

ANDREA MAURUTTO

*«La santa Croce ci faccia imparare come dobbiamo il buon Gesù imitare»:
ecchi teresiani sull'annichilimento e matrimonio mistico nelle autobiografie
per obbedienza della Venerabile Maria Alberghetti*

In

Natura Società Letteratura, Atti del XXII Congresso
dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Bologna, 13-15 settembre 2018),
a cura di A. Campana e F. Giunta,
Roma, Adi editore, 2020
Isbn: 9788890790560

Come citare:

<https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/natura-societa-letteratura>
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

ANDREA MAURUTTO

«La santa Croce ci faccia imparare come dobbiamo il buon Gesù imitare»:¹
*echi teresiani sull'annichilimento e matrimonio mistico nelle autobiografie
 per obbedienza della Venerabile Maria Alberghetti*

Il contributo si propone di rintracciare negli scritti di Maria Alberghetti (1578-1664) gli echi più o meno espliciti all'opera della mistica spagnola Teresa d'Avila e di riflettere, a margine, sul rapporto fra letteratura bassa e alta in ambito monastico. Sebbene la profondità della riflessione alberghettiana non possa gareggiare con quella teresiana, molte sono le tematiche spirituali che le accomunano e autorizzano la volontà di farsi depositarie di una conoscenza soprannaturale e veicolo dei messaggi di Dio per l'umanità. Oltre alle evidenti corrispondenze biografiche, sono stati presi in esame, nelle autobiografie delle due devote, i concetti dell'umanità di Cristo e della sua imitatio, dell'annichilazione dell'io e del matrimonio mistico.

In queste pagine si analizza la carismatica figura della Venerabile Maria Alberghetti (Venezia, 1578 – Padova, 1664),² fondatrice delle Dimesse patavine nel 1615 e simbolo della spiritualità post-tridentina in terra veneta, e soprattutto si cerca di mettere a confronto le sue due autobiografie, scritte per obbedienza ai Padri spirituali, con *El libro de su vida* della ben nota mistica spagnola Teresa d'Avila, tentando di dimostrare il grande influsso che quest'ultima ebbe sulla riflessione spirituale della prima.

Prima di entrare nel vivo della questione, è opportuno spendere due parole sulla fortuna della produzione letteraria di Madre Alberghetti, i cui meriti furono riconosciuti e approvati dai Superiori con la pubblicazione di alcune opere, quando la scrittrice era ancora in vita, mentre nel decennio successivo alla sua morte vennero date alle stampe una biografia di circa cinquecento pagine, composta da Padre Bernardino Benzi (1672),³ e una raccolta di oltre settecento componimenti poetici (molti dei quali tuttavia spuri) allestita dalle Consorelle nel 1674.⁴ La Venerabile fu poi ricordata dal Padre teatino Paolo Botti, che alla fine del Seicento trascrisse una biografia,⁵ da Giammaria Mazzucchelli ne *Gli scrittori d'Italia* (1753), in diverse e importanti sillogi, come quelle di Luisa Bergalli (1726),⁶ Antonio Cicogna (1824),⁷ Ginevra Canonici Fachini (1824)⁸ e Pietro Leopoldo Ferri (1842),⁹ solo per citare le più note, e da Antonio Ceoldo nel suo *Brevi cenni sulla vita della gran serva di Dio Maria Alberghetti, fondatrice delle Dimesse di Padova* (1845), che è di fatto un'epitome del testo di Benzi.

¹ Incipit del componimento poetico *Alfabeto spirituale che s'insegna nella scuola della celeste sapienza*, contenuto nel ms. 6 alle cc. 127r-129r presso l'Archivio delle Dimesse di Padova (d'ora innanzi ADPd).

² Per riferimenti biografici e bibliografici su Maria Alberghetti si rinvia a P. BOTTI, *Vita della Venerabile Maria Alberghetti, fondatrice delle Dimesse di Padova*, edizione critica commentata a cura di A. Maurutto, Padova, Il Poligrafo, 2015, 278.

³ B. BENZI, *Vita della Venerabil Madre Maria Alberghetti venetiana, superiora delle Reverende Dimesse di Padova*, Roma, Ignatio de' Lazeri 1672, 448.

⁴ *Giardino di poesie spirituali diviso in quattro parti, composto dalla Venerabile Madre Madonna Maria Alberghetti venetiana, fondatrice della devota Compagnia delle Dimesse di Padova e dalle medeme sue dilette Figlie in officio ossequioso raccolte per uso più opportuno date alla stampa*, Padova, Pietro Maria Frambotto, 1674.

⁵ BOTTI, *Vita della Venerabile Maria Alberghetti*

⁶ L. BERGALLI, *Componimenti poetici delle più illustri rimatrici d'ogni secolo*, II, Venezia, Antonio Mora, 1726, 155-159 e 288 (= ristampa anastatica, con nota critica e bio-bibliografica di A. Chemello, Mirano, Eidos 2006, 292-XXVI).

⁷ E. A. CICOGNA, *Delle iscrizioni veneziane*, I, Venezia, Giuseppe Orlandelli, 1824, 142.

⁸ G. CANONICI FACHINI, *Prospetto biografico delle donne italiane rinomate in Letteratura dal secolo decimoquarto fino a' giorni nostri*, Venezia, Tipografia di Alvisopoli, 1824, 143.

⁹ P. L. FERRI, *Biblioteca femminile italiana*, Padova, Tipografia Crescini, 1842, 6-8.

Di contro, però, anche sull'Alberghetti pesò l'affermazione *tranchante* di Benedetto Croce, che constatava quanto la cultura femminile del XVII secolo si identificasse con il chiostro, ricordando la Venerabile insieme ad altre scrittrici coeve nel saggio *Donne letterate nel Seicento* (1929): «Scarsissimo o nullo è il valore di tutta cotesta letteratura ascetica e rimeria spirituale, nella quale non si trova neppur l'ombra di una Caterina da Siena o di una santa Teresa».¹⁰

Anche la studiosa americana Virginia Cox ha posto l'accento sulla «reconventualization» della scrittura femminile di questo secolo, non svilendone però il valore, ma spostando, rispetto all'analisi di Croce, la questione su un particolare rilevante, cioè il contesto locale o al massimo provinciale in cui queste esperienze letterarie restarono circoscritte.¹¹

In questi ultimi anni, grazie alla ripresa degli studi sulla spiritualità popolare e il superamento di alcuni pregiudizi di genere, il pesante giudizio crociano appare certamente superato o quanto meno ridimensionato, anche alla luce della riconosciuta e straordinaria energia, che si sprigiona dalle pagine di queste scrittrici, espressione di un anelito di conoscersi e riconoscersi nella scrittura e di un indirizzo di spiritualità, che tenta di conciliare la vita contemplativa con l'impegno sociale ed ecclesiale, visto che l'apostolato si compie fuori dal monastero e a diretto contatto con la società.

