

IL CONCORDATO DEL 2012
TRA LA SANTA SEDE
E LA REPUBBLICA DEL BURUNDI
ALLA PROVA DI UN'INCULTURAZIONE
CHE PRECEDE IL DIRITTO
ALLA LIBERTÀ RELIGIOSA

FABIO VECCHI

RIASSUNTO: La Santa Sede negli ultimi anni ha intensificato la sua politica concordataria in Africa. Il Concordato di Bujumbura (2012), costruito sul modello oggi dominante degli accordi-quadro, poggia su due cardini: la missione e l'episcopato locale.

La Chiesa affronta in Burundi due ordini di problemi: l'uno, di tipo antropologico-culturale (il confronto con i modelli tradizionali e la questione etnica); l'altro, politico (la corruzione diffusa nella classe dirigente).

Questi problemi si sovrappongono: se ne ha conferma nella disciplina, talvolta evanescente, di alcuni istituti pattizi: il matrimonio, l'assistenza e formazione religiosa nelle Forze Armate, la libertà di stampa e di insegnamento.

Tale stato di cose, unito alla grave insanabilità istituzionale, esalta l'episcopato locale ed il suo fondamentale ruolo di mediazione (anche nella dimensione dell'organizzazione internazionale di episcopati regionali africani) tra evangelizzazione e risveglio delle coscienze.

PAROLE-CHIAVE: Inculturazione; Accordi-quadro; Libertà religiosa; Missioni; Matrimonio e famiglia.

ABSTRACT: The Holy See has intensified its concordat policy in Africa in recent years. The Bujumbura Concordat (2012), built on the dominant model of the framework agreements, it is based on two cornerstones: the mission and the local episcopate.

The Church confronts two orders of problems in Burundi: one, of an anthropological-cultural type (the comparison with the traditional models and the ethnic question); the other, politician (the widespread corruption in the ruling class).

These problems overlap: it is confirmed in the discipline, sometimes evanescent, of some institutions: marriage, religious assistance and formation in the Armed Forces, freedom of the press and teaching.

This state of affairs, together with the serious institutional insanity, exalts the local episcopate and its fundamental role of mediation (also in the international organization of African episcopates) between evangelization and the awakening of consciences.

KEYWORDS: Inculturation; Framework-agreements; Religious freedom; Missions; Marriage and family.

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Raggugli storico-istituzionali. – 3. Analisi della disciplina concordataria. – 5. Conclusioni

1. INTRODUZIONE

GIOVANNI PAOLO II era aduso a preconizzare i tempi della Chiesa: ne ha dato prova anche nella promozione di strumenti concettuali che si sarebbero rivelati utili nella catechesi e nel diritto. L'attuale attività concordataria della Sede Apostolica di recente orientata verso i Sud del mondo, con una speciale attenzione per l'Africa, ha un notevole debito verso le intuizioni del Papa polacco che, nel 1979, per primo, immaginando l'evangelizzazione del terzo millennio, adottò il termine di "inculturazione" nell'Esortazione Apostolica *Catechesi tradendae*.¹ Quel termine ha assunto un significato centrale nell'azione concordataria, laddove gli accordi negoziali esprimono il perimetro materiale su cui il confronto tra istituti giuridici si traduce in un rapporto di assai difficile armonizzazione tra scale di valori (fede e cultura) non meccanicamente componibili. Su questo scarto tra parametri concettuali poggiano la difficoltà e la dilatazione temporale tipica dei processi di inculturazione,² sebbene proprio nella dimensione spirituale sia possibile rilevare punti di contatto con le dottrine filosofico-teologiche e, in genere, con le predisposizioni di ordine metafisico delle società umane.³ In altri termini, si vuol sottolineare che la sacralità che permea la cultura africana in ogni suo aspetto, sia socio-antropologico che normativo,⁴ propone sollecitazioni e limiti all'inculturazione.

Il Concordato firmato a Bujumbura il 6 novembre 2012 tra Santa Sede e Repubblica del Burundi riflette pienamente questi primi approssimativi rilievi che vanno presi come riferimenti essenziali ad un esame della politica pattizia posta in essere: qui i settori di incidenza dell'evangelizzazione (la scuola, la formazione spirituale dei quadri politici, giudiziari e militari) sembrerebbero sfalsati, anche se è la debole disciplina matrimoniale (ex art. 13) ad attirare principalmente l'attenzione sulle prospettive di una concreta

¹ GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Catechesi tradendae* (16 ottobre 1979), n. 35.

² L. MARTÍNEZ FERRER, "Inculturación", in *Diccionario General de Derecho Canónico-DGDC* (J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO) Istituto Martín de Azpilcueta – Facoltà Dir. Canonico, Università di Navarra, IV, Thomson Reuters/Aranzadi ed., Cizur Menor (Navarra), 2012, p. 534.

³ L'Imanismo, dottrina del sistema religioso tradizionale del Burundi, sembra giocare un ruolo paragonabile, per la cultura euro-occidentale, all'Antico Testamento in preparazione al cristianesimo della Nuova Alleanza. In proposito, si veda J.-B. BIGANGARA, *Le fondement de l'Imanisme ou religion traditionnelle au Burundi*, Bujumbura, 1984, pp. 3-7 e 128-129; B. ZUURE, *Imana, le dieu des Barundi*, in *Anthropos*, t. 221, 1926, pp. 733 ss.

⁴ A. GAMBARO-R. SACCO, *Trattato di diritto comparato, I sistemi giuridici comparati*, UTET, Torino, 1996, pp. 545 e 549 e pp. 552 ss. Si veda anche D. AKWANYA BONEAMBELA, *La sphère du sacré en Afrique noire*, (tesi) Univ. Parigi VII, 1972.

inculturazione nel Paese centroafricano. Sul modo di concepire il matrimonio, in quanto vincolo personale che implica la consapevolezza di una libera scelta nei futuri sposi, si gioca un confronto culturale di ben più impegnativo profilo: la cultura africana conserva, infatti, valori che arricchiscono e complicano il patto nuziale nelle dimensioni sociale, antropologica e patrimoniale, fuse in un giuramento sacrale consumato, prima che tra gli sposi, tra le famiglie, il clan e la tribù, sino a consolidare l'idea di un vincolo stretto con la nazione di cui si è parte. Questi rilievi suggeriti dal diritto consuetudinario sembrano, per altro verso, vacillare di fronte all'affermarsi prepotente di modelli consumistici "profani" nelle giovani generazioni, nell'alternativa tra famiglie di fatto e inveterati costumi poligamici.

I contraddittori segnali di una società in cambiamento sono ben colti dall'espressione ricorrente nella cultura tradizionale burundese della "armonia e pace sociale", tradotta nella "collaboration harmonieuse" tra Chiesa e Stato (Preambolo, cpv. 1).⁵

Anche la predicazione missionaria in Burundi ha raccolto molti frutti. Occorre però sottolineare che il Paese africano, cattolico per eccellenza, non sottrae la Chiesa alla prova dell'inculturazione, come passaggio obbligato per la predisposizione di uno statuto effettivo dei diritti di libertà religiosa. Lo fa attraverso la resistenza del diritto tradizionale, della sopravvivenza di logiche tribali e delle torsioni politico-istituzionali spesso risolte da colpi di Stato,⁶ con gravi ritardi per un allineamento a modelli giuridici ispirati alla democrazia e allo Stato di diritto. Intolleranza e persecuzioni razziali si confondono nella coltre spessa di personalismi e corruzione diffusa con una voracità di potere tuttora pericolosamente riemergente e fanno riaffiorare il problema della cd. "cristallizzazione delle etnie".⁷ Il timore di questi rigurgiti etnocentrici è denunciato tanto dalla Chiesa locale⁸ che dagli organismi internazionali e dalla Comunità Europea.⁹

⁵ Osserva J. NDIKUMASABO, *Paix et justice et éducation à ces valeurs au Burundi à la lumière des messages pontificaux pour la Journée mondiale de la paix*, Roma, 2004, p. 268 che nella cultura tradizionale burundese esistono alcuni specifici meccanismi atti alla preservazione della pace sociale: l'istituto del *Bashingantahe*; i patti; le alleanze sociali.

⁶ A. DUPUY, *La diplomatie du Saint-Siège après le 11^o Concile di Vatican*, Téqui, Paris, 1980, p. 128.

⁷ Sulla tragica convinzione diffusa che l'etnia sia un "principio supremo", una "raison supérieure", vedi J. NDIKUMASABO, *Paix et justice*, cit., p. 321; A. NTABONA, *Au coeur du drame burundais: le totalitarisme ethnocentriste, ses soubassements et ses conséquences*, «ACA», 3-4 (1994), p. 350; S. NICITERETSE, *Développement et assistance au développement dans l'économie globale, à la lumière du magistère de Jean-Paul II: cas du Burundi*, PUL, Roma, 2005, p. 193.

⁸ Appelli alla pace dei Vescovi burundesi sono stati espressi a seguito della politica di monopolizzazione del potere da parte del Capo dello Stato Pierre Nkurunziza. Cfr. *Il Regno-Attualità*, EDB, Bologna, 6/2015, p. 388 e 2/2016, p. 46.

