

## *Camillo de Lellis e la spiritualità cappuccina*

di Accrocca Felice\*

Camillo de Lellis, istintivo e sanguigno per natura, giocatore incallito fino a sperimentare sulla propria pelle le conseguenze amare della dipendenza dal gioco, nacque definitivamente alla vita di fede in un convento cappuccino. Riddottosi in miseria per via delle carte, costretto a mendicare per non morir di fame, fu alla fine condotto da un buon uomo di Manfredonia, Antonio Nicastri, presso i Cappuccini di quel luogo, il cui convento era allora ancora in fase di completamento: il giovane vi fu impiegato come uomo di fatica, potendo così evitare l'umiliazione della mendicizia, grande per lui, nobile di nascita, e guadagnarsi il pane con le sue stesse mani.

### *Una piaga decise del suo futuro*

Il 2 febbraio 1575, nel percorso che lo riconduceva a Manfredonia dal convento di S. Giovanni Rotondo, il giovane sanguigno proruppe in un pianto liberatorio che segnò per lui il giorno della rinascita. Tornato a Manfredonia, chiese al guardiano, p. Francesco da Modica, di poter indossare subito il saio; gli fu chiesto di attendere, poiché i superiori maggiori, cui spettava il discernimento ultimo in quella questione, erano occupati in vista del Capitolo generale, che si sarebbe tenuto a Pentecoste.

Il nuovo Ministro generale, p. Girolamo da Montefiore, iniziò proprio dalla Puglia, e da Manfredonia, la sua visita all'Ordine: Camillo presentò dunque a lui la sua richiesta, che il Ministro accolse, inviandolo nel convento di Trivento perché potesse farvi il suo noviziato. Ma una piaga – che già da tempo lo faceva

\* Pontificia Università Gregoriana.

tribolare – sul collo del piede gli impedì di proseguire oltre: a motivo di essa fu dimesso dal noviziato dal p. Giovanni Maria da Tusa, Ministro della Provincia di Puglia. Recatosi a Roma, all'ospedale di S. Giacomo, per guarire da quella piaga e poter così tornare tra i Cappuccini, come gli era stato promesso qualora avesse ottenuto la guarigione, giacché solo a motivo di essa egli era stato dimesso dall'Ordine. Rimase all'ospedale per tre anni e otto mesi, dopo di che, constatata la chiusura della piaga e non facendo conto dei consigli del suo confessore, don Filippo Neri, che inutilmente aveva tentato di dissuaderlo dal proposito, chiese ancora allo stesso p. Giovanni Maria da Tusa, nel frattempo di stanza a Roma quale procuratore dell'Ordine, di poter rientrare in noviziato. La sua richiesta fu accolta ed egli fu inviato di nuovo al noviziato, questa volta nel convento di Tagliacozzo.

Pure in quella nuova dimora, come già a Trivento, Camillo, assunto il nuovo nome di fra Cristoforo, visse con l'ardore di fede del convertito, ma la sua gamba tornò ancora a impiagarsi. A tal proposito il p. Ludovico da Ascoli, vicario del convento, offrì questo prezioso ricordo:

Gli dissi un giorno io in particolare stanto con esso a spandere li panni, che haueamo lauati, che egli non hauerebbe potuto resistere nella nostra Religione per l'asprezza dell'habito, et infermità della sua gamba, e per questo l'esortauo, che hauesse a pigliare altra uia, del che ne dimostraua dispiacere grandissimo di partirsi<sup>1</sup>.

Trascorsero pochi giorni da quel fatto, che i padri del noviziato furono costretti a dimetterlo ancora, e questa volta definitivamente. Di quest'ultima sua permanenza a Tagliacozzo ebbe a dire lo stesso Ludovico da Ascoli:

Io so – asserì convinto – ch'il detto Christofaro mentre fu nouitio de Cappuccini nel nostro conuento di Tagliacozzo, attendeva all'orationi, digiuni, discipline, et altri exercitij spirituali della Religione, e si confessaua, e comunicaua due volte la settimana, con molta edificatione di tutti li padri, senza mai essersi sentito di lui scandalo, impatienza, disubidienza, o mal'esempio, anzi mi ricordo, ch'à me come vicario di casa di detto luogo, più volte disse la sua colpa in publico, come s'vsa fra noi, con molta umiltà, né mai fu renitente alle penitenze, e discipline, che sogliono dare li nostri superiori alli nouitij per mortificarli, e so, che per nessun difetto di virtù, ò mancamento di costumi di buon religioso, il detto padre Christofaro fù licenziato, ma solo per la piaga della gamba, la quale si mostraua incurabile, tanto più, ch'era continuamente toccata dall'habito, e questo è quanto posso dire per la verità, perché l'ho visto, e come superiore l'hò trattato,

<sup>1</sup> *Romana, seu Theatina Beatificationis, et Canonizationis Ven. Servi Dei Camilli de Lellis Fundatoris Clericorum Regularium Ministrantium Infirmis. Summarium super dubio*, Romae 1681, p. 7, sub num. 5.

sono informato di quelle cose, ch'occorsero in detto conuento à quel tempo, e se bene c'erano molti padri, che haueriano potuto deporre l'istesso, come frà Bartolomeo di Lanciano, frà Paolo di Tagliacozzo, et altri, con tutto ciò, perché sono morti, non so ch'altro lo possa deporre<sup>2</sup>.

La dimora di Camillo tra i Cappuccini è rimasta incisa nella memoria dell'Ordine, in quanto l'annalista Zaccaria Boverio da Saluzzo, mutuando essenzialmente il dettato della vita scritta dal p. Sanzio Ciatelli, l'incluse negli *Annales Minorum Capuccinorum*, assicurandole in tal modo sopravvivenza in ambito serafico<sup>3</sup>. Essa peraltro offriva ai Cappuccini l'occasione di poter vantare – potremmo dir così – una primogenitura spirituale rispetto alla famiglia religiosa che dal loro antico novizio aveva preso vita.

### *Alle radici della spiritualità cappuccina*

Quando Camillo si avvicinò ai Cappuccini, questi ultimi da quasi cinquant'anni avevano ricevuto la conferma papale della loro scelta di vita e da decenni avevano impresso un chiaro indirizzo al proprio Ordine con la codificazione normativa operata nel Capitolo romano del 1536. Dall'asperità iniziale, che conferì alla riforma un timbro di austerità quasi eccessiva (Bernardino da Colpetrazzo riconoscerà che non vi era stata «più disperata vita»<sup>4</sup> di quella e

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 7-8.

