

A COMUNIDADE DE TAIZÉ
E O CONCÍLIO DE JOVENS (1970-79):
UMA PRIMEIRA ABORDAGEM AO IMPACTO DA EXPERIÊNCIA
DE TAIZÉ NA DINÂMICA RELIGIOSA PORTUGUESA

JORGE REVEZ

“Falamos do meu último livro, *Le Péché et la Peur*. O irmão Roger repete várias vezes: *Deus nunca castiga* – uma frase que me vai direita ao coração. Ponho questões sobre os caminhos do ecumenismo. A resposta é muito simples: é preciso viver em paz consigo próprio e com os outros. A história avança por meio de pequenos gestos quotidianos. Aqui, o ecumenismo é menos conceptualizado que vivido.”¹

“Et si la religion, les religions, ont un sens, c’est de libérer le fond de bonté des hommes, d’aller le chercher là où il est complètement enfoui. Or, ici à Taizé, je vois, en quelque sorte, des irruptions de bonté (...)”²

1. Taizé é uma pequena aldeia da Borgonha que acolhe desde 1944 uma comunidade religiosa de homens comprometidos para toda a vida. Situada a poucos quilómetros de Cluny, um dos pólos da continentalização medieval do cristianismo, poderíamos apresentar Taizé como uma comunidade que construiu ao longo da sua vivência intrínseca e das suas múltiplas relações

¹ DELUMEAU, Jean – *Aquilo em que acredito*. [S.l.]: Temas e Debates, 1996, p. 148.

² RICOEUR, Paul – Libérer le fond de bonté. In RICOEUR, Paul [et al.] – *Taizé*:

um dos mais interessantes e complexos fenómenos no seio da diversidade das experiências religiosas que marcaram o séc. XX.

Para Margarida Mendonça, uma portuguesa que se deslocou em 1972 a Taizé, a vivência dessa semana constituiu a descoberta de um “horizonte imensamente estranho”. Nas suas palavras, “falar desta experiência parece quase falar de um mundo sem lugar e sem tempo”³. Mas de que experiência falamos? De uma experiência de Igreja? De uma experiência espiritual de redescoberta, de reencontro? De uma experiência marginal ou mesmo quase *subterrânea* ao devir histórico, como tantas vezes o discurso da comunidade assim a designa?

Em primeiro lugar, falamos de uma experiência que tem um *tempo*, uma dinâmica evolutiva complexa que se apresenta em três vertentes fundamentais: a experiência de uma comunidade de irmãos, de raiz protestante, mas que se inspira no que poderíamos designar como uma reconfiguração da vivência monástica medieval; uma experiência religiosa, de uma sensibilidade espiritual multiforme, focada na centralidade da oração, da partilha, do compromisso, da Palavra; a experiência pessoal do fundador, Roger Schutz, que se confunde com a própria história da comunidade e que assume um carisma particular numa vocação comunitária de diálogo e para o diálogo entre as experiências cristãs.

Partindo destes três vectores do desenvolvimento de Taizé, podemos apontar sinteticamente algumas etapas fundamentais⁴: da solidão de Roger, entre 1940 e 1942, à constituição de uma comunidade de irmãos (do compromisso inicial de Genebra à pequena igreja românica de Taizé, integrada no conservador mundo rural francês); do extravasar desses muros para o acolhimento progressivo da vivência da comunidade nos meios eclesiais internacionais e pluriconfessionais (a dificuldade das relações com Roma no papado de Pio XII⁵); o papado de João XXIII, a *primavera conciliar*, o estímulo e a relação pessoal do Papa com os irmãos de Taizé; o fim do Vaticano II, o Maio de 68, o primeiro irmão católico de Taizé em 1969: o início das grandes multidões; do concílio de jovens à afirmação da comunidade como um *desafio*, animando até hoje uma *peregrinação de confiança através da*

au vif de l'espérance. Paris: Bayard, 2002, p. 205-206.

³ MENDONÇA, Margarida – Taizé: um Deus Vivo dentro dos dias. *Viragem: Revista do Metanoia: Movimento Católico de Profissionais*. Lisboa: António Matos Ferreira. N.º 26 (Abril-Junho 1997), p. 19.

⁴ Não pretendemos com este texto fazer a história da comunidade embora esse estudo ainda esteja por fazer. Segundo PELLETIER, Denis – “L’histoire de Taizé reste à écrire”. *La crise catholique: religion, société, politique en France (1965-1978)*. Paris:

terra, alargada a Leste após a queda do muro de Berlim, demonstrando até onde haviam ido os laços estabelecidos pelos irmãos desde os anos 60 e pelos jovens que suportaram toda a dinâmica evolutiva.

Sendo um projecto pessoal de Roger, filho de um pastor calvinista e estudante de teologia em Lausanne, a ideia de criar uma comunidade de homens consagrados a uma vida de partilha e oração surge no centro de uma Europa fracturada pela II Guerra Mundial. A experiência de uma guerra que opunha cristãos é uma das matrizes que orientam a sua sensibilidade pessoal para a necessidade da construção de pontes entre cristianismos desavindos.

Observando e estudando, quer os relatos do irmão Roger, quer as obras editadas pela comunidade, constata-se essa estreita ligação, entre aquilo que é a criação e o desenvolvimento de uma comunidade e a experiência de um sujeito individual. Neste domínio, é interessante realçar que Roger defende em 1943 uma tese intitulada: *The ideal of the monastic life before St. Benedict and its conformity to the Gospels*. Afirma-se a possibilidade, para desagrado dos círculos protestantes, de aliar vida monástica e fidelidade para com o Evangelho. Contudo, é óbvio que a construção de tudo o que Taizé significa, também inclui o contributo de outros irmãos, de inúmeros indivíduos próximos da comunidade e de um conjunto de jovens que a moldaram e a fizeram desenvolver, tornando-a também uma significativa experiência de juventude.

Definindo a comunidade como um “centro de espiritualidade ecuménica”, António Matos Ferreira caracteriza Taizé como “expressão de uma renovação da vida cristã, no contexto da *problemática contemporânea da juventude*” e responsabiliza-a pela “emergência de novas formas de sociabilidade e de sensibilidade religiosas”⁶.

Entre os vários momentos da vida da comunidade que poderíamos abordar, o Concílio de Jovens (1970-79) desempenhou um papel essencial, sobretudo como catalisador⁷ na reconfiguração de uma comunidade que

Payot, 2002, p. 283.

⁵ Referimo-nos essencialmente ao problema da posição papal perante o ecumenismo, despoletado em 1948 (ano da criação do Conselho Ecuménico das Igrejas), após a proibição da participação dos católicos em encontros ecuménicos.

⁶ Religião e relações internacionais: o catolicismo português: uma abordagem historiográfica. *Política Internacional*. Vol. 3, n.º 21 (2000), p. 163-193; citação das p. 178-179.

⁷ Esta ideia é confirmada pelas palavras de Denis Pelletier: “c’est l’annonce par son prêtre Roger Schutz de la mise en route d’un «Concile de jeunes», le jour de Pâques

havia nascido como *parábola de comunhão* no seio de um ecumenismo profundamente institucional para uma comunidade onde *reconciliação* e juventude passaram a ser palavras-chave de uma dinâmica de partilha, acolhimento e oração hoje reconhecida mundialmente e aceite pela diversidade das confissões cristãs.

2. Os primeiros esforços e colaborações da comunidade com as instituições que se dedicavam ao problema do diálogo ecuménico culminam no convite de João XXIII a Roger Schutz e Max Thurian para colaborarem como observadores no Concílio Vaticano II. Anteriormente já diversas personalidades relevantes do ecumenismo haviam contactado com a comunidade, o que ia reforçando e ajudando a definir paulatinamente a sua posição ecuménica. Neste sentido, a participação dos irmãos de Taizé não passou despercebida. Para os que anteviam o concílio como uma etapa fundamental na caminhada ecuménica, a sua presença revelou-se um sinal de uma extrema abertura por parte da Igreja Católica. A tudo isto não é alheia a amizade e respeito que unia João XXIII à comunidade a que chamou, próximo do final do seu papado, “pequena primavera”. Refira-se que neste período a comunidade era composta exclusivamente por irmãos de origem protestante, situação só alterada em 1969 com a entrada do primeiro irmão católico. Com antecedentes nos contactos frequentes com Roma e com as autoridades eclesiásticas francesas e de outros países, podemos falar, a partir desde momento, de uma tendência clara no sentido da *catolicização* de Taizé, movimento simultâneo a uma parcelar *protestantização* da Igreja Católica, sobretudo da sua pastoral juvenil, conceitos que abordaremos adiante.

