

LA ACEPTACION DE UNA AUTORIDAD

en la Comunidad de Taizé *

Iván Restrepo M., S. I.

En el compromiso que acabamos de considerar se notaba un desplazamiento que, a partir de la 'pobreza', iba hacia una **comunidad de bienes** y hacia una **dependencia actual para con Dios**. Se había reconocido, igualmente, en la preferencia por el término **celibato**, una opinión lo suficientemente fundada como para poder desalojar al de 'castidad', adoptado durante siglos. No de otro modo hemos de proceder aquí, comenzando por constatar la traslación de un acento que, de tradicionalmente puesto sobre la 'obediencia', va a recaer en Taizé sobre su correlativo: la autoridad; más exactamente, la **aceptación de una autoridad**, que es la fórmula más concisa empleada por el hermano Roger en este compromiso. (1)

Pero, no es éste un simple juego de palabras, y la **aceptación de una autoridad** un mero sinónimo de la obediencia? En efecto, así podría parecer. Mas, el hecho de que de la fórmula de profesión se haya suprimido expresamente la palabra 'obediencia', es ya un indicio claro de que dicha alteración no debe ser atribuida al simple acaso. (2)

* "Ecclesiastica Xaveriana" tiene el gusto de anticipar para sus lectores uno de los capítulos de un interesante y documentado trabajo sobre la vida religiosa en la Comunidad Ecu­ménica de Taizé. La obra completa será publicada en breve.

- (1) En el índice de la Regla de Taizé el tercer compromiso se titula: **Aceptación de una autoridad: el prior** (RT 9 [7]); en el texto mismo aparece únicamente como título: **El prior** (RT 61 [55]). Véase también VAD 133.
- (2) Una breve anécdota, acaecida con ocasión de una de las últimas visitas del pastor Eugene C. Blake a la comunidad, puede ilustrarnos este punto. A propósito de las entrevistas y diálogos sostenidos en la iglesia de la Reconciliación, decía el hermano Roger: "Oui, je demande à mes frères ce que je dois faire et j'écoute; en moi-même je me dis: 'tu obéis, tu obéis bien'; seulement le mot obéissance a toujours été banni de notre vie et de la règle de Taizé depuis trente ans qu'elle existe. Pas plus tard qu'avant hier Carson Blake, en mangeant avec les jeunes frères de la communauté, leur demandait comment les décisions se prenaient chez nous; et en reprenant les entretiens il me disait: 'En tous cas vos jeunes frères ne savent pas comment les décisions se prennent, et je sais que vous ne savez pas davantage, vous-même!' C'est vrai. On ne sait pas". R. SCHUTZ, Diálogo del 1º de noviembre 1971.

Nos estamos entonces asomando a Taizé con un repertorio de preguntas traídas de otra parte, a saber, de la experiencia de la vida religiosa? Ciertamente. Pero con la intención de que nos sirvan exclusivamente de apoyo lateral y de confrontación, ya que pretendemos ir acompañando a la comunidad en un camino que, hasta cierto punto, ha ido trazando con su andar.

I. El acercamiento al problema de la Autoridad

Sea pues nuestro primer paso —el más indicado para explicitar el contenido de aquella **aceptación de una autoridad**— el recurrir a la profesión. "Quieres, leemos allí, para que no seamos más que un corazón y un alma y para que nuestra unidad de servicio se realice plenamente, adoptar las decisiones tomadas en comunidad y expresadas por el prior?". (3)

Este enunciado es ya de por sí bien dicente y nos señala una dirección. Pero no nos será posible determinarla con precisión y medir sus alcances hasta no haber considerado todo este problema en el cuadro más vasto en que está inscrito. Aunque, evidentemente, no podamos hacer toda la luz deseada sobre cada uno de las cuestiones que se plantean al surgir una autoridad en el seno de una comunidad cristiana, si será muy conveniente el que —en nuestro caso— vayamos simultáneamente pulsando aquellos dominios sobre los que van a repercutir las determinaciones tomadas en este punto.

En efecto, si estos problemas reclaman aquí un especial interés, es precisamente a causa del inusitado marco en el cual se encuentran inscritos. En la comunidad de Taizé este marco es inusitado, debido principalmente a la presencia de dos factores: a su inédita situación eclesial y a la peculiar fluidez de su organismo espiritual. Más aún, lo inusitado de la situación proviene, no tanto de la mera existencia de estos dos factores, cuando de su estrecha interdependencia. Es decir que, la inédita situación eclesial aprovechará poco a Taizé, si a esta circunstancia poco ordinaria no correspondiera, en su organismo espiritual, una ductilidad y una fluidez tales que le permitan el irse acomodando a las nuevas conformaciones del subsuelo (seno?) eclesial. Que

(3) RT 82 [75].

tal sea el caso del organismo espiritual de Taizé, esperamos haberlo dado a entender suficientemente en los capítulos dedicados a su carisma.

Todo lo anterior nos induce a no perder de vista, a medida que vayamos avanzando, los siguientes fenómenos:

a) las diversas maneras posibles en que pueden relacionarse la autoridad y la obediencia,

b) la influencia que tiene el crecimiento y el desarrollo de una comunidad en la manera de concebir la función de autoridad,

c) las transformaciones que sufre el concepto de autoridad a medida que se modifica la raigambre eclesial.

Son éstos otros tantos telones de fondo sobre los que se urde la trama de las relaciones autoridad-obediencia en Taizé, y será preciso que los conservemos presentes al espíritu a lo largo de todo este capítulo.

Con esta advertencia previa, podemos proponernos ahora el ir desentrañando poco a poco el contenido de este nuevo compromiso y la manera como se lo concibe y realiza. Convendrá pues dividir el tema en tantas secciones cuantas sean necesarias al seguimiento de un proceso evolutivo en la noción y en el ejercicio de la autoridad en la comunidad.

1. Algunas reservas con respecto a la experiencia monástica

Cuando Roger Schutz, muy joven todavía, estudiaba la obediencia monástica, descubría en ella ciertos trazos que lo inquietaban. La manera de ejercer la autoridad, el modo de concebir la obediencia, la calidad de la relación resultante entre los practicantes de esta obediencia y los detentores de aquella autoridad, eran las partes alcuotas de su inconformidad. Vamos pues a recorrer con él, en el mismo orden, estos motivos de desasosiego. (4)

(4) Resumimos aquí el itinerario que sigue R. Schutz en su trabajo: 'El ideal monacal hasta S. Benito (siglo VI) y su conformidad con el Evangelio'. Cf. especialmente: el principio de autoridad en S. Benito (pp. 71-82); la crítica de este estilo de obediencia (pp. 141-144); y su propia concepción de la autoridad (pp. 170-177). Evitaremos así el cargar a cada paso el texto con nuevas referencias a este breve escrito.

—**La autoridad en el cenobitismo primitivo.** Al abad, verdadero maestro y 'paterfamilias', (5) competía, no solamente el no enseñar nada contrario a los preceptos de Cristo, sino también, y de manera bastante concreta, el venir a ocupar su lugar. (6) Esto hacía que su autoridad sobre los que le estaban encomendados y sometidos se extendiera de manera casi indefinida. Temible responsabilidad, a causa del juicio a que sería sometido su ejercicio!

—**La obediencia.** A esta concepción de la autoridad correspondía un cierto estilo de obediencia. El ideal del monje debería cifrarse, en consecuencia, en un obrar en conformidad con el espíritu del abad y siempre bajo sus órdenes. No perteneciéndose más a sí mismo, perdiéndose en el querer y parecer de su abad, el monje encontraría la voluntad de Dios. Por esta razón, mediante la renuncia a sus concepciones personales y muriendo a toda tendencia propia, el discípulo debería hacerse completamente dócil a la acción modeladora del abad. De este modo, la medida y la premeditación quedaban de parte del abad (y en los avisos dados por S. Benito al abad en este particular se reconoce una gran sabiduría y conocimiento de los hombres); de la

- (5) Dom A. de Vogüé contesta esta asimilación del abad benedictino a la imagen del 'paterfamilias' romano. Constata sin embargo, que aun conocedores de la 'Regula monasteriorum' de la talla de un D. Butler y un D. Herwegen —abades ellos mismos, han aceptado la validez de esta influencia. Tal vez no deberíamos reprochárselo entonces como falta de sentido crítico, a un joven protestante que por primera vez se asomaba, curioso, a esta institución. Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté et l'abbé dans la Règle de Saint Benoît* (Paris 1961) 121-128.

A guisa de confrontación, en este capítulo nos referiremos frecuentemente a este completo estudio de D. de Vogüé. Procuraremos, sin embargo, tener también en cuenta las controversias y críticas que él ha suscitado en los ambientes monásticos. Una primera reacción, favorable en su conjunto puede verse en O. ROUSSEAU, *Chronique monastique*: VSpS 15 (1962) 471-479, y la presentación de J. BONDUELLE, *Le pouvoir dominant des Abbés*: VSpS 17 (1964) 212-223.

- (6) Esta perspectiva vino a cristalizar en la famosa fórmula del capítulo II de la 'Regula monasteriorum': "Abbas... Christi enim agere vices in monasterio creditur"; fórmula que matiza todavía mejor el capítulo LXIII, donde dice: "Abbas autem, quia vices Christi creditur agere, dominus et abbas vocetur, non sua assumptione, sed honore et amore Christi" (RB LXIII, 29-32).

Para citar la 'Regula monasteriorum' utilizaremos la nomenclatura de la edición crítico-práctica de D. BUTLER (Friburgo 2/1927).

Para la Regla del Maestro utilizaremos: *La Règle du Maître*, Traducción, texto y notas de A. de VOGÜÉ *Sources Chrétiennes* 105-107 (Paris 1964-1965). Los números citados a continuación del capítulo indican las líneas que ocupa el texto en cuestión, en dichas ediciones.

Sobre esta cuestión de la posición del abad en el monasterio pueden verse: H. BACHT, *Der Abt als Stellvertreter Christi*. Die Stellung des Abtes im christlichen Altertum im Lichte neuerer Forschung: *Scholastik* 39 (1964) 402-407; A. de VOGÜÉ, *L'origine du pouvoir des abbés selon la Règle du maître*: VSpS 70 (1964) 321-324; P. TAMBURRINO, *La regula Magistri e l'origine del potere abbaziale*: *CollCist* 28 (1966) 160-173.

de los monjes, el obedecer sin murmurar. Si el monje debía dar cuenta de todo al abad, éste debería rendirla a Dios de sus enseñanzas y de los cuidados prodigados a su rebaño. (7)

Para explicar la severidad y austeridad del régimen vigente en los monasterios de aquella época, R. Schutz recurría con frecuencia a la condición tosca de sus habitantes. Por esto la regla de S. Benito, con toda su moderación y sabiduría, (8) no dejaba de presentar —a su parecer— un aspecto legalista y autoritario, (9) muy explicable —decía— si se atiende al carácter rudo de los moradores de los monasterios y a la manera inopinada como muchos de ellos se encontraban por entonces formando parte de él, en condición de 'donados'. (10)

—**La relación autoridad-obediencia.** La relación autoridad-obediencia, resultante de esta concepción, podría caracterizarse, anotaba R. Schutz, de 'pedagogía de ruptura'. El abad trataría de 'quebrantar' la voluntad individual, de plegar a los rebeldes y de domesticarlos mediante el empleo de métodos drásticos, entre los cuales, una gran facilidad de expulsión de la comunidad. (11)

De este modo, lo que hacía y emprendía el monje en materia de trabajo, oración y penitencia, cobraba su valor en la medida en que contase con la bendición del abad. Si el abad, para humillar la razón, mandaba a veces lo imposible, al monje le correspondía acatarla. Mientras más costosa fuese la obediencia, tanto más avanzaría en su santificación, asemejándose a Cristo, 'obediente hasta la muerte'. Una

- (7) "... *memor semper abbas, quia doctrinae suae vel discipulorum oboedientiae utrumque rerum in tremendo iudicio Dei facienda erit discussio*" (RB II, 13-15). En la 'Regula Magistri', esta doctrina de la cuenta que el abad deberá rendir a Dios es tan explícita, que llega casi a convertirse en una substitución de la voluntad del discípulo por la del maestro. Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 89.
- (8) En el capítulo II sobre el abad, la RB modifica la RM con la añadidura —repetida hasta la saciedad— de que a diversos caracteres deberían ser aplicados diversos procederes. Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 120.
- (9) Sobre la mayor severidad de la RB comparada con la RM, consúltese A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 98-99, 473.
- (10) Algunas restricciones a éste y otros puntos de vista, vulgarizados a principios de este siglo, pueden verse en A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 21-22. Con todo, el mismo de Vogüé constata a este propósito: "On n'oublie jamais qu'il s'agit de former des pêcheurs mal convertis, d'humbles débutants dans la vie parfaite. Des menaces de coups et d'expulsion corroborent sans pudeur les appels à la charité". Ib 474.
- (11) Sobre este tema de ordenar cosas difíciles y amargas, tradicional en el monaquismo, Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 234.

completa obediencia en este sentido, contribuiría grandemente a la santificación de los actos. Las obras hechas en su nombre serían más conducentes para la vida eterna; y tanto más cuanto lo ordenado fuese más difícil y costoso. (12) Pisamos con ésto, comentaba R. Schutz, otra de las áreas en que el planteamiento del mayor mérito había invadido la ascética monástica.

Aunque se aceptaba lo que esta concepción podía tener de liberador, y su contribución en el hacer avanzar a todos los miembros de una comunidad en una misma dirección y hacia un mismo fin, se rechazaba el poco sentido de libertad personal que ponía de manifiesto. Se rechazaba sobre todo su oposición al Evangelio, en cuanto reconocía y autorizaba el empleo de métodos autoritarios y serviles, aunque éstos tuviesen una finalidad loable y común.

Estando así las cosas, veamos bajo qué luz se presentaba al espíritu de R. Schutz el ejercicio válido de una autoridad, en el seno de una comunidad 'reformada'.

2. La aceptación inicial de una autoridad

En efecto, después de haber descubierto los puntos que encontraba criticables en la obediencia monástica primitiva, le llegaba el turno al joven Schutz de ponerse la pregunta: qué género de autoridad sería conveniente en una comunidad 'reformada'? A ésto respondía —ya desde su estudio del monaquismo— proponiendo un primer esbozo de la naturaleza y las condiciones que debería llenar esa autoridad. (13) Fueron estas mismas páginas —o poco menos— las que pasaron a convertirse un año más tarde en el capítulo IV de su 'Introducción a

(12) H. Bacht hace algunas observaciones bastante similares sobre el estilo de la obediencia 'eremítica'. De ella dice: "Le but de l'obéissance est avant tout de briser la volonté propre et le jugement propre. Aussi l'obéissance peut elle n'avoir d'autres lisières que le respect de l'ordre moral. D'ailleurs on pense que plus un ordre va contre la raison naturelle plus l'obéissance est méritoire". H. BACHT, L'importance de l'idéal monastique de S. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien: RAM 26 (1950) 322. El mismo autor advierte, sin embargo, que se trataba de un estadio destinado a ser superado por el discípulo, y que si en la vida cenobítica pacomiana este punto de vista se moderó, fue precisamente por tratarse de un estado llamado a perdurar durante toda una vida. Véase también J. LECLERCQ, Le rôle du monachisme: VSp 114 (1966) 623-644, especialmente 628.

(13) Cf. IMCE 140-144; 170-177.

la Vida Comunitaria', con el título de: 'la dirección espiritual y el principio de autoridad en la comunidad'. (14)

Tenemos allí un brevísimo compendio en el que aparece ya muy claro el sesgo que tomará la autoridad en Taizé. En él se encuentra (aunque en un estado sumamente embrionario) todo, o casi todo, lo que va a decirse posteriormente a propósito de ella: su justificación y su naturaleza, sus principales funciones y el modo como debería ejercerse, y así mismo, algunas advertencias sobre lo que debería evitarse a toda costa. Tan sólo al final —en unas pocas líneas!— pasa a hacer una amonestación al que obedece. En una palabra, había quedado bien aprendida la lección derivada de la crítica a la obediencia monástica primitiva: en la relación autoridad-obediencia, había que vigilar con más cuidado aquella que ésta. Es lo que antes hemos llamado una traslación del énfasis de la obediencia a la autoridad. Énfasis que no significa —y esto quede claro desde ahora— extensión e incremento de la autoridad; sino más bien, atención a su naturaleza y vigilancia en su ejercicio.

Examinemos pues el texto que sirve de introducción al principio de autoridad en la comunidad.

"En virtud de qué derecho interviene un hombre en la comunidad? Con la autoridad de la Palabra de Dios.

El Señor de la Iglesia encarna (esa Palabra) transmitiéndola por boca humana; con este fin designa el director espiritual, otorgándole los dones necesarios, entre los cuales el discernimiento de espíritus. Estos carismas los rehusa él en la misma comunidad a otros creyentes, que poseen dones de los cuales carece el director espiritual. Como no sean los unos ni los otros seres completos, no llegarán a serlo sino dándose mutuamente.

En sí misma la palabra humana no posee ni la sombra de una autoridad. Toda ella la recibe de Dios.

En adelante, obedecer a Dios será obedecer al hombre depositario de su Palabra". (15)

(14) IVC 36-39.

(15) IVC 36.

En este texto podemos distinguir fácilmente dos pasos en el desarrollo del pensamiento. El primero es un principio general que dice: "El Señor de la Iglesia encarna su Palabra transmitiéndola por boca humana". La Palabra de Dios (única que tiene autoridad) se encarna en la del hombre, de manera que obedeciendo al hombre sea a Dios a quien se obedezca.

El segundo paso presenta una realización única de este principio general, a saber: la dirección espiritual. Precisamente, lo más característico de este momento, es esa restricción de toda autoridad al dominio de la dirección espiritual; al menos no se apela por ahora a ninguna otra fuente o estilo posible de autoridad. Es como si en esta comunidad 'reformada' la autoridad se instaurase utilizando el único canal a través del cual se ha introducido en ella la dirección espiritual. Por consiguiente, en toda manifestación de la autoridad al interior de la comunidad se tiende a ver una autoridad del mismo género de la que reviste la palabra dicha en la dirección espiritual. (16) Mas, como esta palabra humana no tiene más autoridad que la divina, que en ella se encarna, será necesario que quien la ejerza actúe siempre desde el corazón de su carisma, desde la interioridad —avivada por la oración— donde Dios se comunica.

En suma, en los comienzos, la autoridad es primordialmente concebida como una autoridad carismática, (17) con lo cual la dirección espiritual se convierte automáticamente en una especie de causa ejemplar de toda autoridad.

A partir de allí, R. Schutz presenta todo un despliegue de precauciones y recomendaciones que quieren hacer comprender lo delicado de la situación de quien ejerce la función de autoridad, (18) el cuidado que debe poner en no utilizarla como argumento para poseer y domi-

(16) Sobre la manera como el protestantismo entendía la dirección espiritual por esta época, puede verse: J.D. BENOIT, *Direction spirituelle et protestantisme* (Paris 1940).

(17) El mismo Calvino admitía una dirección espiritual de este estilo. Cf. J.D. BENOIT, *Direction spirituelle...* 82-83. Sin embargo, R. Schutz se apartaba de las actitudes moralizantes y de los métodos rígidos del reformador.

(18) IVC 36: "Celui qui la détient pour l'annoncer est dans une situation infiniment redoutable et, bien souvent, il préférerait repousser son Seigneur qui le contraint à parler avec une pleine autorité".

nar a los demás, (19) el despojo y humildad que requiere su ejercicio. (20) Es la depuración delicada de una autoridad meramente carismática. Si se puede llevar el título de director —dice el hermano Roger— es porque Dios dirige a través de él, es porque el Señor de la Iglesia lo reviste de una autoridad particular, debida a su carisma particular". (21)

Antes de dejar atrás esta primera etapa, debemos constatar que la aceptación inicial de una autoridad en Taizé corrobora sustancialmente el camino trazado por la larga experiencia monástica. Esto es, se confirma el hecho de que la dirección espiritual cobra siempre una gran importancia al punto de partida. En el monaquismo se hizo luego inevitable el que la autoridad espiritual del abad atrajese sobre sí muchas de las atribuciones emanadas de la vida común, concentrándolas en la persona del abad. La diferente dosificación de esas atribuciones y funciones dependerá de la peculiaridad de cada género de vida monástica. En Taizé —como tendremos ocasión de ver— la vida común se organizará siguiendo sus propios caminos y obedeciendo a específicas prioridades, pero no podíamos dejar de apuntar esta coincidencia con el punto de arranque de todas las ramas monásticas.

Mas, si bien se advierte, este primer estilo de autoridad se reducía casi exclusivamente a una relación individual entre director y dirigido. En la interpretación del monaquismo benedictino de Dom de Vogüé, esta relación del abad con cada uno de los miembros es la que engendra propiamente la comunidad. (22) En Taizé, la comunidad en sí misma goza de una consistencia mucho mayor. En realidad, puede decirse que es más bien la autoridad la que se ve solicitada e incitada por el conjunto de la comunidad a venir a ocupar el puesto que le corresponde en el seno de la misma. Es este interesante proceso de la implantación de una autoridad en la comunidad el que ocupará nuestra atención enseguida.

