

ORDINE OSPEDALIERO DI SAN GIOVANNI DI DIO



L'ETICA IN SAN GIOVANNI DI DIO

Salvino Leone

**COMMISSIONE GENERALE DI BIOETICA
ROMA 2012**

INTRODUZIONE

L'etica in generale, e la bioetica in particolare, stanno diventando sempre più importanti nella vita delle persone e delle istituzioni, in particolare quelle come la nostra che si dedicano, in vari modi e sotto forme diverse, alla cura e all'assistenza delle persone malate e di quelle più vulnerabili della società.

Il motivo che è alla base di questo fenomeno è certamente il fatto che anche i conflitti di valori, o perlomeno la nostra consapevolezza di ciò, sono in aumento. Non c'è dubbio che l'umanità stia sperimentando enormi cambiamenti in ogni campo della vita: personale, sociale, scientifico e molti altri. Allo stesso modo, è indubbio che stiamo vivendo in un mondo contrassegnato dalle contraddizioni, dove le situazioni di povertà, fame, malattia e violenza ci sconvolgono continuamente. Tutto ciò ovviamente fa emergere delle questioni, e richiede delle risposte coerenti che non sempre siamo in grado di dare.

L'Ordine Ospedaliero di San Giovanni di Dio è molto sensibile alle situazioni che si verificano nel mondo, e cerca di risolvere i conflitti di natura etica e bioetica che emergono ogni giorno nei nostri Centri, e nella società in generale, applicando i valori e la filosofia che abbiamo menzionato nella nostra Carta d'Identità.

San Giovanni di Dio, il fondatore del nostro Ordine, è la fonte della nostra ispirazione. Nell'ambiente sociale, culturale e religioso in cui viveva, riusciva a risolvere i conflitti etici cui si trovava di fronte, con molta semplicità ma anche con grande solidità morale e spessore, grazie al suo modo disinteressato di agire e all'amore che nutriva nei confronti del prossimo, e alle sue profonde convinzioni cristiane e fondate sull'uomo.

E' per questo che abbiamo ritenuto interessante riflettere ed approfondire i valori e secondo i quali visse San Giovanni di Dio, e che egli sempre mise in pratica. E' un argomento che non è stato studiato a fondo nel passato; riteniamo che possa aiutarci a comprendere meglio la figura del Fondatore e a darci nuove ispirazioni per rispondere ai conflitti di tipo etico e bioetico che il mondo di oggi si trova a dover affrontare.

Ringrazio la Commissione Generale di Bioetica per aver preso questa iniziativa, e in particolare il Dr. Salvino Leone, che con l'aiuto della Commissione ha realizzato questo lavoro.

Spero che il documento risulti utile alla nostra Istituzione, e in particolare mi auguro che possa servire alla formazione di tutti coloro che fanno parte della Famiglia di San Giovanni di Dio.



Fra Donatus Forkan
Priore Generale

L'ETICA IN S. GIOVANNI DI DIO

La dimensione e i risvolti etici¹ nell'opera di S. Giovanni di Dio costituiscono un aspetto di particolare importanza, finora poco indagato sul piano storico-fondativo, ma diventato sempre più urgente oggi sul piano pratico-operativo. Non è un caso, infatti, che proprio ai problemi etici la *Carta di Identità dell'Ordine* dedichi per intero ben due capitoli e alcuni paragrafi degli altri, in totale quasi la metà del documento.²

Nonostante ciò, a tutt'oggi sono pochi gli studi che affrontino in modo specifico e tematico questo aspetto. Pertanto, nell'ambito del lavoro della Commissione Internazionale di Bioetica, ci è sembrato indispensabile offrire una riflessione sistematica sulla genesi e le principali espressioni dell'etica in S. Giovanni di Dio nonché sui principali sviluppi storici in prospettiva delle attualizzazioni contemporanee. Risalire alle proprie radici significa, infatti, riattingere alle sorgenti della propria identità.

1. FONTI

Le fonti a cui attingere per risalire alle sorgenti dell'etica in S. Giovanni di Dio sono ovviamente quelle biografiche anche se non tutte dello stesso valore storico e documentario.

1.1. Lettere. Sono, sicuramente la fonte principale in quanto unico documento autentico che rispecchi direttamente il pensiero di S. Giovanni di Dio. Da lui scritte o, per meglio dire, dettate sono infatti l'espressione dei suoi sentimenti così come da lui concepiti, vissuti e trasmessi ai destinatari delle stesse. Tra queste un posto particolare assume la *Terza lettera alla Duchessa di Sessa* che, per le sue caratteristiche stilistiche e contenutistiche, appare quasi una piccola catechesi sui principi etici fondamentali. Quasi certamente rispecchia uno specifico insegnamento appreso e trasmesso dal santo o addirittura trascritto. Questo, ovviamente, non mette in dubbio la sua attribuzione testimoniata dai molti elementi biografici in essa

¹ Su una presunta distinzione tra *morale* ed *etica* divenuta comune da Hegel in poi, non vi è uniformità di vedute. Nella *Filosofia del diritto* Hegel ritiene che la moralità riguardi l'aspetto soggettivo della condotta (intenzione dell'agente, atteggiamento interiore, ecc) mentre l'eticità indicherebbe l'insieme dei valori morali storicamente realizzati. Più comunemente, sulla scia del suo pensiero, molti riducono la morale alla semplice dimensione soggettiva dell'agire e l'etica allo studio oggettivo dei valori. Altri privilegiano il termine *etica* in quanto di matrice più originariamente filosofica (aristotelica) rispetto a *morale*, carpito dalla teologia e spesso implicitamente rimandante ad essa. In questo studio, peraltro secondo l'uso prevalente nella nostra tradizione filosofica e teologica, i due termini verranno impiegati indifferentemente, diversificandoli solo in rapporto a un più appropriato uso semantico, ma non concettuale.

² In particolare: 4.1 (*Dignità della persona umana*); 4.2 (*Rispetto della vita umana*); 5.2. (*Problemi specifici della nostra azione assistenziale*) comprendente i principali temi di bioetica: sessualità, procreazione, eutanasia, trapianti, sperimentazione, ecc.

contenuti (il riferimento alle trovatelle che la duchessa vuole accogliere, alla malattia del santo, a una frase rivoltale una volta a Cabra, all'affidamento ad Angulo in caso di sua morte, ecc.). La parte etico-catechistica dello scritto è riconducibile a un preciso schema didattico così riassumibile:

- Virtù teologali.
- Virtù cardinali.
- Doveri verso Dio.
- Uso del tempo.
- Meditazione dei novissimi.

1.2. Biografia. Il riferimento, pressoché esclusivo, è alla prima biografia scritta nel 1585 da Francisco De Castro, rettore, cioè praticamente cappellano, dell'ospedale di Granada.³ La biografia venne scritta a 30 anni dalla morte del santo, attingendo alla viva voce di quanti l'avevano conosciuto ma facendo un'attenta opera di discernimento. Con lo spirito critico di un moderno storico il Castro dice di aver riportato "solo ciò che si è potuto sapere con molta certezza e verità" e di aver "omesso quanto non è stato ben accertato lasciando che il prudente lettore deduca il resto da quello che è stato scritto. E' meglio, infatti, che rimanga molto da dire piuttosto che dire cose che non si abbiano per molto certe".

1.3. Testimonianze processuali. Fondamentali sul piano della documentazione storica sono le testimonianze al processo di beatificazione. Pubblicate nel 2006 da José Luis Martínez Gil costituiscono adesso un ampio materiale pienamente fruibile dagli studiosi per l'approfondimento della figura del santo. Anche se, spesso, ripetitive in quanto risposte a domande-standard, esse consentono di delineare con maggiore precisione storica il profilo religioso, spirituale e, nel nostro caso, etico del santo.

Volendo ricondurre alla tipologia della valutazione morale le risultanze documentali in nostro possesso credo sia possibile affermare che nella III Lettera alla Duchessa di Sessa sia contenuto fondamentalmente l'*atteggiamento* morale del santo, mentre negli altri il suo *comportamento*. Tale distinzione, oggi abbastanza comune in ambito teologico morale, riconduce alla malizia propria degli atti e, quindi biblicamente al "cuore" dell'uomo la valutazione morale di quanto si compie. La moralità si sedimenta, fondamentalmente e prioritariamente nel cosiddetto "atteggiamento"

³ A questa, com'è noto, fecero seguito altre biografie, in primo quella di fra Dionisio Celi, priore dell'ospedale di Granada che, ritenendo insufficienti le notizie biografiche contenute nel libretto del Castro (anche perché sollecitato da diversi testimoni oculari) diede credito in modo acritico a tanti altri episodi della vita del santo, molti dei quali leggendari o non sufficientemente documentati. Alla fine degli interrogatori per il processo di Beatificazione l'agostiniano Antonio de Govea, visitatore apostolico e ambasciatore di Filippo II, approntò una nuova biografia che divenne quella correntemente utilizzata. Per il suo valore storico-documentario, tuttavia, la biografia del Castro, riscoperta solo dopo gli anni '50 costituisce il testo di riferimento fondamentale al quale ci siamo attenuti anche in questa indagine del profilo etico del santo, sia pure corredandolo, ove necessario, con qualche dato desunto dalle altre.

morale, cioè nel significato più profondo che assumono i nostri gesti, nel loro rapporto col nostro essere e la nostra volontà di agire bene. Da questo consegue il comportamento che è quello ordinariamente visibile ma, non per questo, attestazione di moralità. Ad esempio il famoso obolo della vedova che troviamo nel Vangelo (Mc 12, 41-44; Lc 21, 1-4) sul piano del comportamento potrebbe apparire come un atto di tirchieria mentre su quello dell'atteggiamento è espressione di grande generosità. E, viceversa, una generosa elemosina fatta solo per essere ammirati, sul piano del comportamento può apparire un gesto buono mentre su quello dell'atteggiamento è espressione di orgoglio e vanità. Ovviamente se non si conosce l'universo interiore di una persona non si potrà giudicare l'atteggiamento e ci si dovrà limitare e valutare il comportamento.

Pertanto, tornando a S. Giovanni di Dio, le lettere, e in particolare la terza alla Duchessa di Sessa, ci offrono uno spaccato del suo mondo interiore così come egli stesso lo trasmette ai destinatari mentre le testimonianze biografiche narrano concretamente i gesti che da tale comportamento scaturiscono.

1.4. Causa contro i frati gerolamini. Un'ulteriore e, forse, poco sondata fonte storica è costituita dagli atti processuali nella controversia che, alla morte del santo, vide opposti i religiosi ospedalieri all'Ordine dei Gerolamini nel cui terreno era stato costruito il nuovo ospedale. Il maggiore interesse di tale documentazione, pubblicata nel 1995 da José Sanchez Martínez, è costituita dallo spaccato sull'attività assistenziale della Granada del tempo e sulle peculiarità del nuovo stile assistenziale di Giovanni di Dio.⁴

1.5. Lettere di San Giovanni d'Avila. San Giovanni d'Avila alla cui predica si convertì s. Giovanni di Dio ne fu al tempo stesso maestro spirituale. Di lui ci rimangono tre lettere indirizzate al santo.⁵ Ma verosimilmente saranno state molte di più né ci sono rimaste quelle a lui scritte da San Giovanni di Dio. Da quelle rimaste, tuttavia possono cogliersi alcuni tratti tipici della spiritualità ma anche dell'etica in S. Giovanni di Dio. Purtroppo questo sia pur breve epistolario fu scritto solo dopo la conversione del santo. Ma, come sappiamo dalla biografia del Govea, dopo la dimissione dall'Ospedale reale di Granata, S. Giovanni di Dio si recò a Montilla dove si trovava il maestro d'Avila e vi rimase per circa un mese. Fu certamente un periodo di intensa preparazione e non è escluso, quindi, che alcuni dei tratti caratteristici del suo apostolato siano da ricondursi a tale periodo. Di esso non ci rimangono tracce scritte che, alcuni pensano di poter rintracciare nelle opere di San Giovanni d'Avila, in modo particolare l'*Audi Filia* ⁶.

⁴ La vicenda è ricostruibile nei suoi molti dettagli grazie proprio alla pubblicazione degli atti processuali: J. Sanchez-Martinez, *Kenosis-diakonia en el itinerario spiritual de San Juan de Dios* Madrid 1995. Fra Giuseppe Magliozzi ne fa una buona sintesi nel suo: *"Lo firmo con queste mie tre lettere"*, Biblioteca Ospedaliera, Roma 1996.

⁵ Il testo originario delle stesse è stato pubblicato da L. Sala Balust e F. Martin Hernandez (edd.) in: *Obras completas del Beato Juan de Avila*, BAC, Madrid 1970-1971 (6 voll.).

⁶ Il libro trae il titolo dall'incipit latino del Salmo 45,11 *Audi filia et vide et inclina aurem tuam et obliviscere populum tuum et domum patris tui* ed è un testo di spiritualità che già circolava come manoscritto fin dal 1533 e fu poi pubblicato per la prima volta nel 1556 all'insaputa dell'autore. Questi ne curò quindi una seconda edizione pubblicata dopo la sua morte, nel 1574. Una sintesi delle possibili correlazioni tra alcuni passaggi di tale testo e la spiritualità juandediana è

2. ORIGINE

Un aspetto che non è stato mai particolarmente approfondito, nell'ambito degli studi sulla figura di S. Giovanni di Dio, riguarda l'origine della sua proposta morale. Infatti si è sempre dato per scontato che questa sia semplice frutto e conseguenza della sua espressione vocazionale a servizio dei malati, dei poveri e dei bisognosi in genere. In realtà la sua genesi è più complessa e affonda le radici anche in particolari aspetti del contesto religioso del suo tempo. Volendo semplificare possiamo dire che vi siano quattro principali matrici culturali.

2.1. L'istruzione catechistica. Come si accennava prima, la III Lettera alla Duchessa di Sessa riflette di sicuro formule o quantomeno contenuti di una ben precisa istruzione catechistica ricevuta dal santo. Ma quali erano, ai suoi tempi, le fonti e modalità di insegnamento religioso? Cioè come e da dove ha appreso quanto contenuto nella Lettera in oggetto (e, in parte, anche nelle altre)?

La Spagna del XVI secolo ha un ruolo particolarmente significativo nell'ambito dell'istruzione catechistica sia per la presenza di vescovi particolarmente sensibili al problema, sia per gli influssi della scuola teologica di Salamanca.⁷ Fin dai secoli precedenti nei vari sinodi delle chiese spagnole si raccomandava ai pastori in cura d'anime l'istruzione religiosa del popolo (Concilio di Valladolid, 1322; Concilio di Toledo, 1323; Sinodo di Cuellar-Segovia, 1325; Sinodo di Pamplona, 1354; Sinodo di Salamanca, 1410). Tuttavia è con il Concilio di Tortosa che, nel 1429, viene proposta una strutturazione assai simile agli odierni catechismi. Non solo ma nel canone VI dello stesso si chiede agli Ordinari di incaricare persone competenti di dettare e scrivere qualche breve compendio che comprenda gli elementi essenziali della fede e dei costumi cristiani. Non è escluso che possa essere stato S. Giovanni D'Avila ad avere fornito una piccola sintesi a Giovanni di Dio e, questi, a sua volta ad averla fatta sua trasmettendola alla duchessa di Sessa.

Nell'edizione di Salamanca della *Constituciones del arzobispado de Toledo* (1498) viene aggiunta un'appendice ad opera del card. Cisneros e adottata nel sinodo promosso dall'arcivescovo di Granada Hernando de Talavera (1498) nella quale si specifica che occorre insegnare: il segno della croce, il *Pater*, l'*Ave Maria*, il Simbolo degli apostoli, la *Salve Regina*. Sembra quasi di sentire riecheggiare quanto il santo dice nella I Lettera alla Duchessa: "Quanto state per andare a letto segnatevi e fatevi la croce, rinnovando la fede con la recita del Credo, Pater Noster, Ave Maria e Salve Regina".

stata fatta da G. Magliozzi in: *S. Giovanni di Dio: Lettere* (a cura di G. Magliozzi e S. Izzo), Curia Generalizia FBF, Roma 1981 che contiene anche una versione italiana delle Lettere. Inoltre in Italia le edizioni San Paolo hanno recentemente pubblicato integralmente il testo (San Giovanni D'Avila, *Audi filia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010).