O fim do concílio coincide sensivelmente com a chegada das primeiras multidões. O primeiro encontro internacional de jovens decorre em Setembro de 1966, vindo estas reuniões a aumentar de frequência e de participantes ao longo dos anos. Os problemas de 1968 reflectem o repensar da posição da juventude face à realidade que a rodeava. Nas palavras de González-Balado, instala-se um sentimento de crise: “O concílio Vaticano II tinha provocado anos antes um grande movimento de esperança, mas encontra pela frente a crise social, a indiferença ou a deserção dos jovens.

1970, qui est à la origine de sa montée en puissance. (...) En quelques années, Taizé s'imposé comme une référence. Mais Taizé est aussi un objet de controverse, critiqué à gauche par ceux qui lui reprochent de promouvoir une foi d'où l'engagement politique est exclu, à droite par ceux qui regardent avec méfiance cette communauté d'origine pro-

Muitos jovens crêem em Cristo, procuram ser fiéis ao Evangelho, mas não suportam a Igreja.”⁸

É importante sublinhar que a vocação ecuménica de Taizé sustenta a prioridade de uma acção precedente à formação de uma doutrina comum. Talvez seja este aspecto a missão objectiva a que Taizé se propõe: fomentar a *Reconciliação* antes de qualquer tipo de atitude definitiva e promover o viver quotidiano de um diálogo não ilusório e não conformista. Neste contexto, a caminhada deve ter um sentido bem definido. Kathryn Spink, biógrafa de Roger, cita uma carta de 1948 da fundadora da ordem das Irmãzinhas de Jesus sobre uma visita a Taizé: “even at such an early stage in the development of Taizé there was a clear intuition that the road to Christian unity passed through the reconciliation of the non-Catholic churches with the Church of Rome.”⁹

Também nos diários do irmão Roger se denota um certo desalento quando refere os caminhos que o ecumenismo toma após a reunião conciliar dos inícios dos anos 60. De facto, palavras como *impasse* e *bloqueio* passam a caracterizar a ausência de respostas para os problemas mais prementes de um diálogo que a comunidade nunca deixou de procurar. Também Denis Muller e Antoine Reymond¹⁰ referem: “Après le temps de l’œcuménisme institutionnel, centré sur les questions théologiques et ecclésiastiques, la communauté a évolué dans le sens des préoccupations spirituelles de la jeunesse. Le Concile des jeunes (dès 1970) a joué ici un rôle déterminant, non sans avoir obligé la communauté à des révisions difficiles.”

Desta forma, a ideia da realização de um grande encontro de jovens que não se cingisse a um evento ou a uma data específica mas que correspondesse à *dinâmica do provisório*¹¹ definida anos antes por Roger, vai adquirindo os contornos de uma reunião conciliar com propósitos bem definidos: “The idea of a council of youth clearly evoked the fact that this

testante qui se réclame d’un œcuménisme hors norme et rencontre tant de succès auprès de jeunes.” *Ibidem*, p. 283.

⁸ GONZÁLEZ-BALADO, José-Luís – *O desafio de Taizé*. Ed. actualizada. Braga: Editorial A. O., 1984, p. 96.

⁹ SPINK, Kathryn – *A universal heart: the life and vision of Brother Roger of Taizé*. London: SPCK, 1986, p. 66.

¹⁰ Autores da entrada *Taizé* em GISEL, Pierre, dir. – *Encyclopédie du Protestantisme*. Paris: Éditions du Cerf; Genève: Éditions Labor et Fides, 1995, p. 1509.

¹¹ Esta expressão é fundamental para compreender o carácter profundo da lógica pastoral e ecuménica da comunidade, resumindo uma ideia de continuidade associada à imagética de Taizé como um ponto de passagem para cristãos comprometidos com a sua comunidade local. Mais do que um movimento, as dinâmicas seguem um per-

was to be a church quest, rooted in the celebration of prayer and not a forum of abstract ideas. The word also suggested an event that would be provisional, that would last for a certain period but have a conclusion.”¹² Para o fundador de Taizé, o desiderato ecuménico havia instalado as confissões cristãs num processo de paralelismo contrário à almejada unidade concreta no corpo de Cristo o que deixava as questões fundamentais sem resposta: “Il était essentiel de trouver un moyen de tenir ensemble, provisoirement mais pour une certaine durée, et de nous interroger à travers le monde entier d’une même manière, sans pour autant créer un nouveau mouvement.”¹³

A coexistência das ideias de *luta e festa* são fundamentais para compreender a dinâmica que surge como a solução do impasse patente na vocação ecuménica de Taizé. Se Deus anima uma *festa que não tem fim*, como interpretar as visitas de milhares de jovens que acorriam a Taizé desde meados dos anos 60? Conta Roger que foi em Fevereiro de 1969 que os irmãos se interrogaram pela primeira vez acerca do carácter conciliar que assumiam os sucessivos encontros intercontinentais. Esta ideia em conjunto com o referido bloqueio gerou a vontade de dar um sentido a esta procura surpreendente num mundo que assistia ao eclodir de uma juventude sedenta de respostas.

Assiste-se assim ao início do processo da universalização progressiva da experiência de Taizé traduzida na realização de grandes encontros anuais como reacção à desilusão do Concílio Vaticano II. Como refere Fabien Gaulué: “La conversion progressive de Taizé en un immense forum juvénile à laquelle on assiste à partir de ces années nous semble en effet moins relever d’un vaste ralliement spontané auquel il aurait fallu faire face tant bien que mal, que d’une stratégie de reconquête d’une influence institutionnelle affaiblie, en vue de réactiver un élan œcuménique jugé gravement compromis. En effet, si le Concile tint également une place dans l’engagement de Taizé vers une pastorale de masse, il nous semble que ce rôle doit plutôt s’entendre dans une logique réactionnelle, tant du fait d’une certaine désillusion quant aux avancées œcuméniques déterminantes que le pontificat de Jean XXIII laissait espérer que de l’institutionnalisation de ce mouvement qui tout en consacrant son succès partiel risquait d’enrayer sa progression vers un aboutissement qu’on voulait encore croire imminent.”¹⁴

curso provisório, sem barreiras geográficas ou institucionais. Cfr. SCHUTZ, Roger – *Dynamique du provisoire*. Taizé: Les Presses de Taizé, 1965.

¹² SPINK, Kathryn – *Ibidem*, p. 103.

¹³ SCHUTZ, Roger – *Tafête soit sans fin: journal 1969-1970*. Taizé: Les Presses de Taizé, 1971, p. 21.

Essa procura exigiria da comunidade profundas alterações. Por um lado, Taizé assume cada vez mais o acolhimento de jovens como um elemento central da sua missão. Por outro, o discurso da comunidade imbricase agora muito mais com a voz de diversos jovens que assiduamente colaboram nos quatro anos de preparação que separam o anúncio do concílio em 1970 e a sua abertura em 1974. Esta mudança de atitude marcaria indelevelmente o futuro da comunidade sobretudo na forma como se tornou uma referência fundamental para a dinâmica religiosa juvenil de todo o mundo, sintetizada na expressão de Gaulué: “la centralité de Taizé comme instance coordinatrice d’un réseau international en gestation.”¹⁵

3. O Concílio de Jovens foi anunciado na Páscoa de 1970 em Taizé, durante um encontro que reuniu milhares de jovens. Desde 1969 que os irmãos e uma denominada equipa de jovens intercontinental preparavam este anúncio e aquilo que viria a ser a primeira etapa da preparação de um encontro ainda sem data de início marcada. O percurso iniciado em 1970 durou quase uma década sendo interrompido provisoriamente em 1979. Em Agosto de 1974, a abertura oficial do encontro separou duas etapas fundamentais, a preparação do concílio e a sua celebração, momento no qual surgiu a ideia de uma *peregrinação de reconciliação* que universalizasse a experiência animada por Taizé.

