

ORDRE HOSPITALIER DE SAINT JEAN DE DIEU



L'ÉTHIQUE CHEZ SAINT JEAN DE DIEU

Salvino Leone

**COMMISSION GENERALE DE BIOÉTHIQUE
ROME 2012**

INTRODUCTION

L'éthique en général et la bioéthique en particulier, sont en train d'acquiescer une importance croissante dans la vie des individus et des institutions, notamment celles qui – comme la nôtre – se consacrent, sous différentes formes, à la prise en charge des malades et des membres les plus vulnérables de notre société.

Cela tient peut-être à la multiplication des conflits de valeurs, ou en tous cas à la prise de conscience de ces conflits. Il ne fait aucun doute que nous assistons à des avancées considérables à tous les niveaux de la vie, personnelle, sociale, scientifique, entre autres. Pareillement, nous vivons dans un monde plein de contradictions, un monde où la pauvreté, la faim, la maladie, la violence ne cessent de s'accroître et nous frappent de plein fouet. Cela soulève beaucoup de questions et exige des réponses cohérentes que nous ne sommes pas toujours à même de donner.

L'Ordre hospitalier de saint Jean de Dieu est très sensible à l'égard de ces problèmes et s'efforce de résoudre les conflits en matière d'éthique et de bioéthique qui se manifestent au quotidien dans nos œuvres et dans la société au sens large, en appliquant l'éthos et la philosophie que renferme notre Charte de l'hospitalité.

Saint Jean de Dieu a fondé notre Ordre et est pour nous source d'inspiration. Dans l'environnement social, culturel et religieux où il vécut, il parvint à résoudre des conflits éthiques avec beaucoup de simplicité et, surtout, avec cohérence et sagesse, et ce, grâce à son dévouement et son amour pour son prochain et ses convictions humaines et chrétiennes profondes.

C'est pourquoi nous estimons qu'il serait intéressant de se pencher et de réfléchir sur l'éthos qui sous-tendait les actions de saint Jean de Dieu à son époque, un aspect qui n'a pas été suffisamment approfondi. Et pourtant, cela pourrait nous aider à mieux le comprendre et nous donnerait de nouvelles idées quant à la manière de répondre aux conflits éthiques et bioéthiques auxquels le monde actuel est confronté.

Je remercie la commission générale de bioéthique pour avoir pris cette initiative, notamment M. Salvino Leone, auteur de ce travail avec l'aide de la commission. Je suis convaincu que ce document s'avérera utile pour l'ensemble de l'Ordre, notamment en vue de la formation de tous les membres de la Famille de saint Jean de Dieu.



Frère Donatus Forkan
Supérieur général

L'ÉTHIQUE CHEZ SAINT JEAN DE DIEU

En dépit de leur incontestable importance, la portée et les implications éthiques¹ de l'œuvre de saint Jean de Dieu n'ont pas encore fait l'objet, jusqu'à nos jours, d'une étude historique approfondie. Et pourtant, ces aspects sont devenus de plus en plus urgents sur le plan pratique et opérationnel. Ce n'est pas un hasard si la *Charte de l'Ordre* consacre aux problèmes éthiques deux chapitres entiers et plusieurs autres paragraphes, soit presque la moitié de ce document².

Et pourtant, rares sont les études qui traitent cet aspect d'une manière spécifique et thématique. C'est la raison pour laquelle nous avons jugé indispensable de présenter, dans le cadre des travaux de la Commission Générale de Bioéthique, une réflexion systématique sur la genèse et les principales expressions de l'éthique de saint Jean de Dieu, ainsi que sur ses principaux développements historiques, dans la perspective des actualisations contemporaines. Car remonter aux origines signifie puiser à nouveau aux sources de notre identité.

1. LES SOURCES

Les sources auxquelles il faut puiser pour remonter aux fondements de l'éthique de saint Jean de Dieu sont, à l'évidence, les sources biographiques, même si elles n'ont pas toutes la même valeur historique et documentaire.

1.1. Les Lettres. Il s'agit sans aucun doute de la source la plus importante, dans la mesure où il s'agit du seul document authentique qui reflète directement la pensée de saint Jean de Dieu. Écrites, ou mieux dictées par lui, elles expriment ses sentiments tels qu'il les a conçus, vécus et transmis à leurs destinataires. L'attention du lecteur est particulièrement retenue par la *Troisième lettre à la duchesse de Sessa* qui, par ses caractéristiques de style et de contenu, prend presque la forme d'un abrégé de catéchèse sur les principes éthiques fondamentaux. Ce texte reflète très probablement

¹Sur la distinction présumée entre *morale* et *éthique*, largement répandue depuis Hegel, les opinions divergent. Dans *Principes de la philosophie du droit*, Hegel affirme que la moralité concerne l'aspect subjectif du comportement (l'intention de l'agent, l'attitude intérieure...), alors que l'éthique indiquerait l'ensemble des valeurs morales historiquement réalisées. Plus généralement, nombreux sont ceux qui, dans le sillage de sa pensée, réduisent la morale à la simple dimension subjective de l'action et l'éthique à l'étude objective des valeurs. D'autres privilégient le terme « *éthique* » dans la mesure où sa matrice originelle est plus philosophique (aristotélicienne) que celle de « *morale* », un terme emprunté à la théologie qui renvoie implicitement à celle-ci dans la plupart des cas. Dans cette étude, selon l'usage prévalent dans notre tradition philosophique et théologique, ces deux termes seront utilisés indifféremment, leur choix relevant uniquement de l'usage sémantique – mais non conceptuel – le plus approprié.

²En particulier: 4.1 (*Dignité de la personne humaine*); 4.2 (*Respect de la vie humaine*); 5.2. (*Problèmes spécifiques de notre activité d'assistance*), où figurent les principaux aspects de la bioéthique: sexualité, procréation, euthanasie, greffes d'organes, expérimentation, etc.

un enseignement spécifique appris et transmis par le saint, voire même transcrit par lui. Cet aspect ne pose évidemment aucun problème d'attribution, celle-ci étant attestée par les nombreux éléments biographiques que contient ce texte (l'allusion aux enfants trouvées que la duchesse veut accueillir, à la maladie du saint, à une phrase qu'il lui a adressée à Cabra, à la mission dont il avait chargé Angulo au cas où il mourrait, etc.). Le passage consacré à l'éthique et à la catéchèse fait penser à un schéma didactique précis que l'on peut résumer de la façon suivante:

- Vertus théologiques
- Vertus cardinales
- Devoirs envers Dieu
- Usage du temps
- Méditation sur les Quatre fins dernières

1.2. Biographie. Nous ne disposons guère que d'une seule source, à savoir la première biographie du saint, écrite en 1585 par Francisco De Castro, recteur – en quelque sorte aumônier – de l'hôpital de Grenade³. Ce texte, écrit trente ans après la mort du saint, tire ses sources des témoignages oraux de ceux qui l'avaient connu, passés au crible d'une étude attentive et perspicace. Castro fait preuve d'un esprit critique digne d'un historien moderne lorsqu'il déclare n'avoir retenu « que ce que l'on a pu savoir avec grande certitude et vérité » et d'avoir « omis ce qui n'a pas pu être bien confirmé, en laissant au prudent lecteur la charge de déduire le reste de ce qui a été écrit. En effet, mieux vaut écarter beaucoup de choses que dire des choses qu'on ne juge pas très certaines ».

1.3. Témoignages au cours de procès. Ces témoignages, rendus au cours du procès de béatification, assument une importance fondamentale sur le plan de la documentation historique. Publiés en 2006 par José Luis Martínez Gil, ils constituent aujourd'hui un matériel abondant, parfaitement utilisable par les historiens qui veulent approfondir la personnalité du saint. Au-delà de leur caractère répétitif de réponses à des questions standard, ils permettent de tracer avec une plus grande précision historique le profil religieux, spirituel et, en ce qui nous concerne, éthique, du saint.

Étant donné que notre objectif est de replacer tous ces éléments documentaires dans le cadre de la typologie de l'évaluation morale, je crois que l'on peut affirmer que le

³ Nul n'ignore que d'autres biographies ont paru par la suite, à commencer par celle de Dionisio Celi, prieur de l'hôpital de Grenade. Celui-ci, jugeant que les éléments biographiques contenus dans le petit livre de Castro étaient insuffisants (et poussé par différents témoins oculaires), accrédita sans recul critique une série d'autres épisodes de la vie du saint qui relevaient souvent de la légende ou qui n'étaient pas suffisamment documentés. À la fin des interrogatoires pour le procès de béatification, Antonio de Gouveia, religieux augustin, visiteur apostolique et ambassadeur de Philippe III, rédigea une nouvelle biographie, la plus couramment utilisée depuis lors. Étant donné sa valeur historique et documentaire, la biographie de Castro, redécouverte au début des années Soixante, constitue néanmoins le texte fondamental de référence auquel nous avons eu recours pour cette recherche sur le profil éthique du saint, sans exclure pour autant, lorsque nous l'avons jugé nécessaire, l'ajout de quelques données tirées des autres biographies.

texte de la *Troisième lettre à la duchesse de Sessa* présente essentiellement l'attitude morale du saint, à la différence des autres qui présentent son *comportement*. Cette distinction, plutôt commune actuellement en matière de théologie morale, fait remonter l'évaluation morale de ce que l'homme accomplit à la malice propre de ses actes et, en termes bibliques, au "cœur" de l'homme. La moralité plonge fondamentalement ses racines dans ce que l'on appelle l'"attitude" morale, c'est-à-dire dans la signification la plus profonde qu'assument nos gestes, dans leur rapport avec notre être et notre volonté de bien agir. C'est de là que découle le comportement, à savoir ce qui est communément visible sans pour autant constituer une preuve de moralité. Par exemple, la fameuse obole de la veuve narrée dans l'Évangile (*Mc* 12, 41-44; *Lc* 21, 1-4) pourrait apparaître, sur le plan du comportement, comme un acte d'avarice. En revanche, sur le plan de l'attitude, elle est l'expression d'une grande générosité. Tandis qu'une aumône généreuse, faite dans le seul but d'être admirée, peut apparaître comme un geste de bonté sur le plan du comportement, alors que, sur le plan de l'attitude, elle n'est qu'orgueil et vanité. Si on ne connaît pas le monde intérieur d'une personne, on ne pourra évidemment pas juger son attitude, et on devra se limiter à évaluer son comportement.

En ce sens, les lettres de saint Jean de Dieu, et en particulier la *Troisième Lettre à la duchesse de Sessa*, nous offrent une représentation de son monde intérieur tel que le saint le transmet à ses destinataires, tandis que les témoignages biographiques décrivent concrètement les actes qui découlent de cette attitude.

1.4. Procès intenté aux Hiéronymites. Une autre source historique, qui n'a peut-être pas été suffisamment prise en compte, est constituée par les actes du procès qui opposa, à la mort du saint, les religieux hospitaliers à l'ordre des Hiéronymites, propriétaire du terrain sur lequel avait été construit le nouvel hôpital. Cette documentation, publiée en 1995 par José Sanchez Martinez, a pour principal intérêt de nous décrire l'activité d'assistance qui s'exerçait dans la Grenade de l'époque et les particularités du nouveau style introduit en ce domaine par saint Jean de Dieu⁴.

1.5. Lettres de saint Jean d'Avila. Saint Jean d'Avila, dont la prédication est à l'origine de la conversion de saint Jean de Dieu, a aussi été le directeur spirituel de ce dernier. Il ne nous reste que trois des nombreuses lettres qu'il a vraisemblablement adressées à son pupille⁵, tandis qu'aucune des lettres de ce dernier à son directeur spirituel ne nous est parvenue. Les trois lettres dont nous avons connaissance nous permettent néanmoins de saisir quelques aspects typiques de la spiritualité, mais aussi de l'éthique de saint Jean de Dieu. Cette correspondance, déjà brève en elle-même, n'a malheureusement été écrite qu'après la conversion du saint. La biographie de

⁴ La publication des actes de ce procès (J. Sanchez Martinez, *Kenosis-diakonia (diakronia) en el itinerario spiritual de San Juan de Dios*, Madrid 1995) permet de reconstruire cette affaire dans ses moindres détails. On trouve par ailleurs une bonne synthèse du même auteur en langue italienne, dans son "*Lo firmo con queste mie tre lettere*", Biblioteca Ospedaliera, Rome 1996.

⁵ Le texte originel des ces trois lettres a été publié par L. Sala Balust et F. Martin Hernandez (éditeurs) dans *Obras completas del Beato Juan de Avila*, BAC, Madrid 1970-1971 (6 volumes).

Gouveia nous apprend néanmoins qu'après sa sortie de l'hôpital de Grenade, saint Jean de Dieu s'est rendu à Montilla où se trouvait son maître Jean d'Avila, et où il est resté pendant un mois, durant lequel il a certainement reçu une formation approfondie. On ne peut donc exclure que les principaux traits de son apostolat soient issus de cette période, dont nous ne possédons aucune trace écrite, mais que certains pensent retrouver dans les œuvres de saint Jean d'Avila, en particulier dans son *Audi Filia*⁶.

2. ORIGINE

Il est un aspect qui n'a jamais été vraiment approfondi dans le cadre des études sur la figure de saint Jean de Dieu: c'est l'origine de sa proposition morale. Tous ont pensé que celle-ci était simplement le fruit et la conséquence de son orientation vocationnelle au service des malades, des pauvres et des malheureux en général. En réalité, la genèse de sa proposition morale est plus complexe, et plonge aussi ses racines dans certains aspects du contexte religieux de son temps. Disons pour simplifier, qu'on peut en repérer quatre matrices culturelles.

2.1. L'instruction catéchétique. Comme il a été dit plus haut, la *Troisième Lettre à la duchesse de Sessa* reproduit certainement les formules ou au moins le contenu d'une instruction catéchétique bien précise reçue par le saint. Mais quelles étaient, à son époque, les sources et les modalités de l'enseignement religieux ? Autrement dit, comment et d'où a-t-il tiré le contenu de la *Lettre* en question (et en partie, celui des autres *Lettres*) ?

L'Espagne du XVI^{ème} siècle a joué un rôle particulièrement important en matière d'instruction catéchétique, grâce à la présence d'évêques particulièrement sensibles à ce problème, et à l'influence de l'école théologique de Salamanque⁷. Déjà dans les siècles précédents, les différents synodes des églises espagnoles recommandaient l'instruction religieuse du peuple aux pasteurs chargés d'âmes (Concile de Valladolid, 1322 ; Concile de Tolède, 1323 ; Synode de Cuellar-Ségovie, 1325 ; Synode de Pampelune, 1354 ; Synode de Salamanque, 1410). C'est néanmoins avec le Concile de Tortosa qu'est proposée, en 1429, une structuration fort semblable à nos catéchèses contemporaines. Et il y a plus : dans le canon VI de ce même Concile, on demande aux ordinaires de charger des personnes compétentes de dicter et d'écrire

⁶ Ce livre, qui a pour titre les premiers mots du Psaume 45, 11, *Audi filia et vide et inclina aurem tuam et obliviscere populum tuum et domum patris tui*, est un texte de spiritualité qui circulait dès 1533, avant même sa publication en 1556 à l'insu de l'auteur. Ce dernier en décida ensuite une nouvelle publication sortie après sa mort, en 1574. On trouve une synthèse des corrélations possibles entre certains passages de ce texte et la spiritualité de saint Jean de Dieu dans le livre de G. Magliozzi, *S. Giovanni di Dio: Lettere* (sous la direction de G. Magliozzi et de S. Izzo), Curie généralice FBF, Rome 1981, qui contient aussi une version italienne des *Lettres*. Par ailleurs, les éditions San Paolo ont récemment publié en Italie ce texte dans sa version intégrale (San Giovanni d'Avila, *Audi filia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010)

⁷ Pour tout le passage qui suit, cf. G. Alcamo, *Prime realizzazioni di catechismi "strutturati" tra il '400 e il '500* (Palerme 2009, inédit, avec l'aimable autorisation de l'auteur).

quelque bref résumé qui comprenne les éléments essentiels de la foi et des mœurs chrétiennes. Il n'est pas exclu que saint Jean d'Avila lui-même ait fourni un petit résumé de ce genre à Jean de Dieu et qu'à son tour, celui-ci l'ait adopté en le transmettant la duchesse de Sessa.

On trouve, dans l'édition de Salamanque de la *Constituciones del arzobispado de Toledo* (1498), un ajout du cardinal Cisneros qui fut adopté au cours du Synode convoqué par l'archevêque de Grenade Hernando de Talavera (1498). Dans ce texte, il est prescrit d'enseigner: le signe de croix, le *Pater*, l'*Ave Maria*, le Symbole des apôtres, le *Salve Regina*. On a presque l'impression d'entendre un écho de ce que le saint dit dans sa Première lettre à la duchesse : “Avant d'aller au lit, faites le signe de croix, et renouvez votre foi en récitant le Credo, le Pater Noster, l'*Ave Maria* et le *Salve Regina*”.

