

taizé: una vida en común

“Taizé...es el lugar donde vive, en la simplicidad de la vida agrícola, artesanal y contemplativa, una comunidad protestante, una comunidad de hombres que pertenecen a la iglesia reformada de Francia” (1). Así presentaban a la comunidad de Taizé en 1951, cuando estaba en sus comienzos, su fundador, Roger Schutz, y el principal teólogo de esta comunidad, Max Thurian. En estos 25 años, sobre todo a partir del concilio, la comunidad se ha dado a conocer ampliamente. Se podría hablar de ella desde diversos puntos de vista, por ejemplo, su puesto en el movimiento ecuménico, su teología, su acción entre los jóvenes; etc. Pero ahora nos vamos a limitar a un aspecto que está en la base de los demás: la comunidad de Taizé como modelo de vida religiosa.

La vida religiosa de Taizé interesa por varios conceptos: porque está en sus comienzos y conserva la frescura y vitalidad del impulso fundacional, por la novedad de este tipo de vida entre los protestantes, porque al nacer en nuestros días se plantea las exigencias de la vida religiosa en la sociedad actual y porque desde los comienzos la vida y la intuición espiritual ha ido acompañada de una labor de discernimiento y reflexión teológica, que dan cuenta de cada uno de los pasos que han ido dando. No pe-

queña ventaja es la preocupación por el lenguaje. Veremos cómo para cada uno de los votos religiosos, que tradicionalmente se han llamado de castidad, pobreza y obediencia, emplean otros términos que significan mejor lo que pretenden.

El título, “una vida en común”, creo que expresa el aspecto más destacado de su modo de entender la vida religiosa. Recogeremos primero la intuición de vida comunitaria en sus orígenes; veremos cómo esta intuición primera se desarrolla en los tres votos o compromisos; por último volveremos sobre lo comunitario como resumen de todo. No tendremos necesidad de hacer muchas elaboraciones por por nuestra cuenta. Bastará con que sigamos lo que los mismos protagonistas de esta vida religiosa nos dicen de ella, sobre todo su fundador, Roger Schutz (2).

INTUICION COMUNITARIA

Un vago ideal comunitario nació como reacción contra el aislamiento, que esteriliza, y el individualismo: “Se trataba pues de que rompiéramos con una tradición demasiado individualista, a fin de poder emplear plenamente las riquezas engendradas por la colaboración, como estimulante en el dominio espiritual y como impulso

creador en el trabajo (3). Así pensaban aun en un tiempo en que Roger y sus amigos hacían profesión de incredulidad. Pero pronto llega la conversión: "Fue entonces, oh Cristo, cuando tú te revelaste con fuerza..., cuando tu gracia obró soberanamente" (4). Y con la conversión, la transformación del vago ideal de colaboración en una intuición de lo que es la Iglesia como comunidad. Por entonces dedica Roger Schutz un capítulo de su tesis de licencia a "la vida comunitaria y la Biblia".

Entre las comunidades naturales y la Iglesia ve R. Shutz una diferencia. Mientras las comunidades naturales suelen establecerse para defender intereses inmanentes, materiales o culturales, la Iglesia, basándose en la inversión de valores operada por el evangelio, funda la relación entre los hombres en el don trascendente de la caridad, es decir, precisamente en la renuncia a esos intereses individuales y egoistas. El hombre tiene que transformarse del egoísmo a la caridad: "La causa profunda de la unidad (en la caridad) está fuera del alcance de las posibilidades humanas; hay que buscarla en Cristo que engendra la Iglesia y que, en nuestros días como en tiempo de los apóstoles, actúa siempre en el sentido de la unidad" (5).

Ya en 1943, cuando no había más que unos comienzos de comunidad, expresaba su ideal comunitario-eclesial: "no formar sino un solo corazón y una sola alma. estar unidos en un mismo pensamiento y en un mismo sentimiento, en un amor fraternal, como en la iglesia primitiva, haciendo presentir a la Iglesia la unidad del cuerpo de Cristo, cuando todos serán uno en él" (6).

