

LUISS 

Research Center
for European Analysis
and Policy



EMUNA Brief14/2026

**NEGOZIAZIONE E MEDIAZIONE, POSTO DELLE RELIGIONI
NELLE RELAZIONI INTERNAZIONALI - 3 giugno 2026**

Roberto Della Seta

Il cristianesimo dalla “militia christi” alla “pacem in terris”

Il cristianesimo dalla “*militia christi*” alla “*pacem in terris*”

Roberto Della Seta

Abstract¹

Nella sua storia bimillenaria, il cristianesimo ha guardato alla guerra in modi quanto mai variegati e mutevoli. Schematizzando le tappe principali di questo cammino, se ne possono enucleare quattro:

- Il protocristianesimo si poneva in radicale antitesi con l'idea e la pratica della guerra:
“[...] la natura stessa del Vangelo, come la prima generazione lo dovette comprendere – osservava il teologo protestante e storico del cristianesimo Adolf Harnack in un saggio, *Militia Christi*, pubblicato all'inizio del Novecento e testo tuttora di riferimento sull'evoluzione del rapporto tra Cristianesimo e idea di guerra nei primi secoli dopo Cristo –, si mostrava in opposizione a tutto ciò che era bellicoso. [...] Vengono chiamati beati coloro che riescono a sopportare l'ingiustizia; ai miti è promesso il possesso della terra; “pace” è annunciata a tutti gli uomini e lo stesso Vangelo si chiama “il Vangelo della pace”.
Così, nei primi secoli dopo Cristo vi furono più casi di “obiettori di coscienza” ante-litteram martirizzati perché rifiutatisi, in quanto cristiani, di combattere. Tra i più conosciuti quello di Massimiliano di Tebessa (allora Teveste, città della Numidia), gli Atti del cui processo e del cui martirio – avvenuti il 12 marzo 296 – ne riportano il dialogo con il proconsole Dione incaricato di valutarlo per l'arruolamento. “A me non è lecito prestare il servizio militare – dice Massimiliano a Dione – perché sono cristiano. Non faccio il soldato perché non posso commettere il male”; Dione risponde: “Ti spedirò subito al tuo Cristo. Poiché con animo ribelle hai ricusato di fare il soldato, avrai la sentenza che ti meriti, perché sia di esempio a qualche altro”. Seguono istantaneamente la sentenza – “Massimiliano, che con animo ribelle ricusò di fare il servizio militare, sia colpito di spada” – e il martirio. Proclamato santo, Massimiliano di Tebessa è stato riconosciuto dalla Chiesa quale patrono degli obiettori di coscienza.
- Con la cristianizzazione dell'Impero Romano compiutasi sotto Costantino si produce un cambiamento radicale nell'idea cristiana della guerra, dettato da una stretta alleanza tra ragione politica, di Stato, e ragione “di Chiesa”. Questa svolta, annunciata sul piano del linguaggio già nei testi dei primi “Padri della Chiesa”, a cominciare da Paolo che utilizza spesso allegorie di tipo militaresco (fu il primo autore cristiano a usare l'espressione “*miles Christi*”), si consolida con Agostino e poi definitivamente con Tommaso. Scrive Agostino nelle *Quaestiones*: “[...] non agiscono ingiustamente coloro che fanno una guerra giusta. Per questo l'uomo giusto che si trova nella costrizione di far guerra [...], non deve pensare a nulla di più importante che a fare una guerra giusta. Intrapresa una guerra giusta, non importa riguardo alla giustizia se si vince

¹ Questo saggio è tratto in parte da un mio libro pubblicato nel 2025: *Pacifismi. Storia plurale di un'idea controversa*, Mimesis, Milano.

in una battaglia campale oppure mediante un'imboscata. Si è poi soliti denominare giuste le guerre che vendicano le offese, qualora una nazione o una città, che dev'essere investita dalla guerra, abbia trascurato di punire l'ingiustizia fatta dai suoi cittadini o di rendere ciò che è stato portato via ingiustamente. Senza dubbio però, è anche giusto questo genere di guerra comandata da Dio, nel quale non è ingiustizia, e sa che cosa deve darsi a ciascuno. In rapporto a questa guerra il capo dell'esercito e il popolo stesso se ne devono considerare non tanto i promotori, quanto piuttosto gli esecutori [dei disegni di Dio]".

- Per oltre un millennio il concetto di "guerra giusta", più o meno estensivamente declinato, guiderà il giudizio del cristianesimo – con eccezioni vistose ma minoritarie come il pensiero francescano e come nell'ambito del cristianesimo riformato le concezioni "non conformiste" di quaccheri, anabattisti, valdesi – sulla guerra. Così, la Chiesa promuoverà direttamente con le crociate "guerre sante", e sosterrà attivamente la colonizzazione violenta, militare, delle Americhe, concepandola come premessa di evangelizzazione dei popoli indigeni. A segnare una nuova svolta, anche sull'onda del pensiero cosmopolita e poi illuminista affermatosi in Europa nell'età moderna, sarà la nascita all'inizio dell'Ottocento nel mondo anglosassone delle prime "peace society", tutte espressioni dirette di gruppi cristiani "dissidenti" dai quaccheri agli anabattisti. Parallelamente, il processo di secolarizzazione della Chiesa cattolica produrrà un significativo mutamento anche nello sguardo su pace e guerra del cattolicesimo. Due tra i primi papi "secolari", Leone XIII e Benedetto XV, guarderanno alla guerra come un disvalore in sé: Leone promuovendo in prima persona interventi di arbitrato internazionale, Benedetto manifestando opposizione alla "inutile strage" della prima guerra mondiale (in stridente contraddizione con le Chiese nazionali che dalla Francia alla Germania sostenevano lo sforzo bellico dei propri Paesi).
- A metà del Novecento arriva poi la "conversione pacifista" della Chiesa cattolica: arriva con l'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII (1963), nella quale il no assoluto alla guerra è in buona parte motivato con l'inizio dell'era delle armi nucleari nella quale "guerra" può significare annientamento dell'umanità. Si legge nell'enciclica: "Si diffonde sempre più tra gli esseri umani la persuasione che le eventuali controversie tra i popoli non debbono essere risolte con il ricorso alle armi; ma invece attraverso il negoziato. Vero è che sul terreno storico quella persuasione è piuttosto in rapporto con la forza terribilmente distruttiva delle armi moderne; ed è alimentata dall'orrore che suscita nell'animo anche solo il pensiero delle distruzioni immani e dei dolori immensi che l'uso di quelle armi apporterebbe alla famiglia umana; per cui riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia".

