

Il santorale di Giuliana di Norwich

Angela Zaccara¹

Recibido: 25 de abril de 2020 / Aceptado: 15 de junio de 2020

Sommario². Chi sono e quale ruolo hanno i santi nelle *Rivelazioni* della mistica e anacoreta Giuliana di Norwich? Questo saggio analizza i passi in cui i santi sono esplicitamente menzionati: tenendo conto delle problematiche filologiche che essi sollevano e dello specifico discorso teologico di Giuliana, ne rintraccia peculiarità e affinità rispetto a tradizioni agiografiche e mutamenti tardo-medievali del concetto di santità. Inoltre, evidenzia il loro rapporto con le visioni entro cui compaiono, cioè con la struttura dell'opera, in particolare con il tema delle ferite di Cristo. Ricostruire il santorale di Giuliana significa anche vedere emergere una figura su tutte, Maria, e riaffermare il ruolo di primo piano nell'esperienza mistica e nell'opera dell'anacoreta.

Parole chiave: Giuliana di Norwich; santità tardo-medievale; misticismo inglese; santa Cecilia, ferite di Cristo; santa Maria.

[en] The sanctorale of Julian of Norwich

Abstract. Who are the saints referred to in the Revelations of the mystic and anchorite Julian of Norwich, and what is the role they play in her work? This essay analyses Julian's explicit mentions of saints, taking into account the philological issues they raise. It aims to explore their peculiarities or correspondences with hagiographical narratives and their connections with both Julian's theological thought about holiness and the changing attitudes towards sanctity in the Late Middle Ages. Julian's sanctity models are read in light of the specific visions where they appear, that is of the work structure, namely in connection with the topic of Christ's wounds. A figure stands out above all in the sanctorale, that of st Mary. This essay reaffirms her prominent role in Julian's mystical experience and work.

Keywords: Julian of Norwich; late-medieval holiness; English mysticism; St. Cecilia; Christ's wounds; St. Mary.

Indice. 1. Introduzione. 2. Modelli di santità recepiti dall'insegnamento della Chiesa. 3. Modelli di santità offerti dalle rivelazioni. 3.1. Santi intercessori. 3.2. Visioni della passione: gli amanti di Cristo e chi non lo riconobbe. 3.3. Santi specchio della compassione e della misericordia. 3.4. Maria. 4. Riferimenti bibliografici.

Cómo citar: Zaccara, A. (2020). Il santorale di Giuliana di Norwich. *De Medio Aevo* 14, 17-28.

1. Introduzione

Giuliana, nata nel 1342 e morta dopo il 1416, è una figura di spicco del misticismo inglese medievale³. Le notizie sulla sua vita sono scarse: sappiamo da alcuni testamenti che fu anacoreta a Norwich (oggi capoluogo del Norfolk) in una cella adiacente la chiesa di St Julian; secondo alcuni studiosi vi sarebbero indizi che, prima di divenire

una reclusa, fosse stata una benedettina, ma la questione rimane controversa. Essenzialmente, è Giuliana a fornirci informazioni su di sé nei due testi che ha lasciato: nel maggio del 1373, durante una malattia, ricevette delle rivelazioni divine e poi, per almeno vent'anni, continuò a meditarle ispirata da nuove illuminazioni; mise per iscritto in lingua inglese ciò che vide e comprese, trasformando l'esperienza mistica in teologia.

¹ Laurea magistrale in Lingue e letterature moderne presso l'Università degli Studi di Perugia.
Email: angela.zaccara@yahoo.it

² Questo saggio è un approfondimento del mio contributo *La santità in Giuliana di Norwich: holiness e Saints*, presentato al Convegno AISSCA: *Cantieri dell'agiografia – IV Edizione: Comunicare la santità* (Roma, Sapienza Università di Roma, Pontificia Università Antonianum, 21-23 gennaio 2020); panel *Il Santorale delle scrittrici mistiche*. Ringrazio la prof. Romagnoli per l'invito al Convegno, che ha rappresentato per me una preziosa opportunità di studio.

³ La bibliografia su Giuliana è oggi sterminata. Per una introduzione a vita, teologia e studi, si veda Enrico Menestò, "Giuliana di Norwich", in *Scrittrici mistiche europee*, vol. 2: *Secoli XIV-XV*, cur. Alessandra Bartolomei Romagnoli, Antonella Degl'Innocenti e Francesco Santi, *La mistica cristiana tra Oriente e Occidente 24** (Firenze: SISMEL, 2018), 335-339. Rimando inoltre al primo e ancora oggi fondamentale studio teologico: Brant Pelphrey, *Love was His Meaning. The Theology and Mysticism of Julian of Norwich* (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1982).

⁴ La cronologia è incerta e spazia fra il 1373 e il 1416.

I due testi da lei composti, definiti convenzionalmente Testo Breve e Testo Lungo⁴, sono in genere considerati uno la versione abbreviata dell'altro, ma le molteplici differenze di impostazione lasciano aperta la possibilità che essi siano stati scritti per due occasioni (o due pubblici) diversi. Entrambi sono scritti di enorme impegno teologico e letterario che, se al tempo circolarono presumibilmente in cerchie ristrette (visto il numero esiguo di manoscritti conservatisi), dal Novecento hanno conosciuto grande notorietà sia presso i fedeli⁵ sia in ambito accademico. Ancora oggi continuano a stupire: Giuliana parla di un Dio che non conosce ira, di un legame fra uomo e Dio che il peccato non riesce a spezzare, ed elabora una visione materna della Seconda Persona mai prima tentata in opere della cristianità.

Giuliana nomina otto santi: non esiste ad oggi uno studio globale sul modo in cui se ne occupa, ma da molti elementi è possibile desumere una prospettiva d'insieme, collegarla al suo pensiero sulla santità, ad alcune narrazioni agiografiche del tempo, ad alcuni mutamenti del concetto di santità propri del tardo medioevo. La mia lettura dei passi parte *dal testo*, cioè dalla individuazione delle *parti dell'opera o visioni* in cui Giuliana parla di santi (in quali co-testi, nel linguaggio letterario) e con quali argomentazioni. Nel complesso, è sembrato utile distinguere i modelli di santità recepiti, che introducono le rivelazioni e su cui Giuliana fondò la propria devozione prima dell'esperienza mistica, e i modelli conosciuti durante l'esperienza e teologicamente elaborati a beneficio dei lettori. Presenterò i santi in ordine di comparsa, con l'eccezione di Maria: se gli altri santi sono citati una volta sola o – come nel caso della Maddalena – due, Maria è invece presente in più punti dell'opera che vanno connessi e considerati insieme.

2. Modelli di santità recepiti dall'insegnamento della Chiesa

Giuliana ha recepito alcuni modelli di santità. Ne parla introducendo le visioni in entrambi i testi: racconta

di avere invocato Dio, in passato, affinché le concedesse tre grazie; l'esperienza mistica fu la risposta divina alle sue richieste. Per comprendere tali richieste, è bene seguire passo passo il testo che, in apparenza semplice, continua a suscitare le letture più diverse.

In primo luogo, Giuliana chiese una visione corporea della passione: infatti, desiderava conoscere le sofferenze di Cristo provando la compassione di quanti lo avevano vegliato sotto la croce. A tale proposito cita Maddalena, una delle donne che rimase sotto la croce⁶ e che nel medioevo era effettivamente un modello di pietà affettiva, tanto da essere definita persino *martire* della compassione a causa della sua profonda identificazione con Cristo⁷. Giuliana cita anche Maria, forse recependo la sovrapposizione fra le due sante che, secondo Jansen, fu propria del tardo medioevo: Maddalena acquisì gli attributi di Maria divenendo una vergine madre, ed entrambe si presentarono così “come due itinerari complementari verso la salvezza”⁸.

Giuliana chiese, in secondo luogo, una malattia che, colpendola nel suo trentesimo anno, la purificasse. Rimise le prime due richieste alla volontà di Dio e poi le dimenticò. Formulò quindi una terza richiesta: ricevere le “tre ferite” di contrizione, compassione e desiderio di Dio. Nel Testo breve, spiega che si ispirò alla storia di santa Cecilia⁹ narrata da un uomo di Chiesa:

Sentii un uomo della santa Chiesa narrare la storia di santa Cecilia; dal suo racconto compresi che ella ricevette tre ferite di spada sul collo, per le quali soffrì fino alla morte. Su stimolo di questo, concepii un potente desiderio, pregando nostro Signore Dio che mi concedesse tre ferite nella mia vita, cioè la ferita della contrizione, la ferita della compassione, e la ferita del fermo desiderio di Dio (i 48-52)¹⁰.

Nell'uomo di Chiesa, alcuni studiosi hanno visto una figura di spicco tanto della città di Norwich quanto della curia romana: il monaco benedettino Adam Easton che, intorno al 1381, divenne cardinale titolare della chiesa di Santa Cecilia in Trastevere. Poiché egli difese la canonizzazione di santa Brigida¹¹, potrebbe aver supportato

⁵ Giuliana non è canonizzata, ma è celebrata dalla Chiesa cattolica, da quella anglicana e da quella protestante.

⁶ Matteo 27:56, 61; Marco 15:40; Giovanni 19:25.

⁷ Katherine Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalene: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 89-95. In Inghilterra, nel basso medioevo, erano dedicate a Maddalena sessantatré ospedali e sei fondazioni monastiche: Ibid., 111, 119. A Norwich, la città di Giuliana, sopravvivono tracce del suo culto, sebbene scarse: si veda Carole Hill, *Women and Religion in Late Medieval Norwich* (Woodbridge: The Boydell Press, 2010), 86-106. Il culto era molto diffuso in Norfolk, come testimoniano i *rood screens* (tramezzi decorati fra coro e navata): si veda a proposito Eamon Duffy, “Holy Maydens, Holy Wyfes: The Cult of Women Saints in Fifteenth- and Sixteenth-Century England”, *Studies in Church History* 27 (1990): 175-196. <https://doi.org/10.1017/S0424208400012079>. Per un esempio di raffigurazione di Maddalena su *rood screen*, si veda Simon Knott, *Churches of East Anglia: Norfolk*, <http://www.norfolkchurches.co.uk/wiggenhallstmary/wiggenhallstmary.htm> (accesso 20/12/2019).

⁸ Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalene*, 286-306.

⁹ Elena Giannarelli, “Cecilia di Roma”, in *Il grande libro dei santi*, 3 voll., cur. Claudio Leonardi et al. (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1998), 409-412.

