

## REALISMO E UTOPIA: DA MORE A EBERLIN

Enzo Artemio Baldini

Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Culture, Politica e Società,  
enzo.baldini@unito.it

*Abstract. Realism and Utopia: from More to Eberlin*

With his *Statuten aus dem Land Wolfaria* (1521), Johann Eberlin von Günzburg is the first author to imitate More's *Utopia*, even though Eberlin's proposals for religious, social and political reform are addressed directly at contemporary Germany, in the style of the pamphlets that characterize the first years of the Reformation. Often acknowledged as the first Lutheran utopia, *Wolfaria* has in fact little in common with the subtle Humanistic game played by Erasmus and More, yet it still is an extremely interesting work, precisely because it allows us to perceive, in all their unresolved issues, the enthusiastic moments of fervent Lutheran propaganda of the beginning.

*Keywords:* Eberlin, More, *Wolfaria*, Utopia.

1. In qualche modo Bologna rientra nel percorso che da Erasmo porta a More, o meglio al More dell'*Utopia*. A Bologna Erasmo doveva infatti accompagnare da Londra i due giovani Giovanni e Bernardo, figli del medico di corte Giovanni Battista Boeri (Boerius), i quali vi

---

*Use la seguente sigla e abbreviazione: ES = J. Eberlin, Sämtliche Schriften, hrsg. L. Enders, Halle a.S., Max Niemeyer, 1896-1902, 3 voll.; Bund. = Bundsgenoss/Bundsgenossen. Nelle citazioni di brani in tedesco, così come nei titoli delle opere e nei nomi di persona, ho trasformato ß in ss; nelle parti in «Früeneuhochdeutsch» ho inoltre modernizzato il raddolcimento delle vocali, usando sistematicamente l'«Umlaut».*

avrebbero dovuto conseguire la laurea in diritto<sup>1</sup>. Una laurea decisamente più prestigiosa di quella in medicina che il padre, originario di Taggia nel ponente ligure, aveva conseguito presso la neonata e marginale università di Genova nel 1486, prima di raggiungere pochi anni più tardi i propri fratelli in Inghilterra e ottenere il prestigioso incarico di medico di Enrico VII, al quale aveva avuto la sorte di salvare la vita con un intervento chirurgico<sup>2</sup>.

In piena sintonia con il suo temperamento che lo portava a rifiutare incarichi operativi in grado di distoglierlo dalla sua vita di studioso, Erasmo accettò di fatto solo il ruolo di supervisore degli studi dei due giovani e non quello di istitutore, ben altrimenti impegnativo e assegnato quindi al pedagogo che già li seguiva da tempo. In ogni caso, Erasmo riusciva così a realizzare finalmente quel viaggio in Italia, più volte da lui progettato ma sempre senza successo. La nostra penisola gli appariva infatti come autentica culla degli studi classici e in particolar modo del greco, del quale pure aveva raggiunto una padronanza già più che buona, ma da autodidatta. Da qui un rapporto conflittuale con l'Italia: da una parte il desiderio di entrare in contatto con i suoi centri culturali, dall'altra l'apprensione per il pur agognato confronto con i suoi prestigiosi grecisti. Un'apprensione che aveva contribuito a dettargli il carne *De senectute incommotis*, scritto durante l'attraversamento delle Alpi, nel quale si definiva quasi quarantenne, ormai con un piede nella

---

<sup>1</sup> S. Seidel Menchi, *Boerio, Giovanni Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1969, pp. 126-127. Il cognome ricorre anche con le varianti «Boerio» e «Boero».

<sup>2</sup> Aveva conservato stretti legami con la terra d'origine. Negli archivi di Taggia e di Genova, oltre che a Londra, ho trovato numerosi documenti che lo attestano, ad es. la costruzione di una scuola di grammatica a Taggia, con il relativo pagamento dei docenti e con sovvenzioni per gli studenti, il tutto fondato su sue azioni del Banco di San Giorgio. Non ho invece rintracciato lettere di Erasmo, per lui insolitamente molto scarse per gli anni del suo soggiorno in Italia, che costituivano l'obiettivo della mia ricerca.

vecchiaia, e soprattutto scontento per il poco che era riuscito a concludere.

Anche per questo aveva voluto conseguire il titolo dottorale in Teologia a Torino, sede di un'università non certo prestigiosa, che glielo conferì il 4 settembre 1506 dopo un soggiorno di pochi giorni e per di più «prima di entrare in Italia», come precisa Luigi Firpo<sup>3</sup>. Del resto, Torino era ancora lontana dal ruolo di capitale della Savoia, al quale assurse solo nel 1563, e contava allora poco più di cinquemila abitanti; ma anche Erasmo non aveva raggiunto quella fama di «principe degli umanisti» europei, che gli arriverà nel decennio successivo.

Dopo pochi mesi trascorsi a Bologna con i giovani Boeri – che peraltro abbandoneranno gli studi giuridici per intraprendere la più agevole carriera ecclesiastica (di Giovanni ho trovato la lapide sepolcrale nella chiesa parrocchiale di Sturla a Genova) – Erasmo li abbandonò per approdare ben presto a Venezia, dove prese addirittura alloggio presso l'editore Aldo Manuzio, che poteva vantare un nutrita raccolta di ghiotti manoscritti greci e presso il quale poté pubblicare nel 1508 una nuova edizione dei suoi *Adagia* (raccolta di motti e proverbi classici, organizzati come una sorta di monumentale enciclopedia), accresciuti in maniera significativa dai poco più di 800, stampati a Parigi prima del viaggio in Italia, a ben 3.260 e per di più accompagnati da preziose note filologiche e raffinati commenti<sup>4</sup>. Tutto ciò a testimonianza di una rinnovata

---

<sup>3</sup> L. Firpo, *Erasmus da Rotterdam a Torino*, in Id., *Gente di Piemonte*, Milano, Mursia, 1983, pp. 41-65, in appendice Firpo aggiunge una sua trad. ital. del carme *Dei malanni della vecchiaia* di Erasmo, ivi, pp. 66-70. Cfr. anche I. Naso, *La laurea in teologia di Erasmo da Rotterdam a Torino*, in *Erasmus da Rotterdam e la cultura europea*, a cura di E. Pasini e P. B. Rossi, Atti dell'incontro di studi nel V centenario della laurea di Erasmo all'Università di Torino (Torino 8-9 settembre 2006), Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2008, pp. 291-311; P. Cancian, *Il diploma di Laurea di Erasmo*, ivi, pp. 313-315.

<sup>4</sup> D. Erasmus, *Adagiorum Chiliades tres, ac Centuriae fere totidem*, Venetiis, in Aedibus Aldi, 1508. La prima ediz. dal titolo *Veterum maximeque insignium proemiarum id est Adagiorum collectanea*, Parisiis, Iohannes Philippus Alemannus, 1500, contava 818 proverbi; la seconda, pubblicata sempre a Parigi dallo stesso editore, arrivava a 838.

capacità di lavoro e di un'autostima ben lontana dalle insicurezze che avevano caratterizzato il suo avvicinarsi ai centri di cultura italiani.

Era arrivato sentendosi ormai vecchio, irrealizzato e timoroso; se ne andava tre anni più tardi, nel 1509, da vincitore sulle proprie paure e nel confronto coi grecisti italiani, dopo aver compiuto un ulteriore viaggio attraverso l'Italia che lo portò a Roma per breve tempo a toccare con mano la corruzione e le miserie della Chiesa. Di tutto questo costituisce una conferma inoppugnabile l'*Elogio della follia*, quel *Moriae encomion* che stese sulla via di ritorno in Inghilterra, completandolo a casa di Thomas More, al cui cognome alludeva giocosamente il titolo di chiara matrice greca; lo darà alle stampe nel 1511, la prima di una serie di fortunate edizioni<sup>5</sup>. Erasmo vi scagliava argute ma anche dure critiche all'intera società del tempo, a partire dalla Chiesa, dai teologi e dagli ordini religiosi, per arrivare alle università e ai potentati politici, mosso da ansia riformatrice e polemica antiscolastica, come ben sottolinea Eugenio Garin<sup>6</sup>. Con il raffinato schema finzionale adottato, il prudente Erasmo si poneva però al riparo da ogni censura e condanna grazie al fatto che era la Follia l'artefice delle critiche e, si sa, le reprimende della Follia non sono da prendere sul serio; il tutto, quindi, attraverso un continuo gioco di specchi e di maschere che gli permetteva in realtà di attaccare con efficacia le storture del proprio tempo.

Non c'è dubbio che se More ed Erasmo non si fossero cimentati insieme nella traduzione di Luciano non avremmo né la *Follia*, né l'*Utopia*, come afferma con perspicacia Roland Bainton<sup>7</sup>; ma non le avremmo parimenti senza il viaggio di Erasmo in Italia, e quindi senza il compito di accompagnare i due giovani a Bologna, per quanto i legami

---

<sup>5</sup> D. Erasmus, *Moriae encomium declamatio*, Parisiis, Gilles de Gourmont [1511].

<sup>6</sup> Erasmo da Rotterdam, *Elogio della follia*, a cura di E. Garin, Milano, Serra e Riva, 1984, pp. IX-XXVII.

<sup>7</sup> R.H. Bainton, *Erasmus della Cristianità*, trad. it. A. Biondi, introd. di A. Rotondò, Firenze, Sansoni, 1970, p. 74.

tra le due opere affondino le loro radici nei rapporti personali sempre più forti stabilitisi tra Erasmo e More, oltre che nel loro amore per la cultura umanistica<sup>8</sup>.

More inizia infatti a scrivere *Utopia* in Olanda nel 1515, nella terra d'Erasmo dove peraltro ha modo di incontrarlo, e lo fa in una lunga pausa estiva impostagli dal suo ruolo di membro della missione diplomatica inglese inviata a negoziare il rinnovo dei patti commerciali. Il gioco umanistico di critica alle storture del presente che caratterizza *Utopia* richiama l'Erasmo della *Follia*, ma More sceglie un diverso schema finzionale, quello della società perfetta degli Utopiani, una società minuziosamente strutturata, con tanta sapienza e razionalità, dal suo fondatore Utopo, che pure non conosceva i Testi Sacri, né l'insegnamento di Cristo; ed ecco una prima critica neanche troppo nascosta ai potentati politici e religiosi cristiani del proprio tempo, che come depositari dell'insegnamento di Cristo avrebbero dovuto essere decisamente più perfetti degli Utopiani e invece erano stati e continuavano ad essere capaci di dar vita a tremende ingiustizie, corruzione e conflitti interminabili. Del resto il «politico» More non esita scoprire il proprio disegno: proporre in termini tutt'altro che «utopici», anzi chiaramente realistici, le leggi e i costumi di Utopia come esempio e monito per abusi e storture della sua Inghilterra e dei principi cristiani. Lo conferma in maniera palese il primo libro dell'opera, da lui scritto nel 1516, dopo essere tornato in patria, e aggiunto come una sorta di guida volta a permettere di cogliere con immediatezza, soprattutto da parte dei lettori meno raffinati, il significato autentico del libro propriamente utopico steso in Olanda l'anno precedente. Nel libro che ritenne di dover aggiungere sono infatti denunciate in maniera puntuale le miserie

---

<sup>8</sup> Per i legami tra *Wolfaria* e la *Follia* erasmiana, cfr. anche D. Lederer, *Welfare Land: Johannes Eberlin von Günzburg and the Reformation of Folly*, in *Ideas and Cultural Margins in Early Modern Germany*. Essays in Honor of H.C. Erik Midelfort, ed. M. Elizabeth Plummer and R. Barnes, Farnham, Ashgate, 2009, pp. 165-181.

dell'Inghilterra del tempo e della Cristianità, che contrastano con la perfezione di *Utopia*, assunta così a modello da imitare.

Ne esce una proposta per molti aspetti radicale e in grado di spaventare il cauto Erasmo, che pure promuoverà la stampa di *Utopia* a Lovanio nel dicembre del 1516<sup>9</sup>, guardandosi però dall'inserire nel volume una propria lettera preliminare di appoggio ed encomio come faranno invece altri illustri umanisti europei; la fornirà solo nel 1518 per l'edizione di Basilea<sup>10</sup>, in maniera «tardiva» come lui stesso preciserà, e comunque dopo che il notevole successo di *Utopia* toglieva all'opera ogni ombra di pericolosità.

Prima di procedere oltre in questo percorso da More a Eberlin, devo tuttavia precisare che in questo saggio mi occuperò di More in maniera del tutto marginale. Tratterò invece soprattutto di Johann Eberlin von Günzburg e della sua *Wolfaria*, del suo debito nei confronti dell'*Utopia* moreana, oltre che del difficile rapporto tra utopia e Riforma luterana, almeno negli anni iniziali del movimento scatenato da Lutero.

