simbólica que formula Lacoste. Según él, la oración pone simbólicamente entre paréntesis el mundo, cuando el ser humano decide existir ante Dios y exponerse a su presencia. La experiencia litúrgica no pone a Dios a disposición del que reza, ya que si lo Absoluto se manifiesta, lo hace sin evidencia, ni tampoco realiza ningún acto que instaure la parusía. Aunque la liturgia no rompe de hecho con las condiciones topológicas, sí que es capaz de dotarlas de un nuevo significado instaurando un no-lugar en el que el *chronos* de nuestra existencia mundana pase a ser el *kairós* del encuentro con Dios. Así, por ejemplo, el edificio de la iglesia no es un lugar sagrado en sí mismo, ni un lugar privilegiado de manifestación de lo divino, sino que es un espacio en el que, durante el tiempo que dura la oración, se rompe simbólicamente con la lógica del lugar y la historialidad, dotando de una nueva significación a estas condiciones topológicas e historiales en el no-lugar que es la iglesia cuando opera la lógica de la liturgia.

En cuanto a la Comunidad de Taizé, el hermano Roger ya desde los primeros meses de su instalación en Taizé, concebía el oratorio como un sencillo medio para orar mejor pero siendo consciente de que la presencia de Cristo no se podía realizar mejor en una iglesia que en cualquier otro lugar. En el caso de la iglesia de la Reconciliación se

concibe como un edificio polifuncional de modo que es un edificio de culto cuando se celebran las tres oraciones diarias o la eucaristía dominical pero también es un espacio en el que se realiza la acogida, se dan las introducciones bíblicas y se reúnen los grupos de reflexión o se duerme en el caso de que sea necesario por motivos meteorológicos. Además, está sujeta a la dinámica de lo provisional, de modo que el mobiliario litúrgico o el mismo edificio deben permanecer disponibles para cualquier transformación necesaria.

La configuración espacial, el mobiliario litúrgico y los elementos decorativos de la iglesia de la Reconciliación contribuyen a que la persona que participa en la oración común tenga un encuentro con un Dios que se muestra a la vez como trascendente e inmanente. De ahí que la iglesia se configure como un espacio capaz de mantener el equilibrio entre elementos que generen un ambiente que potencie el sentido de trascendencia con otros que traten de reforzar el carácter inmanente asociado al sentido comunitario de la asamblea. Aunque todos estos aspectos que contribuyen a crear un clima especial en el espacio de oración se tienen muy en cuenta en Taizé, es una atención que no deja de considerar dichos elementos como mediaciones; podemos observar que la iglesia de la Reconciliación no se concibe como un espacio privilegiado en el que la manifestación de Dios pueda provocarse o esté garantizada, sino más bien como ese no-lugar del que habla Lacoste en el que se subvierte simbólicamente la lógica del lugar mientras dura la oración litúrgica.

La puesta entre paréntesis del mundo no ha de interpretarse como una huida del mundo, sino como una subversión simbólica de la lógica del mundo realizada por la lógica de la liturgia, de la relación del ser humano con Dios. Según Lacoste, la experiencia litúrgica abre un espacio simbólico de la existencia definitiva, en el que a modo de incoación se realiza frágilmente una paz y una fraternidad, que son anticipación de lo escatológico. Esto podría provocar cierta desviación de las tareas éticas pero lo cierto es que es en ese entretiem po litúrgico, en el que el ser humano vive ante Dios y en el que ha quebrado simbólicamente las leyes que rigen el mundo y la historia, cuando el deber ético se impone y también realiza una crítica de la realidad provisional en nombre de la realidad definitiva del Reino de Dios.

La oración litúrgica de la Comunidad de Taizé es el centro de la vida común, donde lo esencial de su vocación se realiza, y, en la propuesta de Lacoste, donde se realiza la experiencia litúrgica, donde se existe ante Dios. En Taizé, la vida interior y la solidaridad humana, la lucha y la contemplación, van de la mano. Por un lado, la

oración común es un símbolo de la unidad de la Iglesia que está por llegar; el compromiso de la Comunidad con el ecumenismo se plasma en su oración ya que es una denuncia de lo intolerable de la separación de los cristianos y una anticipación frágil de la comunión a la que está llamada la Iglesia. Por otro lado, en la experiencia de los jóvenes que pasan en Taizé una semana, la oración y el compromiso con el sufrimiento del otro están ligados, de modo que se les anima a que se integren en sus comunidades de origen, tanto de la vida celebrativa como asumiendo responsabilidades y comprometiéndose con los más desfavorecidos.

Para Lacoste, el ser humano solo puede tener un conocimiento provisional de Dios en el que la ignorancia supera al conocimiento, puesto que Dios es “conocido como desconocido”, es un Dios “nunca dado” de manera definitiva. Pero también afirma que si Dios se manifiesta, lo hace fundamentalmente como amor, y es esta fenomenicidad del amor que el ser humano concreta en la liturgia, ahora entendida como acción cultural –como la oración litúrgica–, en una bella adecuación del espacio y el tiempo litúrgico así como en el canto bello. Para Lacoste, el canto representa un exceso que otorga una “gloria” a las palabras y el esplendor propio de la liturgia proviene de la articulación de lo verdadero y lo bello. Así, la verdad de las palabras adopta una dimensión carnal, dándose no solo al entendimiento sino también a la afección, y constituyéndose la liturgia como lugar de conocimiento de Dios.

La belleza de la oración litúrgica de Taizé es una belleza provisional y sencilla. Su carácter de provisionalidad hace que la belleza no se conciba como una fórmula cerrada con la que disponer de Dios o en la que pudiese manifestarse con plenitud puesto que la experiencia litúrgica solo ofrece una anticipación y su sencillez permite que se muestre el esplendor de la articulación de lo bello y lo verdadero. La belleza en Taizé se da como una señal de la presencia que se ofrece en la oración litúrgica, asumiendo así un papel sacramental en el que la fenomenicidad del Dios-Amor puede ser, en cierto modo, sentida.

La experiencia litúrgica representa un éxodo simbólico que cuestiona que la lógica del ser-en-el-mundo tenga la última palabra del sentido de la existencia del ser humano. Para Lacoste, el medio en el que se mueve el que reza es una neutralidad anterior al mundo del primer Heidegger y a la tierra del segundo Heidegger; la existencia ante Dios remite a la “creación” misma, en la que el ser humano asume una pasividad originaria que se actualiza en su exposición a Dios en la oración litúrgica, donde lo escatológico y lo originario son difíciles de discernir. Así, la belleza de la

liturgia remite al mismo acto creador de Dios y anticipa la belleza escatológica del Reino.

La belleza de la oración litúrgica no garantiza la condescendencia de Dios pero, al ser un valor que debe ser percibido por los sentidos, nos obliga a prestar atención a la dimensión corporal de la oración. No somos ángeles, oramos con nuestro cuerpo, en un lugar, y es todo nuestro ser, con nuestra inteligencia y nuestros sentidos corporales, el que se expone a la presencia de Dios en la oración litúrgica. Frente al carácter intelectual de la oración de la tradición protestante, el hermano Roger admiraba el sentido de Misterio que manifestaba la liturgia ortodoxa a través de la belleza del canto, los iconos y los símbolos litúrgicos. La belleza de la oración común de la Comunidad de Taizé es una llamada a discernir “la alegría del cielo en la tierra”, sin que esto signifique dominar a Dios, ni que nos sea manifestado plenamente. En la oración común, la Comunidad de Taizé reconoce que lo esencial en ella, lo que perdura a pesar de la provisionalidad de las formas en las que se concrete su liturgia, es el deseo de Dios, la marcha del ser humano hacia Dios, el reconocerse habitado por una presencia que le excede. Pero como la belleza de los signos litúrgicos no puede contener ni agotar el misterio de Dios, debe ser lo más sencilla posible para que el que reza pueda discernir en ella la vida que viene de Otro.

La belleza sencilla de la oración litúrgica de la Comunidad de Taizé nos permite afrontar con alegría la espera del acontecimiento de Dios. Entonces, ¿por qué el aburrimiento ha de ser la tonalidad afectiva principal de nuestra espera de Dios, tal y como afirma Lacoste? Es cierto que Lacoste reconoce que puede darse cierta alegría paradójica en aquellos que deciden vivir litúrgicamente ante Dios, un Dios que se ha revelado kenóticamente bajo el signo de la cruz, a quien deben imitar; una alegría que está a disposición de aquellos que saben interpretar el acontecimiento de la cruz a la luz de la resurrección. Debemos admitir que lo más probable es que durante el tiempo que dura la oración, no ocurra nada, y, dada esta inexperiencia, que el aburrimiento y el cansancio sean habituales, y que quien espere una confirmación afectiva de la presencia de Dios quede defraudado; pero aunque admitamos esto, el tiempo que vivimos en la oración a la espera de Dios, en la que su presencia no es parusíaca y en la que no se nos dará en plenitud, sino a modo de anticipación, podemos vivirlo, como así manifiesta la oración litúrgica de la Comunidad de Taizé, en el espíritu de la alegría y la alabanza.

La fenomenología de la liturgia de Jean-Yves Lacoste ofrece una visión despojada de lo litúrgico, no ya en cuanto a la caracterización que hace a partir de

conceptos como el de no-experiencia o como la tonalidad afectiva del aburrimiento, sino también en lo que se refiere a la marginalidad y radicalidad de los ejemplos que emplea, como el monje peregrino o el recluso en su celda. En el caso de la Comunidad de Taizé, aunque nos encontramos con el fenómeno de la peregrinación –no de la *xeneteia*– y también implique una subversión simbólica de la lógica del ser-en-el-mundo, su experiencia litúrgica tiene un carácter universal y es accesible a cualquier persona. Como veremos más adelante, se trata de una liturgia del despertar en la que los jóvenes descubren una oración común bella y sencilla, capaz de sostener la vida de una comunidad monástica pero accesible también a ellos, de modo que la marginalidad de los casos propuestos por Lacoste es sustituida por una universalidad que, sin despojarse de la subversión simbólica que encarna la liturgia, no renuncia a que toda persona pueda iniciar el camino de la experiencia de Dios.

3 EL CONCEPTO DE BELLEZA DEL HERMANO ROGER DE TAIZÉ

El concepto de belleza del hermano Roger es determinante a la hora de interpretar todas las manifestaciones estéticas que encontramos en Taizé relativas a la arquitectura, la liturgia, la música y el arte. Para aproximarnos a este concepto de belleza, en el presente apartado se aborda el análisis de los escritos del hermano Roger, en primer lugar, partiendo de la definición de dos intuiciones esenciales que articulan la vocación de la Comunidad de Taizé, como son la dinámica de lo provisional y el espíritu de sencillez, para después abordar el sentido de la belleza del hermano Roger, en el que, como veremos, ambas intuiciones juegan un papel fundamental.

3.1 EL ESPÍRITU DE SENCILLEZ

En *Introducción a la vida comunitaria*, primer libro publicado por el hermano Roger en 1944, ya figura como uno de los principios espirituales que debe orientar la vida común el impregnarse del espíritu de las Bienaventuranzas: alegría, sencillez y misericordia. El espíritu de sencillez se articula en torno a dos polos: la pobreza, que parte de la primera Bienaventuranza, y vivir en lo provisional, vivir el hoy de Dios, sin inquietarse por el futuro⁸⁸.

El espíritu de pobreza y la dinámica de lo provisional son indispensables para que la Comunidad mantenga la frescura del Evangelio⁸⁹. Ambas realidades configuran el espíritu de sencillez que se actualiza cada día, en el hoy de Dios, de cara a realizar el ideal de pobreza formulado en las Bienaventuranzas:

El espíritu de pobreza se vive en el hoy de Dios. Se encuentra en la alegría sencilla de aquel que acepta buscar, día tras día, año tras año, lo que significa en su vida o en una institución eclesial, el espíritu de las Bienaventuranzas, aunque

⁸⁸ Roger Schutz, *Introduction à la vie communautaire*, Ginebra, Labor et Fides, 1944, p. 52.

⁸⁹ Roger Schutz, *La regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo*, Barcelona, Herder, 1968, p. 112.

estemos seguros de que no lo alcanzaremos puesto que no existe ninguna solución absoluta⁹⁰.

La misma *Regla de Taizé* no concibe la pobreza como una virtud en sí misma sino como un medio para aprender a vivir sin la seguridad del mañana y a hacerlo en la confianza de que todo será dado⁹¹, uniendo de nuevo pobreza y provisionalidad. El hermano Roger, ante una pregunta interior sobre los medios materiales y la sencillez de vida, encuentra la respuesta volviendo a la Regla e interpretando la pobreza en el marco de la dinámica de lo provisional:

La pobreza consiste en disponerlo todo en la belleza sencilla de la creación. Pero, sobre todo, en vivir el hoy de Dios. Salgo de un conflicto interior concerniente a la sencillez de vida volviendo a los textos de nuestra Regla. Vivir el día presente⁹².

Vivir en el hoy, sin preocuparse por el mañana, sin acumular reservas, y hacer uso de los bienes materiales con sencillez. Pobreza, provisionalidad y sencillez van de la mano en la búsqueda de Dios:

El espíritu de pobreza llama a la simplicidad en el uso de los bienes temporales. Nuestra relación con Dios se hace más libre. Aceptar con simplicidad lo que nos es dado en el hoy, sin ceder, por eso a la tentación de acumular reservas.

[...] En nuestro contexto de abundancia, ¿acaso hay otro modo, para la mayoría, de actualizar la primera Bienaventuranza, que el de un uso simple de los bienes materiales, permaneciendo en la búsqueda de Dios?⁹³.

La reflexión sobre la eficacia de los medios y el espíritu de sencillez es frecuente en los primeros años de vida de la Comunidad y, sobre todo, con los cambios y adaptaciones que conllevó la llegada masiva de jóvenes a finales de los años sesenta y

⁹⁰ Frère Roger. "25 ans de communauté. 25 ans d'oecumenisme" en Frère Roger, *Dynamique du provisoire: à l'écoute des nouvelles générations, 1962-1968*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2014, p. 143-144.

⁹¹ Hermano Roger, *Amor de todo amor. Las fuentes de Taizé*, Madrid, PPC, ²1995, p. 53.

⁹² Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 122.

⁹³ Hermano Roger, *Dinámica de lo provisional*, Monserrat, Editorial Estela, ²1967, p. 40-41.

principios de los setenta. Por un lado, para lograr la unidad de los cristianos hace falta medios, instrumentos de trabajo y, por otro, la vocación de pobreza sigue siendo valiosa en la Iglesia⁹⁴, lo que conlleva cierta tensión que el hermano Roger reconoce que existe entre los hermanos de la Comunidad. Para él, esta tensión entre eficacia de medios y pobreza ha estado presente en la historia de la Iglesia: los benedictinos han recibido una vocación para ordenar, restablecer y reedificar, con su sentido de discreción, mientras que los franciscanos han renunciado a ordenar las cosas y no pueden vivir sino en la pobreza. Su deseo es conciliar estos dos polos en la vocación de la Comunidad:

Deseo, por el equilibrio de nuestra vocación, que se mantengan entre mis hermanos estas dos posibilidades: el uso de la eficacia de medios, una vida ordenada, y esta otra posibilidad, la pobreza de medios con el fin de estar entre los pobres, ser uno con ellos⁹⁵.

El principio rector que encontramos en la reflexión del hermano Roger es el de un equilibrio que concilie la necesidad de medios para hacer eficaz el ministerio y la sencillez en el estilo de vida:

Se puede vivir pobremente sin divulgarlo. Se nos pide una vigilancia constante, la preocupación de poner en cuestión el uso de ciertos medios eficaces, recordando que Dios ama a aquel que es humilde; se ha de encontrar un equilibrio, mantener un gran control en todas las cosas para conciliar las necesidades del ministerio y el estilo de vida que nunca puede escandalizar⁹⁶.

La búsqueda de este equilibrio obliga a una revisión continua de los medios de trabajo y de existencia con el fin de suprimir aquello que no sea esencial, para evitar acumular todo tipo de bienes y así evitar que se forme “como una capa de plomo que paralice nuestros movimientos”⁹⁷. Sin embargo, la sencillez de vida y la pobreza de medios no pueden conducir al puritanismo o al juicio sobre los demás, sino a vivir la

⁹⁴ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 84.

⁹⁵ *Idem.* p. 132.

⁹⁶ Frère Roger, “Directives spirituelles à la suite de la règle de Taizé” en Roger, Frère, *Les écrits fondateurs*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2011, p. 105.

⁹⁷ Hermano Roger, *Vivir el hoy de Dios*, Barcelona, Herder, 1981, p. 52.

alegría del hoy de Dios⁹⁸. El espíritu de pobreza vivido en el hoy de Dios, permite llevar una existencia sencilla y abierta a compartir con los demás, que permite la identificación con Cristo:

Simplificar y compartir, no se trata de optar por la austeridad o por esta suficiencia que pesa sobre los otros, ni tampoco exaltar una angustiante pobreza. Simplificar para vivir intensamente, en el instante: ahí encontrarás el gusto de la vida, tan ligado al gusto del Dios vivo. Simplificar y compartir, es identificarse con Cristo Jesús nacido pobre entre los pobres⁹⁹.

El hermano Roger asociaba el espíritu de sencillez con la alegría y el espíritu de fiesta. Para él la sencillez no era sinónimo de austeridad como demostraba en el día a día con su sensibilidad para decorar los espacios y crear ambientes llenos de una belleza sencilla. Para ello, no utilizaba grandes recursos materiales sino que, manteniendo el espíritu de pobreza era capaz de crear con casi nada un lugar acogedor y armonioso, concretándose así, hasta en los pequeños detalles, un principio fundamental en la Regla de Taizé:

El espíritu de pobreza no consiste en hacer las cosas de manera mísera, sino en disponerlo todo con imaginación en la belleza sencilla de la creación¹⁰⁰.

La concreción de este espíritu de sencillez es claramente observable en la decoración de los espacios, como se verá en el apartado referido a la Arquitectura. La sencillez con la que algunas estancias se decoran en la casa de la Comunidad bebe de la sensibilidad con la que el pequeño Roger decoraba la mesa con la ayuda de una de sus hermanas en su pueblo natal de Provence. La delicadeza de los adornos florales, flores cogidas en el jardín o en un paseo por el campo y depositadas en recipientes cerámicos, la discreción de los rincones que cobijan un pequeño icono con alguna vela apoyados sobre dos o tres rocas, la disposición de antiguos muebles artesanales de madera tan habituales en las casas familiares de las áreas rurales, etc. Se trata de una sensibilidad

⁹⁸ Hermano Roger, *Vivir lo inesperado*, Barcelona, Herder, ²1985, p. 130.

⁹⁹ Frère Roger, "Itinéraire d'un pèlerin" en Frère Roger, *Les écrits fondateurs*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2011, p. 160-161.

¹⁰⁰ Frère Roger, "Les sources de Taizé" en Frère Roger, *Les écrits fondateurs*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2011, p. 46.

estética que nutre la vida cotidiana de los hermanos en Taizé y en las fraternidades. Desde el pequeño apartamento de Roma hasta las humildes casas en los barrios marginales que visitaba el hermano Roger, todos los espacios comunitarios se decoran con sencillez con el fin de que la belleza esté presente en el día a día de los hermanos y en la acogida de los huéspedes que les visitan.

3.2 LA DINÁMICA DE LO PROVISIONAL

La provisionalidad es una de las intuiciones centrales del hermano Roger que articula la vocación de la Comunidad, no solo en torno a su compromiso ecuménico sino también en lo que respecta a sus medios de acogida, su vida comunitaria, su concepción institucional y, de manera especial, su oración litúrgica. La expresión que él suele utilizar es “dinámica de lo provisional”, que da título a un libro que publicó en 1965 con la intención de que el impulso dado al ecumenismo por el papa Juan XXIII no perdiese fuerza y para buscar nuevos horizontes que lo renovasen y lo hiciesen más universal.

Para el hermano Roger, el inmovilismo y la autosuficiencia son dos peligros que amenazan la vida de las instituciones eclesiales, pero referirse de manera constante a la provisionalidad permite enfrentarse a ellos:

El que vive en lo provisional, ve reactivada su marcha hacia la unidad, pues la amenaza, por excelencia será siempre la convicción de bastarse a sí mismos, el cerrar el broche con un tesoro descubierto y establecer, para siglos, estructuras que, una vez sin vigencia, se convierten en agentes de aislamiento en vez de comunicación. Para hacerlos perdurar hay que emplear todas las energías¹⁰¹.

Sin embargo, rechazar el estatismo no significa correr hacia el futuro y abrazar todo lo nuevo o ingenioso, llevándonos a una carrera sin fin de una novedad a otra:

Todos los sabemos: en la Iglesia, a veces estamos tentados de confundir la eternidad de Dios con el estatismo. Entonces, o exaltamos el inmovilismo o, por

¹⁰¹ Hermano Roger, *Dinámica de lo provisional*, Monserrat, Editorial Estela, ²1967, p. 72.

reacción contra éste, exaltamos el cambio por el cambio. Y la máquina se acelera pero corre hacia el vacío¹⁰².

Para el hermano Roger, vivir en lo provisional solo puede hacerse si hay una referencia a unos valores esenciales a lo largo de toda la vida, lo que permite que se pase con más libertad de una forma provisional a otra¹⁰³. La provisionalidad, que lucha frente al inmovilismo, va de la mano de la continuidad de lo esencial, de algunas realidades sencillas:

Es preciso decirlo: solo el que tenga el sentido de las continuidades puede aprovechar la dinámica de lo provisional. (...) Lo uno no se da sin lo otro: el entusiasmo en la perspectiva de lo provisional y la continuidad en la perspectiva de la esperanza¹⁰⁴.

La creación común, de una comunidad, no se hace una sola vez sino que se debe recrear cada día de modo que esta recreación en el hoy de Dios impide que la comunidad quede atrapada en la regresión o en el estatismo¹⁰⁵. Esta recreación debe realizarse en torno a unas referencias esenciales:

Al igual que en el centro de todo árbol se encuentra el corazón, madera muy dura, lo mismo nuestra vocación tiene un eje central, Cristo resucitado, y referencias fuertes en torno a las cuales pueden elaborarse una diversidad de formulaciones, un pluralismo de expresiones, una adaptación a lo particular. Solo la unanimidad en lo esencial autoriza una libertad audaz¹⁰⁶.

Como la vida del cristiano, la dinámica de lo provisional se sitúa en “el tiempo de la espera, espera de Dios, de su justicia, del acontecimiento que viene de Él”¹⁰⁷. Si un cristiano, una institución eclesial, no espera nada, vive anclada en el inmovilismo y no puede pasar de una provisionalidad a otra:

¹⁰² Archivo de la Comunidad de Taizé (en adelante ACT), *Conseil*, 1978, “Introduction”, p. 3.

¹⁰³ Hermano Roger, *Vivir lo inesperado*, Barcelona, Herder, ²1985, p. 125.

¹⁰⁴ Hermano Roger, *Dinámica de lo provisional*, Monserrat, Editorial Estela, ²1967, p. 73.

¹⁰⁵ Roger Schutz, *La regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo*, Barcelona, Herder, 1968, p. 93.

¹⁰⁶ *Idem.* p. 94.

¹⁰⁷ *Idem.* p. 107.

Pero, por su parte, una institución que se niega el considerar el acontecimiento de Dios siempre posible olvida el valor de la espera, y se priva de la dinámica de lo provisional, condenándose a la esclerosis y a la ausencia de irradiación. Mantener en nombre de la tradición formas estereotipadas, es caricaturizar a la misma tradición, la gran corriente que atraviesa los tiempos y la vida de la Iglesia, conduciendo con ella y en ella valores esenciales, la Palabra viva de Dios. El que ya no espera nada, se convierte en estático y se priva de todo poder de comunicación¹⁰⁸.

La liturgia es un ámbito en el que se observa claramente la esclerosis a la que se puede llegar cuando una institución permanece estática. Para la Comunidad de Taizé, la oración litúrgica es un elemento central en su vocación ecuménica y monástica y ha permanecido en constante evolución, adoptando diversas formas provisionales, anteponiendo la participación activa de los jóvenes al mantenimiento de determinados elementos inertes, por el mero hecho de ser tradicionales:

En lo que nos concierne, yo querría algunos días ver fijado en la puerta de nuestra iglesia: “la forma de nuestra oración común es provisional en vistas a la unidad”. Pero si yo dijese de ella “esto está superado”, más valdría que nos hubiésemos marchado: la oración nunca quedará superada. Constituye un orden de comunicación que no nos pertenece. Sólo puede resultar inaceptable cierto lenguaje que no tenga relación con la vida¹⁰⁹.

La oración común comenzó siendo un Oficio monástico, con numerosas lecturas y repeticiones de fórmulas, aunque siempre tuvo un carácter novedoso puesto que en la Iglesia protestante no existía una tradición de la liturgia de las horas. A finales de los años sesenta, con el crecimiento de los encuentros celebrados en Taizé, la oración se vio afectada por la voluntad de la Comunidad de que los jóvenes participasen activamente y no fuesen meros espectadores, en sintonía con el espíritu de la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II. La estructura de la oración se simplificó para hacer más fácil el seguimiento de la liturgia, el francés dejó de ser el único idioma para que las lecturas fuesen proclamadas en las distintas lenguas de los participantes, y los cantos del Oficio

¹⁰⁸ Hermano Roger, *Dinámica de lo provisional*, Monserrat, Editorial Estela, ²1967, p. 50.

¹⁰⁹ Hermano Roger, *La violencia de los pacíficos*, Barcelona, Herder, ³1978, p. 38-39.

se simplificaron para que fuesen rápidamente aprendidos por los jóvenes y pudiesen cantar con la Comunidad durante la semana que duraba su experiencia en Taizé.

Provisionalidad y continuidad van de la mano, por lo que, mientras que se produce el paso de una forma litúrgica provisional a otra, también se da la espera contemplativa de cada miembro de la Comunidad, permaneciendo a la espera de Dios en la oración común. La oración litúrgica de Taizé es un medio privilegiado en el que se vive la comunión y se anticipa la unidad de la Iglesia, por lo que se constituye como una de las realidades espirituales más importantes que vive la Comunidad. A pesar de ello, el hermano Roger la considera provisional y llega a aceptar su desaparición si la unidad llega a realizarse:

En Taizé, lo que nos particulariza, deberá, quizás desaparecer un día. Nuestra liturgia nos conduce a una unanimidad y mantiene una gran esperanza y nos concede el vivir como en la tarde de Emaús, en presencia del Resucitado, al que muchos ya no saben ver. Y, sin embargo, esta liturgia ¿no será algo provisional llamado a desaparecer el día de la unidad visible?¹¹⁰.

En lo que respecta a la arquitectura, la construcción de la iglesia de la Reconciliación en 1962 fue un hecho que inquietó al hermano Roger durante años hasta que finalmente, como veremos, tras una serie de modificaciones interiores y exteriores, pudo aceptarla:

Cuando he visto edificarse nuestra iglesia de hormigón, he entrado en una época difícil. Después de algunos años, continúo sin aceptarla del todo, querría que fuese casi enterrada, poco visible a los ojos de los hombres.

Todos nosotros hemos construido hasta aquí con ciertas normas de no provisionalidad. Pero la movilidad de los tiempos modernos hace que pensemos en una Iglesia viva como bajo una tienda.

Este invierno en el interior de nuestra iglesia hemos destruido los elementos duros. El hormigón no nos ha detenido para llegar a unas disposiciones flexibles y móviles. Queda el exterior. ¿Qué podemos hacer? ¿Esconderlo entre los árboles?

¹¹⁰ Hermano Roger, *Dinámica de lo provisional*, Monserrat, Editorial Estela, 1967, p. 72.

Esta experiencia nos ha enseñado mucho. El hormigón lleva en sí la rigidez y la impresión de fuerza¹¹¹.

Una iglesia de hormigón parecía petrificar la ligereza del soplo del Espíritu, suponía construir con una rigidez no acorde con la provisionalidad, con la flexibilidad que demandaba el camino abierto por la Comunidad. Se destruyó el mobiliario litúrgico interior realizado en hormigón, se plantaron árboles alrededor de la iglesia para hacer más discreta la presencia del edificio, y, cuando las dimensiones no fueron suficientes para acoger a todos los jóvenes, se destruyó la fachada occidental y se amplió con enormes carpas. Posteriormente, estas carpas fueron sustituidas por construcciones, aunque esta vez fueron más del gusto del hermano Roger, ya que se realizaron con dimensiones reducidas y materiales ligeros, y con una flexibilidad que permitió añadir paulatinamente distintos módulos según las necesidades de acogida.

3.3 EL SENTIDO DE LA BELLEZA

La belleza jugó un papel esencial en la vida del hermano Roger. En sus diarios no se encuentran muchas referencias explícitas pero, aquellos pasajes en los que aparece, destilan un sentido poético extraordinario que bebe de las profundidades de su vida espiritual. En otros escritos tampoco aborda esta cuestión de modo sistemático, como tampoco lo hace con otros temas teológicos, lo que no significa que no sea relevante. Más bien se trata de un estilo muy personal de escritura en el que prevalece la vivencia íntima, la comprensión espiritual, y no tanto la elaboración exacta de un concepto. Aquí reposa una de las dificultades mayores que nos encontramos cuando nos adentramos en el estudio de la belleza: realizar un análisis conceptual de cuestiones que el hermano Roger vivía como grandes intuiciones poéticas y espirituales.

La naturaleza es el ámbito donde el sentido de la belleza más se acentúa en el hermano Roger y en su diario las referencias a la belleza de la creación son las más numerosas. También destaca su sensibilidad hacia la belleza de la oración litúrgica, de manera particular en el canto, y siempre referida a la sencillez. Y, por último, la belleza artística también le interpela, especialmente a través de la música, en particular la obra de Bach. Por el resto de artes no se aprecia una especial inclinación si bien siempre

¹¹¹ Roger Schutz, *La violencia de los pacíficos*, Barcelona, Herder, ³1978, p. 167.

valoró la creación artística como un don de Dios y huyó de todo puritanismo en el uso del arte por parte de la Iglesia.

3.3.1 *La belleza sencilla de la creación*

La sencillez es uno de los valores que forjan lo que el hermano Roger llama desde sus primeros escritos fundacionales “el espíritu de las Bienaventuranzas”. La sencillez, unida al espíritu de pobreza, debe regir el trato fraternal, el vestido, la comida, el alojamiento, la decoración de la casa, etc. Pero lejos de que la sencillez se convierta en sinónimo de austeridad, es un valor que invita a llevar una vida imbuida de belleza, concretamente de la “belleza sencilla de la creación”¹¹². Veamos cómo experimenta el hermano Roger la belleza de la naturaleza, a la que percibía en los sucesos naturales cotidianos, en los paseos por el campo, la vista de los cielos o del paisaje desde las ventanas de su habitación.

3.3.1.1 Las primaveras de la infancia

La sensibilidad del hermano Roger por la belleza de la naturaleza se remonta a su infancia. Cuando evoca su niñez en el pueblo de Provence en entrevistas o en sus propias notas del diario personal, sus recuerdos rezuman felicidad:

[...] mi madre imprimió a la casa un ambiente de fiesta continua. Todo estaba bien adornado, con flores, con jardines, la nieve resplandecía en los campos y llevábamos una vida de gran espontaneidad y alegría. Todo esto ha marcado enormemente mi vida¹¹³.

La casa familiar estaba situada en un entorno natural excepcional que permitió disfrutar al hermano Roger de la naturaleza desde su más tierna infancia. La delicadeza de su madre, los juegos en el jardín, los paseos familiares por los senderos cercanos, contribuyeron a potenciar en él una especial sensibilidad por la naturaleza y la belleza de la creación, que jamás le abandonaría:

¹¹² Roger Schutz, *La regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo*, Barcelona, Herder, 1968, p. 53

¹¹³ Entrevista personal, 26 de diciembre de 1968, recogida en Iván Restrepo, *Taizé*, Salamanca, Sígueme, 1975, p. 24.

Cada vez que rememoro un acontecimiento de mi infancia, veo la luz, sé la hora del día en que se produjo, si era por la mañana, al mediodía, al atardecer. Cuando era niño, mi madre me hacía pasar mucho tiempo en el jardín. Pensaba que era bueno para mi salud. Desde entonces, siempre he amado las flores, los árboles. Cuando estaba en Roma con motivo del Concilio, contemplaba los cielos italianos entre los árboles, y esta imagen aún la tengo en mi retina¹¹⁴.

Una de esas emociones infantiles que le llenaban de felicidad era la ilusión que sentía al levantarse el día de su cumpleaños que le hacía bajar corriendo al jardín para ver si las peonías habían abierto sus flores¹¹⁵. Estos pequeños recuerdos tan nítidos y alegres, nos indican lo estrechamente que vivía el trascurso de su vida con las estaciones naturales, una percepción del tiempo habitual en el mundo rural, pero que no deja de evocar una profunda sensibilidad hacia la naturaleza y su belleza.

Una vez trasladada la familia al pueblo de Oron, a los dieciséis años enferma de una tuberculosis pulmonar que le obliga a estar en reposo durante varios años y que le impide cursar educación secundaria. Durante estos años de convalecencia, la lectura es su principal actividad, así como los largos paseos por el campo y el bosque que llegan a durar dos o tres horas, cuando su estado de salud se lo permite. El contacto estrecho con la naturaleza que experimenta durante sus paseos, le hacen admirarse por su belleza y experimentar un sentimiento de armonía con ella, y escribir sus reflexiones de regreso a casa.

3.3.1.2 La poesía de la naturaleza

La extrema sensibilidad que tenía el hermano Roger por la naturaleza se refleja en los abundantes pasajes de sus diarios en los que recoge hermosas y poéticas descripciones de sencillos cambios de la naturaleza que para él poseen un vigor excepcional en cuanto que le hacen experimentar una felicidad y un deseo de vivir en comunión con todo lo creado. La espera de la llegada de la primavera, con el leve descubrimiento diario de pequeñas transformaciones que observa en las plantas y los

¹¹⁴ Kathryn Spink, *Hermano Roger. La vida del fundador de Taizé*, Barcelona, Herder, 2009, p. 10.

¹¹⁵ Frère Roger, *Ta fête soit sans fin*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1971, p. 55.

árboles que contempla desde su habitación, con la riqueza y diversidad de colores de las flores y los cielos que le hacen sobrecogerse y presentir una felicidad, es un acontecimiento que año tras año le hace escribir bellas páginas en su diario.

En algunas de esas páginas, encontramos una profunda conmoción interior ligada a la inquietud y la excitación de un niño ante un juego que le emociona, hasta el punto de cambiar de una ventana a otra de su habitación con tal de no perderse nada de lo que ocurre en el exterior al comienzo de una primavera:

La primavera se hace desear; el frío persiste pero el jardín gana en brillo; el oro de los junquillos, el rojo de los tulipanes cantan desde hace tres semanas; el frescor del aire les tiene en vilo.

Siempre, en este periodo del año, me siento feliz en lo más íntimo de mi ser; no quiero perderme nada del trabajo de las plantas y los árboles; acerco mi mesa contra la ventana alta repleta de las luces del norte. Después, llevo mis papales al escritorio situado cerca de la ventana abierta que da al sur. Se anuncia un aguacero; los primeros chirridos de las contraventanas sacudidas dejan presentir que una racha se acerca; está ahí y las gruesas gotas impactan contra las ventanas del sur. Me desplazo de nuevo hacia el lado norte. Ahí, todo es calma y serenidad. Una cortina de gasa, la lluvia impulsada por oleadas sucesivas asciende del sur¹¹⁶.

Su interés por el tiempo, un interés habitual en las personas que han nacido en el campo, como él mismo reconoce, le hace ir rápidamente a la ventana nada más despertarse para mirar el cielo¹¹⁷. Los atardeceres le cautivaban y le hacían desear permanecer inmóvil contemplándolos indefinidamente:

Los atardeceres de cada estación me cautivan. Sobrecogido, me quedaría inmóvil indefinidamente. Mi sueño es tener una ventana que domine un vasto horizonte hacia el oeste¹¹⁸.

¹¹⁶ Frère Roger, *Ta fête soit sans fin*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1971, p. 49-50.

¹¹⁷ Hermano Roger, *Lucha y contemplación*, Barcelona, Herder, 1976, p. 11.

¹¹⁸ Frère Roger, *Ta fête soit sans fin*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1971, p. 80.

Sus descripciones de los amaneceres y atardeceres poseen una gran fuerza expresiva, buscando los colores y las distintas luminosidades, el resplandor en el campo. Habitado a despertarse antes del alba durante el verano, observa los cambios de tonalidades y colorido del cielo de la noche dando paso al día:

Las cuatro de la mañana. Salí un momento al rayar el alba, como casi todas las mañanas. El cielo, sembrado de estrellas, se vuelve blanco. Deja despuntar una aurora sin colorido. Hace un mes, a la misma hora, un cielo transparente, verde claro, en el norte y luego rápidamente incandescente. Ahora, brumas otoñales velan ya tanta fuerza luminosa¹¹⁹.

La sensibilidad del hermano Roger hacia la belleza de la naturaleza es extraordinaria y sus diarios testimonian una mirada contemplativa de excepción de la que carecen otras personas menos sensibles a la belleza:

Una pesada lluvia ha caído durante toda la mañana. El jardín hartado de agua deja estallar una sinfonía de colores. No me ha bastado ver la lluvia a través de los cristales. Cuando el trabajo me ha dejado un momento, he corrido bajo el sobradillo para escuchar el continuo caer del agua sobre el techo. Muy cerca de la casa, se ha abierto un paraguas y una voz ha echado pestes: “¡Qué asco de tiempo!”. ¿Hasta qué punto puede el hombre pasar por el lado de la belleza sin verla?¹²⁰

En las Fuentes de Taizé invita a tener esta mirada contemplativa atenta a la belleza sencilla y a la poesía de la creación que se oculta en los acontecimientos cotidianos:

¿Acogerás el nuevo día como un hoy de Dios? ¿Sabrás descubrir despertares poéticos en cada estación, tanto en los días llenos de luz como en las heladas noches de invierno?¹²¹

¹¹⁹ *Idem.* p. 26.

¹²⁰ Hermano Roger, *Vivir lo inesperado*, Barcelona, Herder, ²1985, p. 25-26.

¹²¹ Hermano Roger, *Amor de todo amor. Las fuentes de Taizé*, Madrid, PPC, ²1995, p. 69

En las descripciones que hace sobre la belleza de la naturaleza el hermano Roger emplea un lenguaje poético que reconocemos también en sus reflexiones espirituales. Su concepción de la creación como “poesía de la naturaleza”¹²² le influye en su manera de plasmar con palabras las escenas naturales que contempla y los sentimientos que surgen en ella. Él mismo afirma que “la creación poética es liberación”:

Junto a mi ventana, dos palomas permanecen inmóviles sobre la piletta [...] Escribiendo, levanto los ojos para verlas, petrificadas en la espera de un aguacero que no cae.

Falta tiempo para observar y me pongo a envidiar al poeta. Desde luego, de ninguna manera rechazo las enormes presiones de la existencia, que cada día entran en mi cuarto. Sin embargo, la creación poética es liberación¹²³.

No hay una narración de fenómenos naturales espectaculares sino más bien una atracción irresistible por el ritmo de la vegetación y la gratuidad de las flores¹²⁴, una atención a las pequeñas cosas del día a día que pueden colmarle de una alegría serena:

Encanto de todo lo que colma la mirada. Frescura de los cortos chaparrones. Al volver el sol, ellos avivan cada brizna de hierba. Felicidad de las primaveras de la infancia. Las contrariedades, las sombras, son lavadas por la lluvia fina, barridas por la cálida luz de un rayo de cobre. Y la carrera empieza otra vez, con la alternancia de saltos de alegría y de esperas defraudadas. En esas pequeñas cosas de nada se inscribe, como en filigrana, un amor a la vida, una fuente sin la cual todo sería insípido¹²⁵.

Gracias a la mirada contemplativa del hermano Roger los acontecimientos más sencillos se convierten en oportunidades en las que descubrir la belleza de la creación:

¹²² Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 119.

¹²³ Hermano Roger, *Lucha y contemplación*, Barcelona, Herder, ²1976, p. 34.

¹²⁴ Hermano Roger, *Florecearán tus desiertos*, Barcelona, Herder, 1984, p. 43.

¹²⁵ Hermano Roger, *Asombro de un amor*, Barcelona, Herder, ²1986, p. 64.

Una mirada contemplativa nos arranca del entumecimiento de las ruinas y percibe tesoros de evangelio en los acontecimientos más sencillos. Descubre en el universo la radiante belleza de la creación¹²⁶.

3.3.1.3 Amar a Dios en su creación

Los pasajes del diario del hermano Roger en los que se recogen referencias a momentos de contemplación de la naturaleza que le hacen sobrecogerse y descubrir una trascendencia tras ella, son frecuentes. Desde la ventana de su habitación que da al norte contempla cómo el viento empuja las nubes mientras los árboles permanecen quietos, y afirma: “Estoy ahí, abrumado por tanta felicidad, la mirada hacia lo alto”¹²⁷. Contemplar un paisaje en primavera le llena de alegría y le hace presentir una plenitud:

No recuerdo haber vivido un inicio de mayo tan radiante. El aire cálido penetra la casa. Un viento desértico llega hasta nosotros. Puede que la primavera nunca haya llegado tan tarde. Además, esta alegría que estremece todo mi ser en cada renovación llega a su plenitud.

[...] La alegría canta en mí. Mi atracción cada vez más profunda por los paisajes, y en particular por cada árbol, cada planta que adorna el jardín, me llena de alegría¹²⁸.

Este sentimiento de felicidad se intensifica de manera especial en la contemplación de los atardeceres, momento en el que es consciente de que dicha felicidad le lleva directamente hacia Dios¹²⁹. Por lo tanto, este disfrute de los distintos fenómenos naturales no es una experiencia estética cerrada en sí misma sino que le remite a una trascendencia:

¹²⁶ *Carta de Praga*, 1991, p. 3. Las “Cartas de Taizé” son unas cartas que desde 1974, con motivo de la celebración del Concilio de Jóvenes, el hermano Roger redactaba cada año para preparar los temas de reflexión que se tratarían durante los encuentros semanales en Taizé. Tras su fallecimiento en 2005, el hermano Alois ha continuado redactando estas cartas.

¹²⁷ *Idem.* p. 174.

¹²⁸ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, pp. 108-109.

¹²⁹ Hermano Roger, *Florecedrán tus desiertos*, Barcelona, Herder, 1984, p. 45.

Los atardeceres de cada estación me cautivan. [...] Lleno de todo lo que la jornada ha ofrecido, podría quedarme solo, delante de este signo de infinito, sin notar esta soledad¹³⁰.

Alegría, asombro, fascinación, etc., son sentimientos que descubrimos en los textos en los que el hermano Roger describe los momentos de contacto con la naturaleza. Cuando descubre la “poesía” de la creación, percibe el “alba” de la vida eterna, una anticipación escatológica¹³¹. Sobrecogerse por la belleza de las cosas se convierte en una experiencia de contemplación:

Cuando un ser humano comprende por intuición la gran belleza de las cosas, puede quedarse sobrecogido. ¿No es acaso la contemplación una disposición interior en la que la persona se encuentra completamente cautivada por el asombro de un amor, por la infinita belleza del Dios vivo?¹³².

Su mirada contemplativa le hace descubrir la belleza de la creación, tanto si se encuentra en un tiempo de oración como si lo hace en un momento de descanso tras la jornada simplemente observando el paisaje, una belleza que le remite a Dios:

Sobre el promontorio de levante, domino el paisaje del bosque, hacia Chazelle. Está bien orar desde ahí, como también quedarse mirando las vacas, escuchar los cencerros, examinar un árbol, después otro.

Amar a Dios en su creación apacigua la pasión demasiado ardiente por los acontecimientos y los seres. Encontrar el ardor que anima cada estación, cada día de la estación, y, entonces, me encuentro incomparablemente dispuesto y alegre¹³³.

Amar a Dios en su creación o descubrir reflejos de eternidad en los dones de la creación, no le hace caer en el peligro del panteísmo, llega a explicitar que a través de la belleza de la creación acoge a Cristo:

¹³⁰ Frère Roger, *Ta fête soit sans fin*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1971, p.80.

¹³¹ Hermano Roger, *En ti la paz*, Madrid, San Pablo, 1996, p. 38.

¹³² *Idem*. p. 51.

¹³³ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 119.

Que canten en ti la alegría, el don radiante de la creación, ahí tus ojos discernen reflejos de eternidad.

Tú, el Cristo, Salvador de toda vida, siempre vienes a nosotros.

Acogerte en la paz de las noches, en el silencio de los días, en la belleza de la creación, como en las horas de los grandes combates interiores, acogerte es saber que tú estarás con nosotros siempre¹³⁴.

3.3.2 Arte y belleza

3.3.2.1 La creación artística como don de Dios

El sentido de la belleza del hermano Roger se centraba, como hemos visto, en la naturaleza aunque también era sensible a la belleza de la música y, en menor medida, a la belleza del resto de artes. Esto no significa que tuviese una valoración negativa del mundo del arte, al contrario, la creación artística estuvo presente en la Comunidad de Taizé prácticamente desde los inicios y la actividad de los talleres de arte tuvo cada vez más relevancia. Siempre trató de integrar esta vocación individual en el marco de la creación común a la que estaba llamada la Comunidad. De hecho, era tan consciente del valor que el artista otorgaba a su vocación que cuando una persona con dotes artísticos profundizaba en su vocación monástica no contraponía una con otra sino que trataba de integrar ambas, como ocurrió con los hermanos Eric y Marc. El interés del hermano Daniel por la cerámica surgió una vez que formaba parte de la Comunidad y el hermano Roger siempre le animó en su quehacer artístico.

Sin embargo, es cierto que las anotaciones en su diario sobre experiencias artísticas son escasas y suelen estar asociadas al universo musical. Él mismo era consciente de que su sentido de la belleza quizás se restringía en exceso a la naturaleza y olvidaba el arte:

La visita de Don Alfons Roig me sumerge en un universo que tengo muy cerca pero que olvido, el mundo de los artistas. Hay ahí un conformismo de actitudes, una admiración, un acento de alegría, una espera de nuevos descubrimientos.

¹³⁴ Frère Roger, *Les écrits fondateurs*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2011, p. 20

Debería recordarlo más a menudo. Restrinjo demasiado mi universo a la naturaleza inmediata, los árboles, el jardín, el cielo¹³⁵.

Su escaso interés personal por el arte no le hizo insensible ni a la vocación de algunos de los hermanos ni al papel que desempeñaba la creación artística en la Comunidad, puesto que formaba parte de la creación común y era un medio más para manifestar la vocación ecuménica de paz y unidad a la que todos estaban llamados:

Por lo tanto, día tras día podemos vehicular en esta colina, a través de nuestras personas, la paz, la serenidad y también los signos, signos de paz y de unidad. Estos signos se muestran en manifestaciones exteriores, como en, primero de todo, nuestro comportamiento, y también en el arte, los escritos, la expresión arquitectónica¹³⁶.

Cuando en los años setenta la acogida de jóvenes obliga a transformar las infraestructuras materiales de la colina y la Comunidad hace una reflexión sobre la eficacia de los medios, el hermano Roger recuerda que no se debe caer en el peligro de una rigidez que mira con recelo en qué se emplea el dinero, que quiere racionar todo, e indica que la creación artística es uno de los garantes de la dinámica de lo provisional que impide tender a la rigidez:

En nombre de un radicalismo de Evangelio, a lo largo de la historia, los cristianos se han separado de toda creación, en particular de la artística. La creación artística puede ser uno de los test que nos ayudan a comprender si

¹³⁵ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 203. Alfons Roig Izquierdo (1903-1987), mantuvo una estrecha relación de amistad con algunos hermanos de la Comunidad de Taizé desde los años sesenta del siglo XX hasta su muerte. Fue un sacerdote valenciano muy interesado en cuestiones litúrgicas, artísticas y en la relación entre fe y cultura. Fue profesor de Arte y Arqueología Cristiana en el Seminario metropolitano de Valencia, donde influyó notablemente en sus alumnos por sus planteamientos modernos, fruto de su pasión por la literatura y el arte contemporáneos. Gracias a varias becas pudo viajar por Francia y Alemania Oriental para conocer de primera mano la arquitectura moderna. Mantuvo una relación de amistad con algunos intelectuales como María Zambrano o Eugenio d'Ors. En 1983, la Diputación de Valencia creó un premio y unas ayudas a las artes plásticas que llevan su nombre. Antes de morir, donó su biblioteca, su correspondencia y sus obras de arte a dicha Diputación; actualmente están depositadas en el Museo Valenciano de la Ilustración y la Modernidad (MuVIM). Para el perfil biográfico de Alfons Roig cf. Vicente Cárcel Ortiz, *Obispos y sacerdotes valencianos de los siglos XIX y XX. Diccionario histórico*. Valencia, Edicep, 2010, p. 754-756.

¹³⁶ ACT, *Conseil*, 1964, p. 1-2.

nosotros entramos en la rigidez en relación con el dinero o si conservamos una ligereza, dejándonos llevar por el soplo del Espíritu del mismo Dios¹³⁷.

Tampoco su insistencia en que la vida común estuviese marcada por el espíritu de pobreza y la sencillez hizo que rechazase el uso del arte en la iglesia, puesto que siempre rehusó de la austeridad puritana de la tradición eclesial de sus orígenes. Más bien al contrario, el hermano Roger supo encontrar un camino en el que la belleza estuviese presente en la iglesia sin que esto implicase el uso de materiales lujosos que transmitiese una imagen de poder; una belleza basada en una simplificación que invita a “disponerlo todo en la belleza sencilla de la creación”:

No se trata de rechazar el brillo de los esplendores artísticos de las iglesias construidas en la historia. Sin creación artística, se desarrollan corrientes de puritanismo y sectarismo, que deshumanizan presionando y provocando remordimientos de conciencia. Se trata más bien de disponerlo todo en la belleza simple de la creación; el mismo arte es un don de Dios. La sencillez de los medios no debe desembocar en una expresión opaca, donde lo insípido, lo convencional y lo monótono destilan aburrimiento¹³⁸.

3.3.2.2 La pasión literaria

Su pasión por la literatura es cultivada durante su infancia y adolescencia gracias, en parte, a las reuniones familiares que tenían lugar los domingos por la tarde durante los veranos en las que se leía en voz alta y, de manera reiterada, entre otros, algunos pasajes de la obra de Sainte-Beuve *Port-Royal*, en la que la figura reformadora de la abadesa Angélique Arnauld tanto influenció al hermano Roger en su visión de una futura vida comunitaria¹³⁹.

Durante los años de convalecencia en Oron, la lectura y los largos paseos por el campo y el bosque son su principal actividad. Sus lecturas abarcan autores de la literatura clásica, como Racine, Pascal o Dostoievski, y autores contemporáneos, como André Gide. Al regresar de los paseos, escribe sus reflexiones, y descubre el placer de la

¹³⁷ ACT, *Conseil*, 1977, “Conclusion de Notre Frère”, p. 9.

¹³⁸ Hermano Roger, *Asombro de un amor*, Barcelona, Herder, ²1986, p.107-108.

¹³⁹ Frère Roger, *Choisir d'aimer*, Taizé, Ateliers et presses de Taizé, 2006, p. 23-24.

escritura, preguntándose si su vocación no sería la de escritor. Estas notas se convirtieron en un manuscrito titulado *Evolución de una juventud puritana*, que el hermano Roger quiso presentar personalmente a André Gide en París sin que su familia tuviese noticia de ello. Finalmente fue recibido por Jean Paulhan, entonces director de la revista y editorial *Nouvelle Revue Française*, quien pidió meses más tarde a su autor que cambiara el final, petición que el joven Roger consideró inaceptable y que interpretó como el final de su sueño de convertirse en escritor¹⁴⁰.

Aunque el manuscrito lo quemó años más tarde en Taizé el propio hermano Roger, la costumbre de dar largos paseos y tomar nota de sus reflexiones personales cotidianas pervivió en el tiempo, lo que le permitió publicar fragmentos de su diario entre los años 1971 y 1985. Su vocación de escritor quedó aparcada durante cierto tiempo pero la retomó con un enfoque diferente al original, no escribiría novelas pero sí numerosos libros espirituales, en los que un lenguaje poético trasluce una sensibilidad humana excepcional.

Años más tarde, el hermano Roger otorgaría una gran relevancia a este largo periodo de enfermedad, en lo que se refiere a su vocación de ser un “creador en Dios”, aceptando su llamada a través de una prueba que ni con los años llegó a comprender:

Ese tiempo fue y sigue siendo hermoso en el recuerdo. Fueron años en los que era consciente de que me estaba edificando interiormente. Empecé a comprender que un Dios de amor y compasión no puede ser el autor del sufrimiento. E hice el siguiente descubrimiento: en nuestras vidas, algunos acontecimientos nos hacen comprender que no son los dones prestigiosos, ni las grandes facilidades humanas las que nos permiten ser creadores en Dios. Incluso de las adversidades puede surgir un gran impulso vital. La enfermedad ha preparado el futuro, la llamada de Dios ha estado como ligada a una prueba, si bien no he llegado a comprender cómo ha ocurrido¹⁴¹.

En diferentes ocasiones, el hermano Roger hace alusión a su dedicación a la escritura como si se tratase de un oficio artesanal, en el que, a veces, se siente “como un

¹⁴⁰ Iván Restrepo, *Taizé*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975, p. 29-31. Sabine Laplane, *Frère Roger, de Taizé*, París, Les éditions du Cerf, 2015, p. 51-52 y 55-57

¹⁴¹ Kathryn Spink, *Hermano Roger. La vida del fundador de Taizé*, Barcelona, Herder, ³2009, p. 41.

artesano irresistiblemente llamado a hacer su penosa tarea ahora y siempre”¹⁴² y sujeto a una obligación que le otorga una autonomía esencial:

Es bueno escribir cada día y obligarme a ello si es necesario. Es mi artesanado, como otro amasa y hornea el pan. Esto conduce a una autonomía esencial¹⁴³.

Aunque la mayoría de sus libros sean fragmentos escogidos de su diario íntimo, en el que la primera persona es capital, sin embargo, el hermano Roger fue consciente de que él mismo debía desaparecer de su texto:

Temo el poder del ego. Preferiría la humildad de un texto donde el “yo” desapareciera. Si en el arte, la principal virtud es la de desaparecer detrás de la obra creada, en materia de fe, esta regla se convierte en una obligación¹⁴⁴.

3.3.2.3 Levantar el velo de lo inefable

Ya hemos visto que para el hermano Roger el arte es un don Dios y que la creación artística no debe verse mutilada por la mala conciencia que puede generar la austeridad severa del puritanismo. Su actitud frente a las artes no es de mera tolerancia sino que las valora de manera positiva como un medio por el que se puede “presentir el misterio de Dios” y “levantar el velo de lo inefable”:

Sin creación artística triunfarían las corrientes del puritanismo con su cortejo de mala conciencia. El mismo arte procede de Dios.

Hay manos de artistas que permiten descubrir rostros evangélicos, como el de Cristo o el de la Virgen María, hasta tal punto que una simple mirada ya hace presentir el misterio de Dios. Y en la música puede ocurrir que lo indecible nos conduzca a la oración y se levante el velo de lo inefable¹⁴⁵.

¹⁴² Hermano Roger, *Vivir lo inesperado*, Barcelona, Herder, ²1985, p. 77.

¹⁴³ Frère Roger, *Ta fête soit sans fin*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1971, p. 54.

¹⁴⁴ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 24.

¹⁴⁵ Hermano Roger, *Pasión de una espera*, Barcelona, Herder, 1985, p. 156-157.

Los iconos, concebidos por el hermano Roger –siguiendo la teología ortodoxa– como “ventanas abiertas a las realidades de Dios”¹⁴⁶, fueron empleados desde muy pronto por la Comunidad en la iglesia románica y, posteriormente, en la iglesia de la Reconciliación se ubicaron varios iconos, algunos antiguos, otros realizados por el hermano Eric y más recientemente, por otros artistas. En su habitación siempre había algunos iconos dispuestos sobre piedras o maderas, e iluminados por pequeñas velas. Entre ellos, uno era muy querido por el hermano Roger, el que recibió del Patriarca de Constantinopla Atenágoras durante una visita en 1970, y que le ayudaba a rezar, “no con muchas palabras, sino con el corazón”¹⁴⁷:

En la penumbra del atardecer, encima de mi chimenea, el icono de la Virgen.
Una mariposa encendida dibuja los contornos de la Virgen con el Niño.

Desde la muerte de Atenágoras, este icono ha adquirido un nuevo relieve. Recuerdo al patriarca de Constantinopla insistiendo para que, con Max, eligiésemos para Taizé un icono en su catedral. Llenos de embarazo por este gesto, aceptamos el que estaba en peor estado, con la intención de hacerlo reparar más tarde.

¡Un icono apenas iluminado! En la noche de cada cristiano, una luz ilumina los contornos de los seres y de las cosas, y la noche arde con un fuego que nunca se extingue¹⁴⁸.

La pasión que el hermano Roger sentía por la música se remonta a su infancia. Su madre cantaba y tocaba el piano, y Caroline Delachaux, hermana de su abuela, se lo enseñaba a sus siete hermanas, entre las que Geneviève era la más dotada, por lo que el hermano Roger vivió en un ambiente en el que la música estaba presente tanto a lo largo de la jornada, por la práctica de su madre y sus hermanas, como en las veladas nocturnas en las que sus padres tocaban y cantaban, y a las que el pequeño no asistía pero podía escuchar a través de la puerta entreabierta de su habitación. En Provençe, su tía también le enseñó las notas musicales y, posteriormente en Oron, aprendió algo de

¹⁴⁶ Hermano Roger, *En ti la paz*, Madrid, San Pablo, 1996, p.134.

¹⁴⁷ Hermano Roger, *Dios solo puede amar*, Madrid, PPC, 2002, p. 99.

¹⁴⁸ Hermano Roger, *Vivir lo inesperado*, Barcelona, Herder, ²1985, p. 44.

canto con un profesor de Lausana¹⁴⁹. Ya en estos primeros años de vida, tenía predilección por la música barroca, especialmente la obra de Bach, aunque también le entusiasmaban Chopin o Tchaikovski; algunos discos de este último compositor los escuchaba llorando de principio a fin¹⁵⁰. Todos estos recuerdos de infancia asociados a la música y al canto denotan una gran sensibilidad y nos permite comprender el valioso papel que les otorgaría tanto en su oración personal, durante los primeros años que estuvo viviendo solo en Taizé, puesto que, cuando tenía refugiados acogidos, se marchaba de la casa para rezar en el campo y poder cantar libremente, como en la oración común, una vez formada la Comunidad.

Pero el hermano Roger no solo valoraba la música y el canto como un medio privilegiado de alabanza en la oración, sino que también disfrutaba escuchando música en el tiempo de descanso. Las referencias a su autor favorito, Johan Sebastian Bach, son numerosas y suelen desprender una profunda emoción en su escucha: cuando una coral formada por jóvenes alemanes interpretan en la iglesia “O Jesu meine Freude” le “lleva al límite de la conmoción”¹⁵¹, cuando un hermano toca una fuga en el órgano de la iglesia y señala que, ante las preocupaciones y dificultades de la vida de Comunidad, “estos momentos son como un rocío refrescante”¹⁵², o cuando escucha varios días seguidos el “Concierto para oboe en re menor” y llega a hacer una descripción sinestésica de su experiencia:

Según mi vieja costumbre de escuchar durante varios días seguidos las mismas piezas musicales, escribiendo pongo en el tocadiscos el concierto para oboe en re menor de Bach. En él percibo la imploración humana y una respuesta. Escucho en colores. Esta música es naranja, como lo es también el año que para mí acaba hoy¹⁵³.

Como vemos, el hermano Roger disfrutaba de la música y valoraba enormemente el goce estético que le producía. Este deleite no era meramente una distracción o un puro gozar estético sino que en él encontraba un camino por el que

¹⁴⁹ ACT, *Histoire de la famille*. Documento de la Comunidad elaborado por el hermano Charles-Eugène, secretario personal del hermano Roger, que recoge los recuerdos de éste sobre su familia y su infancia así como testimonios de otras personas que reflejan los orígenes de Taizé.

¹⁵⁰ Kathryn Spink, *Hermano Roger. La vida del fundador de Taizé*, Barcelona, Herder, ³2009, p. 35.

¹⁵¹ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 210.

¹⁵² Hermano Roger, *Lucha y contemplación*, Barcelona, Herder, ²1976, p. 62.

¹⁵³ Frère Roger, *Ta fête soit sans fin*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1971, p. 173.

alzar la súplica del ser humano a Dios, un medio con el que levantar el velo del Dios oculto:

En el arte de la música, puede ocurrir que lo indecible conduzca a la oración. Algunos conciertos de Johann Sebastian Bach hacen perceptible la súplica humana con una intensidad raramente alcanzada. Y se levanta el velo sobre el Dios oculto de la Escritura¹⁵⁴.

La música hace más accesible el misterio, la plenitud de Dios, como si a través de ella pudiésemos percibir algo de lo invisible:

Al volver de Florencia, me detengo en Romainmôtier para escuchar el nuevo órgano de la iglesia. [...] La plenitud que se halla en Dios se hace más accesible a través de la música. Como si los cielos se desgarrasen para hacernos oír algunas notas de lo invisible¹⁵⁵.

3.4 LA BELLEZA DE LA ORACIÓN COMÚN

3.4.1 Belleza y liturgia

Ante la pregunta “¿qué es lo más bello de su vida?”, el hermano Roger respondía sin dudar: la oración común¹⁵⁶. Aunque aquí solo nos centramos en la belleza de la oración litúrgica y que el sentido de la oración litúrgica se explica en un apartado específico, baste decir que el hermano Roger le otorgaba un papel fundamental puesto que, en ella, al ponerse delante de Dios junto con sus hermanos, consideraba que se realizaba lo esencial de su existencia¹⁵⁷.

Desde los orígenes de la Comunidad, la belleza del canto fue un elemento singular en la oración común y, posteriormente, a lo largo de los encuentros semanales de jóvenes que participaban en ella, el hermano Roger consideró que la belleza de la

¹⁵⁴ Hermano Roger, *En ti la paz*, Madrid, San Pablo, 1996, p. 74-75.

¹⁵⁵ Hermano Roger, *Vivir lo inesperado*, Barcelona, Herder, ²1985, p. 51.

¹⁵⁶ Hermano Roger, *Dios solo puede amar*, Madrid, PPC, 2002, p. 11.

¹⁵⁷ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 202.

oración litúrgica era un gran apoyo de la vida interior y que podía provocar el deseo de Dios:

Si para algunos la oración en soledad es ardua, la belleza de una oración cantada en común, incluso a dos o tres voces, es un apoyo incomparable de la vida interior. A través de palabras sencillas, cantos repetidos largamente, la oración puede irradiar una alegría. Una oración cantada conjuntamente ofrece dejar surgir en uno mismo el deseo de Dios y de entrar en una espera contemplativa.

[...] Desde los primeros años de nuestra comunidad, con mis hermanos nos pusimos a cantar. Sabíamos leer algunos, a varias voces, corales de una intensa belleza... Entonces, he comprendido que el canto fue un apoyo irremplazable para la oración común¹⁵⁸.

Sin embargo, esa espera contemplativa de Dios en la oración no puede darse en celebraciones litúrgicas en las que las fórmulas estereotipadas, el exceso de palabras y de símbolos, provocan hastío y aburrimiento. Para que aquél que busca encontrarse con Dios en la oración litúrgica no quiera “huir”, ésta debe ser acogedora y que en ella tenga cabida “la belleza del canto, la poesía, la adorable presencia del Resucitado...”¹⁵⁹. Esta belleza del canto y de la oración no es una cuestión de esteticismo, sino que en ella brota una necesidad de comprender mejor a Dios, el propio Cristo se deja “percibir” y se puede intuir el misterio:

Cuando Cristo Jesús se deja intuir en la belleza de la oración común, una sed de comprender toma vida.

Lo que más importa en un principio no son los grandes conocimientos. Ellos tienen mucho valor, pero será la intuición la primera en penetrar el Misterio de la Fe¹⁶⁰.

El hermano Roger fue muy consciente de que la oración litúrgica de la Comunidad debía ser accesible a todas las personas, jóvenes o ancianas, que se acercaban a Taizé. La oración común es el símbolo mediante el que la unidad de los

¹⁵⁸ Frère Roger, *Pressens-tu un bonheur?*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2005, p. 91.

¹⁵⁹ Frère Roger, *Les écrits fondateurs*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2011, p. 28.

¹⁶⁰ Hermano Roger, *Amor de todo amor. Las fuentes de Taizé*, Madrid, PPC, ²1995, p. 44.

cristianos se hace visible. La belleza del canto y de la sencillez de los símbolos de la oración común es un medio privilegiado que puede conducir a la comunión con Dios:

Nada lleva más a la comunión con Dios vivo que una amplia oración común, meditativa y accesible a todas las edades. Y dentro de ella esta cumbre de la oración que es el canto que no acaba nunca y que continúa luego en el silencio del corazón, cuando nos encontramos a solas.

[...] Cuando el misterio de Dios se hace perceptible a través de la simple belleza de los símbolos, cuando no está sofocada por una sobrecarga de palabras, entonces una amplia oración común, lejos de destilar monotonía o aburrimiento, da paso a la alegría de Dios sobre la tierra de los hombres¹⁶¹.

Como vemos, para el hermano Roger en la belleza de la oración se revela el misterio de Dios y se desvela algo de lo inefable, dando lugar a una alegría del cielo en la tierra que lejos de alejar al orante de la realidad y de sus conflictos, le empuja a tomar compromisos para hacer la tierra más habitable:

En la belleza de una oración común se desvela algo de lo inefable de la fe y lo indecible lleva a la adoración. La mirada mística descubre un reflejo de la alegría del cielo en la tierra e intuye cómo franquear las rupturas de la comunión para ponerse en camino hacia las reconciliaciones¹⁶².

3.4.2 Liturgia y provisionalidad

La oración común de la Comunidad de Taizé nació como un Oficio de una comunidad monástica, con la particularidad de que sus miembros procedían de distintas confesiones protestantes y, por lo tanto, sin una tradición litúrgica que seguir, lo que conllevó una mayor libertad a la hora de configurar la liturgia de una oración común que quería ser un signo de la unidad de la Iglesia. Debido a la mayor afluencia de jóvenes que querían compartir por unos días la vida de la Comunidad, el Oficio fue transformándose en una oración común más simplificada que permitiese una

¹⁶¹ Hermano Roger, *Pasión de una espera*, Barcelona, Herder, 1985, p. 114-115.

¹⁶² *Carta de Praga*, 1991, p. 3.

participación activa de todos los asistentes, muchos de los cuales no compartían ni la procedencia eclesial ni la lengua.

En el Consejo de Comunidad de enero de 1974, el año en que iba a celebrarse la apertura del Concilio de los Jóvenes, el hermano Roger exhortaba a los hermanos a disipar toda duda que tuviesen en relación con los cambios que se estaban produciendo en la oración común con el fin de hacerla más accesible a todos los jóvenes que acudían en miles a Taizé con vistas a la celebración del Concilio. Según él, las formas que adopta la oración son diversas tanto en la historia de la Iglesia como en la vida de cada persona, pero siempre se debe mantener esa marcha del hombre hacia Dios, mientras que la oración común no eliminase el sentido del misterio:

El fondo de la oración común es este camino inmutable del hombre hacia Dios, del hombre que tiene sed de una presencia. Pero la expresión de este itinerario es múltiple, se diversifica según los pueblos, los periodos de la historia, los periodos de nuestra vida. Esta adaptación en la expresión de la oración no es evidente. Todo es posible cuando uno ora solo, incluso el hablar en lenguas, pero desde el momento en que estamos con otros, se imponen unos límites, sobre todo cuando un gran número de gente viene a unirse a nuestra oración. Esta voluntad de ayudar al mayor número posible de personas a entrar en este camino del hombre hacia Dios, no nos autorizará jamás a eliminar ni un pedazo de la roca de la fe, el misterio pascual. Si alguien tiene alguna inquietud a este respecto, es fundamental que se disipe¹⁶³.

Lo que permanece inmutable en la oración es la sed de Dios que tiene el ser humano, mientras que su expresión está sujeta a una transformación, es decir, es provisional. En este caso, la modificación de la oración litúrgica viene determinada por la participación activa de los jóvenes, en plena coherencia con los principios derivados de la reforma litúrgica impulsada por la Iglesia Católica en el Concilio Vaticano II. Por lo tanto, la provisionalidad no se debe a una falta de respeto por la tradición ni por un gusto del cambio por el cambio, por la mera novedad, sino que las transformaciones que se producen en el seno de la oración común de la Comunidad tienen una finalidad pastoral clara: acompañar a los jóvenes en su itinerario hacia Dios.

¹⁶³ ACT, *Conseil*, 1974, "La prière commune", p.11.

Sin embargo, no solo la afluencia de jóvenes determinó el cambio en la forma de la oración litúrgica de la Comunidad sino que ya desde los orígenes encontramos algunas reflexiones del hermano Roger en las que advierte del peligro del formalismo como uno de los peligros que acechan a la vida espiritual:

Uno de los peligros que te amenazan, si aceptas una disciplina espiritual, es el del formalismo y la rutina; sucumbes a ellos cada vez que tu disciplina espiritual no brota de la fe, cada vez que ella no se mueve por amor a Cristo¹⁶⁴.

En particular, la liturgia era uno de los ámbitos espirituales en los que el formalismo podía convertirse en un peso que frenase la marcha de la Comunidad. A pesar de ello, el hermano Roger reconocía el valor que podía tener la repetición de formas litúrgicas estereotipadas que no habían cambiado a lo largo de los siglos, pero de igual manera, esperaba que se reconociese que podían existir otras expresiones que también poseían el poder de la comunicación:

Por ejemplo, muchos quedan conquistados y experimentan la continuidad de Dios en la Iglesia a través de la repetición de gestos, de himnos, de formulaciones invariables. Estos lugares privilegiados son, para muchos, irremplazables tierras de Iglesia. Pero hay otras expresiones por las que Dios conquista al hombre¹⁶⁵.

Él mismo se preguntaba cómo una oración basada en la repetición cíclica de los mismos textos no acababa conduciendo indefectiblemente al automatismo. En su propia experiencia reconocía que había periodos de alternancia entre el descubrimiento de la liturgia como una auténtico tesoro de la Iglesia, en cuyos textos encontraba un soplo siempre nuevo, y los días en los que el frescor de los textos se cubría de un sutil polvo y la fatiga se apoderaba de la repetición incesable de las oraciones y los himnos. Cuando la oración común le suponía un peso en su marcha se confiaba a la oración espontánea como medio de liberación, pero el peligro del conformismo se encontraba tanto en la repetición de fórmulas estereotipadas como en la imposición de las formas personales de expresión. De modo que, volviendo a los textos tradicionales lo único que le

¹⁶⁴ Roger Schutz, *Introduction à la vie communautaire*, Ginebra, Labor et Fides, 1944, p. 81.

¹⁶⁵ Roger Schutz, *La regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo*, Barcelona, Herder, 1968, p. 92.

importaba era la constancia en la fidelidad y la renovación del hombre interior¹⁶⁶. En cualquier caso, el hermano Roger no otorgaba un valor absoluto a ninguna expresión litúrgica y, habiendo experimentado tanto una oración basada en la espontaneidad como otra más formalista, el fervor o la indiferencia podían darse en cualquiera de ellas:

Son numerosos los cristianos que pretenden poseer la verdadera expresión de la oración. Unos están seguros que su oración no es auténtica si no surge espontáneamente de su corazón. Tratan de formalistas a aquellos que oran siguiendo las antiguas oraciones del Pueblo de Dios. Habiendo practicado tanto una como otra, constato que mi indiferencia o mi fervor se encuentran cómodos en una y en otra forma¹⁶⁷.

En un artículo que trataba sobre la oración de la Comunidad de Taizé, publicado en 1956 en la revista *Foi et Vie*¹⁶⁸, el hermano Roger señalaba que la oración litúrgica y la oración espontánea son dos elementos indispensables y complementarios en el culto regular de una comunidad. Por un lado, la oración espontánea garantiza que la intercesión y la alabanza se alimenten de la actualidad del momento presente, pero recurrir exclusivamente a la espontaneidad pone en riesgo la oración al limitarla al aquí y ahora. Por otro lado, una comunidad comprometida con la oración litúrgica debe vencer el peligro que puede suponer el conformismo, es decir, tratar de no habituarse a que determinadas fórmulas se vacíen y pierdan su sentido. Así, el hermano Roger recordaba que el descubrimiento de la oración de la Iglesia indivisa de los primeros siglos no obliga a asumirla sin ejercer ningún tipo de crítica sino que la renovación litúrgica, lejos de convertirse en una búsqueda arqueológica, debe ser accesible al hombre de hoy y, por esa razón, una de las constantes preocupaciones de la Comunidad es revisar el vocabulario y la sintaxis de ciertos textos para hacerlos accesibles al hombre de hoy en día.

Como vemos, para el hermano Roger, la oración puede adoptar distintas expresiones pero existe un sustrato que permanece inmutable: en la marcha del ser humano hacia Dios, descubre que “ha sido creado para ser habitado por Otro distinto de

¹⁶⁶ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 50-51.

¹⁶⁷ *Idem.* p. 80.

¹⁶⁸ Roger Schutz, “Notes sur la prière dans la communauté de Taizé”, en *Foi et Vie*, n°1 (enero-febrero 1956), pp. 69-73. Algunos extractos pueden consultarse en Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 111-116.

él”¹⁶⁹. Una oración que siempre es pobre, ya que el ser humano percibe un exceso de sentido, “hay como un más allá de lo que somos, un más allá de nuestras propias palabras”¹⁷⁰. Manteniéndose estable este fondo de la oración, su expresión cambia según el momento histórico y la vida de cada persona: unos oran en un gran silencio mientras que otros lo hacen con muchas palabras, unos encuentran en la liturgia “la alegría del cielo en la tierra” mientras que otros repiten hasta el infinito algunas palabras; y algunos nunca experimentan la “resonancia sensible de una presencia en ellos”¹⁷¹. Sea cual sea la expresión de la oración, lo que es esencial en ella es la apertura del ser humano a la vida que viene de Otro:

Los caminos de la oración son muchos. Algunos siguen sólo unos otros los recorren todos. Hay momentos en que la certeza es viva: Cristo está aquí, habla dentro de nosotros. Pero hay otros momentos en que es el Silencioso, un lejano Desconocido... No existen privilegiados de la oración.

Diversa hasta el infinito, la oración es para todos un paso a una vida que no viene de nosotros mismos, sino de fuera¹⁷².

La propia forma de la oración litúrgica de la Comunidad es provisional no solo como lo demuestra la evolución que ha sufrido a lo largo de su historia sino también en el sentido de signo visible y anticipación de la unidad de la Iglesia, puesto que en ese momento se podría determinar una liturgia común a todas las tradiciones eclesiales. Mientras se logra la unidad, la oración común de la Comunidad ecuménica de Taizé es un testimonio de indignación y una expresión simbólica de violencia frente a las separaciones confesionales¹⁷³. En ningún caso, la Comunidad quiere que su oración se constituya en una corriente de liturgia sino que, simplemente, sea una realidad visible que muestre su camino de unidad¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Hermano Roger, *Vivir lo inesperado*, Barcelona, Herder, ²1985, p. 33.

¹⁷⁰ *Idem.* p. 34.

¹⁷¹ *Idem.* p. 34-35.

¹⁷² *Idem.* p. 36.

¹⁷³ Roger Schutz, *La violencia de los pacíficos*, Barcelona, Herder, ³1978, p. 159.

¹⁷⁴ Roger Schutz, *La regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo*, Barcelona, Herder, 1968, p. 88.

3.4.3 *El sentido del misterio*

Para el hermano Roger, la oración litúrgica es un signo de la unidad de la Iglesia, es la realidad visible que manifiesta el combate por la unidad y que se encuentra en el corazón de la vida comunitaria. La oración común de la Comunidad de Taizé bebe de las fuentes de la fe, de las distintas tradiciones eclesiales, de modo que se configura como un “mosaico” en el que, sin inventar nada, se ha adaptado la oración de todos los siglos¹⁷⁵. De las confesiones protestantes destaca la relevancia otorgada a la meditación de la Escritura; el valor de la adoración derivado de la presencia de Cristo en la Eucaristía es propia de la tradición católica; y, la liturgia que hace perceptible el Espíritu del Resucitado, es característico de las iglesias ortodoxas¹⁷⁶.

El hermano Roger, que valoraba profundamente el canto en la oración común, reconoce la influencia que la himnología de la tradición protestante había tenido en la forja de la oración de la Comunidad, puesto que la consideraba “el tesoro máspreciado que ha dejado la Reforma para edificar nuestra piedad”¹⁷⁷. De igual modo, en la tradición ortodoxa también encuentra una fuente de inspiración para el canto, como muestran las numerosas referencias de sus diarios, debido a su belleza y a su fuerza expresiva, que le hacen concebirla como “una visitación de Dios, la alegría del Espíritu Santo visible entre los seres humanos”¹⁷⁸.

La oración de la Comunidad de Taizé, sin caer en el sincretismo, ha sabido recuperar los elementos litúrgicos más valiosos de cada tradición de modo que la propia liturgia se convierte en un signo de unidad. Sin embargo, la Comunidad no ha pretendido constituirse en un modelo o una corriente litúrgica a seguir, ni tampoco considera que su oración representa la quintaesencia de la liturgia; de hecho, el hermano Roger considera que la oración litúrgica, aún siendo aquello que particulariza a la Comunidad, deberá desaparecer el día que se realice la unidad visible¹⁷⁹, y, en su forma histórica, no ha dejado de evolucionar desde los orígenes de la Comunidad:

En nuestros comienzos, elaboramos sobre todo, una oración monástica. Luego, para llegar mejor al pueblo de Dios, procuramos hacerla, al mismo tiempo,

¹⁷⁵ Roger Schutz, *La violencia de los pacíficos*, Barcelona, Herder, ³1978, p. 44.

¹⁷⁶ Hermano Roger, *Florearán tus desiertos*, Barcelona, Herder, 1984, p. 96

¹⁷⁷ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 147.

¹⁷⁸ Frère Roger, *Pressens-tu un bonheur?*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2005, p. 131.

¹⁷⁹ Roger Schutz, *La regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo*, Barcelona, Herder, 1968, p. 107.

meditativa y popular, accesible a todas las generaciones y lo más universal posible.

Que deje presentir la espera del reino de Dios y el corazón universal de la Iglesia...¹⁸⁰.

Para el hermano Roger, las Iglesias orientales insisten más en los valores místicos mientras que en Occidente se acentúa más la teología especulativa. Por esta razón, la liturgia oriental puede ayudar a la contemplación del misterio ya que “hace trasparecer algo de lo invisible, de este invisible al que aspiran, más o menos los creyentes y los que no creen”¹⁸¹. En la visita que realizó al Monte Athos en junio de 1963, con motivo de las celebraciones de su milenario, afirmaba que la liturgia se había convertido en un medio de unidad entre la iglesia ortodoxa griega y los patriarcas de las iglesias de los países del Este. Asimismo, señalaba que habían sido unos días en los que “la alegría del cielo resplandece sobre la tierra de los hombres, incluso si no podemos comprenderlo mediante la inteligencia”¹⁸². En numerosas ocasiones, el hermano Roger manifestó el gran amor que sentía hacia la Iglesia ortodoxa, un amor que se deja entrever en la influencia que el sentido del misterio, manifestado a través de la belleza del canto, el uso de los iconos y de los símbolos de su liturgia, tiene en la oración de la Comunidad:

En Taizé, amamos a la Iglesia ortodoxa con todo nuestro corazón, con toda el alma. En sus lugares de oración, la belleza de los cantos, el incienso, los iconos —esas ventanas abiertas a las realidades de Dios—, los símbolos y los gestos de la liturgia celebrada en la comunión de los cristianos desde hace siglos, todo llama a discernir la “alegría del cielo sobre la tierra”. El ser en su globalidad es tocado, no solamente en su inteligencia, sino también en su sensibilidad, y hasta en el propio cuerpo¹⁸³.

Como vemos, para el hermano Roger, el sentido de misterio que envuelve toda la liturgia ortodoxa se realiza a través de una valoración de los sentidos corporales

¹⁸⁰ Hermano Roger, *Florearán tus desiertos*, Barcelona, Herder, 1984, p. 109.

¹⁸¹ Hermano Roger, *Dinámica de lo provisional*, Monserrat, Editorial Estela, ²1967, p. 48.

¹⁸² Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 196.

¹⁸³ Frère Roger, *Pressens-tu un bonheur?*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2005, p. 133-134.

(cantos, iconos, velas, incienso, etc.), y él mismo, en su propia oración, daba mucha importancia al papel activo que debían jugar los sentidos en ella, frente a la oración comunitaria de tradición protestante, centrada en la palabra y orientada estrictamente a lo intelectual:

Nuestra espiritualidad protestante gira en torno a los discursos, la palabra, de ahí su constante llamada a la inteligencia. Ella se ha debilitado a causa de su autodefensa.

Solo una vuelta a las fuentes de la Iglesia Universal (tanto de Oriente como de Occidente) permitirá abandonar los discursos para que nos penetre la luz de Cristo; no tanto hablar sino mirar, contemplar, escuchar¹⁸⁴.

Para él, la oración no podía convertirse en “un discurso cerebral, secularizado hasta el punto de eliminar el sentido del misterio, de la poesía, sin dejar lugar a la oración del cuerpo, la intuición y la afectividad”¹⁸⁵. En este sentido, el cuerpo y los sentidos cobran una especial relevancia en la oración, frente a una visión negativa del cuerpo, como obstáculo para el itinerario espiritual:

En cuanto a mí, no sabría cómo orar sin el cuerpo. No soy un ángel y no lo lamento. En ciertos periodos, he tenido conciencia de orar más con el cuerpo que con la inteligencia. Una oración a ras de suelo: doblar las rodillas, postrarse, mirar el lugar donde se celebrará la eucaristía, hacer uso del silencio apaciguador e incluso de los ruidos que vienen del pueblo. El cuerpo está ahí, bien presente, para escuchar, comprender, amar. ¡Qué ridiculez no querer contar con él!¹⁸⁶.

Incluso en los momentos de aridez en la oración en los que parece que no podemos expresar nada con palabras, “la oración del cuerpo toma el relevo para indicar una intención o para abandonarse al silencio de Dios [...] Es todo un lenguaje el que podemos tener para con Dios, a través del gesto, la intención, eso que emana de nosotros mismos”¹⁸⁷. Incluso uno de los símbolos litúrgicos más representativos de la

¹⁸⁴ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 124.

¹⁸⁵ Frère Roger, *Ta fête soit sans fin*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1971, p. 9.

¹⁸⁶ *Idem.* p. 49.

¹⁸⁷ Hermano Roger, *Asombro de un amor*, Barcelona, Herder, ²1986, p. 78.

experiencia de una semana que viven los jóvenes en Taizé, como es el de la oración de la cruz que se realiza cada viernes al final de la oración de la noche, es un símbolo traído de un viaje de Moscú en junio 1978 en el que la oración se realiza con todo el cuerpo:

Hemos traído un nuevo símbolo de Moscú: los viernes por la noche, colocar el icono de la cruz en el suelo y apoyar la frente sobre la madera de la cruz, depositando en Dios –mediante una oración de todo el cuerpo–, las propias dificultades y las de los demás. Y, acompañar así al Resucitado, que continúa estando en agonía por aquellos que sufren a través de la tierra¹⁸⁸.

Y, sin embargo, el hermano Roger sabía muy bien que la experiencia de Dios no podía ni someterse a una técnica construida por el ser humano, con el peligro de “alcanzar un Dios fabricado por las proyecciones humanas”¹⁸⁹, ni contener el misterio de Dios en determinados signos litúrgicos, que nos lo hacen más accesible pero que no lo agotan al ser de otro orden, de modo que, contando con ellos, deben ser signos sencillos:

Estemos atentos para penetrar el sentido de la acción litúrgica. Busquemos el discernir, bajo los signos accesibles a nuestro ser de carne, una realidad invisible de orden del Reino. Pero velemos también para no multiplicar estos signos, y guardar su simplicidad, prenda de su valor evangélico¹⁹⁰.

El canto es uno de esos signos litúrgicos que permiten tanto abrirse a “la alegría del cielo descendida sobre la tierra”¹⁹¹, como liberar aquello que interiormente bloquea la oración:

El canto de un coral o de un salmo puede ser el arma poderosa que permite recuperarse. Cuando surge con fuerza, sale de sí mismo, libera los obstáculos,

¹⁸⁸ Hermano Roger, *Florearán tus desiertos*, Barcelona, Herder, 1984, p. 128.

¹⁸⁹ Hermano Roger, *Pasión de una espera*, Barcelona, Herder, 1985, p. 48.

¹⁹⁰ Roger Schutz, *La regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo*, Barcelona, Herder, 1968, p. 19.

¹⁹¹ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 25.

las angustias. Te prepara para dirigir a Dios tu búsqueda, tu alabanza, tu adoración, espontáneamente, según tus expresiones familiares¹⁹².

3.4.4 Esperar el acontecimiento de Dios

Como hemos visto, para el hermano Roger la oración se sitúa en el centro de la vida de la Comunidad puesto que es el signo más auténtico mediante el que se realiza su compromiso con la unidad de la Iglesia¹⁹³, pero, sobre todo, porque en ella se produce una comunicación con Dios, un diálogo no consigo mismo sino en sí mismo¹⁹⁴, que se fundamenta en mantenerse delante de Él, tanto si se hace en la certeza de su presencia como si ésta no es sensible de ninguna manera:

El mantenernos ante Dios no supera nuestra medida humana. La presencia objetiva de Dios no está ligada a la sensibilidad. Está allí en los momentos en que el fervor se disipa y en los que se desvanece en nosotros la resonancia sensible de Cristo¹⁹⁵.

Para el hermano Roger, orar es permanecer en la espera contemplativa de Dios, la espera del acontecimiento de Dios:

Cuantas veces, cuando estamos reunidos para la oración común, en la iglesia, me sobrecoge el asombro. Estos hombres, hermanos míos, compañeros de mi vida, permanecen fieles en la espera de Dios. Están ante Dios sin ver, en cierto sentido, sin saber cual será la respuesta a su espera.

(...) ¡Qué cierto es que estamos durante toda nuestra vida de cristianos, en el tiempo de la espera! Desde Abraham, el primer creyente, y con toda su estirpe, estamos en la espera de Dios, de su justicia, del acontecimiento que viene de Él¹⁹⁶.

¹⁹² Roger Schutz, *Introduction à la vie communautaire*, Ginebra, Labor et Fides, 1944, p.82.

¹⁹³ Roger Schutz, *La regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo*, Barcelona, Herder, 1968, p. 106.

¹⁹⁴ Roger Schutz, *La violencia de los pacíficos*, Barcelona, Herder, ³1978, p. 38.

¹⁹⁵ *Idem.* p. 115.

¹⁹⁶ Hermano Roger, *Dinámica de lo provisional*, Monserrat, Editorial Estela, ²1967, p. 71-72

La oración es una espera en la que el ser humano puede descubrir que está habitado por Otro distinto de él¹⁹⁷; una espera en la que se actualiza el “¡Ven Señor!” del Apocalipsis, una espera que no es huida ni proyección de uno mismo puesto que llega un momento en el que se puede afirmar: “tú eres el Otro, aquel que existe en sí mismo”¹⁹⁸. En la medida en que la oración deja presentir la “espera del Reino”¹⁹⁹ es un acto de carácter escatológico en el que nos vemos arrancados del tiempo, en el que se pone entre paréntesis toda nuestra existencia:

Por otra parte, ¿no es la oración común un lugar en el que el tiempo se califica de otro modo, en donde adquiere un peso de eternidad? Por la oración de la Iglesia todos juntos quedan provisionalmente arrancados al tiempo²⁰⁰.

