

«TUTTO È GRAZIA»
LA PRESENZA DI TERESA DI LISIEUX
IN GEORGES BERNANOS

SOMMARIO: 1. Il sole di Satana – 2. Il «fanciullo» Domenico – 3. Due santi deliziosi – 4. La «cara sorella» di Teresa – 5. L'ombra e la grazia – 6. Tutto è grazia – 7. Lo scandalo e l'assenza – 8. Combat – 9. Il testamento – Conclusione.

Non è facile stabilire con precisione l'influsso di una persona o di un'opera su altre persone e altre opere, essendo sempre possibili percorsi autonomi che giungono a risultati simili e, soprattutto, una «consonanza» con idee e sensibilità diffuse nella temperie culturale del momento. Ulteriori problemi nascono quando le esperienze confrontate sono, almeno apparentemente, disomogenee, trattandosi, nel nostro caso, di una esperienza «spirituale» nel senso più preciso del termine da una parte, e di una esperienza letteraria dall'altra. Per quanto riguarda però il rapporto di Bernanos con Teresa di Lisieux non vi possono essere dubbi, date la diretta ammissione dell'autore⁽¹⁾, le esplicite citazioni e la generale concordanza dei critici⁽²⁾ su un tema che ormai ha una sua storia ben documentata⁽³⁾.

(1) «Ebbene, voi conoscete la piccola Teresa [...] ora l'abbé Cénabre, quest'anima sterile [...] la metterò in presenza di una santa, ma di una santa allo stato nascente, che è sempre felice, si dona tanto interamente quanto l'altro si rifiuta». (*L'Avenir*, 10-1-1928). Citato da G. GAUCHER, *Georges Bernanos ou l'invincible espérance*, Paris, Plon, 1962, 110-111.

(2) «Santa Teresa è presente dappertutto», afferma, ad es., H.U. VON BALTHASAR, *Le chrétien Bernanos*, Paris, Éditions du Seuil, 1956, 289.

(3) Le linee di sviluppo del tema sono state indicate nel recente lavoro di M. DORSCHER, *Georges Bernanos' debt to Thérèse of Lisieux*, New York USA, Lewiston, Queenston, Ontario Canada, Lampeter Dyfed, Wales UK, The Edwin Mellen Press, 1996, 3-14.

Si è tuttavia preferito il termine «presenza» non essendo qui in gioco anzitutto la documentazione-discussione di quanto la lettura degli scritti teresiani sia da considerare come fonte diretta di locuzioni e personaggi bernanosiani, quanto piuttosto la considerazione complessiva di come la spiritualità dell'infanzia e della «piccola via»⁽⁴⁾ abbia interagito con quella di Bernanos permeandola in maniera sempre più evidente. A spingerci in questa direzione è d'altronde lo stesso sviluppo dell'opera di Bernanos che da una corrispondenza puntuale, perfino a livello di termini e di immagini – soprattutto nel personaggio di Chantal, protagonista della *Gioia* – passa aintonie meno documentabili a livello lessicale ma ugualmente evidenti e profonde.

I personaggi dei romanzi, inoltre, presentano uno stretto legame sia con l'esperienza personale di Bernanos che con la vicenda storica del tempo, per cui il riferimento a un «modello» viene a coinvolgere la vita del «cristiano Bernanos» come documenta a più riprese lo stesso epistolario.

Anche questo motivo ci ha quindi indotto a preferire la più complessiva considerazione della «presenza» di Teresa di Lisieux pur non trascurando evidentemente né le opportune questioni cronologiche né l'analisi di precise corrispondenze linguistiche, intenti però a cogliere in maniera particolare l'evoluzione della spiritualità di Bernanos a contatto con quella di Teresa e l'«interpretazione» che egli ci offre del messaggio della santa. È l'autore stesso, del resto, a collocare esplicitamente la propria esistenza nel segno dello spirito di infanzia: «Che importa la mia vita! Voglio solo rimanere sino alla fine fedele al ragazzo che fui»⁽⁵⁾.

(4) La terminologia teresiana pone una serie di problemi difficilmente risolvibili. Non solo Teresa non ha mai usato l'espressione «spirito d'infanzia» preferendole quella di «piccola via» o «piccola dottrina», ma addirittura gli stessi termini – essendo il linguaggio teresiano espressione diretta di un'esperienza – possono essere veicolo di significati diversi perché non hanno più la medesima risonanza. Inoltre le parole più semplici, ad es. «infanzia», sono alla fine quelle più complesse, afferma Jean Guitton. La formula «via dell'infanzia spirituale» appare solo nell'edizione del 1907 di *Histoire d'une Âme*, aggiunta probabilmente da M. Agnese che pensava di presentare così in modo sintetico la dottrina di Teresa che pure aveva spesso fatto ricorso al simbolo del bambino per indicare il suo atteggiamento di fronte a Dio. La spiritualità di Teresa confluisce in Bernanos complessivamente sotto la cifra dell'infanzia, di cui lo stesso autore non ignora l'ambiguità, in specie quando si tratta di «infanzia umiliata». Quando però Bernanos parla di «spirito d'infanzia» fa riferimento a una costellazione di valori positivi, contrapposti allo «spirito di vecchiaia». Si veda, a proposito della formula «infanzia spirituale», C. DE MEESTER, *Teresa di Lisieux. Dinamica della fiducia*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1996, 51-55.

(5) G. BERNANOS, *I grandi cimiteri sotto la luna*, Milano, Mondadori, 1967, 71. La maggior parte della documentazione andrà necessariamente in nota e a volte,

1. IL SOLE DI SATANA

«La sua memoria, come esasperata, gli ripeteva parola per parola l'articolo per la Rivista della settimana cominciato otto giorni fa, una risposta molto sottile e pertinente a un libro recentemente pubblicato dal padre Berthier (del resto assai mediocre) sulla Beata Teresa del Bambino Gesù, il cui sorriso celeste, tentazione degli sciocchi faciloni, rimarrà per sempre la rosa più sanguinante, meglio difesa dei giardini del paradiso»⁽⁶⁾.

Già questo primo riferimento esplicito mostra una matura comprensione della figura e del messaggio di Teresa, in un periodo in cui era ancora notevole il rischio di una sua riduzione sentimentale⁽⁷⁾ prima che gli studi degli anni 40, quelli di A. Combes in particolare, mostrassero come elementi indispensabili della «piccola via» fossero anche sofferenza, abbandono e agonia. Del resto, nonostante l'affermazione di M. Milner⁽⁸⁾ che basandosi sulla cronologia delle citazioni esplicite considera improbabile la conoscenza della *Storia di un'anima* da parte di Bernanos, la presenza di riferimenti a Teresa appare ormai indubitabile anche nel periodo precedente la pubblicazione dei *Novissima Verba* a partire almeno dal 1922, anno di composizione di *La signora Dargent* incentrata sul tema dell'agonia mancata che non ripete nessuna Passione e non recupera nessuna infanzia ma è solo sterile dichia-

soprattutto quando il riferimento risulta complessivamente evidente sarà tralasciata. Ovvierà in parte all'inconveniente l'uso di una forma «narrativa», che allude a parole e vicende facilmente rintracciabili nella lettura delle opere di Bernanos e di Teresa di Lisieux.

(6) G. BERNANOS, *L'impostura*, Milano, Mondadori, 1989, 85.

(7) «La maggior parte dei devoti della "piccola santa Teresa" ignora la vera ragione della luce che da lei emana. Si è confuso il suo messaggio con un sentimentalismo all'acqua di rose, fatto per scoraggiare coloro che conoscono la Sacra Scrittura; si è classificata santa Teresa di Lisieux nella corrente della spiritualità delle "consolazioni". Gli studi recenti dell'abbé Combes rivelano però la vera spiritualità di Teresa, attraverso i frammenti dell'autentico testo delle *Lettere* e della *Storia di un'anima*: la sua spiritualità è centrata sull'angoscia, l'abbandono, l'agonia». CH. MOELLER, *Letteratura moderna e cristianesimo, I. Il silenzio di Dio*, Milano, Vita e Pensiero, 1957, 395.

(8) Milner afferma che la riflessione di Bernanos sulla santità è stata orientata in modo diverso rispetto a *Sotto il sole di Satana*, proprio dall'incontro con la spiritualità di Teresa. E continua: «Non sappiamo se avesse letto precedentemente la *Storia di un'anima*, pubblicata nel 1898, ma è un fatto che egli non comincia a citare Teresa che a partire dal 1927. Siccome i *Novissima Verba* apparvero per la prima volta nel 1926, si può, senza eccessiva temerarietà emettere l'ipotesi che è la lettura di quest'opera che rivelò a Bernanos la forma di santità particolare della piccola carmelitana di Lisieux». M. MILNER, *Georges Bernanos*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, 144.

razione della propria incapacità di morire perché non ci si è mai sentiti vivi. Impossibile resistere, leggendo il racconto «a ritroso», al fascino di alcune suggestioni partendo proprio da quel «Non finirò mai di morire» che rimanda già, anche secondo von Balthasar, al teresiano «Non saprò mai morire» conosciuto attraverso la *Storia di un'anima*⁽⁹⁾.

Analogie teresiane in una «situazione» spirituale ben diversa si trovano anche in *Dialogo d'ombre*, novella che si chiude col gesto decisivo di tante eroine bernanosiane: la partenza, il rischio dell'ignoto affrontato, il distacco totale: «[...] e non porterò via nulla di qui, sapete? Nulla di nulla [...] i capelli rasati delle supplici e le mani nude»⁽¹⁰⁾. Diventeranno, queste, il «dolce miracolo delle nostre mani nude» quando l'abbandono in Dio ne farà puro strumento di grazia.

Anche la corrispondenza di questo periodo porta evidenti tracce di spiritualità teresiana a sottolineare da subito l'inscindibile legame vita-opera in Bernanos e il conseguente rapporto esistenziale con la figura di Teresa di Lisieux⁽¹¹⁾. Decisiva ci appare la comprensione del mistero dell'Incarnazione e Redenzione come sacrificio di amore con il conseguente valore «infinito» della sofferenza umana accettata per amore, poiché la riflessione sull'amore di Dio per l'uomo e la possibilità di partecipazione umana costituiscono uno dei fondamenti della «piccola via». Particolarmente significativa è la lettera indirizzata a F. Lefèvre nel giugno del 1926.

(9) Risalire a ritroso oltre il 1922 può essere utile soprattutto per stabilire «affinità» di fondo tra Teresa e Bernanos: la gioia del «dono» della prima comunione, considerato dal punto di vista della loro vocazione «missionaria» e della totale dedizione, come rimedio – anche – alla paura della morte; il desiderio di gloria insieme con l'accettazione dell'oblio e del sacrificio di sé per Dio e il suo Regno; la capacità di ammettere difetti e problemi spirituali; un particolare legame – anche a livello esistenziale – con il mistero del Natale che li inserisce nel solco di una spiritualità dell'Incarnazione; la mancanza di consolazioni e la conseguente difficoltà nella preghiera [...]. Già verso il 1905 appaiono anche consonanze di vocabolario: le immagini della nebbia, il «buco nero» per descrivere la sofferenza interiore e il linguaggio bellico nell'affrontare le prove della vita. Un particolare legame è visibile in entrambi con un libro che tanta parte ha nella spiritualità dell'epoca, *L'imitazione di Cristo*. Per quanto riguarda gli scritti, la nota più significativa delle prime novelle di Bernanos è forse quella dell'associazione tra un'aristocratica concezione della vita militare e l'infanzia, che si innesta su un sottofondo di totale disponibilità all'autosacrificio.

(10) G. BERNANOS, *Dialogo d'ombre*, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1995, 67.

(11) Bernanos afferma, ad es., in una lettera del giugno 1924, la possibilità di un atto di amore perfetto nel compimento dei quotidiani, «banali» compiti di cucina. G. BERNANOS, *Lettres retrouvées* (d'ora in avanti *Correspondence*, III), Paris, Plon, 1983, 118.

«Al crimine contro l'Amore, l'Amore risponde a modo suo e secondo la sua essenza: con un dono totale e infinito» afferma Bernanos, e ancora: «Dio ci sorveglia dall'alto dei tempi e sorride paternamente a delle mancanze di cui conosce la vanità»⁽¹²⁾, in sintonia con la «scoperta» di Teresa dell'Amore misericordioso⁽¹³⁾, con la conseguente possibilità di guarire le piaghe dell'amore solo attraverso l'amore, e delle cadute «che non fanno male» tipiche dei bambini⁽¹⁴⁾.

Il 1926 è pure l'anno della pubblicazione e dell'enorme, impreveduto successo di *Sotto il sole di Satana*, il romanzo nato in treno, nelle stazioni, nei caffè, a causa di un Bernanos «assicuratore» e quindi continuamente in viaggio, ma anche per non lasciarsi ingannare da creature immaginarie, per ritrovare «con uno sguardo gettato sulla sconosciuto che passa, la giusta misura della gioia e del dolore»⁽¹⁵⁾. A prima vista l'abate Donissan, impegnato in una lotta accanita e senza respiro contro Satana e il suo potere, sembra del tutto estraneo al clima spirituale di Teresa, ma numerosi sono in realtà i rimandi, più o meno significativi certo, alla piccola carmelitana di Lisieux. La timidezza, la difficoltà nell'esprimere se stessi, l'incapacità di trovare amici, l'essere giudicati maldestri e sospettati di malattie nervose sono tratti evidenti nel carattere e nell'esperienza di entrambi. Almeno fino al momento della «conversione», che avviene nella notte di Natale⁽¹⁶⁾ e costituisce il primo passo sulla via di una propria vocazione perseguita ormai senza timidezza alcuna, con l'aiuto anche di un sacerdote che toglie scrupoli ed esitazioni estreme⁽¹⁷⁾.

Il ministero di Donissan è segnato dalla «consegna» al peccatore, il «padrone» che non l'abbandonerà più vivo in sintonia col momento «iniziale» della vocazione di Teresa attirata non ancora dalle anime sacerdotali ma piuttosto da quelle dei grandi peccatori. La vita di entrambi è caratterizzata dalla sofferenza più che

(12) G. BERNANOS, *Correspondance*, III, 141 e 140.

(13) SA, n. 238. Nell'indicazione dei testi teresiani facciamo riferimento a S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*, Postulazione Centrale dei Carmelitani Scalzi, 1979.

(14) TERESA DI LISIEUX, *Novissima Verba*, (d'ora in poi NV), 6 agosto.

(15) G. BERNANOS, *I grandi cimiteri*, 8.

(16) *Storia di un'anima* (d'ora in avanti SA), n. 133.

(17) Menou-Segrais invita Donissan a «stendere le braccia per salire [...] fino alla soglia di Dio» (p. 124), mentre P. Prou lancia Teresa «a piene vele» sulla via della confidenza e dell'amore. Un altro intervento di Menou-Segrais («Là dove Iddio la chiama bisognerà che lei giunga o si perda») (p.124), potrebbe invece richiamare le parole del P. Pichon che ricordava a Teresa la reale possibilità di essere un piccolo demonio piuttosto che un piccolo angelo se Dio l'avesse abbandonata. Cf SA, n. 196.

dalla gioia, una sofferenza espressa da una parte dalla mancanza di consolazioni spirituali e da prove interiori che giungono fino alla disperazione, e dall'altra dall'offerta del bene più prezioso in una comune *descensio ad inferos* pur, ancora una volta, con uno spirito molto diverso⁽¹⁸⁾: Donissan giunge a rinunciare alla propria salvezza «se Dio lo vuole» e Teresa desidera trascorrere l'eternità all'inferno «se ciò fosse necessario perché Dio fosse amato eternamente in quel luogo di bestemmia»⁽¹⁹⁾.

Motivo comune e fondamentale di sofferenza è l'incapacità di raggiungere la meta a cui pure si sentono chiamati – la santità – con la reazione dell'angoscia istintiva che giunge a bloccare la confidenza e la preghiera in Donissan, e un ancor più totale abbandono in Dio da parte di Teresa che trova proprio nella sua debolezza l'audacia per consegnarsi interamente all'Amore Misericordioso, in un rapporto da cui è assolutamente escluso il «timore» che attanaglia Donissan.

Complessivamente la spiritualità «sacrificale» di Donissan non è tanto segnata dallo specifico teresiano quanto dal «fondo comune» della spiritualità del tempo, che vede il sacerdote come «ostia», ed è tipico, tra l'altro, della cosiddetta Scuola Francese. Alla santa di Lisieux rimanda d'altronde la «saporosa» conoscenza dei testi sacri e dell'*Imitazione di Cristo*, vero filo rosso, quest'ultima, che lega Donissan – e Bernanos – al curato d'Ars e a Teresa di Lisieux.

