

# «Non “parla” di altro che di sé»: la teologia tolkieniana oltre il dominio dell'autore

di Tom Emanuel

Originally published in *Mythlore* Volume 42, 1 #3, Fall/Winter 2023  
as “‘It Is ‘About’ Nothing But Itself’: Tolkienian Theology Beyond the  
Domination of the Author”

Traduzione di Paolo Pizzimento



— ASSOCIAZIONE ITALIANA —  
STUDI TOLKIENIANI



*Missouri river, South Dakota, USA*

## Indice

|                                                                                        |   |
|----------------------------------------------------------------------------------------|---|
| «Non “parla” di altro che di sé»: la teologia tolkieniana oltre il dominio dell'autore | 2 |
| Abbreviazioni                                                                          | X |
| Opere citate                                                                           | X |
| Link                                                                                   | X |

## «Non “parla” di altro che di sé»: la teologia tolkieniana oltre il dominio dell'autore

Introduzione: «uno sguardo improvviso alla realtà, o verità, sottesa»

È martedì 17 aprile 2012. Questa scogliera sopra il Missouri River ha ben poco in comune con le West Midlands inglesi tanto amate da J.R.R. Tolkien. Eppure, nello spazio liminale a cavallo dell'equinozio di primavera, quando la prateria dell'Upper Midwest comincia finalmente a disgelarsi dopo il lungo inverno e il cielo è alto e di un azzurro freddo, la campagna ha in parte «lo stile e la qualità [...] una sorta di freschezza e nitidezza» che Tolkien usò una volta per descrivere l'atmosfera della Terra di Mezzo (*Lettere* n. 131). Sono all'ultimo semestre dei miei studi universitari presso l'Università del South Dakota e mi godo ancora l'entusiasmo per la prima funzione religiosa di Pasqua a cui ho partecipato di mia spontanea volontà. Dopo un'adolescenza da agnostico militante, ho recentemente trovato una casa spirituale in una congregazione locale della Chiesa Unita di Cristo, teologicamente progressista. Allo stesso tempo, sto frequentando un seminario avanzato sul *Signore degli Anelli*. La Terra di Mezzo è un pilastro portante nell'architettura della mia immaginazione: mio padre mi lesse *Lo Hobbit* quando ero piccolo, e da quando ho letto *Il Signore degli Anelli* da solo, all'età di dieci anni, lo rileggo ogni anno. Proprio questo martedì, il seminario ha appena discusso quei fatidici capitoli del *Ritorno del Re* in cui l'Unico Anello viene distrutto tra le fiamme del Monte Fato. L'intera Ricerca ha condotto a questo momento mozzafiato di rivendicazione in cui il potere di Sauron viene rovesciato non con la forza delle armi o con la forza di volontà, ma grazie alla misteriosa azione della Pietà per gli spietati e della Misericordia verso i malvagi. Alcuni anni dopo, Verlyn Flieger lo descriverà come «l'eucatastrofe più stupefacente della letteratura moderna» (“The Arch and the Keystone”, 14), ma anche senza conoscere la parola ‘eucatastrofe’ sono sempre stato d'accordo con lei. Ora, mentre esco



Tom Emanuel

dall'aula del seminario nel sole di mezzogiorno, io e il mio professore continuiamo l'animata conversazione iniziata in classe. Mentre parliamo, la mia mente torna alla mia recente esperienza della Settimana Santa e della Domenica di Pasqua. Il mio risveglio religioso e il mio amore per *Il Signore degli Anelli* si fondono e io mi azzardo ad esprimere ad alta voce un'intuizione che mi sembra incerta ma vera: “Quindi, in un certo senso, il ‘fallimento’ di Gesù sulla Croce è come il ‘fallimento’ di Frodo sul Monte Fato, non è così?”.

Guardando indietro ora, da ministro ordinato della Chiesa Unita di Cristo e da teologo la cui ricerca si concentra sull'interazione tra religione e cultura popolare in generale e Tolkien in particolare, sono convinto che in quel momento di intuizione e connessione stesse accadendo qualcosa di molto interessante. Non sono però convinto che le interpretazioni cristiane che predominano nel campo degli studi tolkieniani ne forniscano una spiegazione convincente.

Esiste un filone di studi che vede il *Legendarium* di Tolkien come una sorta di *praeparatio evangelica* fiabesca per il mondo postmoderno. Ralph Wood sostiene con forza che una dinamica cattolica di misericordia e vulnerabilità radicale sia alla base del paradossale compimento della ricerca del Portatore dell'Anello, proprio attraverso il meccanismo del suo fallimento. Si tratta di «una strana forma di vittoria», scrive, ottenuta «all'interno di una comunità costruita su un'apparente debolezza piuttosto che su una forza evidente, che incarna un trionfo che non si ottiene impadronendosi del potere coercitivo

ma rinunciandovi, persino fino alla morte» (263). Egli collega esplicitamente tutto ciò alla crocifissione di Gesù e alla Chiesa che sorge in seguito ad essa, prima di attribuire la vittoria finale al Sammath Naur non a Frodo né a Gollum ma a Ilúvatar, che opera dietro le quinte per mezzo della Provvidenza. Tuttavia, secondo Wood, Tolkien si rese conto che rendere esplicita l'azione di Ilúvatar in questo momento, anche solo come un espediente provvidenziale, avrebbe messo a dura prova la credenza dei lettori moderni, abituati dalla modernità secolarizzante alla diffidenza verso il Cristianesimo. Pertanto, Dio non è presente nella narrazione principale del *Signore degli Anelli*, men che meno in questo momento culminante. Questa strategia, a sua volta, permette ai lettori «al corrente dei fatti» di scoprire il significato teologico del testo senza alienare coloro che non si sono ancora convertiti al Cristianesimo. Che tale conversione sia la speranza implicita di Tolkien rimane, per Wood, fuori discussione. Matthew Dickerson traccia un parallelo simile tra Niggle's Parish, il giardino dal nome appropriato che il pittore Niggle e il suo vicino Parish creano insieme nell'aldilà in *Foglia di Niggle*, e *Il Signore degli Anelli* stesso: «Per innumerevoli persone, *Il Signore degli Anelli* ha rappresentato uno splendido ristoro. Di questo, l'autore sarebbe lieto. Ma il suo desiderio più profondo è che per alcuni esso rappresenti un'introduzione alle Montagne» (250), dove le montagne simboleggiano il Paradiso cristiano. Bradley J. Birzer, dal canto suo, interpreta l'opera di Tolkien nei termini di un'apologetica narrativa dell'integralismo cattolico e della restaurazione di un moderno Sacro Romano Impero (XXIV). La prefazione di Joseph Pearce al libro di Birzer riassume la tesi della sua biografia di Tolkien del 1998: «È, pertanto, non solo errato ma palesemente perverso considerare l'epopea di Tolkien come qualcosa di diverso da un mito specificamente cristiano» (PEARCE, IX). Non è difficile individuare altri interlocutori cristiani che concordano, tra cui Jason Boffetti, Austin Freeman, Paul Kerry, Peter Kreeft, Phillip Irving Mitchell, Charlie Starr, Claudio Testi e Donald Williams.

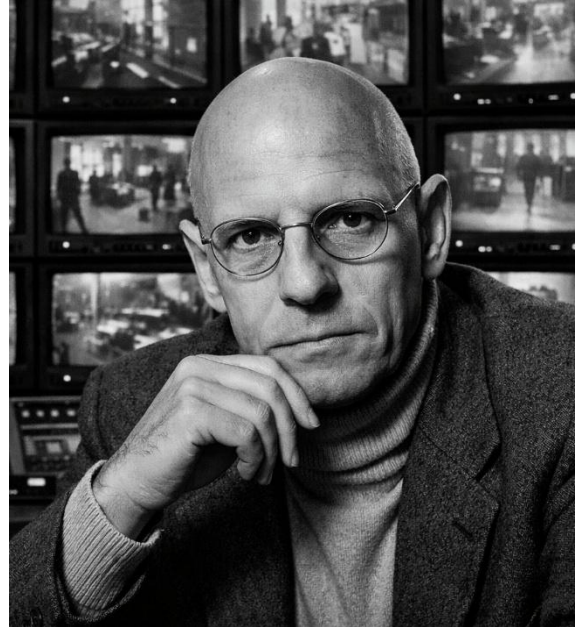
Questa interpretazione si basa su una serie di commenti non narrativi di Tolkien sul rapporto tra la sua opera di finzione e la sua fede, a scopo di giustificazione. Tra questi, spicca la celebre lettera del 1953 a Robert Murray, in cui afferma: «[o]vviamente *Il Signore degli Anelli* è un'opera fondamentalmente religiosa e cattolica; all'inizio lo è stata inconsciamente, ma lo è diventata consapevolmente nella revisione» (*Lettere* n. 142). Una bozza di lettera del 1971 a Carole Batten-Phelps si spinge oltre, suggerendo che Tolkien fosse giunto a considerare *Il Signore degli Anelli*, se non proprio un'opera divinamente ispirata, certamente un dono proveniente da un Altrove (n. 328). Per quanto riguarda in particolare la distruzione dell'Anello, una lettera del 1956 al recensore Michael Straight la collega tematicamente a un noto passo del Padre Nostro: «Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori. Non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male» (n. 181). Riflessioni simili si possono trovare nella bozza di una lettera alla signorina J. Burn (n. 191) e in una inviata ad Amy Ronald (n. 195), entrambe datate 1956. Queste lettere richiamano le pagine finali del saggio di Tolkien "Sulle fiabe":

In storie di questo tipo, quando arriva l'improvviso "capovolgimento", percepiamo un acuto barbaglio di gioia, e un desiderio del cuore, che per un attimo travalica i limiti del racconto, lacera la stessa trama della storia, e fa sprigionare da essa un bagliore improvviso. [...] La particolare qualità della "gioia" nella Fantasia ben riuscita può quindi essere spiegata come uno sguardo improvviso alla realtà, o verità, sottesa. [...] Ma nella "eucatastrofe" scorgiamo in una fugace visione come la risposta possa essere sempre più ampia: può essere un bagliore o un'eco distanti dell'*evangelium* nel mondo reale (MF, 226)

Si delinea quindi una catena di ragionamenti: se la distruzione dell'Anello è l'eucatastrofe del *Signore degli Anelli*, se l'eucatastrofe è un'apertura verso la struttura profonda della realtà e se tale struttura profonda è racchiusa nella Buona Novella del Cristianesimo, allora la distruzione dell'Anello dovrebbe essere letta come un punto di accesso alla verità cristiana. La religiosità fondamentale del *Signore degli Anelli* va individuata, in ultima analisi, nello scorcio eucatastrofico della Gioia della Resurrezione. In quest'ottica, non sorprende affatto che il mio io più giovane avesse tracciato una linea di continuità tra l'eucatastrofe del Mondo Secondario sul Monte Fato e l'eucatastrofe del Mondo Primario sul Golgota. Stava semplicemente decifrando il significato voluto.