Nel corso dei suoi venti secoli di vita, il cristianesimo non solo ha mutato profondamente ma ha rovesciato più volte il proprio sguardo sulla guerra e sulla pace, percorrendo di fatto un avventuroso e circolare itinerario filosofico e culturale che lo ha condotto dal protopacifismo delle sue origini al pacifismo conclamato della Chiesa di Francesco e Leone, passando per l'idea della "guerra giusta" e per la pratica della "guerra santa".

La declinazione su base religiosa del concetto di "guerra giusta" non appartiene soltanto al cristianesimo. Ha radici profonde nell'ebraismo e nel mondo greco-romano e nella storia dell'uomo tutte le religioni, comprese le grandi tradizioni filosofico-religiose orientali – l'induismo, il buddhismo, il confucianesimo, il taoismo – generalmente annoverate come pensieri "pacifisti", sono state al tempo stesso giustificatrici, talvolta catalizzatrici di guerra, e ispiratrici di pace. A questa apparente doppiezza che attraversa la vicenda di tutte le grandi religioni, lo storico Robert Scott Appleby (1999) ha dato il nome di "ambivalenza del sacro": le religioni, osserva Scott Appleby, per affermarsi nel "mondo" devono immergersi nel processo storico, tale cammino pressoché inevitabile di "politicizzazione" ha visto alternarsi e affiancarsi nel flusso evolutivo di ogni religione sia posizioni di sostegno, diretta ispirazione verso guerre e sia posizioni opposte di magistero e militanza a favore della pace.

E però il rapporto tra il cristianesimo e le idee di pace e guerra ha conosciuto oscillazioni particolarmente intense, anche perché si è costantemente intrecciata e reciprocamente influenzata con un'altra storia nata e sviluppatasi in Occidente: quella del pacifismo, i cui esordi duecento anni fa sono avvenuti nell'alveo stretto del mondo cristiano con la nascita delle prime "peace society" in Inghilterra e negli Stati Uniti, tutte espressioni dirette di gruppi cristiani "non conformisti".

L'ultrapacifismo dei primi cristiani

L'esordio di questo cammino complesso e controverso si può definire "ultrapacifista". Il cristianesimo delle origini, fino all'inizio del terzo secolo dopo Cristo, si poneva in una antitesi radicale con l'idea e con la pratica della guerra. Nella sensibilità dei protocristiani, anche nel pensiero dei teologi protocristiani, il richiamo al Vangelo era premessa immediata di un rifiuto assoluto della guerra.

Scriveva Adolf Harnack (1905-2016, 61) in un saggio, *Militia Christi*, pubblicato all'inizio del Novecento e testo tuttora di riferimento sull'evoluzione del rapporto tra Cristianesimo e idea di guerra nei primi secoli dopo Cristo:

[...] la natura stessa del Vangelo, come la prima generazione lo dovette comprendere si mostrava in opposizione a tutto ciò che era bellicoso. [...] Vengono chiamati beati coloro che riescono a sopportare l'ingiustizia; ai miti è promesso il possesso della terra; "pace" è annunciata a tutti gli uomini e lo stesso Vangelo si chiama "il Vangelo della pace".

Le prime crepe in questo assolutismo si vedono già nei secoli iniziali dell'era cristiana: sul piano teorico in Paolo, nei cui scritti ricorrono spesso i riferimenti metaforici d'impronta militare e che nella prima Lettera a Timoteo utilizza per la prima volta l'espressione "*miles Christi*", sul piano pratico nella

presenza attestata e volontaria di cristiani nelle legioni esplicitamente giustificata da teologi come Clemente di Alessandria.

La prima svolta: Costantino

Lo sguardo della Chiesa cristiana sulla guerra si trasformò radicalmente all'inizio del quarto secolo con l'imperatore romano Costantino che avviò la conversione dell'Impero al cristianesimo, stabilendo le basi per una alleanza tra ragione politica, di Stato, e ragione cristiana. Il rovesciamento di prospettiva avvenne nel mezzo di una guerra – la guerra civile che opponeva Costantino a Massenzio – e avvenne in primo luogo proprio nell'esercito. Così ancora Harnack (2016, 152) in *Militia Christi* descriveva questo passaggio letteralmente epocale:

Nella campagna contro Massenzio, Costantino si decise ad innalzare la croce con le iniziali di Cristo come insegna militare. In questo modo non solo la religione cristiana sarebbe stata tollerata, ma anche innalzata sopra tutte le altre religioni. Il capovolgimento della storia universale dal paganesimo al cristianesimo si è compiuto quindi in primo luogo nell'esercito. Da qui ha preso inizio il pubblico riconoscimento della religione cristiana.²

Nel 314 il Concilio di Arles, convocato direttamente da Costantino, sancì l'esclusione dalla comunione per coloro che rifiutavano di servire l'esercito romano in tempo di pace. Era il segno di una radicale riconsiderazione da parte della Chiesa del rapporto tra religione cristiana e vita militare: l'esercito romano si apprestava a diventare “esercito cristiano”. Come osserva lo storico del cristianesimo Sergio Tanzarella (1993, 577), con il Concilio di Arles “la cristianità trasferisce l'idea di nemico dal non cristiano persecutore al barbaro, trasformando la stessa *militia Christi* spirituale in una *militia* armata”.

Da allora in avanti la teologia cristiana comincerà a teorizzare, la Chiesa talvolta praticherà, il concetto di “guerra giusta”, in parte rielaborando concetti e riflessioni presenti sia nella classicità greco-romana sia nell'ebraismo. Nella Grecia antica la guerra era considerata dimensione imprescindibile della vicenda umana ed espressione diretta della volontà degli dei; Erodoto (V secolo a.C.-2012, 1402) nelle *Storie* citava queste parole del generale ateniese Temistocle, uno dei comandanti delle armate greche che combattevano contro l'esercito persiano guidato dal re dei persiani Serse I, pronunciate per celebrare la vittoria nella battaglia di Salamina (480 a.C.): “Questa vittoria non è opera nostra; ma degli Dei e degli Eroi; i quali ebbero gelosia che sull'Asia e sull'Europa regnasse un uomo empio e scellerato, che incendiando e abbattendo le statue degli Dei, teneva le cose sacre nello stesso conto delle private, e che fece frustare perfino il mare e vi gettò dentro catene”.

