

RELIGIONI AC BONIS ARTIBUS:**L'«APOSTOLATO SCIENTIFICO» DEI GESUITI IN CINA**

ILARIA MORALI

*Istituto di Studi Interdisciplinari su Religioni e Culture,
Pontificia Università Gregoriana, Roma*

In un tempo come il nostro, nel quale si pensa alla scienza come un'attività opposta alla religione e si ritiene la vicenda di Galileo il paradigma di tale contrapposizione, nonché l'emblema dell'oscurantismo cattolico, lascia probabilmente perplessi la mia scelta di parlare dell'apporto dei gesuiti in Cina come di un *apostolato scientifico*, come pure l'aver voluto inserire nel titolo, quasi a guisa di introduzione, il motto *Religioni ac bonis artibus*, (per la religione e le buone scienze) la cui iscrizione venne affissa sulla facciata del Palazzo del Collegio Romano nel 1583, per volontà di Papa Gregorio XIII (cui si deve la costruzione dell'edificio) e che ora appare nel logo della Pontificia Università Gregoriana. Ricordo, per inciso, che l'anno 1583 segna anche l'inizio della Missione gesuitica in Cina: Matteo Ricci giunge a Macao il 26 aprile 1582, ma è a Zhaoqing, dove egli arriva il 10 settembre 1583, che vengono costruite la prima casa e la prima chiesa dei Gesuiti in Cina: sono quindi anni cruciali, ove prende forma un'alleanza inedita per noi: quella tra scienza e religione.

Può stupire anche che a parlarvene oggi sia un'esperta di Teologia dogmatica e non uno storico. Verso il *dogma*, come verso la *Teologia* e la *Religione* si nutrono pregiudizi atavici: nell'odierno immaginario comune tali concetti appaiono infatti come il coacervo di tutto ciò che si considera immobile, statico, antistorico ed antiscientifico; essi sembrano più che altro richiamare il profilo di una Cattolicità chiusa al dinamismo della ragione che anima la scienza.

In realtà, se volessimo considerare l'apporto scientifico dei gesuiti in Cina e la sua relazione con Galileo dal solo punto di vista della storia delle scienze, a prescindere cioè dal riferimento alla fede ed alla religione, otterremmo l'effetto di una lettura scarna ed unilaterale dei fatti, senza giungere ad afferrarne l'anima, senza comprendere l'intenzione spirituale profonda che mosse gli eventi di quest'epoca.

Non si può infatti ignorare una contraddizione: mentre nella Cina pagana l'astronomia e le scienze matematiche sono strumento di incontro tra il Vangelo e una Cultura non cristiana, nell'Europa cristiana esse divengono teatro di uno scisma culturale che tuttora condiziona il confronto tra Fede e Scienza, tra Teologia e Scienza, tra Chiesa e Scienza.

È in questo quadro che ora vorrei entrare nel vivo del mio intervento cominciando da alcuni dati storici preliminari ed essenziali per la nostra riflessione.

1. Fatti che spiegano la relazione Galileo-Collegio Romano-Cina

Come giustamente ha rilevato Padre Pasquale d'Elia nel suo insuperato studio, la connessione tra Galileo e la Missione gesuitica di Cina passa concretamente per la persona di Johann Schreck, astronomo gesuita, inviato missionario in Cina: negli anni 1603-1604, egli aveva seguito le lezioni dello scienziato pisano a Padova; nel 1611, anno della sua entrata nella Compagnia, era divenuto con Galileo membro dell'Accademia dei Lincei. D'altra parte, la relazione Galileo-Schreck non va disgiunta dall'amicizia intercorsa tra Galileo e Padre Christof Klau, «il patriarca degli astronomi gesuiti» e maestro dello stesso Schreck. Nel 1587, poco più che ventenne, Galileo si reca da Clavio al Collegio Romano, Istituzione per la quale il Maestro, autorità ormai di fama internazionale, insegna dal 1565 *Mathesis cum geometria et astronomia*¹.

Clavio non è stato solo il maestro di Padre Matteo Ricci: egli è infatti figura di riferimento per quei gesuiti, astronomi professionisti, in seguito destinati alla Cina: oltre a Schreck, Sabatino de Ursis, Giacomo Rho, Adam Schall von Bell ed altri ancora [17, p. 115]. Clavio è inoltre padre di una generazione di geni, come Athanasius Kircher, suo studente, che, pur non essendosi mai recato in Cina, è autore dell'opera *China Illustrata* (1667), destinata ad avere una vastissima eco in Europa². A Clavio infine spetta il merito della realizzazione della riforma gregoriana del calendario (1582), mentre ai suoi discepoli missionari in Cina, poc'anzi citati, si deve invece quella del Calendario cinese.

Né infine si deve dimenticare il 18 maggio 1611, quando un Galileo più maturo, che l'anno prima aveva pubblicato il *Sidereus nuncius* e portava ora con sé a Roma il cannocchiale, viene trionfalmente accolto dai professori del Collegio Romano: artefice di questa sorta di *dies academicus galileianus* è ancora una volta l'ormai anziano Padre Clavio, affiancato da Padre Grienberger, suo successore ed erede intellettuale, sostenuto da altri prestigiosi maestri dell'Ateneo. Tra gli studenti gesuiti presenti all'evento vi è tra gli altri il giovane Adam Schall von Bell. Stando al Villoslada, la documentazione del tempo descrive questo evento come un vero e proprio trionfo [24, pp. 196-199].

Clavio si spegne nel 1612, prima dell'esplosione delle tensioni tra Galileo e il Santo Uffizio: la sua scomparsa non pregiudica affatto il prosieguo di relazioni cordiali tra l'astronomo fiorentino e il Collegio Romano, nemmeno negli anni più difficili. Sulla base di un'ampia documentazione, lo storico Villoslada e il sinologo D'Elia, entrambi gesuiti, hanno escluso qualsiasi coinvolgimento della Compagnia, specie del Collegio Romano, nella condanna di Galileo³.