<sup>3</sup> Cfr. *Vita del P. Camillo de Lellis fondatore della Religione dei Chierici Regolari Ministri degli Infermi* descritta dal p. Santio Ciatelli che fu Generale dell'istessa Religione, Napoli 1627, i capitoli 1-7 del libro Primo, pp. 11-33; le notizie date dal Ciatelli furono riprese dal Boverio negli *Annales*, ad an. 1575, num. 7-8: cfr. *Annalium seu sacrarum historiarum Ordinis Minorum s. Francisci qui Capucini nuncupantur*, auctore r. p. Zacharia Boverio Salutiensi... I, Lugduni 1632, pp. 769-770. Su Camillo de Lellis, oltre alla voce di A. Prosperi, *Camillo de Lellis*, in DBI, vol. 17, pp. 230-234, mi limito a rinviare ai classici lavori di M. Vanti, *S. Camillo de Lellis (1550-1614) apostolo di carità infermiera, fondatore dei Chierici Regolari Ministri degli Infermi, patrono degli ammalati e degli ospedali*, Torino 1929; Id., *S. Camillo de Lellis e i suoi Ministri degli Infermi*, Coletti, Roma 1958. Per un inquadramento generale del contesto in cui l'esperienza del de Lellis vide la luce, cfr. A. Pastore, *Strutture assistenziali fra Chiesa e Stati nell'Italia della Controriforma*, in G. Chittolini e G. Miccoli (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Einaudi, Torino 1986, pp. 431-465.

<sup>4</sup> *Historia Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525-1593)*. Liber tertius: *Ratio vivendi fratrum. Ministri et vicarii generales. Cardinales protectores*, in lucem editus a Melchiorre a Pobladura (= *Monumenta Historica Ordinis Capuccinorum*, 4), Assisi 1941, p. 257. Sull'origine dei Cappuccini: Eduardi Alenconiensis *De primordiis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum 1525-1534 commentarium historicum*, Romae 1921; Eduardi Alenconiensis *Tribulationes Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum primis annis pontificatus Pauli III (1534-1541)*, Romae 1914;

Clemente VII, il 15 aprile 1534, nel breve *Pastoralis officii cura*, l'aveva definita *admodum austeram et rigidam ac fere non humanam*<sup>5</sup>), si era giunti a un'ordinata vita conventuale e l'Ordine era ormai partecipe della più ampia opera di rinnovamento portata avanti dalla Controriforma, alla quale aveva dato un ulteriore, notevole impulso il Concilio di Trento.

Agli inizi la riforma cappuccina era stata alimentata dal desiderio di rinnovare il «primo stato della Religione»<sup>6</sup>, vale a dire la vita di san Francesco e dei suoi primi compagni. Lo mostra con tutta evidenza la parabola di Giovanni Pili da Fano, già ministro provinciale degli Osservanti delle Marche tra il 1518 e il 1521, poi ancora tra il 1524 e il 1527, fiero avversario, in tal veste, dei primi Cappuccini, il quale, disilluso ormai circa la possibilità di una riforma che dall'interno cambiasse veramente lo stato delle cose, avendo anzi direttamente sperimentato l'opposizione che a tal progetto scaturiva all'interno della propria famiglia religiosa, si decise infine egli stesso ad approdare tra i Cappuccini nel 1534: l'esodo produsse una sensibilità nuova verso le origini francescane e ulteriori consapevolezze riguardo alla loro riproposizione in quel difficile presente. Quel passaggio generò anche una *mens* nuova, uno sguardo diverso e un modo nuovo di rapportarsi alla Regola di san Francesco. Se nel primo *Dialogo*, scritto ancora quando l'Autore militava tra le file dei frati dell'Osservanza, emergeva una lettura preoccupata in fondo di giustificare, a suon di decretali, una prassi ormai consolidata, soprattutto per quel che riguardava l'uso del denaro, nel secondo *Dialogo*, scritto quand'era ormai diventato frate cappuccino, Giovanni da Fano si mostrò invece consapevole che senza l'amore di Cristo, infuso nei cuori degli uomini dallo Spirito Santo, non era possibile alcuna vera osservanza. Fu questa, indubbiamente, la novità più rilevante espressa dall'autore, difficile dire se per effetto o a causa del suo passaggio alla riforma<sup>7</sup>.

Melchior a Pobladura, *Historia generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum. Pars prima 1525-1619*, Romae 1947; V. Criscuolo (a cura di), *Ludovico da Fossombrone e l'Ordine dei Cappuccini*, Roma 1994; Id., *L'origine e il primo sviluppo dei Cappuccini nelle Marche (1525-1535): un problema storiografico*, in *Gli Ordini Mendicanti (secc. XIII-XVI)*. Atti del XLIII convegno di «Studi Maceratesi». Abbazia di Fiastra (Tolentino), 24-25 novembre 2007, Macerata 2009, pp. 463-535: 464-480.

<sup>5</sup> Ho utilizzato l'edizione pubblicata in C. Cargnoni (a cura di), *I frati cappuccini*, cit., I, pp. 70-74: p. 71, sub num. 2.

<sup>6</sup> Bernardinus a Colpetrazzo, *Historia Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum (1525-1593)*. Liber primus: *Precipui nascentis Ordinis eventus*, in lucem editus a Melchior a Pobladura (= Monumenta Historica Ordinis Capuccinorum, 2), Assisi 1939, p. 259.

<sup>7</sup> Cfr. F. Accrocca, «La più disperata vita». *Le origini francescane nella rilettura dei primi Cappuccini*, in F. Bartolacci (a cura di), *Le origini e la loro immagine: momenti di storia del Francescanesimo nelle Marche*. Atti del Convegno di studi. Fabriano, Oratorio della Carità, 24 ottobre 2009, Jesi 2010 [= «Picenum Seraphicum n.s.» 28 (2010)], pp. 197-227.

Le radici di tale pensiero, presenti già nel libro *De amore evangelico*, la cui circolazione è sicuramente attestata tra i primi Cappuccini<sup>8</sup>, s'impianteranno saldamente nel terreno della riforma, fino a trovare una chiara codificazione nelle costituzioni del 1536, nelle quali si chiedeva ai frati che, «per redundantia di amore», fosse «Cristo benedetto» a parlare «in loro, non solo con le parole, ma molto più con le opere»<sup>9</sup>. Ogni frate era esortato perciò a

drizzare tutti li pensieri a questo segno e li voltar tutti l'intenti e desideri [...], con ogni possibile impeto di amore, acciò con tutto el core, mente e anima, forza e virtù, con attuale, continuo, intenso e puro amore essi potessero unirsi all'«ottimo Padre»<sup>10</sup>.