Para el hermano Roger, la oración litúrgica es un signo de lo intemporal en el que se deja presentir al hombre el acontecimiento de Dios y donde su trascendencia se haga más sensible²⁰¹. Frente a las formulaciones estereotipadas, el automatismo y la ausencia de participación, es indispensable que la oración litúrgica mantenga el sentido de lo sagrado, el misterio, pero que lo haga a través de “actos, gestos, signos humildes que alcancen las profundidades de nosotros mismos”²⁰². De ahí la importancia de la belleza de la oración común, puesto que a través de la belleza del canto y de la belleza sencilla de los símbolos, se hace perceptible el misterio de Dios:

Nada conduce tanto a la comunión con el Dios vivo como una oración común meditativa, con esa cumbre de la oración: el canto que se prolonga y que continúa en el silencio del corazón cuando estamos solos. Cuando el misterio de Dios se hace perceptible en la belleza sencilla de los símbolos, cuando no está ahogada bajo una sobrecarga de palabras, entonces la oración común, lejos de destilar la monotonía y el aburrimiento, abre a la alegría del cielo en la tierra²⁰³.

¹⁹⁷ Hermano Roger, *Vivir lo inesperado*, Barcelona, Herder, ²1985, p. 33.

¹⁹⁸ Frère Roger, *Ta fête soit sans fin*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1971, p. 69-70.

¹⁹⁹ Hermano Roger, *Florearán tus desiertos*, Barcelona, Herder, 1984, p. 109.

²⁰⁰ Roger Schutz, *La violencia de los pacíficos*, Barcelona, Herder, ³1978, p. 40.

²⁰¹ Roger Schutz, *La regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo*, Barcelona, Herder, 1968, p. 87.

²⁰² Hermano Roger, *Dinámica de lo provisional*, Monserrat, Editorial Estela, ²1967, p. 15

²⁰³ Carta “Alegría inesperada”, 1998, p. 6.

La oración común de la Comunidad de Taizé acoge el sentido del misterio y de la belleza y puede hacer más accesible la experiencia de Dios, puesto que ayuda a mantenerse en la espera contemplativa de Dios, tanto si la oración deja presentir su misterio, como si no existe ninguna resonancia sensible.

4 ARQUITECTURA DE LA COMUNIDAD DE TAIZÉ

En este apartado se analiza la evolución de los distintos edificios empleados por la Comunidad de Taizé para celebrar su oración común así como de la casa de la Comunidad y de las infraestructuras habilitadas para la acogida de peregrinos. En dicha evolución se constatará el papel relevante que ha tenido la belleza, así como la dinámica de lo provisional y el espíritu de sencillez, en la configuración de la arquitectura de la Comunidad de Taizé.

4.1 EL PRIMER ORATORIO DE TAIZÉ: 1940-1942

Desde el otoño de 1940, el hermano Roger vivió solo en Taizé y realizaba algunos viajes a Suiza para encontrarse con los compañeros universitarios interesados en formar parte del proyecto de vida comunitaria. Ya en la Navidad de 1940 pudo organizar un primer coloquio y a partir de la primavera de 1941, la *Maison de Cluny* se convirtió en una casa de retiro donde hacer silencio y meditar. Asimismo, gracias a los contactos que realizó, pudo comenzar a acoger refugiados que huían de la zona ocupada por el ejército nazi. La máxima “Ora et labora ut regnet” reflejada en *Notes explicatives*, primer documento en el que se define el proyecto de la Comunidad que data de octubre de 1941²⁰⁴, ya era experimentada por el hermano Roger desde los inicios de su vida en Taizé. De hecho, ya en este documento se presenta la *Maison de Cluny* como un lugar de retiro y acogida:

El impulso parte de Suiza. La derrota de Francia suscita una simpatía enorme. En este país, una casa como la que deseamos podría ser, ante todo, un medio para socorrer a aquellos jóvenes desmoralizados, que han perdido hasta los medios de subsistencia, al mismo tiempo que convertirse en un lugar de silencio y trabajo, donde unos, comprometidos en la vida cristiana, se someten a la disciplina de un retiro de algunos días (un ala de la casa está acondicionada para ellos), y otros, ignorando las verdades del Evangelio, pero ávidos de conocerlas,

²⁰⁴ Frère Roger, *Les écrits fondateurs*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2011, p. 53-67.

puedan satisfacer sus deseos por el contacto con jóvenes o adultos que hayan pasado por las mismas experiencias²⁰⁵.

El oratorio donde el hermano Roger realizaba la oración tres veces al día se instaló en una habitación de la planta baja donde la decoración se limitaba a una gran cruz situada contra una ventana que estaba cubierta por un paño²⁰⁶. De la oración de estos primeros años, el hermano Roger recordaba que la hacía tres veces al día en el pequeño oratorio y que no invitaba a los refugiados para no ejercer presión sobre ellos:

Cuando viví solo con refugiados políticos, adecué un pequeño oratorio en la casa. Allí oraba como hoy en día, mañana, mediodía y noche. Cuando algunos refugiados deseaban orar conmigo, yo no quería. Tenía miedo de que se sintiesen forzados por haberlos acogido. No quería que la acogida presionase su libertad humana²⁰⁷.

A finales de 1940 el hermano Roger conoció personalmente a Paul Couturier, iniciador de la semana de oración por la Unidad de los Cristianos, y el 4 y 5 de julio del año siguiente visitaría Taizé por primera vez para celebrar una Eucaristía en la iglesia románica del pueblo. Aunque en un primer momento el Padre Couturier solicitó al obispo de Autun, Monseñor Lebrun, la autorización para celebrar la eucaristía en la habitación de la casa adecuada como lugar de oración, tal y como había sugerido el hermano Roger, finalmente el obispo de Autun autorizó la celebración en la iglesia románica que apenas tenía uso.

Del oratorio de la casa apenas tenemos más información. Sin embargo, sí que podemos hacernos una idea del valor que el hermano Roger le otorgaba, gracias a las observaciones que realiza en algunas cartas dirigidas a la hermana Marguerite de Grandchamp. A pesar de las reservas que la tradición reformada habían mantenido respecto con las mediaciones, como el templo, los objetos litúrgicos o los ritos, el hermano Roger es consciente del valor de la capilla como medio eficaz para favorecer la oración:

²⁰⁵ *Idem.* p. 66-67.

²⁰⁶ Maurice Villain, "Taizé 4 juillet 1966", en *Verbum Caro*, vol. XX, n° 80 (1966), p. 7.

²⁰⁷ Rex Brico, *Frère Roger et Taizé*, París, Les Éditions du Cerf, 1982, p. 107-108.

La prueba de la capilla era una experiencia que había que intentar. Tuvo plenamente éxito. Cada vez más constatamos cuánto en nuestro protestantismo reformado, descuidamos los elementos que favorecen y estimulan la oración, la contemplación, el estado de comunión. Con pequeños medios que hay que considerar como gracias divinas ofrecidas a nuestros pobres espíritus encarnados²⁰⁸.

Dada la gran capacidad que el hermano Roger tenía para hacer de cualquier lugar un espacio acogedor, el oratorio era un espacio decorado con gran sencillez de medios pero capaz de generar un ambiente de recogimiento fructífero para la oración. Así, él mismo reconoce que a las personas que llegaban a la *Maison de Cluny* para hacer un retiro espiritual les impactaba el ambiente del oratorio de la casa. Aunque él cuidaba mucho que los espacios fuesen sencillos y acogedores, en el caso del lugar de oración no buscaba crear un espacio bello en sí mismo ni un ambiente que favoreciese una quietud artificial o superflua sino que lo consideraba un instrumento puesto al servicio de la persona orante para que ésta lograra alcanzar un auténtico silencio interior:

Nuestras casas, ¿no corren el riesgo de desarrollar un misticismo peligroso para algunos? He constatado que, a menudo, las personas que hacen retiro, de la meditación, aprecian, sobre todo, el lugar, es decir, nuestra modesta capilla. Desde luego, ésta debe mantenerse como un humilde medio puesto a nuestra disposición para orar mejor, pero nada más. Si las pequeñas velas que centellean cerca de la Biblia, la semioscuridad serenando nuestros sentidos y creando en nosotros un estado de quietud y no de verdadero silencio interior que nos dispone a la comunión con Cristo, valdría más abandonar la capilla y meditar en otra parte. Es un principio de liberación aportado por nuestro protestantismo reformado poder orar en cualquier parte, la presencia de Cristo no se realiza menos en la capilla que en otro sitio.

Se trata, ante todo, de permanecer fieles a la Reforma y de crear, solamente en su marco, con toda su riqueza, con la libertad que nos da, nuestras casas de hermanos y de trabajo.

²⁰⁸ ACT, Carta del hermano Roger a Marguerite de Beaumont, 26 de diciembre de 1940, núm. 2. Copia de la carta depositada en la Comunidad de Taizé por Silvia Scatena.

Esta precaución respecto con algunas de nuestras inclinaciones profundas es dolorosa, lo sé, pero la vida cristiana es un constante combate; se trata de mantener un equilibrio, en este caso particular, entre la fe viril a Cristo y la piedad calmada que atribuye a los objetos, a los lugares, un valor casi mágico, y a ciertos actos, un valor ritual²⁰⁹.

Como vemos, desde los orígenes de Taizé el hermano Roger mostró una sensibilidad especial para decorar los espacios de oración con una belleza sencilla que favorecía el recogimiento del orante, de modo que el lugar y los objetos eran considerados “simples medios para orar” y no fines en sí mismos, alejándose claramente del peligro de un falso misticismo y del esteticismo. En este sentido, tras asistir a un retiro en marzo de 1942 en la abadía trapista de Notre-Dame-des-Dombes, en una carta dirigida a Marguerite de Beaumont afirma que ha superado definitivamente sus escrúpulos relativos a un aspecto esencial que le atormentaba, es decir, el uso regular de una capilla para la oración litúrgica sin caer en el peligro del formalismo:

Esta estancia me ha permitido resolver –después de algunas lecturas y entrevistas durante los últimos meses– el problema que tanto me ha atormentado, es decir, que podemos, sin caer en el formalismo o en la monótona rutina, usar para la oración y la meditación litúrgica u otras, un mismo lugar, en este caso, un oratorio, y que, bien empleado, este principio de regularidad de lugar ayuda, favorece la oración, el estado de comunión. Estoy muy agradecido de haber aclarado este punto tan esencial²¹⁰.

4.2 EL ORATORIO Y LA CAPILLA DE LA CATEDRAL EN GINEBRA: 1942-1944

Como se ha indicado, el hermano Roger solía realizar viajes a Suiza durante los dos primeros años de su vida en Taizé. En enero de 1942, durante un retiro que tuvo lugar en Ginebra, se produjo el encuentro entre el hermano Roger y Max Thurian. Este último, junto con su amigo Pierre Souvairan, había leído el folleto *Notes explicatives*

²⁰⁹ ACT, Carta del hermano Roger a Marguerite de Beaumont, 25 de junio de 1941, núm. 3. Copia de la carta depositada en la Comunidad de Taizé por Silvia Scatena.

²¹⁰ ACT, Carta del hermano Roger a Marguerite de Beaumont, 16 de marzo de 1942, núm. 4. Copia de la carta depositada en la Comunidad de Taizé por Silvia Scatena.

durante un retiro en Grandchamp y estaba interesado en formar una comunidad de oración y de trabajo; ambos se convirtieron desde mediados de ese año, en los primeros compañeros del hermano Roger, mientras realizaban su servicio militar en Suiza.

El hermano Roger regresaría a Ginebra en el otoño de 1942 tras una convivencia de varias semanas entre el 19 de mayo y el 6 de junio ese mismo con Pierre en Taizé. A mediados del mes de octubre, el hermano Roger regresó a Ginebra para pasar los meses del invierno pero la ocupación total de Francia en noviembre de ese año, una denuncia y la visita de la policía a la *Maison de Cluny* entre el 11 y el 12 de noviembre, le obligaron a permanecer en Suiza hasta el otoño de 1944.

A finales de 1943, los padres del hermano Roger se habían trasladado de Presinge al número 6 de la rue du Puits-Saint-Pierre de Ginebra, muy cerca de la catedral de Saint-Pierre, donde vivían en un piso de la segunda planta de la *Maison Tavel*. La primera planta estaba ocupada por un grupo de francmasones y en la planta baja se había instalado la familia de una de las hermanas del hermano Roger, Renée Rehberg, que alquilaba algunas habitaciones²¹¹. Con la llegada del hermano Roger a Ginebra y la imposibilidad de regresar a Taizé, el proyecto comunitario iniciado en Francia prosiguió en una parte de este piso, uniéndose en el invierno de 1942 un estudiante de Teología llamado Daniel de Montmollin.

Este apartamento forma parte actualmente del Museo de la *Maison Tavel*. El 31 de diciembre de 2007, durante el Encuentro Europeo de Jóvenes celebrado en Ginebra, el hermano Daniel visitó con un grupo de hermanos el museo, reconociendo las distintas estancias del apartamento que compartían los hermanos y los padres del hermano Roger, como el oratorio situado en el rellano de la entrada del apartamento²¹².

La acogida y la oración común se encuentran ya en este periodo de convivencia del primer núcleo estable y la *Grand Communauté*, tal y como recuerda el hermano Roger:

Una vida común, una muy hermosa vida, comenzó en Ginebra. El apartamento estaba siempre lleno de huéspedes, como lo estaba la capilla que utilizábamos en la catedral. Pronto la oración de la mañana se desplazó a la catedral misma. Geneviève, mi hermana, tocaba el órgano. Ella recuerda todavía su sorpresa al

²¹¹ ACT, *Histoire de la famille*.

²¹² ACT, *Histoire de la famille*.

ver el número de jóvenes que venían fielmente a participar en la oración antes de ir al trabajo²¹³.

Por la mañana se reunían en la capilla Nassau (hoy capilla de Portugal) de la Catedral de Saint-Pierre para rezar el oficio matinal, y, por la tarde, para la meditación y la oración personal; ya por la noche se reunían en un pequeño oratorio que habían adecuado en el apartamento para el rezo del oficio de la noche. La acogida de jóvenes estudiantes y sindicalistas era habitual, tal y como recuerda el hermano Roger²¹⁴, al igual que la presencia de hermanas de Grandchamp, que no permanecían en su comunidad durante los meses de invierno y que compartían tanto las oraciones de la mañana en la Catedral como, en algunas ocasiones, las oraciones de la noche en su oratorio²¹⁵.

La oración de los hermanos se celebraba en la capilla Nassau, tal y como afirma Janine, la segunda mujer del pastor Jean de Saussure, quien con motivo de las exequias del hermano Eric de Saussure, fallecido el 17 de octubre de 2007, contó que su marido le había dicho que la oración de los primeros hermanos tenía lugar en la capilla Nassau, en frente del acceso a la torre, y que tenían que cerrar la capilla con una cortina debido a que a la gente no le gustaba que orasen allí en la catedral²¹⁶. De igual modo, tras la celebración del Encuentro Europeo de Jóvenes en Ginebra (2007), todos los hermanos de la Comunidad presentes en Ginebra realizaron un día de peregrinación el 2 de enero de 2008 a algunos lugares significativos de los orígenes de Taizé. Por la mañana visitaron la capilla Nassau de la catedral de Saint-Pierre, donde los hermanos hacían oración todas las mañanas de 1942 a 1944. En esta visita, el hermano François afirmó que a comienzos de los años cincuenta vivió con otros hermanos en Ginebra y habían retomado la oración matutina en frente de la capilla Nassau²¹⁷.

Las malas adaptaciones de las antiguas iglesias católicas al culto reformado figuraba en la tesina de licenciatura de Teología de Max Thurian, que la estaba preparando durante los años en que la incipiente comunidad estaba instalada en Ginebra. En su tesina, publicada en 1946, ponía como ejemplo la Catedral de Saint-Pierre de Ginebra para argumentar los cambios necesarios a realizar en la distribución

²¹³ Frère Roger, *Choisir d'aimer*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2006, p. 29-30.

²¹⁴ Iván Restrepo, *Taizé*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975, p. 45.

²¹⁵ Marguerite de Beaumont, *Du grain à l'épi*, Le Mont-sur-Lausanne, Communauté de Grandchamp, Editions Ouverture, 1995, p. 116-117.

²¹⁶ ACT, *Histoire de la famille*.

²¹⁷ ACT, *Histoire de la famille*.

del mobiliario litúrgico para que un antiguo edificio católico, concebido en torno a la celebración de la Eucaristía y del Oficio Litúrgico y mal adaptado al culto reformado, fuese reequilibrado. Las modificaciones que proponía se centraban en corregir la orientación de la asamblea y del mobiliario litúrgico hacia el púlpito de la predicación de modo que la liturgia se realizase en el presbiterio y la predicación desde el púlpito. Así, el presbiterio debía vaciarse de bancos para ubicar el altar, el ambón con la Biblia y una gran cruz; el antecoro debía ser utilizado para ubicar la sillería de coro, en el centro, el pupitre y el reclinatorio de cara a la mesa santa, el atril para las lecturas y la pila bautismal; el crucero debía permanecer vacío mientras que en los brazos del transepto podían distribuirse bancos afrontados para la asamblea; y, por último, los bancos de las naves central y laterales se dispondrían orientados hacia el presbiterio²¹⁸. Como vemos, su preocupación no era tanto adaptar al culto reformado las antiguas iglesias católicas, como subrayar que en la adaptación de la catedral de Ginebra al culto reformado se habían cometido errores litúrgicos en la manera de adaptar el edificio y que habría que volver a una disposición litúrgicamente más equilibrada y más adecuada a la arquitectura de la catedral.

La asistencia diaria a la oración común en la catedral permitió a Max Thurian reflexionar a partir de su propia experiencia qué modificaciones espaciales podrían contribuir a mejorar el culto, algo que, si bien no pudo ponerlo en práctica en Ginebra, lo haría a la hora de definir las cuestiones litúrgicas que afectaban a la restauración de la iglesia románica de Taizé y, con posterioridad, al diseño de la iglesia de la Reconciliación.

4.3 LA IGLESIA ROMÁNICA DE TAIZÉ: 1944-1962

4.3.1 *Una vieja iglesia para una comunidad naciente*

En otoño de 1944, tras la estancia del hermano Roger de dos años en Ginebra, y una vez se había producido la liberación de Francia, el hermano Roger, Max y Pierre regresaron a Taizé para instalarse de manera definitiva. En octubre de 1944, el hermano Roger decidió solicitar al canónigo Dutroncy de la parroquia de Saint-Gengoux, de la

²¹⁸ Max Thurian, *Joie du ciel sur la terre. Introduction à la vie liturgique*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1946, p. 98-100.

que dependía eclesiásticamente la iglesia de Taizé, la celebración de los oficios en la misma ya que estaba prácticamente sin uso. El canónigo Dutroncy les concedió fácilmente y de manera informal el permiso para usar la iglesia y la Comunidad comenzó a utilizarla cada día.

En la carta del 1 de abril de 1945 dirigida a la hermana Marguerite de Grandchamp, el hermano Roger comenta que celebran los oficios “en la iglesia del pueblo; un edificio románico, muy sobrio, completamente encalado, en el que solo se celebran entierros”. Sin embargo, se muestra extrañado porque se acaba de celebrar una misa en un pueblo en que nadie recuerda cuándo fue la última vez que se hizo, aunque no cree que la causa sea una réplica al uso litúrgico de su comunidad protestante. Para la naciente Comunidad tenía tal importancia el rezo de su Oficio en la iglesia románica que el hermano Roger le pide que rece para que la autorización del *simultaneum* se mantenga siempre²¹⁹.

Sin embargo, esta situación incomodó a algunos habitantes de Taizé y los alrededores de modo que en ese mismo mes, la Comunidad tuvo que abandonar la iglesia, tal y como se refleja en la carta enviada por el Vicario General de Autun a Monseñor Gerlier, arzobispo de Lyon: “El superior es pastor protestante y nos vemos obligados a denegar el uso del edificio parroquial para sus ejercicios en común”²²⁰. Esta primera utilización duró apenas unas semanas, tal y como recuerda el hermano Roger, y hasta Pentecostés de 1948 no se produjo ningún cambio:

Íbamos a rezar a la iglesia mañana, mediodía y tarde. Pero algunas semanas más tarde, recibimos una visita y la petición de no acudir más. Comprendimos que debíamos cesar de ir. El tiempo transcurrió. Sabíamos que sólo el obispo podía retomar este problema²²¹.

Desde la prohibición de utilizar la iglesia románica hasta la nueva autorización, se utilizó como oratorio el granero de la casa de la Comunidad. Este espacio habilitado en la buhardilla de la casa, era “extremadamente sencillo”, “no había nada espectacular pero era bello porque al hermano Roger siempre le gustó la sencillez, un ambiente bello

²¹⁹ ACT, Carta del hermano Roger a Marguerite de Grandchamp, 1 de abril de 1945, núm. 11. Copia de la carta depositada en la Comunidad de Taizé por Silvia Scatena.

²²⁰ Yves Chiron, *Frère Roger. Le fondateur de Taizé*, París, Perrin, 2008, p. 100.

²²¹ Citado en Kathryn Spink, *Hermano Roger. La vida del fundador de Taizé*, Barcelona, Herder, ³2009, p. 61.

y despojado, recuerda el hermano Daniel²²². Era un lugar grande pero no era un espacio arquitectónico destinado a la oración. Apenas había ventanas y la iluminación provenía de la luz de las velas. En el suelo había cojines y mantas, sobre los que se sentaban para celebrar las oraciones de la mañana y la tarde, puesto que la oración de mediodía todavía no se había implantado. El altar era una pequeña mesa de madera cubierto con un paño sobre el que se disponían dos velas. La Comunidad ya empleaba iconos, de manera especial el icono de la Trinidad de Rublev, y los cambiaban en función del tiempo litúrgico. El espacio para la oración era, según el hermano Daniel, “bello, sencillo, muy modesto; había lo mínimo”: un altar, unas velas, un icono de la Trinidad y una cruz. Durante los años que utilizaron la buhardilla como espacio de oración también asistían algunos amigos de la Comunidad. La música estaba presente en todas las oraciones, en especial las composiciones de Johann Sebastian Bach.

Durante estos años, la Comunidad organiza diferentes encuentros de carácter ecuménico que obligan al Cardenal Gerlier, obispo de Lyon, a Monseñor Lebrun, obispo de Autun, y al nuncio de París, Monseñor Roncalli (futuro Papa Juan XXIII), a realizar una serie de contactos con el fin de determinar la conveniencia de la participación de católicos en dichas reuniones. Así, tras un encuentro entre la Comunidad y el obispo de Autun en Cluny en noviembre de 1947 y una visita a Taizé en enero de 1948, se intenta garantizar el culto religioso tanto a la Comunidad, como a los huérfanos acogidos en el Manoir, una gran casa de acogida de huérfanos de la región a cuyo cargo se encontraba Geneviève, la hermana del hermano Roger:

Sería infinitamente lamentable construir en este pequeño pueblo un templo al lado de la iglesia. Esto sería una humillación y, al mismo tiempo, un duro sufrimiento: parecería que renegamos de lo que es nuestra profunda razón para vivir: la lenta preparación de la unión de los cristianos²²³.

El nuevo paso que intentaba dar la Comunidad respondía a las necesidades que iban surgiendo de la propia vida y huía de soluciones que comprometiesen la vocación de reconciliación a la que estaba llamada, por lo que para dar un testimonio de unidad se hacía imprescindible la utilización de la iglesia románica. El obispo de Autun, una vez

²²² Entrevista del autor al hermano Daniel, 30 de abril de 2012.

²²³ *Les humbles débuts de Taizé*, Taizé, Imprimerie de Taizé, 1968, p. 11-12. Tirada aparte de la entrevista de Jacques Chiflet a Monseñor Lebrun, antiguo obispo de Autun. aparecida en *Ecclesia*.

realizadas diferentes consultas, concedió la autorización a la Comunidad de modo que desde la fiesta de Pentecostés de 1948 los oficios se celebraron en la pequeña iglesia románica de Taizé. No obstante, durante la celebración del Oficio, se debía colgar en la puerta de la iglesia un cartel en el que se indicaba que los católicos debían pedir una autorización al obispo de Autun para participar del rezo²²⁴. El 22 de mayo de 1948 la nunciatura de París envió al Santo Oficio un informe del obispo de Autun en el que detallaba las razones de la concesión del *simultaneum*:

Taizé, que cuenta con 73 habitantes, es un pueblo que muere y que está descristianizado. Durante los últimos diez años, no ha habido ningún bautizo, ningún matrimonio, y once defunciones. Aun no siendo parroquia, posee una iglesia antigua donde los oficios son celebrados muy raramente, ya que la misa solo se dice dos o tres veces al año.

Los hermanos han solicitado la autorización para restaurar la iglesia y para celebrar en ella sus oficios bajo la forma de un “simultaneum” que existe en los países de religión mixta. Su comunidad cuenta con una decena de adultos y una veintena de huérfanos, para evitar la construcción de una sala que habrá de servir de templo, el obispo de Autun ha creído deber dar este permiso en las condiciones habituales...²²⁵.

Sin embargo, el informe se debió traspapelar en las oficinas del Santo Oficio puesto que el 27 de junio de 1958 el obispo de Autun recibió la orden del Cardenal Pizzardo de cerrar al culto católico la iglesia de Taizé, dejando la iglesia solo para el uso de los hermanos de Taizé. Tras una reunión en Roma con el Cardenal Ottaviani en la que el obispo explicó las circunstancias de la concesión del *simultaneum* y la pérdida del informe, el cierre de la iglesia no llegó a producirse, máxime cuando en ese momento Pío XII murió y Juan XXIII se convirtió en Papa²²⁶. El *simultaneum* ha sido mantenido hasta la actualidad.

²²⁴ Entrevista del autor al hermano Daniel, 30 de abril de 2012.

²²⁵ *Les humbles débuts de Taizé*, Taizé, Imprimerie de Taizé, 1968, p. p.13.

²²⁶ *Idem.* p. 13.

4.3.2 Descripción de la iglesia románica

La iglesia de Santa María Magdalena de Taizé aparece citada en numerosos cartularios de Cluny desde el siglo X, aunque bajo la advocación de San Martín²²⁷. La iglesia actual fue construida a mediados del siglo XII y obtuvo la declaración de Monumento Histórico el 22 de octubre de 1913.

La iglesia presenta una nave única cubierta con bóveda de cañón apuntada que descansa sobre los muros laterales que cuentan con tres arcos de descarga dispuestos longitudinalmente cuya decoración se limita a una pequeña imposta. Por encima de estos arcos, los muros están abiertos por dos ventanas de arco medio punto con vidrieras sin decoración figurativa y de colores claros, similares al que se abre en el muro oeste. A estos vanos originales, se les suman dos más realizados con posterioridad: uno en el primer arco del muro sur, similar a los que se sitúan a mayor altura en el mismo muro, y otro cuadrangular situado en el primer arco del muro norte, cuya iconografía representa a San Francisco de Asís, que pertenecía al pequeño oratorio privado de la casa de la comunidad franciscana que vivió en el pueblo de Taizé durante la década de los años sesenta, y que fue instalada en la iglesia románica al abandonar la colina.

El presbiterio, con una altura inferior a la de la nave, está formado por un tramo rectangular cubierto por una cúpula oblonga que descansa sobre una base octogonal a partir de cuatro trompas, donde se aprecia un pequeño óculo con una vidriera en tonos rojos en la que se representa al Espíritu Santo en forma de paloma; el ábside semicircular está cubierto por una bóveda de cuarto de esfera. En los muros del presbiterio se abren estrechos vanos, tres en el ábside y dos en el tramo anterior, con decoración anicónica similar a la de las vidrieras de la nave. Todas las vidrieras fueron realizadas por el hermano Eric.

En el exterior de la iglesia (ver Fig.1 del Anexo Fotográfico) se puede apreciar que los muros están contruidos por sillarejo de piedra calcárea de tono ocre y las cubiertas formadas por lascas de piedra de pizarra, materiales característicos de la arquitectura tradicional de la región. La única decoración del ábside y de los muros laterales son unos canecillos lisos cuadrangulares. El tramo rectangular del presbiterio está coronado por un campanario: una esbelta torre de planta rectangular, cuenta con

²²⁷ Jean Virey, *Les églises romanes de l'ancien diocèse de Mâcon*, Protat, 1935. Citado en Jean Dorin, *Au fils du temps, Taizé et son héritage*, Bourg-en-Bresse, Musnier-Gilbert Éditions, 2004, p. 11. De igual modo, el archivo de la iglesia cuenta con diversos documentos en lo que se constata la inicial advocación, *Idem*. p. 112-113.

tres módulos y está cubierta por una techumbre pétreo de forma piramidal. El cuerpo superior está decorado a base de arquillos ciegos, bandas lombardas prolongadas hasta su base y una ventana geminada con una columna central con capitel, fuste y basa lisos. El cuerpo intermedio presenta un sencillo vano formado por un arco de medio punto en cada flanco, solo abierto en su cara oeste, mientras que el cuerpo inferior no cuenta con ningún tipo de decoración. El acceso de la fachada oeste está protegido por una cubierta trapezoidal de lascas de pizarra, a modo de dosel, decorada por tres pequeños pináculos de época posterior a la Edad Media.

4.3.3 *La transformación del espacio*

Como hemos visto, cuando el hermano Roger llegó a Taizé en 1940, en la pequeña iglesia románica, construida en el siglo XII y dedicada a Santa María Magdalena, solo se celebraba la eucaristía con motivo de la festividad del pueblo y una o dos veces más a lo largo del año, además del oficio de difuntos, tal y como recuerda el hermano Daniel²²⁸. Tal y como podemos observar en algunas fotografías de los años veinte del siglo XX (fig. 2), el exterior de la iglesia prácticamente se conservaba como en la actualidad, mientras que su interior presentaba un aspecto muy diferente al actual. Al margen del estado de conservación de la pintura y las abundantes huellas de humedad visibles en los muros, la iglesia contaba con un altar principal dispuesto contra el muro del ábside sobre el que se situaba el sagrario, con una decoración recargada. En la nave, contra los muros del presbiterio se erigían dos altares secundarios: el del lado norte, de piedra, con una imagen (que según el hermano Daniel se trataba de Santa Teresa de Lisieux) y un muro revestido con un panelado de madera, y el del lado sur, de madera revestida y con una imagen de la Virgen María. Los revestimientos de madera de ambos altares imitaban el mármol y la decoración barroca y sus imágenes eran un claro ejemplo del llamado *art de Saint-Sulpice*, de gran raigambre en la piedad popular.

El presbiterio estaba separado físicamente de la nave a través de un pequeño escalón y una balaustrada de madera que, además de diferenciar el espacio reservado al clero del espacio de los fieles, servía para que el pueblo recibiese la comunión de rodillas sin acceder al presbiterio. En la nave, los fieles se sentaban en bancos y sillas individuales con reclinatorio.

²²⁸ Entrevista al hermano Daniel, 30 de abril de 2012.

Por su parte, el hermano Eric realizó las vidrieras que, salvo las de San Francisco y el Espíritu Santo, eran todas anicónicas, en clara sintonía con el nuevo desarrollo del arte de la vidriera que se estaba produciendo en el arte eclesial francés con artistas como Manessier.

Poco a poco, el hermano Roger y la Comunidad comenzaron a cambiar el aspecto del interior de la iglesia románica de Taizé y adaptándola a una estética más sencilla. Se guardaron las imágenes, se suprimieron los altares secundarios, el altar mayor se limitó a una simple ara de piedra, en la nave solo se colocaron sillas individuales y bancos adosados a los muros, etc. También se llevaron a cabo labores de restauración como el picado de la pintura, se limpiaron los muros y se encaló completamente, dejando vista la piedra de arcos, pilastras, ventanas e impostas (fig. 3 y 4).

De algunas de estas actuaciones quedan constancia oficial puesto que la iglesia románica estaba catalogada como Monumento Histórico, lo que implicaba que cada intervención que se quisiese hacer debía ser autorizada. Así, en una carta de junio de 1951 el Sr. Berry, arquitecto jefe de Monumentos Históricos, informa a la Comunidad de que denegaba la petición que ésta había cursado para retirar los altares laterales ya que eran el testimonio de una época y aminoraban la severidad y la desnudez de la iglesia²²⁹. Finalmente, tras la visita a Taizé del Sr. Berry en septiembre de 1952, en la que se vio con el hermano Roger en la iglesia románica para tratar las remodelaciones que la Comunidad quería hacer, se autorizó la retirada de los altares laterales de principios del siglo XIX. Asimismo, en dicha visita se planteó la producción de bancos y la construcción de una tribuna para instalar un órgano, para lo que el arquitecto solicitó que la Comunidad presentase unos diseños para que fuesen aprobados²³⁰.

En julio de 1953, el Sr. Fournier, arquitecto de Monumentos Históricos encargado del departamento de Saône-et-Loire, escribió al Sr. Berry para informarle de que había recibido una carta del alcalde de Taizé en la que se quejaba de que la Comunidad había retirado el altar mayor y los altares laterales, motivo por el cual había tenido una discusión con ésta, ya que desde Monumentos Históricos no se había autorizado la retirada del altar mayor (del siglo XVIII), a pesar de que ésta afirmaba que se había autorizado verbalmente durante la visita de septiembre de 1952. También le

²²⁹ Archives Départementales de Saône-et-Loire, Carta de 29 de junio de 1951, 3340 W 30.

²³⁰ Archives Départementales de Saône-et-Loire, Informe de fecha 8 de septiembre de 1952 sobre la visita realizada a Taizé, 3340 W 30.

informaba de que la Comunidad había comenzado a construir altares en piedra sin que hubiesen remitido ningún detalle al respecto y le enviaba los bocetos de los bancos que la Comunidad sí le había trasladado. Por último, le indicaba que ya había comunicado a la Comunidad que no podía realizar ninguna intervención en la iglesia sin la autorización de Monumentos Históricos y trataba de dar una explicación de lo que estaba sucediendo en Taizé: “Es totalmente cierto que ellos no actúan así por mala voluntad sino por espíritu de independencia. Esto podrá ser embarazoso para nosotros si un día cometen alguna barbaridad”²³¹.

Tanto la decoración como el mobiliario litúrgico sufrieron algunos cambios a lo largo de los años si bien se mantiene dentro de un espíritu de sencillez tan querido por el hermano Roger y la Comunidad. Según se puede observar en algunas fotografías, el altar mayor estaba dispuesto contra el ábside y, durante las celebraciones de la Santa Cena, se colocaba una mesa de altar en el tramo anterior del presbiterio. Finalmente, el altar mayor se trasladó definitivamente a este tramo retirándolo del fondo del ábside y convirtiéndose en un altar exento, en cuyo frente se apoyaba un icono de la cruz elaborado en esmalte por el hermano Eric. La mesa del altar secundario se utilizó para poner diferentes iconos, actualmente ocupado por un icono de la Virgen María y el sagrario cubierto por un paño e iluminado, que había estado ubicado en una repisa a media altura en el lado sur. De igual modo, en el altar secundario del lado sur, antes de su supresión definitiva, se disponía un icono. La cruz de hierro forjado que actualmente está ubicada en el presbiterio de la iglesia de la Reconciliación, originalmente se realizó para la iglesia románica. Fue diseñada por Georges Gaillard, un amigo Scout de Mâcon y profesor de Bellas Artes en un centro de Lyon que posteriormente se convertiría en el Lycée Saint-Exupery, y forjada en la herrería del Sr. Guette, en Cluny. Su diseño fue especialmente concebido para la iglesia románica, ya que las curvas de la cruz se adaptaban perfectamente a los arcos de las pequeñas ventanas del ábside cuando ésta se disponía en el centro del mismo.

Unos pequeños apliques de hierro forjado situados en altura en los muros del presbiterio completaban la iluminación de los cuatro candeleros, también de hierro forjado, situados alrededor del altar. La parte inferior del muro del ábside se decoraba con una tela, cuyo color podía cambiar dependiendo del tiempo litúrgico, aunque en la actualidad el muro del ábside no cuenta con ninguna tela decorativa. El ambón de la

²³¹ Archives Départementales de Saône-et-Loire, Carta del Sr. Fournier al Sr. Berry, 18 de junio de 1953, 3340 W 30.

Palabra actualmente se sitúa en el presbiterio si bien a lo largo de los años estuvo ubicado en el centro de la nave, en medio del coro formado por la Comunidad, otorgando un lugar relevante a la proclamación de la Palabra y configurándose como un foco central de atención, junto con el altar, en la celebración eucarística, de modo que en un mismo eje se disponían tanto el altar como el ambón.

A partir de finales de los años cincuenta, aumentó el número de jóvenes que iban a Taizé a participar en la oración común y a pasar varios días de retiro o para compartir su experiencia eclesial con otros jóvenes europeos. La iglesia románica ya no podía contener a todos los asistentes y el cementerio contiguo a la iglesia era ocupado durante los oficios, especialmente en el periodo de Pascua y en el verano, por lo que fue necesario adoptar la decisión de construir una nueva iglesia.

4.4 LA IGLESIA DE LA RECONCILIACIÓN

4.4.1 *La propuesta de la “Aktion Sühnezeichen”*

Lothar Kreyssig (1898-1986), presidente del sínodo de la Iglesia Evangélica de Alemania, creó en 1958 “Aktion Sühnezeichen” (“Acción signo de arrepentimiento”), una asociación que hacía un llamamiento a todos los alemanes, con independencia de su ideología y de su religión, a realizar un signo, una acción concreta de arrepentimiento, de reconciliación, en favor de la paz en aquellos países que habían sufrido los desastres provocados por el ejército alemán durante la Segunda Guerra Mundial. Los adultos podían colaborar con aportaciones económicas y los jóvenes convirtiéndose en voluntarios que aportaban mano de obra en los campos de trabajo. En origen, el objetivo de estas acciones se centró en la construcción de edificios (albergues de juventud, iglesias, etc.); en Alemania Occidental su actividad se inició en 1959 con un campo de trabajo en Ouddorp (Países Bajos), mientras que en Alemania del Este su primera acción se produjo en 1962 y consistió en labores de limpieza realizadas en tres iglesias de Magdeburgo destruidas durante la guerra²³². Cuando se inauguró la iglesia de la Reconciliación de Taizé la “Aktion Sühnezeichen” ya había construido diversos edificios en Inglaterra, Grecia, Países Bajos, Noruega o, incluso, en Israel.

²³² <https://www.asf-ev.de/en/about-us/history.html>. (Consultado el 10 de mayo de 2012).

En una carta dirigida a los franceses, Lothar Kreyssig, como presidente de la asociación, expresaba la necesidad de que su generación asumiese responsabilidades y retomase la cooperación entre alemanes y franceses tras la barbarie de la guerra. Esta toma de conciencia no debía depender solo de factores históricos sino que debía comenzar con una nueva actitud personal que testimoniase “un sacrificio concreto vivido con espíritu de servicio y amor fraterno”. Por un lado, los alemanes pedían perdón y, por otro, los franceses, renunciando a la venganza y aceptando dicho perdón, abrían la puerta a la curación del otro y permitían un auténtico nuevo comienzo. Según Lothar Kreyssig, la “Aktion Sühnezeichen” no era más que una pequeña delegación de todos aquellos que confiaban de corazón en que todo el sufrimiento provocado por la explosión de pecado que fue la guerra quedase reconciliado en Cristo. Aunque no fuesen capaces de realizar esa tarea, al menos contribuirían a establecer nuevas relaciones entre el pueblo francés y el pueblo alemán a través de la realización de signos concretos de reconciliación que abriesen un camino hacia un nuevo futuro²³³.

La participación de la asociación “Aktion Sühnezeichen” en el proyecto de construcción de la iglesia de la Reconciliación en Taizé se forjó en una conversación que mantuvieron el hermano Michel y Lothar Kreyssig en un encuentro ecuménico celebrado en Berlín del Este en el año 1960. Durante uno de los descansos del encuentro, Lothar Kreyssig se acercó al hermano Michel para conocer mejor la Comunidad y, tras quince minutos de conversación, exclamó “¡Taizé es el lugar ideal en Francia para un proyecto de la “Aktion Sühnezeichen!”²³⁴. Tanto la acogida de refugiados y judíos que el hermano Roger realizó entre 1940 y 1942 en Taizé como la vocación particular de la Comunidad en lo que respectaba a la unidad de los cristianos y el testimonio de la Iglesia entre los hombres, tuvieron una buena articulación con la misión y los objetivos relativos a la reconciliación de la “Aktion Sühnezeichen”²³⁵. Su deseo era realizar un signo de reconciliación en la colina de Taizé y no hacer un gesto político ya que “la reconciliación de las naciones no es sino una consecuencia particular de una intención profunda más general”²³⁶. Un deseo en el que los hombres y mujeres llegasen a ese lugar de peregrinación y entrasen a la iglesia para meditar y atender a la llamada que figuraría en un gran panel ubicado en la explanada de acceso de la nueva iglesia:

²³³ ACT, *Journal des frères*, abril-mayo 1961. “Des Allemands demandent pardon aux Français”.

²³⁴ *Journal des frères*, sin fecha, “Récits de Michel”.

²³⁵ ACT, *Journal des frères*, 1962, “L’Eglise de la Réconciliation”, p. 1

²³⁶ ACT, *Journal des frères*, 1962, “L’Aktion “Sühnezeichen” et Taizé”, p. 2.

Aquellos que entráis aquí: ¡Reconciliaos!

El padre con su hijo.

El marido con su mujer.

El creyente con aquel que no puede creer.

El cristiano con su hermano separado²³⁷.

De igual modo, en uno de los paneles de la pequeña exposición dedicada a la Unidad de los cristianos ubicada en el pasillo del deambulatorio de la planta sótano de la iglesia, se reconocía la labor de la “Aktion Sühnezeichen” recordando que la construcción de la iglesia era la plasmación en piedra de un signo de la reconciliación y del deseo de paz de todos los hombres y que este signo no pretendía remitir a un pasado doloroso sino hacer mirar hacia un futuro de reconciliación²³⁸.

La propuesta de la “Aktion Sühnezeichen” llegó en un momento en que la Comunidad acogía a más visitantes y peregrinos de modo que la pequeña iglesia románica ya no era capaz de albergar a todos los asistentes a las oraciones comunitarias, especialmente los domingos, en los que estos debían permanecer en el cementerio que rodea la iglesia, o incluso en la calle. De hecho, la Comunidad, hasta ese momento, no había construido edificios nuevos, a excepción de un centro de acogida en Cormatin a cuatro kilómetros de Taizé, sino que se había limitado a rehabilitar y adecuar antiguos edificios sin uso, precisamente para evitar signos externos de poder o riqueza, aspectos contrarios a su vocación y al testimonio que quería ofrecer²³⁹.

El hermano Roger había manifestado años atrás que no había necesidad alguna de construir una iglesia en Taizé y, de hecho, cuando Jean-Daniel Aubert –futuro hermano Denis y arquitecto de la iglesia de la Reconciliación–, un joven estudiante que estaba terminando sus estudios de arquitectura, le propuso proyectar una iglesia de peregrinación en Taizé como trabajo final de carrera, no ofreció resistencia alguna, aunque expresó que nunca se construiría una iglesia sobre la colina porque “no estamos aquí para construir. Nosotros no somos constructores”²⁴⁰. Sin embargo, la acogida crecía y el hermano Roger, ante la oferta de la “Aktion Sühnezeichen”, aceptó la idea de

²³⁷ Este texto se podía leer en francés, alemán e inglés en un gran panel ubicado en la explanada de acceso a la iglesia de la Reconciliación.

²³⁸ ACT, *Journal des frères*, 1962, “L’Eglise de la Réconciliation”, p. 1.

²³⁹ ACT, *Journal des frères*, 1962, “L’Aktion “Sühnezeichen” et Taizé”, p. 2

²⁴⁰ Kathryn Spink, *Frère Roger de Taizé*, París, Éditions du Seuil, 1986, p. 82. Se cita la edición francesa puesto que en las ediciones en español no figura este pasaje.

construir una nueva iglesia, aunque con un planteamiento y unas dimensiones diferentes de las formuladas en dicho proyecto.

El hermano Denis recordaba que el hermano Roger mostró una extraordinaria actitud de acogida ante la propuesta alemana. La “Aktion Sühnezeichen” había establecido contactos con distintas comunidades protestantes francesas pero no tuvo éxito en la búsqueda de un lugar donde realizar una construcción que fuese un signo de reconciliación entre alemanes y franceses. En un gesto generoso, el hermano Roger, que no era muy proclive a construir una iglesia en Taizé, acogió a su vez la generosidad de la asociación alemana para que el proyecto de reconciliación se llevase a cabo en Taizé²⁴¹.

En una carta dirigida a la Comunidad en junio de 1960, el hermano Roger valoraba de la siguiente manera la propuesta:

Una oferta así es verdaderamente un regalo del cielo; he pensado que hay que aceptarla y aprovechar esta oportunidad de construir una iglesia puesto que la necesidad se impone día tras día y nosotros jamás podremos realizarla por nuestros propios medios. Iglesia de Comunidad, lugar de peregrinación y de oración por la Unidad, también signo de reconciliación entre los hombres, erigido en memoria de aquellos que sufrieron la persecución en cualquier época y país²⁴².

Por parte del hermano Roger la razón fundamental para aceptar la oferta de construcción de una iglesia nueva derivaba de la necesidad de acoger a todos aquellos que a lo largo de los veinte años de andadura de la Comunidad de Taizé querían compartir su búsqueda de unidad de la Iglesia a través de la oración litúrgica y que, a finales de los años cincuenta, su afluencia había aumentado tanto que la pequeña iglesia románica ya no podía albergar a todos. Por otro lado, la nueva iglesia reforzaría de una manera visible el símbolo de reconciliación y unidad que la Comunidad quería testimoniar a través de la oración litúrgica. De hecho, el hermano Roger no quería que el nuevo edificio se convirtiese en un monumento religioso que visitar sino que simplemente fuese un medio más puesto al servicio de la reconciliación. De hecho, en el Consejo de Comunidad que tuvo lugar en agosto de 1960, el hermano Roger afirmó que

²⁴¹ Testimonio del hermano Denis. Entrevista 1, 30 de abril de 2012.

²⁴² ACT, *Journal des frères*, Carta a la Comunidad de 25 de junio de 1960.

la iglesia de la Reconciliación sería un instrumento de trabajo puesto al servicio de la proyección del eje de la vocación de la Comunidad, la búsqueda de la unidad eclesial:

Después de veinte años de implantación en Taizé, podemos constatar que a partir de aquí, cierta proyección es posible. Los instrumentos de trabajo necesarios para esta proyección han faltado hasta ahora. El Centro de Cormatin y la construcción de una iglesia de peregrinación por la Unidad vienen a paliar esta carencia.

[...] Ahora bien, una intensificación de la vida de oración, no tanto en cuanto a la duración sino en cuanto a la calidad, tal vez sea el mejor signo que podamos ofrecer aquí, en Taizé, de cara al ecumenismo: el signo más resplandeciente posible de una Comunidad orante por la Unidad del Cuerpo de Cristo, o incluso, la imagen, visible a los ojos de la carne, de los hombres unidos por causa de Cristo.

La apatía característica del cristianismo occidental necesita signos sorprendentes, hogares donde arda una llama. A nosotros nos corresponde ofrecer un signo escatológico entre otros²⁴³.

Así, para el hermano Roger, la construcción de una iglesia respondía a las necesidades litúrgicas de la Comunidad: un espacio donde acoger a todos los peregrinos que se acercaban a Taizé para compartir la oración, una iglesia que fuese signo de reconciliación no por su mera construcción, como si de un monumento se tratase, sino por su capacidad de acoger la oración litúrgica de la Comunidad, el auténtico signo visible de unidad eclesial que quería anticipar.

En julio de 1960, la “Aktion Sühnezeichen” aprobó la decisión de construir la iglesia de la Reconciliación en Taizé. Aunque Lothar Kreyssig solicitó que las obras comenzasen ese mismo otoño, la Comunidad retrasó su inicio hasta abril de 1961, ya que necesitaban tiempo para elaborar los planos de una empresa de tal envergadura. El proyecto fue muy bien recibido por algunas autoridades francesas, como Maurice Couve de Murville, Ministro de Asuntos Exteriores, o Georges Cathal, Prefecto de Saône-et-Loire, que se complacían del “testimonio permanente del espíritu de reparación, de

²⁴³ ACT, *Journal des frères*, Conseil des Frères 1960, p. 1.

reconciliación y de paz” que suponía la construcción de la nueva iglesia en Taizé²⁴⁴. No obstante, fue visto con recelos en algunos medios protestantes. En la asamblea del protestantismo francés celebrada en Montbéliard, del 29 de octubre al 1 de noviembre de 1960, se manifestó la indignación de que se hubiese elegido Taizé para construir una iglesia por la “Aktion Sühnezeichen”. De igual modo, en Alemania también se dio cierta oposición al proyecto, por lo que en la Navidad del mismo año un hermano de Taizé se reunió en Berlín con miembros de la asociación para discutir el proyecto en una sesión extraordinaria de su Comité de Dirección, en la que se aprobó finalmente el proyecto. Sin embargo, en enero de 1961, en un encuentro celebrado en Spire para discutir el proyecto con miembros de la “Aktion Sühnezeichen”, Pierre Bourguet, Presidente del Consejo Nacional de la Iglesia Reformada de Francia, y Hans Stempel, Presidente de la Iglesia Evangélica del Palatinado, se intentó sustituir la construcción de la iglesia en Taizé por un centro protestante de vocaciones en Lyon. Finalmente, en una conversación informal entre el Pastor Te Reh, amigo íntimo de Lothar Kreyszig y quien había visitado Taizé e impulsado el acuerdo con el hermano Roger para la realización de la iglesia, y el presidente Bourguet, acordaron que tras la construcción de la iglesia de la Reconciliación, se impulsaría otro proyecto de la “Aktion Sühnezeichen” en Lyon²⁴⁵.

En el coloquio de Taizé que tuvo lugar en septiembre de 1961 entre pastores y obispos, durante una intervención el hermano Roger todavía manifestaba sus dudas sobre la construcción de la iglesia si bien siempre acababa hablando de la necesidad de contar con un lugar de oración en el que la Comunidad pudiese acoger a aquellos que se acercaban a Taizé, de manera especial los domingos, día en el que no cabían en la pequeña iglesia románica. Aún reconociendo esta necesidad, el hermano Roger se preguntaba sobre el significado de construir un edificio de nueva planta sobre la colina:

Estábamos de acuerdo en que hacía falta este lugar de oración, pero quizás debimos haber insistido más a los alemanes en que este signo de reconciliación realizado materialmente, hecho con buen material, fuese quizás un poco más modesto de lo previsto y que estuviese pegado al suelo, que este signo de reconciliación, esta iglesia que debe contener un número mínimo de plazas no

²⁴⁴ ACT, Carta del Ministro de Asuntos Exteriores al hermano Roger, 27 de septiembre de 1960; Carta del Prefecto de Saône-et-Loire al hermano Roger, 14 de noviembre de 1960.

²⁴⁵ ACT, Documento mecanografiado, sin título y sin fecha, de 13 páginas, pp. 2-5. Es un texto en el que se narra todo el proceso de construcción de la iglesia de la Reconciliación, probablemente escrito por el hermano Michel y el hermano Denis.

fuese demasiado grande, demasiado grandilocuente, para que no hubiese sobre esta colina un signo de fuerza y de poder que se erigiese [...]. En efecto, quizás hayamos ido demasiado lejos para la época que viene. Quizás también nosotros nos hayamos dejado arrastrar por el gesto generoso de los alemanes un poco más lejos de lo que hubiera hecho falta²⁴⁶.

El hermano Roger, aunque sentía gratitud por la oferta de la “Aktion Sühnezeichen” y reconocía la necesidad de contar con una nueva iglesia, temía que la construcción de un gran edificio supusiese un signo de fuerza y poder por parte de la Comunidad, de ahí su insistencia en que el edificio fuese lo más discreto posible, que no se elevase en exceso del suelo, un edificio hermoso pero modesto, con capacidad suficiente pero no demasiado grande ni llamativo. En definitiva, el hermano Roger no quería que la iglesia se convirtiese en el signo de la institucionalización del espíritu inicial que le condujo a fundar la Comunidad de Taizé con el peligro de inmovilismo que esto podía suponer.

Ahora tenemos que pedir la misericordia de Dios y de nuestros hermanos y comprender a aquellos que en la Iglesia han creído tener que construir grandes monumentos y que a menudo sin saberlo han erigido signos que no han servido, ni tampoco servirán en un futuro como deberían, a la evangelización²⁴⁷.

El hermano Roger no deseaba construir un edificio que con el paso del tiempo no sirviese ni a la propia Comunidad, puesto que no imaginaba una acogida de jóvenes tan numerosa como la que posteriormente se produjo, ni que dejase de servir a la evangelización para acabar siendo tan solo un testimonio de la arquitectura religiosa de la segunda mitad del siglo XX. La iglesia de la Reconciliación no era una obra arquitectónica para ser visitada sino que estaba destinada a acoger la oración litúrgica de una comunidad ecuménica que hacía una llamada a la unidad de los cristianos de tal modo que esa llamada se convirtiese en el pan de cada día de los que acudían a Taizé, tal y como remarcaría el hermano Roger en su intervención del día siguiente a la inauguración de la iglesia.

²⁴⁶ ACT, *Journal des frères*, septiembre de 1961. “Colloque de Taizé. L’Amérique Latine”, p. 2.

²⁴⁷ *Idem*. p. 2.

4.4.2 *El proyecto arquitectónico y la construcción de la iglesia*

Jean-Daniel Aubert (Aubonne, Suiza, 1934- Taizé, Francia, 2015), que adoptaría el nombre de hermano Denis al ingresar en la Comunidad de Taizé, cursó sus estudios de arquitectura en la Escuela Politécnica de la Universidad de Lausana (hoy en día Escuela Politécnica Federal de Lausana). Tras una serie de estancias en Taizé, en el verano de 1957 había decidido que, una vez finalizase sus estudios universitarios, pediría entrar a formar parte de la Comunidad. Durante los meses siguientes, mientras trabajaba en su proyecto de fin de carrera, comenzó a preparar su regreso definitivo a Taizé explicando a su círculo más cercano la decisión y reconociendo que debía abandonar los compromisos que mantenía, como el acompañamiento de un grupo de Scouts dos veces por semana o su vinculación con la Asociación de Estudiantes Cristianos, a la que estuvo vinculado desde 1952. El cuarto que utilizaba en la escuela para trabajar en el proyecto se convirtió poco a poco en un lugar estable de encuentro con un grupo de estudiantes de ingeniería, con el que hacía oración dos veces por semana. A esas oraciones también se unían dos jóvenes estudiantes católicos, lo que le entusiasmaba y le hacía afirmar que aquella experiencia le permitía vivir “el ecumenismo en su escalón inferior”²⁴⁸.

Como ya se ha comentado, en una de sus estancias en Taizé, Denis había propuesto al hermano Roger y a la Comunidad que como trabajo final de carrera quería proyectar una iglesia de peregrinación ubicada en Taizé. Pese a las pocas probabilidades de que tal proyecto se ejecutase, finalmente se puso manos a la obra tras el verano de 1957, trabajando en el proyecto durante los meses de invierno. En una de las cartas que escribió a la Comunidad comentaba la intensidad del trabajo de redacción del proyecto:

Durante ocho horas diarias estoy rodeado por Taizé en mi taller de la escuela: fotos en las paredes, el programa del proyecto en el cajón, un gran plano del pueblo en la pared y, en la cabeza, una idea fija... La solución todavía no ha sido encontrada: tecleo, toco algunos acordes, algunas notas, pero la melodía sigue siendo desconocida. Para aclararme las ideas y, pese a todo, avanzar, he construido una gran maqueta para estudiar en silencio el aspecto del conjunto. Estoy reconstruyendo el pueblo. De modo que esta mañana he esculpido en madera de balsa (un tipo de madera de América muy ligera, fácil de trabajar) la

²⁴⁸ ACT, *Journal des frères*, 26 de noviembre- 17 de diciembre de 1957, p. 7.

casa de los hermanos, la sala de exposición y el gabinete médico. Dentro de poco tendré un modelo reducido de mi querido Taizé. ¡Sólo faltarán los figurantes!²⁴⁹.

Con anterioridad a la construcción de la iglesia de la Reconciliación, el hermano Denis, ya formando parte de la Comunidad, trabajó en el estudio del arquitecto Augros en Macôn y, en 1960, construyó el “Centro de Cormatin”, un pequeño conjunto de edificios en Saint Roch (Cormatin), a 4 kilómetros de Taizé, donde se realizaba la acogida de las personas que, cada vez en mayor número, llegaban a Taizé²⁵⁰.

Los conocimientos adquiridos a lo largo de su formación universitaria pudo ponerlos en práctica en su primer proyecto de construcción de envergadura. Para el hermano Denis, las exigencias de la contratación y la necesidad de dar respuesta a las demandas del cliente le estimulaban a la hora de proyectar: “el proyecto es el resultado de un diálogo, de una negociación”. Asimismo, a esas necesidades se unían las condiciones del terreno sobre el que construir, las prohibiciones y autorizaciones legales, el presupuesto, la función a cumplir, las personas que van a “habitar” el edificio, etc., sin las cuales, no podría enfrentarse a un papel en blanco²⁵¹.

Los planos del proyecto (fig. 5 y 6), presentado en la Universidad de Lausana en la primavera de 1958²⁵², muestran una iglesia de grandes dimensiones concebida como un complejo al aire libre: en un extremo se ubica un campanario de gran altura y en el otro extremo una iglesia de planta elíptica a la que se accede por una gran escalinata; entre ambas construcciones se sitúa una gran explanada, recorrida por un pórtico en uno de sus lados, que permitiría congregarse a un número elevado de peregrinos²⁵³. La idea que subyace en el proyecto, según el hermano Denis, es la de una gruta, lo cual se puede percibir en el alzado del proyecto, en el que la nave de la iglesia está semihundida y es accesible sólo gracias al descenso realizado a través de las grandes escalinatas, y las formas curvas del ábside prolongadas a lo largo de la techumbre de la iglesia.

En julio de 1960, el hermano Denis realizó un anteproyecto para esta “iglesia de peregrinación” (fig. 7). En estos planos podemos observar un redimensionamiento de la iglesia o la realización de toda ella a cubierto, no como en el proyecto original. Y ya se

²⁴⁹ ACT, *Journal des frères*, 1 de noviembre - 25 de noviembre 1957, p. 4- 5.

²⁵⁰ ACT, *Journal des frères*, 1 de julio- 1 de agosto de 1959, p. 1- 2.

²⁵¹ Testimonio del hermano Denis. Entrevista 1, 30 de abril de 2012.

²⁵² ACT, *Journal des frères*, 23 de abril- 31 de mayo de 1958, p. 1

²⁵³ Los planos del proyecto han sido facilitados por el propio hermano Denis en abril de 2012 y posteriormente revisados y ampliada la documentación con el hermano Étienne.

reconocen algunos elementos de la futura iglesia de la Reconciliación: el volumen de la cabecera; la capilla lateral del presbiterio (actualmente denominada “capilla anglicana”), la gradería entre pilares en el lado sur, la sacristía en el nivel inferior en la zona de acceso de la Comunidad, y, por último, la división de la nave en espacios separados para la Comunidad y para la asamblea. Un segundo anteproyecto del hermano Denis, fechado en octubre de 1960, presenta algunas modificaciones (fig. 8): la sacristía se dispone de manera longitudinal a la nave, se incluye el itinerario que se inicia en la nave lateral sur, desciende a la cripta, recorre el lado norte y asciende en el lado norte, a los pies de la iglesia, y, finalmente, se elimina el gran campanario.

Como se ha indicado, la Comunidad de Taizé y, en particular, el hermano Roger, consideraron que las dimensiones de la iglesia eran excesivamente grandes para las necesidades que presentaba la acogida. No obstante, el hermano Denis mantuvo algunos elementos de este proyecto a la hora de concebir la iglesia de la Reconciliación como, entre otros, la configuración de la cabecera a partir de planos yuxtapuestos, las escalinatas laterales, la sacristía subterránea, y la apertura de pequeños vanos en grandes muros de hormigón (fig. 9, 10 y 11).

Desde la llegada de los primeros hermanos a Taizé nunca se había tenido que construir un nuevo edificio sino que las actuaciones arquitectónicas se habían limitado a sencillas rehabilitaciones de antiguos edificios sin uso. La elección del lugar de construcción de la nueva iglesia suponía un paso más en el asentamiento de la Comunidad en la colina y en la organización racional de los espacios monásticos puesto que, por primera vez, podía decidirse dónde, cómo y con qué materiales construir. De hecho, no se trataba de una dependencia más sino del núcleo en torno al cual se articularía la vida de la Comunidad, dada la relevancia que el oficio litúrgico tenía para la misma y para los visitantes que acudían cada vez más en mayor número atraídos por éste.

Así, la elección giró en torno a dos polos: ubicar la iglesia cerca de la casa de la Comunidad, tal y como se concebía en el proyecto arquitectónico original del hermano Denis, o, por el contrario, situarla a las afueras del pueblo, en el límite de las propiedades de la Comunidad. Aunque el hermano Roger era partidario de que la nueva iglesia estuviese cerca de la Comunidad, finalmente se decidió que se construyese

alejada de ésta, en un terreno denominado “la casa derruida”, en un lugar “particularmente bello” según el propio hermano Roger²⁵⁴.

Muchos años después, el hermano Roger recordó que hacia 1947, una madre de familia le había contado que un día, mientras caminaba rezando, tuvo una visión de una gran cruz erigida donde terminaba el pueblo. Aunque al hermano Roger no le gustaba hablar de este acontecimiento, posteriormente se dio cuenta de que el lugar que le había indicado la anciana era exactamente el lugar donde finalmente se construyó la iglesia de la Reconciliación²⁵⁵. Al margen de estas lecturas, a la hora de buscar la ubicación, también se tuvieron en cuenta factores prácticos, como la distancia a la que debía situarse respecto con la iglesia románica, puesto que estaba protegida como Monumento Histórico, para obtener los permisos administrativos correspondientes.

El 15 de abril de 1961 llegaron a Taizé una treintena de jóvenes voluntarios alemanes, casi todos de Berlín y Colonia, vinculados a la “Aktion Sühnezeichen” dispuestos a iniciar la construcción de la iglesia de la Reconciliación. Fueron acogidos en el pueblo vecino de Ameugny en unas casas acondicionadas a tal efecto, las mismas que hoy en día se denominan “Olinda” y que permiten la acogida de familias durante los encuentros semanales de Pascua y verano. El domingo 16 de abril, a la salida del oficio litúrgico, la Comunidad y los jóvenes voluntarios alemanes, acompañados por el Pastor Te Reh, se encontraron en el terreno denominado “la casa derruida” para tener un breve momento de oración que supuso la “toma de posesión” del lugar.

El lunes 17 de abril de ese mismo año, una excavadora comenzó los trabajos de nivelación poniendo al desnudo la roca del subsuelo y derribando los cercados de la Comunidad; los trabajos continuaron con algunas voladuras que interrumpían la apacible vida de la colina²⁵⁶. Aunque estos trabajos los realizó una empresa local (Terrade) hay que decir que el grueso de los trabajos de construcción fue realizado en su mayor parte por los voluntarios, dirigidos por el Sr. Jansen –un diácono que trabajaba en Colonia con el Pastor Te Reh–, si bien en todas las actuaciones arquitectónicas participaba dicha empresa y la supervisión corría a cargo del Sr. Delpin y del hermano Denis²⁵⁷.

La primera piedra se puso el día 21 de mayo de 1961, festividad de Pentecostés, a las 15:30 h en presencia de Georges Cathal, Prefecto de Saône-et-Loire, una

²⁵⁴ ACT, *Journal des frères*, Carta a la Comunidad de 25 de junio de 1960.

²⁵⁵ Kathryn Spink, *Frère Roger de Taizé*, París, Éditions du Seuil, 1986, p. 82

²⁵⁶ ACT, *Journal des frères*, Abril - Mayo 1961, p. 3.

²⁵⁷ ACT, Documento mecanografiado, sin título y sin fecha, de 13 páginas, p. 7 y p.11.

delegación de ancianos deportados, alcaldes y concejales de distintos municipios y de gente venida de muchos pueblos de los alrededores²⁵⁸. Algunos medios de prensa escrita, como *Le Monde*, se hicieron eco de la noticia indicando que la participación de los protestantes alemanes en la construcción de la iglesia como signo de reconciliación troncaba con la acogida de refugiados judíos que el hermano Roger había realizado en los orígenes de la Comunidad:

La primera piedra de una “iglesia de reconciliación”, que será construida por alemanes, será puesta el próximo domingo en la comunidad protestante de Taizé, en Saône-et-Loire. Esta comunidad indica que ha sido elegida libremente por los promotores de esta construcción debido a que los inicios de la renovación monástica, que ella testimonia, en el seno de la Iglesia de la Reforma, coincidieron entre 1940 y 1942 con un acción de favor de los refugiados, entre los cuales había judíos²⁵⁹.

Durante la ceremonia pronunciaron un discurso Georges Cathal, Prefecto de Saône-et-Loire, el Sr. Jansen, en representación de la “Aktion Sühnezeichen”, y el hermano Roger, como prior de la Comunidad:

Inscribir en la piedra una voluntad de reconciliación, de perdón, no es algo común –declaró el hermano Roger Schutz, prior de la comunidad–. Este gesto suscita el asombro, la grandeza. En efecto, tenemos ante nosotros a treinta jóvenes alemanes que no han participado de los actos de guerra, que no ha tenido nada que ver con los horrores de los campos de concentración y exterminio. Casi todos han nacido después de la última guerra. Han dejado un trabajo remunerado para tratar de manifestar un gesto de arrepentimiento²⁶⁰.

El 21 y 22 de octubre de 1961 la Comunidad recibió la visita del Pastor te Reh de Colonia, responsable del centro de jóvenes de Michaelshoven, que trajo consigo 12 nuevos voluntarios, lo que propició el regreso de otros tantos voluntarios que llevaban seis meses trabajando en la construcción de la iglesia, tiempo que les permitió sentirse

²⁵⁸ *Idem.* p. 3.

²⁵⁹ “Une Église de la réconciliation à Taizé” en *Le Monde*, 15 de mayo de 1961.

²⁶⁰ “Des jeunes protestants construisent à Taizé une Église en signe de réconciliation et d’expiation” en *Le Monde*, 23 de mayo de 1961.

muy próximos a la Comunidad y ésta a ellos. Esta renovación de voluntarios favoreció la continuación de los trabajos a un ritmo más rápido de modo que a finales de noviembre la estructura de la techumbre estaba terminada y a la espera de que hacia el 10 de diciembre se pudiese retirar una vez ensamblados los módulos prefabricados de hormigón de la cubierta²⁶¹.

Como recordaba el hermano Denis, cuando el hermano Roger, tras regresar de un largo viaje, vio por primera vez los grandes y robustos pilares de hormigón erigirse en lo alto de la colina, se sentó en el camino y, por primera vez, se dio cuenta de las dimensiones de la futura iglesia (fig. 12). Las dudas que le surgieron años atrás sobre la conveniencia de construir una iglesia de nueva planta se vieron superadas gracias a que su necesidad debido a la falta de espacio de la iglesia románica era más que evidente. Para ayudarlo a tomar la decisión, el hermano Denis le había presentado una pequeña maqueta que le permitiese hacerse una idea de los volúmenes arquitectónicos que había proyectado para el nuevo edificio (fig. 10). Sin embargo, el hermano Roger no creyó que fuese a ser tan grande ni a tener tal presencia en la colina, de ahí su asombro al contemplar los primeros elementos estructurales del edificio²⁶². De hecho años más tarde reconocía las dificultades que había vivido para asimilar la construcción de una iglesia con una presencia masiva en la colina:

Cuando he visto edificarse nuestra iglesia de hormigón, he entrado en una época difícil. Después de algunos años, continúo sin aceptarla del todo, querría que fuese casi enterrada, poco visible a los ojos de los hombres.

Todos nosotros hemos construido hasta aquí con ciertas normas de no provisionalidad. Pero la movilidad de los tiempos modernos hace que pensemos en una iglesia viva como bajo una tienda²⁶³.

Durante la primera quincena de diciembre de 1961 la estructura en hormigón del techo fue ensamblada (fig. 13). Este trabajo fue muy delicado puesto que las bajas temperaturas y el hielo ponían en peligro el secado y la consolidación de las coladas de hormigón, de hecho, según el hermano Denis, tuvieron que encender hogueras para

²⁶¹ ACT, *Journal des frères*, 1 de octubre - 30 de noviembre 1961, p. 2.

²⁶² Testimonio del hermano Denis. Entrevista 1, 30 de abril de 2012.

²⁶³ Hermano Roger, *La violencia de los pacíficos*, Barcelona, Herder, ³1978, p. 167

tratar de que la temperatura no afectase esta operación²⁶⁴. Entre el 6 y el 8 de diciembre, tras tres días de duro trabajo, finalmente el hormigón fraguó adecuadamente y la operación terminó con una fiesta en medio del atrio de la iglesia. El desmontaje de las estructuras y encofrados comenzó con anterioridad al día de Navidad pudiéndose ya observar una nave bastante despejada y con una solidez garantizada a pesar de las dificultades sufridas²⁶⁵.

En la primavera de 1962 se finalizó la construcción de los muros de la iglesia (fig. 14), se inició el revestimiento de los mismos, comenzó la disposición del pavimento y comenzaron los trabajos de instalación de las vidrieras²⁶⁶. Tras la partida del segundo grupo de voluntarios en el mes de abril de 1962, el tercer equipo de voluntarios alemanes estaba formado por alrededor de diez jóvenes del segundo grupo de voluntarios y cuatro nuevos que se les unieron, que permanecería en el pueblo de Ameugny durante los meses de junio y julio de 1962, viviendo una auténtica vida comunitaria bajo el acompañamiento permanente de un hermano²⁶⁷.

Entre el 23 y el 29 de julio se instaló la vidriera del hermano Marc en la fachada oeste, se instalaron las vidrieras del hermano Eric del muro sur y se finalizaron los trabajos de pavimentación tras disponer las placas de cerámica esmaltada realizadas por el hermano Daniel en la base escalonada del altar²⁶⁸.

Durante los meses que duró la construcción de la iglesia, tanto los jóvenes voluntarios alemanes como los miembros de la Comunidad se enriquecieron mutuamente de esta experiencia, ya que todos ellos compartieron el oficio litúrgico durante casi un año, hecho que creó lazos muy estrechos y que permitió que aquellos jóvenes que llegaron a la colina con una cierta indiferencia religiosa regresaron a sus casas reforzados en su fe²⁶⁹. La carta que escribe el Pastor te Reh al hermano Roger tras el regreso del segundo grupo de voluntarios es un testimonio de los estrechos vínculos que se establecieron entre todos aquellos que participaron de esta experiencia:

La marcha de nuestros constructores de la “Aktion Sühnezeichen”, el 28 de mayo, es para mí una ocasión de expresarles el reconocimiento hacia usted y la Comunidad. A pesar de la alegría que siento al pensar que la construcción de la

²⁶⁴ Testimonio del hermano Denis. Entrevista 1, 30 de abril de 2012.

²⁶⁵ ACT, *Journal des frères*, Diciembre 1961, p. 3

²⁶⁶ ACT, *Journal des Frères*, 15 de abril- 30 de mayo 1962, p. 2.

²⁶⁷ ACT, *Journal des frères*, 15 de marzo – 15 de abril 1962, p. 2.

²⁶⁸ ACT, *Journal des frères*, 1962. “L’Eglise de la Réconciliation”, p. 3

²⁶⁹ ACT, *Journal des frères*, 15 de abril- 30 de mayo 1962, p. 1.

iglesia de la Reconciliación ha terminado, no puedo ocultar mi sentimiento de tristeza. Durante los catorce meses de construcción, me he sentido reconfortado al pensar que nuestros jóvenes estaban con ustedes. Ellos han sido un puente vivo de nuestra comunión. De una comunión no sólo entre la Comunidad y la “Aktion Sühnezeichen”, sino también entre la Comunidad y Michaelshoven [centro de jóvenes que dirigía el Pastor te Reh]²⁷⁰.

En la misma carta, el Pastor te Reh agradecía al hermano Roger que hubiese aceptado la “petición de perdón” de la “Aktion Sühnezeichen”, su hospitalidad y la ayuda fraterna ofrecida a los jóvenes, y le indicaba que no solo la iglesia recién construida era un signo de reconciliación sino también la Comunidad de Taizé. De igual modo, el Sr. Jansen, responsable de los jóvenes de la “Aktion Sühnezeichen” en Taizé, pronunció unas palabras de agradecimiento a la Comunidad la víspera de su partida, de las que se desprende la cercanía que vivieron los voluntarios con los hermanos:

Hoy nos toca decir un último “gracias” que proviene del fondo de nuestro corazón: por las mil pequeñas cosas y por las grandes, por vuestra comprensión, atención, participación y colaboración. Jamás nos habéis abandonado. Siempre que os hemos necesitado, habéis estado ahí –y a menudo os hemos necesitado. Estamos felices de que hayáis estado ahí. Vuestra presencia nos ha motivado y nos ha ayudado a creer²⁷¹.

Los últimos trabajos de adecuación de los alrededores y de preparación de la inauguración de la iglesia de la Reconciliación se llevaron a cabo gracias a jóvenes alemanes, ingleses, franceses, belgas y españoles que participaron de distintos campos de trabajo que se sucedieron en Taizé²⁷². La experiencia de los campos de trabajo que se sucedieron a lo largo de todo el verano en torno a la nueva iglesia fue tan positiva tanto para los jóvenes como para la Comunidad que en seguida los hermanos comenzaron a pensar en proseguir con ellos. Los campos de trabajo se organizarían de tal modo que la mitad del día se dedicase a un tiempo de reflexión en Taizé y la otra mitad de la jornada

²⁷⁰ *Idem.* p. 1.

²⁷¹ ACT, *Journal des frères*, 15 de abril- 30 de mayo de 1962, p. 3.

²⁷² “L’Eglise de la Réconciliation” en *Aujourd’hui* n°1 (marzo de 1963), p. 7

a la restauración de algunas iglesias de los alrededores de Taizé²⁷³. En estas experiencias ya encontramos el germen de la organización de los encuentros de una semana que los jóvenes europeos comenzarán a realizar a partir de los años sesenta.

4.4.3 *La inauguración de la iglesia*

En la primavera de 1962 la Comunidad de Taizé envió numerosas invitaciones para que distintas personalidades eclesíásticas y amigos pudiesen asistir a la inauguración de la iglesia de la Reconciliación prevista para los días 4, 5 y 6 de agosto del mismo año (fig. 18). La acogida de los asistentes se organizó en torno a las casas de acogida de Ameugny si bien, dada la elevada previsión de asistencia, la Comunidad solicitó la ayuda de las hermanas de Saint Charles de Lyon y contó con la instalación temporal de un comedor adicional en una carpa²⁷⁴.

Los actos de inauguración se prolongaron durante tres días en los que se celebraron diversos oficios de las Iglesias presentes en Taizé. El sábado 4 de agosto se celebró el oficio de la comunidad a las 19 h dando inicio a los actos previstos para la inauguración. Al día siguiente, a las 9 h de la mañana del domingo se celebró un oficio ortodoxo en el que participó un coro oriental. A las 11 h le siguió la Santa Cena de la Comunidad en el que el pastor Marc Boegner realizó una predicación y dos jóvenes hermanos de la Comunidad profesaron. Tras un concierto de órgano que tuvo lugar en la misma iglesia, a las 17 h se celebró el oficio litúrgico de la tarde de la Comunidad en presencia de todos los representantes de todas las iglesias, finalizando el día con el oficio de Completas de la Comunidad. El 6 de agosto, festividad de la Transfiguración, se celebró una Eucaristía oficiada por el obispo de Autun, Monseñor Lebrun, en la cripta, espacio reservado en la iglesia de la Reconciliación para liturgia católica. A las 10:30 h se celebró la Santa Cena de la Comunidad en el que predicó Monseñor Neill, obispo anglicano, y tuvo lugar una nueva profesión de dos hermanos. A las 15:30 h se pudo disfrutar de un nuevo concierto de órgano y a las 17 h finalizaron los actos de inauguración con el oficio litúrgico de la tarde de la Comunidad²⁷⁵.

Durante los días de la inauguración de la iglesia fueron acogidas más de seiscientas personas provenientes en su mayoría de Francia y Alemania pero también de

²⁷³ ACT, *Journal des frères*, Junio- 15 de octubre de 1962, p. 2.

²⁷⁴ ACT, *Journal des frères*, 15 de abril- 30 de mayo 1962, p. 1.

²⁷⁵ ACT, *Journal des frères*, “Inauguration de l’Eglise de la Réconciliation”.

diversos países de Europa, América, África y Asia. Junto a ellos, centenares de personas de los alrededores de Taizé fueron recibidos en algún momento durante esos días, sobre todo a lo largo del domingo 5 de agosto. Numerosos obispos, sacerdotes, pastores y miembros y superiores de distintas órdenes religiosas se reunieron en torno a distintas celebraciones litúrgicas y a la oración por la unidad de los cristianos²⁷⁶.

Por parte de la Iglesia Ortodoxa asistieron a todos los oficios litúrgicos de la Comunidad y celebraron ellos mismos una ceremonia según la liturgia ortodoxa el domingo 5 de agosto a las 9 horas en la iglesia de la Reconciliación las siguientes personalidades: Meliton de Sardes, Metropolitano de Ténédos, Monseñor Chrysostome, Metropolitano de Myron, Emilianos Timiadis, Metropolitano de Méloa y representante del Patriarca Atenágoras en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, y Monseñor Jacques, Metropolitano de San Francisco, por parte del Patriarcado de Constantinopla. Por parte del Patriarcado de Moscú, asistieron el padre Borovoy, representante del Patriarca Alexis en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, y el padre Spiller de Moscú. La presencia destacada de representantes de la Iglesia Ortodoxa es el fruto de los contactos que habían mantenido el hermano Roger y el hermano Max desde 1958 aunque impulsados de manera singular a partir del encuentro con el Patriarca Atenágoras en febrero de 1962 y que culminarían con la construcción de un monasterio ortodoxo (*methochion*) en Taizé en 1963.

Los miembros de la Iglesia Anglicana que asistieron a todos los oficios de la Comunidad y a la ceremonia ortodoxa fueron los siguientes: Monseñor Stephen Neill, antiguo obispo misionero en India y secretario del arzobispo de Canterbury, quien también asistió a la eucaristía celebrada el lunes 6 de agosto, y Monseñor Oliver Tomkins, obispo de Bristol. De nuevo, la presencia de representantes anglicanos parte de los contactos establecidos por el hermano Roger y el hermano Max desde su viaje a Inglaterra en 1947 e intensificados tras la visita a Sheffield en 1969²⁷⁷.

En cuanto a los miembros de las Iglesias Protestantes, cabe destacar la presencia en los oficios de la Comunidad y en el oficio ortodoxo de las siguientes personalidades: el Presidente de honor de la Federación protestante de Francia, pastor Marc Boegner, (que también asistió a la eucaristía del domingo 5 de agosto), el Presidente de la Iglesia

²⁷⁶ Sobre todas las autoridades eclesiásticas que asistieron a la inauguración de la iglesia: ACT, *Journal des frères*, "Inauguration de l'Eglise de la Réconciliation. 4-6 août 1962", p. 1-4. Cf. Jean Marie Paupert, *Taizé et l'église de demain*, París, Ed Fayard, 1967, p. 166-168. Silvia Scatena, *Taizé. Le origini della comunità e l'attesa del concilio*, Münster, Lit. Verlag, 2011, p. 110-115.

²⁷⁷ Silvia Scatena, *Taizé. Le origini della comunità e l'attesa del concilio*, Münster, Lit. Verlag, 2011, p. 113.

Evangélica en Alemania, pastor Kurt Scharf, el arzobispo luterano de Upsala, Monseñor Ultgren, el obispo metodista de Boston, Monseñor Mathews, el Vicepresidente de la Iglesia Reformada de Francia, pastor Jean Valette, los Presidentes de las Regiones de la Iglesia Reformada de Francia, pastor Daniel Atger y pastor Paul Romane, el obispo luterano de la Iglesia de Hanover, Monseñor Lilje, el pastor Superintendente de la Iglesia de Colonia, Encke, el responsable de la “Aktion Sühnezeichen” en lo que respectaba a la iglesia de la Reconciliación, pastor te Reh, el representante de la Iglesia Protestante de Ginebra, pastor Bodmer, el representante de la Iglesia de Neuchâtel, pastor Ramseyer, los representantes de las Iglesias del Cantón de Vaud, Monseñor Pittet y el pastor Vodoz, el Presidente de la Iglesia Protestante Unida de Canadá, pastor Jacques Beaudon, y el Vicepresidente de la Iglesia Metodista de Costa de Marfil, pastor Nanjui. Tal y como señala Scatena²⁷⁸, aunque es notable la ausencia de Visser't Hooft, Secretario General del Consejo Ecuménico de las Iglesias, la participación protestante es la más destacable y, en particular, la presencia de Marc Boegner, quien había mantenido contacto con la Comunidad desde los años cuarenta y se había convertido en el punto de referencia de la relación entre Taizé y las iglesias reformadas en Francia.

En lo que respecta a los miembros de la Iglesia Católica, asistieron al oficio litúrgico de la tarde del día 5 de agosto: Monseñor Martin, arzobispo de Rouen y Presidente del Secretariado para la unidad de los cristianos en Francia, Monseñor Lebrun, obispo de Autun, que también celebró el lunes 6 de agosto una Eucaristía en la cripta de la iglesia, Monseñor Flusin, obispo de Saint Claude, cuatro abades de monasterios benedictinos y cistercienses, entre ellos los de La Pierre-qui-Vire y Cîteaux, y el padre Damien Grégoire, Provincial de los Franciscanos de Lyon.

Al margen de las cifras de asistentes o la relevancia de las autoridades eclesiásticas que asistieron a los actos, lo más destacable fue el testimonio concreto de unidad, de ecumenismo, que las distintas iglesias dieron con motivo de la inauguración de la iglesia de la Reconciliación: por primera vez, en el coro de una misma iglesia, representantes eclesiales de todas las confesiones cristianas se reunían para orar juntos el mismo oficio litúrgico²⁷⁹. Fue un auténtico encuentro ecuménico y una verdadera peregrinación por la Reconciliación acontecidos con anterioridad al Concilio, fruto de los discretos y respetuosos contactos que la Comunidad de Taizé había ido teniendo con diferentes miembros de las iglesias desde su fundación en los años cuarenta.

²⁷⁸ *Idem.* p. 112.

²⁷⁹ “Nouvelles de Taizé” en *Aujourd’hui*, nº 1 (marzo de 1963), p. 8.

Albert Finet, fundador y director del periódico *Réforme*, asistió a los actos de inauguración y en un artículo publicado el 11 de agosto de 1962 recogía algunas de sus impresiones. Además de valorar positivamente el ritmo y el ambiente en el que se desarrollaron los actos, junto con la capacidad organizativa de los hermanos, destacaba el modo en el que la Comunidad había sabido aunar en los oficios las diferentes tradiciones eclesiales, presentes en los actos:

[...] han sabido casar una herencia cultural católica con la expresión sencilla y desnuda del culto reformado; hacer participar a una asamblea heterogénea en el transcurso de la ceremonia. Y todo esto, desarrollado con una libertad de ritmo bastante impresionante²⁸⁰.

A pesar de expresar ciertas críticas sobre algunas ambigüedades que se pudieron dar, a su juicio, durante las celebraciones de la Eucaristía y la Santa Cena o sobre las diferencias que podían darse entre católicos y protestantes a la hora de entender qué era el ecumenismo, finalizaba el artículo recalcando el valor de la Comunidad como signo profético de reconciliación entre las distintas tradiciones cristianas, sin que esto supusiese una ruptura o un rechazo ni para protestantes ni para católicos:

La comunidad de Taizé [...] tiene la ambición, el orgullo o la humildad, la locura o la sabiduría, dentro del espíritu de la Reforma y sin renegar de la herencia que la precede, sin rechazar tampoco las diversas formas que tienden a evocar el misterio cristiano, de ser un signo de la unidad escondida, pero real, de todos aquellos que ponen su confianza en la esperanza de Jesucristo²⁸¹.

Entre los testimonios de los responsables eclesiásticos que estuvieron presentes en la inauguración de la iglesia de la Reconciliación destacan el del Monseñor Meliton, como representante del Patriarca Atenágoras, el de Monseñor Neill, obispo anglicano encargado de transmitir el mensaje del arzobispo de Canterbury, y, por último, el del Pastor Boegner, representante de la Federación protestante de Francia. El Patriarca Atenágoras, hombre muy querido por el hermano Roger y quien estimaba

²⁸⁰ “Taizé. Réconciliation” en *Réforme*, 11 de agosto de 1962, p. 8-10.

²⁸¹ *Idem.* p. 10.

profundamente la vocación de la Comunidad, quiso hacer llegar un mensaje inequívoco de cercanía:

[...] para asegurar a esta Comunidad que su obra es objeto de oración de nuestra Iglesia y que el Patriarcado ecuménico la estima profundamente; para llevar la bendición patriarcal a la Comunidad así como todos aquellos que están ligados de manera especial a los hermanos de Taizé²⁸².

No debemos olvidar que durante esos años, la Comunidad de Taizé y el Patriarcado de Constantinopla estaban trabajando de manera conjunta para posibilitar el asentamiento de una comunidad de monjes ortodoxos en Taizé, por lo que el mensaje del Patriarca Atenágoras no era un mero mensaje protocolario sino que estaba lleno de sentido y con una mirada puesta en un horizonte común.

El mensaje del Arzobispo de Canterbury hacía hincapié en la necesidad de curación de las heridas producidas en el Cuerpo de Cristo debido al pecado de la división de las iglesias:

La dedicación de una nueva iglesia siempre es un acontecimiento muy importante, pero la dedicación de esta iglesia en Taizé tiene una importancia especial, puesto que los cristianos de diversas confesiones vendrán aquí para orar y para hacer una ofrenda de alabanza. Estas alabanzas y oraciones serán ofrecidas no solo por la edificación del Cuerpo de Jesucristo sino también por la curación de las heridas de este Cuerpo, heridas provocadas por nuestras divisiones pecaminosas. Asimismo, os envío mi bendición asegurándoos mis oraciones. Que esta iglesia llegue a ser una casa de oración para todas las confesiones. Que acudan aquí los cristianos todavía divididos para profundizar en su unidad con Dios, para acercarse los unos a los otros hasta que consigamos alcanzar la perfección de la unidad de la verdadera Iglesia, Cuerpo de Jesucristo²⁸³.

De igual modo, el pastor Marc Boegner habló de sus impresiones de la inauguración de la iglesia de la Reconciliación en una entrevista concedida a la

²⁸² Testimonio recogido en “Nouvelles de Taizé” en *Aujourd’hui*, nº 1 (marzo de 1963), p. 8-9.

²⁸³ *Idem.* p. 9.

Televisión Francesa retransmitida, junto con otras entrevistas realizadas a diversos pastores franceses protestantes, en el programa “Émission protestante”, el día 16 de septiembre de 1962:

De este magnífico día guardo un recuerdo de luz y un canto de agradecimiento, esta tarde cuando recuerdo lo que hemos vivido desde ayer por la tarde en la Comunidad de Taizé y en la Iglesia de la Reconciliación [...]. Hay una bendición que descansa sobre esta Comunidad y que debe ser en suelo francés y en el seno de nuestras Iglesias de Francia (y no solo de las Iglesias protestantes reformadas) una fuerza de contemplación, de adoración, de oración, de alabanza, de alegría sobrenatural y, al mismo tiempo, también hay que decirlo, de acción social y de servicio a los hombres²⁸⁴.