Acompanhámos o desenrolar de todo este processo através da *Carta de Taizé*¹⁶, da qual sobressaem os testemunhos de inúmeros jovens nele envolvidos. A linguagem utilizada é extremamente simples mas rica, denotando-se a capacidade comunicativa que sempre marcou a pastoral da comunidade. Perante tempos conturbados diz Roger que os cristãos não devem cair no luto ou tristeza mas enfrentar o sofrimento do mundo animando uma *festa*

¹⁴ La Communauté de Taizé: maturation d’un haut lieu chrétien de socialisation européenne. In *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne: rapport du Commissariat général du Plan et de l’Institut universitaire de Florence, Chaire Jean Monnet d’études européennes* [Em linha]. 2000. [Consult. 15 Fev. 2004]. Disponível na WWW: <URL: <http://www.reseauvoltaire.net/article12130.html>>.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Consultámos desde a carta n.º 2 de Junho de 1970 até Setembro de 1977. Variando bastante de formatos e periodicidade, este periódico adquiriu uma importância fundamental como veículo de ligação entre as diversas realidades envolvidas na preparação do concílio, bem como órgão de informação da comunidade e dos inúmeros jovens que com ela colaboravam. É hoje a publicação periódica da comunidade, sobressaindo a

*íntima*¹⁷. A luta que se exige torna-se assim *feira promovida por Cristo Ressuscitado*, tornando-se a Igreja um lugar de partilha, para que o *homem não seja mais vítima do homem*. Esta ideia é central no discurso da comunidade no sentido em que, procurando ser *parábola de comunhão*, anima um amplo movimento onde o compromisso de cada cristão se torna o primeiro passo para uma intervenção global na realidade existente.

Em termos práticos, evitando sempre que se criasse a ideia da existência de um movimento de Taizé, a comunidade e os jovens responsáveis sugerem a formação de *células* de 3 a 7 pessoas em que uma vida comum fosse suscitada, uma forma de cristianismo de base que sublinhasse a comunhão em detrimento da dispersão possível num movimento mais amplo. Estes pequenos grupos provisórios partilhariam a sua vida tendo um animador que asseguraria uma relação regular com Taizé. Esta sugestão feita na abertura do Concílio reflecte-se de imediato na correspondência publicada na *Carta de Taizé* em dois prismas: por um lado, os jovens reconhecem que a dinâmica despertou uma troca de impressões e de interrogações mais rica, ficando esta reflexão resumida numa frase que serviria posteriormente de suporte para futuros encontros; por outro, expressam a dificuldade de conciliar o quotidiano com a vivência dessa *feira íntima* apreendida em Taizé. Um aspecto fundamental para compreender a dinâmica da comunidade face aos jovens é a noção de que tudo o que possa ser transmitido terá de o ser em jeito de desafio. No fundo, Taizé desafia os jovens a um encontro consigo mesmos, para que depois todos possam caminhar na construção de uma Igreja diferente: “o concílio dos jovens poderá criar uma abertura de espírito capaz de nos ajudar a viver uma feira, centrada em Cristo Ressuscitado, Ele que é o único capaz de fazer de todas as Igrejas actuais uma Igreja cristã que testemunha, pela sua unidade, o amor de Cristo pelos homens”¹⁸. Esta lógica de desafio é transversal à evolução da comunidade, constituindo ela mesmo um permanente desafio em forma

carta que é redigida no final de cada ano por Roger, nas etapas da *Peregrinação de Confiança através da Terra*, e que serve de base para as reflexões dos encontros que decorrem durante o ano em Taizé.

¹⁷ *Carta de Taizé*. Comunidade de Taizé, ed. N.º 6 (Maio 1972) – (Setembro 1977). Taizé: Taizé Communauté, [1970] –. Este periódico foi publicado em várias línguas, pelo que seguimos a edição francesa até ao n.º 8 e a edição portuguesa partir do n.º 9 (Fevereiro 1972).

Iremos daqui em diante utilizar expressões repetidas inúmeras vezes ao longo dos anos de publicação da *Carta de Taizé*, o que nos impede por isso de situar convenientemente cada expressão numa determinada referência bibliográfica. Este aspecto é reflexo do poder comunicativo e da capacidade de construção de uma linguagem própria

de parábola, um exemplo de como a comunhão cristã poderia ser antecipada às soluções institucionais.

Tornando-se a Ressurreição um elemento central das celebrações realizadas em Taizé, paulatinamente a própria dinâmica semanal foi sendo transformada na permanente vivência da semana pascal. Esta espiritualidade centrada na *festa da vida* influenciou o desenvolvimento da *Pascua Juvenil*, hoje uma experiência fundamental na América Latina. No fundo, estamos perante um exemplo da capacidade e do papel desempenhado por Taizé na reconfiguração das pastorais juvenis, sobretudo no que toca à espiritualidade da oração, onde os já célebres cânticos de Taizé ocupam lugar de destaque. A oração é um espaço de unidade e identidade, reveladora de uma eclesiologia específica na qual a música é o principal veículo¹⁹. Daí que a continuidade das orações com cânticos de Taizé em Portugal, ainda hoje extremamente presentes, não seja um fenómeno supérfluo. Referimo-nos à transmissão de um sentido provisório que marca a ideia de peregrinação. Mesmo nas comunidades perfeitamente estabelecidas, rezar “como se reza em Taizé” apresenta uma vontade explícita de continuar a peregrinação no âmbito de uma eclesiologia da unidade.

O concílio de jovens é indissociável também de uma profunda vertente ecuménica. Inúmeros testemunhos atestam que as células formadas animaram uma renovação das comunidades locais, chegando-se mesmo ao ponto de serem preparados com mais frequência ofícios comuns entre católicos e protestantes.

Parece-nos existir na dinâmica animada pela comunidade o recurso à imagética do cristianismo primitivo, de exigentes compromissos, onde a vida quotidiana se mesclava de uma forma intrínseca com a experiência religiosa. Daí a sensação de uma certa clandestinidade que certos jovens transmitem: “En attendant l'*aventure publique* que sera le concile des jeunes, quelques-uns se demandent même si l'*aventure intérieure* ne va pas nous entraîner dans un temps de *clandestinité*.”²⁰ Este carácter subterrâneo imbrica-se com a referida ideia de festa, que não constitui em si a vivência de uma euforia mas sim de uma luta permanente, numa dádiva de vida. Estes dois aspectos coexistem nos discursos veiculados na *Carta de Taizé* com a busca de um concílio vivido com um coração de pobres, utilizando meios singelos, o que remete claramente para um misticismo monástico-evangélico, bem presente ao longo do percurso da comunidade e que traduz em última análise as origens protestantes da sua formação.

que a comunidade apresenta durante o seu percurso.

¹⁸ *Carta de Taizé*. N.º 2, Junho de 1970. O acesso a este número do periódico oficial da comunidade foi conseguido através de uma tradução para português encontrada

O segundo ano da preparação do concílio, iniciado na Páscoa de 1971, coincide com a demolição da fachada da igreja da Reconciliação, inaugurada em 1962, para dar lugar à montagem de tendas gigantes de oração. Este pormenor é paradigmático de um *derrubar de muros* que define a vocação de Taizé, no sentido da construção de “une seule grande église”²¹. A igreja que inicialmente havia parecido enorme a Roger, o que lhe causava algum desconforto, ia tornando-se cada vez mais pequena para acolher os inúmeros jovens que acorriam a Taizé. Neste encontro de 1971, é criada a possibilidade de expressão do pluralismo intercontinental em diferentes *workshops*, correspondendo-se a uma reclamação antiga onde o diálogo e a troca de experiências eram elementos fundamentais.

A *Carta de Taizé* foi também o veículo da demonstração das diversas dificuldades sentidas pela juventude mundial, dando voz aos seus apelos e anseios e refletindo Taizé como um pólo dinamizador de uma experiência religiosa centrada nos problemas reais do mundo. Daí que por vezes surja claramente um discurso de cariz político-social, acutilante e paradigmático de uma época de questionamento de valores e ideologias, recorrendo a relatos de vários jovens envolvidos em movimentos progressistas, politicamente de esquerda, ou que trabalhavam junto de franjas desfavorecidas da população. Neste contexto, Fabien Gaulué apresenta Taizé como uma *fonte de inspiração contra-cultural*: “l’engagement radical de la communauté comme “signe de contradiction” exprimé à travers son orthopraxie œcuménique, comme ses initiatives solidaires en direction des pays du Sud, rejoignent pleinement cette recherche d’une société alternative universelle où les frontières sociales et identitaires puissent se trouver définitivement abolies.”²²

É fundamental destacar o papel desempenhado pelos jovens nas suas múltiplas viagens pelo mundo, o que a comunidade reconhece como uma ajuda fundamental: “Comme, pour l’Europe, il n’y a pas d’autres rencontres de préparation au concile des jeunes que celles de Taizé, comme il n’y a pas non plus de structures d’organisation, ces voyages multipliés sont le moyen de maintenir une communion entre tous.”²³

Partindo desta base, a comunidade vai percebendo a relevância do dinamismo criado para a própria Igreja: “Não há ainda nada visível mas esta noite é festa, queima, está cheia de uma esperança louca. O futuro e os jovens, são um todo. Pressinto uma Primavera da Igreja.”²⁴ É interessante

em documentação particular.

