

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Il peso della metafisica. Dottrina sociale della Chiesa e cittadinanza femminile in Italia tra Otto e Novecento

The Weight of Metaphysics. The Social Doctrine of the Church and Female
Citizenship in Italy between the 19th and 20th Centuries

Liviana Gazzetta

liviana.gazzetta@unipd.it

Istituto per la storia del Risorgimento, Comitato di
Padova

A B S T R A C T

Il saggio discute la tesi che, sul piano della cittadinanza femminile, la dottrina sociale della Chiesa abbia visto, nella prima metà del '900, trasformazioni tali da portare ad una progressiva sussunzione delle rivendicazioni femminili all'interno di una concezione cattolica della vita pubblica. Piuttosto, è possibile mostrare come le trasformazioni avvenute abbiano avuto carattere ambiguo, rimanendo sostanzialmente invariata la nozione ontologica di fondo dei due sessi, fino a prospettare, per le cittadine chiamate al voto, una netta distinzione tra elettorato attivo ed elettorato passivo.

PAROLE CHIAVE: Cittadinanza femminile; Dottrina sociale cattolica; Ontologia; Elettorato attivo e passivo.

This essay debates on the thesis that, for the women's citizenship, the Church's social doctrine saw, in the first half of the 20th century, such transformations to lead to a progressive subsumption of women's claims within a Catholic conception of public life. Rather, it is possible to show how the transformations that have taken place have been ambiguous in character, with the basic ontological notion of the two sexes remaining substantially unchanged, to the point of envisaging, for female citizens called to vote, a clear distinction between the active and passive electorate.

KEYWORDS: Women's citizenship; Catholic social doctrine; Ontological theory; Active and passive electorate.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXIV, no. 66, 2022, pp. 111-124

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/15171>

ISSN: 1825-9618



Se si considera l'arco di tempo che intercorre tra la nascita dell'azione cattolica femminile in Italia, agli inizi del '900¹, e l'elezione delle prime donne cattoliche all'Assemblea Costituente nel 1946 (ben 8 deputate della Democrazia Cristiana su 9 venivano dall'azione cattolica femminile), si può intuire quale 'rivolgimento' complessivo sia stato compiuto, in meno di mezzo secolo, dal mondo cattolico italiano in tema di cittadinanza femminile: un 'rivolgimento' che ha portato dalla negazione esplicita di ogni rivendicazione paritaria -negazione su cui era nata nel 1908 l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia²- all'elaborazione di una propria linea ideologico-politica che affermava non solo l'importanza cruciale del voto femminile nella vita del paese, ma anche un peculiare modello di cittadinanza che ha informato, in particolare, alcuni articoli della Costituzione repubblicana³. Si tratta palesemente di un processo su cui ha influito un complesso di fenomeni storico-culturali, attinenti soprattutto il ruolo della Chiesa e del movimento cattolico rispetto al quadro politico-sociale del paese, oltre che il protagonismo della sua componente femminile. Anche dal punto di vista più prettamente dottrinale, l'evoluzione sembra essere stata davvero rilevante, se si considera che l'insegnamento del Magistero è passato da un emblematico rifiuto del suffragio femminile, con il pontificato di Pio X, ad un pressante imperativo alla partecipazione politica delle donne, lanciato da papa Pacelli nel '45 in vista della ricostruzione della cristiana società.

Sul piano storiografico il tema della cittadinanza femminile all'interno della dottrina della Chiesa attende ancora un'organica ricostruzione⁴, mentre prevalgono contributi su singole fasi del processo e per lo più senza una specifica attenzione allo sviluppo

¹ Su questi temi rinvio agli studi ormai 'classici' di P. GAIOTTI DE BIASE, *Le origini del movimento cattolico femminile*, Brescia, Morcelliana, 1963 e di C. DAU NOVELLI, *Società, Chiesa e associazionismo femminile. L'Unione fra le donne Cattoliche d'Italia 1902-1919*, Roma, Ave, 1988.

² La decisione di dare origine ad un'organizzazione nazionale delle donne cattoliche in opposizione alle strutture del primo femminismo data, com'è noto, dalla rottura determinatasi in tema di insegnamento confessionale nel corso del primo congresso nazionale delle donne italiane: sullo svolgimento del congresso si veda C. FRATTINI, *Il primo congresso delle donne italiane, Roma 1908. Opinione pubblica e femminismo*, Roma, Biblink, 2008.

³ Ne parla la 'madre costituente' M. FEDERICI, *L'evoluzione socio-giuridica della donna alla Costituente*, in *Studi per il ventesimo anniversario dell'Assemblea Costituente. II. Le libertà civili e politiche*, Firenze, Vallecchi, 1969, pp. 198-225; su questi temi da un punto di vista storico si vedano i saggi: T. DI MAIO (ed), *Le democristiane. LE donne cattoliche nella costruzione della democrazia repubblicana*, Soveria Mammelli, Rubbettino, 2009. A. ROSSI DORIA, *Le donne sulla scena politica italiana agli inizi della Repubblica*, in A. ROSSI DORIA, *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Roma, Viella, 2007, pp. 127-208; T. NOCE, *Donne di fede. Le democristiane nella secolarizzazione in Italia*, Pisa, ETS, 2014.

⁴ Con l'unica, parziale eccezione del saggio di P. GAIOTTI DE BIASE, *Da una cittadinanza all'altra. Il duplice protagonismo delle donne cattoliche*, in G. BONACCHI - A. GROPPI (eds), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp.128-165. In Francia e Belgio la ricerca è relativamente più ricca: nel primo paese l'analisi è stata condotta soprattutto da M. DELLA SUDDA, *Les femmes catholiques à l'épreuve de la laïcité. La Ligue patriotique des françaises ou la première mobilisation féminine de masse*, in P. WEIL (ed) *Politiques de la laïcité au XX siècle*, Paris, Puf, 2007 pp. 123-143; sul Belgio francofono esiste invece, per la seconda metà del XX secolo, lo studio organico di J. MASQUELIER, *Femmes catholiques en mouvements. Action catholique et émancipation féminine en Belgique francophone (1955-1990)*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021; a livello transnazionale, infine, il volume di B. DURIEZ - O. ROTA - C. VIALLE (eds), *Femmes catholiques, femmes engagées. France, Belgique, Angleterre, XX siècle*, Villeneuve, Presses universitaires du Septentrion, 2019.



della concezione teorica, nell'implicita convinzione che sia avvenuto un magari lento e inizialmente conflittuale, ma continuo avvicinamento alle posizioni del femminismo moderno. Su molti terreni, infatti, la dottrina sociale della Chiesa ha visto notevoli trasformazioni nel corso del '900: sul piano dei modelli politici si è passati dall'idealizzazione dello Stato cattolico all'idea della civiltà cristiana (che informa di propri valori la vita collettiva, pur nella laicità delle istituzioni), fino alla società a ispirazione cristiana, ma pluralista, del Vaticano II; in rapporto alla famiglia, si è passati dalla concezione della società naturale primaria come struttura privatistica, centrata sulla distinzione di ruolo dei due sessi, all'idea delle maggiori libertà femminili quali storico «segno dei tempi» (*Pacem in terris*, 1963)⁵.