⁹ Cfr. Risol. Parlamento Europeo sulla situazione in Burundi, 2017/2508-RSP. Proposta di

I principi democratici iscritti negli Accordi di Arusha del 28 agosto 2000, pur avendo registrato un significativo punto di svolta nella lunga transizione costituzionale burundese, sembrano cedere di fronte a ritornati spettri dittatoriali. Anche la Chiesa, che tanto ha contribuito alla pace sociale, sia col magistero che con i canali diplomatici e, da ultimo, concordatari, sembra costretta al silenzio di fronte ai nuovi oscuramenti della democrazia.¹⁰

Il rinvio nel Concordato al meccanismo delle intese attuative, con la delega di potestà negoziali alla Chiesa particolare, ha confermato in ogni caso la centralità dell'episcopato locale. Tale organismo appare indispensabile per affrontare gli impegni del momento e i nodi dell'inculturazione: nodi che, sull'impronta sacralizzata della cultura burundese, impongono ai vescovi un delicatissimo discernimento sia teologico che giuridico.¹¹

2. RAGGUAGLI STORICO-ISTITUZIONALI

La presenza della Chiesa cattolica in Africa si presta ad una duplice lettura: verso il basso (l'azione missionaria¹² rivolta alla classe rurale e sostenuta da una solida spinta al progresso sociale¹³) e verso l'alto (i rapporti con il diritto tradizionale e l'*establishment* governativo¹⁴). Il duraturo dialogo Stato-Chiesa trova il coronamento nel Concordato di Bujumbura del 2012: accordo che emerge quasi miracolosamente tra i marosi di una storia istituzionale scandita da colpi di Stato e genocidi di massa innescati dall'insoluta questione etnica e dalla perpetua instabilità dei luoghi di un potere personalistico ed autoreferenziale.¹⁵

risoluzione comune, Considerando A: "(...) che il Burundi sta attraversando una gravissima crisi politica, sociale ed economica da quando il suo presidente, Pierre Nkurunziza, ha deciso, in violazione dell'accordo di Arusha e della Costituzione del Paese, di candidarsi per un terzo mandato presidenziale ad aprile 2015; che il presidente Nkurunziza ha recentemente dichiarato di non escludere la possibilità di rivedere la Costituzione del Burundi allo scopo di potersi candidare per un eventuale quarto mandato a partire dal 2020". Si vedano anche i nn. 7, 12, 13 e 16.

¹⁰ Cfr. *Africae Munus e Ecclesia in Africa*. Sulle cure di Paolo VI per la pace in Burundi, A. DUPUY, *La diplomatie*, cit., pp. 147-148. G. RULLI, *La tragedia del Burundi*, «La Civiltà Cattolica», Roma, 1972, III, pp. 190 ss.

¹¹ Per spunti problematici sul nesso tra inculturazione e teologia della liberazione, F. KASELEE – J. DORÉ – R. LUNEAU, *Chemin de la théologie africaine*, Desclée, Paris, 1986, p. 280.

¹² Il can.787 CIC 1984 mette in risalto le attitudini della missione nel modellarsi alla cultura indigena allo scopo di realizzare un'efficace evangelizzazione. L. MARTÍNEZ FERRER, "Inculturación", cit., p. 535.

¹³ G. FELTZ, *Histoire des mentalités et histoire des missions au Burundi 1880-1960*, in *History in Africa*, 12 (1985), pp. 51-63.

¹⁴ Sull'uso strumentale della Chiesa da parte delle autorità civili, specialmente ai fini del controllo etnico, J. P. CHRÉTIEN, *Eglise et Etat au Burundi*, «Cultures et Développement», 7 n. 1 (1975), pp. 3-32.

¹⁵ In sintesi, dalla soppressione della monarchia (1961-1966) si succedono cinque colpi di

Quanto all'evangelizzazione sostenuta dalla Chiesa cattolica, occorre circoscrivere l'eredità lasciata dalla missione d'epoca coloniale. Il Concordato del 2012 esprime su di essa un giudizio positivo poi accolto anche dagli osservatori che non esitano a far coincidere l'azione missionaria con la modernità.¹⁶ A meglio puntualizzare le distanze di prospettiva tra predicazione e logiche coloniali europee si pone la cd. "amministrazione indiretta" (*indirect rule*) adottata *de plano* sotto il mandato sia belga che tedesco. La letteratura africana censura senza riserve questa prassi, foriera del futuro dramma dell'*apartheid* burundese.¹⁷ Questi rilievi ci conducono ad una rapida analisi dell'assetto costituzionale del Burundi che, sino al 2005, per i motivi ora accennati, viene collocato tra i Paesi "a decolonizzazione apparentemente riuscita".¹⁸

In poco meno di sessant'anni il Burundi ha declinato sei Carte fondamentali (1961-'62; 1974; 1981; 1992; 2001 e 2005). Dalla loro comparazione emerge, almeno formalmente, una progressiva positivizzazione delle libertà fondamentali (culto, insegnamento, stampa, riunione e associazione, principio di eguaglianza in generale).¹⁹ Dalla quarta Cost. (1992) i principi democratici

Stato con l'ascesa al potere di J.B. Bagaza (1976), poi avvicinato da P. Buyoya, al potere dal 1987; l'assassinio del Presidente M. Ndadaya (1993) segna il quarto colpo di Stato, seguito dal ritorno al potere di Buyoya (1996). Un ultimo colpo di Stato si registra nel maggio 2015. Vedi L. AZZOLINI, *Burundi*, in *Enc. It. Treccani*, Appendice 2000, Vol. I, Roma, pp. 259-260. Sulla normalità con cui il potere in Africa viene raggiunto per atti di forza, A. GAMBARO - R. SACCO, *Trattato di diritto comparato, I sistemi giuridici comparati*, UTET, Torino, 1996, p. 569.

¹⁶ D. HARABARISHIZE, *Enjeu culturale e questione cristiana: il caso della famiglia in Burundi* (tesi dottorale), Glossa, Milano, 2007, p. 105. I Padri Bianchi, attivi in Burundi dal 1879, vi rimasero anche durante il protettorato tedesco (1899), dando luogo ad una speciale "diffusione secondaria del cristianesimo" della predicazione. A. GILLI, *La Chiesa in Africa dalla Conferenza di Berlino alla Grande Guerra (1885-1918)*, in *Storia del Cristianesimo*, 8, *Le missioni cattoliche*, S. Paolo, Milano, 2005, pp. 11-13; A. GAMBARO, R. SACCO, *Trattato*, cit., p. 558. Circa il contributo delle religioni, specialmente la cattolica, alla formazione delle coscienze, vedasi anche S. NICITERETSE, *Développement*, cit., p. 203.

¹⁷ La politica europea di "amministrazione indiretta", ritenendo sufficientemente avanzate le strutture socio-organizzative indigene, optò per una gestione conservativa dello *status quo*: l'effetto di questa scelta fu il rafforzamento della etnia *tutsi* storicamente detentrici del potere e il parallelo e sistematico isolamento dell'etnia *hutu* dai settori di comando dello Stato. Sulle cautele della diplomazia ecclesiastica di fronte ai frequenti attriti generati da tale opzione coloniale, J. P. CHRETIEN, *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Aubier, Paris, 2000, pp. 253 ss.

¹⁸ G. CONAC, *Les conflits des Etats d'Afrique et leur effectivité*, in *Dynamique et finalités des droits africains*, Economica, Paris, 1980, p. 386.

¹⁹ Per un disincantato e realistico giudizio sulle prime quattro Costituzioni, cfr. O. BARORERAHO, *L'accord d'Arusha du 28-08-2000 est-il une solution politique à l'instabilité constitutionnelle comme source de conflits sociaux au Burundi?*, PUL, Roma, 2004, p. 10: "Chaque nouvelle Constitution a toujours eu comme caractéristique principale la garantie des intérêts personnels, régionaux, et familiaux de l'homme au pouvoir (...) toutes les constitutions (...) jusqu'aujourd'hui ont contribué à l'institutionnalisation du népotisme, regionalisme et ethnocide".

assumono più sicuri fondamenti, a seguito dell'abolizione del dogma del partito unico sancito dalle precedenti Cost. (1974 e 1981)²⁰ e dall'esplicita menzione della laicità dello Stato acquisita dall'art. 1 Cost. 1981 e seguenti (1992²¹, 2001²² e 2005²³). Un consolidamento verso la transizione democratica, sostenuto dai processi sovranazionali di "partecipazione guidata" da organismi internazionali, è culminato negli Accordi di Arusha del 2000 che hanno predisposto il percorso istituzionale per la scrittura della quinta Costituzione "transitoria" del 2001, in preparazione della vigente Carta del 2005.