² La tradizione cristiana ha identificato la svolta con l'Editto di Costantino, o di Milano, del 313, con cui gli imperatori Costantino (di Occidente) e Licinio (di Oriente) riconobbero libertà di culto ai cittadini dell'Impero, ma sulla sua esistenza come atto con valenza giuridica – affermata da alcuni e messa in discussione da altri, si è sviluppato negli ultimi decenni un ampio dibattito storiografico.

La nozione di “guerra giusta” prese forma esplicita e nome – *iustum bellum* – nella Roma pre-cristiana, fondata su basi strettamente giuridiche: suo principale teorico fu Cicerone, per il quale era “*iustum*” il “*bellum*” che rispettava lo *ius belli*, cioè dichiarato e combattuto secondo regole codificate e per difesa o per riparare a un torto subito.

Anche nell’ebraismo era largamente presente l’idea che vi siano guerre “legittime”, “secondo religione”. Si legge nel *Deuteronomio*, quinto libro del *Pentateuco* che sarà recepito nella Bibbia cristiana:

Quando ti avvicinerai a una città per attaccarla, le offrirai prima la pace. Se accetta la pace e ti apre le sue porte, tutto il popolo che vi si troverà ti sarà tributario e ti servirà. Ma se non vuol fare la pace con te e vorrà la guerra, allora l’assedierai. Quando il Signore tuo Dio l’avrà data nelle tue mani, ne colpirai a fil di spada tutti i maschi; ma le donne, i bambini, il bestiame e quanto sarà nella città, tutto il suo bottino, li prenderai come tua preda; mangerai il bottino dei tuoi nemici, che il Signore tuo Dio ti avrà dato. Così farai per tutte le città che sono molto lontane da te e che non sono città di queste nazioni. Soltanto nelle città di questi popoli che il Signore tuo Dio ti dà in eredità, non lascerai in vita alcun essere che respiri; ma li voterai allo sterminio: cioè gli Hittiti, gli Amorrei, i Cananei, i Perizziti, gli Enei e i Gibeoni, come il Signore tuo Dio ti ha comandato di fare, perché essi non v’insegnino a commettere tutti gli abomini che fanno per il loro dei e voi non pecchiare contro il Signore vostro Dio (Deuteronomio, 20, 10-18).

Iustum bellum: Agostino, Tommaso

Tra i “padri della Chiesa”, l’idea di “guerra giusta” fu sviluppata con ampiezza da Agostino, che ne scrisse in tre sue opere: il *De Civitate Dei*, le *Quaestiones in Heptateuchum* e il *Contra Faustum Manichaeum*. In particolare nelle *Quaestiones* Agostino cita espressamente l’espressione *iustum bellum* tratta da Cicerone, ma mentre nell’accezione ciceroniana il concetto di “*iustum*” era tutto giuridico, Agostino lo intende nel senso di moralmente, meglio cristianamente, accettabile:

[...] non agiscono ingiustamente coloro che fanno una guerra giusta. Per questo l’uomo giusto che si trova nella costrizione di far guerra [...], non deve pensare a nulla di più importante che a fare una guerra giusta. Intrapresa una guerra giusta, non importa riguardo alla giustizia se si vince in una battaglia campale oppure mediante un’imboscata. Si è poi soliti denominare giuste le guerre che vendicano le offese, qualora una nazione o una città, che dev’essere investita dalla guerra, abbia trascurato di punire l’ingiustizia fatta dai suoi cittadini o di rendere ciò che è stato portato via ingiustamente. Senza dubbio però, è anche giusto questo genere di guerra comandata da Dio, nel quale non è ingiustizia, e sa che cosa deve darsi a ciascuno. In rapporto a questa guerra il capo dell’esercito e il popolo stesso se ne devono considerare non tanto i promotori, quanto piuttosto gli esecutori [dei disegni di Dio] (Quaestiones, 6, 10).

La teologia scolastica rafforzò e sistematizzò la nozione di “guerra giusta”. Tommaso nella *Summa Theologiae* dedicava al concetto una “quaestio”, nella quale richiamandosi ad Agostino dettagliava l’elenco dei requisiti necessari perché una guerra sia “giusta”:

Perché una guerra sia giusta si richiedono tre cose. Primo, l’autorità del principe, per ordine del quale deve essere proclamata. Infatti una persona privata non ha il potere di fare la guerra [...]. Secondo, si richiede una causa giusta: e cioè una colpa da parte di coloro contro cui si fa la guerra. [...] Terzo, si richiede che l’intenzione di chi combatte sia retta: e cioè che si miri a promuovere il bene e ad evitare il male (Summa Theologiae, II, II, 40).

Dunque nella visione scolastica una guerra “giusta” deve soddisfare contemporaneamente tre condizioni: essere dichiarata da un’autorità politica legittima e riconosciuta, essere decisa per una “giusta causa” – innanzitutto la difesa da un’aggressione esterna –, essere combattuta con l’intenzione di limitare quanto più possibile le distruzioni e le sofferenze nelle persone che essa provoca. In particolare la legittimità dei fini e la correttezza dei modi di svolgimento di una guerra rimarranno i criteri fondamentali su cui si baseranno tutte le molteplici teorizzazioni – religiose ma anche laiche – su cosa debba intendersi per “guerra giusta”.

Dalla guerra giusta alla guerra santa

Ma il cristiano, secondo il canone scolastico, non solo è autorizzato a combattere in “guerre giuste”, è anche sollecitato a condurre “guerre sante” contro gli “infedeli”. Già nel nono secolo, quando i Saraceni conquistata la Sicilia e risaliti lungo l’Italia meridionale minacciavano direttamente Roma, due papi – Leone IV e Giovanni VIII – invocarono l’intervento dell’esercito carolingio promettendo la “vita eterna” ai soldati morti in battaglia per difendere la cristianità. È qui la premessa, sul piano della storia delle idee, di quella che lo storico Christopher Tyerman (1998-2000) ha chiamato – questo il titolo di un suo saggio – “l’invenzione delle crociate”, cioè la costruzione di una teologia e di un linguaggio per i quali combattere e uccidere gli “infedeli” non solo non era peccato ma era una dimostrazione di virtù cristiana.