¹⁹ Vide KUBICKI, Judith Marie – *Liturgical music as ritual symbol: a case study of Jacques Berthier’s Taizé music*. Leuven: Peeters, 1999.

²⁰ *Carta de Taizé*. N.º 6, Maio de 1971, p. 4.

a forma como se recupera nestas palavras a imagética usada aquando do Concílio Vaticano II, o que poderá demonstrar o anteriormente referido desalento face às sequelas do concílio para os problemas do diálogo ecuménico. Neste texto fundamental de Roger – *A Igreja, um fogo que nos queima* – é expresso um desejo de comunhão com o homem e Cristo sem quadros rígidos, atendendo à situação particular da juventude: “Eles já nem sequer são hostis às instituições da Igreja, como foram os jovens entre 1950 e 1960, são-lhes indiferentes, já não contam com elas.” Esta rejeição da Igreja levanta para a comunidade sérias interrogações. Ao problema da diminuição das vocações religiosas, Roger contrapõe com a importância do estímulo dos leigos, tendo em conta o ministério comum que o baptismo proporciona. Esta marca protestante coexiste com o apelo a um compromisso ao serviço do homem, onde a componente política adquire um lugar fundamental. Perante o mesmo problema, Roger havia já defendido em 1971 posições católicas, num sinal claro de distanciamento das instituições protestantes acentuando uma paulatina *catolicização* (reforçada em 1969 pela autorização da entrada de irmãos católicos dada pela Conferência Episcopal Francesa), entendida como um reforço da sua posição ecuménica: “les déclarations de frère Roger en faveur du célibat des prêtres et d’un ministère universel du pape dans la perspective de l’Unité des chrétiens avaient déjà été interprétées dans de larges milieux protestants comme une marque ultime d’émancipation doctrinale.”²⁵

As palavras de Roger são bem elucidativas de um tempo onde a expectativa da mudança germinava entre ideologias e uma crise de valores: “terá sido preciso sentirmos o aguilhão do marxismo na nossa carne para sairmos desta sonolência e para despertar a Igreja para uma Primavera, estimulando-a a tornar-se uma comunidade de partilha, desprovida de meios de poder, solidária com o homem oprimido?”²⁶ De facto, se podemos afirmar que o Concílio de Jovens representou um passo fundamental na universalização de Taizé enquanto experiência de fé e espiritualidade, este empreendimento reuniu igualmente um amplo consenso por parte das variadas instâncias do campo religioso. Vislumbramos este aspecto essencial de reconhecimento através das inúmeras mensagens que, ano após ano, vemos serem dirigidas à comunidade e publicadas na *Carta de Taizé*.

²¹ *Carta de Taizé*. N.º 6, Maio de 1971.

²² *Ibidem*.

²³ *Carta de Taizé*. N.º 6, Maio de 1971, p. 13.

²⁴ SCHUTZ, Roger – A Igreja, um fogo que nos queima. Suplemento à *Carta de*

Exemplos disso são as missivas de Roma, do Conselho Ecuménico, do patriarca de Constantinopla ou do Arcebispo de Cantuária.

Na Páscoa de 1972 é anunciada a data de abertura do concílio: Verão de 1974. As várias pressões sofridas pela comunidade são descritas em Abril de 1972 como uma forma de alertar para o perigo de usar a dinâmica conciliar em favor próprio. Taizé era decerto naqueles anos um cadinho de múltiplas experiências, incluindo as vivências puramente políticas ou ideológicas, o que explica a acusação sofrida pelos irmãos de que “vão ser levados por estes jovens”²⁷. Apesar de algumas variações, o discurso da comunidade ao longo dos anos de preparação insiste sobretudo na ideia de dar a voz aos jovens, de os desafiar a um compromisso ao serviço do homem oprimido, animados por uma festa íntima que os conduz ao encontro de Cristo Ressuscitado. Esta ideia é confirmada por González-Balado ao citar Margarita Moyano, antiga presidente mundial das juventudes católicas e que foi durante anos uma das animadoras da preparação do concílio: “Taizé é como uma caixa de ressonância, um catalisador, uma antena de tudo o que, aqui e além de modo mais ou menos explícito, amadurece entre os jovens. Taizé mostra-se terra fértil porque a comunidade soube escutar os jovens. Ela deixou-se interrogar pelas suas intuições e pelas suas exigências.”²⁸

A discursividade patente nas publicações oficiais da comunidade apela à imaginação e à coragem, para que os cristãos sejam sinais vivos de contradição quando o lucro e o consumo dominam os valores sociais. A insistência na pobreza dos meios, na festa simples dos corações face à sociedade da abundância estende-se igualmente aos grupos de oração e

Taizé. N.º 9, Fevereiro de 1972, p. 1. Este texto foi igualmente publicado no *Le Monde* em 20 de Janeiro de 1972.

²⁵ GAULUÉ, Fabien – *Ibidem*.

²⁶ SCHUTZ, Roger – *Ibidem*, p. 3.

²⁷ *Carta de Taizé*. N.º 10, Abril de 1972, p. 5. Fabien Gaulué refere-se a este problema comparando a atitude prudente de Roger e a radicalidade de Bernard Besret, ex-prior cisterciense da abadia bretã de Boquen, fundador da “Comunhão de Boquen”, um movimento de laicos radicais que rompe com a Igreja: “S’il est incontestable que frère Roger ne s’est jamais autant exposé médiatiquement sur le terrain politique qu’à partir des années soixante-dix, se rendant en URSS, en Chine, au Chili, en Afrique, en Inde d’où il adressait annuellement une lettre attentivement lue par la jeunesse “conciliaire”, dénonçant les injustices et invitant chaque chrétien à prendre sa part de responsabilité, il est également certain qu’il n’a jamais prétendu faire autre chose que de poser des actes à portée symbolique destinés, au mieux, à inspirer quelques réformes politiques ou ecclésiastiques. Cette posture modérée nous indique sans doute le seuil que la commu-

partilha espalhados geograficamente. Para além das células referidas anteriormente, estavam previstas também a preparação solitária, a formação de comunidades de base, nascidas das células mas agora mais enraizadas e comunidades de base de adultos, paralelas às dos jovens. Estes grupos de compromisso mantinham contactos regulares com Taizé, o que gerava o desenvolvimento de uma extensa rede de contactos e de interligação religiosa. A dinâmica de rede é expressão de uma forma diferente de sociabilização, assente na *dinâmica do provisório* e no desejo sempre presente de evitar a criação de um *movimento de Taizé*. Danièle Hervieu-Léger explica o que parece ser uma teologia da mobilidade: “Cette formation en réseau qui n’implique aucune adhésion formelle et réduit au minimum la dimension institutionnelle de la participation, la très grande tolérance aux diverses formes d’expression des pèlerins suggère des rapprochements avec le «type mystique» qu’Ernst Troeltsch construisit au début du siècle – à côté de celui de l’église et celui de la secte – pour caractériser une forme de sociation religieuse ajustée au plus près à la religiosité moderne de l’individu.”²⁹

A universalização da comunidade, marcada pelos inúmeros contactos dos irmãos e pelo estabelecimento de comunidades nalguns dos locais mais desfavorecidos do mundo, é acompanhada por uma mensagem cristã enquadrada no que poderíamos designar como um paradigma de ruptura. Neste sentido diz o irmão Roger: “na luta para que se faça ouvir a voz dos clandestinos, a voz dos homens sem voz, na luta pela libertação dos homens, nós não iremos permanecer na retaguarda da humanidade. O nosso lugar é nas primeiras linhas.”³⁰

Na Páscoa de 1973 são apontadas três linhas fundamentais: em primeiro lugar, o concílio será a partida de todo um povo em marcha, um acontecimento de Igreja, na procura desta como lugar de comunhão; em segundo, deverá ser um esforço de todos a exploração de todas as dimensões do povo de Deus; por último, ao longo do percurso, os cristãos deverão criar parábolas e gestos que sejam sinais de contradição segundo o Evangelho, enquadrados na referida *dinâmica do provisório*. Em suma, acentua-se a dualidade entre luta e contemplação, entre as acções concretas e a oração, caminho para os homens de comunhão que procuram ir ao encontro do outro e de Cristo Ressuscitado.