⁷ Per tutta questa parte cf. G. Alcamo, *Prime realizzazioni di catechismi "strutturati" tra il '400 e il '500* (Palermo 2009, *inedito*, per gentile concessione dell'autore).

Successivamente nel concilio provinciale di Siviglia (1512) il domenicano Diego de Deza prescrive che in tutte le chiese parrocchiali sia esposta una *tavola* contenente una sintesi della dottrina cattolica (fede, sacramenti, peccati, virtù, ecc.) in modo tale da essere ben visibile a tutti. Questa “impronta domenicana” se così possiamo definirla è forse rintracciabile anche nelle modalità descrittive che il santo dà alle virtù cardinali spiegate analiticamente, rispetto ai Comandamenti, com’era consuetudine dell’insegnamento domenicano, sulla scia di San Tommaso. D’altra parte la scuola domenicana era allora quella teologicamente prevalente in Spagna con figure come Francisco de Vitoria (1492-1546), Melchior Cano (1509-1560); Bartolomé de Medina (1527-1580)⁸. Nonostante una certa frattura tra l’insegnamento accademico e la predicazione al popolo, non possiamo sottovalutare gli influssi della prima sulla seconda.

2.2. Il clima preconciliare. Ma l’attenzione etico-pastorale di S. Giovanni di Dio non trae origine solo dalle dirette fonti di insegnamento orale quali che siano state. Nella Spagna del tempo, come in molti altri Paesi d’Europa, iniziavano già a sentirsi quelle istanze di riforma che poi sfoceranno, da un lato nella Riforma protestante, dall’altro nella Controriforma cattolica. Gli elementi essenziali di tale nuovo clima religioso che trovano riscontro, peraltro, nell’esperienza di S. Giovanni di Dio, sono⁹:

- *La riforma di antichi Ordini religiosi e il nascere di nuove aggregazioni.* In molti di questi avvengono processi di “rottura” che portano al distacco di alcuni membri desiderosi di un maggiore rigore applicativo della regola (tra i francescani il distacco degli osservanti dai conventuali con la nascita dei Cappuccini; tra i benedettini la riforma della Congregazione di S. Giustina, ecc.). Inizia quel processo di creatività e rinnovamento della vita religiosa che troverà il suo culmine nella Controriforma con la nascita di nuovi Ordini. Anche S. Giovanni di Dio si inserisce in questo clima. Com’è noto, infatti, anche se la storiografia del passato sosteneva che non avesse mai pensato a una vera e propria famiglia religiosa questo è smentito da quanto si legge nella sua Vita: “Una persona che gli era devota narrava che Giovanni di Dio alcune volte le aveva detto che vi sarebbero stati molti del suo abito a servizio dei poveri in tutto il mondo”¹⁰.
- *I movimenti di spiritualità laicale facenti capo alla devotio moderna.* Con tale termine si intende un ampio movimento che attraversa l’Europa fin dal XIV secolo ponendo a fondamento della propria identità una spiritualità laicale fondata sull’*Imitazione di Cristo* che, peraltro, ne diventa il testo di riferimento. Il Movimento valorizzava, peraltro, le componenti intime e affettive della vita religiosa. Anche in questo clima, probabilmente, Giovanni di Dio fu immerso come dimostra innanzitutto la nascita di un movimento

⁸ R. Gerardi, *Storia della morale*, Ed. Dehoniane, Bologna 2003, 225-235.

⁹ G. Martina, *Storia della Chiesa*, Ut Unum sint, Roma 1980, 247-248.

¹⁰ F. de Castro, *Historia de la vida y sanctas ibras de Juan de Dios*, Granada 1585, cap. XVIII.

tipicamente laicale senza alcun desiderio né pretesa di clericalizzazione che avverrà in parte nei secoli futuri¹¹. In secondo luogo la sua particolare e intima devozione alla Passione e il desiderio, affermato e vissuto, di seguirlo sulla via della Croce.

- *L'opera riformatrice di alcuni vescovi.* Prima ancora che il Concilio di Trento ridisegni la figura del vescovo (imponendo l'obbligo della residenza, ecc.) in molte diocesi si assiste all'opera di vescovi particolarmente illuminati che portano avanti una riforma dei costumi ma soprattutto si preoccupano dell'istruzione del popolo, favoriscono le opere di carità, ecc. In Spagna si distinguono in modo particolare le figure di: Pietro Gonzales de Mendoza, primate di Spagna alla fine del '400 e promotore di diverse opere caritative; Hernando de Talavera, arcivescovo di Granada nello stesso periodo e protagonista nel sinodo nel quale vengono adottate le formule catechistiche prima ricordate; il cardinale di Toledo Ximenes de Cisneros (morto nel 1517) traduttore in spagnolo dell'Imitazione di Cristo, l'edizione probabilmente letta da Giovanni di Dio; il vescovo di Tuy Miguel Muñoz che impose l'abito al santo¹².

2.3. L'ispirazione carismatica. Infine non va trascurata la diretta ispirazione carismatica. Se ammettiamo la rispondenza vocazionale di Giovanni di Dio a un piano soprannaturale non possiamo attribuire esclusivamente a contingenze storico-culturali la genesi della sua missione caritativa. In questa specifica prospettiva sono da ritenere fondamentali quattro momenti:

- *La conversione dopo la predica di S. Giovanni d'Avila.* E' il momento in cui Giovanni prende consapevolezza della propria condizione e della volontà di conversione – *metanoia*, cioè una vera e propria inversione di rotta, un cambio di mentalità che, tuttavia, non è ancora orientamento esistenziale. E' importante evidenziare come questa fase, incentrata (come lo sarà, in altro modo anche per Lutero) sulla consapevolezza della propria peccaminosità, non sia propriamente etica ma religiosa. Al peccato, oggi, siamo soliti attribuire una valenza prevalentemente morale in riferimento a una serie di trasgressioni di un codice etico (comandamenti, virtù, ecc.) mentre in realtà il suo significato è prevalentemente e prioritariamente religioso in riferimento a una frattura nel rapporto con Dio (e con i fratelli). Tuttavia è da questo momento “fontale”, segnante una svolta radicale nella vita di Giovanni, che scaturiranno un giorno anche le esigenze di natura etica.
- *La maturazione vocazionale all'interno dell'Ospedale di Granada.* Durante il ricovero all'interno dell'ala manicomiale dell'Ospedale Reale di Granada Giovanni matura la sua scelta vocazionale facendo esperienza diretta dei modi

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

¹² Anche se tradizionalmente tale vescovo è stato identificato con Sebastiano Ramirez, dagli studi compiuti da G. Magliozzi (*Pagine juandediane*, Centro Studi San Giovanni di Dio, Roma 1992, 161-167) tale attribuzione deve ritenersi erranea.

disumani con cui venivano trattati i malati. E chiede a Dio di poter avere un “ospedale” dove poterli trattare a modo suo, cioè con umanità e carità. Tale decisione, questa volta sì, eticamente rilevante, possiamo dire costituisca l’inizio del carisma ospedaliero, il momento in cui Dio ne investe Giovanni e, attraverso di lui, lo dona alla Chiesa. La successiva opera assistenziale del santo non sarà come per altri (S. Camillo de Lellis, San Vincenzo de Paoli, ecc.) dedicata agli infermi ma alla loro assistenza in una realtà ospedaliera, sarà quindi non solo carisma ospedaliero di cura di servizio ai malati, ma carisma di *ospitalità*. Sul piano etico, pertanto, la dimensione propria di tale virtù si incrocia e si intreccia in lui con quella specificamente carismatica.

- *Il viaggio a Guadalupe.* Al di là degli effettivi connotati storici e delle sue trasposizioni più o meno leggendarie il viaggio a Guadalupe assume un duplice significato. Il primo, di carattere prettamente religioso e devozionale per pregare la Madonna e mettere sotto la sua protezione l’opera che stava per intraprendere. Il secondo, meno noto e indagato, di carattere assolutamente pragmatico per cui il santo si reca nel noto santuario anche per prendere visione della struttura ospedaliera che era stata realizzata nell’annesso monastero. Nelle gallerie del “Chiostro gotico” era stato allestito un ospedale con annessa farmacia e scuola di Medicina. Non solo ma nel circondario erano stati allestiti ben sette ospedali per assistere i malati dei villaggi circostanti. Pertanto, durante, il suo soggiorno, il santo ebbe modo di vedere:
 - il personale, circa una ventina di unità tra personale sanitario e ausiliario;
 - strumentario d’avanguardia per il tempo (trapani, periostotomi, strumenti odontoiatrici, ecc.);
 - una ricca farmacia contenente, peraltro, molti medicinali ottenuti da piante coltivate dagli stessi frati;
 - le modalità di visita da parte dei medici;
 - le lezioni di medicina date ai principianti.¹³
- *L’inizio dell’attività assistenziale a Granada.* “Deciso di procurare realmente il conforto e il rimedio ai poveri...”. Così il Castro descrive l’inizio dell’attività assistenziale di Giovanni di Dio a Granada. E’ l’ultima, definitiva e irreversibile tappa carismatica che pone fine alle tante esperienze esistenziali e alla lunga ricerca della propria vocazione. Gli storici discutono su quale sia stata effettivamente la prima struttura in cui Giovanni ospitò i suoi malati. Probabilmente l’atrio della casa di don Michele Venega e, solo successivamente, la famosa Calle Lucena. Sta di fatto, come si diceva, che l’inizio della sua attività caritativa è segnata, e lo rimarrà fino alla fine, dall’ospitalità nei confronti dei bisognosi. La sua scelta etica si traduce in una concreta azione di accoglienza. Ed è proprio questo spessore decisamente

¹³ J.Maria Javierre, *Juan de Dios, loco en Granada*, Sigueme, Salamanca 1996, cap. 21. L’autore desume questa sintesi da un’ampia bibliografia consultata (354-355) in merito.

pragmatico a caratterizzarne l'opera. Non dimentichiamo, peraltro, che soprattutto nel cristianesimo di matrice protestante la teologia morale, insieme alla pastorale, alla catechetica, ecc. viene definita, non a torto, "teologia pratica".

3. CONTENUTI

Andando adesso all'analisi dei contenuti relativi all'etica in S. Giovanni di Dio vorremmo, utilizzando le moderne categorie della sistematizzazione moral-teologica, distinguere l'etica fondamentale da quella speciale per poi passare a una più dettagliata analisi dei due ambiti.

3.1. Morale fondamentale. La inseriamo nel quadro nel moderno paradigma etico dell'agire morale che evidenzia i valori di riferimento, le conseguenti norme etiche e la loro recezione operativa nella coscienza.

- *Valori.* Sono le realtà fondamentali e sussistenti dell'universo morale, la sede oggettiva, e per ciò universale e immutabile, del "bene" in sé. Non sempre integralmente conosciuti e, il più delle volte, percepiti in modo diverso dalle diverse persone, epoche o culture, non per questo cessano di essere il riferimento assoluto della realtà morale. La tipologia dei valori è molto ampia e la loro elencazione esemplificativa più che esaustiva (valori spirituali, materiali, intellettuali, affettivi, sociali, ecc.). Inoltre essi si presentano in una articolazione gerarchica che non è strutturata solo in base alla loro grandezza ontologica (ad es. valori spirituali superiori rispetto a quelli materiali) ma anche alla loro priorità attuativa in rapporto all'urgenza e alla possibilità.

Il valore fondamentale e, per certi versi, "fontale", nella vita di S. Giovanni di Dio lo definirei come il "bene dell'altro in situazione di bisogno". La condizione di bisogno di qualsiasi natura (non solo quella economica ma anche quella spirituale) costituiscono per il santo la molla all'azione. In un certo senso possiamo dire che egli abbia una visione "olistica" di tale bisogno non facendo molta differenza tra la necessità di una migliore condizione esistenziale (ad es. per le prostitute) e quelle dell'elemosina ai poveri che incontra per strada, tra la cura dei malati e l'accoglienza dei trovatelli. Tale valore diventa per lui un'esigenza etica fondamentale dalla quale scaturiranno tutti i suoi comportamenti. Anche in condizioni di effettiva impossibilità (penuria economica, debiti, assenza di alloggio adeguato, numero insufficiente di collaboratori, sfinimento fisico, avverse condizioni ambientali, pericolo per la propria incolumità, ecc.) non rifiuta mai di intervenire per il bisogno dell'altro.

- *Norme.* La norma morale altro non è che la traduzione storica del valore. Questo, infatti, è una pura astrazione se non si trasforma in una concretezza operativa e l'elemento per farlo è proprio la norma. A differenza del valore, questa può essere mutevole, proprio perché storicamente incarnata e,

pertanto, la sua applicazione può risultare problematica. In tal senso si pone il problema di “chi” formula le norme morali, quale valore vincolante abbiano e quale rapporto vi sia con il valore. Vi sono, a tal riguardo, norme immediate (che gli inglesi chiamano *prima facie duties*) cioè mai formalmente promulgate ma percepite da chiunque come, ad esempio, l’aiutare una persona che sta cadendo o si trova in difficoltà. Vi sono poi grandi e condivisi principi morali (come i quattro grandi principi della bioetica: autonomia, beneficenza, non maleficenza e giustizia); attestazioni universali di consenso etico (come la grandi “Carte” dei diritti, le “Convenzioni” etiche internazionali come quella di Oviedo, ecc.); i codici religiosi (come i Comandamenti o gli insegnamenti del Magistero, molti dei quali vogliono avere una porta universale e non solo limitata ai fedeli della propria religione). Quanto alle norme legislative anche se, di per sé, dovrebbero avere un substrato etico non sempre è così (come ad esempio per le leggi razziali o quella sull’aborto volontario).

La traduzione normativa dei valori professati da S. Giovanni di Dio, possiamo dire che comprenda tutte le componenti della normatività etica con una assoluta priorità e prevalenza di quelle correlate alla normatività religiosa. Leggiamo, infatti, in una sua lettera: “Credere in tutto ciò che crede e professa la santa Madre Chiesa, *osservando i suoi precetti e mettendoli in pratica*”.¹⁴ Osservare (*guardar*) e mettere in pratica (*poner por obra*) sono due verbi-chiave perché fanno riferimento al momento conoscitivo della normatività ecclesiale e al conseguente agire del credente. D’altra parte i “precetti” non vanno riduttivamente intesi, come la tradizione catechistica risalente a S. Pio X, potrebbe far pensare, come i “5 precetti generali della Chiesa” ma come tutta la normatività operativa conseguente ai suoi insegnamenti.

- **Coscienza.** E’ il “luogo” decisionale dell’agire morale nonché la sua “norma prossima”¹⁵. Come tale costituisce anche il passaggio dalla oggettività del valore e universalità della norma alla soggettività e individualità della coscienza. Lo stesso atto compiuto da diversi soggetti acquista un diverso significato morale. Così pure la bontà o cattiveria dell’agire non dipende dalla formale obbedienza alla norma morale quanto piuttosto dalla sua responsabile recezione da parte della coscienza. E’ questa, in ultima analisi a determinare la malizia propria delle trasgressioni morali. La coscienza, quindi, è il luogo del “discernimento morale” per eccellenza, la sede della riflessione su cosa concretamente io, in questa situazione, devo fare. Per far questo occorre: confrontare tutti i valori in

¹⁴ III Se, 37. Nella citazione delle Lettere di San Giovanni di Dio la numerazione è quella riportata nell’edizione curata da F. de Viana che riporta la versione paleografica e diplomatica delle stesse, nonché la personale versione di M.de Mina, grande conoscitore del santo. Può, pertanto ritenersi l’*editio typica* delle stesse e, per questo, mi sono attenuto ad essa (J.I.Fernandez de Viana et al., *Cartas de San Juan se Dios*, Fundación Juan Ciudad, Madrid 2006) *Il corsivo è mio*.