In questo clima spirituale, tra desiderio del ritorno alla vita proposta da Francesco e dai suoi primi compagni e accentuazione dell'amore di Dio, al quale bisognava tendere con «continuo, intenso e puro amore», notevole influenza ha esercitato l'opera dell'Osservante Bartolomeo Cordoni da Città di Castello, il *Dialogo della unione spirituale de Dio con l'anima*, pubblicato solo dopo la morte dell'Autore († 1535) e di cui si conoscevano, fino a pochissimo tempo fa, due diverse edizioni: la prima, stampata a Perugia nel 1538, curata dall'Osservante Ilarione Pico da Borgo San Sepolcro, più accurata e limata dal punto di vista letterario e contenutistico, e proprio per ciò “castigata” di quei passaggi che potevano rivelarsi più ambigui e compromettenti dal punto di vista dottrinale; la seconda, meno accurata della prima, stampata invece a Milano nel 1539 su iniziativa del Cappuccino Girolamo da Molfetta, che fu stretto collaboratore di Bernardino Ochino prima e dopo la sua fuga oltre le Alpi. Proprio perché meno accurata, questa seconda edizione «cappuccina», basata anche su una diversa tradizione manoscritta, si ritiene – generalmente – più vicina al pensiero del Cordoni<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. F. Accrocca, *Il libro secondo De amore euangelico nel codice Vaticano Capponiano 207*, «Collectanea Franciscana» 81, 2011, pp. 559-570; M. Camaioni, *Libero spirito e genesi cappuccina. Nuove ipotesi e studi sul Dialogo della unione spirituale di Dio con l'anima di Bartolomeo Cordoni e sul misterioso trattato dell'Amore evangelico*, «Archivio italiano per la storia della pietà» 25, 2012, pp. 303-372.

<sup>9</sup> Sulle Costituzioni cappuccine del 1536 si veda, da ultimo, O. Schmucki, *Die franziskanische Vision der ersten Konstitutionen des Kapuzinerordens von 1536*, «Collectanea Franciscana» 85, 2015, pp. 153-185; utilizzo l'edizione pubblicata in C. Cargnoni (a cura di), *I frati cappuccini*, I, cit., pp. 249-464; il riferimento specifico qui è all'art. 112, p. 411. Cfr. Id., *L'Apostolato dei cappuccini come «redundantia di amore»*, «L'Italia Francescana» 53, 1978, pp. 559-593: 560-566.

<sup>10</sup> Art. 63, in Id. (a cura di), *I frati cappuccini* I, cit., p. 336.

<sup>11</sup> Su queste prime due edizioni dell'opera del Cordoni, si veda Stanislao da Campagnola, *Bartolomeo Cordoni da Città di Castello e le prime due edizioni del suo «Dialogo»*, «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria» 80, 1983, pp. 89-152. Sui rapporti di quest'opera con

Un nuovo e importante apporto in tale direzione è venuto ora da Michele Camaioni, che ha individuato due edizioni ulteriori finora ignote. Il testo dell'edizione milanese, infatti, fu in seguito stampato anche a Napoli il 24 dicembre 1539 da Giovanni Sultzbach, lo stesso editore che aveva dato alle stampe le costrizioni cappuccine del 1536, e, più o meno in quello stesso periodo, anche a Venezia, probabilmente, presso Vettore Ravani o Nicolini da Sabio. Dopo la fuga di Bernardino Ochino (1542) e di Girolamo da Molfetta, che seguì il senese oltre le Alpi, l'opera del Cordoni fu ristampata inoltre almeno altre quattro volte (1546, 1548, 1589, 1593)<sup>12</sup>: non può esservi dubbio, quindi, sull'influsso che essa ha esercitato sui Cappuccini, tra i quali peraltro circolò, molto probabilmente, anche in forma manoscritta, integrale o parziale, come si sarebbe indotti a ritenere dal ms. vaticano capponiano 207, codice che potrebbe aver avuto un'origine cappuccina e che alle carte 244r-288v conserva ampi estratti dell'opera del Cordoni<sup>13</sup>.

Peraltro, se l'edizione perugina e quella milanese presentano differenze evidenti, il copista del Vaticano Capponiano 207 – come ha mostrato Michele Camaioni<sup>14</sup> – sembra aver avuto presenti entrambe le versioni, tanto quella osservante quanto quella cappuccina. Un passaggio riveste tuttavia interesse, perché offre, a mio avviso, un chiaro indizio sull'origine geografica del copista: lo traggo dal capitolo 6, *Como l'homo se unisce a Dio per uia de amore* (ff. 255v-261r), corrispondente al capitolo 26 delle edizioni a stampa, passo analizzato già da Stanislao da Campagnola<sup>15</sup>, che operò un confronto sinottico delle due prime edizioni, perugina e milanese:

l'opera di Margherita Porete e sulla sua influenza sui primi Cappuccini, cfr. C. Cargnoni, *Fonti, tendenze e sviluppi della letteratura spirituale cappuccina primitiva*, «Collectanea Franciscana» 48 (1978), pp. 311-398: 335-379; cfr. Id., *La tradizione dei compagni di san Francesco, modello dei primi Cappuccini. Nuovi studi sulle fonti, specie su un cod. assisano*, «Collectanea Franciscana» 52 (1982), pp. 5-106: *passim*.

<sup>12</sup> Cfr. M. Camaioni, *op. cit.*, pp. 303-313.

<sup>13</sup> Dopo una mia prima segnalazione (cfr. F. Accrocca, *Il libro secondo De amore evangelico*, cit., p. 567 e nota 14), la questione è stata affrontata con più ampiezza da M. Camaioni, *op. cit.*, pp. 365-370.

<sup>14</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 368-370.

<sup>15</sup> Stanislao da Campagnola, *Bartolomeo Cordoni da Città di Castello*, cit., p. 132.

Ed. Perugia 1538	Ed. Milano 1539	Vat. Capp. 207
<p>Et perche questo amore sta nel cuore et ne l'anima, et <i>il suo exsercitio</i> e intrinseco et spirituale, perho summa diligentia si deue hauere di conseruare questa mental quiete; accioche l'anima <i>felicemente possi adoperare</i> le sue amoroze operatione; per la qual cosa e necessario <i>euicare</i> ogni sollecitudine delle cose esteriore, quantunche siano buone et uirtuose; imperho che si come la poluere ne l'occhio impedisce il uedere, cosi la cura et la sollecitudine delle cose exteriore acciecano la mente, <i>obunbrano</i> l'intelletto, perturbano il core, et <i>uitiano</i> l'affetto (73v-74r).</p>	<p>Et perche questo amore sta nel cuore et nell'anima, e <i>l'essercitio suo</i> intrinseco et spirituale, pero somma diligentia si deue hauere di conseruare questa mentale quiete, accioche l'anima <i>felicemente possi adoperare</i> le sue amoroze operationi. Per laqual cosa e necessario <i>fuggire</i> ogni solecitudine delle cose esteriori, quantunque siano buone et uirtuose. Imperoche si come la poluere nell'occhio impedisce il uedere, cosi la cura et sollecitudine delle cose esteriori accecano la mente, <i>obunbrano</i> lo intelletto, perturbano il cuore, et <i>spengono</i> l'affetto (126v-127r).</p>	<p>Et perche questo amore sta nel core et nell'anima, et <i>lo suo exercitio</i> e intrinseco et spirituale, pero somma diligentia se deue hauere de conseruare questa mentale quiete, accioche l'anima <i>possa adoperare facelmente</i> le sue amoroze operationi. Perla qual cosa e necessario <i>euicare</i> ogni sollicitudine de cose exteriore, quantunqua siano bone et uirtuose. Imperoche, si como la poluere nel locchio impedisce el uedere, cusi la cura et la sollicitudine delle cose exteriore accecano la mente, <i>offuscano</i> lo intelletto, perturbano <i>lu</i> core, et <i>uitiano</i> lo affetto (258r-v).</p>

Questo passaggio, oltre a confermare l'ipotesi avanzata da Camaioni, che cioè il copista sembra seguire «di norma il testo “osservante”», «optando per la lezione “cappuccina” solo in casi limitati»<sup>16</sup>, sembra tradire – come si diceva – l'origine del copista: infatti, nel momento in cui scrive «lu core», egli finisce per collocarsi in un'area centro italica, con provenienza probabilmente umbro-marchigiana o abruzzese.