A abertura do concílio em 30 de Agosto de 1974 foi um momento marcante para a vida da comunidade, sobretudo pela confirmação da sua vocação

nauté ne peut franchir sans risquer de gravement compromettre son message fondamental et structurant ad intra et ad extra, d’un engagement religieux radical en faveur de

e capacidade para a missão de acolhimento de dezenas de milhares de jovens, bem como pela legitimação decorrente da participação de eminentes figuras: cardeal Willebrands, enviado do Papa, pastor Potter, secretário-geral do Conselho Ecuménico das Igrejas, os representantes do patriarca Dimitrios e do arcebispo de Cantuária, entre outros. Também Roger reflecte a importância do momento: “Le 20 août 1940, arrivant dans ce désert humain, rien ne me laissait pressentir ces jours où quarante mille jeunes sont à Taizé.”³¹

A presença e a valorização das multidões de jovens que chegam a Taizé inauguram uma prática colectiva, de grandes encontros, que viria a ser comum na pastoral juvenil católica. Este elemento pode representar um elemento fundamental da designada *protestantização* do catolicismo resultante da influência da experiência de Taizé. Hervieu-Léger caracteriza-a como um laboratório para práticas como as Jornadas Mundiais da Juventude: “Taizé a contribué à l’acclimatation, en contexte catholique, d’un forme de mobilisation que la tradition protestante évangélique a éprouvée depuis longtemps: celle du rassemblement émotionnel dans lequel la dynamique collective de l’enthousiasme, activée par les témoignages des participants qui ont reçu les «dons de l’Esprit», est mise au service de l’identification croyante.”³² Na mesma linha de reflexão, Gaulué aponta a dinâmica de Taizé como um eficaz sistema de socialização que é, ao mesmo tempo, um reflexo da evolução da *identidade e atitude juvenil* nos trinta anos que precederam aquele tempo. Para este autor, o sucesso da variedade de registos que marca a matriz de Taizé é, mais do que uma construção, uma resposta: “Sans doute, cette diversité dont l’amalgame produit l’extrême densité de l’expérience pèlerine est-elle moins à l’origine la résultante d’un projet éducatif élaboré en vue de résultats attendus que l’optimisation d’un potentiel dont la communauté disposait dès les modestes lancements de sa pastorale des jeunes.”³³

A continuidade entre a preparação e a vivência do concílio tiraram um papel fundamental ao momento da inauguração, encarado apenas como uma transição entre fases distintas. De facto, a abertura do Verão de 1974 é marcada sobretudo pela divulgação de dois textos fundamentais: a *Carta ao Povo de Deus*, redigida pela colectividade dos que colaboraram na preparação e uma carta pessoal de Roger intitulada *Viver o Inesperado*.

l’Unité chrétienne dont elle veut anticiper par son existence même l’avènement.”
Ibidem.

²⁸ GONZÁLEZ-BALADO, José-Luís – *Ibidem*, p. 107.

²⁹ *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999, p.

Basicamente, o primeiro documento resume toda a reflexão suscitada ao longo dos quatro anos e meio de preparação e exprime as principais preocupações dos jovens face ao seu mundo. A carta do carismático fundador de Taizé veicula uma mensagem profundamente social, imbricada nas questões da exploração do homem que não correspondem à caridade e ao amor expressos nos Evangelhos. Embora o discurso de Taizé possa parecer em certas alturas excessivamente político, não podemos afirmar que essa relação se estabeleça de uma forma clara ou mesmo intencional. Nesse sentido, concordamos com o Cardeal Danneels quando afirma: “Jamais on ne s’est laissé entraîner dans un processus de pure contestation. Cela n’a pas empêché qu’on y ait protesté souvent contre l’injustice et l’oppression.”³⁴ A visão deste membro da hierarquia eclesiástica é confirmada pela historiografia: “À Taizé, la dénonciation de l’injustice ne s’exprime pas sous la forme d’un discours anti-institutionnel, et si les participants peuvent y investir quelque chose d’une utopie révolutionnaire, celle-ci se tient à l’écart des idéologies politiques. (...) la communauté naît dans l’instant de la rencontre, elle ne connaît pas de frontières religieuses, se nourrit de son propre enthousiasme, de la parole et du silence partagés.”³⁵ No fundo, há um contornar das separações religiosas pela emoção, onde a comunidade desempenha um papel de lugar de encontro, de comunicação, e não de militância ou de defesa institucional.

Procurando “ser fermento de uma sociedade sem classes e sem privilegiados”, os jovens redactores da *Carta ao Povo de Deus* denunciam a existência de Igrejas opulentas e comprometidas com grandes interesses por oposição ao seu desejo de construir uma Igreja, inspirada no Cristianismo primitivo, descomprometida e feliz: “Nascemos numa terra que é inabitável para a maioria dos homens. Grande parte da humanidade vive explorada por uma minoria que goza de privilégios inaceitáveis. (...) Quando os primeiros cristãos estavam diante de uma questão sem solução, que ia levá-los à divisão, decidiram reunir-se num concílio. (...) uma realidade que reúne jovens de todos os países e que nos compromete claramente por causa de Cristo e do Evangelho. (...) Em certos países as Igrejas permanecem ligadas ao poder político e financeiro. (...) Os cristãos dos primeiros tempos puseram tudo em comum. Reuniam-se cada dia para rezar. Viviam alegres e simples. Nisso foram reconhecidos.”³⁶

105.

³⁰ *Carta de Taizé*. N.º 14, Maio de 1973, p. 1.

³¹ SCHUTZ, Roger – *Vivre l’inespéré: journal 1972-1974*. Taizé: Les Presses de Taizé, 1976, p. 144.

Tal como este apelo à pobreza da Igreja, com profunda inspiração nas *bem-aventuranças*, também a mensagem de Roger transporta uma dimensão cristológica, de cariz radical, centrada na vivência de uma fé de valores essenciais que coexiste com uma vida de realidades simples: “De agora em diante, na oração como na luta, nada é mais grave que perder o amor. (...) Estás percebendo? A luta e a contemplação têm uma mesma e única fonte: Cristo, que é amor. (...) Luta contra a opressão dos pobres e explorados, e admirado verás nascer sinais de ressurreição já nesta terra. (...) Se a festa desaparecer do corpo de Cristo, se a Igreja for um lugar fechado e não de compreensão do universal, onde encontrar então um lugar de amizade para toda a humanidade?”³⁷ Para Roger, viver o inesperado constitui a descoberta de Cristo no coração dos homens, apelando a um compromisso ao serviço de todos.

Entre 1974 e 1976, Roger e uma extensa comitiva de jovens inauguraram o concílio um pouco por todo o mundo, universalizando definitivamente a experiência animada pela comunidade de Taizé. A segunda fase da celebração do concílio inicia-se na Páscoa de 1976 com uma pergunta: “diremos nós sim a um radicalismo do Evangelho?”³⁸ Anuncia-se também a viagem de alguns irmãos a Calcutá e ao Bangladesh onde Roger escreverá a *Segunda Carta ao Povo de Deus* lida na Notre-Dame de Paris em Dezembro de 1976.

Este documento reveste-se de um carácter extremamente prático, explicitando medidas concretas que poderiam enquadrar o radicalismo das propostas evangélicas: “Resiste ao consumo: multiplicar o que se adquire transforma-se numa engrenagem. A acumulação de reservas, para ti mesmo ou para os teus filhos, é o começo da injustiça. (...) Não é possível mudar de nível de vida num dia. É por este motivo que pedimos insistentemente às famílias, às comunidades cristãs, aos responsáveis das Igrejas, para estabelecerem um plano de sete anos que lhes permita abandonar, por etapas sucessivas, tudo o que não é absolutamente indispensável (...). Um dos objectivos do concílio dos jovens será, daqui em diante, de contribuir para a preparação destes planos septenários, diversificados conforme as circunstâncias e os países.”³⁹ Este apelo profundo à partilha e à simplicidade demonstra a radicalização de uma discursividade iniciada em 1970, no sentido em que as parábolas iniciais dão lugar neste período a orientações

³² *Ibidem*, p. 112.

³³ *Ibidem*.