Per tutto il Medioevo e fino al Cinquecento, la spiritualità femminile ebbe una caratteristica molto particolare, cioè di essere quasi unicamente corporea; questo non solo perché le credenze medievali associavano la femmina alla carne (sede della sacralità) e ogni cosa aveva una propria valenza somatica, ma anche perché la teologia e la filosofia naturale vedevano le persone realmente come corpo oltre che come anima.¹²

Le punizioni fisiche e le terribili privazioni, attraverso le quali, mediante un processo di annientamento del proprio corpo, le mistiche acquistavano la padronanza di loro stesse, divennero le uniche armi disponibili per affrancarsi da una condizione di inferiorità rispetto all'uomo e per giungere alla salvezza e alla completa unione con il divino, liberandosi sia dal giogo familiare che da quello ecclesiastico, rappresentato perlopiù dal Padre confessore.¹³

Una svolta epocale si registrò invece nel XVI secolo, quando la religiosità del corpo cominciò ad essere rifiutata e si affermò una concezione interiore della religione, in concomitanza anche con il rifiuto degli aspetti leggendari e mitici di certe fonti agiografiche.¹⁴ La mistica cristiana tradizionale, fino a quel momento, non era mai stata individualista, ma aveva sempre tentato di radicare la

¹⁰ B. CROCE, *Donne letterate del Seicento*, «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», 27 (1929), 472.

¹¹ V. COX, *Women's Writing in Italy 1400-1650*, Baltimora, The John Hopkins University Press, 2008, 213: Analizzando alcuni aspetti della letteratura femminile secentesca, la Cox afferma che «one is, of course, the number of nuns figuring as authors: three of ten for the period 1600-1680 and two of three for the half-century from 1630. This marks a "reconventualization" of women's writing apparent more generally in this period; as the world of secular literature became less hospitable to "respectable" women, one sees something like a return to the situation of the late-medieval period, when women's writing was largely cloistered in context and was generally published only following the author's death. Also noteworthy is the provincial setting of most of the publications listed».

¹² C. WALKER BYNUM, *Corpo femminile e pratica religiosa nel tardo Medioevo*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia e G. Zarrì, Bari, Laterza, 1994, 117; F. BIANCHINI, *Regola del vivere, regola del convivere*, in *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. Zarrì, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, 203-204; P. GIORGI, *Donne sante, donne streghe. Estasi mistiche e possessioni tra medioevo e modernità*, Sesto Fiorentino, Editoriale Olimpia, 2007, 74-75; B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente. La fioritura della mistica (1200-1350)*, Genova-Milano, Marietti 1820, 2008, 251.

¹³ WALKER BYNUM, *Corpo femminile, ...*, 126-127.

¹⁴ G. ZARRI, «Vera» santità, «simulata» santità: ipotesi e riscontri, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di Gabriella Zarrì, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, 16; G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000, 379-380.

coscienza immediata della presenza di Dio all'interno della vita liturgica e sacramentale dell'intera *Ecclesia*.¹⁵

Si venne, inoltre, affermando una nuova idea di religiosa, fortemente caratterizzata dalla scelta di una vita attiva, lontana quindi dal modello claustrale dei secoli precedenti, in cui l'apostolato si compiva fuori dal monastero e a diretto contatto con la società: le peculiarità di questo rinnovato prototipo di spiritualità femminile si riscontrarono principalmente nell'austerità dei costumi, nella preghiera costante, ma priva di tensioni mistiche, nell'impegno profuso nel lavoro, nella carità verso i poveri, nell'assistenza dei malati, nell'istruzione delle fanciulle e nella fondazione di nuove congregazioni religiose.¹⁶

A partire dal 1602, per volontà dei teologi di Salamanca, che stavano lavorando alla causa di canonizzazione di Teresa d'Avila, morta da un ventennio, venne per la prima volta introdotto, fra gli elementi atti a definire la santità di una persona, un parametro fortemente influenzato dall'Umanesimo rinascimentale: la virtù eroica. Essa non aveva alcun collegamento con le matrici miracolose, ritenute fino a quel momento indizi certi di santità, come guarigioni, levitazioni o prolungate astinenze da acqua e cibo oltre l'umana sopportazione, ma si basava piuttosto sulla piena partecipazione alla passione di Cristo, che si manifestava con la comparsa sul corpo di segni identici alle ferite da esso subite durante il suo martirio e che il prescelto sopportava con eroica pazienza e resistenza.¹⁷

Nell'Alberghetti il richiamo alla grande mistica femminile medievale è molto forte, sebbene teorico: nei suoi scritti si riscontrano riferimenti inequivocabili a Caterina da Siena, che fin da fanciulla dice di voler imitare, a Brigida di Svezia, Margherita Porete, Gertrude di Helfta e Giuliana di Norwich; ma è soprattutto nel misticismo riformato della santa spagnola Teresa d'Avila, che il confronto si fa calzante e l'identificazione più chiara e precisa. Gli itinerari spirituali di Teresa e Maria sono certamente diversi: quello dell'Avilana è uno dei più straordinari che una creatura umana abbia vissuto, soprattutto per l'eccezionalità con cui ha sperimentato l'avventura della dimensione interiore; quello dell'Alberghetti non manca certo di intensità, sebbene resti circoscritto al contesto religioso e sociale in cui si è generato, forse anche a causa della morsa controriformistica, più stretta rispetto agli anni in cui era vissuta Teresa.¹⁸

Le loro esistenze diventano un modello di vita contemplativa e le tappe della loro vita spirituale costituiscono una vera e propria ascesa, che snodandosi nel tempo, di rinuncia in rinuncia, diviene vita pienamente mistica, intesa come dono, accolto nel loro intimo. In tutta la loro vita di fede, l'esperienza mistica è determinante, perché è lo strumento grazie al quale percepiscono se stesse in rapporto con il mondo e con Dio in quell'unione ontologica con Cristo, che lo Spirito Santo opera in loro a partire dal sacramento del battesimo.¹⁹

Molte sono le corrispondenze biografiche e le tematiche che accomunano le riflessioni delle due scritte, sebbene il punto di approdo sia necessariamente da collocarsi su due livelli diversi, che consentono loro di diventare depositarie di una conoscenza soprannaturale e di veicolare, spesso

¹⁵ MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente ...*, 426.