Y de lo comunitario-eclesial pasa a la comunidad concreta de Tai-zé, que será una comunidad humanamente imposible: "E n t o n c e s

¿cómo creer en la posibilidad de una comunidad fundada únicamente en relaciones de amistad fraterna, en el mero respeto de la persona? Haciendo caer las escamas de nuestros ojos y sumergiéndonos en la realidad, tú nos enfrentaste con nuestro egoísmo, tan fuertemente enraizado que hacía imposible toda vida comunitaria. Tú nos hiciste comprender que sólo en la misericordia y en el amor podríamos formar una comunidad que viviera en el mundo y cuyos miembros estarían ligados por su fe en Cristo y por su adhesión a un mínimo de reglas comunes" (7). De esta comunidad imposible el fundamento y la meta es Cristo. La comunidad cristiana tendrá por única finalidad "el crecimiento interno del cuerpo de Cristo en la perspectiva del Reino" (8).

Su vocación está marcada desde el principio por la comunidad de vida como don del Espíritu a la Iglesia: "Para ser uno de esos signos proféticos de la comunidad es para lo que nos hemos sentido llamados... Jugamos el papel de una especie de parábola de la comunidad" (9). "Nuestro fundamental ministerio es el de representar la parábola de la comunidad fraterna y de la unidad humana, posible únicamente en Cristo" (10).

"Parábola de la comunidad" quiere decir expresión concreta y visible, limitada, pero al mismo tiempo rica en significado: "El humilde signo de una comunidad puede encontrar una resonancia que supere con mucho los límites de los hombres que la componen. Más que de ideas el mundo de hoy tiene necesidad de imágenes. Ninguna idea podría acreditarse, si no está sostenida por una realidad visible. De lo contrario no es más que ideología. Por débil que sea el signo, alcanza su valor cuando es una realidad de vida. En verdad afecta a los que lo ven" (11). "La

naturaleza de una comunidad regular es del orden del signo. Lo esencial para ella no es predicar o hacer obras; debe ante todo existir en la Iglesia y en el mundo" (12).

Desde los comienzos lo comunitario ha ocupado un puesto destacado en Taizé, lo cual no quiere decir que sea un fin en sí mismo, sino un medio privilegiado para dar un testimonio de fe que no puede ser dado individualmente.

Veremos a continuación cómo esta intuición comunitaria primitiva se desarrolla en los tres compromisos (los votos), que tradicionalmente han caracterizado la vida religiosa.

EL CELIBATO

Al principio sólo pensaron, siguiendo la tradición protestante, en un compromiso temporal de celibato, que sería siempre revisable. Ya entonces aparece como una exigencia de la comunidad que se quiere formar. Celibato y comunidad van unidos. La comunidad exige hombres completamente disponibles, y estos hombres completamente disponibles son los célibes. Es una disponibilidad para formar una comunidad, pero más allá de ella, disponibilidad para el Reino y para dar todo su tiempo a la Iglesia.

Después de los primeros años, en que sólo se piensa en un celibato temporal, en la Regla se habla ya de un compromiso definitivo. El protestantismo había objetado que tal compromiso suponía ligar la libertad del Espíritu Santo, la libertad cristiana. El cristiano tendría que estar siempre pendiente del acontecimiento, del rumbo imprevisto que en cada momento el Espíritu pueda dar a su vida (y a la Iglesia), sin dejarse fijar nunca en la institución, en lo permanente. Entre la institución y el acontecimiento se ha decantado por este

último. Pero, dice M. Thurian, "el protestantismo —demasiado impresionado por la renovación incesante y necesaria de la vida cristiana y de la Iglesia— echa en olvido muy a menudo que en el designio de Dios se dan una coherencia y una duración que manifiestan su fidelidad" (13). "En la vida cristiana no hay libertad interior verdadera, es decir, guiada por el Espíritu Santo, sin una disciplina y un compromiso firme en la obediencia al Señor. Desde el momento en que se niega la posibilidad de que Dios se comprometa junto con el cristiano en algunas decisiones que entrañan un carácter definitivo y que se expresan socialmente, se corre el peligro de perder la verdadera noción de libertad cristiana" (14). El compromiso definitivo del cristiano se basa en el compromiso definitivo de Cristo: "Al comprometerse uno con Cristo, él se compromete con nosotros. Es ésta una verdad de experiencia, que ha venido a confirmarnos una llamada que quizás sólo comprenderá plenamente aquél a quien haya sido dado" (15).