Teresiane sono pure le immagini del giocattolo, delle mani vuote⁽²⁰⁾ e della «guerra mortale», con tutto quanto appartiene a questa costellazione, così come il significativo riferimento al Volto Santo e l'indimenticabile figura del cavapietre⁽²¹⁾, vera incarnazione dello spirito d'infanzia in questo romanzo ancora troppo segna-

(18) «Bestemmiare in voi la divina misericordia?» chiede Menou-Segrais a Donissan; mentre Teresa afferma: «Se avessi commesso tutti i crimini possibili, avrei sempre la stessa fiducia» (NV, 11 luglio).

(19) SA, n. 147.

(20) Già in Donissan vediamo il «miracolo» delle mani vuote per cui questo grande tormentato è anche, quale strumento della Provvidenza, grande «costruttore di pace» per le anime che a lui si affidano.

(21) «Era dunque possibile, proprio possibile che in mezzo alla folla umana, mescolato tra i più grossolani, testimone di tanti vizi che la sua semplicità non giungeva a giudicare; era possibile che questo amico di Dio, questo poverello tra i poverelli, si fosse serbato in tanta dirittura e in tanta fanciullezza, da suscitare l'immagine di un altro artigiano, non meno oscuro, non meno sconosciuto, di quel falegname di villaggio, difesa e scudo della Regina degli Angeli, il giusto che si vide crescer sotto gli occhi il Redentore, e al quale non tremò giammai la mano sulla pialla o sull'ascia, sollecito soltanto di contentare la sua clientela e di guadagnarsi onestamente il suo pane?». G. BERNANOS, *Sotto il sole di Satana*, Milano, TEA, 1994, 203-204.

to dal volontarismo agonistico, pronto a ricordarci – se ce ne fosse bisogno – che la spiritualità del protagonista non coincide perfettamente con quella dell'autore perché se Donissan, privo «dell'astuzia divina» di Teresa arriva a «esigere» il miracolo, Bernanos sa fin troppo bene che «Dio non si concede che alla carità» (22).

2. IL «FANCIULLO» DOMENICO

Il successo di *Sotto il sole di Satana* permette a Bernanos di seguire interamente la propria «vocazione» di scrittore; convinto che non esiste vita morale senza ascesi, vive il suo rapporto con la pagina bianca anche come lezione di costrizione che possa espiare una eccessiva facilità e, soprattutto, come occasione di dono totale: «Ho un bisogno irresistibile, fisico, di dare tutto anch'io, tutto, tutto, di vuotarmi fino in fondo» (23) cercando di «servire Dio con fermezza militare, in uno spirito di dirittura che, al suo più alto grado di eccellenza, porta l'augusto nome di 'semplicità'» (24).

All'angoscia dell'avanzare a piccoli passi nel mondo spirituale, come un cieco che tasta con le mani un ambiente sconosciuto, si associa quella causata dalla malattia del padre e dall'incontro con la morte: «Ah, amico mio, quanto è vero che dobbiamo morire soli» (25). E tuttavia riconosce, nella profondità della fede, che è grazia di quella stessa Provvidenza che gli ha rifiutato la pace, l'aver potuto assistere il padre «nella sua lunga agonia, conoscere con lui, e come goccia a goccia, l'amarezza e l'angoscia» (26).

Un altro gesto di abbandono gli è chiesto dalla triste vicenda della condanna di *Action Française*, dove giunge a riconoscere che anche «in questa specie di farsa [...] Dio è tuttavia presente» (27) e che l'evidente ingiustizia appartiene, essa pure, al piano della Provvidenza. Niente equivoci quindi, niente obbedienza negativa, ma ricerca della Verità totale riconoscendo da una parte, spinto da un cavalleresco senso dell'onore, l'impossibilità di abbandonare chi è nella sofferenza e dall'altra la sua situazione non di «pubblico peccatore» ma di «povero peccatore nelle pieghe del mantello della Madonna».

(22) *Ivi*, 319.

(23) G. BERNANOS, *Combat pour la vérité*, (d'ora in poi *Correspondance*, I), Paris, Plon, 283.

(24) *Ivi*, 290.

(25) *Ivi*, 286.

(26) *Ivi*, 287.

(27) *Ivi*, 267.

Il dramma, facendolo partecipare all'agonia di Cristo, lo rivela maggiormente a se stesso che non la gioia, approfondendo ulteriormente la sua vocazione di scrittore cristiano.

È in questa situazione che nasce *Saint Dominique*, tentativo di ricostruire dal di dentro, ridotta a fatti essenziali e altamente significativi, la vita di San Domenico.

La voce di Domenico nei momenti estremi è ormai ridotta a un soffio, ma quel soffio è la voce che sconvolgeva Roma, «è la stessa voce che nel ritiro della notte, chiamò Dio tante volte con un grido straziante, ruggendo per gli infedeli, gli eretici, gli ebrei, e che, in uno stupendo delirio di universale carità pretese persino di far violenza alla giustizia stessa del Padre; pregando per i dannati – *ad in inferno damnatos extendebat caritatem suam*» (28). La stessa «violenta» carità di Donissan, come, in precedenza, le stesse catene di ferro con cui si flagellava ogni notte, ma la religione di Domenico è ormai immersa in un clima totalmente diverso, lontano da ogni cedimento alla disperazione anche nei momenti più bui, libera da ogni odio, un clima che è ormai, decisamente, quello dell'infanzia.

Permane, ovviamente, la fedeltà al Cristo, al Cristo *povero e solo*. Ai piedi del Crocifisso, divorato dall'amore, accetta il sacrificio partecipando all'opera della redenzione che passa attraverso la lacerazione della morte: Domenico – come accadrà a Chantal – si getta nell'agonia come in un gorgo di luce e di soavità che non esclude sofferenza e spoliazione. Anche povertà e solitudine rientrano però nel clima dell'infanzia, soprattutto perché proprio nel senso del fallimento e dell'abbandono si fa più viva la presenza di Dio e più chiaro l'inizio della missione. Ogni figura successiva di santo bernanosiano – da Chevance a Chantal, al curato del *Journal* – sperimenterà la partecipazione all'opera redentrice attraverso l'esperienza dell'impotenza e della totale dipendenza da Dio, proprio in sintonia con Teresa di Lisieux (29) cui rimanda anche la presentazione dell'avventura della santità come nuova fioritura, «miracolosa, edenica ingenuità» (30).

(28) G. BERNANOS, *Domenico l'incendiario*, Roma, Edizioni Logos, 1979, 75.

(29) «Ma questa povertà è stata per me una vera luce, una vera grazia [...]. Si prova una pace così grande d'essere integralmente povere, di contare soltanto su Dio misericordioso» (NV, 6 agosto).

(30) Così, probabilmente Bernanos vedeva il sorprendente diffondersi della dottrina e spiritualità di Teresa.

3. DUE SANTI DELIZIOSI

In questo stesso clima di delusione ecclesiale e nel solco dello spirito d'infanzia che ha in Teresa di Lisieux il suo imprescindibile punto di riferimento, si collocano i due successivi romanzi – *L'impostura* e *La gioia* – che raccontano la vicenda di «due santi deliziosi», quella dell'abate Chevance e della sua erede spirituale Chantal di Clergerie.

Pur segnato da evidenti tratti che rimandano ancora all'archetipo del Curato d'Ars – maldestro, intellettualmente «limitato» ma non nelle cose dello spirito, convinzione di aver messo in pericolo il buon nome sacerdotale, ministero incentrato soprattutto sull'attività di confessore («confessore delle serve» nel caso)... – Chevance entra ormai decisamente nell'orbita dello spirito d'infanzia.

Anima di fanciullo, in perfetta sintonia con la trascendente semplicità divina, capace di riconoscere in ogni istante il primato della grazia e di accettare le proprie contraddizioni, debolezze e indegnità, è ormai in cammino su quella «piccola via» il cui primo passo consiste appunto nel riconoscere il proprio niente.

D'altra parte, col coraggio tipico dell'infanzia, quando ha compreso la propria missione supera ogni esitazione, guidato da una instancabile carità che si fa chiaroveggenza⁽³¹⁾ e capacità di simpatia. Sacrificato alla pace religiosa ne soffre ma non dubita minimamente delle buone ragioni del vescovo⁽³²⁾; nessuna rivolta, accetta in tutta pace di farsi «confessore delle serve», piuttosto deve fare i conti con l'angoscia che nasce dal sentirsi malaccorto e imprudente, incapace di vivere senza scandalizzare perché se lo spirito d'infanzia lo protegge dall'errore, è fondamento del suo coraggio e della sua intelligenza spirituale, non lo mette certo al riparo dal dolore. Sola via d'uscita – in perfetta sintonia con la spiritualità teresiana⁽³³⁾ – è il non fidarsi dei propri lumi, l'abbandono fiducioso di chi lascia il posto a Dio, preoccupato unicamente di proteggerne la divina presenza così che sia Dio stesso a parlare e ad agire.

(31) Tutti i santi bernanosiani hanno quest'«altra vista» pur non giungendo normalmente alla «visione» delle anime. Esattamente come Teresa, che è in grado di comprendere anticipatamente quanto passa nell'animo delle novizie affidatele e che pure nega decisamente la presenza di «doni straordinari».

(32) Per santa Teresa la volontà dei superiori è l'unica bussola, la «bussola infallibile» nella vita religiosa (SA, n. 287).

(33) La «piccola via» è la via del totale abbandono (NV, 17 luglio). In esso Teresa vede la via sicura verso l'amore (SA, n. 242) e la sorgente della gioia (NV, 10 giugno). Per un'analisi documentata del tema si veda C. DE MEESTER, *Teresa di Lisieux. Dinamica della fiducia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996.

Alla croce della semplicità eccessiva che attira l'attenzione, si aggiunge quella della sofferenza che lo rende impotente a esercitare il ministero in quella parrocchia tanto povera da non avere neppure un nome, ma di cui parla incrociando istintivamente le braccia «come se volesse stringere un tesoro sul cuore» (34). Al senso d'impotenza si accompagna, d'altra parte, un altissimo rispetto della sofferenza come segno più vero della divina presenza – per Teresa «tesoro inestimabile che deve causare una santa invidia agli Angeli» –: «Nel nostro piccolo mondo, vede, il dolore è il buon Dio. Ci si passa accanto senza riconoscerlo, pazienza! Ma quando lo si è riconosciuto, oltraggiarlo è grave, molto grave». Ma anche di fronte a questo oltraggio non ha che parole di benedizione, ad imitazione di colui che perdonava ai suoi crocifissori, e di Teresa di fronte alle sorelle carmelitane che non prendevano sul serio la sua malattia più di quanto non facesse M.me De la Follette con il povero Chevance (35).

Anche la fenomenologia dell'agonia di Chevance – debolezza, lacrime, forte traspirazione, emorragie... – trova frequenti paralleli con quella di Teresa, come testimoniano i *Novissima Verba*.

Ma tuttavia durava, grazie a un miracolo di dolcezza e di abbandono, una celeste docilità. Come un bambino apre le brevi braccia alla morte con un gesto sacro, egli si era arreso al primo colpo incapace di immaginare una difesa qualsiasi, non solo rassegnato a soffrire, ma nella straordinaria ingenuità del suo cuore a soffrire poveramente, bassamente, vilmente e a scandalizzare il prossimo. Non si disprezzava nemmeno, aveva solo pietà di se stesso.

Il testo, sintetico della spiritualità «teresiana» di Chevance – dolcezza, abbandono, docilità, povertà, accettazione del limite, pietà – è incastonato tra due richiami al sudore e al sangue che ci fanno avvertiti che docilità e abbandono sono già segnati dal clima della passione, dalla partecipazione all'agonia di Cristo: la spiritualità dell'infanzia, quella di Teresa di Gesù Bambino è da subito indisciungibile, per Bernanos, dalla spiritualità del «Santo volto». In questa linea, con evidente carica simbolica, si muovono sia l'insistito richiamo a lacrime, sudore e sangue, sia l'affermazione: «ho molta sete» che rimanda al grido di Cristo e ai numerosi echi che questo tema ha nelle pagine di Teresa (36).

Come il Cristo della «visione» di Chantal anche Chevance nel delirio della sua agonia, partecipa al dolore di tutti, ma non pensa

(34) G. BERNANOS, *L'impostura*, Milano, Mondadori, 1989, 253.

(35) Cf *NV*, 25 agosto.

(36) Cf ad es., *SA*, n. 134.

che ad uno, a quell'altro uomo infelicissimo, più abbandonato di lui la cui salvezza è posta nelle sue vecchie mani; a lui va incontro per stringerselo al cuore, come il Padre misericordioso della parabola. «Il supremo segreto del vecchio prete era un segreto d'amore»: come Chevance offre la sua vita per la salvezza del fratello sacerdote Cénabre che ha perso la fede, assumendo su di sé la condizione del peccato e accettando la discesa agli inferi di una morte nella solitudine e nel divino abbandono, anche Teresa, assisa ormai alla mensa dei peccatori, offre la sua ultima comunione per la conversione del p. Loyson – il carmelitano che ha abbandonato il cattolicesimo – da lei definito «fratello nostro».

«L'umile disastro della sua vita» è quello di un'agonia, insieme eucaristica (segnata dalla presenza simbolica di vino, pane e sangue) e ignominiosa: Chevance se ne va «come un ladro», abbandonato, «buttato via», consolato unicamente dalle mani pietose di Chantal, nuova Veronica, e invocando la Vergine che assiste i morenti (37).

«Seguire nudo Gesù Cristo nudo» è la particolare sequela proposta dall'Imitazione di Cristo e Chevance, l'uomo nudo che ha dato tutto per salvare l'amico, vive un'agonia tragica ma «con una specie di gioia», perché accettata e assunta si fa cammino di salvezza: è la stessa gioia (38) che prova Teresa nell'offerta della propria sofferenza «per ottenere la luce della fede ai poveri increduli».

«Ebbene, voi conoscete la piccola Teresa [...]» (39).

(37) Fondamentale è la presenza della Vergine anche nell'agonia di Teresa. «Molto, molto sofferto! Ma mi sono sfogata con la Vergine Santa» (NV, 5 settembre).

(38) Per quanto riguarda la gioia nella sofferenza si veda, ad es., SA, nn. 274 e 286; NV, 30 e 31 luglio.

(39) Cf nota 1. Numerosissimi sono i tratti che accomunano Chantal a Teresa. Simile è il temperamento, per quanto riguarda in particolare la capacità di farsi ascoltare, che subisce un mutamento in occasione della morte di una persona cara – quella della madre per Teresa e quella dell'abate Chevance per Chantal (che pure, del resto, è rimasta orfana di madre in età assai precoce) –: il carattere felice di Teresa cambia completamente e l'universo familiare di Chantal assume un aspetto nuovo. Entrambe inoltre temono di essere vittime di una malattia nervosa; la paura di Chantal di avere ereditato i disturbi nervosi della madre è simile alla «malattia» di Teresa bambina, aggravata questa dal fatto che ella se ne sentiva direttamente responsabile. Giudicate «bambine» dai preti che incontrano faticano a trovare un direttore spirituale e, trovato, sembrano essere le sole ad apprezzarne il valore. L'incoraggiamento di Chevance a Chantal a rimanere così com'è, il suo rimetterla in strada su un piccolo sentiero sicuro richiama quello di padre Prou che lancia Teresa «a piene vele sui flutti della confidenza e dell'amore». Un'ulteriore, esplicita conferma dello stretto legame viene dagli abbondanti prestiti del vocabolario e dell'immaginario teresiano presenti nella descrizione

È l'autore stesso quindi a «imporci» il confronto perché se è vero che Chantal vive nel mondo paradossalmente – come sottolinea suo padre – con la semplicità, l'innocenza, lo spirito di sottomissione di un bambino (è il dramma di Bernanos anzitutto: come vivere l'infanzia in un mondo che la rifiuta?), è altrettanto evidente che la «via» è quella indicata da Teresa, perseguita certo con sempre maggior coscienza dalla santa di Lisieux e «quasi istintivamente» da Chantal.