Ora, è legittimo chiedersi se in tema di cittadinanza delle donne sia davvero avvenuta un'evoluzione analoga, in qualche modo preparatoria alle stesse suaccennate aperture del pontificato di Giovanni XXIII. Si trattò effettivamente di una progressiva susunzione delle rivendicazioni femminili all'interno di una concezione cattolica della vita pubblica, consolidata poi anche mediante l'apporto del personalismo⁶? Quali sono state le effettive cesure nel modello di presenza e partecipazione femminile sostenuto dal Magistero fino alla fine del secondo conflitto mondiale in Italia? Sulla base di queste domande abbiamo analizzato i più noti documenti della dottrina sociale della Chiesa relativamente alla fase tra fine Ottocento e primo Novecento, che a tutti gli effetti rappresenta una stagione ricca di novità anche sul piano dottrinale. Al termine del nostro percorso, crediamo risulterà chiaro che nell'arco di tempo considerato le trasformazioni della concezione cattolica in ordine alla cittadinanza femminile si mostrano piuttosto ambigue, rimanendo sostanzialmente invariata la nozione ontologica di fondo dei due sessi; se è evidente un movimento -peraltro non lineare- di adattamento della dottrina al contesto storico-culturale in relazione al quale essa si definisce, fino al 1945 (e oltre) gli elementi teorici di fondo, definiti alla metà del XIX secolo, continuano a connotarne gli assestamenti, fino a prospettare, per le cittadine chiamate al voto, una netta distinzione tra elettorato attivo ed elettorato passivo⁷.

Prima di passare alla ricostruzione analitica, non sarà inutile precisare alcuni elementi di base del nostro discorso, a partire dal termine stesso di dottrina sociale: l'espressione risale, infatti, all'enciclica *Quadragesimo anno*, in cui Pio XI con essa indica il corpus di insegnamenti determinatosi grazie al contributo dei pontefici e dei

⁵ Un utile strumento di base su questi temi è il volume di P. BARBERI - D. TETTAMANZI (eds), *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa. I documenti dal Concilio di Firenze a Giovanni Paolo II*, Milano, Massimo, 1986 e la voce *Famiglia e matrimonio* nel *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, a cura del Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, Milano, 2004, pp. 45-51; si veda anche, in prospettiva più aggiornata, G. CAMPANINI, *La dottrina sociale della Chiesa. Le acquisizioni, le nuove sfide*, Bologna, EDB, 2007.

⁶ Per una ricostruzione di sintesi rinvio al capitolo (e relativi rimandi bibliografici) *Una democrazia personalistica* in T. NOCE, *Donne di fede. Le democristiane nella secolarizzazione in Italia*, pp. 167-211.

⁷ Il riconoscimento esplicito dell'uguaglianza dei diritti tra i due sessi si ha nel 1971 con l'enciclica *Octogesima adveniens* di Paolo VI.

vescovi a partire dalla *Rerum Novarum* in materia sociale e politica. In questa disamina si farà, quindi, riferimento a documenti ufficiali del Magistero, anche se sarà talora necessario allargare la prospettiva ad altri testi, scelti sulla base della loro stretta ortodossia rispetto alle posizioni ufficiali e per la loro chiarezza esemplare. Inoltre, è opportuno specificare che la nostra analisi non tiene ovviamente conto della questione che è stata definita della «cittadinanza' delle donne nella Chiesa»⁸, ovvero delle forme di presenza e degli spazi rivendicati dalle donne cattoliche nella vita ecclesiale. Pur essendo un fenomeno sicuramente connesso ai processi più ampi di trasformazione del vissuto femminile nelle società occidentali⁹, si tratta evidentemente di questioni la cui trattazione ci spingerebbe ben oltre la dimensione di un singolo contributo. Da ultimo, sarà appena il caso di ricordare che sul piano teorico i presupposti della dottrina sociale cattolica, strettamente legati alla ripresa del tomismo avviata dalla seconda metà del XIX secolo, implicano una rivalutazione delle teorie del diritto naturale di ascendenza medievale, che poco o nulla hanno a che fare col giusnaturalismo moderno e laico¹⁰: nella prospettiva del neotomismo, infatti, l'ordine oggettivo riscontrabile grazie all'uso della ragione consiste nel riconoscimento di una legislazione già data, profondamente connessa alla concezione metafisica complessiva, di cui la Chiesa si propone come garante.

1. Cerchi concentrici e rette parallele

L'elaborazione della dottrina si costituisce notoriamente in una fase in cui è la nozione stessa di cittadinanza civile e politica a risultare problematica per la Chiesa, costituendo un portato di quel modello statale di tipo contrattualistico e, più complessivamente, di quella modernità che appaiono antitetici alle norme della legge di natura teorizzata dal mondo cattolico. Senza riassumere qui i termini di tutta la complessa questione, l'opposizione cattolica alle rivoluzioni moderne potrebbe riassumersi nella condanna drastica del *Sillabo* (1864), che esclude radicalmente che la Chiesa possa «riconciliarsi e venire a composizione col progresso, col liberalismo e con la moderna civiltà»¹¹. In realtà l'opposizione teorica allo stato liberale precede l'emanazione del *Sillabo*. All'interno di quella ripresa del tomismo che risulterà fondamentale per gli sviluppi della dottrina sociale, merita di essere ricordata la riflessione Luigi Taparelli

⁸ P. GAIOTTI DE BIASE, *Introduzione* in P. GAIOTTI DE BIASE (ed), *I cattolici e il voto alle donne*, Torino, Sei, 1996, pp. 1-26; G. GALEOTTI, *Storia del voto alle donne in Italia. Alle radici del difficile rapporto tra donne e politica*, Roma, Biblink, 2006.