¹⁶ M. CAFFIERO, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, in *Donne e fede ...*, 350.

¹⁷ A. ESZER, *Virtù eroica*, in *Dizionario di mistica*, a cura di L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, 1267-1268.

¹⁸ ZARRI, *Recinti ...*, 21-24, 63, 83, 91-97, 100-101, 105, 108-109, 114, 130, 140, 167-173, 448-451, 462-463.

¹⁹ J. M. MORILLA DELGADO, *Conosci in me. Itinerario mistico esperienziale in Teresa d'Avila*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010, 17 e 27-28.

anche indipendentemente dalla loro volontà, i messaggi di Dio per l'umanità. Nei loro scritti, entrambe insistono sulla fugacità delle cose terrene e sul desiderio delle realtà eterne, desiderio che s'identifica con l'aspirazione di vedere Dio attraverso la mediazione di Cristo, unica realtà capace di annullare i desideri terreni e di dare loro il possesso reale, anticipato e parziale delle gioie celesti. Questa è la speranza ultima di Teresa e di Maria: l'unione intima e definitiva col Cristo risorto è la molla che stimola tutto il loro itinerario spirituale verso il conseguimento della Gerusalemme celeste.

La vastissima produzione letteraria consente di seguire nel dettaglio le vicende biografiche e l'evoluzione spirituale delle due mistiche, ma qui ci si limiterà a prendere in esame le autobiografie scritte per obbedienza ai confessori.

Teresa compilò la sua autobiografia nel biennio 1561-1562, raccontando i fatti in prima persona, per ordine del Padre García de Toledo;²⁰ Maria ne stese ben due in momenti diversi della sua vita – la prima, di spiccato sentore teresiano, nel 1606, la seconda nel 1647²¹ – optando per una narrazione in terza persona e sotto la guida rispettivamente dei confessori Galese Nichesola e Giulio Antonelli. Nell'uno e nell'altro caso, i resoconti sono molto più di una semplice rassegna di dati biografici: sono il racconto di una catarsi interiore che aiuta a svuotare l'anima, oltre che narrazione viva e sincera, che si fonda sull'intensa passione mistica e il desiderio dell'unione spirituale con Cristo; quello stesso desiderio che nel corso della vita concesse a Teresa e Maria di godere della presenza di Dio, di Cristo e della Vergine Maria.²² Le *Vite* non seguono dunque i canoni tradizionali del genere autobiografico, poiché i ricordi personali si intrecciano alla disanima dei peccati commessi, alle riflessioni sull'orazione, ai consigli per purificare l'anima e ai rapimenti mistici.

Da un punto di vista evenemenziale, nel racconto sono rintracciabili diverse affinità, che suggeriscono una sicura e studiata dipendenza tra i testi. Per esempio, in occasione della prematura scomparsa delle madri, ricordate da entrambe come donne di grande spessore morale e nutrite di una forte pietà mariana:

Teresa: Ricordo che quando morì mia madre avevo poco meno di dodici anni. Non appena cominciai a capire ciò che avevo perduto, mi recai angosciata davanti a un'immagine di Nostra Signora e la supplicai con molte lacrime di farmi da madre (*Vt.* 1, 7).

Maria: ... morse sua madre et ella si elesse per madre la Divina Provvidenza et restò con quiete rassegnata in quelle santissime braccia (ADPd, 40, cc. 12v-13r).

²⁰ Per i testi tratti dall'autobiografia teresiana (d'ora innanzi *Vt.*) e qui citati, si è fatto riferimento alla seguente edizione: TERESA D'AVILA, *Opere complete*, a cura di L. Borriello e G. Della Croce, Roma, Paoline, 2000, 1710.

²¹ Le autobiografie di Madre Alberghetti sono conservate manoscritte nell'ADPd e tradite principalmente dai mss. 38 e 40, che sono copie in pulito, licenziate dall'autrice, che sicuramente le aveva destinate alla preliminare lettura da parte del confessore e alla successiva circolazione tra le Consorelle. Nella trascrizione dei testi, qui riportati, non sono state apportate modifiche, se non per quanto riguarda lo scioglimento delle abbreviazioni e alcuni minimi ammodernamenti nella punteggiatura e nell'uso delle maiuscole. Per uno studio introduttivo: A. MAURUTTO, *Le autobiografie per obbedienza della Venerabile Maria Alberghetti*, «Rivista di letteratura religiosa italiana», I (2018), 75-91.

²² G. ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in *Donne e fede ...*, 188-190: Nel corso del Medioevo la figura della Vergine divenne il modello comportamentale femminile per eccellenza, fortemente connotato da elementi caratteristici che ne definirono lo stato di perfezione, come la verginità, l'umiltà e l'obbedienza. Soprattutto a partire dal XV secolo, la madre di Gesù acquistò teologicamente un grande valore simbolico riconducibile al mistero salvifico e le sue imitatrici divennero impareggiabili guide spirituali della Chiesa.

Oppure, a proposito di alcune vanità infantili:

Teresa: Cominciai a portare abiti di lusso e a desiderare di piacere, cercando di far bella figura; a curare molto le mani e i capelli, a usare profumi e a far ricorso a tutte le possibili vanità, che erano molte, essendo io molto raffinata. Non avevo cattiva intenzione, perché non avrei voluto che mai nessuno offendesse Dio per causa mia. Ebbi per molti anni esagerata cura della mia persona e di altre ricercatezze nelle quali non scorgevo alcuna colpa. Ora so quanto nocive dovevano essere (*Vt.* 2, 2).

Maria: ... si lasciò alcune volte tirror dal senso a certe vanità, con qualche compiacimento di vedersi ornata ... (ADPd, 38, c. 3v).