¹⁰ Il passo corrispondente del Testo lungo (cap. 3, 40-43) omette Cecilia: su questo aspetto tornerò più avanti. Le mie edizioni di riferimento per i due testi di Giuliana sono in *A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich*, 2 vols., eds. Edmund Colledge and James Walsh, *Studies and Texts* 35 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978). Il Testo breve è diviso in sezioni: sarà citato con numero di sezione e linea (es. vii 5). Il Testo lungo è diviso in tre capitoli iniziali e sedici rivelazioni (a loro volta divise in capitoli): sarà citato con numero della rivelazione, capitolo, linea (es. XIII 38; 4). Per ogni passo indicherò la collocazione in entrambi i testi; non tutti i passi sono in entrambi i testi. Le traduzioni in italiano da opere antiche e moderne sono tutte mie.

¹¹ James Hogg, “Adam Easton’s *Defensorium Sanctae Birgittae*”, in *The Medieval Mystical Tradition in England*, vol. 6, ed. Marion Glasscoe (Woodbridge-Suffolk: Boydell and Brewer, 1999), 213-240.

anche Giuliana, ad esempio aiutandola materialmente nella composizione delle *Rivelazioni*¹².

Nel chiedere le tre ferite Giuliana seguiva una lunga tradizione, come hanno sottolineato i teologi; ma al tempo stesso, come hanno evidenziato gli studiosi di letteratura e agiografia, offriva un esempio originale di come potesse essere recepita l'esemplarità di una santa a cavallo fra XIV e XV secolo in Inghilterra. Qui, Cecilia era al tempo una delle sante più popolari: fra le più raffigurata sui *rood screens*¹³ (molti dei quali ancora visibili, sopravvissuti alle distruzioni della Riforma), era protagonista di diversi racconti agiografici che circolavano ormai anche in lingua inglese, fra religiosi e laici¹⁴.

Colledge e Walsh hanno evidenziato la dipendenza della richiesta delle ferite dal motivo del Dio che ferisce l'anima amante: un "luogo comune fra gli esegeti del *Cantico dei Cantici* (4:9, 5:7)" che col tempo, sotto l'influsso dei primi scrittori francescani e soprattutto delle *Meditationes vitae Christi*, si era legato agli *stigmata* di Paolo¹⁵. Pelphey sottolinea che si tratta di ferite spirituali con cui Giuliana esprime il desiderio di vivere al servizio di Dio: esse escludono la sofferenza fisica, ma consentono di "entrare nel modo più pieno nello spirito del martirio, di consegnarsi a Cristo e realizzare quella umiltà che Giuliana vide in Cecilia"; sono le preghiere di una "persona che stava entrando nella maturità spirituale"¹⁶. Anche i significati che Giuliana attribuisce alle ferite, cioè contrizione, compassione e desiderio di Dio, erano frutto dell'insegnamento dei teologi, dei "grandi maestri della vita monastica e della preghiera contemplativa"¹⁷. Sul fronte degli studi agiografici e letterari, è però messa in risalto l'originalità della loro connessione con le ferite di Cecilia e l'interpretazione spirituale di queste ultime.

Sanok ha sottolineato che, se le agiografie medio inglesi, composte da autori di sesso maschile e libere da impeti eretici, preferivano i violenti racconti dei santi martiri dei primi secoli della cristianità, il misticismo

femminile come quello di Giuliana (raramente rappresentato in Inghilterra) guardava a forme interiori di devozione religiosa¹⁸. Giuliana interpreterebbe quindi la storia di Cecilia in modo diverso dalle agiografie, adattandola alla propria teologia: sostituendo le prime due richieste (compassione e malattia) col desiderio di ferite puramente spirituali, supererebbe l'opposizione fra martire e persecutore¹⁹, la distanza fra bene e male²⁰, fra il sé e l'altro; trasformerebbe la violenza agiografica in dolore interiore e desiderio spirituale, in una teologia della salvezza in cui l'alienazione dal divino diventa occasione di infinita misericordia. A mio avviso, l'interiorizzazione del modello di santità è in effetti un aspetto chiave in Giuliana; tuttavia, non credo che escluda di necessità il dolore fisico, l'evocazione di pratiche ascetiche. Infatti, la richiesta delle ferite non sostituisce, bensì assorbe le due richieste formulate da Giuliana in precedenza²¹ (Tab. 1).

Tabella 1. Le tre richieste di Giuliana.

Richieste di Giuliana a Dio	Contenuti delle richieste
Prima richiesta	Compassione per Cristo sul modello di Maddalena, Maria e gli amanti di Cristo; visione corporea della passione
Seconda richiesta	Malattia fisica
Terza richiesta	Tre ferite – Prima ferita: contrizione (cfr. seconda richiesta) – Seconda ferita: compassione senza visione corporea (cfr. prima richiesta) – Terza ferita: desiderio di Dio

Come evidenziano Colledge e Walsh²², l'improvvisa malattia che coglie Giuliana a trent'anni (seconda richiesta) fu da lei interpretata come prima ferita (di contrizione); a quel punto, Giuliana chiese la seconda ferita (di compassione), facendola coincidere con la prima richiesta (compassione di Maddalena e Maria)²³.

¹² Si vedano i commenti di Bolton Holloway nella edizione anastatica dei quattro manoscritti principali: *Julian of Norwich, Showing of Love. Extant Texts and Translation*, eds. Julia Bolton Holloway and Annamaria Reynolds, premessa di Claudio Leonardi, Biblioteche e Archivi 8 (Firenze: SISMEL, 2001), 128-134. Più cauto, ma sostanzialmente concorde sul fatto che Easton conoscesse Giuliana, è Wolfgang Riehle, *The Secret Within: Hermits, Recluses, and Spiritual Outsiders in Medieval England* (Cornell, NY: Cornell University Press, 2014), 301. <https://doi.org/10.7591/9780801470936>.

¹³ Duffy, "Holy Maidens", 178-179. Si veda il *rood screen* presso la chiesa di St Mary in North Elmham: Simon Knott, *Churches of East Anglia: Norfolk*, <http://www.norfolkchurches.co.uk/northelmham/northelmham.htm> (accesso 20/12/2019).

¹⁴ Sull'evoluzione delle agiografie in lingua inglese, si vedano Karen Anne Winstead, *Virgin Martyrs: Legends of Sainthood in Late Medieval England* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997). <https://doi.org/10.7591/9781501711572>. Sarah Salih, ed., *A Companion to Middle English Hagiography* (Cambridge: D. S. Brewer, 2006); Catherine Sanok, *Her Life Historical. Exemplarity and Female Saints' Lives in Late Medieval England* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007). <https://doi.org/10.9783/9780812203004>. L'ampio studio di Winstead evidenzia i seguenti passaggi: fino al XIII secolo, l'interesse degli agiografi s'incentra su umiltà, devozione e castità delle martiri; dal XIII, le martiri diventano eroine carismatiche ed eccezionali intermediarie con Dio, più difficilmente imitabili; tornano imitabili dal XV secolo, come esempi nobili e vulnerabili di ricerca della sofferenza e capacità di compassione per i deboli.

¹⁵ *A Book of Showings*, 205, n. 51.

¹⁶ Brant Pelphey, *Christ Our Mother. Julian of Norwich* (London: Darton, Longman and Todd, 1989), 73.

¹⁷ *A Book of Showings*, 73.

¹⁸ Una sola è l'opera in inglese (XV secolo) che narra vite di sante donne dell'età contemporanea (Elisabetta di Spalbeek, Christina *mirabilis* e Maria d'Oignies): Sanok, *Her Life Historical*, 15, 25-26.

¹⁹ Autorità sociale – la famiglia che vuole le nozze – e autorità politica – le istituzioni pagane –.

²⁰ A mio avviso, la questione del superamento dell'opposizione fra bene e male non si risolve così nelle *Rivelazioni*, poiché per Giuliana il male resta male: ciò che Dio trasforma in bene è la sofferenza che il male produce (XIII 28).

²¹ Chiedendo le tre ferite, Giuliana elimina il desiderio di visioni corporee, ma le riceverà comunque.

²² *A Book of Showings*, 73-74.

²³ Dopo aver spiegato le proprie richieste a Dio, Giuliana ricorda di essere stata davvero colpita da una malattia (prima ferita) all'età di trent'anni e mezzo (1373); allora, un curato le pose di fronte al volto un crocifisso; dopo un improvviso miglioramento di salute, Giuliana esprime il desiderio di ricevere la seconda ferita: "D'un tratto, vidi il sangue rosso grondare da sotto la corona di spine" (iii 11-12; I 4; 3-4).

Oltre alla lettura spirituale delle ferite, altre novità caratterizzano la ricezione di Cecilia. Non sappiamo se Giuliana sia già anacoreta quando menziona la martire. In ogni caso, non mette in luce il motivo tradizionale della difesa del voto di fedeltà a Cristo che ispirò Cristina di Markyate (1096/98 – post 1155)²⁴; né sembra interessata alle virtù che, nelle agiografie quattrocentesche in inglese, facevano di Cecilia una caritatevole nobildonna; a mio parere, non sembra neppure appellarsi a quella capacità di predicazione che, per alcuni studiosi, avrebbe caratterizzato Cecilia nei leggendari inglesi trecenteschi, in particolare nei *Racconti di Canterbury* di Geoffrey Chaucer, padre della letteratura inglese (1340/1345 – 1400)²⁵.

Chaucer avrebbe trasformato Cecilia in una combattiva predicatrice, emblema di un diffuso dissenso nei confronti di corrotte istituzioni ecclesiastiche (magari vicino a quello dell'eretico Wyclif) che, durante lo scisma, determinarono il sovrapporsi del conflitto fra papi alla guerra dei Cent'anni (la Francia si schierò con papa Clemente VII, l'Inghilterra con papa Urbano VI)²⁶. Kerby-Fulton ha visto in questo contesto la eliminazione della menzione di Cecilia nel Testo lungo, spiegandola con la volontà di Giuliana di prendere le distanze da una santa ormai «politizzata come icona dell'attivismo riformista femminile» e con il suo intento di avvicinarsi al mondo maschile del misticismo speculativo²⁷. Credo, tuttavia, che i due testi non siano così distanti: come nel Testo breve le tre ferite sono ispirate dal racconto di un «uomo della santa Chiesa», così nel lungo sono ispirate «dall'insegnamento della Chiesa». Anche l'omissione del riferimento a Cecilia trova una spiegazione all'interno dell'opera, e cioè nella diffusa omissione di dettagli autobiografici che caratterizza il Testo lungo e che ebbe forse l'intento di creare uno scritto dal tono più universale²⁸.