Vivere da bambino è anzitutto vedere con lo sguardo di un bambino le cose essenziali: la gioia, il dolore, la morte, convinti che solo i santi hanno veramente questo sguardo e che compito fondamentale del cristiano è proprio quello di «dare a Dio quanto egli domanda ai bambini». Teresa è il prototipo di questi santi bambini («l'età non è nulla agli occhi di Dio e farò in modo di restare bambina piccola anche se dovessi vivere a lungo, a lungo»⁽⁴⁰⁾) perché in piena coscienza percorre la via dell'infanzia spirituale riconoscendo il proprio nulla, attendendo tutto da Dio, senza inquietarsi.

All'impostura di Cénabre, il prete «rinnegato» che non solo ha perso la fede ma ha tradito la propria infanzia povera e umiliata facendo il male con un vero spirito di vecchiaia dove l'orgoglio dell'intelligenza si è sostituito alla semplicità e umiltà dell'amore, e avarizia e calcolo hanno preso il posto della povertà e del dono di sé, Bernanos oppone l'anima da bambina di Chantal. «Sono molto semplice, ecco tutto»; e il segreto della vicenda interiore di Chantal sta proprio nel fatto che «radicata senza saperlo nell'abisso della semplicità divina, è strappata al suo rifugio interiore dai peccati complicati per i quali vuole, sostituendosi agli stessi peccatori, pagare con la propria vita»⁽⁴¹⁾ facendosi vittima di espiazione.

dell'avventura spirituale di Chantal. La piccolezza, il desiderio di rimanere nascosti e l'abbandono fiducioso, trovano la loro espressione nel granello di sabbia visto solo da Gesù e nel granello di polvere sospeso nella volontà di Dio, nell'immagine dell'uccello in volo sorpreso a volte dalla tempesta della sofferenza interiore. Lo stato di interiore abbandono diventa per entrambe immagine di una barca che va come può in balia delle onde, mentre il senso della propria pochezza di cui il buon Dio può servirsi quasi a suo capriccio si fa cosa di nessun valore e giocattolo fonte della gioia di un momento ma lasciato in un angolo un attimo dopo. Anche le immagini floreali non escludono la presenza della sofferenza perché il «piccolo fiorellino» deve attraversare l'inverno e l'estate che fa da sfondo a *La gioia* sente già la caducità dell'autunno. Per la documentazione ed un analitico confronto si vedano G. GAUCHER, *Bernanos et Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, «Études Bernanosiennes» I (1960) 228-268 e il già citato studio di M.F.C. Dorschell. Per i dati biografico-psicologici di Teresa si vedano i lavori di J-F. Six.

(40) NV, 28 maggio.

(41) H.U. VON BALTHASAR, *Le chrétien Bernanos*, 194.

Alla semplicità si accompagna la coscienza della propria piccolezza, dell'essere fatta per compiti più facili, per una navigazione «a vista», di essere assolutamente estranea alle grandi prove che Dio riserva alle grandi anime e di potere sfuggire al diavolo per l'eccesso della sua piccolezza. Sono le medesime certezze di Teresa che, troppo piccola per nutrire coloro che il Signore le ha affidato, chiede a Lui di riempire la sua piccola mano, cosciente della propria debolezza ma senza paure perché i demoni fuggono davanti allo sguardo di una bambina ⁽⁴²⁾.

L'unica astuzia è questa folgorante semplicità che non l'abbandona nemmeno nell'unione mistica dove «come un bambino ripete senza capirle le parole che riceve una dopo l'altra dalle labbra materne» ⁽⁴³⁾. Sconfina, dunque, la semplicità cristiana – secondo Bernanos – nel totale abbandono, nella dipendenza totale dalla volontà di Dio che induce Chantal da un lato a vedere nella propria debolezza il segno ineffabile della divina presenza e dall'altro a ricevere ogni ora, ogni istante dalle mani di Dio, lasciandosi portare dalla grazia come da una marea, pur sapendo che l'amore di Dio è mille volte più duro della sua giustizia. È questo abbandono a fare di Chantal «il più umile degli esseri, in accordo profondo con se stesso, libero, intatto» ⁽⁴⁴⁾, capace di trasformare anche gli handicap psicologici in ulteriori possibilità spirituali, vivendo in un clima di speranza soprannaturale che è come il prolungamento della confidenza istintiva passata attraverso l'esperienza dell'angoscia. È in nome della speranza che sfugge alla tentazione della tristezza. Ritroviamo qui le «strutture» fondamentali della vita spirituale di Teresa e della sua piccola dottrina: unicamente guidata dall'abbandono lascia scegliere al buon Dio, riuscendo a chiedere con ardore soltanto il compimento della sua divina volontà sulla sua anima ⁽⁴⁵⁾.

Anche la speranza invincibile di Chantal è sinteticamente espressa con una formula ben teresiana: «Non posso cadere che in Dio», evidente della conclusione del viaggiatore affaticato che cade ma «nelle braccia di Dio».

Semplicità, coscienza della propria povertà, abbandono, si accompagnano sempre, nella spiritualità dell'infanzia, ad un radicale distacco. Il rapporto di Chantal con le cose è quello del bambino, ci tiene nella misura in cui sono indispensabili all'esistenza, godendo così della pienezza di ogni istante e vincendo ogni ansia nei

(42) SA, n. 38.

(43) G. BERNANOS, *La gioia*, Milano, IPL, 1967, 247.

(44) *Ivi*, 226.

(45) SA, n. 235.

confronti di un avvenire che appartiene totalmente alla divina misericordia. Perfettamente distaccata, può darsi senza ritorno: «La vita del santo possiede un centro semplice [...], questa specie di amore proprio di chiunque si lascia condurre interamente da Dio, si abbandona senza riserve nelle sue mani». ⁽⁴⁶⁾ Ma non ci sono frutti senza pena e «per quanto dolce sia la mano che li coglie» è inevitabile lo strappo: per Chantal come per Teresa, passata attraverso il crogiuolo della prova e della sofferenza fin dall'infanzia «per essere più presto offerta a Gesù».

Il momento della prova non risparmia a Chantal l'esperienza del Getsemani: anch'essa deve passare attraverso la tristezza fredda come l'inferno, entrata nel mondo col peccato, e attraverso l'angoscia il cui «luogo» fondamentale è dato dal silenzio di Dio; quello dove si consuma la mistica unione a volte, ma più spesso quello del Getsemani dove Dio si è fatto invisibile e muto. Ogni avventura spirituale è Calvario e la meditazione svolta da Chantal nel segno di Giobbe e del Cristo del Getsemani si prolunga nell'esperienza di una totale spoliazione e del sacro abbandono, soglia e portico di ogni santità. È la *via crucis* la strada obbligata per chi dà il proprio consenso al mistero della redenzione: «Come si era tante volte offerta per i peccatori, andò con uguale moto dell'anima verso questo peccatore dei peccatori, aprendo le braccia. Si offrì a questa impenetrabile disperazione con un sentimento misterioso che non era del tutto né orrore né compassione, ma una specie di sacra curiosità» ⁽⁴⁷⁾. Siamo nel cuore della vocazione di Teresa – afferma G. Gaucher – entrata al Carmelo per salvare i peccatori e pregare per i sacerdoti. Ma per partecipare alla redenzione occorre sedersi alla tavola dei peccatori, accettare che il pensiero del cielo che costituisce tutta la felicità di una vita «religiosa», sia oscurato, diventi lotta e tormento. Mangiando il pane della prova, l'innocente conosce il divino abbandono: «Non voglio scrivere più a lungo, temerei di bestemmiare» ⁽⁴⁸⁾. A questa tavola ⁽⁴⁹⁾, a questa comunione coi peccatori non si sottrae Chantal, consapevole che nel peccato, «ci siamo tutti dentro, gli uni per goderne, altri per soffrirne, ma a conti fatti, è lo stesso pane che spezziamo» ⁽⁵⁰⁾. E come Teresa anche Chantal si consegna nelle mani del Dio apparentemente assente convinta che Dio tirerà da lei ciò che non ha il coraggio di donargli.

(46) H.U. VON BALTHASAR, *Le chrétien Bernanos*, 278.

(47) G. BERNANOS, *La gioia*, 252.

(48) *SA*, n. 278.

(49) *Ivi*, n. 277.

(50) G. BERNANOS, *La gioia*, 229.

Già l'immagine del pane, che ritorna in entrambi i testi, ci avverte della fecondità di questa sofferenza. Ma il vero paradosso «teresiano» non è quello della sofferenza feconda bensì quello di una sofferenza da cui scaturisce la gioia, che è la fonte stessa della gioia. Assistendo all'agonia «abbandonata» di Chevance, il suo direttore spirituale, Chantal «sposa» la misteriosa umiliazione di quella morte ricevendo in cambio un'altra gioia che passa attraverso lo spogliamento totale.

La perfezione, l'eccellenza di questo spogliamento totale, l'onnipotenza di Dio sopra una povertà così pietosa, la certezza di dipendere quasi per intero da ciò che gli uomini hanno chiamato caso e che non è che una delle forme più segrete della divina compassione, tutto ciò le apparve insieme e l'accasciò di una tristezza piena di amore, in cui improvvisa scoppiò la gioia, splendida [...] (51).

Questa gioia conosce il vero senso della sofferenza, permette a Chantal di racchiudere la propria agonia in quella di Cristo: verso questa gioia si dirige ricevendone in cambio una fine violenta e ignominiosa, rinunciando a tutto, anche alla propria morte. È la gioia del mistero di Dio che ci rende, come Cristo in croce, impotenti davanti alla sua giustizia e alla sua volontà. Questa impotenza è il centro splendente della gioia se, naturalmente, è vissuta nella totale fiducia dell'infanzia che sperimenta insieme la propria debolezza e la consolante presenza di Dio: «Per quanto lontano risalisse verso il passato, s'accorgeva che un senso squisito della propria debolezza l'aveva meravigliosamente confortata e consolata, quasi esso fosse in lei il segno beatificante della presenza di Dio, Dio stesso splendente nel suo cuore» (52). È questa Presenza la «sorgente unica» della gioia e la comunione con essa può farsi tanto intima da condurre alla «divina indifferenza» dell'apostolo che sperimenta Cristo come la fonte della propria vita («non sono più io che vivo...») e considera il morire un guadagno («per me il vivere è Cristo...»).

Conseguenza ed esclusivo dono della presenza divina, questa «gioia incomparabile» è indissociabile dalla castissima umiltà che conduce Chantal a «rinunciare» anche alla preghiera, attribuendo l'esperienza estatica a tare nervose ereditate dalla madre, e a coltivare l'umile gioia «che non sarebbe stata utile a nessuno, anzi che nessuno avrebbe compresa!» (53).

Siamo di fronte ad una delle più sconvolgenti «novità» del messaggio di Teresa che desidera unicamente amare il buon Dio e

(51) *Ivi*, 74.

(52) *Ivi*, 41.

(53) *Ivi*, 243-244.

trovare gioia in lui soltanto e per questo cerca la propria felicità nella sofferenza senza alcuna consolazione, per non correre il rischio che un solo atomo del proprio cuore non sia per il Signore. Arriva, Teresa, non solo ad accettarsi debole e piccola ma a trovarlo dolce, a trovare la gioia nello scoprirsi ogni giorno imperfetta ma nelle mani di Dio, ed il momento in cui il cuore è assalito dalla tempesta e deve starsene a fissare la luce invisibile nascosta alla propria fede è quello della gioia perfetta, perché patire amando è la più pura gioia e non esiste gioia paragonabile a quella del povero di spirito che soffre in pace perché è il Signore a colmarlo di gioia con tutto quanto fa per lui ⁽⁵⁴⁾.

Anche Chevance e Chantal quindi condividono con Donissan la vocazione redentrice e la coscienza di essere semplici strumenti nelle mani di Dio, affrontano la sofferenza per le anime, la solitudine e la notte dello spirito, nella più totale derelizione, partecipando così all'agonia di Cristo, ma al grande lottatore sono subentrati i piccoli, lo spirito di forza è sostituito dallo spirito d'infanzia. Anche Donissan ha vissuto un'infanzia «così stranamente unita a Dio» ma questa è ormai alle sue spalle, irraggiungibile, mentre lo spirito d'infanzia è ricerca del bambino che è in noi, totale disponibilità al presente e all'avvenire che esclude ogni rimpianto. La spiritualità di Teresa di Lisieux ha ormai «invaso» il romanzo bernanosiano, costituendo il punto di riferimento imprescindibile per tutti i suoi santi.

4. LA «CARA SORELLA» DI TERESA

Anche il processo a Giovanna d'Arco è decisamente orientato verso l'attualità in un andirivieni da Rouen a Locarno, dai dottori che condannano la pulzella a quelli che condannano l'*Action Française*. Ma si tratta innanzitutto di un problema e di un dramma spirituale: è il tragico destino dell'infanzia condotta in giudizio davanti a un tribunale regolare e, «meraviglia delle meraviglie», un tribunale ecclesiastico. Allora dei «preti del Bambino Gesù» hanno condannato a morte l'infanzia spirituale, ora la chiesa canonizza un'«eretica». Quei canonici hanno peccato di disincarnazione per un opportunistico disprezzo del temporale; i dottori della Legge hanno commesso il peccato irrimediabile, il peccato della lettera contro lo spirito di vita, facendo dubitare una santa della sua santità. È soprattutto a questa profondità che la vicenda di Giovanna si pone sotto il segno di quella di Teresa: «la guerriera raggiunge

(54) SA, n. 279; NV, 10 giugno; 6 luglio; 12 luglio.

la piccola Teresa nella stessa notte dove si consuma il massacro degli innocenti»⁽⁵⁵⁾. Il riferimento è, del resto, del tutto esplicito. Nell'atto finale alla chiesa dei santi Teresa interviene a concludere la teoria dei santi bernanosiani: «San Benedetto con il suo corvo, san Francesco con la sua mandola e i suoi versi provenzali. Giovanna con la sua spada, Vincenzo con il suo povero abito talare, e l'ultima arrivata, così strana, così riservata, con il suo incomprensibile sorriso, suppliziata da trafficanti e simoniaci: Teresa del Bambin Gesù»⁽⁵⁶⁾. E interviene in una prospettiva decisamente polemica, ulteriormente marcata dalla dedica inviata a R. Valléry-Radot ai primi di aprile del 1934 per l'edizione in volume dello scritto pubblicato inizialmente nella *Revue hebdomadaire*: «ALLA CARA E AUGUSTA MEMORIA/ DI COLEI CHE, CON GIOVANNA,/ FU LA SANTA PIÙ EROICA/ DELLA NOSTRA RAZZA,/ UN VERO PICCOLO CAVALIERE FRANCESE/ Santa Teresa del Bambin Gesù/ VENDUTA DALLE SUE SORELLE»⁽⁵⁷⁾. Anche il «piccolo cavaliere francese» ha dovuto affrontare, come Giovanna torturata dai giudici, una lotta spirituale «più dura di una battaglia fra uomini», come affermava Rimbaud. È del resto la stessa Teresa a paragonarsi, di fronte alle insistenti e quasi «inquisitorie» domande delle sorelle, a Giovanna d'Arco tormentata dai giudici: «Mi bersagliano di domande, ciò mi fa pensare a Giovanna d'Arco davanti al suo tribunale. Mi pare di rispondere con la stessa sincerità»⁽⁵⁸⁾. La stessa sincerità infantile di Giovanna, «ragazzina divertente e tenera», «che ha una grande paura di essere bruciata, ma che ha più paura ancora di mentire»⁽⁵⁹⁾. Per Bernanos, «entrambi incarnavano lo spirito fanciullesco, dell'eroismo e dell'onore, una certa forma di cavalleria cristiana»⁽⁶⁰⁾.

Al rischio del fuoco eterno e del fuoco temporale, Giovanna risponde «con uno straziante grido di dolore, il caro grido di un bambino»⁽⁶¹⁾. L'infanzia spirituale porta i segni della passione («la piccola vittima è pronta, legata con grande abilità, senza nessuna violenza da mani esperte e attente, quasi materne») ⁽⁶²⁾, del distacco («lei ha amato quello che amano i soldati, che non si legano a nulla, sono pronti ogni giorno a lasciare tutto, e ricevono il pane

(55) J. CHABOT, *Jeanne, relapse et Sainte. Notice*, in G. BERNANOS, *Essais et Écrits de combat*, I, Paris, Gallimard, 1971, 1349.

(56) G. BERNANOS, *I predestinati*, Torino, Gribaudi, 1995, 43-44.

(57) J.-L. BERNANOS, *Prefazione a I predestinati*, 15.

(58) *NV*, 20 luglio.