¹⁵ Cf. Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor* n. 59.

gioco e i loro rapporti di priorità (ontologia, urgenza, possibilità), le diverse norme e i conseguenti doveri con i possibili conflitti tra gli stessi individuando, anche in questo caso, dei criteri di priorità; infine decidere “in coscienza” una determinata azione e poi retrospettivamente rivalutarla per comprendere più adeguatamente, anche alla luce dei risultati se si è “agito bene”.

Tutta la vita di S. Giovanni di Dio è stato un mettere in atto la propria coscienza determinandosi ad agire per il bene dell'altro. Dietro ogni sua scelta non c'è una formale affermazione di valori né una formale attestazione di obbedienza a una normale morale ma c'è sempre un forte impegno della propria coscienza. Questo lo si può vedere con maggiore chiarezza in alcuni passaggi della sue lettere e della sua vita che attestano la sua capacità di “discernimento morale” frutto tipico di una coscienza illuminata.

Nella lettera a Luis Bautista leggiamo: “Quando verrete nella casa di Dio, sappiate regolarvi col male e il bene”¹⁶. Questo atteggiamento (*sepáis conocer el mal y el bien*) è l'atto tipico della coscienza che deve discernere tra il bene e il male e agire, conseguentemente, per il bene. Un altro, ben noto, episodio della sua biografia riguarda il soggiorno del santo presso la corte reale, che allora si trovava a Valladolid, per chiedere direttamente al Re di supportare economicamente la sua opera caritativa a Granada. Ed effettivamente, durante la sua permanenza a corte, raccolse molte elemosine sia da parte del re che della sue figlie ma, paradossalmente, anziché conservarle per le esigenze assistenziali del suo ospedale si mise a distribuirle ai poveri della città.

Egli lo faceva, e distribuiva così bene le elemosine, che ormai aveva tante case di donne e di uomini poveri da visitare e a cui dar da mangiare, come a Granada. Alcune persone che lo conoscevano, vedendolo distribuire e dare elemosine nella città di Valladolid, gli dicevano: «Fratello Giovanni di Dio, perché non conservate il danaro e non lo portate ai vostri poveri a Granada?». Egli rispondeva: «Fratello, darlo qui o darlo a Granada, è sempre far del bene per amor di Dio, il quale sta in ogni luogo».¹⁷

Quella che apparentemente potrebbe apparire come una gestione mal pianificata delle risorse acquisite in realtà è espressione di una “creatività” della coscienza che, di fronte all'immediatezza di un determinato bisogno discerne una diversa priorità e cambia l'orientamento decisionale.

3.2. Morale speciale. Costituisce, secondo la moderna sistematica moral-teologica, la declinazione categoriale dell'opzione fondamentale, cioè l'articolazione dei diversi ambiti operativi dell'etica. In tal senso distinguiamo una morale religiosa, familiare, sessuale, sociale, ecc.

¹⁶ LB, 42-43.

¹⁷ Castro, *op. cit.* cap. 16.

3.2.1. *Morale individuale*. E' certamente l'ambito più ampio e articolato che possiamo desumere dalla vita e dagli scritti di S. Giovanni di Dio. Essa si esprime essenzialmente nell' "etica delle virtù". La virtù, in teologia morale, costituisce un *habitus*, cioè una personale attitudine al bene in un determinato ambito. Come tale essa si pone come via mediana tra due opposti estremi (per difetto e per eccesso): *in medio stat virtus*. In senso ascensionale, d'altra parte, non vi è limite a ogni singola virtù e ognuno è chiamato a realizzarla in modo sempre più alto tendendo, per ognuna di esse, alla perfezione.

- *Virtù cardinali*. Innanzitutto in S. Giovanni di Dio troviamo, per così dire, "teorizzate" le quattro virtù cardinali. Di per sé questo quaternario non è propriamente di origine evangelica ma risale alla classificazione aristotelica, ripresa da S. Tommaso d'Aquino e poi divenuta di uso comune nella Chiesa, soprattutto per opera della predicazione domenicana.¹⁸ La ritroviamo, come s'è già detto, nella III Lettera alla duchessa di Sessa:

"La prudenza ci insegna ad agire prudentemente e saggiamente in tutte le cose che dobbiamo fare e pensare, consigliandoci con i più vecchi, perché sanno più di noi. La giustizia vuol dire essere giusti e dare a ciascuno quello che è suo: tutto quello che è di Dio, darlo a Dio, quello che è del mondo, darlo al mondo. La temperanza ci insegna a prendere con moderazione e con sobrietà il mangiare, il bere, il vestire e tutte le altre cose che sono necessarie per la cura dei corpi umani. La fortezza ci dice di essere forti e costanti nel servizio a Dio, affrontando con volto sorridente gli affanni, le fatiche e le infermità, così come la prosperità e la gioia, e per gli uni e per le altre, rendendo grazie a Gesù Cristo."¹⁹

L'articolazione segue solo in parte quella tradizionale che antepone la fortezza alla temperanza, in quanto quest'ultima, secondo l'insegnamento di S. Tommaso, è una condizione generale che deve accompagnare tutte le virtù morali²⁰. Pur nella pedissequa riproposizione catechetica di cui abbiamo parlato si trovano, nelle parole del santo, anche altri elementi di una certa originalità.

Per la *prudenza* l'elemento più significativo è il riferimento al "consiglio degli anziani". In realtà anche se, nella *Summa Theologiae* la virtù della prudenza viene messa in correlazione col dono del Consiglio il riferimento agli anziani è probabile sia pervenuto al santo attraverso Giovanni d'Avila o altri consiglieri spirituali e, verosimilmente, riflette quanto effettivamente fece prima nell'intraprendere la sua attività.

La *giustizia*, pur con la classica riproposizione dell'*unicuique suum*, viene in qualche modo ricondotta alla "virtù di religione" che è quella che

¹⁸ Anche se in diversi brani biblici troviamo chiari ed espliciti riferimenti a queste quattro virtù esse non sono mai "raggruppate" in quanto tali né hanno mai un valore preminente ("cardinale") su altre. Tale ripartizione che risale a Platone (*Repubblica*) ripresa poi da Aristotele divenne di uso comune, nella teologia cristiana, a partire da S. Ambrogio. San Tommaso d'Aquino, proprio intorno a tali virtù e a quelle da esse derivate (ne elenca una cinquantina circa) articola tutta la trattazione della morale speciale.

¹⁹ III Se, 50-57.

²⁰ S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* II-II, Q.141, a.2.

propriamente induce a dare a Dio quel che è di Dio e che costituisce una virtù morale derivante dalla giustizia. Per ciò che riguarda la componente “umana” il santo non fa alcuna distinzione tra quella che oggi chiamiamo giustizia legale, distributiva e commutativa. Anche qui, come si vede, c’è stata una ri-comprensione del dato moral-teologico e non una sua semplice trasmissione catechetica.

Anche della *temperanza* viene data una lettura se non soggettiva quantomeno contestualizzata all’esperienza esistenziale del santo nonché al tema della corporeità che costituisce una delle attenzioni ricorrenti nei suoi scritti e nella sua vita. Di per sé, infatti, la temperanza non riguarda solo la sfera corporea ma tutto l’ambito della vita umana (intellettuale, affettiva, persino spirituale).

Infine la *fortezza*. Tale virtù ha una componente attiva (affrontare la difficoltà, l’impresa difficile, ecc.) e una passiva (resistere alla sofferenza). Il santo evidenzia solo la seconda anche se aveva dato larghissima prova di aver praticato in grado eccelso anche la prima. La ragione è da ricercarsi, probabilmente nell’ascesi del tempo che valorizzava molto le componenti doloristiche. Tuttavia, ancora una volta con grande creatività e originalità, S. Giovanni di Dio pone all’interno della virtù della fortezza anche la gioia per farne il risvolto della medaglia, rispetto alla sofferenza, nell’unico atteggiamento di gratitudine a Dio.

- *Carità*. Sembrerebbe quasi superfluo parlare della carità in S. Giovanni di Dio essendo stata tutta la sua vita espressione somma ed eroica di carità. Tuttavia, trattandosi non solo di una virtù teologale ma anche morale, in un discorso organico sull’etica juanediana è opportuno parlarne in modo tematico. Il riferimento più significativo, a mio avviso, è contenuto ancora una volta nella terza lettera alla duchessa di Sessa: “Abbiate sempre carità perché la carità è la madre di tutte le virtù”.²¹ Le sue parole ripropongono la dottrina di S. Tommaso d’Aquino che afferma: “Poiché è madre colei che concepisce da un altro, per questa ragione [la carità] è madre delle alte virtù perché dal desiderio del fine ultimo concepisce gli atti delle altre virtù comandandoli”²². In realtà il santo aveva parlato poco prima della carità inserendola nel quadro delle tre virtù teologali ma lì la trattazione era un po’ più fredda e catechetica rispetto allo slancio di queste parole. Esse lasciano trasparire una grande intuizione, non del tutto scontata nella cultura cristiana del tempo. Cioè l’assoluta preminenza della carità quale fondamentale criterio di discernimento etico nella vita cristiana. La parabola delle pecore e dei capri (Mt 25, 31-46) è assolutamente indicativa a riguarda ma non era questo lo spirito dell’epoca spesso ingolfato di pratiche

²¹ III Se, 38-40.

²² S. Th., I-II, 23, 8 ad III.

devozionali o culturali e, in ogni caso, incentrato sulla formale osservanza dei Comandamenti.

Un altro importante riferimento alla carità lo troviamo nella stessa Lettera: “Abbiate sempre carità, perché dove non c’è carità, non c’è Dio, anche se Dio è in ogni luogo”. E’ evidente la riproposizione, *per modum negationis* della nota espressione *Ubi caritas et amor, ibi Deus est*, risalente a Paolino di Aquileia (750-802). Inserita nell’innario gregoriano veniva cantata nell’offertorio del giovedì santo e, come tale, il santo avrà avuto modo di conoscerla e meditarla.²³ L’esercizio della carità, quindi, viene affermato come evidente testimonianza della presenza di Dio.

Infine, come sopra accennato, la carità è enunciata nell’ambito delle tre virtù teologali, con una certa rigidità catechetica, come si diceva, che si manifesta anche nella sua descrizione:

“La seconda è la carità: carità prima verso le nostre anime, purificandole con la confessione e la penitenza, e poi carità con il nostro prossimo e con i nostri fratelli, desiderando per loro ciò che desideriamo per noi stessi”.

E’ quello che la sistematizzazione moral-teologica di un tempo definiva: “l’ordine della carità”, qui molto semplificato. S. Tommaso elabora un rigoroso ordine gerarchico nell’esercizio della carità²⁴ anche se questo viene poi in qualche modo ammorbidito dalla distinzione tra soggettivo e oggettivo, per cui ad esempio, sul piano oggettivo occorre sempre amare Dio al di sopra dei genitori mentre soggettivamente si può provare un maggiore affetto verso questi ultimi.²⁵ S. Giovanni di Dio qui si limita ad affermare la distinzione tra la carità spirituale nei confronti delle nostre anime e poi quella nei confronti del prossimo. A tal riguardo occorre fare due considerazioni.

- La prima è che tale gerarchia si presenta al tempo stesso unita in una sorta di vincolo inscindibile che il santo evidenzierà nel suo fondamentale invito: “fate bene, fratelli, fate bene *a voi stessi*”. Il fare il bene all’altro viene così ricondotto anche a un contesto soggettivo ed escatologico. Forse oggi, in rapporto alla moderna sensibilità, questo invito potrebbe apparire in qualche modo “utilitaristico” in quanto sembra quasi “sfruttare” l’amore dell’altro strumentizzandolo al proprio utile (per quanto soprannaturale). Ovviamente non era questo il suo intendimento che rispecchia assai bene il sentire del tempo ma anche un dato teologico oggettivamente vero anche se poco valorizzato oggi, per

²³ L’inno fu composto da Paolino, vescovo di Aquileia (750 – 802) e inserito nell’innario gregoriano. Il Messale Romano del 1973, sulla base di antichi manoscritti, ha modificato la prima strofe in *Ubi caritas est vera*.

²⁴ Volendo semplificare un po’ le cose potremmo dire che tale ordine è così strutturato: amore di Dio, amore per il bene spirituale della nostra anima più che per il bene spirituale del prossimo; amore per il bene spirituale del prossimo più che per il nostro bene materiale; amore per il prossimo in primo luogo i genitori; amore per i benefattori prima dei beneficiari (Cf. A. Royo Marin, *Teologia della carità*, Ed. Paoline, Roma 1965, 97-103).

²⁵ S. Th, Q 26, a 6-8

gli evidenti rischi che comporta. L'amore del prossimo, infatti, deve essere essenzialmente motivato dal valore della alterità/fratellanza e, semmai dal comando di Dio in tal senso. La componente "meritoria" della stessa ne è solo un evidente e imprescindibile corollario ma non la sua essenza.

- La seconda è che, di fatto, nella vita di S. Giovanni Dio, non troviamo mai, sul piano fattuale una qualche rispondenza a tale ordine di priorità. Anzi tutta la sua vita (fatta salva la dimensione ispiratrice fondamentale che legava al suo amore per Dio ogni atto di carità) è un continuo dimenticare se stesso per il bene del prossimo. Se, realmente, S. Giovanni di Dio avesse amato il prossimo "come" se stesso l'avrebbe trattato davvero male! In realtà lo ha amato molto più di se stesso, dimenticandosi e annullandosi per il suo bene materiale e spirituale. Ecco perché dicevamo che la frase riportata nasconde la reale portata della sua dimensione caritativa e dell'invito a esercitarla.

Come si diceva prima tutta la vita di S. Giovanni di Dio, dopo la sua conversione e il ritorno a Granada è una grande e ininterrotta testimonianza di carità. Tuttavia il Castro dedica specificamente un capitolo (il XIV) alla descrizione di tale virtù. Non è il caso in questa sede di riassumerlo rinviando semmai alla sua lettura integrale. Vogliamo, tuttavia, evidenziarne alcuni elementi salienti in riferimento al tema più generale dell'etica in S. Giovanni di Dio.

- Il primo, che lo stesso Castro vuole evidenziare è *l'assenza di misura* nella sua carità. Come si è detto ogni virtù si pone come medietà tra due opposti estremi, per eccesso e per difetto ma, potremmo dire, in senso qualitativo. Sul piano quantitativo non c'è limite all'esercizio di una virtù la cui realizzazione si pone sempre "oltre" come idealità da raggiungere e mai completamente raggiunta. Così il Castro sottolinea che "non negava nessuna cosa che gli venisse chiesta per lui, fino a dare molte volte, quando non aveva altro, la povera roba di cui era vestito e rimanere ignudo, essendo pietosissimo con tutti e molto austero e rigoroso con sé".²⁶
- Un secondo elemento riguarda la *correlazione tra carità* (nei confronti del prossimo) e *amore di Dio*. Il santo non si limitava ad avere carità ma lo faceva in una prospettiva assolutamente soprannaturale utilizzando anche la singolare espressione "mi dono a Dio" (*dome a Dios*) nel fare l'elemosina. L'elargire al povero era, per lui, un darsi totalmente a Dio.
- Altro aspetto che il Castro vuole sottolineare è *l'estensione* della carità. Anche se ormai siamo abituato a considerarlo (anche per i successivi sviluppi del suo Ordine) come santo della carità nei confronti dei malati in realtà nel capitolo in oggetto si parla di poveri, malati (e tra questi

²⁶ Castro, *op.cit.*, cap. 14.

vengono differenziate diverse tipologie, non sempre allora accolte in altre tipologie di ricovero), bambini abbandonati, studenti, “poveri vergognosi” (*vergonzantes*) cioè nobili decaduti che andava a trovare nelle proprie case, pellegrini, e altri ancora (come le prostitute di cui parlerà in altra parte del suo testo).²⁷ E al cap. XII parla anche delle vedove, degli orfani, di persone coinvolte in liti giudiziari, di soldati sbandati, ecc.