Va infine notato che, al tempo di Giuliana, Cecilia incarnava anche altro rispetto al dissenso religioso: le *Meditationes vitae Christi* si aprivano col suo nome e furono oggetto di una traduzione in medio inglese del certosino Thomas Love, nel decennio 1400-1410, che intendeva sostenere la campagna anti-eretica condotta dall'arcivescovo di Canterbury Thomas Arundel (1353-1414). Ancora ai tempi della Riforma, quest'opera era in Inghilterra una delle tre letture fondamentali dei fedeli cattolici comuni, come sottolinea Thomas More nel 1532²⁹. In particolare, l'autore delle *Meditationes* indicava Cecilia come colei che seppe meditare la vita di Cristo nascondendo le Scritture nel proprio cuore, e ne collegava l'esempio alla riflessione di Bernardo di Chiaravalle sulle ferite del martire: il martire, grazie alla continua meditazione, resta come catturato nelle ferite di Cristo, e perciò riesce a sopportare le proprie, vedendole come ferite di Cristo³⁰. Non si è fino ad oggi evidenziato che l'esperienza di Giuliana si muove esattamente fra questi due piani. Non esistono solo le ferite che Giuliana chiede a Dio, cioè le ferite dell'anima amante evocate dai teologi. A queste risponde un'esperienza mistica che svela le ferite corrispondenti in Gesù Cristo: la ferita della passione è condensata nelle visioni della sua «sete fisica»³¹ e del costato aperto³²; la ferita della compassione è condensata nella visione della «sete spirituale»³³ che, per mezzo della passione³⁴, attrae l'umanità al proprio interno (cioè nel corpo di Cristo), realizzando così il «desiderio» («*longyng*») di Dio per l'uomo³⁵. Le ferite di Cecilia sono un possibile tema guida del succedersi delle visioni³⁶, ma occorre tenere conto anche delle ferite di Cristo, come si vedrà, per inquadrare al meglio il ruolo dei santi.

²⁴ *The Life of Christina of Markyate*, eds. Samuel Fanous and Henrietta Leysler, trans. C. H. Talbot, Oxford: Oxford University Press, 2008, 11.

²⁵ Mi riferisco al racconto della seconda priora: Geoffrey Chaucer, *Opere*, vol. 2: *I Racconti di Canterbury*, cur. Piero Boitani, trad. it. di Vincenzo La Gioia, note di Emilia di Rocco (Torino: Einaudi, 2000), 1664-1693.

²⁶ Si vedano, ad esempio, Lynn Staley Johnson, «Chaucer's *Tale of the Second Nun* and the Strategies of Dissent», *Studies in Philology* 89 (1992): 314-333; Winstead, *Virgin Martyrs*, 82-85. David Aers and Lynn Staley, *Powers of the Holy: Religion, Politics, and Gender in Late Medieval English Culture* (University Park, PA: Pennsylvania University Press, 1996), 268. Sulle fonti di Chaucer (la *Legenda aurea*; un'opera francescana), si veda da ultimo Sherry Reames, «A Recent Discovery concerning the Sources of Chaucer's *Second Nun's Tale*», *Modern Philology*, 87, no. 4 (1990): 337-361. <https://doi.org/10.1086/391800>. Riddy evidenzia che Chaucer si è appropriato della storia di una comunità femminile: Felicity Riddy, «Women Talking about the Things of God: A Late Medieval Sub-Culture», in *Women and Literature in Britain, 1150-1500*, ed. Carol Meale (Cambridge: Cambridge University Press, 1996²), 104-127 (105). <https://doi.org/10.1017/CBO9780511582073.008>.

²⁷ Kathryn Kerby-Fulton, *Books under Suspicion. Censorship and Tolerance of Revelatory Writing in Late Medieval England* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006), 309-315.

²⁸ Barry Windeatt, «Julian of Norwich and her Audience», *The Review of English Studies*, New Series 28 (1977): 1-17.

²⁹ Lo nota Sargent nella introduzione all'edizione critica: Nicholas Love, *The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ. A Reading Text*, ed. Michael Sargent (Exeter: University of Exeter Press, 2004), xx. Lo studioso cita Thomas More, *Confutation of Tyndale's Answer*, in *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 8, ed. Louis A. Schuster et al. (New Haven: Yale University Press, 1973), 37.

³⁰ *Meditationes vitae Christi*, in *S.R.E. Cardinalis S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. XII, éd. A. C. Peltier (Paris: L. Vives, 1868), 509-630 (510-511). L'opera è oggi attribuita al francescano Giovanni de' Cauli.

³¹ Si veda x 16 e VIII 17; 4.

³² Si veda xiii 4 e X 24; 6.

³³ Si veda xv 13 e XIII 31; 14.

³⁴ Nella visione sulla compassione di Cristo si ripete la visione della passione: «ogni specie di annientamento che egli mostrò nella sua passione fu mostrato nuovamente in questa sua compassione» (XIII 28; 22-23).

³⁵ Negli studi su Giuliana non si parla di passione, compassione e desiderio di Gesù come di sue ferite. Tuttavia, la ferita della compassione implica il desiderio. Si veda Angela Zaccara, «La lingua inglese tardo-medievale fra tradizione e innovazione: Cristo «passibile» e «unpassibile» nelle *Rivelazioni* di Giuliana di Norwich», in *IV Ciclo di Studi Medievali, Atti del Convegno (Firenze, 4-5 Giugno 2018)*, a cura di NUME, Gruppo di Ricerca sul Medioevo Latino (Arcore: Edizioni EBS Print, 2018), 280-286.

³⁶ *A Book of Showings*, 73-74; Denise Baker, *Julian of Norwich's Showings: From Vision to Book* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 34-36. <https://doi.org/10.1515/9781400863914>. Anche Pelphrey organizza tematicamente parte del suo studio teologico seguendo le ferite di Giuliana (contrizione, compassione e desiderio): Pelphrey, *Love was His Meaning*, 191-330.

3. Modelli di santità offerti dalle rivelazioni

Se Maddalena, Maria e Cecilia si trovano all'inizio dei due testi e in un certo senso li introducono, altri santi – oltre a Maddalena e Maria – compaiono come parte dell'esperienza mistica: vi compaiono o come intercessori o come esempi all'interno di meditazioni o come vere e proprie visioni. Tutti sono innestati in un discorso teologico che è, al tempo stesso, descrizione e elaborazione dell'esperienza. Sulle vite di questi santi Giuliana non offre quasi mai dettagli, ritenendoli evidentemente familiari ai suoi lettori.

3.1. Santi intercessori

Nella prima rivelazione del Testo lungo, una menzione di santi intercessori serve a distinguere diversi tipi di preghiera e a segnare la direttrice di quello che, a mio avviso, è un itinerario a Dio (I 6). Giuliana la indica a beneficio dell'attività contemplativa dei lettori, forse non a caso proprio in questa prima rivelazione, che rappresenta una sorta di prologo al Testo lungo³⁷:

Questa rivelazione fu offerta al mio intelletto perché la nostra anima imparasse a restare salda con sapienza alla bontà di Dio (...). Preghiamo per la santa carne di Cristo e per il suo sangue prezioso, la sua santa passione, la sua cara nobile morte e le adorabili ferite, per tutta la creazione beata, (...) per l'amore della sua dolce madre che lo partorì (...), per la sua santa croce (...) e tutto l'aiuto e tutta la virtù che riceviamo da quella croce viene dalla bontà di Dio. E, allo stesso modo, tutto l'aiuto che riceviamo da santi particolari e da tutta la beata compagnia del cielo e il caro nobile amore e la santa infinita amicizia che riceviamo da questi vengono dalla bontà di Dio (...). Egli adora che lo cerchiamo e lo onoriamo con tali mezzi, sapendo che egli è la bontà di tutto. Perché la preghiera più alta è quella fatta per la bontà di Dio, ed essa giunge a noi quaggiù, fino alle nostre più basse necessità (I 6; 2-30).

Le preghiere rivolte ai santi per chiedere aiuti particolari sono classificate come inferiori non perché non sia giusto praticarle, ma perché sono semplici "mezzi" ("meanes") per giungere a Dio. La preghiera "più alta" consiste invece nel pregare Dio per la sua bontà, cioè è fondata sulla consapevolezza che tutto nasce dalla bontà di Dio: è una forma di contemplazione di quella bontà, quindi dell'amore, che è "la bontà sostanziale e naturale dello Spirito Santo, potente per via della potenza

del Padre e sapiente per via della sapienza del Figlio" (XIV 53; 37-39). Anche se tutti dovrebbero aspirarvi, la preghiera "più alta" è riservata ai contemplativi, come dimostra a mio avviso un passo del Testo lungo:

Prometti molte volte a nostro Signore di far meglio e subito ricadi nello stesso peccato, cioè nell'accidia e nello spreco di tempo. Infatti, qui sta il principio del peccato, particolarmente per le creature che si sono date al servizio di nostro Signore con l'interiore contemplazione della sua beatissima bontà (XVI 76; 33-38).

A caratterizzare i contemplativi (le "creature che si sono date al servizio di nostro Signore") non è l'accidia³⁸ (malattia di tutta l'umanità: si veda XVI 73), ma appunto la "interiore contemplazione della beatissima bontà".

3.2. Visioni della passione: gli amanti di Cristo e chi non lo riconobbe

Essenzialmente, è nella prima parte dell'opera dove contempla la passione³⁹ che Giuliana vede soddisfatta la richiesta della seconda ferita, cioè di vivere la passione attraverso la compassione. Qui, in una specifica visione, giunge al culmine del dolore insieme a Cristo e a quanti lo amarono: "la visione delle sofferenze di Cristo mi riempì completamente di dolore (...), come avevo desiderato" (VIII 17; 50-52; cfr. x 31-32); "vidi in parte la compassione di Nostra Signora santa Maria" (VIII 18; 2; cfr. x 43 44). Giuliana soffre "oltre ogni sofferenza della morte fisica" (VIII 17; 56; cfr. x 35-36) e al di là di sé stessa (VIII 17; 62; cfr. x 41) esattamente come "i discepoli e i veri amanti di Cristo soffrirono più della loro stessa morte fisica" (VIII 18; 11; cfr. x 47-48) e "al di là di loro stessi" (VIII 18; 12; cfr. x 49).