Il collegamento tra i due, More ed Eberlin, terrà conto, ovviamente, dell'enorme e manifesta disparità culturale tra i due personaggi. Da una parte un grande pensatore e umanista, dalla cui fortunata e celebrata opera trarrà origine la categoria storiografica «utopia», dall'altra un predicatore francescano che si fa autore di efficaci opuscoli di propaganda in favore di Lutero, tra i quali inserisce quella che è stata additata come la prima «utopia luterana»<sup>11</sup>. In ogni caso la sua *Wolfaria* costituisce la prima imitazione formale di *Utopia*, pur se animata da finalità marcatamente diverse e, come vedremo meglio, pienamente

---

<sup>9</sup> T. More, *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festinus de optimo reip. statu, deque noua insula Utopia*, Louvain, Thierry Martens, 1516.

<sup>10</sup> T. More, *De optimo reip. statu deque noua insula Utopia libellus uere aureus, nec minus salutaris quam festinus*, Basel, Iohann Froben, 1518.

<sup>11</sup> S.G. Bell, *Johan Eberlin von Günzburg's 'Wolfaria': the First Protestant Utopia*, in «Church History», XXXVI, 1967, pp. 122-139.

comprensibile solo se riportata ai primi anni della Riforma luterana, nella quale è interamente calata.

Ecco allora tutta la distanza che separa la *Wolfaria* di Eberlin dall'enigmatico e 'giocosamente' parto di More, caratterizzato da una dimensione umanistica ed erasmiana: un Erasmo che anche Eberlin conosce bene, in particolar modo attraverso la *Follia*, ma che non riesce a cogliere nelle sue sottili raffinatezze, finendo col ridurlo ad artefice di una realistica denuncia dei mali della Chiesa e della società, oltre che di una ancor più realistica aspirazione riformatrice in campo religioso e sociale.

Ovviamente, Eberlin conosce bene anche *Utopia*, ma proprio come per la *Follia*, non è in grado di coglierne le raffinatezze linguistiche e umanistiche. Ne consegue che pure More è da lui ridotto al ruolo di artefice di concrete proposte riformatrici. Da More si stacca anche per la strategia finzionale adoperata, che, come vedremo meglio, consiste nel rendere noti gli *Statuti del Paese di Wolfaria*, come recita il titolo dei due opuscoli in lingua tedesca ad essi dedicati<sup>12</sup>.

2. Profondamente radicato nel Medioevo eppure affascinato da un Umanesimo, che non riuscì a penetrare nei valori di fondo, il francescano Johann Eberlin von Günzburg portò nella sua adesione al luteranesimo tutto il suo pragmatismo di predicatore popolare e soprattutto l'istanza primaria di un radicale rinnovamento in ambito sociale e politico, non soltanto quindi, come Lutero, in ambito anzitutto religioso ed ecclesiastico.

A partire dalla fine del Settecento gli studiosi che si sono occupati in qualche modo di lui hanno fatto a gara nel sottolineare sia il suo

---

<sup>12</sup> C. Rivoletti, *Strategie della finzione nelle utopie dei Cinquecento europeo. Sulla ricezione dell'Utopia di Thomas More nei testi di Eberlin von Günzburg, Antonio Brucioli, Anton Francesco Doni, Kaspar Stiblin e Tommaso Campanella*, in «Morus: Utopia e Rinascimento», III, 2006, pp. 69-93.

eccezionale talento di predicatore che conosceva alla perfezione le regole della retorica e non aveva rivali nel padroneggiare la lingua parlata; doti che seppe trasferire dai sermoni alle *Flugschriften*, quegli opuscoli di propaganda religiosa che hanno avuto un ruolo determinante nella diffusione della dottrina di Lutero<sup>13</sup>, sia il suo ruolo primario nella «guerra dei libelli» che ha segnato in maniera decisiva i primi anni della Riforma<sup>14</sup>. Né hanno esitato ad additarlo come «la voce della Riforma nella Germania meridionale»<sup>15</sup>, o addirittura, non senza enfasi, come «il Lutero della Germania meridionale»<sup>16</sup>, per la sua straordinaria potenza linguistica e per l'efficacia della sua opera in favore della diffusione della dottrina riformata. Ma ne hanno anche fatto di volta in volta un

---

<sup>13</sup> Per gli studi sulle capacità linguistiche e comunicative di Eberlin cfr. oltre, nota 19. Sull'importanza della retorica per Eberlin cfr. *Wie ein diener Gottes*, ES, vol. III, p. 204. Sulla nutrita bibliografia relativa alle *Flugschriften*, gli opuscoli che permisero una rapida e capillare diffusione della Riforma, cfr., tra l'altro, H.J. Köhler, *Fragestellungen und Methoden zur Interpretation frühneuzeitlicher Flugschriften*, in *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*, hrsg. von H.-J. Köhler, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, pp. 1-27; S. Ozment, *Pamphlet Literature of the German Reformation*, in *Reformation Europe: a Guide to Research*, ed. S. Ozment, St. Louis, Center for Reformation Research, 1982, pp. 85-105; J. Schwitalla, *Deutsche Flugschriften 1460-1525. Textsortengeschichtliche Studien*, Tübingen, De Gruyter, 1983, pp. 13-25; J.-F. Gilmont, *Pour une typologie du «Flugschrift» des débuts de la Réforme. A propos d'une recherche entreprise à Tübingen*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», LXXVIII, 1983, pp. 788-809; B.-M. Schuster, *Die Verständlichkeit von frühreformatorischen Flugschriften: eine Studie zu kommunikationswirksamen Faktoren der Textgestaltung*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2001.

<sup>14</sup> Sulla *Flugschriftenkrieg* (la «guerra dei libelli» degli anni 1520-1525) cfr., tra l'altro, R.G. Cole, *Propaganda as a Source of Reformation History*, in «Lutheran Quarterly», XXII, 1970, pp. 166-171; S. Ozment, *The Revolution of the pamphleteers*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1991, pp. 1-18; *Flugschriften der Reformationszeit. Colloquium im Erfurter Augustinerkloster [4-5 Juni] 1999*, hrsg. U. Weiss, Tübingen, Bibliotheca-Academica-Verl., 2001.

<sup>15</sup> H.A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin, Siedler Verlag, 1981, p. 96.

<sup>16</sup> Cfr. R.G. Cole, *Eberlin von Günzburg and the German Reformation*, PhD Diss., Ohio State University, 1963, p. 33. Cfr. anche L. Enders, *Einleitung*, in ES, vol. I, p. III; *Die Sturmtruppen der Reformation. Ausgewählte Flugschriften der Jahre 1520-25*, hrsg. A.E. Berger, Leipzig, Reclam, 1931, p. 51.

moderato, un rivoluzionario, un reazionario e persino un nazionalsocialista *ante litteram*<sup>17</sup>.

Tipico personaggio di frontiera, Eberlin si colloca in effetti su diversi piani apparentemente contrastanti, mentre le sue proposte e le sue scelte ne fanno un personaggio emblematico della Germania scossa, turbata ed esaltata dalla dottrina luterana. Anche per questo le sue vicissitudini biografiche e i suoi scritti ci permettono di cogliere in maniera singolare non poche delle caratteristiche e delle contraddizioni dei primi anni della Riforma.

Predicatore veemente e già famoso in tutta la Germania meridionale, con questa sua prima opera, scritta peraltro in età avanzata, Eberlin mostrava di essere un libellista di straordinaria potenza. Grazie ai suoi

---

<sup>17</sup> Quest'ultima collocazione gli è assegnata da H.H. Ahrens (*Die religiösen, nationalen und sozialen Gedanken Johann Eberlin von Günzburgs mit besonderer Berücksichtigung seiner anonymen Flugschriften*, Diss. phil., Hamburg, 1939, pp. 50-59) che pure non aveva esitato a stigmatizzare le forzature interpretative di chi lo aveva preceduto (pp. 5-12): da G.T. Strobel (*Nachricht von Johann Eberlins von Günzburg Leben und Schriften*, in «Litterarisches Museum», I, 1778, pp. 363-422), che considerava Eberlin un moderato melantoniano, a K. Hagen (*Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter*, Erlangen, Palm, vol. II, 1843, pp. 334-338), che lo additava invece come propagatore di idee rivoluzionarie; da I. Döllinger (*Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses*, Regensburg, Manz, vol. I, 1846, pp. 205-209), che ne aveva fatto un campione degli «Altkatholiken» («noto per la sua mitezza» e per non aver mai ingiuriato «il papa e i monaci»), a J. Werner (*Johann Eberlin von Günzburg. Ein reformatorisches Charaktersbild aus Luthers Zeit*, [1889], 2<sup>a</sup> ed. interamente rivista Heidelberg, Winter, 1905) per il quale Eberlin era un lottatore per la democrazia e la riforma sociale della Chiesa e della società; da J.H. Schmidt («Die 15 Bundesgenossen» des Johann Eberlin von Günzburg, Diss. phil., Leipzig, 1900), che lo riteneva reazionario in campo sociale e politico, ma progressista in quello religioso, a C. Wulkau (*Das kirchliche Ideal des Johann Eberlin von Günzburg*, Diss. phil., dattiloscritta, Halle-Wittenberg, 1920), che lo esaltava come anticipatore e difensore dei valori della repubblica di Weimar. Per una rassegna di gran parte della produzione su Eberlin cfr. anche L. Noack, *Johann Eberlin von Günzburg (um 1460-1533) und seine Flugschriften in der deutschsprachigen Flugschriftenliteratur der Jahre 1520-1524*, Diss., dattiloscritta, Leipzig, 1983, pp. 11-19; C. Peters, *Johann Eberlin von Günzburg ca. 1465-1533. Franziskanischer Reformator, Humanist und konservativer Reformator*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1994, pp. 9-15. Né sono stati trascurati gli scritti da lui lasciati inediti, dei quali si è occupato in particolar modo Hermann Ehmer in occasione della ricorrenza dei 450 anni dalla sua morte (H. Ehmer, *Johann Eberlin von Günzburg in Wertheim*, in «Wertheimer Jahrbuch», 1983, pp. 55-71), programmando in maniera encomiabile una loro edizione.

studi universitari (sarebbe diventato Magister Artium a Basilea nel 1490, ma avrebbe frequentato anche i corsi delle università di Ingolstadt e di Friburgo in Brisgovia)<sup>18</sup>, grazie alla sua formazione umanistica e alla padronanza delle regole della retorica, fu infatti uno dei polemisti più efficaci dei primi anni della Riforma e, in ogni caso, il più prolifico e il più abile dal punto di vista linguistico dopo Lutero<sup>19</sup>. Un problema

---

<sup>18</sup> Le registrazioni di un Johann Eberlin di «Kleinenketz» o di «Gynzburg» (giustamente assunti come sinonimi dal momento che Kleinkötz apparteneva alla parrocchia di S. Martino di Günzburg) nelle matricole di Ingolstadt (1473), di Basilea (1489-1490), di Friburgo (1493) e successivamente di Wittenberg (1522), non permettono infatti di eliminare tutti i dubbi. Sebbene queste registrazioni sembrino connesse tra di loro, non è solo la distanza di sedici anni che separa la prima dalla seconda a generare dubbi sulla possibilità che tutte siano relative alla stessa persona e che si riferiscano al nostro autore. Il loro collegamento con la biografia di Eberlin non trova infatti ulteriori conferme documentarie, né questi fornisce indicazioni di sorta sui suoi studi universitari e su suoi titoli accademici. Il fatto poi che l'iscrizione di Basilea del 1489 registri un Eberlin «presbiter Augustensis diocesis» non permette di escludere un caso di omonimia. In effetti proprio negli anni 20 e 30 del Cinquecento un «Johann Eberlin», rimasto fedele alla Chiesa romana, fu «primissarius» e parroco in diverse località della diocesi di Augusta (M. Wiedenmann, *Generalschematismus der Diözese Augsburg*, Augsburg, Archiv des Bistums, Ms. senza collocazione, pp. 409, 553, 560, 1007). Forse si tratta dello stesso Johann Eberlin parroco di Höchstädt, che figura il 19 agosto 1502 in un documento relativo ad una lite per problemi di pascolo (München, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Pfalz-Neuburg, Urk. 1502.VIII.19). Per i riferimenti alle matricole universitarie cfr., tra l'altro, A.E. Baldini, *Gli «Statuti di Wolfaria» di Johann Eberlin (1521)*, Torino, Accademia delle Scienze, 1986, pp. 9-10; C. Peters, *Johann Eberlin von Günzburg* cit., pp. 17-21.