- Infine un elemento che forse, finora non è stato finora sottolineato ma che ha dei connotati di grande modernità, è la dimensione sociale della sua opera caritativa. A conclusione del capitolo il Castro dice che:

In tal modo, oltre alla carità che faceva loro, evitava molte offese a nostro Signore, poiché andava a cercarli per le piazze ed impediva che stessero mischiati insieme uomini e donne, ed alcuni ve li conduceva per forza, e metteva le donne separate. E così ripuliva le piazze da questa gente perduta.

- *Ospitalità*. A parte le tre virtù teologali (Fede, Speranza e Carità) e le quattro cardinali (Prudenza, Giustizia, Fortezza e Temperanza) esiste un numero non esaustivamente definito di *virtù morali*, a loro volta derivabili dalle precedenti o ad esse in vario modo correlate. San Tommaso ne elenca una cinquantina ma l’elenco è da ritenersi esemplificativo più che esaustivo. Tra tutte ne selezionerei alcune che, per diversi motivi, hanno un significato particolare. Tra tutte, la prima non può che essere l’ospitalità che è al tempo stesso virtù praticata in sommo ed eroico grado da S. Giovanni Dio, poi carisma fondazionale e infine oggetto di un quarto voto da parte dei religiosi dell’Ordine Ospedaliero.

Come si diceva prima il momento iniziale e fondativo è costituito certamente dalla degenza nell’Ospedale reale di Granada e dalla nota affermazione: “Gesù Cristo mi conceda il tempo e mi dia la grazia *di avere io un ospedale*, dove possa raccogliere i poveri abbandonati e privi della ragione, e servirli come desiderio io, *Castro*, cap. IX).

La virtù dell’ospitalità ha molteplici attestazioni dirette e indirette nella Sacra Scrittura. Rinviano a trattazioni più specifiche per una più approfondita analisi²⁸ mi limito a ricordare alcuni essenziali riferimenti neotestamentari. Il primo, forse più significativo ai fini dell’esperienza juandediana riguarda la parabola del buon Samaritano, oggi presente nel lezionario proprio del santo. Il momento in cui il samaritano porta il ferito alla locanda segna proprio il passaggio dall’ospitalità *individuale* (quella esercitata dal samaritano curandolo direttamente) a quella *istituzionale*, che sarà quella propriamente esercitata dal santo. Non solo ma il termine greco

²⁷ L’espressione traduce il concetto di *pauper verecundus*, termine col quale, nel Medioevo si iniziò a chiamare quei benestanti che, caduti in miseria avevano vergogna di esporsi pubblicamente.

²⁸ S. Leone, *Le radici teologiche dell’hospitalitas*, Vita Monastica LX n. 233, 1-2 (2006); Cf anche la *Carta di identità dell’Ordine* che ai nn. 2.2 e 2.3. presenta una quadro sintetico dell’ospitalità dell’Antico e nel Nuovo Testamento.

genericamente tradotto con “locanda” è in realtà *pan-dokéion* cioè, letteralmente, “che accoglie tutti”. Sembra quasi di sentire riecheggiare le parole del santo “...siccome questa casa è generale (*así como esta casa es general*) si accoglie ogni malattia e tipo di gente...”²⁹.

Negli scritti neotestamentari, poi, troviamo numerosi riferimenti alla virtù dell’ospitalità:

- nella lettera ai Romani, la sua pratica viene presentata da Paolo come uno dei frutti della carità: “siate premurosi nell’ospitalità” (*hospitalitatem sectantes*, Rm 12, 13);
- nella prima di Pietro se ne sottolinea la dimensione della reciprocità: “praticate l’ospitalità gli uni verso gli altri, senza mormorare” (1Pt 4,9);
- nelle lettere pastorali, emerge come dovere specifico del vescovo: “Bisogna che il vescovo sia irreprensibile, non sposato che una sola volta, sobrio, prudente, dignitoso, ospitale, capace di insegnare (1 Tm 3,2; cf. anche Tt 1,8).
- nella Lettera agli Ebrei, infine, è evidenziata la sua connessione con la carità, da cui promana, correlandola, sulla scia di Mt 25, 31-45, ad altre opere di misericordia:

“Perseverate nell’amore fraterno. Non dimenticate l’ospitalità; alcuni, praticandola, hanno accolto degli angeli senza saperlo. Ricordatevi dei carcerati, come se foste loro compagni di carcere, e di quelli che soffrono, essendo anche voi in un corpo mortale (Eb 13,1-3).”

Sul piano della riflessione sistematica vi è una triplice motivazione che rende “virtuosa” l’ospitalità:

- La prima di carattere *etico-antropologico*. Il comandamento dell’amore, soprattutto per coloro che si trovano in una situazione di precarietà esistenziale, trova nell’identificazione del “povero” con Cristo la sua principale ragion d’essere. Nell’ospitare ed accogliere l’altro si accoglie Cristo stesso che, nella persona ospitata, si cela. Il tema, esplicitato nella parabola dei capri (Mt 25, 31-45), sarà riletto anche nella vita di S. Giovanni di Dio nel noto episodio, riportato dal Celi, del povero che si trasfigura in Cristo mentre il santo gli lava i piedi.³⁰
- La seconda valenza è di ordine *escatologico*. Sempre in riferimento alla stessa parabola sopra citata l’ospitalità diventa uno dei parametri del giudizio escatologico. Quando nella III Lettera alla Duchessa di Sessa Giovanni parla delle “tre cose da tenere in mente”³¹ una di queste è il

²⁹ II GL, n. 15

³⁰ L’episodio, riportato al cap. IX della biografia del Celi, pur costituendo un *topos* comune alla vita di molti altri santi, è diventato uno dei più rappresentati nella iconografia del santo.

³¹ Praticamente quelli che la catechesi chiamerà i *novissimi* ai quali, nella versione del santo manca il “giudizio”, in qualche modo incluso negli altri tre.

Paradiso: “considerare la gloria e la beatitudine che Gesù Cristo ha riservato a quelli che Lo servono, che nessun occhio vide, né orecchio udì, né cuore ha mai potuto immaginare.”³² Sappiamo bene che, per Giovanni, “servire Dio” significa soprattutto servirlo nei poveri direttamente o indirettamente.

- La terza ragione, infine, è di carattere *cristologico*. I pressanti inviti vetero-testamentari ad accogliere i forestieri unitamente ad altre persone in condizione di marginalità esistenziale trovano nella persona stessa di Gesù e nella sua testimonianza, il riferimento esemplare. Ed è concorde in tal senso anche la testimonianza di Giovanni di Dio. Questa sua incorporazione cristica, questo suo essere *alter Christus* nei confronti dei poveri e dei malati è ben evidente in alcune affermazioni da parte di alcune testimonianze al processo di beatificazione.
- *Pazienza e umiltà*. Tra le tante altre virtù esercitate dal santo mi limito a ricordare queste due in quanto sono specifico oggetto di un capitolo della biografia del Castro, segno che dovettero essere particolarmente sviluppate e colpirono l'attenzione di chi gli stava intorno. Di per sé le due virtù sono a loro volte correlate a distinte virtù cardinali (la pazienza alla fortezza e l'umiltà alla temperanza)³³ ma il loro accostamento esistenziale giustifica la scelta del Castro.

Vengono riportati tre episodi. Nel primo il santo offre letteralmente l'altra guancia a un signore adiratosi con lui perché lo aveva urtato e gli chiede persino di dargli un altro schiaffo accusandosi con forza del suo errore. Nel secondo un ragazzo, ritenendolo ancora pazzo lo getta in una vasca d'acqua e il santo ne esce col volto allegro ringraziandolo. Nel terzo, infine, una delle prostitute che aveva fatto sposare lo importunava continuando a chiedergli soldi, persino quando lo vide avvolto in una coperta perché aveva dato tutto quello che aveva. Insultatolo violentemente, perché questa volta non le dava quello che voleva, il santo racimolò qualche spicciolo chiedendole di andare in piazza per continuare a insultarlo davanti a tutti.

Al di là dei singoli episodi (certamente ve ne saranno stati altri analoghi) la riflessione di carattere etico che possiamo trarne riguarda il grado di pazienza ma prevalentemente umiltà manifestata dal santo. Al confine tra etica e spiritualità, nella storia della teologia, la virtù dell'umiltà è stata declinata in vari “gradi”: dai 12 di San Benedetto ai soli 3 di Sant'Ignazio. In tale gradazione, secondo i vari autori, nei gradi più elevati è costante il suo esercizio eroico che porta a “credere e confessare di essere indegno e inutile a tutto” (7° grado di S. Benedetto); “rallegrarsi di essere trattato

³² II Se, 85-87.

³³ In particolare, secondo la classica articolazione tomista, la pazienza costituisce una delle “parti integrali” della fortezza (unitamente alla perseveranza, magnanimità e magnificenza), l'umiltà una delle “parti potenziali” della temperanza (insieme a continenza, mansuetudine, clemenza e moderazione).

come vile (7° grado di S. Anselmo); “sottomettersi all’inferiore” (3° grado di S. Bernardo); “desiderare di essere stimato ignorante e stolto per Cristo che savio e prudente” (3° grado di S. Ignazio); “desiderare di essere trattato come vile, accettando con piacere disprezzi, umiliazioni e maltrattamenti” (3° grado del ven. Olier). Come si vede, gli episodi riportati dal Castro (e altri ancora disseminati nella sua biografia e in altre fonti) evidenziano l’esercizio di tale virtù sempre nella suo grado più elevato.

- *Obbedienza*. Anche questa fu una virtù particolarmente cara al santo e una di quelle, probabilmente, in cui maggiormente si notano gli influssi degli insegnamenti di S. Giovanni d'Avila. Alla trattazione di tale virtù egli dedica infatti buona parte della sua prima lettera a San Giovanni di Dio. In essa invita il santo a chiedere sempre il parere altrui, cosa che egli farà sempre nella realizzazione delle sue opere. La forte accentuazione della disobbedienza come "opera del diavolo" è da mettere in rapporto, nella teologia del tempo, alla interpretazione che veniva dato al peccato originale essenzialmente come "peccato d'orgoglio". Il sacrificio di Cristo, "fattosi obbediente fino alla morte" (*Fil* 2,8) appariva così, come opera redentrice sanante tale peccato proprio in virtù dell'obbedienza al Padre. Giovanni di Dio vive nella sfera personale tale virtù in modo particolare per ciò che riguarda la direzione spirituale³⁴. Tuttavia dall'ambito prettamente spirituale l'obbedienza tracimava in quello specificamente morale ad ampio raggio. Non a caso dirà a Luis Bautista: "se venite qui dovete obbedire molto"³⁵. Non solo ma tale virtù non si rapportava esclusivamente all'autorità religiosa ma, più in generale a ogni autorità, ritenendola in qualche modo di origine divina.³⁶

3.2.2. *Morale sessuale e familiare*. In ambito di morale sessuale occorre fare due chiarimenti preliminari. Il primo riguarda il contesto socio-culturale in cui vive il santo, che è quello della Spagna del XVI secolo. Tutte le problematiche di ordine sessuale erano fortemente tabuizzate non solo sul piano prettamente religioso ma anche su quello sociale. Questo rendeva non solo difficile ma addirittura impensabile un discorso che affrontasse in modo esplicito i problemi della sessualità. D'altra parte alcune particolari condizioni, come l'omosessualità, rischiavano pure di cadere sotto la scure dell'Inquisizione. A tale situazione di ordine generale c'è da aggiungere una particolare delicatezza da parte del santo anche in rapporto alla sua particolare scelta celibataria che, pur se non inquadrata in una vera e propria professione religiosa, indubbiamente costituiva uno stato di vita caratterizzato da una rinuncia all'esercizio della sessualità coniugale. Fatta questa premessa e volendo identificare le connotazioni fondamentali delle problematiche di ordine

³⁴ Cf. II GL 54-55

³⁵ LB 46

³⁶ Cf. quanto dirà il santo al re di Spagna (v. nota 72)

sessuale nell'etica juandediana possono identificarsi tre filoni fondamentali: la condanna/redenzione della prostituzione; la lode/esercizio della castità; la valorizzazione della vita/fedeltà coniugale.

- *Prostituzione.* L'attenzione del santo nei confronti del mondo della prostituzione costituisce un aspetto importante del suo ministero. Si tratta, infatti, di una dimensione caritativa ricca di implicanze etiche e sociali. Per certi versi solo di recente è stato riscoperto il ruolo delle "unità di strada" che, *mutatis mutandis*, svolgono un'azione non molto diversa da quella che ai tempi svolgeva S. Giovanni di Dio. Il Castro vi dedica un intero capitolo ma ne troviamo traccia in altre attestazioni biografiche e nei suoi scritti. E' interessante cogliere non solo la motivazione etica, di per sé abbastanza evidente, ma anche la "metodologia pastorale" utilizzata dal santo. Una volta entrato in casa questi cercava "quella che gli sembrava la più perduta e quella che meno pensiero avesse uscir di là". Certo le semplici apparenze potevano ingannare ma, probabilmente, dietro questa affermazione si cela anche una particolare intuizione e sensibilità a individuarla. In secondo luogo non l'aggrediva rimproverandola o condannando la sua scelta di vita ma accusava se stesso quasi "empatizzando" nella condivisione di una comune peccaminosità. Infine poneva il peccato della donna in riferimento all'opera della redenzione. Con molta onestà il Castro evidenzia come il santo, non fosse un salvatore messianico in quanto molte "indurite dai loro vizi" non prestavano alcuna attenzione alle sue parole. Per altre, però (e qui forse l'autore offre un quadro eccessivamente benevolo) arrivava la conversione. Ma questa era ostacolata da chi non le avrebbe lasciate libere di andare col santo. In pratica, ieri come oggi, dal "protettore. Nei suoi confronti il santo si impegna a pagare la perdita economica derivante dal mancato guadagno. La fase successiva era duplice. Innanzitutto portava in ospedale quelle che avevano contratto patologie a motivo della loro attività e delle quali il Castro ci ha lasciato una viva descrizione:

"Alcune, infatti, avevano la testa imputridita, dalla quale si dovevano staccare pezzi di ossa, ed altre avevano imputridite altre parti del corpo, alle quali, col cauterio infuocato e con atrocissimi dolori, venivano asportate parti di esso, rimanendo brutte ed abominevoli."³⁷

Successivamente si occupava del loro "reinserimento sociale" cercando innanzitutto di "di conoscere a che cosa inclinasse l'intenzione di ciascuna" e, quindi, nel rispetto delle diverse identità vocazionali, provvedendo a trovar loro dote e marito o orientandole a una vita ritirata in monastero.³⁸

Il santo prestava anche grande attenzione all'aspetto preventivo. Ieri come oggi la prostituzione albergava negli strati sociali più poveri divenendo una

³⁷ Castro, *op. cit.*, XIII.