Plusieurs années après, au cours du Concile provincial de Séville (1512), le dominicain Diego de Deza prescrit que soit exposé bien en vue, dans toutes les églises paroissiales, un tableau présentant un abrégé de la doctrine catholique (foi, sacrements, péchés, vertus, etc.). Ce que l'on pourrait appeler “empreinte dominicaine” est peut-être aussi, présente dans les modalités descriptives auxquelles fait recourt le saint pour expliquer les vertus cardinales, présentées de manière analytique par rapport aux Commandements. On retrouve là les caractéristiques de l'enseignement dominicain, dans le sillage de saint Thomas d'Aquin. L'école dominicaine était d'ailleurs celle qui prévalait en Espagne à l'époque en matière de théologie, grâce à des hommes comme Francisco de Vitoria (1492-1546), Melchior Cano (1509-1560), Bartolomé de Medina (1527-1580)⁸. En dépit d'un certain décalage entre l'enseignement académique et la prédication au peuple, on ne peut pas sous-évaluer les influences du premier sur la seconde.

2.2. Le climat préconciliaire. On ne doit pas croire que l'élan éthique et pastoral de saint Jean de Dieu ne tire son origine que des sources directes d'enseignement oral, quelles qu'elles soient. Dans l'Espagne de l'époque, comme dans beaucoup d'autres pays d'Europe, on voyait déjà émerger ces instances de réforme qui déboucheront plus tard d'une part sur la Réforme protestante, et d'autre part sur la Contre-réforme catholique. Les principaux éléments de ce nouveau climat religieux, se reflètent d'ailleurs dans l'expérience de saint Jean de Dieu, sont⁹:

- *La réforme des anciens ordres religieux et l'apparition de nouveaux regroupements.* Au sein de nombreux ordres, des processus de “rupture” se dessinent, ce qui amènent certains membres désireux d'une plus grande rigueur dans l'application de la règle à se détacher de leur ordre (par exemple, chez les franciscains, la séparation entre observants et conventuels avec la naissance des capucins; chez les bénédictins, la réforme de la congrégation de Sainte Justine,

⁸ R. Gerardi, *Storia della morale*, Éd. Dehonniane, Bologne 2003, 225-235,

⁹ G. Martina, *Storia della Chiesa*, Ut unum sint, Rome 1980, 247-248

etc.). On voit naître ce processus de créativité et de renouvellement de la vie religieuse qui arrivera à son sommet par la Contre-réforme avec la naissance de nouveaux ordres. Saint Jean de Dieu n'est pas étranger à ce climat. Même si l'historiographie du passé a soutenu qu'il n'avait jamais pensé à une famille religieuse proprement dite, nul n'ignore qu'il en est autrement, comme en témoigne ce passage de sa Vie : “ Une personne qui lui était dévouée racontait que Jean de Dieu lui avait dit plusieurs fois qu'il y aurait eu de par le monde un grand nombre de gens portant son habit, pour le service des pauvres ”¹⁰.

● *Les mouvements de spiritualité laïque se référant à la “devotio” moderne.* Ce terme désigne un vaste mouvement qui traverse l'Europe depuis le XIV^{ème} siècle et qui fonde son identité sur une spiritualité laïque, inspirée par *l'Imitation de Jésus-Christ* qui devient d'ailleurs son texte de référence. Ce mouvement exaltait, entre autre, les composantes intimes et affectives de la vie religieuse. Jean de Dieu a probablement été pénétré par ce climat, comme le montre d'abord la naissance, dans son sillage, d'un mouvement typiquement laïque qui ne désirait ni ne prétendait se cléricaiser, et qui surgira en partie dans les siècles suivants¹¹. On le voit de même dans sa dévotion particulière et intime à la Passion et son désir, déclaré et vécu, de suivre Jésus sur la voie de la Croix.

● *L'œuvre réformatrice de certains évêques.* Avant même que le Concile de Trente ne redéfinisse le profil de l'évêque (obligation de résidence, etc.), on voit de nombreux évêques particulièrement éclairés encourager dans leur diocèse une réforme des mœurs, mais surtout se dédier à l'instruction du peuple, au développement des œuvres de charité etc. En Espagne, émergent en particulier des hommes comme Pietro Gonzales de Mendoza, primat d'Espagne à la fin du quinzième siècle et promoteur de plusieurs œuvres caritatives; Hernando de Talavera, archevêque de Grenade à la même époque et protagoniste du Synode au cours duquel sont adoptées les formules catéchétiques citées plus haut; le cardinal de Tolède Ximenes de Cisneros (mort en 1517), traducteur en espagnol de *l'Imitation de Jésus-Christ*, l'édition qu'a probablement lue Jean de Dieu; l'évêque de Tuy, Miguel Munõs, qui impose l'habit au saint¹².

2.3. L'inspiration charismatique. Il ne faut pas non plus négliger l'inspiration charismatique directe. Si on admet que la vocation de Jean de Dieu répond à un dessein surnaturel, on ne peut attribuer la genèse de sa mission caritative aux seules

¹⁰ F. de Castro, *Historia de la vida y sanctas obras de Juan de Dio*, Grenade 1585, chap. XVIII

¹¹ Cf. P. D. Forkan, *Il nuovo volto dell'Ordine*, Lettera sul Rinnovamento, Rome 2009, p. 11-12

¹² Cet évêque a traditionnellement été identifié avec Sebastiano Ramirez, mais les travaux de G. Magliozzi ont réfuté cette identification (*Pagine juandediane*, Centro Studi San Giovanni di Dio, Rome 1992, p. 161-167). (*Pagine juandediane*, Centro Studi San Giovanni di Dio, Rome 1992, p. 161-167).

contingences historiques et culturelles. Dans cette perspective, il faut retenir quatre moments fondamentaux dans la vie du saint:

- *La conversion après la prédication de saint Jean d'Avila.* C'est le moment où Jean prend conscience de sa condition et de sa volonté de conversion – *metànoia*, c'est-à-dire un véritable revirement, un changement de mentalité qui n'était cependant pas encore une orientation existentielle. Il est important de souligner que cette phase, centrée sur la prise de conscience de son état de pécheur relève moins du domaine éthique que du domaine religieux. De nos jours, nous avons tendance à donner une connotation essentiellement morale au péché en nous référant à une série de transgressions d'un code éthique (commandements, vertus, etc.), alors que sa signification réelle est avant tout religieuse, et relève d'une faille dans le rapport de l'homme avec Dieu (et avec ses frères). Quoiqu'il en soit, c'est ce moment "originel", qui marque un tournant radical dans la vie de Jean, d'où naîtront plus tard les exigences de nature éthique.

- *La maturation vocationnelle à l'Hôpital royal de Grenade.* C'est au cours de son séjour dans l'aile de l'Hôpital Royal de Grenade réservée aux aliénés que Jean mûrit son choix vocationnel en faisant directement l'expérience des traitements inhumains appliqués aux malades. Il demande alors à Dieu de pouvoir avoir un "hôpital" où il pourrait les soigner à sa manière, c'est-à-dire humainement et charitablement. Nous pouvons dire que cette décision – importante cette fois sur le plan éthique – marque le début de son charisme hospitalier, le moment où Dieu confère ce charisme à Jean et, à travers lui, à l'Église. L'œuvre d'assistance qui s'ensuivra ne sera pas simplement dédiée, comme pour saint Camille de Lellis, saint Vincent de Paul et d'autres, aux infirmes eux-mêmes, mais à leur assistance dans le cadre de l'hôpital. Il ne s'agira donc pas seulement d'un charisme hospitalier, de soins et de service des malades, mais d'un charisme d'*hospitalité*. Sur le plan éthique, la dimension propre de cette vertu est liée, chez Jean, à la dimension spécifiquement charismatique.

- *Le voyage à Guadalupe.* Au-delà de ses connotations historiques et de ses transpositions plus ou moins légendaires, le voyage de Jean à Guadalupe assume une double signification. La première, de caractère strictement religieux et dévotionnel, est sa volonté de prier la Vierge et de mettre sous sa protection l'œuvre qu'il s'apprête à entreprendre. La deuxième, moins connue et peu étudiée, de caractère éminemment pragmatique: le saint se rend au fameux sanctuaire pour examiner la structure hospitalière qui avait été réalisée dans le monastère annexe. Dans les galeries du "Cloître gothique", avaient été aménagés un hôpital, une pharmacie et une école de médecine. De plus, pas moins de sept hôpitaux avaient été édifiés dans les environs pour assister les

malades des villages voisins. Au cours de son voyage, le saint a donc eu l'occasion de voir :

- le personnel, soit une vingtaine d'unités entre personnel sanitaire et auxiliaire ;
- un matériel sanitaire d'avant-garde pour l'époque (trépan, périostotomes, instruments dentaires, etc.) ;
- une riche pharmacie qui contenait, entre autres, de nombreux médicaments tirés des plantes cultivées par les moines eux-mêmes ;
- l'organisation des visites de la part des médecins ;
- les cours de médecins données aux débutants¹³.

● *Le début de son activité d'assistance à Grenade.* “Décidé à procurer réellement confort et remèdes aux pauvres...”. C'est ainsi que Castro décrit le début de l'activité d'assistance de Jean de Dieu à Grenade. C'est l'étape charismatique ultime, définitive et irréversible qui met fin à toutes les expériences existentielles, et à la longue recherche de sa vocation propre. Les historiens s'interrogent sur la première structure dans laquelle Jean a accueilli ses malades. Il s'agissait probablement de l'entrée de la maison de don Michele Venega et, par la suite, de la fameuse Calle Lucena. Le fait est, comme on le sait, que le début de son activité caritative est marqué, et le sera jusqu'à la fin, par l'hospitalité offerte aux nécessiteux. Son choix éthique se traduit par une action d'accueil concrète. C'est précisément cette consistance, cette force pragmatique qui caractérise son œuvre. Et n'oublions pas que la théologie morale, avec la pastorale, la catéchèse etc., est définie, non sans raison, “théologie pratique”, surtout dans le christianisme d'origine protestante.

3. CONTENUS

Au moment où nous nous apprêtons à analyser les contenus relatifs à l'éthique de Jean de Dieu, nous voudrions, en recourant aux catégories modernes de la conceptualisation théologico-morale, distinguer l'éthique fondamentale de l'éthique spéciale pour passer ensuite à une analyse plus détaillée de ces deux domaines.

3.1. Morale fondamentale. Nous l'insérons dans le cadre du paradigme éthique moderne de l'action morale, qui met en évidence les valeurs de référence, les normes éthiques qui en découlent et leur réception opérationnelle dans la conscience.

- *Valeurs.* Ce sont les réalités fondamentales et pérennes de l'univers moral, le siège objectif, et par conséquent universel et immuable, du “bien” en soi. Parfois imparfaitement connues et la plupart du temps perçues différemment,

¹³ J. Maria Javierre, *Juan de Dios, loco in Granada*, Sigueme, Salamanca 1996, ch. 21. L'auteur tire cette synthèse de la consultation (354-355) d'une vaste bibliographie en la matière.

selon les personnes, les époques ou les cultures, elles ne cessent pas pour autant d'être la référence absolue de la réalité morale. La typologie des valeurs est très vaste, et plus qu'exhaustive est leur énumération par catégories (valeurs spirituelles, matérielles, intellectuelles, affectives, sociales, etc.). En outre, ces valeurs sont présentées en un ordre hiérarchique, qui n'est pas seulement structuré sur la base de leur dimension ontologique (par exemple, les valeurs spirituelles supérieures aux valeurs matérielles), mais aussi de leur priorité en termes d'exécution, selon l'urgence et la possibilité.

Pour ma part, j'avancerais la définition suivante de la valeur fondamentale et même, pour certains, "originelle" dans la vie de saint Jean de Dieu : "le bien de l'autre en situation de besoin". La condition de besoin, de quelque nature qu'elle soit – non seulement économique, mais aussi spirituelle – est bien le ressort qui pousse le saint à agir. On pourrait dire, en un certain sens, il a qu'il a une vision "holistique" de ce besoin, dans la mesure où il ne fait guère de différence entre la nécessité d'améliorer une condition existentielle (par exemple celle des prostituées) et celle de faire l'aumône aux pauvres rencontrés dans la rue, entre le soin des malades et l'accueil des enfants trouvés. Cette valeur devient pour lui une exigence éthique fondamentale, d'où découleront tous ses comportements. Jamais il n'hésite à intervenir pour le besoin de l'autre, même lorsqu'il se trouve dans une situation de réelle impossibilité (pénurie économique, dettes, mauvaises conditions de logement, nombre insuffisant de collaborateurs, épuisement physique, milieu ambiant défavorable, sécurité menacée, etc.).

- *Normes*. La norme morale n'est autre que la traduction, en termes historiques, de la valeur. Celle-ci n'est que pure abstraction si elle ne prend pas un caractère concret, opérationnel. Or la norme est justement l'instrument qui permet d'atteindre ce but. À la différence de la valeur, la norme n'est pas immuable ; elle peut se révéler difficile à appliquer, dans la mesure où elle est incarnée dans l'histoire. Le problème se pose alors de savoir "qui" formule les normes morales, quelle valeur contraignante peuvent-elles avoir, et quel rapport ont-elles avec la valeur. À cet égard, il existe des normes immédiates (que les Anglais appellent *prima facie duties*). Il s'agit de normes qui ne sont jamais promulguées formellement, mais qui sont perçues par tout un chacun, comme par exemple d'aider une personne qui tombe ou qui se trouve en difficulté. Il existe aussi de grands principes moraux communément partagés (comme les quatre grands principes de la bioéthique: respect de la personne, bienfaisance, non-malfaisance et justice; des attestations universelles de consensus éthique (comme les grandes "Chartes" des droits, les "Conventions" éthiques internationales comme celle d'Oviedo, etc.); les codes religieux (comme les dix commandements ou les enseignements du Magistère, dont un bon nombre entendent avoir une portée universelle, non limitée aux fidèles de telle ou telle religion). Quant aux normes législatives, même si en soi elles le

devraient, elles ne sont pas toujours fondées sur des bases éthiques : il suffit de citer l'exemple des lois raciales et de l'avortement volontaire.

En ce qui concerne la traduction normative des valeurs professées par saint Jean de Dieu, on peut dire qu'elle comprend toutes les composantes de la normativité éthique, en donnant une priorité, une prévalence absolues à celles qui sont en rapport avec la normativité religieuse. Nous pouvons en effet lire dans l'une de ses lettres: "Nous croyons tout ce que croit et tient notre Mère la Sainte Église, *nous gardons ses commandements et les mettons en pratique*"¹⁴. Garder (*guardar*) et mettre en pratique (*poner por obra*) sont deux verbes-clé, parce qu'ils font référence au stade cognitif de la normativité ecclésiale et à l'agir du croyant qui en découle. D'autre part, les "commandements" ne doivent pas être compris de manière réductrice, comme pourrait le faire penser la tradition catéchistique remontant à saint Pie X, à savoir les "cinq préceptes généraux de l'Église", mais comme l'entière normativité opérationnelle qui découle de ses enseignements.

● *Conscience*. C'est le "lieu" décisionnel de l'agir moral, et c'est aussi sa "norme la plus immédiate"¹⁵. En tant que tel, elle constitue aussi le passage de l'objectivité de la valeur et de l'universalité de la norme à la subjectivité et à l'individualité de la conscience. Le même acte, accompli par des sujets différents, acquiert une signification morale différente. De même que la bonté ou la méchanceté de l'agir ne dépendent pas de l'obéissance formelle à la norme morale, mais bien plutôt de l'adhésion responsable à cette norme morale de la part de la conscience. C'est celle-ci qui, en dernière analyse détermine la malignité propre des transgressions morales. La conscience est donc le lieu du "discernement moral" par excellence, le siège de la réflexion sur ce que moi, dans cette situation donnée, je dois faire. Et pour agir ainsi, il faut :

- comparer toutes les valeurs qui sont en jeu et leurs rapports de priorité (ontologie, urgence, possibilité), les différentes normes et les devoirs qui en découlent, sans oublier les éventuels conflits entre ces aspects, en établissant dans ce cas aussi, des critères de priorité ;
- enfin, décider "en conscience" une action déterminée et ensuite, la réévaluer rétrospectivement pour comprendre de manière plus adéquate si l'on a "bien agi", notamment à la lumière des résultats obtenus.