El hermano Roger no habló en la inauguración de la iglesia tal vez por humildad y cierta timidez ante tal cantidad de hombres de Iglesia reunidos en aquel momento o porque los discursos se prolongaron considerablemente, tal y como él mismo recordaba años más tarde²⁸⁵. Sin embargo, al día siguiente, durante la oración de la noche dirigió unas palabras sobre la inauguración de la iglesia a los allí reunidos, entre los que se encontraban algunas autoridades eclesiásticas:

Aquellos que vienen a Taizé buscan, conscientemente o no, un objeto que les desborda. Si nos pidiesen pan, ¿les ofreceríamos piedras para contemplar? Después de venir a esta iglesia de la Reconciliación, mejor que llevarse un recuerdo de sus muros, podrían recordar la llamada a la reconciliación y hacerla el pan de cada día de su vida.

Un hombre reconciliado consigo mismo y con su prójimo encuentra una fuerza viva. Del mismo modo, las viejas cristiandades repartidas por todo el mundo conocerán, en la unidad visible reencontrada, una vitalidad totalmente nueva.

No es casual que la inauguración de la iglesia de la Reconciliación haya sido fijada para el día de la Fiesta de la Transfiguración. En efecto, debemos recordar que Cristo realiza su obra de transfiguración en nosotros y en el prójimo. Él

²⁸⁴ *Idem.* p. 9-10.

²⁸⁵ Kathryn Spink, *Frère Roger de Taizé*, París, Éditions du Seuil, 1986, p. 83.

transforma las resistencias más profundas que se oponen a la reconciliación. Él penetra, poco a poco, con su luz nuestras sombras más opacas.

Todo hombre que busca y realiza la reconciliación consigue una apertura de corazón y de espíritu, e incluso en su vejez se vuelve joven. Lo mismo ocurre con los cristianos: su reconciliación debe aportarles una juventud, un dinamismo, una primavera nuevas²⁸⁶.

Estas palabras hacen intuir el auténtico significado que tenía la iglesia de la Reconciliación para el hermano Roger: lejos de ser un monumento, un ejemplo de arquitectura eclesial contemporánea que contemplar desde un punto de vista estético, la iglesia era el lugar en el que la Comunidad y todos los asistentes se reunían para orar al margen de confesiones y otras diferencias y donde, a través de esa oración litúrgica, daban testimonio de reconciliación entre todos los cristianos, convirtiéndose en un signo vivo y concreto de la Unidad a la que la Iglesia estaba llamada. Así, la iglesia no se concibe como una mera pieza de arquitectura sino que se constituye en la “Casa del Pueblo de Dios”, en lugar donde la asamblea celebra la fe y donde puede ponerse en disposición de encontrarse con Dios a través de su oración.

Cuando el hermano Denis habló en el Consejo de Comunidad de 1963 para reflexionar sobre el sentido de la construcción de la nueva iglesia, aceptaba que el nuevo edificio podía suponer, tal y como había indicado el hermano Roger, un signo de fuerza pero que no por ello dejaba de ser un mero instrumento al servicio de la vocación de la Comunidad en una nueva etapa más institucional quizá simbolizada por la nueva iglesia:

Se ha iniciado una nueva etapa para la Comunidad, de una Comunidad que vive el espíritu de las Bienaventuranzas simbolizado por la pequeña iglesia, se ha pasado a una Comunidad más institucionalizada erigiendo un signo de fuerza. Hay una especie de identificación de la iglesia con la Comunidad.

De hecho, hace falta decir que la iglesia es la imagen de nuestra vocación ecuménica, exactamente como otros elementos de nuestra vida: ciertos medios

²⁸⁶ ACT, *Journal des frères*, “Inauguration de l’Eglise de la Réconciliation. Déclaration du prieur de Taizé”, p.1.

eficaces que empleamos, ciertos ministerios espectaculares [...] Así, esta iglesia es un signo de fuerza si queremos, pero también un signo de esperanza²⁸⁷.

En este sentido, aunque el hermano Roger reconocía en él una herida abierta por la construcción de la iglesia, ante la inquietud manifestada por el sacerdote valenciano Alfons Roig en julio de 1963 sobre el peligro de que el espíritu de las bienaventuranzas se viese afectado por la construcción de la iglesia, y a pesar de que rechazaba que el edificio se constituyese en signo de una institución, no consideró que esto fuese así y expresaba su confianza en la labor llevada a cabo por el hermano Denis:

La visibilidad de la institución mediante sus edificios es un signo temible. Denis, nuestro hermano arquitecto, al que yo le he confiado la herida siempre reabierta en mí por la construcción de la iglesia, testimonia de manera auténtica el espíritu de las bienaventuranzas. Su simple mirada me confirma que no se ha podido equivocarse y perdernos por un camino en el que la institución se bastaría a sí misma²⁸⁸.

Cuando años más tarde el hermano Roger explicaba en una entrevista a Kathryn Spink cómo vivió la inauguración de la iglesia de la Reconciliación expresaba las dificultades que había vivido durante los días de la inauguración aunque, en último término, miraba al futuro con la confianza de que un edificio no conllevaría ni la institucionalización ni el inmovilismo de la Comunidad sino que contribuiría a seguir adelante:

Para mí, no se trataba de la fiesta. No osaba decírselo a mis hermanos, pero ellos lo comprendían. Teníamos desde ahora un edificio demasiado grande. Afortunadamente, el lunes siguiente, cuando salíamos de la plegaría común, lució el arco iris y nos dijimos que eso era una respuesta de Dios. Esta iglesia no nos inmovilizará. Es como un arca de Noé, ella nos llevará hacia delante²⁸⁹.

²⁸⁷ ACT, *Conseil*, 28 de julio- 4 de agosto 1963. "L'accueil à Taizé", p. 8.

²⁸⁸ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 200-201. Sobre la valoración favorable que hizo Alfons Roig sobre la iglesia de la Reconciliación cf. "L'església de la Reconciliació de Taizé" en Alfons Roig, *Art viu del nostre temps*, Valencia, Diputación Provincial de Valencia, 1982, p 240-247.

²⁸⁹ Kathryn Spink, *Hermano Roger. La vida del fundador de Taizé*, Barcelona, Herder, ³2009, p. 71.

Un testimonio similar del hermano Roger lo recuerda Philippe Akar, un joven laico que tenía una relación muy estrecha con los primeros hermanos ya desde los años fundacionales de la comunidad:

Le felicité por esta gran iglesia que finalmente reemplazaba a la pequeña iglesia del pueblo en la que se celebraban las Pascuas fuera, bajo la lluvia o la nieve, lo que no era muy cómodo. Y él me dijo: “¡Esta iglesia es muy grande, jamás podremos llenarla!”²⁹⁰.

Las dudas que tenía el hermano Roger sobre el tamaño de la iglesia se mantuvieron varios años. En junio de 1963, en una reflexión sobre el orgullo y la humildad, la construcción de la iglesia entraba en su reflexión y mostraba su inquietud sobre sus dimensiones y se preguntaba cómo adecuar el espacio interior para que sus dimensiones fuesen atenuadas:

Por mi parte no me recupero de la construcción de nuestra iglesia de la Reconciliación, cuyas dimensiones son desproporcionadas a nuestras intenciones. ¿Podría pedirle a su constructor que adecuase en el interior espacios destinados a otros, además de nuestra Comunidad, que disminuyese sus proporciones interiores?²⁹¹.

La inauguración de la iglesia de la Reconciliación provocó un aumento de peregrinos de modo que en todos los oficios de la primavera y el verano de 1963 la iglesia se llenaba de fieles, tal y como reflejan las cifras de los grupos que se inscribían en la acogida con antelación a su llegada: en los meses de mayo a julio de 1962, antes de la inauguración de la iglesia, fueron a Taizé 2.450 personas inscritas mientras que en los mismos meses de 1963, con la iglesia inaugurada, se llegó a las 6.800 personas inscritas²⁹².

La afluencia masiva de jóvenes hizo pequeño al edificio en menos de diez años, que tuvo que ser ampliado hacia el oeste, en un primer momento, con carpas de circo y, posteriormente, con construcciones algo más sólidas que se dispusieron a modo de

²⁹⁰ ACT, *Journal des frères*, enero-15 de febrero de 2009, “Les 90 ans de Philippe Akar”.

²⁹¹ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presse de Taizé, 2012, p. 192.

²⁹² ACT, *Journal des frères*, 15 de julio- 15 de septiembre de 1963, p. 3.

nártex. Las distintas modificaciones que progresivamente se fueron incorporando a la iglesia hicieron que el hermano Roger abandonase la falta de entusiasmo que estuvo presente en los primeros años de la iglesia hasta conseguir hacer suyo el edificio, primero destruyendo el coro de la comunidad, después ampliando la iglesia con un tipo de construcción no monumental o pintando con colores cálidos los muros encalados tanto del interior como del exterior de la iglesia.

4.4.4 Descripción

La iglesia de la Reconciliación está formada por una nave única, de 43 metros de largo, 24 metros de ancho y 8 metros de altura, centrada por el altar que se dispone en el centro de un presbiterio de planta poligonal, con una altura de 12 metros (fig. 16). El lado sur y oeste de la nave están sobreelevados con respecto a ésta a través de una serie de escalinatas centradas en el acceso oeste de la iglesia y en el espacio liberado entre los cuatro grandes pilares exentos. Con posterioridad, se eliminó la diferencia de altura entre ambos niveles del lado sur gracias a varias actuaciones. Cuenta con un deambulatorio y una cripta en la planta sótano, ésta última accesible tanto desde el interior como desde el exterior de la iglesia, si bien en origen solo se accedía desde el interior. La planta se basa en una trama hexagonal, elección que, en la presentación que hizo la revista *L'Architecture d'aujourd'hui* en 1963, se consideró como un término medio entre la planta longitudinal, con su sucesión de espacios jerarquizados, y la planta central, donde los fieles se disponen en torno al altar como centro de la acción litúrgica²⁹³.

El elemento más destacado del edificio es la techumbre formada por una estructura portada sobre pilares de hormigón armado. Estas estructuras triangulares de hormigón se apoyan sobre grandes pilares dispuestos en el perímetro de la iglesia y en cuatro pilares exentos dispuestos en el lado sur orientados hacia la cabecera. A pesar del material, el vaciado de los “casetones” triangulares y el hecho de que apenas sean perceptibles los puntos de apoyo, dan una sensación al que los contempla de cierta ligereza. En planta, se puede apreciar su configuración a modo de retícula formada a partir de un triángulo, que ofrece un gran dinamismo debido a que genera un juego de líneas diagonales en todas direcciones. Este rico juego de diagonales así como la

²⁹³ “Église de la Réconciliation, Taizé, France” en *L'Architecture d'aujourd'hui*, nº 108 (1963), p. 62-63.

composición de la techumbre se insinúan ya en el exterior de la iglesia y cobra una gran relevancia cuando se accede al interior. El hermano Denis proyectó la iglesia pensando en el interior, que el volumen exterior surgiese de la concepción del espacio interior, y que la pieza que diese singularidad y carácter al edificio fuese la techumbre, de la que él mismo destacaba la libertad y flexibilidad de su trama:

En aquella época nos gustaba mucho trabajar con la trama de 60 grados. El uso del triángulo de 60x60x60 grados estaba muy inspirado en Frank Lloyd Wright quien lo había desarrollado. Yo hice este proyecto basándome en la libertad que da esta trama. Trabajar con una trama en la que en todos los encuentros dispones de varias direcciones te da una sensación de flexibilidad, se evitan los ángulos rectos, dispones de un volumen que vuelve hacia ti pero sin necesidad de emplear curvas, que te obligaban a hacer acrobacias con las estructuras²⁹⁴.

El uso de elementos prefabricados permite establecer una cubierta reticular homogénea de una gran riqueza plástica basada en la repetición de elementos idénticos, fácilmente instalables y con un coste económico bajo. En cuanto al sistema constructivo de la techumbre el hermano Denis valoró muy positivamente el uso de la prefabricación:

La presencia en la obra de voluntarios no cualificados (jóvenes alemanes de Sühnezeichen) condujo a privilegiar la prefabricación. En lugar de encofrar en madera las vigas del techo, lo que habría implicado una alta cualificación, se prefirió prefabricar en hormigón armado los artesones, cajas triangulares en hormigón de 6 centímetros de espesor que sirvieron de encofrado. Encofrado “perdido” puesto que, después del plazo necesario para el agarre del hormigón de las vigas, no se desencofró; estos elementos prefabricados dejados en su sitio ofrecieron un acabado totalmente aceptable. Estos artesones se cerraron con pequeños losas triangulares, también prefabricadas y forradas por un aislante en la parte inferior. De este modo, se realizó la losa de cubierta soportando una techumbre ligera²⁹⁵.

²⁹⁴ Testimonio del hermano Denis. Entrevista 3, 30 de abril de 2012.

²⁹⁵ Correo electrónico del hermano Denis, el 7 de febrero de 2013.

Es decir, que los 175 artesones de hormigón de dispusieron en altura apoyados en unos andamios “dejando un espacio entre ellos de 18 cm que se rellenó con el forjado y el hormigón de las vigas maestras entrecruzadas. La cara superior de los artesones fue cerrada mediante losas triangulares de hormigón revestidas de un panel aislante”²⁹⁶.

Además, este tipo de cubierta permite contar con un espacio diáfano en toda la nave ya que solo debe apoyarse en los pilares laterales, quedando los muros perimetrales, contruidos con ladrillos de cemento recubiertos, sin función portante, lo que permite la apertura de un estrecho vano horizontal situado entre los muros y la cubierta a modo de vidriera transversal.

El proyecto arquitectónico contempló la construcción de un edificio no monumental que respetase lo máximo posible el perfil de la colina, por lo que se concibió “una iglesia horizontal, retirada y a menos altura que la carretera, utilizando al máximo la pendiente natural del terreno, enterrando la construcción hasta donde permitiese la roca del subsuelo”²⁹⁷. Así, el edificio mantiene la misma altura salvo el ábside poligonal que se eleva por encima de la nave, a costa de hundirse en el terreno en el lado este, lo que permite la ubicación en la planta sótano de una cripta, una sacristía, las dependencias para las instalaciones (calefacción, sistema eléctrico, etc.) y una capilla ortodoxa adosada construida pocos años después de la inauguración. Como vemos, la silueta exterior y la altura del edificio fueron concebidas para integrarse lo más posible en el entorno rural, si bien en un principio esta integración fue complicada debido al hormigón –aunque los muros externos estaban enlucidos con mortero a la cal– y a la presencia masiva del edificio frente al paisaje y a la arquitectura rural de un pequeño pueblo borgoñón. Los muros externos estaban recubiertos con mortero a la cal. Aunque ya en los días posteriores a la inauguración incluso la prensa reseñaba las similitudes del volumen de la iglesia con el casco de un buque²⁹⁸, hecho que el propio hermano Roger hizo al compararla con el arca de Noé unos días después de la inauguración de la iglesia contemplando un arco iris como signo de que la iglesia no inmovilizaría a la Comunidad sino que les conduciría hacia adelante, el hermano Denis afirma que no existió ninguna intención simbólica durante la concepción volumétrica del edificio²⁹⁹.

La fachada principal se sitúa al oeste y está protegida por la prolongación de la techumbre (fig. 17). El acceso original se configuraba a partir de dos pilares de

²⁹⁶ ACT, “Eglise de la Réconciliation- Communauté de Taizé. Commentaire technique”, sin paginar.

²⁹⁷ ACT, “Projet de construction d’une église de pèlerinage a Taizé”, sin paginar.

²⁹⁸ Albert Finet, “Taizé. Réconciliation” en *Réforme*, 11 de agosto de 1962, p. 8-10

²⁹⁹ Testimonio del hermano Denis. Entrevista 1, 30 de abril de 2012.

hormigón que enmarcaban una gran composición cuadrangular abierta por dos puertas en la que se disponía una gran vidriera de hormigón realizada por el hermano Marc con la técnica de “dalles de verre”, técnica que surge en la primera mitad del siglo XX consistente en formar una composición a base de bloques de vidrio de unos cuatro o cinco centímetros de grosor unidos con cemento. La composición era anicónica y su fuerza expresiva residía en el juego cromático y las líneas generadas a partir de las juntas de cemento empleadas para unir los pequeños bloques de vidrio que la formaban. En la actualidad, de esta vidriera solo se conservan *in situ* los grandes paños rectangulares superiores ya que en 1971, con motivo de la ampliación de la iglesia, tuvo que demolerse toda la parte baja para articular el nuevo cuerpo con la antigua iglesia.

El interior de la iglesia se dividía en dos espacios diferenciados: en primer lugar, la zona más elevada que recorría a modo de “nave lateral” o de “deambulatorio”, tal y como la denominaba el hermano Denis y como se recoge en los textos de la época, los pies de la nave y el lado sur del edificio y, en segundo lugar, la zona donde se ubicaba el coro de la comunidad, el espacio para los fieles y el presbiterio. Ambas zonas se articulaban a través de las escalinatas dispuestas entre los pilares del lado sur, que hoy en día siguen en uso, y una escalinata ubicada a los pies de la nave, destruida posteriormente y cuya función pasó a ser desempeñada por una pendiente que permitía unir con más comodidad los nuevos cuerpos de la ampliación con la antigua iglesia. Esta zona elevada a los pies de la iglesia suponía una continuación del atrio exterior de la iglesia y mantenía su función de acogida ya en el interior de la iglesia. Se trataba de ofrecer un espacio en la iglesia en el que el visitante no se viese inmerso en la participación de la oración litúrgica pero que, al mismo tiempo, le permitiese permanecer en el interior de la misma.

Asimismo, esta nave lateral sobreelevada podemos entenderla como un “deambulatorio” que permitía a los visitantes realizar un circuito completo sin necesidad de descender a la nave, donde se desarrollaba el oficio litúrgico de la Comunidad, puesto que en el lado sur, ya en la zona cercana a la cabecera de la iglesia, se podía descender a la cripta a través de unas escaleras que, en un primer momento se situaban al mismo nivel que el coro, en la denominada “capilla anglicana” (un espacio ubicado en el lado sur del presbiterio que se conserva en la actualidad y que en origen estaba dedicado de forma particular a la oración por la unidad de los cristianos). Una vez descendidas las escaleras, pero antes de llegar a la cripta, en el espacio que hoy en día ocupa la nueva sacristía, se dispuso una pequeña exposición de paneles con los que

la Comunidad quería concienciar a los visitantes sobre la necesidad de ayudar a los pueblos que sufrían el grave problema del hambre y hacer reflexionar sobre la estrecha relación existente entre la reconciliación y la solidaridad.

En 1962, la llamada se hacía para contribuir a la financiación de un centro de cooperación y de desarrollo agrario en Chile a través de unos paneles que llevaban por título: “Cada semana, un millón más”, “La miseria engendra miseria. Los países ricos se enriquecen”, “Dos de cada tres hombres padecen hambre”, “Los países ricos gastan cien millones de dólares, cinco en ayuda al Tercer Mundo” y “Ayudemos a los países desfavorecidos (América Latina, Chile)”³⁰⁰. Una vez atravesada la cripta, se regresaba a la planta superior a través de un largo pasillo en el lado norte en el que también se dispusieron una serie de paneles sobre la necesidad por parte de los cristianos de dar testimonio de la unidad. Los paneles llevaban por título: “Ten la pasión por la unidad del cuerpo de Cristo”, “El cara a cara de la Iglesia y el mundo”, “Los cristianos buscan la unidad visible”, “Ser signos del Reino que viene. Ser testimonio entre todos los hombres” y “Oremos por la unidad para que el mundo crea”³⁰¹.

La cripta, destinada en origen al culto católico, presenta una planta hexagonal que se corresponde con el presbiterio de la iglesia. Su cubierta es de hormigón y se sustenta a través de seis vigas de hormigón que se apoyan en un pilar hexagonal central. En el momento de la inauguración, el altar se ubicaba adosado al muro este, puesto que todavía no se había celebrado el Concilio Vaticano II que permitiría la disposición de un altar exento. Tras la inauguración, se construyó un pequeño presbiterio ligeramente sobreelevado y en su centro se ubicó un altar rectangular en piedra exento junto con una sencilla decoración de un icono de la Virgen María, dos candeleros, una cruz y un atril en hierro forjado, junto con un sencillito sagrario adosado a media altura del muro este.

Volviendo a la iglesia, en el eje longitudinal de la nave se encontraba la cabecera (fig. 18), de forma poligonal, elevada por medio de dos escalones y con una altura mayor que le permite contar con más iluminación que el resto de la iglesia gracias a los vanos verticales entre los distintos paños que delimitan la cabecera, y, sobre todo, a los grandes vanos horizontales de la parte superior de los muros. El contraste entre la luminosidad tenue de la nave y el presbiterio iluminado con mayor intensidad permite realzar y poner en valor el espacio destinado al altar. El altar, de piedra maciza de Buxy,

³⁰⁰ ACT, *Journal des frères*, 1962. “L’Eglise de la Réconciliation”, p. 5

³⁰¹ *Idem*. p. 6.

se situaba centrado en la cabecera y elevado sobre un graderío formado por tres peldaños recubiertos con piezas cerámicas realizadas por el hermano Daniel.

En el centro de la nave se encontraba el coro de la Comunidad. Este espacio se disponía alineado con el altar y se configuraba a partir de un muro de hormigón de alrededor de metro y medio de altura en forma de “U” que permitía separar a los hermanos del resto de los asistentes al oficio litúrgico, conjunto que, según el hermano Denis, permitía establecer una “iglesia” dentro de otra más grande³⁰². El muro contenía una bancada sobre la que se dispusieron bancos de madera para la Comunidad; en el extremo norte, en una posición ligeramente más avanzada, se situaba el asiento reservado para el prior y, en el lado sur, el mobiliario litúrgico se completaba con un ambón, también realizado en hormigón. Este coro configuraba una pequeña “capilla”, un espacio de mayor intimidad, dentro de una iglesia que, en ocasiones, parecía demasiado vacía sin la asistencia de los jóvenes a los oficios. La disposición de un coro para la Comunidad dentro de la iglesia es una muestra de la dificultad del programa funcional de la iglesia de la Reconciliación ya que debía servir tanto para celebraciones a las que apenas asistía gente más allá de la propia Comunidad como para celebraciones durante los fines de semana, Semana Santa y verano, en las que toda la iglesia se llenaba, incluso ocupándose las escalinatas del lado sur.

Los muros del interior de la iglesia estaban enlucidos con mortero a la cal, como los del exterior. Sin embargo, tanto los casetones de la techumbre como los pilares estructurales no estaban revestidos y presentaban el hormigón visto, si bien posteriormente fueron pintados. El suelo de la nave principal se realizó en cemento rayado y el de la nave lateral sobreelevada, en adoquines de piedra³⁰³.

Las vidrieras de la iglesia se disponen en vanos horizontales estrechos en la parte superior de los muros, sirviendo de separación de éstos con la techumbre, restándole sensación de pesadez a la estructura de hormigón, de un modo similar al que encontramos en Ronchamp. También se utilizan vidrieras sin decoración figurada en los vanos verticales que separan los distintos paramentos que configuran la cabecera. En el momento de la inauguración, estas vidrieras carecían de color y posteriormente el taller de vidrieras de la Comunidad fue dotándole de colorido.

Las siete vidrieras cuadrangulares y rehundidas que articulan el muro sur de la iglesia hacen recordar las de Ronchamp, si bien en el caso de la iglesia de Le Corbusier,

³⁰² Testimonio del hermano Denis. Entrevista 1, 30 de abril de 2012.

³⁰³ ACT, “Projet de construction d’une église de pèlerinage a Taizé”, sin paginar.

la decoración es anicónica y el juego de luces que articula el muro es mayor dada su disposición asimétrica. Todas ellas cuentan con decoración figurada, ya que el hermano Eric elaboró las vidrieras a partir de un diseño basado en un programa iconográfico que recogía las fiestas litúrgicas más representativas: Anunciación, Adoración de los Magos, Domingo de Ramos, Pascua, Ascensión, Pentecostés y Transfiguración. Asimismo, en el pasillo de acceso a la cripta se encuentra una vitrina con la representación de Abraham e Isaac.

En el muro norte se montó un órgano en un nicho a cierta altura previsto desde el origen para este uso dada la relevancia que la música tenía en el oficio de la Comunidad. Su acceso se hacía desde la propia nave de la iglesia a través de una escalera de madera y el espacio para el instrumento era muy angosto, motivo por el cual se construyó una plataforma más ancha en los años setenta. Este órgano fue fabricado en 1958 para la iglesia románica aunque se trasladó una vez construida la iglesia de la Reconciliación³⁰⁴. En 1974 este órgano fue sustituido por otro construido por Jürgen Ahrend en Leer (Alemania) que a su vez fue desmontado y almacenado en Manziat (Bresse) en 1979, montado de nuevo en Payerne (Suiza) en 1981 y, finalmente, instalado en el transepto norte de la Primatiale de Saint-Jean Baptiste et Saint Étienne de Lyon en 1996³⁰⁵. En el verano de 2009 el antiguo órgano fue sustituido por uno nuevo construido por Gerhard Grenzing, en su taller de Papiol (España)³⁰⁶, instrumento muy valorado por la Comunidad por su papel de apoyo a la oración común: “Con un sonido lleno de calor, aporta un gran sustento a la oración común, por la mañana los hermanos están más juntos para cantar los salmos, por la noche la respuesta adquiere mayor potencia”³⁰⁷.

Por último, en cuanto a la iluminación de la iglesia, las únicas notas de color en su interior provenían de la luz tamizada a través de las vidrieras de colores dispuestas en las franjas verticales abiertas en los muros del presbiterio y en la línea horizontal que separaba la techumbre de los muros perimetrales, de las vidrieras cuadrangulares que

³⁰⁴ Este órgano fue adquirido en 1974 por la parroquia de Talant aunque su sonoridad y aspecto fueron modificados en 1996 por la casa Metzler, <http://www.paroissedetant.fr/page6/page6.html> (Consultado el 27 de enero de 2013).

³⁰⁵ <http://www.petits-chanteurs-lyon.com/pageLibre0001004f.aspx> (Consultado el 27 de enero de 2013).

³⁰⁶ <http://www.grenzing.com/organosshow.cfm?id=202&ip=202202> (Consultado el 27 de enero de 2013).

³⁰⁷ ACT, *Journal des frères*, Junio-15 de julio de 2009, p.1. Como particularidad de la construcción del órgano, cabe destacar que se solicitó al taller que el hermano organista no diese la espalda a la nave de la iglesia sino que él también mirase en la misma dirección que el resto de los hermanos, ya que, mientras toca el órgano, está participando plenamente en la oración común, puesto que la música forma parte integral de la misma.

articulaban el muro sur con representaciones de las fiestas litúrgicas más importantes realizadas por el hermano Eric y, por último, de la vidriera de hormigón de composición abstracta creada en el muro oeste por el hermano Marc. Los ventanales ubicados en el cuerpo superior abierto en el presbiterio a modo de linterna no estaban tintados por lo que la luz natural permitía realzar visualmente el conjunto del presbiterio y, en particular, la relevancia del altar, además de ofrecer una transición entre la techumbre de la nave y la del presbiterio, puesto que los últimos módulos triangulares estaban horadados.

El hermano Denis otorgó una gran importancia a la luz que se filtraba por todas estas vidrieras puesto que era el elemento que daba carácter al interior de la iglesia:

Por la mañana, la luz entrará discretamente en el coro, dejando el resto de la iglesia en penumbra, propia del recogimiento del oficio de la mañana.

En la mitad de la jornada, la luz se filtra por la nave lateral y por la apertura que aligera el apoyo del techo sobre el muro sur.

Finalmente, por la tarde, el sol entrará a raudales en el coro y la nave, sumándose al carácter glorioso del oficio de la noche³⁰⁸.

Junto a la luz natural, la iglesia contaba con dos fuentes de iluminación artificial. En primer lugar, los cuatro candeleros de hierro forjado ubicados en las cuatro esquinas del pedestal cerámico sobre el que se construyó el altar, la gran lámpara de forja situada sobre el altar, que contenía numerosas velas en su estructura circular, y los candeleros que iluminaban con velas dos iconos situados a los lados del presbiterio y uno más situado en la denominada capilla anglicana, un espacio no visible desde la nave ubicado en el lado sur del presbiterio, aunque cuando se colocaban más para alguna celebración, como fue el caso del oficio ortodoxo de la inauguración de la iglesia, se distribuía una vela por cada icono. En segundo lugar, la iluminación artificial se conseguía a través de los pequeños focos que pendían de la techumbre. La solución empleada, pequeños cuerpos cilíndricos suspendidos del techo con un largo cable, se puede observar en numerosas iglesias de la época, puesto que no deja de ser una solución de carácter eminentemente práctico puesto que los focos debían ser fácilmente accesibles para su reposición y limpieza. No obstante, este tipo de iluminación se ha mantenido a lo largo

³⁰⁸ ACT, “Description de l’avant-projet”, p. 3.

de los años incluso en los nártex, cuya altura admite otra solución, puesto que es capaz de ofrecer una iluminación tenue que permite tanto la lectura a la asamblea como la creación de un ambiente acogedor durante las oraciones de la noche.

4.4.5 *La capilla ortodoxa*

La existencia de una capilla ortodoxa anexa a la iglesia de la Reconciliación está vinculada a la creación de un centro ortodoxo en Taizé en 1965³⁰⁹. Este *metochion* (“comunidad”) dependería canónicamente del Patriarca de Constantinopla y constituiría tanto un lugar de encuentro y de retiro espiritual para los cristianos ortodoxos de Occidente como un testimonio de la Iglesia Ortodoxa en el corazón de Occidente y un signo de unidad junto con la Comunidad de Taizé, tal y como indicó Monseñor Emilianos Timiadis en nombre del Patriarca Atenágoras en la ceremonia de la puesta de la primera piedra del centro el 15 de abril de 1963³¹⁰. Esta ceremonia tuvo lugar a pocos metros de la iglesia de la Reconciliación y a ella asistieron varios obispos ortodoxos, entre los que destacan Monseñor Meletios (París), Monseñor Antoine Bloom (exarca del Patriarcado de Moscú para Europa Occidental), y Monseñor Emilianos Timiadis, en representación del Patriarca de Constantinopla, los obispos católicos Monseñor Lebrun (Autun) y Monseñor Martin (Rouen) y una quincena de pastores protestantes, entre los que figuraba el pastor Westphal, Presidente de la Federación Protestante de Francia. Tras los cantos y oraciones pronunciadas en griego y en ruso sobre el mismo terreno, los asistentes se encaminaron a la iglesia de la Reconciliación para celebrar el oficio litúrgico de la Comunidad³¹¹.

En los discursos pronunciados por los representantes de la Iglesia Ortodoxa se encuentran algunas claves que permiten comprender la relevancia que tiene la tradición ortodoxa para el hermano Roger y para la Comunidad de Taizé, especialmente en lo que respecta a los aspectos místicos de la espiritualidad ortodoxa y al sentido de misterio de la liturgia, reforzado tanto por la iconografía como por la belleza del canto. El mensaje del Patriarca Atenágoras insistía en que el centro constituiría un testimonio de la riqueza

³⁰⁹ La decisión de crear un centro ortodoxo en Taizé se forjó durante un viaje del hermano Roger y Max Thurian a Constantinopla en febrero de 1962 con el Patriarca Atenágoras. Sobre este viaje y los encuentros sucesivos que permitieron un acercamiento con representantes de la Iglesia Ortodoxa, cf. Jean-Marie Paupert, *Taizé et l'église de demain*, París, Ed. Fayard, 1967, p. 161-166 y Silvia Scatena, *Taizé. Le origini della comunità e l'attesa del concilio*, Münster, Lit. Verlag, 2011, p. 114-115.

³¹⁰ ACT, *Journal des frères*, Abril de 1963, p. 5.

³¹¹ *Idem.* p. 3.

de la tradición ortodoxa y en su condición de puente con Occidente: “El centro que será erigido sobre esta admirable colina servirá de puente para transmitir a Occidente las riquezas de la herencia espiritual, litúrgica y teológica de la Ortodoxia”³¹². En este mismo sentido, Monseñor Timiadis afirmaba:

Este conocimiento de la espiritualidad y de la vida litúrgica de la Ortodoxia llega a ser la condición esencial para un diálogo ecuménico profundo. Ninguna Iglesia será auténtica y totalmente ecuménica si no hace sitio a ciertos aspectos de la vida mística y litúrgica que la Ortodoxia ha puesto de relevancia³¹³.

Por su parte, el hermano Roger otorgó un gran valor a la presencia ortodoxa en Taizé y de la importancia que para él tenía la experiencia litúrgica de la Iglesia Ortodoxa:

La Iglesia ortodoxa nos ofrece un testimonio precioso. En su liturgia, vive y hace vivir la alegría del cielo en la tierra. Los vientos soplaron sobre esta Iglesia pero la oración del pueblo de Dios permaneció viva en los lugares de culto, esta oración que ha cruzado los siglos, esta oración que no solo reclama a la inteligencia sino que también integra todo un conjunto de expresiones vivibles y sensibles³¹⁴.

Ya a finales del 1962, el hermano Denis empezó a trabajar en un proyecto (fig. 21) que preveía la rehabilitación de un conjunto de casas situadas en frente de la iglesia románica (la casa “Bortia”), aunque nunca se llegó a ejecutar. A comienzos de 1963, presentó un proyecto para un edificio de nueva planta ubicado al norte de la iglesia de la Reconciliación, que sería con el que se realizó el acto de la puesta de la primera piedra el 15 de abril de 1963. No obstante, a mediados del mismo año, se avanzó en el proyecto de construcción de un centro de acogida (El Abiodh) en la misma zona, por lo que la ubicación del centro ortodoxo se alteró y pasó a estar un poco más al norte que El Abiodh, aunque nunca se llegó a construir (fig. 22). Así, en 1964, el proyecto de centro ortodoxo se integró en la segunda fase de construcción de El Abiodh, denominándose

³¹² *Idem.* p. 4.

³¹³ *Idem.* Pág. 5.

³¹⁴ Citado en Jean-Marie Paupert, *Taizé et l'église de demain*, París, Ed. Fayard, 1967, p. 166.

“Patriarcado” y “Constantinopla”, y llegándose a edificar en 1965. Los días 28 y 29 de agosto de 1965, se celebraron los actos de inauguración del centro ortodoxo y de la capilla ortodoxa. Posteriormente, en 1968, los monjes ortodoxos se trasladaron a una antigua casa del pueblo (anteriormente denominada “Caroline” –el nombre de la anterior propietaria– y que, entonces, se denominaba “Petite Lavra”), que había sido rehabilitada de forma muy sencilla (fig. 23), para así llevar una vida más independiente del trasiego de El Abiodh.

Como decíamos, la construcción de una capilla ortodoxa está en estrecha relación con este centro monástico, de tal manera que en agosto de 1965, en el marco de la celebración del 25 aniversario de la llegada del hermano Roger a Taizé, se inauguró una pequeña capilla anexa al presbiterio de la misma, en el nivel de la cripta. Para ello, se realizó una apertura en el pasillo que conectaba las escaleras de la iglesia con la cripta católica y se dispuso una pequeña sacristía cercana. La capilla cuenta con una planta circular y un ábside semicircular peraltado que llega a contar con muros rectos en su unión con el espacio centralizado. En su exterior (fig. 19) se aprecia una sencilla cubierta, con amplio vuelo y a dos aguas, sobre la que se abre una pequeña linterna que permite iluminar el centro del espacio central, y unos muros enfoscados de aspecto similar al del resto de la iglesia, si bien no está realizada en hormigón y el tipo de construcción es más sencillo, asemejándose más a la de los futuros nártex.

En su interior (fig. 20), la separación entre el presbiterio y el espacio destinado a la asamblea se realiza mediante el tradicional iconostasio formado por un entramado de madera a modo de arco de entrada y dos estructuras rectangulares a ambos lados, en los que se disponen dos iconos. Aunque el iconostasio es de obligado cumplimiento, se puede observar la amplia visibilidad con la que cuenta este espacio reservado para el clero en el que se ubica el altar. El espacio reservado para la asamblea es diáfano y en sus muros también se disponen algunos iconos, entre los que destaca el icono de la crucifixión. La techumbre cuenta con una serie de pequeñas vigas de madera vista alineadas con el altar y de ella pendía una lámpara circular realizada en hierro forjado. A ambos lados de presbiterio se ha dispuesto una línea vertical de vidrieras abstractas en tonos rojizos, similares a las que encontramos en el presbiterio de la iglesia de la Reconciliación, que permiten dar cierta luz al espacio interior. De igual modo, en 1977 el presbiterio ya contaba con un pequeño óculo decorado con una vidriera de tonos amarillos con una cruz en su interior. En 1987, se realizaron algunas modificaciones de modo que se sustituyó la vidriera del pequeño óculo abierto en el ábside y en su exterior

se construyó una pequeña cúpula bulbosa que dotó a la capilla de un aspecto más cercano a las antiguas iglesias ortodoxas³¹⁵.

De igual modo que en la Iglesia Católica los altares cuentan con una reliquia de un santo custodiada en una teca, en la Iglesia Ortodoxa la reliquia necesaria para celebrar la eucaristía se une a una tela rectangular denominada *antimension* que se dispone sobre el altar durante la celebración. Sin esta tela litúrgica no se puede celebrar, de modo que en Taizé los sacerdotes ortodoxos portaban su propio *antimension* para poder celebrar la eucaristía con los peregrinos de tradición ortodoxa en esta capilla. Sin embargo, esta situación cambió el 13 de febrero de 1998, cuando Monseñor Gouri, obispo del Patriarcado de Moscú para Francia, Suiza e Italia, ofreció un *antimension* para que en la capilla ortodoxa de Taizé pudiese celebrarse la Eucaristía habitualmente al contar de manera permanente con él. Monseñor Gouri pronunció algunas palabras durante la comida con la Comunidad con las que transmitió el agradecimiento por las acciones discretas que la Comunidad había realizado durante los años de persecución de la Iglesia Ortodoxa en Rusia y reafirmó la amistad que les unía. Además, señaló su intención de dejar un *antimension* en la capilla ortodoxa:

En esta ocasión, he traído el *antimension* que aquí dejo, en esta capilla en la que los peregrinos ortodoxos rusos y de otras procedencias pueden celebrar su liturgia. Será un signo de relación real, mística y visible con la ortodoxia universal³¹⁶.

Después de la comida, Monseñor Gouri se dirigió a la capilla ortodoxa donde depositó el *antimension* y sobre el que escribió, como firma preceptiva:

Por la bendición de Su Santidad el Patriarca de Moscú y de todas las Rusias, Alexis II, Su excelencia Monseñor Gouri, obispo de Korsun para la liturgia en la iglesia de la capilla ortodoxa del pueblo de Taizé³¹⁷.

³¹⁵ ACT, *Journal des frères*, 20 de abril- 31 de mayo de 1987.

³¹⁶ ACT, *Journal des frères*, 15-28 de febrero de 1998, p. 1.

³¹⁷ *Idem.* p. 1-2.

4.4.6 *Hacia un espacio litúrgico flexible*

Como hemos visto, el mobiliario litúrgico original previsto en la iglesia de la Reconciliación estaba realizado en hormigón y piedra, materiales pensados tradicionalmente para resistir el paso del tiempo, con una vocación de permanencia tan propia de la arquitectura. Un altar macizo en piedra de Buxy apoyado sobre tres gradas realizadas en losas de cerámica esmaltada que lo elevaban sobre el conjunto de la asamblea, un ambón fijo de hormigón y, en el centro de la nave, un coro delimitado por un muro de hormigón en cuyo interior se disponía en forma de “U” toda la Comunidad. La rigidez del mobiliario litúrgico, la excesiva elevación del altar y el coro en hormigón, que separaba en exceso a la Comunidad de los visitantes, resultaron inadecuados para la cercanía con la asamblea y la sencillez evangélicas que querían vivir, decidiéndose pocos años después de su construcción la supresión de los mismos. Cada invierno, la Comunidad volvía a celebrar el oficio litúrgico en la pequeña iglesia románica, ya que, por un lado, todavía no había calefacción en la nueva iglesia, y, por otro, los hermanos tenían cierta dificultad para adaptarse al nuevo edificio. El uso de la iglesia románica suponía limitar a 100 o 120 las personas acogidas a la vez y una disposición de la comunidad en el interior de la iglesia muy similar a la empleada por la Iglesia Ortodoxa: los hermanos se ubicaban en el presbiterio, en torno al altar, ya fuese de pie o de rodillas, a modo de coro, mientras que los fieles se ubicaban en la nave.

Algunos elementos de esta experiencia se quisieron trasladar a la iglesia de la Reconciliación pero el mobiliario litúrgico era tan rígido que en febrero de 1968 la comunidad decidió suprimirlo. Esta decisión permitió convertir la iglesia en un espacio flexible y con capacidad de transformación a pesar de estar construida en hormigón. En una carta fechada el 5 de febrero de 1968 y dirigida a toda la comunidad, el hermano Roger reflexiona sobre la necesidad de suprimir la estructura del coro y de sustituir el altar. Con la destrucción del coro se ganaba movilidad, sobre todo en los días de mayor afluencia y, sobre todo, se ofrecía una mejor acogida puesto que se eliminaba la separación física entre la comunidad y la asamblea, que había sido objeto de reiteradas críticas tal y como el mismo hermano Roger reconocía en la carta. En este sentido, los hermanos se dispondrían en el centro de la nave del mismo modo que lo hacían con la estructura en hormigón pero sentados, primero en sillas y después en pequeños bancos individuales que también podrían ser repartidos entre los asistentes de modo que se pudiesen retirar sillas, en función del número de asistentes. A partir del 2 de febrero de

1973, todas las sillas fueron suprimidas y la oración se realizaba directamente sobre el suelo, y, poco después, se incorporarían los actuales bancos de madera³¹⁸. En cuanto al altar, que fue diseñado por el hermano Denis³¹⁹, el deseo del hermano Roger era que fuese móvil, fácilmente transportable, en definitiva, un altar portátil que pudiese ser dispuesto en medio de la asamblea según las necesidades de la celebración:

En cuanto al altar, nosotros lo queríamos transportable, comenzando por utilizar una gran mesa Bressane (más grande que el altar actual), hasta que encontremos un altar portátil que convenga³²⁰.

La sustitución del altar generó cierto debate entre los hermanos debido a la importancia litúrgica que éste tenía. En la documentación de la comunidad referente a este asunto se incluye un texto de Le Corbusier que contribuyese a la reflexión sobre tan delicado asunto:

En música hay una clave, un diapasón, un acorde. Es el altar, lugar sagrado por excelencia, que da esa nota, el que debe activar el resplandor de la obra³²¹.

En otra carta fechada el 9 de marzo de 1968, el hermano Roger se refería de nuevo a las transformaciones de la iglesia de la Reconciliación indicando que el 31 de marzo podrían volver a utilizarla para “trasladar la gran libertad vivida este invierno en la iglesia románica”³²². Asimismo, la distribución de los hermanos sufría cambios puesto que ya no se respetaría el orden anterior, basado en la antigüedad según la fecha de profesión, sino que, a partir de ese momento, cada hermano podía sentarse donde quisiese, si bien se permitía mantener un sitio concreto a aquellos que así lo manifestasen.

³¹⁸ Testimonio del hermano Charles-Eugène, 26 de septiembre de 2016.

³¹⁹ En el Archivo de la Comunidad, se conservan los planos de un altar de madera, móvil y extensible, fechados en abril de 1969. El altar actual empleado en la iglesia de la Reconciliación sigue este diseño.

³²⁰ ACT, *Journal des frères*, 5 de febrero de 1968, p. 1.

³²¹ *Idem.* p. 2. La cita puede encontrarse en una entrevista realizada por Le Corbusier y los monjes dominicos del convento de L'Arbresle (La Tourette) editada en la revista *L'Art Sacré* en el número de marzo-abril de 1960.

³²² ACT, *Journal des frères*, 9 de marzo de 1968, p. 2.

Así, un altar de madera sustituyó al de piedra³²³, un atril portátil al ambón fijo y unas sillas y unos pequeños bancos de madera sustituyeron a los muros de hormigón que delimitaban el coro de la comunidad. Además, el pavimento de hormigón rayado, se cubrió con una sencilla moqueta que permitía a los asistentes arrodillarse o sentarse en el suelo sin necesidad de usar los reclinatorios (fig. 26).

Para el hermano Denis, esta transformación de la iglesia le otorgó una gran flexibilidad, lo que permitió tanto acentuar el carácter comunitario de la celebración eucarística, ya que el altar se trasladaba de la cabecera al centro de la iglesia, como celebrar una oración de adoración ubicando el altar en la cabecera. Aunque reconocía que la iglesia perdió algunos valores desde un punto de vista puramente plástico, “desde el punto de vista de lo que se denomina “l’art sacré”, lo cierto es que valoraba más la flexibilidad de la iglesia y, desde un punto de vista pastoral, la nueva relación que se estableció entre los hermanos y la asamblea:

Ya no hay un coro [*choeur*] que canta delante de una audiencia sino que, en el corazón [*coeur*] de la asamblea, es un grupo de hombres distintos pero solidarios, quien anima la liturgia³²⁴.

De este modo se rompía con la separación que marcaba el coro, que tradicionalmente había reflejado la jerarquía de los religiosos frente a los laicos en la participación litúrgica, pero no acorde ni con el símbolo de unidad que la Comunidad quería transmitir ni con la participación en los oficios que los asistentes querían tener. Según el hermano Denis, no se trataba de asistir a un acto protagonizado por la comunidad sino de estar presente en una oración animada por la comunidad, de compartirla y participar en ella solidariamente, en sintonía con los principios de la reforma litúrgica que se estaba llevando a cabo a finales de los años sesenta.

Con estas modificaciones, la comunidad iniciaba un largo camino de transformación de la iglesia de la Reconciliación de cara a adaptarse a las necesidades litúrgicas que iban surgiendo a partir de la gran afluencia de jóvenes. Como hemos visto, en esta transformación de la iglesia tuvo un papel muy relevante el hermano

³²³ En los archivos de la Comunidad se conservan los planos de un altar de madera portátil realizados por el hermano Denis en abril de 1969, y cuyo modelo es el que hasta la actualidad se ha seguido utilizando en la iglesia de la Reconciliación.

³²⁴ Denis Aubert, “De l’église à tout faire à la maison d’église. Expériences à Taizé” en Cardenal J. Lercaro, R. Béraudy, J Capellades, E.A. Sövik, Th. F. Mathews, J.G. Davies, D. Aubert, L. Kallmeyer, F. Debuyst, *Espace sacré et architecture moderne*, París, Éditions du Cerf, 1971, p. 110.

Roger. En las páginas de su diario de 1968 todavía se mostraba preocupado por el aspecto exterior de la iglesia si bien manifestaba su satisfacción porque el hormigón no era un obstáculo para que la comunidad siguiese su camino y no sucumbiese al inmovilismo:

Este invierno en el interior de nuestra iglesia hemos destruido los elementos duros. El hormigón no nos ha detenido para llegar a unas disposiciones flexibles y móviles. Queda el exterior. ¿Qué podemos hacer? ¿Esconderlo entre los árboles?

Esta experiencia nos ha enseñado mucho. El hormigón lleva en sí la rigidez y la impresión de fuerza³²⁵.

En este sentido, cabe destacar la reflexión que hacía el Cardenal Lercaro sobre la necesidad de que la construcción de iglesias debía fundamentarse en un principio de provisionalidad, con una vocación de transitoriedad de modo que el edificio pudiese adaptarse a la evolución de la sociedad, de la liturgia, de la sensibilidad religiosa, en definitiva, que los muros de la iglesia no fuesen un obstáculo, un freno a la vida de la comunidad sino que fuesen capaces de adaptarse a ella, de ser un medio a su servicio:

Las estructuras arquitectónicas de las iglesias deben modificarse tan rápidamente como se modifican las condiciones de vida y las casas de los hombres. Debemos tener muy presente, incluso cuando construimos un lugar de culto, el carácter extremadamente transitorio de estos materiales, cuya función es una función de servicio en relación con la vida de los hombres. De este modo, evitaremos que las futuras generaciones queden condicionadas por iglesias que nosotros hoy en día consideramos como iglesias de vanguardia pero que para ellas corren el riesgo de ser nada más que viejos edificios. Nosotros mismos experimentamos este condicionante hoy: sentimos con qué dificultad las maravillosas iglesias del pasado se adaptan a nuestra sensibilidad religiosa, con qué inercia se oponen a las indispensables reformas de la acción litúrgica, cuanto su arte y su modo de ser bloquean un encuentro de los hombres con Dios más sencillo y real³²⁶.

³²⁵ Hermano Roger, *La violencia de los pacíficos*, Barcelona, Herder, 1978, p. 167.

³²⁶ *Idem.* p. 25-26.

Como hemos visto anteriormente, la afluencia de jóvenes fue en aumento a lo largo de los años sesenta, lo que provocó que la iglesia de la Reconciliación, con capacidad para unas 2.000 personas, se quedase pequeña. Las reticencias iniciales del hermano Roger sobre la dimensión del edificio quedaron superadas cuando unas semanas antes de la celebración de la Pascua de 1971 las inscripciones eran tantas que la Comunidad tuvo que enfrentarse a la decisión de ampliar la capacidad de la iglesia.

Ante esta situación, el hermano Roger no quería negarles la posibilidad de celebrar la Pascua con la Comunidad y menos cuando ya se estaba preparando el Concilio de los Jóvenes. Tras valorar algunas opciones, explicó la decisión de demoler la fachada oeste e instalar una gran carpa:

Instalar andamios tubulares en la iglesia ha resultado imposible. Las exigencias de seguridad son tales que perdemos en la planta inferior gran parte de lo que ganamos en la planta superior. Solo quedaba una solución: alquilar una gran carpa-anfiteatro, demoler toda la mitad inferior de la fachada de la iglesia, de tal manera que la iglesia y la carpa se encajen la una con la otra para que formen un único gran espacio de celebración. Para la oración, la Comunidad se situará donde estaban las puertas³²⁷.

De nuevo se observa cómo el hermano Roger no consideraba la iglesia de la Reconciliación como un monumento que visitar sino como un edificio inacabado sujeto a cuantas transformaciones fuesen necesarias con tal de que sirviese como lugar de encuentro y de celebración litúrgica para los jóvenes y la Comunidad. Cuando manifestaba sus reticencias por las dimensiones de la iglesia original no expresaba una condena sobre el tamaño en sí sino sobre el peligro de construir un edificio que quedase vacío y sin una vida eclesial que lo animase. En 1962, la comunidad contaba con una treintena de hermanos, por lo que no veía la necesidad de construir una iglesia tan grande. Sin embargo, en 1971, el hermano Roger comprendió la necesidad de ampliar la capacidad de la iglesia de cara a acoger a aquellos que querían celebrar la Pascua con la Comunidad y no dudó en hacerlo. Tal y como recordaba el hermano Roger, solo uno de los hermanos cuestionó la conveniencia de la demolición de la fachada:

³²⁷ ACT, *Journal des frères*, Carta del hermano Roger a la comunidad, 3 de abril de 1971.

Solo uno de mis hermanos dijo: ¿Realmente es necesario? Pero cuando comprendió que, si no, nos veríamos obligados a rechazar inscripciones, me vino a ver para decirme: “Si tenemos que rechazar inscripciones, esto no es evangélico, por lo tanto, lo mejor es demoler la fachada³²⁸”.

Al hermano Marc, autor de la vidriera de hormigón (fig. 24), su destrucción le causó malestar pero entendió enseguida las razones por las que se hacía³²⁹. El hermano Denis fue partidario de destruir la fachada oeste a pesar de que supusiese una nueva merma de los valores plásticos del edificio, tal y como ya sucedió en 1968 con las transformaciones del mobiliario litúrgico, puesto que él no había construido un monumento sino un espacio eclesial de acogida inacabado, sujeto a la dinámica de lo provisional:

Lo importante es que esta casa se mantenga viva y que, pese a la rigidez de su armazón, sea capaz de adaptarse. El hormigón y la piedra nunca deben encerrar la vida de la Iglesia; es esta vida la que debe hacer camino o, de ser necesario, forzar a abrir paso. Cuando hay conflicto, es la construcción la que debe ceder. Esto es lo que implica que un edificio de culto esté, por vocación, inacabado: menos perfectible que evolutivo, disponible, al menos en cierta medida³³⁰.

Es en estas grandes transformaciones de la iglesia de la Reconciliación donde se aprecia claramente que, a pesar del hormigón y del carácter masivo del edificio, la dinámica de lo provisional inspira la arquitectura de la Comunidad de Taizé. No se construye para crear un símbolo arquitectónico sino para hacer presente un signo de reconciliación; no se construye un monumento histórico-artístico sino una “Casa del Pueblo de Dios”; no se construye un lugar sagrado por sí mismo sino un edificio en el que una asamblea celebra su fe.

Incluso pocos años después de construir la iglesia, la Comunidad pensó en abandonar Taizé e instalarse en otro contexto. Según el hermano Denis, se llegó a pensar en una reorganización del conjunto de la colina y los usos de la “reconversión”

³²⁸ ACT, *Journal des frères*, “Récits de frère Roger concernant l’église de la Réconciliation”.

³²⁹ Entrevista al hermano Marc, 15 de marzo de 2013.

³³⁰ Aubert, Hermano Denis. “De l’église à tout faire à la maison d’église. Expériences à Taizé” en Cardenal J. Lercaro, R. Béraudy, J Capellades, E.A. Sövik, Th. F. Mathews, J.G. Davies, D. Aubert, L. Kallmeyer, F. Debuyst, *Espace sacré et architecture moderne*, París, Éditions du Cerf, 1971, p. 110.

de la iglesia fueron tan variados como los de taller, fábrica o establo, e insistía en que una iglesia no debía ser ni un monumento ni un símbolo de eternidad:

¿La vocación de los cristianos sería la de construir monumentos históricos, por muy bellos que fuesen? Los signos construidos de la perennidad de la Iglesia son demasiado numerosos, hoy en día hay mejores cosas que hacer³³¹.

Aunque se pretendía crear un gran espacio único de celebración (fig. 25), tal y como lo expresaba el hermano Roger en 1971, la solución de articulación y de continuidad entre el edificio y la carpa fue compleja ya que en las uniones se producían filtraciones de agua de modo que el suelo de la carpa a menudo se embarraba y los jóvenes que ocupaban la carpa apenas podían ver la cabecera de la iglesia, quedando esta zona algo inconexa y apagada. En 1978, la Comunidad pudo paliar esta situación ocupando parte de este espacio gracias a que el número de hermanos había aumentado:

Por otro lado, como hemos aumentado en número, ha llegado a ser posible realizar un deseo a menudo expresado, el de no dejar una zona sombría al fondo de la iglesia. Extendiéndonos hasta la escalinata del nártex, es posible ocupar la iglesia hasta el fondo, iluminar la escalinata, poner ahí iconos y, de este modo, hacer la iglesia más acogedora³³².

Al ocupar el extremo de la iglesia original, la Comunidad intentaba ser un elemento de unión entre los dos ámbitos que se habían generado con la incorporación de la carpa. No hay que olvidar que, además de las diferencias volumétricas y materiales existentes entre la iglesia y la carpa, los dos espacios no compartían la misma cota, puesto que los escalones que conectaban el deambulatorio con la nave central todavía existían, constituyendo un elemento físico significativo en la compleja integración espacial.

En agosto de 1980, ante la gran afluencia de jóvenes, la Comunidad decidió instalar una segunda carpa que permitió mantener la acogida y ofrecer cobijo durante las fuertes lluvias de septiembre, cuando el número de jóvenes acogidos todavía era

³³¹ *Idem.* p. 111

³³² ACT, *Journal des frères*, abril-mayo de 1978, p. 3.

elevado³³³. Cinco años después, con motivo de la visita del Papa Juan Pablo II a Taizé que tuvo lugar el 5 de octubre de 1986³³⁴, la iglesia y las dos carpas, una de mayor tamaño que otra, albergaron una oración con alrededor de 5.000 participantes, quedando en el exterior otros 2.000 que pudieron seguir la oración a través de pantallas de televisión. A pesar de que la comunidad quiso instalar una carpa de mayores dimensiones, los responsables no lo permitieron por miedo a que los helicópteros, en los que el Papa y su comitiva debían haber llegado a Taizé en un primer momento, puesto que debido a la espesa niebla solo pudo llegar por carretera, pudiesen hacer volar las carpas. Asimismo, tampoco permitieron la instalación de una tercera carpa para que los bomberos pudiesen rodear todo el complejo en caso de necesidad³³⁵.

Algunas medidas de seguridad que el gobierno francés intentó establecer se encontraron con la negativa de la iglesia francesa, quien no permitió la instalación de mamparas de vidrio antibalas delante de los altares en lo que el Papa celebraría la Eucaristía. De igual modo, la Comunidad no aceptó la sugerencia del responsable de la seguridad de la visita de instalar barreras que rodeasen a los hermanos y al Papa y propuso que en torno a ellos se dispondrían jóvenes que la Comunidad conocía y en los que confiaba, propuesta que fue aceptada por el responsable gubernamental³³⁶. En este sentido, la policía de la región se sorprendió de la desproporción entre las medidas exigidas en la eucaristía que tuvo lugar el mismo día en Paray-le-Monial y las que se adoptaron en Taizé. Frente a los habituales veinte o treinta metros de separación exigidos desde París entre el Papa y la gente, en Taizé apenas había dos metros entre el Papa y los jóvenes³³⁷. Como vemos, la voluntad de la Comunidad de que los jóvenes participasen plenamente en la liturgia se mantuvo incluso en uno de los acontecimientos eclesiales más relevantes de la historia de Taizé y, a pesar de las fuertes exigencias de

³³³ ACT, *Journal des frères*, 1980, "L'été à Taizé", p. 1

³³⁴ La visita del Papa a Taizé fue recogida en diversos medios escritos franceses, entre ellos: "Les jeunes sur la colline: Tolérance, et Espoir" en *Le Courrier de Saône-et-Loire*, 6 de octubre de 1986 ; "Un espace d'Adoration pour attendre Jean Paul II. Taizé... nuit de vigile" en *Le Journal de Saône-et-Loire*, 6 de octubre de 1986 ; "Taizé-la-source" en *Le Monde*, 7 de octubre de 1986 ; "Trop brève rencontre" en *La Croix*, 6 de octubre de 1986 ; "Le centième bonjour" en *La Croix*, 5-6 de octubre de 1986 ; "Taizé. L'Apologie de l'ecuménisme" en *Le Figaro*, 6 de octubre de 1986.

³³⁵ ACT, *Journal des frères*, septiembre-octubre de 1986, p. 1-2.

³³⁶ Esta disposición en torno a los hermanos de jóvenes cercanos a la comunidad, se ha mantenido a lo largo de los años durante las tres oraciones diarias, en las que los voluntarios permanentes se sitúan rodeando el final del coro de los hermanos si bien no se mantiene por los motivos de seguridad derivados de la visita del Papa Juan Pablo II sino como expresión de la cercanía que vive la Comunidad con los jóvenes voluntarios que permiten la acogida en Taizé.

³³⁷ ACT, *Journal des frères*, septiembre- octubre de 1986, p. 2.

seguridad de las autoridades, consiguieron salvaguardar un elemento central de su oración litúrgica: la cercanía y participación de los jóvenes.

En el verano de 1987 la ampliación de la iglesia contaba con cuatro carpas dispuestas en torno a la fachada occidental. Veinticinco años después de su inauguración la iglesia estaba prácticamente oculta tras las cuatro carpas y los árboles que se habían plantado en 1962, haciéndose realidad el deseo del hermano Roger de ocultar lo más posible la iglesia. No obstante, la integración espacial seguía siendo una dificultad, por lo que se realizaban algunos símbolos para tratar de articular los espacios como, por ejemplo, que al iniciarse cada oración, un niño encendía las seis mechas de una lámpara india ubicada en el espacio de unión entre las carpas y la iglesia mientras la asamblea cantaba “Ma lumière et mon salut, c’est le Seigneur” (El Señor es mi luz y mi salvación), tal y como se hacía en las oraciones del encuentro de jóvenes que había tenido lugar ese año en Madrás, India.

El hermano Roger había escrito en su diario de 1968, con motivo de la supresión del mobiliario litúrgico fijo del interior, que a pesar de haber construido una iglesia en hormigón, de una manera quizás no provisional, era necesario adaptarla a los cambios que se iban produciendo en la sociedad:

Todos nosotros hemos construido hasta aquí con ciertas normas de no provisionalidad. Pero la movilidad de los tiempos modernos hace que pensemos en una Iglesia viva como bajo una tienda³³⁸.

Todas las transformaciones de la iglesia de la Reconciliación iban destinadas a permitir la acogida de jóvenes, lo que implicó luchar contra el inmovilismo y la rigidez que el edificio de hormigón podía representar para el hermano Roger y la Comunidad. Como se ha dicho anteriormente, la destrucción de la fachada oeste y la instalación de las carpas respondían a la necesidad de ampliar la capacidad de asistencia a los oficios. Las carpas, además de ser más sostenibles desde un punto de vista económico, permitían adecuar el espacio a la cantidad de jóvenes que acudían a Taizé: miles durante las semanas de verano y un escaso número durante los meses de invierno. El modo en el que se hacía, a través de estas estructuras efímeras, no solo respondía a razones

³³⁸ Frère Roger, *La violencia de los pacíficos*, Barcelona, Herder, ³1978, p. 167.

meramente prácticas, sino que se enmarcaba en la dinámica de lo provisional, la disponibilidad y la espera a las que el hermano Roger y la Comunidad estaban llamados.

4.4.7 *La ampliación de la iglesia: los nártex*

La primera ampliación propiamente dicha que sufrió la iglesia de la Reconciliación fue la construcción de la capilla ortodoxa en 1965, como hemos visto anteriormente. En el mismo proyecto arquitectónico de la capilla el hermano Denis incluyó la construcción de un pequeño edificio con espacios de reunión y acogida para jóvenes, ubicado delante de la iglesia, en la parte sur de la explanada. En estos planos de mayo de 1965, podemos observar que el edificio se adosaría a la iglesia, justo delante de la puerta sur de su acceso, y contaría con un espacio de acogida, una pequeña cocina, unos aseos, tres salas de reuniones y 4 pequeñas salas para hablar, probablemente para el acompañamiento de jóvenes. En este proyecto no realizado, ya vemos contemplados los espacios necesarios para realizar la acogida en Taizé, y que el hermano Denis incorporará en 1967 cuando construyó La Morada, que sería el primer edificio de un complejo en torno al que se aglutinaría posteriormente toda la acogida, como veremos más adelante.

A la masiva afluencia de jóvenes de Europa Occidental que acudían a Taizé se unió un gran número de jóvenes procedentes de la Europa del Este que, tras la caída del Muro de Berlín en noviembre de 1989, fueron en aumento año tras año. No se debe olvidar que durante los años de la Guerra Fría la Comunidad había mantenido una estrecha relación con numerosas comunidades cristianas en los países del Este, relación alimentada también a través de los discretos, pero frecuentes, viajes de hermanos, y que ahora se intensificaban tanto de una parte como de otra.

En 1990 la Comunidad decidió construir un nártex adosado a la fachada occidental de la iglesia de modo que en verano, con la llegada de en torno a 4.000 personas por semana, el nártex ya estaba construido. Las dimensiones de esta ampliación no supusieron la supresión de las carpas sino una racionalización mayor en su disposición radial en torno a la nueva construcción rectangular³³⁹. A principios de julio de 1991, finalizaron los trabajos de construcción de dos nuevos nártex que prolongaban la iglesia prácticamente hasta la carretera que unía los pueblos de Taizé y

³³⁹ ACT, *Journal des frères*, “Nouvelles du début de l’été”, 26 de julio de 1990, p. 1.

Ameugny. De nuevo, a ambos lados de los nártex fue necesaria la instalación de carpas para que todos los jóvenes que iban a pasar una semana en Taizé pudiesen participar de la oración común que tenía lugar en la iglesia tres veces al día³⁴⁰. El último nártex se coronó con dos pequeñas cúpulas bulbiformes queriendo evocar las iglesias ortodoxas rusas, tal y como se había hecho con el pequeño oratorio, situado en el lado norte de la iglesia de la Reconciliación, construido de manera muy sencilla a partir de tablones de madera, decorado con iconos y una pequeña fuente de piedra, e inaugurado el día de Pentecostés de 1987 para adelantar la celebración del milenario de la Iglesia Ortodoxa rusa que tendría lugar un año más tarde³⁴¹.

A partir de 1993, tras la construcción de dos nártex más en el lado norte de la iglesia, durante el verano y la Semana Santa solo se instalaba una carpa en el lado sur de la misma. Esta situación se mantuvo hasta 1997, cuando se construyó un último nártex en el lado sur de la iglesia y se tuvo que instalar una carpa separada de ésta, que se adecuó con decoración y equipo de sonido para que los jóvenes que allí se reuniesen pudiesen seguir la oración desde ahí. Incluso para que se pudiese seguir la profesión de un hermano que tuvo lugar en el mes de agosto de ese mismo año, se instaló una pantalla de televisión para que se pudiese ver desde ahí la celebración³⁴². De nuevo, durante la Semana Santa de 1998 se tuvieron que adecuar dos carpas exentas en el lado sur con el fin de que los 6.000 jóvenes pudiesen participar de las oraciones³⁴³. Ambas carpas no solo sirven para acoger la oración de aquellos que no caben en la iglesia sino que también se emplean como lugar de encuentro de grupos de reflexión, espacio para comer o refugio en los días con mala meteorología, formando parte así de los espacios de la acogida. En este caso, la polifuncionalidad de las carpas es evidente y no requieren grandes adecuaciones para estos fines prácticos, si bien es cierto que para transformar las carpas en espacios acogedores para que los jóvenes puedan orar sí se requieren algunos elementos de carácter estético, aspecto que se verá más detalladamente en el apartado en el que se trata la decoración.

Todos los nártex tienen planta rectangular, deben salvar la pendiente de la colina y garantizar al mayor número de participantes la visión desde lejos de la cabecera de la iglesia, lo que obliga a que exista una diferencia de más de medio metro entre cada uno de los tres nártex principales alineados en el eje central este-oeste. A esta pendiente se

³⁴⁰ ACT, *Journal des frères*, “Juillet 1991: Quelques flashes sur l’été à Taizé”, Julio de 1991, p. 1

³⁴¹ ACT, *Journal des frères*, 1 de junio- 15 de septiembre de 1987, p. 2.

³⁴² ACT, *Journal des frères*, Agosto de 1997, p. 1.

³⁴³ ACT, *Journal des frères*, 15 de marzo-15 de abril de 1998, p. 1.

suma la existente entre la zona norte y la sur. Esta diferencia de pendientes supone la existencia de diversos escalones en las zonas de unión entre los distintos nártex así como en la fachada oeste, en la que el último nártex se apoya sobre un pedestal de varios escalones, cuyo número disminuye conforme nos situamos más cerca del lado norte. Asimismo, los distintos desniveles son superados gracias a la disposición en pendiente del propio suelo de cada uno de los nártex; pendiente que prosigue al llegar al tramo de la iglesia principal, una vez que se suprimieron los escalones del deambulatorio tras la destrucción de la fachada oeste original en 1971 y, posteriormente, eliminando un último peldaño que perduró hasta 2007.

Cada nártex es diáfano y sólo presentan pilares estructurales metálicos en sus perímetros, sobre los que se apoyan las grandes vigas de láminas de madera encoladas dispuestas transversalmente, aquellas que conforman el perímetro de cada nártex, y longitudinalmente, con las que se configura una techumbre compuesta por dos tramos cubiertos a dos aguas cada uno. Este sistema de cubrición permite tanto la apertura de diversas ventanas rectangulares, que favorecen la iluminación y la ventilación del espacio, como que no se necesite disponer numerosos pilares en el centro de cada nártex, lo que impediría la visión y el seguimiento de la oración de la asamblea, de manera especial en aquellos periodos del año en los que la asistencia alcanza el número de más de 5.000 personas. Todos los nártex cuentan con un sistema de cierre con persianas metálicas móviles que permite aislarlo de la celebración en caso de que el aforo no haga necesaria su apertura, lo que supone una optimización de estos espacios en el sentido de que la oscilación del número de personas asistentes a las oraciones es tan pronunciada dependiendo de las diferentes épocas del año que su apertura o su cierre logran que el espacio se adecue a las necesidades de la asamblea, solventándose el problema de que el espacio quede vacío cuando la asamblea no es muy numerosa, lo que permite congregarla en espacios más reducidos de tal modo que pueda favorecerse un sentido comunitario frente a una posible dispersión espacial (fig. 35).

Al exterior los nártex se cierran con paneles desmontables sobre los que se abre una línea de pequeños ventanales rectangulares decorados con vidrieras y, por encima de ellos, quedan las vigas de madera vista, sobre las que se apoya la cubierta formada por planchas de acero. La altura de los nártex es considerablemente menor que la de la iglesia principal, contando así con una escala más humana, sin que esto implique afirmar que la iglesia de hormigón fuese excesivamente grande, y su aspecto exterior podría ser el de cualquier otro edificio del complejo destinado a la acogida. De hecho,

sus muros se recubrieron con troncos de madera tal y como se hizo con otras construcciones de la acogida por indicación del hermano Roger, por lo que el único símbolo que permite identificar los nártex como una iglesia son las cúpulas bulbiformes situadas en los flancos del nártex occidental.

En septiembre de 2007, para cumplir con la normativa de seguridad en materia de evacuación, se decidió abrir una puerta de seguridad entre dos vidrieras del muro sur de la iglesia. Puesto que el suelo no estaba a la misma altura, era necesario construir una pasarela a lo largo de todo el muro que salvase del desnivel del terreno, por lo que se aprovechó la situación para ampliar y reformar la antigua sacristía, situada en el nivel inferior, bajo la nueva pasarela. Para realizar esta actuación, era necesario talar una primera línea de acacias que habían sido plantadas en los años sesenta para paliar el aspecto masivo de la nueva iglesia, manteniendo una segunda línea de acacias sin talar. Todavía en 2007 se habla de que “afortunadamente” la segunda línea de acacias “viste” la fachada sur de la iglesia y que nuevos árboles serían replantados al finalizar las obras, hecho que muestra nuevamente los intentos por parte de la Comunidad de minimizar el impacto visual del aspecto masivo de la iglesia de hormigón³⁴⁴. Las obras comenzaron en el mes de noviembre de dicho año y, junto con la apertura de la puerta de seguridad y la ampliación de la sacristía, se abordaron diversas actuaciones: el proyecto de instalación de calefacción por suelo radiante en la iglesia principal y en el primer tramo de los nártex, la supresión de un último escalón que se mantenía de la antigua escalinata construida en 1962 para salvar el desnivel entre el deambulatorio y la nave principal y pequeñas obras relacionadas con el cableado de instalaciones, fundamentalmente de sonido. En el exterior, en el lado sur de la iglesia, se reemplazó una antigua casa de madera empleada para acoger a pequeños grupos³⁴⁵.

Como hemos visto, las numerosas transformaciones que ha sufrido la iglesia de la Reconciliación manifiestan la voluntad de la Comunidad de contar con un edificio versátil y flexible, capaz de adaptarse a las necesidades de la asamblea. En este sentido, Pierre Lebrun considera esta iglesia como un edificio inacabado y reconvertible: “La iglesia de la Reconciliación es una muestra de este tipo de lugar de culto polifuncional, modificable, evolutivo, que los responsables de la planificación de iglesias

³⁴⁴ ACT, *Journal des frères*, Septiembre de 2007 (I).

³⁴⁵ *Idem.* y ACT, *Journal des frères*, Octubre-Noviembre de 2007 (II), p. 1.

reclaman”³⁴⁶. De igual modo, Suzanne Robin también considera la iglesia de la Reconciliación como un ejemplo de edificio polifuncional capaz de albergar distintos usos sin que la iglesia deje de ser un lugar de oración:

En Taizé, otro centro ecuménico, todos los elementos han llegado a ser móviles en el interior del edificio. Los visitantes pueden vivir en él, debatir, tocar música. Cuando llega la hora del culto, los elementos ajenos [al culto] desaparecen en unos minutos. Solo la *iglesia permanente* está constantemente ocupada con un profundo respeto³⁴⁷.

4.4.8 *La decoración de la iglesia*

Tal y como se ha indicado anteriormente, la decoración de la iglesia de la Reconciliación tras su inauguración en 1962 era muy sencilla y desprovista de todo artificio o detalle superfluo. Los muros del interior de la iglesia estaban desnudos, apenas encalados, mientras que los pilares y la techumbre mantenían el hormigón visto, con unos principios estéticos acordes con la arquitectura contemporánea del momento. El mobiliario litúrgico se limitaba a una lámpara de hierro forjado colgada del techo sobre el altar, los candeleros del altar, los iconos y el atril móvil, una sencilla cruz de hierro forjado que, tal y como recuerda el hermano Daniel, fue reutilizada de la antigua iglesia románica³⁴⁸. El mobiliario litúrgico construido en hormigón se limitaba a un ambón, situado en el lado sur del presbiterio, y el coro de la Comunidad, en forma de “U” –abierta también en su lado oeste–, ubicado en el centro de la nave, con asientos de madera dispuestos sobre un pequeño zócalo. Por último, el elemento más importante del mobiliario litúrgico era el altar, que se situaba en el centro del presbiterio, éste ya ligeramente elevado con dos peldaños, sobre un pedestal formado por tres peldaños rectangulares revestidos con piezas de cerámica realizadas por el hermano Daniel en el taller de la Comunidad. El altar estaba formado por una gran pieza monolítica de piedra

³⁴⁶ Pierre Lebrun, *Le complexe du monument: les lieux de culte catholique en France durant les trente glorieuses*, Tesis doctoral, Universidad de Lyon 2, 2001, p. 69. Publicada como Pierre Lebrun, *Le temps des églises mobiles: L'architecture religieuse des trente glorieuses*, Gollion, Collection Archigraphy, Infolio, 2005.

³⁴⁷ Suzanne Robin, *Églises modernes. Évolution des édifices religieux en France depuis 1955*, París, Hermann, 1980, p. 32.

³⁴⁸ Testimonio del hermano Daniel. Entrevista 30 de abril de 2012.

de Buxy apoyada sobre dos bloques pétreos laterales, que se cubría con paños de distintos colores según el tiempo litúrgico (fig. 18).

El mobiliario realizado en hormigón y el pedestal del altar fueron destruidos en 1968 y el altar fue vendido, y actualmente se encuentra en la iglesia de Rumilly³⁴⁹. Entre las principales razones de esta transformación del espacio interior de la iglesia, tal y como se ha indicado anteriormente, destacan dos: romper la separación física tan marcada entre la Comunidad y la asamblea, y conseguir un espacio más flexible a través de un mobiliario litúrgico móvil. Esta actuación modificó considerablemente el aspecto interior de la iglesia, lo que provocó, tal y como reconocía el hermano Denis, cierta pérdida de unidad formal y de valores estéticos, si bien se obtenía un espacio celebrativo más adecuado a las necesidades de las celebraciones litúrgicas.

A partir de ese momento, el presbiterio se decoró de diferentes formas a lo largo de los setenta y ochenta hasta llegar a las telas colgadas naranjas tan características de la iglesia de la Reconciliación³⁵⁰. Con anterioridad al uso de telas naranja en forma de velas de barcos, se habían utilizado telas para recubrir parcialmente los muros del presbiterio: en las fotografías de los años sesenta se puede apreciar ya un paño vertical desde el techo hasta el suelo, dispuesto en el centro de uno de los muros este del presbiterio –incluso antes de la destrucción del altar de hormigón– así como un gran paño recubriendo, a modo de zócalo, la parte interior de estos mismos muros. En 1970, el presbiterio se decoraba con una tela que recorría la parte baja de sus muros, un altar portátil y la cruz del hermano Eric. En 1973 se disponían perimetralmente en los muros del presbiterio unas estructuras rectangulares de madera decoradas con dibujos y algunas pequeñas lámparas que pendían de las mismas (fig. 27). En 1976 los paneles se sustituyeron por otros formados por pequeñas tablas de formas curvilíneas y con diferentes alturas, se mantiene la cruz del hermano Eric en un extremo del presbiterio y en el lado norte, ya aparece, junto a un icono de la Virgen María –elemento que ya encontramos desde hacía varios años, aunque no siempre el mismo–, el sagrario con un pequeño punto de luz (fig. 28).

Otro elemento significativo en la decoración del interior de la iglesia es el uso de ladrillos como soporte para la colocación de numerosas velas. Tras una estancia en India a mediados de los años setenta, el hermano Roger preguntó al hermano Marc qué se

³⁴⁹ Yves Chiron, *Frère Roger. Le fondateur de Taizé*, Ed. Perrin, 2008, p. 175.

³⁵⁰ La evolución de la decoración se ha elaborado a partir de las fotografías conservadas en los archivos de la Comunidad de Taizé.

podía hacer con la decoración en la iglesia. Este había estado en oraciones en India en espacios llenos de velas, por lo que habló con el hermano Denis, quien pensó que, para evitar posibles incendios, se podía utilizar los ladrillos destinados al tiro de las chimeneas³⁵¹. La instalación de los ladrillos con velas en el presbiterio se realizó entre 1976 y 1978, según la documentación fotográfica conservada en el Archivo de la Comunidad de Taizé (fig. 29).

Estos ladrillos se disponen contra los muros del presbiterio apilados unos encima de otros con cierto desorden sin que se supere una altura que imposibilite la manipulación de las velas que se sitúan en su interior. Esta altura máxima sólo se alcanza en algunas partes centrales puesto que en los laterales la altura tiende a reducirse si bien dependiendo del momento esta disposición varía puesto que cada cierto tiempo se modifica a pesar de mantener una unidad decorativa (fig. 30). Juntos con los ladrillos y las velas también se incorporan de manera habitual otros elementos como arbustos de boj y cestas de mimbre. Aunque en la actualidad el altar empleado es una mesa de madera sin ninguna decoración, salvo algunos toques de color de los paños en función del tiempo litúrgico, durante los años noventa se decoraba también con estos ladrillos y velas, quedando su presencia más desdibujada en el presbiterio y no configurándose como foco central de atención salvo durante la celebración de la Eucaristía.

En los laterales del presbiterio, la decoración de 1962 se limitaba a un icono y un candelero; progresivamente se fueron decorando más, con el icono de la cruz junto con otros iconos (Resurrección, Trinidad, etc.), rodeados de boj e iluminados con velas o pequeñas lámparas. Posteriormente, se emplearán unos paneles móviles de madera decorados con iconos, ramas de boj, puntos de luz tamizados por pequeñas pantallas de color naranja y velas contenidas en lámparas de cerámica elaboradas en los talleres artesanales de la Comunidad.

A comienzos de 1986, con anterioridad a la visita de Juan Pablo II, la iglesia presentaba un color grisáceo en sus muros debido al humo de las velas, por lo que un antiguo pintor de Salornay-sur-Guye y su hijo pintaron los muros del presbiterio y la techumbre en un color beige, quedando pendiente la pintura del resto del interior de la iglesia así como el exterior, para lo cual se previó la ayuda del arquitecto M. Oechslin³⁵². Este color, empleado también en el exterior del edificio permitió una mayor

³⁵¹ Entrevista al hermano Marc, 15 de marzo de 2013.

³⁵² ACT, *Journal des frères*, 1 de febrero- 25 de marzo de 1986, p. 6.

integración de la iglesia en el paisaje de la colina, algo que siempre había preocupado al hermano Roger.

En 1992, tras el Encuentro Europeo de Jóvenes de Budapest (1991), en el que se habían empleado telas verticales de color naranja en la decoración de un pabellón deportivo habilitado como lugar de oración provisional, el presbiterio de la iglesia se decoró con este mismo tipo de telas que se colgaron en diferentes planos para que hubiese cierta sensación de dinamismo. En un primer momento, la composición de telas formó una “v” y posteriormente se aumentó el número de telas colgadas, quedando una composición menos ordenada y más abigarrada. Las telas naranjas y los ladrillos con velas configurarían desde entonces la imagen del presbiterio de la iglesia de la Reconciliación (fig. 31).

En ese mismo año, el hermano Roger pidió consejo al hermano Eric para pintar la iglesia en otro color, y surgió el color amarillo limón con trazas rojas de hierro (fig. 32). La elección de la decoración no era una cuestión puramente estética, sino que estaba relacionada con el momento vital del hermano Roger. Ocurría algo parecido con las oraciones que preparaba para el mediodía: no eran solo bellas o frases poéticas sino que estaban ancladas en alguna situación concreta que estaba viviendo; quienes le conocían reconocían en ellas las dificultades, los problemas o los momentos felices por los que estaba pasando³⁵³.

En 1994, tras el uso de telas de color naranja en forma de velas de barco en la decoración de los espacios de oración del Encuentro Europeo de Jóvenes de Munich (1993), el hermano Roger pidió al hermano Stephen que sustituyese las telas rectangulares suspendidas de modo vertical en el presbiterio de la iglesia de la Reconciliación por unas similares a las empleadas en Munich, ya que le habían agrado mucho³⁵⁴. Gracias a esta disposición en el presbiterio de grandes telas de color naranja en forma de velas de barco, el interior de la iglesia presenta un ambiente más “cálido” y acogedor³⁵⁵ (fig.33).

Como vemos, los elementos decorativos empleados en el presbiterio son de carácter provisional, efímero, y muy sencillos, pudiendo ser sustituidos fácilmente si así se decide. En el presbiterio no se disponen iconos salvo los días en que se celebra una fiesta litúrgica destacada, momento en que se coloca un soporte de madera para albergar

³⁵³ Entrevista al hermano Stephen, 3 de agosto de 2012.

³⁵⁴ *Idem*.

³⁵⁵ ACT, *Journal des frères*, 30 de marzo de 1993, p. 1

un icono con la representación de la fiesta en cuestión. Aunque la presencia de iconos en los laterales del presbiterio es habitual con el icono de la Virgen María pintado por el hermano Eric junto al sagrario en el lado norte y los iconos de la cruz, de manera destacada, de la Resurrección en el lado sur, en el presbiterio propiamente dicho, es un espacio con decoración anicónica, con la excepción señalada de la disposición de iconos con motivo de las fiestas litúrgicas relevantes. Según el hermano Denis, nunca se pensó pintar al fresco los muros del presbiterio con alguna representación iconográfica sino que se quiso mantener una decoración sencilla, con los muros desnudos y sin una pintura que tuviese vocación de permanencia³⁵⁶. Esta opción está en consonancia con algunos principios estéticos de la arquitectura contemporánea de los años sesenta y en estrecha relación con el espíritu de sencillez que marcaba la vida de la Comunidad. El hecho de que el presbiterio, el lugar más importante de la iglesia y el punto focal al que se dirige la asamblea, no esté decorado con imágenes no debe ser interpretado en clave de un rechazo de las imágenes puesto que, como hemos visto, el uso de iconos está presente en la Comunidad no ya desde la inauguración de la iglesia de la Reconciliación sino desde que se reunían en la iglesia románica para celebrar el oficio litúrgico. El respeto del hermano Roger hacia la Iglesia Ortodoxa se manifestaba no sólo en el uso de los iconos sino también en la lectura de los escritos de los padres orientales y en la admiración por una liturgia eucarística marcada por la belleza del canto y el sentido del Misterio.

En los nártex la decoración es coherente con la del presbiterio. En el primer nártex, en los dos pilares centrales de la antigua fachada de la iglesia de hormigón, se disponen dos iconos. De igual modo, en un discreto rincón se encuentra una pequeña fuente junto a un icono del Bautismo de Cristo. En los frentes de los nártex abiertos a cada lado del nártex central se disponen paneles formados por listones de madera decorados por ramas de boj, iconos y lámparas de pared con pantallas de forma semi-cónicas y de color naranja, y, en el suelo, ladrillos con velas, elementos que tienen la intención de crear un ambiente de recogimiento a través de la cálida luz indirecta y de apoyar la oración a través de los iconos.

En lo que respecta al coro de la Comunidad, ya hemos visto cómo en 1968 se produjo la destrucción de los muros de hormigón que lo delimitaban generando así una mayor cercanía con el resto de la asamblea y un espacio diáfano más flexible para las

³⁵⁶ Testimonio Hermano Denis. Entrevista 30 de abril de 2012.

celebraciones litúrgicas. Aunque se barajaron diversas posibilidades, como el uso de bancos de madera para la Comunidad, finalmente se adoptó el uso de sillas individuales dispuestas en forma de U, tras las cuales se repartirían las mismas sillas pero empleadas por el resto de participantes. Esta nueva distribución espacial lograba mantener a la Comunidad como el corazón de la celebración en los momentos de máxima afluencia y relativamente aglutinada durante los periodos de menor acogida. Con la introducción de los bancos de oración y la supresión de las sillas, se tuvo que delimitar el coro a través de jardineras de madera rectangulares en las que se introducían ramas de boj que apenas se elevaban medio metro del suelo, lo que favorecía tanto la delimitación del coro necesaria para la Comunidad como la integración visual del conjunto de la asamblea. De nuevo, el mobiliario es sencillo y fácilmente sustituible, es decir, efímero, provisional, flexible para adaptarse a las necesidades de la celebración litúrgica o al crecimiento de la Comunidad. Ningún elemento material, ni siquiera un mobiliario realizado en hormigón, es un obstáculo para la vida espiritual de la Comunidad, siempre atenta a la dinámica de lo provisional.

La flexibilidad del coro facilitaba colocar el altar y el ambón en diferentes partes de la nave en función de la celebración, como por ejemplo, cuando se utilizaba una gran mesa de madera como altar durante la celebración eucarística se situaba en el centro de la iglesia concentrando así la atención focal de la asamblea. En cuanto al ambón, al ser un elemento portátil podía también ubicarse en distintas partes de la iglesia, tal y como ocurre en la actualidad, al situarse en el extremo del coro de la Comunidad en el primer nártex. Esta situación permite convertir la proclamación de la Palabra en un momento central de la oración litúrgica de modo que tanto la Comunidad como la asamblea que se encuentra de espaldas al ambón se giran físicamente hacia éste durante la lectura.

Tras la muerte del hermano Roger en 2005, la Comunidad sigue alimentándose de sus intuiciones poéticas y su sentido de la belleza, y, sin que esto implique el anquilosamiento de las formas estéticas y mucho menos el inmovilismo de la vida espiritual, se van abriendo caminos por los que transitar en armonía con la herencia recibida, sin dejar de mirar al futuro. Las transformaciones que poco a poco se van realizando de manera discreta son prueba de que la dinámica de lo provisional, que vertebra la misión de la Comunidad, sigue siendo una fuente para su vida espiritual (fig. 34).

Hoy en día, el hermano Alois, sucesor del hermano Roger y actual prior de la Comunidad de Taizé, concibe la belleza como un elemento constitutivo de la oración

común puesto que sirve de ayuda en la experiencia de Dios, tanto en la de los hermanos como en la de los jóvenes que llegan a la colina:

El camino hacia la experiencia de Dios a menudo es arduo, pero la belleza de la celebración, del canto, de la decoración del espacio, con los iconos, las velas, los colores, esta belleza allana el camino. Personalmente, cuando regreso a Taizé después de una ausencia, cada vez me afecta el descubrir cómo la belleza sencilla de nuestra oración común nos hace más cercanos a Dios³⁵⁷.