³⁸ Si trattava di un monastero di *recogidas* cioè di "ritirate". Era un'istituzione simile a una di "casa di accoglienza" in cui le ex-prostitute potevano trovare stabile sistemazione vivendo come una vera e propria congregazione religiosa simile a un "terz'ordine".

triste ma facile modalità con cui poter sbarcare il lunario. Nel soccorrere economicamente molte ragazze Giovanni di Dio ha presente tale prospettiva per cui il suo intervento non ha solo un intento immediatamente caritativo ma anche preventivo a lungo termine. Nel lasciare una somma alla Duchessa di Sessa perché la faccia avere a delle ragazze povere che assistevano il padre malato afferma:

“Sono quattro ducati: tre per quelle poverette, perché si comperino due coperte e due gonne perché un’anima vale più di tutti i tesori del mondo e quelle ragazze non pecchino per così poca cosa”³⁹

- *Castità*. Avremmo potuto parlarne nella sezione dedicata alle virtù ma lo facciamo qui non solo per coerenza logica con l’insieme del paragrafo ma anche perché non vi sono molti elementi di carattere etico-descrittivo. Sia per quanto detto prima, sia per la personale scelta di vita del santo vi è su questo tema grande riserbo e delicatezza, almeno per ciò che riguarda la sfera personale.⁴⁰ In rapporto agli altri, invece, vi sono almeno due riferimenti degni di nota anche per un certo, forse involontario, umorismo che trapela. Il primo lo riferisce il Castro nella sua biografia. Vi era una bellissima donna giunta a Granada per trattare un affare giudiziario, verosimilmente relativo alla sua condizione economica che era piuttosto precaria. Avendo confidato il problema al santo, che provvidenzialmente si trovava a passare dalla casa del suo avvocato dove questa si trovava, le trovò una provvisoria sistemazione affinché, le diceva: “ve ne stiate ritirata e non andiate fuori, per non mettere in pericolo il vostro onore”. In realtà per mettere in pericolo il proprio onore non è necessario andare fuori. E, infatti, recatosi di nuovo presso quella casa, vi trovò la donna elegantemente agghindata. Fiutando qualcosa la rimproverò aspramente e la esortò caldamente “ammonendola su quello che doveva fare”. In realtà la donna...teneva nascosto sotto il letto un ragazzo che, avendo udito le parole del santo, ne uscì in lacrime ovviamente convertendosi e decidendo di cambiar vita.⁴¹

Il secondo riferimento lo troviamo nella Lettera a Luis Bautista, un giovane che il santo conosceva e che voleva mettersi al suo seguito ma era piuttosto esitante a farlo. Non solo ma da quello che possiamo desumere era anche un po’ scapestratello. Per cui S. Giovanni di Dio, oltre a non nascondergli le fatiche che avrebbe dovuto affrontare (portando in spalla la propria pelle, come S. Bartolomeo) lo mette in guardia circa la vita sessuale che,

³⁹ I Se, 105-108.

⁴⁰ In questo è verosimile un forte influsso del maestro d'Avila che lo invitava a "non trattar molto con le donne perché il tranello che il diavolo prepara per far cadere quelli che servono Dio son loro" (S. Giovanni d'Avila, 1 Lettera a S. Giovanni di Dio). A sua volta S. Giovanni di Dio ripeterà questa esortazione con parole pressoché identiche a Luis Bautista: "dovete molto guardarvi dalla donne come dal diavolo" (LB 54)

⁴¹ Castro, *op.cit.*, XIX

conoscendo il tipo, dovrà essere irreprensibile: “E vedendo che molte volte siete tanto debole, specie con le donne, non so se farvi venire qui”⁴²; “se venite, dovete venire sul serio e dovete guardarvi molto dalle donne, come dal diavolo”⁴³. Quest’ultima affermazione non deve essere assolutamente intesa come misogina ma come espressione di una persona acuta che sa bene con chi sta parlando e a cosa allude.

Pochi, infine,, gli espliciti riferimenti a trasgressioni di carattere sessuale, quando trovandosi in ospedale per un pugno ricevuto da una persona a cui aveva chiesto l’elemosina ebbe a dire al malato che gli stava accanto: “tu sei sposato due volte, e le due donne sono vive; ed inoltre, hai commesso un peccato di sodomia”.⁴⁴ Un altro episodio, questa volta di adulterio è riportato nella biografia del Celi quando si parla dei tentativi del santo di far confessare una donna che conviveva da sei anni con un uomo senza essere sposata.⁴⁵

- *Matrimonio e famiglia..* L’ultimo elemento relativo all’etica sessuale riguarda la considerazione nei confronti dell’istituto familiare. Qui entrano in gioco numerosi fattori. In primo luogo la comprensione non solo religiosa ma anche sociale nei confronti della famiglia ritenuta cellula essenziale della società e ambito esistenziale “comune” del laico (nessuno spazio vocazionale la cultura del tempo riservava alla scelta del “single”). In secondo luogo la comune precomprensione etico-religiosa del tempo per cui la sessualità coniugale era essenzialmente orientata al “fine primario” della procreazione e a quelli secondari del *mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*. Infine credo si debba evidenziare una grande “nostalgia di famiglia” in S. Giovanni di Dio. Il Castro descrive con toni molto toccanti il suo ritorno a Montemor-o-novo, l’apprendere da uno zio della morte della madre, sia pure involontariamente, causata dalla sua scomparsa, il profondo e conseguente senso di colpa derivatone. Per cui nelle scelte future, nel desiderio di “accasare” le prostitute, nell’apprezzamento per la vita familiare della duchessa di Sessa, nel frequentare tante famiglie granadine traspare questo rimpianto per una famiglia non avuta.

Vorrei riportare due brani che, a mio avviso, inquadrano bene il problema:

Quanto al buon cavaliere vostro figlio, che mi sembra essere il primogenito, sarà come Dio vorrà; nostro Signore Gesù Cristo sia con lui in tutte le sue cose, opere e azioni; mi sembra, se Dio lo vuole, che sarebbe meglio sposarlo al più presto possibile, se lui stesso dichiara di volerlo, e sebbene vi dica al più presto, non dovete ammazzarvi per questo, poiché la vostra grande preoccupazione dev’essere quella di pregare Dio che gli dia una buona moglie, perché mi sembra che sia ancora molto giovane; piaccia a nostro Signore Gesù Cristo, che sia maturo di senno. Ognuno deve

⁴² LB, 13-15.

⁴³ LB, 52-54.

⁴⁴ Castro, *op.cit.*, cXVIII.

⁴⁵ Castro, XV.

abbracciare lo stato che Dio gli destina; i padri e le madri non devono per questo adesso prendersi tante preoccupazioni e pene, ma pregare Dio che conceda lo stato di grazia a tutti e a tutte. Quando Dio vorrà, l'uno si sposerà e l'altro canterà Messa, e di tutto quanto io dico qui, non so niente, perché Dio sa tutto; piaccia a nostro Signore Gesù Cristo disporre dei vostri figli come voi desiderate in modo che nostro Signore Gesù Cristo sia meglio servito.⁴⁶

Il brano presenta alcuni elementi di rilievo. Il primo riguarda, come accennavo prima, la concezione del matrimonio come *remedium concupiscentiae*: la volontà di vederlo sposato “al più presto”, l’augurio che sia maturo di senno, ecc. La seconda è una grande pennellata di sensibilità e psicologia pastorale laddove invita i genitori a non interferire più di tanto, almeno in modo diretto, sulla scelta del figlio ma, piuttosto, di pregare Dio perché questa sia pienamente responsabile. Infine, e per il tempo mi sembra un elemento di quella modernità che iniziava ad affiorare, l’equiparazione della scelta matrimoniale a quella sacerdotale che riecheggia molto il pensiero paolino nel porre sullo stesso piano le due vocazioni in quanto “ciascuno ha da Dio il suo dono” (1Cor 7,7)⁴⁷. Il clima religioso anteriore ma anche ai tempi del santo quello prevalente, vedeva nella scelta religiosa (e monastica in particolare) un elemento di indubbia superiorità. Gli stessi laici (fino al Codice di Diritto Canonico del 1983) venivano definiti in negativo come “non-chierici”! Il santo vede le cose in modo profondamente diverso e decisamente anticipatore: è Dio che sa tutto e solo quando e come lui vorrà “uno si sposerà e l’altro canterà Messa”. L’accento vocazionale è pertinentemente collocato in Dio e nella sua volontà, non nella scelta dell’uomo. Si comprende allora come, sul piano etico, l’impegno dell’uomo sia quello di rispondere non tanto al suo personale impegno quanto piuttosto alla chiamata di Dio, anche nella realtà coniugale e matrimoniale.

Un secondo brano, è di tenore molto diverso, quasi idilliaco e persino un po’ lezioso:

“O buona Duchessa! Voi vivete, come la casta tortorella, sola e ritirata in codesta villa, lontana dal contatto con la corte, attendendo il buon duca, vostro generoso e umile marito, sempre in preghiera e facendo delle elemosine, praticando sempre la carità perché ne sia partecipe il vostro generoso e umile marito, il buon duca di Sessa, e perché Cristo custodisca il suo corpo dal pericolo e la sua anima dal peccato. Piaccia a Dio di condurvelo presto dinnanzi ai vostri occhi e vi dia figli di benedizione, affinché possiate servirlo e amarlo sempre e offrirgli il frutto che Lui vi darà, perché se ne serva.”

E’ un quadretto di vita familiare, certamente molto idealizzato ma che risponde a una certa visione della donna/moglie che vive virtuosa e lontana

⁴⁶ 1 GL, 42-59.

⁴⁷ Anche in questo, verosimilmente, potrebbe esservi un influsso degli insegnamenti del maestro d’Avila che nella Terza lettera indirizzata al santo scrive: “San Paolo dice che ognuno rimanga nella vocazione che Dio gli ha dato; perché se Dio vuole che io lo serva come cameriere e io non voglio che custodir porci, peccherò contro di lui e avrò da rendergli contro di tutto ciò che potevo guadagnare nell’altro ufficio”.

da ogni tentazione attendendo il marito e questi, lontano in guerra esposto non solo alle minacce fisiche ma anche alle tentazioni della carne. E, al suo ritorno, come si diceva prima a proposito dell'etica del tempo il senso profondo del suo ritorno alla realtà coniugale è finalizzato alla procreazione. Non solo ma, in questa visione, la donna esprime la sua dimensione subordinata e passiva nell'offrire al marito il frutto che "lui" le ha dato, "perché se ne serva". Indubbiamente è una visione assai riduttiva, tributo a una certa cultura del tempo destinata ancora a protrarsi nei secoli futuri.

Un ultimo punto riguarda un'accezione più ampia e spirituale della famiglia in cui far rientrare anche la realtà dell'affidamento/adozione. Come ci ricorda lo stesso Santo ⁴⁸ e come sarà prassi di quasi tutti gli ospedali fondati dai suoi seguaci, a S. Giovanni di Dio portavano molti bambini "esposti" e il santo si premurava di trovare per loro una degna sistemazione presso famiglie disposte ad accoglierli ("appena mi sentirò meglio, verrò subito a trovarvi e vi porterò le bambine che mi avete domandato").⁴⁹ In tempi di minore pastoie burocratiche e minori scandali sulla pedofilia questa era una prassi consueta. E, proprio per quanto si diceva circa la personale esperienza di fanciullo cresciuto senza una famiglia, il santo doveva essere particolarmente sensibile a tale problema.

3.2.3. *Morale della vita fisica.* Ovviamente quando parliamo di "morale della vita fisica" non possiamo riferirci a quella che modernamente intendiamo per "bioetica" quanto piuttosto a quello che le *Summae confessariarum* post-tridentine e le successive *Istitutiones theologiae moralis* riassumeranno nel trattato *de quinto praecepto*.

- *Il tema della corporeità.* Una riflessione sistematica credo vada fatta intorno al tema della corporeità. Un'esperienza esistenziale tutta dedita alle necessità corporali, prima ancora che spirituali, del prossimo non può non prevedere un'organica comprensione di questa grande tematica.

Il primo punto che balza subito all'evidenza è la straordinaria attenzione alla vita fisica dell'altro e la pochissima attenzione alla propria. Il riferimento cristologico è evidente è immediato. Giovanni realmente non si "dà pensiero per la propria vita" (cf Mt 6, 25) ma è attentissimo a quella degli altri le cui esigenze cerca di alleviare e prevenire in ogni modo.

Questa paradossale ma evangelica antinomia viene colta bene dal Castro che riferisce:

Mangiava poco e un solo cibo; e, quando non stava fuori casa presso chi per propria consolazione lo pregava di mangiare con lui, prendeva sempre cibi vili. Quello più comune era una cipolla cotta, o altri alimenti di poco prezzo. Nei giorni di precetto digiunava mangiando poco e senza far colazione, ed il venerdì a pane e acqua. In

⁴⁸ "...per il mantenimento dei bambini cha qui abbandonano" II La, 30-31.

⁴⁹ III Se, 60-67.

questo giorno, inoltre, per tutto l'anno, si dava la disciplina molto aspramente con alcune cordicelle nodose, fino a versare molto sangue. E questo non lo tralasciava mai, per quanto stanco ed affaticato fosse. Dormiva sopra una semplice stuoia sul pavimento, con una pietra per capezzale, coprendosi con un pezzo di vecchia coperta, e a volte in una carrozzella, che era appartenuta a un paralitico, coperto della medesima roba, in uno stanzino molto angusto sotto una scala. Andava sempre scalzo, sia in città che in tutti i suoi viaggi, col capo scoperto e la barba e i capelli tagliati col rasoio, senza camicia, né altro vestito che un cappotto di ruvido panno cenerino e calzoni di tela di lana. Camminava sempre a piedi, senza mai servirsi di alcuna cavalcatura, anche nei viaggi, per quanto stanco fosse e malconci avesse i piedi. Né, per quanto imperversassero intemperie di pioggia o neve, si coprì la testa dal giorno in cui cominciò a servire nostro Signore fino a quando lo chiamò a sé.

Eppure, sentiva compassione delle più lievi sofferenze dei suoi simili e procurava di aiutarli, come se egli vivesse in molta agiatezza.⁵⁰

L'importanza del corpo, nel santo, non riguardava solo la corporeità malata ma anche quella sana. Dirà alla Duchessa di Sessa: "In tre cose dovete occupare il tempo ogni giorno: nel lavoro, nella preghiera e nella cura del corpo".⁵¹ E' un passaggio molto significativo che non va sottovalutato. I primi due elementi, infatti costituiscono la tradizionale visione, di stampo benedettino, dell'*ora et labora* come impiego totalizzante del tempo. S. Giovanni di Dio, forse per rimodulare in termini di laicità l'assunto monastico aggiunge la "cura del corpo", tipica preoccupazione temporale. E specifica meglio:

"perché come un mulattiere cura e mantiene l'animale per servirsene, così conviene dare al nostro corpo ciò che gli è necessario, affinché abbiamo le forze per servire Gesù Cristo."⁵²

Apparentemente una visione riduttiva riecheggiante, forse, la francescana idea del corpo come "frate asino" ma in realtà una visione attenta alle giuste esigenze corporali anche se orientate in senso un po' unidirezionale verso il servizio a Dio. Tuttavia il santo dimostra anche di essere figlio del suo tempo e di una spiritualità penalizzante la realtà corporea. Scrive, infatti:

Vi è poi l'altro nemico, il maggiore, che come padrone di casa e come uno della famiglia, con belle parole e bei modi cerca di portarci alla perdizione: questi è la carne e il nostro corpo che non desidera altro che mangiare bene, bere bene, vestire bene, dormire, lavorare poco, darsi ai piaceri della carne e vanagloriarsi"⁵³

Il rigore penitenziale assunto nella sua esistenza, non solo col suo stile di vita (cibo, abito, letto, ecc.) ma anche con i rigidi esercizi penitenziali (auto fustigazione ogni venerdì e, spesso, anche in altri giorni) ne sono una prova evidente.

⁵⁰ Castro, *op. cit.*, cap. XVII.

⁵¹ III Se, 67-68.

⁵² Ibidem.

⁵³ II Se, 81-85.

- *Malattia e salute*. Parlare di salute e malattia significa praticamente parlare di tutta la vita e l'opera di S. Giovanni di Dio. Ma, attenendoci strettamente al tema di questo studio, cercherò solo di evidenziarne le principali istanze etiche.

Innanzitutto in un contesto culturale imbevuto di dolorismo in cui si sottolineava fortemente il rapporto tra “la” sofferenza e il peccato originale e tra “le” sofferenze e i peccati individuali il santo *non* “moralizza” la condizione del malato. Nessuna recriminazione, nessuna condanna del peccato (in rapporto alla malattia), nessun invito alla rassegnazione, nessuna catechesi rivolta al malato per evidenziare il carattere espiatorio del suo soffrire ma un intervento concreto per alleviare nei modi e nelle forme possibili ogni sofferenza, anche quelle dovute a quelli che oggi chiameremmo “comportamenti a rischio” (cioè, di fatto le malattie a trasmissione sessuale a suo tempo relegate negli ospedali degli “incurabili”).