⁹ A questo proposito mi permetto di rinviare al mio *Virgo et Sacerdos. Idee di sacerdozio femminile tra '800 e '900*, Roma 2020, in cui si evidenzia chiaramente che, pur all'interno di una logica oppositiva, in alcuni settori del cattolicesimo femminile le domande rivolte alle istituzioni ecclesiali risentivano delle trasformazioni più complessivamente messe in atto dai coevi movimenti delle donne.

¹⁰ Sulle radici, invece, protestanti del giusnaturalismo laico segnalò i saggi di F. TODESCAN, *Il problema del diritto naturale tra seconda scolastica e giusnaturalismo laico secentesco. Una introduzione bibliografica*, in F. ARICI - F. TODESCAN (eds) *Iustus ordo e ordine della natura. Sacra doctrina e saperi politici fra XVI e XVIII secolo*, 2007, pp. 1-61; F. TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*. I-III, Milano, 1983-2001.

¹¹ *Sillabo* [Elenco] dei principali errori dell'età nostra, che son notati nelle Allocuzioni concistoriali, nelle Encicliche e in altre Lettere apostoliche del SS. Signor Nostro papa Pio IX: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>.



d'Azeglio (1793-1862), tra i principali artefici del neotomismo ottocentesco, redattore de «La Civiltà cattolica». Il sistema liberale, aveva detto Luigi Taparelli nel 1854, deriva dal principio protestante del libero esame e comporta forme di governo «ove l'individuo è naturalmente indipendente, sovrano è il popolo, la legge è fatta dalla pluralità (i.e.: maggioranza)»¹². In una genealogia che va dalla Riforma protestante alla Rivoluzione francese, tutte le teorie del liberalismo risultavano radicalmente incompatibili con la concezione cristiana, in cui l'autorità ha origine da Dio e in cui le società, fondate -a cerchi concentrici- sulla famiglia, sono organismi, non patti tra individui¹³.

Ora, è interessante notare come già in questi anni dalle colonne de «La Civiltà cattolica» vengano tracciati alcuni riferimenti di fondo sul ruolo femminile nella famiglia e nella società. Nel 1852, ad esempio, l'anonimo autore de *La donna nel Cristianesimo* afferma chiaramente non solo la gerarchia nella complementarità tra uomo e donna, ma anche la netta distinzione del campo d'azione dei due sessi: solo la famiglia per la donna, le relazioni esterne ad essa per l'uomo¹⁴. Nel 1854 alcuni interventi sull'educazione maschile e femminile espliciteranno che si tratta di differenze che attengono la natura più propria, l'essenza, e quindi la missione dei due sessi:

La podestà di far leggi, che appartiene alle menti privilegiate per ampiezza di conoscenze e rettitudine di giudizio, costituisce lo apice della sovranità facendo signoreggiare nel mondo la ragione, specchio della Provvidenza ed eco dei suoi diritti. La podestà esecutiva poi si attua nella forza. Ora, l'uomo solo rappresenta il triplice elemento della vita estrinseca ed operativa, della forza e della signoria intellettuale; l'esercizio di queste non si compone con gli uffici della maternità e del coniugio. All'uomo soltanto appartiene dunque per universale dispensazione della Provvidenza il nome di cittadino e l'uso della cittadinanza¹⁵.

È del tutto evidente, già a questa altezza, non solo e non tanto che la cittadinanza femminile poteva rappresentare una deprecabile estensione di istanze contrattualistico-individualistiche rifiutate dal mondo cattolico, ma molto più che l'estraneità femminile alla sfera politica aveva a che vedere direttamente con le qualità specifiche e l'ambito di vita della donna, secondo l'ordine provvidenziale della realtà. Con questi presupposti è facile capire come tutti i discorsi che Pio IX rivolse alle donne durante il suo pontificato proponessero un modello di vita basato sulla sudditanza e sul distacco intenzionale dai

¹² L. TAPARELLI - D'AZEGLIO, *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna*, Roma 1854, citato da F. TRANIELLO, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 63.

¹³ Rispetto al dibattito risorgimentale, quindi, se la nazione era da considerare un prodotto della naturale tendenza umana a formare comunità via via più ampie, erano invece da intendersi come del tutto relative le sue forme politiche, le sue istituzioni e il suo stesso territorio: per approfondire il tema si veda di F. TRANIELLO, *La polemica Gioberti-Taparelli sull'idea di nazione e sul rapporto tra religione e nazionalità* in F. TRANIELLO, *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Milano, FrancoAngeli, 1990, pp. 43-62.

¹⁴ *La donna nel Cristianesimo*, «La Civiltà Cattolica», vol. X, III/1852, pp. 381-397.

¹⁵ *Dell'educazione dell'uomo e della donna*, «La Civiltà Cattolica», VI/1854, pp. 491-505, p. 502; per un'introduzione alla politica culturale del neonato periodico cattolico in quegli anni rinvio a G. GRECO, *La 'Civiltà cattolica' nel decennio 1850-1859. Appunti sulla pubblicistica reazionaria durante il Risorgimento*, «Annali della Scuola Normale superiore di Pisa. Classe Lettere e filosofia», s. III, 6/1976, pp. 1051-1095.

cambiamenti del mondo moderno¹⁶, anche se non esisteva ancora una vera elaborazione dottrinale in materia.