Quindi, pur senza voler entrare nell'eterna diatriba sul caso Galileo, mi sembra però giusto ricordare in questa sede tre fatti: 1) il ruolo del Cardinale Bellarmine, gesuita, tra i maggiori teologi del Collegio Romano e della sua epoca: egli consiglia a Galileo di limitarsi a presentare il sistema copernicano *ex suppositione*, ossia come ipotesi in attesa di una conferma empirica⁴. Galileo purtroppo non seguirà questo consiglio, continuando a presentare la sua come una tesi assoluta. 2) la posizione dei Gesuiti sull'elio-

centrismo: D'Elia ha ritenuto pressoché certo che gli astronomi gesuiti, sia a Roma che in Cina, propendessero per la tesi copernicana giudicandola probabile ma senza mai tuttavia arrivare a sostenerla apertamente. Ciò per due motivi: per fedeltà alla Chiesa, data la condanna del Sant'Uffizio, e per la consapevolezza che l'eliocentrismo sollevava un problema teologico, non immediatamente risolvibile: quello di un nuovo approccio interpretativo delle Scritture⁵. In tempi molto più recenti, Standaert si è mostrato invece più cauto ricordando per altro come Clavio fosse convintamente tolemaico e Grienberger, suo successore, non avesse mai accolto la tesi copernicana come rappresentazione di una realtà fisica. I Gesuiti avrebbero optato per il sistema di Tico Brahe, giungendo molto più tardi, a partire dal 1757, a presentare l'eliocentrismo ormai legittimato dalla Chiesa⁶. Rispetto alle vicende di Cina, l'eliocentrismo non compare tra i temi più implicati nell'apostolato scientifico di Cina: la scienza galileiana si rende utile in relazione ad altre problematiche come il calcolo del tempo, la superficie della Luna, le osservazioni con il cannocchiale, il moto e la gravità ecc.

A prescindere quindi dalla questione dell'eliocentrismo nel caso Galileo, ci interessa invece sottolineare il duplice e indiretto ruolo giocato dal Collegio Romano nei confronti della scienza galileiana: in Roma, esercitando un chiaro influsso su Galileo, come sostiene Wallace [25]; in Cina, contribuendo a diffonderla attraverso i suoi ex-alunni. In effetti, il primo cannocchiale sul suolo di Cina è quello portato da Padre Schreck che lascia l'Europa il 31 marzo 1618 insieme a un nutrito gruppo di confratelli: si stima che essi si siano portati dietro qualcosa come 7000 volumi tra i quali certamente le opere di Galileo.

Per concludere questo breve *excursus* storico, a sfondo delle nostre prossime riflessioni, dobbiamo tuttavia segnalare un dettaglio importante: nonostante le reiterate richieste che Schreck rivolge a Galileo, prima di partire come pure dalla lontana Cina, affinché lo aiuti nel suo apostolato scientifico fornendogli documentazione ed informazioni utili, lo scienziato pisano di fatto si negherà fino all'ultimo [3, pp. 44-46].

Quando dunque si parla del rapporto Galileo-Cina occorre ammettere con franchezza che la diffusione della scienza galileiana in Cina è unicamente frutto dello sforzo dei missionari gesuiti e che è dunque solo grazie a loro che essa è entrata nel grande Impero⁷.

2. Religioni ac bonis artibus

Richiamate dunque alcune vicende, che spiegano la relazione Galileo-Cina, non abbiamo però ancora investigato l'anima e la ragione profonda di questi fatti che ci testimoniano una vera e propria alleanza tra scienza e religione. Per comprenderla dobbiamo prima di tutto riandare al motto del Collegio Romano *Religioni ac bonis artibus*.

2.1 La formazione impartita dal Collegio Romano

In effetti, esso rappresenta una sintesi geniale del modello educativo voluto da Sant'Ignazio per i Gesuiti: nella IV parte delle Costituzioni dell'Ordine (1540), egli infatti stila l'elen-

co delle scienze «che devono essere trattate nelle Università della Compagnia»⁸. In primo luogo e al vertice sta la Teologia, seguono le *artes* e le *scientiae naturales*: nel linguaggio del tempo, le arti corrispondono soprattutto allo studio della filosofia, mentre le scienze si rivolgono allo studio delle cose naturali. *Scientiae naturales* ed *Artes* hanno inoltre una caratteristica comune per Ignazio: sono strumento per un preciso “fine”. “Fine” è una parola chiave del vocabolario degli Esercizi di Sant’Ignazio che scrive:

L’uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e, mediante questo, salvare la propria anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l’uomo, e perché lo aiutino a conseguire il fine per cui è creato [8, pp. 99-101].

Per Ignazio, il fine dell’uomo è Dio, le cose create sono invece per l’uomo: esse hanno il compito di aiutarlo a perseguire questo traguardo. Dio è evidentemente il vertice di questo movimento che partendo dal basso (le cose create) termina in Dio (il fine).

Coerentemente a questo impianto, il Fondatore dei Gesuiti attribuisce alle scienze naturali un ruolo propedeutico alla scienza teologica. Le scienze naturali come le Arti studiano infatti «le cose che sono sulla faccia della terra»: non hanno dunque come oggetto Dio né trattano del tema della soprannaturalità del destino umano. La loro funzione è invece duplice: esse «dispongono le menti alla Teologia, e servono alla perfetta conoscenza, e all’uso di essa...», e indirettamente, in questo modo, «per se stesse giovano allo stesso fine». Nella visione di Sant’Ignazio, Filosofia e Scienze naturali non possono perciò essere disgiunte dal fine principale, che è quello di cercare «sinceramente l’onore e la gloria di Dio». Le *Costituzioni* della Compagnia sottolineano implicitamente anche un altro aspetto: la Teologia è sì una scienza, ma avente come oggetto Dio, non il creato. Essa detiene perciò uno statuto specifico rispetto alle altre discipline: essa ha come riferimento precipuo il tema del destino soprannaturale dell’uomo ed è per questo «il mezzo più diretto» per «aiutare il prossimo nella conoscenza e nell’amore di Dio e nella salute dell’anima»⁹.

È in questo quadro che vanno compresi lo spirito e l’impostazione della cosiddetta *Ratio studiorum* della Compagnia di Gesù, i cui prodromi più remoti risalirebbero al 1549, ma la cui definitiva promulgazione avvenne nel 1599¹⁰. Il Collegio Romano, rappresenta la traduzione pratica di questo nuovo codice educativo: è l’Istituzione di riferimento per tutte le altre opere della Compagnia. «Forse in nessun altro Collegio, come a Roma, la *Ratio Studiorum* fu applicata con tanta esattezza...» – scrive in proposito Padre Villoslada [24, p. 100].