Quanto alla libertà di religione, richiamata da quest'ultima Carta in un cospicuo corpo di norme (artt. 1, 13, 22, 31, 78), essa trova una sintesi nel IV Considerando del Preambolo, laddove viene proclamata tra gli scopi istituzionali dello Stato la protezione ed inclusione dei gruppi etnici e delle minoranze culturali e religiose.²⁴

A mio sommo parere, l'attuale Costituzione burundese, nel raccogliere insieme differenti sensibilità, cerca di operare una difficile sintesi: da un lato, infrange, per la prima volta, la blindatura che assicurava al Capo dello Stato un illimitato arbitrio in linea con una logica di strumentalità privatistica della cosa pubblica, e all'*establishment*, larghe sacche di privilegi; dall'altro, quasi a voler puntellare i muri maestri del nuovo edificio costituzionale, questa ricorre alla perpetuazione delle tradizioni sacrali del diritto consuetudinario. In tal senso, la Costituzione apre nuovi orizzonti di dialogo interessanti il

²⁰ Cost. 1974, artt. 18-20 (spec. l'art. 20 è l'apoteosi dell'ideologia: "Le Parti (UPRONA) reflète les aspirations profondes du peuple"); Cost. 1981, art. 22 e 23 (che eleva il partito unico a "partito di massa"). Il principio del multipartitismo è sancito agli artt. 53-60 Cost. 1992 (e d.l. 1/010, 15 aprile 1992), e artt. 68-71 Cost. 2001 (in partic., l'art. 70 fa divieto di odio politico su base religiosa). Vedi R. SACCO, *Il diritto africano*, UTET, 1995, pp. 239-240.

²¹ La Cost. 1992 richiama il principio di laicità in più occasioni (art. 1; art. 25.2; art. 40). Resta tuttavia una fondamentale riserva negativa, giacché anche tale Carta "favorise les atrocités et la voracité des dirigeants". Così, O. BARORERAHO, *L'accord d'Arusha*, cit., p. 14.

²² La Cost. 2001, art. 5 e spec. artt. 33.1 e 33.2 mettono in relazione il diritto di libertà di pensiero, coscienza, religione e culto, nel rispetto del principio di laicità dello Stato.

²³ L'art. 1 Cost. 2005 proclama il "principio di secolarità" e il rispetto delle differenze etniche e religiose. Il principio di eguaglianza religiosa e quello del divieto di discriminazione religiosa è sancito agli artt. 13 e 23. Vedi, tuttavia, I. C. IBÁN, *God in Constitutions and Godless Constitutions*, in AA.VV., *Law, Religion, Constitution*, Ashgate, Farnham, 2013, p. 50. Il principio di libertà religiosa è espresso sia in termini generali, come libertà di religione, pensiero, coscienza e opinione (art. 31), sia in termini di buona condotta politica, nel divieto ai partiti di propagandare la violenza etnica o religiosa (art. 78).

²⁴ Questa formula compendia armonicamente i principi democratici sulle libertà fondamentali soggettive che, nelle precedenti Costituzioni burundesi risultavano o sciolti, o sospesi. La Cost. transitoria 1961 (e la definitiva del 1962), art. 6, disciplina la non discriminazione razziale e l'art. 13, la libertà di culto. La Cost. 1974 sancisce l'eguaglianza religiosa (art. 4) e quella razziale (art. 5), nonché la libertà di culto (art. 9). La Cost. 1981 dichiara il principio di eguaglianza in senso generale (art. 11) e vi unisce la libertà di religione e di associazione (art. 16).

settore pubblico del diritto ecclesiastico per l'aggancio tra fonti giuridiche di alto rango (il rapporto tra Costituzione e Concordato e tra intese e leggi dello Stato), giacché introduce un'attenzione fino ad ora sconosciuta verso i corpi intermedi posti tra Stato e individuo dell'ordinamento giuridico burundese (etnie, tribù, gruppo sacrale),²⁵ ossia verso un segmento mediano che rappresenta il principale elemento di snodo per la disciplina negoziale-concordataria di collaborazione tra Stato e Chiesa, oggi dominante. Il riconoscimento delle "spontanee tradizioni etniche particolaristiche"²⁶ ha come referenti istituti originari quali il *Bashingantahe* e il matrimonio: quest'ultimo rappresenta un archetipo esemplare per un esame sui rapporti dinamici tra diritto tradizionale e moderno.²⁷ Tali rapporti, a mio avviso, non vanno interpretati necessariamente -salvo ripiombare negli stessi errori in cui incorse il diritto coloniale- in termini conflittuali dell'un diritto sull'altro, ma in prospettiva di utile integrazione, secondo i classici schemi prudenziali propri della prassi concordataria.²⁸

Vorrei osservare, sul punto, che proprio l'istituto della famiglia e del matrimonio sono imbevuti nel diritto costituzionale burundese di una connotazione giusnaturalistica di intensità ignota al costituzionalismo europeo.²⁹ Salvo per la Cost. monarchica del 1962 (che all'art. 15 si limitava al riconoscimento paritario dei matrimoni civili e religiosi), nelle successive Carte si insiste costantemente sull'idea della famiglia come "base naturale" della società. Lo schema giusnaturalistico matrimoniale è tanto radicato da essere stato in grado di assorbire anche il rivoluzionario ingresso nell'art. 38.2 della Cost. transitoria del 2001 del principio del consenso dei nubendi, quale requisito di validità del vincolo.³⁰

Tali osservazioni si armonizzano con il diritto-dovere in capo ai genito-

²⁵ Si tratta di un'integrazione che corregge uno dei maggiori errori dell'impianto del colonialismo europeo in Africa. Così, A. GAMBARO, R. SACCO, *Trattato*, cit., p. 566.

²⁶ A. GAMBARO – R. SACCO, *Ult.loc.cit.*, p. 567.

²⁷ La vitalità del diritto tradizionale è confermata da molteplici indizi. Tra questi può ascriversi il riconoscimento della validità della sola unione in matrimonio tra uomo e donna ex art. 29.2, Cost.2005: "Marriage between two people of the same sex is prohibited".

²⁸ Concepire in termini di contrasto il dinamismo del diritto che si innova sarebbe essenziale per la corretta comprensione della cultura giuridica di una società imbevuta di elementi sacrali. Il problema di "changer les règles qui sont intimement liées à des mythes traditionnels parmi lesquels celui d'ordre divin" va quindi affrontato con grande cautela. Sul punto, pur dissentendo, O. BARORERAHO, *L'accord d'Arusha*, cit., p. 55.

²⁹ Cost.1974, art. 11; Cost.1981, art. 17.1; Cost.1992, art. 30 co.1; Cost.2001, art. 38.1; Cost.2005, art. 30.

³⁰ Art.38.2, Cost.2001: "Le mariage ne peut être conclu qu'avec le libre et plein consentement des futurs époux". E, d'altra parte, art. 29.1 Cost.2005: "The family is the natural, cellular base of society. Marriage is its legitimate foundation. The family and marriage are under the State's particular protection".

ri nella cura dei figli:³¹ qui, il diritto naturale dell'educazione della prole è legato a filo doppio con la cultura tribale che assegna alla cellula familiare un ruolo compositivo, di più generale appartenenza al clan, in uno schema sociale allargato e funzionale, fortemente gerarchizzato e dominato dal precetto intangibile dell'autorevolezza del capo.³²

Sembra però realistico, sulla base di questi rilievi, poter considerare aperta una nuova via di dialogo tra Stato e Chiesa cattolica: sentiero che il Concordato del 2012 ha formalizzato sulla base di antefatti di ordine culturale,³³ giuridico³⁴ e politico.³⁵

3. ANALISI DELLA DISCIPLINA CONCORDATARIA

Il radicamento della Chiesa cattolica nella società burundese è tradotto con chiarezza nel proemio dell'Accordo-quadro, attraverso puntuali riferimenti storici (il fatto che la "grande majorité de burundais appartient à l'Eglise catholique"; che quest'ultima poggi sull'esistenza di una "densité des implantations sur le territoire national" e che questo radicamento risalga alla "fondation des premières missions (Muyaga, Mugera, Buhonga, Kanyinya et Rugari) entre les années 1898 et 1909") che si sovrappongono ai consueti cardini normativi di riferimento dello Stato (la sua Costituzione) e della Chiesa cattolica (i documenti del Concilio Vaticano II e le norme del CIC) su cui poggia il principio di "collaboration harmonieuse" tra le Parti. Questo clima "armonioso" si riflette nello stile, assai curato, con cui l'art. 1 descrive i rapporti intercorrenti tra lo Stato centro-africano e la Chiesa cattolica: "chacun dans son ordre, souverains, indépendants et autonomes", ma con uno spazio primaziale assegnato al "bien-être spirituel", in quanto categoria autonoma delle correlative forme di bene comune, comprensive della dimensione morale, sociale, culturale e materiale, più direttamente riconducibili ai diritti della persona umana.

³¹ Riserve sull'applicazione pratica di tale principio sono espresse da I. C. IBÁN, *God in Constitutions*, cit., p. 45.

³² Cost.1974, art. 12.1; Cost.1981, art. 17.3; Cost.1992, art. 30.2; Cost.2001, art. 38.3; Cost.2005, art. 30.2.