Definitivo hay que entenderlo no tanto hasta la muerte cuanto hasta la venida de Cristo: "Es el retorno de Jesucristo, esperado día tras día, así como la carrera hacia la meta, el Reino de Dios, lo que constituye la explicación del celibato" (16). Es por tanto un signo escatológico, "signo sorprendente e impresionante del nuevo orden, que nos desprende de este mundo que pasa" (17). "El celibato es el signo escatológico de que Cristo nos colma espiritualmente y también humanamente, de que él es plenitud de vida" (18).

Pero esta fundamentación escatológica necesita una mayor concreción; no puede ser una simple espera vacía. Dos cosas llenan y concretan el sentido del celibato definitivo. La primera es que el ce-

libato permite "darse más al prójimo con el amor mismo de Cristo" (19); como dice Roger Schutz, los religiosos son los que tienen los brazos abiertos, que no se cierran sobre nadie. De aquí su íntima conexión con el ministerio como mayor disponibilidad para el servicio de la Iglesia. La segunda es la conexión entre celibato y contemplación. La contemplación reanima la espera. El encuentro con Cristo resucitado (en la contemplación) hace posible ir al encuentro de los demás hombres.

En estas dos concreciones del sentido del celibato, tal y como lo entiende Taizé, está implícito su sentido comunitario. El darse al prójimo capacita para la participación y la acogida, que son necesarias para la formación de la comunidad y que a su vez dan a la comunidad un sentido de apertura a los demás. En Taizé se cultiva la estrecha comunicación con grupos de familias. "Pero se ve difícilmente, escribe M. Thurian, cómo la vida conyugal y familiar, con todas sus responsabilidades y exigencias, pueda armonizarse con la vida religiosa. No hay que mezclarlas. Puede admitir una vida común, pero no se la puede llevar demasiado lejos. Por el contrario el celibato libera al hombre para una participación comunitaria" (20).

Pero también la contemplación tiene un sentido comunitario. Primero, porque en Taizé se da gran importancia a la oración en común, una oración que sea expresión de la unanimidad en la fe. En las celebraciones litúrgicas la comunidad monástica se une a una comunidad más vasta de laicos. En segundo lugar, porque se procura unir la contemplación con el amor al prójimo: "El amor con que amamos al otro es la garantía de la verdad de nuestra contemplación" (21). En definitiva, porque se busca una vida contemplativa in-

tegrada en el medio humano comunitario: "El cristiano quiere situarse hoy en el punto donde la vertical de Dios encuentra la comunidad humana" (22).

LA COMUNIDAD DE BIENES

De siempre en la historia de las comunidades religiosas el modo de entender y vivir el voto de pobreza ha sido uno de los puntos que se han prestado a interpretaciones más diversas, por donde han venido conflictos y crisis; uno de los puntos en que más influyen los cambios sociales.

Se podrían distinguir dos concepciones contrapuestas: una espiritualista y otra materialista. La espiritualista dice: lo que importa es la confianza en Dios, la "pobreza de espíritu", aunque se posean bienes en abundancia. La materialista dice: lo que importa es la carencia de bienes; ésta es la única medida real de la pobreza. La primera se acogerá a la versión de la primera bienaventuranza que da el evangelio de Mateo. La segunda, a la del evangelio de Lucas. ¿Dónde hay que situar a Taizé?

En la fórmula de profesión se pregunta: "¿Quiéres, renunciando a toda propiedad, vivir con tus hermanos no solamente en la comunidad de bienes espirituales, esforzándote en abrir tu corazón?". Y más adelante: "¿Quiéres, reconociendo siempre a Cristo en tus hermanos, velar por ellos, así en los buenos como en los malos días, en la abundancia como en la pobreza, en el sufrimiento como en la alegría?" (23).

Vemos en estas palabras una novedad significativa. La "pobreza" no es, como sucedía tradicionalmente, el término consagrado para designar el compromiso religioso. Sin embargo, no ha desaparecido, sino que, entendida en su sentido más realista y efectivo, entra como

una posible condición de vida, que sea consecuencia de compartir todo con los hermanos.

Entre la confianza en Dios espiritualista y la desposesión de bienes materialista entra un factor que media entre ambos: "vivir con tus hermanos". Esto necesita alguna mayor explicación.

El hermano Roger escribe: "Pobreza es una palabra que quema los labios. Al escribir la *Regla de Taizé* apenas me atrevía a usarla. No fluía fácilmente de la pluma. Pensando que el espíritu de pobreza era, en primer lugar, un compartir simple y cordial, he preferido hablar de compromiso en la comunidad de bienes, que va "hasta la pobreza posible" (24).