La vie de saint Jean de Dieu n'a été autre qu'une "mise en acte" de sa propre conscience, et une détermination à agir pour le bien de l'autre. On ne trouve

¹⁴ III Se, 37. Dans la citation des Lettres de saint Jean de Dieu, la numération est celle que présente l'édition établie par F. de Viana, qui rapporte la version paléographique et diplomatique de celles-ci, ainsi que la version personnelle de M. de Mina, grand connaisseur du saint. On peut donc la considérer comme l'*editio typica* de ces Lettres, raison pour laquelle je m'y suis tenu. (J.I.Fernandez de Viana et al., *Cartas de San Juan se Dios*, Fundación Juan Ciudad, Madrid 2006) *Les italiques sont de mon chef*.

¹⁵ Cf. Jean Paul II, *Veritatis Splendor* n. 59.

pas, en amont de tous ses choix, une affirmation formelle de valeurs ou une attestation formelle d'obéissance à une norme morale, mais on trouve toujours un engagement résolu de sa propre conscience. Ceci émerge encore plus clairement dans certains passages de ses lettres et de sa vie, où s'affirme sa capacité de "discernement moral", signe distinctif d'une conscience éclairée.

On peut lire, dans sa lettre à Louis-Baptiste : "Quand vous viendrez en cette maison de Dieu, *sachez discerner le bien et le mal*"¹⁶. Cette attitude (*sepais conocer el mal y el bien*) est l'acte typique de la conscience qui doit discerner entre le bien et le mal, et agir en conséquence pour le bien. Citons aussi un célèbre épisode de sa biographie, concernant son passage à la Cour Royale qui se trouvait alors à Valladolid. Le saint s'y était rendu pour demander directement au roi de soutenir financièrement son œuvre caritative à Grenade. Pendant son séjour à la Cour, il obtint effectivement de nombreuses aumônes de la part du roi et de ses filles, mais paradoxalement, il se mit à les distribuer aux pauvres de la ville au lieu de les conserver pour les nécessités de son œuvre d'assistance.

"Il le faisait, et il distribuait si bien les aumônes que les foyers à visiter, les hommes et les femmes pauvres à nourrir proliféraient, comme à Grenade. En le voyant distribuer ses aumônes dans la ville de Valladolid, des gens qui le connaissaient lui disaient: «Frère Jean de Dieu, pourquoi ne gardez-vous pas cet argent, pourquoi ne l'apportez-vous pas à vos pauvres de Grenade ?». Et il répondait: «Mon frère, que je donne ici ou à Grenade, c'est toujours faire du bien par amour de Dieu, qui est en tout lieu»"¹⁷.

Ce qui pourrait apparaître comme une mauvaise gestion des ressources acquises est en réalité l'expression d'une "créativité" de la conscience, qui, face à l'immédiateté d'un besoin donné, sait discerner une priorité nouvelle et change l'orientation décisionnelle.

3.2. Morale spéciale. Celle-ci constitue, selon la systématisation théologico-morale moderne, la déclinaison catégorielle de l'option fondamentale, à savoir l'articulation des différents domaines de l'éthique. On distingue en ce sens une morale religieuse, familiale, sexuelle, sociale, etc.

3.2.1. Morale individuelle. Elle représente sans aucun doute le champ le plus vaste et le plus structuré que l'on puisse tirer de la vie et des écrits de saint Jean de Dieu, et elle s'exprime essentiellement sous la forme d'une "éthique de la vertu". En théologie morale, l'éthique constitue un *habitus*, à savoir une aptitude personnelle au bien dans un domaine donné. En tant que telle, elle se présente d'une part comme juste milieu entre deux extrêmes (par défaut ou par excès): *in medio stat virtus*. D'autre part – pour parler en termes dynamiques – ceci ne veut pas dire pour autant qu'il y ait une limite à la vertu, quelle qu'elle

¹⁶ LB, 42-43.

¹⁷ Castro, *op. cit.* ch. 16

soit: chacun est appelé à la réaliser de manière de plus en plus élevée en tendant, pour chacune d'elles, à la perfection.

● *Vertus cardinales*. Disons tout d'abord que dans la vie de saint Jean de Dieu, les quatre vertus cardinales se trouvent, pour ainsi dire, "théorisées". Cette référence au chiffre quatre ne vient pas, en soi, de l'Évangile, mais elle remonte à la classification aristotélicienne, reprise par saint Thomas d'Aquin puis incluse dans l'usage commun de l'Église, notamment sous l'impulsion de la prédication dominicaine¹⁸. Comme nous l'avons dit plus haut, on la retrouve dans la *Troisième lettre à la duchesse de Sessa*:

"La prudence nous incite à juger et à agir en tout avec circonspection, sagesse et d'après les conseils des personnes plus âgées et plus expérimentées. Par la justice, nous nous conduisons suivant l'équité et rendons à chacun ce qui est sien : à Dieu ce qui est à Dieu, au monde ce qui est au monde. La tempérance nous apprend à pratiquer les règles de la modération dans le manger, le boire, le vêtement et en tout ce qui est nécessaire à l'entretien de notre corps humain. Enfin, sous l'empire de la force, nous sommes fermes et constants dans le service de Dieu ; nous montrons un visage joyeux dans les peines, les fatigues, les maladies, comme dans la prospérité et les consolations ; et nous rendons grâces à Jésus-Christ dans l'un et l'autre de ces états"¹⁹.

Cette articulation ne suit pas exactement l'usage traditionnel, qui fait passer accompagner la force devant la tempérance. En effet, pour saint Thomas d'Aquin, la force est une condition générale qui doit toutes les vertus morales²⁰. Et même dans la formulation littérale, catéchétique, dont nous avons parlé, on trouve encore, dans les paroles du saint, d'autres éléments d'une certaine originalité.

En ce qui concerne la *prudence*, l'élément le plus significatif est la référence aux "conseils des aînés". En réalité, même si la vertu de prudence est mise en relation avec le don du Conseil dans la *Summa theologiae*, la référence aux aînés est probablement parvenue au saint à travers saint Jean d'Avila ou d'autres conseillers spirituels, et elle reflète vraisemblablement ce que Jean de Dieu a fait avant d'entreprendre son activité.

La *justice*, même accompagnée de la citation classique de l'*unicuique suum*, est reconduite en quelque manière à la "vertu de religion", cette vertu qui consiste justement à donner à Dieu ce qui est à Dieu, vertu morale qui procède de la

¹⁸ Même si l'on trouve des références claires et explicites à ces quatre vertus dans plusieurs passages de la Bible, celles-ci ne sont jamais "regroupées" en tant que telles, et elles n'ont jamais une valeur prédominante ("cardinale") par rapport aux autres. Cette répartition, qui remonte à Platon (*La République*), et qui a été reprise par Aristote, est entrée dans l'usage commun de la théologie chrétienne à partir de saint Ambroise. Et c'est à partir de ces vertus et de celles qui en dérivent (il en énumère environ une cinquantaine) que Saint Thomas d'Aquin articule toute sa réflexion sur la morale spéciale.

¹⁹ III Se, 50-57.

²⁰ St. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* II-II, Q.141, a.2.

justice. En ce qui concerne la composante “humaine”, le saint ne fait aucune distinction entre ce que nous appelons aujourd’hui justice légale, distributive et commutative. Ici aussi, on voit bien qu’il y a eu une ré-compréhension de la donnée théologico-morale et non pas une simple transmission catéchétique de celle-ci. (il manque une référence explicite tirée de ses lettres ou de sa biographie)

Venons-en à la *tempérance*. Sans être véritablement subjective, la lecture qu’en offre le saint est pour le moins le reflet de son expérience existentielle, et du thème de la corporéité qui revient sans cesse dans ses écrits et dans sa vie. En effet, la tempérance ne concerne pas seulement le domaine corporel, mais tout l’ensemble de la vie humaine (intellectuelle, affective, voire même spirituelle).

Et enfin, la *force*. Cette vertu a une composante active (affronter les écueils, les entreprises difficiles, etc.) et une composante passive (résister à la souffrance). Le saint ne souligne que ce deuxième aspect, même s’il avait remarquablement pratiqué le premier. Cette particularité trouve probablement son explication dans l’esprit du temps, qui donnait à la douleur une place prééminente parmi les composantes de l’ascèse. Ceci n’empêche que pour saint Jean de Dieu, la vertu de la force inclut aussi la joie, ce qui montre encore une fois sa créativité et son originalité. La joie est le revers de la médaille par rapport à la souffrance, dans une unique attitude de gratitude envers Dieu.

● *Charité*. Il semblerait presque superflu de parler de la charité chez saint Jean de Dieu, dans la mesure où sa vie entière a été l’expression admirable – et héroïque – de cette vertu. Ceci étant, s’agissant d’une vertu non seulement théologale, mais aussi morale, il vaut la peine d’en parler de manière thématique dans le cadre d’une étude méthodique de l’éthique de saint Jean de Dieu. À mon avis, la référence la plus significative se trouve encore une fois dans la *Troisième lettre à la duchesse de Sessa*: “Ayez toujours la charité, c’est la mère de toutes les vertus”²¹. Ses paroles font écho à la doctrine de saint Thomas d’Aquin qui affirme : “Puisqu’est mère celle qui conçoit par un autre, pour cette raison [la charité] est la mère des autres vertus car c’est par le désir de la fin ultime qu’elle conçoit les actes des autres vertus en les commandant”²². En réalité, le saint avait parlé peu auparavant de la charité, qu’il insérait dans le cadre des trois vertus théologales ; mais là, son discours se faisait plus catéchétique et plus froid par rapport à l’élan des paroles que nous venons de citer, paroles qui font entrevoir une grande intuition, peu commune dans la culture chrétienne de son temps, à savoir la prédominance absolue de la charité comme critère fondamental de jugement éthique dans la vie chrétienne. La parabole des brebis et des boucs (*Mt 25, 31-46*) est tout à fait indicative à cet égard. Mais cela ne faisait pas partie de l’esprit du temps, souvent

²¹ III Se, 38-40.

²² *S. Th.*, I-II, 23, 8 ad III.

embourbé dans des pratiques dévotionnelles ou cultuelles et en tout cas centré sur l'observance formelle des Commandements.

Nous trouvons une autre référence importante à la charité dans la Lettre à Louis-Baptiste : “Ayez toujours la charité : car là où il n’y a pas de charité, Dieu n’est pas, bien qu’il soit en tout lieu”. Ces mots sont évidemment l’écho, par *modum negationis*, de la fameuse expression *Ubi caritas est et amor, ibi Deus est*, qui remonte à saint Paulin d’Aquilée (750-802). Insérée dans l’Hymnaire grégorien, celle-ci était chantée au cours de l’offertoire du Jeudi Saint, ce qui aura permis au saint de la connaître et de la méditer²³. L’exercice de la charité est donc affirmé comme témoignage évident de la présence de Dieu.

Enfin, comme nous l’avons dit plus haut, la charité est évoquée dans le cadre des trois vertus théologiques, non sans une certaine rigidité catéchétique qui se manifeste aussi dans sa description :

“La deuxième est la charité: charité d’abord envers nos âmes, en les purifiant par la confession et la pénitence, et ensuite charité envers notre prochain et nos frères, en désirant pour eux ce que nous désirons pour nous-mêmes”.

C’est ce que la conceptualisation théologico-morale d’autrefois définissait “l’ordre de la charité”, fortement simplifié ici. Saint Thomas établit un ordre hiérarchique rigoureux dans l’exercice de la charité²⁴, même si cet ordre est en quelque sorte adouci ensuite par la distinction entre subjectif et objectif; ceci veut dire par exemple que sur le plan objectif, nous devons toujours aimer Dieu plus que nos parents, alors que sur le plan subjectif, nous pouvons éprouver une affection plus grande envers ces derniers²⁵. Ici, saint Jean de Dieu se borne à affirmer la distinction entre la charité spirituelle envers nos âmes et la charité envers notre prochain. Il faut, à cet égard, faire deux considérations :

- La première, c’est que cette hiérarchie se présente comme un ensemble indissoluble, que Jean de Dieu mettra en exergue dans sa fameuse exhortation : “Faites le bien, mes frères, faites le bien à *vous-mêmes*”. Exhortation qui remet ce “faire le bien à l’autre” dans un contexte subjectif et eschatologique. Il se peut que cette invitation apparaisse en

²³ Cet hymne fut composé par saint Paulin, évêque d’Aquilée (750 – 802) et inséré dans l’hymnaire grégorien. Sur la de manuscrits anciens, Le Missel Romain de 1973 a modifié la première strophe, devenue “ *Ubi caritas est vera* ”.

²⁴ Nous pourrions dire, en simplifiant un peu les choses, que cet ordre est structuré de la manière suivante: amour de Dieu, amour pour le bien spirituel de notre âme, plus que pour le bien spirituel de notre prochain; amour pour le bien spirituel de notre prochain, plus que pour notre bien matériel; amour pour notre prochain, en premier lieu pour nos parents; amour pour nos bienfaiteurs plus que pour nos bénéficiaires; (Cf. A. Royo Marin, *Teologia della carità*, Éd. Paoline, Rome 1965, 97-103).

²⁵ *S. Th*, Q 26, a 6-8

quelque sorte “utilitariste” à notre sensibilité moderne, dans la mesure où elle semble presque “exploiter” l’amour de l’autre en l’instrumentalisant à ses propres fins, fussent-elles surnaturelles. Ce n’était évidemment pas l’intention de saint Thomas, qui reflète fort bien l’esprit de son temps, car il s’agissait aussi d’une donnée théologique objectivement vraie, même si elle est peu valorisée aujourd’hui à cause des risques évidents qu’elle comporte. En effet, l’amour du prochain doit être essentiellement motivé par la valeur de l’altérité/fraternité et, éventuellement, du commandement de Dieu en ce sens. Que cette altérité/fraternité ait un aspect “méritoire”, ce n’est qu’un corollaire, évident et indispensable, mais ce n’est pas l’essence de cet amour.

- La deuxième considération est qu’en fait, rien dans la vie concrète de saint Jean de Dieu ne correspond à cet ordre de priorités. Bien au contraire, il a passé toute sa vie à s’oublier lui-même pour le bien de son prochain (exception faite de son inspiration fondamentale, qui associait chaque acte de charité à son amour pour Dieu). Si Jean de Dieu avait réellement aimé son prochain “comme” lui-même, il l’aurait vraiment mal traité! En réalité, il l’a aimé beaucoup plus que lui-même, en s’oubliant et en s’annulant, qu’il s’agisse de son bien matériel ou de son bien spirituel. C’est pour cela que, comme nous le disions, sa fameuse phrase cache la portée réelle de sa dimension caritative et de son exhortation à la pratiquer.

Comme nous le disions plus haut, la vie entière de saint Jean de Dieu – à partir de sa conversion et de son retour à Grenade – n’est qu’un témoignage remarquable et ininterrompu de charité. Castro consacre cependant un chapitre spécifique (le XIV^{ème}) à la description de cette vertu. Nous renvoyons le lecteur à la lecture intégrale de ce texte, qu’il n’y a pas lieu de résumer ici, mais nous voulons quand même en souligner quelques éléments significatifs concernant la question plus générale de l’éthique de saint Jean de Dieu.

- le premier, que Castro lui-même tient à souligner, est *l’absence de mesure* dans la charité du saint. Comme nous l’avons déjà dit, chaque vertu se pose comme juste milieu entre deux extrêmes, par défaut et par excès, mais au sens qualitatif des ces mots. Sur le plan quantitatif, il n’y a pas de limite à l’exercice d’une vertu, dont la réalisation se pose toujours “au-delà”, comme idéalité à atteindre, et jamais complètement atteinte. Castro souligne ainsi qu’“il ne refusait aucune chose qui lui eût été demandée, au point de donner souvent, quand il n’avait rien d’autre, les pauvres affaires dont il était vêtu, et de rester nu, car il était compatissant envers tous et fort austère et rigoureux pour lui-même”²⁶.

²⁶ Castro, *op.cit.*, chap. 14.

- Un deuxième élément concerne la *corrélation entre charité* (envers le prochain) et *amour de Dieu*. Le saint ne se limitait pas à avoir la charité, mais il le faisait dans une perspective totalement surnaturelle, en utilisant même une expression singulière : “Je me donne à Dieu” lorsqu’il faisait l’aumône. Pour lui, donner au pauvre, c’était se donner totalement à Dieu.

- Un autre aspect que Castro tient à souligner, c’est *l’extension* de la charité. Même si nous sommes désormais habitués à le considérer (à cause, entre autre, des développements successifs de son Ordre) comme le saint de la charité envers les malades, Castro parle, dans ce chapitre, de pauvres, de malades (parmi lesquels sont différenciées différentes typologies, qui n’étaient pas comprises à l’époque parmi d’autres typologies d’hospitalisation), d’enfants abandonnés, d’étudiants, de “pauvres honteux” (*vergonzantes*), à savoir de nobles déçus qu’il allait trouver chez eux, de pèlerins et d’autres encore (comme les prostituées dont il sera question dans un autre passage du texte)²⁷. Et dans le chapitre XII, il parle aussi de veuves, d’orphelins, de personnes impliquées dans des litiges judiciaires, de soldats en déroute, etc.