Al Collegio Romano, la disposizione delle scienze, l’ordine col quale vengono insegnate e studiate, riflette totalmente la struttura a forma piramidale, dal basso verso l’alto, disegnata da Sant’Ignazio nella IV parte delle *Costituzioni* [17, p. 120]. *Artes* e *Scientiae naturales* sono studiate per prime: le scienze matematiche fanno quindi parte del piano di studi del secondo anno di filosofia. La Teologia viene per ultima essendo al vertice di questa struttura piramidale, traguardo dell’*iter* di formazione.

Il sinologo gesuita Padre Standaert precisa che in questo assetto occorre tuttavia distinguere la formazione scientifica generica, da quella specialistica [17, p. 114]: Ricci chiede alla Compagnia astronomi professionisti perché egli a Roma ha ricevuto una formazione astronomica di base che, per la sua elevata qualità, giunge a stupire e convincere i cinesi, ma che non è sufficiente per risolvere problemi complessi come la riforma del calendario. Vi è poi da ricordare che Ricci parte per l'Oriente senza ancora aver compiuto i suoi studi di Teologia, effettuati poi a Goa in preparazione al suo ingresso in Cina (1578-1581).

La *Ratio studiorum* presenta una caratteristica specifica: il suo indirizzo apostolico. Infatti, la Compagnia di Gesù è stata istituita *ad fidei defensionem et propagationem*¹¹; il Collegio Romano venne a sua volta fondato *Causa Religionis*, come recita l'*incipit* dell'iscrizione incisa sulla prima pietra posata per la costruzione del nuovo edificio (11 gennaio 1582)¹². Come ci ricorda Standaert, col Collegio Romano si era inteso perseguire un obiettivo ambizioso: formare apostoli idonei di cui il Papa potesse disporre per la missione della Chiesa sia in Europa, lacerata dallo scisma Luterano, sia in Terre lontane, come la Cina¹³. Il Collegio Romano è, in un certo senso, il laboratorio intellettuale in cui prende forma un nuovo modello di missione che distingue la Compagnia dagli Ordini mendicanti di origine medioevale. I Gesuiti scelgono il centro in luogo della periferia, la città in luogo della campagna, Pechino, ove vivono le élite intellettuali di Cina, anziché le città minori¹⁴. L'opzione per la scienza è la conseguenza logica di questa innovativa strategia missionaria che si prefigge di arrivare al cuore dell'Impero, dalla cui conquista dipende l'adesione a Cristo dell'intero popolo cinese.

2.2. L'astronomia e le scienze matematiche nella missione gesuitica di Cina

Nella missione gesuitica di Cina la scienza giocò perciò un duplice ruolo, che caratterizza i due tempi dell'incontro tra i Gesuiti e la Cina:

1. inizialmente aiutò i missionari a guadagnare fiducia presso i cinesi e quindi a costruirsi uno spazio proprio in una società chiusa
2. divenne poi uno strumento di evangelizzazione a servizio della Religione vera: quella di Cristo.

Questa duplice funzione è più volte richiamata dagli stessi Gesuiti: Padre Philippe Couplet (1623-1693), scriveva:

Questa libertà di propagare la Religione cristiana senza dubbio devesi alla astronomia Europea per mezzo di cui, come ho detto altre volte ci siamo fatti largo appresso de' Grandi i/ quali ci hanno havuto in molta stima, e con questa habbiamo havuto campo/di promulgar la detta legge [6, p. 63].

«Farsi largo presso le autorità» corrisponde al primo stadio di questa strategia e pone al centro la socializzazione propedeutica all'annuncio; «aver campo per promulgare il Vangelo» è invece lo stadio dell'apostolato vero e proprio. La scienza avvicina gli uomini sul terreno della cultura e della conoscenza del creato, aiutando i cinesi

a superare gli steccati ideologici che li separano dal mondo esterno: si tratta di una fase necessaria dal valore propedeutico, perché predispone la strada all'annuncio del Vangelo.

Padre Parenin, in una lettera del 1735, sottolinea quanto già rilevato da Couplet: «Per meritare attenzione, si deve quindi acquistare credito nella loro mente, guadagnarsi la stima attraverso la conoscenza delle cose naturali», specificando che «Niente li [i Cinesi letterati] predispone meglio ad ascoltarci sulle sante verità del cristianesimo»¹⁵. Standaert puntualizza tuttavia che l'esigenza di una tale opzione per la scienza si afferma gradualmente: Ricci non partì da Roma con questo proposito, ma fu il contatto con i cinesi stessi ad orientarlo in questa direzione. La Scienza europea è, infatti, dapprima oggetto di curiosità: Ricci regala dei prismi in vetro di Murano e degli orologi a pendolo, oggetti sconosciuti che suscitano stupore al punto che il missionario viene preso inizialmente per un alchimista. Il passaggio dalla curiosità all'interesse ed al confronto scientifico avviene gradualmente: i cinesi imparano inizialmente a risituarsi rispetto al mondo, guardando una mappa che per la prima volta mostra loro la Cina in relazione all'estensione degli altri continenti. Un vero e proprio incontro con la scienza europea avviene quando i Gesuiti si mettono a tradurre libri di matematica ed astronomia [17 p. 116]. La scienza europea ha dunque inizialmente una funzione socializzante che esplicita a vari livelli che qui di seguito intendiamo brevemente illustrare.

2.2.1. Gli strati della funzione socializzante della scienza in Cina

a. *Scienza per 'fare amicizia'*

In molte sue lettere Matteo Ricci parla di una Cina serrata il cui muro di diffidenza è difficilmente valicabile¹⁶. Egli ha lasciato il suo *Heimat* sapendo di non farvi più ritorno ed è umano che, al di là dello zelo missionario, egli sia desideroso di costruirsi un tessuto di relazioni che lo aiuti a superare la nostalgia per la patria lontana e per gli affetti che ha lasciato. Scrive Ricci di questa nostalgia: «sarei disposto a sopportare per dieci volte le scomodità che si trovano nel viaggio, pur di stare un solo giorno con V.R. e gli altri miei vecchi amici»¹⁷. Non è casuale che anche agli occhi dei cinesi, Ricci appaia come colui che «sente il bisogno di cercare [amici]», definizione posta da Feng Yingjing a prefazione di una delle prime opere di Ricci in Cina, proprio dedicata al tema dell'amicizia¹⁸. A questo livello, la scienza concorre a soddisfare un bisogno molto umano, di natura psicologica, poter 'fare amicizia' significa anche entrare in una nuova comunità umana.