<sup>19</sup> Cfr. L. Enders, *Einleitung*, in ES, vol. I, p. III; K. Stöckl, *Untersuchungen zu Johann Eberlin von Günzburg*, Diss. dattiloscritta, München, 1952, pp. 5-6; H. Weidhase, *Kunst und Sprache im Spiegel der reformatorischen und humanistischen Schriften Johann Eberlins von Günzburg*, Diss., Tübingen, 1967, p. 63; M. Rössing-Hager, *Wie stark findet der nicht-lesekundige Rezipient Berücksichtigung in den Flugschriften?*, in *Flugschriften als Massenmedium* cit., pp. 77-137. Negli ultimi anni i linguisti si sono occupati degli scritti di Eberlin con insistenza e con risultati sorprendenti. Cfr. S. Mumm, *Die Konstituenten des Adverbs. Computer-orientierte Untersuchung auf der Grundlage eines frühneuhochdeutschen Textes*, Hildesheim, Olms, 1975; M. Rössing-Hager, *Sprachliche Mittel des Vergleichs und ihre textologische Funktion in den Flugschriften Johann Eberlins von Günzburg*, in *Maschinelle Verarbeitung altdeutscher Texte*. Beiträge zum 3. Symposium Tübingen 17.-19. Februar 1977, hrsg. P. Sappeler und E. Strassner, Tübingen, Niemeyer, 1980, pp. 39-66; P. Boon, *Die Verwendung der «accusativus cum infinito» – Konstruktion in anderen Sprachen bzw. Sprachstufen als das Frühneuhochdeutsche verglichen mit dem Gebrauch dieser Fügung durch Johann Eberlin von Günzburg*, in «Indogermanische Forschungen», LXXXV, 1981, pp. 227-245; M. Rössing-Hager, *Anpassung von Textsortentypen unter aktuellem Kommunikationsbedarf in der*

irrisolto di non poco conto è quello della sua nascita che ebbe luogo a Kleinkötz<sup>20</sup>, centro rurale di Günzburg nella Svevia meridionale, e che potrebbe collocarsi, anche sulla base delle registrazioni universitarie, tra il 1460 (o poco prima) e il 1475 (ma qualcuno la farebbe cadere addirittura qualche anno più tardi), con significative variazioni in ordine alla sua formazione e alla sua frequentazione di centri umanistici<sup>21</sup>. Uno scavo sistematico di alcuni fondi archivistici, in particolare della Svevia meridionale e bavarese, potrebbe forse fornirci preziose notizie sulla sua famiglia<sup>22</sup>. Ora possiamo solo ipotizzare che i suoi genitori potessero

---

*Flugschriftensammlung Bundesgenossen von Johann Eberlin von Günzburg*, in *Kontinuitäten und Neuerungen in Textsorten- und Textallianztraditionen vom 13. bis zum 18. Jahrhundert*, hrsg. P. Ernst und J. Meier, Berlin, Weidler Buchverlag, 2014, pp. 163-184; R. Bentzinger, *Zum Einfluss von Situation und Kontext auf Syntax und Textkomposition der frühen Reformationspublizistik, dargestellt an Johann Eberlins von Günzburg Sermon zu den Christen yn Erffurd von 1524*, in *Wirksame Rede im Frühneuhochdeutschen: Syntaktische und textstilistische Aspekte*, hrsg. B.-M. Schuster und D.J. Dogaru, Hildesheim u.a., Georg Olms, 2015, pp. 11-29; M. Rössing-Hager, *Fiktive Rede als singulärer Redeakt in frühreformatorischen Flugschriften. Verwendungformen bei Martin Luther und Johann Eberlin von Günzburg*, in *Wirksame Rede im Frühneuhochdeutschen*, cit., pp. 31-57.

<sup>20</sup> Cfr. H. Ehmer, *Johann Eberlin von Günzburg*, in *Chronik der Gemeinde Kötz: mit ihren drei Ortsteilen Grosskötz, Kleinkötz und Ebersbach*, hrsg. B. Merk, Kötz, 1997, pp. 285-288; H. Schretzenmayr, *Johann Eberlin (um 1470-1533): Reformator aus Kleinkötz*, in H. Schretzenmayr, J. Weizenegger, *Lebensbilder, Persönlichkeiten aus dem Landkreis Günzburg*, Günzburg, Sparkasse Günzburg-Krumbach, 2003, pp. 32-33; H. Ehmer, *Die Reformation in Schwaben*, Leinfelden-Echterdingen, DRW, 2010.

<sup>21</sup> L'ipotesi che una sua permanenza a Heilbronn fosse determinata dal suo desiderio di frequentare la rinomata scuola di latino della città, metterebbe tuttavia in discussione le registrazioni delle Matricole di Ingolstadt, Basilea e Friburgo, visto che, a giudicare dal suo riferimento al predicatore Johann Kröner, avrebbe potuto iniziare gli studi a Heilbronn, peraltro destinati a preparare l'iscrizione all'università, non prima degli anni 90 del Quattrocento. Su Kröner cfr. H. Hummel, *Dr. Johann Kröner, Prediger bei St. Kilian Heilbronn (1493-1520)*, in «Jahrbuch für schwäbisch-fränkische Geschichte», XXXI, 1986, pp. 26-43; C. Peters, *Johann Eberlin von Günzburg*, cit., pp. 19-21. G. Dipple, *Antifraternalism and Anticlericalism in the German Reformation. Johann Eberlin von Günzburg and the Campaign against the Friars*, Hants, Scholar Press, 1996, pp. 37-44. Frequentò gli ambienti umanistici di Augusta, Basilea, Sélestadt, Strasburgo e Tubinga, dove Eberlin imparerà a conoscere ben presto sia il mondo classico, sia le opere di degli umanisti, primi fra tutti Erasmo, More, Budé e in particolare Wimpfeling, ma anche l'umanesimo alsaziano intriso di istanze nazionalistiche tedesche.

<sup>22</sup> Purtroppo non sembra che i fondi archivistici di Günzburg e Kleinkötz possano fornire notizie su Eberlin e sulla sua famiglia; me lo ha confermato Georg Kreuzer,

essere dei collaboratori non di infimo rango della nobiltà agraria del circondario di Günzburg, ma non certo nobili; del resto Eberlin si disse sempre «von Günzburg» non in riferimento a un titolo nobiliare, bensì per ribadire il suo legame con la terra d'origine («da Günzburg»).

Del tutto prive di fondamento risultano infatti le argomentazioni di chi lo vorrebbe nobile<sup>23</sup> o addirittura difensore degli interessi della piccola nobiltà e teorico delle rivendicazioni che nel 1522 furono all'origine della «rivolta dei cavalieri»<sup>24</sup>. Del resto, egli stesso negherà apertamente di essere nobile o anche «bastardo», replicando con sdegno in un suo fortunato dialogo alle affermazioni di un interlocutore, che non solo lo rimproverava bonariamente di essere «sempre dalla parte dei nobili», ma addirittura insinuava che egli avesse «sapore di nobile». Si era posto «dalla parte dei nobili» – preciserà subito con il trasparente scopo di eliminare dubbi e dicerie – solo al fine di ottenere in tal modo più agevolmente «quiete» e «grazie» dai «signori» per i poveri e gli oppressi, come molti di costoro potevano testimoniare<sup>25</sup>.

Le sue origini rimandano quindi ad un ambiente agrario e in particolar modo a quella Svevia meridionale, dove, più che in altre regioni tedesche, contadini e piccola nobiltà soffrirono tra Quattro e Cinquecento una

---

Kreisarchivar des Kreisarchivs des Landkreises Günzburg, che ringrazio per la sua disponibilità. Su Günzburg cfr. F. Reissenauer, *Günzburg. Geschichte einer schwäbischen Stadt*, hrsg. von der Grossen Kreisstadt Günzburg und B. Merk, Augsburg, Wissner, 2009, 2 Bde (Eberlin alle pp. 204-210).

<sup>23</sup> E. Tatarinoff, *Die Kritik der XV Bundsgenossen. Ein Blick in die Werkstätte Meister Eberlins von Günzburg*, Solothurn, Kantonsschule, 1896, p. 1; R.G. Cole, *Eberlin von Günzburg and the German Reformation*, cit., p. 14.

<sup>24</sup> W.R. Hitchcock, *The Background of the Knights' Revolt 1522-1523*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1958, pp. 65-66.

<sup>25</sup> Cfr. *Mich wundert*, ES, vol. III, p. 152. A conferma di tali argomentazioni Eberlin cita i propri interventi in favore di suoi conterranei. Cfr. anche A.E. Baldini, *Adlige und Bauern in den Schriften Johann Eberlins: ein Reformator zwischen Erasmus und Luther*, in *Politik – Bildung – Religion. Hans Maier zum 65. Geburtstag*, hrsg. T. Stammen, H. Oberreuter, P. Mikat, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1996, pp. 71-85 (una versione italiana, leggermente variata nel testo e nelle note è stata pubblicata in «Il Pensiero politico», XXVIII, 1995, pp. 440-453).

crescente crisi economica, determinata, tra l'altro, da squilibri demografici e da sovrapposizioni giuridiche e amministrative sempre più insopportabili<sup>26</sup>. Non a caso Eberlin difenderà a più riprese nei suoi scritti gli interessi e i valori dei contadini e della piccola nobiltà, cioè dei veri pilastri di quel mondo agrario insidiato dal diritto romano, dalle grandi compagnie commerciali e dalle tentacolari innovazioni cittadine; è inoltre degno di nota il fatto che ricorrano nei suoi scritti – e puntualmente nei *Bundsgenossen* – molte delle rivendicazioni contenute negli «articoli dei contadini» in rivolta della primavera 1525 e di quelli svevi in particolar modo.

3. Ma veniamo agli *Statuti del Paese di Wolfaria* e al manipolo di 15 opuscoli nei quali sono inseriti.

Pochi mesi dopo la Dieta di Worms e la promulgazione dell'editto contro Lutero – quindi nell'anno delle definitive scelte di campo nei confronti dell'«Ercole germanico» e della sua dottrina – fu diffusa alla fiera di Francoforte nel settembre 1521 un'opera anonima in lingua tedesca, articolata in 15 agili scritti privi di note tipografiche. Erano i *Fünfzehn Bundsgenossen* (Quindici Confederati) di Johann Eberlin da Günzburg, un contributo ingegnoso ed efficace in favore della causa luterana, che riscosse immediatamente notevole successo, come attesta la sua immediata e singolare circolazione.

Stesi frettolosamente nella primavera e nell'estate 1521, dopo che Eberlin, francescano osservante e predicatore ad Ulm, aveva abbracciato la dottrina di Lutero con tanto entusiasmo da determinare la sua cacciata dall'Ordine e dalla città, i 15 opuscoli furono stampati a Basilea dai torchi di Pamphilus Gengenbach, luterano della prima ora, poeta, polemista e scrittore satirico di qualche importanza, e forse erano stati anche diffusi

---

<sup>26</sup> P. Blicke, *La riforma luterana e la guerra dei contadini. La rivoluzione del 1525*, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 101-107 (*Die Revolution von 1525*, 2. neu bearbeitete und erweiterte Auflage, München-Wien, Oldenbourg, 1983).

singolarmente, come sembra suggerire, fra l'altro, l'assenza di un titolo generale<sup>27</sup>. In ogni caso a Francoforte (la fiera era iniziata l'8 settembre) comparvero tutti e 15 assieme e sempre congiuntamente furono subito ripubblicati ad Augusta e a Spira<sup>28</sup>. Già nell'ottobre erano a Roma – portati da Johannes Eck, l'antagonista di Lutero nella disputa di Lipsia – dove furono usati per attaccare Erasmo e per «documentare» la connivenza con Lutero del grande umanista, il quale era ampiamente utilizzato negli opuscoli di Eberlin<sup>29</sup>.

Il disegno dell'opera è abbastanza singolare. Quindici laici costituiscono una lega («Verbündniss»), giurando di voler rivelare al popolo, «per il bene della comune nazione tedesca», gli scandalosi e insopportabili fardelli dai quali il «comune cristiano» viene quotidianamente oppresso<sup>30</sup>. Ognuno di loro si impegna inoltre a fornire per un giorno il proprio consiglio (puntualmente tradotto in un opuscolo) per sanare le piaghe della vita comunitaria e per suggerire un'improcrastinabile riforma della Chiesa e dell'umiliante condizione dei religiosi, una riforma che spetta ormai solo ai laici e all'autorità civile in

---

<sup>27</sup> Il titolo emerge però sia dall'impianto generale del lavoro, più volte richiamato nei singoli libelli, sia dai sottotitoli dei 15 opuscoli (*I-XV Bundsgenoss*), sia soprattutto dalle citazioni relative all'intera opera, inserite a più riprese da Eberlin nei suoi scritti successivi. Cfr. ES, vol. I, p. 205, vol. III, pp. 88, 148, 162. Cfr. anche M. Radlkofer, *Johann Eberlin von Günzburg und sein Vetter Hans Jakob Webe von Leipheim*, Nördlingen, Beck, 1887, p. 46; W. Lucke, *Die Entstehung der «15 Bundsgenossen» des Johann Eberlin von Günzburg*, Diss., Halle a.S., 1902, p. 39. Anche sulla base di quanto sostenuto da Lucke, G. Geiger (*Die reformatorischen Initia Johann Eberlins von Günzburg nach seinen Flugschriften*, in *Festgabe für Ernst Walter Zeeden*, hrsg. H. Rabe, H. Molitor, H.-C. Rublach, Münster W., Aschendorff, 1976, pp. 182-184) afferma che i quindici opuscoli sono stati scritti verosimilmente tra febbraio e agosto 1521; quindi in parte mentre Eberlin era ancora in convento a Ulm, in parte durante i suoi spostamenti (in Svizzera e nella Germania meridionale) successivi al suo allontanamento dalla città alla fine di giugno e non nell'ordine definitivo loro assegnato.