- Enfin, un élément qui n’a peut-être pas encore été souligné, mais qui présente des aspects d’une grande modernité : c’est la dimension sociale de l’œuvre caritative de Jean de Dieu. Dans la conclusion de ce chapitre, Castro dit que :

“de cette manière, outre la charité qu’il leur faisait, il évitait de nombreuses offenses à Notre Seigneur, car il allait les chercher dans les rues et empêchait que soient mélangés les hommes et les femmes, en conduisant certains par la force et en mettant les femmes séparément. De cette manière, il débarrassait les places de ces gens perdus”.

● *Hospitalité*. À part les trois vertus théologiques (Foi, Espérance et Charité) et les quatre vertus cardinales (Prudence, Justice, Force et Tempérance), il existe un nombre non exhaustivement défini de *vertus morales*, dérivant à leur tour des précédentes ou associées à celles-ci d’une manière ou d’une autre. Saint Thomas en énumère une cinquantaine, mais son inventaire est plus une série d’exemples qu’un inventaire exhaustif. J’en sélectionnerai quelques-unes qui ont une signification particulière pour plusieurs raisons. La première entre toutes ne peut être que l’hospitalité, qui est à la fois vertu pratiquée au plus haut degré, à un degré héroïque, par saint Jean de Dieu, charisme fondamental

²⁷ Cette expression traduit le concept de *pauper verecundus*, terme par lequel on commença à appeler, au Moyen-Âge, les personnes aisées tombées dans la misère et qui avaient honte de se montrer en public.

et enfin objet d'un quatrième vœu spécifique de la part des religieux de l'Ordre hospitalier.

Comme nous le disions plus haut, le moment initial, fondateur, est certainement son séjour à l'Hôpital Royal de Grenade et de sa fameuse affirmation : "Que Jésus-Christ m'accorde le temps et me donne la grâce *d'avoir un hôpital à moi*, où je puisse recueillir les pauvres abandonnés et privés de leur raison, et les servir comme je le désire" (Castro, Chap. IX). La vertu de l'hospitalité est très souvent attestée, directement et indirectement, dans les Saintes Écritures. Tout en renvoyant à des études spécifiques pour une analyse plus approfondie²⁸, je me limiterai à citer quelques références néotestamentaires essentielles. La première, et peut-être la plus significative en ce qui concerne l'expérience de Jean de Dieu, est la parabole du Bon Samaritain, que l'on trouve aujourd'hui dans le *Lectionnaire* du saint. Le moment où le Samaritain accompagne le blessé à l'auberge marque exactement le passage de l'hospitalité *individuelle* (celle que le Samaritain exerce en le soignant directement) à l'hospitalité *institutionnelle*, justement celle que Jean de Dieu exercera. Et il y a plus: le terme grec que l'on traduit génériquement "auberge", est en réalité *pan-dokéion*, ce qui veut dire, littéralement, "qui accueille tout le monde". Une expression qui semble faire écho aux paroles du saint : "C'est un hôpital général (*así como esta casa es general*) ; aussi y reçoit-on, d'ordinaire, toutes sortes de malades et toutes sortes de gens"²⁹.

Dans les écrits néotestamentaires, on trouve encore de nombreuses références à la vertu d'hospitalité :

- dans la Lettre aux Romains, la pratique de l'hospitalité est présentée par Paul comme l'un des fruits de la charité : "Soyez empressés dans l'hospitalité" (*hospitalitatem sectantes, Rm 12, 13*) ;
- dans la première Lettre de Pierre, on en souligne la dimension de réciprocité : "Pratiquez l'hospitalité les uns envers les autres, sans murmurer" (*IPr 4, 9*) ;
- dans les Lettres pastorales, cette vertu émerge comme devoir spécifique de l'évêque : "Il faut que l'évêque soit irrépréhensible, marié une seule fois, sobre, prudent, digne, hospitalier, capable d'enseigner" (*ITm 3, 2*; cf. aussi *Tt 1, 8*).

²⁸ S. Leone, *Le radici teologiche dell'hospitalitas*, Vita Monastica LX n. 233, 1-2 (2006); Cf. aussi la *Carta di identità dell'Ordine* qui, aux numéros 2.2 et 2.3., présente un cadre synthétique de l'hospitalité dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

²⁹ II GL, n. 15

- Dans la Lettre aux Hébreux, enfin, Paul souligne que l'hospitalité est liée à la charité, un lien à partir duquel il passe à d'autres œuvres de miséricorde, dans le sillage de *Mt 25, 31-45*

“Soyez persévérants dans l’amour fraternel. N’oubliez pas l’hospitalité ; en la pratiquant, certains ont accueilli des anges sans le savoir. Souvenez-vous des prisonniers, comme si vous étiez leurs compagnons de cachot, et de ceux qui souffrent, car vous aussi, vous êtes dans un corps mortel” (*He 13, 1-3*).

Il y a, sur le plan de la réflexion systématique, trois raisons qui élèvent l'hospitalité au rang de vertu :

- la première est de caractère *éthique-anthropologique*. Le commandement de l’amour, surtout pour ceux qui se trouvent dans une situation de précarité existentielle, trouve sa principale raison d’être dans l’identification du “pauvre” avec le Christ. En hébergeant et en accueillant l’autre, on accueille le Christ lui-même qui se cache en la personne accueillie. Ce thème, explicité dans la parabole des boucs (*Mt 25, 31-45*), reviendra dans la vie de saint Jean de Dieu avec le fameux épisode rapporté par Celi, du pauvre qui se transfigure en Jésus-Christ pendant que le saint lui lave les pieds³⁰.
- La deuxième est d’ordre *eschatologique*. Dans la parabole citée plus haut, l’hospitalité devient l’un des critères du jugement eschatologique. Lorsque, dans la *Troisième lettre à la duchesse de Sessa*, Jean parle des “trois occupations” qui “doivent remplir vos journées”³¹, l’une de celles-ci est le Paradis : “La gloire et le bonheur, au contraire, Notre-Seigneur les réserve à ses serviteurs. Ce sont félicités que l’œil n’a jamais vues, que l’oreille n’a jamais entendues et que le cœur de l’homme n’a jamais pu ressentir”³². Nous savons bien que pour Jean, “servir Dieu” signifie surtout Le servir, directement ou indirectement, dans les pauvres.
- La troisième, enfin, est d’ordre *christologique*. Les pressantes invitations de l’Ancien Testament à accueillir les étrangers et les personnes qui se trouvent dans une condition de marginalité existentielle trouvent dans la personne même de Jésus et dans son témoignage la référence par excellence, et le témoignage de Jean de Dieu y correspond totalement. Son incorporation christique, son “être *alter Christus*” envers les pauvres

³⁰ Cet épisode, rapporté au ch. IX de la biographie de Celi, constitue un *topos* commun à la vie de nombreux autres saints, mais il est devenu l’un des plus représentatifs dans l’iconographie de Jean de Dieu.

³¹ Il s’agit pratiquement de ceux que la catéchèse appellera les *Quatre fins dernières*, auxquelles manque, dans la version du saint, le “jugement”, inclus en quelque sorte dans les trois autres.

³² III Se, 85-87.

et les malades se manifeste clairement dans certains témoignages déposés au cours du procès de béatification.

● *Patience et humilité.* Je me limiterai à citer ces deux vertus parmi celles, nombreuses, que pratiquait le saint, car elles sont spécifiquement l'objet d'un chapitre spécifique de la biographie de Castro. Ce choix prouve qu'elles devaient être particulièrement développées et qu'elles ont frappé les esprits dans l'entourage du saint. Ces deux vertus elles-mêmes doivent être mises subséquemment en corrélation avec deux vertus cardinales (la patience avec la force et l'humilité avec la tempérance)³³, mais leur rapprochement existentiel justifie le choix de Castro.

Celui-ci rapporte trois épisodes. Dans le premier, le saint tend littéralement l'autre joue à un homme qui s'en prenait à lui pour avoir été heurté. Jean en arrive même à lui demander un autre soufflet, n'hésitant pas à s'accuser de cette faute. Dans le deuxième, un jeune garçon, convaincu qu'il était encore fou, le jette dans un vase rempli d'eau; et le saint en sort en le remerciant et en faisant bon visage. Enfin, dans le troisième épisode, une prostituée qu'il avait fait marier ne cesse de l'importuner en continuant à lui demander de l'argent, même lorsqu'elle le voit vêtu d'une simple couverture parce qu'il avait donné tout ce qu'il avait. Elle l'insulte violemment, parce que pour une fois, il ne lui donnait pas ce qu'elle voulait, mais Jean, ramasse quelques sous, et lui demande de sortir dans la rue pour continuer à l'insulter devant tout le monde.

Au-delà de ces épisodes particuliers (il y en aura certainement eu d'autres de ce genre), la réflexion éthique que nous pouvons en tirer concerne le degré de patience, mais surtout d'humilité manifestée par le saint. À la limite entre éthique et spiritualité, la vertu d'humilité a été déclinée dans l'histoire de la théologie selon différents "degrés" : de 12 pour saint Benoît à 3 seulement pour saint Ignace. Les différents auteurs placent toujours aux degrés les plus élevés l'exercice héroïque de cette vertu qui porte à "croire et à témoigner d'être indigne et inutile à tout" (7^{ème} degré de saint Benoît) ; à "se réjouir d'être traité comme abject" (7^{ème} degré de saint Anselme) ; à "se soumettre à un inférieur" (3^{ème} degré de saint Bernard) ; à "désirer être jugé ignorant et sot pour le Christ, qui est sage et prudent" (3^{ème} degré de saint Ignace) ; "désirer être traité comme abject, en acceptant avec plaisir le mépris, les humiliations et les mauvais traitements" (3^{ème} degré du vénérable Olier). Comme on le voit, les épisodes rapportés par Castro (et d'autres encore, qui sont disséminés dans sa biographie et dans d'autres

³³ En particulier, selon l'articulation classique de saint Thomas d'Aquin, la patience constitue une des "parties intégrales" de la force, de même que la persévérance, la magnanimité et la magnificence; l'humilité est l'une des "parties potentielles" de la tempérance, de même que la continence, la mansuétude, la clémence et la modération.

sources) mettent en évidence cette vertu, toujours exercée au plus haut degré.

● *Obéissance*. Il s'agit là aussi d'une vertu particulièrement chère au saint et dans laquelle il est possible de relever la plus grande influence des enseignements de saint Jean d'Avila. En effet, ce dernier dédie à une réflexion sur cette vertu une bonne partie de sa première lettre à saint Jean de Dieu. Dans cette lettre, il invite le saint à demander toujours l'avis d'autrui, chose que Jean fera toujours lorsqu'il s'apprête à réaliser une de ses œuvres. L'accent fortement mis sur la désobéissance comme "œuvre du démon" est à rapprocher de l'interprétation qui était donnée, dans la théologie de l'époque, au péché originel, vu essentiellement comme "péché d'orgueil". Le sacrifice du Christ "qui s'est fait obéissant jusqu'à la mort" (*Ph* 2, 8) apparaissait ainsi comme œuvre rédemptrice qui rachète ce péché justement en vertu de l'obéissance au Père. Dans sa propre sphère, Jean de Dieu vit cette vertu en particulier pour ce qui concerne la direction spirituelle³⁴. Il reste que la vertu d'obéissance débordait du domaine proprement spirituel au domaine spécifiquement moral au sens le plus large. Ce n'est pas un hasard si Jean dit à Louis-Baptiste : "Venant ici, vous devriez obéir (...) beaucoup"³⁵. Et ce n'est pas tout: cette vertu ne se rapportait pas exclusivement à l'autorité religieuse, mais plus généralement à toute autorité, considérée en quelque sorte comme d'origine divine³⁶.

3.2.2. *Morale sexuelle et familiale*. En ce qui concerne la morale sexuelle, il est bon de faire deux éclaircissements préliminaires. Le premier concerne le contexte socioculturel dans lequel vit le saint, qui est celui de l'Espagne du XVI^{ème} siècle. Les problématiques d'ordre sexuel étaient un argument totalement tabou, non seulement sur le plan strictement religieux, mais aussi sur le plan social. Toute approche explicite des problèmes de la sexualité était donc difficile, voire impensable. En outre, certaines conditions particulières comme l'homosexualité risquaient d'attirer les foudres de l'Inquisition. À ce contexte général s'ajoutait la situation particulièrement délicate du saint, due au caractère particulier de son choix du célibat. Sans relever d'une profession religieuse proprement dite, ce choix constituait indubitablement un mode de vie caractérisé par un renoncement à l'exercice de la sexualité conjugale. Ceci étant dit, il est possible, pour identifier les connotations fondamentales des problématiques d'ordre sexuel dans l'éthique de saint Jean de Dieu, de recourir à trois filons fondamentaux: la condamnation/rédemption de la prostitution; la louange/exercice de la chasteté; la mise en valeur de la vie/fidélité conjugale.

³⁴ Cf. II GL 54-55

³⁵ LB 46

³⁶ Cf. ce que dira le saint au roi d'Espagne (v. note 72)

● *Prostitution.* L'attention que le saint prête au monde de la prostitution constitue un aspect important de son ministère. Il s'agit en effet d'une dimension caritative riche d'implications éthiques et sociales. Ajoutons que l'action exercée par le saint en la matière a beaucoup de points communs, *mutatis mutandis*, avec le rôle actuel des "unités de rue", récemment redécouvert. Castro consacre un chapitre entier à cet aspect, mais on en trouve trace dans d'autres témoignages biographiques et même dans les écrits du saint. Il vaut la peine de souligner non seulement la motivation éthique, assez évidente en elle-même, mais aussi la "méthodologie pastorale" utilisée par le saint. Une fois entré chez des prostituées, il cherchait "celle qui lui semblait la plus perdue et celle qui avait le moins envie de sortir de là". Certes, les apparences pouvaient le tromper, mais il est probable que derrière cette affirmation, se cachent une intuition et une sensibilité particulières aptes à découvrir celle qu'il cherchait. Ensuite, le saint évitait de l'agresser en la réprimandant ou en condamnant son choix de vie, mais en s'accusant lui-même, en arrivant presque, par empathie, à partager avec elle leur condition commune de pécheurs. Et enfin, il mettait le péché de cette femme dans la perspective de l'œuvre de la rédemption. Dans sa parfaite honnêteté, Castro souligne, fort honnêtement, que le saint n'était pas un sauveur "messianique", car un bon nombre de femmes "endurcies par leurs vices" ne prêtaient aucune attention à ses paroles. Pour d'autres, en revanche, (et ici, l'auteur brosse un tableau peut-être trop bienveillant) arrivait la conversion. Mais celle-ci était entravée par qui n'avait nullement l'intention de les laisser partir, à savoir, exactement comme aujourd'hui, par leur protecteur. Celui-ci aurait perdu à l'affaire, et le saint lui promettait de payer le manque à gagner. Le reste se déroulait en deux phases: tout d'abord, il emmenait à l'hôpital celles qui avaient contracté quelque pathologie dans l'exercice de leur activité, dont Castro nous a laissé une description colorée :

"Pour certaines, en effet, il fallait détacher des morceaux d'os de leur tête, qui était putréfiée ; pour d'autres, qui avaient d'autres parties du corps putréfiées, il fallait pratiquer l'ablation de ces parties avec un cautère chauffé au rouge ce qui leur procuraient d'atroces douleurs et les laissaient hideuses et abominables"³⁷.

Il s'occupait ensuite de leur "réinsertion sociale", en cherchant avant tout à "connaître vers quelle inclination tendait l'intention de chacune" et puis il s'occupait, dans le respect de leurs différentes identités vocationnelles, de leur trouver une dot et un mari ou de les orienter vers une vie retirée, dans un monastère³⁸.

³⁷ Castro, *op. cit.*, XIII.

³⁸ Il s'agissait d'un monastère de *recogidas*, c'est-à-dire de "retirées". Cette institution ressemblait à une "maison d'accueil" dans laquelle les anciennes prostituées pouvaient trouver un aménagement stable, dans une sorte de congrégation religieuse semblable à un "Tiers-ordre".

Le saint portait aussi une attention particulière à la question de la prévention. Hier comme aujourd'hui, la prostitution sévissait dans les milieux les plus défavorisés, où elle devenait hélas un moyen facile de joindre les deux bouts. En soutenant financièrement un grand nombre de filles, Jean de Dieu ne néglige pas cette perspective, car il vise, au-delà de son geste immédiatement caritatif, une action préventive à long terme. En laissant à la duchesse de Sessa une somme destinée à des jeunes filles pauvres qui assistaient son père malade, il affirme :

“Quatre ducats seraient nécessaires: trois pour ces pauvresses, afin de leur permettre d'acheter deux couvertures et deux jupes. Mieux vaut, en effet, une âme que tous les trésors du monde, et il ne faudrait pas que ces jeunes filles pêchent pour si peu”³⁹.