b. *Ruolo anti-ideologico della scienza gesuitica in Cina*

L'esigenza psicologica si fonde con quella sociologica di penetrare nel tessuto sociale, vincendo la diffidenza che i cinesi nutrivano verso il barbaro. In effetti, l'autoreferenzialità della cultura cinese costituiva una barriera ideologica, il cui superamento era assolutamente necessario. Infatti tutto ciò che di non autoctono si presentasse agli occhi dei cinesi era giudicato inferiore e privo di valore. Nelle *élites* si entrava per comu-

nanza di nascita e di religione ed i gesuiti non potevano esibire niente di tutto questo, appunto perché 'barbari' e perciò di basso rango. Parlando delle strutture sociali cinesi, Standaert sottolinea appunto il forte sentimento di gruppo costruito sul possesso condiviso di requisiti per lo più autoctoni, ovviamente preclusi a un europeo [19, pp. 16-19].

L'eccellenza della scienza europea riesce quindi a mettere almeno in parte in crisi il principio ideologico della superiorità culturale cinese e crea le condizioni per l'ingresso dei gesuiti in gruppi sociali esclusivi: la *novità delle nostre scienze*, per usare un'espressione di Ricci, arriva a stupire in tal grado gli interlocutori del missionario che essi, ad un certo punto, non hanno più neppure il coraggio di definire 'barbara' la terra da cui egli proviene [16, p. 301]. Come avrebbe scritto nel 1701 Padre de Chavagnac a Padre Le Gobien:

Le scienze d'Europa, in proporzione a quanto vi si eccelle, predispongono particolarmente i grandi a trascurare il supremo disprezzo nutrito per tutto ciò che viene dagli stranieri¹⁹.

Non è perciò casuale che Ricci, «fondatore di questa missione abbia trovato per primo sepoltura in questo regno», prerogativa finora negata agli stranieri [16, p. 649]. La sua saggezza lo ha reso così familiare e degno agli occhi dei cinesi da meritargli questo privilegio, che verrà accordato in un crescendo di onori anche ai suoi successori fino alla sponsorizzazione imperiale delle onoranze funebri che verrà tributata a Padre Adam Schall, l'allievo di Clavio [21, pp. 184-206].

La cultura laica è pronta a riconoscere la funzione socializzante della scienza, così come la abbiamo poc'anzi descritta, mentre è probabile che essa sia assai più refrattaria nell'ammettere come elemento positivo la funzione propedeutica che la scienza esercitò in Cina nei confronti della Religione cristiana. Inerpichiamoci dunque su questo difficile versante della nostra esposizione.

2.2.2 Scienza e religione cristiana

Jacques Gernet afferma senza ombra di dubbio che gli insegnamenti scientifici dei Padri Gesuiti costituivano una vera e propria introduzione all'insegnamento religioso, anche se poi altrettanto fermamente sostiene il fallimento di questa impostazione, giacché i cinesi avrebbero ritenuto solamente le scienze, rigettando invece la religione [7, pp. 82-83]. Avendo fatto del caso Galileo il vessillo dell'oscurantismo della Chiesa e del Cattolicesimo siamo probabilmente refrattari all'idea che la scienza possa servire alla causa della religione. In questo modo però sottovalutiamo il fatto che la scienza di Galileo, il suo cannocchiale, le acquisizioni scientifiche contenute nei suoi libri, aiutarono indirettamente la diffusione della Religione cristiana in Cina. Prescindendo quindi dal giudizio di Gernet, dobbiamo invece chiederci quale sia l'interpretazione di *religio* sostenuta dai maestri del Collegio Romano e, di conseguenza, dai missionari gesuiti di Cina.

a. *La religione come ritorno a Dio*

Infatti, pur avendo già una prima risposta orientativa dalla struttura piramidale della *ratio studiorum* gesuitica, plasmata sul pensiero di Ignazio, tuttavia non siamo ancora giunti a chiarire completamente la prima parte del motto, la cui formula non è *Theologia ac bonis artibus* ma *Religioni ac bonis artibus*. Se si avesse *Theologia*, in luogo di *Religio*, il motto apparirebbe perfettamente coerente con il programma educativo del Collegio Romano dove si insegnava *Theologia, Artes e Scientiae naturales*. Nella realtà però, il motto presenta la parola *Religio*, termine che non designa una scienza: la presenza di questa parola anche nell'attuale logo della Pontificia Università Gregoriana, come pure il fatto che essa sia stata scolpita nella prima pietra del Collegio Romano rinvia ad un significato che necessariamente non coincide con quello di *theologia*.

Francisco Suarez, uno dei più importanti teologi della Compagnia di Gesù, docente di *Theologia Scolastica* presso il Collegio Romano tra il 1580 ed il 1585, sottolineava la poliedricità di significati ed interpretazioni della voce *religio* nella stessa Tradizione cristiana. Egli dichiarava apertamente di preferire e ritenere più esauriente la definizione classica: religione come ciò che ci unisce a Dio (*Mihi magis placet ut religio dicatur, quia ipsamet religat homines Deo. [...] Religio enim primum omnium unit nos Deo*)²⁰.

Suarez di per sé non aggiunge nulla di nuovo, ma fa sua una dottrina che da Agostino, in età patristica, penetra nel Medioevo per essere ulteriormente articolata da San Tommaso, di cui Suarez è tra i più illustri commentatori di Epoca Moderna. *Religio*, dunque, da *re-ligare*: proprio l'Aquinate aveva affermato che *religatio* significava legare nuovamente, ricostituire un vincolo che ha iniziato ad allentarsi o che si è perduto²¹. Ogni creatura, anche l'uomo, venendo all'esistenza inizia anche a distanziarsi dal suo creatore, distacco che evidentemente presenta due facce: quella positiva dell'autonomia creaturale, quella negativa del peccato come distacco da Dio. L'interpretazione di Tommaso esplicita dunque la ricchezza del dato patristico: religione è infatti il movimento di ritorno dell'uomo verso Dio, un nuovo ricongiungimento: essa costituisce il primo vincolo (*ligatio*) con cui l'uomo è legato a Dio mediante la fede²². Religione è dunque relazione vitale con Dio.