En la Comunidad de Taizé, se trata de una belleza sencilla. Esta belleza no está definida de una vez por todas, o sujeta a la monumentalidad o a la riqueza de un material, como tampoco es un fin en sí mismo, ya que, según el hermano Alois, debe conducirnos más allá de ella misma para evitar caer en el esteticismo:

La belleza, sí, pero la belleza sencilla, sostenida por medios provisionales, y no el esteticismo. Éste crea una distancia, fija aquello que debería permanecer móvil. La belleza se convierte en un fin en sí misma y deja de ser una transparencia hacia lo invisible. Es cierto en la liturgia, pero también en la adecuación de la iglesia³⁵⁸.

4.4.9 La iglesia de la Reconciliación y la dinámica de lo provisional

Diez años después de la construcción de la iglesia de la Reconciliación, el hermano Denis hizo una valoración del edificio y de las modificaciones en la concepción arquitectónica del mismo en el artículo “De l’église à tout faire à la maison d’église. Expériences à Taizé”, recogido en la obra colectiva *Espace sacré et architecture moderne*³⁵⁹. Tal y como se ha comentado anteriormente, la Comunidad de Taizé y, en particular, el hermano Roger dudaron de la conveniencia de construir una iglesia de nueva planta sobre la colina. Según el hermano Denis, el riesgo que corrió la Comunidad fue el de formalizar la “instalación” de una experiencia monástica que, a

³⁵⁷ Entrevista al hermano Alois, 16 de diciembre de 2016.

³⁵⁸ Entrevista al hermano Alois, 16 de diciembre de 2016.

³⁵⁹ Denis Aubert, “De l’église à tout faire à la maison d’église. Expériences à Taizé” en Cardenal J. Lercaro, R. Béraudy, J Capellades, E.A. Sövik, Th. F. Mathews, J.G. Davies, D. Aubert, L. Kallmeyer, F. Debuyst, *Espace sacré et architecture moderne*, París, Éditions du Cerf, 1971, p. 105-113.

pesar de estar enraizada en la tradición, huía de todo aquello que pudiese institucionalizar la frescura y vitalidad de la experiencia espiritual originaria de la que bebía. Sin embargo, no solo era necesario ofrecer una expresión visible de la voluntad de unidad de los cristianos y sino que también era útil ya que suponía contar con un lugar de encuentro y oración común.

A pesar de su silueta masiva y su aspecto exterior pesado, si se compara con las construcciones de su entorno rural, el hermano Denis reconoce que pocas construcciones de la época reciben un uso tan intenso como el que se da en Taizé y que, de haberse construido a principios de los setenta, probablemente sería una iglesia muy diferente: “más humilde, extensible o inflable, que intentase conciliar un determinado tamaño indispensable y una necesidad de ocultamiento relativo”³⁶⁰. No se debe olvidar que durante los años setenta en Francia se produjo un debate sobre la conveniencia de que las iglesias fuesen espacios polivalentes, en los que poder desarrollar diversas actividades no necesariamente de carácter litúrgico, y construcciones carentes de una voluntad de monumentalización. Las motivaciones no sólo eran de carácter litúrgico, ya que se pretendía encontrar espacios versátiles que pudiesen ser modificados al cabo de los años conforme a las necesidades concretas de la comunidad, sino también de carácter económico, ya que pocas comunidades podían permitirse la inversión económica que suponía construir un templo con unas características materiales que manifestasen una voluntad monumental y de permanencia, aspecto tan vinculado a los valores de eternidad que evoca la creación arquitectónica. Una inversión económica de tal envergadura no era fácilmente comprensible teniendo en cuenta el escaso uso que se hacía de los templos en pleno proceso de secularización de la sociedad³⁶¹.

En el caso de la iglesia de la Reconciliación lo que movió a la Comunidad a construir un templo de sus características no fue la voluntad de construir un monumento sino una iglesia, signo visible de la reconciliación, en la que una comunidad de hermanos rezasen junto con todas las personas de procedencias nacionales y eclesiales diversas que quisiesen participar en las oraciones comunes. Junto a éstas, también se acogía a un gran número de personas que simplemente querían acceder a la iglesia por curiosidad, para lo cual, el “deambulatorio” situado a mayor altura que la nave, permitía la no interrupción de la oración litúrgica. En definitiva, una iglesia que ofrecía un signo

³⁶⁰ *Idem.* p. 106

³⁶¹ Sobre este debate relativo a la arquitectura sacra en Francia, cf. Pierre Lebrun, *Le temps des églises mobiles: L'architecture religieuse des trente glorieuses*, Gollion, Collection Archigraphy, Infolio, 2005.

de Iglesia viva “a través de una liturgia alegre y apacible y a través de una celebración de una asamblea visiblemente diversa reunida en torno a una comunidad homogénea”³⁶².

Según el hermano Denis, la iglesia es un lugar de acogida y de silencio pero, por encima de todo, una casa donde habitar. Durante los encuentros de Pascua y de verano cuando el número de jóvenes acogidos es muy elevado, la iglesia se convierte en una “casa” donde reunirse para dialogar, donde celebrar un ágape en la mañana del Domingo de Resurrección o donde dormir en caso de que la afluencia masiva o el mal tiempo obliguen a ello. La iglesia pasa a ser un edificio polifuncional, capaz de adaptarse a las necesidades litúrgicas y de hospitalidad, lo que hace que el edificio sea la casa de la iglesia donde los jóvenes pueden celebrar su fe en una celebración litúrgica y, de manera natural, habitarla para vivir el día a día como si se tratase de su propia casa:

Estos jóvenes, cristianos o no, invitados a expresarse libremente en este lugar, se sienten rápidamente como en su casa. No hay una marcha voluntaria de desacralización sino un redescubrimiento, a través de lo vivido, de que lo que es sagrado, es el pueblo de Dios y no los muros que lo cobijan³⁶³.

El hermano Denis reconoce que la iglesia de la Reconciliación es una “auténtica” iglesia en la medida en que la función litúrgica es, sin duda, la más importante. Sin embargo, considera que las exigencias de la liturgia no impiden el desarrollo de otras actividades como las mencionadas y que hacen de la iglesia una casa de la asamblea, una casa de la comunidad:

Se trata de una iglesia que no se cierra sobre sí misma de forma puntillosa como un lugar sagrado obsesionado por la profanación, sino una casa de comunidad que se abre, que acoge generosamente todas las manifestaciones de la comunión, del encuentro de los hombres³⁶⁴.

La iglesia de la Reconciliación, a pesar de estar construida en hormigón, debe adaptarse a esta diversidad de usos y convertirse en un edificio flexible, “un edificio

³⁶² *Idem.* p. 106

³⁶³ *Idem.* p. 108.

³⁶⁴ *Idem.* p. 111.

inacabado y reconvertible”, según el hermano Denis. Ese es el sentido de todas las transformaciones que ha sufrido la iglesia desde la destrucción del mobiliario litúrgico de hormigón en 1968 hasta las últimas modificaciones que se realizan año tras año:

Casi cada invierno ve un lote de nuevas transformaciones, de adecuaciones de mayor o menor incidencia. Lo importante es que esta casa se mantenga viva y que, pese a la rigidez de su armazón, sea capaz de adaptarse. El hormigón y la piedra nunca deben encerrar la vida de la Iglesia; es esta vida la que debe hacer camino o, de ser necesario, forzar a abrir paso. Cuando hay conflicto, es la construcción la que debe ceder. Esto es lo que implica que un edificio de culto esté, por vocación, inacabado: menos perfectible que evolutivo, disponible, al menos en cierta medida³⁶⁵.

La iglesia de la Reconciliación no es un edificio terminado, perfecto, con unos valores estéticos fijos e inamovibles sino que está sujeta a las transformaciones que la dinámica de lo provisional sugiere. El hormigón no es un obstáculo para que el edificio se adapte a las necesidades de la Comunidad y de la asamblea que se reúne para orar, celebrar, dialogar, etc., ni sus muros constriñen la vida que se desarrolla en el interior de la iglesia. Por lo tanto, la dinámica de lo provisional, tan presente en la vida espiritual de la Comunidad, tiene una influencia muy relevante en el devenir de la iglesia de la Reconciliación puesto que es un edificio que, lejos de estar terminado y de ser un monumento histórico que visitar como ejemplo de una arquitectura del pasado, está abierto a las transformaciones materiales que permitan un pleno desarrollo de la oración litúrgica que se celebra en su interior, incluso cuando estas modificaciones impliquen una pérdida de perfección formal respecto al proyecto original.

El hermano Denis, en un artículo publicado en la revista *Art d'Église* en 1971, valoraba positivamente las experiencias llevadas a cabo por la corriente de *L'Art Sacré* por su papel desempeñado en la reconciliación entre el mundo del arte y la Iglesia si bien consideraba que el precio a pagar había sido elevado: “casi por todas partes se han hechos cosas definitivas, indestructibles, como si todavía estuviésemos atrapados en una visión la Iglesia petrificada”³⁶⁶. En su opinión, las iglesias, concebidas como

³⁶⁵ *Idem.* p. 110.

³⁶⁶ Denis Aubert, “Habiter des maisons” en *Art d'Église*, nº 156 (julio-agosto-septiembre de 1971), p. 223.

“instrumentos al servicio de la liturgia”, debían prever elementos litúrgicos desmontables o móviles con el fin de ser capaces de responder a las distintas necesidades que podrían presentarse en el futuro, tratando así de asociar los conceptos de provisionalidad, movilidad y disponibilidad a la construcción arquitectónica. En el caso de la iglesia de la Reconciliación, el hermano Denis reconoce que la demolición de la fachada oeste con motivo de la afluencia de jóvenes en la Pascua de 1971 supuso el fin de la tentación monumental, lo que permitió a la Comunidad manifestarse mejor “una espera, una disponibilidad a un futuro desconocido como sólo lo permiten las obras y las ruinas”³⁶⁷.

En este mismo sentido, ya en 1964 en la revista *Aujourd'hui*, publicada por la Comunidad de Taizé, había aparecido el artículo “Pour une architecture disponible” que reflejaba a la perfección la opinión no solo del hermano Denis sino de prácticamente toda la Comunidad. Pese a que la arquitectura tienda a construir edificios inmutables en los que, una vez terminados, prácticamente cualquier modificación posterior puede comprometer la “perfección” del proyecto, la construcción de una iglesia ha de contar con “lo inacabado como objetivo, lo provisional como dado, lo perpetuamente transformable como ‘programa’”³⁶⁸. La concepción arquitectónica de una iglesia debe estar abierta a la evolución y lo provisional en la medida en que se constituye como un instrumento adaptable y no como un monumento histórico que puede llegar a petrificar la vida litúrgica de una comunidad. Una iglesia “disponible” debe ser capaz de conciliar tanto las concepciones arquitectónicas que fomentan la participación comunitaria como aquellas que ponen el acento en el sentido del misterio, en el encuentro con Dios a través de la liturgia, tendencias que presentan necesidades complementarias aunque con una organización espacial de compleja integración:

Una iglesia “disponible” debería permitir a ambas [arquitectura y liturgia] desarrollarse; incluso si es detrimento de una cierta pureza del concepto, que hace falta sacrificarlo alegremente por las exigencias de una pastoral dinámica y múltiple. Pero, ¿cómo crear al mismo tiempo la intimidad que pacifica y el espacio que congrega, unir celebrantes y fieles y al mismo tiempo hacer sensible el misterio de la presencia de Dios?³⁶⁹.

³⁶⁷ *Idem.* p. 224.

³⁶⁸ “Pour une architecture disponible” en *Aujourd'hui. Journal de Taizé* n° 7 (juillet 1964), p. 3.

³⁶⁹ *Idem.* p. 3-4.

La propuesta planteada en el artículo se basa en la búsqueda de soluciones sencillas y económicas que sean capaces de satisfacer las necesidades recogidas en un programa amplio y abierto y de estar en consonancia con la pobreza de la Iglesia:

Si la arquitectura religiosa quiere ofrecer imágenes de la Iglesia, un rostro de su pobreza, una expresión de su diálogo con el mundo, ¿cómo podría concebir ella una máscara petrificada, una figura rígida de la riqueza exterior, de inmovilismo?, ¿cómo podría ella frenar de algún modo el diálogo y la búsqueda de la auténtica pobreza?³⁷⁰.

4.4.10 La iglesia de la Reconciliación: *Domus Dei et ecclesiae*

Aunque la iglesia de la Reconciliación fue construida por una comunidad protestante y en una época preconiliar, en ella encontramos una anticipación de los planteamientos que formuló la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II, tanto en su construcción como en sus posteriores modificaciones, ya realizadas tras la celebración del mismo.

La reforma litúrgica impulsada por dicho concilio puso el acento en el papel central que desempeñaba la asamblea en la liturgia hasta el punto que supuso el cuestionamiento de la concepción tradicional de la iglesia como “Casa de Dios” (*Domus Dei*) y el afianzamiento del nuevo concepto “Casa del Pueblo de Dios” (*Domus ecclesiae*). Según Joseph Gelineau, mientras que en el Antiguo Testamento la presencia de la gloria de Dios se vinculaba al arca de la Alianza y al Templo de Jerusalén, en el Nuevo Testamento dicha presencia se transfería al Cuerpo resucitado del Verbo Encarnado, es decir, la Iglesia, la comunidad de creyentes³⁷¹. Aunque la asamblea necesita un lugar donde reunirse para celebrar el culto, el elemento primordial no es el edificio sino la asamblea:

Pero de estos dos signos del misterio de la Iglesia, a saber, el templo de piedra y la asamblea de creyentes, el primero en importancia y el único esencial, es la *asamblea*. En verdad, el lugar de culto no precede a la asamblea, sino que es la

³⁷⁰ *Idem*. p. 4.

³⁷¹ Joseph Gelineau, “Les lieux de l’assemblée célébrante” en *La Maison-Dieu*, n° 88 (1966), p. 64.

Ecclesiae la que, por la congregación de sus miembros visibles, crea su espacio cultural³⁷².

A partir de esta nueva comprensión de la asamblea, el edificio eclesial fue transformándose en función de la comunidad de creyentes, abandonándose progresivamente el carácter monumental, tratando de dar soluciones a las nuevas necesidades de la asamblea y construyendo edificios que reflejasen visiblemente a la comunidad que albergaban³⁷³. En un artículo publicado en la revista *Art d'Église* en 1967 y recogido en la obra colectiva *Espace sacré et architecture moderne*, Frédéric Debuyst también insistía en la importancia otorgada a la asamblea a la hora de abordar una definición de la iglesia y en la necesidad de abandonar enfoques monumentales:

[...] un “lugar” donde la comunidad cristiana, o los hermanos cristianos, puedan encontrarse, celebrar juntos con seriedad y alegría una presencia pascal siempre renovada, y compartir juntos su paz con los de fuera.

Cuanto más reflexionamos, más convencidos estamos de que la única definición aceptable de la iglesia cristiana es esta: el “lugar del encuentro pascal”. Lo queramos o no, esta definición nos aleja de las iglesias “representativas”, las búsquedas formales, las visiones monumentales y neo-sacrales, y nos acerca a interiores más sencillos y calmados donde lo esencial permanece esencial y lo accesorio accesorio³⁷⁴.

Desde un punto de vista teórico, esta propuesta entronca con la “Casa del Pueblo de Dios” aunque desde un punto de vista arquitectónico, Debuyst daba un paso más al considerar que la arquitectura eclesial contemporánea debía inspirarse en los espacios celebrativos de las primeras comunidades cristianas, es decir, en una arquitectura doméstica preexistente que se adaptaba a las necesidades de la comunidad. Esta casa para la comunidad creyente debía tener una serie de cualidades que no irían asociadas a

³⁷² Joseph Gelineau, “L’Église, lieu de la célébration” en *La Maison-Dieu*, nº 63 (1960), p. 44.

³⁷³ Para un análisis fenomenológico detallado de la evolución de estos dos tipos de lugares de culto y sus implicaciones teológicas, cf. Harold W. Turner, *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, The Hague, París, New York, Mouton Publishers, 1979.

³⁷⁴ Frédéric Debuyst, “A la recherche d’une “troisième force” en Cardenal J. Lercaro, R. Béraudy, J. Capellades, E.A. Sövik, Th. F. Mathews, J.G. Davies, D. Aubert, L. Kallmeyer, F. Debuyst, *Espace sacré et architecture moderne*, París, Éditions du Cerf, 1971, p. 130.

unas formas específicas ni a un estilo arquitectónico determinado sino que requieren una respuesta compleja y plural:

La precisión en la sencillez, la verdad en el servicio, la transparencia en el juego de proporciones y de valores; además, una manera convincente de hacer prevalecer la interioridad sobre la exterioridad, el mundo de las personas sobre el de los objetos, la hospitalidad sobre la monumentalidad³⁷⁵.

De igual modo, el Cardenal Lercaro, en un mensaje enviado a un simposio de artistas que había tenido lugar en Colonia en 1968 y publicado en esta obra, tras analizar el papel de la Iglesia en la ciudad actual y futura, reflexionaba sobre cómo los lugares de culto debían tender a una habitabilidad similar a la de las viviendas:

Sí, desde hace mucho tiempo nos hemos preocupado por la disposición del lugar donde el pueblo de Dios se reúne, y creemos que nuestros esfuerzos y las experiencias realizadas nos han permitido llegar a algunos resultados. Lo que hemos obtenido es que la “habitabilidad” y la “disponibilidad” de los lugares que hemos consagrado a la vida de la comunidad cristiana no constituyen un obstáculo a la presencia y a la entrada en la familia de Dios, sino que facilitando el encuentro estos lugares han llegado a ser las casas de los hombres³⁷⁶.

Si durante siglos, la arquitectura eclesial había priorizado la construcción del modelo *Domus Dei* (Casa de Dios) frente a la del modelo *Domus ecclesiae* (Casa del Pueblo de Dios), esta tendencia se subvirtió gracias a la eclesiología elaborada por el Concilio Vaticano II que enfatizaba, como hemos visto, la participación activa de los fieles y el papel fundamental de la asamblea a la hora de configurar el espacio de culto. Sin embargo, un exceso de acentuación en la dimensión horizontal, en el carácter inmanente de la *Domus ecclesiae*, que refuerza el sentido comunitario de la asamblea, puede conducir a una pérdida de la dimensión vertical, del carácter trascendente asociado tradicionalmente a la *Domus Dei*, que potencia de alguna manera el encuentro entre Dios y su Pueblo. En este sentido, Harold W. Turner se preguntaba ya en los años

³⁷⁵ *Idem.* p. 131.

³⁷⁶ Cardenal J. Lercaro, “L’Église dans la cité de demain” en Cardenal J. Lercaro, R. Béraudy, J. Capellades, E.A. Sövik, Th. F. Mathews, J.G. Davies, D. Aubert, L. Kallmeyer, F. Debuyst, *Espace sacré et architecture moderne*, París, Éditions du Cerf, 1971, p. 23-24.

setenta si sería necesario encontrar una fórmula mixta que combinase ambos conceptos en un único lugar de culto como *Domus Dei et ecclesiae*, estableciendo un paralelismo con la doble naturaleza de Cristo:

Negar el carácter divino del edificio, es decir, sus principios derivados del templo, es caer en el arrianismo, mientras que ignorar la naturaleza humana del edificio por su inherente indignidad lleva a una posición docética o apolínea. La iglesia debe poseer ambos caracteres al mismo tiempo puesto que su cualidad cristiana depende de ser modelada en base a la doble naturaleza de Cristo humana y divina por igual³⁷⁷.

Max Thurian de Taizé, en un artículo publicado en 1996 en *L'Osservatore Romano*, al constatar esta pérdida del sentido de misterio en la liturgia actual, consideraba que la arquitectura desempeñaba un papel relevante de cara a redescubrir la importancia del misterio y de la adoración en la vida litúrgica. Tras criticar el modelo de iglesia polifuncional, apostaba por un modelo que sea a la vez “Casa de Dios y Casa de su Iglesia” al permitir que la asamblea pueda participar de la celebración litúrgica y, al mismo tiempo, pueda propiciar la adoración y la contemplación cuando el edificio no albergue ninguna celebración:

Hoy en día, demasiado a menudo ocurre que las Iglesias, diseñadas como salas polifuncionales o con el único objetivo de reunir a la asamblea para la liturgia, se quedan muertas al terminar las celebraciones y no invitan a los fieles a entrar para recogerse en oración. La iglesia, mediante su hermosa disposición litúrgica, su altar bien diseñado y solemnemente decorado, su tabernáculo irradiando la presencia real de Cristo, debería ser la hermosa casa del Señor y de su Iglesia, donde a los fieles les encante recogerse en el silencio de la adoración y la contemplación. Toda iglesia debería estar en oración incluso cuando ninguna celebración litúrgica esté teniendo lugar; debería ser un lugar donde, en un mundo inquieto, uno pueda encontrarse con el Señor en paz³⁷⁸.

³⁷⁷ Harold W. Turner, *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, The Hague, París, New York, Mouton Publishers, 1979, p. 339.

³⁷⁸ Max Thurian, “Liturgy and contemplation: thoughts on the renewal of liturgical prayer” en *L'Osservatore Romano*, (edición inglesa), 21 de julio de 1996, p. 4.

Si nos preguntamos por cuál de los modelos –*Domus Dei* y *Domus ecclesiae*– sigue la iglesia de la Reconciliación debemos remitirnos a su evolución, determinada por los principios de la participación activa, la sencillez y la dinámica de lo provisional, para encontrar una respuesta. El interior de la iglesia de 1962 a 1968 nos ofrece una muestra de cómo los principios reformistas del Movimiento Litúrgico se aplicaban con anterioridad a la celebración del Concilio Vaticano II y de cómo la arquitectura protestante y católica se habían influenciado mutuamente hasta el punto de no llegar a distinguirse. La iglesia está concebida para albergar a una comunidad ecuménica que celebra un oficio litúrgico inspirado por el movimiento de renovación litúrgica “Eglise et Liturgie”, encontramos en su adecuación espacial cierta influencia de algunas experiencias que se habían desarrollado en la arquitectura eclesial tanto católica como protestante, de manera especial en Suiza y Alemania.

Algunas características en sintonía con esta arquitectura las encontramos en la centralidad del altar, punto focal hacia el que se dirige la celebración, frente a una disposición secundaria del ambón de la Palabra o la sencillez de la decoración conseguida a través de unos muros completamente blancos y los elementos estructurales mantenidos en hormigón visto. También podemos encontrar algunas otras características que son más propias del tiempo preconiliar en la que fue construida, como la disposición de un coro para la Comunidad que separaba físicamente a los hermanos de la asamblea a través de un muro bajo de hormigón. Como se ha indicado anteriormente, en 1968 la Comunidad decidió destruir el coro de hormigón, las gradas sobre la que se asentaba el altar y la sustitución de éste por otro móvil, actuaciones que lograron crear un espacio flexible desde un punto de vista litúrgico aunque supusieron la pérdida de coherencia estética del interior de la iglesia. Aunque la reforma conciliar de la liturgia católica no afectaba al culto de las iglesias protestantes, sí que se pudo observar una influencia mutua de las soluciones arquitectónicas propuestas en las iglesias de ambas tradiciones. La supresión del coro implicaba la asunción de una nueva relación entre la Comunidad y el resto de la asamblea, quedando difuminada la separación tradicional tan radical entre el clero y los laicos. Como se ha comentado anteriormente, el nuevo papel otorgado a la asamblea y la búsqueda de su participación activa obligó a articular mejor la relación entre los espacios destinados al clero y a los laicos. En la iglesia de la Reconciliación se consiguió una mayor unidad del espacio de la nave al destruir el coro y emplear las mismas sillas tanto para laicos como para los hermanos, manteniendo la forma en U para la Comunidad al tratarse de una comunidad

monástica que celebra su oficio litúrgico a pesar de no contar con mucha afluencia de laicos. Por otro lado, la sustitución del altar por uno móvil permitió adaptar el espacio de la iglesia a la celebración litúrgica en cuestión, de modo que la asamblea podía reunirse en torno al altar a través de una distribución centralizada en caso de la celebración eucarística o mantener la distribución longitudinal para las oraciones.

La iglesia de la Reconciliación se concibe así como “Casa del Pueblo de Dios” en la medida en que el edificio se pone al servicio de la asamblea y, alejada de cualquier tendencia monumentalista, se centra en la adaptación del edificio a las celebraciones litúrgicas de ésta. La prevalencia de la adaptación funcional del edificio de la iglesia a la vida litúrgica de la Comunidad y de la asamblea se pone aún más de relieve con la destrucción de la fachada oeste en 1971 con motivo de la afluencia masiva de jóvenes que acudieron a Taizé para celebrar la Pascua. La pérdida de la coherencia y “perfección formal” del proyecto arquitectónico inicial no fueron razones suficientes para no destruir una parte de la iglesia y dejar sin acoger a miles de jóvenes. De nuevo, la Comunidad ponía de relieve que la iglesia era un instrumento más al servicio de la acogida y no era considerado como un monumento o una obra arquitectónica intocable, cerrada y acabada en sí misma, sino más bien un edificio inacabado y transformable de acuerdo a las nuevas necesidades que iban surgiendo a raíz de la acogida. Por otro lado, la instalación de carpas de circo desmontables favorecía la transmisión simbólica de que la Comunidad no vivía instalada sino en camino, en una peregrinación provisional hasta que la unidad de la Iglesia se realizase. Debemos tener en cuenta que la decisión de no construir una ampliación entronca con la dinámica de lo provisional de la Comunidad pero también se produce en un momento en que, por ejemplo, la Iglesia Católica francesa cuestionaba la necesidad de construir más iglesias y decidió iniciar una política de implantación de equipamientos polifuncionales que diesen respuesta a las diversas necesidades de la comunidad parroquial a la que debía servir.

La construcción de los nártex se hizo de manera paulatina a partir de 1991 y se mantuvo la convivencia de la iglesia principal, los nártex y las carpas durante una década. Estos nártex no se construyeron en hormigón ni con unas proporciones similares a las del edificio principal de la iglesia de la Reconciliación sino que, como hemos visto, la elección de los materiales, las dimensiones y el aspecto tanto exterior como interior, se hizo según la dinámica de lo provisional y el espíritu de sencillez. La iglesia de la Reconciliación, con su edificio principal y sus nártex, se convertía así en un edificio polifuncional: con un edificio principal como espacio reservado en todo

momento a la oración personal, y unos nártex que podían ser utilizados como espacio de oración durante los oficios litúrgicos pero también como salas de reuniones para los grupos de reflexión, lugares de acogida o zonas habilitadas para dormir en caso de que las tiendas de campaña no resistiesen las inclemencias de tiempo.

Como vemos, la iglesia de la Reconciliación es un edificio que se concibe, desde un punto litúrgico, inicialmente marcada por un contexto preconiliar pero también muy influenciada por los movimientos de renovación, y, desde un punto de vista arquitectónico, en plena sintonía con la arquitectura contemporánea. Fruto de la dinámica de lo provisional y del espíritu de sencillez que vive el hermano Roger y la Comunidad de Taizé, el edificio fue transformándose y adaptándose a las nuevas necesidades de la asamblea y se vio influenciada por el nuevo espíritu promovido por la reforma impulsada por el Concilio Vaticano II, de modo que la iglesia de la Reconciliación se concibe como “Casa del Pueblo de Dios” y como un espacio polifuncional.

Estas dos concepciones que, como hemos visto, están muy presentes en la evolución del edificio de la iglesia y que potencian un sentido de inmanencia de su arquitectura, no limitan el desarrollo de otros elementos, fundamentalmente vinculados a la iluminación y la decoración que, a su vez, crean un ambiente de recogimiento que potencia un sentido de trascendencia y de misterio en la oración comunitaria y personal. En este sentido, la iglesia de la Reconciliación es un ejemplo de un edificio iglesia concebido como *Domus dei et ecclesiae*, capaz de compaginar tanto los valores asociados a la trascendencia, potenciándose el encuentro entre Dios y su pueblo, y a la inmanencia, reforzándose el sentido comunitario de la asamblea. Su arquitectura, su decoración espacial y la liturgia celebrada en su interior permiten mantener una tensión equilibrada entre el carácter trascendente y el carácter inmanente de la relación con Dios.

4.5 ARQUITECTURA DE LA COMUNIDAD

La arquitectura monástica tradicionalmente se asocia con una iglesia y una serie de edificios articulados entre sí en torno a un claustro y bien delimitados del resto del mundo por unos muros en el que vive una comunidad religiosa. No importa la orden a la que pertenezca, si se trata de una cartuja, un monasterio benedictino o cisterciense, ni tampoco su estilo arquitectónico, si es románico, gótico o barroco. La imagen del

monasterio surge como un complejo unitario, coherente, fácilmente reconocible, volcado hacia el interior y separado del “mundo”. Sin embargo, no todas las comunidades monásticas cuentan con una arquitectura tan definida, generalmente construida de nueva planta. Este es el caso de la Comunidad de Taizé, si bien no es un caso único en el ámbito monástico.

4.5.1 *La elección de Taizé*

El viaje que emprendió el hermano Roger en el verano de 1940 tenía como objetivo comprar una casa donde poder organizar retiros espirituales para la “Gran Comunidad”, un grupo de estudiantes vinculados a la creación de un proyecto de vida comunitaria que en un futuro podría convertirse en una comunidad regular, y donde poder comprometerse con la situaciones de sufrimiento que se estaban viviendo en la Francia ocupada, cuya línea de demarcación se hallaba a pocos kilómetros de Taizé.

Tras rechazar tanto la oferta de instalarse en una propiedad situada en Tenay que le hizo Claire Brun, el contacto que le habían dado en una inmobiliaria de Ginebra, como la compra de dos casas situadas una en Frangy, relativamente cercana a Ginebra, y otra en Saint-Martin-du-Mont, al sur de Bourg-en-Bresse, el hermano Roger llegó a Taizé el 20 de agosto de 1940 para ver una casa en venta que, como sabemos, finalmente compraría días más tarde gracias al préstamo de Claire Brun, la anciana francesa propietaria de la casa de Tenay que, pese a no vender su propiedad, se interesó por el proyecto comunitario del hermano Roger, y en la que se instalaría a comienzos de septiembre³⁷⁹.

En el caso de Tenay, en la propia entrevista con Claire Brun, el hermano Roger rechazó su compra debido al ruido continuo provocado por la cercanía de las vías férreas de París-Lyon y París-la Savoie que pasaban justo al lado de la casa³⁸⁰. La propiedad de Frangy, “una hermosa y gran casa saboyana con una capilla”³⁸¹, podía ser adquirida a cambio de una pequeña renta a su anciana propietaria en condiciones muy favorables. Esta facilidad y la cercanía de Ginebra hicieron proseguir su camino al hermano Roger: “[la propiedad] está muy cerca de Ginebra, estaría allí todo el tiempo,

³⁷⁹ Sobre la llegada del hermano Roger a Taizé, cf. Silvia Scatena, *Taizé. Le origini della comunità e l'attesa del concilio*, Münster, Lit. Verlag, 2011, p. 60-61. Yves Chiron, *Frère Roger. Le fondateur de Taizé*, París, Ed. Perrin, 2008, p. 58-62.

³⁸⁰ ACT, *Conseil*, 1982 (Ameugny), p. 3.

³⁸¹ Frère Roger, *Choisir d'aimer*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2006, p. 25.

no se puede crear en situaciones de facilidad, demasiado cerca de la ciudad, demasiado cerca del país de origen”³⁸².

Por último, la casa de Saint-Martin-du-Mont, cerca de Bourg-en-Bresse, era una casa muy grande situada en un hermoso paraje con unas vistas excepcionales de la puesta de sol. La belleza del lugar, con la situación de la casa en lo alto de una colina con vistas a la planicie, tocaba la sensibilidad del hermano Roger, al que le encantaba disfrutar de las puestas de sol. Sin embargo, afirmó: “era un lugar de facilidad que me habría acunado y dormido. No sería en la facilidad donde yo podría crear algo”³⁸³.

4.5.2 *La casa de la Comunidad*

Le château o la maison de Brie (fig. 37), tal y como los escasos habitantes de Taizé llamaban a la casa que finalmente compraría el hermano Roger, no carecía de singularidad con sus cubiertas con pináculos y ojos de buey, y su fachada presidiendo la colina junto a la iglesia románica. En el acta de venta del 20 de septiembre de 1940 figura la casa de la Comunidad junto con otras dependencias y un terreno de algo más de 13 hectáreas. La casa principal siempre ha sido utilizada para alojamiento tanto por la familia de Brie como, desde 1940, por los hermanos de la Comunidad. Sin embargo, el resto de edificios han ido cambiando de uso en función de las necesidades de ésta³⁸⁴.

Cuando el hermano Roger, acompañado de Max y Pierre, regresaron en otoño de 1944 a Taizé, la casa había sufrido varios desperfectos debido a su abandono. Inmediatamente se pusieron a realizar algunos trabajos de reparación que conllevaron también la supresión de todos los elementos ornamentales de la casa (fig. 38): el pequeño “campanario”, los pináculos y los ojos de buey del tejado desaparecieron³⁸⁵. Ya en los primeros años de vida comunitaria los hermanos decidieron retirar la ornamentación tanto interior como exterior de la casa en consonancia con el espíritu de sencillez que deseaban vivir:

³⁸² ACT, *Conseil*, 1982 (Ameugny), p. 3.

³⁸³ Kathryn Spink, *Hermano Roger. La vida del fundador de Taizé*, Barcelona, Herder, ³2009, p.47.

³⁸⁴ Sobre la historia, los propietarios y los distintos usos de los edificios del pueblo de Taizé, cf. Jean Dorin, *Au fil du temps, Taizé et son héritage*, Bourg-en-Bresse, Musnier-Gilbert Éditions, 2004. En particular, los usos de los edificios principales de la propiedad de la familia de Brie con anterioridad a la llegada de la Comunidad pueden verse en la página 65 a partir de un plano del año 1933.

³⁸⁵ Yves Chiron, *Frère Roger. Le fondateur de Taizé*, París, Ed. Perrin, 2008, p. 93.

En el siglo XVIII algunas familias de viticultores acomodados de nuestra región borgoñona creían que era un deber conservar la fachada. Ésa es la razón por la cual nuestra casa tiene esa fachada que tanto nos molesta, cuando en realidad no tiene profundidad y poca superficie habitable. Desde nuestros comienzos aquí, hicimos desaparecer el pináculo, los tragaluces y las volutas de zinc. Quedan los altos tejados puntiagudos³⁸⁶.

De estos primeros trabajos de adecuación de la vieja casa, da testimonio el hermano Roger en una carta dirigida a la hermana Marguerite de Grandchamp en 1945:

Hemos podido, desde nuestro regreso en marzo, adecuarla, reamueblarla, limpiarla –que no ha sido tan fácil; hubiésemos querido hacer algunas reparaciones, pero falta el material, habrá que saber esperar³⁸⁷.

Todos los signos exteriores de la casa que pudieran resaltar el aspecto de *château* fueron eliminados por decisión del hermano Roger no tanto por un rechazo de lo ornamental como por eliminar aquellos elementos decorativos de la casa que reforzasen su aspecto señorial propio de la familia Brie. Por lo tanto, la decisión de prescindir de la ornamentación se basaba en evitar cualquier símbolo de poder y no en una condena de los valores estéticos.

El edificio más alejado de la casa principal se sitúa dando a la calle del pueblo y se usaba como garaje, tanto de carruajes como posteriormente de coches; con la llegada de la Comunidad, este edificio se empleó como primera sala de exposición y de acogida a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta (fig. 53), y actualmente sirve de alojamiento para los hermanos. En la misma calle, al otro lado de la verja de acceso se situaba el lagar (*pressoir*). Hacia 1956, la Comunidad habilitó este edificio como casa de retiro³⁸⁸ pero la cercanía con la casa principal presentaba algunos inconvenientes ya que muchas de sus habitaciones daban a la zona de acceso y de acogida de la Comunidad, lo que perturba el retiro de los huéspedes y, al mismo tiempo, al cruzarse habitualmente con los hermanos pero permanecer en silencio, les hacía vivir una

³⁸⁶ Hermano Roger, *Pasión de una espera*, Barcelona, Herder, 1985, p. 205.

³⁸⁷ ACT, Carta del hermano Roger a la hermana Marguerite de Grandchamp, 1 de abril de 1945, núm. 11. Copia de la carta depositada en la Comunidad de Taizé por Silvia Scatena.

³⁸⁸ ACT, *Journal des frères*, 18 de septiembre de 1956- 10 de noviembre de 1956, p. 9.

“clausura psicológica” nada beneficiosa³⁸⁹. Así el edificio pasó a destinarse a alojamiento de los nuevos hermanos. Actualmente sirve de alojamiento para la Comunidad.

Alineado con el lagar y algo más adentrado en el jardín delantero de la casa principal se localizaba un edificio empleado para alojar a los empleados de la familia de Brie y, durante los primeros años de la Comunidad, habilitado como sacristía y garaje; hoy en día, en su primer piso se localiza el refectorio, en su bajocubierta y planta baja alojamientos, con el fin de no tener que construir nuevos edificios. Estos edificios se organizaban en torno al jardín por el que se accedía desde la calle principal a la entrada de la *maison de Brie* mientras que el resto de edificios se organizaba en torno a un patio abierto ubicado al otro lado del jardín.

En frente del actual refectorio se encuentra un edificio que hacía las veces de aprisco pero que la Comunidad convirtió en establo y, posteriormente, en taller cerámico; actualmente se emplea como alojamiento para hermanos. En un extremo del patio se sitúa otro edificio utilizado en origen como alojamiento para empleados y como establo, que la Comunidad convirtió en taller, establo para vacas lecheras y, posteriormente, en imprenta y henil; actualmente se emplea como alojamiento, oficinas, imprenta y cocina. Entre ambos edificios se ha construido la denominada *maison claire*, que recibe su nombre por el color más claro de la piedra con la que está construida, y que se edificó ex profeso, debido a la inexistencia de espacio en ningún edificio de la Comunidad, para alojamientos de los hermanos de más edad y enfermos, que requieren atención medicalizada.

El patio lo cierra en el extremo más cercano a la iglesia la antigua casa del párroco que ya en el siglo XIX perteneció a una familia de Taizé y que, tras la cesión a la Comunidad se empleó desde el verano de 1957 como casa de retiro para huéspedes³⁹⁰. Actualmente se emplea para alojamiento de hermanos.

Como se puede observar, tanto la casa principal como todos los edificios vinculados a las primitivas labores agrícolas fueron progresivamente modificando su uso en alojamiento, adaptándose al crecimiento de la Comunidad. En este sentido, Jean-Marie Paupert³⁹¹ vio en esta ocupación de los edificios un rechazo por parte del hermano Roger, que temía la “enfermedad de la piedra” que acecha a todos los

³⁸⁹ ACT, *Journal des frères*, 24 de junio de 1957- 18 de julio de 1957, p.1.

³⁹⁰ *Idem*. p. 1.

³⁹¹ Jean Marie Paupert, *Taizé et l'église de demain*, París, Fayard, 1967, p. 92.

fundadores, de todo aquello que pudiese suponer la instalación y el inmovilismo. De igual modo, la organización de la Comunidad en hogares (*foyers*), núcleos más pequeños de hermanos que compartían espacios, e incluso las comidas durante algunos años, y que podían modificar su composición cada cierto tiempo, implicaba otorgar un valor central a la movilidad y a la diversidad, frente al peligro de anquilosamiento de la vida comunitaria que puede llegar a afectar a las comunidades monásticas con numerosos miembros.

Esta diversidad en el modo de habitar la Comunidad también se observa en que cada habitación es diferente. Según el hermano Denis, se huye del concepto de “celda” y en cada habitación, cada oficina y cada taller, cada hermano puede darle su impronta personal puesto que se respeta la individualidad a pesar de haber elegido una vida comunitaria, puesto que ésta no se entiende como un modelo estándar, de comportamiento y de felicidad igual para todos³⁹². Dada la variedad de procedencias nacionales, eclesiales, etc., y de experiencias vitales de los miembros de la Comunidad, uno puede necesitar una habitación sencilla, ascética y despojada mientras que otro la puede preferir más confortable, alegre y decorada³⁹³, siempre en armonía con el espíritu de sencillez del hermano Roger:

Me gusta mi habitación color naranja, con su suelo de anchas tablas de pino y su techo de madera pintada. Entre nosotros, algunos tienen una habitación más grande, otros, más pequeña. Algunos duermen en un colchón puesto casi sobre el suelo y no tienen sino una mesa y un armario. Otros prefieren un espacio más adornado³⁹⁴.

Cuando en junio de 1959, se abrió una puerta cercana al cuarto del hermano Roger que le permitía acceder con facilidad al jardín trasero y disfrutar de la naturaleza, valoraba el “encanto” de la casa y su jardín:

³⁹² Denis Aubert, “Habiter des maisons” en *Art d’Église*, n° 156 (julio-agosto-septiembre de 1971), p. 219.

³⁹³ ACT, *Journal des frères*, 25 de enero de 1969 y Frère Roger, “Directives spirituelles à la suite de la règle de Taizé” en Frère Roger, *Les écrits fondateurs*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2011, p. 105.

³⁹⁴ Hermano Roger, *Lucha y contemplación*, Barcelona, Herder, ²1976, p. 41.

Nuestra casa tiene una fachada un poco austera, cuanto menos ordenada. No obstante, tiene un encanto incomparable, su parte de atrás, con la alameda, el amplio cercado, lugar de recogido silencio³⁹⁵.

De nuevo, la dinámica de lo provisional también caracteriza el modo de habitar de la Comunidad, siempre en evolución, adaptándose a los cambios y huyendo del inmovilismo. Por otro lado, también el espíritu de sencillez y pobreza guía este habitar puesto que no se construyen nuevos edificios sino que se rehabilitan los existentes y se adecuan a los usos necesarios en cada momento, como la rehabilitación de las buhardillas para construir pequeñas habitaciones para hermanos. No se construye un gran complejo arquitectónico que pueda ser identificado como un monasterio y que testimonie la presencia de una Comunidad religiosa en el pequeño pueblo de Taizé. En una reflexión personal sobre el espíritu de pobreza y los medios materiales, el hermano Roger considera que la elección por la rehabilitación de viejos edificios frente a la construcción de un complejo es una prueba de la opción que hace la Comunidad por llevar una vida sencilla:

Pregunta interior: ¿no acumulamos los medios de una seguridad material?

(...) He continuado con esta pregunta con un hermano. Ha sido consolador. El día anterior él mismo se decía que los acondicionamientos de nuestros viejos edificios eran poco prácticos y que la riqueza consistiría en construir un amplio complejo en función de nuestra vida. Esto es verdad. Estamos contentos de hacer habitables nuestras viejas piedras.

La pobreza consiste en disponer todo en la belleza sencilla de la creación. Pero, sobre todo, está en vivir el hoy de Dios³⁹⁶.

No obstante, cuando se planteó la posibilidad de que una comunidad de hermanas carmelitas viviese en Taizé, sí que se contempló la construcción de un complejo monástico aparte en el que la comunidad pudiese desarrollar su vida común, si bien se compartirían las tres oraciones comunes que tenían lugar en la iglesia de la Reconciliación. El hermano Denis llegó a dibujar en 1967 los planos de un anteproyecto

³⁹⁵ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 130.

³⁹⁶ *Idem*, p. 121.

para el Carmelo situado en el lado norte de dicha iglesia (fig. 40). Según estos planos, el complejo estaría compuesto por tres plantas situadas en tres niveles de altura diferentes, siguiendo la pendiente del terreno: de la parte más alta a la más baja, se sucederían los espacios destinados para los huéspedes, después los espacios de vida comunitaria y, por último, las celdas. La unión con la iglesia de la Reconciliación se realizaría tanto a nivel del presbiterio, en el que se situaría el coro de las hermanas carmelitas y un espacio reservado para sus huéspedes, como a nivel de la cripta, en el que se dispondría un coro reservado exclusivamente para dichas hermanas. A pesar de todo, el proyecto de establecer un Carmelo en Taizé no llegó a concretarse nunca.

4.5.3 *Hacer bella la vida de los que nos rodean*

Como se ha dicho anteriormente, al hermano Roger nunca le gustó que a la casa se la siguiese denominado *château*. Ya desde su llegada a Taizé, la casa había sido un obstáculo en el trato con la gente; por ejemplo, tuvo un encuentro con un obrero en abril de 1941 en la carretera de Massilly, a quien, tras conversar amigablemente sobre la situación de pobreza, le cambió el rostro cuando el hermano Roger le indicó donde vivía, tomándole por el nuevo propietario de la mansión y temiendo haber hablado más de la cuenta. El hermano Roger anotaría en su diario cómo la angustia que se apreciaba en el rostro de aquel hombre le atormentó³⁹⁷.

Una de las transformaciones de la casa más elocuentes que el hermano Roger abordó fue la de situar el acceso principal en la parte trasera de la casa. Mientras que el acceso original ofrecía una vista singular de la fachada principal de la casa desde el amplio jardín, lo cual reforzaba el carácter monumental y representativo de la casa principal, cerrar este espacio, emplearlo como un ámbito de silencio y reservado para la Comunidad y recibir a los huéspedes por la parte trasera, la menos cuidada y con menos signos del carácter señorial originario, suponía una declaración de principios del hermano Roger en favor de que el espíritu de sencillez y pobreza tuviesen su impronta en todos los aspectos de la vida de la Comunidad, incluido en su propia casa.

Todavía en 1978, en una carta dirigida a la Comunidad en la que retomaba algunos temas tratados en el Consejo, el hermano Roger se lamentaba de que la casa, fundamentalmente por su aspecto exterior, no expresase de forma apropiada la sencillez de vida de la Comunidad:

³⁹⁷ *Idem.* p. 31.

La casa de Taizé molesta a algunos hermanos por culpa de su carácter burgués. En su época, fue construida de cara a la fachada. ¿Cómo darle el carácter deseado? Es una pena que nuestra casa no sea el símbolo de aquello que somos. Para despojarla de su carácter, ya hemos hecho todo lo que ha sido posible en su interior. Queda el exterior: Denis y Reynold están pensando soluciones, por ejemplo, galerías de madera, etc.³⁹⁸.

Otro ejemplo de cómo entre los vecinos de Taizé permanecía la percepción de la casa de la Comunidad como un *château* aún a comienzos de los años ochenta a pesar de la vida de sencillez que llevaba ésta, nos la ofrece la visita de Jean Dorin, antiguo alcalde del pueblo de Taizé, al nuevo refectorio que se acababa de habilitar en la Comunidad:

En la casa, hemos adecuado el año pasado la estancia donde comemos actualmente. Cuando hemos invitado a comer a Jean Dorin y a su familia, él estaba tan impresionado que ha dicho: “si invitaseis a toda la gente del pueblo a esta habitación, se darían cuenta de que muchas cosas han cambiado y que ya no vivís en un *château*”³⁹⁹.

También en la decoración interior de las salas comunes se aprecia un gusto por la sencillez, inspirada por la “belleza sencilla de la creación” tan estimada por el hermano Roger que llegó a reflejar esta máxima en la Regla de Taizé, tanto en su redacción de 1952-1953 como en sus posteriores revisiones como *La pequeña fuente de Taizé*: “El espíritu de pobreza no consiste en hacerse mísero, sino en disponerlo todo con imaginación, en la belleza sencilla de la creación”⁴⁰⁰. Entre los muchos recuerdos imborrables que tiene los hermanos de Taizé que trataron durante toda su vida con el hermano Roger hay uno ligado al modo en el que vivía esta sencillez: la capacidad de crear, de concebir espacios sencillos y bellos, capaces de generar un ambiente de alegría serena con apenas medios disponibles. Así lo recuerda el hermano Alois:

³⁹⁸ ACT, *Conseil*, 1978, Carta del hermano Roger a la Comunidad, 27 de abril de 1978.

³⁹⁹ ACT, *Conseil*, 1981, p.21.

⁴⁰⁰Frère Roger, *Les sources de Taizé, Dieu nous veut heureux*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2001, p. 90. El texto de la Regla de Taizé en su redacción primitiva se puede encontrar en Frère Roger, *Les écrits fondateurs. Dieu nous veut heureux*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2011, p. 77-100. El texto citado en particular en la página 96.

Le gustaba reformar los lugares. Y con casi nada, intentaba crear algo de belleza. [...] Vi esto mismo en el barrio pobre de Mathare Valley, en Kenia, donde vivimos durante algunas semanas antes de que los hermanos se instalasen por algunos años. En esa humilde barraca, en el corazón de la miseria, él encontró el medio de aportar, con casi nada, un poco de belleza. Como él decía, nos gustaría hacer lo necesario para hacer bella la vida de aquellos que nos rodean⁴⁰¹.

Este gusto por adecuar los espacios se remonta a la infancia del hermano Roger:

Cuando tenía cuatro o cinco años, una de mis siete hermanas me animaba a coger flores del jardín y a arreglarlas en la mesa. De esta época he conservado el interés de disponer todo en la sencillez de la creación para hacer bella la casa. La alegría estaba presente⁴⁰².

Esta costumbre de recoger flores del campo y elaborar sencillos adornos florales para el interior de la casa se ha mantenido tanto en los espacios comunes de la casa de la Comunidad como en los espacios de acogida de El Abiodh, o en las casas de retiro para jóvenes. Es un elemento estético de una gran sencillez que otorga a los espacios una decoración natural y que convierte la estancia en un ámbito acogedor.

También reconoce en Marie Olympe Kulmann, su bisabuela materna, una influencia familiar en su afán por redistribuir y decorar los interiores de las casas:

En los días de reposo, no sé porqué, para distraerme, dejo correr mi imaginación en proyectos de arquitectura.

Mi bisabuela, a la que amo sin haberla conocido, pero de la cual mis hermanas mayores y mi madre me han hablado mucho, se dormía con frecuencia pensando en arreglar los interiores de las casas. Trasladar esto a la mentalidad de un hombre significa construir, edificar. [...] ¿Eran estas desgracias [la muerte de su marido y de cuatro hijos] las que llevaban a esta mujer destrozada a vivir en la imaginación tantos arreglos? Y, yo mismo, ¿por qué? Es imposible vivir en una

⁴⁰¹ Frère Roger, *Choisir d'aimer. Frère Roger de Taizé 1915-2005*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2006, p. 10.

⁴⁰² *Idem.* p. 12-13.

casa sin imaginar transformaciones. Yo calculo a ojo para demoler y siempre simplificar⁴⁰³.

El hermano Roger siempre se preocupó de que la casa de la Comunidad fuese un lugar acogedor. Como recuerda el hermano Daniel, al hermano Roger ya en los años cuarenta le gustaba ir a los mercadillos a comprar muebles antiguos a buen precio para decorar la casa⁴⁰⁴. Cambiando la decoración cada cierto tiempo y dependiendo del momento del año, el hermano Roger intentaba que la casa fuese un espacio donde poder llevar una vida monástica pero sin perder cierto aire de hogar familiar:

Necesidad de preparar para mis hermanos la intimidad de un hogar. Pero ¿hay incompatibilidad entre nuestra vocación monástica y esta necesidad de una vida familiar cuyos elementos constitutivos no se inspiran de ningún modo en el monaquismo? Siempre encuentro en mí este constante dilema.

La consecuencia es que a veces despojó la casa de su mobiliario para traer otros muebles en otros momentos.

Llego a la conclusión de que hay momentos del año, Adviento, Epifanía, en los que es bueno y necesario adornar la casa, eliminar cualquier marca de puritanismo o de jansenismo, y otros momentos en los que es importante volverse más austero. Por otro lado, es bueno que siempre permanezcan algunas zonas llenas de intimidad y de recuerdos⁴⁰⁵.

El hermano Roger era consciente de que en la búsqueda de cómo hacer bella la casa de la Comunidad se tomaban decisiones que no eran del gusto de todos. Cuando a los pocos años de remodelar el refectorio, un hermano le comentó que no le gustaba la madera empleada para recubrir las paredes porque los listones servían para revestir los techos y su uso como revestimiento no le resultaba agradable, él mostraba su comprensión e intentaba buscar una nueva solución de forma concreta:

¿No te gusta la madera? Entonces busquemos, [...] intentemos pintar los muros de un color lavable, sobre todo lavable, con el techo claro, como está, y tal vez

⁴⁰³ Hermano Roger, *Lucha y contemplación*, Barcelona, Herder, ²1976, p. 16-17.

⁴⁰⁴ Entrevista al hermano Daniel, 30 de abril de 2012.

⁴⁰⁵ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 145.

consigamos algo. Con esto, podríamos pintar un friso o poner un friso lleno de flores, de pájaros, y entonces tendremos algo. Vamos a intentar que la casa sea lo menos austera posible⁴⁰⁶.

Decorar la casa con imaginación para crear un espacio familiar de una belleza sencilla, no se limitaba a la casa de la Comunidad en Taizé sino que durante los viajes que realizaba el hermano Roger, esta vocación por la belleza también se reflejaba en las casas donde se alojaba temporalmente. A pesar de alojarse en barrios de extrema pobreza, la casa que alquilaban se convertía en un lugar bello sin perder la humildad del entorno. Por citar algunos ejemplos, cuando se alojó en una barraca sobre el mar en Hong-Kong, el hermano Roger indicó que la casa se había llenado de armonía con apenas una estera de paja, unas tazas, un hornillo para cocinar y dos lámparas de petróleo, junto con la “particular belleza” del rincón de oración⁴⁰⁷. Y, en el caso de Mathare Valley, la paja dispuesta sobre el suelo de tierra creaba una superficie dorada y, un rincón, con un icono de la Virgen, la cruz y la reserva eucarística, rodeados de paja, se había convertido en un lugar de oración⁴⁰⁸. Con apenas nada, cualquier lugar, por humilde que fuese, gracias a la sensibilidad del hermano Roger, se convertía en un espacio lleno de una belleza sencilla capaz de hacer más accesible el misterio:

¡Hace falta tan poco para acondicionar un lugar para la adoración, un lugar de oración que deje presentir el misterio de Dios y alcance el misterio de nuestra persona humana!⁴⁰⁹.

Como se ha indicado anteriormente, para el hermano Roger, las puestas de sol eran un momento privilegiado donde, en contacto con la naturaleza, se dejaba presentir ese misterio de Dios. Para poder disfrutar de esos momentos, siempre pedía que los edificios que se construyesen en Taizé fuesen de poca altura, de modo que no se impidiese la vista hacia el atardecer. A modo de ejemplo, el camino que va desde la casa de la Comunidad hasta la iglesia de la Reconciliación, puede recorrerse por un paso cubierto realizado en madera para protegerse de las inclemencias del tiempo; el

⁴⁰⁶ ACT, *Conseil*, 1982, “New York”, p. 5. Transcripción en bruto de la grabación de las conversaciones del Consejo de Comunidad del 14 al 17 de enero de 1982.

⁴⁰⁷ Hermano Roger, *Florearán tus desiertos*, Barcelona, Herder, 1984, p. 75

⁴⁰⁸ *Idem*. p. 171.

⁴⁰⁹ *Carta de Italia*, 1981, nota 11.

hermano Roger indicó que se dejaran ventanales en las maderas para que los hermanos pudiesen contemplar el atardecer al ir a la oración común⁴¹⁰. También en la zona interna de la Comunidad, el hermano Roger hizo elevar un metro de tierra en un pequeño terreno situado en el lado norte de la iglesia románica de Taizé con el fin de poder contemplar desde allí, dentro de la propia Comunidad, las puestas de sol por encima del muro del cementerio de la iglesia⁴¹¹.

Como vemos, para el hermano Roger, la casa de la Comunidad debía ser un espacio bello, inspirado por el espíritu de pobreza y de sencillez, siempre en consonancia con la “belleza sencilla de la creación” recogida en la Regla. Vivir el hoy de Dios también significaba que las dificultades materiales no ahogasen la alegría y el espíritu de fiesta: de hecho, si había escasez el hermano Roger consideraba que debía decorarse aún más la casa⁴¹². Para él, pobreza y sencillez no eran sinónimos de austeridad sino que eran valores asociados al Evangelio que permitían a la casa de la Comunidad ser “[...] pobre en su exterior material, pero capaz de crear un ambiente donde lo humano conserve su equilibrio”⁴¹³.

Hoy en día, para el hermano Alois este espíritu de sencillez vinculado a la belleza sigue siendo un aspecto esencial en la vida de la Comunidad, una inquietud que alienta la manera en la que habitan su casa:

Allá donde estemos, deseamos que la casa esté bien acondicionada, que la mesa esté bien puesta, que la oración se celebre bien, pero que la belleza deseada sea discreta y que los medios sean sencillos⁴¹⁴.

4.5.4 *Habitar las casas*

El hermano Denis publicó en 1971 un artículo en la revista *Art d'Église* sobre la arquitectura de Taizé, atendiendo tanto a la propia casa de la Comunidad como a la infraestructura destinada a la acogida de jóvenes⁴¹⁵. Su análisis arquitectónico de la casa

⁴¹⁰ Entrevista al hermano Étienne, 23 de agosto de 2016.

⁴¹¹ Correo electrónico del Hermano Charles-Eugène, 20 de abril de 2013.

⁴¹² *Idem.* p. 150.

⁴¹³ Frère Roger, *À la joie je t'invite. Fragments inédits 1940-1963*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012, p. 201.

⁴¹⁴ Entrevista al hermano Alois, 16 de diciembre de 2016.

⁴¹⁵ Denis Aubert, “Habiter des maisons” en *Art d'Église*, n° 156 (julio-agosto-septiembre de 1971), p. 218- 224.

de la Comunidad parte de la circunstancia de que el conjunto monástico no es convencional sino que se articula en torno a una serie de casas antiguas de un pueblo borgoñón jamás concebidas para albergar la vida de una comunidad religiosa (fig. 36). Esta particularidad, con la falta de funcionalidad que implica, lejos de suponer un problema, es un elemento que permite dinamizar la vida comunitaria y relacional entre los hermanos, favoreciendo los encuentros inesperados en sus pasillos laberínticos y dotando a su vida de una dimensión más humanizada.

Para el hermano Denis, los cambios de uso de los edificios, las modificaciones y la compleja articulación de unos edificios con otros, que siempre se intentan hacer respetando su “venerable pasado”, surgen para que la Comunidad pueda “habitar” estas antiguas casas y no simplemente alojarse en ellas (fig. 39). Frente al rigorismo que a veces puede implicar la alineación impersonal de celdas de los grandes conjuntos monásticos se prefiere el laberinto imprevisible, frente a la sumisión a lo puramente funcional se elige las incomodidades de una casa antigua pero llena de encanto. Así, la vida de la Comunidad no queda aprisionada ni limitada por los muros sino que puede desarrollarse con una mayor libertad en un conjunto monástico capaz de “mudar de piel”, abierta a la provisionalidad y a la inseguridad de las obras:

¿Somos prisioneros de nuestros muros o intentamos domesticarlos, humanizarlos, sintiéndonos libres ante ellos de modo que ellos sean los que cedan en caso de conflicto y no nosotros? [...] Una Comunidad es un organismo vivo abierto a un desarrollo lleno de sorpresas; si se deja encerrar en un caparazón, se arriesga a morir⁴¹⁶.

El hermano Denis reconoce que esta visión de la arquitectura monástica es “una experiencia particular y marginal que en ningún caso pretende tener un carácter normativo”. Lo más importante es “que nada permanezca inmutable, que todo pueda cambiar aunque esto implique algo más de incomodidad y de relativa inseguridad”⁴¹⁷. E insiste:

Lo que me gustaría subrayar es que, a menudo, se da una inversión de valores: estos muros están ahí, cierto, pero lo que prima no son ellos sino nosotros. Si son

⁴¹⁶ *Idem.* p. 219.

⁴¹⁷ *Idem.* p. 219.

malos servidores, tenemos que domesticarlos, no resignarnos a su espíritu triste, buscar, con mucho ingenio e imaginación, mil formas para, con pocos medios, humanizarlos y hacerlos ‘sonreír’”⁴¹⁸.

Frente a la arquitectura monástica tradicional, generalmente organizada en torno a un claustro, volcada hacia el interior y con apenas comunicación con el “mundo”, la arquitectura en Taizé, tanto de la casa de la Comunidad como del resto de infraestructuras, deben adaptarse a la acogida, elemento esencial de su vocación y ofrecer un “rostro” de la misma:

Si realmente la acogida se convierte en un rasgo esencial de la vida de las comunidades monásticas, su “casa-rostro”, atractiva o repulsiva, cobra una nueva importancia. Este rostro que a menudo no está más que vuelto de espaldas o es una fachada altiva, debería reencontrar cierta transparencia, cierta verdad, dejar que llegue a formar parte de la vida fraternal que la casa alberga tras sus muros. Por supuesto, no se trata de romper la clausura pero sí quizás de reducir su aspecto ridículamente defensivo. [...] Optar por un rostro afable, entreabrir la puerta más que cerrarla; abrir la muralla para permitir un encuentro no significa dejarse invadir por una muchedumbre ruidosa e indiscreta hasta tal punto de perder toda intimidad, es decir, precisamente esta vida propia garante de la existencia de la comunidad en cuanto tal y de su facultad de acoger. Se trata de tender la mano, de dejarse coger, de dejarse ver⁴¹⁹.

4.6 ARQUITECTURA DE LA ACOGIDA

La acogida tiene un papel esencial en la vocación de la Comunidad de Taizé. Como se ha indicado anteriormente, cuando el hermano Roger emprendió el viaje en bicicleta de su Suiza natal a la Francia ocupada en 1940, quiso, por un lado, comprometerse con la vida de aquellas personas que sufrían situaciones de vulnerabilidad y miseria y, por otro lado, encontrar una casa para poder organizar retiros espirituales para sus compañeros universitarios con los que compartía la búsqueda de

⁴¹⁸ *Idem.* p. 220.

⁴¹⁹ *Idem.* p. 220.

una vida comunitaria, de modo que la acogida se configura como un elemento vertebrador de la Comunidad desde sus orígenes.

El hermano Roger emprendió la acogida de los más desfavorecidos desde el primer momento de su vida solitaria en Taizé al abrir las puertas de su casa a refugiados judíos de 1940 a 1942, una vez finalizada la guerra, acogiendo los domingos a presos alemanes reclusos en un campo de refugiados situado cerca de Chazelle para que compartiesen la oración y la comida con la Comunidad, y, ayudado por su hermana Geneviève, acogiendo a una veintena de niños con una situación familiar difícil que había dejado la contienda, primero en Massilly y, a partir de 1946, en Taizé, en el edificio denominado *le Manoir*. Posteriormente, esta acogida continuó con la instalación en casas del pueblo de Taizé de familias españolas y portuguesas que huían de situaciones de pobreza en sus países, y familias víctimas de conflictos armados de Vietnam, Tailandia, Ruanda, Bosnia y, recientemente, Irak y Siria.

De igual modo, el hermano Roger abrió la vida de la Comunidad a la acogida de todos aquellos que necesitaban realizar un retiro espiritual, compartir un tiempo de oración litúrgica, profundizar en la comprensión del evangelio, buscar la realización de un ideal comunitario o comprometerse en el camino de la unidad de la Iglesia. Aunque la acogida comenzó desde el inicio, muy pronto, a finales de los años cincuenta, la afluencia de jóvenes cada vez era mayor de modo que la Comunidad tuvo que afrontar, desde un punto de vista de las infraestructuras, cómo organizar una acogida que cada año crecía más y más, hasta el punto de tener que acometer no solo la construcción de una nueva iglesia sino también la construcción de barracas, puesto que la mera rehabilitación de edificios no era suficiente para cubrir las necesidades de la acogida.

La hospitalidad que la Comunidad ha ofrecido desde sus orígenes se basa en la sencillez y en compartir lo que tiene. Cuando aumentó el número de peregrinos que acudía a Taizé, el hermano Roger pidió que se les ofreciese siempre algo de comer, aunque fuese un sencillo plato de arroz, y a pesar de que la Comunidad no dispusiese de muchos medios. Los jóvenes que pasan una semana en Taizé se dan cuenta de que con muy pocas cosas es posible vivir y no perder la alegría y el espíritu de fiesta, y la Comunidad es consciente de que, aún tratando de mejorar siempre las condiciones de la acogida, la sencillez debe prevalecer:

A veces nos preguntamos: ¿nuestra acogida no es demasiado sobria, demasiado pobre? Y descubrimos que, con gran sencillez de corazón y con pocos medios,

se puede realizar una acogida de evangelio que, de otro modo, parecería imposible⁴²⁰.

La comprensión tan particular que tenía el hermano Roger de la sencillez, la pobreza y la provisionalidad no sólo marcó la características arquitectónicas de los espacios de la Comunidad sino también aquellas de la infraestructura desarrollada para atender las necesidades surgidas de la acogida, tal y como afirma el hermano Alois:

Ser concreto: esto se manifestaba también en su capacidad para adecuar los lugares. No le gustaba construir edificios. Cuando esto era inevitable, entonces hacía todo lo posible para que fuesen sencillos, muy bajos, hechos, si era posible, de materiales reciclados⁴²¹.

Las construcciones destinadas a la acogida están imbuidas del espíritu de sencillez y de la dinámica de lo provisional, de modo que se trata, en la mayoría de los casos, o bien de construcciones modulares, funcionales y realizados en materiales ligeros, o bien de rehabilitaciones de antiguos edificios que se han regido, y de hecho se siguen rigiendo en la actualidad, por los mismos criterios de sencillez y funcionalidad.

En cuanto a la provisionalidad, la adaptación de los usos de los edificios así como la construcción de nuevos edificios siempre se ha abordado en función de las necesidades de la Comunidad y de la acogida sin imponerse una planificación que estableciese una rigidez en la configuración espacial o un afán desmedido de crecimiento que violentase la experiencia en la colina. El hecho de que la acogida de un número significativo de jóvenes que pasan una semana en Taizé se siga haciendo en tiendas de campaña es un signo elocuente de que la provisionalidad rige también la acogida. Según el hermano Denis, las infraestructuras de acogida previstas en Taizé sólo son instrumentos de encuentro y acogida, cuya razón de ser se encuentra en el uso que se hace de ellas puesto que “la infraestructura de acogida más extraordinaria no sirve de nada si esta acogida está vacía, si suena hueca, si el discernimiento en ella está ausente”⁴²².

⁴²⁰ Hermano Roger, *En ti la paz*, Madrid, San Pablo, 1996, p. 111.

⁴²¹ Frère Roger, *Choisir d'aimer. Frère Roger de Taizé 1915-2005*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2006, p. 10.

⁴²² Denis Aubert. “Habiter des maisons” en *Art d'Église*, n° 156 (julio-agosto-septiembre de 1971), p. 221.

4.6.1 *La acogida*

La acogida en Taizé siempre ha sido personalizada, atendiendo a la búsqueda de cada persona que llegaba a la colina, ya fuese para pasar unas horas y asistir a una oración, para pasar una semana de encuentro con los otros y de oración, o para permanecer durante un tiempo más prolongado participando en la acogida de otros y de una manera más intensa en la vida comunitaria. Las distintas salas de acogida que se han sucedido a lo largo de la historia de la Comunidad siempre se han creado a partir de la voluntad de ofrecer una acogida lo más cercana posible puesto que, en cierto modo, los hermanos abren su vida a los huéspedes. Por esta razón, en muchas de estas salas, como por ejemplo la sala de acogida de El Abiodh, la actual Casa o La Morada, siempre se construyó una chimenea. Para el hermano Roger, el “hogar”, el fuego de la cocina, era el lugar en torno al que giraba la vida familiar, por lo que en las salas de acogida la presencia de la chimenea y el fuego expresaban su voluntad de abrir y compartir su vida con la persona que llegaba a Taizé. En este sentido, también en la casa de la Comunidad el auténtico “hogar” lo constituye la cocina, espacio en torno al que se desarrolla una parte significativa de la vida común.

Así, las salas de acogida nunca se configuraron como una recepción fría, lo más funcional posible sino como espacios acogedores que transmitiesen una cercanía casi familiar con el recién llegado. El trato personalizado, la escucha de los deseos que traía la persona para viajar a Taizé no implicaba la pregunta indiscreta ni el juicio sobre su vida sino más bien la voluntad de la Comunidad por comprenderla y poder ayudarla en su caminar espiritual. Para que este primer diálogo se pudiese realizar en confianza se dispusieron mesas, bancos y sillas en la sala que posteriormente se convirtieron en pequeñas salas donde poder compartir con mayor intimidad esta acogida. Incluso hoy en día, cuando los domingos de verano, el día que se hace la acogida general para aquellos que desean pasar una semana en Taizé, pueden acogerse hasta cuatro mil personas y los espacios que se habilitan son las grandes carpas y los nártex de la iglesia de la Reconciliación, se intenta hacer una acogida cercana atendiendo a la diversidad de los grupos, las nacionalidades, etc., intentando al mismo tiempo compartir con los recién llegados qué significa vivir una semana en Taizé.

En este sentido, según el hermano Denis, la sala de acogida no es ni un quiosco, ni una oficina de turismo, ni tampoco un salón, sino un lugar donde se desarrolla una acogida personalizada, donde se da respuesta tanto a la pregunta por cosas banales como

espirituales, donde puede iniciarse un diálogo profundo de persona a persona, etc. También señala el sentido último de espacios de acogida tan relevantes en Taizé como Casa, La Morada, o El Abiodh: además de la sala de acogida que como sala polivalente sirve simultáneamente para ofrecer algo de comer a un transeúnte o recibir a un obispo, también debe habilitarse lugares para las entrevistas personales, espacios donde los hermanos de Taizé y las hermanas de Saint-André puedan escuchar a los jóvenes, que es una de las labores más importantes que desempeñan en la colina⁴²³.

4.6.2 *El alojamiento*

Aunque la acogida está presente ya en los primeros años de vida de la Comunidad, no es hasta los años cincuenta cuando los hermanos de Taizé comienzan a organizar de una manera más sistemática la hospitalidad que ofrecen a todos aquellos que se acercaban atraídos de manera especial por su oración litúrgica. Ya en 1953, la Comunidad observó un aumento significativo de jóvenes que llegaban a Taizé por lo que se comenzó a estudiarse la posibilidad de adecuar “sumariamente” un edificio específicamente para la acogida⁴²⁴. En el Consejo de 1956 se estableció que la fórmula de hospitalidad propia de la Comunidad era el retiro, la acogida de verano y de fin de semana, momentos de mayor afluencia a lo largo del año, podía realizarse en tiendas de campaña para jóvenes, matrimonios y grupos parroquiales a los que se les ofrecería un programa centrado en la oración⁴²⁵. También se acogía a hombres y jóvenes de más de 16 años a pasar una temporada en *le Manoir* para llevar una vida “fraternal, sencilla y libre”, con un programa centrado, por un lado, en la reflexión y el diálogo sobre cuatro temas (el hombre creador, el hombre frente a los otros, el hombre y la mujer, y el hombre creado para la alabanza), y, por otro lado, en trabajos manuales y artísticos (cerámica, pintura y canto) junto con algo de deporte. La participación en la oración de la Comunidad también figuraba en este programa⁴²⁶.

En 1959 el Consejo Municipal de Cormatin, localidad situada a cuatro kilómetros de Taizé, ofreció a la Comunidad unos terrenos donde instalar una zona de

⁴²³ *Idem.* p. 222-223.

⁴²⁴ ACT, *Journal des frères*, 20 de septiembre- 14 de octubre de 1953, p. 5.

⁴²⁵ ACT, *Journal des frères*, 18 de septiembre- 10 de noviembre de 1956, p. 9.

⁴²⁶ *L'invitation au Manoir*, Macôn, Combiér imp. Este pequeño folleto contaba con la participación de L'Alliance des Equipes Unionistes, de la Comunidad de Taizé y en colaboración con el Departamento de Juventud del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Se encuentra un ejemplar en ACT, *Journal des frères*, 30 de marzo- 13 de mayo de 1955.

acampada y donde construir un centro de acogida para jóvenes en una colina del municipio donde se encontraba la ermita de Saint Roch. El hermano Roger, en una carta dirigida a la Comunidad de junio de ese mismo año, se preguntaba si aceptando esta oferta y considerando el nuevo centro de acogida como un medio al servicio del Evangelio, podrían cumplir mejor la vocación de hospitalidad de la Comunidad. Además, la distancia de cuatro kilómetros parecía conveniente de cara a proteger el silencio y la tranquilidad de Taizé. En el plano espiritual, el centro permitiría organizar encuentros de fin de semana con los jóvenes de las parroquias centrados en una formación ecuménica, ofrecer un lugar de acampada organizada a aquellos huéspedes que estaban de paso o, incluso, facilitar a los movimientos de juventud nacionales e internacionales la organización de campamentos de contenido bíblico y de formación sobre la situación del mundo y de la Iglesia. El hermano Roger se puso en contacto con el Departamento de juventud del Consejo Mundial de Iglesias y con Maurice Costil y Alain Martin, comisarios nacionales del movimiento scout protestante (Éclaireurs unionistes de France) que viajaron a Taizé, para valorar el proyecto del centro⁴²⁷.

La decisión de construir el centro de Cormatin se tomó en el Consejo de septiembre de 1959 y las obras, que se llevaron a cabo también con la ayuda de jóvenes voluntarios que participaron en diversos campos de trabajo organizados a tal efecto, finalizaron en verano de 1960, pudiéndose abrir el centro el 15 de agosto de dicho año⁴²⁸. El hermano Denis elaboró el proyecto arquitectónico tanto de la adecuación de la capilla como de la construcción del nuevo centro de acogida. El conjunto se configura en torno a dos pabellones de una planta comunicados por un camino cubierto con tejado. La capilla restaurada queda adosada al lado sur de uno de los pabellones. La construcción es sencilla y funcional, apreciándose en la concepción del proyecto la influencia que tuvo la Bauhaus en la formación universitaria del hermano Denis.

El centro acogía en un año a alrededor de 4.000 personas que pasaban entre uno y siete días acogidos en el centro. A finales de 1962 la Comunidad ya se planteaba qué nuevas fórmulas de acogida podían encontrar debido al aumento incesante de jóvenes y del uso intensivo que se hacía del centro. En este sentido, también se previó la construcción de una pequeña casa detrás de la ermita de Saint-Roch para que las

⁴²⁷ ACT, *Journal des frères*, Carta del hermano Roger a la Comunidad, 23 de junio de 1959.

⁴²⁸ ACT, *Journal des frères*, 3 de agosto de 1960, p. 3.

hermanas de Saint Charles, que se encargaban de la acogida en el centro, pudiesen contar con un lugar adecuado donde vivir su vida comunitaria⁴²⁹.

También las hermanas de la Comunidad de Grandchamp decidieron colaborar con los hermanos de Taizé en la acogida de jóvenes para lo cual se habilitó una casa del pueblo que anteriormente había sido utilizado por el hermano Marc como taller. De igual modo, las hermanas dominicas de Bonnay también participaban en la acogida de jóvenes encargándose del centro de Ameugny⁴³⁰.

Desde la inauguración de la iglesia de la Reconciliación en 1962 la acogida aumentó considerablemente, lo que hizo que la Comunidad se plantase cómo organizar la acogida:

El número de visitantes siempre aumenta. Cada domingo, la iglesia está llena tanto por los siete, ocho o diez grupos inscritos previamente como por los visitantes individuales. Esto supone algunos problemas de organización (locales, comidas, hermanos para entrevistarse, etc.) y también la pregunta que ya surgió el año pasado: ¿qué hacer para responder a su espera?⁴³¹.

Puesto que el Centro de Cormatin ahora parecía muy lejos, a inicios de 1964 un nuevo centro de acogida se comenzó a construir al lado de la carretera que une Taizé con Ameugny, al norte de la iglesia de la Reconciliación. La construcción era muy sencilla, en consonancia con lo que decía el hermano Roger: “construimos solo para una generación”⁴³². En origen el centro, denominado El Abiodh, contaría con tres alas (ortodoxa, católica y protestante)⁴³³. El primer ala, convertida en el nuevo centro ortodoxo, se finalizó en julio de 1965, permitiendo que se celebrasen encuentros simultáneos en Taizé y en el centro Saint Roch de Cormatin. El centro de Ameugny se reservaba para los campos de trabajo durante todo el verano⁴³⁴.

En el Consejo de Comunidad celebrado en julio de 1964 ya se previó la adecuación de estos tres nuevos centros a lo largo del año: el de Ameugny, reservado a los campos de trabajo y grupos de jóvenes con capacidad para 200 personas, el centro de encuentros, con capacidad para cien personas, y el centro ortodoxo, con veinte

⁴²⁹ ACT, *Journal des frères*, 15 de noviembre- Diciembre de 1962.

⁴³⁰ ACT, *Journal des frères*, Mayo de 1963, p.1.

⁴³¹ ACT, *Journal des frères*, 3 de agosto de 1960, p. 3.

⁴³² Entrevista al hermano Charles-Eugène, 22 de agosto de 2016.

⁴³³ ACT, *Journal des frères*, Enero- febrero de 1964, p.9.

⁴³⁴ ACT, *Journal des frères*, Marzo-Pentecostés de 1964, p.2.

habitaciones que podrían ser utilizadas también para las personas que quisiesen hacer retiro. En ese mismo Consejo se planteó la cuestión de crear todo un complejo de acogida en torno al campanario: una gran sala que sirviese para hacer la acogida y comer, distintas estancias para poder mantener las entrevistas personales, un camino que condujese a la iglesia y un aparcamiento⁴³⁵.

A pesar de que en los anteproyectos del hermano Denis figuraba una gran torre campanario, la iglesia de la Reconciliación se construyó sin ninguno. Sin embargo, la necesidad de seguir llamando a la oración por medio de una campana, como se hacía con la que había en el campanario de la iglesia románica, provocó que en 1967 se construyese un pequeño campanario entre la iglesia y la Comunidad (fig. 41), en la zona donde se estaba construyendo el complejo para la acogida⁴³⁶. Inicialmente, fue concebido sobre un pequeño estanque artificial construido al efecto, a partir de dos pilares de piedras entre los cuales se dispuso un armazón metálico en el que suspender las campanas, cubierto por un pequeño tejado a dos aguas. Posteriormente, en 1972 se suprimió el estanque y se elevó algunos metros más la estructura portante de las campanas, creándose un pórtico, que en 1996, se revestiría de madera. Los nombres de las campanas son (mirando hacia el norte, de izquierda a derecha): “Pablo VI-Atenágoras I, Testimonios de paz 1967”, “Sencillez”, “Paz en la tierra” (para la visita de Juan Pablo II se añadió: "Juan Pablo II en Taizé a 5 de Octubre de 1986, No tengáis miedo, abrid, abrid de par en par las puertas a Cristo"), “Misericordia” y “Alegría”. El único campanario en Taizé visible a lo lejos es el de la iglesia románica y no el de la Comunidad. La construcción sencilla y poco visible de este campanario está en consonancia con el deseo de no ofrecer signos ostentosos de una presencia eclesial.

De nuevo, en el Consejo de 1965, la Comunidad reflexionó sobre la conveniencia de construir un “monasterio” cerca de la iglesia de la Reconciliación o simplemente construir pabellones que permitiesen realizar los trabajos relacionados con la acogida. Los testimonios de Daniel, Robert y Pierre-Yves⁴³⁷, centrados en que no era necesario construir un monasterio sino algunos pabellones realizados de manera sencilla y con las técnicas constructivas que hasta ese momento se habían utilizado, que eran poco gravosas desde un punto de vista económico, sirven de ejemplo de cuál era el

⁴³⁵ ACT, *Conseil*, 1964, 23 al 25 de julio de 1964, p. 6-7.

⁴³⁶ *Idem.* p. 4.

⁴³⁷ ACT, *Conseil*, 1965, p. 11-14.

sentir general de la Comunidad. Las obras de estos nuevos pabellones para la acogida finalizaron en Pascua de 1967⁴³⁸ (fig. 42).

En 1968, el centro de Cormatin se vendió, puesto que estaba muy alejado de Taizé, y fue reemplazado por el Ayuntamiento por un centro de formación juvenil en septiembre de ese mismo año. Para sustituir la acogida que se llevaba a cabo en dicho centro, se añadieron varios pabellones de dormitorios en El Abiodh⁴³⁹. Una nueva ampliación se acometió a comienzos de los años ochenta, de modo que El Abiodh contaría con algunas estancias que podían servir para acoger a las familias de los hermanos que pasaban unos días de visita, quienes hasta ese momento eran acogidos en la casa denominada Bortia, ubicada en el pueblo de Taizé, que fue a su vez ofrecida a la familia vietnamita acogida por la Comunidad⁴⁴⁰. Las diferentes alas de El Abiodh han ido modificando su uso según las necesidades de la acogida y se ha ido transformando hasta su remodelación integral iniciada en 2011. Familiares de los hermanos de Taizé, autoridades eclesiales, personas con movilidad reducida, personas ancianas, personas enfermas que se acogen en la enfermería, las jóvenes voluntarias permanentes que permanecen entre tres meses y un año colaborando en la acogida, etc., son algunos de los colectivos que son alojados en la actualidad en El Abiodh, a cuyo cargo se encuentran las hermanas de Saint-André.

Además de los centros de acogida, la instalación de tiendas de campaña ayudaba a dar alojamiento a los miles de jóvenes que acudían a Taizé durante el verano y la semana santa a partir de mediados de los años sesenta. La instalación de grandes carpas, similares a las instaladas a los pies de la iglesia de la Reconciliación, permitía ofrecer a los jóvenes un lugar donde comer y resguardarse de mal tiempo. Junto a las tiendas de campaña, la acogida de jóvenes exigió en los años setenta la construcción de barracas, tanto en los meses de verano por la gran afluencia como en los meses de invierno debido a las bajas temperaturas. En el Consejo de 1979, se presentó a la Comunidad los planos de las barracas que había diseñado el hermano Denis, y que eran una ampliación del conjunto de barracas ya construidas. Las barracas se configuraban como sencillos dormitorios comunes divididos en dos partes para separar a los hombres y a las mujeres. Exteriormente, estos edificios se revistieron con troncos de árbol cortados en sección semicircular que, además de ofrecer un aspecto más rústico, permitía mejorar el

⁴³⁸ ACT, *Journal des frères*, 1 de marzo de 1967, p. 2.

⁴³⁹ ACT, *Journal des frères*, Carta del hermano Roger, 17 de agosto de 1968.

⁴⁴⁰ ACT, *Journal des frères*, 22 de septiembre de 1979, p.3.

aislamiento de las barracas, medida que junto con la instalación de un tejado de fibrocemento, abarataba el coste de la calefacción durante el invierno⁴⁴¹.

La acogida sufrió un aumento muy significativo a partir de los años noventa con la llegada de jóvenes de los países del Este, por lo que se construyeron nuevas barracas. En los últimos años, se ha producido una renovación de numerosos edificios de acogida, en un esfuerzo para cumplir con las normativas legales vigentes y para que los jóvenes estén cómodos pero siempre viviendo el espíritu de sencillez, de modo que puedan concienciarse de que se puede vivir con muy poco. Todas estas construcciones son apenas visibles gracias a la gran cantidad de árboles y vegetación que se ha ido plantando progresivamente para que el entorno permaneciese habitable e integrado en el paisaje natural de la colina. Los espacios de acogida están planificados para que sean funcionales pero no a cualquier precio ya que la Comunidad quiere que la belleza sencilla de la creación inspire también los espacios que habitan durante una semana todos los jóvenes que llegan a Taizé.

Por último, cabe destacar que desde el primer momento en que el hermano Roger se instaló en Taizé, se contempló la acogida de personas que quisiesen realizar un retiro. De hecho una de las motivaciones para establecer una comunidad permanente era la de contar con una casa de retiro a las que pudiesen acudir los miembros de la “Gran Comunidad”. La primera acogida de huéspedes se realizó en la misma casa de la Comunidad, aunque posteriormente se habilitaron casas separadas para que ni el retiro ni la vida de la comunitaria se interfiriesen mutuamente. También la adecuación de los espacios de retiro se hizo desde un primer momento con la preocupación de conseguir espacios sencillos, sin decoración superflua, pero que tuviesen al mismo tiempo cierto carácter que les hiciesen acogedores.

Fruto de la preocupación por ofrecer espacios de recogimiento y silencio, el hermano Roger pidió que se habilitase una zona en plena naturaleza algo alejada de la zona principal de acogida. Así, a comienzos de los años noventa, se adecuó en la parte baja del lado este de la colina, un estanque (*source de Saint-Étienne*) en medio de un bosque, de modo que la belleza de la naturaleza se convertía en un elemento fundamental de la experiencia de silencio y de meditación espiritual que la Comunidad ofrecía a los jóvenes (fig. 43 y 44). Según el hermano Alois, el asombro que el

⁴⁴¹ ACT, *Conseil* 1979, p.47.

hermano Roger sentía ante la belleza de la naturaleza sigue teniendo una fuerte resonancia hoy en día para la Comunidad:

Es fundamental conseguir que los jóvenes estén atentos a esta belleza. En nuestra colina, continuamos cuidando nuestro entorno, no solo para nuestra vida, la de los hermanos, sino también para ofrecer a los jóvenes un marco que favorezca la alabanza de Dios. Así, buscamos mantener toda su armonía en la *source de Saint-Étienne*, para que este lugar de silencio en plena naturaleza ayude a los jóvenes a orar⁴⁴².

Esta preocupación por la belleza de la naturaleza va acompañada del cuidado del medio ambiente, ya que, en la propia fuente se recupera agua de lluvia y se trata el agua residual por medio de una depuradora. Asimismo, el uso de fuentes de energías renovables, gracias a los diferentes paneles solares instalados en Taizé, el trabajo realizado en un “huerto ecológico”, cuyos productos son destinados a los sin techo de la región, o la compra de productos ecológicos y de comercio justo producidos por agricultores y cooperativas locales, son pequeñas acciones concretas que muestran el interés por el respeto al medio ambiente que tiene la Comunidad de Taizé.

⁴⁴² Entrevista al hermano Alois, 16 de diciembre de 2016.

5 LITURGIA Y MÚSICA DE LA COMUNIDAD DE TAIZÉ

En este apartado se analiza la formación y evolución del Oficio de la Comunidad de Taizé así como del canto litúrgico que se integra en él. En dicha evolución se aprecian dos etapas, desde los orígenes de la Comunidad hasta 1974 –año de inicio del Concilio de los Jóvenes– y de 1974 a la actualidad, marcadas fundamentalmente por la afluencia de peregrinos y por la necesidad de integrarlos en la oración común. La belleza, la dinámica de lo provisional y el espíritu de sencillez, son también principios fundamentales que permiten interpretar las diversas manifestaciones litúrgicas y musicales de la Comunidad.

5.1 EL OFICIO DE TAIZÉ HASTA 1974

5.1.1 *La búsqueda litúrgica de los orígenes*

Desde su llegada a Taizé en otoño de 1940, el hermano Roger oraba en solitario tres veces al día en un pequeño espacio de la planta baja de la casa que había habilitado como oratorio, en el que la única decoración era una gran cruz suspendida de una tela ubicada a contraluz en una ventana⁴⁴³. Como se ha visto anteriormente, en la correspondencia entre la hermana Marguerite de Grandchamp y el hermano Roger encontramos diversas observaciones sobre el uso estable de un espacio específico habilitado como capilla en el que se ve una tensión entre dos polos: por un lado, se siente profundamente atraído por los beneficios espirituales que encuentra en dicho uso, y, por otro lado, manifiesta sus dudas sobre su profunda atracción por algo que debía ser solo un medio⁴⁴⁴.

Apenas conocemos algunos detalles de la oración que realizaba el hermano Roger en esta pequeña capilla, como el uso que hacía de un salterio para cantar salmos y la primera versión del Oficio que “Eglise et Liturgie”, un movimiento de renovación litúrgica del cantón de Vaud (Suiza), había creado en 1933 y ampliado en 1935 (un

⁴⁴³ Según la descripción que hace Maurice Villain tras su estancia en Taizé acompañando a Paul Couturier en 1941. Maurice Villain, “Taizé 4 juillet 1966” en *Verbum Caro*, vol. XX, n° 80 (1966), p. 73-74.