La mia versione più matura non ne è del tutto convinta. Argomentazioni di questo tipo si basano su una serie di passaggi ermeneutici, ideologici e teologici che, a mio avviso, non reggono a un esame attento. Quella che potrebbe essere, di fatto, una valida interpretazione cristiana delle opere di Tolkien viene spacciata per prova di intenti evangelici. Una simile affermazione si fonda, a sua volta, su una costruzione di Tolkien come autore immancabilmente cristiano che conferisce alle sue opere un significato univoco raggiungibile attraverso un'esegesi appropriata. Questo approccio non rende giustizia al mio incontro con l'opera di Tolkien e alla complessa interattività generativa tra la sua fede, la mia fede e il testo stesso. Non rende giustizia alle migliaia di altri incontri dei lettori con esso, religiosi e non, che non sono sfociati nell'esclusivismo teologico ma hanno comunque attinto a profonde fonti di significato dal Mondo Secondario in cui Tolkien ci invita. Né, come spero di dimostrare, rende giustizia all'intento dichiarato dallo stesso Tolkien riguardo all'interpretazione delle sue opere.

In questo saggio, intendo esaminare come la critica cristiana plasmi Tolkien, l'imperfetto sub-creatore umano, per fargli svolgere la "funzione-autore" di Michel Foucault, sopprimendo le sue tensioni e contraddizioni e dipingendo una figura la cui vita e le cui opere parlano con un'unica voce autorevole. Mostrerò come questo progetto sia legato alla dottrina dell'autorità biblica univoca come mezzo per regolare le interpretazioni ortodosse ed eretiche dei testi. Quindi, attingendo



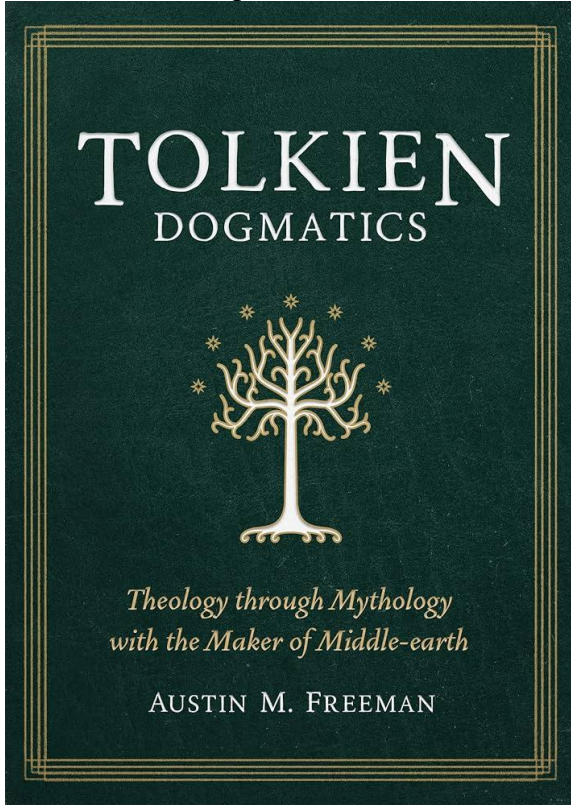
*Michel Foucault*

all'ermeneutica progressista cristiana ed ebraica e agli scritti dello stesso Tolkien sull'intenzione e la libertà del lettore, proporrò un quadro teologico per la lettura di Tolkien che onori le sue fondamenta cattoliche, l'integrità sub-creativa del suo Mondo Secondario e la diversità religiosa dei lettori che lo trovano così affascinante. Così facendo, non intendo respingere tutte le interpretazioni cristiane della Terra di Mezzo esistenti come errate. Né è mia intenzione arruolare Tolkien quale sostenitore inequivocabile delle mie posizioni di pluralismo religioso e interpretativo. Piuttosto, voglio proporre un'ermeneutica dell'ispirazione tolkieniana che consideri Tolkien come un compagno di viaggio nel cuore dei miti che danno significato alle nostre vite piuttosto che come una figura semidivina davanti alla quale i lettori devono prostrarsi. In breve, voglio prenderlo tanto sul serio, come artista, da non idolatrarlo, e voglio prendere il suo Mondo Secondario tanto sul serio da non farne un esercizio di ventriloquia. Sperando di riuscirci, tornerò a quella frizzante giornata di aprile del 2012 e riconsidererò il mio momento di illuminazione eucatastrofica per vedere se può aprire nuovi orizzonti per l'esplorazione della Terra di Mezzo.

### *Costruire Tolkien l'Auctor(itas)*

Non sono il primo studioso a esaminare criticamente la costruzione dell'autorialità negli studi su Tolkien. Scrivendo quasi vent'anni fa, Michael Drouot metteva in guardia gli studiosi di Tolkien dall'interrogare le proprie tendenze agiografiche e dall'abbandonare la ricerca di «un unico significato "teologico" per l'opera di Tolkien» ("Towards a Better Tolkien Criticism", 21). I superbi saggi di Verlyn Flieger "But What Did He Really Mean?" e "The Arch and the Keystone" raccolgono la sfida di Drouot, come anche i lavori di Dallas John Baker e Robin A. Reid. Né sono il primo studioso ad esplorare la complessa costruzione dell'autorialità nelle opere di Tolkien: Megan Abrahamson, Mary Bowman, Patrick Brückner, Owen Dugan e James Krasner, Judith Klinger, Benjamin Saxton e Dennis Wilson Wise mi hanno preceduto in questo. Il mio approccio si basa sul loro, elaborando anzitutto le ramificazioni teologiche di tale costruzione e poi decostruendola teologicamente. Per chiarezza, quindi,

in questo saggio distinguerò tra Tolkien l'autore, per riferirmi all'essere umano storicamente specifico che ha scritto le opere pubblicate a suo nome, e Tolkien l'*Auctor(itas)*, per riferirmi alla figura discorsiva e ideologica composta a partire da quelle opere. Prendo il volume di Austin Freeman, *Tolkien Dogmatics: Theology through Mythology with the Maker of Middle-earth* (2022), come testo esemplare nella costruzione di quest'ultimo, per due ragioni. La prima è che rappresenta un'eccellente prova odierna del tipo di ricerca cristiana di cui ho parlato prima: sintetizza una vasta gamma di fonti primarie e secondarie e si presenta come una sorta di supermercato per i lettori interessati alle convinzioni di



Tolkien su una qualsiasi delle sue tematiche teologiche. Il secondo motivo è che, mentre la costruzione di Tolkien come *Auctor(itas)* negli studi cristiani spesso funge da sfondo implicito, Freeman esplicita il suo progetto. Esaminare i mezzi con cui porta a compimento tale progetto ci permetterà di identificare gli stessi processi retorici e interpretativi all'opera nell'intero *corpus* degli studi cristiani su Tolkien.

Freeman presenta Tolkien come un teologo che ha «qualcosa da dire praticamente su ogni aspetto di una teologia sistematica tradizionalmente strutturata» (1). Ammette che ciò si scontra con la reticenza di Tolkien a predicare o, per quel che vale, ad accettare la qualifica di «teologo». Si scontra anche con lo stato dei suoi scritti, composti come erano per pubblici diversi in periodi diversi della sua vita e spesso lasciati incompiuti e inediti. Freeman ha quindi bisogno di stabilire alcune regole di base per generare «un quadro coerente, statico e unitario della teologia di Tolkien dai filoni rapidamente cangianti ed ampiamente eterogenei della sua opera» (15). Egli presuppone che la visione del mondo di Tolkien sia rimasta relativamente costante durante tutta

la sua vita; considera le sue opere tarde più autorevoli di quelle giovanili; soprattutto, privilegia la saggistica di Tolkien, in particolare le sue lettere, perché questi scritti non narrativi «offrono una guida dell'autore a interpretazioni teologiche adeguate di gran parte del suo mondo di finzione» (16). Freeman aggiunge un'importante nota a piè di pagina a questa affermazione sulle interpretazioni adeguate:

[L]e letture basate sulla teoria di Foucault e Barthes probabilmente saranno in disaccordo con le basi stesse del metodo che adotterò, ma non è scopo di questo libro fornire una teoria della critica letteraria. Non occorre ribadire che citare le lettere di Tolkien "in misura eccessiva" può essere la scelta appropriata quando si cerca di preservare la voce dello stesso Tolkien, e ci sono numerosi riferimenti alla sua opera narrativa e ad altri testi che bilanciano il mio approccio. (373)

Il commento sulla citazione "eccessiva" delle lettere di Tolkien fa riferimento allo stesso saggio di Drout che ho menzionato all'inizio di questa sezione, in cui si mette in guardia da un utilizzo delle stesse volto allo scopo di generare un significato univoco per l'opera tolkieniana. Freeman descrive il proprio approccio come «la visione ormai controversa secondo cui l'intento di un autore dovrebbe essere, come dire, autorevole» (8). Egli riconosce quindi fin da subito che il suo progetto è sostenuto da una teoria dei testi e dell'interpretazione che attribuisce un ruolo di primo piano all'intento autoriale e la contrappone esplicitamente a un approccio foucaultiano. Compie una scelta ermeneutica consapevole che costituirà la base del suo metodo teologico, eppure non sembra avvertire il bisogno di difenderla. Nel semplice atto di riconoscere l'esistenza di altre ermeneutiche, le respinge sommariamente. Vorrei quindi introdurre il saggio di Foucault "Che cos'è un autore?" per comprendere meglio ciò che Freeman sta rifiutando.

Nel linguaggio quotidiano siamo abituati a parlare di un autore in modo piuttosto trasparente come dello scrittore storicamente specifico di un determinato testo. Quando diciamo "J.R.R. Tolkien è l'autore

del *Signore degli Anelli*”, in genere è questo che intendiamo. Foucault problematizza questa semplice equazione con la sua formulazione della funzione-autore. Il nome di un autore non è semplicemente un nome proprio con un referente unico e identificabile; è una cornice per i testi che gli vengono attribuiti, un’euristica che «consente di accorpare un dato numero di testi, di delimitarli, di lasciarne fuori alcuni, di opporli ad altri. Inoltre, crea un rapporto fra i testi stessi. [...] Il nome dell’autore sembra essere sempre presente, segnando i confini dei testi» (210-211). Per assolvere a questa funzione, l’autore deve essere ricostruito a partire dalle tracce che troviamo nei testi a lui attribuiti, insieme a dettagli biografici, fonti epistestuali come interviste e lettere e materiali paratestuali, che, seguendo Mia Consalvo, definisco come «tutti gli elementi che circondano un testo e che contribuiscono a strutturarli e a conferirgli significato» (21). L’autore, costituito discorsivamente, è meno una persona che uno schema interpretativo. Unifica testi diversi e fornisce un punto di riferimento ultimo per determinare se un dato testo sia autentico o meno e, soprattutto, se una data lettura sia autorevole o meno – vale a dire, se sia in accordo con l’intento autoriale di una figura coerente, stilisticamente e filosoficamente unificata, la cui paternità conferisce all’opera una certa *autorità* (FOUCAULT, 10-11). Ma questo presunto intento è una (ri)costruzione tanto quanto la figura stessa dell’autore, che dipende da una catena di inferenze, interpretazioni e sistematizzazioni per produrre un intento «coerente, statico e unitario» per un autore «coerente, statico e unitario». Questi processi paralleli sono sempre legati all’identificazione e alla regolamentazione delle letture “corrette” e “scorrette”. L’autore umano storicamente specifico è stato così trasformato nell’*Auctor(itas)* discorsivo/ideologica. Questo è ciò che Foucault intende con il celebre aforisma secondo cui «l’autore è il principio d’economia nella proliferazione del significato» (221).