(19) IVC 37-38: "Certes, le directeur spirituel court le risque de devenir directeur de consciences, mais alors rien de plus diabolique que cette usurpation de l'homme qui transforme en une charge humaine une vocation divine".

(20) IVC 37: "Exercer l'autorité dans l'Eglise, c'est accepter une école d'humiliation".

(21) IVC 38.

(22) Dice D. de Vogüé: "L'abbé n'est pas seulement le couronnement de l'édifice cénobitique, il en est aussi le fondement. Il ne faut pas le placer au terme, mais au principe même. Sans lui, la société cénobitique n'est pas même concevable, puisque c'est lui qui l'engendre et la réunit. Il n'est pas une solution quelconque, voire la meilleure solution possible, au problème du gouvernement dans le monastère, mais la raison d'être de cette société". A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 127.

3. La implantación de una autoridad en la comunidad

Antes de entrar a observar este proceso de implantación de una autoridad en la comunidad, nos conviene clarificar y precisar algunos de los términos que de una u otra manera vienen a cualificarla y que, por lo tanto, habremos de manejar continuamente. De ellos daremos únicamente una descripción operativa, adaptada a nuestras necesidades.

El primero de estos vocablos —ya empleado con relación a la autoridad— es el término 'carismático'. Cuando se habla de la autoridad de una persona atendiendo sobre todo a las **dotes especiales** que la acreditan en un campo determinado, se suele dar a ese género de autoridad el nombre de **autoridad carismática**.

En un contexto religioso, por consiguiente, la autoridad carismática hará referencia a ciertos dones concedidos por Dios a un individuo; dones que lo capacitan para el desempeño de determinadas funciones en la comunidad. Es el caso de la autoridad que adquiere un director espiritual dotado de especiales dones para el discernimiento de espíritus.

A renglón seguido, importa delimitar el significado que demos a los términos 'funcional', 'ministerial' e 'institucional', al aplicarlos a la autoridad.

Estos tres términos tienen de común el que, en lugar de fijarse en los dones especiales que acreditan a quien ejerce la autoridad, hacen referencia más bien al **oficio** que éste debe desempeñar. Este oficio corresponde normalmente a una necesidad de la comunidad. Por consiguiente, cuando refiriéndose a la autoridad se atiende, no tanto a los dones de quien la ejerce, cuanto al oficio que desempeña, se hablará, en un sentido amplio, de una **autoridad funcional**.

Mas si (permaneciendo todavía al interior de este cariz funcional) se quisiese hacer más insistencia en el carácter de **servicio** que representa el desempeño de tal o cual función, se hablará entonces de una **autoridad ministerial**, o mejor, de un ministerio de autoridad.

Pero acaece de ordinario que al mencionar la autoridad, lo primero que viene a la mente es precisamente su aspecto **institucional**. Este aspecto institucional se interesa ante todo: en el **acto** por medio del

cual es creado un oficio dado, en los **poderes** que se dan a quien deba desempeñarlo y en los **límites** asignados a dichos poderes.

A estas nociones añádanse las siguientes advertencias: primera, la división de la autoridad en carismática y funcional no es una división adecuada; esto es, la una no excluye necesariamente la otra. El ejercicio de una autoridad carismática puede muy bien —más aún, suele— desempeñar una función de gran valor en la comunidad (=autoridad funcional) y suministrarle por ese mismo hecho un gran servicio (=autoridad ministerial). Además, en el caso en que esta función sea oficialmente reconocida por la comunidad, la autoridad, de carismática, se habrá convertido también, en mayor o menor grado, en institucional (=autoridad institucional).

Segunda advertencia: cuando se habla de autoridad a secas, lo que normalmente suele darse a entender es una autoridad funcional, es decir, la habilitación de una persona para el desempeño de un cargo determinado. Evidentemente, el ideal sería que, junto con la autoridad funcional que a esa persona se le confiere, se encontrasen también en ella reunidas las dotes que la señalasen como una autoridad carismática en las funciones propias de su cargo. Pero estos dos tipos de autoridad no siempre coinciden. Y esto acontece tanto en el ámbito de la autoridad profana como en el de la autoridad religiosa. . .

Esto nos conduce a la tercera advertencia: todas estas especies de autoridad —carismática, funcional, ministerial e institucional— conservan su propio sentido, tanto si se trata de una autoridad vigente en un ámbito profano, como si es una autoridad que deba ejercerse en un contexto religioso. Con una salvedad importante sin embargo: que siendo muy vario su origen, no debería pedirse una correspondencia estricta entre el funcionamiento y la manera de ejercitarse en ambas esferas.

De la autoridad carismática en un contexto religioso ya hemos citado el ejemplo de la dirección espiritual. A su vez, en el ámbito profano, podría pensarse en el caso de una persona que, dotada de señaladas dotes de mando, va consolidando, al interior de una colectividad, ajena a toda referencia religiosa, su función de 'leadership'.

Otros tantos ejemplos podrían aducirse de los demás géneros de autoridad. Pero dejemos aquí estas precisiones previas —ya un tanto prolijas y enojosas— para dirigirnos al caso concreto de Taizé. Esperamos, eso sí, que ellas nos eviten inútiles divagaciones y tropiezos.

Así pues, habíamos dicho que, en los comienzos, la autoridad se había introducido en Taizé, cobijada de preferencia bajo un título de autoridad carismática. Una autoridad carismática, por lo demás, de un carácter estrictamente religioso: su función se cifraba globalmente en un 'anunciar la Palabra divina en la dirección espiritual'. Ahora bien, tan pronto como ese anuncio de la Palabra de Dios, sobrepasando la esfera de una dirección estrictamente individual, debió dirigirse a los individuos en cuanto miembros de una comunidad, esa autoridad carismática adquirió necesariamente un nuevo rango y se la atribuyeron funciones nuevas.

Es el nacimiento de una autoridad 'funcional' que se dispone a proveer a las crecientes necesidades de un grupo que se desarrolla. Y la primera de estas necesidades —tal como el hermano Roger ha concebido siempre la comunidad— es la de la unidad. "En una comunidad, el principio de autoridad corresponde a una necesidad práctica de unidad". (23) Porque "sin unidad no hay esperanza de un servicio audaz y total de Jesucristo. El individualismo disgrega y detiene la comunidad en su marcha". (24)

A estas y otras exigencias derivadas del incremento de la comunidad hubo de atenderse desde muy pronto, procediendo a una conveniente diversificación de funciones. Como testimonio de esa solicitud nos queda el siguiente texto de 1941:

"Los Cargos. Son repartidos entre directores espirituales, directores de estudios y el **jefe de la Comunidad**. Este último **tiene por tarea principal la de mantener la unidad en la Comunidad**. Con este fin, después de haberlo madurado en la oración y tomado consejo: 1) toma las disposiciones (necesarias) para que funcione en la línea trazada el organismo comunitario; 2) decide en última instancia los casos de admisión o de exclusión de los miembros y 3) designa su sucesor". (25)

(23) R. SCHUTZ, *Naissance de communautés dans les Eglises de la Réforme*: VC 9 (1955) 20.

(24) RT 61 [55].

(25) NE 16: "Les Charges. Elles sont réparties entre directeurs spirituels, directeurs d'études et chef de la Communauté. Ce dernier a pour tâche principale de maintenir l'unité dans la Communauté. Dans ce but, après avoir mûri dans la prière et pris conseil: 1) Il prend les dispositions pour que fonctionne dans la ligne tracée l'organisme communautaire; 2) Il décide en dernier ressort des cas d'admission ou d'exclusion des membres; 3) Il désigne son successeur". El subrayado es nuestro.

Ahí tenemos ya en ciernes la función del prior de Taizé. Pero antes de entrar en un estudio pormenorizado de ellas, observemos más detenidamente cómo se efectuó este pasaje delicado de una autoridad carismática a una autoridad más funcional.

Este paso de una autoridad predominantemente carismática —como es la de la dirección espiritual— a la aceptación de una autoridad con funciones más amplias al interior de un grupo, es una coyuntura importantísima. Más que de una transición de orden cronológico, es cuestión de una transformación progresiva dentro del organismo comunitario. Es el paso de un estado embrionario, en el que los elementos se superponen, al alumbramiento de una configuración propia, en la cual todos esos elementos encuentran su respectivo puesto. Cada estilo de vida cenobítica se acomoda a su propio modelo, privilegiando uno u otro de esos elementos. Con arreglo a este modelo, la relación inicial director/dirigido es potencializada y hecha funcional en el grupo. Dicho modelo no es una invención del momento, es más bien el núcleo de la intuición embrionaria que en este momento se despliega.

En el monaquismo benedictino este paso se efectuó sobre los moldes de la 'schola', generalizando la relación maestro/discípulo. (26) En otros casos, todo se configura de acuerdo a exigencias diversas. En las órdenes y congregaciones 'apostólicas', por ejemplo, impera el principio de la misión (el cual, a su vez, puede concebirse de muchas maneras, según sea el estilo de actividades para las cuales se destinan: individuales, colectivas, etc. . .). En este caso también la autoridad buscará su respaldo en el mismo principio: 'como el Padre me envió, así yo os envió a vosotros' (probablemente uno de los casos más claros es el de la Compañía de Jesús). Para Taizé, el modelo fue siempre comunitario. (27) Pero —como veíamos— la naturaleza de la autoridad en el seno de esa comunidad estaba marcada por una gran homoge-

(26) Al respecto, dice de Vogüé: "Sans doute, en s'étendant à un nombre de disciples illimité, l'action du maître a-t-elle revêtu des formes nouvelles, et la formation ascétique un caractère collectif et organisé. Mais le pas franchi de la sorte ne change pas l'esprit et les principes: le cénobitisme reste foncièrement ce qu'est la plus simple association d'un maître et de son disciple, à savoir une entreprise éducative". A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 135.

(27) También en el caso del monaquismo basiliano la comunidad ocupaba un lugar preponderante. Consúltese a propósito los artículos de J. GRIBOMONT, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le grand: VSpS 21 (1952) 192-215*. — *Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: Studia Patristica II = Texte u. Unters. 64 (Berlin 1957) 400-415; Les règles morales de S. Basile et le nouveau Testament: Studia Patristica II = Texte u. Unters. 64 (Berlin 1957) 416-426*.

neidad con la de la dirección espiritual. Se trataba pues de salir de los límites de una autoridad meramente carismática.

Este paso pudo muy bien haber significado el abandono del ámbito religioso, para caer en un estilo profano de autoridad, cuyas características fueran dictadas exclusivamente por las exigencias de una vida en común y de una labor conjunta. Si esto no sucedió así, fue —pensamos nosotros— gracias a una intuición de suma importancia. En todo este discernimiento para fijar las tareas de una autoridad funcional, R. Schutz se ciñó estrechamente a las exigencias emanadas del siguiente enunciado, que comandaba su razonamiento sobre la autoridad: el buen orden en una comunidad es consecuencia directa del amor fraternal que reine en ella, más que de la capacidad de someter a los individuos con la imposición de sanciones. (28) Sólo en virtud de esta intuición, mantenida a guisa de principio regulador, pudo franquearse el paso delicado de una autoridad de modalidad carismática a una autoridad más funcional, sin desviarse hacia un género de autoridad meramente profano. Con harta frecuencia, dice R. Schutz, "surge la equivocación y el error grave de que el cargo conferido a unos hombres para guiar a la Iglesia, se asimila, o con el principio monárquico, o con una función del hombre de Estado, aunque sea democrática". (29)

De que bastante pronto se salió de aquella autoridad concebida preponderantemente como carismática, es testimonio fehaciente el siguiente párrafo de la Regla: "El prior está expuesto a las mismas debilidades que sus hermanos. Si éstos lo aman por sus cualidades humanas, corren el peligro de no aceptarlo en su cargo cuando advierten su pecado". (30) O este otro: "La obediencia no va dirigida a la per-

(28) Cf. IMCE 170. El mismo principio es expresado por M. Thurian en otras palabras: "On pourrait dire que notre troisième engagement avant celui de l'obéissance, c'est la charité. L'obéissance à Dieu, à la communauté, aux frères, au supérieur, devient dans la charité chose naturelle. Sans elle, elle pourrait apparaître comme une ascèse pénible. Or 'il n'y a point de crainte dans l'amour, mais l'amour parfait bannit la crainte' (1 Jn 4, 18)". M. THURIAN, *La communauté de Taizé*: VC 2 (1948) 117.

También J.M.P. Tillard, en un artículo reciente, llega a formulaciones bastante semejantes. Dice por ejemplo: "l'obéissance est au service de la qualité de la charité". J.M.R. TILLARD, *L'obéissance religieuse, mystère de communion*: NRTh 87 (1965) 389. Cuando R. Schutz se ceñía a este principio corría el año 1943. . .

(29) VP 66 [47-48].

(30) RT 63-64 [57].

sona del prior sino a la función que él representa". (31) A su vez, de que no se transige con un género profano de autoridad, nos cerciora la siguiente advertencia: "A pesar del número creciente de hermanos la autoridad permanece pastoral. No puede ser administrativa". (32)

Lograda esta implantación de una autoridad 'funcional' en la comunidad, ocupémonos ahora de lleno de la función del prior.

II — LA FUNCION DEL PRIOR Y SUS CUALIDADES

Por el camino hasta aquí recorrido va resultando claro que el énfasis de Taizé en la autoridad, lejos de desatar una ola de autoritarismo, comporta, muy al contrario, un especial cuidado en determinar su alcance y el sentido de sus funciones. Nuestra averiguación se detiene entonces en torno al prior e investiga: su posición y su cargo, sus recursos y su manera de actuar.

1. Una primera especificación de sus funciones

Inspirado como estaba inicialmente en el del director espiritual, el cargo del prior conservará siempre aquella función de dirigir a cada miembro de la comunidad una 'predicación individual' de la Palabra de Dios (conforme a la acepción más generalizada de la dirección espiritual en el protestantismo).

Bajo este primer punto de vista —que nunca desaparece completamente— (33) el prior debe ser ante todo una predicación viviente de olvido de sí. Su misión de interpretar la Palabra divina lo invita además a que, en la oración, busque con cada uno la voluntad soberana. (34) Esta autoridad, por su homologación con la dirección espiritual, ha de inspirarse siempre en aquel: 'para que Cristo crezca y yo disminuya'. En este sentido su función se limitará a un recordar el juicio de Dios, no pretendiendo nunca el substituirse a conciencia al-

(31) RTdS 100.

(32) UP 115 [139].

(33) Cf. por ejemplo: VAD 140; VP 70.

(34) Cf. IVC 36-37.

guna. (35) Su cargo será, sin duda, una escuela de humillación y de despojo. (36) Y con todo, si en alguna ocasión debiera hacerse fuerte con alguien que se rehuse a la gracia, lo hará con tristeza, pero sin falsa humildad. (37)

Pero, si la **manera** de ejercer la autoridad ha derivado muchas de sus características de la dirección espiritual, la función misma de dirección ha sido en gran parte abdicada por el prior. Tanto la existencia de un maestro de novicios, que siga más de cerca la introducción de los hermanos jóvenes en el espíritu de la comunidad, cuanto la designación de individuos cualificados que ejerzan dicha función para con todos sus miembros, son muestras claras de un voluntario distanciamiento del prior en este punto. (38) No conviene pues atribuir este fenómeno al incremento de la comunidad, ni a la incesante multiplicación de las relaciones entabladas por el hermano Roger con personas ajenas a ella. Algunos hermanos resienten —es verdad— este relativo escasear de los contactos con el prior. Pero éste conserva todavía un conocimiento suficientemente continuado y cercano de la evolución interior de cada uno. (39)

Nos hemos limitado hasta ahora al ámbito de una relación individual **prior/miembro** de la comunidad; al introducirnos de lleno en la relación **prior/comunidad**, hay que registrar algunos importantes cambios de perspectiva.

Cuáles son, en efecto, en esta nueva esfera prior/comunidad, las funciones que incumben a la autoridad? Sin vacilar, el hermano Roger ha respondido siempre: la tarea principal que se le asigna a la auto-

(35) Cf. IVC 37-38.

(36) IVC 37: "Exercer l'autorité dans l'Eglise, c'est accepter une école d'humiliation. C'est exactement le contraire des méthodes humaines".

(37) IVC 36: "...bien souvent, il préférerait repousser son Seigneur qui le contraint à parler avec une pleine autorité".

(38) "La direction spirituelle est assurée par plusieurs frères, même par des frères qui n'ont pas reçu le ministère pastoral. On peut avoir en ce domaine des contacts occasionnels avec le frère prieur, mais celui-ci ne s'occupe généralement pas de direction individuelle suivie". M. THURIAN, *La vie religieuse à Taizé* (Notes prises au cours d'un dialogue avec Fr. M. Thurian, de Taizé): *Vie Consacrée* 39 (1967) 227-233.

(39) Este conocimiento debe ser lo suficientemente profundo como para poder respaldar aquello de la Regla— "El prior conoce mejor las capacidades de cada uno: si se trata de dar una responsabilidad a un hermano, él la propone en primer lugar". RT 30 [29].

ridad en una comunidad cristiana es la de propiciar, mantener y defender en ella la unidad y la mutua caridad. (40) Por eso, quien tenga que desempeñar dicha función, hará uso de esa autoridad en dos ocasiones principalmente: cuando la unidad de la comunidad se vea amenazada y cuando deba anunciar el juicio de Dios a un miembro descarriado. (41)

Nótese que la primera de estas dos funciones —preservar la unidad— concierne más directamente la vida de la comunidad, al paso que la segunda —anunciar el juicio de Dios a un miembro descarriado— atañe de suyo al campo de la dirección individual. Pero una separación nítida entre ambas se hará cada vez más difícil. Es que la unidad y la caridad mutuas corren el riesgo continuo de ser violadas de mil maneras. Bien sea por quienes, dejando prevalecer en sí al hombre viejo, falten al respeto debido a los demás miembros de la comunidad; bien sea por quienes, mediante un falso ideal de independencia, hagan mal uso de su libertad. Será entonces cuando la palabra humana, encargada de transmitir el juicio de Dios, se verá obligada a amonestar, en virtud de la autoridad conferida por Dios mismo a quien tenga este **ministerio** en la Iglesia. (42) La finalidad de esta intervención, sin embargo, se conserva siempre la misma; esto es, que lejos de pretender (de cualquier manera que sea) el tomar el lugar de Cristo, trate de promover su crecimiento en aquellos a quienes se dirige.

Acabamos de mencionar y de llamar la atención sobre la palabra ministerio. En efecto, insoslayablemente implicado con el ejercicio de la autoridad se encuentra este aspecto ministerial o de servicio. Por este motivo las funciones del prior son designadas simplemente como su 'ministerio' en favor de la comunidad. Más exactamente: el ministerio propio de su cargo. (43) "El que ha recibido la función de autoridad es, en primer lugar, servidor". (44)

(40) Cf. DP 102; UP 114-115 [139-140].

(41) Cf. IMCE 173.

(42) Cf. IMCE 171-172; IVC 38.

(43) La Regla de Taizé dice: "Se rappelant que le Seigneur lui a confié une charge...", que la traducción española vierte demasiado libremente por 'misión'. Cf. RT 62 [55]. Es cierto que en este apelativo de 'cargo' apunta ya la etapa más institucionalizada de la autoridad y que, por consiguiente, es evocado inmediatamente el aspecto de poder. Por esta razón, al emplearlo, suele R. Schutz cualificar enseguida su significado. Así por ejemplo dice: "Dès que l'on parle de la charge donnée à un homme dans l'ordre du gouvernement de l'Eglise, il faut aussitôt considérer, en contrepartie, ses graves responsabilités" VAD 139..

(44) UP 114 [139]; DP 102.

En este servicio a la comunidad, el respaldo de la autoridad es buscado, no ya en un don espiritual suyo, ni tampoco en las perspectivas de un principio de 'misión', (45) sino en la consistencia que adquiere al recapitular en sí los imperativos de un indispensable principio de unidad. (46) "En una comunidad, el principio de autoridad corresponde a una necesidad práctica de unidad". (47) "La verdadera autoridad es concedida a la palabra humana que, en la comunidad, se esfuerza por acercar lo que está separado". (48) Es una palabra descrita, por antonomasia, como **la palabra que une**. "El prior suscita la unidad en la comunidad". (49)

2. Sus cualidades

Ahora bien, para el desempeño de este 'ministerio de unidad' se le recomiendan, además de las ya inculcadas en cuanto función inspirada en la dirección espiritual, las siguientes cualidades:

"Que no considere su cargo como lo más alto (comme supérieure), pero que tampoco lo asuma con falsa humildad, recordando únicamente que le ha sido confiado por Cristo, al que deberá dar cuenta.

Que rompa en sí con todo autoritarismo, pero que no sea débil para mantener a sus hermanos en el plan de Dios. Que no deje imponerse a los autoritarios y que de confianza a los débiles.

Que se arme de misericordia y que la pida a Cristo como la gracia más esencial para él". (50)

(45) Este principio de misión aparece especialmente claro en el caso de la relación autoridad/obediencia en la Compañía de Jesús. Consúltese por ejemplo: G. DUMEIGE, *La genèse de l'obéissance ignatienne*: Christus 7 (1955) 329.

(46) Consecuentemente, será este principio de unidad —y no el de misión— el que les llevará a pensar en la necesidad del ministerio de un pastor universal.

(47) VAD 135.

(48) IVC 37.