La silloge, compilata per uso «dei poveri e dei semplici» (*Ad usum pauperum et simplicium*, f. 244r), riveste indubbiamente un notevole interesse: la scelta dei temi è significativa in ordine all'individuazione dei centri di interesse dell'anonimo compilatore. L'anima perfetta è quella che tende all'annichilamento, a perdersi in Dio Amore, per puro amore di Lui, che per noi ha dato se stesso. «Pertanto essendo in croce, in tal fornace d'immenso amore, la sua maggior

<sup>16</sup> Cfr. M. Camaioni, *op. cit.*, p. 368.

efficacia, effettuale sua manifestazione, me resto in sete dicendo: *Sitio*, cioè de patere *etiam* molto più, avendome el mio Padre per la troppa sua carità mandato me a te, acciocché con tanta evidenza de ardentissimo amore, como in su questa croce, con forze d'amore, dolcemente e *volenti animo*, a me te tirasse in tua salute». Sono parole di Francesco Ripanti da Jesi, in quell'opera difficile ed enigmatica intitolata *Circolo de carità divina*, solo di recente individuata e attribuita al suo vero autore, in quanto stampata, in origine, come capitolo cinquantatreesimo dell'opera del Cordoni<sup>17</sup>. L'insistere sul tema dell'amore è accentuazione costante della primitiva letteratura spirituale cappuccina, non solo di quella direttamente influenzata da opere più vicine alla letteratura cosiddetta «prequietista», ma pure dei filoni, diremmo così, più ortodossi: «Manda e orna, illumina e infiamma – è Bernardino d'Asti che, nelle sue *Orazioni devote*, invoca lo Spirito Santo, «amor dolcissimo» – li nostri cori del divin foco del tuo amore, e fa' che sempre pensiamo, diciamo e operiamo cose che a te piacerò»<sup>18</sup>.

Temì, come si è detto, che trovano una loro autorevole codificazione nel dettato delle Costituzioni Cappuccine del 1536, che rivelano un solidissimo impianto biblico-spirituale, aspetto tanto più rimarchevole, soprattutto se poniamo tale testo a confronto con la legislazione precedente, attenta a normare gli aspetti anche più minuziosi della vita dei frati, ma piuttosto povera dal lato teologico-scritturistico-spirituale. È proprio la diversità di tono che colpisce, prima ancora delle scelte operate dai frati, che pur vararono importanti inversioni di tendenza rispetto alla storia francescana dei secoli precedenti. Ho affrontato il tema in altra occasione, per questo non vorrei ripetermi su quanto già detto<sup>19</sup>. Mi limito piuttosto a rimarcare quegli aspetti che più direttamente possono aver influito sul giovane Camillo approdato ai Cappuccini, perché – non dimentichiamolo –, pur con alcune significative varianti introdotte nel 1552 e nel 1575, quel testo era in auge quando il giovane iniziò il suo noviziato.

### *Elementi di contatto fra spiritualità cappuccina e spiritualità camilliana*

Negli anni in cui Camillo visse da novizio nell'Ordine, certamente uno dei temi fondanti, se non il tema per eccellenza, era indubbiamente quello del-

<sup>17</sup> In C. Cargnoni (a cura di), *I frati cappuccini*, III/1, (Perugia 1991), p. 281. Cfr. Id., *Complessità teologiche e ascendenze spirituali del «Circolo de carità divina» di Francesco Ripanti da Jesi*, «Collectanea Franciscana» 60, 1990, pp. 615-663.

<sup>18</sup> In Id. (a cura di), *I frati cappuccini*, III/1, cit., p. 249. Cfr. Id., *Figura eminens Bernardini de Asti, precipue reformationis capuccinae promotoris*, «Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum» 94, 1978, pp. 374-384; Id., *Fonti, tendenze e sviluppi*, cit., pp. 317-320.

<sup>19</sup> Cfr. F. Accrocca, «*La più disperata vita*», cit.



la povertà, divenuto – nel corso dei secoli – quasi un’ossessione francescana, consumata in gran parte in schermaglie verbali. Una povertà, in definitiva, qualificata da Roberto Lambertini come una «povertà pensata»<sup>20</sup>: basta leggere, per rendersene conto, le pagine in cui Gregorio da Napoli, nel suo *Enchiridion ecclesiasticum* (1588), cerca di dimostrare che la vita dei cappuccini è una «arctior vita» proprio a motivo della più stretta professione di povertà<sup>21</sup>. Il 6 maggio 1312 Clemente V, con la lettera *Exivi de paradiso*, si era proposto di chiudere la discussione aperta più di ottant’anni prima da Gregorio IX con la lettera *Quo elongati* (1230). Quest’ultimo infatti aveva precisato che i frati erano tenuti a osservare unicamente quei consigli del Vangelo «espressi con parole di comando o di proibizione nella stessa Regola»<sup>22</sup>; dopo che gli interventi di Innocenzo IV (*Ordinem vestrum*, 1245) e di Niccolò III (*Exiit qui seminat*, 1279) avevano ampliato il campo di discussione, ponendo in merito ulteriori precisazioni, Clemente V chiarì che i frati erano tenuti non soltanto all’osservanza dei tre voti di povertà, castità e obbedienza, ma anche di tutto ciò che a questi si riferisce e che è esposto nella stessa Regola<sup>23</sup>. Il pontefice elencava perciò 24 precetti che, fino al XX secolo, sarebbero stati il punto di riferimento obbligato per tutti gli espositori: è facile comprendere come ne sia scaturita una casistica infinita!

Al fine di conservare la propria famiglia religiosa «nella spirituale osservanza della evangelica e serafica Regula», nelle Costituzioni del 1536 i primi Cappuccini decisero perciò di «ordinare alcuni statuti per siepe de la predicta Regula», per difendersi «da tutte le relaxazione contrarie al ferventissimo e serafico zelo del padre san Francesco»<sup>24</sup>. Coscienti che fosse volontà di Cristo e di Francesco che la Regola si dovesse osservare «semplicemente, *ad literam*, senza glosa», per rispettarla «più puramente, santamente e spiritualmente», essi decisero di rinunciare a «tutte le glose ed esposizione carnale, inutile, noxie et relaxative», accettandone però come «vivo commento» «le dichiarazioni de’ summi pontefici e la santissima vita, doctrina ed exempli del padre san Fran-

<sup>20</sup> Cfr. R. Lambertini, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell’identità minoritica da Bonaventura ad Ockham* (= Collana di storia medievale, 1), Mucchi, Modena 2000.