³⁴ DANNEELS, Godfried – Le secret de Taizé. In RICOEUR, Paul [et al.] – *Taizé:*

de vida e apelos a um compromisso que sai de uma esfera meramente espiritual, para o campo do religioso, entendido aqui como parte integrante dos tecidos sócio-políticos da realidade humana.

Na Páscoa de 1977, a comunidade anuncia: “Especialmente transportaremos uma vez um dos encontros europeus de Taizé para uma cidade da Europa, de 27 a 31 de Dezembro de 1978.”⁴⁰ Este foi o início de uma metamorfose das dinâmicas de reunião animadas por Taizé, como refere Kathryn Spink: “After the opening of the Council of Youth he [Roger Schutz] realized that completely new signs must be found to express the fact that there is only one human family, that the church is called upon to carry the pain of all men and that one of the essential callings of every Christian is to be a ferment of reconciliation, confidence and peace from one end of the world to the other. (...) The project for the Council of Youth had been provisionally replaced by a *pilgrimage of reconciliation*, a reality that was more open and accessible to all generations.”⁴¹

A interrupção do concílio em 1979, embora descrita como um acto provisório, reflectiu o receio de que este se tornasse um movimento da própria comunidade e não uma celebração da Igreja em que Taizé apenas desempenhava um papel catalisador ao nível da animação. No entanto, para os irmãos e para os jovens envolvidos, o percurso necessitava de ter uma continuação: “But now, at present, what can be proposed to encourage countless young people through out the world to be bearers of peace, of reconciliation, of trust and of sharing in the situations of our time?”⁴² Em 1982 é anunciada oficialmente a realização anual de uma etapa da *Peregrinação de Confiança através da Terra*, iniciada já em 1978, em que a comunidade animaria um grande encontro de jovens numa cidade europeia, no período após o Natal até ao dia 1 de Janeiro, Dia Mundial da Paz. Esta ideia, precedida pela realidade, teve origem numa obra escrita em 1978 pelo irmão Roger, *Itinerário para o peregrino*, em que se relatam os caminhos possíveis de uma peregrinação interior que busca nas fontes da fé a energia para uma vida de reconciliação. A dinâmica de peregrinação não deixa de ser também um vestígio de uma experiência essencialmente ligada no cristianismo à catolicidade⁴³. Roger insiste sobretudo na ideia de

au vif de l'espérance. Paris: Bayard, 2002, p. 213.

³⁵ PELLETIER, Denis – *Ibidem*, p. 286.

³⁶ *Carta de Taizé*. N.º 19, Outubro de 1974.

³⁷ *Carta de Taizé*. N.º 20, Novembro de 1974.

³⁸ *Carta de Taizé*. N.º 26, Maio de 1976, p. 2.

³⁹ *Carta de Taizé*. Janeiro de 1977.

ir ao encontro do outro que sofre e que tem o rosto de Cristo, sendo os *peregrinos da reconciliação* portadores de esperança nos locais marcados por dificuldades a todos os níveis.

Coincidente com a interrupção da dinâmica conciliar, a publicação das *Actas do Concílio de Jovens*, escritas em 1979 e acompanhadas de uma carta de Roger intitulada *Surpresa de um Amor*, é o fruto de uma estadia num bairro degradado do Quénia. Este documento avança com propostas no sentido do envolvimento de cada um na sua paróquia, procurando estimular uma vontade de comunhão universal através do ministério de um único pastor. Quase como uma síntese do que foi a experiência global de um concílio onde a juventude desempenhava o papel principal, as actas referem: “Existe um caminho para pôr fim ao escândalo das divisões entre os cristãos e permitir às Igrejas que se juntem numa criação comum: que cada comunidade local se entregue a um ministério de reconciliação no coração do Povo de Deus.”⁴⁴

4. Mas que experiência proporciona o contacto com Taizé no meio católico português? Um encontro com uma realidade da Igreja? Um encontro com uma sensibilidade espiritual que revigora e anima dinâmicas de oração e reflexão? Um encontro com uma experiência de aproximação à convicção das comunidades primitivas, de uma fé que compromete? Um encontro com uma dinâmica que enquadra os anseios de um catolicismo sedento de reflexão (e mudança...)? Um encontro com homens à escuta de uma sociedade em metamorfose? Um encontro com uma dinâmica que as instituições aceitam mas que passa quase de forma invisível no imenso lastro das experiências espirituais da contemporaneidade?

De facto, sendo uma experiência que se dissolve *ad contrario* da “cissiparidade fragmentária”⁴⁵ dos meios protestantes ou do percurso integrador

⁴⁰ *Suplemento à Carta de Taizé*. Páscoa de 1977.

⁴¹ SPINK, Kathryn – *Ibidem*, p. 134 e 139.

⁴² GONZÁLEZ-BALADO, José-Luís – *The story of Taizé*. London: Mowbray, 1997, p. 78.

⁴³ Danièle Hervieu-Léger refere-se à realização dos Encontros Europeus como uma forma de desenhar progressivamente uma “cartographie pèlerine de l’Europe”. A autora considera Taizé, a par de Fabien Gaulué, como um símbolo fundamental da socialização europeia e da ideia de uma peregrinação universal: “Taizé constitue en effet non seulement un important trait d’union entre différents jeunes européennes, mais aussi un réseau de contacts planétaires et un forum de rencontres intercontinentales”. *Ibidem*, p. 101-102.

⁴⁴ GONZÁLEZ-BALADO, José-Luís – *O desafio de Taizé*. Braga: Editorial A. O.,

católico, Taizé nunca deixa de afirmar a sua oposição à criação de um movimento marginal às Igrejas, mas procura que na fidelidade à origem de cada um (a cabeça do Corpo de Cristo), o compromisso para o diálogo surja centrado na oração, nessa “unidade visível” de que Max Thurian falava⁴⁶. A dissolvência da sua acção enquanto “parábola de comunhão” parece, em si mesmo, o repetir de um desafio que Taizé coloca à Igreja e a todos os que dela são parte, nas suas múltiplas reconfigurações, reflectindo a metáfora que um jovem enunciava em Fevereiro de 1972, na primeira Carta de Taizé em Português: “Mas corramos como João correu ao túmulo, na manhã de Páscoa, depois do anúncio da Ressurreição. E, neste caminho de aventura, aprendamos a saber esperar à entrada do túmulo que Pedro chegue também – ele que é mais velho e corre mais devagar – para que entremos juntos.” De facto, “Taizé sigue siendo el puerto de origen del concilio de los jóvenes, que es como una ampliación de las intuiciones que presidieron la fundación de la comunidad y el desarrollo de su vocación original en la Iglesia. Podría definirse como un inmenso programa de reconciliación.”⁴⁷

Não é uma tarefa simples traçar o percurso daquelas que terão sido as diversas participações portuguesas nos encontros realizados em Taizé e animados pela comunidade nas décadas de 60 e 70. Este tipo de informações históricas revestem-se de um carácter extremamente pessoal e do qual não se produziu registos passíveis de hoje serem disponibilizados para estudo. Estamos assim defronte de um conjunto de experiências individuais, associadas aos diversos grupos organizados para visitar Taizé que seriam, provavelmente, de formação espontânea e por isso hoje fugidios a uma possível caracterização. Como refere González-Balado: “É impossível descrever todas as conseqüências escondidas deste *pôr-se em movimento* de tantos jovens, repartidos por todo o mundo. A história profunda destes anos não se conta: é escrita pela vida de cada um.”⁴⁸ Também Matos Ferreira sublinha este aspecto: “cada uma destas experiências corresponde a uma complexa formulação de redes, algumas informais e ocasionais”⁴⁹, o que não deixaria decerto de se revestir de um considerável dinamismo, como podemos concluir pelas esparsas referências a seguir descritas.

1984, p. 139.

⁴⁵ Conceito derivado da Biologia que Eduardo Henriques Moreira utiliza para explicar o crescimento do protestantismo português. Neste processo os grupos de crenças seriam como células que se fragmentam para dar origem a novos grupos, aumentando sucessivamente o número de fiéis. Cfr. *Vidas convergentes: história breve dos movimentos de reforma cristã em Portugal a partir do séc. XVIII*. Lisboa: Junta Presbiteriana

Foi sobretudo através de documentação particular e de entrevistas que pudemos esboçar um retrato que permitisse compreender um pouco melhor as múltiplas relações estabelecidas entre a comunidade e os jovens portugueses. Marcado por uma dinâmica essencialmente informal, a formação deste contacto tem expressão visível nas duas edições em português da responsabilidade da Livraria Morais Editora. A sua colecção *Círculo do Humanismo Cristão* estando associada a sectores católicos denominados *progressistas* acabou por reflectir os anseios de uma maior abertura eclesial também no que dizia respeito à temática ecuménica.