(49) RT 61 [55], Cf. también: DP 101.

(50) RT 65 [57].

Estas recomendaciones nos introducen de plano a la conformación de un cierto 'ethos' en el ejercicio de la autoridad y a una profundización de su significado en la comunidad cristiana.

Después de haber abandonado una visión de la obediencia concebida como ejercicio ascético de parte de aquél que, perdiendo su propia iniciativa, aceptaba siempre el seguir la del superior como la de Cristo, se viene a insistir en las pruebas, decepciones, humillaciones, abandono y despojo de sí mismo que le serán inevitables en el ejercicio de su ministerio, a aquél que tenga que comunicar el juicio de Dios a los que abusen de su libertad en la comunidad. R. Schutz es prolijo en este campo. Su atención se agudiza en el discernimiento de todos los avatares de una extralimitación de la autoridad.

"La autoridad es una comunión. Es también un servicio de misericordia. Sin ella, no hay ninguna esperanza de unidad en la comunidad. Hasta cuándo unos hablarán de príncipes de la Iglesia, otros de grandes hombres de Iglesia? Este lenguaje es aberrante. No hay grandes y pequeños en el pueblo de Dios. Sólo hay hombres que buscan amar y servir". (51)

Que el que ejerce la autoridad vigile contra todo juicio prematuro. (52) Que aprenda su ejercicio en la oración y en el despojo de sí mismo. Que evite, por consiguiente, uno de los riesgos principales que acechan a quienes ejercen una autoridad en la Iglesia: el de apartarse de la oración por falta de tiempo, agobiados como están por ocupaciones impostergables. Que sepa que la vanidad y el orgullo amenazan constantemente al que está constituido en autoridad; lo mismo que la ambición humana, que nunca tiene demasiado. (53)

Por eso, "uno de los grandes combates que deberá librar consigo mismo será el de la humildad, puesta a toda prueba en quien asume la autoridad". (54) Y en su diario apunta: "Quien ejerce la autoridad

(51) VP 68 [49].

(52) Ver 1 Cor 4, 5.

(53) Cf. DP 104.

(54) DP 103-104. El capítulo II, 'qualis debeat esse abbas', de la Regla del Maestro, incluye este tema de su humildad; pero es omitido por la RB. Sobre el sentido de esta omisión (y de las adiciones que aparecen en este mismo capítulo), consúltese A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 87, 91, 98.

lo sabe muy bien: debe contar con una realidad, la de la dureza de los juicios y las humillaciones", y después de hablar de las posibles compensaciones que pueden buscarse para resarcirse de esas vejaciones, termina: "No se le pide a todo hombre, incluso al más herido por la humillación, que vuelva a coger cada mañana su cruz y que no enseñe a los demás de su alrededor que la lleva?". (55)

Es así como venimos a recoger aquí, sobre la autoridad, los acentos que antes, en la experiencia cenobítica, solían descargarse sobre la obediencia. El esfuerzo por mantener la autoridad a este nivel ministerial es denodado y explícito. "Con demasiada frecuencia, dice R. Schutz, la autoridad se ha ejercido como una función que daba derechos sobre unos 'subordinados'. Y ha provocado abusos de poder. Cuando se identifica con un poder temporal, no logra ya una comunidad capaz de ser semilla de unidad, sino una sociedad humana, tal vez coherente, pero nada más". (56)

3. Abad, superior o prior?

Antes de pasar adelante en el estudio de las funciones del prior, conviene que hagamos un balance aproximado, tanto de las cualidades que se le han inculcado, como de la situación que se le atribuye en el conjunto. Para ello, quizás resulte interesante y oportuno establecer un cotejo con las cualidades y la significación que tradicionalmente se le han atribuido al abad en el monaquismo. (57)

"El superior cenobítico, dice A. de Vogüé, es un personaje que apenas si sufrió algún cambio desde Pacomio hasta S. Benito". (58) En realidad, en todos los directorios de aquella época, nos dice el mismo autor, se le recomiendan las mismas virtudes y se le hacen pare-

(55) VP 70-71 [50-51].

(56) VP 66 [47-48]. Cf. también M. THURIAN, *Sacerdoce et ministère* (Taizé 1970) 23.

(57) Para establecer este paralelo nos serviremos predominantemente de los resultados obtenidos por D. A. de Vogüé en su estudio: *La communauté et l'abbé dans la Règle de Saint Benoît* (Paris 1961). Pero tendremos también en cuenta las críticas que ha suscitado este trabajo, especialmente: A. VEILLEUX, *La théologie de l'abbatiate cenobitique et ses implications liturgiques*: VSpS 86 (1968) 351-393, junto con los aportes de otros conocedores de los orígenes monásticos como P. Deseille, J. Gribomont, H. Bacht, etc.

(58) A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 111.

jas advertencias: que sea celoso y firme en la corrección, que se adapte al temperamento, a las necesidades y a la virtud de cada uno, que medite en la cuenta que habrá de rendir a Dios de sus órdenes y enseñanzas, que sea para todos ejemplo de virtud y de humildad. (59). Como se recordará, estas eran también, poco más o menos, las cualidades que el prior de Taizé había heredado de su inspiración original en la dirección espiritual.

No obstante esta gran constancia en las cualidades deseadas en el abad, (60) es posible distinguir, aun en el monaquismo primitivo, una cierta diversidad de ramas y estilos; inclusive en lo tocante a la autoridad. Examinemos este punto.

Procurando llegar hasta el fondo de la institución monástica, se ha podido presentar como básico en ella el esquema siguiente:

"La sociedad cenobítica se explica en último análisis por esta relación fundamental de un discípulo pecador a un maestro acreditado por Dios para salvarlo, relación vertical, de inferior a superior en Cristo, que precede, engendra y justifica las relaciones horizontales que unen a los hermanos. El **coenobium** es esencialmente una escuela en la que la multitud de discípulos se encuentra reunida solamente a causa de la existencia de un maestro a quien escuchar y obedecer". (61)

Esta especie de radiografía fundamental del monaquismo ha sido tachada —es cierto— de demasiado simplista. (62) Aunque el mismo de Vogüé llegue a reconocer, en un momento dado, que en las reglas de Basilio y Agustín es posible discernir una mayor solicitud por aten-

(59) Cf. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 110.

(60) La homogeneidad de esta tradición debe ser probablemente atribuida, más que a una imitación recíproca, a la común inspiración en la Escritura; muy particularmente en las cartas pastorales (Tit 2, 7; 2 Tim 4, 2; 1 Tes 5, 14 etc.). Cf. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 110.

(61) A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 145. Resaltando la misma idea, mas con un cariz un poco diferente, dice: "La société cenobitique est donc premièrement entre le moine et son abbé, c'est-à-dire entre le moine et le Dieu qu'il cherche. Elle est dans le prolongement de l'expérience érémitique. Elle reste foncièrement une vie avec Dieu seul". Ib 43.

(62) Cf. A. VEILLEUX, *La théologie de l'abbatit cenobitique et ses implications liturgiques: VSpS 86 (1968) 351-393, especialmente 362.*

der, bien sea a la subjetividad de cada uno de los miembros (lo que da lugar a un juego más sutil entre autoridad y obediencia), bien sea a sus relaciones recíprocas, fraternas u 'horizontales' (sin derivarlas necesariamente de la relación primigenia con el prior), (63) se le reprocha, sin embargo, el no haber tenido suficientemente en cuenta la tradición expresamente 'cenobítica' del monaquismo oriental. (64)

Y es que, en realidad —como ya antes lo hemos hecho notar— la importancia concedida por Basilio al hecho comunitario en sí, es bastante significativa. Un concedor de las reglas basilianas como D. Grimbomont, refiriéndose al punto preciso que tratamos, ha podido decir:

"Desde el primer día (Basilio) insiste sobre el tema de los mandamientos de Dios, regla exacta de la vida cristiana, colocando en primer plano una caridad fraterna que ponga en jaque (pourchasse) la propia voluntad, no dejándole refugio alguno. Poco a poco, la vida de la fraternidad se precisa y se impone; la obediencia se presenta en ella como el libre juego del carisma propio a cada miembro. Bajo la amenaza de desviaciones, uno de los cargos —el de aquél a quien corresponde el iluminar (éclairer) todo el cuerpo— va lentamente cobrando relieve; sin embargo, el oficio del 'proestos' no llegará nunca a encarnar la autoridad divina y a dar un valor religioso a acciones indiferentes; su oficio consiste solamente en discernir, según una línea profética, cuál es la voluntad de Dios sobre cada uno". (65)

(63) Cf. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 112.

(64) Dice A. Veilleux: "Il faut donc se rendre à l'évidence. On ne trouve pas une tradition monastique égyptienne, en marge de laquelle se situeraient les fraternités basiliennes. On trouve, en Orient, une grande tradition cénobitique qui, malgré des divergences non négligeables, se manifeste fondamentalement la même chez les Fils du Pacte en Syrie, chez Eusthate et Basile en Cappadoce, et chez Pachôme en Thébaïde. A côté de cette tradition cénobitique, une autre tradition monastique presque aussi ancienne apparaît dans les déserts d'Egypte, de Syrie et de Palestine: tradition anachorétique évoluant vers un regroupement de solitaires autour d'un même Père spirituel. C'est cette tradition semianachorétique qu'a recueillie Cassien et qui, à travers le Maître, se continue chez Benoît". A. VEILLEUX, *La théologie de l'abbatit cénobitique et ses implications liturgiques*: VSpS 86 (1968) 380.

(65) J. GRIBOMONT, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le grand*: VSpS 21 (1952) 214. El superior basiliano tiene la función del 'ojo' en el cuerpo de la comunidad; no de la cabeza. Cf. Ib 206. Consúltense también H. DELHOUGNE, *Autorité et participation chez les Pères du cénobitisme*: RAM 46 (1970) 3-32.

Es muy posible que la intención de D. Gribomont, al escribir este texto, no haya estado del todo exenta de un cierto deseo de exonerar, de algunos malentendidos, la noción que comúnmente se tiene de la obediencia monástica; al menos por cuanto toca a San Basilio. Por eso tal vez su especial cuidado en hacer resaltar el respeto tenido a la subjetividad y al carisma de cada uno, como también la importancia que cobra la caridad fraterna. En todo caso, en lo esencial, D. Gribomont reproduce fielmente la concepción basiliana. (66) Ahora bien, este ideal del superior o 'preósito' basiliano, al propio tiempo que se aparta no poco de la del abad benedictino (cosa que, por lo demás, es tenida en cuenta por el mismo de Vogüé), (67) resulta muchísimo más cercana de la concepción de la 'aceptación de una autoridad' que estamos descubriendo en Taizé. (68)

En efecto, diversamente de lo que ocurre con el abad benedictino, (69) el 'superior' basiliano no se constituye tan claramente como el

(66) D. Gribomont pone al monaquismo 'basiliano' a buen recaudo de las incriminaciones que pudieran hacérsele a la obediencia monástica en este sentido. Dice: "Du point de vue psychologique, aucun texte ne laisse soupçonner une aspiration inconsciente à rabaisser la personnalité humaine; nulle part les frères ne paraissent fuir leurs responsabilités, craindre d'avoir à prendre une décision personnelle" J. GRIBOMONT, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le grand*: VSpS 21 (1952) 213.

Sorprende, sin embargo, encontrar comentadores que resalten precisamente el aspecto contrario. Así D. Amand quien llega a decir: "Constatons seulement, en guise de conclusion... que l'un des traits les plus frappants de l'ascèse monastique de notre auteur (Basilio), c'est la rigueur impitoyable avec laquelle il proscriit chez son moine toute volonté propre, sous quelque forme que ce soit... Le cénobite basilien ne peut absolument rien faire de son initiative personnelle, car il a transféré pour toujours toute sa volonté et toute sa liberté entre les mains du supérieur". D. AMAND, *L'ascèse monastique de Saint Basile* (Maredsous 1948) 329.

También P. Deseille cree que habría que matizar algunas de las conclusiones de D. Gribomont en este artículo. Cf. P. DESEILLE, *Les origines de la vie religieuse dans le christianisme: Lumière et Vie* 96 (1970) 48, nota 31. Un intento de explicación de esta diversidad de interpretaciones de S. Basilio puede verse en M.M. van MOLLE, *Vie commune et obéissance d'après les institutions premières de Pachôme et Basile*: VSpS 23 (1970) 196-225, principalmente 208-210.

(67) A. de VOGÜÉ, *La communauté...* 500: "Quand on en vient aux thèmes de la charité et des relations horizontales, c'est d'abord chez Augustin et Basile qu'il faut chercher des points de contact. On sait combien Basile a insisté sur la 'fraternité', au point que chez lui cette considération précède en quelque sorte celle des relations avec les supérieurs". Y cita expresamente a D. Gribomont.

(68) No es pues nada extraño el que D. Gribomont haya puesto, desde muy pronto, un oído atento a esta experiencia de Taizé, barruntando quizás en ella ciertas notas muy semejantes a las que es posible percibir en las reglas de S. Basilio. Cf. su artículo: *Psychologie et doctrine d'un mouvement liturgique réformé: La communauté de Cluny: La Maison Dieu* 19 (1949) 26-47.

(69) Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté...* 127-128.

polo engendrante de la comunidad, sino que viene más bien a insertarse en ella, prestándole un servicio indispensable.

"Los 'superiores' (en la comunidad basiliana)... no parecen especialmente ávidos en el asegurar y extender su autoridad; ésta les cae (leur échoit) al término de un proceso muy lento, y lo que incita a esta evolución son más bien los errores que hay que reprimir... Basilio no fue ni fundador ni superior y, tal vez por esto, ignorará siempre la preferencia marcada de un Pacomio por una concepción absoluta y centralizada de la obediencia". (70)

Más que por su justeza histórica, esta última nota sobre el superior basiliano nos interesa por la posibilidad que nos brinda de perfilar mejor la figura del prior de Taizé.

4. El fundador y la regla

En el campo de tensiones formado por la autoridad y la obediencia, se presenta una constelación de realidades —la Sagrada Escritura, la Regla, un fundador, un legislador, un superior— que, según la diversa manera como se relacionen, pueden dar lugar a un sinnúmero de formas inatendidas.

Ni Basilio ni Benito fueron 'fundadores' en sentido estricto. La irradiación de sus personas no estuvo al origen de una 'nueva fundación' propiamente dicha. En su caso, fue más importante la influencia y la acción modeladora que ejercieron sus Reglas y escritos. (71) A diferencia de ellos, R. Schutz ha sido el fundador de Taizé. En este sentido, en cuanto fundador-legislador-superior, su posición es más bien asimilable a la de Domingo de Caleruega, Francisco de Asís (aunque

(70) J. GRIBOMONT, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le grand*: VSpS 21 (1952) 213. Sobre este último punto de la autoridad en los monasterios pacomianos las opiniones son bastante contrastadas. A. Veilleux ha querido sustraer a Pacomio de la línea 'verticalista' trazada por D. de Vogüé (línea que iría de Pacomio a S. Benito pasando a través de Casiano y de la Regla del Maestro), para insertarlo en la tradición "cenobítica". Cf. A. VEILLEUX, *La théologie de l'abbatit cénobitique et ses implications liturgiques*: VSpS 86 (1968) 375. P. Deseille, por su parte, ha aportado nuevas correcciones y matices a la opinión de A. Veilleux. Cf. P. DESEILLE, *Les origines de la vie religieuse dans le christianisme: Lumière et Vie* 96 (1970) 25-53, especialmente 45-46; 51-53.

(71) Para el caso de S. Basilio, Cf. H. DELHOUGNE, *Autorité et participation chez les Pères du cénobitisme. Le cénobitisme basilien*: RAM 46 (1970) 7. Para el caso de S. Benito, Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . , 17.

éste se retira bien pronto), o Ignacio de Loyola, que a la de Basilio y Benito. (72)

Esto no obstante, en la determinación del papel de la autoridad en la comunidad, R. Schutz permanece bastante próximo al esquema basiliano que acabamos de mencionar. (73) A él lo acerca, ulteriormente, la marcada insistencia en el referirse directamente a la Sagrada Escritura. (74) Esto acontece en Taizé, gracias al carácter supremamente somero de la Regla, la cual es el mínimo necesario para que una comunidad cristiana —llevada a sus últimas consecuencias— puede subsistir. (75) Así que en esta Regla, de tono más espiritual que jurídico, no hay que buscar, ni órdenes precisas, ni un código de conducta, ni unas Constituciones, ni tampoco un tratado de espiritualidad. Este carácter somero de la Regla ha contribuido a que ella no se haya interpuesto todavía, a manera de sólida pantalla, entre el prior y los miembros de la comunidad. (76) El contacto directo y un influjo personal sobre ellos permanece vivo. En su calidad de fundador, R. Schutz es más 'regla viviente' o encarnación de la regla, que un simple aplicador de ella. (77)

-
- (72) Aunque no lo sea en cuanto al grado de 'novedad' que marcaron estas fundaciones. Después de todo, Taizé toma de la tradición monástica la mayoría de sus características. Sin embargo, la temprana proliferación de estas tres fundaciones (sobre todo en el caso de los 'hermanos menores') constituye una diferencia notable que debe ser tenida en cuenta. Roger Schutz ha podido mantener, durante treinta años, un contacto directo con todos y cada uno de los miembros que componen la comunidad. De la Compañía de Jesús, fuera del número inicial de miembros, la diferencia el volumen y la importancia que tomaron —aun en vida de Ignacio— las Constituciones.
- (73) Es indicativo el hecho de que no se hayan adoptado en Taizé los apelativos de 'abad' o 'superior', tradicionales en el monaquismo y en la vida religiosa en general. "Le frère qui a l'autorité dans la communauté ne porte pas le nom de 'supérieur', mais de 'frère aîné'". M. THURIAN, *La communauté de Cluny*: VC 2 (1948) 117, nota 1. Para presentarse ante un público protestante, desacostumbrado a esta terminología, R. Schutz explica: "Prieur, du latin *prior*, veut dire non pas celui qui prierait davantage, mais premier parmi ses égaux". R. SCHUTZ, *Naissance de communautés dans les églises de la Réforme*: VC 9 (1955) 22 nota 1. En la actualidad, el simple apelativo de 'hermano Roger' suele anteponerse al de su función: prior de Taizé.
- (74) Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de Saint Basile (Maredsous 1948) 327*. Véase también H. DELHOUGNE, *Autorité et participation*. . . : RAM 46 (1970) 8.
- (75) Cf. RT 73 [65].
- (76) Sobre el papel que juega la Regla en los 'casos de obediencia', consúltese por ejemplo J. LECLERCQ, *Pour l'histoire de l'obéissance au moyen âge*: RAM 41 (1965) 134.
- (77) Y esto aunque "el superior no sea en primer término —como muy bien dice J.M.R. Tillard— un guardián de observancias, sino el educador de la caridad por la fidelidad a las observancias". J.M.R. TILLARD, *L'obéissance religieuse, mystère de communion*: NRTH 37 (1965) 382. El subrayado es del texto.

Pero esto no debe llevarnos a engaño. Tanto R. Schutz como los hermanos de Taizé están, en sentido estricto, 'bajo la Regla'. Su posición de fundador-legislador-superior, podría hacer pensar que R. Schutz está potencialmente 'sobre la Regla'. El hecho de que siempre se haya insistido en el carácter temporal de ésta, pudiera inducir a reforzar esta sospecha. Mas la realidad es muy otra. Hasta el presente la Regla ha permanecido casi inalterable. Los cambios operados en ella son sin importancia; y el haberla reducido a un mínimo la hace, a nuestro ver, todavía más inamovible. (78)

5. El 'abad benedictino' y el 'prior de Taizé'

Es fuerza añadir aquí siquiera unas palabras sobre la manera como se compararían entre sí el cargo del prior de Taizé y la imagen tradicional del abad benedictino. (79) Siendo ésta mucho más completa que aquella, no es el caso de establecer un detallado paralelo entre los dos textos.

En la Regla benedictina encontramos una figura del abad de rasgos psicológicos mucho más ricos y definidos; entre ellos, la recalcada nota de 'discreción' que Taizé no suele mencionar. (80) Con todo y eso, los pocos rasgos con que contamos en la Regla de Taizé, vienen a encontrar sus correspondientes en la 'Regula Monasteriorum' y a superponerse bastante ajustadamente sobre ellos. Esto vale especialmente para el caso del 'segundo directorio' benedictino (RB LXIV), que da

(78) La Regla ha sufrido algunas pequeñas modificaciones, casi todas a nivel meramente redaccional: supresión o cambio de una palabra por otra más afortunada. Así: les lèvres = le corps (p. 81); transformation = transfiguration (p. 49); al hablar de la comunidad de bienes se suprime: 'Elle concerne même les petits riens' (p. 19); sans unité d'esprit = sans unité (p. 59); etc. . . Las dos modificaciones más importantes acaecen: a) en el dominio de la aceptación de un nuevo hermano a la comunidad —que luego comentaremos— y b) en la supresión del párrafo siguiente: "Le coutumier précise suivant les temps et les besoins certaines nécessités de la vie commune et du ministère. Il doit rester très succinct et toujours modifiable. Sinon bien vite il étoufferait la règle et nous replacerait sous la loi" (RT 71-72, edición de 1962). Este costumbero, que ya la Regla miraba con cierta desconfianza, nunca existió. . .