È noto che fu il pontificato di Leone XIII a rappresentare lo sforzo di restaurare un diritto cristiano, basato sul neotomismo e in contrapposizione al ‘nuovo diritto’ di ascendenza moderna: con l’enciclica *Humanum genus* (1884) i diritti delle società liberali venivano censurati come espressione di un’autoproclamazione umana, voluta dalle sette e dalla Massoneria per opporsi alla Chiesa; nel 1885 l’enciclica *Immortale Dei* ribadiva che la Riforma protestante aveva distrutto la perfetta civiltà medievale e le rivoluzioni del XVIII secolo rappresentavano la prosecuzione e la degenerazione in campo politico di quella libertà affermata in ambito spirituale da Lutero, i cui esiti erano apertamente in contrasto col diritto naturale (in particolare in relazione all’uguaglianza formale dei cittadini, alla sovranità democratica e alla rappresentanza politica)¹⁷. Sul piano più prettamente sociale, peraltro, il movimento di restaurazione del tomismo comportava un’elaborazione sui ruoli sessuali nella famiglia che di fatto giustificava la disparità giuridica tra uomini e donne che gli Stati liberali per primi avevano previsto. Con l’enciclica *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880) Leone XIII ribadiva che la famiglia, come ogni altro aspetto della vita sociale, doveva basarsi su una precisa gerarchia, nella quale la disuguaglianza di poteri era intesa come espressione non di una costruzione storica, ma di un ordine naturale, voluto dall’architetto divino; la patria potestà era presentata come un diritto naturalmente maschile, in relazione diretta con il diritto naturale alla proprietà, mentre la funzione femminile nella famiglia escludeva una sua presenza nella sfera pubblica, consistendo nell’espletamento dei lavori domestici che «hanno naturale corrispondenza con l’educazione dei figli e il benessere della casa». La subordinazione della donna all’uomo non era, quindi, da intendersi come un dato storico modificabile, anche se non doveva neppure condurre ad un rapporto di dominio o di sfruttamento. La *Rerum Novarum* ribadirà tali posizioni sulla famiglia quale piccola società, retta dal principio monarchico e basata sulla patria potestà come appannaggio della sola figura paterna, aggiungendo un’opposizione netta al lavoro extradomestico, come fonte di disgregazione sociale, e una teorizzazione del salario familiare. In economia la funzione femminile era quella di ‘saggia regolatrice del consumo’, non quella di produttrice, e quindi la grande presenza delle donne nelle fabbriche moderne era letta come segno del disordine dell’economia moderna.

Mentre si poneva anche in Italia il nodo del suffragio femminile, fino alla Grande guerra il movimento cattolico espresse generalmente posizioni di contrarietà, mentre il

¹⁶ Questo indica il saggio di A. VALERIO, *Pazienza, vigilanza, ritiratezza. La questione femminile nei documenti ufficiali della Chiesa 1848-1914*, «DWF», 16/1981, pp. 60-79; più in generale rinvio al mio *Elena da Persico*, Verona, Cierre 2005, in particolare il capitolo su *Ideologia e organizzazione della donna cattolica*, pp. 47-90.

¹⁷ Su questi temi si leggano i lavori complessivi di M. FLORES, *Storia dei diritti umani*, Bologna, Il Mulino, 2008; D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Bologna, Il Mulino, 2012.



minoritario femminismo cristiano¹⁸ era favorevole al voto a livello amministrativo: entrambe le posizioni erano peraltro giustificate sulla base della nota teoria della specificità e complementarietà dei ruoli sessuali. Più accettabile per tutti, infatti, era il suffragio familiare, riconosciuto eventualmente anche a quelle donne che si fossero trovate ad esercitare nei fatti il ruolo di capofamiglia, in linea con la visione organicistica più generale. In tema di voto sarà appena il caso di ricordare le prese di posizione, peraltro prive di dimensione teorica, di Pio X: «Le donne non devono votare, ma votarsi a una più alta idealità di bene umano», sostenne il papa nel maggio 1906, durante un'udienza privata concessa a Camilla Teimer¹⁹. Al momento della nascita dell'Unione donne cattoliche italiane, lo statuto emanato sotto l'egida dell'Unione Popolare nel 1908, descriveva il momento storico come caratterizzato da tentativi di «spostare, pervertire» la missione femminile²⁰ ed escludeva esplicitamente la «politica e l'esigenza di diritti che sono in opposizione diretta coi doveri imposti alla donna dalla Provvidenza»²¹. Che l'esercizio della cittadinanza comportasse una deviazione dall'essenza femminile, e quindi dalla legge di natura, lo lasciava supporre tutta una serie di scritti che riflettevano sui danni che la famiglia stessa avrebbe subito. Una dirigente dell'azione cattolica femminile che dell'ortodossia aveva fatto un programma di vita, la contessa Elena da Persico²², si chiedeva ancora nel 1917 se la partecipazione alla vita politica «non porti danno all'esercizio della missione femminile e all'unità della famiglia»:

Fino ad ora i due coniugi erano due forze, che si completavano ed integravano a vicenda; l'uomo procacciando il bene della famiglia con ogni genere di attività fuori di essa, la donna coll'attività all'interno di essa. [...] Collo scendere della donna nel campo politico, quest'unità è scissa; uomo e donna corrono due vie parallele e tutti sanno che le parallele non convergono mai. Potranno ancora amarsi, ma non si completeranno, non si integreranno più a vicenda²³.

2. Tesi e ipotesi?

In realtà, come ha mostrato Daniele Menozzi, un primo confronto con la moderna teoria dei diritti era stato aperto nel Magistero con l'enciclica *Libertas* (1888), in cui Leone XIII aveva sostenuto che le libertà moderne (di pensiero, di credo religioso, di stampa e d'insegnamento...), pur in radicale contrasto con la legge naturale, potevano essere tollerate se obbedivano a due basilari condizioni: se orientate a «cause giuste» e

¹⁸ F.M. CECCHINI (ed), *Il femminismo cristiano. La questione femminile nella prima democrazia cristiana 1898-1912*, Roma, Feltrinelli, 1979; R. FOSSATI, *Elites femminili e nuovi modelli religiosi nell'Italia tra Otto e Novecento*, Urbino, Quattroventi, 1997.

¹⁹ P. GAIOTTI DE BIASE, *Le origini del movimento cattolico femminile*, p. 100.

²⁰ PRESIDENZA DELL'UNIONE POPOLARE, *Appello alle donne cattoliche italiane*, «L'Azione muliebre», febbraio 1909; G. TONIOLO, *L'Unione fra le donne cattoliche d'Italia. Statuto e Istruzioni per l'attuazione dell'U-DCI* in G. TONIOLO, *Iniziativa culturali e di azione cattolica*, Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1951, pp. 267-305.

²¹ E. DA PERSICO, *La vita di G. Toniolo*, Milano, Pro familia, 1928, p. 290.

²² Su questa importante figura del mondo cattolico primonovecentesco rinvio a A. PASSONI, *Elena da Persico: una donna nella storia. Il suo contributo al sorgere del femminismo cattolico*, Roma, Ave, 1991; L. GAZZETTA, *Elena da Persico*, Verona, Cierre, 2005.