<sup>28</sup> J. Benzing, *Johann Eckhart, ein Nachdrucker zu Speyer (1521?-1526)*, in «Gutenberg-Jharbuch», 1956, p. 188; R.G. Cole, *The Reformation in Print: German Pamphlets and Propaganda*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXVI, 1975, pp. 95-96; Id., *The Reformation Pamphlet and Communication Process*, in *Flugschriften als Massenmedium*, cit., p. 148.

<sup>29</sup> Cfr. A.E. Baldini, *Gli «Statuti di Wolfaria» di Johann Eberlin*, cit., pp. 4-8.

<sup>30</sup> ES, vol. I, pp. 10, 16, 144.

particolar modo, visto che gli ecclesiastici hanno definitivamente mostrato di non essere in grado di emendare la loro vita anticristiana<sup>31</sup>. Ogni scritto si presenta quindi come opera di un Confederato – cioè di un anonimo «semplice cristiano» nel quale ogni lettore può identificarsi – che denuncia abusi, propone soluzioni, ammonisce imperatore e nobili, autorità e sudditi, chierici e laici, rivolgendosi però in particolar modo all'«uomo comune», a quel «gemeiner Mann», del quale ricalca il linguaggio colorito, le lapidarie modalità espressive e la concretezza delle argomentazioni<sup>32</sup>.

I *Fünfzehn Bundsgenossen* erano quindi un'opera di propaganda ben strutturata, ma anche l'espressione della travolgente determinazione di un neofita che, come molti, era stato catturato da una lettura non troppo approfondita dal punto di vista teologico degli scritti di Lutero del 1520, e in particolar modo del vibrante appello *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca*<sup>33</sup>. Così i 15 opuscoli, se da una parte riflettevano con immediatezza l'avversione dell'ex francescano Eberlin per le norme opprimenti che regolavano la vita dei conventi e dei monasteri, e la sua irriducibile ostilità nei confronti degli ordini mendicanti<sup>34</sup>, dall'altra costituivano una trasparente espressione delle aspettative di riforma religiosa, sociale e politica che, sulla scorta dell'insegnamento di Lutero, si diffusero ben presto tra vasti strati della popolazione tedesca, in particolar modo tra i contadini e i ceti meno agiati, dei quali il «predicatore popolare» Eberlin conosceva molto bene tensioni,

---

<sup>31</sup> Ivi, pp. 46, 185-186.

<sup>32</sup> Sull'«uomo comune» nei 15 *Bund*. cfr. R.H. Lutz, *Wer war der gemeine Mann? Der dritte Stand in der Krise des Spätmittelalters*, München-Wien, Oldenbourg, 1979, pp. 31-32.

<sup>33</sup> Eberlin stesso conferma che proprio la lettura dello scritto *Alla nobiltà cristiana* fu determinante per la sua adesione alle dottrine di Lutero (ES, vol. III, p. 2).

<sup>34</sup> Cfr. G. Dipple, *Antifraternalism and Anticlericalism in the German Reformation*, cit.

aspirazioni e problemi, riuscendo a farsene interprete puntuale nei suoi libelli<sup>35</sup>.

Non è tuttavia solo per questo che i *Bundsgenossen* si sono imposti all'attenzione degli studiosi. Essi hanno infatti incarnato un modello di incontro tra Umanesimo, Riforma e spirito nazionalistico, in un momento nel quale ci si poteva ancora illudere (come faceva appunto Eberlin) che Erasmo, Hutten, Carlostadio e Lutero combattessero per la stessa causa e con gli stessi intenti: non a caso il I *Bundsgenoss* conteneva un'accorata invocazione a Carlo V perché accogliesse e realizzasse le proposte di Lutero e di Hutten, ma ribadiva anche il ruolo primario di Reuchlin (che «ha iniziato a scoprire le sorgenti distrutte del cristianesimo nella dottrina e nella vita») e di Erasmo («è quindi venuto a portare grande aiuto Erasmo da Rotterdam, che con il suo ingegno angelico non ha cessato di aumentare in noi i doni divini»), mentre il VI e il XIV traducevano e commentavano due brani dell'*Elogio della follia* di Erasmo rispettivamente sulla predicazione dei frati mendicanti e sul culto dei santi, e l'VIII spiegava all'uomo comune «perché viene tradotto Erasmo in tedesco» e «perché Lutero e Hutten scrivono in tedesco»<sup>36</sup>. L'opera è inoltre significativa come fase dell'itinerario personale di Eberlin, il quale, dopo aver stabilito stretti contatti a Wittenberg con Lutero nel 1522 e soprattutto dopo la guerra dei contadini, abbandonò o modificò parte delle proprie istanze riformatrici più radicali, cessò la sua intensa attività di autore di opuscoli a stampa e finì la propria esistenza

---

<sup>35</sup> Su questo aspetto della produzione di Eberlin cfr. in particolar modo J. H. Schmidt, «Die 15 Bundesgenossen» cit.; *Die Sturmtruppen der Reformation*, cit., pp. 51-54; H.-H. Ahrens, *Die religiösen, nationalen und sozialen Gedanken*, cit. Su Eberlin predicatore e sulla sua capacità di rivolgersi ai più umili e indigenti cfr. J. Maurer, *Prediger im Bauernkrieg*, Stuttgart, Calwer, 1979, pp. 426-434.

<sup>36</sup> Per una preziosa trad. in inglese dei 15 opuscoli cfr. J. Eberlin von Günzburg, *The Fifteen Confederates*, translated and edited by G. Dipple, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2014.

nel 1533 come oscuro e contestato parroco di Leutershausen, un piccolo centro agrario del territorio di Ansbach<sup>37</sup>.

A ragione quindi i *Bundsgenossen* sono stati studiati sia come *Flugschriften*, cioè come scritti animati da intenti polemici e di proselitismo, sia come singolare quanto vigorosa espressione di istanze riformatrici ben presenti nella Germania del tempo. In questa logica sono stati tradizionalmente analizzati anche i due opuscoli sicuramente più significativi della serie, il X e l'XI *Bundsgenoss*, nei quali sono riportati gli «statuti» che regolano la vita religiosa e temporale dell'immaginario Paese di Wolfaria. Gli studiosi di Eberlin e della Riforma hanno infatti ritrovato in essi molte delle proposte formulate dall'ex francescano in altri scritti coevi o successivi, anche se in termini talora decisamente più moderati; per questo la componente utopica degli *Statuten aus dem Land Wolfaria* – tranne qualche eccezione<sup>38</sup> – è stata sempre minimizzata o, nel migliore dei casi, liquidata con frettolose quanto generiche affermazioni. Se a ciò si aggiunge la difficoltà di individuarli all'interno del folto ed eterogeneo manipolo dei *Bundsgenossen*, non stupisce quindi che i due scritti abbiano stentato ad imporsi all'attenzione degli studiosi dell'utopia.

Questo almeno sino a quando Susan Groag Bell non pubblicò un fortunato articolo dall'accattivante titolo: *Johann Eberlin von Günzburg's*

---

<sup>37</sup> K. Schornbaum, *Leutershausen bei Beginn der Reformationszeit und das Ende Eberlins von Günzburg*, in «Beiträge zur Bayerische Kirchengeschichte», XI, 1905, pp. 5-34, 78-92; C. Peters, «Der Teufel sieht mich hier nicht so gern ...»: die zwölf Briefe Johann Eberlins von Günzburg aus seiner Zeit als Pfarrverweser in Leutershausen (1530-1533), in «Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte», LIX, 1990, pp. 23-68. Sulle vicende biografiche di Eberlin – oltre alle opere già citate di M. Radlkofer, J.H. Schmidt, W. Lucke, H. Weidhase, G. Geiger – cfr. anche B. Riggenbach, *Johann Eberlin von Günzburg, und sein Reformprogramm*, Tübingen, De Graaf, 1874, ripr. fot. Niewkoop, 1967; E. Wolf, s.v., in *Neue Deutsche Biographie*, Berlin, 1959, vol. IV, pp. 247-248. Per opportune integrazioni cfr. i contributi di M. Brecht, H. Ehmer ed E. Langguth, pubblicati per celebrare la ricorrenza dei 450 anni della morte di Eberlin («Wertheimer Jahrbuch», 1983, pp. 47-102).

<sup>38</sup> Anche se in maniera generica, K. Brandi (*Die deutsche Reformation, Leipzig*, 1941, p. 154) poneva Wolfaria «tra le prime utopie che allora sbocciarono»; cfr. anche E. Deuerlein, *Johann Eberlin von Günzburg*, in *Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben*, hrsg. G. von Pölnitz, München, Max Hueber, 1956, vol. IV, p. 83.

'*Wolfaria*': *the First Protestant Utopia*<sup>39</sup>. Da allora Eberlin è entrato di prepotenza nelle storie dell'utopia e i contributi sulla componente utopica del suo pensiero hanno ben presto preso il sopravvento su quelli di carattere teologico e sociale<sup>40</sup>; ma non sempre ciò è avvenuto all'insegna della chiarezza e del rigore critico, anche se studi sempre più sistematici e le recenti edizioni critiche e traduzioni dei due opuscoli sembrano aver contribuito ad analisi sempre più puntuali<sup>41</sup>.

4. Come il suo nome suggerisce in maniera trasparente, *Wolfaria* è un paese fantastico, è il paese dove tutto funziona bene (*wobl fäbrt*), è il paese del benessere (*Woblfabrt*). I suoi ordinamenti sono stati resi noti da «Psitacus» – vale a dire da un «pappagallo», che assolve il compito

---

<sup>39</sup> «Church History», XXXVI, 1967, pp. 122-139.

<sup>40</sup> R.G. Cole, *Law and Order in the Sixteenth Century: Eberlin von Günzburg and the Problem of Political Authority*, in «The Lutheran Quarterly», XXIII, 1971, pp. 251-256; F. Seibt, *Utopica. Modelle totaler Sozialplanung*, Düsseldorf, Schwann, 1972, pp. 70-81; B. Gorceix, *L'utopie en Allemagne au XVIe et au début du XVIIe siècles*, in «Eudes germaniques», XXX, 1975, pp. 14-29; R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1975, pp. 63-65; M. Winter, *Compendium utopiarum*, Stuttgart, Metzler, 1978, pp. 31-32; H. Plard, *L'utopie communiste Agraire d'Eberlin de Ganzburg: le pays de Wolfaria*, in *L'humanisme allemand (1480-1540)*, XVIIIe colloque intern. de Tours, Paris, Vrin – München, Fink, 1979, pp. 387-403; G. Vogler, *Reformprogramm oder utopischer Entwurf? Gedanken zu Eberlin von Günzburgs «Wolfaria»*, in «Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus», III, 1979, pp. 219-232; J.C. Davis, *Utopia and Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge-London, Cambridge University Press, 1981, pp. 64-67; M. Eliav-Feldon, *Realistic Utopias. The Imaginary Societies of the Renaissance, 1516-1630*, Oxford, Clarendon Press, 1982, *passim*. F. Ganseuer, *Der Staat des «gemeinen Mannes». Gattungstypologie und Programmatik des politischen Schrifttums von Reformation und Bauernkrieg*, Frankfurt a.M. u.a., Lang, 1985; A.E. Baldini, *Riforma luterana e utopia: gli «Statuti del Paese di Wolfaria» di Johann Eberlin*, in «Il Pensiero politico», XIX, 1986, pp. 3-31; S.O. Doku, *Johann Eberlin von Günzburg's Lutheran Utopia Wolfaria (1521): Laws for a New German State*, Diss. Harvard University, 2005; Júlia Ciasca Brandão, *Wolfaria: a protestant utopia*, Diss. Univ. Campinas, 2013; C. Schmitz, *Rebellion und Bändigung der Lust: Dialogische Inszenierung konkurrierender Konzepte vom glücklichen Leben (1460-1540)*, Tübingen, Niemeyer, 2014.