Subito dopo questa meditazione, è citato san Dionigi di Francia (VIII 18). Dionigi interessa non in quanto santo, ma in quanto pagano. Infatti, è portato come esempio, accanto a Pilato, di coloro che non riconobbero il Figlio di Dio. La sua figura fa da contraltare agli amanti di Cristo apparsi poco prima: se Maria e i discepoli soffrirono sotto la croce per amore, coloro che non avevano conosciuto Cristo soffrirono a causa degli sconvolgimenti naturali verificatisi a quel tempo⁴⁰ e per la mancanza di ogni conforto⁴¹. Giuliana racconta che Dionigi, osservando quegli sconvolgimenti, intuì che il creatore del mondo stava soffrendo e innalzò un altare al "dio ignoto":

E così quelli che erano suoi amici, e in generale tutte le creature, soffrirono pene per amore; questo vuol dire che, invece, quanti non lo conobbero soffrirono per la mancanza di ogni tipo di conforto, eccetto la potente segreta protezione di Dio. Con "quanti non lo conobbero"

³⁷ *A Book of Showings*, 71; Baker, *Julian of Norwich's Showings*, 146-147.

³⁸ Così invece Windeatt in *Julian of Norwich. Revelations of Divine Love. The Short and the Long Text*, ed. Barry Windeatt (Oxford: Oxford University Press, 2016), xxi.

³⁹ Nel Testo lungo, sono le prime dodici: Colledge e Walsh le hanno identificate come visioni della passione (*A Book of Showings*, 102).

⁴⁰ Cfr. Luca 23:44-45; Matteo 27:45, 51; Marco 15:33, 38.

⁴¹ Il passo che esprime questo concetto non è oggetto di discussione filologica da parte degli studiosi, ma potrebbe esserlo, come dimostra il fatto che alcuni editori e traduttori lo intendono in modo ben diverso dal mio: cioè nel senso che *tutti*, anche gli amanti di Cristo, soffrirono per mancanza di conforto.

intendo due tipi di persone, come può comprendersi da questi due esempi. Uno fu Pilato e l'altro san Dionigi di Francia, che al tempo era pagano. Quando questi vide i prodigi e le meraviglie, e i dolori e le paure che capitavano allora, disse: "O il mondo sta per finire, o colui che è il creatore della natura soffre". Perciò, scrisse su un altare: "Questo è un altare al Dio ignoto". Dio, la cui sostanza è la bontà che fa operare i pianeti e gli elementi secondo la loro natura per l'uomo beato e per il malvagio, al tempo si era ritirata da entrambi⁴². Ed è per questo che quanti non conobbero Dio erano nel dolore a quel tempo (VIII 18; 22-35).

Come da tradizione, Giuliana fa confluire in Dionigi varie figure: il martire patrono di Francia e il convertito di Paolo all'Areopago (Atti 17:34)⁴³. Inoltre, sembra far suo un luogo comune della pietà popolare⁴⁴: se nel medioevo Pilato era simbolo di quanti non amarono Cristo, Dionigi lo era dei pagani che desideravano adorare il vero Dio.

Tuttavia, al di là di queste affinità con la tradizione, Dionigi è soprattutto specchio di tre aspetti particolari che si rivelano a Giuliana nella passione e che appartengono, anche in modo originale, al suo pensiero teologico. Il primo aspetto è il potente conforto che si nasconde nel dolore e che si rivela a coloro che scelgono Cristo: Dionigi non poté attingervi perché era pagano ("quelli che erano suoi amici... soffrirono pene per amore; questo vuol dire che, *invece, quanti non lo conobbero soffrirono per la mancanza di ogni tipo di conforto*"). Il secondo aspetto è l'amore universale: Dio protesse comunque Pilato e Dionigi perché, sebbene essi fossero pagani, il Dio di cui Giuliana fa esperienza protegge anche chi non lo conosce ("quanti non lo conobbero soffrirono per la mancanza di ogni tipo di conforto, *eccetto la potente segreta protezione di Dio*"). Il terzo aspetto è che, mentre il Dionigi pagano credeva in un Dio ignoto e lontano, Giuliana vede un

Dio vicino⁴⁵: "qui" (ovvero nella compassione per Cristo) "vidi una grande unità fra Cristo e noi, per quanto capisco; perché quando egli fu nel dolore noi fummo nel dolore, e tutte le creature in grado di soffrire dolore soffrirono con lui" (x 50-52; VIII 18; 14-16).

Mi pare che nel messaggio di Giuliana riecheggino, con nuove profondità, sia le parole del Dionigi non ancora convertito della *Legenda aurea* – il vero Dio si nasconde nei cieli – sia quelle di Paolo che risponde: in verità, Dio è disceso dal cielo⁴⁶. D'altronde, questo è il senso che può spiegare le ultime parole del passo⁴⁷: la bontà di Dio si era ritirata dal mondo. Sono parole che presumibilmente non esprimono il pensiero di Giuliana (per la quale Dio non abbandona le sue creature e la passione è anzi la massima unità con loro); esse esprimono invece il pensiero che Giuliana attribuisce a Dionigi. Si spiega così anche la successiva chiosa: *per questo motivo* quanti non conobbero Cristo soffrirono, cioè soffrirono non solo perché privati di un conforto materiale (la natura smise di produrre), ma perché privi di "ogni conforto", anche spirituale (credettero in un Dio lontano).

3.3. Santi specchio della compassione e della misericordia

Se Giuliana vive essenzialmente nella prima parte dell'opera *la passione di Cristo*, vi è poi un momento in cui diventa assoluta protagonista *la compassione di Gesù* per l'umanità caduta nel peccato⁴⁸. In entrambi i momenti Giuliana vive la compassione, cioè la sua seconda ferita, ma in due modi diversi: se nella passione ha conosciuto la compassione *dei fratelli* per Cristo, ora, di fronte alla compassione di Cristo per l'uomo, è riempita di compassione *per i fratelli*⁴⁹.

In questa rivelazione della compassione di Gesù, Giuliana vede una schiera di santi dell'Antico e del Nuovo Testamento (cita per nome Davide, Paolo, Pie-

⁴² Credo che anche questo periodo ponga difficoltà di traduzione e comprensione che richiederebbero uno studio a parte: qui cerco di identificarne e risolverne brevemente alcune perché esse influiscono sulla mia lettura finale. Chi esattamente si ritira dall'umanità? Il soggetto grammaticale è un pronome personale *neutro* ("i"), solitamente identificato con Dio; tuttavia, in genere Giuliana si riferisce a Dio con un pronome *maschile*. Risolvo la questione riferendo il pronome neutro non a Dio ma alla *bontà* di Dio. Risulta che la bontà di Dio si ritira dall'umanità: ma ciò contraddice quanto Giuliana ha appena affermato, e cioè che Dio protegge l'umanità segretamente; contraddice anche il nucleo della sua teologia, secondo cui l'amore di Dio è immutabile e non fallisce (l'amore è "la bontà sostanziale e naturale dello Spirito Santo"; XIV 53; 37-39; Dio è "nel punto centrale di tutte le cose... e fa tutto": viii 2-4; III 11; 20-21). Perciò, credo sia corretto recuperare la coerenza del testo e riferire l'idea che la bontà si ritira dal mondo non a Giuliana, bensì a Dionigi (anche nella *Legenda aurea*, quando è ancora pagano, Dionigi crede che Dio si nasconde all'uomo). Al termine del paragrafo tornerò su questa lettura.

⁴³ A questi, la tradizione aggiungeva lo Pseudo-Dionigi autore della *Mystica theologia* (V-VI sec.): si veda François Dolbeau, "Dionigi, Rustico ed Eleuterio", in *Il grande libro dei santi*, 409-412.

⁴⁴ Pelphrey, *Love was His Meaning*, p. 263.

⁴⁵ *Ibid.*, 265: per Giuliana, Cristo soffre in croce perché è Dio, e soffre in quanto Dio.

⁴⁶ "Paolo, camminando per Atene, osservando gli altari delle divinità e vedendone fra gli altri uno innalzato a un Dio ignoto, disse a quei filosofi: 'Colui che senza sapere adorate, io ve lo annuncio come vero Dio che fece il cielo e la terra'. Allora disse a Dionigi, che a paragone degli altri scrutava meglio nelle cose divine: 'Chi è, Dionigi, quel Dio ignoto?'. E Dionigi: 'È il vero Dio che fra gli dèi non si manifesta, ma a noi resterà ignoto e verrà nei secoli a venire e regnerà per sempre'. E Paolo: 'È uomo o spirito?'. E Dionigi: 'È Dio e uomo, ma è ignoto per questo, perché tanta è la sua intimità col cielo'. E Paolo: 'Il Dio che io predico è colui che è disceso dal cielo, si è incarnato, ha vinto la morte e il terzo giorno è risorto'. Per l'edizione latina, si veda Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, vol. 2, ed. Giovanni Paolo Maggioni, Millennio Medievale 6 (Firenze: SISMEL, 1998), 1041-1050 (1045-1046).

⁴⁷ Si veda n. 42.

⁴⁸ "Così vidi come Cristo ha compassione per noi a causa del peccato; e proprio come prima fui riempita nella passione di Cristo di dolore e compassione, così a quel punto fui in parte riempita di compassione per tutti i miei fratelli cristiani (...). Vidi che ogni compassione naturale che l'uomo ha verso i suoi fratelli cristiani con carità, quella è Cristo in lui" (XIII 28; 3-22 cfr. xiii 77-82). Nel Testo lungo, la rivelazione di compassione è la XIII, di cui pochi studiosi segnalano l'unità intorno, appunto, alla compassione di Gesù: Margaret Ann Palliser, *Christ, Our Mother of Mercy: Divine Mercy and Compassion in the Theology of the Shewings of Julian of Norwich* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1992), 176, n. 50; 180; 204, n. 192; *A Book of Showings*, 74.