*Andreth & Finrod, art by Elena Kukanova*

Il metodo di Freeman per l’esplorazione e la spiegazione della teologia di Tolkien è un esempio consapevole e diretto di costruzione dell’*Auctor(itas)* in termini foucaultiani. Egli presenta le lettere di Tolkien come una guida autoesplicativa alla sua intenzione consapevole durante il processo di composizione, che è di per sé una manovra problematica (DROUT, “Towards” 20, Hutton 58-59). Tuttavia, cita di rado le parole di Tolkien in maniera diretta, affidandosi quasi esclusivamente a parafrasi e glosse. Tutto ciò diventa problematico quando egli unisce senza soluzione di continuità fonti finzionali e non-finzionali disparate per epoca, stile e pubblico di destinazione, senza distinguere tra opere pubblicate e varianti rifiutate, lettere abbozzate e lettere inviate. Colma poi le numerose lacune nel *corpus* tolkieniano con proposizioni teologiche del Cristianesimo occidentale. Il problema non è necessariamente che Tolkien avrebbe rifiutato queste proposizioni se gli fossero state presentate; è che i suoi scritti non le affrontano direttamente. Per essere rintracciate al loro interno, tali proposizioni devono essere cercate, cioè *interpretate*. Qui sta il problema più serio del metodo di Freeman: egli presenta le interpretazioni teologiche della narrativa di Tolkien come se fossero evidentemente *corrette* di per sé, mentre le letture alternative, quando sono menzionate, finiscono relegate alle note a piè di pagina. Queste pratiche editoriali si rafforzano a vicenda, mirando a produrre un Tolkien «coerente, statico e unitario» che può esercitare la funzione-autore nel modo in cui Freeman vuole che lo faccia.

Il suo trattamento dell’*Athrabeth Finrod ah Andreth* è paradigmatico. Scritto alla fine degli anni Cinquanta, questo dialogo fittizio tra Finrod, il principe Noldor, e Andreth, la sapiente umana, tocca uno dei temi teologici centrali dell’opera di Tolkien: la mortalità umana. Nel *Legendarium*, la morte

viene ripetutamente definita il Dono di Ilúvatar, al punto che quando i Númenóreani tentano di “restituire” questo Dono e strappare l’immortalità ai Valar con la forza, la loro ribellione sfocia in un cataclisma per la loro civiltà e per il cosmo intero. Qui, la tensione tra la teologia del Mondo Secondario di Tolkien e la teologia cristiana del Mondo Primario è così marcata che persino Freeman deve riconoscerla (313-314): il Cristianesimo occidentale, nella sua interpretazione agostiniana di Genesi 2-3, vede la morte non come un dono ma come una maledizione, introdotta nel mondo attraverso la disobbedienza umana. Tolkien ha attenuato questa discrepanza sottolineando che «il punto di vista di tutto il ciclo è elfico» (*Lettere* n. 131), quindi l’idea della morte come Dono potrebbe essere attribuita agli Elfi immortali che invidiano agli uomini la loro capacità di sfuggire ai cicli del mondo. Flieger considera l’*Athrabeth* come un testo irrisolto, forse intenzionalmente. Contemplando la natura della mortalità in un dibattito tra due personaggi non cristiani – uno mortale e l’altro immortale –, Tolkien è in grado di sollevare un serio interrogativo teologico senza doversi dare una risposta diretta. Può spingersi ai confini dell’ortodossia senza precludere né la dottrina cristiana né la logica interna del suo mondo inventato; decidere tra l’una e l’altra è una scelta del lettore. Lo stesso Tolkien si chiese se l’*Athrabeth* potesse essere considerata una «parodia del Cristianesimo» (*MR*, 354) e se non si fosse spinto troppo oltre nella teologia del mondo primario. Flieger dissente, chiedendo:

O forse il suo mito e quello del Cristianesimo cercano semplicemente, ciascuno a modo proprio, di fare la stessa cosa, di rispondere con qualsiasi mezzo a disposizione alle stesse domande cosmiche, di trovare una via per trarre un significato dalla terribile e meravigliosa Terra di Mezzo in cui viviamo e abbiamo la nostra esistenza? (“Whose Myth Is It”, 109)

Non si tratterebbe certo della prima volta in cui Tolkien sceglie deliberatamente l’ambiguità di un dibattito fittizio rispetto all’apparente chiarezza di una proposizione filosofica. Altrove, Flieger mostra come egli abbia elaborato diverse versioni di una conversazione tra Sam, Frodo, Legolas e Aragorn al momento della partenza della compagnia da Lothlórien, mentre tutti cercano di capire perché la loro esperienza soggettiva del tempo all’interno dei confini del Bosco Dorato differisca dallo scorrere oggettivo del tempo al di fuori di essi. Dopo molteplici tentativi di stabilire e giustificare schemi temporali “interni” ed “esterni”, Tolkien alla fine decise di lasciare il dibattito, e il mistero, irrisolti (*A Question of Time*, 103-107). Concorro con Flieger sul fatto che Tolkien abbia fatto la stessa cosa con l’*Athrabeth*.

Freeman, d’altronde, si limita ad eliminare l’ambiguità e ad interpretare *a posteriori* l’*Athrabeth* attraverso la teologia ortodossa. Secondo la dottrina cristiana occidentale, la morte è la conseguenza del peccato originale. Tolkien era un fervente cattolico. La sua «visione matura della morte» (FREEMAN 319) doveva essere in sintonia con tale dottrina. È questa visione che la sua narrativa illustra in modo trasparente. Ne consegue che il significato inteso dell’*Athrabeth*, quello che “Tolkien” voleva farci scoprire, è quello che concorda pienamente con le credenze cattoliche che abbiamo ricostruito. Possiamo essere certi che queste siano sempre state perfettamente ortodosse e mai contraddittorie; qualsiasi apparente paradosso teologico nell’opera tolkieniana può essere risolto da una lettura “corretta”. Con una logica decisamente circolare, le convinzioni personali di Tolkien, l’ortodossia dottrinale e la teologia della Terra di Mezzo vengono presentate come identiche. Ecco la funzione-autore foucaultiana in azione: Tolkien, quale *Auctor(itas)* cristiano «coerente, statico e unitario», giunge ad agire come il «principio d’economia nella proliferazione del significato», ratificando una particolare lettura della sua opera e delegittimando al contempo le letture che non si conformano alla cornice autoriale-intenzionale. Freeman non si limita ad agire nel ruolo di scribe che rivendica per sé. Egli costruisce attivamente un Tolkien che pensa ciò che lui *dice* che pensi; poi, attraverso una sorta di alchimia ermeneutica, ripresenta quel pensiero come un’intenzione autoriale consapevole incorporata nella narrativa tolkieniana.

La decostruzione del metodo di Freeman ci permette ora di vedere come molti altri commentatori cristiani riproducano le stesse mosse discorsive ed ermeneutiche. L’uso selettivo che Birzer fa delle lettere di Tolkien a sostegno dell’integralismo cattolico romano acquista immediatamente senso in questi termini. A un certo punto, egli afferma che l’ascesa al trono congiunto di Gondor e Arnor di Re

Elessar sia una voluta analogia finzionale della resurrezione politica del Sacro Romano Impero (43 ss.). A sostegno di questa tesi cita una lettera di Tolkien del 1967 agli intervistatori Charlotte e Denis Plimmer ma il contenuto effettivo di quest'ultima è tutt'altro. In essa, Tolkien contesta la caratterizzazione della Terra di Mezzo da parte dei Plimmer come nordica, sia perché geograficamente inaccurata sia per le associazioni del termine con il Nazismo. Infatti, egli sottolinea, «il nord era la sede delle fortezze del Diavolo. Il progredire della storia termina con quanto di più simile alla restaurazione di un effettivo Sacro Romano Impero con sede a Roma un “nordico” potesse inventare» (*Lettere* n. 294). Come risulta chiaro dal contesto, Tolkien non sta dicendo che *Il Ritorno del Re* sia inteso come una dichiarazione di sostegno alla restaurazione del Sacro Romano Impero ma solo che è più simile a tale restaurazione rispetto alle alternative considerate “nordiche”. Al posto di ciò che Tolkien ha effettivamente detto, Birzer presenta la sua interpretazione di ciò che ha detto, avulsa dal contesto che potrebbe problematizzarla.

Pearce segue lo stesso principio nella sua biografia quando critica aspramente Humphrey Carpenter per la sua affermazione, a dire il vero tutt'altro che controversa, secondo cui il trauma emotivo della perdita prematura della madre di Tolkien, Mabel, potrebbe aver giocato un ruolo nella sua devozione al cattolicesimo romano per tutta la vita (CARPENTER 2009 p. 53). Che Tolkien potesse essere legato alla sua fede infantile per qualsiasi altra ragione oltre alla sua verità autoevidente è, si direbbe, un anatema per Pearce. Non è plausibile, scrive,

suggerire che uno studioso così colto e perspicace come Tolkien si sarebbe aggrappato ciecamente a una credenza per tutta la vita per conservare o sostituire l'amore materno. [...] Molto semplicemente, mettendo la falsa psicologia da parte, Tolkien rimase cattolico per la semplice, seppur disarmante, ragione che credeva che il Cattolicesimo fosse vero. (*Tolkien: Man and Myth*, 23)

Owen Dudley Edwards ripropone l'accusa di Pearce per ragioni identiche: «Il Cattolicesimo di Tolkien era fuso con la sua identità nei punti più basilari della consapevolezza di sé. I cliché sull'influenza delle madri devote non possono lontanamente descrivere la forza di un'eredità simile» (28). La biografia di Carpenter non è esente da critiche sotto molti aspetti ma, affinché queste argomentazioni funzionino, qualsiasi accenno a qualcosa di diverso dalla certezza nella religiosità di Tolkien, qualsiasi fattore emotivo o altrimenti “non religioso” della sua fede deve essere eliminato. Se Tolkien stesso non era «coerente, statico e unitario», allora anche le opere che scaturivano dalla sua penna potrebbero non essere «coerenti, statiche e unitarie» – in altre parole, potrebbero ammettere più di un'interpretazione valida. Questa è anche la base della replica di Donald Williams a “The Arch and the Keystone” di Flieger, in cui egli sostiene che il ritratto proposto dalla studiosa di un Tolkien complesso e a tratti contraddittorio riflette un deplorabile fraintendimento del «sé singolare» di Tolkien e della sua altrettanto singolare visione del mondo «biblica» (215-216). Egli sostituisce l'immagine, offerta da Flieger, della chiave di volta tenuta in posizione da forze in opposizione con la metafora esplicitamente cristiana della pietra angolare (225). Una dinamica simile è all'opera nella sussunzione, da parte di Claudio Testi, dell'interazione dinamica tra gli elementi cristiani e pagani del *Legendarium* entro una cornice “sintetica” nella quale il Cristianesimo sostituisce ciò che l'ha preceduto (8). Potrei moltiplicare gli esempi a lungo, ma spero che il mio punto sia chiaro: per avere un'unica, coerente visione del mondo “biblica” che possa sostenere un'unica, coerente interpretazione “biblica”, Tolkien deve essere strategicamente epurato da tutte le incongruenze che minacciano tale coerenza.