<sup>41</sup> Cfr. A.E. Baldini, *Gli «Statuti di Wolfaria» di Johann Eberlin* (1986) cit.; J. Eberlin von Günzburg, *The Fifteen Confederates*, transl. and ed. G. Dipple (2014) cit.; Júlia Ciasca Brandão, *Wolfaria: uma utopia entre o renascimento e o luteranismo*, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2015.

assegnato da More a Itlodeo – e sono stati raccolti da due Confederati, il decimo e l'undicesimo, che tengono ora fede al loro giuramento, proponendoli a tutti i cristiani tedeschi, perché possano attuarli «per il proprio bene». È quanto ci dicono le righe iniziali e conclusive, e soprattutto i titoli del X *Bundsgenoss* (*Nuovi statuti che Psitacus ha portato dal paese di Wolfaria, concernenti la riforma della condizione ecclesiastica*) e dell'XI (*Un nuovo ordinamento della condizione secolare, redatto in Wolfaria e reso noto da Psitacus*)<sup>42</sup>. Una cornice utopica essenziale, ma pienamente funzionale agli intenti di Eberlin, anche perché facilmente percepibile dall'uomo comune, che poteva del resto osservare nel frontespizio del X *Bundsgenoss* una silografia raffigurante un pappagallo posato sulla spalla sinistra di un frate francescano (verosimilmente Eberlin stesso, che lascerà la tonaca solo nel 1523) con il becco ben accostato al suo orecchio, come se gli stesse bisbigliando qualcosa. Un espediente fantastico, che veniva poi ripreso in maniera schematica e apparentemente scherzosa solo nella datazione finale dei due scritti<sup>43</sup>.

Ben diverso è invece il tono degli «statuti», divisi in ecclesiastici e secolari sulla base della partizione medievale tra *geistliches* e *weltliches Regiment*. Le leggi di Wolfaria sono infatti costituite da disposizioni rigorose e scarne, che ricalcano le movenze degli statuti cittadini del tempo e che assumono un accento particolarmente severo e categorico per il costante impiego del verbo modale *sollen* (dovere), usato come

---

<sup>42</sup> «New statuten die Psitacus gebracht hat uss dem land Wolfaria welche betrãffendt reformierung geystlichen stand», X *Bund*; «En neue ordnung weltlich standts das Psitacus anzeigt hat in Wolfaria beschrieben», XI *Bund*. (ES, vol. I, pp. 107, 121). Il X e l'XI *Bund*. sono stati ripubblicati anche in *Die Sturmtruppen* cit., pp. 142-160; *Deutsche Flugschriften zur Reformation*, hrsg. K. Simon, Stuttgart, Reclam, 1980, pp. 175-211; un ampio e dettagliato riassunto è fornito in S.E. Ozment, *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven - London, Yale University Press, 1975, pp. 97-107.

<sup>43</sup> Sulla datazione dei due opuscoli cfr. oltre.

incisivo accorgimento linguistico unitario<sup>44</sup>. In netto contrasto con il ricorso dei due opuscoli ad un sommario schema fittizio, ma in consonanza con la meticolosità delle normative dell'*Utopia* di More, le leggi investono anche gli aspetti più minuziosi della vita religiosa e civile: dalle norme sul modo con cui vanno osservati i giorni festivi, a quelle sui divertimenti, sull'amministrazione della giustizia, sulle abitazioni e sull'abbigliamento. Né mancano ovviamente quelle relative all'ordinamento politico, che sono anzi tra le più significative, anche se Eberlin si guarda dallo svilupparle in maniera compiuta e articolata. Il tutto in una sequenza talvolta non proprio lineare, tipica cioè dei combattivi «scritti volanti» quantunque i due opuscoli forniscano nell'insieme un disegno decisamente organico e conseguente nelle sue parti.

Wolfaria è caratterizzata da una Chiesa comunitaria e partecipativa. La vita religiosa è infatti basata sulle parrocchie (una ogni 500 abitanti «in età di ragione»), ciascuna delle quali «deve essere» governata da due soli ecclesiastici, un parroco e un cappellano, eletti dai fedeli e pagati in misura eguale (200 fiorini annui) coi soldi della cassa comune. A gruppi di venti, i parroci devono poi eleggere tra di loro un vescovo; questi guadagnerà 15 fiorini l'anno in meno di chi lo ha eletto, avrà la responsabilità del disbrigo degli «affari spirituali» e della formazione teologica e pastorale dei parroci, ma «con il consiglio di tutti loro». Capo della Chiesa non sarà più ovviamente il papa e il suo ruolo verrà svolto dall'assemblea di tutti i vescovi, che si riuniranno una volta l'anno «per trattare del governo cristiano», sempre in una sede diversa e sotto la presidenza del vescovo locale. L'istanza di una Chiesa controllata dal basso non poteva essere espressa in maniera più incisiva.

---

<sup>44</sup> Cfr. H. Weidhase, *Kunst und Sprache* cit., p. 200 (per un esame della struttura e degli artifici retorici del X *Bund*. cfr. *ivi*, pp. 70-73).

Ma non basta. I parroci devono essere radicati nelle comunità religiose, potranno sposarsi, ma solo con donne della parrocchia, dovranno vestire come i semplici cristiani e come questi saranno sottoposti alle autorità e alla legislazione ordinaria; non «devono inoltre godere di alcun privilegio di fronte ad altri cittadini e tuttavia si deve manifestare loro rispetto come ad un superiore». Oltre al compenso loro assegnato, non dovranno ricevere né la decima né alcuna offerta in denaro dai singoli fedeli, ma potranno esercitare tutti i «lavori e mestieri onesti», eccetto quelli di «mercante, balivo, oste o membro dei Consigli», eccetto cioè quelli che inficiano in qualche modo la loro condizione di pastori d'anime, coinvolgendoli in compiti politici o amministrativi, oppure mettendoli in contatto con sorgenti di corruzione o con pericolose innovazioni estranee alla comunità.

In Wolfaria quindi non c'è dittatura della Chiesa, come qualcuno ha sostenuto<sup>45</sup>, anzi la vita religiosa è in qualche modo controllata dall'autorità politica, non a caso i parroci dovranno essere insediati nel loro ufficio «dal balivo e dal tribunale del luogo, congiuntamente al vescovo». Né vi si può rintracciare una forma di contrapposizione tra Stato e Chiesa, ma l'accettazione della partizione esistente tra ecclesiastici e laici, una partizione non più codificata da leggi e istituzioni, e tanto meno dal sacramento dell'ordine sacro, ma da ruoli e da compiti, come impone la dottrina del sacerdozio universale. Del resto il parroco, come già aveva ribadito Lutero, può dimettersi e tornare ad essere laico, per poi essere nuovamente rieletto, sempre che lo desideri. Lungi dal potere essere considerata una teocrazia, Wolfaria è invece una società nella quale le istanze e le finalità religiose assumono una posizione centrale, assegnando alle residue strutture ecclesiali una serie di compiti sociali; una società improntata ad una moralità, sia pubblica che privata,

---

<sup>45</sup> Cfr. B. Gorceix, *L'utopie en Allemagne*, cit., p. 18. Per una critica alle affermazioni di Gorceix cfr. H. Plard, *L'utopie communiste*, cit., p. 398.

estremamente rigorosa, che deve però essere assicurata da un potere temporale, frutto di una singolare miscela di spirito innovatore e di conservatorismo.

In piena consonanza con l'insegnamento di Lutero e con l'esperienza personale di Eberlin, Wolfaria è infatti una società nella quale tutti, compresi i nobili, «devono vivere di agricoltura». Essa è però anche una significativa forma di democrazia, nella quale solo nobili e contadini (appunto le due facce del mondo agrario) svolgono un ruolo politico e sociale. Tutte le cariche politiche spettano infatti ai nobili, sulla base di un ordine che rispecchia quello della Germania del tempo e che va dal semplice nobiluomo (sindaco di villaggio), al cavaliere (balivo), al barone (capo di una castellania), al conte (capo di una città), al duca o al principe (capi di un comprensorio di dieci città), sino al re, che tuttavia «non potrà far nulla senza il consiglio e l'aiuto dei principi». I nobili sono però investiti di tali cariche, che non sono ereditarie, solo in quanto eletti (par di capire a vita) da tutti i cittadini, vengono stipendiati dalla cassa comune «in base alla mole del loro lavoro» e soprattutto devono agire solo dopo aver consultato i loro Consigli, composti per metà di contadini e per metà di nobili.

I titoli e la condizione nobiliare non dipendono tuttavia dall'elezione, a conferma del fatto che in Wolfaria l'introduzione di elementi di democrazia avviene nel rispetto delle gerarchie costituite. Infatti, come faranno quattro anni più tardi i contadini insorti, almeno nelle fasi iniziali della loro lotta, Eberlin non mette minimamente in dubbio che la nobiltà sia la sola e naturale depositaria di ogni potere politico; egli intende però limitare abusi e sopraffazioni. Per questo introduce una serie di controlli dal basso, che di fatto ribaltano l'ordine esistente, ma che riflettono le rivendicazioni e le aspirazioni di quel mondo agrario, nel quale sono da porre le sue origini: la servitù della gleba è eliminata, così come le prestazioni gratuite e le *corvées*, mentre caccia, pesca e forestazione sono

permesse a tutti nei limiti delle necessità individuali. In ogni caso, a Wolfaria le città sono ridotte a insediamenti privi di autonomia politica ed economica, a mere entità amministrative di uno Stato basato su villaggi contadini e immobilizzato in una forma autarchica di economia. Conseguentemente le compagnie monopolistiche che prestano ad interesse (*Fuggereien*) sono bandite, le società commerciali risultano pesantemente ridimensionate, vale a dire limitate ad un numero di tre membri, le importazioni sono vietate o ridotte all'indispensabile e ogni forma di lusso o di spreco è eliminata. La tentacolare e corruttrice società cittadina deve cioè cedere il campo a quella contadina, ben altrimenti rispettosa dell'insegnamento della Bibbia e dei valori della tradizione tedesca: «Nessun mezzo di sostentamento deve essere ritenuto più onorevole della coltivazione dei campi e del mestiere di fabbro ferraio».

Wolfaria è però anche uno Stato che assicura gratuitamente a tutti i cittadini, pur nel rispetto della loro diversa condizione e del diverso prestigio sociale, un rilevante numero di servizi sociali, curandone anche con scrupolo qualità ed efficienza, dagli ospedali agli ospizi per vecchi, dai collegi alle scuole. Pane e vino devono essere venduti ad un prezzo politico, di modo che a tutti possa essere garantita una forma di vita dignitosa, e le autorità devono prendersi cura con fondi comuni del sostentamento dei poveri, obbligati però a portare segni distintivi. Uno Stato assistenziale quindi, ma anche una sorta di democrazia totalizzante, che riduce notevolmente gli spazi di libertà individuale e che prevede pene durissime per i trasgressori delle leggi. La pena di morte si spreca (gli adulteri vanno giustiziati, coloro che si uniscono in matrimonio «di nascosto» vanno annegati, così come coloro che trascinano ad eccessi nel bere), mentre una vasta gamma di punizioni aspetta al varco i denigratori, i blasfemi, coloro che prestano ad interesse, chi non paga alla scadenza stabilita e persino chi rifiuta il proprio aiuto al prossimo bisognoso. Pene volte ad assicurare una moralità specchiata, ma anche un'ordinata vita

comunitaria, in una società svuotata di tensioni e di conflitti, con le autorità che controllano da vicino il comportamento dei cittadini.

L'ozio va duramente perseguito, i mestieri inutili devono essere eliminati, ogni sorta di mendicizia proibita con determinazione, la guerra va severamente regolata e lasciata ai nobili (tutti i contadini e i preti devono esserne esonerati), il sistema monetario deve essere unificato, così come le leggi territoriali, che devono essere poche e conosciute da tutti, perché ognuno possa difendersi da solo, senza bisogno di avvocati. Bastano queste poche notazioni per far capire che Wolfaria è l'espressione di aspirazioni ben presenti nella Germania del tempo. Del resto Eberlin scopre le sue carte quando proibisce «il vecchio diritto imperiale» insieme con quello canonico e quando introduce in Wolfaria le monete tedesche e in particolare quelle della Svevia meridionale, dov'era nato.

Questo radicarsi nel presente è ancor più facilmente percepibile negli Statuti ecclesiastici. Qui Eberlin stabilisce regole sul culto (la messa è ridotta alla predica, alla comunione, all'orazione e al canto comune), sui sacramenti e sulle preghiere, riduce drasticamente le immagini e gli ornamenti delle chiese, proibisce i pellegrinaggi, fissa l'età per il matrimonio (15 anni per le donne e 18 per gli uomini) e ammette il divorzio quando uno dei due sposi «patisca di gravi impedimenti nell'adempiere il dovere coniugale»; il tutto ricalcando ovviamente l'insegnamento di Lutero, rispetto al quale sembra però essere talora più cauto e moderato<sup>46</sup>. Né questo deve stupire, visto che nell'Eberlin del 1521 erano ancora ben presenti tracce della sua lunga milizia francescana e della componente popolare della sua religiosità, come confermano sia

---

<sup>46</sup> Le norme sulla messa non sono lontane dalle posizioni di Zwingli; non è però possibile documentare un reciproco influsso tra i due, mentre sembra più lecito pensare ad una comunanza di istanze recepite da uno stesso ambito geo-culturale, la Germania superiore, e da una formazione in parte analoga (cfr. H. Plard, *L'utopie communiste* cit., p. 399).

la conservazione di numerose festività legate al culto dei santi e in specie della Vergine, particolarmente cara ai francescani, sia l'esaltazione del *Discorso della montagna*, ritenuto espressione «di tutta la legge evangelica». Solo le norme sui religiosi contengono posizioni più audaci di quelle luterane. Il numero dei monaci va drasticamente diminuito; tutti i frati mendicanti devono invece abbandonare subito l'abito e l'Ordine pena la vita, mentre i loro conventi devono essere trasformati in abitazioni private, da affittare ai cittadini che non posseggono una casa propria. È facile scorgere anche in queste «leggi» un immediato riflesso dello stato d'animo di Eberlin, del suo rifiuto del proprio passato, della sua polemica coi vecchi confratelli, sfociata nell'espulsione dall'Ordine<sup>47</sup>.