⁴⁴⁴ ACT, Carta de Roger a Marguerite de Beaumont, 26 de diciembre de 1940. Copia de la carta depositada en la Comunidad de Taizé por Silvia Scatena.

cuadernillo de producción artesanal de uso interno)⁴⁴⁵. Fruto de un retiro que un miembro de “Eglise et Liturgie” realizó en la naciente Comunidad de Grandchamp, esta Comunidad comenzó a utilizar dicho Oficio. A pesar de usarlo, el hermano Roger manifestaba algunas reticencias iniciales por ser un texto excesivamente reiterativo que podía hacerle caer en el formalismo:

Por miedo al formalismo he renunciado al breviario de “Eglise et Liturgie”. Demasiadas repeticiones, demasiadas fórmulas trinitarias, demasiados salmos para un mismo servicio. La inteligencia no puede asimilar todo y se arriesga a olvidar todo. No, la meditación es otra cosa⁴⁴⁶.

Además de la misa celebrada en la iglesia románica, tampoco sabemos en qué consistió la oración común que compartieron Paul Couturier, Maurice Villain y el hermano Roger durante su visita a Taizé en julio de 1941 en la capilla doméstica ubicada en planta baja de la casa, salvo que éste último realizó una meditación⁴⁴⁷.

Cuando comenzó a acoger a las personas que huían de la zona ocupada, muchos de ellos de religión judía, el hermano Roger mantuvo sus tres momentos de oración diarios, pero para no forzar a nadie a compartirla con él, en numerosas ocasiones se marchaba al bosque a dar un paseo mientras entonaba algunos cánticos.

El interés por la oración en común que tenían el hermano Roger y el hermano Max ya a inicios de los años cuarenta, se manifiesta en los ensayos que realizan recitando los Oficios de manera alterna en el granero del Monasterio de Dombes, durante un encuentro interconfesional celebrado entre el 28 de septiembre y el 2 de octubre de 1942⁴⁴⁸. Previamente a su encuentro con el hermano Roger, el hermano Max descubrió el Oficio durante un retiro de estudiantes en 1940, llegando a copiar a mano un ejemplar mecanografiado del Oficio de “Eglise et Liturgie”, en su versión de 1935⁴⁴⁹. En una carta dirigida a la hermana Marguerite de Grandchamp, el hermano Max expresaba, sobre todo, su esperanza en el uso del breviario, pero también las dudas propias del medio eclesial del que provenía, tan crítico con la Liturgia de las Horas:

⁴⁴⁵ André Bardet, *Un combat pour l'Église. Un siècle de mouvement liturgique en Pays de Vaud*, Lausana, Bibliothèque historique vaudoise, n° 92, 1988, p. 157 y 167.

⁴⁴⁶ ACT, Carta del hermano Roger a Marguerite de Beaumont, 25 de junio de 1941. Copia de la carta depositada en la Comunidad de Taizé por Silvia Scatena.

⁴⁴⁷ Maurice Villain, “Taizé 4 juillet 1966” en *Verbum Caro*, vol. XX, n° 80 (1966), p. 73-74.

⁴⁴⁸ Yves Chiron, *Frère Roger*, Paris, Ed. Perrin, 2008, p. 77-78.

⁴⁴⁹ André Bardet, *Un combat pour l'Église. Un siècle de mouvement liturgique en Pays de Vaud*, Lausana, Bibliothèque historique vaudoise, n° 92, 1988, p. 167.

“espero que la práctica del breviario sea un enriquecimiento para nosotros y nunca una carga; en tal caso habría que dejarlo por un tiempo”⁴⁵⁰. Y, unos meses más tarde, le confirmaba que el rezo del Oficio les permitía vivificar la jornada con esta forma tradicional de oración:

Estos Oficios son para nosotros un alimento muy vivo y vivificante, nos sostienen durante la jornada y nos permiten expresar en formas tradicionales de la Iglesia nuestra alegría, nuestra adoración, nuestra acción de gracias. No agotaremos su riqueza, ya que está totalmente hecha de sustancia bíblica⁴⁵¹.

La práctica del Oficio se mantuvo durante la estancia prolongada del hermano Roger en Ginebra, entre 1942 y 1944. El hermano Max estaba muy interesado en las cuestiones litúrgicas y en 1942 le pidió al hermano Roger que realizase algunas experiencias prácticas con el breviario de “Eglise et Liturgie” para clarificar el futuro uso del mismo por parte de la Comunidad en Taizé, atendiendo a la necesidad de encontrar formas concretas que regulasen su oración monástica, pero sin caer en un formalismo inmóvil que paralizase su vida litúrgica:

En efecto, estoy convencido de que una obra no puede durar y que la Iglesia no se puede mantener sino es encarnándose en formas precisas, para servirse de ellas pero para usarlas libremente, ya sea dejándolas cuando se conviertan en un peso [...], ya sea sometiéndose a ellas durante los periodos de sequedad, de peligro espiritual y de inseguridad.

[...] No se trata de atarse a formas inmutables (formalismo) sino de tener a disposición formas muy precisas con el fin de poder usarlas cuando es necesario. Romper con toda forma es tan falso como someterse a ellas sin variación⁴⁵².

En Ginebra, las oraciones comunes tenían lugar en el apartamento del nº 5 de la rue de l'Evêché, después desde inicios de 1943 en el nº 1 de la rue du cloître, y, por último, desde finales de ese mismo año, en el nº 6 de la rue Puits Saint-Pierre y en la

⁴⁵⁰ ACT, Carta del hermano Max a Marguerite de Grandchamp, 21 de mayo de 1942. Copia de la carta depositada en la Comunidad de Taizé por Silvia Scatena.

⁴⁵¹ ACT, Carta del hermano Max a Marguerite de Grandchamp, 6 de octubre de 1942. Copia de la carta depositada en la Comunidad de Taizé por Silvia Scatena.

⁴⁵² ACT, Carta del hermano Max al hermano Roger, sin datar pero probablemente de 1942.

capilla Nassau de la Catedral de Saint-Pierre. El Oficio se celebraba diariamente y estaba inspirado, según el hermano Max, en el *Prayer Book* de la Iglesia Anglicana⁴⁵³. También sabemos que Geneviève, hermana del hermano Roger, tocaba el órgano en la capilla para acompañar algunos cantos y que las hermanas de Grandchamp también asistían a la oración durante los dos meses de invierno que pasaban en la ciudad⁴⁵⁴. En octubre de 1942, el hermano Max avanzaba a la hermana Marguerite el horario litúrgico que tendrían en Ginebra: la jornada comenzaba con el rezo del Oficio en la capilla Nassau a las 7:40 h, salvo los martes y los viernes, en que asistían al Culto matinal; a las 10 h se rezaba brevemente Tercia; los viernes a las 15 h se celebraba Nona; de 18:30 h a 19 h se meditaba la lectura del día del Antiguo Testamento y se hacía media hora de oración personal en silencio en la Catedral; y, finalmente, tras un rato de encuentro en comunidad y con otros huéspedes, a las 22:30 h se rezaba el Oficio de la noche⁴⁵⁵.

Según el hermano Max, la práctica diaria del Oficio debía ser una opción que la Iglesia ofreciese a sus fieles en las parroquias para orar, cantar y leer la Palabra. La fuerza del Oficio para una comunidad monástica le resultaba evidente y ya entonces visualizaba la futura Comunidad de Taizé, entre otras cosas, como “un centro de renovación litúrgica para la Iglesia reformada por sus trabajos, conferencias, publicaciones, como Solesmes lo ha sido para los romanos [católicos]”⁴⁵⁶.

En la tesina para la Licencia en Teología del hermano Roger encontramos algunos principios que regulan esta oración comunitaria. En su tesina, defendida en 1943, afirmaba que la oración de una comunidad se alimentaba del estudio de la Biblia y se sostenía por una liturgia bíblica y eclesial, y ya otorgaba un valor específico al canto y al silencio en la oración:

La Palabra de Dios no se expresa solamente en la oración y en la meditación escrituraria. El canto, el silencio son medios poderosos a disposición de la comunidad, para alabar al Señor, interceder ante Él, escucharle⁴⁵⁷.

⁴⁵³ Max Thurian, “La Communauté de Cluny” en *Verbum Caro*, vol. 2, nº 7 (septiembre de 1948), p. 113.

⁴⁵⁴ Marguerite de Beaumont, *Du grain à l'épi*, Le Mont-sur-Lausanne, Communauté de Grandchamp, Editions Ouverture, 1995, p. 116-117.

⁴⁵⁵ ACT, Carta del hermano Max a Marguerite de Grandchamp, 6 de octubre de 1942. Copia de la carta depositada en la Comunidad de Taizé por Silvia Scatena.

⁴⁵⁶ ACT, Carta del hermano Max al hermano Roger, sin datar pero probablemente de 1942.

⁴⁵⁷ Roger Schutz, *L'idéal monacal jusqu'à Saint Benoît et sa conformité avec l'Évangile* (sin publicar). Tesis de licencia en Teología defendida el 30 de abril de 1943 en la Facultad de Teología de la Iglesia evangélica libre del Cantón de Vaud, p. 164-165. Un ejemplar se encuentra disponible en el Archivo de la Comunidad de Taizé.

De vuelta a Taizé en octubre de 1944, los Oficios fueron comunitarios puesto que al hermano Roger le acompañan los hermanos Max y Pierre. Los Oficios se celebran primero en el antiguo oratorio pero inmediatamente lo hicieron en la iglesia románica hasta la primavera de 1945, cuando tuvieron que adecuar la buhardilla de la casa como oratorio, hasta la vigilia de Pentecostés de 1948, cuando ya obtuvieron la autorización para rezar en la iglesia románica, como hemos visto en el apartado de Arquitectura. La base de los Oficios fue *L'Office divin de l'Église universelle*, publicado por "Eglise et Liturgie" en 1943, revisado y reeditado con la colaboración de la Comunidad de Taizé y la Comunidad de Grandchamp en 1949, como veremos a continuación.

La vida de la Comunidad necesitaba una mínima disciplina que garantizase un equilibrio, buscando "la riqueza de la vida espiritual en la disciplina lo menos rigurosa y legalista posible"⁴⁵⁸. El horario estaba marcado por el ritmo de las estaciones y por el año litúrgico. Hacia 1947 la jornada comenzaba con un primer Oficio, que correspondía con la oración de Maitines tradicional aunque abreviada; celebración de la Santa Cena, diariamente en tiempo de retiro y una o dos veces por semana el resto de periodos; tras el desayuno se realizaba la meditación de la Palabra y se iniciaba el trabajo; a las 10:00, tras el sonido de la campana, se interrumpía el trabajo y, en el mismo sitio, se retomaba un versículo de la lectura bíblica del Oficio y se hacía oración personal; tras la comida y el descanso, se retomaba el trabajo, y en verano a las 16 h se podía rezar un oficio breve, aunque no era obligatorio; por último, tras la cena, todos los hermanos se reunían en la iglesia para rezar el Oficio de la noche. El domingo, a las 10:30 se celebraba el servicio eucarístico⁴⁵⁹.

Entre otras cuestiones litúrgicas, destaca el temprano uso de un hábito durante el rezo del Oficio. En ese sentido, el hermano Daniel recuerda que en torno a 1946-1947 la Comunidad se planteó por primera vez la cuestión del hábito litúrgico. Al hermano Roger le gustaba ir a los mercadillos de muebles viejos y comprar muebles para la casa a buen precio. En uno de ellos compró unas viejas telas; se cosieron dos paños y se les hizo un agujero en el centro para poder meter la cabeza, convirtiéndose así en los primeros hábitos litúrgicos. Eran muy sencillos. No tenían capuchón ni ningún detalle salvo una apertura para la cabeza. El sacerdote Maurice Villain, en una de sus visitas a

⁴⁵⁸ ACT, "Lettre à nos frères et amis", 12 de enero de 1947, p. 6.

⁴⁵⁹ *Idem.* p. 6-7, y Max Thurian, "La Communauté de Cluny" en *Verbum Caro*, vol. 2, nº 7 (septiembre de 1948), p. 119.

Taizé, informó a la Comunidad de dónde comprar en Lyon vestimenta litúrgica con la que sustituir este primer hábito⁴⁶⁰.

No se debe olvidar que la Comunidad de Taizé no contaba con ningún referente monástico en las Iglesias de la Reforma y, por lo tanto, todas las cuestiones litúrgicas se planteaban prácticamente con total libertad, pudiéndose inspirar en los aspectos más valiosos de la liturgia de otras Iglesias. Algunas anécdotas relativas a la gestualidad litúrgica podrían sorprender a las comunidades monásticas que cuentan con siglos de tradición que alimentan su oración cotidiana, sin embargo, la vida litúrgica de la Comunidad de Taizé está forjada a través de la experimentación ya que todo estaba por hacer, tanto por ser una comunidad monástica de nueva fundación, como por pertenecer a un medio eclesial sin una tradición en la misma. Así, en los años cincuenta son recurrentes las observaciones que se hacen en el *Journal des frères* relativas a aspectos litúrgicos que se deben tener en cuenta. Por ejemplo, que la entrada a la iglesia se realice con calma, sin precipitación, o que ningún hermano se quite el alba antes de llegar a la sacristía⁴⁶¹. La introducción de un tiempo de oración personal antes del Oficio, supuso que la entrada a la iglesia se realizase individualmente y no en procesión, iniciándose la celebración a la hora señalada, cuando el hermano Roger se levantase⁴⁶². La liturgia de la Comunidad de Taizé ha sufrido desde sus orígenes numerosas experimentaciones en el plano espacial, gestual, textual y, sobre todo, en el musical, permaneciendo siempre en un estado de provisionalidad.

5.1.2 La liturgia: alegría del cielo en la tierra

El trabajo de reflexión sobre la liturgia de la Comunidad se llevó a cabo entre todos los hermanos, si bien quien tenía un interés especial era el hermano Max; mientras que el hermano Roger tenía una visión pastoral de la liturgia, el hermano Max estaba más interesado en el aspecto celebrativo de la misma. En 1946 la editorial Delachaux & Niestlé publicó *Joie du ciel sur la terre. Introduction à la vie liturgique*, una versión de la tesis de licencia en Teología de Max Thurian, dentro de la “Collection Communauté de Cluny”, en la que se había publicado dos años antes el libro del hermano Roger *Introduction à la vie communautaire*. En su prólogo, F-J. Leenhardt, profesor de Max

⁴⁶⁰ Entrevista al hermano Daniel, 30 de abril de 2012.

⁴⁶¹ ACT, *Journal des frères*, 17 de agosto- 29 de septiembre de 1954, p.1-2.

⁴⁶² ACT, *Journal des frères*, 1 al 27 de noviembre de 1958, p.5.

Thurian en la Facultad de Teología de Ginebra, afirma que la piedad protestante necesitaba alimentarse de forma más variada en materia litúrgica y que la obra en cuestión, sin querer fijar unos cánones para la vida cultural, apostaba por una comprensión más profunda y una realización formal más rica de la liturgia⁴⁶³.

El hermano Max enmarca su estudio en la revitalización de la vida comunitaria y litúrgica de los movimientos de renovación teológica y ecuménica que iban surgiendo en la Iglesia reformada en la primera mitad del siglo XX. La búsqueda de la unidad de la Iglesia y el deseo de comunión le hacen abordar la vida litúrgica desde un punto de vista más ecuménico a través de un método que confronta “las diversas tradiciones litúrgicas de la Iglesia universal y el espíritu litúrgico que se desprende de los textos del Nuevo Testamento” y, aunque algunas afirmaciones parezcan enfrentarse a la tradición reformada, el objetivo es hacer una reflexión novedosa dentro del “marco de la tradición y de la disciplina reformada”. Y añade, en una clara alusión a las nuevas experiencias litúrgicas elaboradas por el movimiento de renovación litúrgica “Eglise et Liturgie” y puestas en práctica por las comunidades de Grandchamp y Taizé:

Ciertamente, puede ser bueno que ciertas vanguardias propongan y apliquen reformas, pero estas comunidades deben mantenerse siempre en la comunión de la Iglesia y actuar solo con una prudencia disciplinada. Por contra, la Iglesia debe reconocer su ministerio particular y apoyarlas en su oración, en su comprensión, que ella acepte escuchar su mensaje y obedecer, si es la voluntad de Dios para la unidad de los suyos⁴⁶⁴.

En su definición del término “litúrgico”, el hermano Max se distancia de la oposición litúrgico-espontáneo. La liturgia, como obra del pueblo, es celebrada por la comunidad, nadie puede permanecer pasivo, para lo cual, el culto debe contar con elementos fijos y no solo espontáneos. De esta manera se reconoce tanto el valor espiritual de la tradición litúrgica que se remonta a la Iglesia primitiva como la oración espontánea que lucha contra la esclerosis de las fórmulas litúrgicas vacías. A este carácter comunitario de la vida litúrgica, en la que las formas fijas se actualizan con la oración espontánea, se une también el carácter sacramental puesto que la liturgia,

⁴⁶³ Max Thurian, *Joie du ciel sur la terre. Introduction à la vie liturgique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946, p. 7.

⁴⁶⁴ *Idem.* p. 17.

además de congrega a los fieles en el culto a Dios, hace a Dios sensible a aquellos que le adoran. Así, la definición de liturgia que él propone se formula de la siguiente manera:

La liturgia es el conjunto de palabras, fijas y espontáneas, de sacramentos y de símbolos, que manifiestan la encarnación de Cristo en la Iglesia y que reúnen a los fieles en un solo cuerpo para escuchar, comulgar, adorar⁴⁶⁵.

Joie du ciel sur la terre se compone de una primera parte en la que se aborda los principios de la vida litúrgica, un segundo apartado que trata la vida litúrgica en la actualidad y seis apéndices sobre diversos temas litúrgicos entre los que destaca el apéndice 2 sobre la renovación del dogma de la “transubstanciación” en el que propone una nueva comprensión del mismo a partir del concepto “transrelación”. A continuación, nos centramos en aquellos aspectos litúrgicos que consideramos relevantes de cara a comprender la liturgia implantada en la Comunidad de Taizé.

Entre los fundamentos de la vida litúrgica que cita el hermano Max, encontramos algunos elementos que configuran el “espíritu litúrgico”: el ecumenismo, la objetividad, la belleza, la sencillez y la alegría. El espíritu ecuménico permite reconocer la insuficiencia de la propia tradición y el valor espiritual de otras tradiciones, y, “por medio del redescubrimiento de un tesoro común disperso, realizamos las mismas experiencias espirituales y vivimos las mismas realidades y las mismas formas; el camino hacia la unidad se allana”⁴⁶⁶. En cuanto a la objetividad, se afirma que en la liturgia de la Iglesia encontramos la presencia real y objetiva de Cristo.

En relación con la belleza Max Thurian se expresa en términos como “el esplendor de la verdad”, “un signo de la gloria del Señor”, “la belleza forma parte de la revelación de Dios, puesto que se nos manifiesta en su esplendor y su gloria”, o “la liturgia de la Iglesia debe hacernos sentir la perfecta belleza de la vida eterna”. Ahora bien, la Iglesia debe ser consciente de dos peligros: por un lado, el esteticismo, cuando la Iglesia se complace en la restauración y en el embellecimiento de las formas tradicionales o los fieles se distraen y simplemente disfrutan de la belleza, y, por otro lado, el psicologismo, cuando se emplea la belleza para atraer y llamar la atención de

⁴⁶⁵ *Idem.* p. 18.

⁴⁶⁶ *Idem.* p. 23.

los fieles como si se tratase de un medio mágico. Con estos límites, la Iglesia debe aceptar la belleza, alegrarse en ella y dejarla expandirse:

En la medida que la belleza manifieste los magníficos tesoros espirituales que se encuentran en Dios y en su Palabra, en la medida que la Iglesia se edifique y no se distraiga, la belleza de las iglesias y de la liturgia es algo deseable. En tanto en cuanto traduzca los sentimientos de alegría, de reconocimiento y de adoración de los fieles, en tanto en cuanto ayude y sostenga su piedad, la belleza del culto es plenamente deseable⁴⁶⁷.

La sencillez es “el límite que hay que imponer a las manifestaciones de la belleza en el culto”, “el signo de un uso legítimo de la belleza en el culto”. El hermano Max afirma que “belleza y sencillez se equilibran” y para que la liturgia sea sencilla, cada elemento del culto debe responder a una necesidad tanto espiritual como material. La actitud de los fieles también debe ser sencilla y espontánea: si la forma fija garantiza el carácter objetivo y permanente del culto, los elementos espontáneos permiten su actualidad⁴⁶⁸.

Por último, para el hermano Max la alegría es el carácter culminante del espíritu litúrgico, la alegría de la presencia y de la espera. Una alegría que se exterioriza y se manifiesta, que crea la comunidad y que la invita a la adoración. Un culto en el que los fieles encuentren la felicidad de saberse en su sitio, de saberse amados, de modo que “la liturgia llegue a ser como el latido de su corazón, esencial a su vida, a su felicidad, a su alegría”⁴⁶⁹.

5.1.3 *El Oficio de “Eglise et Liturgie”*

De igual modo que en la Iglesia Católica surgió el Movimiento Litúrgico con el fin de sentar las bases de una reforma de la liturgia, en las iglesias de la Reforma también surgieron movimientos similares, como “Eglise et Liturgie”.

En 1930, Richard Paquier y otros pastores de la Iglesia del cantón de Vaud (Suiza) fundaron “Eglise et Liturgie” con el deseo de trabajar por la unidad de las

⁴⁶⁷ *Idem.* p. 26-27.

⁴⁶⁸ *Idem.* p. 28.

⁴⁶⁹ *Idem.* p. 30.

Iglesias y de devolver al culto público su carácter de servicio divino. El nombre proviene de la preocupación, por un lado, por el papel meramente administrativo en el ámbito religioso y moral que había asumido la Iglesia en el primer cuarto del siglo XX y, por otro lado, por la reducción del culto reformado a un elemento homilético y didáctico, en el que la oración, la alabanza y la adoración, habían pasado a un segundo plano, la asamblea permanecía pasiva, y la miseria exterior de algunos lugares de culto se justificaba por el carácter exclusivamente interior de la espiritualidad. Por todo ello, el movimiento “Eglise et Liturgie” vio la necesidad de promover en el marco de la Iglesia Reformada una renovación bíblica, teológica, litúrgica, eclesial y comunitaria. Su carácter ecuménico basculó en torno al concepto de “catolicidad evangélica”, formulado por primera vez en 1925 por Nathan Söderblom, arzobispo luterano de Upsala. En lo que respecta a la renovación litúrgica, uno de sus primeros logros se produjo en 1933 con la restauración, en base a las antiguas horas canónicas, del *Oficio divino* en el ámbito reformado⁴⁷⁰.

De la mano de este movimiento de reforma litúrgica protestante, se publicó en 1943 *L’Office divin de l’Église universelle*, que partía del Oficio aparecido en forma de cuadernillo en 1933 y revisado en 1935. Este Oficio pretendía recuperar la oración litúrgica comunitaria, abandonada prácticamente desde el siglo XVI en el seno de la tradición de la Reforma. Según Richard Paquier, la oración libre y espontánea corre el riesgo de ser una oración exclusivamente afectiva y de ser una oración limitada por las preocupaciones temporales y por la personalidad de cada uno. Para evitar esta simplificación y estrechamiento de la oración espontánea, es necesario acudir a la oración formulada⁴⁷¹. Sin embargo, reglar la oración y emplear fórmulas estereotipadas no debe ser considerado como un impedimento para que el Espíritu Santo actúe en ella, de hecho, puesto que la vida cristiana es una vida comunitaria, el Espíritu habla en la comunidad de creyentes:

Dejando dirigir nuestra oración por el Espíritu y por la Iglesia, más exactamente por el Espíritu que habla en la Iglesia, derribamos las barreras de nuestro

⁴⁷⁰ Richard Paquier, “Église et Liturgie 1930-1955” en *Verbum Caro*, vol. IX, n° 33 (1955), pp. 52-61. Sobre la renovación litúrgica en la tradición reformada, cf. André Bardet, *Un combat pour l’Église. Un siècle de mouvement liturgique en Pays de Vaud*, Lausana, Bibliothèque historique vaudoise, n° 92, 1988; Irénée-Henri Dalmais, “Le renouveau liturgique dans les Protestantisme d’expression française” en *La Maison Dieu*, n°19 (1949), pp. 48-54.

⁴⁷¹ Église et Liturgie. *L’Office divin de l’Église Universelle*, Ginebra, Les Éditions Labor, 1943, p. 6.

aislamiento y de nuestra insuficiencia, nos liberamos del prejuicio y de la ignorancia, para beneficiarnos de un horizonte inmensamente amplio⁴⁷².

El Oficio divino, surgido en la Iglesia de los primeros siglos, es el fruto del establecimiento de unas reglas y un horario de la primitiva oración comunitaria. Aunque la Reforma no lo suprimió por completo, sino que lo redujo a una oración por la mañana y otra por la tarde, práctica que se había mantenido en algunas iglesias luteranas y en la Iglesia anglicana, es necesario restaurar en la Iglesia de la Reforma los valores del Oficio divino. Frente al exceso del individualismo y gracias a un resurgir del sentido comunitario, Paquier enmarca el trabajo emprendido por “Eglise et Liturgie” de cara a ofrecer un nuevo Oficio ecuménico inspirado en la tradición de las Iglesias Católica y Ortodoxa, pero también en la Iglesia Anglicana y en las Iglesias de la Reforma.

Como se puede observar, el interés por el ecumenismo y por la potenciación del sentido comunitario frente al individualismo son principios que comparten tanto el proyecto litúrgico de “Eglise et Liturgie” como el proyecto de formar una comunidad monástica del hermano Roger. De hecho, las comunidades que estaban surgiendo en las Iglesias de la Reforma, como Taizé o Grandchamp, tenían necesidad de contar con un Oficio que les ofreciese “un orden de oración, colectivo y diario, inspirado por la tradición de la Iglesia Universal”⁴⁷³.

En 1949, se publicó *L'Office divin de chaque jour*, cuya autoría fue compartida por Richard Paquier y André Bardet, de “Eglise et Liturgie”, la *Communauté de Taizé lès Cluny* (nombre de origen de la Comunidad de Taizé que pronto cayó en desuso), y la *Communauté de Granchamp*. Estas nuevas comunidades protestantes llevaban varios años usando de manera práctica el Oficio de “Eglise et Liturgie” para sus servicios diarios y comunitarios, por lo que pudieron colaborar en la revisión del Oficio. De hecho, el hermano Max, en una carta de junio de 1945 dirigida a André Bardet, indica el valor que la Comunidad concede a “Eglise et Liturgie” por todo el “alimento espiritual que ha depositado en el Oficio” y, en lo relativo a las sugerencias de su revisión, de cara a la nueva edición que vería la luz finalmente en 1949, afirma que “haciendo estas anotaciones, no quiero ser más que la voz de nuestra Comunidad, el testimonio de su experiencia” y que le gustaría “retomar algunas cosas que consideramos importantes después de alrededor de dos años de práctica fiel”, poniendo en valor la experiencia

⁴⁷² *Idem.* p. 8

⁴⁷³ *Idem.* p. 11.

práctica de la Comunidad con el breviario⁴⁷⁴. En 1947, la Comunidad estaba a la espera de la publicación de la nueva edición del Oficio de “Eglise et Liturgie” y consideraba que sería válido para la oración tanto de la Comunidad permanente que vivía en Taizé como para la “Gran Comunidad” (jóvenes vinculados pero que no vivían en Taizé):

El “Office divin de l’Eglise Universelle”, que sufrirá una revisión, corrección y ampliación, podrá, así lo esperamos vivamente (si esa nueva edición tiene en cuenta nuestra experiencia), satisfacer la disciplina espiritual de cada uno, residente y no residente⁴⁷⁵.

La primera edición del Oficio, con su “carácter embrionario e imperfecto”, ofrecía “un cuadro general en el que se insertaban algunos elementos tipo, oraciones e himnos”⁴⁷⁶, por lo que ya entonces se veía la futura necesidad de añadir un complemento. La renuncia a denominar seis años después al Oficio como “de la Iglesia universal”, se realizó para evitar posibles malentendidos sobre una supuesta pretensión de imponer un nuevo orden litúrgico a toda la Iglesia, aunque el sentido era simplemente apelar a la tradición común de la Iglesia antes de la Reforma del siglo XVI y la finalidad del Oficio consistía en ofrecer una renovación de la oración cotidiana:

No había la más mínima pretensión de convertirnos en creadores de un nuevo orden litúrgico destinado a imponerse a toda la Iglesia. Aquí simplemente encontraremos un ensayo de adaptación y de revisión de las formas de oración de la antigua tradición eclesiástica, al uso de los cristianos reformados de lengua francesa del siglo XX. Hemos querido poner a su disposición para cada día del año cristiano, un Oficio divino celebrado en las normas generales y según el espíritu de la Iglesia universal⁴⁷⁷.

La elección de la estructura occidental del Oficio no implica considerar que la tradición latina representa la última palabra de la creación litúrgica o que no puede enriquecerse con nuevos elementos de otras tradiciones. Al ser un Oficio que surge en

⁴⁷⁴ ACT, Carta del hermano Max a André Bardet, 16 de junio de 1945. Copia depositada en la Comunidad de Taizé por Silvia Scatena procedente de Archives cantonales vaudoises.

⁴⁷⁵ ACT, “Lettre à nos frères et amis”, 12 de enero de 1947, p. 7.

⁴⁷⁶ Église et Liturgie, Communauté de Taizé, Communauté de Grandchamp. *L’Office divin de chaque jour*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1953 p. 10

⁴⁷⁷ *Idem.* p. 11.

un medio reformado, no existe un patrimonio litúrgico heredado sino que hay una gran libertad para configurarlo, por lo que es “una ocasión providencial de hacerlo más completo, más inclusivo, menos unilateral, de acuerdo con la nueva imagen que el Movimiento Ecuménico nos ofrece de la Iglesia Universal”⁴⁷⁸. Dado el recelo de la mentalidad reformada por la excesiva repetición, el enriquecimiento de elementos nuevos otorga variedad al Oficio, si bien se mantiene el carácter fijo de la estructura propia de todo Oficio. Esta opción, reconocen los mismos creadores del Oficio, puede conllevar algunos inconvenientes y puede ser tildada de “arbitraria y heteróclita”, sin embargo, bajo la composición de múltiples elementos de procedencias diversas, subyace una unidad espiritual:

Puede que los especialistas de la liturgia, ante nuestro trabajo, experimenten la impresión que produce una pieza de marquetería. Pero al practicar estos Oficios, se verá brotar una unidad espiritual subyacente a todos los elementos de procedencia diversa que les componen, que no es otra que la voz del Esposo, el espíritu de la Iglesia, el alma misma de la *Oikoumene*⁴⁷⁹.

El Oficio plantea dos servicios diarios, uno por la mañana y otro por la noche, si bien también recoge un oficio de mediodía aunque para celebrarse ocasionalmente. La diversidad de las siete horas canónicas del Oficio tradicional monástico se distribuye a lo largo de toda una semana, de modo que cada oficio se estructura según una hora canónica, los de las mañanas según Maitines, Laudes, Prima y Tercia, y los de la noche según Nona, Vísperas y Completas⁴⁸⁰. De igual modo, para no sobrecargar los oficios, los 150 salmos se reparten en 12 semanas (en lugar de la semana que emplea la Iglesia Católica y el mes de la Iglesia Anglicana)⁴⁸¹. Por último, se incluyen los aniversarios (o calendario de santos), algo novedoso en el medio reformado, de cara a hacer una simple conmemoración de los apóstoles, San Pablo y San Juan Bautista, aunque también se

⁴⁷⁸ *Idem.* p. 13.

⁴⁷⁹ *Idem.* p. 13.

⁴⁸⁰ En particular, los oficios de los lunes y los jueves por la mañana mantienen la estructura de Maitines, los oficios de los miércoles y los sábados por la mañana se rigen según Laudes, los oficios de los martes y viernes por la mañana se componen según Prima, el oficio del domingo por la mañana deriva de Tercia, el oficio del viernes por la noche se estructura según Nona – con elementos que hacen alusión a la crucifixión-, los oficios de los lunes y los jueves por la noche corresponden a las Vísperas occidentales mientras que los domingos y los miércoles por la noche a las Vísperas de la Iglesia de Oriente, y, por último, Completas estructura el oficio de los martes por la noche y el del sábado por la noche con algunas variantes. *Idem.* p. 14-16.

⁴⁸¹ *Idem.* p. 16.

incluye la Anunciación, la Presentación de Jesús en el Templo, los Santos Inocentes, Todos los Santos, y María, Madre del Señor⁴⁸². La diversidad de fuentes litúrgicas empleadas en la configuración del Oficio es patente tanto en las oraciones y series responsoriales (Sacramentario gelasiano, gregoriano y mozárabe, Breviario y Misal romanos, Oficio canónico bizantino, “The Book of Common Prayer”, etc.) como en los himnos eclesiásticos (Breviario romano, himnología de las Iglesias evangélicas alemanas, “Hymnes ancient and modern”, “English Hymnal”, etc.)⁴⁸³.

Por último, el Oficio también es presentado por el hermano Roger y el hermano Max. En un breve texto consideran que la práctica regular del Oficio no solo permite un enriquecimiento de la oración privada, sino también otorga un sentido de unidad con toda la Iglesia, “un sentido profundo del misterio de la Creación y del misterio del Reino de Dios”. Gracias a la práctica fiel y regular de esta oración litúrgica una comunidad puede mantenerse viva de manera duradera y alimentarse eficazmente⁴⁸⁴.

En un artículo sobre la oración de la Comunidad de Taizé que el hermano Roger publicó en 1956 en la revista *Foi et Vie*, explicaba de manera sencilla la estructura del Oficio. Una primera parte se centraba en la Palabra: una introducción mediante algunos versículos extraídos de los Salmos, que expresaba el deseo de orar, canto de un salmo por la Comunidad para expresar el deseo de alabanza, lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento (Evangelio en la mañana y Cartas de los Apóstoles en la tarde), y, finalmente, lectura de un versículo de las lecturas para la meditación en silencio. La meditación y el canto que le sigue, enlazan esta primera parte con la segunda, centrada en la oración: oración litúrgica (intercesiones por las Iglesias y por todos los hombres), oración espontánea (petición y acción de gracia enraizada en la actualidad), oración dominical (conclusión de la oración), y bendición, que no representa tanto el final del Oficio como la integración de la liturgia en la vida cotidiana, en el trabajo y en el descanso⁴⁸⁵.

En 1961, “Eglise et Liturgie” publicó la tercera edición del Oficio, aunque en esta ocasión ya sin la participación de las Comunidades de Taizé y Grandchamp. Las modificaciones que se realizan a partir del uso del mismo se deben al deseo, por un lado, de una mayor simplificación en el orden de los servicios, lo que conllevó

⁴⁸² *Idem.* p. 240-251.

⁴⁸³ *Idem.* p. 253-255.

⁴⁸⁴ *Idem.* p. 21.

⁴⁸⁵ Roger Schutz, “Notes sur la prière dans la communauté de Taizé” en *Foi et Vie*, nº1 (enero-febrero 1956), pp. 69-73.

abandonar la idea de repartir en una semana la diversidad de las siete horas canónicas tradicionales de manera que se consiga un esquema más uniforme en todos ellos, y, por otro lado, de una mayor claridad y variedad en los textos, deseo que se realizó a través de la redacción de más introducciones, la revisión o supresión de algunos textos de cara a aligerar su estilo, etc.⁴⁸⁶.

En lo que respecta a la música, desde el primer cuadernillo aparecido en 1933, todas las versiones del Oficio de “Eglise et Liturgie” preveían el canto de numerosos textos. No solo se recogían los cantos habituales de la Iglesia sino que se incluyeron desde 1935 composiciones nuevas tomadas de antifonarios monásticos, himnos ambrosianos, y otras adaptaciones del canto gregoriano, del repertorio anglicano, luterano y de la Iglesia oriental. De igual modo, la edición del Oficio de 1949 rápidamente se acompañó del *Office chanté*, un suplemento musical publicado en 1950, al que siguió otro con una versión del Oficio a cuatro voces y órgano, publicado en 1956 como *Laus Deo, Office chanté*, y, finalmente, tras la última publicación del Oficio en 1961, aparecieron *Chants de l’Office divin* y *Psaumes priés en commun*⁴⁸⁷.

5.1.4 *El Oficio de Taizé*

Tras el uso prolongado que hizo la Comunidad de Taizé del Oficio de “Eglise et Liturgie” y su participación en la segunda edición de 1949, en 1961 la Comunidad decidió publicar su propio Oficio. Ya en 1954, Richard Paquier junto con tres pastores más de “Eglise et Liturgie” habían estado en Taizé para tratar una actualización del *Office divin*⁴⁸⁸. La Comunidad siguió reflexionando sobre esta actualización y, en el Consejo celebrado en Pascua de 1955, el hermano Roger indicó que la experiencia de varios años había demostrado la inadaptación del *Office divin* a las necesidades de su oración litúrgica. Entre otros aspectos, la revisión se centró en una “mejor estructura y equilibrio de los dos Oficios diarios para cada tiempo litúrgico, un vocabulario y sintaxis simplificados, aligerados, liberados de giros enredados”⁴⁸⁹.

En este mismo sentido, el hermano Pierre-Yves recuerda que la decisión de abandonar el breviario de “Eglise et Liturgie” se tomó por una cuestión de lenguaje,

⁴⁸⁶ Église et Liturgie. *L’Office divin de chaque jour*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1961, p. 13.

⁴⁸⁷ André Bardet, *Un combat pour l’Église. Un siècle de mouvement liturgique en Pays de Vaud*, Lausana, Bibliothèque historique vaudoise, n° 92, 1988, p. 156, 163 y p. 174.

⁴⁸⁸ ACT, *Journal des frères*, 9 de abril-14 de mayo de 1954, p. 4.

⁴⁸⁹ ACT, *Journal des frères*, 30 de marzo de 1955-13 de mayo de 1955, p. 1.

puesto que tenían una visión muy tradicionalista, y, ya durante los años cincuenta, se abordó una serie de modificaciones prácticas, como la utilización de la traducción de los salmos de la Biblia de Jerusalén y la elaboración musical de las respuestas breves de los salmos por Joseph Gelineau y de las respuestas largas por el hermano François, que fueron utilizadas también por otras comunidades benedictinas y trapistas⁴⁹⁰. Aunque la revisión litúrgica la realizaba un grupo de hermanos responsables, con un papel significativo por parte del hermano Max, en el Consejo de Navidad de 1956, el hermano Roger planteó que la elaboración litúrgica fuese “una obra más comunitaria”, para lo cual, propuso que en cuanto a los textos y los cantos, se uniesen al grupo de trabajo todos aquellos hermanos que estuviesen interesados para estudiar juntos las nuevas propuestas⁴⁹¹.

De la correspondencia de 1959 entre el pastor Charles-Edouard Chassot, del movimiento “Eglise et Liturgie”, y la Comunidad de Taizé, se desprende que la colaboración continuó después de haber decidido editar por separado el Oficio. La Comunidad de Taizé remitió su proyecto de oficio revisado a “Eglise et Liturgie” (en particular, a través de Edouard Diserens, a Charles-Edouard Chassot, Richard Paquier y André Bardet)⁴⁹² mientras que “Eglise et Liturgie” proponía nuevas distribuciones de las lecturas⁴⁹³. Se llegó a proponer que hubiese un cambio en la edición: Les Presses de Taizé publicarían el nuevo Oficio de “Eglise et Liturgie”, mientras que Delachaux, editorial habitual de este movimiento, publicaría el Oficio de Taizé, algo que no llegó a materializarse⁴⁹⁴.

La nueva edición de un Oficio completo, que preveía la inclusión en un único volumen el salterio litúrgico y un repertorio musical elemental, se planteó, si era posible, con el previo acuerdo de “Eglise et Liturgie”⁴⁹⁵. Además, la separación también se debió a que, por un lado, la práctica del Oficio de “Eglise et Liturgie” estaba centrada en las parroquias mientras que en Taizé se trataba de una práctica monástica, y, por otro, los pastores de este movimiento litúrgico tenían mucho interés en el aspecto celebrativo, incluso más que el propio hermano Max, mientras que la Comunidad de Taizé ya veía la necesidad de una adaptación cada vez más pastoral de su Oficio. Puesto que ninguna parte quería imponer nada a la otra, finalmente se decidió que cada uno publicase su

⁴⁹⁰ Entrevista al hermano Pierre-Yves, 19 de agosto de 2013.

⁴⁹¹ ACT, *Journal des frères*, 5 de diciembre de 1956- 31 de enero de 1957, p. 5.

⁴⁹² ACT, Carta de Charles-Edouard Chassot al hermano Roger, 15 de octubre de 1959.

⁴⁹³ ACT, Carta de Charles-Edouard Chassot al hermano Roger, 5 de noviembre de 1959.

⁴⁹⁴ ACT, Carta de Charles-Edouard Chassot al hermano Roger, 18 de noviembre de 1959.

⁴⁹⁵ ACT, *Journal des frères*, 30 de marzo de 1955-13 de mayo de 1955, p. 1.

propia versión del Oficio de manera que se adaptase perfectamente a sus intereses y necesidades⁴⁹⁶.

El *Office de Taizé* es “fruto de una experiencia de oración en comunidad, que hunde sus raíces en la tradición ecuménica de la Iglesia”⁴⁹⁷. Sus fuentes litúrgicas son variadas, aunque se inscriben en la tradición bíblica y litúrgica de la Iglesia, y encuentran su unidad en una oración actualizada, en la experiencia viva de una comunidad. Es un Oficio concebido en el espíritu de la dinámica de lo provisional puesto que se presenta como una etapa más hasta que se consiga la unidad visible de la Iglesia:

Este Oficio no se impone como una liturgia oficial. Es una etapa más en la búsqueda litúrgica de la Iglesia y en la espera de la unidad visible de todos los cristianos. Quiere estar al servicio de esta búsqueda y de esta unidad, aunque siendo ya el Oficio de una comunidad en la Iglesia⁴⁹⁸.

La Comunidad de Taizé presenta el Oficio como una alabanza perpetua fundamentada en varias notas trinitarias. En primer lugar, rezar el Oficio es la expresión inteligible por excelencia de la alabanza de toda la Creación hacia su Creador; aunque la Creación es una alabanza en sí misma de Dios, el Oficio es la expresión espiritual que el ser humano hace en nombre de ella. En segundo lugar, el Oficio también forma parte de la liturgia celestial, mediante el cual los cristianos se unen a la ofrenda única de Cristo. Y, en tercer lugar, el Oficio es la oración del Espíritu Santo, que viene en ayuda de nuestra humilde fe⁴⁹⁹.

El tiempo litúrgico se configura en torno a tres unidades: el día, la semana y el año. El día se articula en tres Oficios, que encuadran a su vez el trabajo, la oración personal y el descanso en cada jornada: el de la tarde, la mañana y el mediodía en consonancia con la puesta, la salida y el apogeo del sol. Los Oficios de Tercia, Nona y Completas se pueden utilizar en la oración personal. La semana litúrgica comienza con la Resurrección, celebrada en la oración del sábado por la noche –que puede ir acompañada de una pequeña liturgia de la luz (*lucernario*)–, el domingo se celebra la Eucaristía, y el viernes se rememora la Pasión. Por último, el año litúrgico se desarrolla

⁴⁹⁶ Entrevista al hermano Charles-Eugène, 22 de agosto de 2016.

⁴⁹⁷ Communauté de Taizé, *L'Office de Taizé*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1961, p. VII.

⁴⁹⁸ *Idem.* p. VII.

⁴⁹⁹ *Idem.* p. VII-VIII.

en torno a dos ciclos: el ciclo de la Encarnación, que comprende el Tiempo de Adviento (preparación) y el de Navidad (celebraciones de la Navidad y la Epifanía), y el ciclo de la Redención, que se compone del Tiempo de Cuaresma (preparación) y, tras la celebración de la Pasión durante la Semana Santa, el de Pascua (celebración de la Resurrección y de Pentecostés). A estos dos ciclos se suma el Tiempo Ordinario, que va de Navidad a Cuaresma, y de Pascua a Adviento. Por último, se incluye también la memoria de los Santos centrada en los testigos del Nuevo Testamento: la Virgen María, Juan Bautista, los Apóstoles y Evangelistas, María Magdalena (puesto que la iglesia románica de Taizé estaba bajo su advocación) y San Esteban, el primer mártir cristiano⁵⁰⁰.

La estructura de un servicio cotidiano sigue un esquema sencillo: salmodia (preparación en la alabanza), lectura (proclamación de la Palabra), canto (meditación de la Palabra) y oración (intercesión por la Iglesia y el mundo). Los distintos elementos del Oficio se distribuyen en este esquema del siguiente modo: salmodia (introducción y salmo), lectura (Antiguo Testamento, Evangelio o Epístola, eventualmente, capítulo, y meditación –en silencio o una breve homilía), el canto (respuesta larga o breve, y cántico) y la oración (versículo, letanía, oraciones –propia, libre, común, dominical– y bendición). Esta estructura admite ser abreviada en caso de que sea necesario⁵⁰¹.

En noviembre de 1964 se edita un “Suplemento al Oficio de Taizé para los católicos”, autorizado por el obispo de Autun Monseñor Lebrun, en el que se indica que se permite el uso del *Oficio de Taizé* a los católicos⁵⁰². Esta autorización, había sido preparada en las entrevistas que el hermano Roger y el hermano Max habían mantenido en Roma con el Cardenal Ottaviani, Prefecto del Santo Oficio, quien había autorizado al obispo de Autun a dar su *imprimatur*. En este pequeño folleto de ocho páginas figuran algunos elementos que los católicos debían integrar en su rezo: en primer lugar, al final del Oficio de la noche debían añadir una oración a la Virgen María, en segundo lugar, reemplazar de vez en cuando una oración específica por una letanía de santos y rezar la oración correspondiente a la fiesta de la Asunción incluida en el misal romano, y, por último, rezar el *confiteor* utilizando el texto del rito romano. Para facilitar la

⁵⁰⁰ *Idem.* p. VIII-X.

⁵⁰¹ *Idem.* p. XI.

⁵⁰² En el Archivo de la Comunidad de Taizé se conserva un ejemplar del “Supplément à l’Office de Taizé pour les Catholiques”, en el que solo figura el *Nihil obstat* (Autun, le 28 nov. 1964, L. Monloubou p.s.s.) y el *Imprimatur* (Autun, le 29 novembre 1964, premier dimanche de l’Avent, + Lucien Sidroine Lebrun, Évêque d’Autun, Chalon, Mâcon).

incorporación de estos cambios en el rezo del Oficio, el suplemento incluía los textos citados según la traducción francesa del Misal Feder.

En 1971, el *Oficio de Taizé* fue revisado y editado de nuevo bajo el nombre de *La louange des jours*. Esta nueva edición coincide con la llegada masiva de jóvenes, que ya se había iniciado en los años sesenta pero que se hizo especialmente intensa a partir del anuncio del Concilio de los Jóvenes, lo que conllevó una reflexión profunda por parte de la Comunidad de su oración litúrgica. Sin embargo, este Oficio todavía mantiene la estructura previa de cada oración aunque será un tiempo de ensayo en busca de una nueva estructura más sencilla en la que los jóvenes no sean meros espectadores sino protagonistas junto con la Comunidad.

5.2 EL CANTO LITÚRGICO DE LA COMUNIDAD DE TAIZÉ HASTA 1974

5.2.1 *La renovación del canto litúrgico*

Desde los orígenes de la Comunidad de Taizé, el canto ha tenido un papel muy relevante en su oración litúrgica. Ya hemos visto que el hermano Roger tenía una especial atracción hacia la música y el canto desde la infancia que mantuvo a lo largo de toda su vida. Desde que se instaló solo en Taizé, tanto en las oraciones en la capilla, como en sus paseos por los alrededores, cantaba, y sus cantos eran una forma de expresión de su espíritu de alabanza. En su tesina para la Licencia en Teología, ya recoge el canto como medios poderosos para alabar a Dios en cualquiera de sus fórmulas: en el culto y fuera del culto, en común o en soledad⁵⁰³.

De la misma manera en que la dinámica de lo provisional marca la configuración de la liturgia de la Comunidad de Taizé a lo largo de su historia, el canto litúrgico también está determinado por este mismo principio de provisionalidad:

¡No a las soluciones definitivas e inmutables! Esta podría ser una de las orientaciones de Taizé en su búsqueda y su práctica de comunidad orante. Entre otras, para el canto. En nuestros orígenes, no hay una elección única y radical a favor o en contra de una tradición. Y en el otro extremo de nuestro recorrido,

⁵⁰³ Roger Schutz, *L'idéal monacal jusqu'à Saint Benoît et sa conformité avec l'Évangile*. Tesis de licencia en Teología defendida el 30 de abril de 1943 en la Facultad de Teología de la Iglesia evangélica libre del Cantón de Vaud, p.165.

hoy en día, no hay un privilegio exclusivo a favor de nuestras formas nuevas de cantos breves repetidos durante mucho tiempo, por muy característicos e importantes que sean en las condiciones actuales⁵⁰⁴.

Según el hermano Robert, uno de los problemas a los que se enfrentó la Comunidad de Taizé en lo que respecta a su Oficio y al canto litúrgico fue el carácter novedoso de constituirse como una comunidad monástica en el marco del Protestantismo, puesto que desde la Reforma no existía ninguna tradición en liturgia y canto monástico. Los recursos con los que contaba en sus orígenes eran reducidos ya que se limitaban a la himnología protestante, los salmos hugonotes, los corales luteranos y los cánticos pietistas. Por lo tanto, la Comunidad tuvo que innovar, en la misma línea que la renovación litúrgica y del canto de los fieles que se estaba produciendo en la Iglesia Católica –como, por ejemplo, testimoniaba la salmodia de Joseph Gelineau–, pero manteniendo el respeto por aquellos valores ya probados en la vida de la Iglesia, en particular en el seno de la tradición católica. Este hecho, determina el doble carácter tanto del Oficio como del canto litúrgico de la Comunidad:

Así, nuestros oficios están marcados por un doble carácter, son tradicionales y actualizados: estructuras esenciales conservadas pero despojadas de las pesadas adiciones de siglos; empleo de una lengua viva, el francés; uso de la oración “libre” para insertar los problemas del mundo de hoy en día en una intercesión concreta; etc. En un espíritu similar, es deseable que el canto litúrgico sea al mismo tiempo fiel a las riquezas del pasado y a aquellas del presente, inspirado por la tradición y expresado en un lenguaje actual⁵⁰⁵.

En su opinión, son las necesidades concretas de la Comunidad y, posteriormente, las necesidades pastorales derivadas de la acogida de jóvenes, las que han condicionado la búsqueda comunitaria de la liturgia y el canto en Taizé, y lo que, por lo tanto, hace que la provisionalidad se constituya como un principio esencial para comprender la evolución que ha sufrido su práctica litúrgica. En los primeros años, los salmos, las lecturas bíblicas, los himnos y las oraciones estructuraban la oración

⁵⁰⁴ Frère Robert, “L’expérience du chant à Taizé” en *Les cahiers protestants*, nº1 (febrero 1986), p. 11.

⁵⁰⁵ Robert Giscard, “Le chant liturgique dans la communauté réformée de Taizé” en *Le guide du concert et du disque*, nº 229 (abril 1959), p. 1098.

litúrgica de la Comunidad, marcada, por un lado, por una continuidad, es decir, por la necesidad de orar regular y diariamente, y, por otro lado, por una renovación constante a lo largo de todo el año. En este sentido, los salmos de Joseph Gelineau fueron una ayuda inestimable en la medida en que permitían a la Comunidad cantar en francés y mantener la repetición de los salmos, propia de un oficio monástico⁵⁰⁶.

Como explica el hermano Robert, poco a poco se fue enriqueciendo el repertorio de canto del Oficio gracias a nuevas composiciones de respuestas breves que se hacían alternar por un solista y por toda la asamblea, e intercesiones, que en un primer momento se leían y solo se cantaba una respuesta breve, y, posteriormente, los textos de petición se cantaban con una melodía sencilla interpretada por un solista acompañado de un órgano y se concluía con la respuesta cantada por la asamblea. Asimismo, se realizaban adaptaciones del repertorio tradicional a partir de alguna pieza de canto gregoriano, a pesar de la difícil adaptación del francés a la melodía original, u otras de estilo bizantino, propias de la tradición ortodoxa, pero que también presentaban dificultades en su adaptación a las inflexiones del francés. Estos ensayos entroncaban con una música eclesial de carácter tradicional aunque poseían un carácter novedoso al ser interpretadas bajo el impulso de una comunidad monástica joven. Sin embargo, este vínculo con la tradición no suponía ningún obstáculo para que, al mismo tiempo, se buscara un lenguaje musical contemporáneo, lo que conllevó a ponerse en contacto con diversos compositores profesionales, según veremos más adelante⁵⁰⁷.

Pero, ¿qué características debía tener el canto litúrgico de la Comunidad para mantenerse fiel a la tradición y, al mismo tiempo, ser actual? Según el hermano Roger, este canto debe ser sobrio, sencillo, a pesar de emplear medios humildes debe ser duradero, y con una pobreza franciscana debe ser capaz de “otorgar al canto litúrgico en francés un dignidad acorde con la majestad de Dios”:

Es evidente que esta forma de música sacra es necesariamente sobria: sujeta no solo al texto (que debe traducir y no comentar) sino también a la estructura del Oficio (cada pieza tiene una finalidad concreta, una función), debe, por supuesto,

⁵⁰⁶ Frère Robert, “L’expérience du chant à Taizé” en *Les cahiers protestants*, nº 1 (febrero 1986), p. 11.

⁵⁰⁷ *Idem.* p. 12.

contar con la economía de medios y estar limitada por las posibilidades vocales de los ejecutantes⁵⁰⁸.

Sobriedad, pobreza, economía de medios, pero también se debe tener en cuenta, por un lado, que una comunidad monástica posee “una formación coral más estable y duradera que no puede tener una asamblea parroquial”, y, por otro, que el oficio litúrgico de la Comunidad de Taizé ofrece una mayor riqueza puesto que a los textos del Ordinario se suman al Propio de los distintos Tiempos del año litúrgico y, además, un amplio conjunto de salmos, cánticos y respuestas.

De cara a crear un repertorio de canto litúrgico en francés, el hermano Robert se puso en contacto con diversos compositores contemporáneos, de los que hablaremos a continuación. En su opinión, puesto que los compositores profesionales eran capaces de crear piezas complejas también compondrían piezas de mayor sencillez, sabiendo que en materia de arte sacro, lo más sencillo puede resultar complejo de realizar. Según el hermano Robert, dada la vocación de continuidad en el tiempo del canto litúrgico, existe el riesgo de que un modo de expresión actual envejezca rápidamente pero si la composición se realiza bajo la doble exigencia de la calidad y de la sobriedad puede haber cierta garantía de éxito:

Tal línea melódica sencilla, tal arquitectura harmónica clara desafiarán los siglos aunque incluyan las huellas de un sistema musical: como prueba, el canto gregoriano modal o el coral luterano tonal. ¿Por qué no nacerían obras maestras en otros sistemas musicales? El lenguaje musical de hoy en día usa vocabularios muy diversos y a menudo difíciles, es cierto. Pero, ¿por qué rechazar de entrada tal sintaxis?⁵⁰⁹.

El hermano Robert veía un precedente de la renovación del canto litúrgico en la renovación de la arquitectura sacra, como testimoniaban las iglesias de Assy, Audincourt, Vence o Ronchamp, y, aunque no compartiesen las mismas condiciones, consideraba que ambas búsquedas poseían un espíritu común: “el arte en su pleno

⁵⁰⁸ Robert Giscard, “Le chant liturgique dans la communauté réformée de Taizé” en *Le guide du concert et du disque*, n° 229 (abril 1959), p. 1098.

⁵⁰⁹ *Idem.* p. 1098.

dominio al servicio de la Obra de Dios hasta en los más pequeños detalles”⁵¹⁰. De igual modo que Matisse había diseñado no solo la arquitectura y la decoración de la capilla de Vence sino también los objetos litúrgicos, los compositores contemporáneos debían prestar atención no solo al órgano y al coro, sino también a la asamblea de fieles.

En este diálogo establecido entre la Comunidad de Taizé y algunos compositores contemporáneos para crear nuevas piezas de canto litúrgico, el hermano Robert definió varios principios básicos que consideraba fundamentales para la Comunidad y que podían orientar la búsqueda de cada compositor. En primer lugar, todas las piezas deben formar parte de un Oficio celebrado por toda la Comunidad, desde un simple “Amen” hasta el “Credo”. En segundo lugar, las composiciones no deben ser creadas pensando ni en una *schola* ni en una masa de gente, sino en una comunidad cenobítica para la que hay que crear en francés y en un lenguaje musical actual “un amplio repertorio litúrgico que podríamos asociar, salvando las distancias, a los repertorios monásticos de otras tradiciones (gregoriano, católico; bizantino, ortodoxo)”⁵¹¹. Y, por último, la sobriedad y las limitaciones técnicas del canto de esta comunidad “imponen” al compositor un especie de ascesis, de igual modo que un arquitecto es capaz de construir una iglesia digna y bella con pocos medios y en una parcela pequeña.

A estos principios se suma una serie de indicaciones prácticas que no figuran en el artículo citado de 1959 pero que encontramos en un documento mecanografiado sin datar del Archivo de la Comunidad de Taizé en el que figuran estas indicaciones junto con los principios citados, bajo el título “Taizé, chant liturgique”⁵¹². En primer lugar, el canto es *a capella*, ya sea al unísono o a varias voces, y con acompañamiento, como el órgano o, eventualmente, instrumentos de metal y de percusión. En segundo lugar, cuando el canto es a varias voces, la armonización es silábica, y, en vistas a no perder la sobriedad litúrgica y a no evocar un estilo de *schola*, el estilo polifónico, las entradas sucesivas, las repeticiones de términos, los acompañamientos con la boca cerrada, se descartan. En tercer lugar, todas las voces cantan al mismo tiempo, salvo cuando hay alternancia entre el solista y la asamblea o entre dos coros. En cuarto lugar, en lo que respecta a las tesituras el compositor debe contar con posibilidades medias, dadas las características de los miembros de la Comunidad: el canto al unísono no debe superar el *Re* y no debe bajar del *Do*, y para las armonizaciones, los bajos llegan al *Fa*, pero los

⁵¹⁰ *Idem.* p. 1099.

⁵¹¹ *Idem.* p. 1099.

⁵¹² ACT, Documentación del hermano Robert, “Taizé, chant liturgique”.

tenores no llegan con facilidad. Por último, cuando a los coros no les precede un solo o una estrofa instrumental, deben comenzar por algunas notas al unísono o por la misma nota inicial, puesto que, al tratarse de un Oficio, no se puede dar el tono antes de cada pieza.

Como decimos, estos principios e indicaciones prácticas eran la base sobre la que la Comunidad de Taizé entablaba el diálogo con algunos compositores para que creasen obras que pudiesen integrarse en el canto del Oficio. Al final del artículo citado, el hermano Robert no indica con qué compositores se había puesto en contacto, si bien ya se había producido la colaboración con Joseph Samson, Joseph Gelineau y Jacques Berthier, con quienes la Comunidad había grabado varios discos, principalmente de salmos con los dos primeros, y, con el último, de cantos litúrgicos para el Tiempo de Navidad. En los próximos apartados veremos con qué compositores se puso en contacto el hermano Robert y en qué términos se desarrolló dicha colaboración, gracias a la correspondencia inédita conservada en el Archivo de la Comunidad de Taizé.

5.2.2 *Joseph Samson*

La colaboración de Joseph Samson (1887-1957), compositor francés y maestro de capilla de la Catedral de Dijon desde 1930 hasta su muerte, con la Comunidad de Taizé se remonta a la primavera de 1955, cuando respondió afirmativamente a la propuesta del hermano Robert de realizar algunas antífonas para la Comunidad, haciendo “lo imposible para responder a todas las condiciones” que le había indicado, pero a condición de no fijar un plazo de entrega debido a sus problemas de salud⁵¹³. A pesar de todo, Samson remite las antífonas antes de finalizar el mes de junio e indica al hermano Robert que acepta ayudar a la Comunidad a “constituir un repertorio litúrgico en francés”, para lo que escribiría algunas respuestas e himnos, si bien antes debía terminar un “Año Litúrgico” para Joseph Gelineau, lo que implicaba componer entre 10 y 15 corales para las principales fiestas del año⁵¹⁴. Tal y como anunciaba en dicha carta,

⁵¹³ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de J. Samson al hermano Robert, 23 de mayo de 1955.

⁵¹⁴ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de J. Samson al hermano Robert, sin datar (probablemente junio de 1955). Samson finalizó esta “especie de año litúrgico” (en salmos, traducción Biblia de Jerusalén) en enero de 1956. ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de J. Samson al hermano Robert, 6 de enero de 1956.

el 24 de junio de 1955, Samson junto con el editor de disco Robreau, realizó una breve visita a la Comunidad para conocerse personalmente⁵¹⁵ (fig. 45).

En julio de 1956, Samson escribe al hermano Robert para decirle que quiere dedicarle la nueva edición de los salmos corales, ya que su primer disco saldría a finales del mismo año e iría dedicado a Claude Goudimel⁵¹⁶. Como vemos, la colaboración entre ambos se basó en el respeto, que, en el caso de Samson, se hizo extensible a la vida litúrgica de la Comunidad:

Me dice que mi nombre es presentado ante Dios por los hermanos de Taizé bajo las bóvedas de su deliciosa pequeña iglesia. Ya lo sabía, y no puedo decirle cuanto me emociona. Amo su iglesia, y el espíritu que se respira en su Comunidad me alegra. Hay en ustedes un gusto de la “cosa sagrada”, un respeto por el “acto litúrgico”, un sentido de la “presencia de Dios”: he vivido intensamente todo esto cuando pasé un rato entre ustedes. Se lo comentaba recientemente al Padre De Lubac. Ignoro si se encuentra entre sus visitantes, pero me habló de Taizé con una extrema simpatía⁵¹⁷.

En dicha carta, previa petición del hermano Robert, Samson le indica que estaría encantado de componer algo cuando terminase algunos trabajos en curso, entre los que se encontraba la obra “Siete salmos de la Penitencia”, que finalizaría Jean de Valois y que no sería publicada hasta 1960, tres años después de su muerte.

En agosto de 1956, Samson recibió los textos del Ordinario de un servicio eucarístico que le había remitido el hermano Robert. Puesto que se trataba de una “misa” completa, para poder componerlo, Samson tuvo que solicitar permiso a su obispo⁵¹⁸. La actitud del compositor a la hora de abordar este encargo es de una total humildad, considerándose a sí mismo como un “servidor”, intentando comprender las peculiaridades de la liturgia protestante para adaptar su música y tratando de ajustarse a

⁵¹⁵ Se conserva una fotografía de este encuentro en cuyo reverso consta la fecha en que fue tomada. ACT, Documentación del hermano Robert.

⁵¹⁶ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de J. Samson al hermano Robert, 13 de julio de 1956.

⁵¹⁷ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de J. Samson al hermano Robert, 23 de julio de 1956.

⁵¹⁸ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de J. Samson al hermano Robert, 14 de agosto de 1956.

los condicionantes del canto de los miembros de la Comunidad⁵¹⁹. Se podría pensar que atender a todos estos condicionantes e intentar adecuar la música a la liturgia, va en detrimento de la calidad de la composición y, sin embargo, para Joseph Samson no fue así. Como muestra, la calidad fue el tema de su última conferencia pronunciada unos días antes de morir en el III Congreso Internacional de Música Sacra, celebrado en Versalles en julio de 1957:

El arte en la celebración cultural, nunca es necesario. Una misa dicha en una cabaña con planchas tiene tanta eficacia redentora como la celebrada en la Catedral de Chartres. Pero si interviene el arte, no puede ser más que para introducir en la ceremonia un principio de calidad, por el que se exprese el amor. Punto esencial que nunca subrayaremos suficientemente: la calidad en la obra de arte es expresión de la *Caritas*. La calidad real no es el signo de una búsqueda exterior vana de orden estético, sino una búsqueda esencial, de orden espiritual⁵²⁰.

La correspondencia desde inicios de 1957 se centra en la grabación y publicación de la nueva edición de los salmos corales (116, 127, 92, 84, y 23), interpretados por la Comunidad de Taizé. Tras la muerte de Joseph Samson el 9 de julio de 1957, la dirección de los salmos corales fue asumida por su hijo Jean-François, quien asistió a la grabación de los salmos que tuvo lugar en Taizé entre el 9 y el 11 de septiembre⁵²¹.

En estas mismas sesiones, se realizó la grabación del disco *Oración por la unidad*, un disco sobre la unidad eclesial en el que se incluía, por una cara, un oficio de la Comunidad como oración por la unidad y, por la otra cara, un diálogo sobre la unidad entre el hermano Roger y Monseñor Chevrot⁵²².

⁵¹⁹ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de J. Samson al hermano Robert, 25 de octubre de 1956.

⁵²⁰ Joseph Samson, "Propositions sur la qualité" en *Actes du III Congrès international de Musique Sacrée*, Paris, 1959, pp. 178-184.

⁵²¹ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de Jean-François Samson al hermano Robert, 2 de agosto de 1957. La grabación también está reseñada en ACT, *Journal des frères*, 22 de agosto- 28 de septiembre de 1957, p. 1.

⁵²² ACT, *Journal des frères*, 19 de julio- 21 de agosto de 1957, p.2.

La finalización de las obras inacabadas de Joseph Samson fue encargada, por deseo expreso consignado en su testamento, a Jean de Valois⁵²³. En el caso del servicio eucarístico, Samson había compuesto el “Kyrie”, el “Gloria” y el “Credo”, y el hermano Robert indicó a Jean de Valois que, para completarlo, bastaba con componer un “Sanctus” y un “Agnus Dei”, siempre que mantuviese los mismos medios, tres voces *a capella*⁵²⁴.

5.2.3 *Joseph Gelineau*

Joseph Gelineau nació el 31 de octubre de 1920 en Champ-sur-Layon (Maine-et-Loire). En 1941 ingresó en la Compañía de Jesús en el noviciado de Laval, continuó su formación jesuítica en el centro de Fourvière (Lyon) y recibió formación musical en la escuela César-Frank de París. En 1951 fue ordenado sacerdote. En 1960 se doctoró en teología con una tesis dirigida por Louis Bouyer sobre la salmodia de las iglesias sirias de los siglos IV y V, en el Instituto Católico de París, donde enseñó durante veinticinco años. Su labor pastoral se desarrolló entre 1955 y 1979 en la parroquia de San Ignacio de París, y entre 1979 y 1997 en la parroquia de Ecuellen (Seine-et-Marne). Desde 1997 vivió su retiro en Vallorcine (Haute-Savoie), hasta su muerte ocurrida el 8 de agosto de 2008⁵²⁵.

Como compositor, su nombre está ligado a las primeras versiones en francés de los salmos aparecidas en los años cincuenta, algunas de las cuales fueron grabadas por la Comunidad de Taizé, como veremos enseguida. No obstante, Gelineau compuso a lo largo de su vida numerosas obras de música litúrgica no solo para las parroquias de las diócesis francesas sino también para comunidades religiosas. De igual modo, escribió varios libros sobre música y liturgia, entre las que destacan *Liturgia para mañana:*

⁵²³ Introducción de Joseph Gelineau en el disco *Les sept psaumes de la pénitence*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1960.

⁵²⁴ ACT, Documentación del hermano Robert, Copia de la carta del hermano Robert enviada a Jean de Valois, 19 de noviembre de 1960. En esta carta se indica que se podía renunciar a la composición del Padrenuestro y del Credo, si bien, cuando la viuda de Joseph Samson le solicita en 1965 que le envíe las partituras de la “misa” inacabada, el hermano Robert le remite el 10 de marzo de dicho año, según figura en una nota manuscrita adjunta a la carta, los manuscritos del “Kyrie”, el “Gloria” y el “Credo”, de Samson. ACT, Documentación del hermano Robert, Cartas de Madame Samson al hermano Robert, 28 de enero y 9 de marzo de 1965.

⁵²⁵ Un estudio completo de la vida y la obra musical de Joseph Gelineau puede encontrarse en Philippe Robert, *Joseph Gelineau pionnier du chant liturgique en français*, Turnhout, Brepols, 2004. Sobre una revisión de su obra puede verse el número monográfico “Joseph Gelineau, serviteur de l’assemblée” en *La Maison-Dieu* n° 259 (2009).

ensayo sobre la evolución de las asambleas cristianas, Canto y música en el culto cristiano: principios, leyes y aplicaciones, entre otros.

Hacia 1948, Joseph Gelineau conoció la Comunidad de Taizé a raíz de la primera versión de los salmos de la Biblia de Jerusalén y de su interés por el ecumenismo. En una de sus primeras visitas a Taizé compuso *O Dieu, viens à mon aide* al salir de la iglesia románica, “en la esquina de una cómoda”⁵²⁶. Durante los años cincuenta la colaboración entre la Comunidad y Gelineau fue muy estrecha y se materializó, por un lado, en la integración de sus composiciones en el Oficio de la Comunidad, y, por otro, en la grabación de varios discos, como veremos a continuación.

5.2.3.1 La grabación de los primeros discos

La publicación del primer disco con salmos traducidos en francés (*24 psaumes et un cantique*) se había producido en 1953, y, desde ese invierno, la Comunidad comenzó a aprenderlos para poder integrarlos en sus Oficios⁵²⁷. En febrero de 1954 el Padre Gelineau y Maurice Robreau, su editor de discos de Studio S.M., visitaron Taizé y ambos propusieron a la Comunidad participar en la grabación de un segundo disco (*53 psaumes et 4 cantique*)⁵²⁸. Meses más tarde, durante la celebración de la fiesta de Pentecostés, la propuesta, que había sido trabajada durante varios meses –como muestra la correspondencia⁵²⁹–, se haría realidad cuando el Padre Gelineau y un equipo técnico de Studio S.M., grabaron algunos salmos cantados por la Comunidad⁵³⁰.

En agosto de ese mismo año, la Comunidad grabó parte de su oficio y en noviembre vería la luz un disco publicado con el nombre *Soli Deo Gloria*, título que retomaba la fórmula con la que firmaban las partituras numerosos compositores protestantes, como por ejemplo J. S. Bach⁵³¹. El disco se centraría en los cantos de alabanza y en la lectura del Evangelio. La publicación del disco no sólo suponía un reconocimiento de la calidad del canto litúrgico desarrollado por la Comunidad de Taizé

⁵²⁶ ACT, *Journal des frères*, “Une visite du Père Gelineau”, Abril de 1994, p.1. El texto recoge las palabras que pronunció Joseph Gelineau al finalizar una comida de la Comunidad, durante su visita a Taizé tras haber compuesto, por expreso deseo de la Comunidad, dos nuevos cantos.

⁵²⁷ ACT, *Journal des frères*, 14 de diciembre de 1953- 14 de enero de 1954, p. 1.

⁵²⁸ ACT, *Journal des frères*, 8-28 de febrero de 1954, p. 3.

⁵²⁹ En el Archivo de la Comunidad de Taizé existe correspondencia sobre esta grabación al menos desde abril de dicho año, en la que se tratan aspectos musicales, litúrgicos y de traducción relativos a los salmos a grabar.

⁵³⁰ ACT, *Journal des frères*, 9 de abril-14 de mayo de 1954, p. 4.

⁵³¹ ACT, *Journal des frères*, 28 de octubre-21 de noviembre de 1954, p. 1.

sino un gesto concreto en la construcción del ecumenismo en la década de los años cincuenta. Un buen testimonio de la relevancia de la publicación de dos discos con la participación de una Comunidad protestante por un sello discográfico católico lo encontramos en la nota que el cofundador de Studio S.M., Maurice Robreau recibió de uno de los representantes de su sello en el norte de Francia: “los hermanos de Taizé, ¿son una comunidad protestante? En ese caso, Studio S.M. habrá hecho su aportación al ecumenismo de una manera sensacional y sin precedentes”⁵³².

La colaboración de Joseph Gelineau con la Comunidad de Taizé se remontaba a 1948, cuando el hermano Roger le había pedido que compusiera un canto para el oficio. En escasos seis años, el Padre Gelineau experimentó una gran comunión con una comunidad protestante que tenía una gran preocupación por la renovación litúrgica del oficio monástico y que además poseía una gran sensibilidad musical. En este sentido, a finales del año 1954 escribía estas hermosas y profundas palabras a la Comunidad tras la lectura de la Regla de Taizé, destacando el sentido de comunión y una redacción libre, presidida por el soplo del Espíritu, en lugar de estar repleta de prescripciones:

El envío de la Regla de Taizé me ha causado una gran alegría [...]. La leo con respeto y me dejo empapar por ella con alegría, feliz de encontrar en ella los valores cristianos positivos que vivo y de sentir que nuestra comunión fraternal en Cristo no es en vano.

[...] Qué bien habéis hecho de no llenar de prescripciones de detalles y de preceptos precisos, y de apuntar al Espíritu. Esta concisión es bella. Se encuentra en la tradición de los apotegmas de los Padres del desierto y de las Reglas antiguas de Pacomio, Benito, Columbano, etc. Los reglamentos para una vida de comunidad y las tradiciones para una familia son cosas totalmente necesarias; pero son de otro orden que estos grandes principios que quieren alimentarse del Evangelio⁵³³.

A principios del año 1955, el disco *Soli Deo Gloria* se puso a la venta y llegó a obtener el *Grand Prix du Disque* de dicho año. El Padre Gelineau escribió a la Comunidad diciendo:

⁵³² *Idem.* p.1.

⁵³³ ACT, Documentación del hermano Robert. Carta de J. Gelineau a la Comunidad de Taizé, 16 de noviembre de 1954.

Por fin he podido escuchar vuestro Oficio. Esperaba este momento con impaciencia. Y no me ha decepcionado. No, al contrario, me ha conmovido. El disco forma un conjunto muy bello, muy homogéneo, con una gran calidad de oración cristiana y de tradición litúrgica. El momento más emocionante es sin duda el de la oración del hermano-prior. ¿Existe un cristiano que pueda no unirse a él de todo corazón?⁵³⁴.

Incluso retiraba una crítica que había hecho previamente sobre el salmo recitado, admitiendo que también tenía su verdad y que era precisamente eso lo que el arte religioso debía buscar ante todo. Y añadía: “el arte religioso es la creación nueva significada por anticipación en la creación primera”⁵³⁵.

El crítico musical José Bruyr escribía la siguiente reseña en la revista *Disques* sobre el disco *Soli Deo Gloria*:

Una comunidad nueva ha sido fundada, que marca una renovación litúrgica de la que el disco es testigo con brillantez. [...] Me gustaría ofrecer una visión de conjunto. Esta impresión –tan emocionante– es la de una asamblea en un pequeño santuario de un pueblo en el que creemos escuchar los humildes sonidos de la vida que se despierta. [...] Tanto desde un punto de vista musical como desde un punto de vista espiritual, la cumbre de este oficio se encuentra en la Oración Dominical a cuatro voces de unos hombres de incomparable fervor⁵³⁶.

En el verano de 1955, el Padre Gelineau pasó unos días por Taizé con el objetivo de terminar la preparación de la edición de unos salmos y unas antífonas con el hermano Robert, cuya publicación estaba prevista para antes de Navidad⁵³⁷. Por aquel entonces, el canto de los salmos de Gelineau era ya tan habitual en el oficio de la Comunidad que incluso durante la celebración del congreso de la Post-Fédé⁵³⁸ en septiembre de 1955,

⁵³⁴ ACT, Documentación del hermano Robert. Carta de J. Gelineau a la Comunidad de Taizé, 21 de febrero de 1955.

⁵³⁵ *Idem*.

⁵³⁶ ACT, *Journal des frères*, 1-29 de marzo de 1955, p. 2.

⁵³⁷ ACT, *Journal des frères*, 29 de julio- 9 de septiembre de 1955, p. 1.

⁵³⁸ Asociación de antiguos miembros de la Federación francesa de asociaciones de estudiantes cristianos.

todos los asistentes participaron en los oficios y el canto tomó gran relevancia en la iglesia románica repleta⁵³⁹.

En la primavera de 1956, el Padre Gelineau pidió a la Comunidad de Taizé que grabase un disco sobre Abraham (*Abraham, Père de croyants*). El proyecto se basaba en la recitación de textos bíblicos, sobre todo tomados del libro del Génesis hasta la muerte de Abraham y algunos pasajes de las Cartas de San Pablo. Los motivos musicales serían muy sencillos, fundamentalmente una melodía con flauta acompañada de trompeta y tamboril, por lo que la dicción sería fundamental puesto que la pieza reposaría en la recitación de un texto⁵⁴⁰.

El 28 de octubre de 1956 llegaron a Taizé el Padre Gelineau y Maurice Robreau para realizar la grabación del disco que se prolongaría tres días. El padre Gelineau se encargaría de tocar la parte instrumental mientras que las voces irían a cargo de Pierre Dupont (un cantante traído por Gelineau que hacía de narrador), Max Thurian (Yahveh), el hermano Robert (Abraham), Ahcène (un niño argelino que interpretaba a Isaac) y el hermano Roger (San Pablo comentando en sus cartas los episodios de la vida de Abraham). En la grabación también se incluyeron una estrofa del salmo 109 y una antifona grabada al final de un oficio de la Comunidad⁵⁴¹. El disco recibió el premio *Grand Prix du Disque* de 1958.

Del 25 al 28 de marzo de 1958, el padre Gelineau visitó Taizé para realizar la grabación de un nuevo disco que contendría varios salmos (*Psaumes a quatre voix mixtes*). Durante esos días, además de grabar seis salmos para poder elegir posteriormente los de mayor calidad, compuso varios responsorios que la Comunidad le había solicitado hacía tiempo. Los salmos que se grabaron fueron los siguientes: salmo 1 (a cuatro voces y sin acompañamiento), salmo 69 (sin antífonas y con dos coros), salmo 46 (al unísono y con acompañamiento de órgano), salmo 61 (salmódia alterna a dos voces), y el salmo 146 (estrofas cantadas a tres voces por un pequeño coro o por solistas, dos antífonas y un aleluya a tres voces cantadas por un gran coro)⁵⁴².

⁵³⁹ *Idem*. p. 2.

⁵⁴⁰ ACT, *Journal des frères*, 11 de abril- 13 de junio de 1956, p. 2

⁵⁴¹ ACT, *Journal des frères*, 18 de septiembre- 10 de noviembre de 1956, p. 8.

⁵⁴² ACT, *Journal des frères*, 29 de enero- 21 de febrero de 1958, p. 4.

5.2.3.2 La liturgia de Taizé según Joseph Gelineau

Tras un largo periodo de ausencia, Joseph Gelineau regresó a Taizé en la primavera de 1994 (fig. 46) a raíz de la petición que la Comunidad le había hecho para componer de nuevo algunos cantos que permitiesen introducir en ellos algunos versículos de los salmos, en concreto *Dieu ne peut que donner son amour* y *En tout la paix du coeur, la joie sereine*. Él mismo reconocía que, aunque Taizé siempre había formado parte de su vida, dudaba de si reconocería lo que vio en los años cuarenta y cincuenta, aunque enseguida se dio cuenta de que había una continuidad a pesar del paso de los años y las evoluciones que habían tenido lugar:

He visto la continuidad, me he encontrado cómodo en la intuición inicial de un lugar de oración hospitalario e interior, y, al mismo tiempo, en la evolución prodigiosa, después de que miles de jóvenes vengan. Una evolución que, lejos de comprometer el espíritu primitivo, ha permitido descubrir nuevos horizontes, realizar cosas nuevas. Comprendo las modificaciones y las adaptaciones hechas en la celebración de la oración⁵⁴³.

Para él, lo más importante de la liturgia es que fuese un espacio de libertad en el que el Espíritu Santo pudiese actuar, lo que la Comunidad de Taizé había logrado en su oración común:

He valorado mucho algo en la liturgia de aquí. La liturgia en su sentido más profundo debe ser un espacio de libertad donde se nos envían balones y donde atrapáis aquello que el Espíritu Santo os sugiere que atrapéis y el resto lo dejamos pasar. Tener una liturgia que sea en primer lugar este espacio de libertad donde el Espíritu Santo, en el momento más inesperado, pueda dar un sentido a un rayo de luz, a una palabra, a un contorno melódico, es para mí lo esencial⁵⁴⁴.

Para que los que participan en la liturgia puedan vivirla como un espacio de libertad, Gelineau considera que es necesario que participen como actores en la

⁵⁴³ ACT, *Journal des frères*, "Une visite du Père Gelineau", Abril de 1994, p.1.

⁵⁴⁴ *Idem*. p. 1.

celebración, pero que, a la vez, no se sientan obligados a hacer nada en particular, lo que implica que siempre haya alguien que garantice el desarrollo de la celebración. En el caso de la oración de la Comunidad, afirma que el silencio es de las cosas más bellas y que es el mayor espacio de libertad:

Los tiempos de silencio son una de las cosas más bellas de Taizé. Son el “espacio de libertad” máximo ya que reenvían a cada uno al Espíritu Santo. Dependiendo de las personas y los momentos, puede que se trate de combates que no sospechamos o de consolaciones. Si no existiesen en la liturgia, sería una verdadera lástima⁵⁴⁵.

Para Gelineau, la oración común de la Comunidad de Taizé era un testimonio de la reforma litúrgica que se había producido a partir del Concilio Vaticano II:

Habéis tenido un papel muy importante simplemente porque celebráis. El hecho de que celebréis de esta manera, que miles y miles de jóvenes vengan, que los discos se escuchen en el mundo entero, eso contribuye a difundir una imagen del culto cristiano en el que se dan la Palabra de Dios, la participación de la asamblea, un espíritu, un ambiente de oración. Me alegro. ¡Continuad!⁵⁴⁶.

En agosto del año siguiente, Gelineau volvió a Taizé tras haber compuesto nuevos cantos para la oración comunitaria. Al finalizar la comida de la Comunidad, el hermano Roger le indicaba que eran muy exigentes en la composición de cantos, puesto que le habían hecho corregir algunos cantos varias veces, y que quizás le molestaban demasiado. Sin embargo, Gelineau le contestó que le encantaba trabajar así, como un artesano que lo hace lo mejor que sabe, y que trataba de adaptarse a cada situación, liturgia o comunidad. En esta ocasión, las palabras que dirigió a toda la Comunidad se centraron en la importancia de la duración en la oración litúrgica. Mientras que la música y la liturgia occidentales han estado marcadas por la importancia de la duración, la mayoría de la música y de la liturgia oriental, no ha sido así, puesto que comienzan, luego se paran de golpe o pueden seguir sin parar: “esta música continua tiene

⁵⁴⁵ *Idem.* p. 3.

⁵⁴⁶ *Idem.* p. 4.

esencialmente como objetivo cambiar la cualidad de la duración y del “ser-ahí” (ser ante Dios si se trata de una oración)”⁵⁴⁷.

Según Gelineau, la liturgia de después del Concilio Vaticano II también ha estado marcada por la duración de la lectura bíblica, del canto de entrada, de la oración eucarística, etc. Los cantos litúrgicos en los que había participado tras la reforma litúrgica se desarrollaban en el marco de una acción litúrgica donde se sabía exactamente la duración que iba a tener cada elemento. Sin embargo, para él, los cantos que la Comunidad de Taizé le había pedido que compusiese recientemente, no eran así, si no más bien como las antífonas del siglo IV, que permitían que se salmodiara durante horas, ya que entre cada verso se introducía un estribillo que podía durar lo que se quisiese. Este espacio de libertad que se crea en la oración litúrgica de la Comunidad de Taizé, es lo que valoraba especialmente Joseph Gelineau:

Es decir, hacemos algo ante Dios dando una oportunidad al Espíritu Santo de actuar, sin la pretensión de haber hecho nada, de haber presionado a Dios o de haber cuadrado bien un bella liturgia en la que todos los ritos se han desarrollado imperturbablemente. Así, nos ponemos en acción ante Dios, por él, sin imponerle nada, siguiendo una disciplina muy sencilla y veremos lo que ocurre. E incluso si la mayor parte del tiempo no ocurre nada, no tiene ninguna importancia, es en el día que no esperamos, en el momento que menos esperamos, cuando ocurrirá algo⁵⁴⁸.

5.2.4 Jacques Berthier

Jacques Berthier nació en Auxerre en 1923. Estudió música con sus padres, hasta que, después de la guerra ingresó en la Escuela César-Frank de París, donde tuvo como profesor, entre otros, a Guy de Lioncourt, con cuya hija se casaría. Desde 1953 hasta 1960 fue nombrado organista de la Catedral de Saint-Étienne de Auxerre. A partir de 1961 fue el organista de la iglesia de Saint Ignace en París, cargo que ocupó hasta su muerte en 1994. Además de trabajar con Joseph Gelineau y la Comunidad de Taizé, también colaboró con la Comisión francesa cisterciense en la composición de himnos, salmos, antífonas, etc., para distintos monasterios, escribió numerosas misas para

⁵⁴⁷ ACT, *Journal des frères*, “Une visite du Père Gelineau”, Final de octubre de 1995, sin paginar.

⁵⁴⁸ *Idem*. sin paginar.

jóvenes (Scouts y Movimiento Eucarístico de Jóvenes) y en 1986 compuso, junto con Didier Rimaud, una misa para la visita de Juan Pablo II a Lyon⁵⁴⁹.

El primer encargo que Jacques Berthier recibió como compositor data de 1955, de manos de Joseph Gelineau. Como hemos visto, un año antes éste había publicado *24 salmos y un cántico*, y, de cara a publicar un segundo disco (*53 salmos y cuatro cánticos*), vio la necesidad de pedir a distintos compositores una serie de antífonas, entre los que se encontraba Berthier, para quien supuso un verdadero bautizo en la composición de música litúrgica⁵⁵⁰. Gracias a este encargo, la Comunidad de Taizé pudo ponerse en contacto con Jacques Berthier, iniciándose así una larga colaboración.

En julio de 1955, Berthier aceptó el encargo que le hizo la Comunidad para componer algunas respuestas para su Oficio. Puesto que no conocía su liturgia, ni sus reglas musicales, solicitó el envío de textos y de indicaciones prácticas sobre cómo querían las composiciones para su Oficio: *a capella*, acompañamiento, tesitura del coro, etc.⁵⁵¹. Para aceptar este encargo, Jacques Berthier tuvo que pedir la autorización de su obispo, Monseñor Lamy, puesto que por aquel entonces los católicos no podían asistir a un culto protestante y tampoco componer música para su liturgia⁵⁵².

A las primeras antífonas compuestas, les siguieron más encargos –como el Ordinario del servicio eucarístico–, aunque Berthier reconocía que nunca había afrontado un trabajo de este tipo y desconocía exactamente el desarrollo de la liturgia de la Comunidad, lo que favoreció el diálogo entre el compositor y la Comunidad⁵⁵³. Berthier enviaba sus piezas para que la Comunidad las probase e hiciese observaciones sobre si se adaptaba a sus necesidades litúrgicas:

Díganme francamente lo que piensan –estilo, escritura, etc. –, puede que estos movimientos un poco “gregorianizantes” no les gusten. He pensado que, puesto

⁵⁴⁹ Jacques Berthier, “Jacques Berthier, un serviteur de la musique liturgique”. Entrevista realizada por Pierre Faure y Didier Rimaud publicada en *Célébrer*, nº 236 (enero de 1994), pp. 3-16, p. 3.

⁵⁵⁰ Jacques Berthier, “Jacques Berthier, un serviteur de la musique liturgique”. Entrevista realizada por Pierre Faure y Didier Rimaud publicada en *Célébrer*, nº 236 (enero de 1994), pp. 3-16, p. 7.