La costruzione di un'autorialità foucaultiana è ben lungi dall'essere un'impresa esclusivamente cristiana, negli studi su Tolkien e non solo, ma per gran parte della storia del Cristianesimo occidentale è stata direttamente collegata al mantenimento dell'autorità biblica. Foucault ne fa risalire la genealogia a San Girolamo, traduttore della *Vulgata* latina (214). Nel IV secolo d.C., l'epoca in cui visse Girolamo, il Cristianesimo stava formalizzando il proprio canone scritturale, un processo che si sarebbe concluso con il Concilio di Roma del 382 d.C. Ciò richiedeva la definizione di determinati criteri per accettare alcuni testi come autorevoli e rifiutarne altri; Foucault sostiene che la critica letteraria moderna utilizza ancora molti degli stessi presupposti che avevano guidato Girolamo e i suoi contemporanei interessati

alla definizione del canone. Il teologo George Aichele concorda, scrivendo che «l'affermazione secondo cui i testi biblici sono stati segnati da Dio è una versione più antica della moderna credenza secolare secondo cui l'autore di un libro controlla le connotazioni del testo attraverso il processo di scrittura, con i lettori obbligati a rispettarne l'intenzione» (62). Questo processo di costruzione dell'*Auctor(itas)* è una mossa ideologica da parte della Chiesa imperiale per stabilire l'egemonia interpretativa sul canone, la cui istituzione fa parte del medesimo progetto (cfr. THOMASSEN 19-21). Il canone circoscrive non solo i testi considerati autorevoli ma introduce anche un «metatesto ideologico della Bibbia intesa come un tutto unitario. La Bibbia è intesa come veicolo di un unico messaggio con un unico significato: per i cristiani, tutti i libri biblici parlano chiaramente insieme, un'unica verità» (AICHELE 46). Non è un caso che la trasformazione del Cristianesimo in una Chiesa imperiale egemonica avvenga proprio nel momento in cui viene stabilito un canone biblico autorevole e, per estensione, un unico *significato* autorevole di quel canone; poiché questo è precisamente il mezzo attraverso il quale l'eresia può essere identificata e punita. Legata al potere istituzionale, la teologia dogmatica ora funziona per sostenere la dottrina corretta e disciplinare quella errata, vale a dire per arginare la proliferazione di significati teologici. L'intento di controllo dell'*Auctor(itas)* deve essere mantenuto, anche se ciò significa sopprimere la multivocalità dei testi biblici stessi.

Intervenendo nel dibattito sull'opportunità che le persone LGBTQ+ partecipino pienamente alla vita e al ministero della Chiesa, la studiosa biblica queer Mary Ann Tolbert mostra come la dottrina dell'autorità biblica continui a esercitare la medesima funzione disciplinare nel discorso contemporaneo. In primo luogo, essa tratta la Bibbia come testo trascendente e astorico, autorevole in ogni momento e nello stesso identico modo, indipendentemente dalle circostanze storiche e culturali. In secondo luogo, idealizza e normalizza selettivamente la visione del mondo degli autori di questi testi, soprattutto per quanto riguarda il genere e la sessualità, e poi giudica il presente in base a queste visioni del mondo reificate. In terzo luogo, il suo *modus operandi* è il *proof-texting*, ovvero citare frasi a proprio vantaggio e concatenare citazioni decontestualizzate, implicando così che parole scritte in tempi diversi, da persone diverse e in circostanze diverse, «dicono tutte la stessa cosa». In quarto luogo, costruisce un unico significato regolativo del testo: la Bibbia diventa univoca e quindi autorevole (TOLBERT 176-182). Tuttavia – e questo è il punto cruciale – questo significato non deriva dal senso letterale del testo, bensì da una particolare lettura, da una particolare posizione sociale, che si avvale di un'ermeneutica extrabiblica che fraintende fondamentalmente la natura dei testi. «A meno che l'autore divino non controlli anche la lettura del testo», scrive Tolbert, «il mezzo stesso scelto per il testo, quello del linguaggio con la sua intrinseca indeterminatezza e ambiguità, mina la singolarità e l'immediatezza della comunicazione» (181). Potrebbe benissimo star descrivendo la “dottrina” dell'*Auctor(itas)* tolkieniana che ho delineato sopra.

Come spero di aver dimostrato, non si tratta di una coincidenza. L'affermazione problematica dell'intento autoriale che pervade gli studi cristiani su Tolkien si fonda sull'altrettanto problematica costruzione di Tolkien come *Auctor(itas)* cristiano. Ciò a sua volta richiede l'emendamento e la soppressione di complessità scomode presenti nelle dichiarazioni di Tolkien stesso, così come nelle storie che ha scritto e nel Mondo Secondario che ha creato, ricucendo insieme testi scritti in epoche diverse per pubblici diversi e appianando le ambiguità per supportare una lettura cristiana privilegiata. L'ermeneutica dell'autorità biblica viene di fatto trasferita dal canone cristiano al *Legendarium*. La costruzione del «sé singolare» di Tolkien – coerente, statico e unitario nel suo conservatorismo cattolico romano – viene quindi smascherata come un progetto non solo ideologico ma anche teologico. Ciò solleva un'importante questione: perché trattiamo il *Signore degli Anelli* come la Bibbia? E, cosa altrettanto importante: perché trattiamo Tolkien come Dio?

### *Verso un'ermeneutica di ispirazione tolkieniana*

A questo punto desidero fare un chiarimento: *non* sto assolutamente sostenendo che tutta la critica cristiana su Tolkien sia ideologicamente contaminata. Le interpretazioni cristiane di Tolkien non sono errate *in quanto tali*. Sono, per la maggior parte, interpretazioni perfettamente corrette, supportate dal

testo in misura maggiore o minore; trovo molte di esse ben argomentate, persino stimolanti. Quel che contesto è il passaggio che fa di *un'interpretazione* l'interpretazione valida, la ricostruzione e la reificazione di un'unica intenzione autoriale attraverso la ricostruzione e la reificazione dell'*Auctor(itas)* in grado di comunicare in modo trasparente tale intenzione. Inoltre, ogni conoscenza è situata, influenzata dalle esperienze, dalle credenze e dalla posizione sociale del soggetto conoscente



Verlyn Flieger

(cfr. HARAWAY 590). Non pretendo e non posso pretendere che i miei correligionari cristiani abbandonino la fede che è così centrale per la loro identità quando si accostano alla pagina. Né, se aderiscono alla dottrina dell'autorità biblica, posso pretendere che ignorino le loro convinzioni più profonde riguardo alle Scritture, anche se non le condivido. Il mio appello ai miei colleghi studiosi cristiani di Tolkien è in qualche modo diverso e più circoscritto: che possiamo abbandonare un'ermeneutica assolutista dell'intento autoriale *ai fini della lettura e dello studio di Tolkien*. Ciò potrebbe sollevare una questione: "Dovremmo quindi ignorare completamente la fede di Tolkien?". La mia risposta è un categorico *no*. Anche se tutto ciò che ho scritto finora fosse vero – anche se il mio lettore concordasse con la mia decostruzione teologica dell'intento autoriale e con il modo in cui questa viene utilizzata negli studi cristiani su Tolkien – J.R.R.

Tolkien era comunque un cristiano convinto che descriveva la sua più grande opera come «fondamentalmente religiosa e cattolica». Inoltre, gran parte della critica cristiana su Tolkien, compresa gran parte di ciò che ho citato sopra a scopo critico, dimostra in modo chiaro e convincente la profonda influenza del cattolicesimo romano di Tolkien sulla sua sub-creazione letteraria. Quindi, in effetti, sto forse sostenendo la morte dell'autore (Barthes)?

Risponderò concordando con Dimitra Fimi sul fatto che «[u]no dei problemi dell'aggirare l'autore è la resa della letteratura come astorica e autosufficiente. Per dire l'ovvio: ogni testo ha un autore con una vita al di là del testo, definita da un luogo specifico e da circostanze storiche» (6). Appropriatamente, quindi, è a questo punto che desidero passare dalla costruzione di Tolkien nella critica cristiana a Tolkien l'uomo. O meglio, alle sue opere, poiché né io né la maggior parte dei commentatori viventi abbiamo mai avuto un contatto diretto con lui. Desidero mettere in dialogo gli scritti di Tolkien sull'intento e sull'interpretazione con un diverso modello di ermeneutica teologica, che abbracci le molteplici interpretazioni non solo come una caratteristica inevitabile della lettura dei testi ma come un bene teologicamente positivo. Spero di offrire un modo di incontrare la Terra di Mezzo che non uccida Tolkien l'autore, il brillante e imperfetto essere umano le cui storie danno tanta gioia a me e a milioni di altre persone, ma che detronizzi Tolkien come *Auctor(itas)*. Anzi, sostengo che questo approccio rispetti Tolkien più, non meno, di quelli che lo pongono sul piedistallo dell'autorità.