(59) G. BERNANOS, *I predestinati*, 18.

(60) J.-L. BERNANOS, *Prefazione*, 13.

(61) G. BERNANOS, *I predestinati*, 26.

(62) *Ivi*, 26.

quotidiano dalle mani di Dio») (63) e quelli, ancor più particolarmente teresiani, dell'abbandono e dell'amore («io ho fiducia nel mio Giudice, re del cielo e della terra! Sì, ho fiducia nel Creatore di ogni cosa! L'amo con tutto il mio cuore!») (64).

Alla fine eccola, «più debole di una bambina piccola, con i suoi pensieri folli, il suo onore vano, il sogno di gioventù infranto» (65), nelle mani dei suoi giudici, i quali, dopo averle rubato l'anima, «la getteranno nel fuoco come un giocattolo rotto» (66). Teresiana è l'immagine del giocattolo «da buttare» (67) e teresiana è la concezione di santità nella sottolineatura dell'infanzia («Vorremmo che fossero dei vecchi con molta esperienza e diplomazia mentre nella maggior parte dei casi sono dei bambini») (68) e della normalità, del «come noi»: «I santi hanno vissuto, sofferto come noi. Sono stati indotti in tentazione come noi. Hanno avuto il loro fardello da portare, e più d'uno, senza abbandonarlo, vi si è sdraiato sotto per morire» (69); solo hanno accettato il rischio del divino contro ogni mediocrità, è il primato dell'amore perché «nessun rito dispensa dall'amare» (70).

Ciò che Giovanna difende davanti agli illustri dottori di Parigi è la stessa causa «che servirà cinque secoli più tardi [...] la misteriosa piccola suora di Lisieux – l'infanzia eroica, l'infanzia sacra che riceve la parola, chiude le sue mani pure sul messaggio di Dio, e non lo renderà che a lui solo» (71). Un unico messaggio dunque; «Teresa ritirata nel suo chiostro è forse il modello più puro dello spirito d'infanzia, Giovanna è più vicina a noi, perché è una laica, che ha vissuto come noi nel mondo, e che ha mostrato l'efficacia quaggiù dello spirito d'infanzia» (72).

Teresa per prima, del resto, aveva visto in Giovanna un modello ideale a lei particolarmente vicino, in una specie di fraternità spirituale: «come Giovanna d'Arco, la mia cara sorella, vorrei mormorare sul rogo il tuo nome, Gesù [...]» (73). Alla «cara sorella» dedica preghiere, poesie, composizioni ricreative sottolineandone proprio infanzia e debolezza, l'abbandono dell'avvenire nelle mani di Dio,

(63) *Ivi*, 36.

(64) *Ivi*, 27.

(65) *Ivi*, 41.

(66) *Ivi*, 42.

(67) *SA*, nn. 177 e 186.

(68) *Ivi*, 43.

(69) *Ivi*, 44.

(70) *Idem*.

(71) Lettera a P. Belperron del 1934.

(72) Y. BRIDEL, *Jeanne d'Arc et Bernanos*, in *Bernanos*, Centre culturel de Cerisy-la-Salle 10 au 19 juillet 1969, Paris, Plon, 1972, 302.

(73) *SA*, n. 252.

proiettando quindi su di lei i propri sentimenti nel solco di quello spirito d'infanzia percorso poi da Bernanos nella sua «interpretazione» del dramma di Giovanna, in contrapposizione a quanti avevano avviato nei suoi confronti un processo di contraffazione già denunciato a proposito di Teresa ⁽⁷⁴⁾.

5. L'OMBRA E LA GRAZIA

La personale esperienza di solitudine e angoscia ⁽⁷⁵⁾ agli inizi degli anni trenta approfondisce ulteriormente la capacità di Bernanos di penetrare nel cuore dell'uomo e di comprenderne la sofferenza anche quando si avvia sui sentieri del male ⁽⁷⁶⁾.

(74) «Per aver creduto di cogliere un attimo, un solo attimo di esitazione nell'onore francese, il tuo dolce onore più fresco di un giglio, di te ci lasciano l'immagine sbiadita di una ragazza inoffensiva, di quelle che fanno sognare nei seminari, con un visetto dolcissimo». G. BERNANOS, *I predestinati*, 29. Anche ne *La grande paura dei benpensanti* compaiono – al di là dell'esplicito richiamo all'affare Taxil – alcuni elementi che rimandano alla «spiritualità teresiana»: dal morire considerato come cosa infantile accettata da un cuore infantile se il timore non ne alterasse la sacra sincerità, alla concezione del grande uomo come uomo comune pronto a compiere quanto Dio gli chiede; dall'opposizione amore-timore nei confronti di Dio alla preoccupazione per la mediocrità del clero e al rapporto con la verità non solo ammirata ma cercata e amata. All'antica società, ancor viva ai tempi della sua infanzia, risale la figura del povero onorato come l'immagine vivente di Gesù Cristo, in netto contrasto con la società attuale, che avendo completamente perso il senso cristiano del dolore, lo riduce a miserabile.

(75) Lutti, crisi di angoscia, amicizie tradite, disastrosa situazione finanziaria, incidenti motociclistici, l'aspra polemica che avrà come esito la definitiva rottura con Maurras nel maggio del 1932. Anche questa polemica termina però con l'abbandono alla «dolce pietà di Dio» e lo stesso affidamento ritorna nell'epistolario espresso più volte con le stesse parole di Teresa: «Tutto è grazia». Il passaggio attraverso la prova risulta quindi momento particolarmente fervido di assimilazione del messaggio teresiano che incomincia a trasparire in maniera più evidente sia dalla corrispondenza che dagli scritti «giornalistici».

(76) Peccatrice molto «bernanosiana», Simone, protagonista di *Un mauvais rêve*, possiede una specie di santità i cui tratti fondamentali non differiscono da quelli di Teresa: semplicità, una bontà profonda e discreta, una perpetua vigilanza del cuore, lo spirito di povertà, il desiderio di vivere nel nascondimento e una instancabile pazienza. Ma questa specie di santa senza miracoli è una santa triste, le manca quella gioia cristiana che nasce – per Chantal come per Teresa – dall'umile e fiduciosa accettazione della propria impotenza. Rimane però in lei l'apprezzamento dell'infanzia, o almeno di quello che d'infanzia resta anche nell'uomo più depravato, e la perseveranza nei sogni fatti a tredici anni che vengono a costruire un mondo interiore così ricco da non poter essere conservato solo per se stessi: esattamente come Teresa che conserva il suo eroico sogno giovanile e non trattiene nulla di quanto il Signore le dona. Il dono di Simone nasce però dal cattivo sogno ed è quindi, inevitabilmente, un dono mortificante, distruttivo, la cui radice – nota Evangeline, il falso curato di Megère protagonista di *Un delitto* –

Nel mondo *en creux* di *Monsieur Ouine* Dio appare soprattutto attraverso la sua assenza, e con Dio valori e modelli, compreso, ovviamente, quello di Teresa. Tutto ciò accade perché al centro della «parrocchia morta» si esercita una paurosa azione di decostruzione, di assorbimento di ogni sostanza da parte di un «vuoto»⁽⁷⁷⁾ – orifizio, otre pieno di vento, gola spalancata... – che tutto tende ad assimilare a se stesso mortificando e riducendo a nulla.

L'anima di Ouine si è fatta vuota di ogni valore spirituale ed egli vi ricade come, afferma Teresa, «gli eletti cadono in Dio».

Ouine e tutti gli altri marinai – secondo l'apologo della bottiglia vuota raccontata da Steeny – hanno abbandonato il capitano della nave (Dio) per andare in cerca del segreto della vita, ma la scienza giunge unicamente ad affermare l'assenza di ogni segreto, la bottiglia è sempre vuota. «Sono vuoto anch'io», non può che aggiungere Ouine.

Ouine è il vuoto, il freddo – e il freddo è l'inferno secondo Bernanos – curiosità assolutamente priva di amore in netto contrasto con la chiarezza dei santi bernanosiani che, in evidente analogia con quella di Teresa, appare come dilatazione della carità a livello intellettuale. Così la «fame di anime» richiama per contrasto la sete che ne ha Teresa: l'interesse di Ouine vuole essere «passatempo da Dio» risultando sterile come ogni tentativo di usurpazione, al contrario del desiderio di Teresa che è anzitutto quello di dissetare il suo «Ben Amato». Anche la semplicità di Ouine («Sono diventato un uomo semplice, molto semplice»: parole che richiamano in modo evidente quelle di Chantal) avrà esiti opposti a quella della santa perché negata ad ogni abbandono e all'accettazione del rischio: contrariamente a Teresa, che nella sua semplicità offre intera la propria vita, Ouine sceglie di non scegliere, rifiutandosi ad ogni reale compromissione.

Enigmatico l'atteggiamento nei confronti dell'innocenza, considerata «malattia dell'età matura», e dell'infanzia che Ouine dichiara di aver sempre onorato perché – e l'affermazione potrebbe essere ben teresiana – «è il sale della terra». Qualunque sia il giudizio appare evidente, soprattutto al termine dell'esistenza, il bisogno dell'infanzia. Anche quello sfinarsi nello sforzo di «congiungersi» rivela forse il tentativo di entrare nella morte accompagnato dalla

sta nella menzogna, in netto contrasto con la santa di Lisieux che afferma di non potersi nutrire che della verità. Anche il senso di vuoto da lei generato nel suo interlocutore privilegiato – il piccolo chierico –, vuoto che lo indurrà al suicidio, va nella direzione opposta rispetto alle «mani vuote» di Teresa che dicono l'assoluta fiducia nella generosità di Dio.

(77) Sul tema del «vuoto» si veda M. MILNER, *Georges Bernanos*, Paris, Librairie Séguier, 1989, 324-333.

propria infanzia, e dichiara comunque la necessità di una vera infanzia per una vera morte⁽⁷⁸⁾. Forse questo bisogno di una nuova infanzia è la via, la «piccola via» attraverso cui anche Ouine non è escluso definitivamente dalla redenzione?

La grazia sembra non circolare più a Fenouille, il suo posto è stato preso dall'indifferenza, solo vero rinnegamento di Dio, e allora la parrocchia è morta, ne è rimasto il cadavere, ed è rimasto il curato, cuore che batte fuori dal corpo.

Teresa scopre, attraverso san Paolo, «che la chiesa ha un cuore e che questo cuore arde d'amore⁽⁷⁹⁾»; il curato ha amato i suoi, si è spinto fino all'amore per le loro miserie, i loro peccati senza gioia perché «Dio non si ribella contro il male, egli l'assume», ma non ha amato «fino alla fine» e pronuncia quel giudizio – «troppo tardi!» – che solo un Altro può pronunciare, rifiutandosi di benedire il cadavere del piccolo ucciso, segno del rifiuto – forse – di una completa solidarietà col peccato.

Si immagina allora lontano, mendicante per le strade del mondo, ma non perfettamente in sintonia con il «mendicante divino»⁽⁸⁰⁾: anche questa immagine non è pura, è legata piuttosto alla «gioia torva e orgogliosa» che nasce dal percepire per la prima volta l'umiliazione della povertà, prima sentita e desiderata come qualcosa di familiare.

Quale santità avrebbe potuto resistere là dove ha «fallito» la santità tradizionale del sacerdote in cura d'anime? Esiste la possibilità di una effettiva presenza cristiana in un mondo che si organizza per fare a meno di Dio?

Rivolse alla chiesa, alla sua chiesa, uno sguardo penoso [...] Qui egli era sempre stato solo un passante e la vecchia casa lo respingeva senza collera come l'allontanava quel villaggio del quale poteva scorgere i tetti, perché chiesa e villaggio erano una sola cosa. Finché la vecchia cittadella avrebbe innalzato qui la sua torre, finché il campanile avrebbe lanciato forte nello spazio il suo invito, essa si sarebbe sempre schierata dalla parte della parrocchia, si sarebbe sempre schierata dalla parte della gente di fronte. Potrebbero benissimo profanarla, abbatterla, appartenerle loro fino all'ultimo, fino all'ultima pietra essa non li avrebbe mai rinnegati. Sì, distesa nell'erba, avrebbe ancora offerto ai traditori, agli spergiuri, i suoi bei fianchi sventrati – i loro bambini sarebbero venuti a giocare tra i suoi ruderi. In mancanza di meglio la vecchia Madre li avrebbe protetti dalla pioggia e dal sole⁽⁸¹⁾.

(78) Muore di tubercolosi, come Teresa, con gli stessi attacchi di tosse, difficoltà di respiro e il sorprendente sentirsi in forze proprio nel giorno della morte.

(79) SA, 254.

(80) *Lettere*, n. 151; *Composizioni Poetiche*, n. 15.

(81) G. BERNANOS, *Il signor Ouine*, Edizioni Logos, 1982, 216.

La santità possibile nella società dell'ateismo pratico di massa è in questa immagine di una chiesa che offre a traditori e spregiuri i propri fianchi squarciati, come il Signore crocifisso dal costato trafitto. Questa solidarietà sino alla fine e, soprattutto, «senza condizioni», è la santità dei «tempi nuovi». Anche questa fondamentale intuizione ha la sua radice nell'esperienza di Teresa di Lisieux che scopre l'esistenza dell'ateismo moderno e decide di sedersi alla mensa dei peccatori, di mangiare il loro pane condividendone il disgusto.

Ed è effettivamente presente nel romanzo questa chiesa dal fianco «squarciato». Guillaume, il piccolo paralitico, è il fondamento della nuova chiesa della solidarietà «fino alla fine e senza condizioni». È lui a farsi carico della colpa di Steeny, lo segue «portando il peso dei suoi peccati», come l'Agnello di Dio salvezza del mondo («La nostra salvezza è affar tuo»), anima di questa nuova generazione («Tu sei la mia anima»).

L'idea teresiana della sofferenza trasformata, attraverso l'amore, in possibilità di salvezza per chi soffre nell'errore è a fondamento della nuova chiesa, in una solidarietà universale che non esclude nemmeno i morti. «C'è quindi un'altra parrocchia, non convenzionale, senza gerarchie, che non si esprime in modo teologico, e non ha molto coscienza di se stessa»⁽⁸²⁾, segno che attesta l'ostinata presenza dell'amore, un amore sfigurato dall'agonia.

Anche quando sulla cristianità, come su Fenouille, e come sull'anima di Teresa, si addensano «le più spesse tenebre» rendendola paese circondato dalla nebbia, l'amore non distoglie lo sguardo ma si offre in olocausto, in comunione col Servo sofferente dal volto sfigurato e santo. La nuova spiritualità, tipica di una presenza cristiana assolutamente minoritaria, che avrà in ambiente francese nuovi testimoni tra le masse atee delle periferie urbane (Madeleine Delbrêl) o in contesti extra cristiani (Charles de Foucauld), ha in realtà la sua radice, secondo Bernanos, nell'assidersi «alla mensa dei peccatori» di Teresa di Lisieux.

(82) H. AARAAS, *Les deux paroisses*, «Études Bernanosiennes» 5 (1964) 87.

6. TUTTO È GRAZIA

Nel momento in cui il curato di Fenouille affronta il mondo moderno che trova il suo rappresentante più «razionale» – razionalista, meglio – nel medico, Bernanos sente il richiamo irresistibile del curato di Ambricourt presente come Cristo in mezzo agli uomini, rifiutato come Lui, ma mai rassegnato ad essere «cuore che batte fuori dal corpo». E il curato di campagna «è una specie di adattamento in profondità del messaggio teresiano, non più come ne *La gioia* attraverso il prestito di dettagli caratteristici, ma attraverso una libera trasposizione delle intuizioni centrali, elevate dal piano terrestre al piano dello spirito»⁽⁸³⁾.

In realtà i dettagli caratteristici e le corrispondenze puntuali non mancano: entrambi maldestri nei confronti della vita pratica, destinati a morire giovani, avanzano verso la morte con l'inevitabile confronto con la malattia che il curato crede, in un primo momento, tubercolosi – la malattia di Teresa – a causa di ripetute emottisi, anche queste frequenti nella storia della carmelitana. Non sono totalmente assenti, inoltre, né l'immaginario né il vocabolario teresiano, dal muro nero che nasconde il volto di Dio, alla «nullità» del granello di polvere, al vocabolario guerresco, fino al «tutto è grazia»⁽⁸⁴⁾ conclusivo ripetuto proprio nelle medesime circostanze in cui fu pronunciato da Teresa.