... imparò a suo costo il danno grande che apportano all'anima le lodi humane, massime a' giovani e principianti, e perciò si schiffò in tutta la vita sua di lodare alcuna in faccia, né in modo che lo potesse comprendere, per non li esser cagione di ruina o almen di travaglio (ADPd, 38, c. 11r).

Nella veste di fondatrici di monasteri, entrambe incontrarono una serie di difficoltà e l'ostracismo di autorità pubbliche:

Teresa: ... si riunirono il governatore, alcuni consiglieri comunali e membri del capitolo. Tutti unanimemente dissero che in nessun modo si doveva permettere la fondazione di un monastero che era di evidente danno al bene pubblico, che bisognava togliere il santissimo Sacramento e che a nessun patto avrebbero tollerato che la cosa continuasse. [...] Era così grande il subbuglio della gente che in città non si parlava d'altro: tutti mi condannavano e ricorrevano chi al provinciale e chi al mio monastero (*Vt.* 36, 15-16).

Maria: Del 1615 adì 21 di maggio entrassimo in questa casa e subito si cominciò a fabricar l'oratorio, ma fossimo disturbate e bisognò desister dalla fabrica per una gran borrasca che ci sollevarono contra li signori Academici [dei Ricovrati] etc. Bisognò che questa Sorella [Alberghetti], ch'era stata mandata qui per Superiora, tornasse a Venetia per diffender la causa. Il travaglio fu grande, ma in breve ce ne liberò il Signore sì che fra pochi giorni tornò a Padoa e si seguì la fabrica in modo che per la Madonna di settembre l'oratorio fu all'ordine che vi si poteva dir Messa (ADPd, 40, c. 33r).

Circa la speciale amicizia che le legava alle rispettive benefattrici Luisa de la Cerda e Moresina Bollani:

Teresa: ... si diede il caso che in una grande città distante da qui più di venti leghe si trovasse una signora che era in grande afflizione per la morte del marito; [...] Le giunse la voce di questa povera peccatrice e il Signore volle che gliene parlassero bene, certo in vista di altri beni che ne sarebbero venuti. Tale signora, che era di elevata condizione, [...] avendo saputo che mi trovavo in un monastero da cui era permesso uscire, il Signore le mise in cuore un così gran desiderio di vedermi, sembrandole di poter avere da me quel conforto che da sola non riusciva a darsi, che subito si adoperò in tutti i modi possibili per farmi andare lì, ... (*Vt.* 34, 1-2).

Maria: La già Illustrissima Signora Moresina Bolani [...] cominciò a pigliar affetto alla Compagnia di Murano, dove era capo questa Sorella [Alberghetti]. Ad essa in particolare prese grand'amore e, perché la vedeva così indisposta e per il più afflitta da quella febbre e sudore [...], li venne gran desiderio di fargli mutar aria e pigliar qualche respiro in questo loco. Ne parlò con lei e con le Maggiori della congregatione, ma ella resisteva gagliardamente, perché non voleva dar questo esempio, né aprir questa porta che le Dimesse uscissero delle proprie case per andar a pigliar recreatione in casa altrui [...] Perseverò la detta Sorella in chieder tal gratia molto tempo, in fine vedendo che non poteva piegar l'animo di questa creatura e che per non l'astringere le Maggiori stavano ancor esse renitenti, parlò chiaro e disse che non faceva questa istanza tanto per l'amor che portava alla tale, né per haver gusto di conversar con lei,

quanto per servizio di Dio, sentendosi ella ispirata ad aplicar questo loco di Vanzo all'habitatione di Dimesse, acciò vi fondassero una Compagnia (ADPd, 40, c. 31v).

L'imitazione dei santi occupa un ruolo importante nella pedagogia teresiana e alberghettiana. «Santa Teresa è una fedele e cordiale amica dei santi [...] è probabile che non si trovi in nessun'altra biografia di un santo un omaggio così costante ai santi, un ricorso così fiducioso e fruttuoso al loro potere, una esperienza così diretta e frequente del loro intervento». ²³ Entrambe sono affascinate e spinte all'azione dall'ideale del martirio sulle orme delle grandi sante della Cristianità:

Teresa: Nel vedere i martiri che le sante avevano sofferto per Dio, mi sembrava che comprassero molto a buon mercato la grazia di andare a godere di lui, e desideravo ardentemente morire anch'io come loro, non già per l'amore che mi sembrava di portargli, ma per godere presto dei grandi beni che leggevo esservi in cielo (*Vt.* 1, 4).

Maria: Se udiva racontare qualche vita di santo o santa ovvero la leggeva, le veniva desiderio d'imitarli et faceva qualche mortificatione secondo che poteva ingegnarsi, stando così sotto la cura della madre e di serve (ADPd, 40, c. 2v).

Esordio nella scrittura e attività letteraria:

Teresa: Oh, mio Dio, come si sente mai un'anima che si trova in questo stato! Vorrebbe essere tutta lingua per lodare il Signore; dice mille santi spropositi, riuscendo sempre a contentare chi la tiene così. Io so di una persona alla quale, pur non essendo poetessa, accadeva di improvvisare strofe molto sentite nelle quali manifestava la sua pena; esse erano elaborate dal suo intelletto, ma erano solo uno sfogo dell'anima che, per godere maggiormente della gioia che una così deliziosa pena le dava, se ne lamentava con il suo Dio. [...] Vogliate ora, mio Re, ve ne supplico, poiché quando scrivo queste cose non sono fuori di questa sana, celestiale follia, per vostra bontà e misericordia, [...] vogliate, dunque, che tutti coloro con cui dovrò trattare siano pazzi del vostro amore ... (*Vt.* 16, 4).

Maria: ... trovandomi ancora con questi travagli et inferma di febre et fiacchezza molto grande, stavo nel letto alquanto sgravata dall'ordinario peso dell'ascoltare conferimenti, però che mi trovavo molto debole della testa e del stomaco con grandissima inappetenza e privatione de' sonno. Sopragionse la festa della Natività del Signor et mi fu infuso un spirito di cantare talmente che, portata da un certo affetto d'amore e di giubilo interno, non facevo altro che cantare, mangiando, parlando, dormendo et facendo ogni altra cosa [...] però che molto efficacemente s'imprimevano in me concetti d'amore verso il Signor. Et di qui ebbero principio le mie canzoni; mi sentivo tanto lontana da questo spirito che non mi haverebbe mai bastato l'animo di comporre un verso. Dopo che ho ricevuto questo dono, spesso mi sentivo elevare in Dio con un modo sopra il mio intendere et credo che questo era un abbracciamento nell'amore fruitivo et non haverei saputo allhora dir che cosa sperimentasse il mio spirito ma, quando ero restituita a me stessa, allhora l'affetto errutava in versi quello che havea bevuto in quel fonte d'amore et passavo de' molto tempo cantando (ADPd, 38, c. 32r).