³³ Osserva J. NDIKUMASABO, *Paix et justice*, cit., p. 350 che: "(...) le recours au dialogue fait partie du patrimoine traditionnel africain en général, celui burundais en particulier".

³⁴ A. GAMBARO – R. SACCO, *Trattato*, cit., p. 548, avverte che le frequenti lacune del diritto positivo africano inducono il diritto tradizionale ad una speciale flessibilità, con l'effetto di affidare alla composizione amichevole il conflitto di interessi che non trovi una norma regolatrice adattabile al caso.

³⁵ Gli Accordi di Arusha formalizzano un processo di pace e riconciliazione nazionale, maturato nel corso di due anni (dal 15 giugno 1998 al 28 agosto 2000), finalizzato alla redazione di una Carta dei diritti e libertà ispirata alla realizzazione dello Stato di diritto (anche attraverso una giustizia trasparente ed imparziale) e della democrazia partecipativa, da allegare alla Costituzione (transitoria) del 28 ottobre 2001. Per una analisi, O. BARORERAHO, *L'accord d'Arusha*, cit., pp. 65-86 *passim*; J. NDIKUMASABO, *Paix et justice*, cit., p. 413.

La Chiesa, in Burundi, si materializza nella missione e trova il suo banco di prova nel compimento, attuato, o perseguito con esiti incerti, dell'inculturazione. L'art. 2 riconosce alla missione apostolica il libero esercizio di tutte le sue manifestazioni organizzative (associative ed istituzionali), iniziative e forme (siano esse il culto, il governo dei fedeli, l'insegnamento, la beneficenza), con il solo limite dell'ordine pubblico e senza il concorso dell'"utilità pubblica".³⁶

Lo Stato riconosce lo "statuto naturale" della personalità giuridica della Chiesa cattolica: uno *status* che "possède par nature" (art. 3.1)³⁷ così come tutte le sue istituzioni (art. 3.2) a partire dalla Conferenza dei Vescovi Cattolici del Burundi (CECAB)³⁸ e dalle circoscrizioni e numerose istituzioni in essere³⁹ – menzionate in allegato all'accordo-quadro – e di futura erezione dietro certificazione della Nunziatura Apostolica (art. 3.3). Occorre rilevare che, difformemente da altri testi pattizi, quello burundese non contempla la procedura comune di acquisto della personalità giuridica (salvo trattarsi di enti di maggior profilo istituzionale, quale la Conferenza Episcopale),

³⁶ Cfr. Concordato con il Camerun (2014), art. 4.2, riguardo alle istituzioni ecclesiastiche, in genere.

³⁷ Cfr. Camerun, art. 2.1 e Concordato Ciad (2013), art. 1.1.

³⁸ Conférence des Evêques Catholiques du Burundi (statuti approvati il 6 giugno 1980), con sede a Bujumbura. *Annuario Pontificio*, CdV, 2016, pp. 1071 e 1090.

³⁹ L'organizzazione territoriale della Chiesa in Burundi è il risultato di successivi smembramenti. Nel 1912 Pio X erigeva il Vicariato apostolico di Kivu (fino ad allora abbracciante la circoscrizione ecclesiastica del Burundi), comprensivo del Vicariato del Nijanza meridionale (che riuniva Ruanda, Burundi e Buha). Nel 1922 dallo smembramento di Kivu nascono i Vicariati del Ruanda e Burundi. Quest'ultimo viene diviso (1949) nei Vicariati di Gitega e Ngozi cui si aggiungerà (1959) quello di Bujumbura. Tutti i Vicariati sono poi assurti a diocesi (oggi otto: Bururi, Muyinga, Ruyigi, Bubanza, Rutana e le tre summenzionate). Dal 2006 Bujumbura si affianca a Gitega come sede metropolitana. Cfr. *Annuario Pontificio*, CdV, 2006, p. 1122.

Tale organizzazione ecclesiale si sovrappone a quella amministrativa che ripartisce il Burundi in 18 province, 117 comuni e oltre 2.600 entità amministrative minori dette "colline" (*imisozi*). La fortuna della missione cattolica risiede nell'intuizione di Mons. Julien Gorju di imbastire un rapporto solido con il territorio ed i suoi capi rappresentanti la tradizione e l'autorità del gruppo clanico: la conversione al battesimo dei capi tribali avrebbe comportato, nel 1954, una conversione di massa del popolo burundese. Ancora la legge di riforma del sistema di giustizia (1987) riconosceva autorevolezza al "Consiglio dei Notabili della collina" (*Bashingantahe*), come istituzione sussidiaria del potere giudiziario: segno evidente della volontà del legislatore di contemperare le tradizioni tribali con le esigenze di rinnovamento.

Questi notabili, presenti a tutti i livelli della piramide societaria burundese, dalla Corte reale alla periferia delle "Colline", con potestà di emettere sentenze e comporre controversie, per ciò stesso sono intesi come un fondamentale presidio di custodia dell'armonia sociale e come istituzione "per eccellenza rappresentativa del popolo burundese". Cfr. D. HARABARISHIZE, *Enjeu culturale*, cit., pp. 112-113 e R. SACCO, *Il diritto africano*, cit., p. 239. Vedasi anche O. BARORERAHO, *L'accord d'Arusha*, cit., p. 62; J. NDIKUMASABO, *Paix et justice*, cit., pp. 270 e 416, n. 48 (con bibliografia); A. NTABONA, *L'itinéraire de la sagesse. Les bashingantahe, hier, aujourd'hui et demain au Burundi*, CRID, Bujumbura, 1999.

attraverso la consueta iscrizione in un registro pubblico, sulla base di una documentazione ufficiale attestante i requisiti statutari (erezione; scopi; identità; organi rappresentativi; competenze) dell'ente ecclesiastico richiedente.⁴⁰ Tale procedura è stata, per così dire, sostituita da una prassi di riconoscimento per via negoziale (e non amministrativa), rinviando l'art. 3.3 alla corposa lista di circoscrizioni e istituzioni cattoliche di cui si è chiesto il riconoscimento contenuto nell'annesso al Concordato. Questo dedica una specifica disposizione alle istituzioni di beneficenza e assistenza sociale (art. 16). La Chiesa potrà liberamente erigerle e queste godranno delle garanzie che lo Stato riconosce alle istituzioni ecclesiali, sempre che rispettino la precipua "mission spirituelle et caritative" propria delle entità assistenziali. Conseguenza diretta di ciò è il riconoscimento della libertà della Chiesa di governare canonicamente (istituire, amministrare ed estinguere) le proprie istituzioni ecclesiastiche (artt. 4.1 e 4.2), con l'unica incombenza di informare le autorità civili nel caso di erezione, modifica o soppressione di una circoscrizione ecclesiastica (art. 4.3).

Nell'incerto quadro politico assume un significato ragguardevole la libertà di comunicazione assicurata alla Chiesa burundese (art. 5.1) nel contesto del coordinamento tra gli episcopati della regione dei Grandi Laghi.⁴¹ La tendenza a favorire questa libertà si traduce nel sostegno alla missione cattolica e in una politica di facilitazioni nel rilascio di visti e permessi di soggiorno, le cui richieste inoltrate da parte di ecclesiastici e religiosi saranno esaminate con "bienveillance" (art. 5.2).⁴²

L'art. 6 traccia, conformemente agli *standard* concordatari, le misure a tutela dei luoghi e simboli di culto, sancendone l'intangibilità (art. 6.2) e il divieto del cambio di destinazione d'uso, salvo per gravi motivi e in accordo

⁴⁰ Cfr. Concordato Capo Verde (2013), art. 5.3.

⁴¹ Dagli anni '60 dello scorso secolo i Vescovi della Regione dei Grandi Laghi (Ruanda-Urundi e R.D. Congo) si incontrano stabilmente. Tale prassi si è consolidata attraverso l'ACEAC (Association des Conférences Episcopales de l'Afrique Centrale), soggetto internazionale con personalità giuridica creato nel 1984. A questo si aggiunge l'ACERAC (Associazione delle Conferenze Episcopali della Regione dell'Africa Centrale) allargato al Ciad, Camerun, Congo, Gabon, Guinea equatoriale e Repubblica Centrafricana. Nel 1976 gli episcopati di Ruanda-Urundi e Zaire (tutte ex colonie belghe) creano l'Episcopato dei Paesi dei Grandi Laghi (CEPEL): organismo internazionale sub-regionale. Nel tempo, il fenomeno di coagulazione associativa degli episcopati regionali africani si è significativamente espanso, come attesta l'Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa (AMECEA). Sul punto, H. IWAKA KITAMBALA, *Les droits de l'homme en RD Congo et la géopolitique de l'intégration dans les Pays des Grand Lacs. Un étude juridique de la contribution de l'ONU et de l'Eglise*, Roma, PUL, 2012, pp. 172 e 226.

⁴² Tale espressione, non ricorrente in altri concordati africani, è sicuramente intesa a cancellare la memoria delle misure antimissionarie adottate durante la cd. II Repubblica (1976-1987).

con il Vescovo (art. 6.3), il quale dovrà essere informato anche nel caso di adozione da parte dell'autorità civile di misure di protezione da rischi gravi su persone o cose (art. 6.4).