Questa spiegazione pone il motto del Collegio Romano, come pure l'indirizzo apostolico dei suoi insegnamenti e, in ultima analisi, anche l'apostolato scientifico in Cina, in una luce ben diversa da quella che noi tenderemmo a proiettare, perché noi conferiamo a religione un senso svalutativo, perché siamo figli dell'Illuminismo. La religione è per noi subordinazione ai dogmi, stato di minorità, limitazione della propria libertà, oscurantismo, chiusura al progresso. Anzi, guardando al ruolo socializzante giocato dalla scienza in Cina ci sentiamo confortati nella tesi che la scienza è invece l'unica vera saggezza, capace di umanizzare e riunire gli uomini sotto una medesima *ratio universi*, mentre giudichiamo la religione, specie quella cristiana, come il principale fattore di divisione e di conflittualità, forriera di intolleranza.

Vorrei quindi puntualizzare che la strada per recuperare il senso autentico di Religione, che è poi la ragione ultima a fondamento di questa alleanza con le scienze avvenuta in Cina, proprio in epoca galileiana, non si può trovare nel *sapere aude* di

Kantiana memoria, ma nella riscoperta della visione cristiana dell'uomo, che troviamo in filigrana alla spiegazione di San Tommaso: nel darci l'esistenza, come giustamente egli ricorda, Dio ci rende autonomi. Una tale autonomia è un diritto costitutivo dell'uomo, il suo esercizio nelle cose temporali, ove rientra anche la stessa ricerca scientifica, deve però costantemente tendere ad una *religatio*, al ricongiungimento con Dio. Il modello di autonomia che al contrario domina la nostra cultura verte al distacco, alla rottura relazionale col creatore, alla tirannide della ragione, alla scienza senza più riferimenti etici, senza più anelito ad una *religatio cum Deo*, alla cancellazione del pensiero metafisico e della categoria di grazia e soprannaturale. Questo distacco dal creatore produce peccato: la scienza è usata contro l'uomo perché affrancata da Dio.

b. La questione della verità della religione cristiana

La lettura di Suarez offre un altro spunto interessante. Egli ripropone infatti la distinzione tra vera e falsa religione: falsa *ex parte cognitionis*, perché vi si adora come Dio ciò che Dio non è. Vera è invece quella religione fondata *in vera fide*²³. La garanzia di verità non già proviene dalla libera iniziativa del credente e dalla sua fede, non è frutto di un suo giudizio veritativo, ma è data da Dio, il vero ed unico Dio. Vera religione si dà quando orientata e fondata sul vero ed unico Dio, rivelato da Cristo che eleva l'uomo alla dignità di figlio ed amico di Dio in un'autentica *religatio*. Se dunque religione può essere solo quella in grado di stabilire un'autentica *religatio* con Dio, da un punto di vista teologico (ricordiamo la spiegazione di San Tommaso), essa coincide unicamente con la Religione cristiana, istituita da Cristo. Le altre sono semplicemente delle *sectae*. Questa distinzione è la stessa che ritroviamo nella terminologia almeno delle prime generazioni di missionari gesuiti in Cina: costoro si mantengono nel solco del vocabolario tradizionale. Vale la pena di ricordare che, fino a metà del 1400, *religio* ha quindi un solo senso: *Religio christiana*.

Quest'accezione ristretta, fondata su ragioni teologiche, permane nel linguaggio ecclesiale fino almeno all'Illuminismo; nella cultura rinascimentale, tuttavia, si verifica una graduale estensione di significato, cosicché religione viene a designare anche quelle che in ambito ecclesiale si continuano a chiamare o 'sette' o 'Leggi'. Analogamente alla Religione di Cristo che ha per dottrina la *Lex Evangelii*, anche le sette infatti hanno ciascuna la loro *Lex*. L'accezione estesa ha finito col prevalere nel linguaggio, anche ecclesiale, con la conseguenza che in seno alla cristianità è andato purtroppo perduto il contenuto teologico della prima e più antica accezione, quella che ruotava attorno al concetto di *religatio*.

Se dunque torniamo all'insegnamento del Collegio Romano come pure all'alleanza tra religione e scienze matematiche che da esso scaturisce per la Cina, è probabile che l'intellettuale contemporaneo provi orrore al solo pensiero che in quel motto si siano accostate scienze e religione, subordinando le prime a una religione che di fatto pretende di essere l'unica vera e si pone sopra alle altre. Non meno ribrezzo può suscitare il pensiero che esse in Cina abbiano servito la causa di missionari che rifiutavano come

false tutte le altre religioni dell'umanità.

c. L'apostolato delle scienze nel confronto inter-religioso

In Cina la questione della verità della religione si impone su due fronti anche se in modo latente al dibattito scientifico: il primo è, per così dire, un *prodotto di importazione*. Pochi sanno che, in connessione alla discussione sulla riforma del calendario, che implicava una misurazione esatta del tempo, i Gesuiti lottano anche contro degli astronomi cinesi di fede musulmana. L'Islam era infatti presente da tempo nell'Impero. Conquistare la considerazione dell'Imperatore con un computo più esatto di quello esibito dagli esperti musulmani non era solo un servizio alla verità della scienza europea, ma anche a quello della sua Religione²⁴.

Più importante del confronto con l'Islam, è certamente l'analisi della religiosità cinese. Da una lettera di Ricci, del 1584, apprendiamo che «in Cina non esiste una vera religione», ma anche che «i cinesi sono divisi in tre sette»²⁵. Il Missionario si riferisce a Buddisti, Taoisti e Confuciani, distinzione che si ritrova anche altrove nei suoi scritti [16, cap. X, pp. 90-106]. È però noto che Ricci giudicasse assai più positivamente la tradizione confuciana di quella taoista e buddhista [4, pp. 91-93].