(79) La semblanza de este último puede ser principalmente recabada a partir del capítulo II (qualis debeat esse abbas), así como de la segunda parte del capítulo LXIV (de ordinando abbate), que contiene lo que ha podido llamarse el 'segundo directorio del abad'.

(80) D. de Vogüé presenta muy bien esta semblanza del 'abad prudente' de S. Benito y descubre sus raíces en el Servidor de Isafías, en el Cristo de Mateo, en el Pastor de Pablo y en el Anciano discreto de Casiano. Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 372-375.

una imagen retocada del abad, más benigna que la del capítulo segundo. (81) Allí encontramos, inclusive, la misma recomendación de la misericordia, que, aunque colocada por ambos hacia el final, es encarecida —por cada uno en sus propios términos— como la virtud más preciada y necesaria. (82)

Pero una vez apuntadas estas coincidencias, no puede pasarse por alto el fuerte contraste que presentan ambos textos en su perspectiva general. Baste parangonar las primeras frases de ambas reglas para quedar sorprendido de la diferencia de miras que apunta en ambas.

RB II, 1-4**RT 61**

Abbas qui praeesse dignus est
monasterio,

Sans unité
il n'y a pas d'espoir d'un
service

semper meminere debet

audacieux et total de
Jésus-Christ.

quod dicitur,

et nomen maioris factis
implere

L'individualisme désagrège
et arrete la communauté
dans sa marche.

Christi enim agere vices
in monasterio creditur.

Le prieur suscite l'unité
dans la communauté.

Mientras el uno se reduce casi exclusivamente (según el esquema fundamental del monaquismo antes aludido) a la relación singular abad/discípulo, el otro se interesa ante todo por el aspecto colectivo: cuerpo/suscitador de la unidad. En lo sucesivo, cada uno desarrollará las perspectivas que anuncian estas primeras frases: el uno, interesándose por todo lo que contribuya a la adaptación de su gobierno a cada uno de sus discípulos; el otro, por las cualidades de la relación que harán posible la unidad del conjunto.

(81) Cuando el capítulo II dice por ejemplo— "Abbas qui praeesse dignus est monasterio. semper meminere debet quod dicitur, et nomen maioris factis implere", el capítulo LXIV le advierte: "cogitet (abbas) semper quale onus suscipit. . . sciatque sibi oportere prodesse magis quam praeesse". Expresión esta última que no deja de evocar aquella de la Regla de Taizé— "Qu'il ne considère pas sa charge comme supérieure" RT 65.

(82) RB 64, 24-27: "Oportet ergo eum esse doctum lege divina. . . castum, sobrium, misericordem; et semper superexaltet misericordiam iudicio". RT 65: "Qu'il s'arme de miséricorde et la demande au Christ comme la grâce pour lui la plus essentielle".

6. Las dificultades de la función del prior

Pero volvamos a concentrarnos en la función comunitaria que le compete al Prior de Taizé. A este nivel —como queda dicho— la autoridad está llamada a cumplir una función indispensable en vista de la unidad; mejor aún, de la unanimidad, si es que queremos deshacernos de las adherencias de uniformidad que una defectuosa inteligencia de la unidad ha dejado acumuladas sobre esta voz. Pero de una unanimidad real y no etérea, pues, dice R. Schutz: "si la unidad no es visible, si no salta a la vista, no se podrá hablar de unidad espiritual". (83)

Pues bien, estapreciada unanimidad se constituye en Taizé alrededor de dos polos. El primero, que hace las veces de aglutinante al interior de la misma comunidad, es la caridad fraterna, de la cual es servidora la autoridad (Recuérdese el principio básico establecido, al que aludíamos al tratar de la autoridad funcional: el orden en una comunidad es consecuencia del amor fraterno cristiano que reina en ella, más que de la capacidad de imponer sanciones). El segundo polo, que impulsa hacia adelante, es la tendencia común 'a un servicio audaz y total de Cristo'. (84) Es la polaridad que pone en marcha la comunidad. (85)

Debemos pues situar la autoridad del prior al interior de esta doble polaridad: suscitar y velar por la unanimidad de la comunidad, al paso que se estimula la marcha de la misma. Tal es, en pocas palabras, la función del prior. Porque "sin unidad no hay esperanza de un servicio audaz y total a Jesucristo. El individualismo disgrega y detiene la comunidad en su marcha". (86)

Llegados aquí, hemos de notar el alto grado de indiferenciación en que permanece la función del prior. Función que consistió —para usar sus mismas palabras— en un encaminar (entrainer) hacia Cristo;

(83) VAD 138.

(84) Cf. RT 61 [55].

(85) Cf. VAD 136.

(86) RT 61 [55].

en obtener la mayor continuidad posible en la marcha de la comunidad hacia El; en el preservar la comunidad de las divisiones internas. (87)

Ahora bien, el conservar la autoridad dentro de este género indiferenciado de servicio no ha dejado de presentar sus dificultades. De ellas tenemos algunas trazas en las 'directivas espirituales' que aparecieron adjuntas a la Regla de Taizé, durante los años 1962-1966. (88)

Los riesgos que en estas directivas se dejan translucir, serían los siguientes: 1) La aparición y la amenaza de una invasión paulatina del cariz 'administrativo' en la autoridad. 2) Un posible desdibujarse de la simplicidad del esquema primitivo de una autoridad única; posiblemente provocado por la creciente autonomía en el ejercicio de funciones delegadas, con el consiguiente perjuicio para la unanimidad y con los posibles conflictos de autoridad. 3) Por otro lado, la aparición de un 'idealismo de unanimidad', que paralizaría la marcha. 4) El riesgo siempre amenazante de detenerse, en la obediencia, en la persona del prior; sin dar el paso indispensable de atenerse más bien a la función por él representada. (89)

Estos primeros conflictos de autoridad, y la manera como se ha buscado darles una solución, son también, a nuestro ver, una de las muestras más indicativas del carisma de Taizé y de su fina percepción espiritual.

Un mediano conocimiento del proceso de estratificación paulatina que trabaja toda comunidad o sociedad humana, hará reconocer en estas cláusulas de las 'directivas espirituales' los primeros brotes de una puntualización jurídica. Es así como resulta ya clásico, en el estudio de los documentos originarios de órdenes y comunidades religiosas, el reconstruir este endurecimiento progresivo de los textos que van

(87) Cf. VAD 138. J.M.R. Tillard, en un artículo reciente, proporciona una descripción muy semejante de la función del superior, dice: "Lien de la fraternité, pivot de la recherche communautaire de perfection évangélique, guide de la fidélité à l'Esprit, voilà sa vocation". J.M.R. TILLARD, *Autorité et vie religieuse*: NRTh 88 (1966) 793.

(88) Estas 'directivas espirituales' acompañaron y explicitaron la Regla en su edición de 1962/66.

(89) RTdS 100-101: "L'obéissance ne va pas à la personne du prieur, mais à la fonction qu'il représente. A lui de considérer l'ensemble de la marche commune et de se mettre lui-même sous ses pieds en se refusant à la faiblesse en face des pressions exercées sur sa personne. La faiblesse serait pour lui un chemin de facilité". Véase RTdS 99-101.

emanando de su gobierno. Pues bien, Taizé, dando muestra de su vigilancia espiritual y de su estado de alerta, ha logrado hasta ahora contrarrestar (y aun invertir el sentido de) este proceso. (90)

En estos que no fueron sino primeros brotes —y que pudieron todavía llamarse 'directivas espirituales!'— se descubrió a tiempo la primera fase de un proceso que luego sería difícil de detener. Por esta razón el texto de las 'directivas' se recogió, restaurando la Regla en su indiferenciación primera. En remplazo de las 'directivas' se publicó la 'Unanimidad en el pluralismo', cuyo texto, aprovechando muchas partes de las 'directivas', corrigió las tiranteces que se descubrieron en ellas. (91)

El texto se recogió, las dificultades perduran sin duda; y se acrecentarán en los días por venir. Pero el mérito de Taizé en este campo ha consistido hasta ahora en no dejar estratificar, en cláusulas jurídicas,

- (90) Dificultades semejantes se han hecho sentir a lo largo de toda la historia. H. Delhougne, en un estudio sobre la autoridad en el cenobitismo primitivo, concluye distinguiendo en él dos períodos: el inicial, con una estructura de gobierno más dúctil y un mayor respeto por las libertades individuales; y un segundo, en el que se refuerza la autoridad del superior, haciéndose más exclusiva. Véase H. DELHOUGNE, *Autorité et participation chez les Pères du cénobitisme*: RAM 45 (1969) 369-394, especialmente 394; RAM 46 (1970) 3-32, especialmente 31-32.

Al aparecer el 'Vivir en el hoy de Dios' en 1959, la recensión de la revista Irénikon terminaba con esta nota "Puisse cette fraîcheur ne point s'alterer trop tôt —danger qui guette les fondations de ce genre et se renouveler à temps quand le premier vieillissement se fera sentir" Véase: Irénikon 32 (1959) 368-371. A nuestro parecer, este proceso ha sabido evitarse hasta el momento.

- (91) Léanse con detención y comparativamente las dos versiones del siguiente texto sobre la autoridad:

RTdS (1962)
Il est essentiel que,
malgré le grand nombre de
frères,
l'autorité n'apparaisse
pas comme administrative.
L'autorité est de caractère
spirituel. . .

En la primera redacción aparecen los signos de un cierto crispamiento y recelo: "Il est essentiel que... l'autorité n'apparaisse pas comme...". La segunda, asumiendo las mismas dificultades (malgré le nombre grandissant de frères), es de tono más sereno y confiado.

El otro cambio en el texto, aunque pequeño, es revelador de una maduración en la reflexión sobre la autoridad. Para contrarrestar todo carácter 'administrativo' que tienda a cundir en la autoridad, la primera redacción decía: "l'autorité est de caractère spirituel"; expresión que se convierte en: "l'autorité demeure pastorale". Con lo cual, un término de carácter abiertamente ministerial (pastoral), viene a reemplazar otro de carácter más vagamente carismático (espiritual).

UP (1966)
Malgré le nombre grandissant
de frères,
l'autorité demeure
pastorale.
Elle ne peut être
administrative.

la atmósfera de caridad fraterna y la búsqueda sincera de la unanimidad en el servicio de Cristo; sin caer, por otro lado, en la exaltación y en el diletantismo. Y esto, gracias a la aceptación de una somera estructura institucional, en la cual conviene que nos fijemos enseguida.

EXCURSUS: **La Institucionalización de la Autoridad**

Hasta aquí, en efecto, hemos ido siguiendo con algún detenimiento, el proceso de transformación de una autoridad carismática en funcional. Importa continuarlo ahora hasta su desembocadura en una autoridad institucional.

Este proceso es irremisiblemente experimentado por toda nueva experiencia monástica o de vida religiosa. Cada una de ellas, empero, debe vivirlo con arreglo a sus características y circunstancias. Esas características no son otras que las del propio carisma espiritual. Entre las circunstancias, una de las más influyentes es, sin lugar a duda, la manera como cada una de ellas experimenta y concibe la relación de la autoridad que vige en su interior, con la autoridad en la Iglesia y de la Iglesia.

Será pues necesario que ahora, al entrar a estudiar la última parte de este proceso —la de la legitimación e institucionalización de la autoridad— tengamos también muy presente esta relación con la autoridad en y de la Iglesia.

Pero antes de aventurarnos en este campo, conviene que antepongamos algunas aclaraciones acerca del proceso en cuestión.

Habíamos descubierto en Taizé, en una primera etapa, una autoridad de carácter más bien individual, que se comunica a través de un don carismático, y que buscaba su apoyo exclusivo en la Palabra de Dios. Era la reviviscencia de lo que de más propio había en toda experiencia monástica.

En una segunda etapa, dentro ya de una problemática comunitaria, se había producido el paso a una autoridad funcional. El empleo de la expresión 'ministerio de autoridad' nos había servido de confirmación de este cambio. Pues, qué otro título estaba en situación de alegar una autoridad que ya no podía ni quería continuar apoyándose exclusivamente en las prerrogativas de una autoridad carismática? Nos quedaba, sin embargo, por explorar, todo lo que estaba implicado en este término: ministerio de autoridad.

El pasar a un régimen de autoridad funcional, equivale a dedicarse de lleno a responder a las necesidades profundas de una comunidad —habíamos dicho. Ahora bien, la primera necesidad de esta comunidad ecuménica —al propio tiempo que su más profunda tendencia— era la prosecución de la unidad de fe, en y mediante el vínculo del amor fraterno. Gracias a esta función de consagrarse al servicio de la unidad en la fe, mediante la caridad, la autoridad funcional en Taizé ha conservado su carácter eminentemente religioso.

La tercera etapa, por fin, consiste en la búsqueda (continuada a lo largo de todo el proceso) de una legitimación e institucionalización de esa autoridad.

Adviértase pues, en primer lugar, que no se trata de una transformación que implique necesariamente una sucesión temporal entre varias etapas. Así que, en todo corte vertical efectuado sobre la autoridad en un momento dado, debe ser posible encontrar la presencia simultánea de todos estos tres elementos: carismático, funcional e institucional. Aunque, evidentemente, en una mayor o menor escala, según se esté más cerca o más lejos del origen, y conforme también a la capacidad del grupo en conservar vigoroso el ímpetu del primer impulso carismático. Nos encontramos pues frente a la delicada labor de precisar y deslindar campos en una autoridad que es, a la vez, carismática, funcional e institucional; y, al propio tiempo, de ver cómo se conjugan entre sí estos tres elementos.

En un plano ideal, el carácter carismático de la autoridad en la Iglesia, no debería estar nunca reñido, ni con su aspecto funcional, ni con su aspecto institucional. Una separación completa entre ellos, no puede ser considerada sino como un ilegítimo desarrollo con relación a la práctica de la Iglesia primitiva y a su expresión neotestamentaria.

La experiencia de Taizé nos parece confirmar con apremio la conjunción indispensable que debe mediar entre los aspectos carismático y funcional de la autoridad. Mas, con el llegar a tratar de la combinación de lo carismático e institucional, de inmediato el problema se torna más complejo y necesitado de matices. Y es que entonces entran en juego, en forma más directa, las diversas concepciones, católica y protestante, tanto de la autoridad como de la Iglesia misma.

Comencemos pues por dar razón de la primera afirmación: en la comunidad de Taizé se han conjugado bastante armónicamente el ca-

rácter carismático y el aspecto funcional de la autoridad. Esta armonía proviene, a nuestro ver, principalmente de dos causas. Una: el primado de la caridad en la regulación de todo lo relativo a la autoridad. Dos: la prolongada supervivencia del carácter carismático en la dirección de la comunidad, asegurada y hecha más fácilmente visible, gracias al continuado ministerio de su fundador y prior, y a su incesante vitalidad creativa.

Pero pasemos sin tardanza a la relación carismático-institucional, donde nos aguarda el problema más intrincado. A este propósito conviene notar ante todo el hincapié que hace Taizé sobre el elemento carismático. Esto hay que atribuirlo, no solamente a la naturaleza carismática de estas asociaciones espontáneamente inspiradas, que son las comunidades religiosas —sobre todo en sus comienzos, sino también al legado de la Reforma, que alimenta una desconfianza nativa hacia toda insistencia en la autoridad institucional (no obstante la concepción institucionalizada del ministerio propia de Calvino, y pese a que, en ocasiones, a través de una autoridad-servicio se haya llegado en estas Iglesias a una verdadera institución autoritaria!).

No deja de ser pues paradójico el que, precisamente al interior de una experiencia preponderantemente carismática —como es la vida religiosa— sea donde se redescubra la necesidad y conveniencia de una autoridad institucional. Pero hay que advertir enseguida que se trata de una institucionalización supremamente consciente y cautelosa (92) y que, cuando bien se consideran las implicaciones que ésto tiene con la teología del ministerio en la Iglesia católica, se ven aparecer ciertos interrogantes.

Es pues aquí donde se nos presenta el problema más delicado de dilucidar, a saber: hasta qué punto es la institucionalización un mero requisito del ordenamiento indispensable de toda agrupación humana (máxime si se ambiciona la más completa y permanente comunidad de vida), o en qué medida se postula también —aunado a esta

(92) El hermano Michel Bergmann, sociólogo de la comunidad, ha estudiado detenidamente este tema de la 'institución'. Véase M. BERGMANN, *L'institution*: VC 20 (1966) 42-66. Después de estudiar su significado en las diversas escuelas, saca como constatación común el hecho de que "les institutions prennent de l'importance dans la mesure où l'on regard vers le passé" (p. 63), para concluir luego: "Tout le problème consiste à vivre dans l'aujourd'hui, enraciné dans le passé et ouvert sur l'avenir. La principe est plus facile à énoncer qu'à mettre en pratique. Car il s'agit de maintenir une tension nécessaire, ce qui demande un effort constant, jamais achevé" (p. 65).

exigencia de orden meramente social— un respaldo divino de esta autoridad institucional, en cuanto función expresamente 'instituida' por Cristo en su Iglesia.

Planteado así, en abstracto, el problema nos descubre su falacia. Como si el hecho de que una función haya sido 'instituida por Cristo' hiciese de ella necesariamente una función esotérica, sin relación ninguna con las necesidades reales de la comunidad. O como si, por el contrario, fuese necesario retirar de una función el carácter de 'instituida por Cristo', por el mero hecho de que esa función corresponda a una necesidad vital de la comunidad. Por eso a la pregunta: es este aspecto de 'hablar en nombre de Cristo' meramente 'carismático', o reviste al mismo tiempo un carácter 'institucional'? Nos parece que hemos de responder que se trata de ambos. Es decir, que no por reconocer en ella una palabra 'inspirada', sea necesario privarla de todo carácter 'institucional'; e inversamente, no por ser indispensable a la marcha de la comunidad y, en consecuencia, por tratarse de un orden prevalentemente funcional, debe considerársela privada de un carácter 'inspirado o carismático'. Muy al contrario, en la Iglesia, lo uno debe implicar lo otro. (93)

Pero si hemos de ir más al fondo de las cosas, hemos de agregar de inmediato que no es este el nivel al cual se presenta el problema para Taizé. Antes por el contrario, en esta fase de la institucionalización, la Comunidad ha conseguido una juntura bastante bien lograda. Y no será difícil adivinar porqué, ya que en Taizé confluyen con fuerza, desde dos costados distintos, estos dos elementos. De parte 'reformada': al acentuado sentido institucional del ministerio heredado de Calvino, (94) se aduna un énfasis renovado en la actividad que ejerce el Espíritu al interior de ese ministerio. (95) De la vertiente monástica le

(93) Cf. H.U. von BALTHASAR, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister* (Freiburg-Basel-Wien 1971) 87-93.

(94) Según gran parte de la tradición 'reformada', el ministerio pertenece a la estructura misma de la Iglesia. No es invención suya. Más aún, en la conformación de estos ministerios, Calvino no hace ninguna insistencia en su carácter carismático. Solamente más tarde —cuando algunos grupos más liberales de esta Iglesia entran en contacto con otras tendencias— ese ministerio deja de ser considerado como institucional. Convertido entonces únicamente en un elemento del 'bene essere' de la Iglesia, se abre a una índole mucho más carismática. Cf. J.-J. von ALLMEN, *La doctrine réformée du ministère pastoral: le ministère sacerdotal. Un dossier théologique* (Lyon 1970) 136-148.

(95) Cf. M. THURIAN, *Sacerdoce et ministère* (Taizé 1970) 131-132.

llegan: junto con la influencia carismática de sus orígenes, la experiencia institucional de su curso secular. Todas estas corrientes se mezclan al interior de Taizé, y dan origen al ensayo, si no siempre cómodo, al menos fecundo, de una vivencia eclesial 'sui generis'. Es esta valiosa experiencia de la comunidad la que le ha hecho reflexionar al vivo sobre el necesario acoplamiento de lo carismático y lo institucional en la vida de la Iglesia. (96)

Pero importa perfilar más nuestro análisis, ya que, a pesar de lo bien logrado de esta primera amalgamación de lo carismático con lo institucional, es posible descubrir, en el fondo de todo esto, una cierta fisura. Especialmente si comparamos su conformación con la sólida osatura que sostiene, en el catolicismo, la institución de autoridad o autoridad institucional.

Será pues necesario establecer un cierto paralelismo entre la manera —católica y reformada— de concebir la autoridad en la Iglesia, y encontrar luego la posición relativa de la autoridad en Taizé con respecto a ellas.

Con este fin lanzaremos algunas antenas que nos ayuden a detectar su posición y a interpretarla. Pero antes, disolvamos una posible inquietud. No estamos extrapolando demasiado este problema de la autoridad en la comunidad, al situarlo —como lo estamos haciendo— en este cuadro más vasto de la autoridad eclesial? Así es, efectivamente, pero a esto nos obliga la concepción misma de la autoridad en Taizé.

Refirámonos en primer término a sus ligámenes con la autoridad monástica. En la conciencia monástica la autoridad ha conservado un carácter predominantemente carismático: el abad no busca apoyar su potestad sobre ninguna 'orden sagrada'. Estrictamente hablando, son las virtudes de este 'maestro de vida evangélica', que es el abad, las que deben hacer de él una evocación representativa de la presencia misma de Cristo. (97) Con todo, esto no ha impedido el hecho de que al abad se le apliquen, sin mayores escrúpulos, todos aquellos

(96) M. Thurian no deja de recalcar, siempre que puede, la importancia que tiene, para la Iglesia de todos los tiempos, la correspondencia entre ambos aspectos. "Il n'y a pas de contradiction possible entre une conception charismatique ou pneumatique et une conception ministérielle ou institutionnelle de l'Eglise...". M. THURIAN, *Sacerdoce...* 133-134.