● *Chasteté*. Nous aurions pu en parler dans la section dédiée aux vertus, mais nous le faisons ici, non seulement pour des raisons de cohérence logique avec l'ensemble de ce paragraphe, mais aussi parce qu'on ne trouve pas beaucoup d'éléments de caractère éthiques-descriptifs. Que ce soit pour ce que nous avons dit plus haut ou pour le choix de vie personnel du saint, ce thème est traité avec beaucoup de réserve et de délicatesse, au moins pour ce qui concerne la sphère privée⁴⁰. Dans les autres domaines, on trouve au moins deux épisodes dignes d'intérêt, notamment parce qu'il y perçoit, peut-être involontairement, un certain humour. C'est Castro qui parle du premier dans sa biographie. Une très belle femme était arrivée à Grenade pour s'occuper d'une affaire judiciaire, vraisemblablement liée à sa condition financière plutôt précaire. Comme elle avait confié son problème au saint qui passait providentiellement dans la maison de son avocat, où elle était, Jean de Dieu lui trouva une installation provisoire afin, lui disait-il : “que vous restiez retirée, que vous ne sortiez pas, pour ne pas mettre votre honneur en péril”. Mais il n'est pas nécessaire de sortir pour mettre son honneur en péril... En effet, lors d'une nouvelle visite à cette maison, il y trouva cette femme élégamment parée. Flairant quelque chose, il la réprimanda âprement et l'exhorta chaudement “en l'admonestant de ce qu'elle devait faire”. En réalité, la femme... tenait caché sous son lit un garçon qui, ayant entendu les paroles du saint, en sortit en larmes et se convertit, décidant de changer de vie⁴¹.

³⁹ I Se, 105-108.

⁴⁰ À cet égard, on peut vraisemblablement penser à une forte influence de son maître Avila qui l'invitait à "ne pas trop frayer avec les femmes parce que ce sont elles, le piège que le diable prépare pour faire tomber ceux qui servent Dieu" (St. Jean d'Avila, 1^e lettre à St. Jean de Dieu). À son tour, St. Jean de Dieu répètera cette exhortation à Luis Bautista, avec des mots presque identiques: "vous devez vous garder beaucoup des femmes, comme du diable" (LB 54).

⁴¹ Castro, *op.cit.*, XIX.

Nous trouvons le second épisode dans la lettre à Luis Bautista, un jeune que le saint connaissait et qui voulait suivre ses traces, sans être tout à fait décidé à le faire. Et d'après ce que nous pouvons deviner, il était même un peu dévergondé. C'est pour cela que le saint, non seulement ne lui cache pas les peines qu'il aurait dû affronter (en portant sa propre peau sur ses épaules, comme saint Barthélémy), mais il le met en garde contre la vie sexuelle qui, le connaissant, devra être irrépréhensible : "A vous voir si faible, en particulier en ce qui regarde la chasteté, je ne sais que vous dire pour vous faire venir ici"⁴² ; "... si vous venez, il faut le faire résolument et vous garder beaucoup des femmes, comme du diable"⁴³. Cette dernière affirmation ne doit aucunement être prise comme une forme de misogynie, mais comme l'expression d'une personne perspicace, qui sait bien avec qui elle parle et de quoi elle veut parler.

Enfin, les références explicites à des transgressions de caractère sexuel sont rares. Citons par exemple l'épisode dans lequel le saint, qui se trouvait à l'hôpital parce qu'il avait reçu un coup de poing d'une personne à laquelle il avait demandé l'aumône, jugea bon de dire à son voisin de lit : "Tu es deux fois marié, et tes deux femmes sont encore en vie; et en plus, tu as commis un péché de sodomie"⁴⁴. Un autre épisode, concernant cette fois l'adultère, est rapporté dans la biographie de Celi qui évoque les tentatives du saint pour obtenir la confession d'une femme qui vivait avec un homme depuis six ans, hors mariage⁴⁵.

• *Mariage et famille*. Le dernier aspect relatif à l'éthique sexuelle concerne les considérations du saint à propos de l'institution familiale. Ici entrent en jeu de multiples facteurs. En premier lieu, la conception non seulement religieuse, mais aussi sociale de la famille, considérée comme cellule essentielle de la société et milieu existentiel "commun" des laïques (la culture de l'époque ne réservait aucun espace vocationnel au choix du "single"). En second lieu, la compréhension éthique-religieuse de base de l'époque voulait que la sexualité conjugale fût essentiellement orientée vers la "fin primaire" de la procréation et vers les fins secondaires du *mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*. Enfin, je crois que l'on doit souligner, chez Jean de Dieu, une grande "nostalgie de famille". Castro décrit de manière touchante le retour du saint à Montemor-o-novo, sa ville natale, lorsque l'un de ses oncles lui apprend la mort de sa mère, causée – fût-ce involontairement – par sa disparition, et le profond sentiment de culpabilité qui s'ensuit. Ainsi transparait dans les choix qui suivront, dans

⁴² LB, 13-15.

⁴³ LB, 52-54.

⁴⁴ Castro, *op.cit.*, ch. XVIII.

⁴⁵ Celi, XV.

son désir de marier les prostituées, dans son admiration pour la vie familiale de la duchesse de Sessa et enfin dans sa fréquentation de nombreuses familles de Grenade, ce regret pour une famille qu'il n'avait pas eue.

Je voudrais citer deux passages qui font bien comprendre ce problème:

“De votre fils, le bon chevalier, il en sera comme Dieu le voudra. Que Notre Seigneur Jésus-Christ préside à toutes ses affaires, à tous ses travaux, à toutes ses actions ! S’il plaît à Dieu, le mieux serait, me semble-t-il, de le marier le plus tôt possible, au cas où il en exprimerait le désir. Bien que je dise au plus tôt, il ne faut pas vous tourmenter à ce sujet, mais votre principal souci doit être de prier Dieu de lui accorder une bonne épouse. Il me paraît, du reste, encore assez jeune : plaise à Notre-Seigneur qu’il ait la sagesse des vieillards ! Chacun doit embrasser l’état auquel Dieu l’appelle ; quant aux pères et aux mères, ils ne doivent pas trop se soucier et se tracasser à ce sujet, mais bien prier Dieu d’accorder, à tous leurs enfants, l’état de grâce. Quand le Seigneur voudra, l’un se mariera et l’autre chantera la messe, et de tout ceci, je ne sais rien ; Dieu, lui, sait tout. Notre-Seigneur veuille disposer de vos enfants suivant vos désirs et sa plus grande gloire !”⁴⁶.

Ce texte contient plusieurs éléments importants. Le premier concerne, comme je l’ai dit plus haut, la conception du mariage comme *remedium concupiscentiae* : la volonté de le voir marié “le plus tôt possible”, le souhait qu’il soit de jugement mûr, etc. Le deuxième est une grande démonstration de sensibilité et de psychologie pastorale, lorsqu’il invite les parents à ne pas trop interférer, au moins directement, dans le choix de leur fils mais bien plutôt de prier Dieu que ce choix soit pleinement responsable. Enfin, et cet aspect me paraît un signe de la modernité qui se faisait jour à l’époque, le saint met sur le même pied le choix matrimonial et le choix sacerdotal. Cette affirmation est tout à fait dans la ligne de la pensée de Paul, qui met les deux vocations sur le même plan dans la mesure où “chacun reçoit de Dieu son don particulier” (*ICo 7, 7*)⁴⁷. Le climat religieux précédent, mais encore prévalent à l’époque du saint, voyait dans le choix religieux (et en particulier monastique) une marque indéniable de supériorité. Les laïcs eux-mêmes étaient définis en négatif comme des “non-clercs” jusqu’au Code de Droit canonique de 1983 ! Le saint voyait les choses de manière tout à fait différente, et décidément anticipatrice: c’est Dieu qui sait tout et ce n’est que quand Il le voudra et comme Il le voudra, “l’un se mariera et l’autre chantera messe”. L’accent vocationnel est opportunément mis sur Dieu, et sur sa volonté, et non pas sur le choix de

⁴⁶ 1 GL, 42-59.

⁴⁷ Là aussi, l’on trouve vraisemblablement une trace de l’influence des enseignements de son maître Jean d’Avila qui écrit, dans sa Troisième lettre adressée au saint: “Saint Paul dit que chacun de nous doit rester dans la vocation que Dieu lui a donnée; car si Dieu veut que je Le serve comme domestique et que je ne veuille être que gardien de porcs, je pécherai contre Lui et je devrai Lui rendre compte de tout ce que je pouvais gagner dans l’autre service”.

l'homme. On comprend alors que, sur le plan éthique, l'engagement de l'homme consiste à répondre non pas tant à sa propre volonté qu'à l'appel de Dieu, y compris dans la réalité conjugale et matrimoniale.

Citons un deuxième passage, au contenu fort différent, presque idyllique, et même un peu minaudier :

“Ô bonne duchesse, semblable à la chaste tourterelle, vous vivez en votre villa, seule et séparée du monde, loin des conversations mondaines et dans l'attente du bon duc, votre généreux et humble mari. Sans cesse vous priez, faites des aumônes, pratiquez la charité pour qu'il y ait part et que le Seigneur préserve son corps des périls et son âme du péché. Dieu veuille le ramener bien vite près de vous et vous donner des fils de bénédiction afin que, toujours, vous le serviez, l'aimiez et consacriez à son service le fruit qu'il vous aura donné”.

Un petit tableau de vie familiale, très idéalisé certes, mais qui correspond à une certaine vision de la femme/épouse qui vit, vertueuse et loin de toute tentation, dans l'attente de son mari ; et ce dernier, parti au loin, en guerre, est exposé non seulement aux menaces physiques, mais aussi aux tentations de la chair. Quant à son retour, au sens profond de son retour à la réalité conjugale, il est finalisé à la procréation, comme nous le disions plus haut à propos de l'éthique de l'époque. Et il y a plus: dans cette vision, la femme exprime sa dimension subordonnée et passive en offrant à son mari le fruit qu'il lui a donné, “lui”, “pour qu'il s'en serve”. Il s'agit sans aucun doute d'une vision très réductrice, d'un tribut à une certaine culture de l'époque, qui persistera dans les siècles futurs.

Reste un dernier point qui concerne une acception plus large et plus spirituelle de la famille, dans laquelle s'insère aussi la réalité de la tutelle et de l'adoption. Comme nous le rappelle le saint lui-même⁴⁸, et comme on le pratiquera dans tous les hôpitaux fondés par ses disciples, on apportait à saint Jean de Dieu un bon nombre de ces enfants “exposés”, et le saint s'empressait de leur trouver une situation digne auprès de familles disposées à les accueillir (“aussitôt remis, j'irai vous voir et vous amènerai les petites filles que vous m'avez demandées”)⁴⁹. À une époque qui connaissait moins d'entraves bureaucratiques, et moins de scandales liés la pédophilie, c'était chose habituelle. Et le saint devait être particulièrement sensible à ce problème, notamment à cause de tout ce que l'on disait de son expérience personnelle d'enfant grandi sans entourage familial.

3.2.3. *Morale de la vie physique.* Lorsque nous parlons de “morale de la vie physique”, nous ne pouvons évidemment pas nous référer à ce que nous entendons de nos jours par “bioéthique”, mais plutôt à ce que le *Summae*

⁴⁸ “...pour la subsistance des enfants que l'on abandonne ici” II La, 30-31.

⁴⁹ III Se, 60-67.

confessariarum post-tridentines et, plus tard, les *Institutiones theologiae moralis* résumeront dans le traité *De quinto praecepto*.

● *La question de la corporéité*. Il me semble opportun de faire une réflexion systématique autour du thème de la corporéité. Une expérience existentielle dédiée en premier lieu aux nécessités corporelles du prochain, placées avant même ses nécessités spirituelles, ne peut pas se passer d'une compréhension organique de cette importante thématique.

Disons tout d'abord que ce qui saute aux yeux, c'est l'extraordinaire attention à la vie physique de l'autre, et le peu d'attention accordée à la sienne propre. La référence christologique est évidente, immédiate. En réalité, Jean "ne s'inquiète pas pour sa propre vie" (*cf. Mt 6, 25*), mais il prête la plus grande attention à celle des autres, dont il cherche de toutes les manières à prévenir et soulager les besoins. Cette antinomie paradoxale, mais évangélique, est bien repérée par Castro qui raconte:

"Il mangeait peu, et un seul mets; et lorsqu'il était dehors, chez quelqu'un qui le priait, pour sa propre consolation, de manger avec lui, il prenait toujours les mets les plus vils. Le plus souvent, c'était un oignon cuit, ou d'autres aliments peu coûteux. Les jours de précepte, il jeûnait en mangeant peu et en sautant la collation. Le vendredi, au pain et à l'eau. Et ce jour-là, pendant toute l'année, il se donnait très âprement la discipline avec quelques petites cordes noueuses, jusqu'à verser beaucoup de sang. Il n'y manquait jamais, aussi las et fatigué qu'il fût. Il dormait à même le sol, sur une simple natte, avec une pierre pour poser sa tête, en se couvrant d'un vieux bout de couverture, et parfois, couvert de la même façon, il dormait dans une voiture d'infirme qui avait appartenu à un paralytique, dans une minuscule soupente. Il marchait toujours pieds nus, en ville comme en voyage, la tête découverte, la barbe et les cheveux rasés, sans chemise ni autre vêtement qu'un manteau de rude étoffe cendrée, avec des caleçons en toile de laine. Il allait toujours à pied, sans jamais se servir d'une monture, même dans ses voyages, aussi fatigué qu'il fût et aussi mal en point que fussent ses pieds. Et du jour où il avait commencé à servir le Seigneur au jour où le Seigneur l'appela à Lui, jamais il ne se couvrit la tête, aussi violentes eussent été les intempéries de pluie et de neige. Et pourtant, il éprouvait de la compassion pour les moindres souffrances de ses semblables et il s'arrangeait pour les aider, comme s'il vivait dans une grande aisance"⁵⁰.

Chez le saint, l'importance du corps ne regardait concernait pas seulement la corporéité malade, mais aussi la corporéité saine. Il dira à la duchesse de Sessa : "Bonne duchesse, trois occupations doivent remplir vos journées : la prière, le travail et les soins à donner à votre corps"⁵¹. Ce passage, fort significatif, ne doit pas être sous-évalué. En effet, les deux premiers éléments font écho à la vision traditionnelle, d'empreinte bénédictine, de l'*ora et labora* comme emploi du temps totalisant. Saint Jean de Dieu, peut-être pour reformuler cette thèse monastique en termes laïques, ajoute le

⁵⁰ Castro, *op. cit.*, chap. XVII.

⁵¹ III Se, 67-68.

“soin du corps”, une préoccupation typiquement temporelle. Et il spécifie mieux :

“Comme le muletier soigne et entretient sa bête pour s’en servir, ainsi convient-il que nous donnions à notre corps ce qui est nécessaire, afin que les forces ne nous manquent pas, au service de Notre-Seigneur”⁵².

Apparemment, une vision réductrice, qui fait peut-être écho à l’idée franciscaine du corps en tant que “frère âne”. Mais en réalité, une vision attentive aux justes exigences corporelles, fussent-elles un peu trop orientées au seul service de Dieu.

Le saint démontre cependant qu’il est aussi le fils de son temps et d’une spiritualité qui pénalise la réalité corporelle. Il écrit en effet:

“L’autre ennemi, le plus dangereux, est comme un voleur domestique et familial qui, avec de belles paroles et sous de bonnes apparences, s’efforce sans cesse de nous entraîner à la perdition : c’est la chair, notre corps, qui ne veut que bien manger, bien boire, bien se vêtir, bien dormir, travailler peu et s’adonner au vice et à la vaine gloire”⁵³.

La rigueur pénitentielle assumée au cours de son existence, non seulement dans son style de vie (nourriture, habits, lit, etc.) mais dans ses sévères exercices de pénitence (autoflagellation tous les vendredis et souvent d’autres jours) en sont une preuve évidente.

- *Maladie et santé.* Parler de santé et de maladie signifie pratiquement parler de toute la vie et l’œuvre de saint Jean de Dieu. Cela étant dit, je m’en tiendrai strictement au thème de cette étude, en cherchant à en mettre en évidence les principales instances éthiques.

Tout d’abord, dans un contexte culturel imprégné de dolorisme, dans lequel était fortement souligné le rapport entre “la” souffrance et le péché originel et entre “les” souffrances et les péchés individuels, le saint ne “*moralise*” pas la condition du malade. Aucune récrimination, aucune condamnation du péché (en rapport avec la maladie), aucune invite à la résignation, aucune catéchèse adressée au malade pour souligner le caractère expiatoire de sa souffrance, mais une intervention concrète pour soulager toute souffrance de toutes les manières possibles, y compris celles dues à ce que nous appellerions aujourd’hui les “comportements à risque” (à savoir, en réalité, les maladies sexuellement transmissibles reléguées à l’époque du saint dans les hôpitaux des “incurables”).