Guardando al dopo-Ricci, in effetti, prende sempre più corpo la distinzione tra forme degenerate di religione, come idolatria e superstizione, la cui causa è ricondotta all'ingresso in Cina di Buddhismo e Taoismo, e *Religio civilis* plasmata sugli insegnamenti confuciani, quest'ultima considerata in modo assai più positivo²⁶. I letterati, in particolare, fanno prevalente capo al neoconfucianesimo totalmente refrattario a Buddhismo e Taoismo. Verso la fine del Seicento, il matematico gesuita LeComte, inviato in Cina, parla di un ateismo raffinato, come reazione plausibile alla degenerazione religiosa introdotta in Cina da queste due sette. È un ateismo ove i suoi seguaci – scrive Le Comte «danno alla natura quasi tutte le qualità che noi riconosciamo in Dio» [12, pp. 380-381]. Il tema della natura è in effetti il perno della sapienza neoconfuciana che per le sue cerimonie presenta molte analogie con ciò che normalmente caratterizza il linguaggio e la prassi di una religione. Di qui l'idea, da parte dei Gesuiti, di coniare il concetto di *religione civile/culto civile* in riferimento alla setta neoconfuciana sebbene in essa vi si professi un chiaro ateismo con al centro il culto della natura.

Siamo spontaneamente portati a ricollegare termini come “ateismo”, “religione civile”, “natura”, al movimento di idee che caratterizza il pensiero europeo di quei secoli, dominato da correnti filosofiche anticristiane come il deismo. Sarebbe però un errore: l'ateismo cinese non si opponeva alla religione, ma alle sue degenerazioni: resta perciò una saggezza potenzialmente aperta alla fede. Da parte dei Gesuiti non vi è quindi alcuna intenzione di esaltare, attraverso la Cina, l'ateismo degli intellettuali europei.

Questa importante sfumatura non sarà purtroppo compresa in Europa né dai giansenisti, che accuseranno i Gesuiti di connivenza con gli atei; né dai deisti che vedranno nelle entusiastiche relazioni gesuitiche sulla *religio civilis* di Cina la prova che può esistere una religione non religiosa, fondata sul culto della natura; né da intellettuali come

Voltaire che vedranno nella saggezza cinese la prova che tutte le religioni sono vere; né dagli ambienti cattolici più conservatori, come dagli Ordini mendicanti che contestano il metodo di adattamento praticato nelle missioni gesuitiche di Cina, giudicandolo troppo tollerante verso cerimonie e pratiche, che essi giudicano pura idolatria.

Dico per inciso, senza potermi soffermare: la fine dell'esperimento missionario di Cina è in buona parte da ascrivere al complesso intreccio di fattori di ordine storico, ideologico e politico che dominano la scena europea tra Seicento e Settecento, non quindi all'opzione della scienza che portò anche delle conversioni tra gli intellettuali cinesi.

Dobbiamo però prescindere da queste considerazioni, perché ci porterebbero troppo lontano dal nostro tema, a proposito del quale possiamo in effetti riconoscere che la centralità della natura, la sua divinizzazione da parte delle *élites* intellettuali neo-confuciane giustificano una volta di più l'opzione gesuitica per la scienza: lo studio della natura può veritabilmente schiudere la via della conoscenza di Dio come ben si arguisce già da una delle prime lettere di Matteo Ricci, che nel 1584, un anno dopo il suo ingresso in Cina, auspicava che Dio volesse aggiungere «alla luce del loro natural ingegno... quella della nostra Santa Fede Cattolica»²⁷.

3. Conclusione

I riferimenti al motto del Collegio Romano e alla sua pedagogia sono dunque più che mai essenziali per comprendere appieno il ruolo giocato dalla scienza galileiana in Cina. Possiamo quindi con ragione parlare di apostolato scientifico *causa religionis* senza tuttavia che ne sia mai risultata depauperata l'autonomia della scienza.

L'alleanza tra scienza e religione concepita dai Gesuiti in Cina non costituisce un caso unico solo per la storia delle Missioni, ma anche per quella delle scienze, anche per la sua collocazione temporale: l'epoca in cui visse Galileo. Suona dunque come una provocazione per noi, così assuefatti all'idea dell'autonomia assoluta della scienza anche rispetto all'etica. Il Novecento, ma anche tempi più recenti ci mostrano che là dove la scienza ha assolutizzato se stessa, si è perso sovente di vista il riferimento al bene dell'uomo su questa terra ed al suo destino soprannaturale in quanto creatura di Dio.

Con ciò non intendo affermare che l'esercizio della scienza debba essere regolato dalla religione: i maestri del Collegio Romano insegnavano la scienza come scienza, con le sue regole, le sue modalità specifiche, distinguendola e distanziandola intenzionalmente dallo studio della Teologia, che giungeva per ultimo.

Il matematico Odifreddi ha recentemente asserito sul web, nel sito dell'Università Bocconi di Milano, che Matteo Ricci cercò – cito – «di contrabbandare il cristianesimo come il fondamento della scienza occidentale»²⁸. Niente di più falso e inconsistente si potrebbe affermare a proposito della Missione di Cina, come provano i dati da me offerti nel corso di questo intervento. Gli scienziati gesuiti furono scienziati nel senso stretto del termine, come prova del resto l'amicizia tra Galileo e Clavio. Essi tuttavia erano stati educati a considerare lo studio delle scienze non disgiunto dal problema del destino so-

prannaturale dell'uomo: videro perciò nelle perfezioni della natura e nelle matematiche dell'universo la strada più idonea per condurre gli intellettuali cinesi a scoprire gradualmente l'origine in Dio di queste straordinarie armonie naturali, perché, come ci ricorda il salmo 19: «I cieli narrano la gloria di Dio e l'opera sua proclama il firmamento».

L'ateismo raffinato dei Letterati di Cina, nemico della superstizione e dell'idolatria, ma non della religione autentica, poteva in effetti rappresentare un varco alla fede e al nascere di una nuova *religatio* con Dio. Questa intuizione resta permanentemente valida aprendo ancor oggi nuovi confini che si potrebbe tornare a percorrere.

NOTE

¹ Vedi [24, p. 195, p. 335]. Sul Collegio Romano vedi anche [5, pp. 571-599], [13, pp. 16-32]. Riguardo a Clavio vedi Kraye, A., *Clavius und die Jesuitenastronomie* in [11, pp. 72-81].

² Vedi [10]. L'edizione da noi consultata è una ristampa anastatica del 1966 (Graphischer Betrieb Heinz Saamer Frankfurt am Main West-Germany).

³ [3, pp. 18-20], vedi specialmente nota n. 3, p. 19:

È vero che Galileo, nei suoi ultimi anni, affermava che la causa della lotta che gli veniva fatta non era per le sue teorie, ma d'esser caduto in disgrazia dei gesuiti. Però l'affermazione non corrisponde al vero. Molti gesuiti lo stimavano e desideravano sinceramente la sua amicizia. Basti citare i nomi di Grienberger, Grassi, Kircher [24, pp. 212-213].