(97) Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté...* 139-142.

textos que, en la Escritura, directamente conciernen tan sólo a la autoridad jerárquica de la Iglesia. (98) Aplicación legítima, a condición de que se conserve siempre vivo en ella el sentido analógico. (99) Y la conciencia monástica, las más de las veces, no ha ultrapasado esta condición. (100) La jerarquía monástica es una jerarquía carismática, no clerical, (101) y por tanto, debe estar sometida, en última instancia, a la autoridad eclesial. (102)

Muy diverso es, pues, el caso del obispo (y en su propia escala, el del sacerdote), cuyo ministerio la Iglesia católica concibe precisamente a partir de la potestad objetiva que le otorga la ordenación episcopal (resp. sacerdotal). Obispos y sacerdotes son exhortados, consecuentemente, a hacer resplandecer en sus vidas las virtudes correspondientes a las funciones que les son encomendadas y para las cuales han recibido una potestad.

Es la concepción más objetivada de la institución, que caracteriza al catolicismo con relación al protestantismo en general, el cual rehusa esta 'concretización' de una autoridad religiosa, que implique una transformación ontológica y que confiere poderes exclusivos en el orden de la comunicación de la gracia, a través de la Palabra y de los sacramentos. (103)

Dentro de esta doble jerarquía carismática e institucional, cada cual justificada a su modo, Taizé viene a situarse de manera bien

-
- (98) Así por ejemplo, el texto de Lucas: "El que os escucha a vosotros, a mí me escucha; y el que os rechaza, a mí me rechaza; y el que me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado" (Luc 10, 16), es aplicado al abad, dándole a este texto toda la amplitud pedagógica que lleva consigo la situación del abad, maestro de vida. Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 276.
- (99) Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 325-326.
- (100) A. de VOGÜÉ veía en la 'Regula Magistri' uno de los casos más claros de homologación entre estas dos jerarquías (Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 132-133). Pero posteriormente modificó su opinión en vista de que, aun en la 'Regula Magistri', todo el poder del abad se deriva de la ordenación que éste recibe de manos del obispo (Cf. A. de VOGÜÉ, *L'origine du pouvoir des abbés selon la règle du maître*: VSpS 17 (1969) 321-326).
- (101) Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 343.
- (102) Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 137.
- (103) Por esta razón se le reprocha a la concepción calvinista del ministerio un carácter meramente 'instrumental'. Para la edificación de su Iglesia, Dios se serviría de sus ministros como de meros instrumentos en cierto sentido pasivos, rechazando así toda mediación humana y eclesial. Sobre este punto Cf. A. GANOCZY, *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère* = Col. *Unam Sanctam* 48 (Paris 1964) 410-411.

original. Y es que, al producirse la mutación de algunos de los términos implicados en la comprensión del 'ministerio', no puede menos de seguirse una modificación en las relaciones que median entre estas dos especies de autoridad, monástica y eclesial, carismática y jerárquica. Enseguida veremos cómo.

Ante todo, repárese en el siguiente dato: la manera como la Iglesia reformada suele considerar el ministerio pastoral (al menos dentro de su corriente más tradicional), fácilmente se presta a una homologación con la función del prior o superior de una comunidad religiosa. Mucho más, en todo caso, de lo que acontece en la Iglesia católica. Y si este paralelismo no se había establecido anteriormente, esto se debía, como bien puede suponerse, al estrangulamiento acaecido en esta Iglesia —por motivos bien diversos— del hecho comunitario. Pero una vez que éste resurge, como en el caso de Taizé, las puertas se entrecierran para una homologación de este género.

De otro lado, en el catolicismo las cosas han evolucionado siguiendo sus propios intrínquilis. Ya habíamos señalado la marcada diferenciación entre las dos jerarquías, eclesial y monástica. Mientras el monaquismo fue laico, su dependencia del obispo y de la jerarquía clerical fue, en general, más obvia. Necesitaba de ella aun para la celebración eucarística. En cuestiones de doctrina pudo mostrar, y en realidad mostró desde siempre, una mayor independencia. Ahora bien, cuando en la Iglesia católica se acentuó el énfasis en el sacerdocio (precisamente para contrarrestar la concepción protestante del ministerio), la homologación entre estas dos jerarquías, monástica y eclesial, se hizo cada vez más impracticable. La autoridad del sacerdocio se centró sobre la 'potestas consecrandi', con lo cual se dejó a los superiores religiosos —máxime si no eran sacerdotes— con un respaldo teológico bastante enclenque en su función de autoridad. Este hecho no pudo sino acentuar esa especie de 'marginalidad' de que tan frecuentemente han padecido las comunidades religiosas con respecto a la Iglesia (marginalidad hecha todavía ostensible en la actitud que para con la vida religiosa tomaron muchos obispos en el último concilio). De allí tal vez también la dimensión tan marcadamente ascética en que hubo de moverse la obediencia y la merma del sentido eclesial, por parte de estas comunidades.

Mas, como por este tiempo ya el sacerdocio de los monjes se había generalizado, el abad-sacerdote pudo de suyo adunar en sí am-

bas autoridades, carismática y sacerdotal. Con el nacimiento de las órdenes 'apostólicas' y con el surgir de las asociaciones de 'clérigos regulares', se creó un nuevo estilo de vida religiosa que buscó su inserción en la Iglesia precisamente a través del ejercicio del 'ministerio sacerdotal', paliando de este modo la marginalidad eclesial del hecho religioso.

J. M. R. Tillard ha afrontado esta problemática de la autoridad religiosa. (104) Aboga él por una más neta distinción entre estos dos géneros de autoridad 'sacramental' y 'religiosa' y habla de los perjudiciales fenómenos de ósmosis que ocurren entre estos dos géneros de autoridad: hay religiosos, dice, sometidos a sus superiores, como si éstos tuviesen una autoridad jerárquica; y hay fieles y sacerdotes puestos a las órdenes de sus pastores como si fueran religiosos.

En respuesta a este problema, esboza él un marco teológico en el cual sea posible comprender este doble género de autoridad (y estilo de obediencia): la autoridad **sacramental** del obispo o sacerdote, que vehicula la acción salvadora del Padre, y la autoridad **religiosa** que encamina hacia el Padre la respuesta que la gracia ha producido en la comunidad cristiana (uno de cuyos frutos más preciados es el nacimiento de estas 'koinonias carismáticas').

En este campo Taizé aporta una visión un poco diferente, más en consonancia con la concepción calvinista del ministerio, lo cual le permite modificar esta perspectiva, limando las aristas de una división demasiado marcada entre estos dos géneros de autoridad sacramental y 'religiosa'. Al considerar todo 'ministerio' como algo esencialmente puesto al servicio del sacerdocio de los fieles, todos ellos vienen a quedar en alguna manera subordinados a este sacerdocio universal. Con lo cual, un 'ministerio' como es el de la autoridad religiosa, vendría a situarse menos incómodamente, en un plano de complementariedad, con cualquier otro género de autoridad ministerial en la Iglesia. (105)

(104) Cf. sus artículos: *L'obéissance religieuse, mystère de communion*: NRTh 87 (1965) 377-394. *Autorité et vie religieuse*: NRTh 88 (1966) 786-806.

(105) También A. Veilleux ha tratado con algún detenimiento esta cuestión. Desgraciadamente su punto de partida es un poco estrecho: se proponía él estudiar el lugar que le correspondería al abad en la concelebración cotidiana de la Eucaristía. Cf. A. VEILLEUX, *La théologie de l'abbatiat cénobitique et ses implications liturgiques*: VSpS 86 (1968) 351-393.

Por otra parte, la labor asumida por el prior de Taizé, de suscitador y guardián de la unidad y de la caridad en la marcha, resulta bastante justamente recubierta por la imagen bíblica del 'pastor'. Así que, teóricamente, el parangón con el oficio o ministerio 'pastoral', estaba al alcance de la mano. Si en la práctica esta asimilación no resulta todo lo bien lograda que fuera de esperarse, esto se debe a razones que vienen de parte y parte. Del lado de Taizé, acontece que el prior suele declinar las más de las veces una función estrictamente magisterial y de predicación; es igualmente ajeno a toda enseñanza propiamente teológica. Es decir, justamente a las dos funciones que han constituido el fuste tradicional del ministerio pastoral en el protestantismo. (106) Por otra parte, del lado del ministerio en las Iglesias protestantes, el paralelismo falla, precisamente debido a que la función de suscitador y vigilante de la caridad y de la unidad en la comunidad, ha caído en ellas bastante en desuso, a causa de la falta de un sentido comunitario más vivo. (107)

Adviértase de paso, que este oficio de pastor, de suscitador y vigilante de la caridad y de la unidad en la comunidad, es el que ha sensibilizado a los miembros de Taizé, y a su prior en particular, sobre la necesidad y posibilidad de un ministerio semejante en la Iglesia universal. (108) La experiencia de su ministerio intra y extracomunitario lo ha llevado a presentir la incumbencia y el papel que le cabría a ese pastor universal en la unidad de las Iglesias, (109) su función renovada en la actual situación de separación, como suscitador de

(106) Con todo, el prior de Taizé podría considerarse como un 'guía espiritual' de la comunidad a la que con frecuencia dirige una palabra profética de interpretación de las circunstancias cambiantes en la vida de la Iglesia.

(107) Esta falta de sentido comunitario no podría ser atribuida a todas las Iglesias emanadas de la Reforma. En algunas Iglesias independientes y congregacionalistas este sentido comunitario es, por el contrario, muy vivo. Cf. L. BOUYER, *L'Eglise de Dieu* (Paris 1970) 90-93; 547-548.

(108) A este propósito podrían verse las saludables recomendaciones que hace L. Bouyer sobre la importancia que tiene, para la vida de la Iglesia local, el que el obispo desempeñe verdaderamente este oficio de 'presidir a la caridad'. Cf. L. BOUYER, *L'Eglise de Dieu* (Paris 1970) 503.

(109) Hablando en general sobre el ministerio en la Iglesia, dice M. Thurian: "Le ministère dans l'Eglise est essentiellement une fonction pastorale, une mission et une activité de berger. Le pasteur est le ministre, le signe et l'instrument de l'unique berger". Y de este único pastor afirma: "il ne force personne à entrer dans les limites étroites d'une institution humaine, mais il mène tous ceux qui lui appartiennent dans la marche de l'Eglise universelle". M. THURIAN, *Sacerdoce...* 48. Toda esta página se leerá con provecho.

una unidad incipiente que no acierta a consolidarse, como confirmador de una unidad precaria, siempre en peligro de nuevas disgregaciones. (110)

Mas, como suele suceder al hermano Roger, estos hechos determinantes para la vida de la Iglesia, le son revelados en el diálogo personal y mediante una imagen viva; en la búsqueda del contacto directo, con el fiel más humilde como con el más alto 'responsable' de Iglesia. Es así como, ya desde 1949, entra en comunicación personal con el Papa Pío XII. (111) Mas solamente en la persona de Juan XXIII y en la manera como éste ejercita su ministerio pastoral, entrevistará R. Schutz —en un momento concreto (112)— la posibilidad y utilidad de un pastor universal en la Iglesia. Desde entonces, no ha cesado en la reflexión viva sobre este tema. M. Thurian, sin acometerlo nunca de frente en sus escritos, lo menciona cuando se le presenta la ocasión, (113) procurando siempre situarlo en la línea del ministerio', en servicio de la unidad de la Iglesia universal. (114) La más

(110) En el curso de un diálogo reciente en la iglesia de la Reconciliación y en un lenguaje accesible a sus interlocutores, expresaba así el hermano Roger su experiencia al respecto: "Une autorité —je ne me lance pas sur ce chapitre... autorité, c'est le haut de la pyramide, je vis au milieu de mes frères, je suis au milieu d'eux, je les écoute... Croyez bien qu'à Taizé il n'y a pas d'autonomie bien grande, que notre champ de liberté n'est pas très grand, il est tout petit, mais il est suffisant pour chanter le Christ, parce que nous référons tout le temps, dans des dialogues, dans des correspondances à des hommes qui, dans l'Eglise de Dieu, ont un ministère de pasteur. On a prié ce matin pour Paul VI, pour le Patriarche Athénagoras, pour l'Archevêque de Canterbury, pour le docteur Blake, c'est comme cela la vie de l'Eglise; ceux qui ont le service d'unité —on disait d'autorité— ou d'unité, sont eux-mêmes très attentifs à bien permettre que la cellule vivante qu'ils animent, qu'ils rassemblent, soit reliée à l'Eglise qui se prépare dans une unité visible..." R. SCHUTZ, Diálogo del 12 de julio de 1970.

(111) En una de estas visitas, y por razones ecuménicas, R. Schutz ruega al Papa Pío XII que se abstenga de la proclamación del dogma de la Asunción.

(112) En la última entrevista, antes de la muerte de Juan XXIII, el martes 26 de febrero de 1963.

(113) Cf. M. THURIAN, Sacerdoce... 61.

(114) Dice M. Thurian: "Nous touchons ici au problème du rôle historique de l'évêque de Rome. Ce problème dépasse les limites de notre travail. Cependant, il faut noter ici que lorsque ce problème surgit dans le dialogue oecuménique, ce n'est pas d'abord sur le plan ecclésiologique et juridique qu'il faut l'envisager, mais d'abord sur le plan pastoral: le rôle possible d'un Patriarche primat dans sa fonction pastorale et arbitrale, au sein de l'Eglise universelle. Jean XXIII nous a donné une belle illustration de ce ministère pastoral et arbitral, au sein du Concile Vatican II et dans le renouveau de l'Eglise catholique. Paul VI, poursuivant cette tâche, est en train de donner un nouveau style, fraternel et oecuménique, à ce ministère du 'serviteur des serviteurs de Dieu' ". M. THURIAN, Sacerdoce... 165-166.

explícita declaración al respecto, la hace el hermano Roger con motivo de un congreso de Pax Romana, en Friburgo, en julio de 1971. (115)

Pero no se trata tampoco de buscar un perfecto paralelismo entre el ministerio pastoral reformado y el ministerio de autoridad del prior de Taizé. La comunidad aboga precisamente por una indispensable diversificación de ministerios que puedan acomodarse mejor, tanto a los carismas particulares de cada uno, cuanto a las necesidades de cada grupo o comunidad.

Pero deshagamos un poco el camino andado y señalemos con más precisión dónde se sitúa la fisura o falla que esta autoridad presenta, cuando se la compara con la estructuración en que reposa la autoridad en el catolicismo.

Recuérdese que ya desde el caso de la autoridad monástica R. Schutz se mostraba reacio en admitir las expresiones y usos tendientes a identificar, demasiado rápidamente, la función y la persona del abad con la de Cristo. Ocupar su lugar o substituirlo de alguna manera, fueron facetas evitadas a toda costa en su concepción de la función de prior. Este está llamado, es verdad, a asumir funciones que fueron también las funciones de Cristo. En este sentido (pero sólo en él), quien las asume, puede considerarse como signo e instrumento de esta o aquella función de Cristo, pero no de su persona. Hay pues un celo especial en reservar para Cristo ese 'ser cabeza de la Iglesia'.

Ahora bien, el catolicismo es más explícito en atribuir a quien ejerce la autoridad, un valor de signo e instrumento de Cristo, precisamente en cuanto cabeza de la Iglesia. De lo cual se deriva una cierta inclinación a ver, detrás y en las personas investidas de una autoridad (obispos, sacerdotes, superiores religiosos...), la persona misma de Cristo, más concretamente representada.

En el fondo de todo ésto fermenta la delicada cuestión del ministerio y sacerdocio, según ambas confesiones.

Es sabido que la Iglesia reformada mantiene como principio básico en esta materia una neta separación entre sacerdocio y ministerio. El mismo M. Thurian, con toda su apertura para con la concepción católica, permanece fiel, en lo esencial, a la separación marcada por

este esquema. (116) Según él, existe el sacerdocio regio y profético de todos los cristianos, a cuyo servicio están los 'ministerios ordenados'. Todo cristiano, por su sacerdocio bautismal, participa y comulga con Cristo profeta, sacerdote y rey. Los ministros, en su ministerio, comulgan y participan únicamente en las funciones de **diácono, pastor y 'episcopo'**, que El asumió. Así que el ministro, en cuanto ministro, no participa propiamente del 'sacerdocio de Cristo'. (117) De esta manera, la función del ministro se presta más a una diversificación de funciones y puede estar mucho más estrechamente ligada a un servicio particular en la Iglesia. Por esta razón M. Thurian da un gran relieve al gesto del lavatorio de los pies de Juan 13, 1-20, (118) hasta el punto de llegar a ver en este gesto de Jesús "una especie de ordenación de los apóstoles a su ministerio, (que es) signo e instrumento del único ministerio de Cristo. Jesús consagra los suyos al ministerio en la Iglesia por un gesto simbólico que hace de ellos diáconos, servidores en la caridad, la humildad y el sacrificio". (119) Por esto, "mientras más importante sea la autoridad en la Iglesia, mayor debe ser la humildad, más generoso el espíritu de servicio y de sacrificio en los que son llamados a ejercerlo, no como reyes sino como diáconos". (120) Solamente cuan-

-
- (116) Consúltese a propósito el excelente libro de M. Thurian, *Sacerdoce et ministère* (Taizé 1970). Al lado de un encomio bastante generalizado [Cf. P. LEBEAU, Recensión de M. THURIAN, *Sacerdoce et ministère* (Taizé 1970): NRTh 92 (1970) 764-767], casi la única crítica que ha suscitado este libro de Thurian ha sido precisamente en este punto. Cf. L. BOUYER, *L'Eglise de Dieu* (Paris 1970) 680.
- (117) **Servidor** de la Palabra, **Presidente** de la celebración sacramental y, en cuanto responsable de una comunidad, **representante** de la autoridad del Espíritu, el ministro, en todas estas funciones, no participa propiamente del **sacerdocio** de Jesús (Cf. M. Thurian, *Sacerdoce et ministère*, 125). Aun en cuanto presidente de la celebración eucarística, el ministro es más el que **administra** el sacramento (como Cristo lo fué de la comunión a los apóstoles el jueves santo), que el participante, de manera diversa a la del común de los fieles, del sacerdocio de Jesús —que es lo que sostiene el catolicismo.
- (118) "En el gesto del lavatorio de los pies, dio Cristo la significación profunda de su ministerio en la Iglesia e invitó a todos los ministros a seguir su ejemplo para llegar a ser verdaderamente los signos e instrumentos de su único ministerio (Jn 13, 1-20)". M. THURIAN, *Sacerdoce et ministère*, 27.
- (119) M. THURIAN, *Sacerdoce*. . . 29. En el don de la vida y en el sufrimiento que implica esta visión del ministerio, ve M. Thurian la realización de su aspecto **sacerdotal**. "Es en el recuento del lavatorio de los pies (Jn 13), donde el pastor descubre la significación profunda y existencial del aspecto sacerdotal de su ministerio". M. THURIAN, *Sacerdoce*. . . 177. Léase toda esta página. La traducción es nuestra.
- (120) M. THURIAN, *Sacerdoce*. . . 29. En la celebración de la semana santa en Taizé, el lavatorio de los pies es uno de los gestos que el hermano Roger asume más gustosamente, como símbolo de su ministerio en la comunidad y para con todos los presentes.

do el 'ministro' ejerza ese ministerio de Cristo servidor, recibirlo será recibir a Cristo (Jn 13, 20), escucharlo será escuchar a Cristo y al Padre que lo envía (Lc 10, 16). (121)

Con esto alcanzamos por fin la fisura o falla estructural en pos de la cual veníamos. Y nada hay de extraño en que la encontremos precisamente en la intelección profunda que se tiene del sacerdocio y ministerio, ya que en dichas funciones se ha centrado la autoridad religiosa en ambas Iglesias. (122)

En la Iglesia católica, el ejercicio de la autoridad refleja, 'volens, nolens', la imagen de un sacerdocio concebido como una potestad exclusiva para determinados actos y funciones (en particular para consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo), como una participación 'esencialmente diferente' en el sacerdocio de Cristo, como una representación de Cristo-cabeza-de-la-Iglesia. (123)

En la Iglesia reformada, con no haber acentuado la función sacerdotal, se modificó profundamente la concepción general del ministerio. No haciendo énfasis en la potestad que confiere, ni en el cambio ontológico que produce en quien lo recibe, se concentra en la elección y delegación para efectuar un servicio indispensable a la comunidad. (124)

A esta luz podríamos examinar tal vez las observaciones siguientes del hermano Roger sobre la autoridad. Dice: "Llegan a fines contrarios los que querrían reforzar la autoridad aumentando sus poderes. Su actitud destruye la Iglesia. Hoy en día, obediencia y autoridad ya no se traducen en términos de poder, sino en términos de comunión".

(121) Cf. M. THURIAN, *Sacerdoce*. . . 30.

(122) Una buena puntualización de la diferencia que entrañan estos dos puntos de vista puede verse en R. DIDIER, *Le ministère et les questions posées aujourd'hui au théologien: Le ministère sacerdotal. Un dossier théologique* (Lyon 1970) 9-19.