Diversamente dall'Avilana, la scrittura alberghettiana non conosce la tensione del linguaggio mistico – raggiunta solo in alcuni componimenti poetici – ma i suoi scritti hanno un sapore confidenziale e quasi domestico, tipico di chi è chiamato a correggere e guidare le Figlie spirituali, attingendo ai precetti della sapienza cristiana, dimostrandone l'opportunità e vivendo la fede con umiltà. Riguardo ai lumi spirituali, di cui fu favorita da Dio, più che di doni mistici in senso stretto,

²³ O. LEROY, *Sainte Thérèse d'Avila, biographie spirituelle*, Parigi, Desclée De Brouwer, 1962, 127.

appare opportuno parlare di quella che Ivan Gobry ha definito «conoscenza intuitiva» dei misteri della religione.²⁴

Il percorso letterario e religioso di Teresa e Maria è fondato su due temi essenziali: l'orazione e la mortificazione, che sono tra loro inscindibili. Richiamandosi al modello della meditazione ignaziana, con l'orazione si giunge a capire Cristo e quindi a desiderare di imitarlo, conformandosi e trasformandosi in lui; con la mortificazione, invece, l'anima si purifica e si predispone all'incontro con Dio.²⁵ Cristo dona alle devote il suo cuore, che diventa un rifugio privilegiato: viverci significa essere continuamente alla presenza di Dio. È quindi attraverso la contemplazione del Crocifisso e la conseguente riflessione sui dolori fisici e mentali di Gesù che la creatura acquista la piena consapevolezza del nulla umano, come postulato dal concetto di 'contemplazione infusa' della scuola carmelitano-teresiana.²⁶

Teresa: Mi trovavo assai bene specialmente nell'orazione dell'Orto degli ulivi; lì gli [a Gesù] tenevo compagnia; pensavo al sudore e all'afflizione che aveva sofferto; desideravo, potendo, tergergli quel sudore così penoso (ma ricordo che non osavo mai decidermi a farlo, perché mi venivano subito in mente i miei gravissimi peccati). Me ne stavo lì con lui fino a quando i miei pensieri me lo permettevano, essendo molti quelli che mi davano tormento (*Vt.* 9, 4).

Maria: Una volta in particolare, meditando il mistero della oratione nell'orto, si sentì accendere in gran desiderio di patire et, ferita di compassione verso il suo Signor tanto angustiato per amor suo, li pareva di vederlo chiaramente caduto in terra con la faccia e tutto bagnato di sangue, et essa (non sapendo però se allhora fosse ne i sensi o no) lo levava da terra, e tenendolo nelle sue braccia li asciugava con un panno candido e delicato il sudor sanguineo, et esso inclinava il languido capo sopra il petto di lei, ferito di un affetto intensissimo di amore e tutto affannato per la compassione. Restò per molti giorni con quella dolorosa immagine impressa nell'animo tanto vivamente che sempre li pareva vederla e si sentiva come trasformata in quella (ADPd, 38, cc. 12v-13r).

Per Teresa e Maria pregare non è tanto fare qualcosa, è piuttosto essere in Dio, vivere ed essere possedute da Lui. È dunque Dio in eterno dialogo d'amore, che prega in loro e le assume per pregare in Lui. Non sono più Teresa e Maria a vivere, ma Cristo in loro, come dice anche san Paolo nella seconda lettera ai Galati: «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo ma Cristo che vive in me» (*Galati* 2, 19-20). Dall'identificazione esperienziale con Cristo le due mistiche vengono condotte alla conoscenza della Trinità, attraverso il mistero dell'inabitazione divina nel loro cuore.

Teresa: Il Signore mi disse queste parole: «[L'anima] si strugge tutta, figlia mia, per meglio immergersi in me; ormai non è più lei che vive, ma io; non potendo comprendere ciò che intende, il suo è un non intendere intendendo». [...] l'anima si vede unita a Dio e ne ha una tale certezza che in nessun modo potrebbe non crederlo. Tutte le potenze, in questo momento,

²⁴ I. GOBRY, *L'esperienza mistica*, Catania, Paoline, 1965, 168.

²⁵ M. R. DEL GENIO, *Breve storia della mistica cristiana. Figure e movimenti dagli inizi ad oggi*, Milano, Ancora, 2009, 103.

²⁶ M. REGAZZONI, *Cinque e Seicento. L'epoca delle riforme e della Controriforma*, in *Storia della spiritualità italiana*, a cura di P. Zovatto, Roma, Città Nuova, 2002, 393; L. BORRIELLO – G. DELLA CROCE, *Temi maggiori di spiritualità teresiana*, Roma, OCD, 2005, 21: «... l'itinerario spirituale di Teresa si delinea veramente eccezionale nella tensione verso l'identificazione a Cristo Uomo e Dio, carità di Dio, in una vita d'amore. La storia di Teresa registra al culmine del suo cammino un'esperienza di Cristo amore, che la trasfigura in preghiera perenne, in lode di gloria della Trinità. Dio è penetrato nel cuore di Teresa e vi ha preso possesso mediante l'orazione infusa congiunta all'amore. Orazione e amore sono l'unica porta d'accesso che permette a Teresa d'inoltrarsi nel mistero e consumare il mistero di Dio Sposo».

vengono meno, essendo sospese così totalmente che, come ho detto, non ci si accorge assolutamente che operino (*Vt.* 18, 4).

Maria: Piacque poi al Signor terminare questi essercitii, tirandola un giorno in una certa cognitione della sua nihilità, che non si può comprender con intelletto humano. Vide chiaramente Dio esser l'essenza dell'essenza sua e come non poteva pervenir a quella unione con Sua Maestà ferma, stabile et essenziale, se prima non passava per quella totale annihilatione di se medesima. Altre volte havea havuto qualche cognitione di questo et l'havea letto, ma vi era una gran differenza da quella cognitione a questa: insomma fu certificata che queste cose non s'intendono bene senza sperimentarle et provò come in quel fondo solo si trova, si gusta e si possiede quella pace che supera ogni senso. Et in quel punto vide lo spirito suo esser fatto una cosa medesima con Dio. Dopo tutte queste cose restò in una certa nudità interna che pareva ogni cosa operasse senza sé (ADPd, 38, c. 26r).