E al di là di quello che concretamente poteva fare (la pulizia personale, un pasto caldo, il riparo dalle intemperie, ecc.) il santo innanzitutto entrava in una relazione di amore e *com-passione* con i suoi malati, soffrendo profondamente per le loro sofferenze:

“Ho ricevuto una vostra lettera inviata da Jaén, che mi recò molta gioia e (dalla quale ebbi) molta soddisfazione, sebbene mi sia spiaciuto molto che abbiate avuto mal di denti, perché mi fa soffrire tutto il vostro male e mi fa gioire il vostro bene.”⁵⁴

“Vedendo soffrire tanti poveri miei fratelli e mio prossimo, che si trovano in così grandi necessità sia per il corpo che per l'anima, non potendoli soccorrere, sono molto triste”.⁵⁵

“Quando stavo a Cordova, andando per la città, ho trovato una casa nella più grande necessità, dove vi erano due ragazze che avevano il padre e la madre ammalati a letto e rattrappiti da dieci anni; li ho visti così poveri e così malconci, che mi spezzarono il cuore (...) ho raccomandato questi poveri ad alcune persone che se ne sono scordate o non hanno voluto o potuto fare di più; mi hanno scritto una lettera che mi ha spezzato il cuore, per quanto mi mandavano a dire.”⁵⁶

L'assistere il malato, agli occhi del santo, appare come vera e propria *doverosità morale*. L'altro lo interpella già in ragione della sua alterità, per di più se in condizione di bisogno. E il fatto stesso che, nel suo agire, coinvolga un po' tutti: collaboratori diretti, benefattori e persino i passanti fa comprendere come percepisse tale attenzione verso i poveri come dovere universale e ineludibile. Anche se, con grande rispetto per la dignità delle persone e la libertà di coscienza non costrinse mai nessuno ad aiutarlo, facendosi carico sempre in prima persona della cura dei malati, caricandoseli sopra le spalle senza chiedere alcun aiuto, ecc.

⁵⁴ LB, 5-7.

⁵⁵ II GL, 33-36.

⁵⁶ I SD 90-100.

Se vogliamo riflettere in termini prettamente etico-normativi possiamo dire che l'attenzione per i bisognosi fu l'esito del connubio di "natura e grazia". Per la prima il santo era per natura profondamente sensibile alla sofferenza altrui e alle condizioni di bisogno dell'altro. Ne fanno fede alcuni di quei pochi episodi biografici che il Castro riporta prima della conversione:

“E si esercitò anche nel lavoro della pastorizia, dovendo essere pastore e guida di tanti poveri e bisognosi, ai quali con tanta amorevole industria procurò il cibo spirituale e temporale e la cura del loro corpo. Egli perciò diceva che sentiva una gran pena allorché in casa del conte di Oropesa vedeva nella scuderia i cavalli grassi e lucidi e ben coperti, ed i poveri invece deboli ed ignudi e trattati male. E dentro di sé diceva: «E come, Giovanni, non sarebbe meglio che tu attendessi a curare e nutrire i poveri di Gesù Cristo, piuttosto che le bestie del campo?». Poi, sospirando, esclamava: «Dio mi conceda un giorno di poterlo fare».”⁵⁷

Per la seconda il santo mette in atto in modo totalizzante e radicale questa sua attenzione in virtù della scoperta vocazionale: *gratia perficit naturam*. Questa considerazione è importante per comprendere come tutta l'opera del santo, dopo la svolta della conversione, valorizzi i carismi personali e non si limiti a donarne di nuovi. Da questo si può trarre spunto per una considerazione di ordine generale inerente il dovere morale di aiuto al bisognoso che tiene conto anche delle personali attitudini e predisposizioni. Nella vita di San Giovanni di Dio l'assistenza ai poveri e ai bisognosi coinvolgerà un gran numero di persone nel rispetto dei carismi individuali: chi lo aiuterà direttamente, chi lo sosterrà economicamente, chi ospiterà le donne riscattate dalla prostituzione o i bambini abbandonati, ecc. In termini moral-teologici possiamo dire che il valore costituito dall'aiuto all'altro in condizione di bisogno troverà diverse vie normative attualizzate nell'ambito delle personali scelte di coscienza.

- *Nascita e morte*. Abbiamo già visto l'attenzione alla vita neonatale testimoniata dall'accogliere i bambini abbandonati alla nascita trovando per loro un'adeguata sistemazione familiare. Certamente la piaga dell'aborto era presente e diffusa anche se fortemente condannata. Ne troviamo traccia in un episodio tratto dalla biografia del Celi nella quale si legge che una donna aveva ingerito una pozione allo scopo di interrompere la gravidanza. Il santo cercava dunque di persuaderla a confessare il suo peccato riuscendovi solo dopo numerosi tentativi e suscitando, per questo, l'ammirazione del confessore francescano P. Juan Collazo ammirato perché questi riusciva a leggere nei cuori.⁵⁸ Sappiamo bene la non totale attendibilità della biografia del Celi, intrisa di elementi miracolistici e leggendari ma l'episodio in oggetto, che cita persone realmente esistite e

⁵⁷ Castro, *op.cit.*, IV.

⁵⁸ G. Magliozzi, *San Giovanni di Dio narrato dal Celi*, Centro Studi S. Giovanni di Dio, Roma 1993, 61 (sintesi del cap. XV della biografia).

conosciute dal santo ha una sua credibilità, se non per la possibile “lettura dei cuori” quantomeno per la vicenda in sé.

D'altra parte la nascita di un bambino al di fuori del matrimonio e i conseguenti tentativi di aborto era, anche a quel tempo, evento non infrequente come ci dimostra (indirettamente dato che la donna era innocente) questo singolare episodio

“Un uomo sposato era stato assente da casa per molti giorni. Quando era tornato, la moglie non si era accorta del suo rientro e questi l'aveva trovata con una creaturina in braccio. Avendola sorpresa all'improvviso con detta creatura senza che la donna potesse nasconderla, il marito voleva ucciderla per il tradimento che le aveva fatto. Vistata scoperta, la donna, disse al marito di non irritarsi né prendersi dispiacere perché quella creatura in cui si era imbattuto era un poveretto che gli aveva portato a casa il benedetto Giovanni di Dio che la pagava perché ne avesse cura e la nutrisse (essendo il piccolo già svezzato). Il marito allora l'aveva chiusa dentro, togliendo la chiave perché non potesse parlare con nessuno ed era poi uscito per cercare il padre Giovanni di Dio. Questi, avendolo visto arrivare, gli era andato incontro dicendogli: “fratello so bene che sei adirato con tua moglie per la creatura che sta allevando ma si tratta di un poveretto orfano e le do' un tanto al mese perché lo nutra, ma se non vuoi tenerlo a casa, dammelo. Avendo visto il miracolo, quell'uomo si gettò ai piedi del benedetto padre Giovanni di Dio chiedendogli perdono del male che aveva fatto e dicendo di voler tenere in casa quella creatura perché sua moglie la allevasse senza chiedere alcun compenso.” (Testimonianza di Luís Ordoñez de Lara)

Per ciò che riguarda la morte siamo ben lontani dalle problematiche che oggi investono eticamente il processo del morire (eutanasia, accanimento, proporzionalità delle cure, ecc.). La breve durata della vita media, la presenza di malattie incurabili, epidemie, guerre, carestie, ecc. rendeva tale evento assai più comune e “previsto” di quanto non sia oggi, possiamo dire che la morte era sempre dietro l'angolo. La prospettiva morale riguardava piuttosto i doveri nei confronti del defunto o dei suoi familiari, specie se la morte del congiunto li aveva lasciati poveri. Anche a tali problematiche Giovanni di Dio fu particolarmente sensibile. Un noto episodio, accaduto in quella che ancora oggi viene chiamata la *casa del muerto* in via Horno de Marina, richiama il dovere di seppellire i morti. Avendo il santo trovato un morto per strada senza vesti e avendole chieste a un ricco signore che abitava nei paraggi, visto il suo diniego si caricò il morto sulle spalle e glielo andò letteralmente a depositare presso il suo portone dicendogli: “Fratello tanto tu che io abbiamo il dovere di seppellirlo”⁵⁹

- *Guerra.* Credo che, ancora una volta, si debba distinguere tra la prospettiva individuale e quella sociale. Sul piano individuale non v'è dubbio che il santo non solo rifiutò ogni forma di violenza fisica ma dia spesso testimonianza di mitezza anche eroica, sopportando pugni, schiaffi, percosse e, spesso, offrendo letteralmente “l'altra guancia”.

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

Un po' diversa è la prospettiva sociale. Ovviamente anche in quest'ambito non vi è alcuna accettazione della violenza fisica in termini interpersonali ma, al tempo stesso, manca una seria critica nei confronti della guerra. Non dimentichiamo che, prima della conversione, il santo aveva combattuto e, per una singolare inadempienza stava pure per essere giustiziato. Non solo ma il Castro arriva a dire che il "lavoro della guerra" si addice molto alla vita spirituale,⁶⁰ ovviamente in senso metaforico perché così l'uomo si abitua a non deporre mai le armi. Non dimentichiamo che proprio dal mondo militare, a quel tempo, provenivano molte vocazioni alla vita religiosa. Per non parlare della Compagnia di Gesù in cui S. Ignazio trasferirà (anche nella prassi e nelle terminologie) usi e costumi della vita militare.

La guerra, pur se genericamente rifiutata come strumento di offesa, trovava piena giustificazione nella teorizzazione della "guerra giusta" che praticamente rimarrà immutata (fatte salve alcune progressive restrizioni applicative) fino al Vaticano II.

Ogni santo, come si è cercato di evidenziare anche prima, è anche figlio del suo tempo per quanto possa essere animato da spirito profetico. Probabilmente sarebbe anacronistico pensare o auspicare un diversa visione. Non solo ma, anche nei secoli successivi, i religiosi dell'Ordine Ospedaliero saranno spesso a fianco dei soldati, nei campi di battaglia per curare i feriti. Il carisma ospedaliero sarà tutto orientato alla cura dei malati anche se, proprio a motivo della guerra numerosi religiosi subiranno il martirio, primi tra tutti i beati martiri spagnoli del 1936.

3.2.6. *Morale sociale.* Nel trattare quest'aspetto dell'etica in S. Giovanni di Dio decliniamo la tematica secondo le moderne categorie etico-sociali, non sempre perfettamente rispondenti al sentire del XVI secolo in Spagna. Si tratta solo di un'articolazione funzionale ai contenuti che vogliamo evidenziare.

- *Assistenza socio-sanitaria.* Per comprendere bene l'importanza etico-sociale dell'opera di S. Giovanni di Dio è indispensabile calarla nel suo contesto epocale e soprattutto nella "politica" civile ed ecclesiale nei confronti dei poveri.⁶¹ Agli inizi del '500 i vari Stati iniziano a creare forme di assistenza "pubblica" ai malati, ai poveri e ai mendicanti, la cui entità tuttavia è costantemente sproporzionata al fabbisogno della popolazione o inadeguata rispetto agli intenti previsti anche perché le varie strutture di ricovero (Ospedale della Carità per le donne, del Corpus Christi per i feriti, di San Lazzaro per i Lebbrosi e della Resurrezione per i medicanti) non accettavano malati in esubero rispetto ai posti letto-previsti. In tal senso non fa eccezione il grande Ospedale Reale di Granada, voluto dai re cattolici che, tuttavia, non riuscì a

⁶⁰ Cf. Castro, *op. cit.*, IV.

⁶¹ P. Christophe, *I poveri e la povertà nella storia della Chiesa*, Messaggero, Padova 1995, 201-210.

realizzare pienamente il loro desiderio.⁶² In ogni caso il “ricovero ospedaliero” era sempre sottoposto a una prassi burocratica piuttosto complessa che necessitava vari pareri e autorizzazioni sanitarie.⁶³

A questa si affianca l’assistenza di carattere caritativo da parte della Chiesa (a Granada, in modo particolare l’ospedale arcivescovile di Sant’Anna) a mezzo di elemosine elargite soprattutto dalle parrocchie o di forme, assai modeste, di provvisorio ricovero fornite dagli monasteri e dagli ordini religiosi in genere. Tuttavia le condizioni economiche della popolazione impoverita dalle guerre, dalle epidemie, dal grande numero di vedove senza lavoro, di trovatelli, ecc. fa sì che le città siano piene di grandi masse di poveri che non trovano ricovero nelle suddette strutture né hanno di che sopravvivere, riversandosi per le strade e iniziando a costituire un problema anche di ordine pubblico. In molti paesi d’Europa comincia a essere proibita la mendicizia anche con pene severe, in altre si accetta solo di assistere i poveri della propria città, in altre ancora si vieta ai locandieri di accogliere gente senza fissa dimora. In questo clima culturale si comprenda bene come l’opera di San Giovanni di Dio, a parte l’ambito squisitamente caritativo della sua realizzazione, apparisse anche socialmente innovativa:

- Per la sua evidente universalità, data l’accoglienza di qualsiasi tipo di infermità (in contrasto con le disposizioni di altri ricoveri limitati, come si è detto, ai soli concittadini o escludenti le malattie incurabili o i malati di mente):

“Fin da quando si fondò l’ospedale, vi vengono accolti, con molta carità e liberalità, tutti i poveri che vi giungono, senza badare se siano del luogo o stranieri, se abbiano malattie guaribili o invece incurabili, se siano fuor di senno o minorati mentali, se siano bimbettini o orfani⁶⁴ .

- Per il non porre alcun tetto al numero dei ricoveri:

“Nella casa di Granada ci sono 18 o 20 frati ordinariamente l’assistenza è per 120 letti ma in tempi di necessità si arriva a 300 o 400 letti poiché questo Ospedale ha sempre fin dall’inizio ereditato un principio dal beato Giovanni: mai rifiutare il ricovero ai poveri che giungono, né stabilire un tetto di ricoveri ma ricoverare assolutamente tutti e se davvero non ci fossero più letti, meglio metterli su un pagliericcio e dar loro assistenza fisica e spirituale che lasciarli morire in strada”.⁶⁵

- Per l’andare a cercare il povero o il malato per le strade, senza aspettare che fosse questi a cercarlo;

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

⁶³ Testimonianza di Ambrogio Maldonado al processo per la controversia con il Monastero dei Geronimini (J. Sanchez-Martinez, *op.cit.*, 374-387).

⁶⁴ Testimonianza di Giovanni d’Avila (in J.L. Sanches, *op. cit.*, 307-308).

⁶⁵ Castro, *op. cit.*, XXIII.

“Prese in affitto una casa alla pescheria della città, perché era nei pressi di piazza Bibarrambla, da dove e da altre parti raccoglieva i poveri abbandonati, infermi e storpi, che trovava”⁶⁶

Da queste e altre testimonianze e considerazioni si desume come il santo non abbia improvvisato la sua opera assistenziale ma l'abbia realizzata ben conoscendo quali erano i limiti dell'assistenza socio-sanitaria allora in atto nella sua e in altre città della Spagna.

- *Ricchi e poveri.* In ogni caso il clima culturale del suo tempo stava mutando e quella povertà esaltata in ambito cristiano e assunta come virtù principe, ad esempio dal francescanesimo, inizia a essere ritenuta (anche da S. Giovanni di Dio) una condizione da dover combattere. Vengono anche teorizzate forme di pianificazione di tale superamento. In modo particolare sarà determinante l'influsso del pensiero, proprio di un autore di origine spagnola, Ludovico Vives, che in un volume edito a Bruges nel 1526 attacca i simulatori di mendicizia, invita i magistrati a farsi carico dell'assistenza utilizzando razionalmente gli utili delle fondazioni caritative già esistenti, assicurando un lavoro ai poveri e ricoverando gli invalidi.⁶⁷ Alcune di queste “soluzioni” furono certamente messe in atto dal santo ricorrendo anche ai suoi benefattori anche se la sua azione si mantenne sempre su un piano di azione che partiva da una prospettiva evangelica, più che politico-sociale. Ne fa fede, ad esempio, la sua risposta a chi lo rimprovera di dare l'elemosina a dei probabili simulatori (evento molto frequente a quel tempo come lo stesso Vives evidenzia): “Non inganna me. Pensi lui a se stesso, ché io gliela dò per amore del Signore”⁶⁸.