⁴ Bernard, H., *L'encyclopedie astronomique du Père Schall* in *Monumenta Serica* 3, n. 54 del 1938, testo completo pp. 35-77 e pp. 441-527:

Il [Saint Robert Bellarmine] ne voyait aucun inconvénient à présenter le système de Copernic comme une hypothèse; pourtant, à son avis, la démonstration du système n'avait été faite par personne; si jamais on la faisait, 'il faudrait apporter beaucoup de circonspection dans l'interprétation des passages de l'Écriture qui paraissent contraires, et dire que nous ne comprenons pas, plutôt pas que de tenir pour faux ce qui est démontré.

⁵ Vedi [3, VIII]:

Senza il precetto del 1616 e specialmente senza la condanna del 1633, essi lo avrebbero seguito anche nelle loro conclusioni in favore del sistema eliocentrico e ciò, non soltanto nella loro opinione privata, come verosimilmente già fecero, ma anche nelle loro pubblicazioni scientifiche in cinese.

⁶ Vedi Standaert, N., *Astronomy*, [18, pp. 713-717], testo completo: pp. 711-737.

⁷ «Aux instances répétées de Terrentius en faveur de la Chine, Galilée ne répondit rien» in Bernard, H., *L'encyclopedie astronomique du Père Schall*, p. 65.

⁸ Vedi *Constitutiones*, pars quarta cap. XII, Romae: Apud Curiam Praepositi Generalis Societatis Iesu 1995, 171 [450].

⁹ 'Costituzioni – parte IV cap. XII' in *La ratio studiorum con la parte quarta delle Costituzioni della C. di G. ed appendici*. Introduzione, traduzione e note di Olinto Marella, pp. 56-57 (nn. 1-3).

Sic etiam, quoniam [C] Artes vel Scientiae naturales ingenia disponunt ad Theologiam, et ad perfectam cognitionem et usum illius inserviunt, et per se ipsas ad eundem finem iuvant; qua diligentia par est, et per eruditos praeceptores, in omnibus sincere honorem et gloriam Dei quaerendo, tractentur.

¹⁰ *La ratio atque institutio studiorum* del 1599 è infatti la prima ad essere ufficialmente approvata e promulgata da un Generale, il Padre Acquaviva: vedi [2, § 17, pp. 46-50]. Vedi anche Julia, D., *Généalogie de la «Ratio studiorum»* in [9, pp. 115-130].

¹¹ Vedi «*Formulae instituti societatis Iesu I*» in *Constitutiones societatis a congregationi generali XXXIV annotatae*, Apud Curiam Praepositi Generalis Societatis Iesu, Romae 1995, p. 4.

¹² «*Religionis Caussa (sic!) Gregorius XIII Pont. Max. Bon. Collegii Rom. Soc. Iesu apliss. Reditu Aucti Aedes ad Omnes Nationes optimis Disciplinis erudiendas aere dato extruens primum hunc in fundamenta lapidem de more coniecit MDLXXXII*» [24, p. 149].

¹³ [17, p. 112]:

One of the reasons for Ignatious to found the Roman College, was that this institution would facilitate the Pope to find able and learned persons who could be given a mission. 'Mission' had a very concrete meaning, and meant for many to be sent (for ever) to a distant country, both in Europe or elsewhere in the world. Consequently, the college was soon called Collegium universale and omnium nationum Semnarium

¹⁴ Vedi [19, pp. 13-16]. Vedi anche dello stesso autore [20, pp. 352-361].

¹⁵ Lettera da Padre Parennin, missionario della Compagnia di Gesù, al Signor Dortous de Mairan, dell'Accademia Reale delle Scienze. Pechino, addì 28 settembre 1735, in [1, pp. 339-340]:

Cancellerei, signore, tutto ciò che ho l'onore di scrivervi, se indirizzassi la mia lettera a una persona illuminata meno di voi, la quale forse mi rimprovererebbe dicendo che a un missionario si addice soltanto l'annuncio della fede ai miscredenti, senza perdite di tempo per parlare di fisica e di semplici curiosità. A un simile rimprovero risponderò ciò che l'esperienza ha insegnato a tutti i vecchi missionari: se si tratta di predicare ai grandi e ai letterati di questa nazione, non si può iniziare con i misteri della nostra santa religione. Persuasi come sono che gli stranieri non vantino in campo religioso conoscenze che siano paragonabili alla loro grande dottrina, essi ci ascoltano un istante e poi portano il discorso su altro argomento. [...] Per meritare attenzione, si deve quindi acquistare credito nella loro mente, guadagnarsi la stima attraverso la conoscenza delle cose naturali, che essi in gran parte ignorano e che tuttavia sono curiosi di apprendere. Niente li predispone meglio ad ascoltarci sulle sante verità del cristianesimo.

¹⁶ «Stanno i grandi molto ben con noi e vanno perdendo la paura che hanno di forastieri, e molti dicono che siamo quasi quasi come loro, il che non è puoco in nazione tanto serrata e superba...» Lettera di M. Ricci al Padre Claudio Acquaviva S. I. Preposito Generale (Zhaoqing, 20 ottobre 1585), in [14, p.100].

¹⁷ Lettera di Matteo Ricci al Padre Gian Pietro Maffei S. I. – Lisbona (Goa, 1 dicembre 1581), in [14, p. 40].

¹⁸ Prefazione per la stampa dell'*Amicizia* [di Feng Yingjing] in [15, p. 53].

¹⁹ Lettera da Padre de Chavagnac a Padre Le Gobien (Addì 30 dicembre 1701) in [1, p. 59].

²⁰ Suarez, F., *De natura et essentia religionis* cap. I n.7, in [22, p. 5]

²¹ Thomas Aquinas, *Contra impugnantes dei cultum et religionem*, cap. I, § 1, in [23, p. A 53]:

Ut autem religionis naturam cognoscere valeamus, huius nominis originem inquiramus. Nomen igitur religionis, ut Augustinus in libro De vera Religione innuere videtur, a religando sumptum est.[...] ...religatio iteratam ligationem importans ostendit ad illud aliquem ligari cui primo coniunctus fuerat et ab eo distare incepit. [...] Et ideo Augustinus De vera religione dicit: 'Religet nos religio uni omnipotenti Deo' [...]