A differenza dell'Avilana, nell'Alberghetti non ci sono fenomeni mistici eccezionali, ma certamente la piena consapevolezza che la vita religiosa sia già di per sé un dono mistico, di cui prendere coscienza, da accogliere e da vivere sino alle sue estreme conseguenze, come conformazione a Cristo povero e crocifisso per essere partecipi del dono della vita trinitaria. In ogni caso, la Veneziana avverte una certa vicinanza all'esperienza teresiana:

Andando poi le cose ogni giorno in maggior turbolentia una notte essendo molto afflitta stavo pur mostrando al Signor i mei difetti perché in ogni nuovo accidente questo era il mio essercitio: mostrare al Signor la mia gran miseria e confessarli i mei molti difetti per i quali meritavo sì gran castigo et li chiedevo misericordia per [il] bene di tutta la Compagnia. Mentre dunque stavo così, ecco in un subito che l'anima mia si sollevò con grande allegrezza e tutta intenerita mi risolvevo in lacrime et quasi rispondendo ad uno che mi avesse parlato dissi improvvisamente: «Padre mio dolcissimo, vi aspetto». Et in questo instante veramente sentii la divina presenza in un modo raro. Et conobbi che fui spinta a dir così perché fu fatta nel mio spirito una impressione tale come se il Signor mi avesse parlato et detto: «Figliuola mia, aspetami». Non ho sentito parole formate, né voce di nessuna sorte, ma come ho detto di sopra quello che era impresso nello spirito significava così. [...] Questa maniera di intendere alcune cose et di sentire la presenza del Signor io non ho mai saputo che cosa sia, né mai a questo né ad altra cosa simile mi son appoggiata, ma solo ho procurato accostarmi a Dio con fede e con amore spirituale e nudo e con la conformità della volontà et, se alcuna cosa tale m'è occorsa, l'ho sempre trapassata come un sogno. È ben vero che, quando ho letto la vita della Madre Teresa di Gesù, mi è parso intendere alcune di quelle cose per queste esperienze havute in me. Ma io non ho mai havuto visioni immaginarie, né meno estasi o ratti che io sapia, se però non fossero statte alcuna di quelle cose che mi occorsero al principio, quando ero ancor giovane, et forse fu solo due o tre volte ben che io non vi metessi mente più che tanto (ADPd, 38, cc. 31v-32r).

Le anime di Teresa e Maria, che passano attraverso queste visioni (la presenza di Dio, le mani e il volto di Dio, la sacra umanità del Cristo, la sua divina maestà) risultano rafforzate e più coraggiose nell'adempiere la volontà divina, più diafane nel manifestare esternamente ciò che vive dentro di loro. La visione dell'umanità di Cristo rapisce Teresa e Maria in maniera ineffabile:

Teresa: ... il mio spirito fu preso da un tale rapimento che mi parve quasi d'essere uscita dal corpo, per lo meno non mi rendevo conto di vivere in esso. Vidi l'umanità sacratissima di Cristo in così smisurata gloria. Mi si offrì alla vista in modo chiaro e ammirabile nel seno del Padre: non saprei, però, dire in che forma, perché mi parve di essere in presenza della divinità senza vedere nulla. [...] Ho avuto questa stessa visione altre tre volte. A mio giudizio, è la più elevata di quante il Signore me ne abbia concesse e produce effetti straordinari. Sembra che purifichi l'anima in modo sorprendente e che tolga quasi ogni forza alla nostra sensualità. È una grande fiamma che sembra bruciare e distruggere tutti i desideri della vita (*Vt.* 38, 17-18).

Maria: ... in un momento fu assorto il sguardo della sua mente nella dolorosa imagine del Signore, quando si trovava in quell'ultima angoscia della morte, et lo vedeva chiaramente in una forma tanto compassionevole, che non si potrebbe imaginar, né comprender da alcuno intelletto. Da principio pareva che volesse fuggir così spaventevole vista, ma non poté, perché [...] vi fu tirrata all'improvviso con gran forza et sentiva l'anima sua liquefarsi come cera e tutta trasformarsi in esso Crocifisso per affetto d'amore. Passò in questo esercizio forse mezza notte et era di tanta vehemenza il dolor che sentiva che pareva se li aprisse il cuore e l'ossa del petto se li spezzassero (ADPd, 38, c. 22r-v).

L'orazione teresiana e alberghettiana, essenzialmente dialogica, si realizza attraverso la mediazione dell'umanità di Cristo, che è il luogo d'incontro tra il divino e l'umano, nonché il tempio nel quale Dio si manifesta alle due devote. Allora, nella misura in cui s'identificano con Cristo, esse fanno corpo con la sua umanità, diventano una sola cosa con il Padre nel Figlio, perché è vero che «chi ha visto me, ha visto il Padre» (*Giovanni* 14, 9). Vivere in Gesù Cristo significa, dunque, incontrare e conoscere in modo esperienziale Dio, al punto da entrare in comunione intima ed estatica con lui.

Seguendo il concetto paolino e patristico di *anakephaláiosis* (ricapitolazione di tutte le cose in Cristo),²⁷ in Teresa e Maria l'annichilimento è un itinerario per giungere alla purezza dell'anima, alla perfetta contemplazione e alla pace interiore attraverso la purificazione passiva, cioè nella rimozione di ogni pensiero e volizione, passando per le "notte" di tauleriana e sangiovannea memoria, in modo che l'anima possa tornare alla sua origine, che è Dio. Attraverso la morte mistica, che comporta anche l'indifferenza alle opere di devozione, agli esercizi di pietà e alla propria salvezza eterna (per cui si preferirebbe l'inferno, se questa fosse la volontà divina),²⁸ l'anima perde la propria facoltà di decidere e viene inabitata dal volere stesso di Dio. Non si tratta ovviamente di una morte fisica, ma di un morire alla propria volontà, all'io egoista delle passioni, al modo di vivere meramente biologico e psichico, che non porta, dunque, alla distruzione né all'annullamento delle due mistiche, ma alla metamorfosi del loro modo di essere e di vivere per entrare nella trascendenza.²⁹