Per ciò che riguarda, poi, più specificamente l'uso del denaro, ai tempi del santo si era ormai consolidato un precedente di chiara e universale fama, cioè il francescanesimo che vedeva nel denaro “lo sterco del diavolo” e aveva fatto di “madonna povertà” il cardine fondamentale della propria identità carismatica. La pratica della povertà, peraltro, era diventata essa stessa aperta denuncia alla ricchezza e persino allo sfarzo, non ultimo della stessa Chiesa. La portata di tale contestazione non aveva i toni violenti e, spesso, devianti dall'ortodossia, dei tanti movimenti pauperistici divenuti spesso sette ereticali ma si poneva come mite, pacifica e silenziosa scelta di vita avente già in sé questo potenziale critico e rivoluzionario.

In Giovanni di Dio la situazione è molto diversa anche se non inferiore su di sé, anzi per certi aspetti persino più drastica rispetto a quella di San

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.

Francesco considerato lo stile di vita attiva ed estremamente faticoso che conduceva:

Mangiava poco e un solo cibo; e, quando non stava fuori casa presso chi per propria consolazione lo pregava di mangiare con lui, prendeva sempre cibi vili. Quello più comune era una cipolla cotta, o altri alimenti di poco prezzo. Nei giorni di precetto digiunava mangiando poco e senza far colazione, ed il venerdì a pane e acqua (...). Dormiva sopra una semplice stuoia sul pavimento, con una pietra per capezzale, coprendosi con un pezzo di vecchia coperta, e a volte in una carrozzella, che era appartenuta a un paralitico, coperto della medesima roba, in uno stanzino molto angusto sotto una scala. Andava sempre scalzo, sia in città che in tutti i suoi viaggi, col capo scoperto e la barba e i capelli tagliati col rasoio, senza camicia, né altro vestito che un cappotto di ruvido panno cenerino e calzoni di tela di lana. Camminava sempre a piedi, senza mai servirsi di alcuna cavalcatura, anche nei viaggi, per quanto stanco fosse e malconci avesse i piedi.

Nonostante ciò, Giovanni non esalta la condizione di povertà e si circonda anche di tanti ricchi benefattori, grande anche se insufficiente risorsa, per il suo ospedale. Nessuna violenta critica nei loro confronti, anzi un affettuoso rapporto di amicizia pienamente ricambiato da questi. Il denaro per il santo, era in fondo un dono di Dio per i suoi poveri, era la Provvidenza incarnata negli averi dei suoi benefattori che peraltro, grazie alla loro generosità avevano anche l'occasione di compiere un gesto meritorio. In fondo erano anch'essi associati all'opera di S. Giovanni di Dio, partecipi del suo carisma, diremmo oggi.

In fondo ai suoi amici ricchi non chiede di lasciare tutto, come evangelicamente ha fatto lui né condanna le loro ricchezze ritenendole ingiuste, piuttosto chiede di farne partecipi i suoi poveri, cioè di dare valore e utilità sociale al capitale accumulato.

- *Stato e società*. Analoghe considerazioni possono farsi per le “classi sociali”. Per comprendere bene le implicanze etico-sociali della vita di S. Giovanni di Dio, è necessario descriverne l'assetto della società spagnola del XVI secolo.⁶⁹

La classe sociale più importante era costituita dalla nobiltà caratterizzata da un elevato prestigio sociale e, soprattutto, dalla esenzione fiscale (che possedevano anche i dottorati in una delle tre grandi Università di Spagna). A loro volta la nobiltà era ripartita in tre “sottoclassi”:

- innanzitutto i grandi titoli (duchi, conti, marchesi, ecc.), non più di una trentina di casati all'inizio del secolo;
- quindi i cavalieri (*caballeros*) ai quali appartenevano tre gruppi: i membri degli ordini militari cavallereschi (Santiago, Calatrava, Alcántara, ecc.); i vassalli titolari di rendite e diritti feudali; l'oligarchia urbana che governava le grandi città;

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

- infine un'altra categoria di cavalieri (*hidalgos*) che erano nobili senza terra che, di nobiliare, avevano solo il titolo e l'esenzione fiscale. Spesso si poteva diventare *hidalgo* sia legalmente, acquistando il titolo, che illegalmente trasferendosi in una città dove non si era conosciuti.

Una seconda categoria che godeva di elevato prestigio sociale era quella dei *letrados* (letteralmente "i dotti, gli eruditi") che in genere avevano compiuto studi giuridici e che rivestivano ruoli di alti funzionali nella pubblica amministrazione. Non essendo nobili spesso si vergognavano delle proprie origini e cercavano di acquisire un titolo di *hidalguia*.

Come si muove S. Giovanni di Dio in questo mondo? Semplicemente accettandolo come un dato di fatto, senza critiche ma, al tempo stesso come già evidenziato prima, utilizzando le risorse finanziarie che poteva offrire. In tal senso è interessante notare come il santo fosse realmente "amico" di tanti nobili e come questi contraccambiassero la sua amicizia non solo sul semplice piano economico ma anche su quello affettivo. L'ingiustizia di un sistema sociale che, di fatto, privilegiava i ricchi consentendo loro di poter arricchire ulteriormente (grazie all'esenzione fiscale) e ai poveri di impoverire non veniva minimamente colta.

L'accettazione passiva dello *statu quo* era tale sia da parte dei poveri da lui assistiti che da parte dei suoi benefattori. I primi, ci ricorda con acume il Castro erano "gente che alle proprie sciagure non sa reagire se non con gemiti e lacrime"⁷⁰ mentre gli altri pur intervenendo con grande disponibilità e generosità erano ben lungi dal condividere, anche solo occasionalmente, il servizio che il santo prestava ai poveri.

Anzi in tal senso può essere interessante sottolineare come le coordinate esistenziali del *padre de los pobres* si collochino paradossalmente tra due connotati logistici della nobiltà. Il primo è relativo al suo primissimo ricovero ospedaliero che, da quanto attesta un testimone al processo di beatificazione⁷¹, prima ancora di Calle Lucena fu l'atrio della casa di don Michele Venegas messogli a disposizione da quest'ultimo che gli offrì in seguito anche un locale più spazioso. Il secondo è quello della sua fine, che avviene nella casa dei Pisa, in un ambiente assolutamente confortevole ben lontano da quelli in cui aveva vissuto e nel quale avrebbe voluto morire, accanto ai suoi poveri.

- *Giustizia e carità*. Il moderno binomio e la reciproca tensione dialettica tra giustizia e carità era pressochè sconosciuto ai tempi di S. Giovanni di Dio anche se, proprio la scuola spagnola, aveva elaborato in modo

⁷⁰ Castro, *op.cit.*, XX.

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

organico il trattato *De justitia et jure* (Vitoria, Soto, Banez, Molina, ecc.)⁷². Ma in tutte queste elaborazioni teologiche vi era un triplice limite:

- rimanevano in qualche modo confinate nella aule accademiche, influenzavano poco il tessuto sociale e la vita reale;
- privilegiavano la giustizia *commutativa* (cioè relativa al dare ciò che spetta in virtù di uno specifico stato, appartenenza, condizione, ecc.) rispetto a quella distributiva;
- davano come “giusto” l’ordine sociale esistente.

San Giovanni di Dio è perfettamente immerso in questo clima e, anche se la sua stessa vita costituisce profeticamente una profonda messa in crisi dei tre assunti sopra esposti manca una prassi e una elaborazione concettuale che critichi una visione così riduttiva della giustizia sociale.

Quando parla, infatti, della giustizia come virtù cardinale (v. sopra) ne dà un’accezione prettamente commutativa evidenziando ciò che deve essere dato a Dio e ciò che deve essere dato a Cesare.

Interessante, sotto questo profilo, è anche l’incontro col re, dopo il viaggio a Valladolid, almeno così come ce lo descrive il Castro:

“Giunto che fu alla Corte, il conte di Tendilla ed altri signori che lo conoscevano, ne diedero notizia al Re, informandolo delle cose di Giovanni di Dio, e lo introdussero nel palazzo. Ivi Giovanni gli parlò, iniziando in questo modo: «Signore, io sono solito chiamare tutti fratelli in Gesù Cristo. Voi siete il mio re e il mio signore, e devo ubbidirvi. Come volete che vi chiami?». Il Re rispose: «Giovanni, chiamatemi come vi piace». E giacché egli allora non era ancora Re, ma principe, Giovanni di Dio disse: «Ebbene, io vi chiamo buon principe. Dio vi conceda buon principio nel regnare e buona mano nel governare rettamente, e poi buona fine perché possiate salvarvi e guadagnare il paradiso». E si trattenne, così, a parlare con lui per un bel po’ di tempo. Poi il Re dispose che gli dessero dell’elemosina da parte sua, ed altrettanto fecero le Infante sue sorelle, che Giovanni andava a visitare ogni giorno, e da esse e dalle loro dame ricevette molti gioielli ed elemosine, che egli distribuiva ai poveri bisognosi che si trovavano a Valladolid”⁷³

Varie cose in questo incontro meritano di essere osservate. Innanzitutto il formale e indiscusso ossequio al re: “Voi siete il mio re e il mio signore ed io *devo ubbidirvi*” che rimane tale anche dopo che il re gli dice di “chiamarlo come vuole”. Dato che poco prima aveva detto di chiamare tutti fratelli, in fondo avrebbe potuto chiamare “fratello” anche il re, ma non osa tanto. Quando poi si rivolge a lui inizia con l’invocare la benedizione di Dio perché gli conceda: buon principio, buona mano e buona fine. Quasi una formula augurale che, forse, avrà pensato lungo la strada. Non conosciamo, purtroppo, la parte più interessante del

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

⁷³ Castro, *op.cit.*, XVI.

colloquio, cioè cosa i due si siano detti dato che “si trattenne a parlare con lui un bel po’ di tempo”. Sta di fatto che frutto di quel colloquio furono generose elemosine da parte di tutta la corte. Forse ci si sarebbe aspettati un intervento “istituzionalmente sociale” più che caritativo ma non possiamo andare contro la storia e la sua naturale evoluzione. Per i tempi non era pensabile e l’aver ottenuto questa generosa elemosina nonché la futura stima del re deve ritenersi un grandissimo risultato

4. ATTUALITA’

4.1. Caratteristiche dell’etica di S. Giovanni di Dio. La ricerca analitica fin qui condotta rischia di far perdere la visione d’insieme necessaria per una inquadratura globale dell’etica juandediana. Alla luce degli elementi sopra evidenziati possiamo quindi dedurre alcune linee portanti della sua proposta e vita morale:

- *Primato della carità.* Tutta l’esperienza esistenziale di S. Giovanni di Dio è radicalmente segnata dall’esercizio della carità nella sua duplice espressione di virtù teologale e morale. Dalla personale esperienza di misericordia da parte di Dio egli trae un vero e proprio rinnovamento del suo “statuto esistenziale” facendo della carità sperimentata la linea-guida di ogni suo gesto e spendendo per questo tutta la sua vita. Prima ancora che nei pochi insegnamenti lasciatici nelle sue lettere e nelle esortazioni verbali, di cui non ci è rimasta traccia, è la sua stessa vita la grande testimonianza di carità. Testimonianza ma anche esortazione che suscita l’emulazione da parte dei primi compagni, la sensibilità da parte dei cittadini di Granada e di altre città della Spagna, l’attenzione dei regnanti, la generosa munificenza da parte di nobili e benefattori.
- *Mediazione ecclesiale.* In modo abbastanza conforme alla sensibilità religiosa del tempo le dimensioni etiche del suo pensare e del suo agire sono segnate da una robusta cornice di riferimento ecclesiale. Anche se le sue lettere contengono numerosi riferimenti alla Parola di Dio questa interpella la coscienza sua e dei suoi benefattori sempre in un contesto di mediazione ecclesiale. D’altra parte questa era la più genuina spiritualità del tempo la cui stessa fedeltà evangelica era in gran parte commisurata agli insegnamenti della Chiesa. Qualsiasi, sia pur legittima, interpellanza diretta della Sacra Scrittura, era implicitamente sospetta se non di vero e proprio protestantesimo quantomeno di una certa libertà e autonomia di pensiero mal visto se non addirittura in odore di eresia. D’altra parte la Sacra Scrittura, proclamata e scritta solo in latino, la rendeva direttamente accessibile solo a chi conoscesse tale lingua cioè il clero che, a sua volta la proclamava e trasmetteva al popolo.
- *Implicanze ascetiche.* Tutta la “proposta morale” del santo si radica in uno stile di vita fortemente connotato da un rigido tratto ascetico. Sotto un certo aspetto si tratta di un elemento di notevole modernità. La compattezza pre-tridentina del sapere teologico si frantuma dopo il Concilio nella articolazione dei vari

saperi (teologia dogmatica, morale, spirituale, ecc.). Se questo ha un'importante e feconda ricaduta sull'articolazione didattica e speculativa della teologia non altrettanto può dirsi per la sua prassi che appare adesso frammentata e fatica nel suo ricomporsi a unità nell'agire della persona. Per questo, tale stretto legame tra etica e spiritualità, in S. Giovanni di Dio, appare di grande interesse e modernità. Tuttavia, e non potrebbe essere altrimenti, il suo vissuto spirituale è tributario all'ascesi del suo tempo. Non a caso una delle sue principali esortazioni alla duchessa di Sessa relativa ai tre grandi mali della carne, del diavolo e del mondo⁷⁴ riecheggia perfettamente gli insegnamenti del suo maestro, S. Giovanni d'Avila che proprio su questa tripartizione fonda la prima parte del suo *Audi filia*.⁷⁵

- **Radicamento cristologico.** Infine, e anche questo è segno di una certa modernità, il radicamento cristologico del cammino morale. A volte lo troviamo enunciato solo in modo implicito, altre volte più esplicitamente:

“Confidate solo in Gesù Cristo: maledetto sia l'uomo che confida nell'uomo, perché dagli uomini sarà abbandonato, lo voglia o non lo voglia ma non da Gesù Cristo che è fedele e duraturo: tutto perisce, tranne le buone amore”⁷⁶.

Ma l'impegno etico del santo non è mai pura filantropia. L'amore per l'altro e la sua accoglienza, che si strutturerà poi nel carisma dell'ospitalità, sono sempre collocati sul piano della fede e della *sequela Christi*. E' amore del prossimo in profonda relazione con l'amore per Dio. Ancora una volta, però, la prospettiva con cui tale riferimento cristologico viene vissuto è segnata dalla spiritualità del tempo fortemente connotata in senso doloristico. Il Cristo del santo è prevalentemente il crocifisso più che il risorto. Questo, peraltro, trovava anche sul piano della prassi una più immediata immedesimazione guardando ai tanti crocifissi che assisteva ogni giorno e alle sofferenze e disagi che lui e i suoi compagni dovevano affrontare per averne cura.

4.2. Etica carismatica ieri e oggi. Il carisma lasciato da un fondatore a un Istituto di vita consacrata, sul piano della sua identità teologica, ha tre caratteristiche fondamentali:

- **Ecclesialità.** Il carisma è un dono che Dio fa alla Chiesa (e, attraverso di essa, al mondo intero) incarnandolo nella dinamica vocazionale di un santo e affidandolo alla famiglia religiosa da lui fondata o che a lui si ispira. Come tale l'Istituto ne è fedele custode rispondendo a Dio del suo permanere ma condividendone, nella comunione ecclesiale, la sua esistenza.
- **Espansività.** Il carisma è *expansivus sui*, cioè non è imbrigliabile esaustivamente nei membri della famiglia religiosa (cioè in quelli che sono

⁷⁴ III Se, 89.

⁷⁵ Op. cit., cf. nota 6.

⁷⁶ I Se, 31-33.

canonicamente tali) ma da essi e attraverso di essi riverbera su quanti, a vario titolo, partecipano della sua opera apostolica. Ovviamente sono vari i gradi di tale partecipazione: da quella più remota e solo implicita a quella più diretta, esplicita e che può trovare anche forme specifiche di riconoscimento ecclesiale.