⁵⁵¹ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de Jacques Berthier a la Comunidad de Taizé, 12 de julio de 1955.

⁵⁵² Jacques Berthier, “Jacques Berthier, un serviteur de la musique liturgique”. Entrevista realizada por Pierre Faure y Didier Rimaud publicada en *Célébrer*, nº 236 (enero de 1994), pp. 3-16, p. 7.

⁵⁵³ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de Jacques Berthier a la Comunidad de Taizé, sin datar (probablemente julio de 1955).

que estos textos estaban destinados a los Oficios y no a los conciertos, una gran sencillez no estaría mal –pero puede que ésta no sea su opinión⁵⁵⁴.

Las correcciones de cada pieza se hacían por carta aunque, en septiembre de 1955, Jacques Berthier pudo hacer una parada rápida en un viaje por carretera⁵⁵⁵, de igual modo que el hermano Roger, el hermano Max y el hermano Robert, fueron a Auxerre en octubre para hacerle una visita y seguir trabajando en las composiciones. De hecho, tras dicha visita, Berthier compondría el Oficio para el Tiempo de Navidad⁵⁵⁶.

5.2.4.1 Nuit de Noël

A partir de esta colaboración, la Comunidad de Taizé y Jacques Berthier pusieron en marcha un proyecto de grabación de un disco (*Nuit de Noël*) en torno a un Oficio de un servicio eucarístico, para lo cual se eligió la celebración de la liturgia de la noche de Navidad: la primera cara del vinilo contendría la liturgia de la Palabra y la segunda la liturgia eucarística.

El hermano Robert envió el proyecto de grabación del disco a Joseph Gelineau para que le hiciera sus comentarios, de modo que a finales de febrero éste le remitió una larga carta en la que hace diferentes observaciones sobre aspectos litúrgicos y musicales. A partir de algunos comentarios observamos que la liturgia de la Comunidad de Taizé seguía en proceso de configuración y transformación, de acuerdo con la dinámica de lo provisional que la caracteriza:

Por cierto, una reflexión general: así como considero que han sabido aprovechar bien su libertad relativa para reconstituir una liturgia eucarística verdaderamente perfecta y una muy bella anáfora en continuidad con la más segura tradición litúrgica, también considero que en la primera parte de la Misa, la Liturgia de la Palabra, se han quedado encadenados a un estado de cosas que han heredado de

⁵⁵⁴ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de Jacques Berthier a la Comunidad de Taizé, 30 de julio de 1955.

⁵⁵⁵ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de Jacques Berthier a la Comunidad de Taizé, 12 de septiembre de 1955.

⁵⁵⁶ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de Jacques Berthier a la Comunidad de Taizé, 15 de octubre de 1955.

la liturgia romana y que nosotros mismos desearíamos ver reformar para reencontrar una lógica más perfecta y una mayor pureza de línea⁵⁵⁷.

Con el fin de que el disco estuviese editado antes de Navidad, las sesiones de grabación en la iglesia románica de Taizé tendrían lugar a finales de mayo del año siguiente⁵⁵⁸. Además de la edición del disco, las partituras de los cantos litúrgicos incluidos en él fueron publicadas a finales de 1956 en el folleto *Chants liturgiques pour le temps de Noël*⁵⁵⁹, que incluía los cantos del Ordinario, los del Propio de la celebración de la noche de Navidad, del primer domingo después de Navidad, de la Epifanía, y las respuestas de la semana. Este trabajo fue fruto de una estrecha colaboración entre Berthier y la Comunidad, que implicaba la rescritura constante de las partituras puesto que cada vez que Berthier enviaba una pieza, los hermanos ensayaban con ella y realizaban observaciones a incorporar para que se adecuase a las posibilidades de canto de la Comunidad. Aunque este método de trabajo garantiza la adecuación de la composición al contexto litúrgico y comunitario en el que se va a desarrollar, también implicaba la aparición de ciertas tensiones. Por ejemplo, cuando Berthier envió la décima versión del salmo 2 y otras piezas reescritas, le dijo al hermano Robert que no terminarían el Oficio si siempre le devolvían las partituras con modificaciones, que tuviese en cuenta que dedicaba horas de sus noches y sus domingos y que, cuando escuchase alguna crítica, pensase que es imposible que una obra guste a todo el mundo⁵⁶⁰.

Diez años más tarde, en 1965 la Comunidad de Taizé volvió a contactar con Jacques Berthier para encargarle los arreglos musicales de los salmos 80, 99 y 125 (a tres voces) y el 150 (al unísono), quien aceptó encantado⁵⁶¹. El año siguiente también

⁵⁵⁷ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de J. Gelineau al hermano Robert, 20 de febrero de 1956.

⁵⁵⁸ ACT, *Journal des frères*, 18 de enero- 25 de febrero de 1956, p. 4. Y también en ACT, *Journal des frères*, 11 de abril- 13 de junio de 1956, p. 1.

⁵⁵⁹ Jacques Berthier, *Chant liturgiques pour le temps de Noël*, Répertoire de Taizé, París, Éditions du Seuil, 1956. La distribución de los cantos es la siguiente: cantos del Ordinario (Kyrie, Gloria, Aleluya, Credo, Respuesta y Amen, Diálogo eucarístico, Santo, Padrenuestro, Agnus, y Bendición y Amen final); los del Propio de la celebración de la noche de Navidad, del primer domingo después de Navidad, de la Epifanía (todos con los mismos cantos: canto de entrada, de meditación, versículo del Aleluya, canto del Evangelio, canto del ofertorio, y canto de comunión); y las respuestas de la semana (introducciones, respuestas para las lecturas, respuestas breves, versículos, respuestas para las letanías, conclusión de los Oficios de la noche, Amen final y Cántico).

⁵⁶⁰ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de J. Gelineau al hermano Robert, 22 de julio de 1956.

⁵⁶¹ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de J. Gelineau al hermano Robert, 13 de junio de 1965.

compuso la música para las Bienaventuranzas (fig. 48), un trabajo que le dio mucha satisfacción:

Quiero agradecerle que haya tomado usted la iniciativa de pedirme este pequeño trabajo que he realizado con el placer que puede imaginarse. Siempre es una gran alegría escribir para Taizé⁵⁶².

5.2.5 Los contactos con Georges Migot, André Jolivet y André Riotte

Junto con las colaboraciones que se producen desde los años cincuenta entre la Comunidad de Taizé, a través del hermano Robert, y Joseph Gelineau o Jacques Berthier, también se produjeron otros contactos con diversos compositores del momento que conllevaron, en ocasiones, la realización de algunas piezas destinadas a ampliar el repertorio del canto litúrgico de la Comunidad. Estas colaboraciones iban precedidas de una propuesta realizada por el hermano Robert en la que se señalaban, como se ha indicado anteriormente, los principios generales que debían guiar una pieza musical para ser integrada en el Oficio de Taizé. Algunas cartas conservadas en el Archivo de la Comunidad de Taizé dan testimonio de la relación que estableció el hermano Robert con diversos compositores de cara a la composición de piezas que pudiesen renovar el canto litúrgico comunitario. De esta correspondencia, destacamos a tres compositores: Georges Migot, André Jolivet y André Riotte⁵⁶³. No obstante, otros compositores también crearon diversas piezas para la Comunidad, como, entre otros, Clyttus Cottwald, que en 1954 compuso un “Te Deum”, o Florent Schmitt, que en 1955, compuso un “Cantique de Siméon”⁵⁶⁴.

5.2.5.1 Georges Migot

La colaboración de Georges Migot (1891-1976), compositor y pianista francés, se remonta al menos a 1955, cuando entrega al hermano Robert seis antífonas a tres

⁵⁶² ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de Jacques Berthier al hermano Robert, 22 de noviembre de 1966.

⁵⁶³ El hermano Robert indica estas colaboraciones que no tuvieron continuidad en su artículo “L’expérience du chant à Taizé” en *Les cahiers protestants*, nº 1 (febrero 1986), nota 2, p. 12.

⁵⁶⁴ ACT, *Journal des frères*, 17 de agosto-29 de septiembre de 1954, p.1; ACT, Documentación del hermano Robert, Carta del hermano Robert a Florent Schmitt, 3 de diciembre de 1955.

voces *a capella* y con acompañamiento realizado en cuatro partes, conservando el ambiente modal en ambas interpretaciones⁵⁶⁵.

En septiembre de 1958, el hermano Robert le propuso componer las piezas litúrgicas del Ordinario de un servicio eucarístico. En esta carta ya figuran las características que definen la liturgia y el canto de la Comunidad en los años cincuenta y que se incluirán en el artículo publicado en 1959 en la revista *Le guide du Concert*, citado anteriormente. Junto con la necesidad de que el canto litúrgico fuese al mismo tiempo “fiel a las riquezas del pasado y a las del presente, inspirado por la tradición y expresado en un lenguaje actual”, el hermano Robert anima a Georges Migot a componer piezas con una gran sencillez de medios pero de una calidad que las haga “perdurables en el tiempo”, puesto que mientras que muchos son capaces de componer piezas que pueden servir para unos años, solo los grandes maestros pueden crear composiciones que perduren⁵⁶⁶.

Tras la aceptación del encargo y un encuentro que tuvo lugar en París en octubre de 1958⁵⁶⁷, Migot envía al hermano Robert el “Credo”, si bien le indica que espera que comprenda todas las intenciones que hay detrás del despojamiento de medios aunque también reconoce que si la pieza no es conveniente para la liturgia de la Comunidad se la puede devolver⁵⁶⁸. En la respuesta del hermano Robert a esta carta se incluyen algunas indicaciones sobre el “Credo”, como por ejemplo, que a la asamblea no se le puede hacer cantar precipitando o ralentizando su paso, ni medir tiempos de espera desiguales y prolongados. El hermano Robert es consciente de las reticencias que podría tener Migot ya que suponía limitar su capacidad creativa:

Sé que todo eso parece contrario a las exigencias propias de la música y a su libertad de expresión. Pero, ¿he de creer que debemos poder encontrar soluciones que tengan en cuenta estas exigencias contrarias y las satisfagan juntas? No puedo ponerme a pensar que es necesario abandonar esta forma de canto elemental entre las manos de aquellos que sacrifican voluntariamente las

⁵⁶⁵ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de G. Migot al hermano Robert, 9 de mayo de 1955.

⁵⁶⁶ ACT, Documentación del hermano Robert, Extractos de la carta enviada por el hermano Robert a G. Migot el 22 de septiembre de 1958. El hermano Robert anotaba qué había escrito en las cartas que había enviado; solía indicar el esquema de su carta y anotaba largos extractos de la misma.

⁵⁶⁷ ACT, Documentación del hermano Robert, Cartas de G. Migot al hermano Robert, 26 de septiembre y 1 de octubre de 1958.

⁵⁶⁸ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de G. Migot al hermano Robert, 14 de octubre de 1958.

exigencias de la música... ¡Recurro a usted y a su ministerio en este sendero pedregoso!⁵⁶⁹.

La respuesta de Migot deja entrever que tanto él como el hermano Robert han decidido, de manera paralela, dar por terminada la colaboración. En su caso, Migot ha tomado la decisión llevando hasta el límite un “examen de conciencia musical al servicio de lo divino”, y señala que las razones, aunque diferentes, son válidas en ambos casos: “usted, por su respeto por el contenido religioso de los textos a los que poner música; yo, por el respeto al Verbo, que nos obliga a intentar ser perfectos, puesto que se aborda lo divino”. Y, como ejemplo, cita la nueva traducción de los salmos y la adecuación de la Vulgata a los nuevos descubrimientos en lingüística hebrea y latina. Finalmente, Migot indica que “un día, cuando surja en mí la necesidad de terminar una liturgia ecuménica, la haré y se la daré a conocer. Nada de arqueología sino Arte”⁵⁷⁰.

El hermano Robert le contesta diciendo que cree que ha habido algún malentendido, “no tanto en lo que respecta a los medios a utilizar en la obra (...) sino más bien en cuanto a la función del culto”. Robert considera que Migot le habla de arte y de lo divino, y tiene presente su “testimonio personal de fe y alabanza” bello y necesario, mientras que para él, el objetivo es otro:

Mi propósito es el de un fiel de la iglesia, una comunidad de creyentes que necesitan un lenguaje para expresar juntos su fe y su alabanza. Es un canto funcional. ¡Pero no vayamos a decir que se trata de arqueología! La liturgia no es una reconstitución de un pasado ni un museo⁵⁷¹.

En cuanto a la nueva traducción de los salmos, el hermano Robert no está de acuerdo con la visión de Migot ya que cree que a pesar de la modificación de las palabras y las expresiones, el texto mismo permanece inalterado puesto que en ningún caso se ha parafraseado o interpretado. Y establece una comparación entre el espíritu de estas traducciones y el canto litúrgico que sueña:

⁵⁶⁹ ACT, Documentación del hermano Robert, Extractos de la carta enviada por el hermano Robert a G. Migot el 22 de octubre de 1958.

⁵⁷⁰ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de G. Migot al hermano Robert, 7 de noviembre de 1958.

⁵⁷¹ ACT, Documentación del hermano Robert, Extractos de la carta enviada por el hermano Robert a G. Migot, 22 de noviembre de 1958.

Sobre un texto que manifiesta la permanencia de la obra eclesial (insisto, porque este aspecto comunitario de la liturgia es primordial), una expresión musical nueva que testimonie una especie de actualización de su valor⁵⁷².

Georges Migot le responde que el Credo, el Padre Nuestro y el Gloria, los ha visto Marc Honegger, profesor de musicología en la Facultad Protestante de Teología de Estrasburgo, y se los ha pedido para que los use en sus cursos de música. En cuanto a la composición, Migot escribe unas palabras que revelan su proceso creativo:

No creo en mi testimonio personal de fe y alabanza, pero todo creador llega, como obediente a una Fuerza que le desborda, a reunir los medios expresivos que pueden recoger su encargo.

Solo tengo que esperar en mí, este instante creador que se manifestará cuando el texto propuesto y la música que se halla en mí se encuentren hasta llegarse a confundir⁵⁷³.

Un año después, el hermano Robert escribió una carta a Georges Migot agradeciéndole el envío de su disco *Zodiaque* y manifestándole su deseo de que no se hubiese acabado todo entre ellos⁵⁷⁴. Por su parte, Migot le responde diciéndole que no debía reprocharse nada de su entrevista que habían tenido años atrás en París y en la que habían hablado de música litúrgica, puesto que le había permitido crear una nueva obra, *Liturgia ecuménica*:

Nos encontramos “en una convergencia para su Gloria”, puesto que es de este encuentro de donde nació hace algunos meses una “Liturgia ecuménica” que aparecerá este invierno y que hemos juzgado que puede ser utilizada por todas las confesiones cristianas. Pienso que un día se hará un disco. Usted juzgará si he obrado bien, en el sentido universal⁵⁷⁵.

⁵⁷² *Idem.*

⁵⁷³ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de G. Migot al hermano Robert, 25 de noviembre de 1958.

⁵⁷⁴ ACT, Documentación del hermano Robert, Extractos de la carta enviada por el hermano Robert a G. Migot, 2 de noviembre de 1959.

⁵⁷⁵ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de G. Migot al hermano Robert, 7 de noviembre de 1959.

5.2.5.2 André Jolivet

El hermano Robert también envió una carta en mayo de 1957 al compositor francés André Jolivet (1905-1974) en la que le solicitaba su colaboración para participar en la renovación del canto litúrgico en francés, “en el que nuestra joven Comunidad querría participar modestamente, en la medida de sus posibilidades y de su vocación”⁵⁷⁶. Junto con la carta le remite la Regla de Taizé, los cantos para Navidad de Jacques Berthier, el Oficio de Completas y el texto con los principios del canto litúrgico de Taizé. En la carta, el hermano Robert afirma que dos o tres años antes, Roland de Candé le había dicho que hablaría con él (André Jolivet) sobre Taizé pero, pasado el tiempo, fue Dom Angelico Surchamp quien finalmente hizo de mediador.

El “enriquecimiento de una expresión nueva” del canto litúrgico es evocado por renovaciones similares que se están experimentando en otras artes, como la colaboración de artistas contemporáneos como Rouault, Leger o Matisse (destacando de éste último su despojamiento voluntario de medios), en la decoración de la nueva arquitectura sacra, citando lo ejemplos de Vence o Audincourt. De igual manera que la iglesia de Saint André en Niza había sido construida por miembros del movimiento de Emaús, como figuraba en el número de enero de 1957 de la revista *L'Art Sacré* y que había impactado al hermano Robert, éste le solicita su colaboración: “Nosotros le ofrecemos unos medios prácticamente rudimentarios... pero ¡si usted es el maestro de obra!”.

André Jolivet contesta dos meses más tarde debido a que el mes de junio lo había dedicado a componer la obra *Suite francesa*, que grabó el 11 de julio de 1957, y que le había requerido toda su atención⁵⁷⁷. En cuanto a la colaboración, Jolivet menciona dos problemas: en primer lugar, su falta de experiencia a la hora de tratar textos litúrgicos en francés, aunque creía que la liturgia en lengua vernácula era algo deseable, y, por otra parte, el grado de independencia que la técnica musical del siglo XX había adquirido, y que consideraba difícil someter a las exigencias de la sencillez. No obstante, le pide al hermano Robert que le envíe más discos y más textos del Oficio.

A los pocos días, el hermano Robert envía a Jolivet los discos *Soli Deo Gloria* y *Nuit de Noël*, así como diversos textos para música (los oficios de Prima y mediodía, las Bienaventuranzas, el Credo, los Cánticos de María, Simeón y Zacarías, y el Ordinario

⁵⁷⁶ ACT, Documentación del hermano Robert, Extractos de la carta enviada por el hermano Robert a A. Jolivet, el 22 de mayo de 1957.

⁵⁷⁷ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de A. Jolivet al hermano Robert, 18 de julio de 1957.

de un servicio eucarístico). En su respuesta, el hermano Robert comenta que las limitaciones son de carácter técnico pero no de carácter estético:

Deseo que no elimine las “audacias técnicas” (al menos aquellas que estén a nuestro alcance técnico) por culpa de nosotros: nuestro juicio estético no es importante; es el suyo el que cuenta, puesto que es su carisma. ¡Nosotros ya le limitamos bastante por otros lados!⁵⁷⁸.

Finalmente, André Jolivet no llegó a componer ninguna pieza para la Comunidad de Taizé si bien encargó a uno de sus discípulos, André Riotte, que asumiese esta colaboración.

5.2.5.3 André Riotte

En febrero de 1958, André Riotte (1928-2011) escribe al hermano Robert por indicación de Jolivet, puesto que las preocupaciones musicales le tenían completamente absorbido, presentándose, además de como discípulo, como su intérprete ante él, y deseando contribuir modestamente al impulso de la oración de la Comunidad⁵⁷⁹. En la carta remite diversas piezas del Ordinario de los servicios de la Comunidad, indicando que se había esforzado en adecuarse a los límites que había establecido para las composiciones: tesituras, armonización silábica, unísonos iniciales y relaciones tonales entre el fin de un texto y el principio del siguiente. El propio Riotte señalaba que, al margen de “permitirse” una repetición en el Kyrie, para equilibrar el conjunto, y superar la tesitura de los tenores, no sabía si el lenguaje empleado sería una dificultad, a pesar de haberse esforzado en simplificarlo al máximo, ni si, dada la frecuencia de alteraciones empleadas, aunque fuesen más confusas vistas en la partitura que interpretadas, sería necesario realizar diversas audiciones, primero solo con el órgano y después éste junto con las voces.

De hecho, en la siguiente carta que remite, Riotte afirma que las dificultades que el hermano Robert señalaba que había tenido la Comunidad para interpretar sus piezas, no le sorprendían y añadía: “Escribiendo para uno mismo en total libertad, uno no se da

⁵⁷⁸ ACT, Documentación del hermano Robert, Extractos de la carta enviada por el hermano Robert a A. Jolivet, el 22 de julio de 1957.

⁵⁷⁹ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de A. Riotte al hermano Robert, 5 de febrero de 1958.

cuenta con exactitud de las dificultades de lectura de aquello que uno conoce bien”⁵⁸⁰. Sin contemplar la rescritura de las composiciones, la solución que ofrece para estas dificultades, al menos para las piezas cortas, es superarlas “de oído”, es decir, escuchar las piezas ejecutadas con el órgano hasta que se aprenda de memoria.

Un mes después, Riotte remitió un “Cántico de Simeón”, del que afirmaba que, en una primera lectura, el acompañamiento del órgano parecía abrupto, pero que era “indispensable para la concepción del conjunto, no tanto como desorientación tonal sino en cuanto afirmación atonal”⁵⁸¹. Y añadía: “la tonalidad de la melodía es solo aparente, y no real. Puede que esto suponga una fuente de dificultades, pero nada impide que interpreten el canto sin acompañamiento, lo que les parecerá más fácil”. Como vemos, parece que el estilo musical que empleaba Riotte no se ajustaba a las necesidades funcionales del canto litúrgico que Robert buscaba para los Oficios de la Comunidad de Taizé.

Seis años después, tras un paréntesis en la relación con la Comunidad de Taizé, Riotte escribe al hermano Robert para explicarle que el silencio era debido a su traslado al Laboratorio de Cálculo del Centro Común de Investigaciones, en Ispra (Italia), y a su creciente actividad compositiva, proponiéndole retomar el diálogo puesto que cree que los problemas musicales planteados tenían solución y desea firmemente “descubrir un estilo que les convenga”⁵⁸². No obstante, la colaboración no llegó a concretarse.

5.3 LA ORACIÓN COMÚN Y LOS CANTOS DE TAIZÉ: DE 1974 A LA ACTUALIDAD

5.3.1 *La oración común*

Hemos tomado como referencia el año 1974 por celebrarse el Concilio de los Jóvenes y hacerse evidente que el Oficio celebrado en francés no se adaptaba a las necesidades derivadas de la acogida de jóvenes de diferentes nacionalidades si la Comunidad quería integrarlos y hacerlos partícipes de su oración litúrgica. No obstante, hay un periodo de transición en torno al Concilio Vaticano II y los años de preparación

⁵⁸⁰ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de A. Riotte al hermano Robert, 8 de marzo de 1958.

⁵⁸¹ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de A. Riotte al hermano Robert, 20 de abril de 1958.

⁵⁸² ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de A. Riotte al hermano Robert, 1 de noviembre de 1964.

del Concilio de los Jóvenes, en el que comienza a experimentarse algunos aspectos prácticos, como la traducción de algunos textos de la liturgia, lo que implicó la reducción de la extensión de los mismos y su repetición en varias lenguas.

La oración común fue el primer tema que se trató en el Consejo de Comunidad de 1973, de cara a reflexionar sobre las experiencias que se habían realizado a lo largo del año anterior, y, de nuevo, en el Consejo de 1974, se retomó el mismo tema, dando lugar a una reflexión por parte de cada hermano en torno a una pregunta que planteaba la necesidad de acoger a los jóvenes, de que la oración de la Comunidad fuese también expresión de su oración:

Si la oración es ante todo gratuita, para Dios, si es también, a lo largo de todo el año, una oración propia de nuestra Comunidad; cada vez es más la oración de aquellos que vienen a Taizé; ellos no solo asisten, nosotros estamos llamados a vivir una oración que también les expresa a ellos, y a ser, por nuestra celebración litúrgica, portadores de su oración. La acogida se convierte así en uno de los criterios importantes de la forma de nuestra oración común. ¿Cómo conciliarla con otros criterios?⁵⁸³.

Las reflexiones de los hermanos evidenciaron la diversidad de pareceres sobre el camino que debía recorrer la oración común para que, sin dejar de ser una oración monástica, fuese lo más incluyente posible de los jóvenes que acudían a Taizé. Sin embargo, el hermano Roger lo tenía claro: las expresiones de la oración son múltiples, pero la sed de Dios que le hace caminar hacia Él, se mantiene siempre en el fondo de la oración, por lo que la Comunidad debía ayudar a todos los que pudiese a recorrer ese camino⁵⁸⁴. Al margen de las transformaciones necesarias que se iban realizando, el hermano Roger reconocía una continuidad, una fuerza, en la oración de la Comunidad, que, a veces, solo se percibía tras una ausencia prolongada fuera de Taizé:

Nuestra oración común, si nos pusiésemos a detallarla, no resistiría un análisis. Lo que nos lleva, es todo un conjunto que no puede ser descrito. Un soplo la atraviesa, más o menos fuerte según los periodos, pero este soplo permanece

⁵⁸³ ACT, *Conseil*, 1974, p. 12.

⁵⁸⁴ ACT, “La prière commune”, *Conseil*, 1974, p. 11.

inmutable. Es en su continuidad, en su ritmo, en su globalidad a lo largo de los años, que nuestra oración gana en amplitud⁵⁸⁵.

Aunque la formación de un “taller de liturgia” no parecía satisfacer a todos los hermanos, puesto que limitaba el número de participantes, a lo largo de 1976, un grupo de hermanos realizó trabajos de revisión y reescritura, en un lenguaje más accesible, de las oraciones, letanías, etc., así como de actualización en diversas lenguas de textos bíblicos y cánticos⁵⁸⁶. El hermano Roger sabía perfectamente que la necesidad pastoral de hacer más accesible la oración común debía estar en el centro de toda reflexión litúrgica, puesto que la pastoral era una “línea de fuerza” de la Comunidad presente desde el inicio y que se había mantenido en el tiempo:

Una de las líneas de fuerza inscritas en nuestros corazones era la de la pastoral (“las audacias del ministerio”). [...] En ese periodo ya deseábamos que esos dos o tres participantes comprendiesen las palabras que pronunciábamos, sabiendo que no podíamos si no compartir con ellos la misma espera del Reino que viene. Hoy en día, este ardor por comunicar a Cristo por la oración común o de transparentar a Dios con nuestra vida, este ardor pastoral simplemente, ha atravesado los años. Se trate de un gran número o de uno pequeño, es la misma espera del misterio pascual⁵⁸⁷.

En esta búsqueda de hacer más accesible la oración común también surgen signos concretos que manifiestan que en la oración se puede dar un encuentro personal, como la incorporación en 1978 de la oración de la cruz de los viernes a los encuentros semanales, y no solo durante la Semana Santa. Se trata de un gesto “para renovar la certitud del perdón, para estar en comunión con todos los que experimentan la prueba a través del mundo”⁵⁸⁸.

Es un periodo de cambio, de ensayo en materia litúrgica, que se acentúa con la incorporación de un nuevo repertorio de cantos. Algunos hermanos experimentan dificultades para asimilar la renovación de la oración común, algo de lo que es consciente el hermano Roger, por lo que trata de animarlos a que la oración no sea un

⁵⁸⁵ ACT, “Introduction”, *Conseil*, 1977, p. 1.

⁵⁸⁶ ACT, “A propos de l’office”, *Conseil*, 1977, p. 5.

⁵⁸⁷ ACT, “Introduction”, *Conseil*, 1978, p. 3.

⁵⁸⁸ ACT, *Journal des frères*, junio-julio 1978.

“ejercicio espiritual”, en el peor de los sentidos, y se convierta en una celebración, ya que esta renovación abre caminos insospechados:

En Taizé, en este momento, la oración común se renueva. Puede que nos parezca un ejercicio espiritual. Pero cuando escuchamos a los jóvenes cantar e inventar ellos mismos melodías, sobre la base de sencillos cánones, nos damos cuenta de que algo fuerte está ocurriendo, algo que libera el corazón y conduce hacia adelante. Esto nos ayuda a pasar de un ejercicio espiritual a una celebración de la oración de todo el ser⁵⁸⁹.

La oración seguía siendo lo esencial en la vida de la Comunidad pero los cambios que se estaban produciendo hacían dudar a algunos hermanos de si la oración común había dejado de ser la oración de una comunidad monástica para ser una oración de los jóvenes que acudían a Taizé. Frente a esas dudas, se insistía: “es nuestra oración común la que sostiene la oración de los jóvenes y menos jóvenes, nunca a la inversa”⁵⁹⁰; la Comunidad debía estar completamente implicada en la oración.

El proceso de simplificación prosiguió de cara a hacer más accesible la oración litúrgica a los jóvenes. Los cambios, siempre motivados por una preocupación pastoral, hacían evidente que incluso aquello que era esencial para la Comunidad, estaba sujeto a la dinámica de lo provisional. En este sentido, en el Consejo de 1988, el hermano Alois compartió una reflexión sobre la oración afirmando que encontraba estimulantes todas estas transformaciones y recordaba que éstas no alteraban lo esencial, lo más profundo de la oración común:

Encuentro estimulantes los cambios que se hacen en la liturgia a lo largo de los meses y los años. Incluso si tal canto o tal elemento no es fácil de abandonar, su abandono recuerda que la oración debe ser accesible a todos y que lo esencial es una fidelidad a algo más profundo⁵⁹¹.

Para el hermano Roger, a través de la oración común y de la vida fraterna, la Comunidad de Taizé puede dar testimonio visible y concreto de Cristo y de la vocación

⁵⁸⁹ ACT, *Journal des frères*, Carta del hermano Roger a los hermanos, 7 de abril de 1979.

⁵⁹⁰ ACT, *Journal des frères*, 15 de setiembre- 31 de octubre de 1979, p. 5.

⁵⁹¹ ACT, *Conseil*, 1988, p. 44.

de reconciliación a la que está llamada. Por lo tanto, la oración común, a lo largo de toda su evolución, se configura como un pilar esencial de lo que la Comunidad puede ofrecer a aquellas personas que pasan por Taizé:

Sabemos muy bien que comunicamos a Cristo, el Resucitado, en primer lugar y sobre todo, en la oración común. Podemos tener esta apacible confianza que ahí muchos le encuentran y le reencuentran. Comunicarle también por el signo que representa nuestra vocación a lo largo de las largas fidelidades de todas nuestras vidas, todas sin excepción⁵⁹².

Tras la reflexión litúrgica y la experiencia de oración de la Comunidad de durante esos últimos veinte años, la edición de *La louange des jours* –última edición de su Oficio publicada en 1977– estaba obsoleta, por lo que, se decidió publicar *Prières pour chaque jour*, libro que fue preparado, sobre todo, por el hermano Alois, con ayuda de otros hermanos. En este periodo, como hemos visto, el Oficio se simplificó con el objetivo de permitir la participación activa de los jóvenes en la oración de la Comunidad, hasta abandonar el término “Oficio” y sustituirlo por el de oración común, aunque ésta seguía arraigada en la antigua oración litúrgica. Esta publicación ofrecía un conjunto de oraciones adecuadas a los distintos tiempos litúrgicos que servía de guía para mantener una vida de oración regular, tanto de manera individual como comunitaria, además de algunas indicaciones prácticas sobre la decoración del espacio, los iconos, la oración de la cruz y la celebración de la Resurrección, y los cantos meditativos, para poder celebrar una oración común en una parroquia o acompañar la oración personal. El objetivo de esta publicación no era tanto presentar la oración común que se hacía en Taizé, como ofrecer a los jóvenes algunos elementos sencillos que les permitiese orar en sus lugares de origen.

Para el Tiempo Ordinario, denominado “de la Iglesia”, se ofrecen catorce oraciones a desarrollar en dos semanas, para el Tiempo de Adviento, Cuaresma y Pascua, siete oraciones para un ritmo semanal, y, por último, para el Tiempo de Navidad, Semana Santa y Pentecostés, tres oraciones⁵⁹³. La estructura de cada oración es la siguiente: canto, salmo, lectura, canto, silencio, oración de intercesión o de alabanza, Padrenuestro, oración de conclusión y canto.

⁵⁹² ACT, “Introduction de vendredi”, *Conseil*, 1993.

⁵⁹³ Communauté de Taizé, *Prières pour chaque jour*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 1997, p. 11.

En 2011, se publicó una nueva edición revisada de *Prières pour chaque jour*. En el prefacio, el hermano Alois, ya como prior de la Comunidad de Taizé, señala que con este libro se quiere “compartir la oración que nuestra comunidad ora y canta desde hace muchos años con los jóvenes y menos jóvenes que vienen a Taizé”⁵⁹⁴. En el desarrollo propuesto para cada día, se reconoce la oración tradicional de las “Horas” aunque con lecturas bíblicas y oraciones más breves y dejando un tiempo de silencio de mayor duración. Según el hermano Alois, la simplificación que se produce a partir de los años setenta y ochenta se debe a la llegada masiva de jóvenes con diferentes lenguas, confesiones eclesiales y experiencias de fe, lo cual no significa un empobrecimiento de la oración litúrgica:

Simplificar no significa empobrecer sino hacer posible el acceso a las fuentes del Evangelio a la mentalidad de hoy en día. Se trata de permitir a los jóvenes descubrir cómo entrar con nosotros, los hermanos, en las tres oraciones diarias para que, en la paz interior sean libres de escuchar la Palabra de Dios, de abrirse a la presencia de Cristo, de acoger el soplo del Espíritu⁵⁹⁵.

En la intervención que realizó el hermano Alois en la XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, celebrada en Roma en octubre de 2008, explicó el sentido por el que el hermano Roger había buscado siempre simplificar el Oficio:

El hermano Roger tuvo la audacia de buscar hacer más accesible la Liturgia de las Horas de nuestra comunidad monástica. Simplificando la oración común, trató de hacer más transparente el corazón del Evangelio y de conducir a un encuentro personal con Dios⁵⁹⁶.

Asimismo, el hermano Alois señaló algunos elementos significativos de la oración común en Taizé: un espacio de oración acogedor a través de medios sencillos, elegir textos bíblicos sencillos y breves, y dejar los más complicados para la introducción que se hace cada día al margen de la oración, mantener un tiempo de silencio de unos diez minutos tras la lectura, cantar varias veces una frase de la Escritura

⁵⁹⁴ Communauté de Taizé, *Prières pour chaque jour*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2011, p. 5.

⁵⁹⁵ *Idem*. p. 5-6.

⁵⁹⁶ ACT, *Journal des frères*, “Intervention de frère Alois, prieur de la communauté oecuménique de Taizé”, Roma, 26 de octubre de 2008.

para favorecer su interiorización, prolongar la oración a través del canto mientras algunos hermanos están disponibles en la iglesia para la escucha personal de los jóvenes, y, por último, poner en valor algunos símbolos sencillos, como colocar el icono de la cruz en el suelo cada viernes al final de la oración de la noche⁵⁹⁷.

De igual modo, en el Congreso de Abades Benedictinos celebrado en Roma en septiembre de 2016, el hermano Alois señaló que la llamada a la sencillez tiene un papel fundamental en la Regla de Taizé, no solo en lo que respecta a los aspectos materiales de la existencia sino también en otros ámbitos, como la oración litúrgica. Nuevamente, insistió en que el hermano Roger simplificó la oración común por la motivación pastoral de conducir a los jóvenes a un encuentro personal con Dios:

En Taizé, no pretendemos haber encontrado la buena manera de orar, pero una de las intuiciones del hermano Roger es el haber visto que la oración es un lugar de acogida y el haber tenido la audacia de simplificar sus expresiones. La oración litúrgica es como una predicación, una catequesis, una iniciación.

Acogiendo a tantos jóvenes es como si hubiésemos tenido que tomarles de la mano para hacerles entrar en la oración, no teóricamente sino en la práctica. Nos ha sido necesario modificar muchas cosas para hacer más transparente lo central del Evangelio y conducir a los jóvenes a un encuentro personal con Dios⁵⁹⁸.

El teólogo ortodoxo Olivier Clement, que ha mantenido una larga relación de amistad con la Comunidad de Taizé, reconoce que para los jóvenes, gracias a la sencillez y la belleza de su oración común, se trata una liturgia del despertar: “Yo creo que la liturgia debe permitirnos conocer a Dios con nuestros sentidos pacificados y transfigurados. La belleza de una oración común llega a los sentidos y permite que la interioridad se despierte”⁵⁹⁹. Efectivamente, la liturgia de la Comunidad de Taizé puede ser una “liturgia del comienzo” para los jóvenes pero, al mismo tiempo, también es capaz de ser uno de los pilares sobre los que se asienta la vocación de una comunidad monástica.

El propio Paul Ricoeur, que visitaba regularmente Taizé desde prácticamente los primeros años de su creación, afirmaba que, como protestante reformado, su experiencia

⁵⁹⁷ *Idem.*

⁵⁹⁸ Texto inédito del hermano Alois, facilitado por el hermano Charles-Eugène.

⁵⁹⁹ Olivier Clement, *Taizé, un sentido a la vida*, Madrid, Narcea, 1997, p. 77-78.

de Taizé estaba centrada en la vida litúrgica. Para él, la liturgia tiene la capacidad de desorientar, de establecer una ruptura, de tal manera que permite a la persona alcanzar su ser profundo⁶⁰⁰. Estaba convencido de que la bondad es más profunda que el mal más radical, y consideraba que había que liberar esta certeza y dotarla de un lenguaje, algo que Taizé consigue a través de la liturgia:

Y el lenguaje utilizado aquí en Taizé no es el de la filosofía, ni tampoco el de la teología, sino el de la liturgia. Y, para mí, la liturgia no es solamente una práctica, sino también un pensamiento. Hay una teología escondida, discreta, en la liturgia que se resume en esta idea “la ley de la oración, es la ley de la fe⁶⁰¹”.

En este mismo sentido se expresa el hermano Alois cuando constata que en Taizé muchos jóvenes, aunque hayan crecido en contacto con una comunidad eclesial, conocen vagamente el contenido de la fe. Para acompañarles a profundizar en él, en Taizé el lenguaje de la liturgia es esencial:

Para avanzar en esta profundización, la reflexión es necesaria, pero no suficiente. En efecto, es celebrando los misterios de la fe cuando podemos acceder a ellos de una manera más profunda. La belleza de la celebración debería permitir experimentar lo que la tradición oriental denomina “la alegría del cielo en la tierra”⁶⁰².

5.3.2 Los “cantos de Taizé”

5.3.2.1 Participación activa y canto monástico

Uno de los elementos distintivos de la oración común de la Comunidad, fruto del espíritu de sencillez, son los llamados “cantos de Taizé”, que han llegado a ser popularizados en numerosas comunidades cristianas, de diferente tradición eclesial y

⁶⁰⁰ Paul Ricoeur, “Epílogo” en Jean-Marie Papuert, *Taizé y la Iglesia de mañana*, Barcelona, Editorial Hispano Europea, 1970, p. 283.

⁶⁰¹ Paul Ricoeur, “Libérer le fond de bonté” en VV.AA, *Taizé, au vif de l’espérance*, Paris, Bayard, 2002, p. 206.

⁶⁰² Intervención del hermano Alois en el Congreso “Música e Iglesia: culto y cultura a 50 años de *Musicam Sacram*”, organizado por el Consejo Pontificio de la Cultura, Roma 2-4 de marzo de 2017. Texto inédito facilitado por el hermano Charles-Eugène.

repartidas por todo el mundo. Aunque el origen de estos cantos es fundamentalmente pastoral, lo cierto es que son también y, ante todo, los de una comunidad monástica, que, cuando apenas hay jóvenes en su oración común, mantienen el uso de los mismos cantos. El hermano Robert escribió diferentes artículos en los años setenta y ochenta del siglo XX, que nos permiten analizar el proceso de formación y desarrollo de estos cantos, de la mano de uno de sus máximos responsables⁶⁰³.

Las adaptaciones litúrgicas que se acometen a principios de los años setenta, como la reducción de la extensión o la traducción de los textos, no es tan sencilla de trasladar al canto. A modo de ejemplo, podemos pensar en los salmos en francés compuestos por Joseph Gelineau, puesto que los ritmos y los acentos tónicos deben ser respetados y es muy difícil que coincidan en la traducción del texto a otras lenguas. No obstante, el hermano Robert hizo algunas tentativas con algunos corales y cánticos representativos de diferentes países superponiendo los textos multilingües a una misma melodía, si bien él mismo reconocía lo limitado de estas tentativas:

Solución híbrida que no satisface ni al músico ni al poeta, pero solución practicable para este género himnico, y pastoralmente eficaz puesto que realiza un canto de asamblea unánime⁶⁰⁴.

El hermano Robert recuerda que la Comunidad siempre quiso que los jóvenes tuviesen una participación activa en las tres oraciones comunes diarias, y que no fuesen meros espectadores de un Oficio monástico, a pesar de la dificultad que suponía la diversidad de idiomas; en un inicio, las cinco lenguas principales de Europa Occidental, a las que, más tarde, se añadieron otras lenguas de Europa Oriental.

Es evidente que en el origen de los llamados “cantos de Taizé” se encuentra una necesidad pastoral. Sin embargo, la voluntad de que los jóvenes participasen activamente con sus peticiones y alabanza en la oración común de la Comunidad no implicó que los cantos empleados pudiesen ser de cualquier tipo y de una escasa calidad musical. Al contrario, la búsqueda de la renovación del canto litúrgico a través de la

⁶⁰³ Entre los textos y artículos del hermano Robert recogidos en distintas publicaciones y discos, destacamos los siguientes: “Le chant à Taizé” en *Choristes*, nº52 (1978), pp. 10-11; “Plein Jeu. Franc Jeu” en *Musiques et célébrations*, nº7 (1979), pp. 5-11; Introducción a la edición vocal del disco *Music from Taizé. Volume I*, Harper Collins Religious, 1982, pp. iv-xiii; “L’expérience du chant à Taizé” en *Les cahiers protestants*, nº 1 (febrero 1986), pp. 11-19; “Taizé Music... A History” en *Pastoral Music*, vol 11 (febrero-marzo 1987), pp. 19-22.

⁶⁰⁴ Frère Robert, “L’expérience du chant à Taizé” en *Les cahiers protestants*, nº 1 (febrero 1986), p. 13.

creación de un nuevo repertorio eclesial de calidad que incorporase estilos musicales novedosos, que había liderado el hermano Robert en los años cincuenta, se mantuvo, pero con una orientación pastoral más acentuada, de modo que, si en un primer momento buscó piezas de los repertorios de las distintas tradiciones eclesiales que se adaptasen a las necesidades de la oración común de Taizé, enseguida comprendió que se debían componer nuevas piezas creadas específicamente para las peculiaridades de una oración común que, gracias a la participación de los jóvenes en los encuentros semanales, cada vez era más internacional y más multitudinaria.

El hermano Roger, siempre más interesado en la vertiente pastoral de la liturgia que en la puramente celebrativa, encargó al hermano Robert a comienzos de los años setenta que hiciese cantar a los jóvenes en las oraciones. Tras la experiencia positivo del Concilio de los Jóvenes en lo que respectaba al uso de la música en las celebraciones, el hermano Roger confirmó al hermano Robert que debía trabajar en los cantos y en el acompañamiento instrumental para hacer participar a los jóvenes:

Creo que, de hecho, parte del ambiente extraordinario de las celebraciones de la apertura [del Concilio de los Jóvenes] se debió a la música: no sólo las trompetas, sino las percusiones. No sólo los cantos modernos con toda clase de instrumentos, sino muchos cantos de cada cultura musical que contribuyeron a recalcar la dimensión universal del Concilio: africanos, asiáticos, mexicanos, árabes, portugueses, brasileños, etc., etc. Todo salió estupendo. Y todos en la comunidad se quedaron muy contentos, hasta los más sensibles o tradicionales!! El mismísimo Prior me lo comentó con entusiasmo y quiere que yo constituya de ahora en adelante una pequeña orquesta permanente⁶⁰⁵.

En un principio, se trató de dotar de un toque más festivo a la oración común de la noche del sábado, ya celebrada a modo de vigilia de Resurrección, haciendo participar a algunos jóvenes mediante la ejecución de un canto del repertorio de su propio país, con lo que la variedad de estilos estuvo garantizada. De hecho el hermano Robert recuerda que, en ocasiones, los cantos estaban tomados de la propia cultura popular, integrándose cantos populares de la India o, incluso, una sevillana andaluza, aunque normalmente se trataban de piezas del repertorio eclesial de cada país⁶⁰⁶.

⁶⁰⁵ MuVIM, Caja 43 008/290, Carta del hermano Robert a Alfons Roig, 16 de septiembre de 1974.

⁶⁰⁶ Frère Robert, "L'expérience du chant à Taizé" en *Les cahiers protestants*, nº 1 (febrero 1986), p.14.

Aunque estas experiencias se llevaron a cabo durante dos veranos, enseguida se comprobó su limitación, debido al problema de las lenguas, la pobreza de la sustancia musical, o la falta de continuidad, puesto que los grupos iban cambiando de semana en semana.

Según el hermano Charles-Eugène, otra limitación de estas experiencias, y a la cual el hermano Roger estaba muy atento, era la de que la oración se convirtiese en un mosaico en el que la propia Comunidad no acabase por reconocerse, por muy bellos que fuesen algunos de estos cantos de diferentes países. Así, para evitar una oración monástica poco accesible a los jóvenes no hacía falta pasar al otro extremo y contar con una oración de jóvenes en la que la Comunidad no se reconociese. En este sentido, la apertura del Concilio de los Jóvenes en 1974 hizo reflexionar mucho al hermano Roger, llegando a hablar, en alguna ocasión, del “fracaso” de dicha apertura: las celebraciones eran muy bellas pero no provenían propiamente de la experiencia de la oración de la Comunidad⁶⁰⁷. En esta búsqueda de un equilibrio, el hermano Robert hizo un descubrimiento que abriría el camino:

Fue entonces cuando se me ocurrió una solución provisional y parcial: utilizar la melodía de un canon, modo muy popular de cantar una tonada compuesta con tal finalidad. Es fácil de memorizar en muy poco tiempo y, gracias a las entradas sucesivas de la misma y única melodía, se produce también una armonía, una polifonía elemental. Probé la validez de esto con un canon muy conocido en Alemania, *Jubilare Deo*, del compositor clásico Praetorius⁶⁰⁸.

A esta experiencia se unió la del uso del canon *Célébrons sans cesse* de Lassus y los cánones del *Llibre Vermell* medieval del monasterio benedictino de Montserrat, fruto de la misma necesidad pastoral de animar a una multitud⁶⁰⁹. Aunque el hermano Robert no encontró muchas piezas tradicionales de este tipo que pudiesen ser interpretadas con facilidad por una asamblea no estable y sin formación musical, el resultado de estas experiencias se ajustaba al deseo de hacer cantar a los jóvenes, de emplear piezas musicales de calidad y de ser coherentes con el espíritu de la oración de la Comunidad, por lo que marcaron el camino a seguir, es decir, la creación de nuevas composiciones:

⁶⁰⁷ Entrevista al hermano Charles-Eugène, 22 de agosto de 2016.

⁶⁰⁸ ACT, Documentación del hermano Robert, Manuscrito “Los cantos de Taizé”.

⁶⁰⁹ Frère Robert, “Le chant à Taizé” en *Choristes*, nº52 (1978), p. 10.

Poco tiempo antes, acababa de retomar el contacto con nuestro amigo el compositor Jacques Berthier; todas estas experiencias me habían convencido de que hacía falta crear algo nuevo, sólido y bien hecho; destinado al “Pueblo de Dios”; utilizando elementos de pequeña dimensión, gracias a los cuales estas asambleas de Taizé perpetuamente renovadas y cambiantes podrían entrar rápidamente en el canto; por lo tanto, sencillos, incluyendo los ritmos y la armonía, pero con una exigencia aún mayor de calidad substancial⁶¹⁰.

5.3.2.2 La colaboración entre Jacques Berthier y el hermano Robert

Como se ha visto anteriormente, Jacques Berthier ya había creado algunas piezas litúrgicas para la Comunidad de Taizé en los años cincuenta, conocía las particularidades de su liturgia, comprendía los nuevos problemas y era capaz de aceptar las limitaciones que ésta imponía, y, por último, tenía una gran capacidad creativa para explorar diversos modos de expresión musical⁶¹¹. El proceso de creación de las nuevas composiciones fue similar al que se llevó a cabo previamente: el hermano Robert enviaba unos textos breves en latín, posteriormente también en lenguas vernáculas – siempre y cuando la pronunciación de los textos no fuese excesivamente compleja–, para los que Jacques Berthier componía la música; éste remitía la composición para que en un grupo reducido de hermanos ensayase y el hermano Robert enviase algunas sugerencias de modificación hasta que se encontraba la forma definitiva de la pieza.

El hermano Robert concebía el diálogo entre un compositor y una comunidad como una práctica litúrgica cotidiana desde la escucha recíproca y el intercambio sincero; también admitía que el compositor era el más perjudicado por todos los condicionantes que se le imponían en materia artística y de creación personal con el fin de que su música se insertase en una realidad vivida⁶¹².

En 1975 vieron la luz las dos primeras piezas de esta nueva y larga serie conocida como “cantos de Taizé”: *Veni Creator Spiritus* y *Cantate Domino*. La primera, compuesta para la celebración de Pentecostés, está inspirada en la fórmula tradicional de las letanías de santos, de modo que hay una alternancia entre las invocaciones breves al Espíritu (realizadas en diversas lenguas) y la respuesta “Veni Creator Spiritus”. Se

⁶¹⁰ Frère Robert, “L’expérience du chant à Taizé” en *Les cahiers protestants*, n°1 (febrero 1986), p. 15.

⁶¹¹ Frère Robert, “Le chant à Taizé” en *Choristes*, n°52 (1978), p. 10.

⁶¹² Frère Robert, “Plein Jeu. Franc Jeu” en *Musiques et célébrations*, n°7 (1979), p. 5 y p. 10.

interpreta por un pequeño coro, un teclado, y por algunas flautas, címbalos y un gong, y la repetición va intensificando el canto de toda la asamblea⁶¹³. El hermano Robert se entusiasmó con la participación de los jóvenes y la intensidad de la celebración gracias a los nuevos cantos:

Nunca habíamos vivido esta fiesta del Espíritu Santo con tanta participación y vibración. Entraron en acción por primera vez unos instrumentos de percusión fenomenales como un gong de tipo oriental, que acompañaba una letanía de invocación al Espíritu compuesta especialmente por un amigo mío para la fiesta. Éxito rotundo. ¡Entusiasmo de los mismísimos hermanos!⁶¹⁴.

En cuanto al *Cantate Domino*, Jacques Berthier introdujo el principio de la variación en el acompañamiento para superar los recursos limitados de una forma musical cerrada como el canon, que en Taizé se pretendía cantar de manera repetitiva. Aunque el acompañamiento se previó inicialmente solo para órgano, enseguida surgió la posibilidad de hacer participar a jóvenes músicos amateurs que participaban en los encuentros semanales, de modo que flautas, violines, guitarras, etc., enriquecían la ejecución a partir de su acompañamiento e improvisación. En el verano de ese mismo año, en el curso de una celebración a la que asistía Jacques Berthier, instrumentos de percusión y trompetas acompañaron el canto con alguna improvisación⁶¹⁵. Este tipo de canto facilitaba de tal manera la participación de los jóvenes en las oraciones comunes que el hermano Robert enseguida comprendió que se abría un nuevo camino que recorrer en el que convergían las necesidades pastorales de la Comunidad, la búsqueda de un repertorio musical eclesial con un estilo sencillo pero con calidad musical, que la Comunidad podía adoptar también para sí misma y su oración monástica:

Otro canto que salió estupendo era un canon muy bonito. Lo preparé mucho con la gente; repartí a 3 grupos nutridos, de jóvenes, en varios puntos de la iglesia para arrastrar mejor toda la masa (tres mil, aquellos días...); también formamos una pequeña orquesta con flautas, trompeta, percusiones y demás. Total, la cosa salió triunfante (no triunfalista!), toda la gente cantaba con ardor, se oía muy

⁶¹³ *Idem*, p. 6.

⁶¹⁴ MuVIM, Caja 37 008/217, Carta del hermano Robert a Alfons Roig, 23 de junio de 1975.

⁶¹⁵ Frère Robert, "Plein Jeu. Franc Jeu" en *Musiques et célébrations*, n°7 (1979), p. 9.

bien el canon dando la gira a la iglesia con sus tres partes. Vamos así descubriendo poco a poco las posibilidades de “cantos de masa”. Es maravilloso ver como, en poquísimo tiempo, se puede perfectamente enseñar una música nueva (a la vez sencilla y compleja como un canon) a una gran masa⁶¹⁶.

Al primer encargo para hacer más festiva la oración común del sábado por la noche, le siguieron nuevas piezas creadas con la misma intencionalidad para las celebraciones eucarísticas del domingo, y otras con una vocación más meditativa durante la comunión de éstas, y otras compuestas para las oraciones diarias con el fin de prolongar la oración después de la bendición final que daba por finalizado el Oficio⁶¹⁷. La idea de crear un nuevo repertorio no hizo que el hermano Robert dejase de buscar piezas musicales que pudiesen servir para el Oficio de la Comunidad, hecho que le llevó, por ejemplo, a investigar en la Biblioteca Nacional de Francia música del siglo XIII que, según él, “parece muy moderna y conviene perfectamente a ciertos aspectos de la liturgia; es música recia”⁶¹⁸, si bien el camino que se potenció desde entonces fue el de la composición de cantos nuevos de la mano de Jacques Berthier.

En el verano de 1976, la experiencia de utilizar estos nuevos cantos siguió siendo un éxito desde el punto de vista pastoral –“la música al servicio de la liturgia”, llega a afirmar el hermano Robert– y permitió dotar de “una dimensión y un tono festivo nunca conseguido hasta ahora” a las celebraciones del sábado por la noche y las eucaristías del domingo, con la satisfacción tanto del hermano Roger como del resto de la Comunidad⁶¹⁹. Pero si hay algo que destacase el hermano Robert de ese “éxito” no era tanto el de la creación musical en sí sino su valor pastoral y su plena integración en la vocación de la Comunidad vinculada a los jóvenes:

Lo que más me daba energías nuevas para empezar de nuevo cada semana era la conciencia de ejercer un verdadero ministerio. Me llegaban al alma los testimonios de muchos que me venían a dar las gracias "por haberles enseñado a orar con la música". Para mí es muy importante que este trabajo se encuentre tan marcado por nuestra vocación. No me interesa, de cierta manera, la música en sí

⁶¹⁶ MuVIM, Caja 37 008/217, Carta del hermano Robert a Alfons Roig, 23 de junio de 1975.

⁶¹⁷ Frère Robert, “L’expérience du chant à Taizé” en *Les cahiers protestants*, nº1 (febrero 1986), p. 15.

⁶¹⁸ MuVIM, Caja 37 008/219, Carta del hermano Robert a Alfons Roig, 9 de febrero de 1976.

⁶¹⁹ MuVIM, Caja 5 008/014, Carta del hermano Robert a Alfons Roig, 15 de septiembre de 1976.

misma en esas circunstancias; pero sí la música como expresión de la búsqueda de Dios...⁶²⁰.

Son años de búsqueda comunitaria y de experimentación personal, en lo que respecta a la relación entre música y liturgia. Un ejemplo de esta experimentación musical es el trabajo que realizaron el hermano Robert y el hermano Marc con la percusión⁶²¹. Gracias a estas clases de ritmo y percusión a las que ambos asistían en Chalon-sur-Saône, el hermano Robert se dio cuenta del potencial espiritual que tenía este tipo de música:

En Chalon, 2 o 3 veces he tenido la oportunidad de hacer una improvisación vocal, acompañado en las percusiones por mi profesor. Es una experiencia muy profunda y conmovedora; el canto parece salir de las entrañas; uno llega a expresar lo más íntimo casi sin querer y sin darse cuenta⁶²².

En Pentecostés de 1976, el hermano Roger pidió al hermano Robert que animara una noche de oración con música de todo tipo. Junto con el hermano Marc, realizaron “improvisaciones discretas, con instrumentos de percusión y canto”, y la experiencia fue un éxito y gustó tanto al hermano Roger, que en agosto de ese mismo año les pidió a ambos que, ante la ausencia del organista, reemplazasen el órgano antes del Oficio de la tarde y el domingo como prolongación de la meditación tras el Oficio de la noche⁶²³. Al margen de la buena acogida por parte de los jóvenes y de algunos hermanos, tanto para el hermano Robert como para el hermano Marc, estas experiencias con la percusión fueron inolvidables y supusieron una profundización en el valor expresivo que puede tener la música en materia espiritual. Años más tarde, en 1986, cuando el hermano Marc estaba en Japón, éste recordaba en una carta al hermano Robert las sesiones de improvisación conjuntas en las que pudieron compartir una experiencia espiritual profunda a partir de la música. El mismo Robert daba prueba de la intensidad de estas experiencias al contestarle haciendo alusión a una interpretación del “toque delicado” de

⁶²⁰ *Idem.*

⁶²¹ En mayo de 1975 el hermano Robert, en un viaje a París para trabajar con Jacques Berthier en la composición de nuevos cantos, compró varios instrumentos de percusión (MuVIM, Caja 43 008/271, Carta del hermano Robert a Alfons Roig, 12 de mayo de 1975.) y, al menos desde febrero de 1976 recibía clases de ritmo y percusión en Chalon (MuVIM, Caja 37 008/219, Carta del hermano Robert a Alfons Roig, 9 de febrero de 1976.).

⁶²² MuVIM, Caja 43 008/275, Carta del hermano Robert a Alfons Roig, 30 de marzo de 1976.

⁶²³ MuVIM, Caja 5 008/014, Carta del hermano Robert a Alfons Roig, 15 de septiembre de 1976.

los escritos de San Juan de la Cruz, que habitualmente leía, e indicando que en las sesiones conjuntas de improvisación con percusión de los años setenta, se había producido un “acercamiento imprevisto de lo invisible” y que él también había experimentado la felicidad a la que aludía el hermano Marc en su carta:

Que sepas también que tu relato me trae a la memoria (y al corazón) una experiencia vivida por los dos, hace unos años, una noche que habíamos improvisado en la capilla anglicana: percusión y canto sobre el salmo “Mi alma es como un niño...”. He ahí un “toque delicado” que habría podido evocar en mi testimonio. Un acercamiento imprevisible de lo invisible. Me acuerdo que había experimentado, al finalizar esa improvisación, exactamente lo que describes tan bien: una “felicidad absoluta”, una “regeneración”, un estado “feliz y relajado”⁶²⁴.

La colaboración entre Jacques Berthier y la Comunidad se intensificó de modo que en 1978 ya se habían publicado tres libros de “cantos de Taizé” (*Jubilate Deo (12 canons)*, *Chanter le Christ (Noël à Pâques)* y *Chanter l'Esprit (paix et joie, amour et miséricorde)*) y dos discos (*Canons et litanies* y *Célébration du Concile des Jeunes à Notre Dame de Paris*). Como hemos visto anteriormente, los cantos debían ser “populares”, sencillos, fáciles de cantar para una asamblea que se renovaba semanalmente, y, al mismo tiempo, dignos, con calidad musical y espiritual. Jacques Berthier estaba muy satisfecho de las composiciones que estaba creando para Taizé y reconocía que el éxito también se debía al trabajo que realizaba el hermano Robert:

Ahora soy consciente de hacer un buen trabajo para Taizé, y también sé que es gracias a usted. Nadie tendría su paciencia para espulgar y llevar a la práctica estas piezas hechas con elementos de aquí y de allá. [...] Estoy contento y algo orgulloso de haber realizado este nuevo estilo de canto de asamblea y, ciertamente, es gracias a usted⁶²⁵.

⁶²⁴ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta del hermano Marc al hermano Robert, 31 de julio de 1986; ACT, Documentación del hermano Robert, Carta del hermano Robert al hermano Marc, sin fecha.

⁶²⁵ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de Jacques Berthier al hermano Robert, 14 de diciembre de 1977.

También agradeció al hermano Robert que se hiciese cargo de la edición de los libros de música y que el resultado hubiese sido tan bueno, e insistía en agradecerle que le hubiese hecho escribir este tipo de cantos:

Estoy orgulloso, ¡gracias, gracias, gracias! Y todavía una vez más y muy sinceramente, es absolutamente gracias a usted, en primer lugar porque me ha impulsado a escribir toda esa música y también porque, personalmente, jamás habría tenido el coraje ni la competencia para la edición⁶²⁶.

En la Navidad de 1978, tras asistir a cuatro oraciones durante el primer Encuentro Europeo de Jóvenes celebrado en París, Jacques Berthier quedó impresionado por lo bien que funcionaban sus cantos en una asamblea tan numerosa y sin formación musical, e intuyó el éxito futuro: “Pienso que todos ustedes, en Taizé, deben estar felices del éxito de estos tres días de oraciones en París –esto no puede ser sino una mancha de aceite que se amplifique durante los próximos años”⁶²⁷.

No debemos olvidar que son los años de gestación de los “cantos de Taizé” y, por lo tanto, es un periodo de experimentación y de ensayo tanto para la Comunidad como para Jacques Berthier. Por ejemplo, un mes antes del Encuentro Europeo de Jóvenes de París, se celebró un encuentro en Munich, en el que el uso de la música, según el hermano Robert, había sido positivo ya que había cantado toda la asamblea y muchas personas estaban contentas e impresionadas. A pesar de todo, al hermano Roger no le gustó el resultado y quería “un canto más “popular”, con menos participación de coro e instrumentos”⁶²⁸. Un mes después, la experiencia del canto en las oraciones comunes del Encuentro Europeo de Jóvenes de París fue tan sobrecogedora que el hermano Roger quedó impresionado con el resultado:

En cuanto a la música, cayeron las últimas reservas del prior y angustias mías. Todo salió tan perfecto (en cuanto oración, espíritu meditativo; y también

⁶²⁶ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de Jacques Berthier al hermano Robert, 27 de mayo de 1978.

⁶²⁷ ACT, Documentación del hermano Robert, Carta de Jacques Berthier al hermano Robert, 4 de enero de 1979.

⁶²⁸ MuVIM, Caja 37 008/228, Carta del hermano Robert a Alfons Roig, 22 de noviembre de 1978.

participación masiva, impresionante, de todos) que el prior estaba entusiasmado⁶²⁹.

Junto con los cánones, letanías y aclamaciones, Jacques Berthier trabajó otra forma musical repetitiva: el ostinato (una pieza musical de poca extensión, de dos a cuatro compases, armonizada a cuatro voces, cantada varias veces seguidas):

Partimos por lo tanto de la idea de los cánones: eso parecía lo más sencillo. Después, me dije: cuando escuchamos el canon cantado, finalmente es una serie de cuatro acordes armónicos, y al rato, es tedioso. Entonces pensé que sería más interesante hacer lo que denominé “ostinatos”, es decir, pequeñas frases, siempre en latín, de ocho compases. Esto ya daba algunas posibilidades musicales más. El “ostinato” de ocho compases que se repetía sin fin, permitía escuchar a los solistas en superposición, que aportaban diversidad y novedad melódicas⁶³⁰.

En un principio los ostinatos contaban con textos breves en latín a los que se superponían otras frases cantadas por un solista en diferentes lenguas vernáculas. Sin embargo, enseguida, ya en 1979 Jacques Berthier comenzó a crear ostinatos en diferentes lenguas; primero en inglés (“Jesus remember me”), ya que era un momento en el que había una gran asistencia de ingleses y americanos, y, después, en alemán y en español, entre otros⁶³¹. En el caso de los solos en otros idiomas, el método de trabajo varió un poco, tal y como recordaba el propio Berthier:

Para las lenguas europeas, fue sencillo. Le pedí que me diese el texto que él quería que le pusiese música subrayando los acentos de la frase, y dándome la traducción palabra por palabra. Una vez que mis músicas estaban hechas, iba a Taizé, o bien los hermanos venían a París con algunos músicos que conocían la lengua en cuestión⁶³².

⁶²⁹ MuVIM, Caja 5 008/032, Carta del hermano Robert a Alfons Roig, 3 de enero de 1979.

⁶³⁰ Jacques Berthier, “Jacques Berthier, un serviteur de la musique liturgique”. Entrevista realizada por Pierre Faure y Didier Rimaud publicada en *Célébrer*, n° 236 (enero de 1994), pp. 9-10.

⁶³¹ *Idem.* p. 10.

⁶³² *Idem.* p. 10.

5.3.2.3 Principios fundamentales de los cantos de Taizé

En el artículo “Le chant de l’âme”⁶³³, Jacques Berthier deja a un lado el análisis musicológico y hace una lectura espiritual de los “cantos de Taizé”, de la que destaca dos elementos. En primer lugar, la sencillez: tanto la música como los textos beben de la sencillez del Evangelio, en ambos casos son nítidos tanto para el oído como para la inteligencia:

Los textos sencillos y puros, aprovechando algunos términos: alegría, perdón, confianza, paz, luz, ternura... En cuanto a la música, no se inscribe ni en el registro de la “cancioncilla ñoña” ni en el de los “vuelos líricos”. Sea cual sea el género musical, los cantos de Taizé están acuñados a forjados con la sencillez evangélica.

En segundo lugar, la capacidad de los cantos para producir silencio que para muchos jóvenes puede ser la revelación de un silencio habitado, no vacío, que también es oración:

Pero lo más remarcable de estos cantos que poseen sin quererlo una innegable personalidad melódica, es... su capacidad para crear silencio. Si el silencio después de Mozart es todavía Mozart, el silencio después de un canto de Taizé sigue siendo una oración.

Según el hermano Robert, los “cantos de Taizé” tienen como principio de base el estilo reiterativo pero también se deben tener en cuenta algunos principios que permiten entender con más profundidad estos cantos⁶³⁴.

En primer lugar, son cantos creados con una motivación pastoral. Puesto que la asistencia a las oraciones comunes es numerosa y la asamblea se renueva cada semana, no es posible contar con un repertorio de piezas largas o complicadas, ya que se deben enseñar en poco tiempo, aunque “cuanto más sencillo es el material musical, tanto más debe ser de alta calidad”.

⁶³³ El artículo figura en el blog creado en el marco de los actos conmemorativos de los veinte años del fallecimiento de Jacques Berthier, aunque no se consigna el origen de la publicación, <https://jacquesberthier.fr/category/documents/> (Consultado el 12 de junio de 2016).

⁶³⁴ La exposición de estos principios sigue el texto “La experiencia de la música en Taizé”, en ACT, Documentación del hermano Robert, manuscrito del hermano Robert (sin datar).

En segundo lugar, frente a una eventual monotonía provocada por la repetición prolongada, en el canto básico se introducen armonías o contracantos como factores de variación. Por ejemplo, enseñando a la asamblea el canto a dos o a cuatro voces mixtas, acompañamiento de coro, añadiendo versículos de solistas con otros textos por encima del canto repetitivo, o, finalmente, introduciendo el acompañamiento instrumental (melodía de guitarra, órgano, flauta, oboe, clarinete, trompeta, etc., elegidas según el carácter meditativo o festivo de la pieza).

En tercer lugar, la utilización de diferentes lenguas en el texto de la pieza. En un principio, el latín se propuso como lengua “neutral” que ofrecía a todos partir en igualdad de condiciones a la hora de aprender los cantos y afrontar las dificultades de pronunciación y comprensión. Después se compusieron cantos en lenguas vernáculas, tratando de tener en cuenta las curvas del tono, el colorido de las sílabas de la lengua en cuestión y las peculiaridades del sistema musical de la cultura de cada país.

Por último, el cuarto principio que señala el hermano Robert es de orden espiritual: la práctica repetitiva posee un gran poder de interiorización de la oración meditativa. Tras finalizar la oración común, los jóvenes, acompañados por algunos hermanos y voluntarios, la prolongan espontáneamente a través del canto repetitivo de este repertorio. Aunque algunos han comparado estos cantos reiterativos con los “mantras” de la tradición oriental, existen prácticas más cercanas en las tradiciones cristianas, como el rezo del Rosario o la oración del nombre de Jesús de los Padres del desierto y las Iglesias Ortodoxas.

Como vemos, la colaboración entre el hermano Robert y Jacques Berthier (fig. 47) dio sus frutos en la medida en que varios problemas a los que se enfrentaba la oración común de la Comunidad de Taizé, especialmente desde los años setenta fueron resueltos satisfactoriamente. Por un lado, la sencillez de las estructuras repetitivas de los cantos creados por Berthier, con sus frases breves y melodías fáciles de memorizar y de cantar por todo el mundo, permitió que la renovación semanal de la asamblea y falta de formación musical no supusiesen un problema para que se diese una auténtica participación activa en la liturgia. Por otro lado, el uso del latín en frases de apenas unas palabras resolvía el problema de la multiplicidad de lenguas en los encuentros de carácter internacional que se celebraban semanalmente en Taizé, por lo que en el origen de su uso también encontramos una motivación pastoral.

En un principio se intentó enseñar algunas palabras en otros idiomas para cantar las respuestas pero no hubo buenos resultados, debido a las deficiencias en la

pronunciación o a que se acababa privilegiando unas lenguas frente a otras. Así, el latín, a pesar de ser una lengua muerta, se convirtió en una lengua universal y neutra, al margen de la lengua natal o la cultura o el medio social; además, su pronunciación no es difícil y las variaciones entre los distintas lenguas no son muy acusadas. De nuevo, la incorporación del latín surgió de la práctica, cuando el canon *Jubilate Deo* de Praetorius (fig. 52) hizo que toda la asamblea cantase sin dificultad, como hemos visto anteriormente. En ningún caso se trató de recuperar el latín como lengua litúrgica preconiliar, de hecho, nunca se utiliza en frases largas y complejas o en versículos completos, sino solo para cantos con textos breves y sencillos. Para los jóvenes que acudían, y acuden, a Taizé, el latín no tiene ninguna connotación ideológica, ni experimentan una atracción o repulsión especial, ni trae a su memoria experiencias pasadas negativas, como a muchos adultos les puede ocurrir al recordar las antiguas celebraciones litúrgicas en latín⁶³⁵.

En cuanto a la sencillez de los cantos, no hay que olvidar que, por muy sencillos que sean y por muchas veces que se repitan, lo cierto es que hacer cantar a una asamblea que parte de cero cada semana y que no suele tener conocimientos de música, no es fácil, y es necesaria la animación musical. En un inicio, después del oficio de mediodía, se enseñaban algunas melodías y respuestas durante unos breves minutos, pero sería el ensayo de cantos que tenía lugar después de la comida, el que perduraría hasta hoy en día. Los que recuerdan los ensayos de cantos dirigidos por el hermano Robert coinciden en su capacidad de animar a los jóvenes a cantar, en un dinamismo, ímpetu y pasión por la música, que eran contagiosos.

En los ensayos participan los jóvenes que quieren aprender mejor los cantos y aquellos que tienen conocimientos musicales y quieren formar parte de un *petit choeur* en el seno de la asamblea, que ayuda a mantener el canto de ésta, pero en ningún caso se trata de formar una coral aparte, puesto que es toda la asamblea y no unos pocos los que participan con sus cantos de la oración común. Si entre los asistentes a los encuentros, hay jóvenes que saben tocar un instrumento, las celebraciones del sábado por la noche y la eucaristía del domingo pueden contar con un tono más festivo gracias a un acompañamiento instrumental más rico⁶³⁶. Todos estos recursos están al servicio de la oración, buscan que los cantos sean interpretados con cierta calidad durante la oración

⁶³⁵ Introducción de la edición vocal del disco *Music from Taizé. Volume I*, Harper Collins Religious, 1982, pp. vii-viii.

⁶³⁶ Frère Robert, "Le chant à Taizé" en *Choristes*, nº52 (1978), pp. 11.

común de modo que sean una ayuda para que cada persona pueda tener una experiencia de oración tanto comunitaria como personal, en ningún caso se trata de un concierto espiritual.

En los Encuentros de jóvenes en Taizé o en alguna capital europea, con muchísima gente y la posibilidad de formar sobre la marcha un pequeño coro al servicio de los demás, se cantan las versiones a cuatro voces mixtas y se pueden añadir versículos de solistas en distintas lenguas y melodías instrumentales. Pero no se trata nunca de un concierto espiritual. La riqueza de medios se pone al servicio de la oración⁶³⁷.

Para el hermano Robert, la música no era un recurso estético que un coro desplegaba para embellecer una celebración litúrgica sino que se trataba de un elemento esencial con el que hacer participar de manera activa a toda la asamblea en la acción litúrgica:

¿De qué sirve la música en una iglesia si no es para hacer orar al pueblo? Por cierto, nuestros cantos de Taizé no pretenden ser música pura y de altísimo valor estético, pero esto de "hacer orar al pueblo" (y no un pueblo de cuatro gatos), sí que lo consiguen!⁶³⁸.

Incluso en los Encuentros Europeos de jóvenes, con una asistencia de decenas de miles de personas a las oraciones comunes y un desarrollo musical impresionante, el papel del *petit choeur*, aún siendo fundamental, es el de mantener el canto y servir de apoyo a la asamblea, y, tanto la animación y la coordinación como la interpretación, se mantienen en un plano discreto, puesto que “se trata de una función litúrgica al servicio de todos, no de un concierto”⁶³⁹. De hecho, en los Encuentros Europeos, la visibilidad de la animación de la oración permanece en la Comunidad, como ocurre en Taizé.

En lo que respecta a la repetición de los cantos, ya se ha comentado el paralelismo con la invocación del nombre de Jesús, de los primeros siglos del Cristianismo, como una oración de unión y pacificación interior. Sin embargo, el

⁶³⁷ ACT, Documentación del hermano Robert, Manuscrito “Los cantos de Taizé”.

⁶³⁸ MuVIM, Caja 5 008/060, Carta del hermano Robert a Alfons Roig, 27 de mayo de 1986.

⁶³⁹ Frère Robert, “L’expérience du chant à Taizé” en *Les cahiers protestants*, nº1 (febrero 1986), nota 12, p. 17.

hermano Robert indica que mientras que dicha oración es un práctica personal, en el caso de la oración de Taizé se trata de una experiencia de comunión, y, en el caso particular del canto, el repertorio creado es una aportación original al canto eclesial:

En total, estas formas breves, largamente repetidas, parecen constituir una aportación original al canto de la Iglesia. No parece que haya habido precedentes análogos en la himnología cristiana. En pocas palabras y en pocas notas se expresa algo esencial, que con las repeticiones penetra interiormente siempre más adelante [...]. Las voces se unen, se ponen de acuerdo, expresan juntas la espera de Dios, tanto de manera contemplativa como en la alabanza⁶⁴⁰.

El teólogo ortodoxo Olivier Clement también observa este paso de una dimensión personal a otra comunitaria en lo que respecta a la tradición de la repetición de la oración:

En el cristianismo se observa la tradición de la repetición pacificadora que vacía en cierto modo el intelecto de su agitación, que le permite unirse al “corazón” y disponerse así a la oración. Es, por ejemplo, lo que se llama “la oración de Jesús” en Oriente, o “el rosario” en la Iglesia latina.

Es interesante que en Taizé esta fórmula de la repetición pacificadora ha sido recuperada en una perspectiva litúrgica, es decir, no solamente personal, sino también comunitaria, como parte de la oración común. Algunos jóvenes que no saben casi nada del misterio de la fe son así introducidos y aprenden a orar. La oración les introduce en la parte más profunda de sí mismos, el “corazón” como centro de integración, apertura y superación del ser humano en su totalidad⁶⁴¹.

El hermano Roger a menudo señala en sus escritos que este carácter meditativo de los cantos se adapta bien a la espera contemplativa de la oración de una comunidad monástica:

Cuando la espera de Dios se vive en común, está claro que el canto permanece como una de las expresiones más esenciales. Los cantos concebidos con una

⁶⁴⁰ Frère Robert, “L’expérience du chant à Taizé” en *Les cahiers protestants*, nº1 (febrero 1986), p. 16.

⁶⁴¹ Olivier Clement, *Taizé, un sentido a la vida*, Madrid, Narcea, 1997, p. 72.

frase breve, repetida largamente, subrayan el carácter meditativo de la oración. Con pocas palabras, expresan una realidad fundamental, captada rápidamente por la inteligencia e interiorizada, poco a poco, por toda la persona⁶⁴².

El poder de interiorización de la repetición de estos cantos meditativos fue descubierto poco a poco con su uso diario, haciendo que tanto el tiempo como el espacio en el que se desarrollaba la oración se midiese de otra manera:

[...] un cierto tipo de cambio de aires, que hace salir del ambiente cotidiano, permitirá quizás tener una mirada interior nueva. ¿Será esto una explicación del sorprendente poder de nuestros cantos “ostinatos”? Ellos introducen en un espacio diferente, en *otra* percepción del tiempo, favorable a *otra* comunicación⁶⁴³.

Desde los inicios de los “cantos de Taizé”, el hermano Roger valoró mucho el papel que éstos desempeñaban, tanto en la oración litúrgica como en su prolongación, como medio privilegiado en el que los jóvenes buscaban a Dios:

Cada vez más, la oración es una prioridad en todo aquello que vivimos. Muchos hermanos se quedan largamente en la iglesia por la mañana y la noche para cantar con aquellos que están ahí. El tiempo ofrecido para estar juntos en la iglesia se ha doblado desde hace dos años. [...] Aquellos que vienen están ahí para intentar buscar a Dios, no solo en la oración litúrgica sino también en el canto que sigue y que se prolonga largamente⁶⁴⁴.

También el hermano Alois insiste en que el canto meditativo “crea una comunión entre todos los participantes y, al mismo tiempo, deja un espacio para que Dios hable a cada uno”⁶⁴⁵. El canto meditativo desempeña un papel primordial en la búsqueda contemplativa de Dios: “Estos cantos no son simplemente un enriquecimiento estético de la oración común; suponen una actitud interior que se ensancha y que marca

⁶⁴² *Carta de Varsovia*, 1982, nota 3.

⁶⁴³ Frère Robert, “L’expérience du chant à Taizé” en *Les cahiers protestants*, n°1 (febrero 1986), p.18.

⁶⁴⁴ ACT, *Journal des frères*, 22 de septiembre de 1979.

⁶⁴⁵ Communauté de Taizé, *Prières pour chaque jour*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2011, p. 6 (la cursiva es del texto original).

toda una vida”⁶⁴⁶. Lo cierto es que para la Comunidad de Taizé la belleza del canto meditativo no es un recurso estético añadido a la oración litúrgica con fines pastorales, aunque efectivamente es un elemento que facilita la experiencia de oración de los jóvenes, sino que puede tener un papel relevante en la misma llamada a un compromiso para toda la vida. Como afirma el hermano Roger, es una belleza que puede ayudar a dar respuesta a la llamada a la fidelidad que hace Dios:

Cuando estamos unos pocos o muchos para orar, entonces se descubre una plenitud en la oración del canto. Y la belleza puede convertirse en un tesoro del Evangelio que nos lleva a una fidelidad⁶⁴⁷.

5.3.2.4 El proceso de creación musical en la actualidad

Tras la muerte del hermano Robert (1993) y la de Jacques Berthier (1994), la Comunidad buscó cómo continuar el trabajo que habían realizado desde mediados de los años setenta a través de dos vías⁶⁴⁸. En primer lugar, la Comunidad volvió a contactar con Joseph Gelineau, quien compuso diversos cantos hasta su fallecimiento en 2008; entre estas nuevas composiciones destacan cantos como “Ubi caritas Deus ibi est”, “Dieu ne peut que donner son amour”, “Grande est ta bonté”, así como cantos incluidos en la liturgia de la Eucaristía. En segundo lugar, el hermano Roger pidió a algunos hermanos, como el hermano François –que ya había compuesto algunos cánticos y respuestas en los años cincuenta–, el hermano Alois y el hermano Jean-Marie, entre otros, que compusiesen nuevos cantos; estas nuevas piezas eran revisadas también por Joseph Gelineau, quien realizaba sugerencias y correcciones a las piezas compuestas por los hermanos.

Cuando el padre Gelineau murió, la Comunidad necesitaba un compositor profesional para que realizase la revisión de los cantos creados por algunos hermanos. Así, se contactó con Xavier Dayer, un profesor de composición y armonía de la Universidad de las Artes de Berna, que solía ir a Taizé desde que era joven, quien colabora desde entonces con la Comunidad realizando la revisión de los cantos. Los

⁶⁴⁶ *Idem.* p. 6-7.

⁶⁴⁷ ACT, *Conseil*, 1997.

⁶⁴⁸ Correo electrónico del hermano Jean-Marie, 9 de octubre de 2016.

nuevos cantos no llevan ninguna indicación sobre la autoría de su composición, más allá de la firma genérica de “Taizé”.

El proceso de creación que emplean estos hermanos encargados de componer los cantos parte de un texto con el que después se trabaja la música. Posteriormente, se realiza una revisión conjunta y se envía el canto a Xavier Dayer, quien realiza sus correcciones y sugerencias. Una vez que el canto está listo para ser utilizado en una oración común, se realizan los ensayos, normalmente durante las semanas de verano con el fin de contrastar cómo funciona con un gran número de participantes y si la propia Comunidad se siente cómoda con el canto y lo adopta para su oración. Durante las semanas, e incluso meses, posteriores, se deja reposar la experiencia, aunque a veces también se retoma el ensayo del canto durante el otoño. A lo largo del invierno se decide si se incluye en el próximo cuadernillo de cantos que se utilizará en la iglesia de la Reconciliación, o si se revisa para retomarlo durante el verano siguiente. En caso de que se decida que el nuevo canto formará parte del repertorio habitual, todavía se debe componer las partituras para el acompañamiento instrumental o para otros solistas.

Como hemos visto, los cantos de Taizé alimentan tanto la oración de una asamblea formada por miles de jóvenes que se renueva semanalmente en verano, como la oración litúrgica de una comunidad de hermanos. Para ello, según el hermano Alois no sólo se debe atender a la calidad del texto y de la música sino también estar atento a la actitud interior personal durante la oración:

El texto debe ser corto y sencillo pero tener suficiente profundidad como para expresar una verdad fundamental de la fe y de la vida interior. La música debe ser accesible, rápidamente asimilable, pero la polifonía debe tener suficiente densidad para no ser pesada y aburrida. Además, es importante que cada uno esté pendiente de que la oración sea reanimada desde el interior. Por ejemplo, cada vez que cantamos “Misericordias Domini in aeternum cantabo”, podemos preguntarnos: ¿para quién canto estas palabras hoy? ¿Quién necesita la misericordia de Dios? ¿Por qué yo hoy necesito su misericordia?⁶⁴⁹.

Para el hermano Alois, el canto juega un papel primordial en la oración común de la Comunidad de Taizé, hasta el punto de que la concibe fundamentalmente como

⁶⁴⁹ Entrevista al hermano Alois, 16 de diciembre de 2016.

una “oración cantada”. Sin embargo, este rol primordial otorgado al canto no debe convertirlo en un fin en sí mismo sino un elemento que, junto con el silencio, “abra a los jóvenes a la trascendencia”:

Es importante asegurarse de que el canto no se convierta en un fin en sí mismo. Aunque tenga un elemento de gratuidad, como toda expresión artística, y que algunos creyentes puedan también apreciarlo, nosotros querríamos que condujese a una comunión con el Dios vivo. A esto nos ayuda el largo momento de silencio en medio de cada oración común. Toda música vive de la alternancia de sonido y silencio, y lo mismo ocurre con la oración común⁶⁵⁰.

5.3.3 *Análisis musicológico de los cantos de Taizé*

Para realizar un análisis de los cantos de Taizé desde un punto de vista musicológico seguimos el estudio realizado por Judith Marie Kubicki, *Liturgical Music as Ritual Symbol. A case study of Jacques Berthier's Taizé Music*⁶⁵¹. En este estudio la autora plantea que, por un lado, la música concebida como un símbolo ritual la convierte en un elemento integral y ministerial de la liturgia, es decir, que la música es un elemento irremplazable que contribuye a conformar la totalidad del culto, y, por otro lado, que la oración común, interpretada en el marco de un proceso ritual, es capaz de mediar significados eclesiales.

A pesar de que el estudio se centra en analizar los cantos compuestos por Jacques Berthier, los tipos en los que se agrupan son también válidos para el resto de cantos que sigue empleando la Comunidad en su oración litúrgica. Según Kubicki, estos cuatro tipos son: ostinato, letanía, aclamación y canon. Los cantos pueden contar con una base harmónica interpretada con un teclado o una guitarra (actualmente un sampler), estrofas vocales interpretadas por uno o varios solistas, acompañamiento para diferentes instrumentos melódicos, y el canto de la asamblea sirve como base del canto mientras que los versos vocales e instrumentales funcionan como una contramelodía⁶⁵².

⁶⁵⁰ Intervención del hermano Alois en el Congreso “Música e Iglesia: culto y cultura a 50 años de *Musicam Sacram*”, organizado por el Consejo Pontificio de la Cultura, Roma 2-4 de marzo de 2017. Texto inédito facilitado por el hermano Charles-Eugène.

⁶⁵¹ Judith Marie Kubicki, *Liturgical Music as Ritual Symbol. A case study of Jacques Berthier's Taizé Music*, Leuven, Peeters, 1999.

⁶⁵² *Idem.* p. 55.

En primer lugar, el ostinato⁶⁵³ es “una unidad musical cantada en una repetición continuada y acompañada por otros elementos musicales que varían constantemente”. En el caso de los cantos de Taizé, la asamblea es quien mantiene el canto mientras que el coro, los instrumentos y los solistas sirven como un elemento de variación y embellecimiento, y puede ser utilizado en distintos momentos de la oración, de manera especial como canto meditativo para prolongar la oración al terminar el servicio litúrgico. Kubicki reconoce dos categorías de ostinato en los cantos de Berthier: un ostinato corto (respuesta), y un ostinato largo (coral). “Jesus Remember me” o “Veni Sancte Spiritus”, serían ejemplos de ostinatos cortos, y “Crucelem Tuam” o “Ubi Caritas”, lo serían de ostinatos largos (fig. 49).

En el caso de la letanía⁶⁵⁴, la invocación es cantada por un solista y la respuesta por la asamblea, lo que las hace muy útiles, por ejemplo, en la oración de intercesión de la oración común o en el rito penitencial de la Eucaristía. La estructura de invocación-respuesta, permite usar de manera alternativa el canto al unísono del solista y el canto polifónico del coro. Kubicki observa dos tipos de letanías en los cantos de Taizé: letanías que incluyen estrofas fijas y letanías que permiten acomodar un texto libre (fig. 50). Un ejemplo del primer tipo es el canto “Adoramus Te, Domine”, en el que la asamblea, al acabar el estribillo, mantiene una nota con la boca cerrada, mientras que el solista canta la estrofa, o también “Veni Sancte Spiritus”, en el que se mantiene una alternancia rítmica regular entre las partes de la asamblea y del solista, lo que dota a las estrofas de una gran flexibilidad pudiendo utilizar diferentes idiomas en el texto. En el segundo tipo de letanías, como en la serie de diez “Kyrie Eleison”, el acompañamiento armónico permite emplear una gran variedad de textos que pueden ser creados para cada celebración litúrgica, adaptándose a una fiesta, un momento del año o un tema de interés para la Comunidad.

En tercer lugar, las aclamaciones⁶⁵⁵ son fórmulas pronunciadas o cantadas por un grupo que expresan un sentimiento común, generalmente breves, con fuerza rítmica y melódicamente atractivas (fig. 51). Los cantos “Alleluias I-VI” y “Amen I-III” se encuentran entre las aclamaciones que Berthier compuso para Taizé. Los Alleluias pueden ser cantados por la asamblea siguiendo la entonación del cantor y, asimismo, mientras el solista improvisa el texto, la asamblea mantiene la última nota como apoyo

⁶⁵³ *Idem.* p. 55-60

⁶⁵⁴ *Idem.* p. 60-63.

⁶⁵⁵ *Idem.* p. 64-65.

harmónico, tal y como también se hace en los Kyrie.

Por último, el canon es una fórmula en la que una única melodía se repite en sucesivas voces creando una textura musical polifónica⁶⁵⁶. Las diferentes voces pueden ser vocales o instrumentales, y su versatilidad permite que el canon sea usado en múltiples momentos litúrgicos. En el caso de Taizé, en los cánones es la asamblea quien asume el papel principal y las composiciones pueden ser desde muy sencillas, como “Jubilate, Servite”, hasta otras más complejas, como “Gloria III”.