Sulle orme della mistica francese Margherita Porete, Teresa e Maria attingono a degli insegnamenti dottrinali, che mirano alla conoscenza di se stesse, intesa come disprezzo della propria finitezza in rapporto all'assolutezza di Dio e nella prospettiva della rivelazione biblica dell'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio.³⁰ Ne risulta un annichilimento del sé, a cui si giunge attraverso diversi gradi di spogliazione, al termine dei quali l'anima assume la volontà divina: Dio stesso opera in essa, per cui all'anima non resta che una volontà passiva. Tale concetto andava però sostenuto con molta cautela, poiché non poteva soddisfare le esigenze ecclesiastiche, dato che l'annichilimento di per se stesso eliminava la mediazione sacerdotale, stabilendo un rapporto tra Dio e l'anima *nulla natura interposita*, secondo l'assunto agostiniano.³¹

²⁷ K. HEMMERLE, *Partire dall'unità. La trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Roma, Città Nuova, 1998, 150.

²⁸ C. LEONARDI, *La santità delle donne*, in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Genova-Milano, Marietti 1820, 2004, 52: Il concetto mistico che la misericordia di Dio si manifesti perfino nell'Inferno e nella punizione eterna è molto caro anche ad altre figure femminili di grande spessore spirituale, a cui l'Alberghetti era solita ispirarsi: si tratta delle già menzionate Caterina da Siena e Giuliana di Norwich» (Cfr. anche ADPd, 40, cc. 19v-20v).

²⁹ MORILLA DELGADO, *Conosci in me ...*, pp. 132-134.

³⁰ Ivi, p. 15.

³¹ L. GIOIA, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, New York, Oxford University Press, 2008, 234: «... the immediacy of the link between the mind and God, formulated through some expressions

Per Teresa e Maria, la conoscenza di sé non è un fenomeno *sui generis* e non può derivare semplicemente da uno sforzo intellettuale e neanche dalla sola adesione razionale alle verità della fede; essa deve necessariamente fondarsi sull'esperienza di unione d'amore con Dio (*Cognitio Dei experimentalis*).³²

Secondo il mistico spagnolo Francesco d'Osuna – molto caro a Teresa³³ e di riflesso anche a Maria – il cammino migliore per raggiungere Dio è quello del raccoglimento attraverso tre tappe: la conoscenza di sé, l'imitazione di Cristo e la trasformazione dell'anima in Dio per amore.

La conoscenza di sé o orazione d'umiltà, che Osuna chiamava 'esercizio di umiliazione o di confusione' e Giovanni della Croce – il santo freddo e controllato del *nada* (nulla) – 'annichilazione' o 'annientamento', è il punto di partenza dell'ascensione verso Dio e della costruzione dell'uomo nuovo. Con la mortificazione dei sensi, con la conoscenza della sua miseria e con il beneficio dei doni di Dio, l'anima spoglia la sua memoria e la sua intelligenza d'immagini e d'idee, anche le più sante, spesso d'ostacolo alla conoscenza di Dio. Così, quest'esercizio di umiltà e di verità, inseparabile da quello dell'amore, fa sì che l'uomo si svuoti di se stesso per ritrovare al suo centro il luogo in cui Dio risiede e per rivestirsi della sua forza.

Per quanto riguarda l'Alberghetti, a partire dal 1609, essa cominciò a mettere per iscritto riflessioni e considerazioni sull'annichilazione, tema cardine di buona parte della sua produzione letteraria. È probabile, tuttavia, che il processo del progressivo annientamento del suo essere creaturale e l'immedesimazione totale e passiva nella divinità fossero già compiuti nel 1605, visto che nel 1606 scriveva:

Allhora fu circondata da una gran luce interiore et vide chiaramente Dio in se stessa et se medesima in Dio, con un nodo inesplicabile, et intese allhora quello che per innanzi mai havea potuto intendere, se ben l'havea letto e con la speculatione ne havea conseguito qualche notitia, ma allhora vide che non l'havea mai inteso, cioè come si trovi e si posseda Dio in se stessi essentialmente mancando l'attioni delle potenze, non per modo inteletuale, ma nella istessa schietta essenza dell'anima (ADPd, 38, cc. 24v-25r).

L'Alberghetti esorta ad annichilare il proprio io, a partecipare ai dolori della Croce e a riflettere sul desiderio dell'anima devota di donarsi tutta e completamente a Dio, annullandosi nella sua onnipotenza. Forte è il simbolo mistico della ferita d'amore, che squarcia il cuore, liberandolo dalle catene terrene e nel contempo permettendogli di annullarsi totalmente per e in Dio; solo attraverso questo cammino di perfezione la Veneziana può sperare di giungere alla mensa del Signore, i cui frutti, a differenza delle cose create e quindi finite, sono inesauribili ed eterni. La palma – spesso citata nei suoi scritti – è il simbolo del Cristianesimo e dei martiri della fede. Gli antichi pensavano che la pianta morisse nel fiorire e nel generare i propri frutti, quindi il legame con il martirio stava nella sua connessione con l'idea di sacrificio. Essa, però, simboleggia anche la vittoria, l'ascesa al cielo, la rinascita in Dio e l'immortalità.³⁴

which are characteristic of Augustine's doctrine of the image of God: 'without the interposition of any other nature (nulla natura interposita), [...] The immediacy of this relation distinguishes the likeness which belongs to the image of God from the likeness common to all other beings, the body included. The body can be united to God only through the intermediary of the mind'.

³² MORILLA DELGADO, *Conosciti in me ...*, 15-16.

³³ *Vt.* 4, 7; TERESA D'AVILA, *Opere complete ...*, 21-22.

³⁴ Cfr. *Apocalisse* 7, 9-15: «... apparve una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare, di ogni nazione, razza, popolo e lingua. Tutti stavano in piedi davanti al trono e davanti all'Agnello, avvolti in vesti candide, e portavano palme nelle mani. E gridavano a gran voce: "La salvezza appartiene al nostro Dio seduto

Le tematiche fondamentali dell'amore, sempre inteso in chiave sponsale, e dell'annichilimento si radicano, dunque, in un substrato di motivi letterari e teologico-mistici, principalmente ispirati alla tradizione francescana. Il punto focale della sua concezione è il travolgente amore, manifestatosi in Dio, che ha assunto la carne e ha sofferto sulla Croce per la salvezza dell'uomo. La contemplazione di Cristo crocifisso conduce ad abbracciare l'abiezione e la sofferenza, a desiderare di bere il sangue delle sue ferite e ad essere con lui sulla Croce (*imitatio Christi*).