(123) Cf. a este propósito L. BOUYER, *L'Eglise de Dieu* (Paris 1970) 197-198.

(124) La ordenación, aunque no sea considerada como un sacramento, retiene su propio valor: el ordenado puede invocar el Espíritu recibido con la imposición de manos, para el ejercicio de su misión. El ministerio, además, pertenece a la estructura de la revelación y no es una mera creación eclesial. M. Thurian, siguiendo a Calvino, es explícito en este punto: "El ministerio viene de arriba; no es una delegación de la comunidad cristiana, sino un don hecho por Dios a la Iglesia y al mundo". M. THURIAN, *Sacerdoce*. . . 23. Puede verse también la sección 'autorité et hiérarchie chez Calvin' en A. GANOCZY, *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère = Col Unam Sanctam* 48 (Paris 1964) 428-430.

(125) Si esto se refiere únicamente a cierta manera de ejercer la autoridad y a la necesidad, siempre existente, de recordar a quien la ejerce que su única tarea es la de prestar un 'servicio' a la comunidad, asentimos completamente. Mas, si junto a la manera de ejercerla, se desconoce también la existencia de una potestad objetiva que la respalde, estaríamos tocando el terreno de la disensión más profunda que media aún en la manera de comprender el ministerio sacerdotal en ambas tradiciones eclesiales.

Es pues claro que el tópico de la autoridad en Taizé no podría tratarse, sin falsearlo, separadamente al de la autoridad eclesial, y en particular, al de la concepción del sacerdocio y del ministerio. Pero nos vemos obligados a abandonar aquí esta problemática que nos llevaría demasiado lejos. Este somero recuento, sin embargo, ha sido necesario para poder determinar de manera más puntualizada, la situación del prior y el centro de fuerzas en que está colocado.

Hasta aquí no hemos hecho ninguna mención de la aprobación eclesiástica de la comunidad. Esta aprobación es de gran importancia y significación en el caso de las comunidades católicas; pero no responde con propiedad a la situación eclesial de Taizé. Esta falta de aprobación oficial es suplida sin embargo, por una constante búsqueda de acercamiento personal y de comunión con los responsables de las Iglesias. (126) Esta manera de concebir la relación, no en términos de jurisdicción, sino como la búsqueda de una profunda y constante comunión, ha dado por resultado un curioso fenómeno: que precisamen-

(125) VP 67 [48]. En una nota al pie de página, dice: "Son los términos empleados en una declaración pronunciada en la televisión francesa, por Mons. Marty, en el momento de su nombramiento como arzobispo de París".

(126) En agosto de 1971 se publicaba en Taizé el siguiente comunicado:

Un représentant du prieur de Taizé auprès du Pape C'est en présence du cardinal Pellegrino, de Turin, au cours de la 7ème semaine de rencontres internationales de jeunes à Taizé, que frère Roger, prieur de Taizé, a fait part de la nouvelle publiée par l'Osservatore Romano: "Il y aura dorénavant un représentant du prieur de Taizé auprès du Saint Siège".

Cette nouvelle, très longuement applaudie par les 1.200 jeunes présents, a été commentée par frère Roger:

"Pour concrétiser la communion, je crois avant tout aux relations interpersonnelles. Cette relation nouvelle permettra un dialogue direct, dans l'aujourd'hui, pour se comprendre toujours dans la limpidité du cœur. Je ne vois pas encore tout ce que cela suppose mais j'aime cette Eglise "pélerinante" qui est à Rome, avec son évêque. Que puis-je lui demander d'autre sinon qu'elle éclaire, qu'elle nous réchauffe aussi par un feu".

El hermano Max ha sido encargado desde entonces de esta representación.

te en el momento en que las comunidades sometidas jurídicamente a una autoridad central resienten pesadamente esa tutela, Taizé, que estrictamente queda libre de este vínculo, procura vivir una comunión más profunda con las personas que tienen ese ministerio de unidad en la Iglesia.

Taizé se coloca pues, a propósito de la función de autoridad en la Iglesia, en una especie de juego dialéctico: dejándose interpelar, al propio tiempo que interpela. Ni es este planteamiento absolutamente nuevo. Todas las comunidades, en una forma o en otra, han tenido que legitimar su autoridad y relacionarla con la autoridad de la Iglesia. El problema para Taizé es sin duda más álgido, situada como está en una confluencia de 'Iglesias'.

Puestas a legitimar su autoridad, todas estas comunidades o agrupaciones religiosas han recurrido, como es apenas normal, a la Sagrada Escritura. Pero en la Escritura se han explotado diversamente los diferentes aspectos de la autoridad, según la naturaleza y el carisma de cada 'fundación'. La regla benedictina, por ejemplo, ha incorporado predominantemente, en su tradición de autoridad, el aspecto de enseñanza de vida y de doctrina espiritual. Conforme a esta visión, al abad se le piden y se le atribuyen las cualidades y poderes indispensables para su oficio de 'maestro y doctor' de vida cristiana. En ajustada correspondencia con esta visión de la autoridad, encontramos en la regla benedictina un 'coenobium' concebido primordialmente como una 'schola'. (127)

Otro ejemplo podría ser el de aquellas comunidades 'apostólicas' que ven primordialmente en el superior a aquél que tiene el encargo de asignar una misión. En tal caso se buscarán en él las cualidades que mejor lo capaciten para el cumplimiento de este cometido, y la comunidad se organizará bajo un esquema dúctil y elástico —una especie de amistad misionera— para la propagación del Reino de Dios.

En Taizé la autoridad se apoya con predilección en el simbolismo del 'pastor', conforme a la naturaleza de esta comunidad, siempre en trance de disgregarse, pero en busca constante de unidad. Evidente-

(127) La institución benedictina es rica y compleja. No quedan, por consiguiente, obliterados de ella los otros títulos y facetas de la autoridad. Pero creemos que pueda afirmarse que su autoridad resulta vertebrada sobre ese cariz de autoridad 'magisterial'.

mente, tampoco aquí están ausentes los otros aspectos, pero en dosis ciertamente diferentes de las anteriores.

Todas estas variaciones son legítimas, con tal que no sean exclusivas. Más aún, juegan un papel dialéctico con la autoridad de la Iglesia en general. No podemos ocuparnos aquí de este aspecto con la extensión que le correspondería. Pero anotemos simplemente que se trata de la emergencia de una dialéctica que sale periódicamente a la superficie —según las cambiadas circunstancias de cada época— entre los géneros de autoridad vigentes en estos grupos más restringidos y compactos de la comunidad cristiana, de una parte, y la autoridad de la Iglesia en general, de otra. Estas comunidades, al mismo tiempo que deben contar con la constitución, la experiencia y la complejidad de la Iglesia, tienen por otro lado la misión de interrogarla y estimularla. A todas luces, la una no puede ser copia de la otra. La autoridad en estos grupos puede extremar muchísimo más una sola nota —conforme a su naturaleza y a su fin particular— cosa que no puede la Iglesia universal. Pero, precisamente, en este punto pueden abrir un camino, despertar a posibilidades insospechadas, y señalar una nueva dirección.

Quién negaría por ejemplo, a la autoridad del abad benedictino, el haber sensibilizado y profundizado en las riquezas latentes en la noción de una paternidad espiritual? O a la Orden de Predicadores el haber abierto una brecha en la democratización de la autoridad religiosa? (Ejemplo tal vez no suficientemente explotado). (128) O a la Compañía de Jesús el haber presentado, en un momento dado, una muestra de cohesión en su organización y de discernimiento en las misiones encomendadas?

Todos estos han sido clarinazos que la autoridad de la Iglesia no ha dejado de recoger lentamente (Ella misma extrapolándolos a veces; la centralización por ejemplo). Pues bien, en este momento en que la Iglesia universal se conmueve interiormente, urgida por un concepto más vasto y más activo de su unidad, la autoridad de Taizé puede estimular la exploración de nuevas posibilidades y de un estilo de

(128) Hablar de una democracia propiamente dicha a esta época, sería completamente anacrónico. Cf. J. LECLERCQ, *Les chapitres généraux de Cîteaux, de Cluny et des dominicains*: Concilium 77 (1972) 95.

autoridad que incite a la 'reintegración de la unidad' de la Iglesia. Y Taizé es consciente de la posibilidad y de la necesidad de jugar ese papel. (129)

El peligro para estas comunidades sería el extrapolar su hallazgo y querer hacer de toda la Iglesia un monasterio benedictino, o un convento dominicano, o una Compañía de Jesús, o una Comunidad de Taizé...

III — EL FUNCIONAMIENTO DE LA AUTORIDAD

Hemos encontrado descrito el ministerio del prior, en líneas que voluntariamente se dejan muy generales, como un "obtener la mayor continuidad posible en la marcha de la comunidad hacia Cristo; un preservar la comunidad de divisiones internas". (130) Será pues necesario que, en su ministerio, el prior respete, defienda y propicie esta frágil realidad de la unión en la marcha. Y de qué manera? Mediante el juego de sus tres funciones principales, que son: 1) la toma de las decisiones que influyen sobre esa marcha, 2) la admisión y exclusión de la comunidad y 3) el nombramiento de un apoyo y sucesor en su cargo. En otras palabras, es hora de preguntarnos por la implementación de sus funciones y de averiguar cómo se llevan a cabo en la práctica. Vamos pues a considerarlas una por una, comenzando por la última.

(129) Comentando los dos textos capitales de S. Pablo sobre el ministerio en la Iglesia (Ef 4 y 1 Cor 12), dice M. Thurian: "C'est dans l'équilibre entre une juste reconnaissance des charismes, de la liberté de l'Esprit, de l'esprit prophétique, de la diversité des ministères, et une saine conception du ministère, de l'institution, de la continuité, de l'ordination, que se trouve la vérité œcuménique de l'ecclésiologie.

Puisque la tendance la plus pesante pour l'Eglise, comme société, est de s'institutionnaliser exagérément dans l'organisation de ses ministères et de perdre ainsi l'esprit charismatique et prophétique, Dieu maintient à ses côtés des communautés chrétiennes qui refusent l'institution ministérielle au profit de la liberté spirituelle, afin que par elles l'Eglise soit constamment rendue attentive à l'oeuvre de l'Esprit Saint qui distribue les charismes comme il l'entend et fait retentir l'appel prophétique où il veut, pour le bien du Corps du Christ. Puisse toujours l'Eglise reconnaître le rôle providentiel de ces communautés et ne pas les juger selon les critères de sa théologie ou de son droit, mais selon les fruits de l'Esprit qu'elles portent!" M. THURIAN, Sacerdoce... 134-135. M. Thurian se refiere aquí a otras comunidades diferentes de Taizé, pero su visión de las cosas queda clara.

(130) VAD 138.

1. El 'asistente' del prior

"El prior designa un **asistente** para ayudarle (pour le soutenir) y asegurar una continuidad después de él", es todo lo que dice la Regla a este respecto. (131) En la simplicidad y laconismo de este texto se transparenta claramente una gran juventud carismática. Los aspectos institucionales implicados en este proceso de nombramiento de un apoyo y sucesor, que duermen todavía al conjuro del ímpetu de la generación fundadora —cuando las relaciones y cargos son más experimentados y vividos que legislados— despertarán con el simple paso del tiempo, como el resultado de impases y conflictos. (132) La comunidad deberá entonces proveer a esos problemas latentes. Pero sería completamente ajeno a su inspiración el ocuparse ahora en tratar de preverlos en detalle. Por el momento, se sabe que este asistente aseguraría la continuidad provisionalmente, mientras se procede a una elección del sucesor, por parte de la comunidad. (133)

Si en su calidad de apoyo este asistente ha jugado desde el comienzo un papel importante en la persona de Max Thurian, en su segunda función de garante de la continuidad es todavía una eventualidad futura.

2. La admisión-exclusión

En cuanto a la segunda función del prior, de **admitir y excluir** de la comunidad, recordemos cómo en los comienzos era ésta una competencia reservada al 'jefe' de la comunidad. (134) Mas, con la resolución crucial de 1949, por la cual se comprometen todos con una profesión definitiva y comunitaria, este proceso de admisión-exclusión se

(131) RT 64 [57].

(132) Sobre la existencia de un 'lugarteniente' del abad en el monaquismo (llamado también 'praepositus' o 'secundus'), y los altibajos que ha sufrido la relación entre ambos, véase A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 388-437.

(133) A propósito de la normalidad histórica de este procedimiento, consúltese A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 536. Al avanzar en edad, el hermano Roger, como buen hombre de gobierno, no dejará estas cosas al azar. "Tengo ya escrita una carta a este propósito. Me parece que será necesaria una elección. . . Esta votación liberará a aquel que sea elegido. De lo contrario permanecería siempre incómodo" R. SCHUTZ, Entrevista personal, 23 de mayo 1972. En la misma entrevista nos confiaba su preferencia porque esa elección recayera sobre un elemento joven de la comunidad, de manera que pudiera previsiblemente asegurar un segundo largo período de priorato.

(134) Cf. NE 16.

modifica. Desde entonces todos los hermanos que han hecho profesión son, por el mismo hecho, solidarios con el prior en la toma de esta decisión. (135) En un momento se llegó a pensar en exigir la unanimidad como requisito para esta admisión-exclusión. Pero se descubrió allí un rezago del ya mencionado 'idealismo de unanimidad'. Además, "eso ya no correspondía a la realidad actual, cuando, por necesidad, nos encontramos más dispersos. Por esa razón esa frase fue suprimida de la Regla". (136)

3. Las decisiones

Con esto llegamos a la función central y más importante del prior, tanto por su recurrencia cotidiana como por su influencia en la vida misma de la comunidad y en su marcha. Nos referimos al proceso decisorio de la comunidad. "Tomar decisiones es para el prior una misión temible", exclama R. Schutz en la Regla de Taizé. (137)

Parte de estas decisiones gravitan, como es de esperarse, sobre la esfera privada, en una relación personal entre el prior y cada uno de los miembros de la comunidad. "Los siglos pasan pero el ministerio de comunión confiado a un hombre, sigue siendo siempre el mismo: dirigir una palabra viva que llega a las coyunturas de la persona y estimula a cambiar de dirección". (138)

(135) Cf. nuestro excursus: la relación votos-comunidad.

(136) R. SCHUTZ, Entrevista personal, 23 de mayo 1972. Entre las pequeñas modificaciones que ha sufrido la Regla hasta el presente, ésta es tal vez la más significativa. La primera redacción decía: "Le nouveau frère est admis à la profession quand les frères l'acceptent d'un commun accord après une préparation dont la durée est fixée par le coutumier". (RT Ed. de 1962, p. 68) Este texto, empleado hasta la edición de la Regla de 1962, en las siguientes ediciones se convirtió en: "Le nouveau frère est admis à la profession au terme d'une solide préparation, après consultation des frères par le prieur". (RT 70) Y para dar razón de esta innovación, se presentaron las siguientes explicaciones sumarias:

a) en lever la référence au coutumier inexistant

b) 'solide' évoque le sérieux et la durée

c) 'commun accord' n'a jamais signifié ici unanimité absolue, puisqu'on n'a jamais voté pour l'acceptation d'un nouveau frère; avec le nombre croissant il est impossible de connaître totalement chaque nouveau frère; le réalisme de la situation consiste à faire confiance au prieur informé par le responsable des nouveaux frères; cependant il est bon que le prieur consulte les frères.

(137) RT 64 [57].

(138) VP 50 [70]. 'Prendre un tournant' es tal vez una expresión más dicente que 'cambiar de dirección'.

Mas aquí nos interesan, en primer término, aquellas decisiones que atañen a la marcha común y en las que la comunidad íntegra queda implicada. A este nivel, el proveimiento que hace posible la participación de todos en el rumbo de la marcha, es la existencia de un 'consejo'. (139) En las cosas importantes se toma el 'consejo' de todos. Porque la obediencia de los hermanos no se identifica, en primera instancia, con un despojo y con un holocausto de su propio parecer, sino con un "adoptar las decisiones tomadas en comunidad y expresadas por el prior". (140) Abrazar esta decisión final del prior es aceptar las imposiciones que se derivan de una marcha común. Es el 'avec tes frères' de la profesión. (141)

A. El Consejo: sus tareas, composición y funcionamiento

Fuerza es pues que nos detengamos un momento en un rápido pero sustancial examen de este consejo: en su finalidad, en los papeles respectivos que en él juegan el prior y los hermanos, en las condiciones requeridas para su correcto desenvolvimiento.

"La finalidad del consejo —dice sumariamente la Regla— es buscar toda la luz posible sobre la voluntad de Cristo para la marcha de la comunidad". (142) Se trata, en sustancia, del discernimiento común del designio de Dios sobre la comunidad. (143)

Cuáles serán entonces las condiciones de esta búsqueda? Ante todo, **de parte de los hermanos**, es preciso que cada uno, haciendo silencio dentro de sí mismo, se disponga a escuchar a su Señor, para exponer luego, en pocas palabras, lo que personalmente se le ha presentado como lo más conforme al plan de Dios sobre la comunidad. (144)

(139) Sobre los distintos orígenes que se le atribuyen a este consejo en la tradición monástica, consúltese A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 187-206.

(140) De la fórmula de profesión: RT 82 [75].

(141) Este consejo, que en la regla benedictina hace las veces de apéndice, a continuación del tratado sobre el abad (RB II y III), participa, en Taizé, de la mayor importancia concedida a todos los actos comunitarios. Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 187.

(142) RT 27 [27].

(143) Cf. VAD 136.

(144) Cf. RT 27 [27].

En la emisión de este juicio estrictamente personal (tributario de la exclusiva consulta con Dios en el silencio de la oración), (145) dos cosas deben evitarse a toda costa: a) la ingerencia de un juego cualesquiera de influencias y afinidades recíprocas y b) el deseo de imponer a los demás su propia opinión. (146)

A partir de esta etapa previa y sobre ella, actúa el ministerio del prior. Después de haber escuchado "al más tímido con la misma atención que al hermano seguro de sí mismo", (147) el prior arrostrará solo la delicada función de tomar la decisión, desembarazado de toda presión y libre, incluso, de seguir o no, una opinión mayoritaria. Con lo cual se pretendía, no tanto el dejar libre el campo de acción del prior, cuanto cortar cualquier posible entrada al espíritu contencioso y al partidismo. (148)

Solamente en el caso en que el prior se encontrase ante un disenso profundo de la comunidad, a propósito de una cuestión de importancia, reservará su juicio definitivo para más tarde, pero tomará, en el acto, una solución provisional, porque "la inmovilidad es una desobediencia para los hermanos en marcha hacia Cristo". (149)

Ya en otras ocasiones los casos de conflicto nos han servido de indicadores para determinar hacia donde se inclina la orientación espiritual, pues, para resolverlos, es forzoso que entre en juego un criterio último de discriminación, el cual, en una escogencia costosa, descubre el rumbo que toma la fina punta de un carisma espiritual.

En nuestro caso, la situación de marcha se nos manifiesta como un 'estado', como un distintivo de la comunidad que parece primar sobre la exigencia de unanimidad. Pero mejor mirado el asunto, vemos que entre lo uno y lo otro no hay lugar a escogencia. En Taizé se

(145) RT 27 [27]: "Nada es más contrario al espíritu del consejo que una búsqueda no purificada por el único deseo de discernir el designio de Dios".

(146) RT 28 [27]: "Si hay un momento en el que debes buscar la paz y perseguirla, huir las impugnaciones y la tentación de tener razón, es precisamente en el consejo".

(147) RT 29 [29].

(148) VAD 136: "La méthode majoritaire, quand il s'agit de prendre une décision commune. serait-elle la meilleure?... Dans une communauté, une telle méthode donnerait presque aussitôt lieu à la brigue et à la démagogie". Cf. también RT 29 [29].

(149) RT 29 [29].

tiende a la unanimidad con el convencimiento interno de que, para lograrla, lo más conveniente es aligerar el paso, vivir en el desprendimiento que pide el estar en camino, en vez de buscarla en una quietud sedentaria.

Bajo este punto de vista, el papel de la autoridad consiste en hacer posible una **marcha común**. Este avance común, gracias al ministerio del prior, está marcado por un cierto ritmo de espera y de acudir. 'Attendre et accourir'. Attendre, esperar, que la solidaridad se vaya constituyendo poco a poco en la comunidad, de manera que permita un nuevo paso; accourir, acudir y correr hacia la nueva meta que la solidaridad precedente ha hecho posible, y esperar de nuevo, no solamente para aguardar a aquellos para quienes el nuevo paso ha representado una mayor exigencia, sino también para consolidar una nueva solidaridad que conduzca y haga posible el continuar la marcha que reclama el nuevo 'hoy': Vivir el hoy de Dios. El corazón de la comunidad —el prior— deberá regir y acomodar el ritmo de esta sístole y diástole, a las condiciones del conjunto. (150)

"Ciertamente que el ideal sería no tomar sino decisiones unánimes. Pero el idealismo no es noción evangélica. Si hubiera que aguardar el sí de todos para poder avanzar, la comunidad se estancaría. Es una experiencia vital: hay que pasar siempre adelante; cuando uno se detiene en realidad retrocede". (151)

Por esta coyuntura precisa pasa la 'aceptación de una autoridad'. Es la exigencia de aceptar el ministerio del prior, tanto en las soluciones provisionales —que permiten salir del impase— cuanto en las soluciones en las cuales no se ha hecho todavía la unanimidad.