²³ E. DA PERSICO, *Verso il suffragio femminile*, «L'Azione Muliebre», 15 agosto 1917.

se esercitate «entro certi limiti»²⁴. Il Magistero era, cioè, disponibile ad un adattamento della dottrina, in forma temporanea e in funzione della gravità degli ostacoli che si presentavano all'azione dei cattolici nel contesto storico. Si trattava di accettare quelle libertà, pur considerate l'origine di gravi disfunzioni sociali, al fine di evitare mali peggiori o per garantire un bene maggiore, vale a dire in chiave provvisoria e strumentale (in forma di ipotesi), per far prevalere la visione cattolica della società (la vera e propria tesi). Su questa base i cattolici italiani, pur vigendo ancora il *non expedit*, potevano partecipare alla vita politica e nel '92 il pontefice dava analoga legittimazione ai cattolici francesi impegnati nella vita della Terza repubblica: era un'apertura alle libertà moderne in forma non definitiva, ma comunque di valenza universale. Papa Pecci ha poi avvicinato la dottrina cattolica alla moderna teoria dei diritti con la *Rerum Novarum*: in virtù del suo affermato, esclusivo possesso della conoscenza della legge naturale, la Chiesa si poneva per la prima volta come sostenitrice di diritti naturali universali che la politica doveva rispettare, anche se si trattava di un ambito ristretto e ben preciso di diritti, i diritti economico-sociali (alla proprietà privata e al giusto salario) e sempre non in una prospettiva individualistica: titolare dei diritti era il nucleo familiare in quanto società naturale e all'uomo come capofamiglia i diritti spettanti alla società domestica.

Il binomio funzionale di tesi e ipotesi sembra comunque restare uno schema di base della dottrina, e questo anche in rapporto ai diritti delle donne. Nel primo dopoguerra, mentre il suffragio femminile sembrava alle porte anche in Italia, Benedetto XV apriva al voto femminile individuale con ciò che poteva e può sembrare un'opportuna, nuova declinazione del binomio proposto da Leone XIII: l'allocuzione rivolta alle dirigenti dell'Unione femminile cattolica il 22 ottobre 1919. Centrato sul tema della lotta alla «moda indecente» e sull'impegno femminile per l'istruzione religiosa nella scuola, che apparivano i terreni di più urgente impegno per le cattoliche, il discorso trattava della «possibilità per le donne, di svolgere il proprio apostolato, anche al di fuori delle mura domestiche». Il pontefice riconosceva che «Le mutate condizioni dei tempi hanno potuto attribuire alla donna funzioni e diritti che la precedente età non le consentiva. [...] e che un apostolato in mezzo al mondo è succeduto per la donna a quell'azione più intima e più ristretta che essa prima svolgeva fra le pareti domestiche»²⁵. Sembra, questa, la prima volta in cui un intervento ufficiale del Magistero utilizzava la nozione di diritto, e di diritto politico, in rapporto alla vita femminile, sia pure in chiave strumentale (sempre in forma di ipotesi, pare di poter dire), come temporaneamente aggiuntivo alle funzioni prettamente femminili.

²⁴ D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani*, p. 73; si veda anche L. FIORANI - D. ROCCIOLO, *Chiesa romana e rivoluzione francese 1789-1799*, Roma, Ed. École française, 2004, pp. 54-72.

²⁵ *Allocuzione del Santo Padre Benedetto XV alle dirigenti dell'Unione Femminile Cattolica Italiana sulla possibilità per le donne, di svolgere il proprio apostolato, anche fuori delle mura domestiche*, S. Sede, 22 ottobre 1919: https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/speeches/documents/hf_ben-xv_spe_19191022_sono-avventurati.html.



Si trattava, tuttavia, di un'apertura non solo preoccupata dalle conseguenze della presenza pubblica femminile, ma anche strutturalmente limitata: Benedetto XV asseriva, infatti, che

[...] niun mutamento nell'azione degli uomini e nessuna novità di cose o di eventi potranno mai allontanare la donna, conscia della sua missione, da quel centro naturale che è per lei la famiglia. Nel domestico focolare essa è regina; epperò, anche quando si trova lontana dal focolare domestico, deve a questo indirizzare non solo l'affetto di madre, ma anche le cure di savia reggitrice, in quella guisa medesima che un sovrano, il quale si trovi fuori del territorio del proprio Stato, non trascura il bene di questo, ma lo tiene sempre in cima ai propri pensieri, in cima alle proprie cure²⁶.

La metafora utilizzata per spiegare il rapporto tra ruolo femminile e suffragio stava chiaramente ad indicare che la partecipazione politica delle donne era intendersi come una dimensione esterna, anzi straniera al 'regno' femminile propriamente detto, cioè alla natura specifica delle donne. Si trattava di un'apertura alla nozione di diritto femminile in rapporto alla necessità del momento, pur asserendo contestualmente, con l'assoluta centralità della funzione familiare, una altrettanto essenziale estraneità femminile alla politica. Da questo punto di vista più che di un'ipotesi temporanea, l'acquisizione della cittadinanza politica sembrava costituire una dimensione che poteva intaccare la «vera missione femminile», tanto da dover precisare in relazione al dibattito sollevato da «La Civiltà cattolica» sul programma del Partito popolare:

Quanto al voto alle donne, mi sarebbe piaciuto che si fosse detto, come si dice, essere contro la vera missione della donna, ma insieme si fosse fatto comprendere che l'insieme delle condizioni sociali dell'epoca nostra lo rendono, in alcuni paesi, una necessità sociale (per opporre i voti supposti conservatori delle donne ai voti generalmente sovversivi dei socialisti)²⁷.