⁴⁹ La visione del peccato altrui senza compassione non permette di contemplare Dio: un concetto su cui Giuliana torna spesso nel Testo lungo (XIII 36; XVI 76).

tro, l'apostolo Tommaso⁵⁰, Maddalena, Giovanni di Beverley) che, in cielo, portano di fronte a Dio le ferite inferte loro dai peccati: le portano come vittorie, direi come ferite di guerra, e Dio le ricompensa con massimi onori:

E Dio svelò che il peccato non sarà a vergogna ma a onore dell'uomo, considerando che proprio come ad ogni peccato risponde un dolore secondo verità, così per ogni peccato è data alla stessa anima una felicità secondo l'amore. Come diversi peccati sono puniti con diverse pene in base alla loro gravità, così i peccatori⁵¹ dovranno essere ricompensati con diverse gioie in cielo per le loro vittorie, in base a quanto il peccato è stato penoso e doloroso per l'anima sulla terra (...). Ma quali sono i peccatori che saranno così ricompensati è reso noto in terra nella santa Chiesa, e anche in cielo da onori senza fine. Lo mostra questa mia visione, nella quale il mio intelletto fu innalzato al cielo: allora, Dio portò gioiosamente alla mia mente Davide e altri che vissero con lui sotto l'antica legge, innumerevoli; e fra quanti vissero sotto la nuova legge portò alla mia mente dapprima Maddalena, Pietro e Paolo, Tommaso delle Indie, san Giovanni di Beverley, e poi innumerevoli altri; portò alla mia mente come essi sono noti nella Chiesa terrena coi loro peccati e che questo non è a loro vergogna, ma tutto è volto, per loro, in onore. È per questo che il nostro cortese Signore offre qui in parte una rivelazione su di loro, come la offre lassù in pienezza: perché lassù il marchio del peccato è volto in onore (XIII 38; 2-21; cfr. xvii 17-25).

Per Giuliana, i modelli di santità da seguire sono quelli ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa, un dato interessante visto che è lei stessa a sottolinearlo ("quali sono i peccatori che saranno così ricompensati è reso noto in terra nella santa Chiesa"): di quei modelli si fa evidentemente portavoce. Gli onori che la Chiesa tributa ai santi sono una vera e propria rivelazione terrena di

quelli che Dio offre in cielo: "il nostro cortese Signore offre qui in parte una rivelazione su di loro⁵², come la offre lassù in pienezza". Tutto questo non sorprende: Giuliana parla sempre della Chiesa come svelamento di Dio sulla terra⁵³.

I santi che si rivelano "sono noti nella Chiesa terrena coi loro peccati". Giuliana non specifica quali siano questi peccati, ma ciò è chiaro da altri testi spirituali che accomunano alcuni di quei santi in quanto penitenti e testimoni della misericordia divina⁵⁴ e, ovviamente, dalle Sacre Scritture. Davide provocò la morte del marito di Betsabea (2Samuele 11-12). Paolo fu persecutore della Chiesa primitiva (Atti 8-9). Pietro negò tre volte Cristo (Matteo 26:69-75), e Giuliana lo conosce (come sappiamo da una delle sue rare citazioni bibliche esplicite⁵⁵) come colui che dubitò di Dio quando, camminando sulle acque, credette di affogare (Matteo 14:24-31). L'apostolo Tommaso dubitò della resurrezione (Giovanni 20:24-29). Nella Maddalena si combinano varie figure, fra cui la donna da cui Cristo fece uscire sette diavoli (Luca 8:1-3) e la penitente adultera (cfr. Luca 7:37-38; Matteo 26:7; Marco 14:3)⁵⁶. Maddalena, nel medioevo, è soprattutto questo: il modello per eccellenza della penitenza e, al tempo stesso, "il simbolo della speranza per tutti i peccatori"⁵⁷. Ma, in questa visione di Giuliana, essa è inglobata nel modello primo che è Cristo: se all'inizio dell'opera era specchio del dolore della passione, qui, al pari degli altri santi, diventa specchio della compassione di Cristo per l'uomo. Se nella passione invitava tutti a diventare come Cristo nel dolore, ora invita tutti a diventare come Cristo nella compassione per i fratelli.

Il solo santo di origine inglese, e a cui Giuliana dedica un'ampia descrizione, è Giovanni di Beverley (aggiunto nel Testo lungo):

San Giovanni di Beverley il nostro Signore lo mostrò altissimo, a nostro conforto e familiarmente, e portò alla mia mente il fatto che egli è un nostro vicino per natura⁵⁸ e uno di nostra conoscenza; e Dio lo chiamò san Gio-

⁵⁰ Il Testo breve riporta "Thomas of Inde" ("Tommaso delle Indie"), evocando il viaggio in oriente dell'apostolo. Colledge e Walsh emendano in tal senso il Testo lungo, ma esso riporta "Thomas and Jude" ("Tommaso e Giuda").

⁵¹ Il testo riporta in realtà "synnes", cioè indica che "i peccati", non i peccatori, saranno ricompensati; tuttavia, offro qui la traduzione che a mio avviso rende al meglio il significato del passo, un significato confermato dal discorso nel suo complesso, il quale non consente in alcun modo di credere che a essere ricompensato sia il peccato. Infatti, poche righe più avanti, sono i "synners" ("i peccatori") a essere ricompensati. Così ritiene anche Pezzini nella nota alla sua traduzione: Giuliana di Norwich, *Una rivelazione dell'amore*, introd., trad. italiana e note di Domenico Pezzini (Milano: Ancora Editrice, 2015), 212, n. 235.

⁵² In medio inglese, la frase è "oure curtesse lorde shewyth for them", in cui il verbo ("shewyth") è lo stesso da cui deriva "rivelazione/visione" ("shewyng"). Che Giuliana possa riferirsi qui non solo alla sua personale rivelazione ma anche a ciò che Dio rivela nella Chiesa è mostrato dal fatto che poco sopra ha espresso quest'ultimo concetto ("quali sono i peccatori che saranno così ricompensati è reso noto in terra nella santa Chiesa, e anche in cielo da onori senza fine").

⁵³ Qualche capitolo prima, parlando dell'insegnamento della Chiesa, scriveva che il mantenersi nella fede è un mantenersi nel conforto (xv 24; XIII 33; 24), che "la santa Chiesa è lui", cioè Cristo (xvi 3; XIII 34; 17).

⁵⁴ Ne parla Margery Kempe (1373 ca.-1440 ca.): "Ah, figlia", disse Nostro Signore, "non avere paura, non tengo conto di ciò che un uomo è stato, ma di ciò che egli sarà. Figlia, tu hai disprezzato te stessa, per cui non sarai mai disprezzata da Dio. Ricorda, figlia, ciò che furono Maria Maddalena, Maria Egiziaca, san Paolo e molti altri santi che sono ora in cielo, perché io l'indegno lo rendo degno e l'ingiusto lo rendo giusto": *The Book of Margery Kempe*, ed. Lynn Staley (Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 1996), I, cap. 21, 1126-1131. E ancora William Langland (seconda metà del XIV sec.): "Chi poteva far peggio di Maria Maddalena? | Chi peggio di Davide, che cospirò per la morte di Uria? O di Paolo l'apostolo |, che non ebbe pietà | nell'uccidere la stirpe di Cristo?": *The Vision of Piers Plowman. A Complete Edition of the B-Text*, ed. Aubrey Vincent Carlyle Schmidt (London: Dent, 1987). Si veda anche il *De remediis contra temptationes* di Flete (m. 1380 ca.), che traduco dalla versione medio inglese: "Medita bene sulla grande misericordia di Dio, su come egli perdonò a Davide i suoi grandi peccati, e Pietro e la Maddalena": Colledge, Edmund and Noel Chadwick, "Remedies against temptations. The third english version of William Flete", *Archivio italiano per la storia della pietà* 5 (1968): 201-240 (223).

⁵⁵ "Nel dolore avrei potuto dire con san Pietro: 'Signore salvami, perisco'" (ix 34-36; VII 15; 19-20): cfr. Matteo 14:30.

⁵⁶ Ludwig Jansen, *The Making of the Magdalene*, 199-244.

⁵⁷ *Ibid.*, 15.

⁵⁸ Rendo così "kynd", un termine chiave nelle *Rivelazioni* e non sempre facilmente traducibile: Dio è "Kind", cioè "Natura", e il Padre è "kyndy", il peccato è "unkynd", "innaturale"; il sostantivo significa anche 'parente', 'consanguineo', e dunque richiama il legame fra uomo e Dio. Si veda

vanni di Beverley, semplicemente, come facciamo noi (...); ricordò che, durante la sua giovinezza e in tenera età, fu un degno servo di Dio che in grandissima misura amava e temeva Dio. E nondimeno Dio sopportò che egli cadesse, trattenendolo misericordiosamente dal perire e dalla perdita di tempo; e poi lo innalzò a una grazia multiforme e maggiore, e per la contrizione e l'umiltà che egli aveva nell'amare, Dio gli ha dato in cielo molteplici gioie che superano quelle che egli avrebbe ricevuto se non avesse peccato o non fosse caduto. E che questo sia vero Dio ce lo mostra in terra coi numerosi miracoli che realizza continuamente intorno al suo corpo; e tutto questo è accaduto per renderci felici e gioiosi nell'amore (XIII 38; 22-36).

Dio mostrò san Giovanni come un "nostro vicino", "uno di nostra conoscenza". Queste parole, che esprimono probabilmente anche un dato geografico (si tratta di un santo inglese), credo siano meglio interpretabili in senso spirituale, come potrebbe indicare la specificazione "vicino *per natura*": Giovanni è *uno di noi*, nel senso che è *uno della compagnia del cielo*, è *salvo come noi*. Giuliana parla infatti a quanti saranno salvati⁵⁹; lei stessa è fra questi avendo ricevuto durante le rivelazioni il ringraziamento di Dio per averlo servito in gioventù e la promessa della salvezza (ix 1-4; VI 14).

Il culto di san Giovanni (m. 721)⁶⁰, monaco e vescovo noto – fra le altre cose – per aver ordinato il venerabile Beda, raggiunse la massima popolarità durante la guerra dei Cent'anni in occasione della vittoria inglese ad Agincourt (1415): infatti, la vittoria si verificò nell'anniversario della traslazione delle reliquie. La sua fama era di livello internazionale e, come Giuliana ricorda, la tomba era luogo di pellegrinaggio e di miracoli. Il Giovanni di Giuliana ha però due caratteristiche non presenti nelle agiografie. La prima è che fu servo di Dio sin dalla tenera età⁶¹: il dato potrebbe aver interessato Giuliana poiché, come si è visto, anche lei servì Dio in gioventù. La seconda è che Giovanni, come gli altri santi citati nella rivelazione, sarebbe stato un peccatore: per gli studiosi, Giuliana testimonierebbe una agiografia perduta di cui restano solo tracce più tarde, ad esempio in un racconto olandese degli inizi del Cinquecento (*Historia van Jan van Beverley*)⁶². Tuttavia, credo che l'informazione possa spiegarsi in altro modo, guardando alla rivelazione in cui è inserita: non era necessario che Giu-

liana si riferisse a un racconto specifico perché il suo non è un discorso su singoli santi, bensì sul rapporto fra peccato e santità. Per Giuliana, nessuno sulla terra è libero dal peccato, ma attraverso il pentimento e la confessione chiunque può diventare santo agli occhi di Dio: "vidi nostro Signore non mostrare biasimo, come fossimo puliti e santi come angeli" (XIV 50; 14-15). Essere *santi* significa essere *guariti* e *integri*. Tre concetti (santo, guarito, integro) che, come ha notato Palliser nel suo studio teologico, sono strettamente connessi in medio inglese dal punto di vista etimologico: '*holy*', '*hole*', '*al-holy*'⁶³. '*Hole*' significava 'sano', ma anche 'moralmente sano', 'integro'; in quanto sostantivo, significava sia 'interezza' che 'salvezza'⁶⁴. '*Holy*' voleva dire 'santo' (XIII 33; 13 e XVI 75; 6), ma compariva anche all'interno di un avverbio, '*al-holli*', che significava 'integralmente' ("in questa vita non possiamo tenerci lontano dal peccato integralmente/tutti santi [*alle holy*]" : XIV 52; 57)⁶⁵.

