

DIALOGUE ET INCULTURATION DANS LA MISSION COMBONIENNE DANS LE MONDE CHINOIS

RÉSUMÉ

Ce travail entend réfléchir sur le rapport entre dialogue et inculturation dans la mission combonienne au sein du monde chinois, en replaçant cette expérience dans l'horizon plus large de la mission de l'Église en Asie. À partir de la perspective du « triple dialogue » proposé par la Fédération des Conférences Épiscopales d'Asie, le texte souligne comment la rencontre avec les cultures, avec les religions et avec les pauvres ne représente pas un aspect secondaire de l'évangélisation, mais en constitue un critère essentiel. Dans le contexte chinois, la présence combonienne s'est développée sous des formes nécessairement limitées, souvent itinérantes et toujours en étroite relation avec les Églises locales, mûrissant ainsi une attention particulière à l'écoute, à la gradualité et au respect des dynamiques ecclésiales et culturelles du lieu.

L'expérience missionnaire dans le monde chinois a montré, d'une part, la valeur du long processus d'apprentissage de la langue, des codes symboliques et des formes sociales propres à la culture chinoise ; d'autre part, elle a mis en évidence les limites d'un modèle classique d'inculturation, qui tend à évoluer principalement dans la direction unilatérale « foi-culture ». Il apparaît en revanche plus adéquat d'employer la catégorie d'interculturalité, entendue comme un processus réciproque d'interprétation, de confrontation et de transformation, dans lequel foi et cultures ne restent pas des réalités statiques et séparées, mais se rencontrent et s'enrichissent mutuellement. Dans cette perspective, le dialogue interreligieux et la réflexion sur les valeurs universelles n'apparaissent pas comme de simples stratégies pastorales, mais bien comme des formes concrètes de relation, de discernement et de responsabilité partagée, capables de préserver ensemble l'universalité de l'Évangile et la pluralité des cultures.

SYNTHESE

À partir de la perspective du « triple dialogue » proposé par la Fédération des Conférences Épiscopales d'Asie, l'Église souligne depuis des décennies que la rencontre avec les cultures, les religions et les pauvres ne représente pas un aspect secondaire de l'évangélisation, mais en constitue un critère essentiel. La vérité de l'Évangile grandit dans l'histoire concrète des personnes et des communautés, en prenant des formes différentes selon les contextes dans lesquels elle est accueillie.

Dans cette perspective, la présence combonienne dans le monde chinois s'est développée sous des formes nécessairement modestes et itinérantes, mais a dû pour cette raison même se montrer particulièrement attentive à l'écoute des besoins réels et dépendante de la collaboration avec la population locale. En Chine continentale, à Macao et à Taïwan, les missionnaires comboniens ont œuvré dans un contexte marqué par de fortes différences politiques, sociales et religieuses, mais toujours en relation avec les Églises locales et avec un profond respect pour leurs points de vue. Les difficultés posées par les restrictions gouvernementales ont rendu encore plus évidente l'importance d'un style missionnaire discret et fondé sur le partage.

En ce sens, l'expérience combonienne s'inscrit idéalement dans le sillage tracé par les grands missionnaires qui, comme Matteo Ricci, ont cherché à exprimer la foi chrétienne à travers des catégories compréhensibles pour les Chinois. Une étape décisive de cette expérience est représentée par l'apprentissage de la langue et des coutumes locales. La mission, dans cette perspective, implique un exercice d'humilité pouvant revêtir des traits kénotiques : le missionnaire renonce à être le protagoniste, accepte le temps long de la formation et se laisse progressivement introduire dans le monde symbolique et relationnel de l'autre. Ce processus, souvent marqué par des peines et des humiliations, est néanmoins indispensable pour une véritable inculturation. La foi chrétienne ne se communique en effet pas de manière abstraite, mais à travers des médiations historiques et culturelles concrètes. La grâce ne détruit pas la culture, mais l'assume, la purifie et la porte à son accomplissement.

Cependant, le paradigme de l'inculturation présente également certaines limites. Il tend en effet à décrire la relation entre foi et culture comme un mouvement principalement unidirectionnel, de la foi vers le contexte dans lequel elle est annoncée. En réalité, le christianisme s'est toujours nourri d'échanges réciproques entre diverses cultures, et sa transmission a entraîné de continuelles transformations, relectures et purifications. C'est pourquoi la catégorie d'interculturalité apparaît plus adéquate, car elle reconnaît le caractère dynamique des cultures et leur capacité mutuelle à se féconder. Les cultures ne sont pas des réceptacles statiques, mais des réalités historiques vivantes qui se rencontrent, s'interprètent et se modifient mutuellement. Dans cette perspective, l'Évangile n'apparaît pas non plus comme un message à transplanter sous des formes préétablies, mais comme une vérité qui prend corps à travers la rencontre concrète avec les peuples et leurs traditions.