Nas palavras de Paulo Fontes, este labor “procurou corporizar um projecto cultural de pensamento e acção no quadro de uma eclesiologia de diálogo com o mundo moderno”⁵⁰. Assim, em 1962 é publicada com prefácio do Padre Honorato Rosa a tradução da obra fundamental de Maurice Villain, *Introdução ao Ecumenismo*. Num texto escrito em Maio de 1962 no Seminário dos Olivais, Rosa refere: “Ecumenismo é tema que quase não aflora na pregação nem aparece tratado nas nossas revistas. Mais talvez que o de outros países terá o católico português, de média cultura, *tendência para imaginar as realidades da fé de modo estático e coisificado*. E esse, *sem nada se aperceber do movimento interior do dogma que o alimenta* insurgir-se-á, talvez, contra o objectivo deste livro ou recebê-lo-á com sorriso céptico.”⁵¹ Em 1964, publica-se aquela que terá sido a primeira obra editada em Portugal de um irmão da comunidade. Da autoria do reputado teólogo Max Thurian, a segunda figura da comunidade durante vários anos, a obra *A unidade visível dos cristãos e a tradição* vem preencher um vazio editorial no campo do ecumenismo. A nota dos editores expressa o receio do impacto da publicação quando refere que esta não pretende “criar a confusão ou de algum modo lançar a perturbação nos meios católicos, mas sim dar um passo em frente na criação de autêntico espírito ecuménico.” Taizé já não era então um nome ignorado: “são de todos bem conhecidos quer o seu espírito e a angústia com que vivem o drama da desunião dos cristãos, quer as obras de alguns dos seus membros mais representativos”⁵². A obra de Thurian, ao sintetizar a posição ecuménica de Taizé,

de Cooperação em Portugal, 1958, p. 289.

⁴⁶ Cfr. THURIAN, Max – *A unidade visível dos cristãos*. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1964.

⁴⁷ MEDRANO, Luisa, trad. – *Taizé, concilio de los jóvenes para qué?: periodistas y jóvenes responden*. Barcelona : Herder, 1975, p. 155. Contém contribuições várias.

⁴⁸ GONZÁLEZ-BALADO, José-Luís – *Ibidem*, p. 101.

veicula um filão do pensamento cristão que coincide em grande medida com a linha editorial do *Círculo do Humanismo Cristão*. Neste sentido, os editores escrevem sobre o irmão Max: “Ele defende com insistência, numa linha que já foi repetida por João XXIII, que o que nos une é infinitamente mais importante que aquilo que nos separa e, assim, mais não temos a fazer que viver mais fielmente de acordo com a grande intenção de Cristo de que *todos sejam um só*.”⁵³

Traçando uma breve contextualização dos contactos estabelecidos entre a juventude católica e a comunidade de Taizé, é fundamental ter em conta a ampla movimentação gerada na Igreja no período conciliar. Um dos filões a destacar é, nas palavras de Matos Ferreira, “o chamado *ecumenismo de base*”. Neste campo de cariz internacional, Taizé desempenhou um papel fundamental como ponto de ligação entre dinâmicas de origens geográficas e ideológicas diferentes. Em Portugal e seguindo novamente Ferreira, procurou-se “alargar e entrosar certas dinâmicas de oposição política e de denúncia da política colonial do governo português”⁵⁴. A própria situação da Igreja era favorável ao despontar de movimentos deste tipo, o que não deixa de ser uma condição fundamental para o início ou o recrudescimento das ligações entre Portugal e Taizé. Na visão apresentada por Paulo Fontes: “A persistente falta de liberdade de expressão e informação na sociedade, o peso da guerra e das suas sequelas, contribuíram também para gerar e alargar uma outra consciência social e política no seio de sectores do catolicismo português, estimulados pela reflexão eclesial exterior, com destaque para o magistério pontifício de João XXIII (1958-1963) e de Paulo VI (1963-1978).”⁵⁵

As entrevistas que pudemos realizar revelaram-se de um extremo interesse, o que nos faz pensar que um estudo mais aprofundado teria necessariamente de contar com a colaboração daqueles que viveram a experiência universal de Taizé. Seria essencial uma recolha ampla, sistemática e organizada de informações orais, documentos escritos, entre outras possíveis fontes. Como fonte histórica e à mercê do *purismo* documental de uma determinada historiografia, a entrevista ainda não é considerada um recurso completamente válido e valioso. Por não subscrevermos de forma alguma essa perspectiva embora compreendendo as suas naturais limitações, pareceu-nos importante seguir algumas das respostas ao formulário criado como forma de estruturar a nossa reflexão.

⁴⁹ FERREIRA, António Matos – *Ibidem*, p. 178.

⁵⁰ A questão da liberdade e a problemática da pluralidade no seio do catolicismo português. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. – *História Religiosa de Portugal: religião*

Em termos cronológicos, a organização de viagens regulares a Taizé de grupos portugueses organizados parece coincidir com a abertura do Concílio de Jovens, iniciando uma dinâmica ainda hoje continuada e essencialmente repartida entre o Verão e a Páscoa. A referência mais antiga que encontramos diz respeito a uma viagem em Agosto/Setembro de 1970, sendo organizada a partir do Porto. É importante referir que as viagens não adquiriam para os peregrinos um carácter esporádico, mas revelavam-se uma experiência repetida continuamente nos anos seguintes, o que gerava muitas vezes a noção de uma dinâmica de movimento religioso fora do âmbito da Igreja Católica. Esta continuidade e fidelidade nas visitas a Taizé são confirmadas pelo historial enunciado como resposta à primeira questão da entrevista.

A segunda questão – Como descobriu ou teve conhecimento da existência da comunidade? – apresenta dois matizes fundamentais: por um lado, o contacto através de dinâmicas religiosas de grupo: catequese de adolescentes, grupos de reflexão universitários; por outro, um contacto directo com obras ou personalidades ligadas à comunidade. Estas duas realidades representam também o enquadramento daqueles que iam a Taizé. Neste âmbito ficámos a saber da realização de um encontro de Roger e Max com os alunos de Teologia no Seminário Maior do Porto, em 1972. Este momento insere-se no processo de preparação do concílio, em que a comunidade optou por sair de Taizé e ir ao encontro de múltiplas realidades. Nalguma documentação particular a que tivemos acesso, vislumbra-se igualmente o envolvimento de outras dinâmicas de grupo na preparação das visitas a Taizé, nomeadamente o GRAAL, a JEC, bem como grupos paroquiais não exclusivamente centrados em Lisboa.

Em face da quinta pergunta – O que foi conhecer Taizé? O que representava a comunidade para a juventude portuguesa? – a ideia de novidade é uma presença constante. Um dos entrevistados explicita-o de uma forma curiosa dizendo: “Para os jovens que tinham a oportunidade de conhecer Taizé, a comunidade representava uma metáfora da Igreja do futuro.” Ou como refere outro entrevistado: “Uma completa revolução nas nossas vidas de cristãos habituados a viver a fé dos pais num conjunto de gestos pouco questionados.” São destacadas também: “As celebrações litúrgicas vividas com um imenso cuidado quanto ao silêncio, sobriedade de gestos, modo de habitar o espaço litúrgico, beleza da música, presença dos problemas do mundo e da igreja na própria celebração.”⁵⁶ A diversidade cultural e

e secularização. Vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 245-351; citação da p.

o contacto com outras confissões cristãs são outros dos aspectos que marcaram os jovens portugueses, sobretudo pelo conhecimento de “um mundo que aqui em Portugal, ainda antes de Abril de 1974, eu não podia prever que existisse.”