Flieger ha dimostrato come, lungi dal chiarire la sua opera, la costruzione di Tolkien come *Auctor(itas)* elimini le tensioni dinamiche che lo rendono una figura così affascinante e che conferiscono alla sua opera una tale forza per un pubblico così vasto ("Arch", 17-18; "But What Did He Really Mean?", 150-151). La mia tesi, che si basa sulla sua, è che appiattire le credenze di Tolkien (o di chiunque altro) in un cattolicesimo romano pienamente «coerente, statico e unitario» non coglie la complessità unica della *religione vissuta*, che Meredith McGuire definisce come «il modo in cui la religione e la spiritualità vengono praticate, vissute ed espresse dalle persone comuni (piuttosto che dai portavoce ufficiali) nel contesto della loro vita quotidiana» (12). La mera attribuzione di un'etichetta religiosa a qualcuno ci dice ben poco sulle sue effettive convinzioni religiose e sul modo in cui queste convinzioni si concretizzano nella sua vita. La preoccupazione per le credenze che possono essere espresse in termini proposizionali e accettate o rifiutate, pur avendo radici nella storia cristiana, è in realtà una visione della religione profondamente moderna, occidentale, protestante e maschilista. Nei

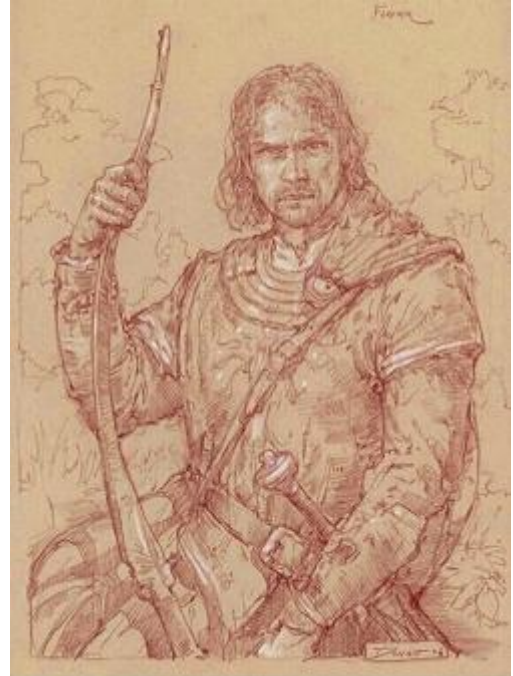
loro studi storici e contemporanei sulla spiritualità femminile, McGuire (57 ss.) e Collen McDannell (139-140) dimostrano come questo pregiudizio cognitivista denigri sistematicamente i credenti e le tradizioni che si fondano su pratiche materiali, corporee e relazionali piuttosto che su credenze intellettuali volontaristiche. Ciò marginalizza e patologizza la religione femminile in particolare, ma anche qualsiasi pratica o tradizione considerata insufficientemente razionale, compreso il Cattolicesimo romano (cfr. ORSI 9-12; TAYLOR 25-30). Presuppone inoltre che la fede religiosa di una persona rimanga statica finché le viene attribuita una medesima etichetta. La verità, tuttavia, è che le religioni vissute sono dinamiche, sincretiche e soggette a cambiamenti nel tempo.

Non c'è dubbio che J.R.R. Tolkien fosse un fervente cattolico romano. Era anche un laico e non si considerava affatto un teologo sistematico. I sacramenti, e in particolare l'Eucaristia, erano più centrali nella fede di Tolkien rispetto all'interpretazione biblica o dottrinale (cfr. CARPENTER 2006). Egli, inoltre, era un uomo di vasta cultura che visse in un periodo di enormi sconvolgimenti sociali e di pluralità intellettuale. Come le parole cui Tolkien si dedicava professionalmente e creativamente, anche la religione è un costante palinsesto, una serie di scritti e riscritture, cancellazioni e adattamenti, significati che si accumulano e si trasformano con il tempo e l'uso (HOLMES, 130-131). Anche se l'etichetta che usava per descriverla rimaneva costante, sarebbe davvero molto insolito se il rapporto di Tolkien con la fede non fosse cambiato e cresciuto nel tempo. Il suo posizionamento in un dato punto lungo il *continuum* dalla fede al dubbio, dalla speranza alla disperazione, dalla difesa razionale della fede alla partecipazione sacramentale ad essa, poteva cambiare a seconda di una serie di fattori: l'umore, le circostanze della vita, le persone con cui si trovava in quel momento. Questo mi sembra il punto centrale della caratterizzazione di Carpenter dei «due Tolkien», basata sul suo accesso quasi esclusivo ai diari privati che conservano per iscritto i momenti di angoscia esistenziale (CARPENTER 2009, 53 ss.). Pretendere una corrispondenza biunivoca tra la dottrina ufficiale e la religione vissuta è una moderna ed errata interpretazione cognitivista su ciò che significa essere religiosi. Nel caso di Tolkien, si tratta di pretendere che egli diventi il portavoce di una particolare corrente particolarmente conservatrice del cattolicesimo romano, anziché essere considerato un uomo che ha lottato con la fede e il dubbio come tutti noi comuni mortali.

La costruzione di un intento autoriale semplicemente religioso, che aleggia gnosticamente sullo sfondo e che dovrebbe essere decodificato da lettori «informati», non solo cancella la profonda complessità religiosa di Tolkien ma contraddice anche le sue ripetute affermazioni sull'intenzionalità. La sua lettera del 1955 a W.H. Auden è esemplare a questo proposito:

*Il Signore degli Anelli* come storia è stato terminato così tanto tempo fa che ora posso guardarlo con distacco, e trovo le "interpretazioni" piuttosto divertenti; anche quelle che potrei dare io stesso, che sono per lo più *post scriptum*: mentre lo scrivevo, avevo in mente ben pochi propositi particolari, consapevoli, intellettuali. (*Lettere* n. 163)

In una nota a piè di pagina descrive come gli Ent sembrassero irrompere nell'opera quasi indipendentemente dalla sua volontà, il che riflette «la mia sensazione, soprattutto quando ero bloccato, che io non stessi inventando ma riportando (imperfettamente) e che a volte dovevo aspettare per scoprire "cosa è successo davvero"» (n. 163 n. 1). Tutto questo risulterà familiare a qualsiasi scrittore di narrativa che abbia mai avuto la sensazione che la propria storia e i propri personaggi avessero preso vita propria. Trova inoltre riscontro nelle osservazioni di Tolkien durante la stesura del testo, come in una lettera del 1944 a Christopher Tolkien, in cui, a proposito della prima apparizione di Faramir, scrive: «sono sicuro



*Faramir, art by Donato Giancola*

di non averlo inventato io, non lo volevo nemmeno, anche se mi piace è saltato fuori camminando nei boschi dell'Ithilien» (n. 66). Dichiarazioni di questo tipo complicano l'idea di un'intenzione autoriale univoca e dominante per qualsiasi opera di narrativa, un'idea che possa essere stabilita con una certezza quasi dottrinale. Lo stesso Tolkien collega quest'ambiguità d'intenti a una certa apertura all'interpretazione: «ciò che i lettori che l'hanno apprezzato hanno preso dal libro, o ci hanno visto, mi è sembrato abbastanza ragionevole, anche quando non ero d'accordo. [...] A ogni modo la maggior parte di quelli che hanno apprezzato *Il Signore degli Anelli* ne sono stati colpiti soprattutto in quanto racconto emozionante; ed è così che è stato scritto» (n. 163). Questo concetto viene ribadito in una lettera del 1955 al suo editore americano Houghton Mifflin, che Tolkien scrisse come risorsa per recensori e altri commentatori; possiamo dedurre con certezza che le opinioni espresse in essa siano quelle che egli desiderava rappresentare al pubblico dei lettori. Qui nega esplicitamente che la Terra di Mezzo sia un mondo cristiano, nonostante le sue professate convinzioni, e la descrive piuttosto come «un mondo monoteista di “teologia naturale”» (n. 165). In risposta «a chi mi chiede “di cosa parla?”», Tolkien risponde con fermezza: «Non “parla” di altro che di sé» (n. 165). La bozza della lettera al recensore Michael Straight, che ho citato nella mia introduzione, dice praticamente la stessa cosa: pur offrendo una possibile interpretazione cristiana della tentazione e della liberazione di Frodo alle Crepe del Fato, Tolkien ribadisce che *Il Signore degli Anelli* «è stato scritto per *divertire* (nel senso più alto): per essere leggibile. Nell'opera non c'è alcuna “allegoria”, morale, politica o dell'attualità» (n. 181). Certo, «viene inevitabilmente introdotto qualcosa delle riflessioni e dei “valori” del narratore» (*Lettere* n. 233 n. 181), ma non è affatto la stessa cosa.

Questi commenti rivolti al pubblico contrastano con le lettere private di Tolkien che confermano le interpretazioni cristiane avanzate da altri, come quella del 1953 a Robert Murray, per non parlare delle bozze, spesso non spedite, che si spingevano troppo oltre nella «disquisizione teologica» per i suoi gusti (cfr. “What Did He Really Mean?”, 151; HUTTON, 59). Alla bozza del 1954 di una lettera al libraio cattolico Peter Hastings, in cui difendeva la sua opera dall'accusa di insufficiente cattolicesimo, Tolkien aggiunse la nota: «Sembrava mi prendessi troppo sul serio» (*Lettere* n. 153). Allo stesso modo, la continuazione non spedita di una lettera del 1958 a Rhona Beare, in cui Tolkien discuteva del mito cosmologico allora inedito in appendice al suo *Legendarium*. La lettera, così come è stata spedita, si conclude come segue:

Teologicamente (se il termine non è troppo pomposo) immagino che il quadro sia meno dissonante rispetto a ciò che alcuni (incluso me stesso) credono sia la verità. Tuttavia ho deliberatamente scritto un racconto, che è costruito su o al di fuori di certe idee “religiose”, ma non è un'allegoria di quelle idee (né di nient'altro), e non le menziona esplicitamente, né tantomeno le predica; ora non mi allontanerò da quello stile, avventurandomi in disquisizioni teologiche per cui non sono tagliato (n. 211).

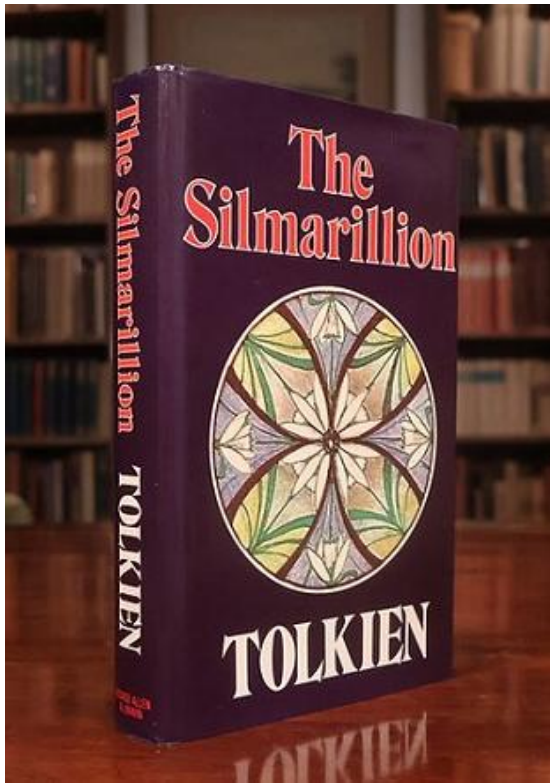
Tolkien si è deliberatamente tirato indietro prima di interpretare la propria opera e privarla del suo potere estetico e narrativo per i lettori. Ciò è coerente con la sua visione, influenzata da Owen Barfield, secondo cui il mito comunica verità che non possono essere comunicate in nessun altro modo (HOUGHTON 8-10; STARR 10-11). Persino nella famosa lettera del 1951 a Milton Waldman, Tolkien è attento a inquadrare le sue meditazioni sul *Legendarium* come «cosa (secondo lui) egli voglia dire o provi a rappresentare attraverso di essa» (*Lettere* 143, #131). Inoltre, come con la maggior parte delle riflessioni filosofiche e teologiche di Tolkien sulle sue storie, la lettera a Waldman è stata scritta *dopo* il completamento delle storie in questione. In un libro di prossima pubblicazione sulla pietà nella Terra di Mezzo, Thomas Hillman sostiene in modo convincente che questa lettera rappresenti un punto di svolta nella carriera creativa di Tolkien: la mitopoiesi che va dalle prime fasi del “*Silmarillion*” fino al *Signore degli Anelli* lascia infatti il posto all'interpretazione filosofica e teologica della mitologia, che occupò gran parte del resto della vita dell'autore. La stessa lettera a Waldman avvalora questa interpretazione, così come quella del 1958 a C. Ouboter (*Lettere* n. 208), in cui Tolkien ammetteva che solo ripensando all'opera completata iniziava a coglierne la coerenza tematica.