<sup>21</sup> Questa parte dell’opera è stata di nuovo pubblicata in C. Cargnoni (a cura di), *I Frati Cappuccini*, I, cit., pp. 942-958: cfr., particolarmente, p. 954.

<sup>22</sup> Sulla *Quo elongati*, cfr. ora F. Accrocca, *Quo Elongati: il tentativo di una doppia fedeltà, «Frate Francesco»* 81, 2015, pp. 133-166.

<sup>23</sup> «... non soluta ad tria vota nude et absolute [...] sed etiam tenentur ad omnia ea implenda quae sunt pertinentia ad haec tria, quae regula ipsa ponit»: *Seraphicae legislationis textus originales*, Quaracchi 1897, p. 234. Offre un riepilogo della questione Bartolomeo da Pisa nella sua celeberrima opera: cfr. Bartholomaeus de Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu* (= *Analecta Franciscana*, IV), Quaracchi 1906, p. 383.

<sup>24</sup> *Prologo*, in C. Cargnoni (a cura di), *I frati cappuccini*, I, cit., pp. 253-255.

cesco»<sup>25</sup>; inoltre, decisero di osservare il *Testamentum*, giudicandolo «spirituale glosa ed esposizione» della Regola<sup>26</sup>.

Nonostante tale petizione di principio, l'approccio *giuridico* (meglio, prece-tistico) nei riguardi della Regola finì per trionfare dappertutto in epoca moder-na, anche in ambito cappuccino. I commenti dei Cappuccini dello scorcio del Cinquecento e dei primi decenni del Seicento costituiscono una prova evidente della vittoria di questa modalità d'approccio nei confronti del codice di vita della famiglia francescana. L'elenco preciso dei precetti che, secondo la *Exivi de paradiso*, obbligavano *sub gravi* i frati, costituì – come si è detto – un punto di non ritorno che influenzerà gli espositori futuri; la teologia della vita religiosa impostasi nell'epoca post-tridentina (Suarez) e che presentava la professione religiosa come un contratto, contribuirà in modo non irrilevante ad accrescere il problema dell'obbligatorietà della Regola, fonte perenne di risorgenti inquietudini. I commenti si moltiplicarono, diventando di sempre più difficile lettura per tutti coloro che risultavano sprovvisti di un'adeguata formazione giuridica.

Un novizio veniva immerso, durante l'anno di noviziato, nello studio di quel testo, accompagnato dal «vivo commento» delle dichiarazioni papali (la *Exiit qui seminat* e la *Exivi de paradiso*), dagli esempi provenienti dalla vita di san Francesco e dal suo *Testamentum*, considerato «spirituale glosa ed esposizione» della Regola stessa. La *Regula bullata*, chiosata e commentata con il *Testamen-tum* di Francesco e con gli esempi della sua vita, fu dunque il nutrimento del novizio fra Cristoforo, appunto il de Lellis, nel tempo della sua permanenza tra i Cappuccini. Per quanto atteneva agli esempi della vita di san Francesco i Cap-puccini traevano linfa soprattutto dalla tradizione dei Compagni di Francesco, conosciuta, forse, attraverso la tradizione manoscritta dello *Speculum perfectionis* e, ancor più, attraverso il *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa, pubblicato in ben due edizioni agli inizi del XVI secolo (1510 e 1513)<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> § 5, *ivi*, pp. 261-262.

<sup>26</sup> § 6, *ivi*, p. 263.

<sup>27</sup> Scrive Bernardino da Colpetrazzo nel primo libro della sua *Historia Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*: «Et si come si legge del nostro Padre San Francesco [...] così i puoveri Capuc-cini, leggendo la *Leggenda dei tre Compagni*, nella qual si vede il modo di viver' che tenne il Padre San Francesco, si sforzavano d'imitarlo et darsi tutti alla vita contemplativa, fine et perfezione della vita religiosa» (in *Monumenta Historica Ordinis Capuccinorum*, vol. 2, p. 258). Il riferimento alla *Leggenda dei tre compagni* non deve trarre in inganno, poiché sotto tale denominazione in realtà il cronista intendeva designare non quel testo che attualmente conosciamo come *Legenda trium sociorum*, ma appunto le compilazioni che erano venute formandosi sul complesso dei materiali giunti a Crescenzo da Jesi, tra i quali spiccava appunto il dossier inviato dai compagni di Francesco, Leone, Rufino e Angelo, giunto fino a noi attraverso l'attuale *Compilatio Assisiensis* e lo *Speculum perfectionis*: cfr. C. Cagnoni, *La tradizione dei Compagni di san Francesco*, cit., pp. 49-58 (sul modo di citare di Giovanni Pili da Fano) e *passim*. Per quanto attiene invece al *De*

È possibilissimo che il novizio fra Cristoforo abbia molte volte sentito ripetere l'episodio dell'approvazione della Regola a Fonte Colombo: secondo Leone, mentre Francesco si trovava in quell'eremo per attendere alla stesura della Regola, i ministri avrebbero mandato a dirgli di scriverla per se stesso e non per loro, perché non erano affatto intenzionati a osservarla. Incaricarono dunque frate Elia (era lui, infatti, in quegli anni a governare la famiglia religiosa, e perciò toccava a lui l'amaro compito) di comunicare al Santo la loro presa di posizione, ma «frate Elia rispose che non voleva andare, temendo il rimprovero di frate Francesco»; poiché però quelli insistevano perché egli vi andasse, «disse che non voleva andare senza di loro». Alla fine, tutti insieme si recarono da Francesco, al quale Elia notificò l'intenzione dei ministri; alla reazione di Francesco, che si rivolse sconsolato al Cristo, Cristo stesso avrebbe risposto che l'umana fragilità era in grado di osservare la Regola e quelli che non erano disposti a farlo sarebbero dovuti uscire dall'Ordine<sup>28</sup>. L'episodio godette di una notevole fortuna tra i primi Cappuccini, tanto che Mario da Mercato Saraceno lo rilesse applicandolo all'esperienza di Matteo da Bascio<sup>29</sup> ed esso fu ripreso anche nei libretti tascabili di spiritualità francescana, che divennero autentici *vademecum* dei Cappuccini a partire dall'ultimo Cinquecento<sup>30</sup>.

*Conformitate*, è bene ricordare che la sua lettura fu raccomandata dalle Costituzioni del 1536 (num. 142): cfr. Teodorico da Castel San Pietro, *Il «Liber Conformitatum» e le Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini*, «L'Italia Francescana» 4, 1929, pp. 407-427; C. Cargnoni, *La tradizione*, cit., pp. 62-77. Resta ancora da approfondire – come vado segnalando da tempo – l'influenza di quest'opera sulla primitiva legislazione e letteratura cappuccina.