⁵² Ibidem.

⁵³ II Se, 81-85.

Et au-delà de ce qu'il pouvait faire concrètement (la propreté personnelle, un repas chaud, un abri lors d'intempéries, etc.), le saint entraînait avant tout dans une relation d'amour et de *com-passion* avec ses malades, en souffrant profondément pour leurs souffrances :

“J’ai reçu votre lettre adressée de Jaén ; elle m’a causé une grande joie et beaucoup de plaisir. Toutefois, vos maux de dents m’ont bien peiné ; car toute douleur qui vous atteint m’attriste et votre bien-être, au contraire, me réjouit”⁵⁴.

“... à la vue des souffrances de tant de pauvres, mes frères et mes semblables, aux besoins corporels et spirituels si grands, je suis bien triste de ne pouvoir les secourir”⁵⁵.

“... l’autre jour, de passage à Cordoue, j’ai trouvé, en parcourant la ville, une maison où régnait la plus profonde misère. Il y avait là deux filles dont le père et la mère, perclus depuis dix ans et malades, devaient garder le lit. A les voir si pauvres et si mal soignés, j’ai eu le cœur brisé (...) je recommandai ces malheureux à quelques personnes ; mais elles les ont oubliées, ou n’ont pas voulu, ou n’ont pas pu les aider. Mes protégés m’ont écrit une lettre et j’ai le cœur brisé de ce qu’ils me disent”⁵⁶.

Aux yeux du saint, assister les malades apparaît comme une *obligation* morale. L’autre l’interpelle déjà en raison de son altérité, à plus forte raison s’il est dans le besoin. Et le fait même qu’il entraîne un peu tout le monde dans son action (collaborateurs directs, bienfaiteurs et même passants), fait comprendre à quel point il percevait cette attention envers les pauvres comme un devoir universel et inéluctable. Même si, ayant le plus grand respect pour la dignité des personnes et la liberté de conscience, il n’obligea jamais personne à l’aider, se chargeant toujours en personne du soin des malades, les portant sur ses épaules sans demander d’aide, etc.

Si nous voulons réfléchir en termes strictement éthiques-normatifs, nous pouvons dire que son attention envers les nécessiteux a été le résultat de la conjonction entre “nature et grâce”. En ce qui concerne la première, le saint était par nature profondément sensible à la souffrance d’autrui et aux conditions de besoin de l’autre. En font foi quelques-uns de ces épisodes biographiques précédant sa conversion et rapportés par Castro :

“Et il s’exerça aussi à l’élevage des moutons, devant être pasteur et guide de tant de pauvres et de nécessiteux, auxquels, avec grande ingéniosité amoureuse, il procura la nourriture spirituelle et temporelle et le soin de leur corps. C’est pour cela qu’il disait qu’il sentait une grande peine lorsque, chez le comte d’Oropesa, il voyait dans l’écurie les chevaux gras et lustrés et bien couverts, et en revanche les pauvres faibles, nus et maltraités. Et il se disait en lui-même : «Et donc, Jean, ne serait-ce pas mieux que tu t’occupes de soigner et de nourrir les pauvres de Jésus-Christ, plutôt que les bêtes des

⁵⁴ LB, 5-7.

⁵⁵ II GL, 33-36.

⁵⁶ I SD 90-100.

champs ?». Puis, en soupirant, il s'exclamait : «Que Dieu m'accorde un jour de pouvoir le faire»⁵⁷.

Pour la seconde – la grâce –, le saint met cette attention en œuvre, de manière totalisante et radicale, en vertu de sa découverte vocationnelle : *gratia perficit naturam*. Cette considération est importante pour comprendre à quel point, après le tournant de sa conversion, l'œuvre entière du saint met en valeur les charismes personnels sans se limiter à en inventer d'autres. Ceci peut être l'occasion d'une considération d'ordre général, inhérente au devoir moral d'aide aux nécessiteux, mais qui tient aussi compte des aptitudes et des prédispositions personnelles. Dans la vie de saint Jean de Dieu, l'assistance aux pauvres et aux nécessiteux entraînera un grand nombre de personnes, dans le respect de leurs charismes individuels: quoi l'aidera directement, qui le soutiendra financièrement, qui accueillera les femmes rachetées de la prostitution ou les enfants abandonnés, etc. En termes moral-théologiques, nous pouvons dire que la valeur que constitue l'aide à l'autre en condition de besoin trouvera plusieurs formes normatives, actualisées dans le contexte des choix de conscience personnels.

- *Naissance et mort*. Nous avons déjà vu l'attention que prête le saint à la vie néonatale, témoignée par l'accueil des enfants abandonnés à leur naissance, et la recherche pour eux d'une situation familiale adéquate. La plaie de l'avortement était certainement présente et répandue, même s'il était fortement condamné. Nous en trouvons une trace dans un épisode tiré de la biographie de Celi, dans lequel on lit qu'une femme avait avalé une potion destinée à interrompre sa grossesse. Le saint cherchait donc à la persuader de confesser son péché, et il n'y réussit qu'après de nombreuses tentatives, ce qui suscita l'émerveillement admiration de son confesseur franciscain P. Juan Collazo, que cette capacité de lire dans les cœurs plongea dans l'admiration⁵⁸. Nous n'ignorons pas que la biographie de Celi, pétrie d'éléments 'para-miraculeux' et légendaires, n'est pas tout à fait crédible ; mais l'épisode en question, où se trouvent citées des personnes qui ont réellement existé et que le saint a connues, fait exception: moins pour une éventuelle "lecture du cœur" que pour la simple description de l'événement.

Par ailleurs, la naissance d'un enfant hors mariage et les tentatives d'avortement qui s'ensuivaient n'étaient pas rares, même à l'époque, comme nous le démontre (indirectement, car la femme était innocente) cet épisode singulier:

⁵⁷ Castro, *op.cit.*, IV.

⁵⁸ G. Magliozzi, *San Giovanni di Dio narrato dal Celi*, Centro studi S. Giovanni di Dio, Rome 1993, 61 (synthèse du chap. XV de la biographie).

“Un homme marié s’était absenté de chez lui pendant une longue période. À son retour, sa femme ne s’était pas rendu compte de son arrivée, et il l’avait trouvée avec un enfant dans les bras. L’ayant prise au dépourvu avec ce petit qu’elle n’avait pas pu cacher, le mari voulut tuer sa femme pour sa trahison. Se voyant découverte, celle-ci dit à son mari qu’il ne devait pas s’en déplaire ni s’en irriter, parce que l’enfant qu’il avait découvert était un petit pauvre; et que saint Jean de Dieu, qui le lui avait apporté chez elle, la payait pour qu’elle en prenne soin et qu’elle le nourrisse (car il était déjà sevré). Alors le mari l’avait enfermée, en retirant la clé pour qu’elle ne puisse parler avec personne, et il était sorti à la recherche de Jean de Dieu. Celui-ci, le voyant arriver, alla à sa rencontre et lui dit : ‘Mon frère, je sais bien que tu es fâché avec ta femme pour l’enfant qu’elle élève, mais il s’agit d’un pauvre petit orphelin ; je lui donne chaque mois une somme pour qu’elle le nourrisse, mais si tu ne veux pas le garder chez toi, donne-le moi’. Ayant vu ce miracle, l’homme se jeta aux pieds du bienheureux père Jean de Dieu en lui demandant pardon du mal qu’il avait fait et en lui disant qu’il voulait garder le petit pour que sa femme l’élève, sans rien demander en échange”. (Témoignage de Luís Ordoñez de Lara).

Quant à la mort, nous sommes bien loin des problématiques éthiques présentées à notre époque par l’acte de mourir, qui nous amène à affronter l’euthanasie, l’acharnement thérapeutique, la proportionnalité des soins etc. L’espérance moyenne de vie était basse, et la présence de maladies incurables, d’épidémies, de guerres, de famines, etc., rendait cet événement beaucoup plus commun et ‘prévu’ qu’aujourd’hui. Nous pouvons tout simplement dire que la mort était toujours au tournant. La perspective morale en la matière concernait plutôt les devoirs envers le défunt ou ses parents, surtout si la mort de leur conjoint les avait plongés dans la misère. Saint Jean de Dieu fut particulièrement sensible à ces problématiques aussi. Un épisode célèbre, survenu dans celle que l’on appelle encore aujourd’hui la *casa del muerto*, via Horno de Marina, rappelle le devoir d’enterrer les morts. Comme le saint avait trouvé dans la rue un cadavre nu, il demanda des vêtements à un riche seigneur qui habitait dans les parages. Devant son refus, il chargea le mort sur ses épaules et il alla directement le déposer auprès de son porche en lui disant : “Mon frère, nous avons toi et moi le devoir de l’enterrer”...⁵⁹.

- *Guerre*. Je crois qu’ici, nous devons encore une fois faire la distinction entre perspective individuelle et perspective sociale. Sur le plan individuel, il est hors de doute que le saint refuse toute forme de violence physique, faisant même preuve d’une douceur héroïque, supportant souvent les coups de poing, les soufflets, les bastonnades et offrant littéralement “l’autre joue”.

La perspective sociale, en revanche, est un peu différente. Évidemment, même dans ce domaine, pas la moindre acceptation de la violence physique

⁵⁹ Testigo Juan Bautista Bravo, n. 36 (in: J.L. Martínez Gil, *op. cit.* 177).

en termes interpersonnels; mais en même temps, pas la moindre trace d'une critique sérieuse de la guerre. N'oublions pas qu'avant sa conversion, le saint avait combattu et qu'il avait même risqué l'exécution pour une seule défaillance. Et il y a plus : Castro en arrive à dire que le "travail de la guerre" est particulièrement adapté à la vie spirituelle⁶⁰, (naturellement au sens métaphorique), parce que de cette manière, l'homme s'habitue à ne jamais déposer les armes. N'oublions pas non plus qu'à l'époque, c'est surtout du monde militaire que provenaient de nombreuses vocations religieuses, et que saint Ignace transférera dans la Compagnie de Jésus les us et coutumes de la vie militaire, y compris dans la terminologie et même dans la pratique.

Même si elle est généralement refusée en tant qu'instrument d'offense, la guerre trouve sa pleine justification dans la théorisation de la "guerre juste", qui restera pratiquement inchangée (à part quelques restrictions applicatives graduelles) jusqu'au Concile Vatican II.

Comme nous avons essayé de le montrer plus haut, chaque saint est l'enfant de son siècle, aussi animé qu'il soit d'un esprit prophétique. Nous ferions probablement un anachronisme en pensant ou en souhaitant autre chose. N'oublions pas que même dans les siècles suivants, les religieux de l'Ordre hospitalier seront souvent aux côtés des soldats, sur les champs de bataille, pour soigner les blessés. Le charisme hospitalier sera entièrement voué au soin des malades même si de nombreux religieux subiront le martyre à cause de la guerre, à commencer par les bienheureux martyrs espagnols de 1936.

3.2.6. *Morale sociale.* En abordant cet aspect de l'éthique de saint Jean de Dieu, nous déclinerons cette thématique selon les catégories éthico-sociales modernes qui ne répondent pas toujours parfaitement à l'esprit du XVI^{ème} siècle en Espagne. Il ne s'agit que d'une articulation, fonctionnelle aux contenus que nous voulons mettre en évidence.

- *Assistance socio-sanitaire.* Pour bien comprendre l'importance éthico-sociale de l'œuvre de saint Jean de Dieu, il est indispensable de la placer dans son contexte historique et surtout dans celui de la "politique" civile et ecclésiale envers les pauvres⁶¹. Au début du XVI^{ème} siècle, les différents États commencent à créer des formes d'assistance "publique" aux malades, aux pauvres et aux mendiants, mais l'entité de ces interventions n'est jamais proportionnée aux besoins de la population ou adéquate par rapport aux intentions de départ, ne serait-ce que parce que les différentes structures

⁶⁰ Cf. Castro, *op. cit.*, IV.

⁶¹ P. Christophe, *Les pauvres et la pauvreté, des origines au XV^e siècle*, (coll. Bibliothèque d'histoire du christianisme, VII, Tournai: Descellée, 1985).

d'hospitalisation (Hôpital de la Charité pour les femmes, du Corpus Christi pour les blessés, de Saint Lazare pour les lépreux et de la Résurrection pour les mendiants) n'acceptaient pas les malades en surnombre par rapport aux lits prévus. En ce sens, le Grand Hôpital Royal de Grenade, voulu par les rois catholiques, ne faisait pas exception : il ne réussit pas à réaliser pleinement leurs désirs⁶². En tout cas, l'"hospitalisation" était toujours soumise à un parcours bureaucratique plutôt complexe, qui exigeait différents avis et autorisation sanitaires⁶³.

À ce type d'assistance s'ajoute celle, caritative, de l'Église, (à Grenade, c'est en particulier l'hôpital archidiocésain de Sainte Anne), soutenue surtout par les aumônes des paroisses ou par des formes, très modestes d'hospitalisation provisoire fournies en général par les monastères et les ordres religieux. Ce nonobstant, les conditions économiques de la population appauvrie par les guerres, les épidémies, le grand nombre de veuves sans emploi, et les enfants trouvés, etc. font que les villes sont remplies d'une grande masse de pauvres qui ne trouvent pas d'abri dans ces structures et qui n'ont pas de quoi vivre ; cette foule se déverse dans les rues et commence même à constituer un problème d'ordre public. Dans de nombreux pays d'Europe, la mendicité commence à être interdite et punie par des peines sévères; dans d'autres, on n'accepte seulement d'assister les pauvres de la propre ville, dans d'autres encore il est interdit aux aubergistes d'accueillir des personnes sans domicile fixe. Dans ce climat culturel, il faut bien comprendre à quel point l'œuvre de saint Jean de Dieu apparaissait, outre son aspect strictement caritatif, socialement innovatrice:

- pour son évidente universalité, dans la mesure où est acceptée n'importe quel type d'infirmité (à la différence des autres hospitalisations, qui excluent les maladies incurables et les malades mentaux, où qui sont limitées, comme nous l'avons dit, aux seuls concitoyens):

“Depuis la fondation de l'hôpital, y sont accueillis, avec grande charité et libéralité tous les pauvres qui y arrivent, sans regarder s'ils sont du lieu ou étrangers, s'ils ont des maladies guérissables ou incurables, s'ils ont perdu la raison ou s'ils sont retardés, s'ils sont enfants ou orphelins”⁶⁴.

- pour le fait qu'il n'est posé aucune limite au nombre des malades:

“Dans la maison de Grenade, il y a 18 ou 20 frères. Ordinairement l'assistance est pour 120 lits, mais en temps de nécessité on arrive à 300 ou 400 lits parce que dès le

⁶² Cf. G. Magliozzi, “*Lo firmo con queste mie tre lettere*”, Biblioteca Ospedaliera, Roma 1996, 27-46.

⁶³ Témoignage d'Ambrogio Maldonado au procès pour la controverse avec le Monastère des Hiéronymites (J. Sanchez-Martinez, *op.cit.*,374-387).

⁶⁴ Témoignage de Jean d'Avila (*in* J.L. Sanches, *op. cit.*, 307-308).

début, cet Hôpital a toujours observé un principe du bienheureux Jean: ne jamais refuser l'hospitalisation aux pauvres qui arrivent, ni fixer un plafond d'hospitalisations, mais hospitaliser absolument tout le monde, et s'il n'y avait vraiment plus de lits, mieux vaut les mettre sur une paille et leur donner assistance physique et spirituelle que les laisser mourir dans la rue"⁶⁵.

- pour le fait d'aller chercher le pauvre ou le malade dans les rues, sans attendre que ce soient eux à le chercher ;

"Il prit une maison en location près du marché au poisson de la ville, parce qu'il se trouvait non loin de la place Bibarrambla, et de là de d'autre part il recueillait les pauvres abandonnés, infirmes et estropiés qu'il trouvait"⁶⁶.

Ce témoignage, parmi d'autres, et ces considérations font penser que le saint n'a pas improvisé son œuvre d'assistance, mais qu'il l'a réalisée en connaissant bien les limites de l'assistance socio-sanitaire qui était pratiquée à l'époque, à Grenade et dans d'autres villes d'Espagne à l'époque.