Per il resto egli enuncia norme che sembrano immediatamente trasferibili al mondo tedesco. Ne è convinto d'altra parte Eberlin stesso, come sembrano indicare la chiusa e la datazione finale dei suoi Statuti, dove fa nuovamente ricorso allo schema utopico. Il X *Bundsgenoss* è stato infatti «dato nella nostra città Immantinente («Baldeck»), il trentacinquesimo giorno di Male («Ubelis»), nell'anno in cui Pasqua cadde di lunedì»<sup>48</sup>. Il messaggio di Eberlin ai suoi lettori appare qui ambiguo, anche se ricalca chiaramente movenze tipiche della *Narrenliteratur* (la diffusa «letteratura della stultitia»)<sup>49</sup> e soprattutto riprende gli irridenti giochi linguistici dei polemisti luterani; ma subito alcuni versi ammoniscono il cristiano a prendere a cuore le cose che ha appena letto, a non ritenerle «scherzi di carnevale», e gli ricordano che, una volta eliminati gli abusi e soppressi gli ordini mendicanti, «allor potrà la fede nel suo vigor restare». Malgrado il tono scherzoso della datazione, Eberlin è quindi convinto che presto, *bald* (da cui il nome della città «Baldeck»), gran parte degli Statuti religiosi saranno una realtà. Lo

---

<sup>47</sup> Cfr. G. Dipple, *Antifraternalism and Anticlericalism in the German Reformation* cit.

<sup>48</sup> «Ubelis» è la forma genitiva latina del tedesco «Vbel» (male); su «Baldeck» cfr. oltre.

<sup>49</sup> Cfr. G. Sichel, *Letteratura della «stultitia» (Narrenliteratur)*, in *Dizionario critico della letteratura tedesca*, diretto da S. Lupi, Torino, Utet, 1976, pp. 677-683.

conferma del resto il motto finale dell'opuscolo: «Zeit bringt rösslin», «il tempo porta roselline», «il tempo è galantuomo» e lavora per l'affermazione della verità.

Diverso è il tono della chiusa dell'XI *Bundsgenoss*. L'ordinamento temporale è stato infatti «dato nella nostra capitale Posto da lupi («Wolffleck»), nel mese Campa cavallo («Gütwyle»), nell'anno in cui si spolvera il saio ai frati mendicanti». Il motto finale è poi ancor più esplicito: «Ach mich verlang», «Oh, quanto lo desidero!». Eberlin è cioè consapevole del fatto che le leggi di Wolfaria relative al «weltlich stand» modificano in maniera sostanziale l'ordine sociale e politico esistente; per questo si sente in dovere di raffrenare le aspirazioni del lettore, attribuendo agli Statuti, con una cifra ben comprensibile, una possibilità di realizzazione tanto auspicabile quanto remota, come già avvisa il buffone con berretto a sonagli che campeggia al centro del frontespizio.

Questo differente atteggiamento assunto di fronte ai due Statuti trova del resto ulteriori conferme. Quelli ecclesiastici sono infatti promulgati solennemente dai magistrati di Wolfaria, che li rendono così vincolanti per tutti coloro che li «leggeranno o sentiranno leggere», pena il «venir dichiarati con ignominia cittadini riottosi ed empi». Le proposte in essi contenute non possono quindi essere messe in discussione, né la loro attuazione dipende dall'approvazione dei cittadini, e non potrebbe essere altrimenti trattandosi di norme ritenute indiscutibili, in quanto pienamente conformi ai Testi sacri e al salvifico insegnamento di Lutero.

Le cose cambiano in maniera sostanziale per gli Statuti temporali. L'ordinamento della condizione dei laici, «portato» da Psitacus e «proposto» dall'undicesimo Confederato, non è infatti ancora vigente in Wolfaria, come è precisato in apertura dello scritto. I sommi magistrati di Wolfaria non lo «hanno ancora deciso, ma solo annunciato, poiché non possono attuare nel paese alcun ordinamento per tutte le città e villaggi, senza che esso sia fatto prima circolare in tutti i baliaggi e senza che sia

chiesto al popolo se lo approva». È quanto troviamo ribadito con piena coerenza anche nella norma conclusiva dell'XI *Bundsgenoss*, dove però il gioco di specchi Wolfaria-Germania si fa definitivamente scoperto. Qui prendono infatti la parola i legislatori che vogliono introdurre le leggi di Wolfaria nel loro Stato, vale a dire le autorità che vogliono introdurle in Germania: «L'ordinamento sopra esposto lo abbiamo ripreso da quello di Wolfaria. È nostra intenzione presentarlo a tutto il popolo in ogni baliaggio per sentire su di esso l'assenso o il giudizio dei nostri sudditi, di modo che le norme entrino in vigore a seguito della conferma dell'assemblea dei nostri rappresentanti, con punizioni per i trasgressori e ricompense per gli obbedienti». Come la premessa si riflette nella conclusione, così Wolfaria finisce con l'identificarsi con la Germania del tempo.

In ogni caso è qui significativo notare che, a differenza degli Statuti religiosi, quelli temporali devono ancora essere approvati da tutti i cittadini – siano essi gli abitanti di Wolfaria o quelli della Germania – ai quali sono anzi presentati come progetto da discutere ed eventualmente da emendare. Questa distinzione, che non è stata tenuta in debita considerazione dagli studiosi, permette così di introdurre un nuovo e importante elemento di chiarificazione in ordine alla definizione delle caratteristiche utopiche di Wolfaria<sup>50</sup>.

5. Si impongono ora alcune considerazioni sul rapporto tra Wolfaria e *Utopia*, insieme con brevi notazioni preliminari sull'«umanesimo cristiano» di Eberlin<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> F. Seibt (*Utopica*, cit., pp. 73-74) e G. Vogler (*Reformprogramm*, cit., p. 224) fanno notare la diversa posizione dei due Statuti di fronte all'approvazione dei cittadini di Wolfaria; tuttavia sfugge loro che quelli temporali devono essere discussi e approvati anche dai cittadini tedeschi.

<sup>51</sup> A proposito dell'«umanesimo cristiano» di Eberlin cfr. H. Weidhase, *Kunst und Sprache* cit., pp. 140-159; S. G. Bell, *Johan Eberlin* cit., p. 122; K.C. Session, *Christian Humanism*

Se è ormai chiaro che gli Statuti sono una sorta di ricettacolo di rivendicazioni e di posizioni dottrinali ampiamente diffuse nella Germania del tempo – da quelle espresse da Lutero, a quelle formulate in scritti «popolari» come la *Reformatio Sigismundi* o nei *Gravamina* della «nazione tedesca» –, è altrettanto chiaro che le caratteristiche peculiari dei due opuscoli sono sostanzialmente diverse da quelle che ricorrono nelle opere di Lutero. Ben altrimenti rispetto a lui, Eberlin avverte infatti la necessità di cambiare la società contemporanea e di tradurre le varie proposte di riforma in un'elaborazione organica di leggi da proporre ai cristiani tedeschi. La differenza fondamentale tra Lutero e l'Eberlin dei *Bundsgenossen* risiede nel fatto che il primo è animato essenzialmente da profonde istanze teologiche, mentre il secondo è guidato da un concreto spirito riformatore.

Pienamente in linea con la propria formazione universitaria di stampo realistico, Eberlin avverte cioè la necessità di trarre conclusioni conseguenti, e magari estreme, da premesse ritenute vere e giuste; per questo scalpita nell'impazienza di tradurre in pratica la dottrina dalla quale è stato conquistato. La sua mentalità pragmatica gli impone poi il perseguimento di obiettivi concreti, lontani da sottili discettazioni teoriche ma anche da ogni forma di tensioni millenariste<sup>52</sup>. Tuttavia egli è anche un assiduo lettore di opere classiche e umanistiche; del resto proprio la sua formazione umanistica – che peraltro il contatto con Lutero comprimerà e che riemergerà in maniera prorompente in scritti

---

*and Freedom of a Christian: Johann Eberlin von Günzburg to the Peasants*, in *The Social History of the Reformation*, ed. L.P. Buck, J.W. Zophy, Columbus (Ohio), 1972, pp. 137-155.

<sup>52</sup> Del tutto infondata è quindi l'affermazione di S.G. Bell (*Johan Eberlin* cit., pp. 129-131), che individua in Wolfaria tracce del chiliasmo medievale e l'influsso del «Libro dei 100 capitoli» del Rivoluzionario dell'Alto Reno (su quest'ultimo cfr. J. Bücking, *Der «Oberreinische Revolutiondr» heisst Conrad Stürtzel, seines Zeichens kgl. Hofkanzler*, in «Archiv für Kulturgeschichte», LVI, 1974, pp. 177-197; M. Winter, *Compendium Utopiarum* cit., pp. 26-27).

inediti dei suoi ultimi anni di vita<sup>53</sup> – potrebbe essere una causa non secondaria di questa sua fiducia nella possibilità di incidere sul presente, di questo suo impegno di riforma «temporale», come sembra confermare l'atteggiamento per certi aspetti analogo degli «umanisti cristiani» della Germania meridionale, da Zwingli a Ecolampadio a Bucero<sup>54</sup>. Va però precisato che Eberlin fu anzitutto un predicatore francescano «popolare» e i suoi contatti con l'umanesimo, così come quelli con la dottrina di Lutero (almeno sino al 1521 prima cioè del suo trasferimento a Wittemberg) filtrarono attraverso questa sua dimensione di vita, che costituisce anche il suo connotato culturale più marcato. Ecco perché non mi stanco di ribadire che fu un cattivo lettore di Erasmo, del quale riuscì a cogliere soltanto le concrete proposte di riforma sociale e religiosa, mentre gli sfuggirono la caustica e sottile ironia, il distaccato atteggiamento di denuncia e il raffinato equilibrio umanistico. Echi erasmiani sono ben presenti in Wolfaria e in particolare nelle leggi sulla guerra, ma anche in quelle sull'educazione (tutti i bambini d'ambo i sessi dovranno studiare dai tre agli otto anni di età e imparare, oltre al tedesco,

---

<sup>53</sup> Al periodo del suo soggiorno a Wertheim (1526-1530) risalgono infatti alcune opere pedagogiche molto significative per valutare pienamente la sua formazione e la sua ampia conoscenza del mondo classico e umanistico. Tra esse spiccano la prima traduzione tedesca della *Germania* di Tacito (cfr. M. Radlkofer, *Die älteste Verdeutschung der Germania des Tacitus durch Johann Eberlin*, in «Blätter für das Bayerische Gymnasialschulwesen», XXIII, 1887, pp. 1-16; J. Eberlin von Günzburg, *Ein zusammengelesen buochlin von der teutschen Nation Gelegenheit, Sitten vnd Gebrauche, durch Cornelium Tacitum vnd etliche Andere verzeichnet*, hrsg. A. Masser, Innsbruck, Inst. für Germanistik Univ., 1986; M. Görtz, *Die Übertragung der taciteischen Germania durch Johann Eberlin von Günzburg (1526)*, in «Wertheimer Jahrbuch», 2000, pp. 11-34.) e un ampio scritto sull'educazione di un nobile, molto verosimilmente del figlio del conte Georg II di Wertheim (cfr. M. Radlkofer, *Johann Eberlin* cit., pp. 546-562; H. Weidhase, *Kunst und Sprache* cit., pp. 9-10). Entrambi conservati autografi presso lo Staatsarchiv di Wertheim. Del secondo ho fornito un'ed. critica: A.E. Baldini, *L'educazione di un principe luterano. Il «Furschlag» di Johann Eberlin tra Erasmo, Lutero e la sconfitta dei contadini*. In Appendice l'edizione critica in *Neuhochdeutsch* e versione italiana del testo manoscritto inedito, Milano, Angeli, 2010. Cfr. anche Id., *Uno scritto di Johann Eberlin sull'educazione di un principe all'indomani della guerra dei contadini*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di F. Barcia e S. Rota Ghibaudi, Milano, Angeli, 1990, vol. I, pp. 431-479.

<sup>54</sup> Cfr. P. Blicke, *La riforma luterana e la guerra dei contadini*, cit., pp. 278-285.

il latino, il greco e l'ebraico) e in quelle sulla tolleranza (ebrei e «infedeli» vanno trattati «amichevolemente, come nostri concittadini», ma devono essere privati dei diritti politici)<sup>55</sup>.