Si delinea così uno schema: a prescindere da ciò che diceva nelle sue lettere private, J.R.R. Tolkien mostrava una certa riluttanza a diffondere un'interpretazione esplicitamente cristiana della sua opera.

Nelle sue dichiarazioni pubbliche, era molto più preoccupato che *Il Signore degli Anelli* fosse accettato per i suoi meriti intrinseci come storia, piuttosto che interpretato “correttamente”. Questo concetto emerge con particolare chiarezza nella Prefazione alla seconda edizione del *Signore degli Anelli*, che rappresenta di gran lunga la dichiarazione pubblica più significativa di Tolkien sull’argomento, letta da milioni di lettori sin dalla sua prima pubblicazione.

Il motivo principale era il desiderio di un narratore di cimentarsi con una storia davvero lunga capace di catturare l’attenzione dei lettori, divertirli, deliziarli e a momenti magari stimolarli o commuoverli profondamente. [...] Quanto al significato profondo o al “messaggio”, nelle intenzioni dell’autore non ne ha alcuno. Non è né allegorico né legato all’attualità. [...] Ma io detesto cordialmente l’allegoria in tutte le sue manifestazioni e l’ho sempre fatto sin da quando sono diventato abbastanza grande e accorto da individuarne la presenza. Preferisco di gran lunga la storia, vera o finta, con la sua molteplice applicabilità al pensiero e all’esperienza dei lettori. Credo che molti confondano “applicabilità” con “allegoria”; ma una risiede nella libertà del lettore, l’altra nel predominio deliberato dell’autore. (SDA p. 11)

Finora ho sostenuto la mia opposizione all’uso di citazioni testuali e all’imposizione di una coerenza non supportata dal testo. Non intendo abbandonare questo metodo adesso. Lascio al lettore la libertà di scegliere quali affermazioni di Tolkien sul rapporto tra i suoi scritti e la sua religione possano essere intese come normative. Tuttavia, considerando il modello delle sue dichiarazioni pubbliche, Tolkien mi sembra coerente in questo: egli apprezza troppo la libertà del lettore per costringerlo a seguire «l’angusta



strada della ricerca di un unico significato “teologico” per le [sue] opere» (“Towards”, 21). Per quanto se ne può dedurre, l’intento di Tolkien sembrerebbe che i lettori interpretino *Il Signore degli Anelli iuxta propria principia* piuttosto che come l’illustrazione di un concetto cognitivo-proposizionale esterno al mondo del testo.

Fin qui però si parla di intenzioni autoriali. Che dire della “libertà del lettore”? Come possiamo orientarci nella complessa interazione tra scrittore, lettore e testo? Possiamo considerare Tolkien il narratore senza Tolkien l’*Auctor(itas)*? E come possiamo spiegare il potere di queste storie senza avanzare pretese teologiche escludiviste, pur riconoscendo la fede dell’uomo che le ha scritte e la validità delle interpretazioni cristiane? Mi sembra innegabile che le storie di Tolkien commuovano chi le ama in modi il cui miglior paragone potrebbe essere proprio di natura religiosa. Martin Barker, Patrick Curry, Catherine Madsen e Stephen Morillo hanno tutti scritto dell’opera di Tolkien in questi termini; Michael Drout arriva addirittura ad affermare che «probabilmente, a dispetto di tutte le intenzioni di Tolkien, *Il Silmarillion* è entrato in quella parte della mia psiche che in altri è

occupata dalle storie dell’Eden o di Canaan o delle peregrinazioni degli Israeliti» (“Reflections on Thirty Tears of Reading *The Silmarillion*” 55). Questa sensazione è condivisa da molti lettori di Tolkien, me compreso, per certi aspetti importanti. Ma su questo tornerò tra un attimo. La domanda rimane: possiamo avere un’ermeneutica teologica pluralista per gli studi su Tolkien?

Possiamo farlo; o, quantomeno, io ne sono convinto e desidero proporlo agli altri studiosi di Tolkien – credenti e non credenti – come un ulteriore strumento interpretativo da aggiungere al variegato bagaglio metodologico della nostra disciplina. Per tornare a Tolbert: in contrapposizione all’ermeneutica dell’autorità biblica, ella propone un’ermeneutica dell’*ispirazione biblica*. Per questa formulazione, si ispira alla filosofia di Hans-Georg Gadamer, nella quale il significato è co-costruito dalla fusione degli orizzonti tra il testo (e, per estensione, il suo autore) e il lettore. La lettura è un incontro dialogico, un processo co-creativo, piuttosto che un semplice trasferimento di significato

dall'autore al lettore (183-184). Tolkien esprime un concetto simile quando scrive nella nota E di *Sulle Fiabe* che i lettori devono mettere a frutto la propria immaginazione, i propri ricordi, le proprie emozioni e le proprie esperienze vissute, nell'opera di attribuzione di significato alle risorse testuali messe a loro disposizione dall'autore. Le stesse parole, la stessa storia, non vengono mai lette allo stesso modo due volte: la Terra di Mezzo appare e si percepisce in modo diverso a ogni lettore, persino allo stesso lettore in letture successive. Né il significato che ciascuno di noi trae dal testo è esattamente lo stesso; esso si genera nel dialogo con il testo e con l'artista che lo ha portato al mondo (cfr. HALL, 515-517). Per Tolbert, la Bibbia è ispirata, nell'atto della sua scrittura, da esseri umani imperfetti che si confrontano con la fede nelle proprie vite e circostanze storiche, e, nell'atto della sua lettura, da esseri umani imperfetti che fanno la stessa cosa (183). All'interno di tale ermeneutica, è possibile considerare la Bibbia al contempo come una testimonianza di un incontro con il Divino e un documento umano fallibile. La domanda non è più semplicemente: "Cosa dice la Bibbia?". Essa dice molte cose, non tutte facilmente armonizzabili tra loro senza violare l'integrità della miriade di testi che compongono il canone. Il problema dell'interpretazione non può essere rimandato facendo riferimento all'autorità trascendentalmente astorica del testo (cfr. DROUT e WYNNE, 107); il testo deve essere incontrato e affrontato, coinvolgendo non solo gli orizzonti dei suoi autori, ma anche gli orizzonti dei suoi lettori.

L'ermeneutica dell'ispirazione biblica trova riscontro nella tradizione interpretativa ebraica del Midrash. Voglio essere cauto a questo proposito e non appropriarmi della pratica di una comunità religiosa alla quale non appartengo; ho imparato molto da mia moglie ebraica, dalla sua famiglia e dalle comunità ebraiche di cui facciamo parte. A mio avviso, il Midrash mantiene la presenza di Dio dentro e oltre il testo in una tensione dinamica con le incongruenze e le lacune testuali reali, non sopresse, nonché con le esperienze vissute dagli interpreti. L'attrito tra testi e prospettive differenti diventa la scintilla che genera nuovi significati e intuizioni al di là delle vuote certezze teologiche. Il filosofo ebreo Emil Fackenheim descrive il Midrash in termini di duplice «ostinazione». Da un lato c'è l'ostinazione della Torah stessa, portatrice delle «esperienze fondamentali» dell'Ebraismo che hanno costituito la base della vita religiosa per secoli e che devono essere affrontate. Dall'altro lato c'è l'ostinazione della comunità interpretativa, che si rifiuta di abbandonare sia la verità della propria esperienza sia la testimonianza del testo (FACKENHEIM, 20-21; cfr. BARENBLAT, 172 e STAHLBERG, 323-234). Henry F. Knight si rifà a Fackenheim quando descrive la lettura midrashica come



Una pagina del Midrash

una forma dialettica di resistenza narrativa. Vivendo all'interno della storia biblica, coloro che sono fedeli all'esperienza fondamentale narrata (ad esempio, il dono della Torah sul Sinai) sollevano interrogativi penetranti generati dalla propria realtà in divenire e li pongono agli eventi fondamentali stessi, spingendo e resistendo alla storia in cui credono. [...] Allo stesso tempo, la storia e la sua esperienza fondamentale resistono agli interrogativi che vengono loro posti fornendo la struttura e i punti di vista per sollevare tali interrogativi. (4-5)

L'obiettivo non è generare un'interpretazione dottrinalmente corretta del testo ma piuttosto esplorare il mondo del testo insieme agli altri, aperti alle modalità con cui tali incontri possono sfidarci e arricchirci. Lungi dall'essere un universale autoritario, il testo si apre a incontri *pluriversali* con la religiosità narrativa (cfr. PERRY, 298). Knight mette in guardia i cristiani dal limitarsi a un'appropriazione dell'ermeneutica di un'altra tradizione, invitandoci invece a leggere «midrashicamente» (11), ovvero in costante dialogo con quegli altri che ci accompagnano nel viaggio attraverso il mondo narrativo della

Bibbia. Esiste un detto midrashico: *Shiv'im Panim laTorah*, “La Torah ha settanta volti”. Il testo non solo ammette letture molteplici, persino contraddittorie; esse sono necessarie per liberarne appieno il potere trasformativo. Finché non avremo visto i molti volti del testo, non lo avremo veramente visto. Si potrebbe persino affermare che Dio intenda che il testo venga letto e interpretato in questo modo aperto. Al contrario, dogmatismi e dottrine extratestuali

diventano troppo facilmente realtà distinte che, a loro volta, misurano il testo. Sostituiscono il mondo narrato dal testo con una rappresentazione monolitica di quel mondo. La ricchezza multiforme di quel mondo viene ridotta; la sua consistenza si perde. Sostituiamo il testo con un significato che ne astraiamo. (KNIGHT, 14)

Knight potrebbe benissimo parlare della Terra di Mezzo.