La stessa *Storia di un'anima* offre, del resto, «il modello di racconto autobiografico interamente trasparente alla grazia»⁽⁸⁵⁾ che potrà salvare il curato – e Bernanos – da ogni tentazione di narcisismo nell'esercizio della scrittura⁽⁸⁶⁾.

È vero però che il «figlio spirituale della carmelitana»⁽⁸⁷⁾ entra in risonanza, normalmente, a livelli più profondi, che possono anche prescindere da superficiali corrispondenze. Una delle dinamiche fondamentali del *Diario* è – secondo Le Touzé – proprio quella del principio d'imitazione che accomuna, per esempio, Bernanos, il curato e Teresa nell'amore per il testo dell'*Imitazione di Cristo*. Da questo punto di vista scopriamo come in realtà sia «teresiana» la

(83) H. U. VON BALTHASAR, *Le chrétien Bernanos*, 289.

(84) *IV*, 5 giugno. La «formula» è usata da suor Genoveffa, *PA*, 293.

(85) P. LE TOUZÉ, *Le mystère du réel dans les romans de Bernanos*, Paris, A. G. Nizet, 1979, 268.

(86) Anche a questo livello C. Dorschell recupera dettagliate corrispondenze: la visione soggettiva, il fare della scrittura come un prolungamento della preghiera, la convinzione che lo scritto non dica «nulla di nuovo» a chi li conosce veramente ma che potrà tuttavia essere utile ad altri, la possibilità di seguire la gradualità della loro «scoperta» spirituale.

(87) G. GAUCHER, *Bernanos et Sainte*, 41.

fonte stessa della spiritualità del curato nei due archetipi fondamentali del Cristo e della Vergine. «Il prezzo inestimabile attribuito da Bernanos all'infanzia, viene anche dall'intima comprensione che egli ha avuto dell'infanzia di Cristo»⁽⁸⁸⁾, fino all'identificazione di infanzia e presenza di Dio: «I bambini, vedete [...] non c'è nulla di meglio dei bambini: sono il buon Dio»⁽⁸⁹⁾. Già il suo «maestro spirituale», il curato di Torcy, sentendosi fatto per i compiti semplici si è messo sotto la protezione di Gesù Bambino, alla scuola della semplicità e dello spirito d'infanzia, fino a giungere alla scoperta tipicamente teresiana della gioia dell'impotenza: «È dal sentimento della propria impotenza che il bambino trae umilmente il principio stesso della sua gioia. Si rifugia in sua madre, capisci»⁽⁹⁰⁾.

Si tratta ancora una volta della dimensione spirituale dell'infanzia che accompagna Cristo in tutta la sua esistenza fino al momento supremo della croce quando non si considererà vittima dell'ingiustizia ma con le sue «parole da bambino»⁽⁹¹⁾ chiederà il perdono per quanti non sanno quello che fanno.

Il Cristo che in croce non si dichiara vittima dell'ingiustizia ma l'assume, mostra lo stesso atteggiamento nei confronti di quella «ingiustizia naturale» che è la povertà. È diventato povero, «ha talmente elevato il povero in dignità che non si potrà farlo scendere dal suo piedistallo. Gli ha dato un antenato: e quale antenato! Un nome: e quale nome!», elevando così la povertà fino a renderla sacra. Anche a questo livello l'imitazione di Cristo, per il curato, passa attraverso Teresa. Il curato di Ambricourt è il mendicante che sognava di essere il curato di Fenouille, se ne va «la mano tesa, di porta in porta, senza nemmeno osare bussare» ad immagine del Cristo teresiano «che si è fatto povero affinché potessimo fargli la carità» diventando modello del nostro avvicinarci a Dio.

In questo spirito, poco prima di morire il giovane prete tende la mano un'ultima volta: «Che il primo sguardo del Signore prete quando mi apparirà la sua Santa Faccia, sia dunque uno sguardo che rassicura»⁽⁹²⁾, raggiungendo anche in questo desiderio, santa Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo.

Anche la Vergine, la Madre del genere umano, la regina degli angeli, è presentata come «una fanciulletta» vissuta in assoluta semplicità ed innocenza. «Nessuno è vissuto, ha sofferto, è morto al-

(88) M. A. FRAGNIÈRE, *Bernanos fidèle à l'enfant*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1963, 83.

(89) G. BERNANOS, *Diario di un curato di campagna*, Milano, Mondadori, 1978, 281.

(90) *Ivi*, 46.

(91) *Ivi*, 284.

(92) *Ivi*, 286.

trettanto semplicemente», ignara di ogni trionfo e in una profonda ignoranza della propria dignità⁽⁹³⁾. «Lo sguardo della Vergine è il solo sguardo veramente infantile, il solo vero sguardo di bambino che si sia mai levato sulla nostra vergogna e sulla nostra disgrazia». È l'innocenza che la fa «più giovane del peccato» e, benché madre attraverso la grazia, ne fa la più giovane del genere umano⁽⁹⁴⁾.

La più perfetta innocenza viene quindi a coincidere con la più perfetta figura dello spirito d'infanzia; teresiana, tra l'altro, anche nella sua non eccezionalità, nella sua semplicità, nella sua vita «molto comune ma piena di virtù nascoste che ognuno può imitare»⁽⁹⁵⁾.

Nella «visione» avuta poi dal curato nel momento più tragico della sua *via crucis*, quando fede, speranza e ragione stessa sono minacciate, la figura di Maria sembra addirittura sovrapporsi a quella di Teresa.

La creatura sublime appare con un viso da bambina, senza nessuno spicco, il viso di una tristezza prossima e inaccessibile insieme; sentendosi scivolare di nuovo il curato afferra una di quelle «piccole mani che hanno distolto la folgore, le sue mani piene di grazie [...] Era una mano di bambina povera, già frusta dal lavoro, dai bucati»⁽⁹⁶⁾. Dalla «lisciva» dice più esattamente il testo francese, termine ripreso nella presentazione delle mani di Teresa «rose dal cloro e dalla lisciva»⁽⁹⁷⁾. Non si tratta quindi soltanto di due destinatari della grazia di un particolare incontro con la Vergine, ma della con-fusione, nella visione del prete sofferente, delle mani della Madonna con quelle della santa di Lisieux, a dire, in modo simbolicamente evidente, la con-fusione del messaggio. Il prendere la mano sta poi ad indicare, da parte del curato di Ambricourt, l'accettazione confidente della via dell'infanzia, della povertà e della croce su cui sarà necessariamente condotto.

Ministro della Chiesa, è convinto che essa dovrebbe dare anzitutto proprio la suprema sicurezza del bambino tra le braccia della madre, mantenendo lo spirito d'infanzia nel mondo. Certo ognuno avrebbe ancora la sua parte di sofferenza ma l'uomo saprebbe «che è figlio di Dio, ecco il miracolo»⁽⁹⁸⁾. Questo è il miracolo compiuto dal giovane curato che attraversa le miserie del mondo col cuore di un bambino, totalmente disponibile alla Parola «che si fa piccina

(93) *Ivi*, 214.

(94) *Ivi*, 216.

(95) *NV*, 23 agosto.

(96) G. BERNANOS, *Diario*, 220.

(97) G. BERNANOS, *I grandi cimiteri sotto la luna*, Milano, Il Saggiatore, 1967, 195.

(98) G. BERNANOS, *Diario*, 46.

coi piccini», pronto non soltanto ad accogliere ogni vero dolore ma anche, come Teresa, ad amarlo perché è anzitutto cosa di Dio, a condividere anche la sorte di un dannato se nell'inferno ci fosse ancora qualcosa da condividere, a rispondere di chi gli è stato affidato «anima per anima», fino al «dolce miracolo delle nostre mani vuote» compiuto da Dio che per arricchire si serve di uno strumento ridotto all'estrema spoliatura da un amore, direbbe Teresa, «mille volte più esigente della giustizia»: «Eccomi spogliato, Signore, come solo voi sapete spogliare, poiché nulla sfugge alla vostra sollecitudine spaventosa, al vostro spaventoso amore»⁽⁹⁹⁾.

Chiamato, da tutta l'eternità, ad una vocazione particolare che lo rende «prigioniero della santa agonia»⁽¹⁰⁰⁾ – come, in fondo, Teresa di Gesù Bambino e *del Volto Santo* – attraversa la notte dell'incomprensione, della solitudine, del silenzio di Dio, della tentazione del suicidio e del peccato contro la speranza per arrivare ad affermare: «No, non ho perso la fede!»⁽¹⁰¹⁾; «La mia fede rimane intatta, lo sento!». Il Dio che è l'amore stesso (l'inferno, la negazione di Dio, è «il non amare più») scoperto dal curato è Qualcuno con cui non si può mercanteggiare, solo il «dargli tutto» ha senso; e se il desiderio del «tutto» portava Teresa a sentire in sé la vocazione del guerriero, del prete, dell'apostolo, del dottore e del martire, conduce il cuore del curato a stare con quanti sono in prima linea, con «quelli che si fanno uccidere».

Ma se in altri tempi vi era stata la speranza di qualche avvenimento imprevedibile, il martirio forse, ora l'incontro con la morte avviene nell'abbandono totale alla volontà di Dio e nell'accettazione delle situazioni più comuni. Due brani mi sembrano particolarmente significativi e «sintetici» della spiritualità teresiana di questa agonia.

Mio Dio, io vi do tutto, con buon animo. Sennonché, io non so dare, do così, come si lascia prendere. [...]. Non voglio affrontare nulla, sfidare nulla. L'unico eroismo alla mia portata è di non averne; e poiché mi manca la forza, vorrei, adesso, che la mia morte fosse piccola, piccola quanto è possibile; che non si distinguesse dagli altri avvenimenti della mia vita. Dopotutto, è alla mia naturale inettitudine che debbo l'indulgenza e l'amicizia d'un uomo come il signor curato di Torcy. Non è indegna forse. Forse è quella dell'infanzia. Per quanto io mi giudichi severamente

(99) *Ivi*, 188.

(100) Dopo questa scoperta entra nell'ultima fase della sua vita, quella del cammino della croce al seguito del Servo sofferente. È nota l'importanza della figura del Servo di Isaia nella vicenda spirituale di Teresa: si vedano *S4*, n. 200; *NV*, 5 agosto.

(101) G. BERNANOS, *Diario*, 138 e 139. Per quanto riguarda Teresa si veda *S4*, n. 279.

non ho mai dubitato di avere lo spirito di povertà. Quello dell'infanzia gli somiglia. Entrambi senza dubbio, formano una sola cosa⁽¹⁰²⁾.

Abbandono, umiltà, rinuncia all'eroico, inettitudine, piccolezza, infanzia, povertà: il vocabolario, e lo spirito, sono ormai interamente teresiani.

Anche le ultime parole scritte dal curato, testimoniano la pacificazione avvenuta nell'umile accettazione di se stesso, sono indicative, al di là di ogni corrispondenza terminologica qui non immediatamente visibile, del più teresiano (cristiano) abbandono.

Quella specie di diffidenza che avevo di me, della mia persona, si è dissipata, credo, per sempre. Questa lotta è giunta al suo termine. Non la capisco più. Sono riconciliato con me stesso, con questa povera spoglia. Odarsi è più facile di quanto si creda. La grazia consiste nel dimenticarsi. Ma se in noi fosse morto ogni orgoglio, la grazia delle grazie sarebbe di amare umilmente se stessi, allo stesso modo di qualunque altro membro sofferente di Gesù Cristo.

Si conclude il romanzo di Bernanos con la lettera dell'amico spretato che riferisce le circostanze della morte e le ultime parole del curato: «Che cosa importa? Tutto è grazia». Parole di Teresa, appunto, e che testimoniano, in entrambi i casi, non soltanto l'accettazione di morire senza gli ultimi sacramenti ma anche, e soprattutto, la stessa adesione piena e amorosa alla volontà divina. Parole pronunciate non nel paesino di Ambricourt ma in una squalida periferia cittadina: è lì che deve giungere, al di là di ogni nostalgico rimpianto della «cristianità», il messaggio evangelico nella sua forma – secondo Bernanos – più «attuale», quella dell'infanzia spirituale. Ora tutto è compiuto, anche quanto non era stato possibile al curato di Fenouille.

7. LO SCANDALO E L'ASSENZA

Tutto intento al *Diario* del curato Bernanos non dedicò particolare attenzione alla situazione politica spagnola, ma terminata la redazione cominciò a riflettere su quanto accadeva intorno a lui, non risparmiando critiche alla politica della Chiesa che riteneva responsabile dell'insuccesso della destra, come dimostrano gli articoli inviati a *Sept*, la rivista dei domenicani, dove lamenta il medesimo opportunismo e la stessa vigliaccheria dei «benpensanti» al di qua e al di là dei Pirenei. Se una differenza c'è, è data dalla

polarizzazione della vita pubblica attorno alla questione religiosa. Gli articoli manifestano dapprima ammirazione per il «colpo di stato franchista» e per la nascita della falange – dove si arruolerà, entusiasta, il diciassettenne figlio Yves – pur conservando un'indipendenza di giudizio che lo induce a sottolineare, fin dall'inizio, quanto sia amara questa esperienza. Compagno però ben presto, di fronte alle inutili violenze dei nazionalisti di cui è testimone, sentimenti di sorpresa e di disgusto che crescono fino a rendergli irrespirabile l'aria di Majorca dove «la rivoluzione militare clericale» ha manifestato ormai pienamente quel «miscuglio paradossale – esplosivo – di cinismo e ipocrisia» (103).

Ritornato in Francia nel mese di marzo, si dedica interamente alla redazione dei *Grandi cimiteri sotto la luna* (104) edito nel maggio dell'anno successivo. Al di là dell'analisi della guerra di Spagna ciò che interessa Bernanos è anzitutto il fallimento della Chiesa di fronte al male «essenziale» del mondo moderno che si manifesta nella «disincarnazione del Verbo» tra i cristiani. L'antidoto è costituito dal ritorno all'onore cristiano e allo spirito di infanzia incarnati nelle due figure «sorelle» di Giovanna d'Arco e Teresa di Lisieux cui si aggiunge il «tragico santo di Assisi» a difesa della povertà evangelica.

La novità è costituita anzitutto dall'urgenza del messaggio; quello di Giovanna, figura dell'eroismo puro, della pura innocenza, della cavalleria venuta dal cielo, incarnazione di quell'onore cristiano che è quasi «una quarta virtù teologale» perché «fusione misteriosa dell'onore umano e della carità di Cristo» (105), l'unico che può contrapporsi al nuovo eroismo germanico, senza onore perché senza giustizia; e quello di Teresa, la pura infanzia, pressante appello, ultimo forse, alla salvezza del mondo. «Una santa, la cui folgorante carriera basta a dimostrare la tragica urgenza del messaggio affidatole, vi invita a diventare fanciulli. I disegni divini, come dite voi sono impenetrabili. È difficile però credere che in quell'invito non vi si offra l'ultima possibilità» (106). La santificazione di Giovanna d'Arco nel secolo XX ha avuto il carattere di solenne ammonimento, la «prodigiosa fortuna di un'oscura piccola carmelitana mi sembra un segno ancora più grave» (107).

(103) G. BERNANOS, *Combat pour la liberté (Correspondance, II)*, Paris, Plon, 1971, 170.

(104) Per un'analisi sintetica di struttura e temi del libro si veda W. Bush, *Honneur, enfance et désincarnation. Composition et thèmes des Grands cimetières sous la lune*, «Études bernanosiennes» 13 (1972) 7-17.

(105) G. BERNANOS, *I grandi cimiteri*, 282.

(106) *Ivi*, 216.

(107) *Ivi*, 218.

All'urgenza del messaggio si affianca, inevitabilmente, la polemica nei confronti della sua edulcorazione:

I devoti e le devote che vanno in pellegrinaggio a Lisieux tornano generalmente molto rincuorati. Non hanno visto laggiù che una qualunque basilica, solo un po' più brutta, e una graziosa bambola di cera ricoperta d'un manto di velluto che vuol passar per un saio. In mancanza di idee, si portano a casa una fotografia ingenuamente truccata dalle buone suore e del tutto conforme al tipo di bellezza standard messa in voga dal cinema [...]. Penso solo agli infelici che hanno confidato ad essa la propria pena, agli agonizzanti che nel loro ultimo sguardo hanno trovata in essa refrigerio. Dopotutto, il fine di quella misteriosa fanciulla era forse proprio di concedere al povero mondo un ultimo sollievo, di lasciarlo respirare un momento all'ombra della sua mediocrità familiare, poiché ella ha seminato quaggiù, con le sue mani innocenti, con quelle terribili piccole mani esperte a ritagliare fiori di carta ma anche arrossate dal cloro della lisciva e dai geloni, un seme che inevitabilmente germoglierà ⁽¹⁰⁸⁾.