Tali norme rinviano però anche all'*Utopia* di More, che Eberlin poteva certo conoscere nell'edizione di Froben, uscita a Basilea nel marzo e nel novembre 1518. Ben altri sono però i punti di contatto tra l'isola di Utopia e Wolfaria: dall'elezione dei sacerdoti e dei magistrati al ruolo dell'agricoltura, alla limitazione dei mestieri, alla condanna dell'ozio e dello sfarzo, alla pianificazione dei centri abitati, all'eliminazione degli avvocati, per arrivare sino al divorzio, che però in Wolfaria sembra riflettere, con maggior trasparenza delle altre norme, un'immediata matrice luterana, visto che la sua introduzione si inserisce in una logica di ordinato controllo e di prevenzione delle passioni. Tuttavia, come gli abitanti di Utopia, quelli di Wolfaria hanno abiti di un unico colore, distinti solo nella foggia tra maschili e femminili, e possono mettersi in viaggio solo se muniti di un lasciapassare delle autorità; come in Utopia, a Wolfaria i moribondi devono affrontare la morte volentieri e serenamente, e i ladri devono essere ridotti a servi della comunità (ma le catene che portano ai piedi sono significativamente di ferro e non d'oro); inoltre, proprio come i preti di Utopia, quelli di Wolfaria devono inginocchiarsi ai margini dei campi nei quali infuria la battaglia e «pregare Iddio per una pace onorevole». Concordanze senza alcun dubbio eloquenti, che vanno ben al di là della semplice «tecnica di dare agli Stati immaginati un nome fittizio», come vorrebbe invece uno studioso della fortuna di *Utopia* nel mondo tedesco<sup>56</sup>, e che fanno quindi ritenere

---

<sup>55</sup> Sulle norme relative alla tolleranza cfr. A.E. Baldini, *Tolleranza religiosa e intolleranza politica all'inizio della Riforma luterana. Itinerari e istanze riformatrici in Johann Eberlin (1521-1527)*, in *La tolleranza e le sue ragioni. Un approccio pluridisciplinare a un principio controverso*, Atti del convegno di Imperia (30 sett.-2 ott. 1994), a cura di F. Mantì, Bologna, Macro Edizioni, 1997, pp. 17-32.

<sup>56</sup> G. Honke, *Die Rezeption der 'Utopia' in frühen 16. Jahrhundert*, in *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, hrsg. W. Vosskamp, Stuttgart, Metzler,

pressoché certa la conoscenza e l'utilizzazione dello scritto di More da parte di Eberlin<sup>57</sup>.

Eppure, se il X e l'XI *Bundsgenoss* hanno ripreso alcune delle caratteristiche della società ideale di More, non ne hanno certo ricalcato lo «spirito», come invece è stato erroneamente ribadito<sup>58</sup>. Nulla è più lontano dallo spirito di *Utopia* di quanto non lo sia la concreta e seria Wolfaria; l'opera di More dovette infatti apparire ad Eberlin come il prodotto di un riformatore erasmiano tutto teso a cambiare il presente, né egli giunse a cogliere il sottile gioco letterario e il garbato umorismo che avevano guidato la pur realistica penna del vice-sceriffo di Londra. Non a caso il termine «Wolfaria» rimanda, come si è visto, ad una chiara matrice linguistica tedesca peraltro immediatamente percepibile e quindi in linea con l'obiettivo primario dei due opuscoli, mentre «Utopia» è frutto di una raffinata derivazione greca, come del resto lo sono tutti i nomi fittizi usati dall'umanista More.

Oltre che dal tedesco usato da Eberlin in uno scritto rivolto alla «gente comune» e non all'elitario mondo umanistico che impone a More un latino aulico, oltre che dall'obiettivo degli «Statuti», i quali non prevedono la ricerca della felicità e dei piaceri onesti concessi agli utopiani, la misura della distanza tra Eberlin e More è fornita proprio dalla sostanziale differenza tra Itlodeo e Psitacus, anche se entrambi sono destinati ad evocare la figura del «chiacchierone», come attestano i loro nomi<sup>59</sup>. Infatti, mentre il primo è un raffinato parto della fantasia e della cultura di More, il secondo si identifica piattamente con un personaggio realmente vissuto, cioè con un cugino di Eberlin, tale Huldrich Sittick o

---

1982, vol. II, p. 169. Honke non considera tale «tecnica» sufficiente per attestare una «*Utopiarezeption*».

<sup>57</sup> Per un esame più approfondito dei debiti di Eberlin nei confronti dell'*Utopia* moreana cfr. A.E. Baldini, *Gli «Statuti di Wolfaria» di Johann Eberlin*, cit.

<sup>58</sup> W.R. Hitchcock, *The Background of the Knights' Revolt*, cit., p. 76.

<sup>59</sup> Sui vari significati attribuiti al nome «Itlodeo» cfr. T. More, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Napoli, 1979, pp. 105-106.

«Sittich» (una fedele versione tedesca di «Psittacus»), in casa del quale, a Lauingen sul Danubio, l'ex francescano scrisse nel luglio 1521 il X e l'XI *Bundsgenoss*, discutendone verosimilmente con lui il contenuto. È quanto precisa Eberlin stesso nel proprio dialogo anonimo *Mich wundert das kein gelt ihm land ist* (Mi meraviglia che non ci siano più soldi nel paese) scritto tra la fine del 1523 e l'inizio del 1524, dove Huldrich prende la parola ricordando di aver portato «due anni orsono dal Paese di Wolfaria, per alcuni tedeschi sfaccendati e curiosi, una forma dei due governi, quello religioso e quello temporale» e di averla fatta inserire «nella serie dei 15 Confederati» sotto uno dei propri soprannomi, «vale a dire Psitacus»<sup>60</sup>.

Anche il «pappagallo», figura cruciale dell'esile cornice utopica degli Statuti eberliniani, al quale spetta il compito di gettare un ponte tra il mondo presente e quello immaginario di Wolfaria, si veste così di pesanti panni realistici, a conferma delle difficoltà per Eberlin di varcare non solo i confini della storia, ma anche quelli dell'attualità e della propria biografia. D'altra parte Huldrich-Psitacus, che – come risulta chiaramente dal contesto dell'opuscolo *Mich wundert* – altro non è che un travestimento di Eberlin stesso, commenta la propria «impresa» del 1521 con espressioni tanto ironiche quanto significative: «A che cosa sia servito non saprei dirlo; dunque il mio giudizio sulla suddetta compagnia dei 15 Confederati è questo: se avessero dedicato quel tempo a nettare le fogne cittadine o a pulire il selciato, sarebbe stato quasi altrettanto utile; mi pento quindi amaramente del mio contributo». Queste parole si riferiscono ovviamente solo alle istanze di riforma avanzate nei due scritti e non vanno comunque intese come un loro rifiuto definitivo, come risulta dal tono scherzoso del dialogo; tuttavia esse fanno capire quanto Eberlin sia cambiato a contatto con Lutero.

---

<sup>60</sup> ES, vol. III, p. 148.

6. Le notazioni sinora formulate sono sufficienti a mostrare come Wolfaria contenga caratteristiche tipiche della tradizione utopica, inaugurando anzi il modello finzionale degli Statuti utopici, ma anche come si collochi in una dimensione che non rientra negli schemi tradizionali dell'utopia. Ben lo ha capito Plard, che, malgrado il suggestivo titolo del suo contributo, dove Wolfaria è definita un'«utopia comunista agraria», dedica la sua approfondita e acuta analisi alle proposte di riforma religiosa, sociale e politica espresse nei due Statuti, ma è poi costretto a riconoscere che questi conservano la proprietà privata e la disuguaglianza sociale, e finisce col concedere solo qualche accenno alla problematicità di una loro collocazione all'interno del genere utopico, e ciò a causa dei loro stretti legami con l'attualità<sup>61</sup>.

Per questo e per tutto quanto sopra delineato, sono parimenti chiari i motivi che ne hanno fatto un testo controverso, che si pone contemporaneamente su più scenari e si rifiuta alle facili schematizzazioni di scuola, ricevendo dagli studiosi le collocazioni più diversificate, proprio come era successo per Eberlin<sup>62</sup>. Così Wolfaria è stata di volta in volta definita negli ultimi decenni nei modi più vari e contrastanti. Modello di «rivoluzione conservatrice» ed esempio di «aristocrazia paternalistica» per Hitchcock (1958); «forma nascente di democrazia» per Cole (1963); progetto riformatore molto radicale ed espressione della piccola e media borghesia per Perwuchin (1965); regime che incarna molti aspetti di un «socialist welfare state», ma che è soprattutto frutto di istanze contadine, per la Bell (1967); manifestazione di radicalismo sociale e di luteranesimo «di sinistra» per Mühlfordt (1969); modello di armonica integrazione tra Stato e Chiesa per Seibt (1972); dittatura della Chiesa per Gorceix (1975); ideale di repubblica

---

<sup>61</sup> H. Plard, *L'utopie communiste*, cit.

<sup>62</sup> Cfr. sopra, nota 17.

nobiliare contadina per Geiger (1976); democrazia alienante e tutelare per Plard (1979)<sup>63</sup>.

Alcune di queste definizioni (quelle di Hitchcock, di Perwuchin e di Gorceix in particolar modo) costituiscono indubbie forzature del progetto elaborato da Eberlin, altre si limitano invece a sottolineare o ad enfatizzarne singoli aspetti, altre infine si collocano manifestamente all'interno di ideologie politiche e sociali come succederà per altre utopie del Cinquecento e del Seicento. Alcune invece meriterebbero qualche riflessione, che ho qui possibilità di sviluppare solo sommariamente. Pienamente d'accordo con la Bell sono due autorevoli studiosi dell'utopia, vale a dire Trousson, per il quale l'«utopia protestante» dell'ex francescano «è prima di tutto un brutale tentativo di laicizzazione dell'organizzazione sociale»<sup>64</sup>, e Davis, che considera gli Statuti di Wolfaria un'espressione a tal punto tipica del riemergere del genere utopico nel Rinascimento, da sceglierli come esemplificazione di questa «rinascita», insieme con utopie di Doni, Campanella e Andreae<sup>65</sup>. Anche la Eliav-Feldon (sempre sulla scorta della Bell) inserisce a pieno titolo Wolfaria tra le «utopie vere e proprie» del Rinascimento, mostrando, con un interessante esame comparativo del loro contenuto, come molte delle «realistiche» proposte di riforma sociale di Eberlin siano presenti anche negli altri scritti utopici<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Cfr. W.R. Hitchcock, *The Background of the Knights' Revolt*, cit., pp. 62, 72; R.G. Cole, *Eberlin von Günzburg* cit., p. 99; V.V. Perwuchin, *Relormazionnii Proiekt Ioganna Eberlina iz Gbinzburgà (1521 g.)*, in «Srednie veka», XXVIII, 1965, pp. 165-167; S.G. Bell, *Johan Eberlin* cit., p. 126; G. Mühlpfordt, *Der frühe Luther als Autorität der Radikalen. Zum Luther-Erbe des «linken Flügels»*, in *Weltwirkung der Reformation*, hrsg. M. Steinmetz, G. Brendler, Berlin, Dt. Verl. der Wiss., 1969, pp. 216-217; F. Seibt, *Utopica*, cit., p. 18; G. Geiger, *Die reformatorischen Initia*, cit., p. 193; H. Plard, *L'utopie communiste*, cit., p. 393.

<sup>64</sup> R. Trousson, *Voyages*, cit., pp. 63-64.

<sup>65</sup> J.C. Davis, *Utopia*, cit., pp. 64-67.

<sup>66</sup> M. Eliav-Feldon, *Realistic Utopias*, cit. Le «realistiche» utopie rinascimentali da lei prese in esame sono quelle di More, Eberlin, Rabelais, Patrizi, Doni, Stüblin, Agostini, Campanella, Andreae, Burton, Bacone, Zuccolo, oltre all'anonimo *Royaume d'Antangil*.

Collocare Wolfaria tra le utopie rinascimentali mi sembra una forzatura che non ha bisogno di ulteriori commenti. Del resto, è ormai chiaro che l'ansia di incidere sul presente impedì all'Eberlin del 1521 di cogliere pienamente non solo gli scritti di Erasmo e More ma anche le opere di Lutero. Eppure anche per questo gli «Statuti del paese di Wolfaria» costituiscono un documento di straordinario interesse. Essi ci confermano quanto immediata sia stata la fusione delle istanze del mondo agrario con l'insegnamento luterano e come Eberlin abbia saputo farsi interprete delle aspettative che sfoceranno nella rivolta contadina del 1525: non a caso nei suoi Statuti troviamo le rivendicazioni che saranno formulate in ben sette dei dodici articoli di Memmingen<sup>67</sup>.