Ciò che interessa a Giuliana sono le virtù che vincono i peccati e rendono santi: contrizione che guida alla confessione per il tocco dello Spirito Santo⁶⁶, umiltà, amore intenso, timore di Dio. Questo ideale, escludendo forme di violenza fisica, evoca la totale spiritualizzazione della vita santa propria del tardo medioevo⁶⁷. In tal senso si approfondisce il linguaggio iniziale delle ferite di Cecilia. Contrizione, compassione e desiderio di Dio sono ora definite "medicine": col perdono, "siamo innalzati a massime altezze agli occhi di Dio per sua grazia", mentre alcuni sono visitati con così grande contrizione, compassione e vero desiderio di Dio "da essere liberati dal peccato e dalla pena all'istante e portati alla gioia e resi uguali ai santi. (...). Attraverso queste tre medicine ogni anima peccatrice sarà sanata" (XIII 39; 21-31). Le ferite di cui si parla ora sono solo quelle inferte dal peccato perché "è il peccato il più duro flagello per l'uomo salvo" (XIII 39; 2-3) e perché Dio non punisce, non conosce ira. In particolare, Giuliana evidenzierà che, in questa rivelazione di compassione, Dio non le ha comunicato nulla sulle pene autoinflitte (XVI 77; 26-27), quindi su quelle pratiche ascetiche che da secoli erano centrali nella santità soprattutto femminile e nella vita anacoretica. Quella "ansia di martirio", che fu "uno dei tratti peculiari e caratteristici della

Middle English Dictionary Online, eds. Frances McSparran et al., 2013, Ann Arbor: University of Michigan Library, 2000-2018, ultimo accesso 1/10/2019, <http://quod.lib.umich.edu/m/middle-english-dictionary>, s.v. '*Kinde*' (sost.) 10(a), 11(a).

⁵⁹ "Parlo di quelli che saranno salvati, perché allora Dio non mi mostrò nessun altro" (I 9; 17-21).

⁶⁰ Susan Wilson, *The Life and After-Life of St John of Beverley. The Evolution of the Cult of an Anglo-Saxon Saint* (Aldershot: Ashgate, 2006).

⁶¹ Non ci sono fonti su questo: *Ibid.*, 20.

⁶² *Ibid.*, 37-42.

⁶³ Palliser, *Christ, Our Mother of Mercy*, 64, n. 45.

⁶⁴ *Middle English Dictionary*, s.v. '*Hole*' (agg.) 2, 1a(a); 1b(a). *Ibid.*, s.v. '*Hole*' (sost.) 3, 1(b); 2(a), (c).

⁶⁵ *Ibid.*, s.v. '*Holi*' (agg.) 2; *Ibid.*, s.v. '*Al-holli*' (avv.).

⁶⁶ Giuliana non dà affatto poco peso al peccato, come a volte si ritiene. Pentimento e confessione auricolare sono necessari per l'ottenimento del perdono: il peccatore è guidato dallo Spirito Santo alla contrizione, e "allora le sue ferite iniziano a guarire" (XIII 39; 7-9); poi, è guidato verso il confessore, ad accettare la penitenza "fondata nella santa Chiesa dall'insegnamento dello Spirito Santo" (XIII 39; 12-13).

⁶⁷ André Vauchez, *La santità nel Medioevo*, trad. italiana di Alfonso Prandi (Bologna: il Mulino, 1989), 404: "La corrente mistica andò ben oltre l'ideale penitenziale, dato che spiritualizzò totalmente la vita religiosa, che doveva svolgersi tutta nell'interiorità e avere come termine la identificazione dell'anima umana con Dio, mediante una fusione amorosa della volontà dell'una con la volontà dell'Altro". Che questo fosse l'ideale anche di Giuliana è chiaro: "La preghiera unisce l'anima a Dio (...), è testimone che l'anima vuole ciò che Dio vuole" (xix 37-40; IV 43; 2-5).

spiritualità femminile” medievale⁶⁸, nelle *Rivelazioni* parla un linguaggio nuovo.

Se macerazione e privazione dovevano, secondo un modello di santità eremitico, ristabilire il legame fra uomo e Dio che il peccato aveva spezzato⁶⁹, per Giuliana non c'è alcun legame spezzato da ricostituire se non nella “sensualità”, cioè nella parte dell'uomo che deve perfezionarsi; nella “sostanza”, cioè nella parte perennemente legata a Dio, l'uomo resta perfetto (XIV 57)⁷⁰. La santità è l'unione eterna dell'uomo salvo con Dio: l'“anima è legata a Dio nella creazione (...) e in questa unione è resa santa senza fine” (XIV 53; 60-61). “Non possiamo in questa vita trattenerci dal peccato in totale santità” (XIV 52; 56-57), e tuttavia la salvezza è attuale nel momento in cui ci si abbandona a Dio: “quando per l'opera della misericordia e della grazia siamo resi miti e docili, allora siamo completamente salvi. Subito l'anima è unita a Dio (...) perché in lui non si trova ira alcuna” (XIV 49; 42-45). Non bisogna macerarsi nell'autoaccusa e nella propria miseria, ma pentirsi e spostare subito l'attenzione su Dio⁷¹, come fanno i santi del cielo⁷².

Qui entra in gioco un altro tema tipico del tardo medioevo, la cui presenza nelle *Rivelazioni* non è stata ad oggi evidenziata: la falsa santità, presumibilmente collegabile al fatto che Giuliana, come si è visto, si fa portavoce della santità ufficialmente riconosciuta⁷³. Per lei, il timore della propria miseria è un falso timore insinuato dal demonio, la massima follia opposta alla massima sapienza del seguire Cristo⁷⁴. Il solo timore da perseguire è quello reverente, un timore che non getta nella disperazione, non fa male, è addolcito dal sapere che Dio è solo bontà e amore, privo di ira e biasimo verso chi si pente: “Tutti i timori che ci vengono offerti e sono diversi dal timore reverente, anche qualora si

presentino con il colore della santità [*ynder coloure of holynesse*], non sono veri” (XVI 74; 31-32), sono spiriti cattivi nelle vesti di angeli buoni⁷⁵.

Il timore reverente è, fra tutti i timori, quello che più piace a Dio, che apre alla vera santità: esso fa cadere nelle braccia del Cristo-Madre⁷⁶, cioè spinge l'anima a restare rivolta verso la bontà divina, quella bontà che la prima rivelazione del Testo lungo ha indicato come mèta ultima della contemplazione:

È proprio di noi che siamo suoi servi e suoi figli temerlo per la sua sovranità e paternità, così come è proprio di noi amarlo per la sua bontà (...). Questo timore, che ci fa fuggire in fretta da tutto ciò che non è buono e ci fa cadere nel grembo di nostro Signore come il bambino cade nelle braccia della madre (...), è naturale ed è fatto di grazia ed è buono ed è vero (XVI 74; 23-39).

3.4. Maria

Pochi studi si sono soffermati sulla figura di Maria nelle *Rivelazioni*; ancor meno ne hanno riconosciuto l'importanza. Per alcuni, Giuliana si identifica con Maria in quanto madre che desidera partorire Cristo (cap. 3; 44-45)⁷⁷; per altri, la gravidanza spirituale di Giuliana esprimerebbe il suo ruolo di intermediaria fra Dio e i lettori⁷⁸; per altri ancora, la Vergine rappresenterebbe una visione modesta rispetto a quella avuta da altre mistiche, un semplice stadio nel percorso delle anime contemplative verso la più alta contemplazione⁷⁹. Pelphrey ha invece sottolineato che la Vergine è il modello

⁶⁸ Alessandra Bartolomei Romagnoli, “Umiltà, Gherardesca e le altre tra realtà e rappresentazione”, in Ead., *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, Uomini e mondi medievali 37 (Spoleto: CISAM, 2013), 67-101.

⁶⁹ Vauchez, *La santità nel Medioevo*, 307-315.

⁷⁰ Per una discussione sulla conformazione dell'anima, si veda Denise Baker, “The Structure of the Soul and the “*Godly Wylle*” in Julian of Norwich's *Showings*”, in *The Medieval Mystical Tradition in England*, vol. 7, ed. Edward Alexander Jones (Cambridge: Boydell and Brewer, 2004), 37-49.

⁷¹ “Quando cadiamo per fragilità o cecità, allora il nostro cortese Signore col suo tocco ci guida e ci custodisce. Allora vuole che vediamo la nostra miseria e che la riconosciamo con umiltà; ma non vuole che vi indugiamo (...). Vuole che velocemente ci volgiamo verso di lui” (XVI 79; 31-36).

⁷² “I santi del cielo non vogliono altra conoscenza se non quella che Dio vuole mostrare loro”, dunque “nulla dovremmo volere o desiderare se non la volontà di nostro Signore, come fanno loro (...); dovremmo solo gioire nel nostro Salvatore” (XIII 30; 19-24; cfr. xiv 34-37).