Una dettagliata disciplina sulle nomine ecclesiastiche è contenuta nell'art. 7. L'antico strumento giurisdizionalista, ormai generalmente decaduto nelle fonti di diritto concordatario, lascia spazio alla riserva ecclesiastica, irrobustita dal termine "exclusivement" (art. 7.1),⁴³ mentre la comunicazione ufficiosa della nomina del Vescovo sarà circondata dal galateo diplomatico: "Le S. Siège fera connaitre confidentiellement et à titre de courtoisie le nom de l'élu au gouvernement" (art. 7.3). Degna d'attenzione è la norma stabilita all'art. 7.4: è senza dubbio una specificità di tale Concordato la previsione di nomine pubbliche di religiosi. Inconsueto è anche lo stile della formula secondo cui l'autorità pubblica assume l'iniziativa (e non per accordo previo tra le Parti), rivolgendo una domanda scritta alla gerarchia ecclesiastica (Vescovo o Superiore generale), per l'ingaggio del religioso. Tale previsione riflette lo spirito di collaborazione tra Chiesa e Stato e dell'apprezzamento per il sostegno missionario e pastorale della Chiesa al progresso sociale. L'assunzione sarà oggetto di una circostanziata disciplina circa durata, diritti e doveri che ne derivano, precisati da una convenzione specifica tra lo Stato e l'autorità ecclesiastica. Tale contrattazione, pur non potendosi assimilare al rango delle intese – fonti cui l'Accordo burundese fa un frequente ricorso agli artt. 14, 15, 17-19 e 20 – conferma la tendenza pattizia all'espansione degli strumenti giuridici di negozialità tra le Parti, in linea con i parametri di collaborazione reciproca dilatata temporalmente dall'atto della costituzione dell'accordo al suo svolgimento diacronico.

Estremamente delicata, tenendo conto della debolezza delle istituzioni democratiche, trasversale agli ordinamenti giuridici dei Paesi africani d'area e della frequente sospensione dello Stato di diritto, la disciplina che garantisce l'iter delle notifiche dell'autorità giudiziaria in caso di esercizio dell'azione penale per reati commessi da religiosi. La formula è temperata (si allude a: "comportements incompatibles avec les lois de l'Etat"):⁴⁴ è in ogni caso garantita l'immediata informativa dei motivi a base del provvedimento giudiziario al Vescovo, in caso di ecclesiastico, o alla S. Sede, in caso l'azione penale riguardi il Vescovo medesimo (artt. 8.1 e 8.2). Resta garantita la norma generale dell'invulnerabilità del segreto confessionale (art. 8.3).

Molto dettagliata è anche la disciplina sulla proprietà ecclesiastica. L'accordo fa riferimento alle "persone giuridiche ecclesiastiche" (e non alle "istituzioni ecclesiastiche") alle quali riconosce la libertà di godere e disporre dei beni mobili e immobili e relativi diritti patrimoniali (art. 9.1). Tali beni, do-

⁴³ Analogamente, Ciad, art. 2.1.

⁴⁴ Art.14.1 Ciad, più dettagliatamente, si riferisce alla legge penale.

nazioni, “quêtes” e altre contribuzioni economiche destinate alla missione saranno soggette alle sole norme canoniche (art. 9.2), mentre le fondazioni risponderanno alle leggi civili (art. 9.3).

La norma ex art. 9.4 propone una soluzione equitativa alla questione degli espropri. Con l'avvio della III Repubblica (specialmente negli anni 1987 e 1990) lo Stato ha avviato una politica di restituzioni di beni confiscati a diocesi e congregazioni (art. 18.1). In ossequio a questa opzione di riconciliazione patrimoniale, l'art. 9.4 ha inteso circondare di precise garanzie i beni ecclesiali per i quali, per il futuro, si “exclut toute expropriation des biens meubles et immeubles”, precisando la stretta correlazione tra immunità e fini di missione “parce qu'ils sont destinés au bien de la communauté” (art. 9.4). Collide con tale atmosfera garantista, tuttavia, l'ulteriore precisazione secondo cui: “Cela ne concerne pas les biens privés des individus ecclésiastiques”, ponendo in risalto che la garanzia immunitaria riposa in modo eminente sulla funzione pubblica cui è destinato il bene.

L'art. 10 attribuisce larghe competenze al Vescovo diocesano, in ordine alla decisione di costruire o ampliare edifici di culto: evenienza che richiederà la scrittura di uno specifico accordo con le autorità civili. È prevista una preventiva informativa per armonizzare l'iniziativa con le prescrizioni dei regolamenti urbanistici locali (art. 10.2) interessanti il terreno su cui si intende eseguire il progetto edilizio. In ogni caso, l'autorità civile procederà solo a seguito di un accordo scritto con il Vescovo (art. 10.3).

La disciplina fiscale su persone e patrimoni ecclesiastici è congegnata su due petizioni eguali e contrarie: l'art. 11.1 invoca un principio di generale ed astratta tassazione, escluse deroghe alla legislazione statutale. Fa eccezione al principio un elenco dettagliato di beni e cose accomunati dall'essere “destinés aux besoins du culte religieux et aux programmes culturels et sociaux” (art. 11.2), in ossequio al primato riconosciuto all'attività di missione.⁴⁵

Per altro verso, nell'accordo-quadro le Parti hanno inteso attuare il principio di mutua collaborazione, attraverso il riconoscimento di un sostegno finanziario pubblico per l'insieme dei servizi di assistenza materiale che la Chiesa assicura allo Stato. La norma ex art. 17, che rinvia ad una intesa attuativa, è di notevole importanza, dato che declina un quadro assai ampio ed esauriente delle attività di missione (dall'assistenza sanitaria a quella sociale e medica; dall'educazione scolastica allo sviluppo) nel cui perimetro lo Stato è chiamato ad intervenire “sans (...) discriminations à cause du respect de la doctrine de l'Eglise”.

⁴⁵ È singolare l'esigenza avvertita nel Concordato di inserire una specifica disposizione ispirata al *favor fisci* sulla diffusione della Bibbia, sempre che autorizzata dall'autorità ecclesiastica (art. 11.2).

La disciplina sul libero utilizzo dei mezzi di comunicazione presenta luci ed ombre. La Chiesa burundese non possiede emittenti radio-televisive:⁴⁶ è dunque significativa l'affermazione con cui l'art. 2.1 riconosce alla Chiesa cattolica il "libre accès", ma anche il diritto di creare e gestire direttamente radio e tv, nel rispetto della legge civile. Per i mezzi di stampa il legislatore pattizio ha assunto una linea di maggior precauzione, unendo alla libertà di editare, pubblicare e divulgare libri e riviste, la condizione del rispetto della missione spirituale e "sous respect de l'ordre public" (art. 12.2). Posto che appare piuttosto irrealistico il paventato rischio di pubblicazioni religiose volte a contravvenire o minacciare i principi di ordine pubblico (o la dignità e libertà dei cittadini), la norma contiene riaffioranti ombre ideologiche di un passato regime di intolleranza religiosa.⁴⁷ Il rinvio al criterio fluido dell'ordine pubblico sembra quantomeno improprio, per la sua disarmonia con lo spirito del Concordato, ma anche una fonte di equivoci per l'incoerenza con i principi di democrazia e libertà di pensiero proclamati nella Costituzione del 2005.⁴⁸

Maggiori perplessità desta la previsione asciutta e lacunosa destinata al matrimonio canonico.⁴⁹ La scrittura dell'art. 13 aderisce ad una dimensione assai più prossima all'apologetica politica che non alla concretezza della logica giuridica. Nessun richiamo ai diritti e doveri dei coniugi; nessun riconoscimento degli effetti civili del matrimonio canonico; nessuna allusione a quelle procedure del rito (pubblicazione e trascrizione) in cui, oltre alla celebrazione, si sostanzia la tessitura canonico-civilistica del vincolo; nessun richiamo a procedure di controllo delle sentenze canoniche di nullità del matrimonio.⁵⁰ La singolarità della norma, ancor più vistosa per un Paese che professa il proprio incondizionato cattolicesimo, denuncia il nodo di fondo, che è di ordine culturale: l'impronta gius-separatista di stampo francese si confonde con le consuetudini ataviche della famiglia burundese, mai recise. Sono le tradizioni di un popolo che si richiama ritualmente agli usi degli antenati e alla diffusiva sacralizzazione delle realtà umane e dei vincoli di relazione, e che compone insieme, in forma ascendente, famiglia, clan, partito politico e identità etnico-tribale, impegnando la Chiesa ad una difficile pastorale di inculturazione.

⁴⁶ J. NDIKUMASABO, *Paix et justice*, cit., p. 307.

⁴⁷ Sulla politica di ostilità dei governi, dalla I e II Repubblica sino a primi anni '90, verso i mezzi di comunicazione privati (soppressione del giornale cattolico *Ndongezi* nel 1978 e 1987) si veda J. NDIKUMASABO, *Paix et justice*, cit., pp. 302 ss. e 318.