Atto simbolico di battesimo della “ideologia” delle crociate fu il discorso tenuto da papa Urbano II durante il Concilio di Clermont nel novembre 1095:

È necessario che vi affrettiate a soccorrere i vostri fratelli orientali [...] poiché i turchi, gente che viene dalla Persia e ha moltiplicato le guerre occupando le terre cristiane uccidendo, distruggendo le chiese e devastando il regno di Dio, sono arrivati fino al mare mediterraneo [...]. Io vi esorto dunque affinché tutti di qualunque ordine, cavalieri, fanti, ricchi e poveri, accorriate subito in aiuto ai cristiani per spazzare via dalle nostre terre quella stirpe malvagia [...]. Per tutti quelli che partiranno se incontreranno la morte in viaggio o in battaglia contro gli infedeli vi sarà l'immediata remissione dei peccati che io accordo per l'autorità che Dio mi concede [...]. Diventino cavalieri di Cristo coloro che fino a ieri sono stati briganti, combattano gli infedeli coloro che combattevano contro i fratelli ottenendo così il premio eterno (cit. in Fumagalli Beonio Brocchieri, 2007, 38)

Dopo pochi mesi ebbe inizio la prima crociata, che nel 1099 porterà alla conquista di Gerusalemme.

Fino al XIII secolo Gerusalemme e in generale le sponde sudorientali del Mediterraneo – dall’Egitto, alla Siria, a Costantinopoli – furono teatro di scontri continui tra cristiani e musulmani e di altre crociate, conclusesi con la conquista definitiva di Gerusalemme nel 1244 da parte dei musulmani di Egitto. Tutte furono promosse dal papato e tutte condotte nel nome della “guerra santa” e nel segno dell’esaltazione dei “cavalieri di Cristo”. Bernardo di Chiaravalle, monaco francese dell’ordine cistercense canonizzato nel 1174 e dichiarato “dottore della Chiesa” nel 1830, tra le massime voci del pensiero cristiano medievale, intorno al 1130 scrisse una “lode” – *De laude novae militiae ad Milites Templi* – che celebrava l’Ordine dei Templari, nato pochi anni prima a Gerusalemme e composto di monaci e cavalieri che si erano dati come compito cristiano la protezione dei “luoghi santi” e di quanti dall’Europa vi si recavano in pellegrinaggio dalle frequenti incursioni musulmane. Così Bernardo:

I cavalieri di Cristo combattono con sicurezza le battaglie del Signore senza timore e senza peccato quando uccidono il nemico [...]. La morte data o ricevuta per il Cristo non comporta peccato alcuno e merita anzi grande gloria [...]. [Il templare] accetta con bontà la morte del nemico a titolo di riparazione e ben più volentieri dona se stesso quando cade in battaglia. Con serenità uccide con serenità muore e [...] se uccide rende un servizio al Cristo [...]. Quando è ucciso si deve dire non che è morto ma che ha raggiunto il suo scopo [...]. Dalla morte del pagano il cristiano trae gloria perché il Cristo viene glorificato, ma quando è il cristiano a morire allora splende ancor più viva la generosità divina perché il Re chiama a sé il cavaliere per donargli la ricompensa (cit. in Faloppa, 2000, 41).

Convertire gli infedeli, anche con le armi: la “conquista” dell’America

Per la Chiesa ufficiale, “guerra giusta” o quanto meno “giustificata” fu anche la conquista europea delle Americhe. A renderla legittima erano due prevalenti, e generalmente contestuali, argomentazioni: i popoli cristiani avevano non il diritto ma il dovere di convertire al culto del “vero Dio” gli Indios, chi rifiutava di convertirsi andava considerato ribelle e contro i ribelli la guerra per la dottrina cristiana era “giusta”; in più, come teorizzò il giurista e teologo spagnolo Juan de Sepúlveda – uno dei costruttori del pensiero cristiano colonialista – gli indigeni del “nuovo mondo” erano rozzi e barbari, destinati a essere servi dei popoli civili. Altri teologi sostennero ma con maggiore moderazione il diritto dei “conquistadores” spagnoli a sottomettere i popoli indigeni. Tra questi Francisco de Vitoria, frate domenicano spagnolo e figura principale della “Scuola di Salamanca”, in cui si esprime l’ultima stagione della filosofia scolastica. Nella *Relectio de Indis* pronunciata all’Università di Salamanca nel 1559, de Vitoria (1538-2006, 37) dopo una lunga premessa nella quale affermava che gli Indios al pari di ogni essere umano sono titolari di diritti, sostenne che il dominio spagnolo sulle popolazioni indigene era anch’esso frutto di diritti: il diritto di emigrare e di stabilirsi in nuovi territori, il diritto di commerciare, il diritto di fruire di “beni comuni” come l’oro che si trova in natura, il diritto di chi nasce in un Paese di acquisirne la cittadinanza. Concludeva de Vitoria:

Se gli indios volessero impedire agli spagnoli l’esercizio del diritto delle genti, gli spagnoli devono prima con parole e persuasione evitare lo scandalo, e mostrare con ogni mezzo che non vengono a recare loro danno [...]. Nondimeno, se dopo le ragioni date loro, gli indios non volessero cedere, e ricorressero alla violenza, gli spagnoli potrebbero difendersi e prendere ogni precauzione necessaria alla loro sicurezza [...]. E non solo questo, essi possono anche costruire fortificazioni e difese [...]; se patissero poi ingiuria, possono con l’autorità del sovrano vendicarla per mezzo della guerra, e avanzare gli altri diritti della guerra.

Un altro domenicano spagnolo, Bartolomé de Las Casas, s’impegnò invece strenuamente in difesa degli Indios. Las Casas visse a lungo nei domini spagnoli in America; nei suoi scritti – *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, *Historia de las Indias* – e in una celebre disputa pubblica che lo vide opposto, a Valladolid nel 1550, a Juan de Sepúlveda, denunciò come “cristianamente” inaccettabili le condizioni di servitù in cui erano costretti i popoli indigeni dopo la conquista spagnola.