L'interculturalité ne concerne pas seulement la dimension anthropologique et sociale, mais aussi la dimension spirituelle et religieuse. Le lien profond entre culture et culte montre que chaque civilisation s'est développée autour d'une vision religieuse de la réalité, capable de façonner les valeurs, les symboles et les relations. C'est pourquoi le dialogue interreligieux constitue un aspect essentiel de la mission en Asie. Il ne consiste pas en une simple stratégie de coexistence, mais en un face-à-face respectueux entre différentes expériences spirituelles,

orienté vers la recherche de la vérité, de la dignité de la personne et du bien commun. Sur le plan religieux, la relation à l'autre n'appauvrit pas la foi chrétienne, mais la purifie et la dispose à un témoignage plus profond.

Un autre point central réside dans le face-à-face entre des visions culturelles différentes, en particulier entre l'Occident et la Chine. Certaines valeurs qui, dans le contexte occidental, sont souvent considérées comme évidentes — telles que les droits individuels, la liberté d'expression et la démocratie — ne sont pas perçues de la même manière dans la tradition chinoise. Cela ne signifie pas qu'il s'agisse de mondes incompatibles, mais que chacun a élaboré des catégories différentes pour comprendre la personne, la société et le bien commun. La tradition occidentale privilégie souvent la centralité de l'individu et la distinction entre le sujet et la société ; la tradition chinoise accorde en revanche une grande importance à l'harmonie, à la relation et à l'ordre communautaire. Le symbole du yin-yang exprime bien cette vision, dans laquelle les opposés ne s'éliminent pas mais s'intègrent.

Dans ce cadre, parler de valeurs universelles exige prudence et profondeur. L'universalité ne peut être réduite à un universalisme abstrait imposant à tous une vision particulière, ni se dissoudre dans un relativisme qui rend toute rencontre impossible. Les valeurs fondamentales, comme la dignité de la personne et la liberté religieuse, ne sont réellement universelles que si elles sont reconnues et vécues dans les différents contextes historiques et culturels.

Une dernière question décisive concerne la « sinisation ». Ce terme, qui désignait à l'origine le processus d'assimilation d'éléments extérieurs par la civilisation chinoise, est aujourd'hui utilisé par les autorités comme un instrument de contrôle politique sur les religions. Dans cette perspective, les confessions religieuses autorisées doivent se conformer aux principes de la société socialiste et soutenir le leadership du Parti, y compris à travers l'adaptation de leurs formes liturgiques, institutionnelles et doctrinales. Il s'agit d'un usage de la culture non pas comme un espace d'expression des différences, mais comme un moyen d'homogénéisation et de domination.

La présence combonienne en Chine, bien que restreinte sur le plan numérique mais internationale, témoigne de la possibilité d'une rencontre réelle entre l'Église universelle et une civilisation profondément différente, dans le respect des identités et la recherche d'une communion plus vaste. Dans cette perspective, l'« écart » entre les cultures ne doit pas être redouté comme une distance qui sépare, mais accueilli comme un espace fécond d'où peut émerger une compréhension plus profonde de l'humain et de l'Évangile.

DIALOGUE ET INCULTURATION DANS LA MISSION COMBONIENNE DANS LE MONDE CHINOIS

« La vérité de l'Évangile ne s'impose pas d'en haut, mais elle grandit avec le temps, au cœur de l'entrelacement concret des vies, des communautés et des cultures. C'est une vérité qui ne craint pas la diversité, mais qui l'accueille et l'ordonne ; qui n'élimine pas les conflits, mais les transfigure ; qui recompose ce que l'histoire tend à disperser. De là vient aussi l'image du polyèdre, une figure aux multiples faces, dans lesquelles se reflète, sous des angles différents, la même vérité de l'Évangile. » (*Magnifica Humanitas* 25, qui reprend *Evangelii Gaudium* 236 et *Fratelli Tutti* 215).

Introduction

La Fédération des Conférences épiscopales d'Asie (FABC), depuis les années 1970, a indiqué trois voies inséparables pour la mission de l'Église sur ce continent : le dialogue avec les cultures, le dialogue avec les religions et le dialogue avec les pauvres. Ce triple dialogue ne doit pas rester au niveau théorique, mais devenir un dialogue de vie, d'action et de partage d'expériences religieuses, orienté vers la construction de l'harmonie dans la société, concept cher à de nombreux peuples asiatiques. L'expérience missionnaire combonienne dans le monde chinois confirme que ces indications sont toujours actuelles.