Contro la falsificazione del messaggio teresiano, ridotto a «idea poetica», a qualcosa «di femminile» necessario per bilanciare le cose serie della vita, Bernanos offre la sua «interpretazione», come dichiara esplicitamente e con piena coscienza, che tenta di «utilizzarlo in maniera umana, secondo il corso delle faccende di questo mondo». Contro il tradimento del mondo cristiano da parte dei cristiani stessi e addirittura della gerarchia ecclesiastica – afferma il non credente chiamato a tenere un sermone nel giorno della festa di S. Teresa –, non c'è che una possibilità di salvezza: ridiventare bambini ⁽¹⁰⁹⁾. Il messaggio dello spirito d'infanzia si precisa in un invito pressante, patetico per un ritorno alla giovinezza del vangelo, sempre capace di rinnovare il mondo, il vangelo praticato, soprattutto il vangelo delle Beatitudini, da contrapporre alla voce sempre più forte delle beatitudini della terra divulgate dal neopaganesimo hitleriano: «Sciagura ai deboli! Siano maledetti gli infermi! La terra sarà posseduta dai forti. Coloro che piangono sono deboli e non saranno mai consolati» ⁽¹¹⁰⁾.

I cristiani predestinati «*eius divinitatis esse consortes*», diventati, dopo l'ascensione di Cristo, la sua persona visibile, hanno nascosto la loro gioia, hanno privato la fede di ogni possibilità d'incarnazione e questa «disincarnazione del Verbo» è diventata «la vera causa delle nostre disgrazie». «È ora di lasciare la parola al Bambi-

(108) *Ivi*, 195-196.

(109) «L'unica cosa che vi resta da fare è ciò che vi propone la santa: ritornate anche voi fanciulli, ritrovate lo spirito dell'infanzia». *Ivi*, 211. «*I grandi cimiteri* non sono altro che un appello all'infanzia». M. MILNER, *Georges Bernanos*, 250. Cf SA, n. 271.

(110) G. BERNANOS, *I grandi cimiteri*, 277.

no Gesù», quello di cui Teresa porta il nome e che per lei, «dopo la notte di Natale del 1896, notte della sua 'conversione' e della sua trasformazione, è il Verbo di Dio fatto carne» (111).

Contro lo scandalo di una Chiesa fattasi collaboratrice della morte, contro la mediocrità che la trasforma in sale insipido, contro il compromesso di chi serve Dio e il denaro, l'unico punto di riferimento restano coloro che hanno vissuto del vangelo, i santi, «stupendi dissipatori», magnifici interpreti della logica del «tutto», come la piccola Teresa dalle mani vuote perché continuamente dona tutto quanto Dio vi depone.

Coerenza («Non potete servire nello stesso tempo lo spirito della giovinezza e quello della cupidigia») (112) e semplicità sono le uniche armi efficaci di fronte alla complessità della situazione, non i contorsionismi dei moralisti e dei politici: «È dunque così difficile rispondere a tutte le domande che vi verranno ormai poste con un sì o con un no? Così parlano le persone d'onore. L'onore è parte viva dell'infanzia» (113); «Quando i potenti di quaggiù vi faranno domande insidiose [...] non abbiate vergogna di confessare che siete troppo stupidi per rispondere, che in vece vostra risponderà il Vangelo» (114), quel vangelo a cui faceva costante riferimento Teresa trovandosi sempre «luci nuove» (115), sapendo che «non esiste gioia paragonabile a quella che gusta il vero povero di spirito». Ecco perché politici e moralisti, e i cristiani che fanno riferimento ad essi invece che al vangelo, hanno perso irrimediabilmente la gioia; ma «che ne farebbero di una Teresa di Lisieux i nostri politici e moralisti?» (116).

Non può evidentemente mancare il «cuore» del vangelo: «Non ho la minima pretesa di identificare lo spirito della giovinezza con quello della carità, non sono un teologo. L'esperienza mi ha solamente insegnato che non si incontra mai l'uno senza l'altro» (117). Cuore del vangelo, e del messaggio di Teresa secondo Bernanos, se il richiamo a Teresa torna nuovamente ad illustrare uno dei dogmi a lui più cari, quello della comunione dei santi, della reversibilità dei meriti, e quindi anche delle comuni responsabilità di fronte al male. «Se udite proclamare che una piccola carmelitana tubercolosa, mercé l'eroica osservanza dei doveri umili al pari di lei, ha potuto convertire migliaia di uomini, o anche – perché no! – guadagnarci la vit-

(111) G. GAUCHER, *Sainte Thérèse de Lisieux dans «Les grands cimetières sous la lune»*, «Vie Thérésienne» 33 (1993) 99.

(112) G. BERNANOS, *I grandi cimiteri*, 229.

(113) *Ivi*, 217.

(114) *Ivi*, 219.

(115) *SA*, n. 236.

(116) *Ivi*, 214.

(117) *Ivi*, 235.

toria del 1918, non provate alcuna emozione. Invece se vi si dice garbatamente [...] che la corruzione del clero messicano, per esempio, costituisce la causa soprannaturale della persecuzione [...] allora alzate le spalle»⁽¹¹⁸⁾.

Un discorso da bambino – «ma la nostra celeste amica non me ne vorrà se parlo da bambino» – quello dell'agnostico-Bernanos, perfettamente in sintonia con il giorno in cui è stato chiamato a parlare per indicare, in un momento di tragica emergenza, l'unica via di salvezza: quella dell'incarnazione, della pura infanzia che ritrova lo spirito delle beatitudini e la semplicità del bambino evangelico, alieno da ogni cavillosità e compromesso e pronto a fidarsi totalmente di una Parola che non gli appartiene e che per questo donerà ad altri insieme con tutto quanto ha ricevuto.

L'«urgenza» del messaggio di Teresa dice di una scelta irrimandabile tra spirito di infanzia e spirito di cupidigia che trascina con sé violenza e distruzione, magari «scandalosamente» benedette. La seconda guerra mondiale dirà quanto aveva ragione.

Generata o meno dalla vista di poveri diavoli majorchini condotti all'esecuzione senza potersi difendere perché ignari della propria colpa, *La nuova storia di Mouchette* è comunque la storia del miserabile predestinato al sacrificio. Il «nuovo» mondo è un mondo senza preti e senza sacramenti, un mondo dove Dio tace; eppure, anche in questo mondo, «tutto è grazia». E ancora una volta il segno della tragica predestinazione è posto sulla fronte, e nel cuore, di una ragazza, di una bambina meglio, di quattordici anni. Fanciulla povera – anche spiritualmente «povera» perché cresciuta senza una speranza soprannaturale – lasciata assolutamente sola da un padre alcolizzato e da una madre spenta dalla fatica e dalla malattia, che muore quando Mouchette avrebbe maggiormente bisogno di confidarsi, vive senza mai gustare la dolcezza di una vera carezza. E muore nella stessa solitudine, anzi a causa della stessa solitudine, quando il possibile «salvatore» passa oltre senza degnarla di uno sguardo.

Al di là di analoghi dati biografici⁽¹¹⁹⁾ e psicologici⁽¹²⁰⁾, di comuni vicende e della presenza di immagini teresiane, vorremmo

(118) *Ivi*, 207-208.

(119) Sofferenza nel periodo dell'adolescenza, difficoltà ad inserirsi nel mondo della scuola, la morte della madre in un momento critico dello sviluppo, le privazioni materiali sperimentate nella propria casa da Mouchette non molto dissimili da quelle del Carmelo di Lisieux...

(120) La ricerca dell'umiliazione – per motivi diversi, naturalmente – l'indifferenza nei confronti del giudizio degli altri, il coraggio e la fiducia in colui che hanno scelto di amare...

soffermarci – seguendo da vicino Ph. Le Touzé – su uno dei momenti fondamentali della storia di Mouchette e della spiritualità di Teresa: l'amore vissuto come dono totale.

La contemplazione del volto di Arsène è sentita da Mouchette come «una effusione della propria vita» e genera sentimenti di tenera compassione, di umiltà protettrice, di inalterabile pazienza, manifestazioni dell'appena nato istinto materno. La crisi di epilessia del giovane lo lascia alla fine in «una tale espressione di sofferenza e di stupore da farlo somigliare a un bambino morto»⁽¹²¹⁾. Mouchette preme dolcemente quella testa tra le sue palme liberandola dalla bava e dal sangue con un lembo del grembiule, in una posizione che suggerisce l'immagine di una «Pietà». «Tutta l'arte dello scrittore consiste nel far ritrovare a Mouchette, a sua insaputa ma nella maniera più autentica, i gesti di un ruolo che ella assume e che la trasfigura segretamente: quello della vergine Madre, che è anche, per Bernanos, la Vergine-bambina, colei che è l'infanzia stessa, la sola madre che sia nello stesso tempo una bambina»⁽¹²²⁾. È noto, ormai, quanto teresiana sia questa immagine. La figura materna, centrale nel romanzo, è paradossalmente realizzata in maniera positiva dall'adolescente; Mouchette tanto bisognosa di tenerezza materna è colei che compie il gesto materno più puro. Sotto il suo sguardo di madre «secondo il cuore» il volto di Arsène dopo la crisi di epilessia «ritrova la bellezza dell'infanzia».

La paura è il sentimento che denuncia la presenza della morte, ma ora Mouchette è assalita da un sentimento più forte e «più forte della morte è l'amore», afferma il *Cantico*. Anche Mouchette intona il suo canto alla vita: «E d'improvviso cantò»⁽¹²³⁾.

Ma è il seguito del racconto a rivelare il senso vero della frase del *Cantico*, che non è tanto quello che «l'amore vince la morte, ma che esso è altrettanto esigente, altrettanto inflessibile della morte»⁽¹²⁴⁾. E questa «esigenza» dell'amore è, come abbiamo già sottolineato, tipicamente teresiana.

È questo canto che fa passare Mouchette dall'amore sessuale all'amore dono. «Il valore dell'offerta non ha importanza per lei. Di buon grado sopporta che sia commisurata alla sua povertà, povera come lei»⁽¹²⁵⁾.

(121) G. BERNANOS, *Mouchette*, Roma, Edizioni Logos, 1980, 54.

(122) PH. LE TOUZÉ, *Le mystère du réel*, 317.

(123) «Quella voce era il suo segreto [...]. Glielo aveva dato come avrebbe dato se stessa, se la bambina non avesse ancora prevalso in lei sulla donna». G. Bernanos, *Mouchette*, 57.

(124) PH. LE TOUZÉ, *Le mystère du réel*, 319.

(125) G. BERNANOS, *Mouchette*, 75.

Anche in questo caso riappare la «dialettica» teresiana del dono: la povertà non è ostacolo, ma condizione del dono stesso che ha come unica esigenza la totalità, fino al dono della vita: «Signor Arsène [...] preferirei uccidermi che procurarvi del male»⁽¹²⁶⁾. È il dono totale perché Mouchette non esige nulla in cambio, e a rassicurarci dell'atmosfera teresiana in cui si muove il racconto riappare quella che è, forse, la «cifra» più nota di Teresa in Bernanos perché, terminato il canto, Mouchette «s'accorse che le sue mani erano vuote»⁽¹²⁷⁾.

Anche l'atto di offerta all'amore di Mouchette è, come quello di Teresa, pienamente accettato. Non da Arsène, che si prende con l'inganno e con la violenza quanto lei avrebbe voluto donargli, ma «per» Arsène. Alcuni dettagli del racconto della morte spingono infatti nella direzione della «sostituzione». «Lo stato finale di 'fanciullo morto' è il termine delle due scene di cui l'una prefigura l'altra»⁽¹²⁸⁾. Ma l'uomo passa indenne attraverso la morte, in maniera quasi miracolosa: «Com'è possibile piombare così senza uccidersi?»⁽¹²⁹⁾. Arsène cade con la faccia rivolta al basso, segno di perdizione, ma gira poi il volto verso l'alto così che Mouchette può fissare su di lui il suo sguardo di compassione. Sarà lei a morire di quella morte rovesciando i movimenti di Arsène⁽¹³⁰⁾. «Gli Arsène non sono perduti finché ci sono delle Mouchette per amarli»⁽¹³¹⁾.

emmeno i Pranzini, finché c'è una piccola carmelitana che nutre una fiducia illimitata nell'Amore misericordioso. Ancora una volta amore e sofferenza si ricongiungono, come infanzia e passione, Gesù Bambino e il Volto Santo. E ancora una volta è l'autore stesso a consegnarci, in un testo esterno al racconto, un'ulteriore spia teresiana. Nell'intervista ad A. Rousseaux⁽¹³²⁾, Bernanos afferma: «Mouchette non si uccide veramente, ella cade e si addormenta dopo aver atteso fino alla fine un soccorso che non arrivava». «Cade». «È nelle braccia del buon Dio che cade» afferma Teresa; «non si può cadere che in Dio», fa eco Bernanos.

(126) *Ivi*, 60.

(127) *Ivi*, 57.

(128) PH. LE TOUZÉ, *Le mystère du réel*, 325.

(129) G. BERNANOS, *Mouchette*, 54.

(130) «...rovesciò la testa all'indietro, fissando il punto più alto del cielo. L'acqua insidiosa la sfiorò lungo la nuca, le riempì gli orecchi di un mormorio festoso. E, girando dolcemente su se stessa, le parve sentir la vita fuggire sotto di lei, mentre le saliva alle nari l'odore della tomba». *Ivi*, 141.

(131) PH. LE TOUZÉ, *Le mystère du réel*, 325.

(132) *Candide*, 17 giugno 1937.

Anche in questo «nuovo mondo» senza preti e senza sacramenti, un mondo in cui Dio tace e in cui la Chiesa visibile è spesso «scandalo», continua a resistere lo spirito d'infanzia e, con esso, un'ultima possibilità di salvezza.

8. COMBAT

Il 20 luglio 1938 Bernanos si imbarca, con la moglie e i sei figli, a Marsiglia diretto in Paraguay e poi in Brasile, dove rimarrà fino alla fine della seconda guerra mondiale. Se ne va dalla Francia spinto dal desiderio di riprendere ogni cosa alla radice, nel tentativo sempre precario di conciliare l'indipendenza del proprio lavoro con le esigenze della famiglia, ma soprattutto per evitare ogni compromesso con la menzogna istituzionalizzata senza cedere all'odio, forma diabolica dell'impotenza. Se ne va alla ricerca di un angolo sperduto dove «covare la propria vergogna», quella di appartenere a un paese che ha perso il senso dell'onore e che non crede più in se stesso, se ne va per poter amare la Francia e potere ancora credere in essa. L'urgenza degli avvenimenti lo spinge ad abbandonare definitivamente – è il sacrificio di quanto aveva di più suo – la creazione romanzesca per dedicarsi interamente all'impegno «politico» attraverso lo strumento più congeniale, e ormai unico per lui, la scrittura, diventando la voce più significativa della «resistenza esterna» francese.

Esula, evidentemente dalla possibilità di questo lavoro un'analisi dettagliata di tutti gli scritti «de combat» bernanosiani; ci limiteremo ad evidenziare il permanere, anche in questo nuovo genere di produzione, delle idee fondamentali della visione cristiana di Bernanos, ormai decisamente legata a quella di Teresa di Lisieux.

Teresiana è ancora la figura di Cristo, il redentore Bambino, il «piccolo» Gesù che giocava sulla piazza della sinagoga di Nazareth guardato con sufficienza dai suoi compaesani⁽¹³³⁾; il Povero, colui che è venuto nel nascondimento sapendo che non sarebbe stato facilmente riconosciuto, accettando che il mistero dell'Incarnazione fosse quello dell'umiliazione divina; il «divino mendicante appeso ai suoi chiodi»⁽¹³⁴⁾ in evidente relazione con il Dio mendicante del nostro amore, come scrive Teresa.

L'immagine è ormai diventata «esperienza spirituale» ben consolidata per lo stesso Bernanos, che afferma, nella sua *Ultima Agenda*: «Egli non è venuto come vincitore ma come un supplice. È

(133) G. BERNANOS, *Lettre aux Anglais*, Paris, Gallimard, 1946, 189.