Nella *Historia de las Indias*, Las Casas dichiarava anche pentimento per essersi pronunciato, in gioventù, a favore della “importazione” di schiavi dall’Africa per impiegarli nelle miniere d’oro al posto degli indigeni. Nei confronti della “tratta” di milioni di africani condotti a forza in America dai colonizzatori europei e ridotti in schiavitù, la Chiesa cattolica tenne una posizione ambigua. Ancora più della guerra, del resto, l’istituto della schiavitù – espressione massima di violenza organizzata e sopraffazione

di un gruppo umano su un altro – è stato accolto e giustificato in tutte le grandi tradizioni religiose. Così, per quanto riguarda ebraismo e cristianesimo, la piena accettazione della schiavitù è attestata nell’Antico e nel Nuovo Testamento, negli scritti di molti “padri della Chiesa” – da Ignazio di Antiochia fino ad Agostino – e successivamente nei documenti di vari concili. Verso il fenomeno della tratta degli schiavi dall’Africa prevalse su un’aperta approvazione, da parte della Chiesa cattolica, un benevolo silenzio, reso tanto più opaco dal fatto che le strutture ecclesiastiche nell’America spagnola si servirono abbondantemente e per secoli di schiavi neri, prima tra tutti la Compagnia di Gesù che ancora nel 1767 ne “possedeva” 17 mila. E mentre già nel 1537 papa Paolo III, con la bolla *Sublimis Deus*, aveva formulato l’esplicito divieto di ridurre in schiavitù i nativi americani, invece la pratica della schiavitù in quanto tale, e in particolare il “commercio negriero”, saranno esplicitamente condannati dalla Chiesa cattolica soltanto nell’Ottocento: nella lettera apostolica *In supremo* del 1839, papa Gregorio XVI affermava:

[...] ammoniamo e sconsigliamo energicamente nel Signore tutti i fedeli cristiani di ogni condizione a che nessuno, d’ora innanzi, ardisca usar violenza o spogliare dei suoi beni o ridurre chicchessia in schiavitù, o prestare aiuto o favore a coloro che commettono tali delitti o vogliono esercitare quell’indegno commercio con il quale i Negri vengono ridotti in schiavitù, quasi non fossero esseri umani, ma puri e semplici animali, senza alcuna distinzione, contro tutti i diritti di giustizia e di umanità, destinandoli talora a lavori durissimi. [...] Noi, ritenendo indegne del nome cristiano queste atrocità, le condanniamo con la Nostra Apostolica autorità: proibiamo e vietiamo con la stessa autorità a qualsiasi ecclesiastico o laico di difendere come lecita la tratta dei Negri, per qualsiasi scopo o pretesto camuffato, e di presumere d’insegnare altrimenti in qualsiasi modo, pubblicamente o privatamente, contro ciò che con questa Nostra lettera apostolica abbiamo dichiarato.

La tratta durò dal XVI al XIX secolo trasferendo in America come schiavi circa 10 milioni di africani, e riguardò ampiamente anche l’America settentrionale dove i coloni europei erano in maggioranza protestanti: anche in questo caso le diverse Chiese protestanti, con l’eccezione di gruppi religiosi minoritari come i quaccheri, non si opposero alla schiavitù dei neri, che nel sud degli Stati Uniti rimarrà legale e sistematicamente praticata fino alla vittoria, nel 1865, del nord abolizionista nella guerra di secessione. Più di mezzo secolo prima, nel 1808, era stata vietata la tratta di nuovi schiavi dall’Africa, e a partire dai primi decenni dell’Ottocento la schiavitù sarà abolita prima in molti Paesi europei, poi nelle colonie in Asia e in Africa e nelle ex-colonie dell’America meridionale divenute indipendenti.

No alla guerra, no al servizio militare: pacifismi cristiani minoritari dal Medioevo all’età moderna

Il tema della “guerra giusta”, in generale il tema del rapporto sul terreno della teologia e della morale con l’idea della guerra, segnano l’intera storia del cristianesimo. Fino in epoca contemporanea, la dottrina ufficiale cristiana continuerà ad ammettere casi in cui la guerra è pienamente legittima, così anche in tutte le diverse confessioni separate nelle quali il cristianesimo si andrà frammentando: Chiesa cattolica romana, Chiese ortodosse, Chiese riformate. Positivo era lo sguardo sulla guerra dei due principali protagonisti della Riforma protestante, Lutero e Calvino. Per Lutero, la guerra “è uno strumento divino in sé e così indispensabile e utile al mondo come il mangiare e il bere [...]”. Forse che una guerra giusta è diversa dalla punizione che si infligge ai criminali? Il nome della spada è collera di Dio” (cit. in Fumagalli Beonio Brocchieri, 54). Calvino considerava la guerra legittimata dalla natura e dalla Bibbia: “La natura stessa – scriveva – ci insegna che è dovere dei principi usare la spada non solo

per punire le colpe dei singoli ma anche per la difesa dei paesi a loro sottomessi. Allo stesso modo lo Spirito Santo ci mostra nella Scrittura che le guerre sono legittime”.

E però, già a partire dal Medioevo e poi con forza maggiore in particolare nel cristianesimo riformato prenderanno forma visioni cristiane precocemente pacifiste, seppure minoritarie e talvolta in aperta opposizione all'ufficialità ecclesiastica: così dal dodicesimo secolo con i movimenti dei catari e dei valdesi, così con espressioni più radicali del movimento francescano, così nel mondo protestante con i movimenti “non conformisti” degli Anabattisti, dei Mennoniti, dei Quaccheri degli Avventisti, così da fine Ottocento con il movimento cristiano – né cattolico né protestante – dei Testimoni di Geova. Tratto ricorrente nei comportamenti degli appartenenti a questi gruppi cristiani “dissidenti” è stato sempre quello dell'obiezione di coscienza alla guerra, a lungo perseguita dal potere politico come illegittima ma in molti casi, per esempio nell'Olanda del Cinquecento sotto il regno di Guglielmo di Orange, precocemente ammessa come privilegio riservato per l'appunto a movimenti cristiani “non conformisti”. Solo a partire dall'Ottocento cominceranno a diffondersi tipologie di obiezione di coscienza alla guerra o più generalmente all'uso delle armi dettate da convinzioni etiche squisitamente laiche, fino al riconoscimento formale nelle legislazioni di molti Paesi occidentali nel corso del Novecento del rifiuto al servizio militare come diritto umano universale.

Il primo pacifismo delle “peace society” cristiane

Le più precoci riflessioni filosofiche sulla pace come valore assoluto presero forma in Europa a partire dal Cinquecento, nel segno prima del pensiero cosmopolita – da Erasmo da Rotterdam a Ugo Grozio – e poi dell'illuminismo soprattutto con Immanuel Kant. *Zum Ewigen Frieden – Per la pace perpetua* – è il titolo di un libro del 1795 di Kant: testo dai contenuti “rivoluzionari”, nel quale l'idea di una “lega dei popoli” già sviluppata in un precedente saggio del 1784 - *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Idee per una storia universale in un intento cosmopolitico*) – trova compimento nel disegno organico della pace “attraverso il diritto”, di un sistema universale di costituzioni civiche democraticamente fondate da cui scaturirebbe quasi naturalmente una condizione per l'appunto di “pace perpetua”:

(...) se (come in questa costituzione non può essere altrimenti) – scrive Kant (1795-1992, 14) – è richiesto l'assenso dei cittadini per decidere se la guerra debba o non debba venir fatta, nulla è più naturale del fatto che, dovendo decidere di far ricadere su se stessi tutte le calamità della guerra [...], essi rifletteranno a lungo prima di iniziare un così cattivo gioco: mentre in una costituzione in cui il suddito non è cittadino e che pertanto non è repubblicana, la guerra è la cosa più facile del mondo perché il sovrano non è membro dello Stato, ma ne è il proprietario, nulla ha da rimettere a causa della guerra dei suoi banchetti, delle sue cacce, delle sue case di diporto, delle sue feste di corte ecc., può quindi decidere la guerra alla stregua di una specie di partita di piacere, per cause insignificanti, e per salvare le apparenze tranquillamente lasciare al corpo diplomatico, pronto a ciò in ogni tempo, il compito di giustificarle.