Propongo di applicare l'ermeneutica dell'ispirazione testuale alla lettura di Tolkien – *un'ermeneutica dell'ispirazione tolkieniana*, se vogliamo. In quest'ottica, Tolkien non è un *Auctor(itas)* indiscutibile, bensì un essere umano la cui voce contribuisce al dialogo di significato senza però dominarlo. Questa concezione più sfumata dell'autorialità e della fruizione lascia spazio alla complessità della vita e delle opere di Tolkien senza costringerci ad abbandonare il significato religioso (o non religioso) che vi troviamo. La fusione di molteplici orizzonti autorizza interpretazioni diverse quanto i lettori che portano le proprie esperienze di vita al testo, pur onorando l'integrità della storia e del suo narratore. Ci permette di impegnarci in una Credenza Secondaria volontaria e di entrare pienamente nella Terra di Mezzo, concedendoci al contempo la libertà di mettere in discussione ciò che vi troviamo. Questa ostinazione midrashica implica la pratica della *gioia critica*, che «comporta la discussione trasparente di come un testo rifletta problematiche sistemiche, *anche celebrandone in potenza le sfumature*» (LAVEZZO e RIOS MALDONADO, 243-244, corsivo nell'originale). Tutto ciò è cruciale nel clima attuale del nostro campo di studi, in cui studiosi di Tolkien non cristiani, LGBTQ+, di colore e di altri gruppi marginalizzati possono ricevere abusi e persino minacce di morte da parte di fan estremisti solo per aver proposto interpretazioni di Tolkien che trascendono la cornice autoriale-intenzionale. Questi attacchi sono spesso giustificati con la scusa del rispetto delle intenzioni di Tolkien per la sua opera, e costruiscono non solo Tolkien come *Auctor(itas)* ma anche gli stessi aggressori come suoi veri difensori (REID, 207-211). Tolbert risponde ad attacchi retoricamente analoghi contro i cristiani queer in questo modo: «La questione cruciale non è se *Paolo* credesse a queste cose ma se *noi* ci crediamo o no» (174). La questione per noi, in quanto fan e studiosi di Tolkien, non è se Tolkien credesse a queste cose ma se *noi* ci crediamo o no. Non abbiamo accesso all'uomo in persona per dirimere le nostre controversie ma ci rimangono le storie. Tutto ciò che dobbiamo decidere, quindi, è cosa fare con le storie che ci sono state tramandate.

Sebbene un'ermeneutica di ispirazione tolkieniana si basi su metodi progressisti cristiani ed ebraici di lettura biblica, il suo profondo pluralismo e l'enfasi sul confronto con il testo piuttosto che sulla ricerca di un significato autorevole possono trovare applicazione anche al di fuori dell'ambito dell'interpretazione religiosa. In primo luogo, considerare i testi delle Scritture ebraiche e cristiane come un mondo narrativo in cui i credenti possono entrare evoca affascinanti parallelismi tra ciò che potremmo definire “costruzione di mondi religiosi” e la costruzione di Mondi Secondari che Tolkien teorizza in *Sulle Fiabe*. Non spingerò troppo oltre il paragone nello spazio limitato che mi rimane; ribadisco invece che non sto cercando di allontanare gli altri cristiani dalle loro tradizioni di esegesi biblica. Ciò contravverrebbe allo spirito del mio progetto; tutti noi potremmo beneficiare di un po' più di umiltà interpretativa, me compreso. Ma mentre i miei correligionari potrebbero trovare questo quadro di riferimento poco convincente per la lettura delle Scritture, spero che possano comunque considerare un'ermeneutica di ispirazione tolkieniana per la lettura del *Legendarium*. Nonostante la sua profonda influenza religiosa sulle nostre vite, non è ancora esattamente la stessa cosa della Sacra Scrittura.

*Conclusione: uno sguardo riconsiderato*

Attribuire un'intenzionalità ad un autore defunto è rischioso; ma mi sembra chiaro che per Tolkien la cosa più importante sia lasciare che le sue opere – e soprattutto *Lo Hobbit* e *Il Signore degli Anelli*, le

opere principali che effettivamente pubblicò in vita – parlino da sole. Quand’anche egli avesse creduto che contenessero un unico significato teologico (e le prove a riguardo non sono convincenti, anzi indicano il contrario), credeva anche che la libertà del lettore di entrare nel mondo della storia da solo, di esplorarlo e discernere la sua applicabilità alla propria vita, avesse la precedenza sul suo diritto o su quello di chiunque altro di dirgli “cosa significa veramente”. Non si tratta di una semplice questione di critica letteraria; per Tolkien, la libertà è una virtù teologica fondamentale, così centrale nel suo mondo sub-creato che Ilúvatar è disposto a rischiare la possibilità di Arda Corrotta pur di difenderla (DICKERSON, 115). In ogni caso, ritengo improbabile che Tolkien avrebbe approvato l’uso delle sue lettere, che non erano mai state concepite per un vasto pubblico, in quanto «realità distinte che, a loro volta, misurano il testo [...] [e] sostituiscono il mondo narrato del testo con una rappresentazione monolitica di quel mondo» (KNIGHT, 14). Come disse lo stesso Tolkien a proposito del *Signore degli Anelli*: «Non “parla” di altro che di sé».

Nella misura in cui l’intento di Tolkien può essere ricostruito – e, come le lettere dimostrano ampiamente, esso non era sempre chiaro al narratore né *in medias res* né *post scriptum* –, sostengo che egli desiderava che trattassimo la sua opera non come un’opera semi-divina di cripto-evangelismo ma come un’opera profondamente umana di sub-creazione. Incontrarla come un’opera d’arte che possiamo ammirare nonostante le (o forse proprio a causa delle) sue incongruenze e imperfezioni ci permette di



commuoverci in modi che potremmo ben descrivere come spirituali, anche se non condividiamo gli impegni ontologici dell’artista (TAYLOR, 400-401). Praticare la generosità ermeneutica è, paradossalmente, un modo per onorare l’intento di Tolkien. Vado oltre: manchiamo di rispetto a Tolkien quando lo trasformiamo in un idolo. Invece di un essere umano che ha vissuto, respirato, amato, creduto, lottato, sofferto fallimenti, raggiunto successi e combattuto la lunga sconfitta, viene ridotto a una mera caricatura teologica o a una marionetta ideologica. Anche la sua opera viene sminuita: non più un incantamento, un Mondo Secondario in cui i lettori possono vivere intense esperienze di terrore e delizia ma un cifrario sostitutivo, una macchina teologica in cui, da una parte, sono inseriti personaggi, luoghi e narrazioni e, dall’altra, emergono proposizioni dottrinali ordinate da accettare o rifiutare, epurate dalle scomode complessità che le rendono uniche, interessanti e affascinanti. Tolkien il narratore, Tolkien l’uomo, viene assassinato, la sfortunata ma necessaria vittima di un grande progetto di egemonia ermeneutica. Al suo posto viene intronizzato Tolkien, l’*Auctor(itas)*, Dio-Re di un Mondo Secondario svuotato di ogni significato e possibilità, tranne quella che guida il lettore verso l’ortodossia dogmatica. Tom

Shippey ha dimostrato il carattere profondamente filologico del processo creativo di Tolkien, che ricostruisce “asterisco-realtà” a partire dalle tracce di antiche leggende, proprio come un filologo ricostruisce “parole con l’asterisco” a partire dalle tracce di lingue antiche (SHIPPEY 2005, 45 ss., 109). Forse Tolkien stesso rappresenta l’ultima realtà-asterisco che si cela dietro le sue storie: un prodotto dell’immaginazione e della congettura, deducibile ma in definitiva irrecuperabile.

E che dire delle storie? In questo saggio ho insistito sul fatto che dovremmo leggere la narrativa di Tolkien *iuxta propria principia*, ma ho a malapena accennato alla narrativa in sé, basandomi invece (e in modo del tutto ironico) sulla sua saggistica per la mia argomentazione. Per concludere, quindi, vorrei tornare all’aprile del 2012, alle scogliere del fiume Missouri e all’intuizione eucatastrofica con cui ho iniziato. Leggendo attraverso un’ermeneutica dell’ispirazione tolkieniana, non credo di essermi imbattuto finalmente nell’interpretazione “corretta” dello scontro culminante tra Frodo e Gollum alle Crepe del Fato, quella che il suo autore aveva codificato perché io la trovassi lì. Se avessi percepito

l'intenzione di Tolkien di convertirmi al Cristianesimo, anche solo in modo sottile, mi sarei sentito offeso. Invece, quella scena mi ha sempre commosso fino alle lacrime in modi che non avevano nulla a che fare con la religione in sé. La squisita maestria con cui intreccia ogni azione dei personaggi, ogni filo della trama, ogni tema narrativo sia latente che esplicito in una rivendicazione mozzafiato della vulnerabilità e della speranza di fronte alla disperazione e la travolgente volontà di potenza, la sua inaspettata e lampante ovvietà, era stata una pietra angolare della mia immaginazione morale fin dall'età di dieci anni. Piuttosto che interpretare *Il Signore degli Anelli* attraverso la lente della teologia cristiana, stavo facendo ciò che Art Bochner e Carolyn Ellis chiamano analisi narrativa, pensavo *con* la storia invece di pensare *alla* storia (185-186). Stavo interpretando *il Cristianesimo* attraverso la lente del *Signore degli Anelli*. Il mondo religioso del Nuovo Testamento cristiano e il Mondo Secondario del *Legendarium* tolkieniano si illuminavano reciprocamente senza però fondersi l'uno nell'altro. La storia si era talmente radicata nella mia coscienza narrativa da diventare la cornice attraverso cui davo un senso alla mia fede appena scoperta, e non viceversa. In effetti, stavo facendo teologia con *Il Signore degli Anelli*.

Ripensandoci oggi, direi che quella «qualità particolare della “gioia”» riscontrata in entrambe le storie offriva effettivamente «uno sguardo improvviso alla realtà, o verità, sottesa». Il punto in cui mi discosto da molti interpreti cristiani – e dallo stesso Tolkien – sta nel definirla come una realtà di cui entrambe le storie rendono testimonianza ma su cui nessuna delle due detiene il monopolio esclusivo. Tuttavia, questo mi porterebbe ben oltre l'ambito del presente saggio. Concluderò invece con le parole di Aragorn: «Ecco la mia versione. Se ne potrebbero formulare altre» (*SDA* III, V, 521).

## Abbreviazioni

*Lettere*: CARPENTER, Humphrey e TOLKIEN, Christopher (2017).

*MF*: TOLKIEN 2020b.

*MR*: TOLKIEN 1993.

*SDA*: TOLKIEN 2020a.

## Opere citate

- AICHELE, George (2009), “Canon, Ideology, and the Emergence of an Imperial Church”, *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*, a c. di Einar Thomassen, Museum Tusculanum Press, pp. 45-65.
- BAKER, Dallas John (2017), “Writing Back to Tolkien: Gender, Sexuality and Race in High Fantasy”, *Recovering History Through Fact and Fiction: Forgotten Lives*, a c. di Dallas John Baker et al., Cambridge Scholars Publishing, pp. 123-143.
- BARENBLAT, Rachel (2011), “Transformative Work: Midrash and Fanfiction”, *Religion and Literature*, vol. 4, no. 2, pp. 171-177.
- BARKER, Martin (2006), “On Being a 1960s Tolkien Reader”, *From Hobbits to Hollywood: Essays on Peter Jackson's Lord of the Rings*, a c. di Ernest Mathijs e Murray Pomerance, Brill Publishers, pp. 81-99.
- BARTHES, Roland (1988), “La morte dell'autore”, in *Il brusio della lingua, Saggi critici IV*, trad. di Bruno Bellotto, Einaudi, pp. 51-56.
- BIRZER, Bradley J. (2003), *J.R.R. Tolkien's Sanctifying Myth: Understanding Middle-earth*, ISI Books.
- BOCHNER, Arthur ed ELLIS Carolyn (2016), *Evocative Ethnography: Writing Lives and Telling Stories*, Routledge.