²² Thomas Aquinas, *Contra impugnantes dei cultum et religionem*, cap. I, § 1, in [23, p. A 53]:

[...] sed religatio iteratam ligationem importans ostendit ad illud aliquem ligari cui primo coniunctus fuerat et ab eo distare incepit Et quia omnis creatura prius in Deo existit quam in se ipsa et a Deo processit, quodammodo ab eo distare incipiens secundum essentiam per creationem, ideo ad ipsum Deum religari debet cui primo coniuncta fuerat etiam antequam esset, ut sic 'ad locum unde flumina revertantur [...]. [...] Et ideo Augustinus De vera religione dicit: 'Religet nos religio uni omnipotenti Deo' [...]

²³ Vedi Suarez, F., *De natura et essentia religionis* in [22, cap. II, n. 1-7, 6-9]

²⁴ Henri Bernard illustra con dovizie di particolari le lotte ingaggiate dagli avversari dei missionari stranieri per impedire che le loro teorie guadagnassero credito presso l'Imperatore: vedi Bernard, *L'encyclopedie astronomique du Père Schall*, 453ss.

²⁵ Lettera di Matteo Ricci a Gianbattista Román – Macao (Zhaoqing, 13 settembre 1584) in [14, p. 84]

²⁶ Vedi [12, pp. 365-367]. A proposito del contributo scientifico offerto dai gesuiti di origine francese, vedi Du Sh-ran and Han Qi, *The contribution of french Jesuits to chinese science in the seventeenth and eighteenth centuries* in *Impact of science on society* (1992) pp.167, 265, 275.

²⁷ Lettera di Matteo Ricci a Gianbattista Román – Macao (Zhaoqing, 13 settembre 1584) in [14, p. 76]

²⁸ Scrive Odifreddi su <http://matematica.unibocconi.it/odifreddi/odifreddiricci.htm>:

Il Ricci cercò di contrabbandare il cristianesimo come il fondamento (teo) logico della scienza occidentale e di usare i successi di questa (ad esempio, la superiore capacità predittiva delle eclissi) come prove della validità di quella: un evidente *non sequitur* al quale i cinesi non abboccarono, facendo giustamente rilevare che "le sue sofisticate argomentazioni eran o solo intelligenti giochi di parole".

BIBLIOGRAFIA

- [1] *Lettere edificanti e curiose di missionari gesuiti dalla Cina (1702-1776)*, Ugo Guanda Editore, Parma 2008, (ed. originale francese: *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires Jésuites*, Garnier – Flammarion 1978).
- [2] Bertrán-Quera, M., S. I., *La pedagogia de los Jesuitas en la ratio studiorum. La fundación de colegios. Orígenes, autores y evolución histórica de la ratio. Análisis de la educación, caracterológica e intelectual*, Universidad Católica del Tachira-Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1984.
- [3] D'Elia, P., *Galileo in Cina. Relazioni attraverso il Collegio Romano tra Galileo e i gesuiti missionari in Cina (1610-1640)*, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae 1947.
- [4] Duteil, J.-P., *Le rôle des Jésuites en Chine*, αQ éditions Arguments, Paris 1994.
- [5] Fois, M., *Il Collegio Romano: l'istituzione, la struttura, il primo secolo di vita*, *Roma Contemporanea*, 3/3, 1995, pp. 571-599.
- [6] Gatta, S., *Il natural lume de Cinesi. Teoria e prassi dell'evangelizzazione nella Breve Relatione di Philippe Couplet (1623-1693)*, in *Monumenta Serica* 37, Steyler Verlag, Sankt Augustin 1998.
- [7] Gernet, J., *Chine et christianisme. Action et réaction*, Gallimard, Paris 1982.
- [8] Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali. Ricerca delle fonti*, a cura di P. Schiavone, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1995.
- [9] Julia, D., *Les Jésuites à l'âge baroque 1540-1649*, sous la direction de Luc Giard et Louis de Vancelles, J. Millon, Grenoble 1996 (pp. 115-130).
- [10] Kircher, Ath., *China monumentis qua sacris & profanis nec non variis naturae & artis spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*, Amstelodami: Apud Jacobum à Meurs, in fossa vulgò de Keysergracht, 1667.
- [11] Krayer, A., *Mathematik im studien plan der Jesuiten*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1991.
- [12] Le Comte, L., *Un Jesuite à Pékin. Nouveaux memoires sur l'état présent de la Chine 1687-1693*, Phébus, Paris 1990.
- [13] Pozo, C., *La facoltà di teologia del Collegio Romano nel XVI secolo*, *Archivum historiae pontificiae*, 29, 1991, pp. 16-32.
- [14] Ricci, M., *Lettere (1580-1609)*, a cura di P. Corradini e F. D'Arelli, Quaderni Quodlibet, 11, Quodlibet, Macerata 2001.
- [15] Ricci, M., *Dell'Amicizia*, a cura di F. Mignini, Quodlibet, Macerata 2005.
- [16] Ricci, M., *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, Quaderni Quodlibet, 10, Quodlibet, Macerata 2006.
- [17] Standaert, N., *The Roman College and the mission mutual influence and interaction* in *Atti del Solenne Atto Accademico del 450° Anniversario della Fondazione del Collegio Romano 1551-2001* (Roma, 4-5 aprile 2001), pp. 111-126.
- [18] Standaert, N., *Handbook of christianity in China I: 635-1800*, Brill, Leiden –

Boston – Köln 2001.

- [19] Standaert, N., *L'«Autre» dans la mission. Leçons à partir de la Chine*, Lessius, Bruxelles 2003.
- [20] Standaert, N., *The Jesuits. Cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*, W. O.'Malley, G. A. Bailey (a cura di), University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1999.
- [21] Standaert, N., *The interweaving of rituals. Funeral in the cultural exchange between China and Europe*, University of Washington Press, Washington 2008.
- [22] Suarez, F., De natura et essentia religionis, in *Opera Omnia*, Vol. XIII, Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Paris 1859.
- [23] Thomas Aquinas, Contra impignatores Dei cultum et religionem, in *Opera Omnia*, Vol. XLI, Ad Sanctae Sabinae, Romae 1970.
- [24] Villoslada, R. G., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1954.
- [25] Wallace, W. A., *Galileo and his sources. The heritage of the Collegio Romano in Galileo's science*, Princeton University Press, Princeton 1984.