<sup>28</sup> Il testo si ritrova nella *Compilatio Assisiensis* num. 17 [in E. Menestò, S. Brufani, G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, Stanislao da Campagnola (a cura di); *Fontes franciscani*, apparati di G.M. Boccali (= Medioevo francescano. Testi, 2), Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 1995, pp. 1495-1496] nello *Speculum perfectionis* num. 1 (*ivi*, pp. 1849-1850) e in molte altre edizioni che i Cappuccini potevano conoscere attraverso la stampa.

<sup>29</sup> Cfr. Marius a Mercato Saraceno, *Relationes de origine Ordinis Minorum Capuccinorum*, in lucem editae a Melchiorre a Pobladura (= Monumenta historica Ordinis Minorum Capuccinorum, 1), Assisi 1937, pp. 8, 31, 176, citato da C. Cargnoni, *L'immagine di san Francesco nella formazione dell'Ordine cappuccino*, in *L'immagine di Francesco nella storiografia dall'umanesimo all'ottocento*. Atti del IX Convegno internazionale. Assisi, 15-16-17 ottobre 1981, Assisi 1983, pp. 128-129 e nota 38.

<sup>30</sup> Cfr. C. Cargnoni, *L'immagine di san Francesco*, cit. pp. 120-127, part. pp. 124-125: questi libretti sono stati accuratamente descritti da Fidel Elizondo, i cui saggi vengono presi da C. Cargnoni, *L'immagine*, cit., p. 120, nota 20. Nel codice assisano studiato da Cargnoni, l'episodio dell'approvazione della Regola a Fonte Colombo viene citato in due luoghi diversi: al f. 27r-v, testo ripreso dallo *Speculum Perfectionis*, e ai ff. 59v-60r, testo ripreso dai *Verba Conradi* (cfr. C. Cargnoni, *La tradizione dei compagni*, cit., p. 101; cfr. anche *ivi*, pp. 41-43). Per quanto concerne la presenza di questo testo *leonino* nella letteratura cappuccina del primo secolo, cfr. C. Cargnoni (a cura di), *I Frati Cappuccini, V: Indici*, EFI, Perugia 1993, p. 598, s. v. *Fonte Colombo*.

Tali testi ritengo abbiano influito particolarmente sull'immagine di san Francesco che finì per incidere nella mente e nel cuore del novizio fra Cristoforo, così come un ruolo determinante sulla sua comprensione della Regola dovette avere il commento di Giovanni Maria Bruno da Tusa, che fu ministro della Provincia di Puglia, presso la quale il giovane De Lellis fece la sua prima esperienza di noviziato, e poi, ormai procuratore dell'Ordine, l'inviò di nuovo nel convento di Tagliacozzo.

Il rischio insito in una relazione come la mia è, naturalmente, quello di ingigantire aspetti che potrebbero esser marginali o scorgere influenze che non vi furono, quasi a voler dipingere tutto, o comunque molto, con tinte francescane, come se Camillo, sotto la sua veste, continuasse a indossare ancora il saio cappuccino. Ho cercato di superare tale tentazione, restringendo il campo ad aspetti che sembrano a me più sicuri.

Credo che l'accento più spiccatamente francescano vada rintracciato nella sottolineatura dei rapporti interpersonali che sarebbero insorti con i malati di cui i ministri degli infermi erano a servizio e tra i ministri tra loro. Le *Regole della Compagnia delli Servi delli infermi* sono divise in due parti che constano di ventisei numeri, la prima, e di venticinque, la seconda. Nel primo numero della parte seconda (*Ordini et modi che si hanno da tenere nelli hospitali in servire li poveri infermi*), vale a dire nella regola XXVII, è detto espressamente: «Prima ognuno domandi gratia al Signore che gli dia un affetto materno verso il suo prossimo acciò possiamo servirli con ogni charità così dell'anima, come del corpo, perché desideriamo con la gratia di Dio servir a tutti gl'infermi con quell'affetto che suol una amorevol Madre al suo unico figliuolo infermo»<sup>31</sup>. L'eco di tali raccomandazioni si ritrova anche nel Breve *Ex omnibus*, con il quale Sisto V, il 18 marzo 1586, autorizzava Camillo e i suoi compagni a condurre vita comunitaria in povertà, castità e obbedienza, formando così, ancora senz'obbligo di voto, una Congregazione che d'allora in poi prese il nome di *Ministri degli infermi*, impegnata a servire i malati con particolare «fervore di carità», per la salvezza delle anime e dei corpi anche in tempi di contagio.

Il Breve precisava che Camillo e i suoi compagni assistevano i malati «non minori affectu quam mater erga quem unice educavit filium»<sup>32</sup>. Ora, la Regola di san Francesco comandava ai frati, nel capitolo sesto: «Ciascuno manifesti all'altro con sicurezza le sue necessità, poiché se la madre nutre e ama il suo figlio carnale, quanto più premurosamente uno deve amare e nutrire il suo fratello spirituale? E se qualcuno di essi cadrà malato, gli altri frati lo devono

<sup>31</sup> Camillo de Lellis, *Scritti*, cit., p. 67.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 54.

servire così come vorrebbero essere serviti essi stessi»<sup>33</sup>. Commentando questi passi Giovanni Maria Bruno da Tusa precisava (e l'eco del suo commento molto probabilmente giunse alle orecchie dell'attento novizio):

Volsi san Francesco comparare lo amore de l'uno fratello *cum* l'altro a la matre carnale e non al padre, perché *cum* tucto che il padre ami li figliuoli più forte de la madre, *non tamen* li ama più teneramente, sì come videmo per esperienza che un patre passa il mare per gli figliuoli, andirà ad infrontare ad uno *cum* la spada nuda per amore de' figliuoli, il che non può far la matre; ma lo amore de la matre è più tenero, la quale tutta se stride, tutta se conquassa per ogni minima cosa che gli advenga a li figlioli<sup>34</sup>.

E ancora, a commento, del versetto 9 del medesimo capitolo:

Brazamo dunque, fratelli miei, questa carità, imperoché questo incomenzò san Francesco ne lo principio de la sua conversione, servendo li leprosi; questo facevano li suoi compagni, questo faceva san Bonaventura, lo qual tutta la maior parte del tempo consumava in servire li infermi, e questo fecino molti e quasi tutti li sancti e questo fece Iesu Cristo, sanando quelli di dentro e di fuori, ne l'anima e nel corpo, e nel giorno del iudizio, ipso Salvatore ci darrà il premio de l'anima e del corpo dicendo: *Venite benedicti Patris mei ecc. infirmis eram et visitastis me*»<sup>35</sup>.