⁷³ Gabriella Zarri, “«Vera» santità, «simulata» santità: ipotesi e riscontri”, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, cur. Gabriella Zarri (Torino: Rosenberg&Sellier, 1991), 9-36 (14): “La simulazione fa riferimento a un modello di santità approvato dalla gerarchia ecclesiastica”. Si veda anche André Vauchez, “La nascita del sospetto”, in *Finzione e santità*: 39-51. Sulla nascita dei processi di canonizzazione e i conflitti fra santità ufficiale e non, si veda Anna Benvenuti, “La civiltà urbana”, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, cur. Anna Benvenuti et al., *Sacro/Santo* 9 (Roma: Viella, 2005), 157-221. A tale proposito, va notato che le numerose affermazioni di ortodossia di Giuliana non sono semplici difese dell'ortodossia, ma danno vita a una vera e propria dottrina ecclesiológica che non ha ricevuto la dovuta attenzione e ricordano che “la mistica Cristiana è ecclesiale”: Domenico Pezzini, “La dimensione ecclesiale della fede alla prova dell'esperienza mistica: il caso di Giuliana di Norwich”, in “In fide et novitate vitae”: *studi in onore di S. E. Mons. Giacomo Capuzzi nel decennio di ordinazione episcopale e 70° compleanno*, cur. Iginio Passerini, *Fonti e Studi* 4 (Lodi 1999), 79-95.

⁷⁴ Giuliana afferma di aver visto tutto questo nella rivelazione sulla compassione di Gesù. Esistono due contrari: “uno è la massima sapienza che una creatura può avere in questa vita, l'altro è la massima follia. La massima sapienza è che una creatura si comporti secondo la volontà e i consigli del suo altissimo sovrano amico” (XVI 76; 23-25).

⁷⁵ “Il timore reverente più lo si possiede più esso addolcisce, conforta, soddisfa e riposa in noi; e il falso timore ci travaglia, ci tempesta, ci affanna. E allora il rimedio è questo: che li conosciamo entrambi e rifiutiamo il falso, proprio come faremmo con uno spirito malvagio che si rivela nelle vesti di un angelo buono” (xxv 23-28).

⁷⁶ Sulla teologia della maternità di Cristo, si vedano Pelphrey, *Christ Our Mother*; e, inoltre, Kari Børresen, “Cristo nostra madre. La teologia di Giuliana di Norwich”, in Kari Børresen, *Le madri della Chiesa. Il medioevo* (Napoli: M. D'Auria Editore, 1993), 205-220.

⁷⁷ Tarjei Park, “Reflecting Christ: The Role of the Flesh in Walter Hilton and Julian of Norwich”, in *The Medieval Mystical Tradition in England*, vol. 5, ed. M. Glasscoe (Cambridge: D. S. Brewer, 1992), 17-37 (33-34).

⁷⁸ Vincent Gillespie and Maggie Ross, “The Apophatic Image: The Poetics of Effacement in Julian of Norwich”, in *The Medieval Mystical Tradition in England*, 53-77 (62, n. 29).

⁷⁹ *The Writings of Julian of Norwich. A Vision Showed to a Devout Woman and A Revelation of Love*, eds. Nicholas Watson and Jacqueline Jenkins (University Park, PA: Pennsylvania University Press, 2006), 206, n. 1; 204, n. 15; 90, n. 22. Nel testo breve, Giuliana scriveva: “Quell'anima contemplativa alla quale sia concesso di vedere e cercare Dio vedrà Maria e giungerà a Dio attraverso la contemplazione” (xiii 26-28).

di contemplazione sotteso a tutta la teologia delle *Rivelazioni*, per via di una sua virtù in particolare: la piccolezza, cioè la capacità di vedersi infinitamente piccola di fronte a Dio⁸⁰. In effetti, le visioni di Maria (per quanto poco numerose) svelano nel complesso come la Vergine abbracci l'intera esperienza mistica e venga offerta ai lettori come primo e ultimo punto di riferimento per la loro attività contemplativa. D'altronde, nel tardo medioevo la Vergine divenne modello dell'ascesa in Dio, affiancandosi a quello di Cristo che scende annullandosi nel mondo⁸¹. Se solo a Brigida di Svezia si deve "una dottrina mariologica articolata e compiuta", Maria ha un ruolo centrale per molte altre mistiche (Ildegarda di Bingen, Matilde di Magdeburgo, Margherita Porete, Chiara d'Assisi, Gertrude di Helfta)⁸². Come ha osservato Baget Bozzo, "la Vergine ha vissuto le tappe di un processo di mistica cristiana: ha conosciuto il processo con cui lo Spirito distacca l'anima dal tempo e l'assimila a Dio"⁸³.

Nella prima parte dell'opera, nel gruppo di rivelazioni sulla passione, Giuliana vede Maria tre volte: nel momento del concepimento (prima visione), nel dolore sotto la croce, e infine "come è ora", cioè nella gloria. Già nella prima visione, Giuliana vede in lei le virtù che consentono di contemplare la grandezza di Dio e di dire sì all'arcangelo Gabriele (cfr. Luca 1:38), cioè di accettare Cristo in sé:

La vidi spiritualmente in forme corporee, una fanciulla semplice e dolce, giovane, poco più che bambina, nello stato in cui era quando concepì. Allora Dio mi mostrò in parte la sapienza e rettitudine della sua anima, nella quale compresi la reverente contemplazione, il fatto che ella contemplava il suo Dio che è il suo creatore meravigliandosi con grande reverenza, poiché egli voleva nascere da lei che era una semplice creatura del suo creatore. Sapienza e rettitudine, conoscendo lei la grandezza del suo creatore e la propria piccolezza, le fecero dire con tutta umiltà a Gabriele: "Eccomi, sono serva del Signore" (I 4; 28-37; cfr. iv 24-39).

Sapienza, rettitudine e "timore reverente" (*"reverend drede"*) permisero a Maria di vedersi "tanto piccola e tanto insignificante, tanto semplice e tanto povera" (I 7; 8), e infine di riempirsi di "umiltà" (*"meknes"*). È l'umiltà che fa entrare nell'anima tutte le altre virtù: "su tale fondamento fu riempita di grazia e di ogni tipo di virtù, e per essa supera tutte le creature" (I 7; 4-11). In Maria, la piccolezza si fa grandezza: "compresi veramente che, quanto a dignità e pienezza, lei è al di sopra di tutto ciò che Dio ha creato, perché più in alto di lei non c'è niente se non la beata umanità di Cristo" (iv 35-36; I 4; 37-43).

La superiorità di Maria su tutte le creature è sottolineata anche nelle successive visioni della passione, e si accompagna ancora a indicazioni su come i fedeli dovrebbero identificarsi con lei. La visione della sua compassione sotto la croce svela che il suo dolore "superò

quello di tutti gli altri" (x 46; VIII 18; 7-8); la sua visione in gloria svela che in lei è contenuta tutta l'umanità salva. In tal senso, quello di Giuliana su Maria è un "vedere profetico" sulla universalità della Chiesa, simile a quello di altre mistiche tardo-medievali⁸⁴:

E con quel volto di beatitudine e gioia il nostro buon Signore guardò giù, sul lato destro, e mi ricordò dove la Nostra Signora si trovava al tempo della passione, e disse: "Desideri vederla?" (...), come se dicesse: vuoi vedere in lei come tu sei amata? (XI 25; 3-16; cfr. xiii 7-10).

Qui, è Dio stesso a fornire indicazioni sull'attività contemplativa: "vuole che si sappia che tutti coloro che gioiscono in lui devono gioire pure in lei" (XI 25; 29-30; cfr. xiii 16-18). Occorre desiderare di vederla in forma spirituale, attraverso le sue virtù (XI 25; 19-22).

In una successiva rivelazione sulla preghiera (presente in forma sintetica anche nel Testo breve, ma che nel solo Testo lungo rappresenta il vertice delle argomentazioni teologiche sulla maternità di Cristo), Maria appare di nuovo come modello di contemplazione: Giuliana spiega di aver visto in lei, fin dall'inizio, il triplice modo in cui l'uomo è in Dio e Dio è nell'uomo, il modo in cui Dio opera nell'uomo e lo guida fino alla contemplazione dell'amore immutabile, quella bontà che è oggetto della massima contemplazione:

Dio mostrò spesso in tutte le rivelazioni che l'uomo opera sempre più in accordo con la sua volontà e la sua gloria, senza cessare. E cosa sia questo operare fu mostrato nella prima rivelazione, in un meraviglioso fondamento, poiché fu mostrato nell'operare dell'anima beatissima di Nostra Signora santa Maria con verità e sapienza (...). La verità vede Dio, e la sapienza contempla Dio, e da queste due origina la terza, e questa è la meravigliosa delizia in Dio che è l'amore (...). Dio è sovrana infinita verità, sovrana infinita sapienza, sovrano infinito amore increato; e l'anima di un uomo è una creatura in Dio che ha le stesse proprietà create. E sempre fa ciò per cui è stata creata: vede Dio, contempla Dio, ama Dio (XIV 44; 2-15).

Nella stessa rivelazione sulla preghiera, Giuliana interpreta le proprie visioni di Maria come parte delle visioni della maternità di Cristo, poiché Cristo è madre dell'umanità attraverso di lei⁸⁵.

In entrambi i testi, esiste poi una citazione implicita di Maria che non è stata portata alla luce negli studi. In una delle sue ultime meditazioni sull'esperienza mistica, Giuliana spiega di aver conosciuto diverse specie di paure: una di queste è il "timore reverente" che, come si è visto,

⁸⁰ Pelphrey, *Christ Our Mother*, 216.

⁸¹ Francesco Santi, "Introduzione", in *Maria, l'Apocalisse e il Medioevo*. Atti del III Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini (Parma, 10-11 maggio 2002), cur. Clelia Maria Piastra e Francesco Santi (Firenze: SISMEL, 2006), ix-x (ix).

⁸² Alessandra Bartolomei Romagnoli, "L'immagine di Maria negli scritti delle donne medioevali", in Ead., *Santità e mistica femminile*, 415-445.

⁸³ G. Baget Bozzo, *Maria e la mistica*, in *Gli studi di Mariologia medievale: bilancio storiografico*. Atti del I Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini, Parma 7-8 novembre 1997 (Firenze: SISMEL, 2001), 335-341 (341).

⁸⁴ Francesco Santi, "La teologia mistica dei secoli XIV e XV", in *Scrittrici mistiche europee: ix-xviii* (xvi).

⁸⁵ XIV 57; 47; XIV 60; 8-9.

conduce alla vera santità. Non è dunque un caso che esso abbia caratterizzato Maria sin dalla prima rivelazione e che nel Testo lungo (nella prima rivelazione) sia legato a un'altra virtù propria di Maria, cioè la piccolezza.