Completato il processo di annientamento del proprio essere, Teresa e Maria sono dunque pronte per affrontare l'ultimo tratto del loro cammino mistico, che le porterà all'estasi del matrimonio mistico (*unio mistica*) – tematica cardine già del misticismo medievale – grazie al quale l'anima (*sponsa Christi*) viene indissolubilmente unita a Dio; la donna nella sua corporeità acquista così un prestigio e una libertà intellettuale, che le altre donne non possono avere.³⁵ Umano, cioè fatto di carne, è anche l'anello (generalmente il prepuzio),³⁶ con cui Cristo le sposa, facendole partecipi delle sofferenze patite sulla Croce (virtù eroica), attraverso un graduale processo di annientamento dei loro corpi e delle loro volontà, che le libera dai bisogni della carne e le pone su un piano di reale autonomia, dato dalla totale dipendenza al volere divino.³⁷

Le due mistiche, ormai giunte al sommo vertice dell'orazione con il matrimonio spirituale, dopo aver attraversato tutte le tappe del perfetto percorso mistico (l'umiltà, la povertà, la castità, la rassegnazione, l'annichilimento e la partecipazione alle sofferenze della Croce), vivono alla continua presenza di Dio: in fondo non sono più loro a vivere, ma Cristo incarnato a vivere nel loro intimo. Attraverso questa unione, l'anima può staccarsi dalla sua dimensione terrena per partecipare alla perfezione della deità. Sia nell'Avilana che nell'Alberghetti è forte l'influenza di sant'Agostino, il quale vedeva nell'annichilazione non la distruzione, ma la purificazione dell'anima.³⁸

L'amore di Dio genera e accresce in loro l'amore per l'umanità intera; Teresa e Maria possono amare il prossimo solo perché Dio è intervenuto come intermediario e ideale comune di vita. In questa prospettiva, l'amicizia non si fonda unicamente sulla simpatia o empatia tra Teresa o Maria e l'altro, ma sull'interesse comune che è Dio, il quale permette di comunicare con lui in un triangolo d'amore.

Il loro itinerario cristologico non termina in Cristo, ma nella Trinità, dove le loro anime e Dio uno e trino si fondono in una mistica unione d'amore consensuale,³⁹ proprio come afferma san Bernardo, che sviluppò nelle sue omelie il tema dell'anima come sposa di Cristo, condizione a cui

sul trono e all'Agnello". [...] "Essi sono coloro che sono passati attraverso la grande tribolazione e hanno lavato le loro vesti rendendole candide col sangue dell'Agnello. Per questo stanno davanti al trono di Dio e gli prestano servizio giorno e notte nel suo santuario; e Colui che siede sul trono stenderà la sua tenda sopra di loro"».

³⁵ C. CARGNONI, *Due e Trecento. Alle origini della spiritualità italiana*, in *Storia della spiritualità italiana*, a cura di P. Zovatto, Roma, Città Nuova, 2002, 123-132; E. ANN MATTER, *Il matrimonio mistico*, in *Donne e fede ...*, 48-50; MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente ...*, 245, 251 e 427-429; *Scrittrici mistiche italiane ...*, 744; O. CASEL, *Il mistero dell'Ecclesia*, Roma, Città Nuova, 1965, 90-93.

³⁶ C. W. BYNUM, *Sacro convivio, sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Milano, Feltrinelli, 2001, 194.

³⁷ G. ZARRI, *Storia delle donne e storia religiosa: un innesto riuscito*, in *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, a cura di G. Calvi, Roma, Viella, 2004, 163.

³⁸ AGOSTINO D'IPPONA, *De civitate Dei*, 10, 22.

³⁹ MATTER, *Il matrimonio mistico ...*, 45; MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente ...*, 18; 29 e 249.

poteva aspirare solo trovando in se stessa la sorgente da cui attingere, pur nella sua finitezza creaturale.⁴⁰

Teresa e Maria seppero farsi strada in un mondo dominato dagli uomini, in cui una donna colta e soprattutto dedita alla scrittura non era vista di buon occhio. Sicuramente furono favorite dalla loro condizione di religiose, giacché fuori dalle mura del convento, salvo rare eccezioni, dopo il Concilio di Trento la donna era sottomessa alla tutela dei padri o dei mariti e le sue mansioni si riducevano ad assolvere i lavori domestici, governare la famiglia e perpetuare la specie. Tuttavia, entrambe non riuscirono a evitare il confronto con coloro che volevano porre barriere alla spiritualità femminile e pensavano che l'elevazione dello spirito fosse vietata alle donne in quanto tali. Se Maria affrontò quella battaglia in modo discreto, Teresa non si risparmiò nel confutare l'opinione di coloro che sostenevano che l'orazione mentale non fosse «una cosa per donne, che possono essere soggette alle illusioni»,⁴¹ richiamandosi al pensiero dell'illustre santo spagnolo Pietro d'Alcántara, suo confidente, che affermava che «sono molto più numerose le donne che gli uomini che ricevono queste grazie da Dio [...] le donne in questo cammino fanno maggiori progressi degli uomini» (Vt. 40, 8).

In conclusione, nella sintesi di temi e argomenti sviluppati da Teresa e Maria si riflette uno speciale carisma, quello dei grandi misteri della vita cristiana, affrontati rispettivamente nella vocazione carmelitana e francescana, per innestare nei loro Ordini il rinnovamento necessario per un'autentica apertura all'unione mistica con Dio. Ma il messaggio di Teresa e di Maria, pur essendo creato come pedagogia di vita religiosa, è una dottrina universale rivolta anche a tutti i cristiani, chiamati alla preghiera e alla comunione con Dio.

⁴⁰ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Discorsi sul Cantico dei Cantici. Discorso 83, 4-6*, in *Opera omnia*, 2, Roma, Ed. Cisterc., [1958], 300-302.

⁴¹ TERESA D'AVILA, *Cammino di perfezione* (Valladolid), 21, 2.