Quanto infine alla forma utopica dei due opuscoli, essa fu suggerita non solo dalla lettura dell'*Utopia* moreana, ma anche dalla consapevolezza dell'irrealizzabilità (quantomeno immediata) di molte delle proposte di riforma in essi contenute; tuttavia, da consumato maestro di ogni artificio retorico, Eberlin dovette vedere nella struttura utopica anche uno strumento particolarmente efficace per far penetrare a fondo tra la gente comune le istanze e i principi per i quali aveva deciso di lottare.

Wolfaria va quindi annoverata a pieno titolo tra le utopie, a patto però che si tenga conto di tutti i limiti e aspetti problematici ai quali ho fatto riferimento. Del resto il rapporto tra Riforma ed utopia è decisamente controverso, almeno per le fasi iniziali del movimento luterano. Lo conferma eloquentemente Lutero, che, dopo essersi dichiarato nel febbraio 1518 bramoso di leggere l'opera di More («*Utopiam Morinam*

---

<sup>67</sup> Si tratta dei primi sette articoli dei contadini, cfr. A.E. Baldini, *Gli «Statuti di Wolfaria» di Johann Eberlin* cit. (X *Confederato*, note 33, 37, 38; XI *Confederato*, note 15, 33, 34, 74). Per gli articoli dei contadini di Memmingen cfr. *Die zwölf Artikel der Bauern von 1525*, kritisch hrsg. von A. Götze, in *Aus dem sozialen und politischen Kampf*, hrsg. A. Götze und L.E. Schmitt, Halle, M. Niemeyer, 1953, pp. 7-44.

sitio)»<sup>68</sup>, pare non abbia esitato a ricredersi e comunque nelle sue lettere successive non troviamo più alcun cenno su di essa. Del resto, la traduzione tedesca di *Utopia*, pubblicata a Basilea nel 1524, non solo fu estranea agli obiettivi e alla dottrina del movimento riformatore, ma fu addirittura opera di un avversario del luteranesimo: l'insigne giurista e umanista Claudius Cantiuncula, il quale, peraltro, la dedicò al borgomastro e al Consiglio cittadino come dono di commiato, al momento di lasciare Basilea a causa dei crescenti scontri religiosi e dei progressi della Riforma<sup>69</sup>.

Solo l'Eberlin del 1521, neofita ed entusiasta della dottrina luterana che non riuscì però a cogliere nei valori di fondo, un Eberlin ingenuamente irenico, oltre che ispirato dagli scritti di Erasmo e di More, poteva dar vita agli «utopici» Statuti di Wolfaria. Resta però il fatto che né lui, né i suoi contemporanei attribuirono caratteristiche visionarie o fantastiche agli Statuti di Wolfaria. Le indicazioni già fornite sulla

---

<sup>68</sup> Lutero a Johann Lang, Wittenberg 19 febbraio 1518 (M. Luther, *Briefwechsel*, Weimar-Graz, Böhlau, 1969, vol. I, n. 60, p. 145).

<sup>69</sup> Claudius Cantiuncula (Claude Chansonnette) nacque a Metz attorno al 1490 e morì ad Einsisheim nel 1549, dopo aver ricoperto cariche di rilievo al servizio dell'imperatore. A Basilea era giunto nel 1517 come studente di diritto e vi si era addottorato *in utroque iure* nel 1519, diventando nello stesso anno rettore dell'università. Entrato in stretto contatto col mondo umanistico e in particolare coi circoli erasmiani, era stato ben presto nominato docente ordinario di diritto e avvocato del Consiglio cittadino, acquisendo una posizione di notevole prestigio. La sua traduzione di *Utopia*, che anticipa di parecchi anni tutte le altre versioni in lingua volgare dell'opera di More, fu pubblicata da Johannes Bebelius con la data 16 giugno 1524, quando Cantiuncula aveva già lasciato la città, ufficialmente per tornare a Metz al capezzale del vecchio padre ammalato (cfr. la dedica della traduzione, integralmente riprodotta in G. Kisch, *Gestalten und Probleme aus Humanismus und Jurisprudenz. Neue Studien und Texte*, Berlin, De Gruyter, 1969, pp. 323-328; cfr. anche ivi, pp. 246-249; Id., *Claudius Cantiuncula. Ein Basler Jurist und Humanist des 16. Jahrhunderts*, Basel, Holbing und Lichtenhahn, 1970, pp. 23-39). La sua traduzione è significativamente limitata al II libro per la volontà, chiaramente espressa nella dedica, di presentare la costituzione e le leggi di *Utopia* come esempio di buon ordinamento politico e come modello da additare ai reggenti di Basilea. Cantiuncula si guarda infatti dal considerare «ideale» lo Stato di More e dal distinguerlo dai grandi ordinamenti politici del passato, che anzi considera di gran lunga inferiori. Sulla traduzione di Cantiuncula cfr. G. Honke, *Die Rezeption*, cit., pp. 168-192.

concretezza e sul pragmatismo dell'ex francescano trovano infatti pieno riscontro nella sua irrisione delle «insulae fortunatae» inserita in *Mich wundert*<sup>70</sup> e soprattutto nell'esplicita condanna di ogni genere di vagheggiamenti utopici – siano essi di carattere popolare, dotto o religioso – formulata nello scritto del 1526 contro le sommosse dei contadini<sup>71</sup>. Qui egli lancia un fermo richiamo ad una corretta comprensione della «libertà del cristiano» e alla conseguente accettazione delle disparità economiche e sociali: nessuno deve farsi illusioni e sperare che «possa succedere in terra quello che si fantastica da parte di noi tedeschi sul Paese di Cuccagna («schlauraffen lannd»), da parte dei poeti sulle isole fortunate («de insulis fortunatis») e da parte degli ebrei sul tempo del loro Messia»<sup>72</sup>. Eberlin non poteva essere più esplicito, né queste affermazioni sembrano dettate esclusivamente dall'amarezza e dalle apprensioni seguite al massacro dei contadini del 1525. Infatti, quando ancora questo esito era ben lontano, sia Cocleo, che tradusse in latino per Aleandro una parte del X *Bundsgenoss* all'indomani della sua pubblicazione<sup>73</sup>, sia Murner, che inserì nel suo *Von dem grossen Lutherischen Narren* un'ampia e sferzante parodia dei 15 opuscoli di Eberlin<sup>74</sup>, mostrarono di intendere gli Statuti di Wolfaria come portatori di

---

<sup>70</sup> ES, vol. III, p. 171.

<sup>71</sup> *Ein getrewe warnung an die Christen, in der Burgawischen mark, sich auch füröbin zü hüten vor aufrur und vor falschen predigern* (Un sincero avvertimento ai cristiani della marca Burgau, perché d'ora in poi si guardino dalle sommosse e dai falsi predicatori), ES, vol. III, pp. 253-287. Sullo scritto cfr. K.C. Session, *Christian Humanism* cit., pp. 137-155; R. Kolb, *The Theologians and the Peasants: Conservative Evangelical Reactions to the German Peasants Revolt*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXIX, 1978, pp. 113-114.

<sup>72</sup> ES, vol. III, p. 260.

<sup>73</sup> La traduzione di Cocleo, conservata autografa nell'Archivio Segreto Vaticano (*Arm.* LXIV, 17, cc. 260r-261r) e datata «Francoforte 23 settembre 1521», è fornita in appendice al mio contributo: *Gli «Statuti di Wolfaria» di Johann Eberlin*, cit., pp. 71-77.

<sup>74</sup> Alla parodia di tutti e 15 i *Bund*. Murner dedica ben un quinto della sua opera (938 versi su 4796), uscita a Strasburgo nel dicembre 1522 e subito sequestrata su ordine delle autorità cittadine (cfr. J. Schutte, «*Schymppff red.*». *Frühformen bürgerlicher Agitation in Thomas Murners «Grossem Lutherischen Narren» (1522)*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1973, pp. 99-109).

proposte riformatrici o anche rivoluzionarie (è il caso di Murner), ma non certo utopiche.

Solo alla fine di questo percorso, una vigorosa espressione utopica si manifesterà all'interno della Riforma (e come tale sarà percepita) dopo che le speranze di mutamento dell'ordine esistente saranno del tutto svanite con la tragica disfatta dei contadini; essa trarrà però origine dalle posizioni riformate più radicali e assumerà, non a caso, le vesti di un millenarismo di ispirazione gioachimita. Quando infatti, tra la fine del 1526 e l'inizio del 1527, fu ormai certo che l'uomo comune era stato definitivamente sconfitto e che si erano interrotte tutte le strade terrene per tentare una realizzazione delle sue aspirazioni, queste trovarono una nuova sistemazione organica non più in un programma d'azione, ma in un progetto utopico e visionario dai toni apocalittici: è l'opuscolo *Von der neuen Wandlung eynes christlichen Lebens*, dovuto forse alla penna di Hans Hergot, un tipografo di Norimberga, che fu giustiziato sulla piazza del mercato di Lipsia il 20 maggio 1527, sicuramente per avere diffuso lo scritto<sup>75</sup>.

Divisa in due parti – delle quali la prima contiene la descrizione di una società ideale, mentre la seconda si presenta come un'amara riflessione

---

<sup>75</sup> Cfr. M. Steinmetz, *Einleitung*, in *Hans Hergot und die Flugschrift Von der neuen Wandlung eynes christlichen Lebens*. Faksimilewiedergabe mit Umschrift, Leipzig, 1977, p. 5 (sulle numerose edizioni dell'opuscolo, che tra il 1526 e il 1527 fu verosimilmente stampato a Lipsia dai torchi di Michael Blum e sulla vasta bibliografia ad esso relativa cfr. *ivi*, pp. 61-66). Cfr. anche A.E. Baldini, *Istanze utopiche e dibattito politico agli inizi della Riforma luterana. Dalla «Wolfaria» di Johann Eberlin alla «Neuen Wandlung eynes Christliche Lebens»*, in *Alberto Tenenti. Scritti in memoria*, a cura di P. Scaramella, Napoli, Bibliopolis, 2005, pp. 539-560; F. Seibt, *Utopica*, cit., pp. 90-104; C. Schelle-Wolff, *Zwischen Erwartung und Aufruhr. Die Flugschrift «Von der neuen Wandlung eynes christlichen Lebens» und der Nürnberger Drucker Hans Hergot*, Frankfurt a.M., Lang, 1996. Sull'identità dell'autore e sui dubbi circa il fatto che questi possa essere individuato in Hergot cfr. S. Hoyer, *Zu den gesellschaftlichen Hintergründen der Hinrichtung Hans Hergots (1527). Die Schrift «Von der neuen Wandlung eynes christlichen Lebens»*, in *«Zeitschrift für Geschichtswissenschaft»*, XXVII, 1979, pp. 125-139. Su Hergot e la tradizione gioachimita cfr. anche A. Friesen, *Reformation and Utopia. The Marxist Interpretation of the Reformation and its Antecedents*, Wiesbaden, Steiner, 1974, pp. 22-24.

sul mondo tedesco all'indomani della sconfitta dei contadini e preannuncia come imminente l'ira e il giudizio di Dio – la *Neue Wandlung* è certamente un prodotto dell'immaginazione e della disperazione dell'uomo semplice e indotto, ma è soprattutto l'epopea finale dell'uomo comune. Con essa sembra anzi giungere a compimento, o meglio all'estrema tappa, un percorso avviatosi proprio con Wolfaria nel 1521. In ogni caso si sciolgono irrimediabilmente, in un'esplosione di rabbia che investe i dotti, i nobili e lo stesso Lutero, le giustapposizioni e le ambiguità contenute nello scritto di Eberlin.

Il «nuovo mutamento» è quello dello Spirito Santo e giunge dopo quelli del Padre e del Figlio, realizzati rispettivamente nel Vecchio e nel Nuovo Testamento. Con la terza e definitiva età, viene instaurata, per «l'onore di Dio e il bene comune», una società comunista agraria, nella quale nessuno potrà più affermare: «questo è mio».

In ogni caso, l'opuscolo attribuito a Hergot costituisce sia un'ulteriore testimonianza dei difficili rapporti tra Riforma luterana e utopia, sia una conferma del fatto che lo «spirito fanatico», e non quello ortodosso di Wittenberg, seppe dar corpo ad istanze e prospettive utopistiche, anche se nella dimensione del millenarismo.

Solo quando la Riforma avrà messo solide radici, quando i momenti entusiastici della fervida propaganda e quelli drammatici della guerra dei contadini saranno un lontano ricordo, l'incontro tra Riforma e utopia sarà meno problematico e potrà manifestarsi nel mondo tedesco ricalcando schemi classici e umanistici. Succederà con l'irenico Kaspar Stiblin (1553) e soprattutto con il pastore luterano Johann Valentin Andreae (1619), ma significativamente in entrambi i casi con scritti in latino, rivolti cioè al mondo dotto. Gli opuscoli in tedesco qui esaminati erano espressione di realtà culturali e di istanze sociali decisamente diverse. Alla luce di tutto questo, il pragmatico Eberlin e i suoi Statuti

Enzo Artemio Baldini

utopici del 1521, pur con tutte le problematiche irrisolte, costituiscono un caso singolarmente unico e ancora degno di ulteriori ricerche.