Nelle *Rivelazioni*, i santi non sono solo modelli da seguire che indicano come l'uomo può aprirsi a Dio;

sono anche specchio di come Dio opera nell'uomo, cioè di come le ferite di Cristo si aprono all'umanità. Maria è fra le creature il modello massimo di santità perché è colei che consente questa reciproca apertura fra uomo e Dio. È dunque Maria la risposta più alta alla ricerca di Giuliana nelle ferite di Cecilia.

4. Riferimenti bibliografici

- Aers, David and Lynn Staley, *Powers of the Holy: Religion, Politics, and Gender in Late Medieval English Culture*, University Park (PA): Pennsylvania University Press, 1996.
- Baget Bozzo, Gianni, "Maria e la mistica", in *Gli studi di Mariologia medievale: bilancio storiografico*. Atti del I Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini (Parma 7-8 novembre), Firenze: SISMEL, 2001, 335-341.
- Baker, Denise, *Julian of Norwich's Showings: From Vision to Book*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994. <https://doi.org/10.1515/9781400863914>.
- Baker, Denise, "The Structure of the Soul and the "Godly Wylle" in Julian of Norwich's *Showings*", in *The Medieval Mystical Tradition in England*, vol. 7, ed. Edward Alexander Jones, Cambridge: Boydell and Brewer, 2004, 37-49.
- Bartolomei Romagnoli, Alessandra, "L'immagine di Maria negli scritti delle donne medioevali", in Alessandra Bartolomei Romagnoli, *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, Uomini e mondi medievali 37, Spoleto: CISAM, 2013, 415-445.
- Bartolomei Romagnoli, Alessandra, "Umiltà, Gherardesca e le altre tra realtà e rappresentazione", in Alessandra Bartolomei Romagnoli, *Santità e mistica femminile nel Medioevo*, Uomini e mondi medievali 37, Spoleto: CISAM, 2013, 67-101.
- Benvenuti, Anna, "La civiltà urbana", in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, cur. Anna Benvenuti et al., Sacro/Santo 9, Roma: Viella, 2005, 157-221.
- The Book of Margery Kempe*, ed. Lynn Staley. Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 1996.
- A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich*, 2 vols., eds. Edmund Colledge and James Walsh, Studies and Texts 35, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.
- Børresen, Kari, "Cristo nostra madre. La teologia di Giuliana di Norwich", in Kari Børresen, *Le madri della Chiesa. Il medioevo*, 205-220, Napoli: M. D'Auria Editore, 1993.
- Colledge, Edmund and Noel Chadwick, "Remedies against temptations. The third english version of William Flete", *Archivio italiano per la storia della pietà* 5 (1968): 201-240.
- Duffy, Eamon, "Holy Maydens, Holy Wyfes: The Cult of Women Saints in Fifteenth- and Sixteenth-Century England", *Studies in Church History* 27 (1990): 175-196. <https://doi.org/10.1017/S0424208400012079>.
- Geoffrey Chaucer, *Opere*, vol. 2: *I Racconti di Canterbury*, cur. Piero Boitani, trad. it. di Vincenzo La Gioia, note di Emilia di Rocco, Torino: Einaudi, 2000.
- Giannarelli, Elena, "Cecilia di Roma", in *Il grande libro dei santi*, 3 voll., Claudio Leonardi et al., Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1998, 409-412.
- Gillespie, Vincent and Maggie Ross, "The Apophatic Image: The Poetics of Effacement in Julian of Norwich", in *The Medieval Mystical Tradition in England*, vol. 5, ed. Marion Glasscoe, Cambridge: D. S. Brewer, 1992, 53-77.
- Giuliana di Norwich, *Una rivelazione dell'amore*, introd., trad. italiana e note di Domenico Pezzini, Milano: Ancora Editrice, 2015.
- Hill, Carole, *Women and Religion in Late Medieval Norwich*, Woodbridge: The Boydell Press, 2010.
- Hogg, James, "Adam Easton's *Defensorium Sanctae Birgittae*", in *The Medieval Mystical Tradition in England*, vol. 6, ed. Marion Glasscoe, Woodbridge-Suffolk: Boydell and Brewer, 1999, 213-240.
- Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, vol. 2, ed. Giovanni Paolo Maggioni, Millennio Medievale 6, Firenze: SISMEL, 1998.
- Julian of Norwich. Revelations of Divine Love. The Short and the Long Text*, ed. Barry Windeatt, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Julian of Norwich. Showing of Love. Extant Texts and Translation*, eds. Julia Bolton Holloway and Annamaria Reynolds, Biblioteche e Archivi 8, Firenze: SISMEL, 2001.
- Kerby-Fulton, Kathryn, *Books under Suspicion. Censorship and Tolerance of Revelatory Writing in Late Medieval England*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006.
- The Life of Christina of Markyate*, eds. Samuel Fanous and Henrietta Leyser, translated by C. H. Talbot, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Ludwig Jansen, Katherine, *The Making of the Magdalene: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Menestò, Enrico, "Giuliana di Norwich", in *Scrittrici mistiche europee*, vol. 2: *Secoli XIV-XV*, cur. Alessandra Bartolomei Romagnoli, Antonella Degl'Innocenti e Francesco Santi, La mistica cristiana tra Oriente e Occidente 24*, Firenze: SISMEL, 2018, 335-339.
- Middle English Dictionary Online*, 2013, ed. Frances McSparran et al., Ann Arbor: University of Michigan Library, 2000-2018. Ultimo accesso 1/10/2019. <http://quod.lib.umich.edu/m/middle-english-dictionary>.
- More, Thomas, *Confutation of Tyndale's Answer, The Complete Works of St. Thoma More*, vol. 8, eds. Louis Schuster et al., New Haven: Yale University Press, 1973.
- Nicholas Love, *The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ. A Reading Text*, ed. Michael Sargent, Exeter: University of Exeter Press, 2004.

- Palliser, Margaret Ann, *Christ, Our Mother of Mercy: Divine Mercy and Compassion in the Theology of the Shewings of Julian of Norwich*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1992.
- Park, Tarjei, "Reflecting Christ: The Role of the Flesh in Walter Hilton and Julian of Norwich", in *The Medieval Mystical Tradition in England*, vol. 5, ed. Marion Glasscoe, Cambridge: D. S. Brewer, 1992, 17-37.
- Pelphrey, Brant, *Love was His Meaning. The Theology and Mysticism of Julian of Norwich*, Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1982.
- Pelphrey, Brant, *Christ Our Mother. Julian of Norwich*, London: Darton, Longman and Todd, 1989.
- Pezzini, Domenico, "La dimensione ecclesiale della fede alla prova dell'esperienza mistica: il caso di Giuliana di Norwich", in Igino Passerini (cur.), "In fide et novitate vitae": *studi in onore di S. E. Mons. Giacomo Capuzzi nel decennio di ordinazione episcopale e 70° compleanno*, Fonti e Studi 4, Lodi 1999, 79-95.
- Reames, Sherry L., "A Recent Discovery concerning the Sources of Chaucer's *Second Nun's Tale*". *Modern Philology*, 87, No. 4 (1990): 337-361. <https://doi.org/10.1086/391800>.
- Riddy, Felicity, "Women Talking about the Things of God: A Late Medieval Sub-Culture", in *Women and Literature in Britain, 1150-1500*, ed. Carol Meale, Cambridge: Cambridge University Press, 1996², 104-127. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511582073.008>.
- Riehle, Wolfgang, *The Secret Within: Hermits, Recluses, and Spiritual Outsiders in Medieval England*, Cornell, NY: Cornell University Press, 2014. <https://doi.org/10.7591/9780801470936>.
- Salih, Sarah, ed., *A Companion to Middle English Hagiography*, Cambridge: D. S. Brewer, 2006.
- Sanok, Catherine, *Her Life Historical. Exemplarity and Female Saints' Lives in Late Medieval England*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007. <https://doi.org/10.9783/9780812203004>.
- Santi, Francesco, "La teologia mistica dei secoli XIV e XV", in *Scrittrici mistiche europee*, vol. 2: *Secoli XIV-XV*, cur. Alessandra Bartolomei Romagnoli, Antonella Degl'Innocenti e Francesco Santi, La mistica cristiana tra Oriente e Occidente 24*, Firenze: SISMEL, 2018, ix-xviii.
- Santi, Francesco, "Introduzione", in *Maria, l'Apocalisse e il Medioevo*. Atti del III Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini (Parma, 10-11 maggio 2002), cur. Clelia Maria Piastra e Francesco Santi, Firenze: SISMEL, 2006, ix-x.
- S.R.E. Cardinalis S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. XII, éd. A. C. Peltier. Paris: L. Vives, 1868.
- Staley Johnson, Lynn, "Chaucer's *Tale of the Second Nun* and the Strategies of Dissent", *Studies in Philology* 89 (1992): 314-333.
- Vauchez, André, *La santità nel Medioevo*, trad. italiana di Alfonso Prandi. Bologna: il Mulino, 1989.
- Vauchez, André, "La nascita del sospetto", in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, cur. Gabriella Zarri, Torino: Rosenberg&Sellier, 1991, 39-51.
- The Vision of Piers Plowman. A Complete Edition of the B-Text*, ed. Aubrey Vincent Carlyle Schmidt, London: Dent, 1987².
- Wilson, Susan E., *The Life and After-Life of St John of Beverley. The Evolution of the Cult of an Anglo-Saxon Saint*, Aldershot: Ashgate, 2006.
- Windeatt, Barry, "Julian of Norwich and her Audience", *The Review of English Studies*, New Series 28 (1977): 1-17.
- Winstead, Karen Anne, *Virgin Martyrs: Legends of Sainthood in Late Medieval England*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997. <https://doi.org/10.7591/9781501711572>.
- The Writings of Julian of Norwich. A Vision Showed to a Devout Woman and A Revelation of Love*, eds. Nicholas Watson and Jacqueline Jenkins, University Park, PA: Pennsylvania University Press, 2006.
- Zaccara, Angela, "La lingua inglese tardo-medievale fra tradizione e innovazione: Cristo «passibile» e «unpassibile» nelle *Rivelazioni* di Giuliana di Norwich", in *IV Ciclo di Studi Medievali, Atti del Convegno (Firenze, 4-5 Giugno 2018)*, a cura di NUME, Gruppo di Ricerca sul Medioevo Latino, Arcore: Edizioni EBS Print, 2018, 280-286.
- Zarri, Gabriella, "«Vera» santità, «simulata» santità: ipotesi e riscontri", in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, cur. Gabriella Zarri, Torino: Rosenberg&Sellier, 1991, 9-36.