- BOFFETTI, Jason (2011), "Catholic Scholar, Catholic Sub-Creator", *The Ring and the Cross: Christianity and the Lord of the Rings*, a c. di Paul E. Kerry, Farleigh Dickinson University Press, pp. 119-144.
- BRÜCKNER, Patrick A. (2012), "One Author to Rule Them All", *Sub-creating Middle-earth: Constructions of Authorship and the Works of J.R.R. Tolkien*, a c. di Judith Klinger, Walking Tree Publishers, pp. 127-172.
- CARPENTER, Humphrey (2009), *J.R.R. Tolkien, La biografia*, Lindau, Torino;
- (2011), *Gli Inklings*, Marietti 1820, Genova-Milano.
- CARPENTER, Humphrey e TOLKIEN, Christopher (a c. di) (2017), *Lettere 1914/1973*, Bompiani, Milano.
- CONSALVO, Mia (2007), *Cheating: Gaining Advantage in Videogames*, MIT Press.
- CURRY, Patrick (2018), *Tolkien, Mito e modernità*, Bompiani, Milano (trad. it. di *Defending Middle Earth: Tolkien: Myth and Modernity*, Houghton Mifflin 2004).
- DICKERSON, Matthew (2011), *A Hobbit Journey: Discovering the Enchantment of J.R.R. Tolkien's Middle-earth*, Brazos Press.
- DROUT, Michael D.C. (2005), "Towards a Better Tolkien Criticism", *Reading The Lord of the Rings: New Writings on Tolkien's Classic*, a c. di Robert Eaglestone, Continuum, pp. 15-28;
- (2007), "Reflections on Thirty Years of Reading The Silmarillion", *The Silmarillion: Thirty Years On*, a c. di Allan G. Turner, Walking Tree Publishers, pp. 33-55.
- DROUT, Michael D.C. e WYNNE, Hilary (2000), "Tom Shippey's J.R.R. Tolkien: Author of the Century and a Look Back at Tolkien Criticism Since 1982", *Envoi*, vol. 9, no. 2, pp. 101-167.
- DUGAN, Owen e KRASNER, James (2000), "Soup, Bones, and Shakespeare: Literary Authorship and Allusion in Middle-earth", *Mythlore*, vol. 40, no. 2, pp. 105-120.
- EDWARDS, Owen Dudley (2003), "Gollum, Frodo and the Catholic Novel", *A Hidden Presence: The Catholic Imagination of J.R.R. Tolkien*, a c. di Ian Boyd e Stratford Caldecott, The Chesterton Press, pp. 27-41.
- FACKENHEIM, Emil (1970), *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York University Press.
- FIMI, Dimitra (2009), *Tolkien, Race, and Cultural History: From Fairies to Hobbits*, New York: Palgrave Macmillan.
- FLIEGER, Verlyn (1997), *A Question of Time: J.R.R. Tolkien's Road to Faërie*, Kent State University Press, Kent (OH);
- (2012), "Whose Myth Is It?" *Green Suns and Faërie: Essays on J.R.R. Tolkien*, Kent State University Press, Kent (OH);
- (2014), "But What Did He Really Mean?" *Tolkien Studies*, vol. 11;
- (2019), "The Arch and the Keystone", *Mythlore*, vol. 38, no. 1, pp. 5-17, trad. it. disponibile al link <https://www.jrrtolkien.it/2025/09/15/saggi-aist-flieger-larco-ela-chiave-di-volta/>.
- FREEMAN, Austin M. (2022), *Tolkien Dogmatics: Theology through Mythology with the Maker of Middle-earth*, Lexham Press.
- FOUCAULT, Michel (2004), "Che cos'è un autore", in *Scritti letterari*, trad. di Cesare Milanese, Feltrinelli, pp. 1-21.
- HALL, Stuart (1999), "Encoding, Decoding", *The Cultural Studies Reader*, 2nd ed., a c. di Simon During, Routledge, pp. 508-517.
- HARAWAY, Donna (1988), "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, vol. 14, no. 3, pp. 575-599.
- HILLMAN, Thomas P. (2023), *Pity, Power, and Tolkien's Ring: To Rule the Fate of Many*, Kent State University Press.
- HOLMES, John R. (2011), "'Like Heathen Kings': Religion as Palimpsest in Tolkien's Fiction", *The Ring and the Cross: Christianity and the Lord of the Rings*, a c. di Paul E. Kerry, Farleigh Dickinson University Press, pp. 119-144.
- HOUGHTON, John W. (2017), "Neues Testament und Märchen: Tolkien, Fairy Stories, and the Gospel", *Journal of Tolkien Research*, vol. 4, no. 1, pp. 1-16.

- HUTTON, Ronald (2011), "The Pagan Tolkien", *The Ring and the Cross: Christianity and the Lord of the Rings*, a c. di Paul E. Kerry, Farleigh Dickinson University Press, pp. 57-70.
- KERRY, Paul E. (2011), "Tracking Catholic Influence in The Lord of the Rings", *The Ring and the Cross: Christianity and the Lord of the Rings*, a c. di Paul E. Kerry, Farleigh Dickinson University Press, pp. 234-245.
- KLINGER, Judith (2012), "Introduction", *Sub-creating Middle-earth: Constructions of Authorship and the Works of J.R.R. Tolkien*, a c. di Judith Klinger, Walking Tree Publishers, pp. XI-XVI.
- KNIGHT, Henry F. (2005), *Celebrating Holy Week in a Post-Holocaust World*, Westminster John Knox Press.
- KREEFT, Peter (2005), *The Philosophy of Tolkien: The Worldview Behind The Lord of the Rings*, Ignatius Press.
- LAVEZZO, Kathy e RIOS MALDONADO, Mariana (2023), "Tolkien, Fandom, Critique, and 'Critical Joy': A Conversation", *Postmedieval*, vol. 14, no. 1, pp. 231-248.
- MADSEN, Catherine (2011a), "Eru Erased: The Minimalist Cosmology of The Lord of the Rings", *The Ring and the Cross: Christianity and the Lord of the Rings*, a c. di Paul E. Kerry, Farleigh Dickinson University Press, pp. 152-169;
- (2011b), "Light from an Invisible Lamp: Natural Religion in *The Lord of the Rings*", *The Ring and the Cross: Christianity and The Lord of the Rings*, a c. di Paul E. Kerry, Farleigh Dickinson University Press, pp. 152-169.
- MCGUIRE, Meredith B. (2008), *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press.
- MITCHELL, Philip Irving (2011), "'Legend and History Have Met and Fused': The Interlocution of Anthropology, Historiography, and Incarnation in J.R.R. Tolkien's 'On Fairy-Stories'", *Tolkien Studies*, vol. 8, pp. 1-21.
- MORILLO, Stephen (2011), "The Entwines: Investigating the Spiritual Core of The Lord of the Rings", *The Ring and the Cross: Christianity and the Lord of the Rings*, a c. di Paul E. Kerry, Farleigh Dickinson University Press, pp. 106-118.
- ORSI, Robert (2005), *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton University Press.
- PEARCE, Joseph (2003), "Foreword", Bradley J. Birzer, *J.R.R. Tolkien's Sanctifying Myth: Understanding Middle-earth*, ISI Books, pp. IX-XIV;
- (2010), *Tolkien, L'Uomo e il Mito*, Marietti 1820, Milano (trad. it. di Tolkien: *Man ad Myth*, Harpercollins Publishers, London 1998).
- PERRY, Mia (2021), "Pluriversal Literacies: Affect and Relationality in Vulnerable Times", *Reading Research Quarterly*, vol. 56, no. 2, pp. 293-309.
- REID, Robin A. (2022), "A Queer Atheist Feminist Autist Responds to Donald Williams's 'Keystone or Cornerstone? A Rejoinder to Verlyn Flieger on the Alleged 'Conflicting Sides' of Tolkien's Singular Self'", *Mythlore*, vol. 40, no. 2, pp. 196-220, trad. it. disponibile al link <https://www.jrrtolkien.it/2025/11/14/saggi-aist-reid-risponde-a-williams/>.
- SAXTON, Benjamin (2013), "J.R.R. Tolkien, Sub-Creation, and Theories of Authorship", *Mythlore*, vol. 31, no. 3, #121/122, pp. 47-59.
- SHIPPEY, Tom (2005), *J.R.R. Tolkien: la via per la Terra di Mezzo*, Marietti 1820, Genova-Milano (trad. it. di *The Road to Middle-earth*, HarperCollins, London 2005).
- STAHLBERG, Lesleigh Cushing (2016), "Midrash in Twentieth-Century Jewish American Literature", *The Routledge Companion to Literature and Religion*, a c. di Mark Knight, pp. 320-331, Routledge.
- TAYLOR, Charles (2007), *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press.
- TESTI, Claudio (2003), "Tolkien's Work: Is It Christian or Pagan? A Proposal for a 'Synthetic' Approach", *Tolkien Studies*, vol. 10, pp. 1-47.
- TOLBERT, Mary Ann (1998), "A New Teaching with Authority: A Re-evaluation of the Authority of the Bible", *Teaching the Bible: The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, a c. di Fernando F. Segovia e Mary Ann Tolbert, Orbis Books, pp. 168-189.

- TOLKIEN, J.R.R. (1993), *Morgoth's Ring*, Houghton Mifflin, Boston (MA);  
—— (2020a), *Il Signore degli Anelli*, Bompiani, Milano;  
—— (2020b), *Il Medioevo e il fantastico*, Bompiani, Milano.  
WILLIAMS, Donald T (2021), “Keystone or Cornerstone? A Rejoinder to Verlyn Flieger on the Alleged ‘Conflicting Sides’ of Tolkien’s Singular Self”, *Mythlore*, vol. 40, no. 1, pp. 210-226, trad. it. disponibile al link <https://www.jrrtolkien.it/2025/10/24/saggi-aist-williams-risponde-a-flieger/>.  
WISE, Dennis Wilson (2020), “On Ways of Studying Tolkien: Notes Toward a Better (Epic) Fantasy Criticism”, *Journal of Tolkien Research*, vol. 9, no. 1, pp. 1-25.  
WOOD, Ralph (2015), “Tolkien and Postmodernism”, *Tolkien Among the Moderns*, a c. di Ralph Wood, University of Notre Dame Press, pp. 246-277.

## Link

Saggio originale su *Mythlore* (2023): <https://dc.swosu.edu/mythlore/vol42/iss1/3/>