⁴⁸ S. NICITERETSE, *Développement*, cit., p. 193.

⁴⁹ La dottrina rileva che l'evangelizzazione in Africa non ha imposto forzatamente i modelli canonici, in specie per i beni e il diritto di famiglia, alla cultura locale. Vedi A. GAMBARO, R. SACCO, *Trattato*, cit., p. 558.

⁵⁰ Cfr., all'opposto, la precisione della disciplina matrimoniale in Capo Verde, art. 11.

È dedicata una disciplina assai circostanziata, invece, alla libertà di riunione e di associazione dei fedeli (art. 14). Come norma-fotocopia col Concordato ciadense (art. 11, “Les associations des fidèles”) ma diversamente da quello, l’accordo-quadro burundese destina una larga attenzione alle realtà associative, per le quali, nel caso di natura generale, è prevista una disciplina favoritiva derogatoria della legislazione statale, da predisporre attraverso un’intesa tra CECAB e governo.⁵¹ L’ulteriore clausola che prevede di sottoporre l’intesa alla S.Sede – pratica anomala, trattandosi di accordi di diritto pubblico interno, sebbene derivati da un accordo di rango internazionale, ma già perfezionato dal consenso delle Parti contraenti delegate a livello negoziale subordinato –⁵² fa dedurre l’importanza attribuita dal governo alle modalità di sviluppo della disciplina.

L’ottimo stato di salute nei rapporti Stato-Chiesa trova ulteriore conferma nella disciplina scolastica. La formula atecnica dell’art. 15.2: “Eu égard à l’expérience de l’Eglise catholique en matière d’éducation scolaire, à la qualité de son éducation et au réseau important de ses infrastructures en ce domaine (...)” offre la base ad un accordo per intesa (nelle forme già esposte per le associazioni all’art. 14) il cui presupposto è la garanzia per la Chiesa cattolica della libertà di fondare istituti educativi “à tous les niveaux”, dalla scuola materna all’università (art. 15.1).

L’assistenza religiosa nelle cd. comunità separate (Forze armate e di polizia; carceri; ospedali) è sintetizzata in una norma di ottima fattura formale. L’art. 19.1 estende la categoria concettuale agli “instituts d’assistance médicale, scolaire et sociale”, senza tracciare distinzioni tra la natura pubblica o privata degli stessi. Anche in questo caso si rinvia ad un’intesa tra CECAB e governo, con l’ulteriore clausola che ne prevede l’esigenza “à soumettre à l’approbation du S.Siège” (art. 19.2): accorgimento apparentemente superfluo ai fini del perfezionamento pattizio, ma di evidente rilievo politico, stante la centralità della materia e degli impegni che vi si collegano, tale da richiedere il coinvolgimento diplomatico della S.Sede.

A confermare la linea politica ecclesiastica di favore tracciata dal Concordato burundese, sta la previsione ex art. 20.1 secondo cui le materie richiamate agli artt. 14, 15, 17-19, saranno sviluppate per intese con Commissioni miste *ad hoc*. Tali accordi tenderanno a conservare le precedenti convenzioni già poste in essere tra le Parti, venendo ad integrare la disciplina in vigore (art. 20.2).

⁵¹ La libertà di associazione registra, almeno sino alla nuova Cost. del 2005, un vistoso divario tra teoria delle buone leggi e pratica di oggettive compressioni libertarie. Cfr. J. NDIKUMASABO, *Paix et justice*, cit., p.364.

⁵² J. T. MARTÍN DE AGAR, *Passato e presente dei concordati*, «Ius Ecclesiae», 12 (2000), Giuffrè, Milano, pp. 632-633.

L'accordo-quadro si conclude con le consuete clausole relative alla soluzione delle eventuali controversie insorte nella fase di interpretazione o applicazione della disciplina (art. 21). Il richiamo espresso alla "via diplomatica" enuncia un ulteriore segnale di buona volontà nella costruzione di rapporti interpotestatici, considerata la natura più informale e flessibile di questo approccio, normalmente adottato in via preliminare alla stesura di accordi rituali, a fronte dell'alternativa "via giuridica", più rigida e burocratica. Il formalismo del tracciato giuridico, con l'apertura ufficiale di nuove negoziazioni, sarà percorso, invece, in caso di *mutatio rerum*, per l'adattamento di accordi sussistenti, per i quali si evidenziasse la necessità di interventi correttivi o di aggiornamento (art. 22.2).

4. APPROFONDIMENTI SUL NESSO IDEOLOGIA-INCULTURAZIONE IN PROSPETTIVA CONCORDATARIA

Il Concordato di Bujumbura ha posto la Chiesa in una posizione mediana tra resistenze consuetudinarie del diritto ancestrale, inserzioni culturali laiciste, e logiche manipolative del governante di turno, da un lato, e volontà di rinnovamento nel solco evangelico della solidarietà e della riconciliazione, in particolar modo etnica, dall'altro.

Questo orizzonte sociale e istituzionale assai complesso, a tratti paradossale, viene sondato con estrema cautela dalla normativa pattizia che, in più occasioni, fa appello alla diplomazia delle forme per non irrigidire gli spazi di libertà garantiti o entrare in collisione con quegli ambiti negoziali la cui espansione o contrazione (è il caso della disciplina matrimoniale), illustra bene il tracciato compromissorio adottato, in un'azione che resta principalmente, ancora oggi, di inculturazione.

Si vorranno quindi qui di seguito approfondire alcuni temi pattizi (famiglia e matrimonio, scuola, Forze armate, azione dell'Episcopato) che meglio esprimono i rilievi più sopra succintamente esposti.

La concisione dell'art. 13 che in modo asettico e del tutto insufficiente sotto il profilo giuridico, tratta del matrimonio canonico ne evidenzia le due componenti costitutive. Da un lato, l'impronta separatista francese espressa nella Cost. 2005.⁵³ Dall'altro, profonde trazioni di costume, in talune regioni del Paese ancora vitalissime, tra resistenza di un vincolo pensato come contratto tra gruppi clanici,⁵⁴ prima che come patto sponsale privato tra due nubendi individualmente considerati come artefici di un *foedus*, e atteggiamenti anarchici aperti al concubinato o a pratiche poligamiche o di ripudio

⁵³ La legge riconosce il solo matrimonio civile che i nubendi celebrano prima del religioso.

⁵⁴ Qui la volontà dello Stato e la pratica dei consociati, osserva l'A., si imbatte in tensioni mai composte. Cfr. A. GAMBARO, R. SACCO, *Trattato*, cit., pp. 551 e 575.

mai definitivamente sradicate nonostante le pronunce di illegalità di legislazione e giurisprudenza.⁵⁵

È questione di inculturazione, e quindi di divaricare il diaframma tra Chiesa e cultura tribale, conciliare con il matrimonio canonico quello tradizionale, incentrato sulla procreazione come evento confermativo dell'appartenenza al clan; lo è promuovere il primato del consenso dei nubendi al matrimonio, sull'intervento dei genitori (per altro oggi evoluto in una formula di consenso benediciente dei fidanzati),⁵⁶ o del consiglio di famiglia;⁵⁷ lo è scardinare il dominio culturale del cd. "contratto sociale formalizzato" che domina tutti i rapporti sociali burundesi ma in cui la reciprocità paritaria è degradata a condizione di disegualianza;⁵⁸ lo è, ancora, penetrare nelle pieghe del diritto consuetudinario che, secondo un tratto trasversale al diritto africano, antepone ragioni di natura economica al perfezionamento del vincolo matrimoniale, altrimenti considerato precario agli occhi del gruppo sociale.⁵⁹ In tal senso la dote diviene, anche in Burundi, un elemento costitutivo del negozio, nonostante che il Codice delle persone e della famiglia del 1980 ne imponga il fermo divieto.⁶⁰

Tutto, anche nel sistema del diritto positivo, oltre che nel magistero ecclesiale, lascia intendere che gli istituti di più profondo radicamento nella storia

⁵⁵ Cfr. Decreto del 4 luglio 1948 (Il matrimonio monogamico indigeno. Repressione dell'adulterio e della bigamia. Reso esecutivo con B.O.R.U. n.21/130 del 5 settembre 1949), spec. art. 12: "Sera puni du chef de bigamie (...) tout indigène qui aura contracté un autre mariage avant la cessation des effets de l'inscription ou de l'octroi du statut légal"; l'ordinanza n.21/164 del 16 maggio 1949 (Mariage monogamique indigène. Mesures d'exécution (B. A., 1949 p. 934); Decr. 4 aprile 1950 (Polygamie. Annulation des mariages polygamiques. Interdiction de séjour des polygames dans certaines agglomérations ou régions, B.O., 1950, p. 497). Testi consultabili in *Codes et lois*, (a cura di R. Bellon e P. Delfosse), 1970, Bruxelles-Bujumbura, pp. 113-114 e p. 116.