La petite présence combonienne en Asie s'est développée dans des contextes différents, allant de l'Asie du Sud-Est, avec une forte présence catholique (aux Philippines depuis 1988) ou croissante (au Vietnam depuis 2012), au monde chinois, très diversifié, où les catholiques constituent une très petite minorité : à Macao (depuis 1992), ancienne colonie portugaise redevenue chinoise en 1999, qui est depuis des siècles un pont entre l'Orient et l'Occident ; à Taïwan (depuis 1997), une île multiculturelle dotée d'une démocratie mouvementée mais stable (cette année, la communauté combonienne de l'île a cependant été suspendue) ; et enfin dans l'immense Chine continentale, où notre présence a été itinérante et est désormais très limitée par le récent durcissement des politiques religieuses du gouvernement.

Je dois souligner que, compte tenu des restrictions concernant notre présence missionnaire en Chine et de la priorité accordée au soutien de l'Église locale, souvent souffrante, nous n'avons pas disposé de grandes ressources à investir spécifiquement dans le dialogue avec les autres religions ; la grande majorité de nos interlocuteurs ont donc été des chrétiens. Par conséquent, notre groupe n'a pas approfondi beaucoup de thèmes caractéristiques du débat interreligieux dans le monde asiatique, comme celui concernant l'unicité et l'universalité salvifique de la figure du Christ.

Les grands missionnaires qui ont travaillé en Chine — depuis les moines syriaques (les soi-disant nestoriens) du VII^e siècle jusqu'à la vague des jésuites à partir du XVI^e siècle, avec Matteo Ricci comme exemple le plus connu — ont accompli un travail immense pour traduire la foi chrétienne dans des catégories compréhensibles pour les Chinois. Ils ont utilisé non seulement la langue, la culture et la spiritualité chinoises, mais aussi leurs connaissances scientifiques et technologiques comme instruments d'évangélisation. Ils ont laissé un héritage qui, encore aujourd'hui, nous inspire et nous encourage.

Le passage délicat de l'inculturation à l'interculturalité

Le dialogue des Comboniens avec le monde chinois a commencé par l'écoute, durant la longue période d'apprentissage de la langue et des coutumes locales. Ce fut un effort intense mais passionné, au cours duquel nous avons expérimenté l'aspect « kénotique » de l'inculturation, qui exige l'humilité et souvent même l'humiliation. Je me souviens que le cours de base pour apprendre la langue chinoise dure au minimum deux ans, suivis ensuite d'une longue période d'insertion progressive dans la pastorale.

La « décolonisation des attitudes », indispensable à une véritable inculturation, a ainsi commencé par cette patience dans l'apprentissage, qui implique de renoncer au protagonisme et de reconnaître la grandeur culturelle et spirituelle de nos interlocuteurs chinois. Ces longues étapes sont d'ailleurs nécessaires parce que, comme l'écrivait le pape François dans *Evangelii Gaudium* (115), « la grâce suppose la culture » : la grâce qui vient de la foi ne détruit pas ce qui est humain, n'annule ni l'histoire, ni la langue, ni les symboles, ni les catégories mentales d'un peuple, mais elle les assume, les purifie et les conduit à leur accomplissement. Chaque missionnaire doit donc prendre le temps nécessaire pour s'immerger dans toutes ces dimensions de la vie d'un peuple.

Le modèle classique de l'inculturation présente cependant certaines difficultés. Comme nous le savons, il s'inspire du mystère de l'Incarnation : de même que Jésus s'est fait homme au sein d'un peuple avec une histoire précise, ainsi la foi devrait s'incarner dans les différentes cultures. La comparaison n'est toutefois valable que jusqu'à un certain point, car il n'existe pas de forme « pure » de la foi à incarner, séparée d'une culture. Depuis ses origines, le christianisme s'est exprimé à travers des instruments conceptuels et linguistiques fournis par différentes cultures. L'histoire enseigne que la transmission de la foi implique toujours la rencontre entre une ou plusieurs cultures qui véhiculent la foi chrétienne et une autre culture ; elle implique également des phases de purification et de transformation continues, puisque le message révélé ne s'identifie à aucune culture et possède un contenu transculturel (*Evangelii Gaudium* 116).

L'influence des « cultures véhiculaires » a été évidente dans notre groupe combonien : celles de nos terres d'origine, celles des peuples qui ont colonisé une partie de la Chine et celles des mouvements de mondialisation qui ont influencé l'Asie au cours des dernières décennies. Notre internationalité a été un élément essentiellement positif pour susciter l'intérêt envers l'Évangile. Les motivations des catéchumènes que nous avons accompagnés avec beaucoup d'engagement au fil des années révèlent également cette interaction culturelle complexe : outre la rencontre décisive avec les chrétiens locaux, beaucoup se sont approchés de la foi à travers le cinéma et la littérature internationale ; d'autres à travers l'art, l'architecture et la musique européennes rencontrés au cours de leurs études ou de leurs voyages ; d'autres encore grâce à l'enseignement reçu dans des structures éducatives gérées par des congrégations internationales.