Nella regola XXI Camillo chiedeva invece ai suoi religiosi: «Ognuno si guarderà d'adirarsi l'un con l'altro, ne di mostrare faccia turbata, anzi per il contrario mostrar amorevolezza et charità come si conviene fra servi di Dio»<sup>36</sup>. Ma già nella Regola di san Francesco egli aveva potuto leggere e meditare la raccomandazione fatta dal Santo ai suoi frati, i quali dovevano «guardarsi dall'adirarsi e turbarsi per il peccato di qualcuno, perché l'ira e il turbamento impediscono la carità in sé e negli altri»<sup>37</sup>. Raccomandazione, in verità, presente già, integralmente, nella *Regula non bullata*, ma nutro forti dubbi sul fatto che Camillo possa aver conosciuto tale testo<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> *Regula bullata* VI, 8-9, in Francesco d'Assisi, *Scritti*, edizione critica a cura di C. Paolazzi (= Spicilegium Bonaventurianum, 36), Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata [Roma] 2009, pp. 330 (testo latino) e 331 (traduzione italiana).

<sup>34</sup> Cfr. C. Cargnoni (a cura di), *I Frati Cappuccini*, I, cit., p. 860.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 862-863.

<sup>36</sup> Camillo de Lellis, *Scritti*, cit., p. 66.

<sup>37</sup> *Regula bullata* VII, 3, in Francesco d'Assisi, *Scritti*, cit., pp. 330 (testo latino) e 331 (traduzione italiana).

<sup>38</sup> *Regula non bullata* V, 7: «E si guardino tutti i frati, sia i ministri e servi sia gli altri, dal turbarsi e dall'adirarsi per il peccato o il cattivo esempio di un altro, perché il diavolo per la

Importante, a mio avviso, l'accento di Giovanni Maria Bruno da Tusa, circa il servizio reso da Francesco ai lebbrosi. Francesco stesso aveva ricordato, in punto di morte, quanto decisivo fosse stato per lui l'incontro con i lebbrosi e i primi frati si erano impegnati a fianco di quegli infelici (che Francesco chiamava i fratelli «cristiani»)<sup>39</sup>. Di ciò resta traccia negli scritti dell'Assisiense e nelle fonti biografiche. Già in queste ultime, tuttavia, si registra una progressiva obliterazione di tale realtà che tanto aveva inciso nei primordi della famiglia religiosa, e nessuna traccia se ne conserva nella pur lunga e abbondante varietà di costituzioni emanate dai francescani nel corso di tre secoli<sup>40</sup>. Se ne ha, se si vuole, la conferma nelle norme emanate dalle *Costituzioni* degli Osservanti della provincia di Toscana nell'anno 1507 e nel 1523 e negli *Statuti* della stessa Provincia, emanati nel 1518, che miravano a contenere la fuga dei frati di fronte alla peste, una fuga che può essersi ripetuta in più occasioni, se si era reso necessario dover ribadire la norma:

Item – è detto nel testo degli *Statuti* – che nel tempo della peste (quod Deus avertat) nessun guardiano si parti dal suo luoco; et chi si partirà, ipso facto sia privato dello officio del guardiano per tre annj. Et qualunque altro frate si partirà di tal luoco sença licentia, sia tenuto di portare il capucio della probatione per tre mesi. Ma quelli che si partiranno

trasgressione di uno solo vuole corrompere molti» (in Francesco d'Assisi, *Scritti*, cit., p. 251; a p. 250 il testo latino).

<sup>39</sup> Cfr. *Testamentum* 1-3: «Il Signore dette a me, frate Francesco, di incominciare a fare penitenza così: quando ero nei peccati mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e feci misericordia con essi. E allontanandomi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza dell'anima e del corpo. E in seguito, stetti un poco e uscii dal secolo» (in Francesco d'Assisi, *Scritti*, cit., p. 395; a p. 394 il testo latino: ho portato qualche modifica nella traduzione). Come afferma Giovanni Miccoli, il *Testamento* «resta effettivamente il testo base, mai troppo sopravvalutato, dal quale si deve partire per studiare e capire le caratteristiche e le motivazioni con cui Francesco soggettivamente pensò e visse la propria esperienza religiosa di conversione e di vita»: G. Miccoli, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, in Id., *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, (= Einaudi Paperbacks, 217), Torino 1991, pp. 33-97: 49 (pubblicato originariamente nel 1983). Ma si veda quanto già diceva R. Manselli, *San Francesco d'Assisi. Editio maior* (= *Tempi e figure*, 41), San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 106-138 (originariamente pubblicato nel 1980); Id., *San Francesco dal dolore degli uomini al Cristo crocifisso*, in Id., *Francesco e i suoi compagni* (= *Bibliotheca seraphico-capuccina*, 46), Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1995, pp. 183-200 (prima edizione del 1983). Che Francesco chiamasse fratelli «cristiani» i lebbrosi è testimoniato dalla pericope num. 64 della *Compilatio Assisiensis* (in *Fontes franciscani*, cit., pp. 1559-1562).

<sup>40</sup> Sul rapporto Francesco-lebbrosi e frati-lebbrosi, rinvio a P. Maranesi, *Facere misericordiam. La conversione di Francesco d'Assisi: confronto critico tra il Testamento e le biografie*, Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 2007; Id., *Il servizio ai lebbrosi in san Francesco e nei francescani*, «Franciscana» 10, 2008, pp. 19-81; F. Accrocca, *Tutto cominciò tra i lebbrosi. Gli inizi dell'avventura spirituale di Francesco d'Assisi*, Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 2014.

con licentia, siano ricevuti per tutto, servato l'ordine della carità; et li frati che non li vorranno fraternalmente accettare, siano puniti ad arbitrio del padre ministro<sup>41</sup>.

Diversamente, i primi Cappuccini stabilirono:

E perché a quelli che non hanno amore in terra è dolce, iusta e debita cosa morir per chi morì per noi in croce, si ordina che, nel tempo de la peste, li frati servino, secundo disponeranno li loro Vicari, li quali in simil caso si sforzaranno di aver aperti l'ochi de la discreta carità<sup>42</sup>.

Nelle successive redazioni, questa ordinazione (perché tale era, stando al tono imperativo e al verbo utilizzato nel testo) verrà soppressa, ma non per questo verrà meno l'impegno dei frati tra gli appestati, resi anzi famosi in questo loro compito dalle memorabili pagine del Manzoni<sup>43</sup>. Anche questo particolare aspetto della carità cappuccina sembra aver esercitato un sicuro influsso sul de Lellis, che nella Regola XIII scrive, con consonanza quasi testuale:

Venendo la peste (il che Dio non voglia) tutti quelli che vorranno conformarsi a questa vita debbiano promettere di servire a detti appestati, se però li sarà comandato dal Superiore, ma la Compagnia sia tenuta a dar aiuto a detti appestati così di Sacerdoti come di Laici<sup>44</sup>.

L'Ordine minoritico, vivente ancora il fondatore, fu attraversato da tensioni anche veementi, a motivo di indirizzi diversi che si volevano imprimere alla nuova famiglia religiosa; così pure tra i Ministri degli infermi, vivente ancora Camillo, sorsero discussioni accese tra chi, come lui, insisteva sulla necessità

<sup>41</sup> M. Bihl, *Statuta provincialia FF. Min. Observantium Thusciae ann. 1457 et 1518*, «Archivum Franciscanum Historicum» 8, 1915, pp. 146-188: 174. Cfr. I. Calamandrei, *Constitutiones Fratrum Minorum Observantium provinciae Thusciae ann. 1507 et 1523*, *ivi*, pp. 189-225: 203, 215.