- *Riches et pauvres*. Quoiqu'il en soit, le climat culturel de son temps commençait à changer et cette pauvreté, exaltée dans les milieux chrétiens et assumée comme vertu *princeps*, par exemple dans le franciscanisme, commence à être considérée (y compris par saint Jean de Dieu) comme une condition à combattre. On voit même se théoriser des formes de planification de ce combat. Notons en particulier l'influence de la pensée de Ludovico Vives, un auteur – espagnol – qui attaque les faux mendiants dans un livre édité à Bruges en 1526, et invite les magistrats à prendre l'assistance en charge en utilisant rationnellement les bénéfices des fondations caritatives déjà existantes, en assurant un travail aux pauvres et en hospitalisant les invalides⁶⁷. Le saint a certainement mis en œuvre plusieurs de ces "solutions" en recourant de nouveau à ses bienfaiteurs, même si son action est toujours restée sur un plan d'action qui partait d'une perspective plus évangélique que politique et sociale. En fait foi, par exemple, sa réponse à ceux qui lui reprochaient de faire l'aumône à de probables simulateurs (fort fréquents à l'époque, comme le relève Vives lui-même) : "Ce n'est pas moi qu'il trompe. Qu'il pense à lui-même, car je la lui donne par amour du Seigneur"⁶⁸.

Ensuite, en ce qui concerne plus spécifiquement l'usage de l'argent, relevons qu'à l'époque du saint, s'était déjà consolidé un précédent grandement célèbre, à savoir le franciscanisme, qui voyait dans l'argent

⁶⁵ Castro, *op. cit.*, XXIII.

⁶⁶ Castro, *op. cit.*, XII.

⁶⁷ J-L. Vives, *De l'assistance publique aux pauvres* ("De Subventionem pauperum") Bruxelles 1943.

⁶⁸ Castro, *op. cit.* XIV.

“l’excrément du diable” et qui avait fait de “notre dame pauvreté” le pivot de sa propre identité charismatique. La pratique de la pauvreté elle-même avait fini par mettre ouvertement en accusation la richesse et même le faste, y compris celui de l’Église. Loin d’adopter le ton violent et souvent peu orthodoxe, typique de nombreux mouvements infatués de pauvreté qui avaient souvent viré à la secte et à l’hérésie, cette contestation se proposait comme un choix de vie empreint de douceur, de paix et de silence, porteur en soi de ce potentiel critique et révolutionnaire.

La situation de saint Jean de Dieu était fort différente. Certes, la vie active qu’il menait, extrêmement rigoureuse, n’avait rien à envier à celle de saint François; d’un certain côté, elle était même plus drastique :

« Il mangeait peu, et un seul mets; et lorsqu’il était dehors, chez quelqu’un qui le priait, pour sa propre consolation, de manger avec lui, il prenait toujours les mets les plus vils. Le plus souvent, c’était un oignon cuit, ou d’autres aliments peu coûteux. Les jours de précepte, il jeûnait en mangeant peu et en sautant la collation. Le vendredi, au pain et à l’eau. Et ce jour-là, pendant toute l’année, il se donnait très âprement la discipline avec quelques petites cordes noueuses, jusqu’à verser beaucoup de sang. Il n’y manquait jamais, aussi las et fatigué qu’il fût. Il dormait à même le sol, sur une simple natte, avec une pierre pour poser sa tête, en se couvrant d’un vieux bout de couverture, et parfois, couvert de la même façon, il dormait dans une voiture d’infirmes qui avait appartenu à un paralytique, dans une minuscule soupente. Il marchait toujours pieds nus, en ville comme en voyage, la tête découverte, la barbe et les cheveux rasés, sans chemise ni autre vêtement qu’un manteau de rude étoffe cendrée, avec des caleçons en toile de laine. Il allait toujours à pied, sans jamais se servir d’une monture, même dans ses voyages, aussi fatigué qu’il fût et aussi mal en point que fussent ses pieds ».

Jean n’exalte pas pour autant la condition de pauvreté, et il s’entoure même d’un grand nombre de riches bienfaiteurs, dont les aumônes constituaient une ressource certes insuffisante, mais très importante pour son hôpital. Aucune violence, aucune critique à leur égard, mais au contraire, un rapport d’amitié et d’affection qui lui est pleinement rendu. Pour le saint, l’argent était au fond un don de Dieu pour ses pauvres, la Providence incarnée dans les biens de ses bienfaiteurs qui avaient d’ailleurs, avec leur générosité, l’occasion d’accomplir un geste méritoire. Au fond, ils étaient eux aussi associés à l’œuvre de saint Jean de Dieu, et, comme nous le dirions aujourd’hui, partie prenante de son charisme.

Au fond, il ne demande pas à ses amis riches de tout quitter, comme il l’a fait lui-même en suivant l’Évangile, il ne condamne pas leurs richesses et il ne les juge pas injustes, mais il demande plutôt que ses pauvres puissent y avoir leur part. Autrement dit, il donnait au capital accumulé une valeur et une utilité sociale.

● *État et société.* On peut faire des considérations analogues en ce qui concerne les “classes sociales”. Pour bien comprendre les implications éthico-sociales de la vie de saint Jean de Dieu, il est nécessaire d’en décrire la position dans le cadre de la société espagnole du XVI^{ème} siècle⁶⁹.

La classe sociale la plus importante était la noblesse, caractérisée par un prestige social considérable et surtout par l’exonération fiscale (accordée aussi aux titulaires d’un doctorat de l’une des trois grandes universités d’Espagne). À son tour, la noblesse était répartie en trois “sous-classes” :

- tout d’abord, les titres les plus élevés (ducs, comte, marquis, etc.) pas plus d’une trentaine de familles au début du siècle;
- ensuite, les cavaliers (*caballeros*) qui comprenaient trois groupes: les membres des ordres militaires de chevalerie (Santiago, Calatrava, Alcántara, etc.) ; les vassaux titulaires de rentes et de droits féodaux; l’oligarchie urbaine qui gouvernait les grandes villes;
- enfin, une autre catégorie de chevaliers (*hidalgos*), des nobles sans terre qui n’avaient de nobiliaire que le titre et l’exonération fiscale. Il était souvent possible de devenir *hidalgo* par voie soit légale, en acquérant un titre, soit illégale, en se transférant dans une ville où l’on n’était pas connu.

Une seconde catégorie jouissant d’un prestige social élevé était celle de *letrados* (littéralement “les doctes, les érudits”) qui avaient généralement fait des études juridiques et qui recouvraient des charges de hauts fonctionnaires dans l’administration publique. Comme ils n’étaient pas nobles, ils avaient souvent honte de leurs origines et ils essayaient d’acquérir un titre de *hidalguia*.

Comment Jean de Dieu se comporte-t-il dans ce monde ? Tout simplement en l’acceptant comme un fait accompli, sans les critiquer, et en utilisant les ressources financières que celui-ci pouvait lui offrir. Il est intéressant, à cet égard, de noter que le saint était réellement “ami” de nombreux nobles et que ces derniers lui rendaient bien son amitié, sur le plan non seulement économique, mais aussi affectif. Nul ne se rendait compte de l’injustice d’un système social qui privilégiait effectivement les riches, en leur permettant de continuer à s’enrichir grâce à l’exonération fiscale, et amenait les pauvres à s’appauvrir.

⁶⁹ J. Pérez, *La España del siglo XVI*, Anaya, Madrid 1991.

Ainsi l'acceptation passive du *statu quo* était-elle partagée par les pauvres qu'il assistait et par les bienfaiteurs du saint. Les premiers, nous rappelle non sans perspicacité Castro, étaient : “des gens qui ne savaient réagir à leurs propres malheurs que par des larmes et des gémissements”⁷⁰, tandis que les autres, tout en participant avec grande générosité et disponibilité, étaient bien loin de prendre part, ne serait-ce qu'occasionnellement, aux services que le saint rendait aux pauvres.

En revanche, relevons que les débuts et la fin du « *padre de los pobres* » se sont paradoxalement passés dans un cadre logistique afférent à la noblesse. La première concerne sa toute première hospitalisation. Comme l'atteste un témoin du procès de béatification⁷¹, celle-ci n'eut pas lieu à Calle Lucena, mais d'abord dans la cour de don Miguel Venegas, qui l'avait mise à sa disposition et lui offrit plus tard un abri plus spacieux. La deuxième est le lieu de sa mort, survenue chez les Pisa, dans une ambiance tout à fait confortable, bien différente des lieux dans lesquels il avait vécu et il aurait voulu mourir : auprès de ses pauvres.

● *Justice et charité*. Le binôme moderne et la tension dialectique entre justice et charité étaient presque ignorés à l'époque de saint Jean de Dieu, même si c'est proprement dans le cadre de l'école espagnole qu'avait été composé le *De justitia et jure* (Vitoria, Soto, Banez, Molina, etc.)⁷². Mais, dans toutes ces élaborations théologiques, on trouve une triple limite :

- ces textes restaient en quelque sorte confinés dans les murs de l'académie et avaient peu d'influence sur le tissu social et la vie réelle;
- ils privilégiaient la justice *commutative* (relative au fait de donner ce qui est dû en vertu d'un état spécifique, d'une appartenance, d'une condition, etc.) par rapport à la justice distributive;
- ils considéraient l'ordre social existant comme “juste”.

Saint Jean de Dieu est complètement imprégné de ce climat et, même si sa vie est une véritable mise en question de ces trois allégations, on n'y trouve aucune élaboration conceptuelle qui critique une vision aussi réductrice de la justice sociale.

En effet, lorsqu'il parle de la justice comme vertu cardinale (v. ci-dessus), il en donne une acception strictement commutative, en soulignant ce qui doit être donné à Dieu et ce qui doit être donné à César.

⁷⁰ Castro, *op.cit.*, XX.

⁷¹ Témoignage de Miguel Venegas (*in*: J. L. Martinez Gil, *op.cit.*, 600.

⁷² M. Vidal, *L'atteggiamento morale*, Cittadella, Assisi 1997, 3, 43 ss.

Sa rencontre avec le roi après son voyage à Valladolid revêt aussi un aspect intéressant en matière de justice, du moins à ce qu'en dit Castro:

“Une fois arrivé à la Cour, le comte de Tendilla et d'autres seigneurs qui le connaissaient en donnèrent la nouvelle au roi, en l'informant des choses de Jean de Dieu, et ils l'introduisirent dans le palais. Alors Jean parla au roi, en commençant de cette manière: «Sire, j'ai l'habitude d'appeler tout le monde frère en Jésus Christ. Vous êtes mon roi et mon seigneur, et je dois vous obéir. Comment voulez-vous que je vous appelle? Le roi répondit: «Jean, appelez-moi comme il vous plaira». Et comme il n'était pas encore roi, mais prince, Jean de Dieu dit: «Eh bien, je vous appelle bon prince. Que Dieu vous accorde bon principe pour régner et bonne main pour gouverner avec droiture, et puis bonne fin pour que vous puissiez vous sauver et gagner le paradis». Et il s'attarda ainsi à parler avec lui pendant un bon moment. Ensuite, le Roi disposa que l'on lui fasse l'aumône de sa part, et les infantes ses sœurs, que Jean allait visiter chaque jour, en firent autant. Et il reçut d'elles et de leurs dames beaucoup de bijoux et d'aumônes, qu'il distribuait aux pauvres besogneux qui se trouvaient à Valladolid”⁷³.

Il vaut la peine de souligner plusieurs aspects de cette rencontre. Tout d'abord, le respect formel et incontesté du roi: “Vous êtes mon roi et mon seigneur, et *je dois vous obéir*.” Qui ne change pas, même si le roi lui dit de l'appeler «comme il vous plaira». Or, comme il venait de dire qu'il appelait tout le monde “frère”, au fond, il aurait aussi pu appeler le roi “frère”, mais il ne va pas jusque là. Et lorsque le roi s'adresse à lui, il invoque la bénédiction de Dieu pour qu'Il lui accorde bon principe, bonne main et bonne fin. Presque une formule de vœux que Jean aura peut-être préparée chemin faisant. Nous ignorons malheureusement la partie la plus intéressante de l'entretien, à savoir ce qu'ils se sont dit, étant donné qu'“il s'attarda ainsi à parler avec lui pendant un bon moment”. Le fait est que les fruits de cette conversation furent de généreuses aumônes de la part de toute la Cour. Peut-être se serait-on attendu à une intervention plus “institutionnellement sociale” que caritative, mais on ne peut pas aller contre l'histoire et son évolution naturelle. Vu l'époque, ceci n'était pas pensable; et le fait d'avoir obtenu ces généreuses aumônes, ainsi que l'estime du roi, doit être considéré comme un excellent résultat.

4. ACTUALITÉ

4.1. Caractéristiques de l'éthique de saint Jean de Dieu. La recherche analytique menée jusqu'ici risque de faire perdre de vue la vision globale nécessaire pour dresser un tableau d'ensemble de l'éthique du saint. Elle permet cependant de faire émerger, à partir des éléments que nous avons recueillis, les lignes directrices de sa vie et de son projet moral.

⁷³ Castro, *op.cit.*, XVI.

● *Primauté de la charité.* Toute l'expérience existentielle de saint Jean de Dieu est profondément marquée par l'exercice de la charité, dans sa double expression de vertu théologique et morale. De son expérience personnelle de la miséricorde de Dieu, il tire un véritable renouvellement de son "statut existentiel", en faisant de la charité concrètement exercée la ligne directrice de chacun de ses gestes, et en y dépensant sa vie entière. Plus encore que les rares enseignements qu'il nous a laissés dans ses lettres ou que ses exhortations verbales, dont on ne trouve pas trace, sa vie elle-même est témoignage, extraordinaire, de charité. Témoignage, mais aussi exhortation qui suscitent l'émulation chez ses premiers compagnons, la sensibilité des citoyens de Grenade et d'autres villes d'Espagne, l'attention des régnants, la généreuse libéralité des nobles et des bienfaiteurs.

● *Médiation ecclésiale.* Les dimensions éthiques de sa pensée et de son action sont solidement ancrées dans la référence ecclésiale, ce qui reflète d'ailleurs la sensibilité religieuse de son temps. Même si ses lettres contiennent de nombreuses références à la Parole de Dieu, celle-ci interpelle toujours sa conscience et celle de ses bienfaiteurs à travers la médiation ecclésiale. Ce parcours était d'ailleurs l'expression de la spiritualité la plus authentique de l'époque, dont la fidélité évangélique se mesurait largement à l'aune des enseignements de l'Église. Même légitime, toute interpellation directe des Sainte Écritures était soupçonnée, sinon de protestantisme à proprement parler, mais d'une certaine liberté, d'une autonomie de pensée qui étaient mal vues, et parfois même taxées d'hérésie. D'autre part, les Écritures, écrites et proclamées uniquement en latin, n'étaient directement accessibles qu'à ceux qui connaissaient cette langue: les clercs. Et à leur tour, ces derniers la proclamaient en langue vernaculaire pour la transmettre au peuple.

● *Implications ascétiques.* La "proposition morale" du saint réside tout entière dans un style de vie fortement marqué par sa pratique rigoureuse de l'ascèse. Il y a là, d'une certaine manière, un élément d'une remarquable modernité. Après le Concile de Trente, la cohésion pré-tridentine du savoir théologique vole en éclats et se disperse dans l'articulation des différents savoirs (théologie dogmatique, morale, spirituelle, etc.). Si cela a une retombée positive et féconde sur la configuration didactique et spéculative de la théologie, on ne peut pas en dire autant de la pratique, qui apparaît désormais fragmentée, et peine à se recomposer en unité d'action de la personne. Dans ce contexte, on voit bien le grand intérêt et la modernité de la proposition de saint Jean de Dieu, caractérisée par le lien étroit entre éthique et spiritualité. Il reste que son vécu spirituel est tributaire de l'ascèse de son temps, et il ne pourrait en être autrement. Ce n'est pas un hasard si l'une de ses principales exhortations à la duchesse de Sessa, relative aux trois grands maux de la chair, du diable et du monde⁷⁴, fait parfaitement écho aux enseignements de

⁷⁴ Cf III Se, 89.

son maître, saint Jean d'Avila, qui fonde justement sur cette tripartition la première partie de son *Audi filia*⁷⁵.

- *Enracinement christologique*. Soulignons enfin un aspect porteur, lui aussi, d'une certaine modernité: c'est l'enracinement christologique du parcours moral de Jean de Dieu, énoncé parfois de manière implicite, et d'autres fois plus explicitement:

“Placez votre espérance en Jésus-Christ seul ! Maudit soit l'homme qui se confie en l'homme, il en sera abandonné, qu'il le veuille ou non ! Jésus-Christ, lui, n'abandonne pas ; il est fidèle et constant. Tout passe, sauf les bonnes œuvres”⁷⁶.