⁵⁶ Cfr. però l'art. 97 Codice civile: "L'enfant qui n'a pas atteint l'âge de (vingt et un ans accomplis) ne peut contracter mariage sans le consentement de son père ou, à défaut du père, sans le consentement de sa mère". Vedi, però, la citata ordinanza n.21/164, art. 13: "L'acte conférant le statut légal à un mariage religieux comporte les mentions suivantes: (...) 6. La déclaration des époux qu'ils ont consenti librement à leur mariage (...) et qu'ils ont la volonté de vivre dans l'état de mariage monogamique". *Codes et lois*, cit., pp. 58 e 114.

⁵⁷ Si allude al classico modello africano della famiglia estesa, abbracciante sino ai tre agnati prossimi o tre persone note per la loro equità. RODOLFO SACCO, *Il diritto africano*, cit., p. 241; A. GAMBARO, R. SACCO, *Trattato*, cit., pp. 575-576.

⁵⁸ D. HARABARISHIZE, *Enjeu culturelle*, cit., p. 45.

⁵⁹ D. HARABARISHIZE, *Ult.loc.cit.*, pp. 54-55 e 200-201. L'A. suggerisce le posizioni riformiste della Chiesa sull'istituto civile: privare la dote del valore costitutivo del matrimonio; denunciare gli abusi speculativi scaturenti dalle valenze tradizionali della dote; ridurne il valore simbolico su cui si insinua l'idea della subordinazione della donna in un vincolo che dovrebbe essere paritario.

⁶⁰ Detto Codice poneva fine al sistema cd. dualista (tra Codice belga-burundese del 1895 e diritto consuetudinario) R. SACCO, *Il diritto africano*, cit., pp. 238 e 241.

sociale restino ancora saldamente ancorati nel buio delle tradizioni territoriali ataviche.⁶¹ Se un lontano decreto del 5 luglio 1948 stabiliva la monogamicità del matrimonio⁶² e l'art. 14 della Cost. monarchica del 1962 affermi che "La polygamie est abolie", è tuttavia la cronaca attuale che costringe il governo di Pierre Nkurunziza a misure draconiane per avversare la poligamia e il concubinato, ad avvertirci di una diversa realtà. Incorniciato entro un'improbabile campagna di moralizzazione sociale che dissimula le preoccupazioni per un'esplosione demografica incontrollata, il governo si prepara a celebrare matrimoni di massa con soluzioni che, indifferenti alle remore sociali sull'impegno dotale, si spingono alla previsione di pene detentive per i refrattari.⁶³

La Chiesa si trova a doversi confrontare con la scarsa malleabilità dell'istituto matrimoniale. Così, il modello di famiglia chiuso, patriarcale e gerarchico, soggiace a contaminazioni di ordine politico e ai contrasti trasversali tra le tre etnie (*tutsi, hutu e twa*).⁶⁴

La scarsa disciplina concordataria è il risultato compromissorio attualmente ottenibile sul tavolo del realismo diplomatico.

L'istruzione è il settore sensibile per eccellenza al confronto con l'inculturazione nella Chiesa africana. Il radicamento scolastico missionario della Chiesa burundese è storico e, sulla base di una manifesta benevolenza delle autorità civili, non ha rinunciato a promuovere modelli formativi ambiziosi,⁶⁵ trovando nei governanti maggiore attenzione che altrove, specie per la fondazione di istituzioni di studio superiore.⁶⁶ Nella fase post-monarchica, tra 1962 e 1992, al contrario, la manipolazione ideologica attua-

⁶¹ Un'attentata giurisprudenza, nel precisare l'autonomia degli effetti dalla forma, ricollegava il matrimonio ai valori di una società laica. "Gli effetti del matrimonio sono indipendenti dalla sua forma. Nel riconoscere un matrimonio civile e quello religioso, l'art. 15 della Cost. [1962] ha inteso consacrare due forme di matrimonio aventi un eguale valore nella società laica". App. Bur., 22 settembre 1964, p. 159. Cfr. *Codes et lois*, cit., p. 1017.

⁶² R. SACCO, *Ult.loc.cit.*, p. 241.

⁶³ La politica governativa familiare espressa nel maggio 2017 con una dichiarazione di illegalità delle unioni di fatto, minaccia paradossali misure sanzionatorie: "Si l'on inflige une peine allant d'un mois à trois mois, une amende de 100.000 à 200.000 [francs burundais, ndlr] et qu'il devient récalcitrant, il sera emprisonné jusqu'à ce qu'il régularise". Sito on-line: ageopolis.francetvinfo.fr/burundi-le-mariage-obligatoire-pour-tous.

⁶⁴ Riporto il limpido rilievo di D. HARABARISHIZE, *Enjeu culturelle*, cit., p. 78: "tutti i burundesi sono stati educati alla stessa logica dei privilegi legati ai ruoli sociali".

⁶⁵ Nella Convenzione scolastica con lo Stato coloniale (1928) la Chiesa propose un programma allargato comprendente la catechesi e la cultura umanistica. Cfr. D. HARABARISHIZE, *Ult.loc.cit.*, p. 116.

⁶⁶ Il Collegio Universitario creato a Bujumbura dai gesuiti nel 1964 rappresenta un'esperienza quasi isolata rispetto ai fallimentari progetti in Nigeria e Uganda e alla nazionalizzazione della Facoltà Teologica di Asmara (1970). Cfr. F. GONZÁLEZ, *La formazione delle Chiese africane (1914-1965)*, in *Storia del Cristianesimo 1878-2005*, Vol. 8, cit., p. 30.

ta dal Partito unico (UPRONA) aveva ridotto l'insegnamento, attraverso l'introduzione di corsi di "educazione civica", ad indottrinamento politico, consegnando nelle mani della Chiesa l'unica voce di dissenso.⁶⁷ L'inerzia politica sui temi scolastici, nel senso di un intenzionale vuoto progettuale governativo, si è mantenuta sino alla stesura del Concordato.

Con ragioni di fondo analoghe alle contaminazioni ideologiche dell'istituto della famiglia e del matrimonio, la scuola è anch'essa uno strumento di esercizio di potere con cui la politica ha acuito o cauterizzato la questione etnica.

Lo stallo scolastico, apicale durante la II Repubblica,⁶⁸ riflette il disfavore verso l'etnia *hutu*, tanto da far parlare di "*apartheid tutsi*"⁶⁹ e da far ritenere impraticabile, sin quando non si ponesse mano ad una riforma scolastica radicale e democratica, una duratura pace sociale nel Paese.⁷⁰ Anche in tal caso, dunque, il Concordato si manifesta come importante segnale di mutamento (o di garanzia della sopravvivenza di diritti democratici minimali) tenuto conto della finestra di libertà riconosciute alla Chiesa sia per l'insegnamento a tutti i livelli formativi, sia per la previsione di intese che ne sviluppino in potenza il quadro attuale di principio (art. 15), in un orizzonte allargato dell'azione sociale (art. 19.1).

Un ulteriore, più palese, profilo di manipolazione ideologica incidente su materie concordatarie riguarda il tema delle Forze armate e lo spazio concesso alla pastorale all'interno dei suoi quadri. Anche in tal caso il Concordato ottiene dei risultati che, apprezzabili in ottica negoziale (l'art. 19.2 sancisce un'intesa specifica), saranno subordinati alle scelte politiche *de facto* abbracciate dal Capo dello Stato, non meno che da un incisivo spirito di iniziativa nell'Episcopato locale.⁷¹ L'inculturazione del fedele-soldato risponde ad un

⁶⁷ Si allude al "Projet général d'éducation humaine et chrétienne de l'Eglise catholique par l'école au Burundi" della CECAB. Vedasi CECAB-BNEC, *Recueil des principaux textes de la législation scolaire depuis 1989*, Bujumbura, 1991, pp. 1-16. Un progetto di alfabetizzazione nella scuola primaria pubblica, l'iniziativa "*Yaja-Mukama*", fu sostenuto dalla Chiesa cattolica negli anni '80. Cfr. J. NDIKUMASABO, *Paix et justice*, cit., p. 369.

⁶⁸ Sulle tensioni tra governi della II Repubblica e Chiesa locale: J.-P. CHRÉTIEN, *Eglise et Etat au Burundi: les enjeux politiques*, in *Afrique contemporaine*, n. 142 (1987), pp. 63-71; C. CARRAI, *Burundi: l'Eglise sous surveillance étatique*, in *La Revue Nouvelle*, Brussels, 42, Vol. 83 n.2 (1986), pp. 144-156; D. H. DE JONG, *Solidarité avec l'Eglise du Burundi*, in *Dialogue* (Kigali), n. 121 (1987), pp. 100-103.

⁶⁹ R. NTIBAZONKIZA, *Burundi: au royaume des seigneurs de la lance: une approche historique de la question ethnique au Burundi*, T.2, Droits de l'Homme ed., pp. 230 ss.

⁷⁰ L. REYCHLER, *Le défi de la paix au Burundi: théorie et pratique*, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 49; O. BARORERAHO, *L'accord d'Arusha*, cit., p. 53.