Como afirma Kubicki, en estos cuatro tipos de canto, la asamblea adquiere un papel activo fundamental en la liturgia en la medida en que lidera el canto o establece una relación de cooperación con los solistas o el coro. En el ostinato y el canon, la asamblea sostiene el canto mientras que los instrumentos y solistas apoyan o embellecen su canto, asumiendo un papel opcional o secundario. En la letanía y la aclamación se da una alternancia entre el canto de la asamblea y del solista, siendo éste el que asume el liderazgo. Esta cooperación otorga un papel muy relevante a la música en la medida en que estructura el desarrollo de la liturgia y la participación activa de la asamblea:

Así, en estos cuatro tipos de música de Taizé, los miembros de la asamblea se sitúan en una particular relación unos con otros y con los diversos especialistas musicales y rituales. En el caso del ostinato y el canon, el papel básico de la asamblea proporciona un liderazgo musical para el canto, un liderazgo corporativo ejercido sin diferenciación jerárquica. En el caso de la letanía, la asamblea responde al liderazgo de un solista en un esfuerzo cooperativo mutuo. En el caso de las aclamaciones, la asamblea está corporativa y activamente implicada en los momentos rituales clave en una relación mutua con otros servicios⁶⁵⁷.

Junto con estos cuatro tipos de cantos, Kubicki analiza el carácter aleatorio de la música de Taizé, empleando el término aleatorio en el sentido musical, es decir, una composición que, en mayor o menor medida, el compositor ha dejado sin determinar. Jacques Berthier dotó de gran flexibilidad interpretativa a sus composiciones para la Comunidad de Taizé, permitiendo elegir diversas opciones en la interpretación puesto

⁶⁵⁶ *Idem.* p. 66-69.

⁶⁵⁷ *Idem.* p. 70.

que el número de repeticiones, el número de voces interpretadas, las estrofas incluidas, la duración del canto o la combinación de instrumentos, pueden variar en función de las características de los solistas o de los instrumentos disponibles en cada momento⁶⁵⁸.

Para ejemplificar este carácter aleatorio, Kubicki analiza el canto “Veni Sancte Spiritus”, un ostinato cuya base es el canto al unísono de la asamblea, completado, con las voces masculina, femenina y mixta, combinadas dependiendo de los recursos del grupo, con diferentes estrofas vocales, que, a su vez, varían según el número de éstas que se cantan, su idioma o el tiempo que se deja entre una estrofa y otra, y, por último, con la parte instrumental, que varía en función de los instrumentos elegidos y si se emplean como solistas, al igual que las estrofas vocales, o como acompañamiento. El carácter aleatorio hace que el canto sea “versátil, dinámico y provisional” y, a pesar de todas las variedades interpretativas que se pueden realizar, el resultado siempre es coherente gracias a la estructura rítmica y armónica a la que todas las partes se remiten⁶⁵⁹.

Por último, el análisis musicológico de Kubicki concluye con la identificación de las fuentes de los textos, que básicamente identifica con las Sagradas Escrituras y los libros litúrgicos, y, de manera especial, con el uso de diferentes idiomas en los cantos. La preocupación de la Comunidad de Taizé por la accesibilidad del idioma parte de la necesidad de acoger y promover la participación activa de los peregrinos que se integran en la oración común. El hermano Robert buscó alternativas al repertorio exclusivamente francés de los orígenes del Oficio de Taizé, como el uso de himnos clásicos seleccionados en cada lengua, el uso del latín como idioma “neutral”, y la composición de cantos en un idioma específico y su traducción a otros, si bien hay cantos compuestos en un idioma particular que se cantan exclusivamente en ese idioma. Respecto con la traducción de un canto de un idioma a otro, no se trataría de traducir un texto sino que, en muchas ocasiones, la relación entre texto y música es tan estrecha, que es difícil conservar la estructura rítmica y el color de las sílabas tras realizar la traducción textual. Un ejemplo de cómo se realiza la adaptación de un canto compuesto en un idioma a otro, es el canto “Jésus le Christ”, en el que al texto original francés se unen cinco idiomas más, pero, puesto que no se trata de una mera traducción literal, los textos no expresan exactamente lo mismo, si bien mantienen la idea central⁶⁶⁰.

⁶⁵⁸ *Idem.* p. 71.

⁶⁵⁹ *Idem.* p. 72-75.

⁶⁶⁰ *Idem.* p. 80-91.

Del análisis de los textos y del lenguaje de la música de Jacques Berthier, Kubicki extrae varias conclusiones, a partir de la participación activa en la oración común y de la composición musical, que considera aspectos muy relevantes de la Comunidad:

En primer lugar, el cuidado y el esfuerzo que ha tenido en la selección de los textos bíblicos y litúrgicos hablan claramente de su respeto por la tradición cristiana y de su compromiso con la misión de promover la reconciliación de las iglesias cristianas y de toda la gente marginada. En segundo lugar, el actual proceso de revisión de cantos y creación de cantos en nuevos idiomas, no es solo un testimonio de la importancia de la unión entre el texto y la música en la creación del canto litúrgico, sino también una aceptación de la provisionalidad de la comunidad y de la música con la que realiza el culto⁶⁶¹.

En la interpretación que realiza Kubicki de la música litúrgica como un símbolo ritual, a través de los cantos de Taizé, el que participa en la oración litúrgica se reconoce como un creyente que se relaciona con los otros y con Dios, estableciéndose un vínculo común entre todas las persona que cantan, lo que le permite concebir un cristianismo que vaya más allá de las limitaciones confesionales, y que se anticipa, se hace presente al menos mientras dura liturgia⁶⁶². El carácter repetitivo de los cantos de Taizé estructura la experiencia que tiene la asamblea del tiempo y del espacio, ya que estructura la oración y la prolonga en el tiempo. El canto también estructura “el espacio donde el culto tiene lugar creando un ambiente sonoro en el que la asamblea ritualiza su relación con Dios y con los demás”⁶⁶³.

Para Kubicki, de igual modo que la presencia de la asamblea y la disposición de objetos sagrados contribuyen a definir un espacio como sagrado, también los cantos de Taizé crean un ambiente sonoro que contribuye a percibir el espacio interior de la iglesia de la Reconciliación como un espacio sagrado. Este “espacio acústico”⁶⁶⁴

⁶⁶¹ *Idem.* p. 90-91.

⁶⁶² *Idem.* p. 126.

⁶⁶³ *Idem.* p. 70.

⁶⁶⁴ Según Walter Ong, “junto con el espacio visual-táctil existe también el espacio acústico (que, a través de la voz y la escucha, tiene sus propias asociaciones con lo kinestésico y táctil, que no son exactamente iguales a las asociaciones kinestésicas y táctiles de la vista). Podemos percibir el espacio en términos de sonido y ecos... El espacio así percibido tiene sus propias características”. Walter Ong, *The Presence of the Word*, New York, Simon and Schuster, 1970, p. 163, citado en Judith Marie Kubicki, *Liturgical Music as Ritual Symbol. A case study of Jacques Berthier's Taizé Music*, Leuven Peeters, 1999, p.161.

favorece la experiencia del “ya pero todavía no” de la liturgia, la suspensión del *chronos* mientras dura el canto, de modo que no solo se provoca una experiencia liminal en la que se rompen las barreras entre unas personas y otras sino también entre los hombres y lo divino⁶⁶⁵.

El análisis musicológico que realiza Kubicki sobre el canto “Wait for the Lord” permite ejemplificar cómo la música y el texto de un canto crea un ambiente acústico que encarna la espera paciente de la asamblea en la venida de Dios. Este ostinato es cantado en un tiempo *lento* que crea una atmósfera pausada reforzada por la repetición de la sencilla frase en la que las notas son largas, especialmente las que recaen sobre las palabras “Wait” y “Lord”. El dinamismo a este discurrir lento del canto que interpreta la asamblea lo aportan las estrofas del solista y los solos instrumentales, gracias a que sus partituras se basan en notas más breves que las notas de la respuesta de la asamblea⁶⁶⁶.

Por último, cabe destacar la interpretación que hace Kubicki de la música de Taizé como mediación de un significado eclesial. Como hemos visto, la sencillez y la repetición del canto hace participar activamente a todos los asistentes a la oración común, permitiendo tanto una relación con Dios, a través de los distintos sentimientos expresados en los cantos (alabanza, acción de gracias, petición, etc.), como con los otros, una relación en la que los elementos de fe comunes prevalecen sobre las diferencias confesionales. La multiplicidad de los elementos melódicos y armónicos así como la variedad de idiomas empleados, transmiten una valoración positiva de la diversidad, que, de hecho, no se elimina sino que se celebra, en total coherencia con el concepto de unidad que tiene la Comunidad de Taizé, no basada en la uniformidad sino en la unanimidad en el pluralismo⁶⁶⁷. En definitiva, para Kubicki, la oración litúrgica de Taizé es una expresión de su eclesiología:

Desde los inicios de su ministerio con los peregrinos, Taizé ha buscado una forma de oración que pudiese congregarse a personas de diferentes razas, países y confesiones. El esfuerzo realizado por el equipo formado por el hermano Robert Giscard y Jacques Berthier para crear una forma de canto litúrgico que permitiese participar a todos, estuvo inspirado por el mismo compromiso con la inclusividad y la hospitalidad como prerequisites para la unidad. El resultado de

⁶⁶⁵ *Idem.* p. 143-144.

⁶⁶⁶ *Idem.* p. 162-163

⁶⁶⁷ *Idem.* p. 178-179 y 183.

este esfuerzo es un corpus de música que media una experiencia tangible de unidad en la actividad del canto⁶⁶⁸.

⁶⁶⁸ *Idem.* p. 186-187.

6 ARTE Y CREACIÓN COMÚN EN LA COMUNIDAD DE TAIZÉ

En este apartado se analiza el papel de la creación artística en la Comunidad de Taizé a través de los talleres de arte y de la integración de la vocación artística en la creación común. También se analiza el proceso creativo que aúna arte y liturgia con motivo de la celebración de los Encuentros Europeos de Jóvenes. De igual modo que en la arquitectura y a la música litúrgica de la Comunidad no existe un estilo propio de Taizé, en lo que respecta a las creaciones artísticas tampoco existe dicho estilo y cada hermano cuenta con un estilo personal que define su itinerario creativo.

6.1 LOS TALLERES DE ARTE Y LA CREACIÓN COMÚN

Desde los años cincuenta, la Comunidad de Taizé contó con talleres de arte que testimoniaban, por un lado, el interés por la creación artística y artesanal de algunos hermanos, y, por otro lado, la necesidad de ganarse la vida mediante su trabajo. En cuanto al interés por el arte, son los hermanos Daniel, Eric y Marc los que tomaron la iniciativa y crearon talleres permanentes de cerámica, pintura y vidriera. A excepción de la pintura, actividad en la que tanto el hermano Eric como el hermano Marc mantuvieron una práctica más personal, otros hermanos se integraron en los talleres para poder atender la demanda de la Sala de exposición (o tienda) de la propia Comunidad (fig. 54), y los distintos encargos de vidrieras que la Comunidad fue recibiendo de distintos monasterios y parroquias europeas, principalmente alemanas, francesas y suizas, proyectos en los que también participó Paul Duckert. En cuanto a la necesidad de ganarse la vida, *La pequeña fuente de Taizé* establece que los hermanos viven de su trabajo y no reciben donaciones, ni herencias, ni regalos⁶⁶⁹, por lo que las obras de arte y las producciones artesanales llevadas a cabo en los talleres, han garantizado desde los orígenes el mantenimiento de la Comunidad, por supuesto junto con otras actividades, como agrícolas, trabajos de imprenta y edición, etc.

El taller de cerámica está vinculado a la necesidad de vivir del propio trabajo. Aunque surgió a partir del taller del hermano Daniel, se independizó de éste con el fin

⁶⁶⁹ Hermano Roger, *Amor de todo amor. Las fuentes de Taizé*, Madrid, PPC, ²1995, p. 71. Las herencias personales de los hermanos no son para sí mismos, sino que la Comunidad de Taizé las dona a la “Operación Esperanza”, una iniciativa solidaria que apoya proyectos de desarrollo en favor de los más pobres.

de crear no tanto piezas únicas y artísticas, sino más bien para producir piezas en un mayor volumen y con procesos más sencillos, siempre manteniendo un carácter artesanal, aunque algunas fases estén mecanizadas. Los objetos cerámicos de menaje doméstico realizados en diferentes esmaltes (marrón, verde mate, azul, gris, amarillo, etc.) han tenido habitualmente una gran demanda en la Sala de exposición de la Comunidad. Los hermanos que trabajan en este taller cuentan además con otros ministerios dentro de la Comunidad y esta actividad está plenamente integrada en la creación común⁶⁷⁰.

Además de este taller de cerámica de carácter artesanal, la Comunidad ha contado desde los años cincuenta con los talleres artísticos de los hermanos Eric, Marc y Daniel, aunque para este último la distinción entre arte y artesanía no es relevante. Estos talleres han contado siempre con un carácter más personal pero siempre han estado integrados en la creación común. El taller de cerámica del hermano Daniel ha sido el que más estabilidad ha contado puesto que ha vivido toda su vida en Taizé. Sin embargo, en el caso del hermano Eric y del hermano Marc, ambos han vivido en diferentes partes del mundo durante periodos de tiempo prolongados.

Junto con la obra de estos hermanos artistas, en la Sala de exposición de la Comunidad también se pueden encontrar otros trabajos de diversos hermanos que testimonian el interés por la belleza y la creación: objetos de corteza del hermano Denis, dibujos del hermano Jean-Marie, grabados sobre madera del hermano Johan, objetos tejidos del hermano Pascal, lamparillas con papel recortado del hermano André, caligrafías chinas del hermano Lucas, entre otros. La creación artística y el interés por la belleza tienen un carácter comunitario y no se limita solo a algunos hermanos, como testimonia el trabajo discreto que se realiza en los talleres de cerámica y esmalte, cuyas creaciones en muchas ocasiones son fruto del intercambio de ideas de hermanos con diferentes culturas, o los hermanos que tocan alguna pieza al órgano los domingos antes de la celebración de la eucaristía.

De igual modo que no podemos hablar de una “teología de Taizé” tampoco tiene sentido hablar de un “arte de Taizé”. Aunque la creación artística se integra en la creación común, cada artista cuenta con un estilo personal que ha evolucionado con el paso del tiempo. Pertenecer a una comunidad monástica, compartir un proyecto común, etc., no implica la pérdida de la libertad de expresión artística de cada uno. De hecho, el

⁶⁷⁰ http://www.taize.fr/es_article5054.html (Consultado el 6 de diciembre de 2016).

hermano Roger, cuya sensibilidad artística estaba más centrada en la música que en las artes visuales, siempre apoyó el camino creativo de los hermanos artistas a pesar de que en algunas ocasiones no comprendiese bien el arte que practicaban.

En este sentido, Alfons Roig, sacerdote con una extraordinaria sensibilidad y formación sobre cuestiones de arte moderno y arte sacro, y que mantuvo una relación de amistad con algunos hermanos artistas, valoraba la constante renovación e investigación sobre la materia y la forma que se desarrollaba en los talleres de arte de Taizé. En su opinión, las creaciones realizadas en ellos se encontraban lejos de unos principios estéticos y unos cánones que obligaban a muchas comunidades monásticas a realizar meras obras de imitación. Asimismo, consideraba la “dinámica de lo provisional” como un elemento fundamental en la libertad creativa de los hermanos artistas:

Precisamente esta dinámica [de lo provisional] es la que produce el clima adecuado para el desarrollo de la libertad y de la responsabilidad humanas. Solo en estas condiciones el espíritu puede actuar sin obstáculos fecundando las obras creadoras. Taizé nos ofrece un arte encarnado, humilde, sincero, poético y humano⁶⁷¹.

En 1964 el artista francés Alfred Manessier visitó Taizé. Esta visita era muy deseada por el hermano Roger y por los hermanos artistas, ya que era una oportunidad de hablar con él e intercambiar impresiones sobre el arte que se realizaba en Taizé. La visita se materializó gracias a la mediación de Alfons Roig, a quien la Comunidad pidió que concertase el encuentro ya que le conocía personalmente⁶⁷². Confirmada la visita, el hermano Roger escribió a Alfons Roig para agradecerle el contacto y expresarle la importancia que tenía para los hermanos artistas su visita:

Créame que recibir a Manessier hacia Navidad es la mayor alegría. Ya le he expresado cuanto deseo su presencia en Taizé durante algunos días. Será realmente importante que los hermanos artistas puedan entrevistarse con él. Transmítale de mi parte la alegría inmensa que nos hará su paso por Taizé⁶⁷³.

⁶⁷¹ Alfons Roig, “L’art a Taizé” artículo aparecido en *Levante*, 3 de mayo de 1975 y recogido en Alfons Roig, *Art viu del nostre temps*, Valencia, Diputación Provincial de Valencia, 1982, p. 237- 239. (traducción del autor).

⁶⁷² MuVIM, Caja 36, 008/107, Carta del hermano Charles-Eugène a Alfons Roig, 6 de junio de 1964.

⁶⁷³ MuVIM, Caja 36, 008/113, Carta del hermano Roger a Alfons Roig, 9 de septiembre de 1964.

Tal y como recordaba el hermano Roger en 1985⁶⁷⁴, durante los primeros días, Manessier apenas hablaba sobre el arte en Taizé, hasta que, casi al final de su estancia, una tarde conversó con el hermano Roger en su habitación y le dijo que en la vida de un artista, para que se diese una auténtica creación artística, era necesario que hubiesen ciertas resistencias que no se daban en Taizé y que uno podía engañarse sobre sus dones. Según Manessier, “en la vida de un artista hace falta numerosas resistencias si uno quiere verdaderamente ser creador. Hace falta que hasta llegue a pasar hambre y que pueda llegar a vivir de su arte”. Y añadió: “¿Qué resistencia se puede ofrecer aquí a unos hombres que se creen artistas y que no lo son, que son buenos artesanos, pero nada más?”. Al oír sus palabras, el hermano Roger pensó que esta dura crítica inmovilizaría a los hermanos artistas, dada la autoridad que tenía Manessier, y que sería difícil continuar con los talleres de arte.

Sin embargo, Manessier añadió algo que sería fundamental para el futuro de los hermanos artistas: aquello que ofrecía resistencia positiva a su vocación artística era la creación común. La necesidad de integrar su trabajo en la creación común constituía, según Manessier, su resistencia mayor, pero, al mismo tiempo, una resistencia necesaria para favorecer su creación personal.

Apenas un año después, el hermano Roger escribía en su libro *Unanimidad y pluralismo*, que la creación artística debía integrarse en la creación común y que ninguna obra, por excepcional que fuese, debía quedar desgajada de la Comunidad:

No hay vida común más que si todos tienen por referencia edificar juntos. El signo de unidad que brillará entonces, entre los hombres es más importante que la más noble obra elaborada al margen de la comunidad.

En la gran comunidad que es la Iglesia, como en toda comunidad, cada miembro, día tras día, participa en la recreación del cuerpo entero. Si un miembro, dominado por una pasión creadora, cumple su obra sin integrarla en la creación común, destruye sin saberlo⁶⁷⁵.

⁶⁷⁴ ACT, “La visite de Manessier”. Transcripción de la grabación del relato narrado por el hermano Roger en 1985.

⁶⁷⁵ Roger Schutz, *La regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo*, Barcelona, Herder, 1968, p. 93.

En este sentido, hoy en día, el hermano Alois está feliz de que haya hermanos que cultiven la belleza a través de sus creaciones artísticas o artesanales, y es consciente de la tensión que se puede producir entre la expresión personal y la creación común, pero se trata de una tensión creativa:

Sin duda, existe una tensión entre la expresión personal de un hermano, que a través de su trabajo artístico o artesanal intenta que brote, de lo más profundo de su ser, lo mejor de sí mismo, y la insistencia que ponemos en la creación común. Esta insistencia puede que sea mayor en Taizé que en otras comunidades ya que nuestra especificidad más esencial es lo que el hermano Roger llamaba “buscar vivir una parábola de comunidad”. Pero con los años, creo que, lejos de paralizar a los hermanos, esta tensión es incluso creativa, tanto para el hermano personalmente como para nuestra marcha común. Así, podemos continuar por este camino⁶⁷⁶.

Como hemos indicado, los hermanos que viven una vocación artística en el seno de la Comunidad trabajan y se integran plenamente en la creación común, lo cual no significa que esta articulación se produzca sin tensiones en determinados momentos. En el Consejo de 1984, el hermano Roger comentó las dificultades que a veces se producían al intentar integrar en la creación común algunos trabajos que podían comprenderse más bien como un proyecto personal. En lo que respecta a la creación artística, de igual manera que a veces algún ministerio pastoral era difícil de comprender por algunos, siempre se debía confiar: “En el inicio, es verdad que confiamos en la creación artística y que nunca ha habido vías muertas en la expresión. Siempre se abren pequeños caminos inesperados”⁶⁷⁷.

Por su parte, el hermano Eric era consciente de que la integración de un trabajo tan personal como el de artista en la vida de una comunidad monástica a menudo no era una labor sencilla. Afirmaba que él había sido capaz de hacerlo gracias a la confianza que la Comunidad le había ofrecido a lo largo de toda su vida, por lo que estaba profundamente agradecido. También consideraba más justo el trabajo en equipo que se

⁶⁷⁶ Entrevista al hermano Alois, 16 de diciembre de 2016.

⁶⁷⁷ ACT, *Conseil*, 1984, “Echange à partir de l’introduction du Conseil”, p. 19.

desarrollaba en los talleres artesanales ya que permitía realizar un trabajo más integrado en la marcha de la Comunidad⁶⁷⁸.

Como recordaba el hermano Daniel en el Consejo de 2004, la Comunidad nunca ha hablado de creatividad sino de creación, de creación común. Pero, ¿en qué sentido se habla de creación común en referencia a una comunidad?:

Cuando pienso en nosotros, comunidad, utilizamos con agrado la palabra “creación” en la expresión “creación común”. Y, sin embargo, la creación común no es un objeto como una cerámica, una pintura, una escultura... El Encuentro Europeo de Hamburgo tampoco es un objeto. Ni la oración en la iglesia. La parábola de comunión no es un objeto. Y, sin embargo, todo eso proviene de lo que llamamos “creación común”⁶⁷⁹.

Para el hermano Daniel, toda creación proviene de un trabajo, un trabajo continuado. En el marco de la creación común, no se trata de una teoría sino que es todos los aspectos de la vida los que entran en juego: “Todo puede trabajar por la creación común: una mirada, un diálogo, un encuentro... También son cosas que no existían y que son traídas a la existencia, que atañen al orden de la creación”. Y él mismo se pregunta entonces por el valor de los productos de la creación individual: “Me he forjado un pequeña expresión que además me satisface. Yo diría que las creaciones personales pueden ser consideradas como “los ornamentos de la creación común”⁶⁸⁰.

En la actualidad, el hermano Alois concibe la creación artística, junto con la sensibilidad por la belleza, como un elemento de la vocación de la Comunidad que cada hermano debe cultivar:

Preocupémonos de mantener vivo el sentido de la belleza de la creación y del arte. Algunos entre nosotros lo viven naturalmente, sin muchas palabras La intuición de San Francisco es esencial: la creación nos habla, es testimonio de Dios. Mientras que despreciemos, hasta exterminarla, una parte, aunque sea

⁶⁷⁸ ACT, *Conseil*, 1999, “Échos des ateliers”, p. 2.

⁶⁷⁹ ACT, *Conseil*, 2004, “De la création”, p. 1.

⁶⁸⁰ *Idem.* p. 2.

pequeña, de la creación, no podremos encontrar la paz entre los seres humanos. El arte prolonga la creación de Dios. ¡Qué maravilla!⁶⁸¹.

6.2 ITINERARIOS PERSONALES EN LA CREACIÓN COMÚN

6.2.1 *Hermano Daniel*

Daniel de Montmollin (fig. 55) nació en 1921 en Saint-Aubin (Suiza). Realizó estudios clásicos en Valais, Alsace y Ginebra y se licenció en Teología en 1946. Cuatro años antes había conocido al hermano Roger y ya formaba parte de la vida común que la naciente comunidad había iniciado en Ginebra entre 1942 y 1944. Desde 1945, vive en Taizé como hermano⁶⁸².

En el invierno de 1949, el hermano Roger le pidió al hermano Daniel que fuese a Cluny a comprar arcilla para hacer figuras y montar un belén para los niños acogidos. Cuando entró en el taller del ceramista Alex Kostanda se quedó impresionado, y, al regresar a Taizé, le contó al hermano Roger lo que había vivido, y éste le dijo: “Si este oficio te llega tanto, ¿por qué no lo pruebas?”. Según el hermano Daniel, el hermano Roger le animó a recorrer un camino personal y, además, dado que éste también tenía un gran sentido práctico, vio en ello la posibilidad de que pudiese surgir más adelante una fuente de ingresos para la Comunidad⁶⁸³. En enero de 1950 comenzó su aprendizaje sobre materiales y el torneado en el taller, aunque la experiencia duraría poco debido a la marcha del ceramista, por lo que el hermano Daniel prosiguió su aprendizaje de manera autodidacta⁶⁸⁴.

En 1952 entró en contacto con Philippe Lambercy, quien le inició en la técnica del esmalte e iniciaron una relación de amistad que les permitiría reflexionar largos años sobre los principios de la práctica de la cerámica. En 1956 comienza a realizar obras en gres en lugar de loza y se ve muy influenciado por la traducción del libro *Potter's Book* del ceramista británico Bernard Leach. En 1962 expuso su obra por primera vez en una exposición colectiva (“Maîtres potiers contemporains”), y en 1980 celebró su primera

⁶⁸¹ ACT, *Conseil*, 2013, “Préparer le chemin du Seigneur”: le chemin du Christ de communion”.

⁶⁸² Para una visión general de la vida, producción cerámica y exposiciones, así como extractos de sus principales escritos, cf. Daniel De Montmollin, *Pierres habitées*, Éditions La revue de la céramique et du verre, Vendin-le-Vieil, 2009.

⁶⁸³ Entrevista al hermano Daniel, 8 de noviembre de 2011.

⁶⁸⁴ Daniel De Montmollin, *Les mains sur la terre. Présence de la poterie*, HDiffusion, Auxerre, 2013, p. 10-11.

exposición individual en la Galerie Artisanat Réalité (París), de Raymond y Jeanine Sauvaire, a quienes había conocido en 1965.

A lo largo de los años, el hermano Daniel ha escrito diversos libros sobre cerámica, entre los que destacan *Le poème céramique* (1965) y *Par l'eau et le feu* (1972). También ha realizado numerosas exposiciones individuales y colectivas, junto con otros ceramistas contemporáneos relevantes o con discípulos con los que ha compartido su itinerario de creación. Alfons Roig valoraba mucho la profundidad de la búsqueda del hermano Daniel; en un diario de viaje de 1969, anotó: “Hablo con frère Daniel. Da gusto hablar con un hombre de una honestidad excepcional en su oficio. Me acuerdo de d’Ors, de la obra bien hecha”⁶⁸⁵.

Un día de cumpleaños, el hermano Daniel recibió del hermano Roger un texto en el que vinculaba la belleza del alma humana con la creación artística: “En el reconocimiento de todo aquello que se expresa por la obra de una vida y que procede directamente de la belleza de un corazón humano”⁶⁸⁶. En el Consejo de Comunidad de 2002, el hermano Daniel realizó una intervención en la que hablaba sobre la belleza y que concluyó con la visita de todos los hermanos a una pequeña exposición de sus últimas cerámicas que había organizado en uno de los nártex de la iglesia⁶⁸⁷. Se preguntaba por el papel que desempeñaba la belleza en la creación de objetos artísticos, concretamente, en la producción de cerámica. Puesto que consideraba que nadie dispone de la belleza sino que es ésta la que acontece, la que adviene, y uno solo puede prepararse para su encuentro, cuando el ceramista inicia su trabajo creativo desea que su objeto dé la posibilidad de acontecer a la belleza, lo cual no significa que la preocupación por ésta guíe el trabajo de creación.

Para el hermano Daniel, realizar un objeto como creador implica una triple alianza: con la naturaleza, con uno mismo y con los otros. En primer lugar, como ceramista, la alianza con la naturaleza implica poner orden en un caos, es decir, se realiza a partir de la selección de los minerales y de su metamorfosis. En segundo lugar, se produce un descubrimiento de la relación de uno mismo con la materia, de modo que no solo el ceramista le da forma sino que él mismo también es modelado por ella. Y, en tercer lugar, se establece una alianza con los otros, que, en el caso del hermano Daniel,

⁶⁸⁵ MuVIM, A.R./77, p. 16.

⁶⁸⁶ Texto mostrado físicamente por el hermano Daniel al autor.

⁶⁸⁷ ACT, *Conseil*, 2002, “La beauté est dans les yeux de celui qui regarde”.

además de vivir su vocación en el seno de una comunidad, le ha conducido a establecer lazos de amistad con profesionales y amantes de la cerámica.

Para el hermano Daniel, la belleza es una realidad absolutamente encarnada fruto de la alianza con la naturaleza. Inspirado por Roger Caillois, tiene un criterio para la belleza: si hace una cerámica y la pone al lado de un objeto natural y se da una buena convivencia, es una señal de que va por la buena dirección. Concibe su dedicación a la cerámica como un camino; para que los otros vean por dónde ha ido, deja algunas balizas, unas marcas provisionales que indican su camino. Esas balizas, en su caso, son las cerámicas⁶⁸⁸.

A menudo comenta que en la práctica cerámica, se parte de un caos y, con los medios de que se dispone, se llega a un objeto que resplandece, a una cierta unidad. Este camino es el de la sencillez, que no se da en el inicio del trabajo sino que lentamente se tiende hacia ella, despojándose de todo lo que no es esencial:

En un itinerario artesanal, como es el mío y el de otros hermanos, descubrimos que la sencillez no es algo que se dé al inicio, sino algo que se trabaja, que se conquista. Nuestro hermano [el hermano Roger] habla de un camino hacia la sencillez: por tanto, es un camino, un trabajo. Nuestro hermano también habla de esta necesidad de desprenderse de todo lo que no es esencial⁶⁸⁹.

6.2.2 Hermano Eric

Eric de Saussure⁶⁹⁰ nació el 23 de diciembre de 1925 en Ginebra. Aunque pintaba desde niño, su vocación de artista no se confirmó hasta los dieciséis años, cuando, en uno de los muchos paseos que realizaba en soledad en torno al lago de Ginebra, cerca de la casa familiar de descanso, tomó la decisión:

De repente, me vino a la cabeza intensamente: “Seré artista”. Sabía que probablemente estaba aceptando la pobreza, renunciando a una vida fácil y

⁶⁸⁸ Entrevista al hermano Daniel, 8 de noviembre de 2011.

⁶⁸⁹ ACT, *Conseil*, 2005, “Sens et valeur de la simplicité dans la création”.

⁶⁹⁰ Para el perfil biográfico del hermano Eric, seguimos de modo general la obra: De Saussure, Florence. *Eric de Taizé*, Lignes de vie, Lyon, 2005. Publicación no a la venta. Se trata de un ensayo biográfico realizado por la sobrina del hermano Eric y que recoge numerosos pasajes en los que él mismo explica su vida y su producción artística.

acomodada. Fue una especie de experiencia espiritual..., hacía mucho, estaba realmente interesado en una vocación cristiana⁶⁹¹.

Entre 1946 y 1947 estudió en la Escuela de Bellas Artes de París y en la Academia de las Artes de Florencia, donde, como estudiante, descubre en la pintura un medio para acceder a lo esencial, y concibe la creación como una búsqueda espiritual. Tras regresar a Ginebra, en 1949 viajó a Taizé con su padre, Jean de Saussure, pastor de la Catedral de Saint Pierre de dicha ciudad, que tenía relación con la naciente comunidad monástica. Al día siguiente de su llegada, tras una entrevista con el hermano Roger, decidió hacerse hermano como respuesta a una llamada interior, convirtiéndose en el décimo miembro de la Comunidad, decisión que le permitió integrar tanto la vocación monástica como la artística. En esa entrevista, el hermano Eric preguntó al hermano Roger “¿Cómo se puede ser hermano y artista?” y éste contestó “No sabemos, vamos a verlo, vamos a intentarlo”⁶⁹². El hermano Eric llegó a Taizé como artista y, en la comunidad, se convirtió en un “artista-teólogo”, un “artista-profeta”⁶⁹³.

Entre 1953 y 1956, el hermano Eric vivió en Argelia junto con otros hermanos de Taizé en una pequeña fraternidad. En un periodo convulso para el país debido a la guerra de independencia, recuerda que en Argelia pintó “la lucha, la pobreza, la injusticia”⁶⁹⁴. Las obras realizadas en este periodo, para el hermano Eric configuran el primer nivel de la existencia humana: la violencia. Entre 1957 y 1958 realizó diversos viajes por África (Costa de marfil, Camerún, Guinea, Mali, etc.) que le permitieron descubrir una vibrante vida cotidiana que plasmará en sus óleos, acuarelas y aguafuertes figurativos.

De vuelta a Taizé, junto con otros hermanos y Paul Duckert, a lo largo de los años sesenta se involucró en la realización de vidrieras, recibiendo proyectos para iglesias de diferentes países. En particular, en Taizé realiza las vidrieras de la iglesia románica y las de la iglesia de la Reconciliación. En esta misma época se interesó por la espiritualidad ortodoxa y por la pintura de iconos. Algunas de sus obras más conocidas, como la Virgen con el Niño o la Crucifixión que se encuentran en la iglesia de la Reconciliación. Sus pinturas de iconos, inspiradas en los antiguos iconos rusos pero

⁶⁹¹ Dorrie Ignatovich, *Brother Eric of Taizé*, Manning, Selvage & Lee, Inc., Nueva York, 1982. Folleto sin paginar de una exposición temporal.

⁶⁹² ACT, *Conseil*, 1999, “Échos des ateliers”, p. 2.

⁶⁹³ Malcolm Boyd, “The Taizé Community” en *Theology Today*, vol 15, nº 4 (1959), p. 505.

⁶⁹⁴ ACT, *Conseil*, 1999, “Échos des ateliers”, sin paginar.

interpretados con un estilo moderno y personal, tuvieron un gran éxito desde un punto de vista comercial. Esta etapa está marcada por óleos, grabados, dibujos, iconos y vidrieras en los que se representan escenas de la vida cotidiana inspiradas en sus viajes por África, con una notable protagonismo de los niños, y escenas inspiradas en historias bíblicas, que aborda con una mirada nueva⁶⁹⁵. Sin embargo, a pesar del éxito de algunas de sus obras, especialmente la pintura de iconos, este camino le condujo, según él, a una vía muerta: “No estoy en contra del éxito. Pero era un problema de autenticidad. Debes pintar lo que sientes, y cada vez más sentía que los iconos no era lo que debía pintar, lo que debía hacer”⁶⁹⁶.

En 1968, decidió dejar de pintar, a excepción de las ilustraciones de la *Biblia para los niños*, y centrarse en la acogida de jóvenes que llegaban a Taizé, en la oración y la meditación. Se dispuso a profundizar en su vida interior a través de una búsqueda ascética que le llevó, tres años después, a recorrer en el plano artístico, el camino de la abstracción, no sin antes haberse cuestionado el papel de la creación artística en su vida y el valor de la libertad en su experiencia religiosa:

La pintura tiene que ver con las emociones y la sensualidad. Todo tu ser está involucrado en la creación... Tenía miedo de las cosas buenas del mundo. Me convertí en una persona triste y tensa, con cara larga. Fue en esta época cuando comprendí que ser una persona espiritual significa ser una persona libre⁶⁹⁷.

Durante un viaje por África, en Ruanda, tras una tormenta, estaba contemplando un niño desde una ventana y sintió la necesidad de volver a pintar. Tras realizar diferentes pinturas del niño, comprendió que algo había cambiado:

De algún modo, experimenté una transición. Comprendí que algo se había terminado y que debía comenzar una nueva aventura. Empecé a pintar abstracto. Quizás pueda explicarlo... Normalmente estoy más interesado en el interior de las cosas que en su exterior⁶⁹⁸.

⁶⁹⁵ *Frère Eric de Taizé (1925-2007). Artiste de l'ombre et de la lumière*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2015, p. 10.

⁶⁹⁶ Dorrie Ignatovich, *Brother Eric of Taizé*, Manning, Selvage & Lee, Inc., Nueva York, 1982. Folleto sin paginar de una exposición temporal.

⁶⁹⁷ *Idem.* sin paginar.

⁶⁹⁸ *Idem.* sin paginar.

Comenzó de nuevo a pintar pero esta vez dejó a un lado la representación de la figura humana y se centró en la pintura de sencillos paisajes de los alrededores de Taizé, aunque de nuevo abandonó los paisajes en busca de una mayor sencillez, de una simplificación de lo múltiple⁶⁹⁹. La pintura de paisaje, con sus colores apacibles y formas armoniosas, se correspondería con el segundo nivel de la existencia humana que describe el hermano Eric: la armonía. La contemplación de la belleza de la naturaleza le producía un verdadero asombro que le conducía a Dios, que le hacía sentirse en comunión con la Creación y con el Creador y que le introducía directamente en el Misterio de Dios. La belleza de la Creación “despierta en nosotros una especie de alegría, una alabanza que no está hecha de palabras sino que es extraordinaria”⁷⁰⁰.

De 1978 a 1986 vivió en la fraternidad de Nueva York, donde puede contemplar de primera mano los grandes artistas del Expresionismo Abstracto Americano, a los que había descubierto años atrás durante su periodo de retiro. Sus cuadros monocromos testimonian una búsqueda de lo esencial, lo indecible, de lo absoluto, que se vincula con el tercer nivel de existencia, la unidad:

Los días de gracia, de repente puedo hacer una monocromía absoluta. Es extraño, puede parecer lo más sencillo a los otros, lo más fácil. Pero es justo al contrario: solo puedo conseguirlo los días de gracia⁷⁰¹.

En Estados Unidos realizó diversas exposiciones y escribió una trilogía, para niños y adultos, traducida a diferentes idiomas: *Les fumées de Manhattan*, *Les oiseaux d'Irlenuit* y *La grande bataille de Central Park*. En 1985, el Musée de l'Athénée de Ginebra realizó una exposición sobre el hermano Eric que reunió numerosas obras de esta etapa abstracta y en la que se señala que la casi total monocromía de éstas se dirige más que al ojo, al espíritu, y que tanto las obras más luminosas como las más sombrías “nos invitan a entrar en nosotros mismos y a acompasar nuestra pulsación con el de un universo en el que debemos asumir nuestra condición humana, incluso si este universo nos parece cada vez más insondable”⁷⁰².

⁶⁹⁹ *Frère Eric de Taizé (1925-2007). Artiste de l'ombre et de la lumière*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2015, p. 9.

⁷⁰⁰ ACT, *Conseil*, 2004, “Découvrir dans l'univers la radieuse beauté de la création », p. 1.

⁷⁰¹ Florence De Saussure, *Eric de Taizé, Lignes de vie*, Lyon, 2005, p. 43. Sobre la relación entre las etapas artísticas y los tres niveles de existencia humana, especialmente en p. 41-43.

⁷⁰² *Eric de Saussure*. Folleto de la exposición celebrada en el Musée de l'Athénée de Ginebra, del 8 al 26 de marzo de 1985. Sin paginar.

Ese mismo año, en el Consejo de la Comunidad celebrado en noviembre, explicaba el momento vital y pictórico que estaba viviendo, al afirmar que en la vida espiritual a veces las palabras y las imágenes podían suponer un obstáculo y que había momentos en los que se producía como una entrada en el vacío (fig. 56). Algo que había experimentado ese verano cuando un editor americano le había propuesto ilustrar una Biblia y no había sido capaz: “La Biblia no era para mí un conjunto de bonitas historias y de bellas imágenes sino otra cosa. Lo que uno vive interiormente es muy difícil de explicar. Todo ocurre en un nivel tan misterioso que uno no puede decir gran cosa”⁷⁰³.

En 1986, de regreso a Taizé, inició una colaboración de arte-terapia con el hospital psiquiátrico de Cery, cerca de Lausana, donde durante cinco años se encargó del taller de expresión plástica. Durante los años noventa prosiguieron sus viajes a Argelia, Estados Unidos, y Australia, donde vivió entre 1995 y 1997 periodos prolongados ocupado con distintos trabajos artísticos y exposiciones. Los últimos años de su vida los pasó retirado en Taizé, hasta su muerte ocurrida el 17 de octubre de 2007.

6.2.3 *Hermano Ghislain*

El hermano Ghislain nació el 23 de mayo de 1942 en Wavre (Bélgica). Estudió Medicina en la Universidad Católica de Lovaina, e ingresó en la Comunidad en 1969, convirtiéndose en el primer miembro católico de la Comunidad. La primera vez que estuvo en Taizé en un encuentro de jóvenes en 1966, anotó unas palabras que marcarían su experiencia y futura vocación: “Aquí todo es bello, todo es sencillo”⁷⁰⁴. Para el hermano Ghislain, belleza y sencillez van de a mano, especialmente en lo que respecta a la oración litúrgica y la simplificación que impulsó el hermano Roger:

En el corazón de la parábola vivida, nuestro hermano también ha simplificado la liturgia. Una sencillez que revela la belleza de un color, de una luz sobre una tela, la belleza de la voz, pero el objetivo siempre era que fuese comprendida la Palabra. El canto repetitivo ha llegado a ser, como dijo el Cardenal Martini, una “lectio divina”. Pero sin hacer nunca algo perfecto. Ahí también, esta sencillez

⁷⁰³ ACT, *Conseil*, 1985, “Echanges sur l’introduction au Conseil”, p. 26.

⁷⁰⁴ Entrevista al hermano Ghislain, 7 de agosto de 2012.

tiene algo de universal que permite orar con todo el mundo, sean cuales sean sus orígenes, sus opciones, su tradición⁷⁰⁵.

Para él, la belleza es un medio para vivir la vocación y no un fin en sí misma; es el punto de unión de las diferentes piezas que forman el puzle de su vida, aquello que le permite vivir una unidad interior:

A través de la sencillez hay una belleza a la que todo el mundo puede adherirse. También ocurre con la vocación de Taizé: crea una comunión en la que todos podemos decir, “sí, esto es bello”. Nuestra sencillez permite una comunión, una universalidad de la belleza⁷⁰⁶.

En sus primeras guardias como médico en el hospital de Mâcon, cuando las horas de espera se alternaban con horas de intenso trabajo en situaciones de estrés provocadas por la llegada de heridos o pacientes graves, comenzó a hacer collages con materiales de la vida cotidiana. Sin embargo, una vez que como hermano de la Comunidad de Taizé realizaba largos viajes por Asia, y no podía llevar consigo todo el material de pintura, pasó a recortar papeles de revistas, envoltorios, sellos, etc. Posteriormente, también ha creado collages con materiales pintados con sus propios colores (fig. 57).

Cada collage lleva consigo una experiencia vital que pretende acompañar la tristeza, la tragedia, el sufrimiento y la desesperación de todos aquellos con los que comparte parte del camino de esperanza y solidaridad en sus visitas a diferentes comunidades cristianas y no cristianas de Asia. Es su manera de expresar que sus vidas son importantes para él, que lleva consigo parte de aquello que les hace sufrir, puesto que no puede quedarse a su lado. Quizás sea una manera de transfigurar todo el sufrimiento compartido.

⁷⁰⁵ ACT, *Conseil*, 2006, “Elargir un accueil, une présence, la parabole de communion”, p. 4.

⁷⁰⁶ Entrevista al hermano Ghislain, 7 de agosto de 2012.

6.2.4 *Hermano Marc*

El hermano Marc⁷⁰⁷ nació en Zúrich (Suiza) el 15 de agosto de 1931. Se graduó en Artes gráficas en la Escuela Superior de las Artes de Zúrich, dirigida entonces por Johannes Itten, y, por tanto muy influenciada por la Bauhaus. En 1954 ingresó en la Comunidad de Taizé, donde integró sus actividades artísticas. Decidió entrar en la Comunidad por el interés en el ecumenismo y porque vio que era posible integrar la vocación artística con la vocación religiosa. En relación con la articulación de la vocación artística y religiosa, el hermano Marc considera que mientras que un artista dedica todas sus fuerzas a su creación, él como hermano además dedica muchas fuerzas a la vida de la Comunidad, a la “creación común”. El dominico Gilles Vallée y Alfons Roig, fueron dos sacerdotes muy interesados en el mundo del arte que le marcaron profundamente. El padre Vallée fundó la Galerie du Haut-Pavé (París) en 1953, donde expusieron tanto él como el hermano Daniel⁷⁰⁸.

Aunque su especialidad era el arte gráfico, ya en los años cincuenta realizó diversos trabajos de vidrieras para iglesias de Alemania. A principios de los años setenta comenzó a experimentar con el dibujo, que convivió con su dedicación al diseño de vidrieras. Tras diversos viajes a Asia, en 1978 se marchó a vivir a una fraternidad de hermanos situada a las afueras de Tokio, donde prosiguió con su obra artística, realizando diversas exposiciones de dibujos y grabados. En 1985 comenzó a vivir en la fraternidad de Seúl (Corea del Sur), hasta que en 2013 regresó a Taizé. Actualmente, vive con otros dos hermanos en una pequeña fraternidad en Alsacia.

Poco a poco, fue abandonando la técnica de la xilografía, para centrarse en sus diseños para vidrieras, y mantuvo su interés en el dibujo sobre papel, técnica que nunca había abandonado. En Corea en los años ochenta se construyeron numerosas iglesias por lo que hubo una oportunidad de trabajar de una manera continuada diseñando vidrieras. Esto hizo que recibiese numerosos encargos para diseñar las vidrieras de iglesias cristianas a lo largo de todo el país junto con el artista Kyu-Suk Cho⁷⁰⁹.

El primer encargo que recibió fue el de crear las vidrieras de la capilla de una comunidad salesiana, para lo cual pidió ayuda a un artista amigo que conocía y en cuyo taller trabajaba Cho como discípulo. Poco después de acabar este proyecto su amigo

⁷⁰⁷ Para una breve reseña biográfica, cf. Catálogo de la exposición *Marc*, celebrada en 1991 en la Dan Gallery de Seúl. Sin paginar.

⁷⁰⁸ Entrevista al hermano Marc, 15 de marzo de 2013.

⁷⁰⁹ Entrevista al hermano Marc, 16 de marzo de 2013.

cayó enfermó y murió dos años después, y el hermano Marc y Cho continuaron los trabajos de vidrieras pendientes y asumieron nuevos proyectos. El trabajo de creación de la vidriera comienza en el taller o en la propia habitación de la fraternidad donde residía el hermano Marc. El diseño se plasma en una pequeña maqueta que Cho se encargará de producir en su taller. Durante el proceso de producción e instalación se produce una búsqueda común sobre algunos aspectos puntuales o sobre las soluciones que deben tomarse para resolver problemas concretos que surgen en cada proyecto⁷¹⁰.

En cuanto a la pintura, para el hermano Marc, un cuadro es un espacio espiritual (fig. 58). Está delimitado hacia el exterior por su materialidad pero su espacio interior es ilimitado, abierto hacia el infinito. El cuadro se presenta así como un paisaje interior que se ofrece al espectador, y cuya mirada puede descubrir desde “lo accesible inmediato hasta las profundidades más secretas”, lo que denomina su densidad:

La verdadera naturaleza de una obra de arte reside en su densidad, sea cual sea su concepción, su formato. De su sustancia de interioridad, más o menos densa en una obra u otra, emana un resplandor difícilmente explicable pero sensible a todo espectador receptivo⁷¹¹.

Así, el artista es capaz de discernir un orden de realidad diferente al ordinario, “una presencia subyacente a la apariencia de todas las cosas”; la naturaleza de la realidad no cambia pero se revela al artista con un nuevo significado, que él es capaz de manifestar a través de la luz, el espacio, el tiempo y el silencio:

Su mirada proyectada sobre las manifestaciones del mundo visible le hace permeable a una presencia subyacente a la apariencia de las cosas. Esta presencia es percibida por él como una interpelación, y lo que él presiente como esencial se convierte en el sujeto de sus preocupaciones. Cierta visión de lo real se forma en él, y la obra que él creará llegará a ser ella misma una manifestación

⁷¹⁰ ACT, *Conseil*, 2009, “En Asie (premier partie)”, p. 1-2.

⁷¹¹ Carta del hermano Marc al autor, 25 de julio de 2016. Extractos de algunos textos escritos por él mismo para diferentes exposiciones a lo largo de su vida, “Inscape”.

de un visible hasta entonces desconocido. En la obra de arte, una parte del mundo se encuentra cambiado, revelado bajo una nueva luz⁷¹².

En cuanto al proceso creativo, el hermano Marc explica que la obra de arte se forja a medida que el tiempo transcurre, en su evolución, la vida y el pensamiento del artista penetra en ella, y acaba convirtiéndose en un signo de belleza:

Así como la inspiración de un momento puede ser decisiva para su nacimiento, un trabajo de larga duración es a menudo necesario para que la obra de arte tome forma. Su forma definitiva es el resultado de este flujo de tiempo que el artista transfigura en un signo frágil de una belleza duradera, presente en todas las cosas⁷¹³.

A través de la creación artística, el hermano Marc toma conciencia de su existencia, otorgando al arte una capacidad reveladora sobre su condición humana:

Dibujo cada día. ¿Es una manera, como otra, de sentirse existir? Querríamos hacerlo mejor, ser diferente, sin embargo, la mano que dibuja nos revela –y hace visible– sobre un folio de papel, el estado auténtico de las cosas (lo que somos en realidad): un ser en proceso, no realizado, fragmentario, lejos de una meta imaginaria⁷¹⁴.

6.2.5 Hermano Pierre-Étienne

El hermano Pierre-Étienne⁷¹⁵ nació en 1922 en Lyon (Francia). Estudió Teología en la Facultad de Teología protestante de Montpellier y en el Seminario de la Unión Teológica de Richmond (Estados Unidos) y en 1952 se ordenó pastor de la Iglesia Reformada de Francia. Ejerció como pastor en Argelia hasta que en 1956 ingresó en la Comunidad de Taizé, viviendo varios años en fraternidad en diferentes países de África como Costa de Marfil, Níger, Líbano y Egipto, tras los cuales ha residido siempre en Taizé, hasta su fallecimiento ocurrido en 2011.

⁷¹² *Idem.* “Lumière-Espace-Temps-Silence”.

⁷¹³ *Idem.* “Indwelling II”.

⁷¹⁴ *Idem.* Fragmento de una carta del hermano Marc al hermano Pierre-Étienne, 29 de julio de 1989.

⁷¹⁵ Frère Pierre-Étienne, *Poèmes choisis. Selected poems*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé 2013, p. 6-7.

El hermano Pierre-Étienne desarrolló su labor artística en dos ámbitos: la poesía y el taller de esmaltes. Como poeta participó en la creación de algunos cánticos del Protestantismo francés recogidos en la obra *Nos coeurs te chantent*. Entre sus numerosas publicaciones de poesía, destaca *Poésie nomade*, una compilación de sus poesías seleccionadas por él mismo, aparecida en 1978.

Una figura que permitió desarrollar su vocación poética en los primeros años como hermano de Taizé, fue Alfons Roig. A finales de 1963, el hermano Roger, consciente de la creatividad artística del hermano Pierre-Étienne, le propuso que pasase una temporada con Alfons Roig para que éste pudiese formarle en cuestiones de arte sacro y le hiciese crecer en su don poético, de modo que pudiese soltarse más en su escritura poética y en la composición de himnos para la Comunidad⁷¹⁶.

Como recuerda el hermano Marc⁷¹⁷, la introducción a la creación de esmaltes por parte del hermano Pierre-Étienne se produjo en 1969, cuando un arquitecto egipcio amigo de la Comunidad vivió durante un año en Taizé trabajando en el taller de cerámica con el hermano Daniel, y, en agradecimiento, preparó un pequeño esmalte. Éste enseñó la técnica al hermano Marc y al hermano Pierre-Étienne, quien continuó toda su vida realizando piezas de esmalte (fig. 59), además de escribir poesía. Alfons Roig, en su cuaderno de un viaje que realizó a Taizé en 1969, anotó lo siguiente sobre la nueva práctica de este hermano: “Pierre-Étienne, contemplativo de estrellas, pájaros y flores y ahora esmaltador. ¡Increíble!”⁷¹⁸. Estas iniciativas siempre eran apoyadas por el hermano Roger, a pesar de que estaba alejado de las artes visuales contemporáneas y su pasión por el arte se centraba más en la música y la literatura.

6.2.6 Hermano Stephen

El hermano Stephen⁷¹⁹ nació el 20 de mayo de 1959 en Barrow-in-Furness (Reino Unido). Desde pequeño mostró dotes artísticas y el pintor Winifred Nicholson le animó a profundizar en esta vocación. Estudió Arte y Educación en la Universidad Metropolitana de Manchester (Reino Unido) y en la Escuela Universitaria de Buffalo (Universidad Estatal de Nueva York). En 1982 se hizo hermano de Taizé, donde ha dado continuidad a sus inquietudes artísticas a través de su obra, el taller de esmalte, la

⁷¹⁶ MuVIM, Caja 36, 008/102, Carta del hermano Roger a Alfons Roig, 26 de diciembre de 1963.

⁷¹⁷ Entrevista al hermano Marc, 15 de marzo de 2013.

⁷¹⁸ MuVIM, A.R/77, p. 8.

⁷¹⁹ http://www.taize.fr/fr_article15724.html (Consultado el 5 de noviembre de 2016).

decoración de los espacios de oración común de los Encuentros Europeos de Jóvenes – aspecto en el que profundizaremos más adelante–, y animando las actividades de los talleres de ARTtogether.

Sus creaciones más recientes (“Círculos de color”) fueron expuestas en la Sala de exposición de Taizé en 2013. Emplea el círculo como símbolo de plenitud, unidad e infinito, así como de comunicación, inclusión y protección, a través de diferentes técnicas: dibujos monocromos, collages realizados a partir de sellos utilizados y reutilizando páginas de Biblias antiguas en las que pinta con lápiz o acuarela los círculos (fig. 60).

El hermano Stephen fue el encargado de organizar un taller para jóvenes denominado “ARTtogether” a lo largo de 2015 con motivo de las celebraciones de la Comunidad (100 años del nacimiento del hermano Roger, 75 años de la fundación de Taizé, 10 años de la muerte del hermano Roger). Posteriormente, este taller se ha mantenido durante los meses de mayor afluencia de jóvenes a la colina. Tras rehabilitar de manera muy sencilla algunos antiguos edificios agrícolas en el pueblo de Taizé, invitó a diferentes artistas y colectivos de todo el mundo para que compartiesen con los jóvenes su experiencia artística.

“ARTtogether” combina la participación de jóvenes en distintos talleres prácticos con la asistencia de artistas y colectivos de otros los continentes que muestran sus obras y se involucran en los talleres. Utilizan el arte como “una fuente de esperanza y de inspiración en sus comunidades locales” y consideran que “crear arte juntos permite ir más allá de las palabras, cuando éstas se hacen insuficientes”⁷²⁰. En sus lugares de origen, con diferentes iniciativas tratan de que el arte sea un elemento de transformación de todas las personas que participan en ellas. En numerosas ocasiones, estas iniciativas se centran en personas con discapacidad, personas desfavorecidas con apenas recursos, personas ancianas, etc.⁷²¹.

En 2015, los talleres prácticos en los que los jóvenes podían participar fueron siete: “tejido” (combinación de diferentes materiales para crear un objeto) (fig. 62), “el arte de las palabras” (la lengua como puente entre culturas), “dejar una huella” (el dibujo como forma de percibir y recordar la realidad), “transformar” (reutilización de objetos para convertirlos en algo útil y bello), “Arte de la Tierra” (empleo de materiales

⁷²⁰ http://www.taize.fr/es_article19226.html (Consultado el 5 de noviembre de 2016).

⁷²¹ Para un listado completo de los artistas y colectivos que participaron en ARTtogether, cf. http://www.taize.fr/es_article19226.html (Consultado el 5 de noviembre de 2016).

naturales para descubrir su belleza), “Recordar” (un espacio de reflexión con una instalación de arte que invita a escribir a otra persona de otro continente), “Replay” (un espacio lúdico en el que transformar diferentes materiales)⁷²².

6.2.7 Hermano Sylvain

El hermano Sylvain nació en 1933 en Privas (Francia). Ingresó en la Comunidad de Taizé en 1966. A finales de los años setenta, tras realizar diferentes viajes por Asia, vivió siete años en Japón hasta que en 1987 se asentó en Seúl (Corea del Sur). En 2016 regresó de Corea y actualmente vive en Taizé. Sus dibujos son de factura sencilla, colores vivos, y de temática bíblica (fig. 61). Para él, la Biblia es el libro en el que la palabra de Dios se despliega, con el que meditar y el que sustenta la fe de los cristianos: “cuando trato de expresar en dibujos algunos pasajes de la Biblia, estoy intentando, como muchos otros, comunicar lo que he encontrado ahí”⁷²³. Su estilo naif, prueba que se puede no perder cierta inocencia y conservar el espíritu de infancia a pesar de lo complejo del mundo y del paso de los años⁷²⁴. Sus obras han sido expuestas en numerosas ocasiones tanto en Seúl como en Taizé, donde su última exposición se ha celebrado en diciembre de 2016.

6.3 ARTE EFÍMERO Y LITURGIA: LOS ENCUENTROS EUROPEOS DE JÓVENES

A finales de los años setenta, el hermano Roger decidió interrumpir temporalmente el Concilio de los Jóvenes, abierto en 1974, e iniciar la “Peregrinación de confianza por toda la tierra”. La Comunidad no quiso organizar a los jóvenes en un movimiento en torno a ella y con esta nueva iniciativa potenciaba el compromiso eclesial en los lugares de origen de cada joven. Desde 1978, cada año se celebra en una ciudad europea un encuentro que reúne a miles de jóvenes de toda Europa, que son acogidos en las parroquias de diferentes confesiones y comparten varios días de oración y reflexión sobre la realidad eclesial y social local. Además de estos encuentros

⁷²² Folleto explicativo de “ARTtogether” disponible durante los meses de celebración de los talleres.

⁷²³ Brother Sylvain, *Creation and New life*, Benedict Press, Waegwan, 1995; y “Hermano Sylvain”, folleto de una muestra de sus dibujos en la Sala de exposición de Taizé.

⁷²⁴ Texto explicativo de la exposición “Ancien-Nouveau” celebrada en el Centre catholique-Myongdong (Seúl), en el año 2000.

Europeos, se celebran encuentros en otros continentes. Como afirma el hermano Alois, los encuentros de la Peregrinación de confianza ayudan a los jóvenes a “tomar conciencia de que profundizar en una vida interior de comunión con Dios les llama a crear nuevas solidaridades en todos los niveles: familias, comunidades locales, vecinos, ciudades y aldeas, pero también entre los países e incluso entre continentes”⁷²⁵.

El número de asistentes a los Encuentros Europeos de Jóvenes organizados por la Comunidad de Taizé obliga a contar con espacios cubiertos de grandes dimensiones para poder celebrar las oraciones comunes que reúnen en un mismo lugar a todos los participantes del Encuentro, tanto jóvenes acogidos como participantes de la propia ciudad en la que se celebra. Aunque en algunos casos, los espacios de oración son las propias iglesias de la ciudad, lo habitual es que se deba habilitar espacios urbanos que permitan congregarse a miles de personas al mismo tiempo durante varias horas al día. Es por ello que desde los primeros Encuentros Europeos, junto con las grandes iglesias de las ciudades, se utilizaron espacios urbanos ajenos a un uso eclesial, o, una vez que el número de participantes aumentó considerablemente, los recintos feriales de las ciudades. Asimismo, razones de carácter logístico, como el reparto de comida, el establecimiento de un centro de coordinación general del Encuentro o la concentración de miles de personas en una ciudad de forma organizada y controlada, obligan a contar con este tipo de recintos que generalmente se ubican en zonas relativamente alejadas del centro de la ciudad pero con una buena comunicación a través de transporte público urbano.

Sin ánimo de exhaustividad en cuanto al análisis pormenorizado de cada uno de los Encuentros celebrados desde 1978, a continuación se analiza el proceso por el que un espacio urbano sin uso eclesial es transformado en un lugar de oración efímero, desde el inicio del proceso creativo de la decoración artística hasta la adecuación espacial de los recintos.

Los primeros Encuentros se celebraron en diversas iglesias de las ciudades, en las que la oración se realizaba al mismo tiempo, y solo se llevaba el icono de la Cruz junto con numerosas velas votivas que se colocaban en las escaleras y balaustradas de los presbiterios, como ocurrió en París (1978 y 1983) utilizándose la catedral de Notre Dame, y las iglesias de Saint Germain y Saint Sulpice, o en Roma (1980, 1982 y 1987) al utilizarse las basílicas de San Juan de Letrán y Santa María la Mayor. En el caso de

⁷²⁵ Hermano Alois, *Hacia una nueva solidaridad. Taizé, hoy*, Maliaño, Sal Terrae, 2015, p. 78.

los primeros Encuentros de Barcelona (1979 y 1985), la iglesia de Santa María del Mar se utilizó junto con otros espacios no eclesiales, como el Mercado del (fig. 63) y las Atarazanas. En el caso de estos espacios, la decoración es similar aunque se debe instalar una zona con elementos decorativos, iconos y velas que permitan centrar la atención de los asistentes y permitir cierto orden en la disposición de los mismos.

Desde 1990 hasta 2015, el hermano Stephen se ha encargado de la adecuación espacial y decorativa de los recintos feriales como lugares para celebrar las oraciones comunes de los Encuentros Europeos. Desde el Encuentro celebrado en Riga en 2016, el responsable de la decoración es el hermano Christophe. La decoración debe hacer más acogedor un espacio de grandes dimensiones y equipado para albergar eventos deportivos o ferias expositivas, generalmente de carácter comercial, cuyas características arquitectónicas responden a criterios de funcionalidad y flexibilidad en su interior aunque pueden contar con alguna cualidad estética singular en su exterior. No se trata de transformar estos recintos en una iglesia sino de crear un espacio con valores estéticos que ayuden a que la oración se desarrolle en un ambiente de recogimiento. Para ello, se crea una decoración efímera en uno de los frentes de cada pabellón junto con unas tarimas en las que se sitúan los hermanos en medio de la asamblea, que son necesarias para que los hermanos no desaparezcan entre la multitud.

La decoración habitual, aunque no única, de los Encuentros Europeos se realiza a través de numerosas telas de color naranja colgadas entre las que se distribuyen reproducciones de iconos u obras con iconografía cristiana representativas de la producción artística del país en cuestión, junto con estructuras metálicas en las que se disponen velas y vegetación de cierta envergadura. Conviene recordar que desde los años sesenta los muros del presbiterio de la iglesia de la Reconciliación contaban con paños de color naranja distribuido de forma horizontal a modo de zócalo. Así, entre 1989 y 1999, la decoración de los pabellones feriales se realizaba a partir de las telas naranjas mencionadas y de la reproducción de los iconos que habitualmente se empleaban en la iglesia de la Reconciliación de Taizé. La iluminación de los pabellones también es un elemento esencial para crear un ambiente que facilite el recogimiento y una disposición interior más favorable a la oración.

La primera decoración específica que se hizo fue en el Encuentro de Breslavia (1989), y le siguieron después Praga (1990) y Budapest (1991). La decoración de los pabellones se basó en elementos efímeros, sencillos, fáciles de instalar y de desmontar, de bajo coste económico. El reto era convertir espacios funcionales capaces de albergar

a mucha gente en un espacio provisional de oración en el que hubiese un “ambiente sagrado”, con el añadido de que en los países de tradición católica no había una costumbre de rezar en cualquier sitio, además de que también participaban ortodoxos.

Por ejemplo, en el Encuentro de Budapest (1991) se acondicionó un pabellón de uso deportivo, por lo que el espacio a adecuar se dividía en un graderío distribuido en varias alturas y una pista central. En uno de los frentes del pabellón se distribuyeron unas gradas decoradas sobre las que se colocó una serie de iconos, velas y plantas así como una gran cantidad de largas telas rectangulares de color naranja suspendidas del techo (fig. 64).

En el Encuentro de Munich (1993) la decoración de los pabellones feriales se mantuvo con los mismos elementos aunque se introdujo un cambio tanto en la forma como en la distribución de las telas naranjas. En esta ocasión, las largas telas rectangulares se mantuvieron pero junto a ellas se incorporaron telas de forma triangular a modo de velas de barco, distribuidas por todo el frente decorado de modo que dinamizaban la composición general. La distribución general de la decoración es estudiada previamente por el hermano Stephen a partir de la visita de los pabellones feriales y de la elaboración de una maqueta en la que puede visualizar no solo el aspecto general de la composición sino también los medios auxiliares necesarios para colgar las telas o construir las tarimas y los soportes para los iconos y las velas, como se puede observar en una de las maquetas producidas para el Encuentro de Stuttgart (1996).

Los Encuentros Europeos se celebran del 28 de diciembre al 1 de enero por lo que la fase más intensa de su preparación se produce a lo largo de todo el año y de manera especial desde el mes de septiembre de cara a poner en marcha los aspectos logísticos del Encuentro, sobre todo los relativos a la acogida de decenas de miles de jóvenes por parte de familias, parroquias y congregaciones religiosas. En lo que respecta a la adecuación de los pabellones de las ferias de exposición como lugares de oración, el proceso creativo comienza una vez que se ha formalizado la celebración del Encuentro y se intensifica durante los primeros meses de cada año. Por un lado, algunos hermanos de la Comunidad se desplazan a la ciudad para visitar el recinto ferial y revisar con los responsables del mismo las cuestiones contractuales, legales, económicas, relativas a la seguridad, etc. Por otro lado, el hermano Stephen realiza un viaje a la ciudad para poder empaparse de su cultura y tomar algunas ideas que le ayuden a definir la decoración de los pabellones.

Aunque durante muchos Encuentros Europeos la decoración de los pabellones se limitaba a la disposición de telas naranjas, reproducciones de iconos, velas y vegetación, el hermano Stephen creyó conveniente establecer una vinculación más estrecha entre la decoración y la cultura de cada ciudad de manera que no se transmitiese la impresión de que la Comunidad desembarcaba con un estilo propio que no atendía a las particularidades de la iglesia local y que no respetaba la propia tradición cultural de las comunidades⁷²⁶. Por ello, a partir del Encuentro de Barcelona (2000) las decoraciones de los pabellones se basan en la tradición artística de cada ciudad, de modo que esta “inculturación” debe permitir la articulación de un ambiente de oración muy definido por parte de la Comunidad de Taizé con la cultura de cada ciudad (fig. 66).

De igual modo que la Comunidad nunca ha pretendido constituirse en un movimiento eclesial sino que anima a los jóvenes a integrarse y a participar en sus comunidades parroquiales de origen, en los Encuentros Europeos la Comunidad debe integrarse y animar en la medida de sus posibilidades la vida de la iglesia local de la ciudad en cuestión. Por esta razón, la decoración también es un signo con el que se transmite que Taizé no es algo ajeno a la realidad eclesial de la ciudad sino que se integra en ella también a través de signos tan sencillos como la propia decoración de los pabellones. En este sentido, la Comunidad también crea uno o dos cantos nuevos en la lengua del país en el que tendrá lugar el Encuentro de modo que esta integración también se produce a partir de la oración litúrgica. Posteriormente, algunos de estos cantos se integran en el repertorio habitual del oficio de Taizé.

Como decíamos, el hermano Stephen ha sido hasta 2015 el responsable de la decoración de los pabellones de oración de los Encuentros Europeos. Habitualmente, el hermano Stephen realiza una visita a la ciudad a comienzos de año para poder apreciar por sí mismo su cultura. La visita no solo se centra en la historia, la arquitectura, el arte o la realidad eclesial sino que también intenta conectar con el ambiente de la ciudad, las personas que la habitan, etc. De cara a ejemplificar este proceso creativo, nos centraremos en la decoración de algunos Encuentros.

En la decoración del Encuentro Europeo de Barcelona (2000), las colecciones del Museo Nacional de Arte de Cataluña desempeñaron un papel fundamental (fig. 65). La colección de pintura mural románica que custodia el Museo Nacional de Arte de Cataluña es una de las más importantes de toda Europa y fue el elemento seleccionado,

⁷²⁶ Entrevista al hermano Stephen, 3 de agosto de 2012.

junto con algunos ejemplos de pintura sobre tabla como los frentes de altar de Avià (c.1200) y de Mosoll (primer tercio del siglo XIII). En el caso del Encuentro de Lisboa (2004), además de encontrar inspiración en la arquitectura manuelina, la decoración de la azulejería, presente en las iglesias y monasterios barrocos portugueses, fue el motivo seleccionado para decorar los espacios de oración. En el Encuentro de Rotterdam (2010), un pabellón de deporte fue decorado a partir de telas naranjas cortadas y dispuestas a modo de velas de barco, en alusión a la vinculación marítima y portuaria de la ciudad, y de telas con dibujos de temática religiosa de Rembrandt –reproducciones que fueron realizadas a mano por jóvenes los meses previos en Taizé– junto con algunas telas estrechas de colores que compartimentaban visualmente un espacio central de grandes dimensiones (fig. 67). En todos los casos en los que la decoración de los pabellones se basa en obras de arte significativas del país en cuestión, su producción respeta tanto los motivos iconográficos como los rasgos generales del estilo, si bien siempre se realiza una pequeña reinterpretación estilística en pos de huir de la mera réplica y de cara a conseguir una mayor simplificación.

No en todos los Encuentros Europeos la decoración se realiza conforme a este esquema. En aquellas ciudades en las que las oraciones se celebran en algunas iglesias representativas de la ciudad la decoración se limita a dejar diáfanos las naves de la iglesia, en sustitución de la alineación de bancos en aquellas iglesias en los que su supresión sea posible, y la disposición de grandes paños de tela de color naranja en el presbiterio, siempre y cuando la propia decoración de la iglesia permita la convivencia con estos elementos efímeros.

Este modelo es el que se empleó durante los primeros encuentros europeos, como hemos indicado anteriormente. En algunos casos, los elementos decorativos son mínimos, llegándose a suprimir, como ocurrió en el Encuentro de Roma (2012) al celebrarse las oraciones comunes una vez en la plaza de la Basílica de San Pedro con el Papa Benedicto XVI, cada noche en las basílicas de San Juan de Letrán, Santa María la Mayor y San Pablo Extramuros, y cada mediodía en diversas iglesias repartidas por toda la ciudad⁷²⁷. Tampoco en el encuentro de Berlín (2011) se siguió el modelo clásico de decoración sino que se siguió una vía que hasta ese momento nunca se había seguido (fig. 68): se encargó al hermano Marc que crease cuatro obras para la decoración de

⁷²⁷ Aunque las oraciones comunes de la noche se siguen celebrando en los grandes pabellones de exposición, desde este Encuentro de Roma, las oraciones del mediodía tienen lugar en las diferentes iglesias de la ciudad, lo que permite a los jóvenes integrarse más en la vida de las comunidades cristianas locales.

algunos pabellones del Encuentro. Los hermanos Marc, Stephen y la hermana Thesa (hermana de San Andrés) pintaron cuatro grandes paneles a partir de bocetos creados por el propio hermano Marc. Junto con estos elementos, se instaló una decoración retroiluminada a partir de obras del escultor E. Barlach.

Por último, en lo que respecta a la adecuación espacial, la propia arquitectura de los pabellones condiciona su adecuación como espacios de oración si bien existen otros criterios que determinan la solución espacial elegida para cada uno de ellos. Podemos destacar tres criterios fundamentales: optimización del espacio, austeridad económica y creación de un ambiente de oración.

En primer lugar, la optimización del espacio es esencial dado el elevado número de asistentes que acude a las oraciones, por lo que es necesario aprovechar la mayor cantidad de metros cuadrados destinada a asiento de participantes. Puesto que se debe cumplir la normativa en materia de seguridad, el espacio se divide en grandes sectores cuadrangulares separados entre sí por medio de pasillos que permitan la circulación tanto en el acceso para iniciar la oración como en la salida a su finalización. En este sentido, la instalación de los elementos decorativos en un extremo del pabellón se realiza también atendiendo a este criterio de optimización espacial. Así, la mayor parte de los pabellones quedan prácticamente diáfanos con el fin de contener el mayor número de personas posible.

En segundo lugar, a la hora de diseñar los elementos decorativos, se atiende a un criterio no solo estético sino también económico, ya que, por ejemplo, algunos de los elementos son reutilizados de nuevo en cada Encuentro. Crear una decoración efímera en el interior de un espacio que se desmontará en apenas unos días es necesario puesto que existe una voluntad de modificar el ambiente neutro o industrial de cada recinto ferial en un ambiente que favorezca la oración pero, puesto que se trata de una adecuación temporal de los pabellones, la decoración se concibe teniendo en cuenta el menor coste económico posible. Asimismo, la producción de los elementos decorativos también se rige por la austeridad económica ya que la mayoría de estos se elaboran en Taizé por voluntarios a lo largo de los meses previos a la celebración del Encuentro Europeo. Bajo la supervisión del hermano Stephen la pintura en telas de las imágenes seleccionadas para cada ciudad, la confección de las características telas naranjas, etc., los equipos de trabajo de voluntarios producen estos elementos en los nártex de la Iglesia de la Reconciliación, siendo utilizados como talleres, lo que supone un nuevo

uso para estos espacios polifuncionales. Otros elementos decorativos como plantas, tarimas, velas, etc., se suministran directamente en el recinto ferial.

Y, finalmente, la adecuación espacial de los pabellones se realiza para crear un ambiente de oración. Puesto que los recintos feriales están pensados para la celebración de eventos fundamentalmente de carácter comercial, es conveniente crear una decoración efímera que invite al recogimiento y a la oración. Esta necesidad se acentúa en el caso de los participantes ortodoxos, procedentes de una tradición en la que el ambiente de las iglesias ha sido muy particular durante siglos y en el que los sentidos entran en juego de una manera acentuada a través de los iconos, el incienso, la música, etc. A pesar de que la oración puede celebrarse en cualquier lugar y que un pabellón de un recinto ferial puede servir como un espacio en el que se congrega la asamblea de creyentes, la Comunidad de Taizé ha tratado de romper con la frialdad y la neutralidad o el carácter industrial de estos recintos a través de la producción de unos elementos decorativos capaces de transformarlos en espacios de oración en los que las distintas tradiciones eclesiales puedan reunirse en un espacio que, sin recrear artificialmente un ambiente de iglesia, ayude a la oración personal y comunitaria.

7 CONCLUSIONES

El enfoque de esta tesis doctoral ha sido multidisciplinar. Hemos abordado la experiencia de Dios desde la fenomenología de la religión de Juan Martín Velasco, hemos definido la liturgia desde los límites de la teología y la filosofía de la propuesta de Jean-Yves Lacoste, hemos profundizado en el sentido de la belleza desde los escritos espirituales del hermano Roger, y hemos presentado la evolución de la arquitectura, la litúrgica, la música y el arte de la Comunidad de Taizé desde un enfoque histórico-artístico. Afrontar un tema de investigación desde un punto de vista integral, holístico, conlleva los riesgos de moverse en los márgenes de distintas disciplinas, no agotar las posibilidades que cada una de ellas ofrece, ir más allá del ámbito delimitado por ellas mismas, o estar sujeto a la crítica de todas ellas en lugar de una sola, pero, a pesar de ello, hemos creído imprescindible abordar la íntima relación establecida por la Comunidad de Taizé entre belleza y experiencia de Dios desde un punto de vista global y, por lo tanto, multidisciplinar.

Se trata del primer estudio sobre la Comunidad de Taizé que se centra en la belleza y en su papel en la experiencia de Dios, y lo hace analizando tanto la oración litúrgica, como auténtico corazón de la vida tanto de los hermanos como de los jóvenes que pasan una semana en Taizé, como también las implicaciones que el arte, la música o la arquitectura pueden tener en dicha relación. La investigación de la documentación histórica del archivo de la Comunidad de Taizé nos ha permitido establecer una descripción y una evolución histórica de estas cuestiones que hasta el momento no se había elaborado.

Realizar una investigación sobre el concepto de experiencia de Dios o sobre la belleza, justificaría por sí misma la elaboración de una tesis doctoral. Sin embargo, el objeto de estudio de la presente tesis doctoral ha sido la Comunidad de Taizé y no dichos conceptos. Esto nos ha permitido tomar algunas decisiones. En primer lugar, la aproximación a la experiencia de Dios la hemos realizado a partir de las propuestas fenomenológicas de dos autores que aportan lúcidas claves de interpretación de la experiencia de Taizé, especialmente en lo que respecta a la cuestión litúrgica. En segundo lugar, hemos abordado el concepto de belleza exclusivamente a partir de los escritos del hermano Roger de Taizé, dejando a un lado la discusión en torno a su definición y las diferentes propuestas filosóficas o teológicas que la tratan en relación

con la religión. El sentido de la belleza del hermano Roger es el que nos ha permitido interpretar todas las manifestaciones estéticas en relación con la experiencia de Dios que se da en la Comunidad de Taizé.

A continuación se indican las conclusiones más relevantes a las que hemos llegado tras la investigación del papel que juega la belleza en la vocación de la Comunidad de Taizé. Para ello, destacamos dos intuiciones fundamentales del hermano Roger, la dinámica de lo provisional (1) y el espíritu de sencillez (2), y la influencia de ambas en la arquitectura, la liturgia y la música (3); revisamos algunos ámbitos, como son la naturaleza, la vida cotidiana, el arte y la oración común, en los que la belleza se manifiesta de una manera destacada (4); y, por último, señalamos algunas características relevantes de la experiencia de Dios en Taizé a la luz de la fenomenología de Juan Martín Velasco y Jean-Yves Lacoste (5).

1. La dinámica de lo provisional es una intuición del hermano Roger que articula la vida de la Comunidad de Taizé de modo que no quede paralizada por el inmovilismo, la institucionalización y el formalismo. Solo Dios es absoluto y definitivo, todo lo demás, instituciones, ritos, doctrinas, etc., pertenece a lo penúltimo, es provisional. Pasar de una forma provisional a otra, permite mantenerse en la espera de Dios, vivir el hoy de Dios, y enfrentarse a la amenaza del estatismo, tanto de la vida espiritual de la persona como de la vida institucional. Pero para poder vivir en lo provisional debe darse también un sentido de las continuidades, debe vivirse en referencia a unos valores esenciales.

La misma vocación ecuménica de la Comunidad de Taizé es provisional, ya que se constituye en símbolo de la unidad de la Iglesia que está por venir, es una “parábola de comunidad” que permite anticipar la unidad a la que todas las confesiones cristianas están llamadas, y, aunque esta anticipación no sea plena, la vida fraterna que comparten los hermanos de Taizé, con su diversidad de procedencias eclesiales, es un frágil, pero esperanzador, testimonio de la “comunidad” a la que está llamada la Iglesia. Por lo tanto, se trata de una vocación provisional que se sitúa en “el tiempo de la espera de Dios”, que vive un presente preñado de una esperanza futura que, se realice en el tiempo de la historia o ya en el horizonte escatológico, se quiere anticipar de manera sencilla y concreta. Pero, como hemos visto, la dinámica de lo provisional, va de la mano de la continuidad de lo esencial, por lo que, aunque la vocación ecuménica y monástica de la Comunidad de Taizé es novedosa en sus orígenes –recordemos que en la tradición

reformada se había abandonado el sentido de la vida monástica, con su liturgia y sus votos–, lo cierto es que también hay una referencia continua a los valores esenciales de la tradición.

Puede que la acogida en Taizé de miles de jóvenes a lo largo del año o la celebración del Encuentro Europeo de Jóvenes, hagan olvidar que se trata de una comunidad monástica, pero así es. Los hermanos de Taizé viven una vocación que bebe del monaquismo que nació en los primeros siglos del cristianismo y, por lo tanto, su vocación tiene un sentido de continuidad arraigado en la tradición eclesial. Sin embargo, esta continuidad no hace que la vocación monástica se viva anclada en el pasado y en el inmovilismo, sino que, manteniendo la continuidad de unos valores esenciales, en Taizé se recrea dicha vocación en la perspectiva de lo provisional, lo que permite no caer en la esclerosis institucional. Así, la continuidad de lo esencial va de la mano de lo provisional, y encontramos una comunidad monástica que vive y recrea lo esencial de una tradición milenaria y que, al mismo tiempo, es capaz de pasar de una forma provisional a otra.

2. El espíritu de sencillez es otra de las intuiciones del hermano Roger que determina la vida de la Comunidad de Taizé. La sencillez se articula en torno a la dinámica de lo provisional y a la pobreza, entendida esta última no como austeridad ni como una virtud en sí misma. Sencillez, pobreza y provisionalidad van de la mano en la búsqueda de Dios, de modo que la existencia se simplifica y se libera para poder identificarse con Cristo y para compartir la vida con los demás. La Comunidad debe disponer de medios eficaces de trabajo al mismo tiempo que lleva una vida sencilla, de modo que su vocación encuentre un equilibrio en la tensión de ambos polos (eficacia de medios y espíritu de sencillez). Para el hermano Roger el espíritu de pobreza implicaba no acumular reservas y vivir confiadamente en el hoy de Dios.

Como afirma la Regla de Taizé, la pobreza consiste en disponerlo todo en la belleza sencilla de la creación, lo cual aleja la austeridad puritana del día a día y abre la posibilidad de vivir la sencillez y la pobreza con alegría y “espíritu de fiesta”. El espíritu de sencillez es un principio espiritual rector de la vocación de la Comunidad de Taizé que también tiene su manifestación concreta en pequeños detalles que embellecen la vida. Por ejemplo, el hermano Roger tenía la capacidad de decorar la casa creando un ambiente lleno de una belleza sencilla con apenas recursos materiales, y esta sensibilidad estética nutre el día a día de la Comunidad.

3. La dinámica de lo provisional y el espíritu de sencillez son principios espirituales esenciales para comprender la vocación de la Comunidad de Taizé, y que también tienen un papel determinante a la hora de interpretar sus realizaciones de carácter estético. En primer lugar, en lo que respecta a la arquitectura, la iglesia de la Reconciliación, desde su inauguración en 1962, ha sufrido una serie de transformaciones fruto de las necesidades surgidas, en gran medida, de la acogida de jóvenes, razón última de su construcción. Su evolución y su capacidad de adaptación están profundamente influidas por la dinámica de lo provisional y el espíritu de sencillez tan característicos de la Comunidad de Taizé. Los muros nunca fueron un obstáculo para que la vida espiritual se desarrollase con libertad ni supusieron un límite material para la hospitalidad de la Comunidad.

De igual manera que el hermano Roger era consciente del carácter provisional que suponía vivir la parábola de Comunidad hasta que la unidad de los cristianos fuese una realidad histórica, intuición que sigue viva hoy en día, también era consciente de que el edificio de una iglesia no debía constituir ni el signo de la institucionalización del espíritu fundacional de la Comunidad ni el signo del triunfo del inmovilismo frente a la dinámica de lo provisional. Por lo tanto, las transformaciones que se acometen en la iglesia desde 1968, apenas seis años después de su inauguración (supresión del gran altar, del coro, destrucción de la fachada, ampliaciones de nártex, etc.), y que no han dejado de sucederse hasta hoy en día, responden, en primer lugar, a las necesidades materiales y de infraestructura experimentadas en cada momento debido al aumento del número de participantes en los encuentros, y, en segundo lugar, algunas de estas actuaciones dan respuesta a una llamada a vivir el espíritu de sencillez y la dinámica de lo provisional frente al peligro de la institucionalización de la experiencia monástica iniciada por el hermano Roger en los años cuarenta del siglo XX. La iglesia de la Reconciliación se construyó en un contexto preconiliar pero atendiendo ya a los principios reformistas que el Movimiento Litúrgico propugnaba y que el Concilio Vaticano II impulsaría pocos años después. Las transformaciones espaciales que se acometen en la iglesia a partir de 1968 son prueba tanto del seguimiento de la reforma litúrgica como de la provisionalidad a la que estaba sujeta cualquier realización –incluso arquitectónica– de la Comunidad de Taizé.

También la arquitectura de la propia Comunidad y de la acogida muestra la influencia de la sencillez y la provisionalidad. Los hermanos no viven propiamente en un monasterio sino en un conjunto heterogéneo de casas antiguas que se han ido

rehabilitando a lo largo de los años según aumentaban las necesidades de alojamiento y de la vida comunitaria. Apenas se han construido edificios de nueva planta, el crecimiento de la Comunidad ha determinado el ritmo de las rehabilitaciones, siempre se ha huido de todo ornamento exterior que pudiese ser símbolo de poder o riqueza y la decoración interior, por influencia de la sensibilidad del hermano Roger, crea un ambiente sereno, alegre y de una belleza sencilla.

En cuanto a la arquitectura de la acogida, conforme aumentaba el número de peregrinos se buscaron soluciones provisionales puesto que al hermano Roger no le gustaba construir edificios, de hecho, hoy en día todavía se sigue acogiendo en tiendas de campaña. La sencillez de la acogida que comparten los jóvenes durante una semana en Taizé es un testimonio elocuente de que se puede vivir con muy poco. Los edificios de acogida que se han construido están imbuidos del espíritu de sencillez y de la dinámica de lo provisional puesto que están hechos con materiales ligeros y son construcciones funcionales.

En segundo lugar, en lo que respecta a la liturgia y a la música, también la sencillez y la provisionalidad son dos principios rectores de sus manifestaciones. En la evolución de la oración y el canto litúrgico se debe tener en cuenta se trata de la oración litúrgica de una comunidad monástica en la que numerosos peregrinos se integran y en la que participan activamente. En su origen, la Comunidad de Taizé contaba con miembros procedentes de distintas iglesias reformadas, por lo que no contaban con una tradición ni litúrgica ni monástica a la que referirse, hecho que permitió una mayor libertad a la hora de definir su oración común y que conllevó la recuperación de los elementos litúrgicos más valiosos de las distintas confesiones cristianas. El hermano Roger temía que el rezo de un Oficio implicase caer en el formalismo, en la rutina de la mera repetición de fórmulas estereotipadas alejadas de la vida y carentes de sentido, pero, al mismo tiempo vio la necesidad de regular la oración común, si bien equilibrando el carácter litúrgico con la oración espontánea.

Aunque la oración litúrgica constituye el corazón de la Comunidad de Taizé, el hermano Roger era consciente de que su forma era provisional en la medida en que anticipaba simbólicamente la unidad de la Iglesia. Si la forma de expresión puede cambiar y estar sujeta a la provisionalidad, el elemento esencial que permanece inalterable es la sed de Dios del ser humano y la constancia de aquel que se expone a su presencia en la oración. Así, provisionalidad no quiere decir falta de respeto por la tradición litúrgica ni gusto del cambio por el cambio sino prestar atención a los cambios

de expresión necesarios para que la apertura del ser humano a la vida que viene de Otro quede testimoniada en la oración.

Además, la oración común de la Comunidad de Taizé ha ido cambiando en su expresión con motivo de la llegada de jóvenes de toda Europa y de distintas tradiciones eclesiales. El hermano Roger, consciente de la necesidad de acoger en la oración común a los jóvenes, impulsó una progresiva simplificación de la misma para garantizar así su participación activa: el número y la extensión de los textos litúrgicos se redujeron, al mismo tiempo que se ampliaron los idiomas empleados en la oración, los cantos se simplificaron para que los jóvenes pudiesen aprenderlos rápidamente e integrarse en el canto durante la semana en la que participaban de los encuentros en Taizé, etc. Los “cantos de Taizé” son el resultado de una búsqueda tanto musical como litúrgica para garantizar, por un lado, la participación activa de los jóvenes, y, por otro, la revitalización diaria de la oración litúrgica de una comunidad monástica, de ahí la necesidad de que sean cantos de calidad, tanto en la selección del texto como en la composición musical.