Mais l'engagement éthique du saint n'est jamais pure philanthropie. L'amour et l'accueil de l'autre, qui se structureront ensuite dans le charisme de l'hospitalité, sont toujours placés sur le plan de la foi et de la *sequela Christi*: amour du prochain en étroite relation avec l'amour de Dieu. Mais encore une fois, la perspective dans laquelle cette référence christologique est vécue porte la marque de la spiritualité de l'époque, fortement imprégnée de dolorisme. Le Christ du saint est surtout le Crucifié, plus encore que le Ressuscité. Ceci impliquait d'ailleurs une identification plus immédiate avec les multiples crucifiés qu'il assistait tous les jours, et avec les souffrances et les tracasseries que ses frères et lui devaient affronter pour les soigner.

4.2. Éthique charismatique hier et aujourd'hui. Le charisme laissé en héritage par son fondateur à un Institut de vie consacré a, sur le plan de son identité théologique, trois caractéristiques fondamentales:

- *Ecclésialité*. Le charisme est un don que Dieu fait à l'Église (et, à travers elle, au monde entier) en l'incarnant dans la dynamique vocationnelle d'un saint et en le confiant à la famille religieuse que celui-ci a fondée ou de laquelle il s'inspire. En tant que tel, l'Institut en est le fidèle gardien, il répond à Dieu de sa pérennité, tout en partageant ce charisme dans la communion ecclésiale.

- *Expansivité*. Le charisme est *expansus sui*. Cela veut dire que le charisme ne trouve pas son achèvement dans le cercle des membres de sa famille religieuse (ceux qui le sont canoniquement), mais qu'il rayonne grâce à ces derniers et à travers eux jusqu'à tous ceux qui, à des degrés divers, participent à son action apostolique. Évidemment, les degrés de cette participation sont différents, de la plus éloignée, de la plus implicite, à la plus directe, explicite, et qui peut même trouver des formes spécifiques de reconnaissance ecclésiale.

⁷⁵ Op. cit., cf. nota 6.

⁷⁶ I Se, 31-33.

- *Dynamicité.* Le charisme n'est pas statique, il n'est pas donné une fois pour toutes dans les formes et dans les modalités où il a été donné à son fondateur. Disons même qu'en certains cas, les héritiers de ce charisme commettraient la pire des erreurs en s'en tenant littéralement à la pratique du saint (par exemple en marchant pieds-nus, en dormant sur une pierre, en chargeant les malades sur son propre dos, etc.). Par bonheur, cette orientation su s'affirmer jusque dans l'iconographie dévotionnelle, qui a évolué au fil des siècles. En effet, à côté des images classiques où l'on voit saint Jean portant le malade sur son dos (chose qu'aucun religieux ne fait aujourd'hui), on en trouve d'autres qui dépeignent le saint couché confortablement dans le même lit que le malade, avec oreiller et couverture; ou encore, avec un paralytique qui, loin de s'appuyer sur une canne de fortune, est assis dans sa voiture d'infirme. On voit donc que le charisme change de visage suivant les changements d'époque; il transforme parfois même de manière radicale, les modalités historiques de son exercice, tout en maintenant l'essentiel de son identit .

Ces prémisses sont fondamentales pour comprendre la signification de l'actualisation du charisme par rapport à ses implications éthiques plus spécifiques. L' thique de Jean de Dieu, que nous avons analys e plus haut dans sa génèse et dans son expression historique, attend aujourd'hui d'être actualisée dans les différents contextes opérationnels de l'Ordre. La Charte nous offre déjà une analyse approfondie et détaillée, et on a déjà fait couler beaucoup d'encre à propos du "style d'assistance" de saint Jean de Dieu. Cela ne devrait donc avoir aucun sens de répéter ce qui a déjà été dit, ni de synthétiser ce qui a déjà été écrit avec autorité. Si ces pages ont un sens, c'est plutôt pour mettre en évidence l'"inspiration de Jean de Dieu" qui sous-tend les principales lignes directrices d'une éthique vécue dans les problématiques quotidiennes de l'assistance, et de retourner aux racines de son charisme, y compris en ce qui concerne la perspective morale, insuffisamment explorée à ce jour. Il reste à construire des projets, et en même temps, à redécouvrir le don de l'actualisation. Par ailleurs, la richesse d'un charisme est telle qu'il est possible de l'approfondir dans des domaines et des perspectives nouvelles ou peu explorées. Ces réflexions n'ont d'autre but que d'apporter une modeste contribution en ce sens.

4.3. Propriétés  thiques. Il est bon, en conclusion de cette étude, de présenter une perspective concrète permettant d'actualiser les dimensions éthiques décrites jusqu'ici. La tâche n'est pas facile, d'abord parce qu'une actualisation directe dans le domaine de la contemporanéité serait inappropriée, ensuite parce que ce travail, particulièrement ardu et astreignant, outrepasserait les limites de cette étude, et enfin parce que ce faisant, la créativité éthique et pastorale du parcours de l'Ordre en serait diminuée. En outre, la *Charte de l'Ordre hospitalier* a déjà largement précisé l'articulation des différentes problématiques morales qui engagent l'action historique de la famille hospitalière.

Nous nous bornerons donc à mettre en évidence quelques priorités qui puissent relancer, dans le sillage de saint Jean de la Croix, quelques instances éthiques fondamentales en les incarnant dans des contextes historiques désormais changés. À chacun, et à chaque œuvre marquée par son charisme, de décliner cet engagement éthique polyvalent dans les défis de la vie quotidienne.

- *Charité institutionnelle.* Le récit évangélique du Bon Samaritain contient un passage important, celui où le blessé est confié à l'aubergiste par son sauveteur. C'est le moment où la dimension individuelle de la charité se transforme en charité sociale et même, pourrions-nous dire aujourd'hui, sociopolitique. Il est important de saisir cette double dimension dans l'œuvre même de saint Jean de Dieu, dont le charisme est d'ailleurs celui de l'*hospitalité* et non pas dans le simple accueil du malade. Comme nous l'avons déjà dit en parlant des sources de l'éthique de Jean de Dieu, on ne comprendrait pas pleinement son charisme si on détachait celui-ci de ces implications de caractère social. Étant donné sa situation dans le cadre historique actuel, l'Ordre ne peut pas faire abstraction de sa dimension institutionnelle, de sa position à l'intérieur d'un contexte sociopolitique bien précis, et de la nécessité de dialoguer avec les pouvoirs publics et les autres institutions sanitaires. Si, comme le disait Paul VI, « la politique est la forme la plus haute de la charité ». Incarner la charité témoignée par saint Jean de Dieu veut dire aussi, que l'on est pleinement partie prenante de cette dimension.

Ensuite, sur le plan strictement hospitalier ; l'Ordre doit considérer comme un véritable engagement moral la réalisation d'une amélioration constante de la qualité de ses services et la recherche de l'excellence. Les mutations de chaque époque doivent en effet s'incarner dans un engagement renouvelé, qui sache saisir les intuitions et l'esprit prophétique de l'œuvre de saint Jean de Dieu :

“Il fit aussi une chose de grand secours, c'est qu'il accommoda un local en guise de foyer, exprès pour les mendiants et les pèlerins, pour qu'ils puissent s'y retirer la nuit pour dormir et s'y protéger du froid, spacieux et bien arrangé pour contenir commodément plus de deux cents pauvres. Tous y jouissaient de la chaleur du feu qui se trouvait au centre, et tous avaient une planche pour dormir: quelques-uns sur des matelas, d'autres sur des nattes de jonc et d'autres encore sur des paillasses, chacun selon ses besoins, comme on le fait encore aujourd'hui dans son hôpital”⁷⁷.

Pour l'époque, c'était déjà beaucoup d'offrir un abri chauffé et un lit: il n'existait aucune autre alternative pour les malades, et personne d'autre n'en faisait autant. On ne s'expliquerait pas autrement le nombre élevé des personnes assistées (deux cents pauvres, selon le passage rapporté plus haut, et plus d'une centaine de malades comme nous l'apprennent ses lettres). Dans cet esprit, aujourd'hui que nous disposons souvent d'une assistance publique et privée de grande qualité, l'engagement éthique de l'Ordre devrait être d'offrir une qualité de service au

⁷⁷ *Ibidem* XIV.

moins égale à celle des autres structures, ou mieux encore, un service qui réussisse à se placer à l'avant-garde. Dans la typologie variée des structures d'assistance l'Ordre, on trouve d'un côté des réalités simples, où l'on retrouve l'identité de celles qu'offrait le saint (abri pour les pauvres, maisons d'accueil, etc. surtout dans les pays en voie de développement), et de l'autre, de grands hôpitaux des pays industrialisés dans lesquels la qualité des services doit constituer pour l'Ordre un objectif primaire.

- *À la recherche des nouveaux pauvres.* Saint Jean de Dieu n'attendait pas que les malades frappent à sa porte; il allait les chercher dans les rues. Les dynamiques sociales actuelles, au moins dans les pays industrialisés, ont restreint cette pratique au petit cercle des groupes de bénévoles, qui recueillent les « sans domicile fixe » ou leur donnent une première assistance. Dans d'autres parties du monde, en revanche, on trouve encore de vastes zones de pauvreté qui n'ont aucunement accès aux services sanitaires et qu'il faut savoir repérer, pour que leur soit fournie une assistance de base. Il reste que dans ces deux situations, l'exemple de saint Jean de Dieu doit être actualisé dans la recherche non pas tant des "pauvretés" classiques (économiques et matérielles, sanitaires, etc.), que de ceux qu'on appelle "les nouveaux pauvres". Et si l'Église veut incarner, dans le sillage de saint Jean de Dieu, une "option préférentielle en faveur des pauvres", elle doit justement y inclure ces nouvelles formes de pauvreté.

“Dans cet [hôpital], étaient assistés les pauvres affectés de tous genres d'infirmité, hommes et femmes, sans refuser personne (comme on le fait encore aujourd'hui): affectés de fièvres, de pustules, de plaies, des estropiés incurables, des gens abandonnés, des enfants teigneux (et il en faisait élever beaucoup qui étaient laissés sur la porte)”⁷⁸.

Un bon nombre de ces typologies n'existent plus, mais beaucoup de nouvelles infirmités ont surgi, qui interpellent aujourd'hui l'Ordre Hospitalier. La plupart de celles-ci étaient rares ou même inconnues à l'époque du saint, ne serait-ce qu'à cause de la basse espérance de vie. Il suffit de penser à toutes les néoplasies, aux maladies dégénératives, aux maladies rares, aux maladies métaboliques, aux maladies sexuellement transmissibles, aux nouvelles maladies virales, aux dépendances (pas seulement les dépendances "classiques" aux substances psychotropes, au tabac et à l'alcool, mais aussi à l'Internet, aux jeux vidéo, au shopping compulsif, etc.), aux pathologies alimentaires, etc.

- *Une nouvelle ouverture universelle.* Il y a encore quelques années, on pensait que la chute des Murs (matérielle et idéologique) aurait apporté au monde une nouvelle saison de fraternité. Or ce qui a fait suite à cet écroulement, c'est au contraire l'édification de nouvelles barrières, peut-être plus difficiles à abattre: les ethnocentrismes (qui arrivent parfois à de véritables conflits ethniques), les

⁷⁸ Castro, *op. cit.* XIV.

nouvelles guerres de religion, les multiples limites à l'immigration, l'intolérance aux diversités religieuses et culturelles, etc.

Au temps de Jean de Dieu, l'Espagne vivait une difficile période de transition: les arabes avaient été chassés de Grenade, qui était restée leur dernière forteresse dans la péninsule ibérique; mais beaucoup étaient restés, qui acceptaient d'une certaine manière les us et coutumes chrétiennes (*moriscos*). De même, après l'expulsion des juifs, un grand nombre s'étaient convertis au christianisme, le plus souvent de manière extérieure ou forcée (*marranes*). La société se présentait comme multiculturelle, multiethnique et multi-religieuse, exactement comme la nôtre.

Mais on ne trouve pas trace de tout cela dans l'activité du saint. Ces cent ou deux cents assistés avaient-ils tous la *limpieza de sangre*? J'en doute, surtout les pèlerins qui provenaient de partout.

“C'est un hôpital général ; aussi y reçoit-on, d'ordinaire, toutes sortes de malades et toutes sortes de gens. Il y a des perclus, des manchots, des lépreux, des muets, des aliénés, des paralytiques, des teigneux, des vieillards et beaucoup d'enfants, sans parler des nombreux voyageurs et passants qui s'arrêtent ici et auxquels on donne le feu, l'eau, le sel et les ustensiles nécessaires pour apprêter la nourriture”⁷⁹.

Aujourd'hui, certes, aucune structure sanitaire ne peut déclarer ouvertement qu'elle fait des discriminations ou qu'elle dresse des barrières. Mais si ceci est vrai sur le plan formel, il n'est pas dit que cela le soit dans la réalité. Encore une fois, probablement, il faut donner un surplus de charité et une assistance qui abolisse les ségrégations, non seulement pour éviter les discriminations en matière d'hospitalisations ou de services offerts, mais pour offrir un accueil paritaire aux diversités de cultures, de religions, de comportements, de besoins spirituels, d'exigences alimentaires, etc.

- *Une éthique de témoignage.* En ce qui concerne les thématiques dont nous parlons, notre époque est marquée par une double critique. Sur le plan sanitaire, par de graves problèmes de caractère financier dans les systèmes sanitaires du monde entier, et en particulier dans certains pays, où s'y ajoute un certain “manque de confiance” des citoyens par rapport à l'assistance sanitaire. Sur le plan ecclésial aussi, par un sentiment répandu de “manque de confiance”, et d'estime, voire un⁹ soupçon envers les institutions ecclésiastiques, dus à nombreux scandales qui ont secoué l'Église catholique dans ces dernières années. L'Ordre hospitalier, qui se trouve impliqué sur ces deux fronts, doit donc assumer une double responsabilité: offrir un service sanitaire de qualité et présenter en même temps le meilleur visage de l'Église, en contribuant ainsi à lui restituer une crédibilité:

⁷⁹ 2 GL, 15-20

“Par conséquent, de même que s’accroissait la charité chez Jean de Dieu, de même s’accroissaient et se multipliaient le mobilier et les fournitures de la maison de Dieu, parce que les gens en avaient désormais connaissance; et beaucoup de personnes distinguées et honorables, dedans et dehors Grenade, le tenaient en haute considération et l’estimaient, voyant et constatant qu’il persévérerait toujours de mieux en mieux. Et quand elles virent que non seulement il logeait les pèlerins et les abandonnés, comme au début, mais qu’il avait aussi des lits apprêtés et des infirmes qu’il soignait, toutes ont commencé à lui faire grande confiance, elles lui garantissaient toute chose qui lui pût servir pour ses pauvres, et lui donnaient des aumônes plus abondantes qu’à l’habitude, ainsi que des couvertures, des draps, des matelas, de vêtements et d’autres choses”⁸⁰.

Saint Jean de Dieu n’était pas un homme de culture, et il attirait non pas tant par des discours choisis ou par de doctes argumentations, que par son exemple. Et puisque “l’homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres”⁸¹, il est important que l’Ordre récupère cette recommandation.

Et ce n’est pas tout: face à un certain appauvrissement de la proposition morale de la part de croyants ou de mouvements ecclésiaux, totalement absorbés par les questions éthiques “de frontière” (début et fin de vie), il devient urgent de témoigner une éthique de vaste portée et qui s’étende à toute la sphère existentielle de la personne.

- *Vers l’excellence morale.* Un aspect peut-être moins apparent que les précédents, mais qui se dégage clairement du vécu moral du saint, concerne cette synthèse entre éthique et spiritualité dont nous avons déjà parlé. La pratique de la charité envers les pauvres, même si elle était extrêmement absorbante, au point que “je n’ai pas la durée d’un Crédo de répit”⁸², devient en elle-même une forme élevée de spiritualité, synthèse entre action (cette dernière étant probablement plus évidente) et contemplation.

Le travail actuel de l’Ordre et de toutes les personnes engagées dans ses œuvres devrait alors viser aussi cette perfection morale qui est l’engagement spécifique du chrétien. Et comme il y a aussi dans la grande famille hospitalière des personnes de différente position par rapport à l’engagement de la foi, on devra toujours faire en sorte que la prise en charge de l’homme malade ou nécessiteux soit dans tous les cas une occasion de perfectionnement intérieur, d’affinement humain et relationnel. Il existe une dimension implicitement caritative, même dans cette assistance à l’autre, même pour ceux qui ne partagent pas notre foi: “quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu” (*1Jn 4, 7*).

Dans ce sens, sur le plan pastoral comme sur celui de l’évangélisation, la dimension éthique assume un rôle de premier plan et l’Ordre devient dans le monde non seulement promoteur de bonne santé et de charité dans l’assistance,

⁸⁰ Castro, chap. XII.

⁸¹ Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 41

⁸² I GL, 20.

mais aussi parcours de sainteté pour tous ceux qui participent à sa mission, à quelque titre que ce soit.

L'ÉTHIQUE DE SAINT JEAN DE DIEU