L'azione cattolica femminile si ritrovò così, negli anni '20, ad esprimere -pur in forma 'platonica'- un parere favorevole al suffragio femminile, anche nella forma premiale prevista dal fascismo nel 1925, e poi un assordante silenzio sul tema fino al 1945²⁸. L'elaborazione continuava, infatti, su tutt'altro terreno, con un evidente ampliamento in ordine alla famiglia e alla definizione dei ruoli sessuali. Con la *Casti connubii* (1930) e la *Quadragesimo anno* (1931) Pio XI segnalava un'attenzione rinnovata alle cosiddette false libertà del mondo moderno, manifestando la convinzione che il mondo occidentale conoscesse una crisi di civiltà che avrebbe potuto essere risolta solo con il ritorno alla legge di natura. Risputava una radicale opposizione al sistema liberale: la sfrenata libertà di concorrenza e la grande concentrazione di ricchezze erano considerate all'origine della lotta tra Stati, così come le libertà individuali all'origine della debolezza delle società e delle nazioni. La concezione moderna della vita nella *Casti connubii* veniva condannata in particolare per le modificazioni relative al matrimonio e alla vita sessuale,

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Autografo di Benedetto XV conservato in Archivio di Civiltà Cattolica, Fondo E. Rosa, XVI, 7, 1, citato in G. SALE, *Popolari e destra cattolica*, I, pp. 38-39; il commento del pontefice si riferiva a E. Rosa, *A proposito del nuovo Partito Popolare Italiano*, «La Civiltà cattolica», LXX, 1/1919, pp. 265-277.

²⁸ Un lavoro in qualche modo di sintesi, anche se datato, sulla questione del suffragio femminile nel movimento cattolico è costituito dall'antologia curata da P. GAJOTTI DE BIASE, *I cattolici e il voto alle donne*, SEI, Torino 1996.

in connessione con le temute crescenti libertà femminili: «I citati maestri di errori che offuscano il candore della fede e della castità coniugale, facilmente scanzano altresì la fedele ed onesta soggezione della moglie al marito. E anche più audacemente molti di essi affermano con leggerezza essere quella una indegna servitù di un coniuge all'altro; [...]»²⁹. Nella *Quadragesimo anno* (1931) l'insegnamento della Chiesa rispetto al lavoro extradomestico femminile restava ancora su posizioni di contrarietà, a vantaggio piuttosto del salario familiare: che le madri di famiglia fossero costrette a lavorare per insufficienza del salario del capofamiglia era semplicemente «un pessimo disordine» da eliminare.

Con queste encicliche entrava poi nella dottrina sociale il tema della riproduzione: in materia di sessualità, dopo la critica all'educazione sessuale e alla coeducazione già forte nella *Divini illius magistri* (1929), la *Casti connubii* condannava senza appello la contraccezione, l'aborto e l'eugenetica, come espressioni di una concezione, appunto, sbagliata di libertà individuale. Queste prese di posizione tendevano a dimostrare il pericolo morale e ancor più sociale della contraccezione, e finivano col risultare convergenti con le politiche demografiche nazionalistiche³⁰. L'irrigidimento nella sfera delle sessualità e della procreazione si accompagnava ad una tendenza del tutto simile nell'ambito dei costumi sociali, e soprattutto dello sport e della moda femminili. Il controllo delle nascite e le aspirazioni femminili a svolgere tipi di attività tradizionalmente maschili venivano definite come false libertà, foriere di pervertire il corretto funzionamento della vita familiare. È noto, ad esempio, che Pio XI intervenne apertamente a deplorare il primo concorso atletico femminile nazionale, nel maggio del 1928³¹. E tra le due guerre si produsse una ricorrente mobilitazione dell'azione cattolica femminile denominata complessivamente crociata della purezza, che nel 1950 si concluse idealmente con la canonizzazione di Maria Goretti³².

3. Tutte elettrici, non tutte eleggibili

In realtà nel corso degli anni '30, in particolare nella lotta ai totalitarismi, più volte i pontefici erano giunti a sostenere che i cattolici fossero i migliori, i veri difensori dei legittimi diritti e delle naturali libertà dell'uomo, anzi –per usare l'espressione più

²⁹ *Lettera enciclica Casti connubii del Sommo Pontefice Pio XI*, Roma 31 dicembre 1930, parte II: www.w2.vatican.va consultata il 30 ottobre 2020. Sull'enciclica in generale e sui suoi vari aspetti si vedano gli studi di L. POZZI, *La Chiesa cattolica e la sessualità coniugale: l'enciclica Casti connubii*, «Contemporanea», 3/2014, pp. 387-412 e E. BETTA, *La dottrina sulla famiglia nell'età di Pio XI*, in A. GUASCO - R. PERIN (eds), *Pius XI: Keywords*, Munster, Lit Verlag, 2010, pp. 165-183.

³⁰ Sulle posizioni cattoliche in materia rinvio in particolare agli studi di Emmanuel Betta e Claude Langlois: E. BETTA, *La donna, il feto e l'anima nei decreti del sant'Uffizio alla fine dell'800*, in A. SCATTIGNO - N.M. FILIPPINI - T. PLEBANI (eds), *Corpi e storia. Pratiche, diritti, simboli*, Roma, Viella, 2002, pp. 213-228; E. BETTA, *Il corpo dell'anima. Chiesa e terapie della gravidanza nell'800*, «Storia delle donne», 1/2005, pp. 169-185; C. LANGLOIS, *Le crime d'Onan. Le discours catholique sur la limitation des naissances*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

³¹ PIO XI, *Lettera al Cardinale Vicario*, in P. VIOTTO, *Storia antologica dell'educazione fisica in Italia. Testi leggi istituzioni*, Milano, Vita e Pensiero, 1983, p. 297.

³² Su tutta la questione mi permetto di rinviare al mio *Cattoliche durante il fascismo. Ordine sociale e organizzazioni femminili nelle Venezie*, Roma, Viella, 2011, pp. 141-164.



ricorrente- della persona umana, perché solo la dottrina cristiana riconosceva pienamente la dignità della persona, mentre negando le verità cristiane si finiva inevitabilmente per non difendere la vera natura umana, creata ad immagine di Dio. Chiaramente non si trattava di un'adesione alle teorie liberal-democratiche, bensì ad alcuni aspetti della filosofia del personalismo, ma è evidente che il linguaggio risultava molto più vicino alla tradizione dei diritti di matrice contrattualistica.