4. La belleza de Taizé es una belleza sencilla. En primer lugar, se trata de la “belleza sencilla de la creación”, de la contemplación de la naturaleza y del reconocimiento de ésta como un “reflejo de eternidad”, en la que poder amar a Dios y acoger a Cristo, según las palabras del hermano Roger. Taizé, ubicado en plena Borgoña francesa, ofrece un paisaje rural que combina los bosques, los campos de cultivo, los viñedos y los pastos, que, para los peregrinos, normalmente procedentes de entornos urbanos, ya es todo un descanso tanto visual como auditivo. También la *source de Saint-Étienne* se creó como espacio natural en el que disfrutar del contacto con la naturaleza y donde tomarse un tiempo de silencio para meditar. Retomar este contacto con la naturaleza, reconocerla como creación y tomar conciencia de la necesidad de cuidar el medio ambiente, es una experiencia que está al alcance de la mano en Taizé. Solo hace falta una “mirada contemplativa” que reconozca a Dios en los acontecimientos más sencillos, en los fenómenos naturales cotidianos, una mirada atenta a la belleza sencilla y a la poesía de la creación, una mirada que el hermano Roger ejercitaba día a día.

En segundo lugar, en la vida cotidiana de la Comunidad de Taizé también se aprecia la discreta influencia de la belleza sencilla. Como hemos comentado, la sencillez no es sinónimo de austeridad y, pese a contar con apenas medios materiales, el hermano

Roger quería que la casa de la Comunidad siempre tuviese un ambiente familiar, capaz de cultivar la alegría serena. Para ello, la decoración de los espacios se hacía con medios muy sencillos como antiguos muebles de madera, pequeños adornos florales, creaciones de los talleres de arte, etc., pero que con los que el hermano Roger lograba espacios llenos de una belleza sencilla.

“Disponer todo en la sencillez de la creación” permitió al hermano Roger crear con casi nada espacios donde el espíritu de fiesta estuviese presente a pesar de las necesidades materiales: una habitación muy sencilla decorada con una pequeña cerámica con flores o una mesa, con comida frugal, pero adornada con flores recién cogidas, son pequeños gestos que hacen la vida cotidiana más bella en Taizé. También hay una preocupación por la acogida: las construcciones se conciben con una gran sencillez y para que guarden un equilibrio con la naturaleza, por la escasa altura, los materiales empleados de los nuevos edificios, los árboles plantados en su entorno, o por ser casas rehabilitadas, que se mantienen en armonía con el medio en el que se integran.

En tercer lugar, en Taizé encontramos la belleza del arte. Diversos hermanos cultivan su sentido de la belleza mediante su trabajo musical, artístico y artesanal. El hermano Roger era muy sensible a la belleza de la naturaleza pero también a la belleza de la música, de ahí la importancia que desde los orígenes de la Comunidad se dio al canto en la liturgia; siempre animó a desarrollar los dones artísticos y los talleres de arte se crearon desde muy pronto en Taizé. Frente al puritanismo de la tradición eclesial de sus orígenes, el hermano Roger consideraba el arte como don de Dios y valoraba su uso en las iglesias siempre que no proyectase una imagen de riqueza y poder. De ahí que los elementos artísticos empleados en la iglesia de la Reconciliación sean tan discretos y sencillos, puesto que todo, también el arte, se dispone en la belleza sencilla de la creación.

Los iconos, las vidrieras y los adornos litúrgicos deben conducir a la oración, al igual que lo hace la música, si bien ésta de una manera particular en la experiencia del hermano Roger, ya que es capaz de “levantar el velo de lo inefable”. El trabajo artístico y artesanal de los hermanos está integrado en lo que denominan la “creación común”, de modo que cada uno pueda recorrer un itinerario personal de creación artística al mismo tiempo que vive la parábola de comunidad, y, aunque en ocasiones es fuente de tensión, se trata de una tensión creativa.

Y, en cuarto lugar, según el hermano Roger, lo más bello de la vida de la Comunidad de Taizé es su oración común. La belleza de los cantos, la sencillez de las

palabras, la armonía de la decoración, ayudan a permanecer en la espera de Dios en la oración. No se trata de esteticismo ya que no se busca la belleza por sí misma, ni tampoco se trata de crear un falso misticismo, puesto que no se confunde a Dios con los medios que pueden hacer más accesible su experiencia. La belleza sencilla de la oración abre la “alegría del cielo en la tierra” pero permanecemos en la espera contemplativa de Dios, puesto que, aunque se haga más “perceptible”, más accesible, el misterio de Dios no se agota.

Para el hermano Roger, la belleza de la oración común dejaba surgir el deseo de Dios, y, de manera especial, la belleza del canto era un apoyo privilegiado de la vida interior, capaz de conducir a la comunión con Dios. Para muchos jóvenes, la liturgia de la Comunidad de Taizé supone una iniciación en la oración, y la belleza de la oración común les permite profundizar en su búsqueda espiritual, presentir la comunión a la que está llamado todo ser humano, o, incluso, descubrirse habitados por Otro distinto de sí mismos. Es una oración común en la que la unidad de la Iglesia se hace visible en la asamblea con orígenes eclesiales diversos que llena la iglesia de la Reconciliación, una oración en la que los sentidos corporales juegan un papel esencial ya que se mantiene el sentido del misterio frente a otras liturgias más centradas en lo discursivo.

Pero no olvidemos que esta oración litúrgica es capaz de satisfacer tanto las necesidades de aquellos que se inician en la vida de oración como de los hermanos que se reúnen tres veces al día para compartir su oración común y permanecer fieles en la espera de Dios, y en donde se realiza lo esencial de su existencia. Así, la oración común de la Comunidad de Taizé se ofrece como un signo visible de la unidad de la Iglesia, es una oración en la que, frente al sufrimiento y las rupturas, se asumen compromisos para hacer la tierra más habitable, en la que la espera del acontecimiento de Dios se realiza desde el espíritu de alabanza y la alegría serena, y donde la belleza desvela algo de lo inefable y el misterio de Dios se hace algo más accesible.

5. A la luz de la fenomenología de la religión de Martín Velasco, vemos que la oración litúrgica de la Comunidad de Taizé es una mediación que desempeña un papel relevante en la experiencia de Dios, tanto para los hermanos como para los peregrinos. Como mediación, la oración común está sujeta a una transformación, en consonancia con la dinámica de lo provisional, ya que por sí misma no garantiza el encuentro con Dios ni en ella se da ningún elemento que por sí mismo convoque su presencia, puesto que Dios es absolutamente trascendente. La belleza de los elementos estéticos de la

oración común de la Comunidad de Taizé no tiene un valor absoluto, no se busca en sí misma, sino que es un medio que puede favorecer que el tiempo y el espacio adquieran una nueva significación en la que pueda darse el reconocimiento de la presencia de Dios en la persona que reza. Ni la belleza de los cantos de Taizé, ni la pacificación de los sentidos que éstos provocan, ni el clima especial que puedan crear la iluminación tenue, las telas naranjas, los iconos o la multitud de jóvenes reunidos para orar juntos, permiten tener a Dios a disposición del ser humano.

La oración litúrgica de la Comunidad de Taizé es un ejemplo concreto de la subversión simbólica que propone Jean-Yves Lacoste en su fenomenología de la liturgia. La oración común celebrada tres veces al día en la iglesia de la Reconciliación pone entre paréntesis la lógica del mundo, instaurándose un no-lugar en el que el *chronos* pasa a ser el *kairós* del encuentro de Dios. Y no lo hace por una supuesta condición sagrada del lugar o del propio edificio, ni porque la oración litúrgica de la Comunidad de Taizé sea capaz de convocar la condescendencia de Dios, sino porque la decisión del que reza de exponerse a Dios, de existir *coram Deo*, subvierte simbólicamente las leyes que rigen el mundo y la historia. Aunque esta exposición a Dios no implica que lo Absoluto aparezca de una manera evidente y sin ambigüedad, sí que se realiza, de modo incoado, una frágil paz y una fraternidad que son anticipación de lo escatológico. En este sentido, el carácter ecuménico de la oración común de la Comunidad de Taizé es un símbolo de la unidad de los cristianos que está por llegar, y, por lo tanto, se configura como un espacio en el que se anticipa de manera provisional una realidad definitiva que se dará plenamente en el tiempo de la parusía. El goce de esta frágil anticipación y la espera del tiempo de la realización plena que se dan en la oración común, no implican el abandono de los deberes éticos sino, al contrario, una toma de conciencia más radical de la necesidad de asumir responsabilidades.

Para Lacoste el conocimiento que el ser humano puede tener de Dios es provisional y la ignorancia supera al conocimiento (“Dios es conocido como desconocido”, “Dios nunca dado”, etc.), pero Dios también se manifiesta como amor. Esta fenomenicidad del Dios-Amor se concreta también en la liturgia, que asume un papel sacramental gracias a la belleza de la oración, del espacio, del canto, etc. La belleza de la oración litúrgica de la Comunidad de Taizé es sencilla y provisional puesto que se constituye como un lugar de conocimiento de Dios, un Dios que no se manifiesta de manera plena ni definitiva sino que lo hace a modo de anticipación. La capacidad que Lacoste reconoce en la liturgia para introducirnos en el conocimiento de Dios, para que

a través de ella podamos acoger una presencia, se da en la oración común de Taizé de una manera accesible para todas las personas. La belleza de esta oración litúrgica que se da a sentir, que tiene una dimensión “carnal” en los distintos elementos estéticos que la configuran, es el signo de una presencia, es una belleza que no se presenta por sí misma, sino que, de una manera provisional y sencilla, es, en cierto sentido, un modo de aparecer del Dios-Amor.

8 BIBLIOGRAFÍA

Obras del hermano Roger de Taizé

L'idéal monacal jusqu'à Saint Benoît et sa conformité avec l'Évangile (sin publicar). Tesis de licencia en Teología defendida el 30 de abril de 1943 en la Facultad de Teología de la Iglesia evangélica libre del Cantón de Vaud.

Introduction à la vie communautaire, Ginebra, Labor et Fides, 1944.

La Règle de Taizé, Bonneville, Imprimerie Charles Plancher, 1954.

Vivre l'aujourd'hui de Dieu, Taizé, Les Presses de Taizé, 1958 [trad. castellana, *Vivir el hoy de Dios*, Barcelona, Herder, ⁵1981].

L'unité, espérance de vie, Taizé, Les Presses de Taizé, 1962 [trad. castellana, *La unidad, esperanza de vida*, Montserrat, Editorial Estela, 1965].

Dynamique du provisoire, Taizé, Les Presses de Taizé, 1965 [trad. castellana, *Dinámica de lo provisional*, Montserrat, Editorial Estela, ²1967].

Unanimité dans le pluralisme, Taizé, Les Presses de Taizé, 1966 [trad. castellana, *La regla de Taizé. Unanimidad en el pluralismo*, Barcelona, Herder, 1968].

Violence des pacifiques, Taizé, Les Presses de Taizé, 1968 [trad. castellana, *La violencia de los pacíficos*, Barcelona, Herder, ³1978].

Ta fête soit sans fin, Taizé, Les Presses de Taizé, 1971 [trad. castellana, *Que tu fiesta no tenga fin*, Barcelona, Herder, 1978].

Lutte et contemplation, Taizé, Les Presses de Taizé, 1973 [trad. castellana, *Lucha y contemplación*, Barcelona, Herder, ²1976].

Vivre l'inespéré, Taizé, Les Presses de Taizé, 1976 [trad. castellana, *Vivir lo inesperado*, Barcelona, Herder, ²1985].

Étonnement d'un amour, Taizé, Les Presses de Taizé, 1979 [trad. castellana, *Asombro de un amor*, Barcelona, Herder, ²1986].

Fleurissent tes déserts, Taizé, Les Presses de Taizé, 1982 [trad. castellana, *Florearán tus desiertos*, Barcelona, Herder, 1984].

Passion d'une attente, Taizé, Les Presses de Taizé, 1985 [trad. castellana, *Pasión de una espera*, Barcelona, Herder, 1985].

Son amour est un feu, Taizé, Les Presses de Taizé, 1988 [trad. castellana, *Su amor es un fuego*, Madrid, PPC, 1991].

Ce feu ne s'éteint jamais, des prières, Taizé, Les Presses de Taizé, 1990.

En tout la paix du cœur, Taizé, Les Presses de Taizé, 1995 [trad. castellana, *En ti la paz*, Madrid, San Pablo, 1996].

Les sources de Taizé, Taizé, Les Presses de Taizé, 2001 [trad. castellana, *Amor de todo amor. Las fuentes de Taizé*, Madrid, PPC, ²1995].

Dieu ne peut qu'aimer, Taizé, Les Presses de Taizé, 2001 [trad. castellana, *Dios solo puede amar*, Madrid, PPC, 2002].

Pressens-tu un bonheur ?, Taizé, Les Presses de Taizé, 2005 [trad. castellana, *¿Presientes una felicidad ?*, Boadilla del Monte, PPC, 2006].

Prier dans le silence du cœur, cent prières, Taizé, Les Presses de Taizé, 2005 [trad. castellana, *Orar en el silencio del corazón. Cien oraciones*, Madrid, PPC, 2006].

Choisir d'aimer, Taizé, Les Presses de Taizé, 2006 [trad. castellana, *Elige amar: Hermano Roger de Taizé (1915-2005)*, Boadilla del Monte, PPC, 2007].

Vivre pour aimer: paroles choisies, Taizé, Les Presses de Taizé, 2010 [trad. castellana, *Vivir para amar: palabras escogidas*, Boadilla del Monte, PPC, 2010].

Obras escritas con Madre Teresa de Calcuta:

Le Chemin de Croix, Paris, Centurion, 1986 [trad. castellana, *Via crucis*, Barcelona, Herder, 1988].

Marie, mère de réconciliations, Paris, Centurion, 1987 [trad. castellana, *María, madre de reconciliación*, Barcelona, Herder, 1987].

La prière, fraîcheur d'une source, Paris, Bayard, 1992 [trad. castellana, *La oración, frescor de una fuente*, Madrid, PPC, 2005].

Colección "Les écrits de frère Roger, fondateur de Taizé":

Les écrits fondateurs, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2011.

À la joie je t'invite. Fragments inédits, 1940-1963, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2012.

Vivre l'aujourd'hui de Dieu et les premiers livres, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2013.

Dynamique du provisoire: à l'écoute des nouvelles générations, 1962-1968, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2014.

Lutte et contemplation: vers le concile des jeunes, 1966-1972, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2015.

Avec les jeunes de toute la terre, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2016.

Textos litúrgicos de la Comunidad de Taizé:

La liturgie eucharistique, Taizé, Les Presses de Taizé, 1959.

Office de Taizé, Taizé, Les Presses de Taizé, 1961.

Liturgies pascales, Taizé, Les Presses de Taizé, 1962.

Office de Taizé, Taizé, Les Presses de Taizé, 1963 (2^a ed. revisada).

Eucharistie à Taizé, Taizé, Les Presses de Taizé, 1963.

Office de Taizé, Taizé, Les Presses de Taizé, 1963 (3^a ed. revisada).

Prière simple, Taizé, Les Presses de Taizé, 1964.

Prière simple oecuménique, Taizé, Les Presses de Taizé, 1965.

Office de Taizé, Taizé, Les Presses de Taizé, 1963 (4^a ed. revisada).

Prière simple oecuménique, Taizé, Les Presses de Taizé, 1967.

Lectures bibliques, Taizé, Les Presses de Taizé, 1970.

Prière simple et lectures bibliques, Taizé, Les Presses de Taizé, 1971.

La louange des jours (Nouvel Office de Taizé), Taizé, Les Presses de Taizé, 1971 (5^a ed. completamente revisada).

Eucharistie à Taizé, Taizé, Les Presses de Taizé, 1971.

Liturgies pascales à Taizé, Taizé, Les Presses de Taizé, 1971.

La louange des jours, Taizé, Les Presses de Taizé, 1977 (6^a ed. completamente revisada).

Textos litúrgicos para la oración personal o comunitaria de los jóvenes:

Prières pour chaque jour, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 1997.

Prières pour chaque jour, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2011 [trad. castellana, *Oraciones para cada día*, Chicago, GIA Publications, 2015].

Bibliografía general

- Alois, Hermano, *Hacia una nueva solidaridad. Taizé, hoy*, Maliaño, Sal Terrae 2015.
- Aldazábal, José (ed.), *Celebrar en belleza*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2006.
- Aran Sala, Eloi, *Ámbitos de revelación. Arquitectura y Nueva Evangelización*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2015.
- Aubert, Denis, "Pour une architecture disponible" en *Aujourd'hui. Journal de Taizé*, nº 7 (julio 1964), pp. 3-4.
- "De l'église à tout faire à la maison d'église. Expériences à Taizé" en Cardenal J. Lercaro et al., *Espace sacré et architecture moderne*, París, Éditions du Cerf, 1971, pp. 105-113.
- "Habiter des maisons" en *Art d'Église*, nº 156 (juillet-août-septembre 1971), pp. 218-224.
- Balthasar, Hans Urs Von, *Gloria. Una estética teológica. La percepción de la forma*, vol I, Madrid, Encuentro, 1985.
- Bardet, André, *Un combat pour l'Église. Un siècle de mouvement liturgique en Pays de Vaud*, Eglise et Liturgie nº 10, Lausana, Bibliothèque historique vaudoise, nº 92, 1988.
- Beaumont, Marguerite de, *Du grain à l'épi*, Le Mont-sur-Lausanne, Communauté de Grandchamp, Editions Ouverture, 1995.
- Begbie, Jeremy, *Voicing Creation's Praise: towards a theology of the arts*, Edimburgo, T&T Clark, 2003.
- Berthier, Jacques, *Chant liturgiques por le temps de Noël*, Répertoire de Taizé, París, Éditions du Seuil, 1956.
- "Jacques Berthier, un serviteur de la musique liturgique". Entrevista realizada por Pierre Faure y Didier Rimaud publicada en *Célébrer*, nº 236 (enero de 1994), pp. 3-16.
- Borobio, Dionisio, *La dimensión estética de la liturgia: arte sagrado y espacios para la celebración*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2008.
- Boyd, Malcolm, "The Taizé Community" en *Theology Today*, vol 15, nº 4 (1959), pp. 488-506.
- Brico, Rex, *Frère Roger et Taizé*, París, Les Éditions du Cerf, 1982.

- Burch Brown, Frank, *Religious Aesthetics. A Theological Study of Making and Meaning*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- *Good Taste, Bad Taste and Christian Taste. Aesthetics in Religious life*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2000.
- *Inclusive yet discerning. Navigating worship artfully*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 2009.
- Bychkov, Oleg V, y Fodor, James (ed.), *Theological Aesthetics after von Balthasar*, Aldershot, Ashgate, 2008.
- Capellades, Jean, *Guide des églises nouvelles en France*, París, Les éditions du Cerf, 1969.
- Cárcel Ortiz, Vicente, *Obispos y sacerdotes valencianos de los siglos XIX y XX. Diccionario histórico*, Valencia, Edicep, 2010.
- Cassingena-Trévedy, François, *La belleza de la liturgia*, Salamanca, Sígueme, 2008.
- *La liturgia, arte e mestiere*, Magnano, Quigajon-Comunità di Bose, 2011.
- Casas Otero, Jesús, *Salvación y belleza: fundamento teológico de la estética de la revelación y del culto iconográfico*, Madrid, BAC, 2003.
- Castel-Branco, Inês, *Camins efímers cap a l'etern. Interseccions entre litúrgia i art*, Barcelona, Cruïlla, 2004.
- Chiron, Yves, *Frère Roger. Le fondateur de Taizé*, París, Perrin, 2008.
- Chrétien, Jean-Louis, *L'effroi du beau*, París, Les éditions du Cerf, 2011.
- Ciorra, Anthony J., *Beauty: a path to God*, Nueva York, Paulist Press, 2013.
- Clement, Olivier, *Taizé, un sentido a la vida*, Madrid, Narcea, 1997.
- *Surcos de luz. La fe y la belleza*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2005
- Communauté de Taizé, *Frère Eric de Taizé (1925-2007). Artiste de l'ombre et de la lumière*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2015.
- Communauté de Taizé, *Préparer le Concile de jeunes audacieuse aventure*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1973.
- Congar, Yves M-J. "L'église, ce n'est pas les murs mais les fidèles" en *La Maison Dieu*, n° 70 (1962), p. 105-114.
- Dalmis, Irénée-Henri, "Le renouveau liturgique dans les Protestantisme d'expression française" en *La Maison Dieu*, n°19 (1949), pp. 48-54.
- Davies, Horton, "Worship at Taizé: a Protestant Monastic Servant Community" en *Worship*, n° 49 (enero 1975), pp. 23-34.

- De Montmollin, Daniel, “Le sacré, l’art et la liturgie” en *Verbum Caro*, n° 13 (1959), pp. 376-386.
- *Par l’eau et le feu*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1972.
- *Le poème céramique*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1974.
- *L’art des cendres: émaux de grès et cendres végétales*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1976.
- *Pratique des émaux des grès*, Vendin-le-Vieil, La revue de la céramique et du verre, 1987.
- *La face cachée de la terre*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2004.
- *La saut de la carpe*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2009.
- *Pierres habitées*, Vendin-le-Vieil, Éditions La revue de la céramique et du verre, 2009.
- *Secondes de potier*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2011.
- *La voie de la poterie*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2013.
- *Les mains sur la terre. Présence de la poterie*, Auxerre, HDiffusion, 2013.
- De Saussure, Eric, *La poule dans le pick-up*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1959.
- *Bible illustrée*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1971.
- *Les fumées de Manhattan*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1981.
- De Saussure, Florence, *Eric de Taizé*, Lyon, Lignes de vie, 2005. Publicación no a la venta.
- Debuyst, Frédéric, “A la recherche d’une “troisième force” en Cardinal J. Lercaro et al., *Espace sacré et architecture moderne*, París, Éditions du Cerf, 1971, pp. 127-138.
- Díez de la Espina, Carolina, “El ‘impacto Taizé’: cuatro dimensiones de la belleza cristiana” en *Sal Terrae*, n°2 (1999), pp. 133-144.
- Dorin, Jean, *Au fils du temps, Taizé et son héritage*, Bourg-en-Bresse, Musnier-Gilbert Éditions, 2004.
- Dou, Alberto (ed.), *Experiencia religiosa*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1989.
- Dyrness, William A., *Visual Faith: Art, theology and worship in dialogue*, Grand Rapids, Baker Academic, 2001.
- “Église de la Réconciliation, Taizé, France” en *L’Architecture d’Aujourd’hui*, n° 108 (junio-julio 1963), pp. 62-63.

- Église et Liturgie, *L'Office divin de l'Église Universelle*, Ginebra, Les Éditions Labor, 1943.
- *L'Office divin de chaque jour*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1961.
- Église et Liturgie, Communauté de Taizé, Communauté de Grandchamp. *L'Office divin de chaque jour*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1953.
- Émile, Hermano, “Orar con los cantos de Taizé” en *Sal Terrae*, n° 95 (2007), pp. 175-184.
- Escatiff, Jean-Claude y Rasiwala, Moïz, *Histoire de Taizé*, París, Éditions du Seuil, 2008.
- Evdokimov, Paul, *El arte del icono: teología de la belleza*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1991.
- Farley, Edward, *Faith and Beauty. A Theological Aesthetic*, Aldershot, Ashgate, 2008.
- Florenski, Pável, *El iconostasio. Una teoría de la estética*, Salamanca, Sígueme, 2016.
- Forte, Bruno, *En el umbral de la belleza. Por una estética teológica*, Valencia, EDICEP, 2004.
- Forti, Micol y Mazas, Laurent (ed.), *La bellezza. Un dialogo tra credenti e non credenti*, Roma, Donzelli editore, 2013.
- García-Baró López, Miguel, *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007.
- Gelineau, Joseph, “Introduction”, en el disco *Les sept psaumes de la pénitence*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1960.
- “L'église, lieu de la célébration” en *La Maison-Dieu*, n° 63 (1960), pp. 41-52.
- “Les lieux de l'assemblée célébrante” en *La Maison-Dieu*, n° 88 (1966), pp. 64-82.
- *Canto y música en el culto cristiano: principios, leyes y aplicaciones*, Barcelona, Juan Flors, 1967.
- *Liturgia para mañana: ensayo sobre la evolución de las asambleas cristianas*, Santander, Sal Terrae, 1977.
- Gilson, Étienne, *Pintura y realidad*, Pamplona, Eunsa, 2000.
- Giscard, Robert, “Le chant liturgique dans la communauté réformée de Taizé” en *Le guide du concert et du disque*, n° 229 (abril 1959), pp. 1098-1099.
- González-Balado, José Luis, *El desafío de Taizé*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1976.

- Grenier, Jean-Claude, *Taizé. Une aventure ambiguë*, París, Éditions du Cerf, 1975.
- Gutiérrez-Martín, José Luis, *Belleza y misterio: la liturgia, vida de la Iglesia*, Barañáin, Eunsa, 2006.
- Harries, Richard, *El arte y la belleza de Dios*, Madrid, PPC, 1995.
- Hart, David Bentley, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids, Cambridge, W.B. Eerdmans, 2004.
- Hawn, Michael, *Gather into One: Praying and Singing Globally*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 2003.
- Heijke, John, *An ecumenical light of the renewal of religious community life. Taizé*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1967.
- Ignatovich, Dorrie, *Brother Eric of Taizé*, Manning, Selvage & Lee, Inc., Nueva York, 1982.
- Jean-Marie, Brother, “Building a Bridge of Reconciliation” en *Pastoral Music*, vol. 31:1 (octubre-noviembre 2006), pp. 41-46.
- Joly, Chantal, *Retrato de Taizé*, Madrid, PPC, 2000.
- Kubicki, Judith Marie, *Liturgical Music as Ritual Symbol. A case study of Jacques Berthier's Taizé Music*, Leuven, Peeters, 1999.
- Kockerols, Jean, “La liturgie à Taizé” en *La Maison-Dieu*, nº 255 (2008/3), pp. 47-61.
- Lacoste, Jean-Yves, *Note sur le temps*, París, PUF, 1990.
- *Expérience et absolu*, París, PUF, 1994 [trad. castellana, *Experiencia y Absoluto*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2010].
- *Le monde et l'absence d'oeuvre et autres essais*, París, PUF, 2000.
- *Présence et parousie*, Ginebra, Ad Solem, 2006.
- *La phénoménalité de Dieu*, París, Éditions du Cerf, 2008.
- *Être en danger*, París, Éditions du Cerf, 2011
- *L'intuition sacramentelle et autres essais*, Saulges, Ad Solem, 2015.
- Laplane, Sabine, *Frère Roger, de Taizé*, París, Les éditions du Cerf, 2015.
- Lebrun, Pierre, *Le temps des églises mobiles: L'architecture religieuse des trente glorieuses*, Gollion, Collection Archigraphy, Infolio, 2005.
- Les humbles débuts de Taizé*, Taizé, Imprimerie de Taizé, 1968. Tirada aparte de la entrevista de Jacques Chiflet a Monseñor Lebrun, antiguo obispo de Autun, aparecida en *Ecclesia*.

- Leeuw, Gerardus van der, *Sacred and Profane Beauty: the Holy in Art*, New York, Chicago, San Francisco, Holt, Rinehart and Winston, 1963.
- López Quintás, Alfonso, *El enigma de la belleza. Ensayos estéticos*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2016.
- Maldonado, Luis, *Liturgia, arte, belleza: teología y estética*, Madrid, San Pablo, 2002.
- Manificat, Maurice, *Taizé: son expérience et ses images*, Tesis doctoral, Universidad Jean Moulin-Lyon 3, sin publicar, 1976.
- Marot, D. H., “L’Église de la Réconciliation à Taizé”, en *Irenikon*, nº 35 (1962), pp. 421-424.
- Maritain, Jacques, *La intuición creadora en el arte y la poesía*, Madrid, Ediciones Palabra, 2004.
- Martin, James Alfred Jr., *Beauty and Holiness. The Dialogue Between Aesthetics and Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Martín Velasco, Juan, *El hombre, ser sacramental*, Madrid, Fundación Santa María, 1988.
- *El encuentro con Dios*, Madrid, Caparrós Editores, 1995.
- *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Madrid, Trotta, 2006.
- *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, 2006.
- Mercier, Georges, *L’Architecture religieuse contemporaine en France. Vers une synthèse des arts*, Tours, Mame, 1968.
- Mehl, Roger, *Le protestantisme français dans la société actuelle*, Ginebra, Labor et Fides, 1982.
- Morales Ruiz, Juan José, *Hermano Roger de Taizé*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2012.
- Navone, John, *Toward a Theology of Beauty*, Collegeville, Liturgical Press, 1996.
- Nichols, Aidan, *Redeeming Beauty: soundings in sacral aesthetics*, Aldershot, Ashgate, 2008.
- O’Meara, Thomas Aquinas, “The liturgy of Taizé” en *Worship*, nº 36 (1962), pp. 638-645.
- Paquier, Richard, “Église et Liturgie 1930-1955” en *Verbum Caro*, vol. IX, nº 33 (1955), pp. 52-61.
- Paupert, Jean Marie, *Taizé et l’Église de demain*, París, Ed. Fayard, 1967.
- Pierre-Étienne, Frère, *Les sentiers du monde*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1972.

- *Mémoire du silence: poèmes*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1977.
- *Poésie nomade*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1978.
- *Poèmes choisis. Selected poems*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé 2013.
- Pierre-Yves, Frère, “Vie liturgique et vie de communauté” en *La Maison-Dieu*, n° 95 (1968), pp. 118-130.
- Restrepo, Iván, *Taizé*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975.
- Ricoeur, Paul, “Epílogo” en Jean-Marie Papuert, *Taizé y la Iglesia de mañana*, Barcelona, Editorial Hispano Europea, 1970, pp. 281-285.
- “Libérer le fond de bonté” en VV.AA, *Taizé, au vif de l'espérance*, Paris, Bayard, 2002, pp. 205-209.
- Robert, Frère, “Le chant à Taizé” en *Choristes*, n°52 (1978) pp. 10-11.
- “Plein Jeu. Franc Jeu” en *Musiques et célébrations*, n°7 (1979), pp. 5-11.
- “Introduction” en *Music from Taizé. Volume I*, Harper Collins Religious, 1982, pp. iv-xiii.
- “L’expérience du chant à Taizé” en *Les cahiers protestants*, n°1 (febrero 1986), pp. 11-19.
- “Taizé Music... A History” en *Pastoral Music*, vol 11 (febrero-marzo 1987), pp. 19-22.
- Robert, Philippe, *Joseph Gelineau pionnier du chant liturgique en français*, Turnhout, Brepols, 2004.
- Robin, Suzanne, *Églises modernes. Évolution des édifices religieux en France depuis 1955*, Paris, Hermann, 1980.
- Roig, Alfons, “L’art a Taizé” en Alfons Roig, *Art viu del nostre temps*, Valencia, Diputación Provincial de Valencia, 1982, pp. 237- 239.
- “L’església de la Reconciliació de Taizé” en Alfons Roig, *Art viu del nostre temps*, Valencia, Diputación Provincial de Valencia, 1982, pp. 240-247.
- Ross, Sally B., *The sociological significance of the Taizé community as a religious phenomenon of our time*, Tesis doctoral sin publicar, Nueva York, Fordham University, 1987.
- Roviró, Ignasi, *La bellesa salvarà el món*, Lección inaugural del curso académico 2013-2014, Barcelona, Facultad de Teología de Cataluña, 2013.
- Roy, Louis, *Experiencias de trascendencia. Fenomenología y crítica*, Barcelona, Herder, 2006.

- Samson, Joseph, "Propositions sur la qualité" en *Actes du III Congrès international de Musique Sacrée*, París, 1959, pp. 178-184.
- Sancho Fermín, Francisco Javier (ed.), *Estética y espiritualidad: "Via pulchritudinis"*, Burgos, Montecarmelo, 2012.
- Santos, Jason Brian, *A Community called Taizé. A story of Prayer, Worship and Reconciliation*, Downers Grove, IVP Books, 2008.
- Scatena, Silvia, *Taizé. Le origini della comunità e l'attesa del concilio*, Münster, Lit. Verlag, 2011.
- Schrijvers, Joeri, *An introduction to Jean-Yves Lacoste*, Londres y Nueva York, Routledge, 2012.
- Sherry, Patrick, *Spirit and Beauty*, Londres, SCM, ²2002.
- Spink, Kathryn, *Hermano Roger. La vida del fundador de Taizé*, Barcelona, Herder, ³2009.
- Sylvain, Brother, *Creation and New life*, Benedict Press, Waegwan, 1995.
- Tejerina Arias, Gonzalo, *Via aethetica: el acceso a Dios a través de la belleza del mundo*, Lección inaugural del curso académico 2007-2008, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.
- Thurian, Max, *Joie du ciel sur la terre. Introduction à la vie liturgique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946.
- "La Communauté de Cluny" en *Verbum Caro*, vol. 2, n° 7 (septiembre de 1948), pp. 108-124.
- *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959.
- "Liturgy and contemplation: thoughts on the renewal of liturgical prayer" en *L'Osservatore Romano*, (edición inglesa), 21 de julio de 1996.
- Tillich, Paul, *On Art and Architecture*, Nueva York, Crossroad, 1989.
- Turner, Harold W., *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, The Hague, París, New York, Mouton Publishers, 1979.
- Uspenski, Leonid A., *Teología del icono*, Salamanca, Sígueme, 2013.
- Valadier, Paul, *La Beauté fait signe. Arts, Morale, Religion*, París, Les éditions du Cerf, 2012.
- Viladesau, Richard, *Theological Aesthetics. God in Imagination, Beauty, and Art*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1999.

- Villain, Maurice, “La communauté protestante de Cluny” en *Irénikon*, n° 19 (1946), pp. 153-167.
- “Taizé 4 juillet 1966” en *Verbum Caro*, vol. XX, n° 80 (1966), pp. 72-77.
- VV.AA, *Le concile des jeunes pourquoi?*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1975.
- *Taizé, auf vif de l’espérance*, París, Bayard, 2002.
- “Liturgie, beauté, sens du sacré” en *La Maison-Dieu*, n° 233 (2003).
- *Via pulchritudinis. Camino de evangelización y de diálogo*, Madrid, BAC, 2008.
- “Joseph Gélineau, serviteur de l’assemblée” en *La Maison-Dieu*, n° 259 (2009). Número monográfico sobre J. Gelineau.
- *Ars litúrgica: l’arte al servizio della liturgia*, Actas del IX Congreso litúrgico internacional, Bose, 2-4 de junio de 2011, Magnano, Quiqaojon, 2012.
- *Nobile semplicità: liturgia, arte, architettura del Vaticano II*, Actas del XI Congreso litúrgico internacional, Bose, 30 de mayo- 1 de junio de 2013, Magnano, Quiqaojon, 2014.
- *L’apport de frère Roger à la pensée théologique. Actes du colloque international, Taizé, 31 août-6 septembre 2015*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2016.
- Wolterstorff, Nicholas, *Art and Action: Toward a Christian Aesthetic*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980.

9 ANEXO FOTOGRÁFICO

Todas las fotografías que se muestran a continuación se encuentran en el Archivo de la Comunidad de Taizé (ACT), a excepción de la figura 2 y de aquellas que han sido realizadas por el autor.



Figura 1: Exterior de la iglesia románica de Taizé. (Foto del autor).



Fig. 2: Interior de la iglesia románica antes de 1927. (Foto: Henri Heuzé. Ministère de la Culture (France) - Médiathèque de l'architecture et du patrimoine - diffusion RMN).

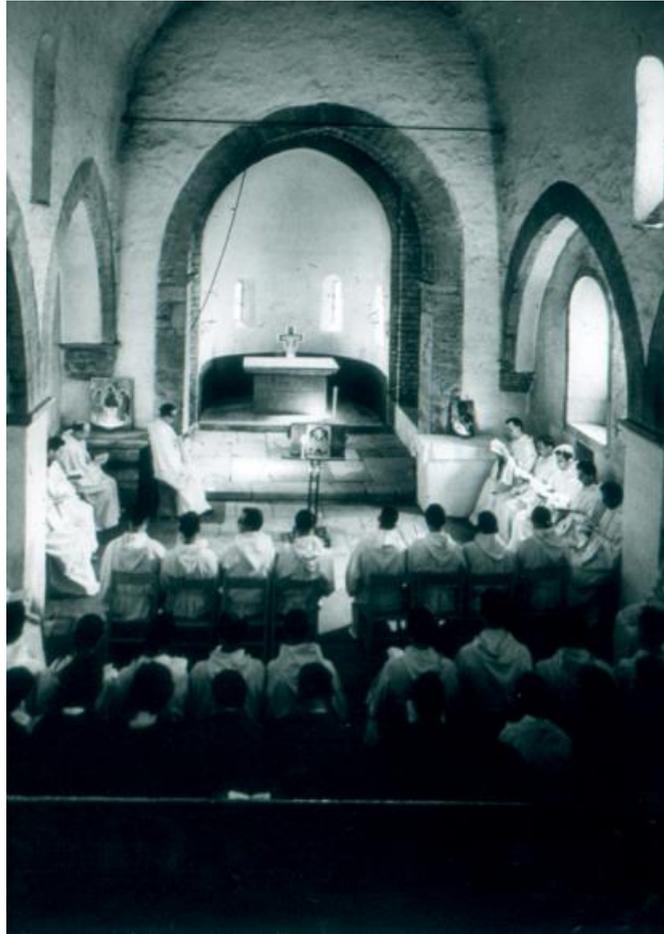


Fig. 3: Celebración del Oficio de la Comunidad en la iglesia románica en la década de 1950. (ACT).

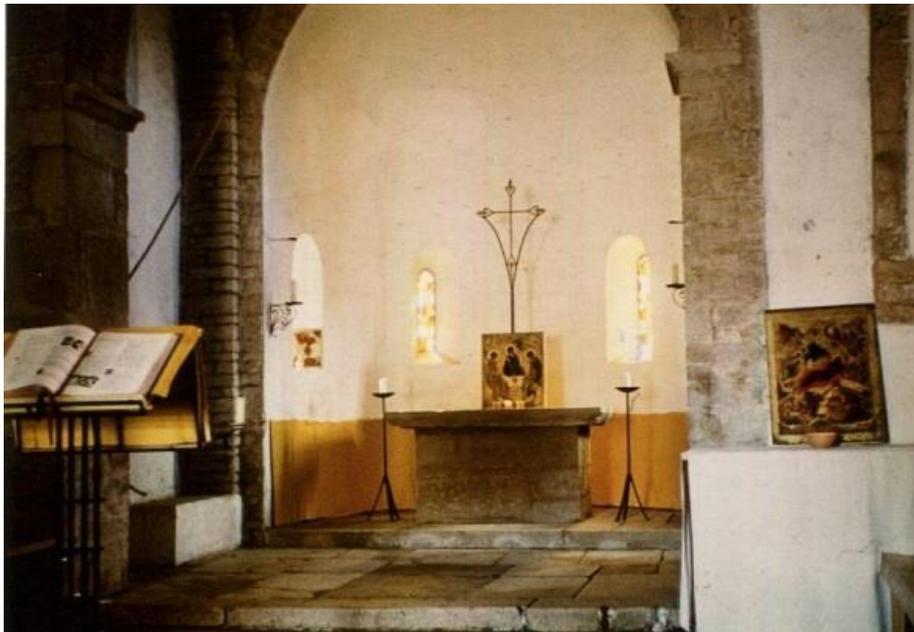


Fig. 4: Interior de la iglesia románica a comienzos de los años sesenta. (ACT).

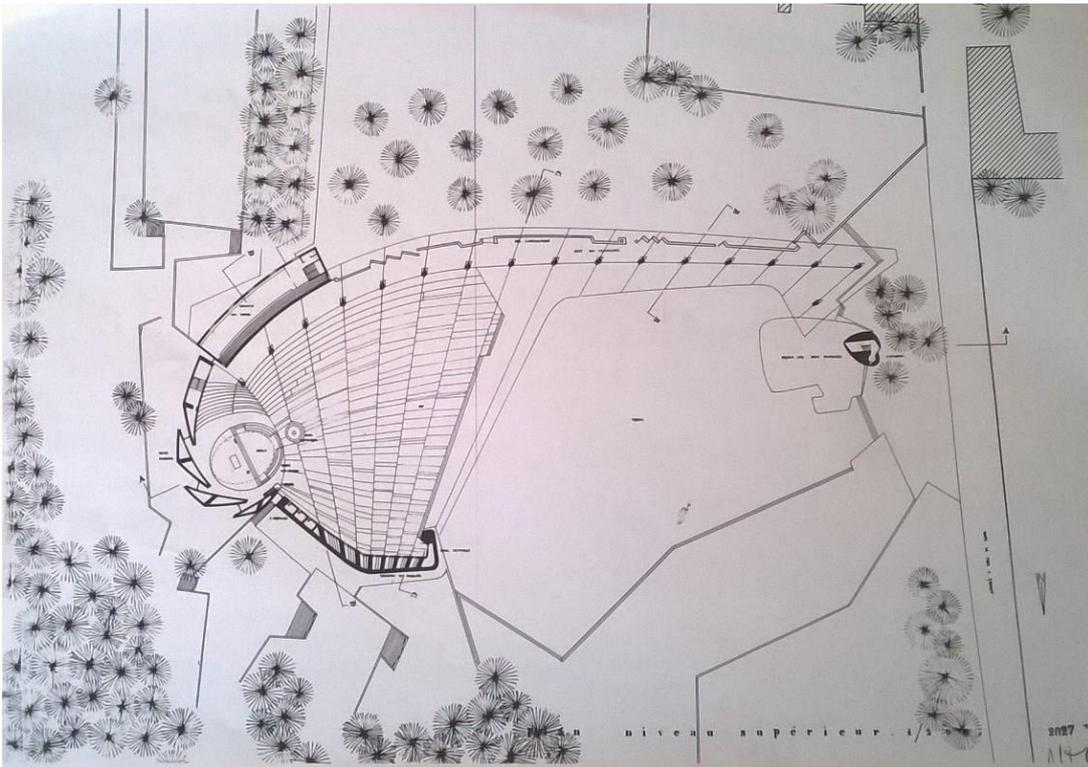


Fig. 5: Plano del proyecto de fin de carrera del hermano Denis para una iglesia de peregrinación. Planta. 1958. (ACT).

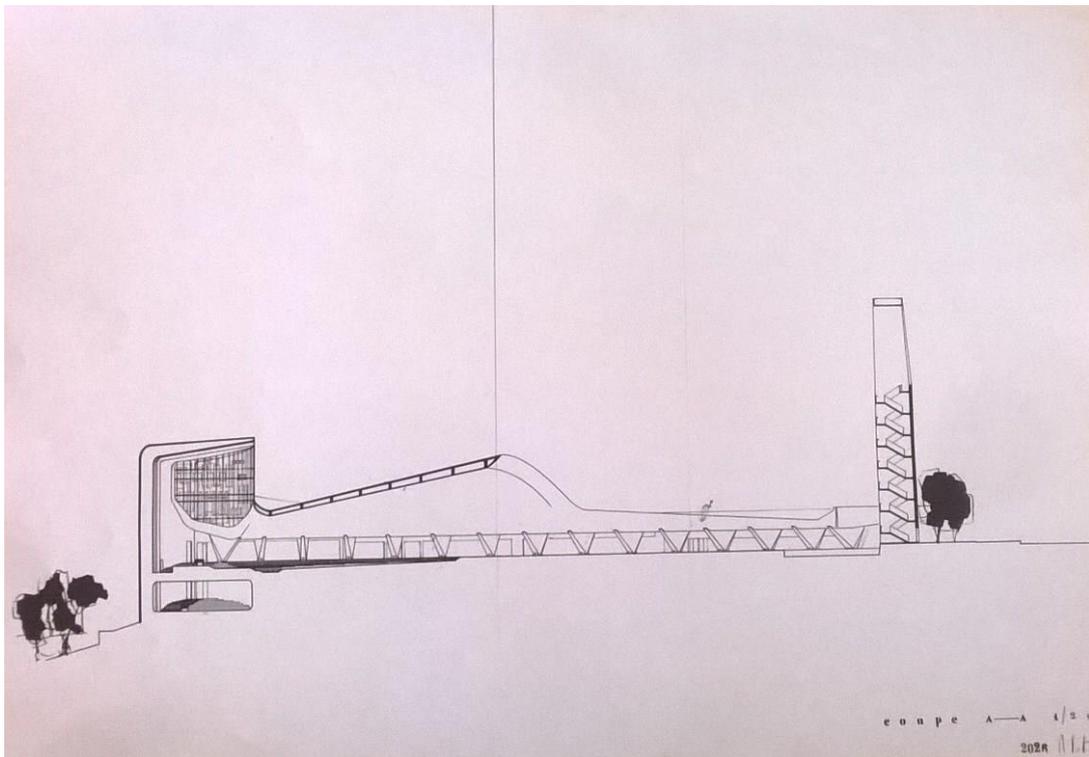


Fig. 6: Proyecto de fin de carrera del hermano Denis para una iglesia de peregrinación. Sección. 1958. (ACT).

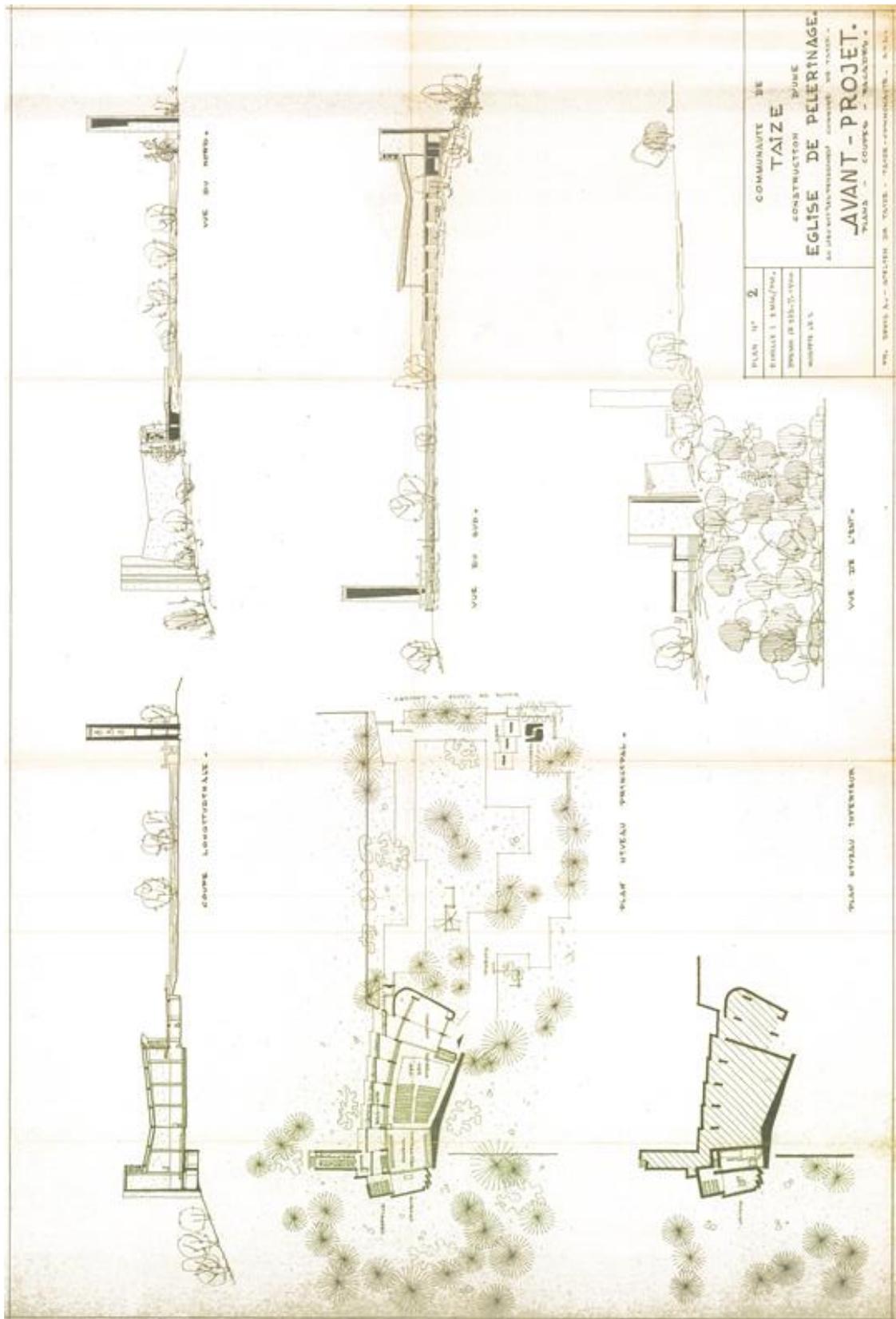


Fig. 7: Anteproyecto del hermano Denis de la iglesia de la Reconciliación de Taizé. Julio 1960. (ACT).

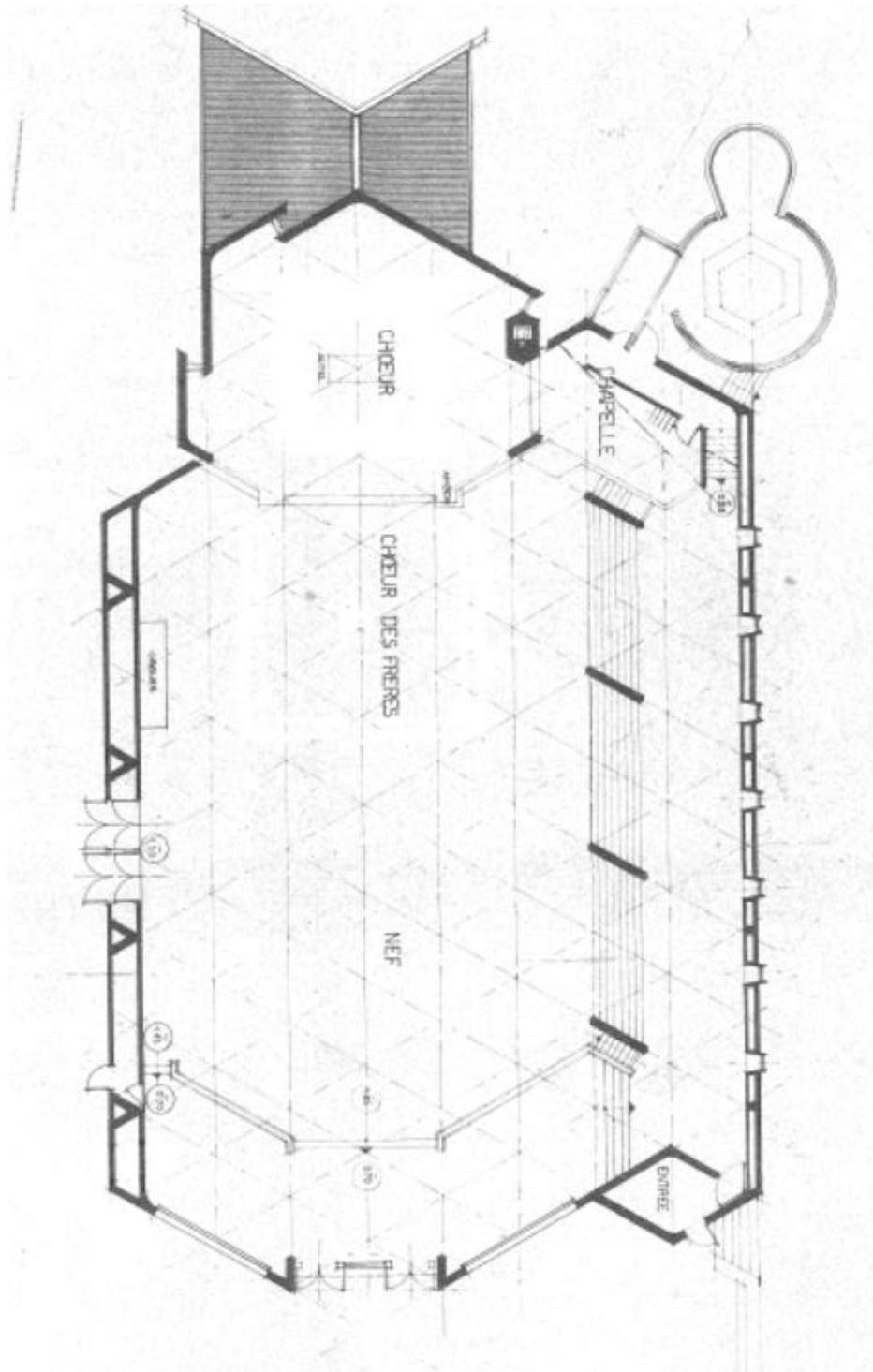


Fig. 9: Plano original del proyecto de ejecución de la iglesia de la Reconciliación reutilizado en 1990 para la construcción de un nártex. Se puede apreciar la capilla de los portugueses asosada a la cabecera, la capilla ortodoxa en el lado sureste y la salida de emergencia en el lado norte, así como la supresión de las gradas del altar, el coro de la comunidad y las escaleras a los pies de la iglesia.

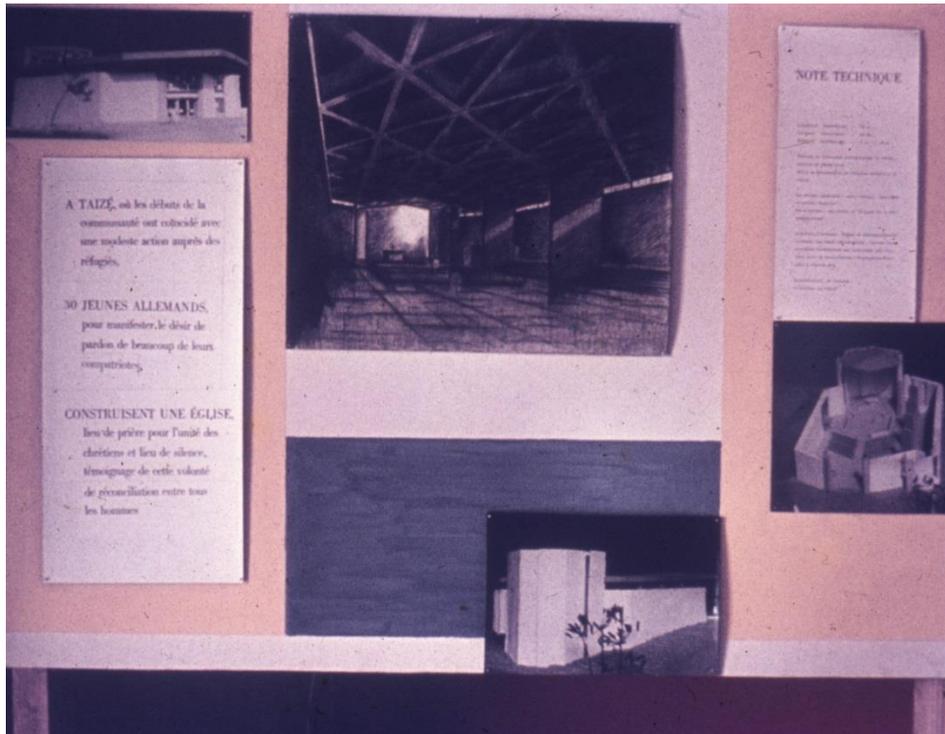


Fig. 10: Panel explicativo del proyecto de la iglesia de la Reconciliación en el que aparece la maqueta del edificio presentada al hermano Roger. 1960. (ACT).

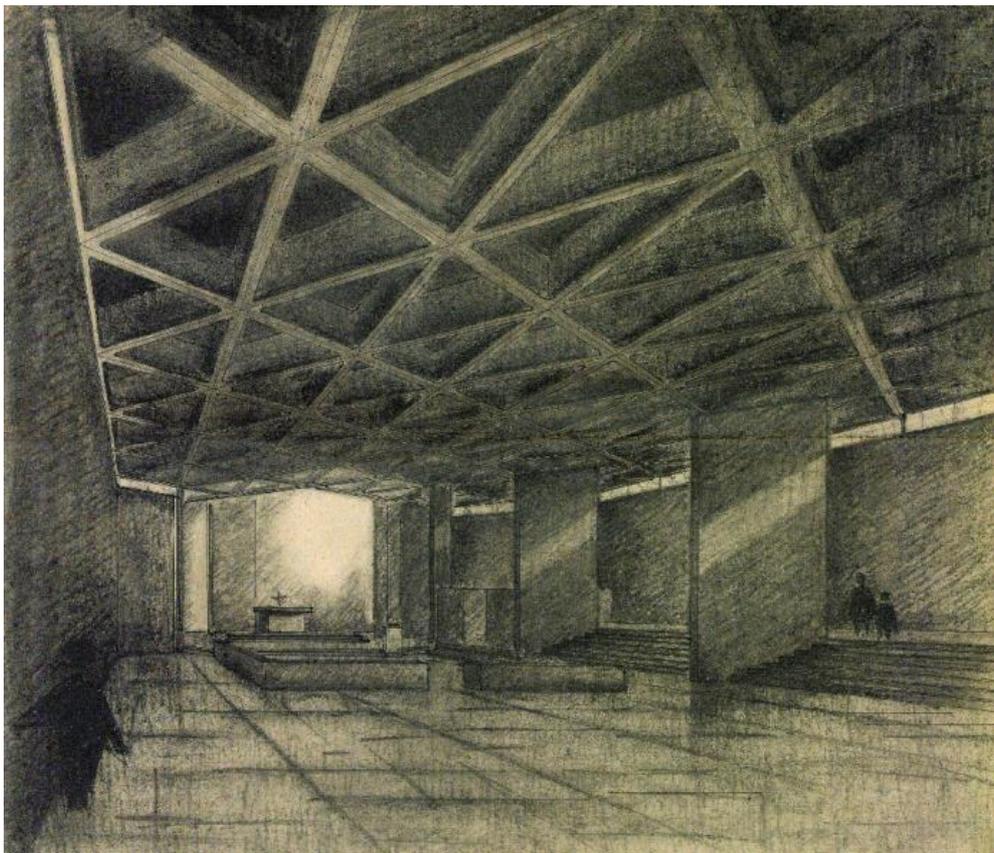


Fig. 11: Dibujo del hermano Denis de una vista interior de la iglesia de la Reconciliación. 1960. (ACT).



Fig. 12: Construcción de la iglesia de la Reconciliación. 1961. (ACT)



Fig. 13: Instalación de los módulos de hormigón de la techumbre de la iglesia de la Reconciliación. 1961. (ACT)

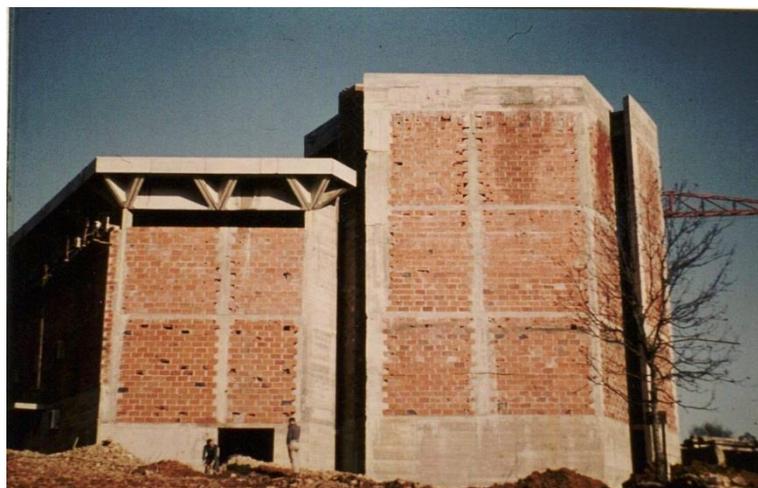


Fig. 14: Construcción de la iglesia de la Reconciliación. 1962. (ACT)



Fig. 15: Inauguración de la iglesia de la Reconciliación. 4-6 de agosto de 1962. (ACT).



Fig. 16: Vista exterior de la iglesia de la Reconciliación. 1962. (ACT).



Fig. 17: Vista de la fachada de la iglesia de la Reconciliación. 1962. (ACT)



Fig. 18: Vista interior del estado original de la iglesia de la Reconciliación: coro de comunidad y ambón en hormigón, y altar de piedra sobre gradas. 1962. (ACT).



Fig. 19: Exterior de la capilla ortodoxa. 1965. (ACT).



Fig. 20: Vista interior de la capilla ortodoxa. 1965. (ACT).

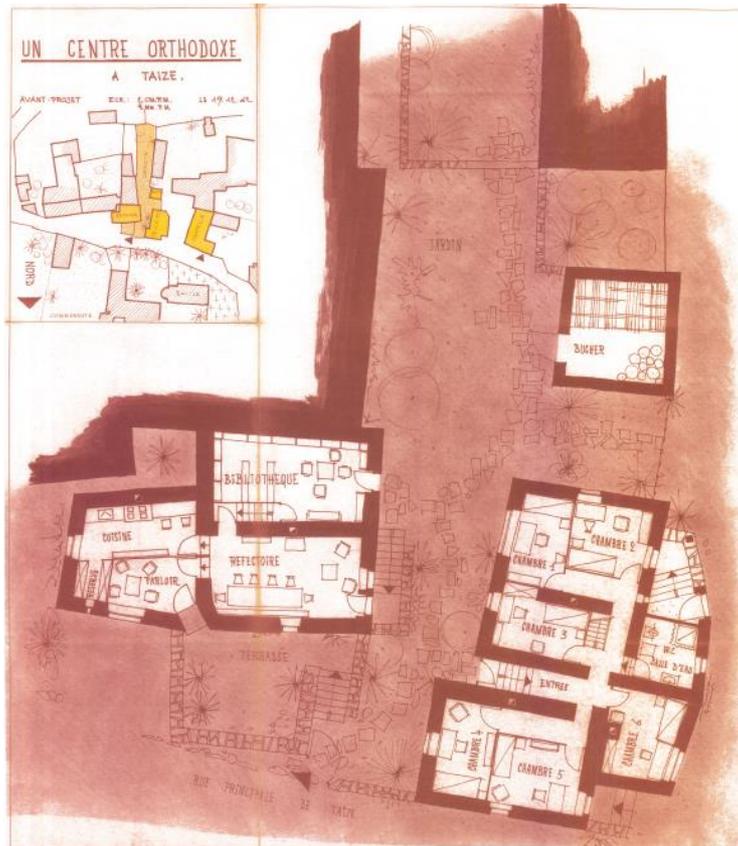


Fig 21: Anteproyecto del hno. Denis para un Centro ortodoxo en Taizé. 1962. (ACT).



Fig 22: Anteproyecto del hno. Denis para un Centro ortodoxo en Taizé. 1963. (ACT).

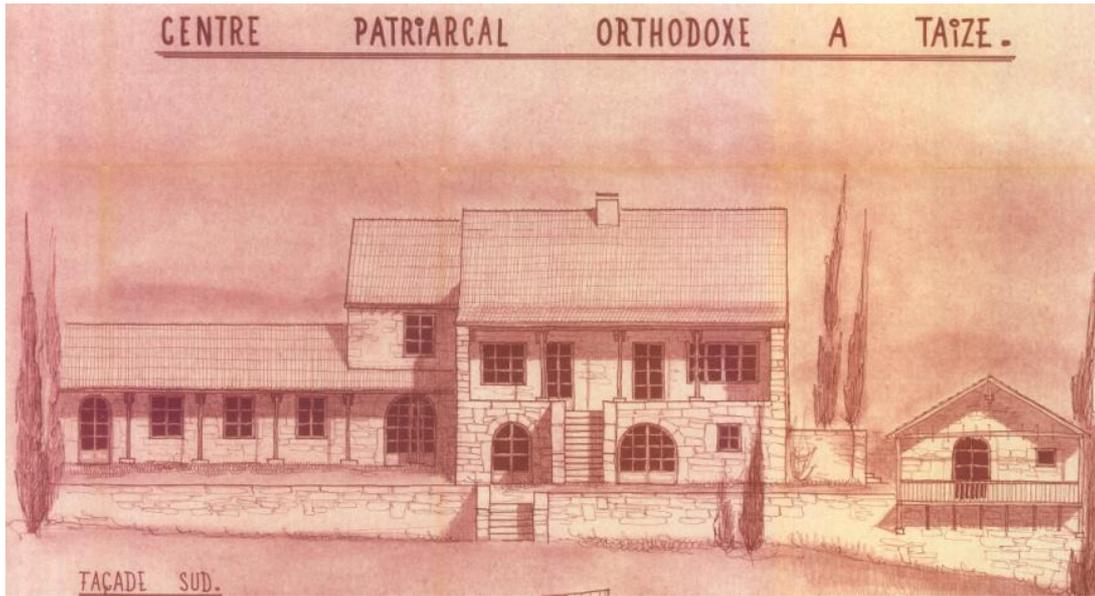


Fig 23: Detalle del anteproyecto del hno. Denis para un Centro ortodoxo en Taizé. c.1963. (ACT).

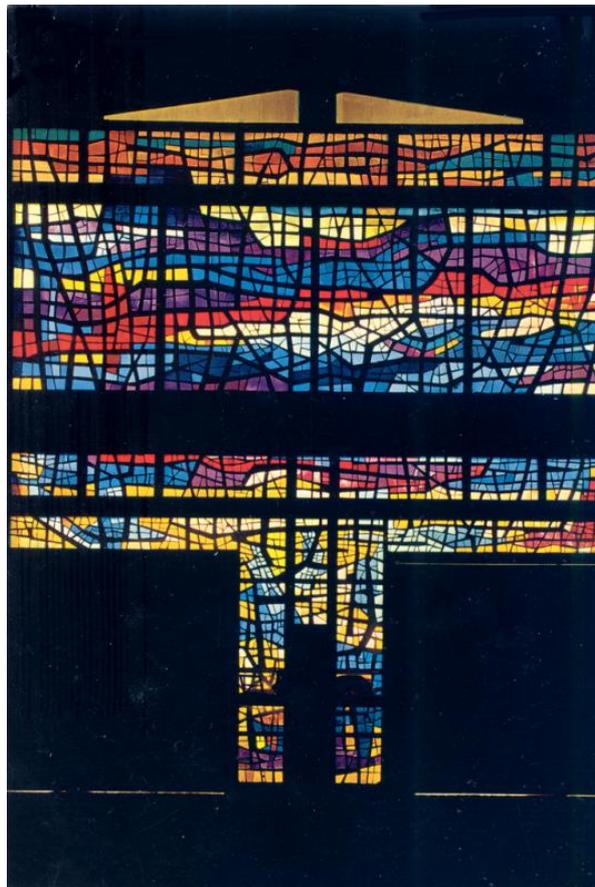


Fig. 24: Vidriera del hermano Marc a los pies de la iglesia de la Reconciliación. Parcialmente destruida antes de la Pascua de 1971 para ampliar la iglesia mediante una carpa. (ACT).

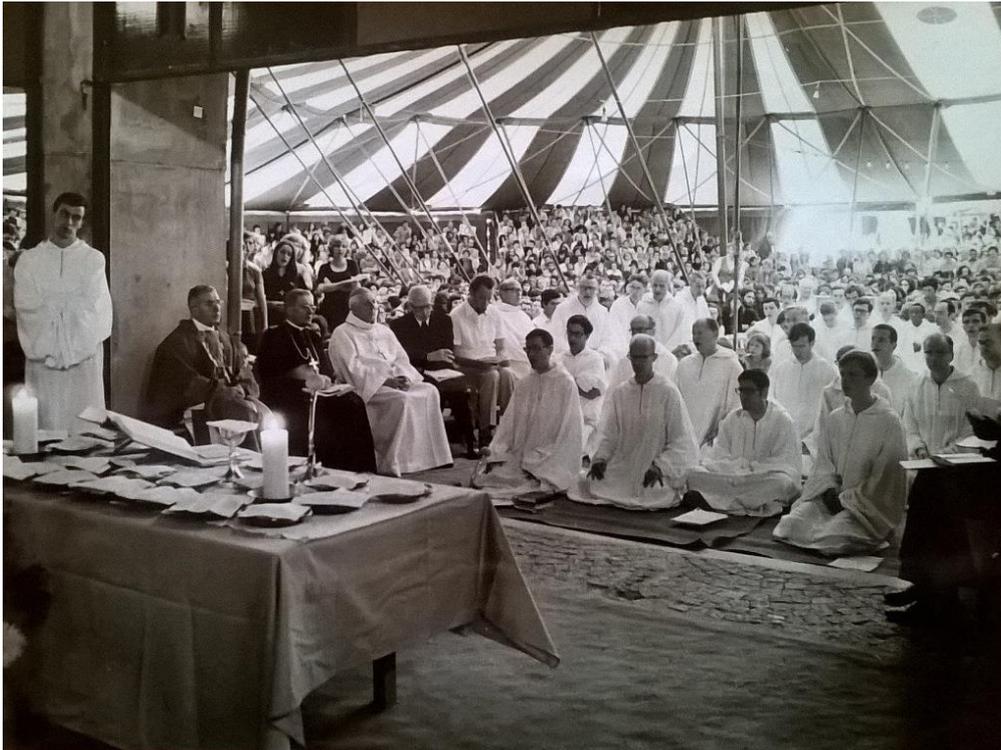


Fig. 25: Celebración en la iglesia de la Reconciliación con una carpa de circo anexa. 1975. (Foto: KNA-BILD).



Fig.26: Interior de la iglesia de la Reconciliación sin coro, ambón ni altar sobre gradas. 1968-1973. (ACT).



Fig. 27: Interior de la iglesia de la Reconciliación sin sillas para hermanos ni peregrinos. c.1973. (Foto: Hans Lachmann)

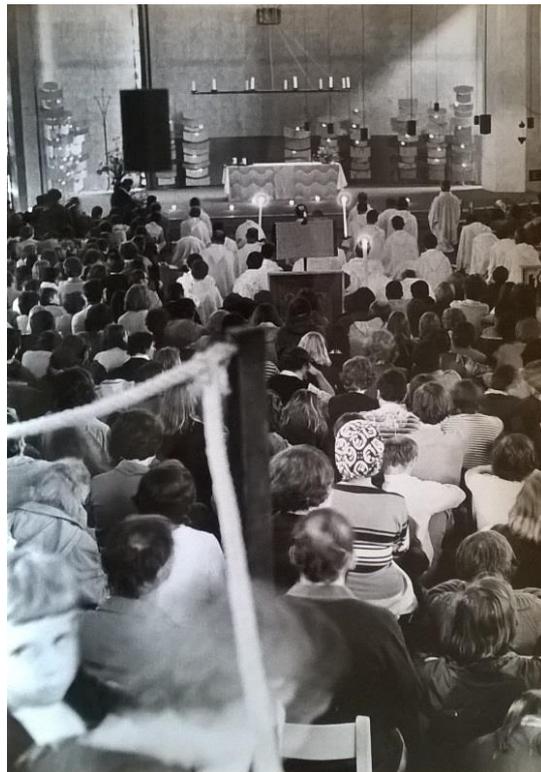


Fig. 28: Interior de la iglesia de la Reconciliación. 1976. (Foto: Hans Lachmann)



Fig. 29: Interior de la iglesia de la Reconciliación, ya con la decoración de ladrillos y velas. 1978. (Foto: Jacques Houzel).



Fig. 30: Interior de la iglesia de la Reconciliación. 1985. (ACT).

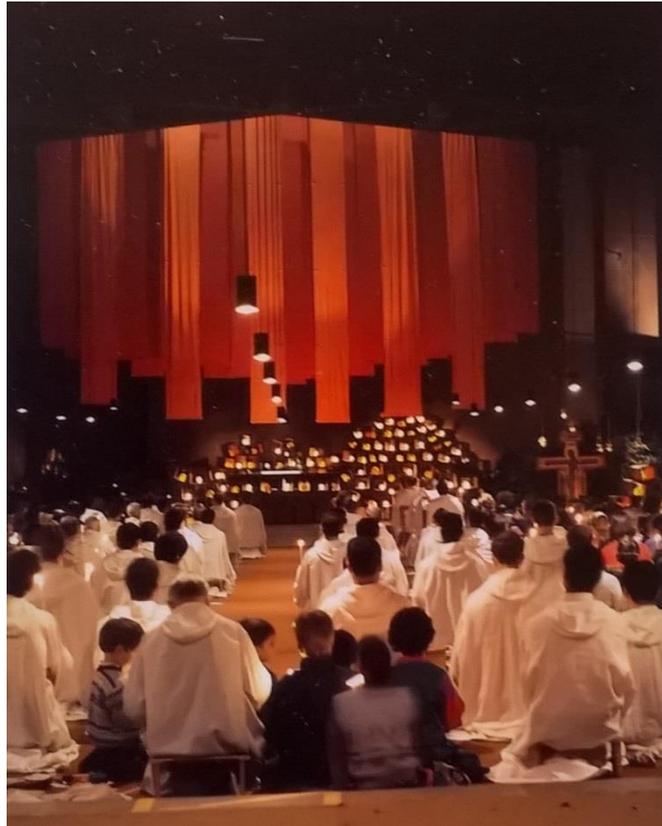


Fig. 31: Interior de la iglesia de la Reconciliación, ya con la decoración de telas naranjas colgadas. c.1992. (ACT).



Fig. 32: Interior de la iglesia de la Reconciliación. 1992-1993. (ACT).



Fig. 33: Interior de la iglesia de la Reconciliación, con la decoración habitual basada en iluminación tenue, telas naranjas, ladrillos y velas. 1994. (ACT).



Fig. 34: Interior de la iglesia de la Reconciliación. 2013. (Foto del autor).



Fig. 35: Interior de la iglesia de la Reconciliación, vista desde uno de los nartex. c. 1997. (Sabine Leutenergger).



Fig. 36: Vista aérea parcial de Taizé. 2007. (Foto: Ateliers et Presses de Taizé)



Fig. 37: Fachada de la casa de la Maison de Brie, Taizé. (ACT).



Fig. 38: Fachada de la casa principal de la Comunidad de Taizé. (ACT).



Fig. 39: Fachada de la casa principal de la Comunidad de Taizé. 2012. (Foto del autor).

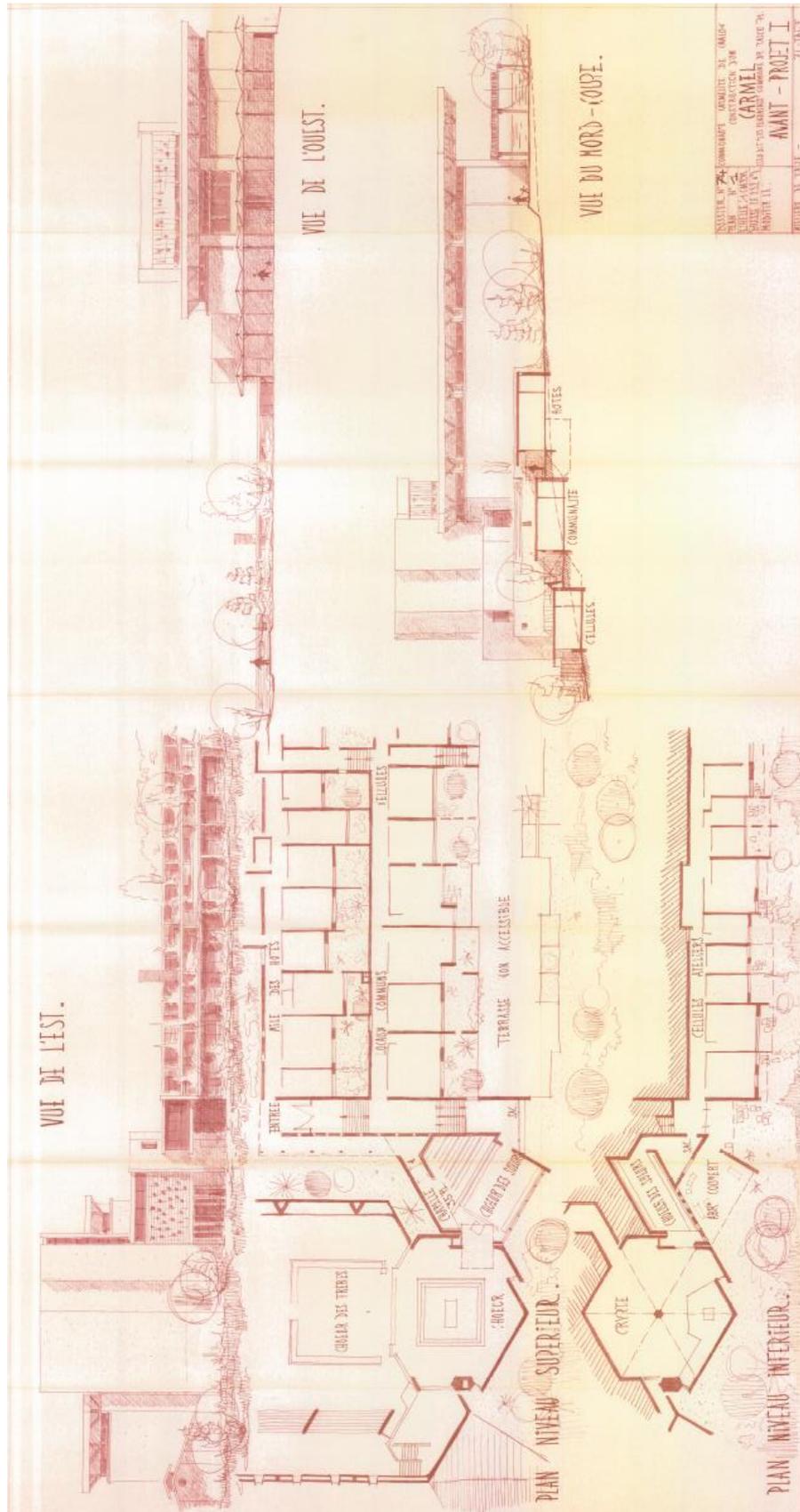


Fig. 40: Anteproyecto I de construcción de un Carmelo en Taizé realizado por el hermano Denis. 1967. (ACT).



Fig. 41: Campanario de Taizé hacia 1967. (ACT).



Fig. 42: Vista exterior del edificio de acogida La Morada. c. 1967. (ACT).



Fig. 43: Vista de la *source de Saint Étienne*. (Foto: Ateliers et Presses de Taizé).



Fig. 44: Oratorio de la *source de Saint Étienne*. (Foto: Ateliers et Presses de Taizé).



Fig. 45: Joseph Samson y el hermano Roger en Taizé. 1955. (ACT).



Fig. 46: Joseph Gelineau y el hermano Roger en Taizé. (ACT).



Fig. 47: El hermano Robert y Jacques Berthier. (ACT).

les Bien-tu-des

Musique de Jacques Berthier

(Solo au Taux)

Conclusion
(ad libitum)

(1) à la reprise même TB mais pp. *rit. en sus (avec l'ad libitum)*

Fig. 48: Partitura original de las Bienaventuranzas de Jacques Berthier. (ACT).

Jésus le Christ

$\text{♩} = 22$

♩ Cris-to Je-sús, oh tve-go que_a-bra-sa, que las ti-nie-blas en mí no ten-gan voz. Cris-to Je-sús, di-si-pa mis som-bras. Y que_en mí só-lo ha-ble tu_A-mor. / **Lord Je-sus Christ**, your light shines with-in us. Let not my doubts nor my dark-ness speak to me. Lord Je-sus Christ, your light shines with-in us. Let my heart al-ways wel-come your love. / **Chri-stus, dein Licht** ver-klärt uns-re Schat-ten, las-se nicht zu, daß das Dun-ke-l zu uns spricht. Chri-stus, dein Licht, er-strahlt auf der Er-de und du sagst uns: Auch ihr seid das Licht. / **Se-nhor Je-sus**, Tu és luz do mun-do, dis-si-pa_as tre-vas que me que-rem fa-lar. Se-nhor Je-sus, és luz na mi-nh'al-ma, sai-ba eu a-co-lher_o teu a-mor. / **Je-sus, Guds Søn**, du lys i mit in-dre, lad ik-ke mør-ke-t få mag-ten i mit sind. Je-sus, Guds Søn, du lys i mit in-dre, luk mig op for din kæ-r-lig-heds Ånd. / **Je-zu, Tyś jest** świat-łośc-ia mej du-szy. Niech ciem-nośc m a nie prze-ma-wia do m nie już. Je-zu, Tyś jest świat-łośc-ia mej du-szy. Daj mi moc przy-jać-dziś mi-łośc Twą. / **Jé-zau, e-si švie-sa** mŭ-sų sie-lų, Jé-zau, tam-sy-bé-se ne-pa-lik ma-ņes. Jé-zau, e-si švie-sa mŭ-sų sie-lų, Tu ma-ne sa-vo mei-le ap-gaubk. / **O Je-zu Kriš-t** ndri-či-mi i bre-ndshēm da-shu-rin tēn-de bēj ta pra-noj. / **Kri-ste, tvoj lik nek'** svije-tli u me-ni, ne daj da tmi-ne mi mo-je go-vo-re. Kri-ste, tvoj lik nek' svije-tli u me-ni, svo-jom lju-bav-lju za-šči-ti me. / **Исус Хри-стос**, Ти світ-ло між на-ми О від-вер-ни нас від тем-ря-ви й стра-ху Исус Хри-стос, Ти світ-ло між на-ми Дай при-яч-ти нам Тво-ю лю-бов.

Music: J. Berthier
© Ateliers et Presses de Taizé, F-71250 Taizé-Communauté

Fig. 49: Partitura de un ostinato (Jésus le Christ). (Ateliers et Presses de Taizé).

Adoramus te O Christe

$\text{♩} = 48$

O _____ A - do - ra - mus te O Chri - ste.

ॐ ॐ ॐ नमो-मस्तु-भ्यो नमो-मस्तु-भ्यो / 오 주를 찬미하나이다 / ओ कवना कले टे प्रभु ।
 / Ka-mi me-mu-ji-Mu Tu-han. / 哦 我們敬拜 主耶穌. / **We a-dore you, Lord**
 Je-sus Christ. / По-кло-няй-мось, Хри-сте, То-би.

Music: J. Berthier
 © Ateliers et Presses de Taizé, F-71250 Taizé-Communauté

Fig. 50: Partitura de una letanía (Adoramus te O Christe). (Ateliers et Presses de Taizé).

Alleluia 4

(Al - le - lu - ia) Al - le - lu - ia, al - le - lu - ia, al - le - lu - ia! (Al - le - lu - ia)

Music: J. Berthier
 © Ateliers et Presses de Taizé, F-71250 Taizé-Communauté

Fig. 51: Partitura de una aclamación. (Ateliers et Presses de Taizé).

Jubilate Deo (canon)

$\text{♩} = 120$

Ju - bi - la - te De - o, ju - bi - la - te De - o, al - le - lu - ia.

Music: M. Praetorius
 © Ateliers et Presses de Taizé, F-71250 Taizé-Communauté

Fig. 52: Partitura de un canon (Jubilate Deo). (Ateliers et Presses de Taizé).



Fig. 53: Primera sala de exposición y acogida de la Comunidad de Taizé. Década de 1950. (ACT).



Fig. 54: Sala de exposición en el edificio *le Manoir*. Década de 1960. (ACT).



Fig. 55: Cerámica del hermano Daniel. (Foto: Ateliers et Presses de Taizé).

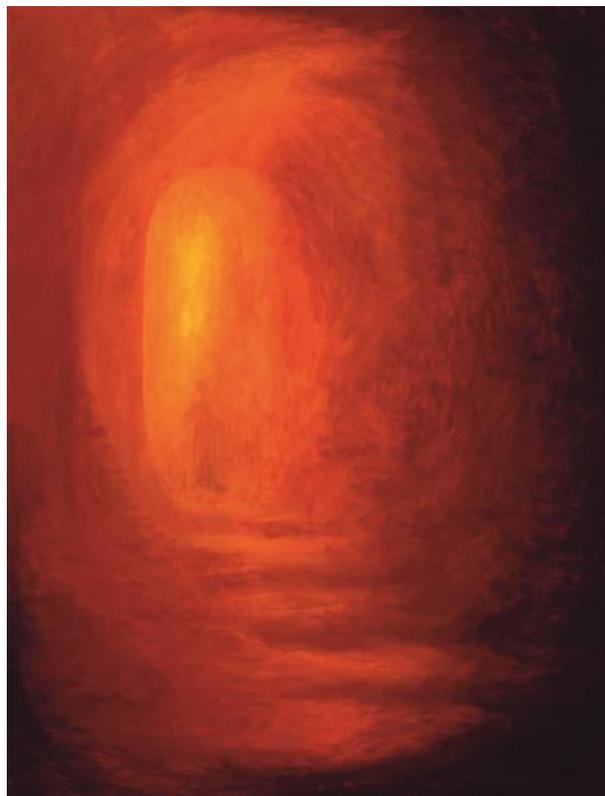


Fig. 56: "Viaje interior". Óleo del hermano Eric. 1980. (Foto: Ateliers et Presses de Taizé).



Fig. 57: Collage del hermano Ghislain. (Foto: Ateliers et Presses de Taizé).

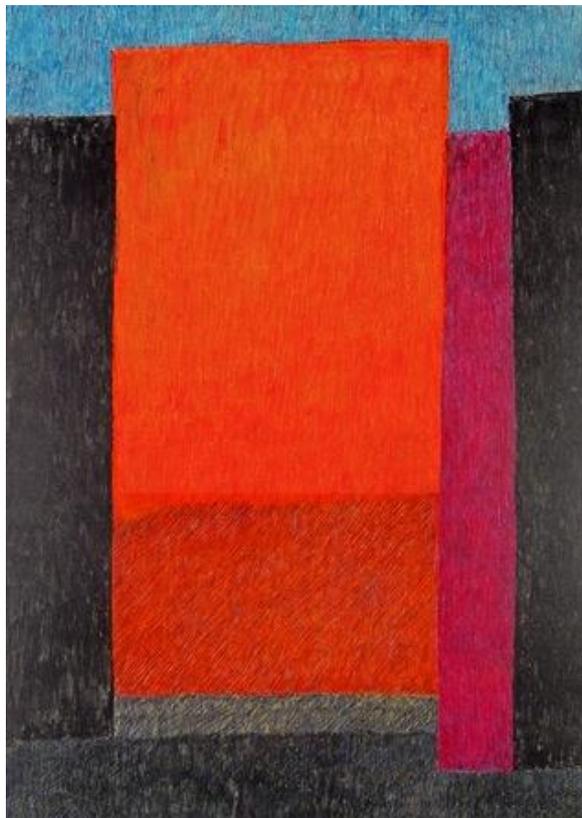


Fig. 58: Dibujo del hermano Marc. (Foto: Ateliers et Presses de Taizé).



Fig. 59: Esmalte del hermano Pierre-Étienne. Finales década 1970. (Foto: Ateliers et Presses de Taizé).



Fig. 60: Dibujo del hermano Stephen. 2013. (Foto: Ateliers et Presses de Taizé).



Fig. 61: “La vida”. Dibujo del hermano Sylvain. (Foto: Ateliers et Presses de Taizé).



Fig. 62: Trabajo de tejido realizado en ARTogether. 2015. (Foto: Ateliers et Presses de Taizé).



Fig. 63: Encuentro europeo de jóvenes, Mercado del Born, Barcelona. 1979. (ACT).



Fig. 64: Encuentro europeo de jóvenes, Budapest. 1991. (ACT).



Fig. 65: Maqueta para el Encuentro europeo de jóvenes, Barcelona, 2000. (ACT).



Fig. 66: Encuentro europeo de jóvenes, Barcelona, 2000. (Foto: Joan Ramírez Vallhonrat).



Fig. 67: Encuentro europeo de jóvenes, Rotterdam, 2010. (ACT).



Fig. 68: Encuentro europeo de jóvenes (pabellón de silencio), Berlín, 2011. (ACT).