<sup>42</sup> Art. 89, in C. Cargnoni (a cura di), *I frati cappuccini*, cit., I, pp. 362-363. Cfr. P. Maranesi, *Il servizio ai lebbrosi*, cit., pp. 73-76: nell'articolo, che riguarda l'attenzione da riservare ai frati malati, il riferimento testuale agli scritti di Francesco non si limita però alla *Regula bullata*; infatti, quando si stabilisce che «infermandosi alcun frate, statim dal P. Guardiano li sia deputato un frate atto che li serva in tutti li bisogni suoi» (Art. 55, in C. Cargnoni (a cura di), *I frati cappuccini*, cit., I, p. 361), si mutua, quasi alla lettera, la *Regula non bullata* X, 1, che stabilisce: «Se qualcuno dei frati cadrà ammalato, ovunque si trovi, gli altri frati non lo lascino senza avere prima incaricato un frate, o più di uno se sarà necessario, che lo servano come vorrebbero essere serviti essi stessi» (in Francesco d'Assisi, *Scritti*, cit., p. 259; a p. 258 il testo latino).

<sup>43</sup> Cfr. C. Cargnoni, *Introduzione alla parte V, Servizio degli appestati (1576-1635)*, in Id. (a cura di), *I frati cappuccini*, cit., III/2 (Perugia 1991), pp. 3639-3734; P. Maranesi, *Il servizio ai lebbrosi*, cit., pp. 76-80.

<sup>44</sup> Camillo de Lellis, *Scritti*, cit., p. 65.

dell'operare concretamente tra i malati in una «attività fisica incessante» e chi, invece, desiderava assegnare un più consistente spazio alla «preparazione teologica e spirituale»<sup>45</sup>. Indubbiamente forti appaiono le analogie con la storia delle origini francescane.

Rapidi e continui cambiamenti, oltre a tensioni mal sopite (che testi come l'*Epistola toti Ordini missa* evidenziano con chiarezza)<sup>46</sup>, spinsero infine Francesco a dettare quel *Testamentum* che, secondo le sue stesse parole, aveva il preciso obiettivo di spingere i frati a osservare «più cattolicamente la Regola» promessa al Signore<sup>47</sup>. Francesco sapeva che il suo scritto avrebbe avuto l'effetto di un sasso lanciato nello stagno, ma non esitò, nel desiderio di porre, davanti ai suoi frati, un macigno a difesa della vita «secondo la forma del santo Vangelo» che gli era stata rivelata dall'Altissimo. Camillo conosceva il *Testamentum* di Francesco, e con buona probabilità conosceva pure – anche se la sua non fu certo una conoscenza approfondita – le tensioni che l'avevano preceduto. Certamente conosceva l'episodio di Fonte Colombo e altri analoghi, che il frate maestro o i frati più anziani poterono narrargli, da essi conosciuto attraverso compilazioni manoscritte, oppure tramite il *De Conformitate* di Bartolomeo da Pisa<sup>48</sup>. Difficile dire quanto alcuni episodi della vita di Francesco possano aver inciso sulla sua decisione di mantenersi fermo nella difesa dei propri ideali. Un qualche peso, comunque, devono averlo avuto se anche Camillo, nel fine della

<sup>45</sup> A. Prosperi, *Camillo de Lellis*, cit., p. 233.

<sup>46</sup> Cfr. F. Sedda, *Sulla datazione e circostanza della Epistola toti Ordini missa di frate Francesco: in margine a due recenti contributi*, «Studi Francescani» 106, 2009, pp. 5-32. Anche nella seconda redazione della cosiddetta *Epistola ad fideles*, al pari della *Epistola toti Ordini missa*, Francesco volle riproporre a tutti i cristiani, frati e non, aspetti essenziali di un progetto di vita evangelica che egli aveva inteso consegnare nella *Regula non bullata* e che non erano stati recepiti nel dettato della *Regula bullata*: tale chiave di lettura non solo favorisce una più corretta interpretazione delle due lettere e degli intenti che Francesco si propose nello scriverle, ma consente pure una migliore comprensione delle inquietudini e tensioni che gli albergarono nell'animo nel corso degli ultimi anni della sua vita. Cfr. F. Accrocca, «*Epistola ad fideles II*: nuova proposta di lettura», «Collectanea Franciscana» 85, 2015, pp. 5-17.

<sup>47</sup> *Testamentum* 34, in Francesco d'Assisi, *Scritti*, cit., pp. 402 (testo latino) e 403 (traduzione italiana). Sul *Testamentum* di Francesco, oltre K. Esser, *Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi*, Aschendorff, Münster in W. 1949 (trad. it., *Il Testamento di san Francesco d'Assisi*, Edizioni francescane Cammino, Milano 1978), si veda ora P. Maranesi, *L'eredità di frate Francesco. Lettura storico-critica del Testamento* (= Studi e ricerche, s.n.), Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 2009. Utile la rassegna di L. Lehmann, *Studi sul Testamento di Francesco d'Assisi a partire dall'edizione di Kajetan Esser del 1949*, «Frate Francesco» 80, 2014, pp. 331-374.

<sup>48</sup> Certamente riduttive circa l'influenza esercitata dall'opera del Pisano appaiono le considerazioni di Stanislao da Campagnola, *La predicazione cappuccina come programmazione religiosa e culturale nel Cinquecento italiano* (= I Frati Cappuccini. Sussidi per la lettura dei documenti e testimonianze del I secolo, 8). Conferenza italiana superiori provinciali cappuccini, Roma 1989, pp. 19-20 e nota 35.



vita, scrisse ai suoi una *Lettera-Testamento* che certo presenta – come è stato già supposto – evidenti assonanze con il *Testamentum* di Francesco, finanche nell’invito rivolto ai suoi di conservarla «ad perpetuam rei memoriam nell’archivio dove si tengono le scritture della casa»<sup>49</sup>.

*A mo’ di conclusione*

Camillo trasse dunque alimento anche dalla spiritualità francescana, appresa tra i Cappuccini nel delicato tornante post-tridentino. Una spiritualità che contribuì a ispirare e consolidare alcune sue scelte di fondo; e certo, se il suo carattere abruzzese, fermo e a tratti duro, sarebbe bastato da solo a sostenerlo nell’acceso confronto interno, gli esempi che egli poté conoscere dalla vita del fondatore dei Minori gli dettero indubbiamente nuove motivazioni ideali, rafforzandolo nella difesa del carisma della sua fondazione, una fondazione

miracolosam[ent]e fatta per gloria di sua divina maestà et per tanto beneficio dell’anime, et delli corpi del nostro prossimo tanto necessario al christianissimo tanto conforme al S[anto] evangelio, et alla doctrina di Christo nostro Sig.<sup>re50</sup>.

<sup>49</sup> Camillo de Lellis, *Scritti*, cit., p. 463.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 453.