En este sentido, el principio de autoridad en la comunidad sacó su fuerza de las exigencias de la marcha común. La imagen del pueblo en marcha por el desierto ha ejercido siempre sobre Taizé un atractivo especial. No pudiendo la comunidad establecerse en la situación eclesial provisional que es la suya; viendo en toda marcha atrás y en todo satisfacerse en la situación actual como una tentación para su aventura espiritual, acepta el ministerio de quien la 'encamina hacia

(150) Cf. UP 116.

(151) VAD 135-136.

Cristo, preservándola de las divisiones internas', en vista de aquel 'no ser más que un corazón y un alma, para que nuestra unidad de servicio se realice plenamente'. (152)

Oficialmente, este consejo general se reúne tan sólo una vez al año, de ordinario durante el mes de septiembre, época en la cual todos los hermanos son convocados a Taizé. Sin embargo, una modalidad simplificada de él se llevará a cabo cada vez que una cuestión de cierta monta reclame una decisión urgente.

"El consejo está formado por los hermanos que han hecho profesión. Los hermanos ausentes son consultados por el prior o por aquel a quien se lo encarga". (153)

Fuera de esto, se suele tener también, con una frecuencia variable —en ciertas épocas inclusive diariamente— un 'pequeño consejo', a continuación de la oración de la tarde. Durante algunos minutos el prior informa acerca de los acontecimientos que han marcado la jornada (visitantes de Taizé, diálogos más significativos...), notifica los posibles cambios de horario (posibilidad de oración nocturna) y da noticias sobre los hermanos ausentes o en misión. Este pequeño consejo suele comenzar por la lectura de un breve trozo de la Regla. Durante él se despide también a los hermanos que parten de Taizé por un tiempo largo. En tal caso, se termina por la bendición especial, con imposición de manos, que el prior les imparte antes de su partida y para su ministerio.

B. Breve cotejo con el consejo benedictino

Si se quisiese comparar este pequeño tratado del consejo que presenta la Regla de Taizé, con su equivalente en la Regla de San Benito (RB III: De adhibendis ad consilium fratribus), se encontraría una correspondencia bastante estricta entre los elementos que los componen, pero se descubriría también —pese a la gran similitud de estos

(152) RT 82 [75]. Una cierta mística del 'avanzar juntos hacia Cristo' viene a reemplazar la posible búsqueda de un mayor mérito en la obediencia religiosa. Cf. VAD 135-142 [107-112]. J.M.R. Tillard, en un artículo reciente, explora con éxito esta importante función que viene a recaer sobre el superior, cuando la obediencia se considera a la luz de este misterio de comunión. Cf. J.M.R. TILLARD, *L'obéissance religieuse, mystère de communion*: NRTh 87 (1965) 377-394, especialmente 381-385.

(153) RT 30 [29].

elementos materiales— una sensible divergencia en la orientación que los dirige a todos. (154) Cuando la RB busca un acopio de opiniones, con el fin de lograr una **decisión prudente**, la RT pretende ante todo

- (154) El siguiente cotejo permitirá comprobar la correspondencia que hay entre los elementos contenidos en las dos reglas, y al mismo tiempo, la divergencia en sus orientaciones (Subrayaremos las palabras que más claramente marcan esa orientación en cada texto).

RB III, 3-15

Et audiens consilium fratrum tractet apud se, et quod **utilius iudicaverit** faciat.

Ideo autem omnes ad consilium vocari diximus, quia saepe **iuniori** Dominus revelat quod **melius** est.

Sic autem dent fratres consilium cum omni humilitatis subiectione, et non praesumant procaciter defendere quod eis visum fuerit, et magis in abbatis pendat arbitrio, ut quod **salubrius** esse iudicaverit, ei cuncti oboediant. . . ita et **ipsum provide et iuste concedet cuncta disponere**.

Las razones que se aducen para salir de un impase mediante la decisión del abad (resp. prior), marcan muy bien la diferente orientación. Este pasaje, sin embargo, se encuentra solamente en la Regla del Maestro, no en la Regla de S. Benito.

RM II, 47

Si parmi tous les frères, **personne ne peut donner un conseil approprié**, alors l'abbé, après avoir rendu compte de sa décision, crétera ce qu'il vaudra, **et il est juste que les membres suivent la tête**.

RT 28-29

Le prieur a charge devant son Seigneur de prendre la décision, **sans être lié par une majorité**.

Dégagé des pressions humaines, il écoute le plus timide avec la même attention que le frère plein d'assurance.

Evite le ton sans réplique, les catégoriques 'il faut'. N'échafaude pas de bons arguments pour te faire entendre; expose, en peu de mots, ce qui t'apparaît comme **le plus conforme au plan de Dieu** sans imaginer que tu puisses l'imposer".

RT 29-30

S'il se rend compte du **manque d'entente profonde** sur une question importante, qu'il réserve son jugement et prenne, **afin d'avancer**, une décision provisoire, quitte à y revenir par la suite; **car l'immobilité est une désobéissance pour les frères en marche vers le Christ**.

el **posibilitar la marcha común** y presta, en consecuencia, una mayor atención a los fenómenos de grupo. (155)

C. **Dificultades y exigencias**

Después de haber visto como se procede en este consejo, conviene que añadamos una palabra sobre sus posibles dificultades. Esta articulación consejo-prior, en efecto, no ha dejado de presentar ciertos obstáculos en el proceso decisorio. De parte del prior: él mismo ha solicitado, en repetidas ocasiones, el que se le conceda atenerse a la mayoría en cuestiones de importancia. En este caso se conservaría siempre, y aun con mayor esmero, el carácter estrictamente personal de la opinión expresada por el voto. Pero la mayoría de la comunidad ha preferido conservar el sistema original. (156)

En este contexto cabe preguntarse también si, por parte de los hermanos, todo ha procedido sin tropiezos. Hemos hecho notar el gran

(155) Esta diferente orientación de los dos consejos se desprende con nitidez de la conclusión de la RB III y de la introducción de la RT al capítulo sobre el consejo, sitios en que ambas reglas marcan su intención profunda.

RB III, 29-30

Omnia fac cum consilio, et
post factum non paenitebe-
ris.

RT 27

Le but de conseil est
de rechercher toute la
lumière possible sur la
volonté du Christ pour
la marche de la commu-
nauté.

(156) Comentando esta decisión, dice R. Schutz: "Yo me decía: tomar decisiones sin una consulta escrita, por voto, mayoritario, no es algo deplorable en un período en que la Iglesia y los cristianos, en nombre de la colegialidad, quieren tomar las decisiones juntos en cuanto sea posible? Y entonces —esto sucedía en la época del Concilio— comencé a consultar por un sí o un no a los hermanos. Pero tuvimos que abandonar este sistema que no correspondía a nuestra manera de ser. De esta imposibilidad, de esta no necesidad de un sistema democrático, debe haber alguna explicación, que no es completamente clara. . . Tal vez eso se deba a que somos una pequeña comunidad —y lo seguiremos siendo— en que todo el mundo tiene ocasión de ser escuchado, aun fuera del consejo; una comunidad en la que aun los más frágiles tienen la oportunidad de ser bien escuchados, y en la cual es muy importante que aun las minorías cuenten. Si fuésemos una orden, una congregación, las cosas sucederían ciertamente de otra manera. . . No se pues qué razón se pueda dar de este hecho. . . Esto puede quizás explicarse también por el hecho de que, como yo he comenzado solo, puede haber alrededor de mi persona un simbolismo de comunión, que me desborda a mí mismo. Toda célula humana tiene un centro de atracción. Es una constatación biológica que se encuentra en los grupos humanos, en la medida en que en ellos se dé un centro bien marcado. Si ese centro no es rehusado, rechazado, puede jugar un papel de atracción. . .". R. SCHUTZ, Entrevista personal 23 de mayo 1972.

respeto que se observa para con la opinión e inspiración individual, hasta el punto de que la corriente de la comunicación recíproca se vea interrumpida en la preparación y en el acto mismo de la decisión. Ahora bien, esta precaución de la Regla de Taizé, tomada con el fin de proteger la decisión personal, no parece contrariar la importancia que tiene el hecho comunitario en Taizé, y la intensificación de la comunicación fraterna? A nuestra manera de ver, en este punto se ha producido una mayor apertura y un cierto cambio de óptica. Los años transcurridos de 1960 a 1970, con su carga de contestación y de renovadas exigencias de la 'base', pudieron haber tenido una contribución en ésto. No era necesario acaso preparar las decisiones en la base? Y cómo sería ésto posible sino mediante un extenso diálogo y "conferencia" de opiniones? Y qué quiere decir ese: que la decisión sea preparada en la base, sino que la mayoría de esa base sea tenida en cuenta?

Es así como en los escritos más recientes del hermano Roger se nota un lenguaje más osado en cuanto toca a la apertura hacia una participación de todos en la decisión. "Para que domine (prime) siempre la comunión, el que ejerce la autoridad se libera, en la medida de lo posible, de las gestiones que preceden a una decisión", se lee en la 'Violencia de los Pacíficos' (1968), "el ministerio de autoridad consiste en tomar la decisión, una vez que ésta ha sido elaborada en la base". (157)

Ahora bien, para que se realice el justo empalme entre una autoridad concebida como factor de comunión y una obediencia que sea aceptación de la autoridad que posibilita la 'marcha común', hay que someterse a varios requisitos indispensables.

Ante todo, la autoridad debe ser única; (158) y es imprescindible —tanto para la 'comunión' como para la 'marcha'— que esta unicidad se conserve. En las 'directivas espirituales' que acompañaron la Regla de 1962 a 1966, pueden verse todavía algunas trazas de las dificultades que posiblemente exigieron una clarificación en este sentido. "Los hermanos que tienen un cargo de responsabilidad o de dirección espiritual, ejercen, al interior del cuerpo, una función por delegación.

(157) VP 69 [50].

(158) Cf. RTdS 99.

Estemos atentos a no buscar en ellos un apoyo que pudiera crear conflictos de autoridad". (159) Ya la Regla misma aseguraba la unicidad de este principio de autoridad, al reservar al prior todo nombramiento de esos responsables: "El prior conoce mejor las capacidades de cada uno: si se trata de dar una responsabilidad a un hermano, él lo propone en primer lugar". (160)

En la motivación de esta unicidad, la imagen del 'cuerpo' de la Iglesia ha servido de referencia constante. "Si una Iglesia local no quiere ser a semejanza del cuerpo de Cristo, se convierte en una república de camaradas. Por el contrario, cuando se reproduce la imagen del cuerpo, se establece una comunión. Si la cabeza desaparece, la unidad del conjunto se atenúa. Si los miembros no están en relación íntima con la cabeza, se produce la atrofia del cuerpo". (161)

Con el haber servido para establecer la unicidad de la autoridad, esta imagen de 'cabeza del cuerpo' es entendida a su manera por Taizé. Suscitador y defensor de la unidad, el prior debe ser el centro donde confluyan, se concentren, se interpreten, se amortigüen y se disuelvan todas las tensiones. Se impone el que las contradicciones que se experimentan cotidianamente, antes de extenderse de un miembro a otro— con la consiguiente formación de bloques que paralizarían la marcha común— vayan a concluir espontánea y libremente en el prior. (162) De esta manera la autoridad, más que como lugar de la **inteligencia directiva**, vendría a caracterizarse como el centro normal de las tensiones, asimilándose, en muchas ocasiones, no tanto a la cabeza pensante, cuanto al **corazón** de ese cuerpo de la comunidad. (163)

(159) Ib. En la "Unanimité dans le pluralisme" la mención de la palabra **conflicto** desaparece y se reemplaza por una exhortación que dice: "Soyons attentifs à ne pas nous imposer à travers eux" UP 115.

(160) RT 30 [29].

(161) VP 67 [48].

(162) La tradicional doctrina monástica del obedecer 'bono animo', de no murmurar interiormente contra la orden dada (RM 7, 67-74; RB 5, 32-48. Cf. A. de VOGÜÉ, La communauté... 235-236), que alcanzó su más alto grado de explicitación en Ignacio de Loyola con sus tres grados de obediencia, de ejecución, de juicio y de voluntad, se localiza aquí en este cuidado especial en evitar el que una contradicción interna para con lo decidido, cunda y se propague a su alrededor, con la consiguiente formación de grupos que obstaculizarían y paralizarían la marcha de la comunidad toda.

(163) Cf. VP 68 [49].

En principio se consideró que fuese condición indispensable, para poder ejercer este ministerio de estimular la unidad, el que el número de miembros fuera muy reducido. El prior podría entonces conservar un contacto personal con todos ellos y favorecer así la unanimidad. Hoy en día, la experiencia de que un relativo aumento numérico no ha impedido el marchar juntos, ha hecho que se de una cierta elasticidad a esta condición.

Para los hermanos de Taizé, esta concepción de la autoridad lleva consigo las siguientes exigencias: "Para ser signo de unidad, el hermano lo recordará: la paz común exige que el prior esté en el corazón de sus iniciativas... La aceptación de una autoridad no puede ser la abdicación del sentido de la responsabilidad solidaria. Por el contrario, esa aceptación supone que se edifica en cada uno una fuerte personalidad en Cristo. (164)

Autónomos y solidarios: la vida cristiana nos coloca en el corazón de una tensión. Y no se puede vivir más que en el consentimiento a una dialéctica interna.

... Ante un proyecto, por sugestivo que sea, que cada hermano se plantee, primero, la cuestión: soy yo, siempre y cotidianamente, solidario de la creación y de la recreación comunes?". (165)

Es pues claro que el mordiente de la autoridad en Taizé actúa de preferencia a nivel comunitario. En comparación con la importancia concedida a la 'marcha común, las orientaciones individuales en cierto sentido palidecen. Todo obrar individual se halla sometido a la interrogación sobre la solidaridad. Por eso el consejo es para discernir esta marcha común de la comunidad, no la del individuo en particular. En este caso se hace recurso al prior individualmente para que él decida, con el concurso de una colaboración consultiva si le parece. Esta decisión del prior, en general, no suele tomar la forma de una orden precisa. En este terreno, la aceptación de una autoridad continúa significando, más que el acatamiento de una orden —que de ordinario no vendrá— la capacidad de obrar solidariamente con el con-

(164) "Rien qui puisse inspirer plus d'horreur aux protestants en général qu'une éducation, et particulièrement une éducation prétendant à être religieuse, qui tendrait à étouffer plutôt qu'à susciter la personnalité". L. BOUYER, Du protestantisme à l'Eglise = Col. Unam Sanctam 27 (Paris 1954) 110.

(165) UP 117 [140].

junto de la comunidad, en consonancia con las exigencias de la marcha común. Consecuentemente, al prior se le pide que "en esta dirección de las almas, vele por no dominar, antes bien por edificar el cuerpo en Cristo. Que investigue los dones particulares de cada hermano, para que el hermano los descubra". (166)

La obra individual, nacida de la propia iniciativa, debe contar con el control de la acción común. En una obra de cuerpo no se debe obrar como francotirador. Obra de cuerpo, pero no 'obra común', en el sentido que esta expresión ha tomado en las congregaciones modernas 'activas'. (167) La unidad la hace la inspiración común de obras de muy diversa naturaleza. Unidad de la acción común, no buscada como fin en sí misma, sino como requisito indispensable para un servicio total y audaz de parte de la comunidad que pretende ser signo de una marcha solidaria hacia Cristo y hacia la unidad de los hombres en Cristo.

Con todo, este sistema no deja de plantear un problema que, a nuestra manera de ver, puede agudizarse con el tiempo. Y es que, a pesar del libre juego de la iniciativa en que procura dejarse al individuo, éste deberá aceptar tarde o temprano un cierto número de decisiones costosas y concretas en el curso de su vida. Cuando esas decisiones emanan de una directiva del consejo, la motivación es clara y fuerte: la solidaridad con la marcha común. Pero bien puede suceder que en estas decisiones privadas —que por otra parte son las que más directamente marcan su vida— no se vea tan claro el vínculo con la 'solidaridad común'. Y no vemos entonces surgir las motivaciones que pudieran moverlo a aceptar esa determinación. De modo semejante, una baja en la moral de la 'marcha común', produciría un peligroso eclipse en las motivaciones de la obediencia.

D. Los detalles prácticos

Se da todavía, al margen de estos asuntos importantes resueltos en el consejo y en particular, otro género de cuestiones cuya resolución no podría silenciarse sin dejar un sensible vacío en la determinación

(166) RT 64 [57].

(167) Cf. RTdS 99-100.

de la idiosincrasia del régimen de autoridad vigente en Taizé. Nos referimos al capítulo de las cosas prácticas.

"En las cuestiones de detalles prácticos, el prior indica el camino", dice la Regla. (168) A esto ocurren varias acotaciones: ante todo, estos detalles —en particular los que afectan el 'habitat' y la forma de vida en lo más exterior— no dejan de tener su relevancia y colorido; y esto por razones de vario género. La primera es que, en la vida monástica, el 'alma mater' —lugar que engendra y a donde se vuelve— adquiere una considerable importancia. Tanto más, cuanto que el pronunciado carácter simbólico del carisma de Taizé ha depositado denso, sobre objetos y lugares de la colina, un recuerdo y un significado. Por eso, no es de extrañar que un pequeño detalle reciba a veces una gran atención (con el peligro que esto puede entrañar!).

En segundo lugar, en el haber supeditado directamente al prior este dominio de las cosas prácticas, puede verse simplemente la ratificación, por parte de la Regla, de un talento de excepción, que Roger Schutz ha puesto al servicio de Taizé, y que consiste en la capacidad de proveer y atender con soltura a todo género de empresas, sin que ningún detalle le escape y sin arredarse ante la magnitud y lo imprevisible de ninguna iniciativa, con tal que esta esté preñada de sentido. Bien podría pensarse que en el caso de un prior con otras dotes, este dominio de las cosas prácticas pasase a otras manos; pero no sin detrimento del estilo y la recreación constante de Taizé. . .

Adscritos a este terreno de las cosas prácticas, podríamos considerar por último los detalles de orden y puntualidad. Sobre ellos recae una gran exigencia; en especial sobre los que pueden comprometer el testimonio de la comunidad en cosas de gran estima. Tal es el caso de la oración común. Por eso se anuncian y se explican todas las ausencias y retrasos al Oficio. (169)

4. Vista de conjunto

Vemos pues cómo las prerrogativas del prior son, en realidad, supremamente amplias. El es quien elige su asistente y su sucesor pro-

(168) RT 61 [55].

(169) Cf. RT 31-32 [31].

visional; él nombra los diferentes responsables en todos los órdenes; él es quien debe tomar —después de escuchar el consejo de los profesores, es verdad, pero sin estar ligado por ninguna mayoría— las decisiones provisionales o definitivas. El determina las distintas misiones; en las cosas prácticas él indica el camino.

Si en esta enorme libertad de acción concedida al prior no se ha encontrado una contradicción flagrante con el espíritu comunitario, esto hay que atribuirlo únicamente a la manera como se ha entendido y se ha ejercido la autoridad: como un servicio de misericordia y de unidad. Con todo, allí puede estar depositado un germen de futuras contradicciones y tensiones.

Habiendo rechazado la imagen monárquica (170) o paternalista, (171) y rehusando parejamente el acomodarse a un sistema democrático, (172) el juego de la autoridad y la obediencia en Taizé trata de establecerse buscando sus propias referencias; pasando un poco a través de todos estos sistemas de autoridad. En todo esto no hace otra cosa que objetivar sus propias experiencias y transmitir el fruto de su investigación experimental y vivida, sobre el significado y el papel de la autoridad en una comunidad cristiana.

En todo caso, nos parece que de todo esto se desprende con una cierta claridad, que en Taizé las relaciones entre la autoridad y la obediencia se han distribuido en función de un valor central de comunión, y que alrededor de él ha nacido una nueva constelación de ligamentos y tensiones mutuas, cualitativamente diferentes de las que crea la confrontación entre una autoridad-dominio y una obediencia-abnegación. Esto es lo que pretenderemos enunciar en el sumario que sigue.

IV — DISCUSION SOBRE LA OBEDIENCIA

Al terminar nuestro recorrido por este tercer compromiso, el de la 'aceptación de una autoridad', no está por demás el recoger, en un cierto número de constataciones, los puntos que contrastan entre una

(170) Cf. VP 66 [48].

(171) Cf. UP 114 [139].

(172) Cf. VP 66 [48].

tal 'aceptación de la autoridad' y la más generalizada noción de obediencia monástica (que ha sido el substrato de la 'obediencia religiosa' en general).

En realidad, los estilos de autoridad y obediencia —más o menos dúctiles o estrictos, centralizados o democráticos, individuales o comunitarios— son muchísimos; cada orden y comunidad debiendo vivir el suyo, con arreglo a su carisma espiritual y a su misión específica en la Iglesia. (173) Por consiguiente, todo bien mirado, no puede decirse tan fácilmente que exista 'una' concepción tradicional de la obediencia religiosa. Si aquí hablamos de 'la concepción más generalizada', no es pues con la intención de nivelar todas estas interesantes y necesarias diferenciaciones de intensidad y de enfoques (entre las cuales distinguiremos al menos un estilo 'monástico' y otro más propio de las órdenes 'activas' o 'apostólicas'), sino con el fin práctico de establecer una posible comparación. Después de todo, conceptualizar y comparar es, inevitablemente, simplificar y exagerar; pero con el fin exclusivo de desentrañar y comprender.