A la palabra "pobreza" le da el sentido obvio que tiene en contextos no religiosos. De esta pobreza así entendida dice: "En nuestra vocación corremos el peligro de idealizar la pobreza. Pero el evangelio no ha canonizado nunca la pobreza... Una pobreza plenamente consentida puede sostener una vida cristiana y facilitar un desprendimiento al que no favorece la posesión de bienes; sin embargo, la pobreza no es en absoluto la condición ideal del cristianismo" (25).

Y en la *Regla de Taizé*: "La pobreza no tiene virtud en sí misma" (26).

En vez de esta pobreza lo que ocupa el primer puesto es la comunidad de bienes. Esta comunidad de bienes exige desprendimiento de ellos, pero es más que puro desprendimiento.

En las palabras antes citadas se dice que la comunidad de bienes se refiere también, y aún en primer término, a los bienes espirituales. De la comunión espiritual deriva a la material: "La comunión de los santos no puede ser únicamente comunión espiritual, sino que tiene que realizarse aun en el plano

material, por un compartir de los cuidados y de los bienes" (27). "No hay comunión fraterna más que en la visibilidad del compartir material" (28).

El motivo principal por el que se renuncia a la propiedad es porque en ella se ve un germen de división.

Ahora bien, para que haya comunicación espiritual, tiene que haber transparencia de hombre a hombre, limpidez de toda la persona. Aquí se inserta la práctica de abrirse a un confidente espiritual en un diálogo en que uno se confía al otro con sencillez.

Inspirándose en la primera bienaventuranza la pobreza de Taizé querrá ser ante todo una "pobreza gozosa" ("dichosos los pobres"), en contraposición a una pobreza amarga y triste, más bien jansenista. Este gozo se alcanzará abandonándose a la promesa de Cristo en la bienaventuranza, atreviéndose a creer en ella y perdiendo consiguientemente el miedo a la pobreza.

En la práctica y como medio para conseguir estas actitudes profundas la primera consigna es *no acumular*. Porque no se teme a la pobreza ni se busca la seguridad contra posibles riesgos. El hermano Roger expone de un modo muy concreto cómo proceden: "A finales de marzo, el 31 del mes, se hace el balance de las cuentas del año, y en el mes de abril el hermano que se ocupa de esto, después de haber terminado su contabilidad, cierra el ejercicio del año y me dice: "aquí tiene, disponemos de tal suma". Me da la suma y con otro hermano del economato, Alain, disponemos discretamente de esa suma, pues es necesario que "la izquierda no sepa lo que hace la derecha". Hacia fines de abril se distribuye y reparte esa suma. No podemos apoderarnos de ella y decir: "es para nosotros". Y de esta ma-

nera debemos volver a comenzar a partir de cero" (29).

Esto es vivir al día según la petición del Padrenuestro: "el pan nuestro de cada día dánosle hoy"; agradecer y emplear lo mejor posible lo que se tiene hoy.

En resumen, lo que la Regla dice se compendia en estos puntos:

a) En cuanto a la comunidad de bienes: la puesta en común de bienes es total.

b) En cuanto a la pobreza misma: la pobreza no tiene virtud en sí misma; no hay que tener miedo a la pobreza posible; no consiste en hacer las cosas a lo miserable.

c) En cuanto al empleo de los bienes: audacia para utilizarlos; gratuidad para distribuirlos; gracia para darlos; disponer todo en la belleza simple de la creación.

d) En cuanto al mañana: no asegurar ningún capital; no elaborar proyectos para el porvenir; tener alegre confianza, aun en la inseguridad del mañana (30).

Como se ve, no es una mera "pobreza de espíritu", pero tampoco la pobreza querida por sí misma, sino como medio para compartir con los demás hombres.

Esta pobreza se verá sometida a la prueba de las condiciones reales de la vida, la de la misma comunidad y la de la sociedad en general, que muchas veces presionarán para que lo antes dicho quede en un bello ideal.

Puesto que todo se pone en común y la administración es central, esto podría llevar a desentenderse cada uno del trabajo por el sostenimiento cotidiano. Por eso se le prescribe al hermano de Taizé que no pierda contacto con la rudeza de la búsqueda del pan, con serio espíritu de laboriosidad, sin diletantismos, manteniendo el ritmo de trabajo propio del asalariado: "Nuestras horas de trabajo no nos pertenecen y hemos de traba-

jar como asalariados... Con una infinita paciencia entremos y perseveremos en los hábitos del trabajo continuo y regular" (31).