⁷¹ La cautela dei Vescovi burundesi è segnata dalla mancanza di una pastorale specifica per il ceto dei fedeli impegnati nell'esercito (gendarmeria; Forze armate; polizia municipale): una prudenza che, comprensibile nel corso della II Repubblica che aveva soppresso le cappellanie militari, è meno giustificabile con il pur debole recupero delle libertà. J. NDIKUMASABO, *Paix et justice*, cit., pp. 330 e 424.

cambio di passo della politica istituzionale di cui i militari rappresentano la protesi armata del potere.

In tal senso, analogamente all'insegnamento e all'apparato giudiziario, un'auspicata riforma radicale delle Forze armate, rispondente ad un progetto di consolidamento della pace sociale, dovrebbe parificare l'ormai raggiunta de-etnicizzazione dei corpi militari⁷² con una sua de-ideologizzazione.⁷³ Questo passaggio appare preliminare a quello di una pastorale delle Forze armate ispirata ai valori evangelici, al patriottismo e all'integrità del popolo burundese.⁷⁴

Gli odierni accordi-quadro, ormai dominanti nella prassi concordataria vaticana, pongono in risalto l'azione dell'episcopato nazionale. Il nesso ideologia-inculturazione esalta la trasformazione del ruolo della CECAB, da elemento di supporto a soggetto protagonista.⁷⁵

Come già evidenziato, l'art. 20.2 dell'accordo-quadro di Bujumbura enumera un complesso di sette convenzioni pattizie vigenti con la CECAB, cui ora si aggiunge l'importante rinvio attuativo per intesa su nuove materie.⁷⁶

Stante l'incartamento democratico che accompagna i regimi politici della regione africana, l'Episcopato burundese⁷⁷ (e dei Grandi Laghi) manifesta una netta tendenza a correlare la pastorale con istanze di giustizia e pace sociale e tradurre l'attenzione pastorale inscritta nei testi pattizi in ferme

⁷² Il Protocollo II, art. 14.1 e 14.2 degli Accordi di Arusha prevede regole di reclutamento dei militari per la creazione di un esercito effettivamente nazionale, sulla base di percentuali rappresentative etniche.

⁷³ L. REYCHLER, *Le défi*, cit., p. 49.

⁷⁴ J. NDIKUMASABO, *Paix et justice*, cit., p. 423.

⁷⁵ L. MARTÍNEZ FERRER, "Inculturación", cit., p. 535. Tale ruolo, e la capacità di unione in azione comune degli episcopati regionali per i numerosi appelli alla riconciliazione, è stato evidenziato dai conflitti etnici tra *hutu* e *tutsi*, sfociati nei massacri del 1969, 1972 e 1993. Sul punto, J. GADILLE, "Africa", in *Storia del cristianesimo 1878-2005*, vol. 7, *I cattolici nel mondo*, Milano, San Paolo, 2005, p. 193 e *La Documentation Catholique*, 15 luglio 1973, p. 695 ss.; 3 febbraio 1974, pp. 146 ss. (sull'appello comune a Gitega). A. DUPUY, *La diplomatie du Saint-Siège*, cit., p. 148. Il protagonismo politico della Chiesa locale è sancito dall'iniziativa (poi sfumata nel successivo colpo di Stato del 25 luglio 1996) del presidente del Governo, Antoine Nduwajye che, nell'impossibilità di sciogliere la crisi etnica, volle interpellare anche l'episcopato burundese nei mesi di maggio e giugno 1996. O. BARORERAHO, *L'accord d'Arusha*, cit., p. 38.

⁷⁶ M. SINUMVAYAHA, *Rapports entre la conférence épiscopale et l'état: le cas du Burundi*, Roma, PUL, 2011.

⁷⁷ Sin dall'indipendenza, la CECAB ha dichiarato, a mezzo di lettere pastorali e messaggi, la sua instancabile esortazione alla pace: lettera pastorale di Quaresima 1970 e del gennaio 1973; messaggio di Natale 1995 e 1996; dichiarazione 26 luglio 1995; messaggio 8 agosto 1995, 12 giugno 1996 e 29 agosto 1997. Si veda J. NDIKUMASABO, *Paix et justice*, cit., pp. 297-299 e 320-321, nn. 146-149.

Nel messaggio CECAB del 28 maggio 1998 ("Là où il y a le dialogue, là est Dieu") vengono elencati i diritti fondamentali (alla vita; all'equo processo; alla libertà d'espressione) calpestati dal regime. Cfr. H. IWAKA KITAMBALA, *Les droits de l'homme*, cit., p. 190.

denunce di indole politica.⁷⁸ La porosità dei confini geo-politici dovuta ai massicci esodi di rifugiati etnici spiega la necessità di conservare una rete di relazioni dell'Episcopato locale, sia nella forma di compartecipazione tra gli episcopati d'area a gestire questa immane diaspora, sia nella forma di collegamento con organismi direttamente promananti dalla Sede Apostolica.⁷⁹ Questo modello di relazioni diffuse della Chiesa locale trova nelle garanzie di libertà poste all'art. 5.1 del Concordato del 2012 un caposaldo irrinunciabile.⁸⁰

Tali emergenze pongono una questione di fondo sulle difficoltà della Chiesa burundese a sostenere una linea ortodossa nel rispetto della dottrina sociale della Chiesa, impegnata ad una evangelizzazione totale "che tiene insieme mistica e politica", ed imposizioni dettate dal nuovo ordine economico globalizzato tale da rendere un "problema teologico (anche) la pratica finanziaria".⁸¹

5. CONCLUSIONI

La cronaca attuale sembra degradare l'enunciato sui diritti fondamentali, lo Stato di diritto e la democrazia inscritto negli Accordi di Arusha e nella Costituzione del 2005, in vuoti proclami. La Chiesa cattolica e le organizzazioni di ispirazione cristiana, pur sotto l'ombrello garantista del Concordato, si trovano di fatto ad agire in solitudine.⁸²

Evangelizzazione, inculturazione, appello ad istanze di buon governo e di onestà nella gestione della *res publica* divengono, per la Chiesa burundese,

⁷⁸ L'arcidiocesi di Kinshasa, nel quadro della Conferenza Episcopale, ha creato una specifica Commissione diocesana con competenze giuridiche e politiche con lo scopo di monitorare la conformità delle leggi civili con i principi costituzionali ed internazionali, oltre che evangelici. H. IWAKA KITAMBALA, *Les droits de l'homme*, cit., p. 227. La Commissione Verità e Riconciliazione, insediata in Burundi come organismo di gemmazione della Commissione *Iustitia et Pax*, è deputata ad indagare sui genocidi perpetrati tra il 1962 e il 2008. MISNA MISSIONARY INTERNATIONAL SERVICE NEWS AGENCY del 24 aprile 2015 (sito on-line: www.pressenza.com).

⁷⁹ Si allude alla costituita Commissione episcopale di *Iustitia et Pax* per la Chiesa del Burundi (1999) come organismo di studio sull'azione pastorale, della giustizia sociale e dei diritti umani nella regione.

⁸⁰ Da alcuni anni la Conferenza dell'Episcopato Cattolico della Regione dei Grandi Laghi svolge una funzione di attrazione delle Conferenze episcopali africane con scopi sinergici a promozione della pace e di concreta organizzazione per le attività di rimpatrio dai Paesi confinanti col Burundi dei rifugiati burundesi scampati alle atrocità dei ricorrenti genocidi. Tali attività hanno dato luogo a figure giuridiche inconsuete nel diritto canonico, come la Commissione Mista per i Rifugiati, costituita dalle Conferenze Episcopali di Burundi e Tanzania.

⁸¹ S. NICITERETSE, *Développement*, cit., p. 203.

⁸² Sui crimini governativi denunciati nella Risol. Parlam. Europeo cit., Considerando C: "(...) a ottobre 2016 altre cinque organizzazioni di tutela dei diritti umani erano già state messe al bando [tra cui], l'Action chrétienne pour l'abolition de la torture (ACAT),".

opzioni intercambiabili, perché rivolte ad un medesimo fine di bene. Mai, come in Burundi, il dettato dell'art. 1 del Concordato di Bujumbura, sintetizza un imperativo etico tanto estensivo: l'esortazione a cooperare "(...) ensemble pour le bien-être spirituel, moral, social, culturel et matériel de la personne humaine, ainsi qu'en faveur de la promotion du bien commun dans le respect de la dignité et des droits de la personne humaine". Quel testo riassume l'ancestrale bisogno di pace e di "bien-vivre", ossia di "coexistence harmonieuse", che affonda nella cultura sacrale e trascendente degli antenati e si ritrova trascritto ancora nel Preambolo concordatario,⁸³ ponendosi come punto di svolta per la costruzione di una politica ecclesiastica nazionale⁸⁴ e come severo imperativo di riflessione etica per i governanti.

⁸³ J. NDIKUMASABO, *Paix et justice*, cit., p. 276.

⁸⁴ Sulle difficoltà della proposizione di un quadro normativo di diritto ecclesiastico interno, ricorrente negli Stati africani, cfr. A. GAMBARO-R. SACCO, *Trattato*, cit., pp. 563 e 567.