Una última advertencia: si la autoridad en Taizé ha guardado una buena dosis de homogeneidad con las líneas generales de la autoridad monástica, esto resulta menos claro en su 'aceptación de la autoridad' (resp. obediencia). Por lo tanto, para mejor puntualizar, hemos de considerar separadamente el caso de la autoridad y el de la obediencia.

1. En materia de autoridad

En cuanto la dirección espiritual ha conservado para Taizé un cierto valor de ejemplaridad con respecto al ejercicio de la autoridad, y en cuanto la autoridad del abad se originó en el mismo modelo, vale decir, en efecto, que son autoridades homogéneas. En este sentido el prior de Taizé puede considerarse como el 'director espiritual' de la comunidad tomada en su conjunto; director que le ayuda en su discernimiento común de la voluntad de Dios y que la encamina hacia Cristo.

Consecuentemente la autoridad se presenta, tanto en Taizé como en el monaquismo, como la capacidad de hablar en nombre de Dios,

(173) Son estas las dos cuerdas que hay que pulsar para darse cuenta si la tensión autoridad-obediencia resulta a tono con ellas o no. Sobre los diversos niveles de la autoridad y de la obediencia, puede consultarse P. JACQUEMONT, *Autorité et obéissance selon l'Écriture*: VSpS 21 (1968) 340-350.

la posibilidad de ser el instrumento o intérprete que comunique su Palabra. Por eso en ambos casos se la juzga como una responsabilidad enorme, de la que se habrá de rendir a Dios estricta cuenta.

Sin embargo, ya aquí mismo, en el ámbito de la autoridad, comienzan los distanciamientos. Por ejemplo, no encontramos en Taizé aquel carácter —tan marcado por la tradición monástica— según el cual, la orden del abad es tenida por una concretización 'hic et nunc', para el monje, de la Palabra de Dios. (174) A propósito de la función del prior, en Taizé no se utilizan en rigor expresiones como: 'agere vices Christi', ocupar el lugar de Cristo, ser su Vicario, tan usuales en el vocabulario monástico de la obediencia religiosa en general. Se evita, además, todo fácil recurso a revestir esa autoridad con un especial derecho divino. (175)

Como hemos visto, la autoridad en Taizé es una autoridad que, tanto para cosas de orientación general como de orden práctico, recaba su fuerza de las necesidades que tiene la comunidad de buscar continuamente la unanimidad, de preservar la caridad, de sostener una alta moral en la marcha emprendida, en 'obediencia común', al designio de Dios sobre la comunidad. Estando así las cosas, la autoridad se definía más bien como un servicio de misericordia, como un fermento de comunión, como un ministerio que saca a la comunidad de los impases y toma las decisiones necesarias a la marcha. (176)

(174) Dice de Vogüé: "L'obéissant se sentira atteint, à travers la parole de son maître, par le commandement de Dieu qu'il lisait sans le comprendre dans sa teneur littérale au livre sacré. C'est la même réalité objective, la même parole de Dieu, mais exprimée à son usage et mise à sa portée 'hic et nunc'. Moyennant le commandement du supérieur, c'est à la vérité divine elle-même que communie l'obéissance". A. de VOGÜÉ, *La communauté...* 277.

(175) La autoridad religiosa, una vez obtenido el lugar de Dios, corría el riesgo de olvidar que el oficio de transmisor de su Palabra no confería, estrictamente hablando, ningún derecho sobre los subordinados. "La autoridad no es en absoluto una coacción humana, la imposición de una voluntad propia. No se puede substituir por una conciencia cualquiera, su función es la de recordar la voluntad de Cristo", dice R. Schutz. (VAD 141-142). Y M. Thurian: "Pour que la seule autorité absolue de Jésus-Christ soit toujours clairement signifiée par l'autorité de l'Eglise et de ses ministres, ceux-ci ne doivent jamais être considérés comme ayant des droits ou des pouvoirs personnels. Ils ne sont que des instruments ou des signes pratiques, bien que nécessaires, de l'exercice de l'autorité divine". M. THURIAN, *La Confession* (Neuchâtel 1953) 110.

(176) La aceptación de una autoridad es pues una aplicación más del espíritu 'objetivo', que se inscribe en el deseo de liberarse de una subjetividad aislada e incontrolada. Resulta, por consiguiente convergente con la readmisión de la confesión externa de las faltas. Es la aceptación de un signo externo que manifieste y actualice la única autoridad de Cristo y su misericordia. Cf. M. THURIAN, *La communauté de Cluny: VC 2* (1948) 118.

Así pues, la autoridad en Taizé busca ese medio difícil entre un estilo monárquico y democrático —estilo que supone siempre una comunidad de fe en búsqueda de la voluntad de Dios —y que en una institución mínima deje visible, en el responsable, al 'hermano de los hermanos'. (177)

Pero pasemos ahora a la obediencia, en donde encontraremos más claramente reflejadas y contrastadas las actitudes que corresponden a estos dos estilos de autoridad.

2. En materia de obediencia

En el dar cuenta de la obediencia religiosa, las más frecuentes sistematizaciones suelen distinguir en ella el doble aspecto de la obediencia **a Cristo** y de la obediencia **de Cristo**. Alrededor de esos dos temas centrales toda la tradición cristiana ha ido bordando las diferentes motivaciones y modalidades de la obediencia; insistiendo ahora sobre un aspecto, ahora sobre el otro. (178)

A. La obediencia 'a Cristo'

Bajo este punto de vista el 'superior' actúa —con un rol más o menos activo— como transmisor de la voluntad de Dios. La obediencia se dirige a Cristo enviado del Padre (Este es mi Hijo muy amado, escuchadle), (179) a través de la mediación del superior. El texto más utilizado para legitimar esta mediación ha sido: 'El que a vosotros escucha a mí me escucha' (Lc 10, 16). Puesto que la persona investida de autoridad representa a Cristo, a este primer nivel, las órdenes son acogidas como si viniesen de Cristo mismo.

En el **monaquismo** esta transmisión de la Palabra de Dios supone un 'maestro espiritual' que haya asimilado y hecho suya, mediante su experiencia y aprovechamiento personal, esa enseñanza de Cristo.

(177) Cf. VP 66-67 [48].

(178) Sobre la obediencia monástica puede consultarse por ejemplo la sección titulada 'la doctrina' en: A. de VOGÜÉ, *La communauté...* 266-288; sobre una visión más ignaciana de la obediencia, véase: H. HOLSTEIN, *Le mystère de l'obéissance: Etudes* 278 (1953) 145-157.

(179) Mt 17, 5; Mc 9, 7; Lc 9, 35.

La relación autoridad-obediencia reviste, pues, en el monaquismo, un marcado carácter 'pedagógico'. Gracias a la enseñanza práctica del maestro y a su continua acción de discernimiento de espíritus en el discípulo, éste puede a su vez avanzar en la asimilación de esa doctrina experimental cristiana. Idealmente, una vez obtenido este fin, el discípulo estaría preparado para pasar a la vida eremítica o para convertirse —si es el caso— en el guía espiritual de otros. (180)

En las **órdenes apostólicas** —fuera de este aspecto 'pedagógico' intensificado en un tiempo de 'formación'— la mediación del superior se ejerce propiamente en el dominio de la 'misión'. Subjetivamente, la acogida de un mandato del superior tendrá una estructura semejante a la del acto de fe, con una adecuación del entendimiento y de la voluntad a la orden dada. Empero, queda siempre en pie la posibilidad de una 'representación' a la autoridad, cuando el entendimiento no lograse integrar, dentro de su visión de fe, una orden particular. (181)

Como se ve, en esta perspectiva se deja abierta la posibilidad —que puede degenerar en propensión— de actuar siempre bajo una orden concreta, y se induce a ver, en la persona revestida de autoridad, una representación bastante concreta de Cristo.

En cuanto a **Taizé**, ya hemos visto hasta qué punto y con qué características admite una dirección espiritual. Pero no es ese el campo que queda cobijado directamente por su aceptación de una autoridad. Se trata más bien del cómo la comunidad va a obedecer globalmente a Dios en la elección de sus orientaciones. Es en esta búsqueda del rumbo común donde primordialmente se acepta el ministe-

(180) En su extenso estudio de la regla benedictina, D. A. de Vogüé sostiene que todo el peso de la constitución y de la estabilización de la comunidad monástica reposa sobre este vínculo vertical que liga individualmente a cada monje con su abad. En contra de algunas interpretaciones más 'comunitarias' de la 'Regula Monasteriorum' (como serían las de C. BUTLER, *Le monachisme bénédictin* (Paris 1924); I. HERWEGEN, *Sinn und Geist der Benediktinerregel* (Einsiedeln-Köln 1944), A. de Vogüé asevera que "ninguna consideración de orden social interviene en esta motivación de la obediencia, ni siquiera a nivel de la mística" A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 288.

(181) Conectado con este aspecto de la obediencia a Cristo en la vida religiosa está el problema de la legitimación de esta 'jerarquía carismática' en la Iglesia y de su conexión con la jerarquía institucional. (Cf. nuestro excursus: *Institucionalización de la autoridad*). En el terreno de la misión, evangelización, celebración litúrgica etc. . . , esta tensión se traduce en el juego de la exención-inserción de estos ministerios más carismáticos dentro de la organización ordinaria del ministerio eclesial. Tensión que en ciertas épocas es vivida a un nivel más jurídico que teológico. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Collaboration des religieux avec l'épiscopat: Vie consacrée* 38 (1966) 75-90.

rio del prior. De donde se deduce que, así como para el monaquismo era de capital importancia el que el abad fuese un verdadero 'maestro de espíritu', también aquí la orientación de la comunidad dependerá de la capacidad del prior para percibir las necesidades de la Iglesia en un momento dado, de su inventiva para imaginar los medios apropiados para salir de un impase, de su empeño en conservar el incesante vínculo de comunión con las Iglesias; en una palabra, de su aptitud para ser fermento de comunión, y para preservar la comunidad de sus posibles divisiones internas en la marcha. El prior debe ser más sensible al aspecto social de la obediencia a Dios, es decir, a la significación de ciertos actos en la vida de la Iglesia, a la visión evolutiva de situaciones de impase, a la búsqueda de un designio de Dios para la comunidad concreta. (182)

Pero accedamos a un segundo aspecto:

B. La obediencia 'de Cristo'

Tradicionalmente este aspecto ha ayudado a profundizar en la estructura misma del acto de obediencia, considerándolo como objetivamente participante en la obediencia de Cristo al Padre. Inscrito en el misterio de su filiación, comparte con el carácter crucificante —hasta la muerte— que estuvo implicado en la obediencia de Cristo, reparadora y redentora de la desobediencia del hombre.

Este aspecto aduce textos tales como: "He bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado" (Jn 6, 38); "y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz" (Fil 2, 8); "Padre mío, si es posible, que pase de mí este cáliz, pero no sea como yo quiero, sino como quieras Tú" (Mt 26, 39). En esta perspectiva el acto de obediencia queda abierto a una mística de la imitación de Cristo, a una actualización —más o menos intensa— del aspecto crucificante y redentor de su obediencia.

(182) En una página de su diario, dice R. Schutz:

"Un jeune frère me faisait remarquer combien ce que nous vivons à Taizé réclame d'attention à tout un ensemble de données.

Qu'il a raison!

Notre position nous situe, à tout moment, au coeur de tensions sérieuses. Pour stimuler à l'unité dans le corps du Christ, nous avons à écouter des aspirations diversifiées selon les nationalités ou la formation première. Cette nécessité où nous sommes nous préserve, je l'espère, d'options partisans". (VP 37-38).

En el **monaquismo**, junto con el papel principal de instruir en la doctrina de Cristo, el abad utilizaba con frecuencia este aspecto mortificante de la obediencia, ordenando cosas que fuesen contrarias a la voluntad de su discípulo, para enseñarle prácticamente a salir de sí mismo y a hacer oblación total de su persona. En este sentido la obediencia tiene un valor pedagógico permanente y es una de las causas por las cuales se prefiere el cenobio al eremitismo, puesto que brinda la oportunidad de este holocausto perpetuo y completo de sí mismo, en la parte más noble que es su voluntad. Más aún, asimilada a la humildad, adquiere rango de virtud primordial, como el remedio más apropiado contra el vicio original del orgullo. (183) Su posible exceso sería un dolorismo de parte del discípulo y un despotismo de parte del abad.

En las **órdenes apostólicas**, aceptar una orden o una misión difícil —tal vez después de una representación previa de los motivos que parecen contrarios a ella— es cosa que se inscribe claramente en la misma línea de la sumisión del Hijo que entrega su vida (por los hombres), en cumplimiento de la costosa voluntad del Padre que resuelve entregarlo y librarlo —por ellos— a la muerte (Fil 2, 8).

Esta motivación se presta a una realización centralizada de la autoridad y a una cierta eficacia en el seguimiento de las directivas que ésta imparta. De suyo, tal perspectiva queda abierta también a una visión eclesial de la obediencia, por medio de una sumisión directa a su jerarquía y autoridad; mas no la incluye necesariamente. Aun en el caso en que ésta dependencia no estuviese muy clara, la encuadratura teológica y la riqueza espiritual del esquema que acabamos de describir a grandes rasgos, bastaría por sí sola para sostenerla.

Evocando ahora el caso de **Taizé**, lo encontramos algo distanciado de estas motivaciones. En primer lugar, habiendo retirado el énfasis de la obediencia, Taizé dejaba de apuntalarse en uno de los sostenes fundamentales del hecho monástico. Una espiritualidad bastante centrada en la propia perfección, había encontrado en ella un apoyo apro-

(183) Cf. A. de VOGÜÉ, *La communauté...* 280.

piadísimo que sostuviera este tipo de santidad monástica. (184) Taizé se aparta de esta perspectiva, y al hacerlo, prescinde de muchas de las motivaciones en las que de antigua ha estribado la obediencia. (185) En segundo lugar, la aceptación de una autoridad en Taizé permanece más bien ajena —conforme a la inspiración protestante— a una modalidad de obediencia que se fundamente directamente en una espiritualidad de imitación de Cristo. (186) Con esto, a la par que se libera de posibles abusos, se corta, a nuestro parecer, de una de las motivaciones más profundamente 'cristianas' de la obediencia. Allí descubrimos pues su mayor debilidad.

C. El fuerte de las motivaciones de Taizé

En contrapartida, debemos resaltar ahora las motivaciones positivas a las que recurre con predilección en la 'aceptación de una autoridad'. Acoger la determinación que toma el prior en cumplimiento

(184) A este propósito recuérdese cómo una doctrina del mayor mérito y de la mayor seguridad de obtener la salvación y la perfección propias, encajaba muy bien con un ceñirse en todo a las órdenes del abad y de sus delegados. Hablando con mayor rigor, era esta concepción de la obediencia la que —al pensar de R. Schutz— había dado alas al abad para servirse de su autoridad como de un instrumento de derecho divino: puesto que una obediencia irrestricta a sus órdenes conduciría más derechamente a Dios. Cf. IMCE 78.

(185) Para palpar un poco mejor la diferente orientación espiritual que alimenta estas dos realizaciones de la obediencia, léanse, uno después del otro, los dos párrafos siguientes, en los que aparecen los presupuestos de la obediencia monástica y de la aceptación de la autoridad en Taizé respectivamente. Hablando del despojo indispensable al monje, dice de Vogüé: "Le dépouillement correspond à une impérieuse exigence de tranquillité d'esprit: le frère remet à son abbé tout le soin de pourvoir à sa subsistance; il a bien assez à faire, lui, avec le soin de son salut, qui doit l'absorber entièrement. Désormais, il est mort aux soucis de la terre, sa vie même étant aux mains de l'abbé; il est libre de chercher le royaume de Dieu." A. de VOGÜÉ, *La communauté*. . . 149-150. Sobre el mismo tema, dice R. Schutz: "Pour être signe d'unité, le frère s'en souviendra: la paix commune exige que le Prieur soit au coeur de ses initiatives. Vis-à-vis d'un projet, si suggestif soit-il, que chaque frère se pose d'abord la question: suis-je toujours à nouveau et quotidiennement solidaire de la création et de la re-création communes? L'acceptation d'une autorité ne peut être abdication de sens et de la responsabilité solidaire. Au contraire, elle suppose que s'édifie en chacun une forte personnalité dans le Christ" UP 116-117 [140]. Y la Regla dice: "Ouvre-toi à ce qui est humain et tu verras s'évanouir tout vain désir de fuite du monde. Sois présent à ton époque, adapte-toi aux conditions du moment. O Père, je ne te prie pas de les ôter du monde, mais de les préserver du mal". RT 16 [17].

(186) En otro contexto —el de la significación del sacrificio cristiano— M. Thurian no elude esta noción de obediencia y explica la santificación del cristiano como un ofrecer su ser y su vida entera en unión a la ofrenda que Cristo hizo de sí mismo en obediencia perfecta. Cf. M. THURIAN, *Sacerdoce*. . . 43.

de su ministerio de comunión y de marcha hacia Cristo —determinación que puede ser muy costosa al individuo— es un acto motivado primordialmente por 'edificación del cuerpo de Cristo'.

Examinemos entonces el caso en que, en el consejo, se haya tomado una decisión contraria al parecer emitido por alguno de los miembros. Este no se sentirá remitido, en pareja situación, a una mística individual de la obediencia, que lo induzca, por las motivaciones que acabamos de ver, a apropiarse la decisión tomada. Es la consideración de la solidaridad con la comunidad en la que ha empeñado su propia existencia cristiana y su fidelidad a Dios, la que lo moverá a hacer suya la decisión que, contra su parecer, acaba de tomarse. Este caso conflictivo nos revela, una vez más, la manera bien propia de considerar la perfección cristiana. La Regla dice: "El espíritu de perfección, si consiste en imponer su punto de vista como si fuera el mejor, es una calamidad en la comunidad. La perfección es precisamente el soportar las imperfecciones del prójimo, y esto por amor". (187) No se trata pues, simplemente, de un supeditarse a los requerimientos del bien común y a las exigencias de una justicia social. Las motivaciones son abiertamente las motivaciones de la caridad, inscritas en una voluntad común de colaborar en la consolidación del 'Cuerpo de Cristo'.

Hace algunos años, con ocasión del drama de Hochwalder: 'Así en la tierra como en el cielo', surgía una polémica sobre la significación de la obediencia religiosa. En ella, H.M. Féret, O.P. representaba la posición más netamente en pro de una interpretación social o comunitaria de la obediencia. (188) Como hemos visto, en Taizé se insiste también sobre este aspecto funcional de la autoridad. (189) Pero, a nuestro ver, Taizé sobrepuja el plano de la mera 'justicia social' al considerar siempre esta tensión autoridad-obediencia como explícita-

(187) RT 63 [57].

(188) H.M. Féret escribía: "l'obéissance est et doit être, en celui qui la pratique, activité éminente de la justice sociale, c'est-à-dire de la vertu par laquelle l'individu rend ses devoirs, de justice en effet, à la collectivité dont il est membre". H.M. FERET, Sur la terre comme au ciel, le vrai drame de Hochwälder (Paris 1953) 50.

(189) T. Matura, franciscano en Taizé, escribiendo sobre la mutación de la vida religiosa, vuelve a insistir en este aspecto funcional de la obediencia. Es muy posible que esta insistencia sea tributaria de la influencia de Taizé. Algunos, sin embargo, le reprochan el no salir de él. Cf. L. RENWART, recensión de T. MATURA, La vie religieuse au tournant (Paris 1971): Vie Consacrée 44 (1972) 103.

mente insertada en el más vasto campo de las tensiones creadas por la búsqueda de la comunión eclesial. (190)

El texto capital en que reposaría la 'aceptación de la autoridad' del prior, en Taizé, más que Jn 6, 38 "porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado", sería entonces Ef 4, 12-16: "Para el recto ordenamiento de los santos —dice S. Pablo— en orden a las funciones del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo. (191) Para que no seamos ya niños, llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina, a merced de la malicia humana y de la astucia que conduce engañosamente al error, antes bien, siendo sinceros en el amor, crezcamos en todo hasta Aquel que es la Cabeza, Cristo, de quien todo el Cuerpo recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de junturas que llevan la nutrición según la actividad propia de cada una de las partes, realizando así el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor".

(190) J.M.R. Tillard llega a resultados muy semejantes: "L'obéissance religieuse se révèle, au terme de cette étude, comme beaucoup plus large que ce que l'on met d'ordinaire sous ce vocable. Elle se définit par sa tension vers la **communio**n la plus parfaite possible avec la volonté divine mais telle qu'exprimée et par un supérieur et par une communauté, eux-mêmes totalement à l'écoute des desseins de Dieu". J.M.R. TILLARD, *L'obéissance religieuse, mystère de communion*: NRTh 87 (1965) 394.

(191) Este 'hombre perfecto llevado a la madurez de la plenitud de Cristo' debe entenderse más bien en sentido 'colectivo', de la Iglesia total, que en un sentido de perfeccionamiento individual. Véase al respecto la nota con que la Biblia de Jerusalén señala este versículo.