Não é assim de estranhar que um entrevistado refira: “Para mim, e para alguns outros (não poucos), a comunidade passou mesmo a exercer a paternidade espiritual. Os irmãos visitavam Portugal e punham os portugueses a procurar-se e a visitar-se nos lugares mais recônditos do País”. Neste sentido, o Concílio de Jovens apresenta-se como um desafio e uma oportunidade para “perceber que a criação continua no inesperado da vida de cada um.” Para além de uma clara renovação espiritual, o impacto de Taizé traduziu-se na “tentação de querer transplantar Taizé (...) como se fosse mais um movimento ao lado de outros com o seu carisma próprio.” O esclarecimento desta situação foi feito através das visitas de irmãos e jovens que afirmavam que “cada um deve inserir-se no lugar onde vive e em vez de fazer transplantes deve descobrir as potencialidades do seu espaço-tempo no respeito da identidade da comunidade cristã onde vive e sem mimetismos.” Uma dessas visitas de jovens a Portugal é relatada na *Carta de Taizé* de Dezembro de 1971. Chantal e Henry, dois dos inúmeros jovens que percorreram o mundo durante os anos de preparação do concílio, relatam a sua conversa com um rapaz que partia para a guerra colonial e que lhes oferece um ramo de oliveira, a árvore da paz, que estes levam para Taizé. Neste pequeno exemplo podemos talvez compreender a complexidade das questões que se entrecruzavam nesta dinâmica religiosa profundamente envolvida nas questões da juventude e do mundo. Como vimos anteriormente, perpassava nestes grupos a consciência de uma oposição política e humana à guerra em África, embora não seja claramente possível estabelecer uma relação, por exemplo, entre o episódio da Capela do Rato e alguns dos seus participantes, igualmente conhecedores decerto da experiência de Taizé, mas é sintomático da existência de uma determinada forma de ver o mundo que coligia franjas da juventude católica para uma atitude de recusa dessa experiência longa e traumática.

290.

⁵¹ VILLAIN, Maurice – *Introdução ao ecumenismo*. Pref. de Honorato Rosa. Lisboa: Morais, 1962. (Círculo do Humanismo Cristão). Trad. de Luís de Sousa Costa, p. XI, XII.

⁵² THURIAN, Max – *Ibidem*, p. 7.

⁵³ IDEM – *Ibidem*, p. 8.

⁵⁴ FERREIRA, António Matos – *Ibidem*, p. 171.

Outros exemplos desse enquadramento são as referências ao 25 de Abril. Na *Carta de Taizé* de Junho de 1974, escreve-se: “Entre os telegramas recebidos de jovens portugueses no dia seguinte ao golpe de estado, eis este: Esperança em flores no nosso país, rezai em Taizé por Portugal.” Numa das orações da Abertura do Concílio de Jovens, um jovem português diz: “Vivíamos en un país reducido al silencio, desalentado, apático. Formábamos un pueblo obligado, en su conjunto, a vivir en la miseria y para el que la emigración aparecía como única salida. (...) Entre los cristianos que se comprometen verdaderamente, crece, cada día más, el deseo de ver nacer una nueva Iglesia, Iglesia profética y cuya única seguridad sea Cristo resucitado.”⁵⁷ Também no diário do irmão Roger, a revolução marca presença: “Un jeune poète portugais m’écrit: «Le 25 avril, les plus pauvres de l’Europe ont montré la possibilité de faire une révolution sans violence. (...) Priez pour l’épanouissement de l’espérance qui vient de nous arriver.»”⁵⁸

Relativamente à posição da hierarquia eclesíastica portuguesa face a Taizé, os entrevistados descrevem uma certa dualidade ambígua entre a desconfiança e a surpresa perante o carácter inesperado da mobilização gerada em torno de Taizé. Um entrevistado separa curiosamente as reacções ao nível geográfico quando refere: “Na diocese do Porto, a hierarquia reagia na defensiva relativamente a Taizé; não hostilizava frontalmente, mas também não tinha grande entusiasmo. Nem D. António Ferreira Gomes nem D. Júlio Rebimbas tinham uma atitude de aceitação de Taizé. Para D. António, Taizé era um espaço de *promiscuidade* (teológica e sexual). Para D. Júlio, Taizé era uma coisa bizarra pela qual se tem simpatia mas os jovens que lá vão quando chegam não aceitam ser *sacristãos*. A hierarquia só via uma forma de o leigo ser bom cristão: ser sacristão. Curiosamente, só em Lisboa (1981) e em Évora (1983) foi possível haver um encontro preparado pela Comunidade de Taizé com a presença do irmão Roger. Além dos bispos destas duas dioceses (D. António Ribeiro e D. Maurílio), o bispo de Coimbra, D. João Alves, também tinha uma atitude não reservada relativamente a Taizé.” Danièle Hervieu-Léger notou igualmente esta dualidade ao referir: “Cette double face de Taizé – espace libre et encadré à la fois – est pour beaucoup dans l’attraction du lieu, et l’oppose immédiatement, dans l’esprit de jeunes, aux formes ordinaires de la sociabilité religieuse, notamment à la paroisse, dans lesquelles ils se sentent à la fois contraints et «oubliés».”⁵⁹

⁵⁵ FONTES, Paulo F. de Oliveira – *Ibidem*, p. 245.

⁵⁶ Esta afirmação pode confirmar, pelo menos em parte, o que escreve Kubicki acerca da mediação da liturgia: “the music-making as symbol is likewise mediating the identity of the entire group or assembly. A group identity emerges of persons who are

O contacto da comunidade com a realidade portuguesa apresenta ainda dois interessantes aspectos: por um lado, as referências presentes ao longo da publicação da *Carta de Taizé* aos emigrantes portugueses residentes em França, cujo acolhimento e apoio chega mesmo a gerar uma vaga de reacções xenófobas por parte da população local; por outro, a missão de caridade da comunidade chega em 1974 ao Porto: após Roger vencer o Prémio da Paz das livrarias alemãs entrega os dez mil marcos aos jovens de um bairro pobre, apoiando assim a construção de uma casa de órfãos.

Estes detalhes esparsos demonstram a dificuldade de caracterizar com clareza o impacto de Taizé em Portugal embora uma estreita ligação seja quase indesmentível. Mais uma vez sublinhamos a importância que os testemunhos pessoais poderão ter num estudo mais profundo desta temática, que consideramos de relevo para compreender os matizes do catolicismo português das décadas de 60 e 70. Não cabe assim nesta primeira abordagem, como a intitulámos, apresentar mais do que as linhas de força e uma possível metodologia para um trabalho exaustivo futuro.

5. Em síntese, podemos afirmar que na experiência global de Taizé se entrecruzam cinco grandes linhas estruturais que vão surgindo à medida que o processo histórico se desenrola no tempo. Assim, entre 1940 e o fim do Concílio Vaticano II, a comunidade é marcada pela reinvenção da herança monástica católica, de matriz beneditina, o que se expressa quer pelo conteúdo da Regra de Taizé (1952), quer pela organização da vida em comum. Por outro lado, esta dimensão coexiste com as origens protestantes dos seus membros fundadores, de vivência calvinista, o que apresenta paralelos por exemplo com a Comunidade de Grandchamp⁶⁰. Estas duas linhas encontram o seu denominador comum na vocação ecuménica que define a comunidade desde os primeiros anos e que a estrutura face às instituições e demais personalidades que com ela contactam. É extremamente interessante que o paradigma aparentemente contraditório na concepção de uma *comunidade protestante monástica* volte a encontrar a mesma ambivalência após 1966 na progressiva *catolicização* de Taizé e na fundamental *protestantização* do catolicismo, nomeadamente no que toca à pastoral juvenil (JMJ, etc.), em que a comunidade da Borgonha ocupa um lugar central, sendo mesmo designada por Gaulué como “haut-lieu chrétien de socialisation européenne”.

in relationship with each other through a common Christian faith. Instead of viewing the other participants as members of different Christian denominations or different countries or races, the pilgrims are enabled to view themselves as part of a social entity defined by the common activity of singing prayer to a God in whom they share a common belief.” *Ibidem*, p. 178.

⁵⁷ MEDRANO, Luisa, trad. – *Ibidem*, p. 104-105.

Após a “primavera conciliar”, ao denominador comum associam-se: por um lado, uma metamorfose da sua vocação e do seu trabalho, progressivamente voltado para uma experiência de juventude e de acolhimento de multidões que ocorrem a Taizé e, por outro, a uma universalização da sua dimensão de comunidade, o que se torna visível ao observarmos quer a organização do Concílio de Jovens, reunindo pessoas dos dois hemisférios, que se transformará depois na *Peregrinação de confiança através da terra*, quer a *Operação Esperança*, destinada a servir de suporte à missão de caridade da comunidade.

Todos estes complexos processos têm origens e desenvolvimentos diversos mas entrecruzam-se num determinado espaço-tempo intrinsecamente associados à dimensão humana da experiência individual do irmão Roger e de uma experiência de comunidade de homens comprometidos para toda a vida.