(134) G. BERNANOS, *Ultimi scritti politici*, Brescia, Morcelliana, 1964, 249.

come rifugiato in me, sotto la mia guardia e io rispondo di Lui davanti a suo Padre».⁽¹³⁵⁾

Di fronte all'amore del divino mendicante la santità diventa anzitutto accettazione amorosa della volontà di Dio; è la santità del povero uomo che dal fondo della propria miseria «ringrazia Dio di averlo fatto libero, di averlo fatto capace di amare»; quella della madre «che affonda il suo volto nel piccolo petto che non batte più» offrendo a Dio il gemito di una rassegnazione spossata: «Sì, nel momento in cui quell'uomo, quella donna accettavano il loro destino, accettavano se stessi; umilmente [...] si realizzavano pienamente nella carità di Cristo, diventando essi stessi, secondo la parola di san Paolo, altri Cristi. Insomma, erano dei santi»⁽¹³⁶⁾.

Si tratta della fondamentale lezione di Teresa che ha come unico fine quello di compiere la volontà di Dio, assolutamente fiduciosa nei confronti dell'avvenire perché certa che il buon Dio farà la sua volontà; pronta, da parte sua, a vivere e a morire, a guarire e ad andare in Cocincina, «se il buon Dio lo vuole»⁽¹³⁷⁾.

Tutto questo, naturalmente, esclude ogni «straordinarietà» dalla santità; si tratta, il più delle volte, di una santità che passa inosservata: vecchi preti timidi, uomini, donne e bambini, poveri diavoli insignificanti capaci però di dire umilmente di no ai potenti quando la fede è minacciata; solo allora appaiono come il lievito che fermentava tutta la pasta⁽¹³⁸⁾.

Anche nei confronti di Lutero – chiamato «fratello» e definito «malhereux» ed «égaré» esattamente come Teresa definisce il P. Loyson – l'invito è a questa santità fatta di umiltà e docilità, della gioia del lavoro quotidiano, non confidando tanto nelle proprie qualità, che pure sono dono di Dio, ma piuttosto chiedendo a Lui «una stella e un cuore puro» per poterlo trovare anche quando la Chiesa visibile mostra il volto della Sua debolezza. La Chiesa non ha bisogno di riformatori ma di santi; l'indignazione non ha mai redento nessuno e spesso induce soltanto alla disperazione: «Si riforma la Chiesa visibile solo soffrendo per lei, e si riforma la Chiesa visibile solo soffrendo per la Chiesa invisibile», come hanno intuito Francesco, che si è gettato nella povertà sprofondandovi «quasi fosse la fonte di qualsiasi remissione, di qualsiasi purezza»⁽¹³⁹⁾; e Teresa, convinta di essere chiamata da Dio a diventare «l'apostola degli apostoli attraverso la preghiera e il sacrificio»⁽¹⁴⁰⁾

(135) A. BÉGUIN, *Bernanos*, Paris, Seuil, 1982, 146.

(136) G. BERNANOS, *Rivoluzione e Libertà*, Torino, Borla, 1963, 204 e 205.

(137) NV, 15 maggio.

(138) G. BERNANOS, *Lettre aux Anglais*, 128-129.

(139) G. BERNANOS, *I predestinati*, Milano, Gribaudi, 1995, 103.

(140) SA, n. 143.

e che soltanto attraverso la sofferenza si possono generare anime a Cristo.

Decisamente sulla linea di Teresa⁽¹⁴¹⁾ è la fiducia nella possibilità di salvezza anche di fronte all'apparente rifiuto dell'uomo: «Chi può sapere, infatti dove la dolce pietà di Dio nasconderà coloro che ha sottratto all'inferno, con qualche stratagemma invincibile, per l'eterna confusione dei giusti e dei saggi?»⁽¹⁴²⁾.

Confermato, in maniera gioiosamente originale, è pure il legame santità-infanzia, con l'invito a diventare santi giocando ai santi perché la «piccola Suor Teresa», in fondo, non si è comportata diversamente, «è diventata santa giuocando ai santi col bambino Gesù»⁽¹⁴³⁾ come un bambino diventa, quasi senza pensarci, ingegnere delle ferrovie a furia di far girare un trenino meccanico.

Il legame con l'infanzia trascina con sé quello con la povertà. Solo i poveri sono capaci di speranza perché sono rimasti i soli ad essere capaci di pazienza e ormai «la Pazienza dei santi [...] non si distingue dalla Pazienza dei poveri»⁽¹⁴⁴⁾; è questa che alla fine avrà ragione di ogni astuzia mondana: «Patientia pauperum non peribit in aeternum».

La Chiesa dei santi è dunque la Chiesa dei fanciulli, l'unica istituzione in cui i vecchi sono dati in custodia ai bambini, capace, proprio mentre si abbandona a fredde speculazioni di prudenza senile, di elevare agli altari due giovani ragazze che in modo diverso hanno rifiutato la sapienza dei dottori. È in questa Chiesa, nella Chiesa di Giovanna e Teresa che vorrebbe vivere Bernanos, la Chiesa dell'onore cristiano, l'unica capace di far proprio il momento della debolezza e anche della caduta – del «rinneamento» per Giovanna – senza cedere al disonore. Anzi è proprio il momento dell'impotenza quello in cui l'onore mostra maggiormente la sua qualità cristiana: «Oh! Madre, è la fine?» diceva alla Priora la piccola santa Teresa di Lisieux nel momento dell'agonia. «Come devo fare per morire? Non saprò mai morire!...» è a queste parole, e non a quelle degli eroi di Plutarco che fremeranno sempre, di età in età, gli stendardi della Patria»⁽¹⁴⁵⁾.

«Come farò per morire? Non saprò mai morire!» Così doveva pensare Giovanna d'Arco il mattino del 30 maggio 1429», afferma Bernanos, offrendoci un'ulteriore interpretazione «teresiana» della figura di Giovanna.

(141) Teresa affermava, a proposito del padre Loyson, che egli era colpevole, ma Gesù poteva fare per lui quello che non aveva mai fatto.

(142) G. BERNANOS, *I predestinati*, 102.

(143) G. BERNANOS, *Rivoluzione*, 193.

(144) G. BERNANOS, *Lettre aux Anglais*, 197.

(145) *Ivi*, 28.

I santi non sono superuomini, «sono i più umani tra gli umani», il santo «non sta al di là dell'umanità ma la assume», pronto al trapasso senza paura del martire ma anche a seguire Cristo sulla strada dell'angoscia, nella certezza che la «mano che trema è sicura di incontrare la sua [...]»⁽¹⁴⁶⁾, anche quando, potremmo aggiungere nel linguaggio di Teresa, Gesù ha il volto nascosto e gli occhi chiusi⁽¹⁴⁷⁾.

Questo naturalmente senza rinunciare al radicalismo del vangelo, perché i santi sono «in prima fila» in una «Chiesa in piedi», pronti ad assumere interamente il proprio rischio secondo la «logica del tutto» così cara a Teresa fin dalla prima infanzia.

Lo stretto rapporto che intercorre tra natura e grazia, tra naturale e soprannaturale in Bernanos, gli permette di continuare nella sua «interpretazione» dello spirito di infanzia teresiano e di vedere in questa prospettiva i tragici avvenimenti di quegli anni, mantenendo la speranza anche di fronte al tradimento della Francia e dell'intero mondo moderno «perché nell'ordine della natura come in quello della soprannatura tutto è grazia»⁽¹⁴⁸⁾.

Di fronte a un mondo dove la vera fede lascia il posto al fanatismo, segno dell'impotenza a credere, di quella tiepidezza che Dio vomita e che non trova di meglio che vendicarsi sugli altri; di fronte al «macchinismo»⁽¹⁴⁹⁾ della civiltà moderna che riduce sempre più lo spazio della libertà⁽¹⁵⁰⁾ e della vita interiore, orientando l'esistenza unicamente al profitto e all'efficienza; di fronte a uno Stato totalitario e concentrazionario che si fa Dio in un universo senza Dio e ben presto senza uomini; di fronte al disastro di virtù cristiane impazzite che ha fatto della rassegnazione la forma torpida della disperazione e ha ridotto la speranza alla banalità dell'ottimismo; di fronte, insomma, al regno dei vecchi che è il contrario del regno di Dio e che ha misconosciuto il carattere sacro dell'infanzia «come mai era avvenuto in alcun'altra epoca della storia»⁽¹⁵¹⁾, Bernanos torna ad affermare: «Oggi più che mai ritengo che l'infanzia sia l'ultima riserva del mondo, la sua ultima possibilità»⁽¹⁵²⁾.

E l'infanzia, come ha insegnato Teresa, incomincia dal riconoscimento della propria nullità («Un cristiano non è nulla senza Cristo,

(146) G. BERNANOS, *Rivoluzione*, 208.

(147) *SA*, nn. 70 e 188.

(148) G. BERNANOS, *Le lendemain, c'est vous*, Paris, Plon, 1969, 180-181.

(149) Si veda, in particolare, a proposito di questo tema, *La Francia contro la civiltà degli automi*.

(150) Per il problema della libertà si veda il già citato *Rivoluzione e Libertà*.

(151) G. BERNANOS, *Ultimi scritti*, 185.

(152) G. BERNANOS, *Rivoluzione*, 21.

anche umanamente, anche agli occhi degli uomini»⁽¹⁵³⁾, dalla coscienza che tra noi «c'è solo uno scambio, soltanto Dio dona, Lui soltanto»⁽¹⁵⁴⁾. La sicurezza della Chiesa sta unicamente nei meriti di Cristo, è attraverso la carità di Cristo che un povero diavolo è introdotto nella Chiesa, è della carità di Cristo – e non delle nostre idee – che il mondo ha paura. E il Cristo continua a mostrare il volto più suo, quello del povero, del mendicante e del bambino, quello di colui che ci presenta un bambino come modello e che fa del giorno della sua nascita la festa «dell'infanzia umana e anche dell'infanzia del mondo, di tutte le infanzie riunite e glorificate nel cuore di Dio infante»⁽¹⁵⁵⁾.

Ma «una volta di più colui che deve nascere nascerà nella solitudine, nella povertà, nell'abbandono»⁽¹⁵⁶⁾. Solitudine, povertà abbandono; eppure è questo, come ha sperimentato Teresa, il giorno in cui «tutto ricomincia», perché è il giorno «dell'umanità divinizzata, che ha la sua piena realizzazione nei santi e negli eroi» uomini che non sono mai usciti dall'infanzia, ma che l'hanno a poco a poco ingrandita a misura del loro destino»⁽¹⁵⁷⁾.

Nella prospettiva della santità e dell'infanzia, Bernanos rilegge anche l'esperienza della prima guerra mondiale, la sua guerra, quella fatta da onesti operai, in una specie di santità manuale che conosceva l'esperienza della fraterna solidarietà e rendeva partecipi della chiesa universale dei combattenti. Una guerra quasi monacale, condotta con infinita pazienza in quei chiostri fangosi, nel segno dell'espiazione e della redenzione, senza odio per il nemico. «Eravamo così vicini all'infanzia!»⁽¹⁵⁸⁾.

Non c'è che un volto del cristianesimo, quello di Cristo, quello che si ritrova ogni volta che si ritorna al vangelo delle beatitudini con il coraggio di dire sì se è sì e no se è no. Di fronte alla Provvidenza meccanica che irride il «divino Mendicante» e ai nuovi eroi che non nascondono il loro disprezzo per la morte umiliata di Cristo, Bernanos rivendica da una parte la dignità e la maturità dell'infanzia cristiana («Noi siamo i bambini di Dio, questo basta. Non siamo disposti a lasciarci trattare da bambini da nessuno»)⁽¹⁵⁹⁾ e dall'altra riafferma l'assoluta disponibilità così teresiana del cristiano, puro strumento – giocattolo? – nelle mani di Dio: «Che cosa

(153) G. BERNANOS, *Le lendemain*, 69.

(154) G. BERNANOS, *Verrà il vendicatore*, Roma, Logos, 1980, 31.

(155) G. BERNANOS, *Le chemin de la Croix-des-Âmes*, Paris, Gallimard, 1948, 390.

(156) *Ivi*, 391.

(157) G. BERNANOS, *Ultimi scritti*, 335.

(158) G. BERNANOS, *Verrà il vendicatore*, 52.

(159) G. BERNANOS, *Le chemin*, 376.

importa per che cosa siamo fatti poiché Dio può farci, disfarcì e rifarcì su misura?»⁽¹⁶⁰⁾.

La disponibilità a Cristo si concretizza, si «incarna» nella disponibilità ai poveri; i poveri di fede, cercando anche per loro il regno di Dio⁽¹⁶¹⁾ perché responsabili nei loro confronti per scelta di Dio e per l'acqua del battesimo, e i semplicemente poveri cui è dovuto anzitutto l'onore perché Dio si è fatto come uno di loro beatificando la loro condizione, rendendo santa la povertà. L'unica vera giustizia nei confronti di questi «amici di Cristo» è quella delle Beatitudini e la maniera migliore, se non l'unica, di liberare veramente il povero è «quella di farsi poveri al suo posto e di servirlo»⁽¹⁶²⁾ non rinnegando mai il «Povero dei poveri, nel quale ogni povertà si divinizza»⁽¹⁶³⁾: «il difficile per un cristiano, non è quello di trovarsi a fianco del Povero, ma di trovarvisi con Gesù Cristo – di servire Gesù Cristo nel Povero, e il Povero in Gesù Cristo»⁽¹⁶⁴⁾.

Le riflessioni nascono, come sempre, dall'esperienza, per cui ritorna anche il parallelo motivo teresiano dei «benefici» della povertà – la sua carità, chiaroveggenza, sollecitudine – una povertà teresianamente «molto più modesta di quella di San Francesco» e strettamente connessa all'abbandono in Dio che si è preso la briga di fare il voto di povertà al nostro posto, «ha trafitto le nostre mani perché non potessimo tenervi nulla dentro»⁽¹⁶⁵⁾. Ancora una volta la cifra teresiana delle mani vuote si sovrappone a quella del cristo crocifisso a ricordare, se ce ne fosse bisogno, che l'unica povertà cristiana è quella di chi si è impoverito dando se stesso giorno dopo giorno, senza far calcoli, ignorando se poco o molto, se ha dato o semplicemente perduto [...] ⁽¹⁶⁶⁾. È questa povertà che salverà il mondo.

L'atteggiamento spirituale di Bernanos in questi ultimi anni della sua esistenza è segnato da una parte dall'angoscia generata dalla constatazione che il mondo si organizza senza Cristo e dall'altra dalla certezza di un essenziale, sostanziale abbandono alla volontà di Dio, al di là della coscienza superficiale dell'uomo peccatore.

Noi vogliamo realmente ciò che Egli vuole, noi vogliamo veramente, senza saperlo, le nostre pene, la nostra sofferenza, la nostra solitudine, men-

(160) G. BERNANOS, *Ultimi scritti*, 321; SA, n. 177.

(161) Spesso il tono rasenta la polemica, ma lo spirito è «teresiano»: «Ammoniscono, condannano, prescrivono, farebbero meglio ad amare». G. BERNANOS, *Ultimi scritti*, 301.

(162) G. BERNANOS, *Le lendemain*, 156.

(163) *Ivi*, 157.

(164) *Ivi*, 228-229.

(165) G. BERNANOS, *Verrà il vendicatore*, 186 e 189.

(166) *Ivi*, 85.

tre noi immaginiamo di volere solamente i nostri piaceri. O immaginiamo di temere la nostra morte e di fuggirla, mentre noi vogliamo realmente questa morte come Lui ha voluto la Sua. Nello stesso modo in cui egli si sacrifica su ogni altare dove si celebra la messa, Egli ricomincia a morire in ogni uomo in agonia. O vogliamo tutto ciò che egli vuole, ma non sappiamo di volerlo, noi non ci conosciamo, il peccato ci fa vivere alla superficie di noi stessi, non rientriamo in noi che per morire, ed è là che Lui ci attende (167).

Proprio da questa dialettica angoscia-abbandono nasce il «testamento» di Bernanos, i *Dialoghi delle Carmelitane*.