Se l'idea pacifista mise radici prevalentemente nell'Europa continentale, fu nel mondo anglosassone che nacquero, all'inizio dell'Ottocento, le prime associazioni “per la pace”. La più antica di cui si abbia notizia fu la *New York peace Society*, fondata nell'agosto 1815. Nel dicembre dello stesso anno nacque a Boston la *Massachusetts peace Society*, seguita nel giugno 1816, a Londra, dalla *Society for the promotion of permanent and universal peace*, più conosciuta come *London peace Society*. Tutte e tre avevano almeno inizialmente un'impronta squisitamente religiosa.

Fondatore e primo presidente dell'associazione di New York fu il teologo presbiteriano David Low Dodge, mentre la *Massachusetts peace Society* sorse per iniziativa del pastore della Chiesa unitariana Noah Worcester e principale promotore dell'associazione londinese fu il quacchero William Allen. I fondatori e i membri delle prime *peace societies* appartenevano a ristrette élite sociali e culturali: cristiani delle correnti di impronta “non conformista” – quaccheri, unitariani, presbiteriani –, borghesi di idee illuminate; erano, come scrive lo storico del pacifismo David Cortright (2008, 29-30), “liberali della classe media, persone ricche e influenti le quali credevano che attraverso un’opera educativa fosse possibile porre fine alle guerre”.

Questo embrionale movimento pacifista conoscerà precocemente, soprattutto nel caso americano, discussioni e divisioni interne sul punto dei confini etici del no alla guerra e in generale all’uso della violenza. Dodge era un pacifista “assolutista”, come osservava in un saggio del 1809 – *The Mediator’s Kingdom not of this World: but Spiritual, Heavenly, and Divine* – per un vero cristiano non poteva esistere una “guerra giusta”:

La pace non ammette alcuna contesa, alcuna guerra, alcun tumulto, sia che riguardino individui o gruppi o nazioni. Proibisce l’ira, il clamore, la maldicenza. Proibisce la resistenza al male e la vendetta, pretende di rispondere con il bene al ma le, con la benedizione alla maledizione, con la preghiera alla persecuzione (1809, 11).

Più moderato, “possibilista”, era il pacifismo di Worcester, che non si pronunciò mai sul tema della “guerra giusta” e per questo venne accusato da Dodge di uno scarso rigore pacifista. Nel 1815, pochi mesi prima che desse vita alla *peace society* del Massachusetts, Worcester pubblicò un saggio intitolato *A Solemn Review of the Custom of War; Showing That War is the Effect of Popular Delusion and Proposing a Remedy* e firmato con lo pseudonimo di Philo Pacificus, che ebbe larga diffusione nei primi gruppi pacifisti americani; nel libro invocava la pace in uno spirito oltre che religioso “umanistico”: “La guerra – vi si legge (1815, 4) – è stata di moda così a lungo tra tutte le nazioni che la sua enormità è poco considerata o, quando ci si pensa, è generalmente ritenuta un male necessario e inevitabile. Ma la questione da porre è la seguente: lo stato della società e le opinioni degli uomini civilizzati non possono essere trasformati in modo tale da abolire un’usanza così barbara e da rendere le guerre non necessarie ed evitabili?”. Per Worcester, più che la volontà di Dio è quella degli uomini, soprattutto degli uomini influenti, che può cancellare la guerra dalla storia:

Il cristianesimo [...] non è [...] un Dio, né un angelo, né un uomo. È solo un sistema di precetti divini, [...] che ogni uomo deve seguire per il proprio beneficio, per il beneficio del prossimo e per onorare il suo Autore. Come tutti i precetti, non serve a nulla se non viene messo in pratica (Philo Pacificus, 1815, 21).

I dissidi tra pacifisti “assolutisti” e “possibilisti” americani si spostarono progressivamente, a partire dagli anni ’20 dell’Ottocento, da un piano teorico a uno drammaticamente concreto: l’impegno contro la schiavitù, ancora pienamente in uso negli Stati del sud e in via di superamento solo nel nord. Le prime *peace societies* americane erano convintamente abolizioniste, ma tra i loro promotori vi era chi, così Dodge, riteneva che al “male” rappresentato dalla schiavitù si dovesse reagire con il “bene” della non-resistenza.

Nel 1828, le *peace societies* di New York e del Massachusetts, insieme ad altre nate sempre nel New England, si fusero nell’*American peace Society*. Uno dei principali animatori della nuova associazione era il giornalista William Lloyd Garrison, tra le guide del movimento abolizionista ma al tempo stesso assertore della non-resistenza al male quale precetto irriducibile per ogni cristiano. Il pacifismo di

Garrison aveva le sue radici nell'idea che i valori originari del cristianesimo, primo fra tutti il “non uccidere”, dovessero e potessero essere i soli principi ispiratori dell'agire umano, superiori alla volontà e alle leggi di qualunque Stato; riformatore radicale, con il suo giornale *The Liberator* condusse appassionate campagne d'opinione contro lo schiavismo nel Sud, in favore della pace, per il voto alle donne, sempre nella cornice di un richiamo letterale al messaggio evangelico e all'imperativo per lui inderogabile della non-resistenza, e sempre guardando con profonda diffidenza – in uno spirito quasi anarchico – allo Stato come emanazione di un'autorità umana che si pretende sovraordinata rispetto alla legge divina. Tra i fondatori nel 1833 dell'*American anti-slavery Association*, nel 1838 abbandonò l'*American peace Society* il cui pacifismo giudicava eccessivamente moderato, dando vita alla *New England non-resistance Society*. Allo scoppio della guerra civile, rivedendo il proprio originario “assolutismo” pacifista, sosterrà attivamente la “guerra giusta” del nord contro il sud schiavista. Qui due brani di sue lettere scritte all'indomani dell'aprile 1861, data d'inizio dei combattimenti:

Ora che la guerra civile è iniziata e che un turbine di violenza e di eccitazione sta per attraversare il Paese, aumentando ogni giorno di intensità fino al suo culmine più sanguinoso, spetta agli abolizionisti “stare fermi e vedere la salvezza di Dio”, piuttosto che tentare di aggiungere qualcosa al tumulto generale. Non è il momento di criticare minuziosamente Lincoln, il repubblicanesimo o gli altri partiti, ora che si stanno fondendo per uno scontro all'ultimo sangue con l'oligarchia schiavista del Sud, perché sono strumenti nelle mani di Dio per portare avanti e aiutare a raggiungere il grande obiettivo dell'emancipazione, per il quale ci siamo tanto a lungo battuti. La guerra sta spaventosamente flagellando la nazione, ma la misericordia si mescolerà al giudizio e seguiranno risultati grandiosi [...]. Tutte le nostre simpatie e i nostri desideri devono essere con il governo, contro i disperati e i pirati del Sud; ma, naturalmente, senza alcun compromesso di principio da parte nostra. [...] Tecnicamente, la guerra serve a ripristinare il vecchio stato delle cose, la legge sugli schiavi fuggitivi e tutto il resto; praticamente, è una lotta geografica tra Nord e Sud, e tra istituzioni libere e schiaviste. Del grande corpo di soldati che si sono arruolati al Nord, relativamente pochi hanno l'intenzione o il desiderio di abbattere il sistema schiavista; ma Dio, “che è al di sopra di tutto e più grande di tutti” e che “si muove in modo misterioso, compiendo le sue meraviglie”, si sta servendo di loro per svolgere un'opera strana e terribile, nella giustizia. Non depreco la sua giustizia, né desidero vedere la pace attraverso il compromesso. Ritengo che questo stato di cose sia di speranza, se paragonato a quello che era sei mesi fa (cit. in Ziegler, 2001, 163-165).

Come Garrison, negli anni della guerra civile anche l'*American peace Society* si schiererà senza esitazioni in favore della causa unionista, teorizzando che la guerra contro il Sud secessionista non fosse in realtà una vera guerra ma piuttosto un intervento “di polizia” legittimo e indispensabile condotto dallo Stato per sconfiggere comportamenti criminali e contrari alla legge di Dio quali erano la pretesa di perpetuare lo schiavismo e la scelta della secessione. Lo Stato, dunque, aveva non solo il diritto ma il dovere di reprimere con durezza tali crimini, e nel sostenerne questa azione “di polizia” l'associazione non contraddiceva in nulla il proprio credo pacifista.

Una matrice squisitamente religiosa e una forte sensibilità abolizionista segnarono anche la nascita, a Londra nel 1816, della *London peace Society*. L'associazione, i cui promotori appartenevano in prevalenza al mondo quacchero ma comprendevano anche cristiani anglicani e di altre comunità riformate, promosse la costituzione di gruppi pacifisti locali in molte città inglesi e avviò contatti con le *peace societies* americane. Nel 1817 la *London Society* pubblicò il testo di Noah Worcester sul “*custom of war*”: fu il passo iniziale che diede forma a una sorta di “cenacolo” pacifista transatlantico, al quale si deve l'organizzazione, a Londra nel 1843, del primo congresso pacifista mondiale cui parteciparono oltre 300 attivisti delle diverse *peace societies* sia americane che britanniche e che si concluse con l'approvazione di un appello per la costituzione di organismi internazionali di arbitrato deputati a dirimere pacificamente le controversie tra Stati sovrani.

La Chiesa cattolica si converte alla pace: Giovanni XXIII, Francesco, Leone XIV

A partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento ebbe poi inizio un processo di vera e propria "conversione pacifista" della Chiesa cattolica. Tra le tappe simbolicamente più significative di questo cammino, avviatosi quando tramontata l'era più che millenaria del "papa-re" il cattolicesimo e lo stesso papato era ormai liberati dal condizionamento di logiche temporali e per questo andavano maturando concezioni della pace come valore cristiano, figurano i ripetuti appelli di papa Leone XIII a una risoluzione pacifica dei contrasti tra gli Stati, che nei 25 anni del suo pontificato (1878-1903) troveranno traduzione anche politica in interventi della Chiesa di mediazione diplomatica, di arbitrato, rivolti a scongiurare rischi di guerra, l'invocazione di papa Benedetto XV contro la prima guerra mondiale "inutile strage" nella *Lettera ai Capi dei popoli belligeranti* nell'agosto 1917, infine l'enciclica *Pacem in terris* di papa Giovanni XXIII nel 1963 che collocherà il no alla guerra come principio fondante del magistero della Chiesa.

Il breve ma quanto mai intenso pontificato di Giovanni XXIII – papa Roncalli – segnò davvero una svolta epocale nello sguardo della Chiesa cattolica su pace e guerra. Svolta preparata da riflessioni "protopacifiste" di figure importanti della cultura cattolica – Marc Sangnier, Luigi Sturzo, Primo Mazzolari, Giorgio La Pira – e dall'impegno di inediti movimenti ecclesiali come "Pax Christi"; e svolta di cui furono diretta concausa le bombe atomiche del 1945 su Hiroshima e Nagasaki che avevano inaugurato tragicamente l'era delle armi nucleari e mutato il senso stesso del concetto di guerra collegandolo praticamente, "tecnicamente", alla possibilità di una guerra globale, definitiva, di autodistruzione dell'umanità. Questo "spettro" sembrò concretizzarsi nel 1962 con la "crisi dei missili" a Cuba. L'Unione Sovietica di Kruscev, "protettrice" del governo rivoluzionario di Fidel Castro al potere a Cuba dal 1959, stava installando sull'isola, distante poche decine di miglia dagli Stati Uniti, testate nucleari per risposta a missili nucleari americani installati in Italia e in Turchia. Il presidente americano Kennedy reagì con un grande blocco navale intorno a Cuba intimando ai sovietici di riportare indietro i missili. Per giorni il mondo parve sull'orlo di una terza guerra mondiale, questa potenzialmente nucleare, poi la crisi rientrò per la decisione di Kruscev di ritirare i missili sovietici da Cuba in cambio della garanzia pubblica di Kennedy di rispettare l'inviolabilità dei confini cubani (nel 1961 gli Stati Uniti avevano organizzato un tentativo di invasione dell'isola da parte di un gruppo di esuli cubani, rapidamente fallito) e dell'impegno americano - rimasto segreto e che sarà attuato pochi mesi dopo - di rimuovere i missili installati in Italia e in Turchia. Nei giorni della crisi cubana Giovanni XXIII rivolse pubblici appelli e s'impegnò anche in via riservata per una soluzione pacifica dello scontro tra sovietici e americani, nell'aprile 1963 – due mesi prima di morire – emanò l'enciclica *Pacem in terris*:

Si diffonde sempre più tra gli esseri umani – così l'enciclica – la persuasione che le eventuali controversie tra i popoli non debbono essere risolte con il ricorso alle armi; ma invece attraverso il negoziato. Vero è che sul terreno storico quella persuasione è piuttosto in rapporto con la forza terribilmente distruttiva delle armi moderne; ed è alimentata dall'orrore che suscita nell'animo anche solo il pensiero delle distruzioni immani e dei dolori immensi che l'uso di quelle armi apporterebbe alla famiglia umana; per cui riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia.

La *Pacem in terris* non risolse una volta per tutte il dibattito in seno alla Chiesa sul no più o meno assoluto alla guerra. Più "cauto" di papa Giovanni nell'articolare la posizione della Chiesa su pace e guerra sarà Paolo VI – Giovanni Battista Montini –, succedutogli nel 1963 a papa Roncalli. Paolo VI ebbe un ruolo sia pure non pubblico nella ricerca di una via di mediazione che ponesse fine alla guerra

tra Stati Uniti e Vietnam del nord, ma nell'occasione esplicitò che questo impegno non significava adesione a un generico pacifismo:

Il Nostro servizio alla causa della pace – disse in un discorso del gennaio 1966 ai membri dell'Unione cattolica della stampa italiana riferendosi per l'appunto alla guerra del Vietnam – non vuol essere pacifismo, che ignora diritti e doveri relativi al conflitto in questione e che trascura di vedere le conseguenze negative e che una sua soluzione non equa, non giusta potrebbe produrre (cit. in Menozzi, 2008, 186).

Un'analoga prudenza caratterizzerà sul tema i pontificati di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. E però senza dubbio l'enciclica *Pacem in terris* ha segnato un passaggio decisivo nel cammino che condurrà le espressioni sia ecclesiali che associative del mondo cattolico ad avvicinarsi sempre di più a una diretta, dichiarata sensibilità pacifista, fino alle esplicite invocazioni pacifiste di papa Francesco e di papa Leone XIV.

Il presente Brief, che necessariamente sul sito di Emuna esce sia in italiano sia in inglese, costituisce opera dell'ingegno dell'autore, il quale conserva integralmente i diritti morali e i diritti esclusivi di utilizzazione economica, ai sensi della Legge 22 aprile 1941, n. 633 e successive modificazioni. L'autore è responsabile delle versioni italiana e inglese e deve esplicitamente approvarle entrambe anche qualora la traduzione sia, su sua richiesta, curata dalla Luiss.

Con la diffusione del presente documento nella collana Emuna, l'autore concede alla Luiss Guido Carli una licenza d'uso non esclusiva, gratuita, irrevocabile e illimitata nel tempo, per l'utilizzo, la riproduzione, la traduzione, la diffusione, la comunicazione al pubblico e l'archiviazione dell'opera, anche in formato digitale e mediante strumenti telematici. Le opinioni espresse in tale documento sono da attribuirsi esclusivamente all'autore e non riflettono necessariamente la posizione ufficiale di Luiss Guido Carli né del programma Emuna. Eventuali rielaborazioni, traduzioni ulteriori, successive pubblicazioni accademiche o editoriali, nonché qualunque ulteriore utilizzazione sostanziale dell'opera da parte dell'autore, in forma autonoma o integrata in nuove opere, dovranno recare idoneo riferimento alla presente versione diffusa dal sito di Emuna, nell'ambito del Luiss Research Center for European Analysis and Policy.

BIBLIOGRAFIA

Calore, Agostino, 2009, *Agostino e la teoria della “guerra giusta”*, in *Guerra e diritto. Il problema della guerra nell’esperienza giuridica occidentale tra medioevo ed età contemporanea*, a cura di A.A. Cassi, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Cortright, David, 2008, *Peace. A History of Movements and Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Della Seta, Roberto, 2025, *Pacifismi. Storia plurale di un’idea controversa*, Milano, Mimesis.

Dodge, David Low, 1809, *The Mediator’s Kingdom not of this World: but Spiritual, Heavenly, and Divine*, New York, William & Whiting.

Erodoto, V secolo a.C.-2012, *Storie*, Libro VIII, tr. it. di Pietro Sgroj, Milano, Newton Compton.

Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa, 2007, *Cristiani in armi. Da sant’Agostino a papa Wojtyla*, Bari-Roma, Laterza.

Harnack, Adolf, 1905, *Militia Christi. Die Christliche Religion und der Soldaten stand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, J.C.B. Mohr; tr. it. di S. Tanzarella, Sergio, 2016, *Militia Christi. La religione Cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe.

Kant, Immanuel, 1795, *Zum Ewigen Frieden. Ein Philosophischer Entwurf*, Königsberg, Friedrich Nicolovius; tr. it. di N. Merker, 1992, *Per la pace perpetua*, Roma, Editori Riuniti.

Menozi, Daniele, 2008, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, Il Mulino.

Philo Pacificus (pseud. di Noah Worcester), 1815, *A Solemn Review of the Custom of War; Showing that War is the Effect of Popular Delusion and Proposing a Remedy*, Hilliard and Metcalf, Cambridge, 1815. I due brani citati sono tratti e tradotti da un’edizione del 1908 disponibile online all’indirizzo:

<https://archive.org/details/solemnreviewofcu00worc/mode/2up>.

Tanzarella, Sergio, 1993, Voce “Pace”, in *Dizionario delle idee politiche*, a cura di E. Berti e G. Campanini, Roma, Ave.

Tyerman, Christopher, 1998, *The Invention of the Crusades*, Toronto, University of Toronto Press; tr. it. di A. Faloppa, 2000, *L’invenzione delle crociate*, Torino, Einaudi.

Vitoria, Francisco de, 1538, *Relectio de Indis*; tr. it. di A. Lamacchia, 1996, *Relectio de Indis. La questione degli indios*, Bari, Levante.

Ziegler, Valarie A., 2001, *The Advocates of Peace in Antebellum America*, Bloomington, Indiana University Press.