Otra presión conflictiva, común a las comunidades religiosas activas, procede de la necesidad de tener obras de envergadura que exigen abundancia de medios. La solución de Taizé opta por rechazar esas obras que le privarían de lo que consideran más importante: el sentido de dependencia inmediata de Dios, de audacia y adaptación en sus movimientos, de confianza en el mañana, convencidos de que Dios obra preferentemente por medios pobres. Esto no les impide trabajar en obras de volumen, como es la cooperativa experimental COPEX, pero trabajan no como propietarios sino precisamente encontrando en ella un modo de desprenderse de sus propiedades.

Pero Taizé mira también a lo que la pobreza significa hoy en la Iglesia y en el mundo. Es un gesto simbólico que señala una dirección. Un gesto necesario en un mundo dominado por el afán de apropiación. "La mentalidad que reina en nuestras iglesias ¿no es muy frecuentemente de un capitalismo feroz? El derecho de propiedad se convierte en un derecho sagrado, en un orden de la creación, en cuyo nombre se autorizan las medidas más arbitrarias. La iglesia misma, ¿no se convierte rápidamente en una propietaria que sabe defender acerbamente sus derechos? La iglesia se adapta con una facilidad desconcertante al exclusivismo de la concepción pagana del derecho de propiedad. Quiere reconciliar lo irreconciliable" (32).

En medio de este ambiente, que no está solamente fuera de la Iglesia, Taizé quiere hacer el gesto de la comunidad de bienes como signo de la vocación cristiana, una vocación que siempre hay que descubrir de nuevo.

Cuando en el medio eclesial a partir del Vaticano II la pobreza es nuevamente valorada, Roger Schutz acoge este fenómeno y descubre nuevas motivaciones. En primer lugar la pobreza se le presenta como un movimiento de solidaridad y de comprensión con el vasto mundo de los pobres; y en segundo lugar, como fermento necesario en un medio eclesial demasiado envuelto en el mecanismo del dinero y en el miedo a la pobreza.

LA ACEPTACION DE UNA AUTORIDAD

En la profesión religiosa, cuando se refiere al tercer compromiso, se pregunta: "Para que no seamos sino un corazón y un alma y para que nuestra unidad de servicio se realice plenamente ¿quieres adoptar las decisiones tomadas en comunidad y expresadas por el prior?" (33). Es lo que tradicionalmente se ha llamado obediencia, pero que los hermanos de Taizé prefieren llamar "aceptación de una autoridad".

Este desplazamiento hacia la autoridad puede parecer chocante. Pero para entender este desplazamiento hay que entender cómo se concibe la autoridad: "La autoridad es una comunión. Es también un servicio de misericordia. Sin ella no hay ninguna esperanza de unidad en la comunidad" (34). Se rompe decididamente con una tradición autoritaria, procedente del monaquismo antiguo, que consideraba como una finalidad de la obediencia "quebrantar la voluntad" del súbdito. Se abandona la autoridad monárquica, pero no se la sustituye por un sistema democrático, porque no es administrativa ni en general asimilable a la de cualquier modelo de sociedad civil. "Comunión" es un concepto estrictamente eclesial, que visto desde fuera parecerá vago e inoperante.

La expresión en que se concreta esa comunión ("decisiones tomadas en comunidad y expresadas por el prior") tampoco dice una forma muy determinada de tomar decisiones. Se excluyen los votaciones, en las que prevaleciera la mayoría, y no se exige la unanimidad.

Indudablemente lo comunitario tiene un puesto de preferencia en el ejercicio de la autoridad, como origen y como término de ella. Como origen, porque "el ministerio de autoridad consiste en tomar la decisión, una vez que ésta ha sido elaborada en la base" (35). Como término, porque el prior tiene el encargo de suscitar la unidad en la comunidad (36). "En una comunidad el principio de autoridad corresponde a una necesidad práctica de unidad" (37). "Sin unidad no hay esperanza de un servicio audaz y total de Jesucristo. El individualismo disgrega y detiene la comunidad en su marcha" (38).