Il vero e proprio «ingresso dei diritti umani nella cultura cattolica»³³ si ha alla fine della Seconda guerra mondiale, grazie all'influenza convergente della filosofia personalistica, della discussione aperta intorno alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, oltre che della fase costituente che Francia e Italia stavano vivendo. Si trattava sempre di un ingresso mediato, fortemente ancorato alla visione neotomistica della legge naturale, per cui i diritti umani erano considerati come diritti imprescrittibili dati da Dio alle persone e alle comunità naturali: non ai singoli individui, quindi, ma agli esseri umani che, solo se inseriti in una comunità naturale, potevano assumere dignità di persone e potevano detenere dei diritti. Si trattava comunque di una svolta: su questo terreno di avvicinamento i radiomessaggi natalizi di Pio XII nel 1942 e nel 1944 delineavano un'apertura ai valori della democrazia occidentale e una visione di fondo che annunciava un «nuovo ordine interno degli stati». Tale ordine doveva essere basato su cinque punti: dignità della persona, difesa della famiglia, riconoscimento della dignità del lavoro, reintegrazione dell'ordinamento giuridico, concezione cristiana dello stato. Nel discorso natalizio del 1942 papa Pacelli riprendeva la dottrina dei diritti dell'uomo intesi come diritti della persona, parlando di un

diritto a mantenere e sviluppare la vita corporale, intellettuale e morale e particolarmente ad una educazione religiosa; [...] il diritto al culto di Dio privato e pubblico [...]; il diritto al matrimonio e al conseguimento del suo scopo, il diritto alla società coniugale e domestica; il diritto di lavorare come mezzo indispensabile al mantenimento della vita familiare; il diritto alla libera scelta dello stato [...]; il diritto ad un uso dei beni materiali cosciente dei doveri³⁴.

I diritti dell'uomo, fatti discendere dalla creazione divina, non riguardavano ancora la sfera civile e politica, bensì quella economico-sociale e quella religiosa. In ogni caso si comprende come le differenze derivanti dalla natura stessa - come quella tra uomo e donna- dovessero essere assolutamente salvaguardate. In effetti non è sul piano dell'elaborazione generale sui diritti umani che si manifestarono le prime ufficiali prese di posizione del Magistero in tema di cittadinanza femminile. Fu necessario attendere la fine della guerra perché Pio XII si esprimesse in rapporto ai diritti delle donne, e anche in questa fase, come durante il pontificato di Benedetto XV, a partire dalla questione del voto, in Italia riconosciuto in forma attiva dal Decreto luogotenenziale del 1

³³ D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani*, p. 145.

³⁴ *Radiomessaggio di S.S. Pio XII*, 24 dicembre 1942: https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19421224_radiomessage-christmas.html.
Radiomessaggio di S. S. Pio XII ai popoli del mondo intero, 24 dicembre 1944: https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html (ultima consultazione 15 luglio 2021)

febbraio '45³⁵. È risaputo che nel mondo cattolico si ebbe da subito una grande mobilitazione contro l'astensionismo politico femminile, ma il ri-orientamento delle concezioni non fu certo facile. La famosa allocuzione del 21 ottobre 1945 *Alle donne italiane*, rivolta a tutte le associazioni femminili cattoliche in vista dei compiti del dopoguerra, affermava finalmente che la donna era chiamata a partecipare anche alla vita pubblica. Paola Gaiotti de Biase sostiene che ciò che accadde in quel momento dentro la Chiesa era «guidato dai sentimenti elementari, fra novità del voto [...] e paura delle novità, difesa dei principi tradizionali e dei costumi»³⁶. A nostro avviso, per comprendere appieno le ambiguità della posizione espressa nel 1945 da Pio XII serve, ancora una volta, riferirsi alla dimensione dottrinale delle sue prese di posizione. Per il pontefice, infatti, la partecipazione alla vita politica non sembrava più una deviazione temporanea dalla corretta legge naturale dovuta al contesto storico: era, invece, l'attribuzione di un compito fondamentale (uno «stretto dovere di coscienza») in primis alle donne cattoliche, che doveva essere assunto come uno strumento in ordine a finalità più alte. Le differenze di natura tra uomo e donna, tuttavia, non venivano intrepertate alla luce di una concezione ontologica rinnovata rispetto ai presupposti di fondo e tornavano, quindi, inevitabilmente a porre dei «confini» alla cittadinanza politica femminile. Il discrimine si veniva a porre, questa volta, tra elettorato attivo ed elettorato passivo, in conseguenza della diversa incidenza che le due forme di voto potevano avere sul ruolo delle donne secondo l'ordine naturale. Sul tema Pio XII così argomentava, utilizzando quasi le stesse espressioni del già citato *La donna nel Cristianesimo* (1852):

Ambedue hanno il diritto e il dovere di cooperare al bene totale della società, della patria; ma è chiaro che, se l'uomo è per temperamento più portato a trattare gli affari esteriori, i negozi pubblici, la donna ha, generalmente parlando, maggior perspicacia e tratto più fine per conoscere e risolvere i problemi delicati della vita domestica e familiare, base di tutta la vita sociale: il che non toglie che *alcune* sappiano dar saggio di grande perizia anche in ogni campo di pubblica attività³⁷.

In questa famosa allocuzione papa Pacelli intendeva precisare che, se il voto riguardava tutte le donne come un preciso dovere, la presenza politica femminile nelle istituzioni spettava solo ad alcune esponenti: quelle esponenti che fossero dotate di capacità adeguate e soprattutto fossero prive di impegni familiari. Per le donne la politica diveniva una vocazione tendenzialmente alternativa alla famiglia, una vera scelta di vita, cui legittimamente potevano dedicarsi quelle poche 'elette' che si trovavano nella condizione di votarsi ad «una missione molteplice, militante, impegnante tutte le loro energie»³⁸. L'incompatibilità tra funzione familiare delle donne e cittadinanza politica

³⁵ Decreto legislativo luogotenenziale 1 febbraio 1945 n. 23: <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/1945/02/20/045U0023/sg>.

³⁶ P. GAIOTTI DE BIASE, *Vissuto religioso e secolarizzazione. Le donne nella 'rivoluzione più lunga'*, Roma, Studium, 2006, p. 100.

³⁷ *Il papa alle donne italiane*, «In alto. Quindicinale dell'Unione Donne di Azione Cattolica», 12, XXVI/1945; il testo integrale del discorso di Pio XII, *Nuovi doveri. Alle donne italiane (21 ottobre 1945)*, in *Il problema femminile. Introduzione e indici sistematici dei Monaci di Solesmes*, Roma, Edizioni Paoline, 1958, pp. 140-143; l'enfasi è mia. Per un inquadramento generale alla questione del voto alle origini della Repubblica rinvio soprattutto a A. ROSSI DORIA, *Diventare cittadine. Il voto alle donne in Italia*, Firenze, Giunti, 1996.