- **Dinamicità.** Il carisma non è statico, dato una volta per tutte nei modi e nelle forme in cui si è manifestato/donato al fondatore. Anzi a volte non potrebbe esserci modo peggiore di custodirlo che volersi attenersi letteralmente a quanto da lui voluto (ad esempio andando in giro scalzi, dormendo su una pietra, caricandosi i malati sulle spalle, ecc.). E' bello vedere come questa affermazione abbia avuto nei secoli anche un suo risvolto persino nell'iconografia devozionale. Infatti, accanto alle classiche immagini di San Giovanni di Dio col malato sulle spalle (cosa che nessun religioso oggi si trova a fare) ve ne sono altre con il santo accanto a un malato nel proprio letto con tanto di coperta e cuscino, o con un paralitico che non si appoggia su una improvvisata stampella di legno ma sta nella sua carrozzella. Pertanto il carisma muta volto col mutare dei tempi mantenendo l'essenziale della sua identità ma trasformando, anche radicalmente, le modalità storiche del suo esercizio.

Queste premesse sono fondamentali per comprendere il significato dell'attualizzazione del carisma in riferimento alle sue più specifiche implicanze etiche. L'etica jaundediana che abbiamo sopra analizzato nella sua genesi ed espressione storica attende adesso di essere attualizzato nei vari contesti operativi dell'Ordine. La Carta di identità ci offre già un'approfondita e dettagliata analisi e molto è stato già scritto sullo "stile assistenziale" di San Giovanni di Dio. Pertanto non avrebbe senso ripetere quanto già detto né far sintesi di quanto già autorevolmente scritto. Il senso di queste pagine rimane, piuttosto, quello di evidenziare l' "ispirazione juandediana" sottostante le principali direttrici di un'etica vissuta nelle quotidiane problematiche assistenziali, il tornare alla radici del proprio carisma anche per ciò che riguarda la prospettiva morale fino ad oggi poco indagata. Il resto sarà progettualità da costruire e, al tempo stesso, dono attuativo da riscoprire. La ricchezza di un carisma, d'altra parte, consente che lo si approfondisca sotto ambiti e prospettive anche nuove o poco sondate. Queste riflessioni vogliono solo apportare un modesto contributo in tale senso.

4.3. Priorità etiche. Alla fine di questo studio è opportuno presentare una concreta prospettiva attualizzante le dimensioni etiche finora descritte. Non è un compito facile sia perché sarebbe inappropriata una diretta attualizzazione nel registro della contemporaneità, sia perché si tratterebbe di un compito particolarmente arduo e impegnativo che esula dai limiti di questo studio, sia ancora perché ne verrebbe mortificata la creatività etico-pastorale dell'attuale cammino dell'Ordine. Inoltre la *Carta di identità dell'Ordine Ospedaliero* ha già delineato ampiamente l'articolazione delle varie problematiche morali che oggi investono l'agire storico della famiglia ospedaliera. Ci limiteremo, pertanto, a evidenziare alcune priorità etiche che, sul solco di quanto vissuto da S. Giovanni di Dio, possano riproporre

alcune istanze etiche fondamentali incarnandole nei mutati contesti storici. A ciascuna persona e a ciascun'opera investita dal suo carisma, poi, il compito di declinare nelle sfide della quotidianità questo polivalente impegno etico.

- *Carità istituzionale.* Un importante passaggio, nella narrazione evangelica del buon samaritano, è costituito dalla consegna del ferito al locandiere. E' il momento in cui la dimensione individuale della carità si trasforma in carità sociale e, potremo dire oggi, anche socio-politica. E' importante cogliere questa duplice dimensione anche nell'opera di san Giovanni di Dio, il cui carisma, peraltro, è quello dell'*ospitalità*, non della generica accoglienza nei confronti del malato. Come già accennato parlando delle fonti dell'etica in S Giovanni di Dio, il suo carisma non sarebbe pienamente compreso se sganciato da queste implicanze di carattere sociale. L'attuale collocazione storica dell'Ordine, pertanto, non può prescindere dalla sua dimensione istituzionale, dal collocarsi all'interno di un ben preciso contesto socio-politico, dal dialogare con gli organi statali e con le altre istituzioni sanitarie. Se, come diceva Paolo VI "la politica è la più alta forma di carità", incarnare la carità testimoniata dal santo significa anche essere pienamente partecipi di tale dimensione.

Sul piano prettamente ospedaliero, poi, l'Ordine deve sentire come impegno morale la realizzazione di un continuo miglioramento qualitativo delle prestazioni in prospettiva di eccellenza. I mutamenti epocali, devono, infatti, incarnarsi in un rinnovato impegno che sappia cogliere le intuizioni e lo spirito profetico dell'opera di San Giovanni di Dio:

"Fece anche una cosa di grande aiuto, e cioè approntò un locale con focolare, apposta per i mendicanti e i pellegrini, perché la notte vi ritirassero a dormire e si riparassero dal freddo, spazioso e ben sistemato da contenere comodamente più di duecento poveri. Tutti vi godevano il calore del fuoco che stava nel centro, e per tutti vi erano panche per dormire: alcuni su materassi, altri su graticci di giunco ed altri su stuoie, secondo che ne avevano bisogno, come si fa ancora oggi nel suo ospedale."⁷⁷

Per quei tempi, era già tanto offrire un ricovero caldo e un letto perché i malati non avevano alternative né c'erano altri che lo facevano. Non si spiegherebbe altrimenti l'elevato numero di persone assistite (più di duecento poveri nel brano riportato e più di una centinaia di malati come risulta dalle sue lettere). Con questo spirito oggi, in un'epoca di assistenza pubblica e privata spesso di elevata qualità, l'impegno etico dell'Ordine dovrebbe essere quello di offrire una qualità assistenziale che non sia mai inferiore a quella delle altre strutture ma che riesca a porsi anche all'avanguardia. Nel variegato panorama tipologico delle sue strutture assistenziali, se da un lato vi sono realtà semplici che molto ricalcano l'identità di quelle offerte dal santo (ricoveri per i poveri, case di accoglienza, ecc., soprattutto nei Paesi in via di sviluppo) ve ne sono altre come i grandi ospedali dei Paesi industrializzati nei quali la qualità delle prestazioni deve costituire un obiettivo primario dell'Ordine.

⁷⁷ *Ibidem* XIV

- *In cerca dei nuovi poveri.* San Giovanni di Dio non aspettava che i malati bussassero alla sua porta ma li andava a cercare per le strade. Le attuali dinamiche sociali, almeno nei Paesi industrializzati, hanno confinato tale prassi ai gruppi di volontariato che raccolgono senza tetto o danno loro una prima assistenza. In altre parti del mondo, invece, vi sono ancora ampie sacche di povertà che non hanno accesso ai servizi sanitari e devono essere individuate per portar loro l'assistenza sanitaria di base. Tuttavia, in entrambe le situazioni, l'esempio di S. Giovanni di Dio va attualizzato nella ricerca non solo e non tanto delle classiche "povertà" (economico-materiali, sanitarie, ecc.) quanto dei cosiddetti "nuovi poveri". E se un'"opzione preferenziale per i poveri" vuole incarnare la Chiesa, sull'esempio del santo, deve includervi proprio queste nuove forme di povertà.

"In esso [ospedale] venivano assistiti poveri, affetti da ogni genere d'infermità, uomini e donne, senza rifiutare nessuno (come si fa ancora oggi): affetti da febbre, da bubboni, piagati, storpi incurabili, feriti, abbandonati, bambini tignosi (e ne faceva allevare molti che venivano lasciati alla porta)" ⁷⁸

Molte delle tipologie di malati che curava San Giovanni Dio non esistono più ma sono sorte tante nuove *infirmities* che interpellano oggi l'Ordine Ospedaliero. Molte di queste erano rare o sconosciute ai tempi del santo (anche per una breve durata della vita media). Basti pensare a molte neoplasie, alle malattie neurodegenerative, alle malattie rare, alle malattie dismetaboliche, malattie sessualmente trasmissibili, alle nuove malattie virali, alle dipendenze (non solo quelle "classiche" da sostanze psicotrope, fumo e alcool ma anche da internet, da videogiochi, da shopping compulsivo, ecc.), alle patologie alimentari, ecc.

- *Un nuova apertura universale.* Fino ad alcuni decenni fa si pensava che il crollo dei muri (materiali e ideologici) avrebbe portato al mondo una nuova stagione di fraternità. Invece a tale crollo ha fatto seguito l'edificazione di nuove barriere, forse più difficili da abbattere: gli etnocentrismi (a volte spinti fino ai veri e propri conflitti etnici) le nuove guerre di religione, i tanti limiti posti all'immigrazione, l'intolleranza delle diversità religiose e culturali, ecc.

Al tempo di San Giovanni di Dio la Spagna viveva un difficile periodo di transizione: gli arabi erano stati cacciati da Granada che era rimasta l'ultima roccaforte della loro presenza nella penisola iberica, ma molti erano rimasti, accettando in qualche modo gli usi e le tradizioni cristiane (*moriscos*). Così pure dopo la cacciate degli Ebrei molti si erano convertiti, il più delle volte solo esteriormente o forzatamente al Cristianesimo (*marrani*). La società, pertanto, si presentava multiculturale, multietnica e multi religiosa esattamente come la nostra.

⁷⁸ Castro *Op. cit.* XIV.

Ma non v'è traccia di tutto questo nell'attività del santo. Quei 100-200 assistiti avevano tutti la *limpieza de sangre*? Ne dubito, soprattutto i pellegrini che provenivano da ogni dove.

“Essendo questa casa generale, vi si ricevono indistintamente (persone affette) da ogni malattia gente d'ogni tipo, sicché vi sono degli storpi, dei monchi, dei lebbrosi, dei muti, dei matti, dei paralitici, dei tignosi e altri molto vecchi e molti bambini; senza poi contare molti altri pellegrini e viandanti che vengono qui e ai quali si danno il fuoco, l'acqua, il sale e i recipienti per cucinare il cibo da mangiare.”⁷⁹

Certo oggi, almeno a parole, nessuna struttura sanitaria può affermare di fare discriminazioni o avere preclusioni di sorta. Ma, se questo è vero sul piano formale, non è detto che lo sia su quello effettivo. Ancora una volta, probabilmente, occorre presentarsi con un *surplus* di carità e rendere effettivamente non-discriminata l'assistenza non solo perché non si fanno discriminazioni nei ricoveri o nelle prestazioni ma per una pari accoglienza alla diversità di culture, di religioni, di atteggiamenti, di bisogni spirituali, di esigenze alimentari, ecc

- *Un'etica testimoniale.* La nostra epoca, in ordine alle tematiche di cui stiamo trattando, è segnata da una duplice criticità. Sul piano sanitario da notevoli problemi di carattere economico nei sistemi sanitari di tutto il mondo con particolare accentuazione in alcuni Paesi unitamente a una certa “sfiducia” del cittadino nei confronti dell'assistenza sanitaria. Sul piano ecclesiale da un diffuso sentimento, anche in questo caso, di sfiducia, disistima o sospetto nei confronti delle istituzioni ecclesiali a causa dei tanti scandali che hanno investito la Chiesa cattolica in questi ultimi anni.

Poiché l'Ordine ospedaliero, si trova coinvolto in entrambi i fronti, è investito da una duplice responsabilità, quella cioè di testimoniare una buona sanità e di presentare, al tempo stesso il volto migliore della Chiesa, contribuendo, così, anche al restituirle credibilità:

“Pertanto, come cresceva la carità in Giovanni di Dio, così andavano crescendo e moltiplicando l'arredamento e le masserizie della casa di Dio, giacché ormai la gente si era resa conto; e molte distinte ed onorate persone, dentro e fuori di Granada, lo temevano in considerazione e lo stimavano, vedendo e constatando che perseverava sempre di bene in meglio. E quando videro che non solo alloggiava pellegrini e abbandonati, come all'inizio, ma aveva altresì letti apprestato ed infermi che in essi curava, cominciarono tutto ad avere molta fiducia in lui e garantivano qualunque cosa gli occorreva per i suoi poveri, e gli donavano elemosine più abbondanti di quanto solevano, come pure coperte, lenzuoli materassi, indumenti ed altre cose”⁸⁰

San Giovanni di Dio non era un uomo di cultura e non coinvolgeva con discorsi forbiti o dotte argomentazioni teologiche quanto piuttosto con il suo

⁷⁹ 2 GL, 15-20.

⁸⁰ Castro, cap. XII

esempio. E poiché “il mondo crede più ai testimoni che ai maestri”⁸¹ è importante che l’Ordine recuperi in pieno questa consegna.

Non solo, ma di fronte a un certo impoverimento della proposta morale da parte da parte di singoli credenti o movimenti ecclesiali, totalmente assorbiti dalle questioni etiche “di confine” (inizio e fine vita” diventa urgente testimoniare un’etica che sia di ampio respiro e che riguardi tutto l’ambito esistenziale della persona.

- *Verso l’eccellenza morale.* Un punto forse meno appariscente, rispetto ai precedenti ma che si desume chiaramente dal vissuto morale del Santo riguarda quella sintesi tra etica e spiritualità di cui si è detto. La prassi caritativa nei confronti dei poveri, pur se pienamente assorbente, tanto da “non avere lo spazio per recitare un Credo”⁸² diventa essa stessa elevata forma di spiritualità, sintesi tra azione (forse più evidente) e contemplazione.

L’attuale lavoro dell’Ordine e di tutte le persone coinvolte dalle sue opere dovrebbe allora puntare anche a questa forma di perfezione morale che è impegno specifico del credente. E poiché alla grande famiglia ospedaliera appartengono anche persone diversamente coinvolte dall’impegno di fede (fino a quelle in cui tale prospettiva è del tutto assente) si dovrà sempre far sì che l’attenzione all’uomo malato o in altra condizione di bisogno sia in ogni caso occasione di perfezionamento interiore, di affinamento umano e relazionale. Vi è una dimensione implicitamente caritativa anche in tale attenzione all’altro anche per chi non condivide la fede: “chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio” (1 Gv 4,7).

In tal senso, sul piano pastorale e dell’evangelizzazione la dimensione etica assume un ruolo di primo piano e l’Ordine, diventa nel mondo non solo promotore di buona sanità e di carità assistenziale ma anche cammino di santità per tutti quelli che a vario titolo partecipano alla sua missione.

⁸¹ Paolo VI, *Evangelli nuntiandi*, n. 41.

⁸² I Lettera a Gutierre Lasso, 20.

L'ETICA DI S. GIOVANNI DI DIO

1. Fonti

Lettere
Biografia
Testimonianze processo di beatificazione
Testimonianze causa contro Gerolimini
Lettere di san Giovanni d'Avila

2. Origine

Istruzione catechistica

Clima preconciliare

Riforma Ordini religiosi
Devotio moderna
Vescovi riformatori

Ispirazione carismatica

- Conversione dopo la predica di S. Giovanni d'Avila
- Maturazione vocazionale all'ospedale di Granada
- Viaggio a Guadalupe
- Inizio dell'attività assistenziale a Granada

3. Contenuti

Morale fondamentale

Valori
Norme
Coscienza

Morale individuale

Virtù cardinali
Carità
Ospitalità
Pazienza e umiltà
Obbedienza

Morale sessuale e familiare

Prostituzione
Castità
Matrimonio e famiglia

Morale speciale

Morale della vita fisica

Corporeità
Malattia e salute
Nascita e morte
Guerra

Morale sociale

Assistenza socio-sanitaria
Ricchi e poveri
Stato e società
Giustizia e carità

4. Attualità

Caratteristiche dell'etica di S. Giovanni di Dio

Primato della carità
Mediazione ecclesiale
Implicanze ascetiche
Radicamento cristologico

Dimensione carismatica ieri e oggi

Ecclesialità
Espansività
Dinamicità

Priorità etiche

Carità istituzionale
In cerca dei nuovi poveri
Una nuova apertura universale
Un'etica testimoniale
Verso l'eccellenza morale