«CON TUS HERMANOS»

Si vimos que a los comienzos todo partió de una intuición de vida comunitaria, lo dicho brevemente sobre los tres compromisos religiosos pone de relieve que es este mismo género de vida su nota más saliente. Esto no quiere decir ni uniformismo ni reglamentación detallada. Puede vivirse en formas muy libres y poco sujetas a lo que tradicionalmente se entendía por "vida comunitaria".

Todo se puede compendiar en dos frases de la Regla: "De ahora en adelante no estás solo. Debes contar en todo con tus hermanos" (39). "Cristo Señor te ha escogido para que seas en la Iglesia un signo de amor fraternal. Quiere que realices con tus hermanos la parábola de la comunidad" (40). Lo que allí se vive en pequeño quiere ser un signo de la unidad grande

de la Iglesia: "Al iniciar en Taizé una vida común en el corazón del protestantismo, no hemos querido otra cosa sino reunir a hombres

que, embarcándose en el seguimiento de Cristo, sean un signo existencial de la unidad de la Iglesia" (41).

NOTAS

- (1) R. SCHUTZ - M. THURIAN, *La communauté reformé de Taizé*, Vie Spirituelle Supplément 4 (1951) 481.
- (2) Para conocer Taizé hay que consultar sobre todo las obras de su prior, R. Schutz, y de M. Thurian. Entre los estudios sobre Taizé se puede señalar el reciente de I. RESTREPO, *Taizé. Una búsqueda de comunión con Dios y con los hombres*, que utilizaremos en estas páginas.
- (3) R. SCHUTZ, *Introduction à la vie communautaire*, 1944, p. 18.
- (4) *Ib.*
- (5) R. SCHUTZ, *Intr. à la vie communautaire*, p. 14.
- (6) R. SCHUTZ, *L'idéal monacal jusqu'à Saint Benoît (VIe s.) et sa conformité avec l'Evangile*, 1943, p. 160.
- (7) R. SCHUTZ, *Intr. à la vie communautaire*, p. 18.
- (8) R. SCHUTZ, *L'idéal monacal...*, p. 159.
- (9) M. THURIAN, *La communauté de Cluny*, Verbum Caro 2 (1948) 111.
- (10) *Ib.*
- (11) R. SCHUTZ, *Dynamique du provisoire*, 1965, 135s.
- (12) R. SCHUTZ - M. THURIAN, *a. c.*, p. 487.
- (13) M. THURIAN, *Mariage et célibat*, 1955, p. 120.
- (14) *Ib.*, p. 122.
- (15) R. SCHUTZ, *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*, 1963, p. 115.
- (16) M. THURIAN, *Mariage et célibat*, p. 128.
- (17) *Ib.*, p. 142.
- (18) M. THURIAN, *La vie religieuse à Taizé*, Vie Consacrée 39 (1967) 229.
- (19) *La Règle de Taizé*, 1966, p. 51.
- (20) M. THURIAN, *La vie religieuse...*, p. 229.
- (21) R. SCHUTZ, *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*, p. 55.
- (22) R. SCHUTZ, *Unanimité dans le pluralisme*, 1966, p. 21.
- (23) *La Règle de Taizé*, p. 81s.
- (24) R. SCHUTZ, *Dynamique du provisoire*, p. 69.
- (25) R. SCHUTZ, *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*, p. 124.
- (26) *La Règle de Taizé*, p. 58.
- (27) R. SCHUTZ, *Intr. à la vie communautaire*, p. 71.
- (28) R. SCHUTZ, *Dynamique du provisoire*, p. 88.
- (29) Cf. I. RESTREPO, *o. c.*, p. 293.
- (30) Cf. *ib.*, p. 295.
- (31) R. SCHUTZ, *Unanimité dans le pluralisme*, p. 41s.
- (32) R. SCHUTZ, *Intr. à la vie communautaire*, p. 74.
- (33) *La Règle de Taizé*, p. 82.
- (34) R. SCHUTZ, *Violence des pacifiques*, 1968, p. 68.
- (35) *Ib.*, p. 69.
- (36) *La Règle de Taizé*, p. 61.
- (37) R. SCHUTZ, *Naissance de communautés dans les églises de la réforme*, Verbum Caro 9 (1955) 20.
- (38) *La Règle de Taizé*, p. 61
- (39) *Ib.*, p. 11s.
- (40) *Ib.*, p. 79.
- (41) R. SCHUTZ, *Dynamique du provisoire*, p. 135.