³⁸ *Ibidem*.



tornava a segnare l'insegnamento del Magistero. Il pontefice sembrerà, infatti, su queste posizioni almeno fino al settembre del 1947, quando ribadirà lo stesso concetto nel discorso alle delegate dell'Unione internazionale delle leghe femminili cattoliche, ammettendo «la partecipazione di qualche donna alla vita politica per il bene, la salvezza e il progresso di tutte»³⁹. E va segnalato che in non pochi casi l'insegnamento dottrinale sembrò efficace nell'intento di produrre la separatezza del ruolo familiare da quello pubblico tra le file femminili, per cui molte delle cattoliche che si dedicarono alla politica furono nubili, come nel caso di Franca Falcucci, Gigliola Valandro, Angela Gotelli, Maria Badaloni, Maria Eletta Martini e Tina Anselmi, o addirittura membri di istituti secolari come Elsa Conci e Giulia Fogolari⁴⁰...

L'ingresso della dimensione politica nella vita femminile sembrava così difficile da giustificare che tra i vescovi continuò la proposizione del dualismo tra ipotesi e tesi, che abbiamo visto caratterizzare la dottrina del Magistero nei confronti dei diritti moderni: il cardinale Elia Dalla Costa, ad esempio, nell'omelia pasquale del 1946 a Vicenza diceva testualmente che «[...] se la donna ha il suo regno e il suo trono nella casa, [...] essa però può e deve uscire di casa e togliersi dalla famiglia quando lo domandi la gloria di Dio, quando lo chiedono i bisogni della Chiesa»⁴¹. In altri casi, per spiegare la novità della cittadinanza politica si ricorse piuttosto alla tesi dell'allargamento della funzione familiare delle donne: «Il voto della donna [...] si tratta solo di far sì che il mondo morale della famiglia si trasferisca nel mondo morale della Nazione, costituendone una forza proficua di propulsione e di buona direzione, tenendo presente che la collettività nazionale non è che una più vasta famiglia da coltivare e dirigere rettamente nell'interesse comune»⁴². Così nel 1947 la costituente Elsa Conci⁴³ chiedeva alle donne di essere «matri anche in Parlamento», pensando il popolo italiano non diversamente da una grande «famiglia sociale»⁴⁴, ma già nel '45, introducendo l'ormai noto discorso pontificio alle donne, la dirigenza nazionale dell'azione cattolica femminile si spingeva a sostenere che l'uguale dignità della donna poteva dirsi effettivamente rispettata ed attuata «solo quando si rispettino le specifiche qualità della sua natura femminile»⁴⁵. Il tema della

³⁹ PIO XII, *Discorso alle delegate dell'UILC, in Il problema femminile. Introduzione e indici sistematici dei Monaci di Solesmes*, p. 182.

⁴⁰ Cfr. T. NOCE, *Donne di fede. Le democristiane nella secolarizzazione*, pp. 15-44; ci sembra poco condivisibile, invece, l'opinione espressa nel saggio di C. DAU NOVELLI, *Donne cattoliche e impegno politico*, in T. DI MAIO (ed), *Le democristiane. Le donne cattoliche nella costruzione della democrazia repubblicana*, pp. 33-45, in cui si sostiene che le democristiane furono le prime politiche a non dover abdicare alla loro femminilità, in quanto spesso donne sposate.

⁴¹ *Omelia del cardinale*, «La Voce dei Berici», 2 dicembre 1945.

⁴² *Schema per una riunione di donne e di giovani. Orientamento nel momento attuale. Impostazione del CIE*, dattiloscritto conservato presso l'Archivio Curia Patriarcale di Venezia, Fondo Azione Cattolica Italiana, Giunta Diocesana. Presidenza, b. 16, f. Varie.

⁴³ Dopo l'elezione alla Costituente e poi al Parlamento, Elsa (Elisabetta) Conci divenne delegata nazionale del movimento femminile della DC a partire dal '54. Nel '55 fu tra le fondatrici dell'Unione Femminile Europea, divenendone presidente dal '59 al '63: G. GRIGOLLI, *Elsa Conci. La sposa della D.C.*, Rovereto, Ediz. Stella, 2005.

⁴⁴ E. CONCI, *Intervento per la celebrazione della 'Giornata della donna'*, in *Atti dell'Assemblea Costituente. Discussioni*, III, Roma, Tip. Camera dei Deputati, 1947, pp. 1901-1902 (seduta di sabato 8 marzo 1947).

⁴⁵ *Il papa alle donne italiane*.

salvaguardia dei caratteri propri del femminile si offriva naturalmente anche ad utilizzi con valenze più generali, come nel discorso che lo stesso papa Pacelli rivolse nel maggio 1946, ad appena tre settimane di distanza dal voto del 2 giugno, alle giovani di azione cattolica di Roma che avevano appena acquisito i diritti politici:

Pensate bene: questo dovere per voi è sacro; vi obbliga in coscienza, vi obbliga dinanzi a Dio, poiché con la vostra scheda elettorale voi avete in mano i superiori interessi della vostra Patria: si tratta di tutelare e conservare al vostro popolo la sua civiltà cristiana, alle sue fanciulle e alle sue donne la loro dignità, alle sue famiglie le loro madri cristiane⁴⁶.

Pur nella prevalente chiave della ‘tutela’ dell’essenza femminile, nella Chiesa si stava faticosamente avviando un percorso, che dal punto di vista storico era indubbiamente anche riflesso di processi più ampi di crescita della soggettività femminile; esso riguardava, tuttavia, solo la dimensione civile e politica del vissuto femminile, mentre dal punto di vista religioso e spirituale le trasformazioni saranno ancora più lente e carsiche⁴⁷.

⁴⁶ Trascrizione del discorso papale dell’11 maggio 1946, in A. BARELLI, *La sorella maggiore racconta...*, edizione critica a cura di S. FERRANTIN - P. TRIONFINI, Roma, Ave, 2015, p. 401.

⁴⁷ Sulla carsicità della trasformazione femminile intra-ecclesiale mi sia consentito citare i fenomeni relativi alla domanda di sacerdozio, studiati nel mio *Virgo et sacerdos. Idee femminili di sacerdozio tra ‘800 e ‘900*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020.