9. IL TESTAMENTO

Narrano – rappresentano, meglio – i *Dialoghi delle Carmelitane* un cammino che ripercorre la via e l'esperienza di Teresa: nello stesso luogo in cui ella visse – il Carmelo – altre anime devono confrontarsi con i propri grandi desideri di unione con Dio e di consumazione per il riscatto del mondo da una parte, e con la debolezza della propria natura dall'altra. La scelta decisiva da compiere è quella di un assoluto abbandono nelle mani di Dio. «A che serve per una religiosa essere distaccata da tutto, se non è distaccata da se stessa, cioè dal proprio distacco?» (168). A Bianca, disposta a sacrificare tutto, abbandonare tutto, rinunciare a tutto perché Dio le renda l'onore, e a M. Maria dell'Incarnazione che si sente «disonorata» perché non ha potuto essere fedele al voto del martirio viene ricordato che è Dio ad avere in custodia il nostro onore; soltanto consegnandoci a Lui troveranno soluzione le apparenti antinomie della vita cristiana: debolezza e desiderio di santità, gioia e angoscia, solitudine e comunione, venerdì santo e mattino di Pasqua... La normale forma di questo abbandono assume, in una comunità religiosa, il volto dell'umile obbedienza evitando però ogni dismisura, perché «nell'umiltà, come in tutte le cose, l'esagerazione ingenera orgoglio» (169), un orgoglio più sottile e pericoloso di quello mondano che è solo, spesso, futile vanità.

L'ideale teresiano del «restare piccoli» è incarnato anzitutto dalle figure del piccolo pastorello in preghiera per il genere umano mentre custodisce le sue bestie. «Non già che si spera di pregare meglio di lui, al contrario. Quella semplicità dell'anima, quel tenero abbandono alla Maestà di Dio che è in lui l'ispirazione del

(167) A. BÉGUIN, *Bernanos*, 147.

(168) G. BERNANOS, *Dialoghi delle Carmelitane*, Brescia, Morcelliana, 1987, 36.

(169) *Ivi*, 38.

momento, una grazia e come un lampo che gli illumina l'animo, noi consacriamo la vita per acquistarlo, o per ritrovarlo, se l'abbiamo già conosciuto, perché esso è un dono dell'infanzia, che di solito non sopravvive all'infanzia [...]. Una volta usciti dall'infanzia, bisogna soffrire a lungo per rientrarci, come all'estremo limite della notte si ritrova un'altra aurora. Sono, io, ridiventata fanciulla?»⁽¹⁷⁰⁾. E diventare fanciulli significa «riconoscere il proprio nulla, sperare tutto da Dio misericordioso, come un bambinello attende tutto dal suo babbo; e non inquietarsi di alcunché [...]»⁽¹⁷¹⁾, spirito questo vissuto nell'umiltà e in una incredibile, gioiosa dedizione da suor Costanza «una delle più pure incarnazioni dello spirito d'infanzia di tutta l'opera bernanosiana»⁽¹⁷²⁾.

Pronta a dare la sua «povera piccola vita da nulla per salvare quella della priora», cerca di fare il meglio possibile quanto le viene comandato, ma questo la diverte: «Devo essere biasimata perché il servizio di Dio mi diverte? [...] Si può fare con tutta serietà quello che ci diverte, i ragazzi ce lo provano tutti i giorni». La gioia deve fare i conti con lo scoglio della morte, ma quella di Costanza non sembra essere minimamente scalfita. «La vita mi è parsa subito così divertente! Mi dicevo che anche la morte doveva esserlo [...] Adesso non so più cosa penso della morte, ma la vita mi sembra sempre divertente come prima»⁽¹⁷³⁾.

Come Teresa ama il «ladro» che deve rapirla e come lei nutre profonda convinzione che Dio l'ha destinata a morire giovane e non sola⁽¹⁷⁴⁾. Costanza, come tutte le carmelitane, vive fino in fondo la comunione dei santi, quella legge di sostituzione, che ha come fondamento la vita del corpo mistico e la reversibilità dei meriti, e che è alla base della loro stessa vocazione. «Sostituzione e non assistenza, incoraggiamento, consiglio, ciò che sarebbe ancora fare affidamento sulle forze dell'uomo»⁽¹⁷⁵⁾. L'attenzione delle carmelitane è rivolta soprattutto a Bianca, la più debole e proprio per questo colei a cui sarà consegnato «lo stendardo» della comunità. Costanza sa che morirà non soltanto nello stesso tempo ma «con» Bianca, Madre Maria deve rispondere di lei davanti a Dio sacrificando per questo anche il proprio onore, la vecchia priora

(170) *Ivi*, 42-43.

(171) *NV*, 6 agosto.

(172) Y. BRIDEL, *L'esprit d'enfance dans l'oeuvre romanesque de Georges Bernanos*, Paris, Minard, 1966, 221.

(173) G. BERNANOS, *Dialoghi*, 51. Cf *NV*, 20 maggio.

(174) «Ho capito che Dio mi farebbe la grazia di non farmi invecchiare, e che noi moriremo insieme, il medesimo giorno...». *Ivi*, 54. Anche Teresa afferma: «So che morirò presto». *NV*, 21 - 28 maggio.

(175) M. MILNER, *Georges Bernanos*, 365.

muore addirittura «al suo posto» assumendo un'agonia segnata dalla derelizione e dall'abbandono come quella di Cristo nel giardino degli ulivi.

È nella «vergogna e nell'ignominia della Sua Passione [che] le figlie del Carmelo seguono il loro Maestro»⁽¹⁷⁶⁾. È a questa agonia che partecipa Bianca De La Force, soprannominata dalle consorelle Bianca della debolezza, accettando il segno sacro della paura impresso in lei dal Signore, poiché nella prospettiva del Getsemani anche la distinzione tra paura e coraggio rischia di essere del tutto superflua. Lei pure è in convento per «soffrire per gli altri»⁽¹⁷⁷⁾, «povera piccola vittima della Divina Maestà». Dio farà di lei secondo il suo *bon plaisir* e abbandonata a volontà divina può affermare, pur nell'angoscia, «Dove sono, nulla mi può colpire»⁽¹⁷⁸⁾. È lì anche l'unica possibilità per Bianca di riacquistare l'onore 'perduto' accettando l'angoscia che in questo spirito diventa grazia («tutto è grazia») perché rende piccolo l'uomo, «e più l'uomo è piccolo, più si avvicina a Dio»⁽¹⁷⁹⁾, secondo l'immagine-guida di Teresa che mostra Gesù che solleva i propri piccoli fino a sé⁽¹⁸⁰⁾.

Continua l'«interpretazione» bernanosiana dello spirito di infanzia. La vera gerarchia di valori è falsata dallo stato rivoluzionario che fa della legge il nuovo Dio generando un insanabile conflitto con la Chiesa. Esso rappresenta «il contrappunto del motivo dell'infanzia, della giovinezza»; per questo Bernanos sceglie una ragazza come protagonista del dramma e inserisce scene in cui domina il motivo dell'infanzia nei passaggi che precedono le scene di passione rendendo evidente «che la gioventù è vittima dello Stato»⁽¹⁸¹⁾. Anche il simbolismo si muove nella direzione di un'insistita associazione di passione e infanzia: i fiori che fanno da sfondo alle scene d'infanzia vengono intrecciati per la priora defunta; il Piccolo Re di gloria viene dapprima spogliato dai rivoluzionari e poi lasciato cadere da Bianca che esclama: «Il Piccolo Re è morto. Ci resta solo l'Agnello di Dio»⁽¹⁸²⁾, ad indicare l'inscindibile legame tra Incarnazione e Passione.

Costanza e Bianca rappresentano due aspetti della personalità e dell'esperienza di Teresa ma anche – e quanto! –, di Bernanos.

(176) G. BERNANOS, *Dialoghi*, 121.

(177) Anche Teresa non sa spiegarsi l'intensità della propria sofferenza che con il desiderio ardente di salvare delle anime.

(178) G. BERNANOS, *Dialoghi*, 98 e 100. La scelta del termine *plaisir*, invece di volontà, è decisamente teresiana.

(179) J. PFEIFER, *La passion du Christ et la structure de Dialogues des Carmelites*, «Études Bernanosiennes» 3-4 (1963) 168.

(180) *SA*, n. 271

(181) *Ivi*, 156.

(182) G. BERNANOS, *Dialoghi*, 130.

«Scrivendo i *Dialoghi delle Carmelitane*, Bernanos si prepara alla morte. I temi della paura, dell'angoscia, dell'agonia, della speranza, dell'abbandono in Dio, della vittoria definitiva sono la sostanza stessa della sua vita spirituale»⁽¹⁸³⁾.

È racchiusa, questa sostanza, nei consigli di un'anziana, ormai prossima alla morte, che per tutta la vita ha cercato di rientrare nell'infanzia, trovando, alla fine, il più totale abbandono:

Figlia mia, qualunque cosa accada, non uscite dalla semplicità. A leggere i nostri buoni libri si potrebbe credere che Dio provi i santi come un fabbroferraio prova una sbarra di ferro per misurarne la forza. Però anche avviene che un conciatore provi fra le due palme una pelle di daino per apprezzarne la morbidezza. Oh! figlia mia, siate sempre questa cosa dolce e maneggevole nelle Sue mani! I santi non si irrigidivano contro le tentazioni, non si ribellavano contro se stessi, la ribellione è sempre opera del diavolo: e soprattutto non disprezzatevi mai! È estremamente difficile disprezzarsi senza offendere Dio in noi. Anche su questo punto dobbiamo guardarci bene dal prendere alla lettera certe parole dei santi; il disprezzo di voi stessa vi porterebbe dritto dritto alla disperazione; ricordatevi di queste parole, anche se adesso vi sembreranno oscure. E per riassumere tutto in una parola che non si trova assolutamente più sulle nostre labbra, benché i cuori non l'abbiano rinnegata, in qualsiasi circostanza pensate che il vostro onore è sotto la custodia di Dio: Dio ha preso a suo carico il vostro onore, ed esso è più sicuro nelle Sue mani che nelle vostre⁽¹⁸⁴⁾.

Solo condotta da queste mani cui si è totalmente consegnata, Bianca De La Force potrà cantare con voce «più nitida, più risoluta ancora delle altre, e tuttavia con qualcosa di infantile»⁽¹⁸⁵⁾ il suo *Deo Patri sit gloria* [...] salendo i gradini del patibolo col volto sgombro da ogni paura.

CONCLUSIONE

La storia dell'«incontro» di Bernanos con Teresa di Lisieux ci appare, a questo punto, abbastanza chiaramente delineata. Dalla presenza di richiami lessicali che segnalano l'incontro precoce, almeno dal '22, con gli scritti della santa, si è giunti, passando attraverso l'agonismo di Donissan – che pure presenta ormai diversi tratti dello spirito d'infanzia – ai «due santi deliziosi», Chevance e Chantal, che vivono pienamente nella spiritualità di Teresa. Nella stessa ottica si collocano i due brevi testi agiografici *Saint Dominique* e *Jeanne, relapse et sainte*, che presentano «riletture» delle

(183) G. GAUCHER, *Georges Bernanos*, 132-133.

(184) G. BERNANOS, *Dialoghi*, 62-63.

(185) *Ivi*, 206.

personalità e delle vicende di Domenico e di Giovanna d'Arco filtrate attraverso la presenza discreta della piccola carmelitana. Sono soprattutto i due romanzi di *M. Ouine* e del *Journal* – insieme con la *Nuova storia di Mouchette* – a dirci della validità della piccola via anche in un ambiente che si sta velocemente cristianizzando. In questo mondo dove libertà e vita interiore sembrano del tutto assenti, lo spirito d'infanzia appare come l'unico antidoto e, forse, l'ultima possibilità.

La terribile esperienza spagnola induce a sottolineare la tragicità del momento e la polemica nei confronti di una riduzione oltraggiosa del messaggio di Teresa, offrendo anche l'occasione di una sua interpretazione-applicazione alla situazione politica e sociale, del tutto cosciente ed esplicita, ampiamente confermata dagli scritti *de combat*.

I *Dialoghi delle Carmelitane* costituiscono la definitiva fusione dei diversi temi della spiritualità bernanosiana e, insieme, dell'opera letteraria e dell'esperienza personale di Bernanos.

«Bernanos è stato un profondo esegeta di Teresa di Lisieux. E il suo merito è ancora più grande perché non ha potuto conoscere l'intera opera della Santa»⁽¹⁸⁶⁾. È stata capace, l'esegesi bernanosiana, di cogliere l'unità profonda dell'esperienza spirituale di Teresa, così emblematicamente definita dai due nomi di *Gesù Bambino* e del *Volto Santo*, riproponendola nella sua integralità.

Si spiega quindi la polemica con l'interpretazione «dolce» della via di Teresa dove l'aspetto della passione rimane sullo sfondo e non intacca il vissuto che rischia così di ridursi a puro dato sentimentale. Ci sembra invece troppo unilaterale la colpevolizzazione delle sorelle, che deve essere perlomeno estesa a tutto un certo ambiente «ecclesiastico»; ma anche queste sottolineature eccessive dicono l'esattezza dell'intuizione di fondo di Bernanos e la sua attenzione – sostenuta da una sensibilità davvero eccezionale – anche alla «lettera» nell'interpretazione degli scritti di Teresa.

Lascia un po' perplessi, complessivamente, l'applicazione «politica» del messaggio teresiano, spesso identificato con il rimando al Vangelo – delle Beatitudini, in particolare – anche se non si tratta, ci pare, di una sbrigativa liquidazione delle opportune mediazioni ma costituisce, nella particolare contingenza storica, il necessario rimando all'Assoluto come unica realtà capace di contrastare efficacemente l'assolutizzazione del relativo operata dalle mistiche totalitarie.

Decisamente interessanti e «urgenti», nel significato più letterale del termine, ci sembrano le indicazioni sulle nuove frontiere della Chiesa, dove la novità non è data soltanto dall'incontro con il «nuo-

(186) G. GAUCHER, *Sainte Thérèse*, 102.

vo mondo» delle periferie urbane ma soprattutto dalla necessità di affrontarlo con una nuova coscienza formata al totale abbandono e alla totale disponibilità, senza pretesa alcuna quindi, – la vecchia chiesa dai fianchi squarciati! – secondo il fondamentale messaggio della «piccola via».

Al centro dell'esegesi bernanosiana sta il volto misericordioso di Dio che si manifesta nell'umanità di Cristo, nella sua passione, incarnazione e morte che trovano il loro «luogo» simbolico nel nome di Teresa. Il Volto Santo «esprime la modalità dominante del suo pensare a Cristo e del suo rapportarsi a lui – la sua 'cristologia'»⁽¹⁸⁷⁾ che è essenzialmente una cristologia di Gesù, come quella di Bernanos caratterizzata dall'attenzione a quel «cuore d'uomo» che ha amato come «nessun altro uomo».

Anche la «mariologia» bernanosiana, come quella di Teresa, è essenzialmente «povera», «feriale», tesa all'imitabilità; la madre di Gesù è soprattutto esempio di fede, modello delle anime che cercano il Signore nella sofferenza, e di virtù nascoste, «incarnate» nelle mani rovinata dalla lisciva che si «sovrappongono» a quelle della piccola Teresa. È lei, la Madre-bambina il modello di ogni autentico, «cristiano» spirito d'infanzia nella cui costellazione Bernanos inserisce ovviamente le caratteristiche di semplicità, povertà, piccolezza e abbandono, ma anche onore, amore vissuto come dono senza riserve, coraggio di «far fronte», di non sottrarsi al proprio rischio in una tensione continua alla radicalità evangelica, capacità di assumere – e redimere – paura, angoscia e sofferenza. Si spiega abbastanza facilmente, in questa linea, il sovrapporsi di numerosi tratti nelle due figure di sante più care a Bernanos, Teresa e Giovanna d'Arco, destinate a richiamarsi vicendevolmente in diverse occasioni.

La spiritualità teresiana è al cuore, dunque, dell'esperienza cristiana di Bernanos. «Io credo che la piccola carmelitana, pura eco dell'infanzia evangelica, l'ha salvato dalla disperazione, la grande tentazione della sua vita»⁽¹⁸⁸⁾. Con questo viatico affrontò la prova definitiva, il suo ultimo «piccolo» tratto di strada, senza distogliere gli occhi dall'ultima nemica: «A noi due!».

MARCO BALLARINI

*Biblioteca Ambrosiana
Via Cardinal Federico, 2
Milano*

(187) U. NERI, *Teresa di Gesù Bambino del Volto Santo*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1994, 37. Per le figure di Gesù e di Maria si vedano anche il già citato volume di DE MEESTER (pp. 282-296) e F.-M. LÉTHEL, *L'amour de Jésus*, in *Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour*, Venasque, Éditions du Carmel, 1990, 113-155.

(188) *Ivi*, 102.