Une autre limite de l'inculturation classique est qu'elle met surtout en évidence le mouvement allant de la foi vers la culture, et non l'inverse. Par exemple, la résistance du peuple chinois à l'influence culturelle coloniale, qui a été une constante dans son histoire, a conduit aux premières ordinations d'évêques chinois en 1926, lesquelles ont marqué un tournant décisif dans le processus de promotion des Églises locales, anticipant des orientations ecclésiologiques qui seraient ensuite pleinement formulées par le Concile Vatican II.

Ce n'est donc pas un hasard si toutes les initiatives des Comboniens dans le monde chinois ont été commencées et menées dans un dialogue constant avec les Églises locales, en mettant leurs besoins au premier plan et en se situant toujours dans une position de soutien. Même le choix de faire mission de manière itinérante en Chine continentale, sans structures propres, va dans ce sens. Nous avons dû nous en remettre — littéralement — aux populations locales, tant pour déterminer les besoins réels auxquels répondre que pour affronter les défis liés aux restrictions gouvernementales.

En d'autres termes, les cultures ne sont pas un simple revêtement de l'Évangile, mais l'une des clés herméneutiques pour sa compréhension (et cela vaut également pour l'interprétation de la Bible). C'est pourquoi l'interculturalité est un concept plus adéquat que celui d'inculturation : les fois et les cultures ne sont pas des blocs statiques, mais elles se rencontrent et s'influencent réciproquement.

Interculturalité et religion

L'origine étymologique commune des mots culture et culte, du latin *colere* (« cultiver », « prendre soin »), révèle le lien profond entre le plan culturel et le plan religieux. Toute culture est née et s'est développée autour d'une vision religieuse de la réalité, qui en a façonné les valeurs, les symboles et les formes de coexistence.

L'inculturation ne concerne pas seulement la dimension anthropologique et sociale, mais aussi la dimension spirituelle. Le dialogue interreligieux, confrontation respectueuse entre différentes expériences spirituelles dans la recherche de la vérité, de la dignité de la personne et du bien commun, fait partie intégrante de ce processus.

Au niveau personnel, la méthode de la méditation mantrique, commune à de nombreuses traditions religieuses mais particulièrement développée dans l'hindouisme et le bouddhisme, a profondément influencé ma spiritualité et ma manière de prier. De la méditation silencieuse naît la force de la compassion, nécessaire également pour la guérison des blessures humaines et pour devenir des artisans de paix dans le monde, ce qui doit commencer avant tout au plus profond du cœur de chacun.

La rencontre entre différentes spiritualités libère le dialogue du cadre étroit d'une simple « stratégie d'évangélisation » pour en faire un véritable « acte de soin » envers nous-mêmes (chacun de nous a besoin de grandir intérieurement !), envers les peuples auxquels nous sommes envoyés, et aussi envers les pauvres afin que, comme l'explique l'encyclique *Dilexi Te*, ils puissent eux-mêmes devenir des sujets capables de créer leur propre culture plutôt que des objets de bienfaisance : « Les communautés marginalisées ont le droit de vivre l'Évangile et de célébrer et communiquer la foi selon les valeurs présentes dans leurs cultures. L'expérience de la pauvreté leur donne la capacité de reconnaître des aspects de la réalité que d'autres ne parviennent pas à voir, et c'est pourquoi la société a besoin de les écouter. Il en va de même pour l'Église, qui doit valoriser positivement leur manière "populaire" de vivre la foi... la pire discrimination dont souffrent les pauvres est le manque d'attention spirituelle. L'option préférentielle pour les pauvres doit se traduire principalement par une attention religieuse privilégiée et prioritaire » (DT 110 ; 114).

Dans la liturgie, comprendre le contexte culturel est fondamental afin de ne pas juger superficiellement les expressions rituelles des Chinois (catholiques ou appartenant à d'autres religions), qui peuvent apparaître à un observateur extérieur comme trop formelles et rigides.

En Chine, en effet, une grande attention est accordée à la pratique extérieure correcte, où le rite possède le pouvoir d'ordonner la communauté et de façonner l'âme profonde du croyant. Pour un croyant chinois, l'attitude extérieure — exprimée à travers la précision des gestes — n'est pas un formalisme vide, mais déjà la manifestation même de la foi, l'instrument concret par lequel le sacré prend forme et l'harmonie intérieure est engendrée et préservée.

Valeurs en confrontation

L'un des principaux problèmes des missionnaires en Chine est de percevoir que certaines valeurs que l'Occident a toujours considérées comme allant de soi, telles que les « droits personnels », la « démocratie » et la « liberté d'expression », ne sont pas comprises de la même manière dans la culture chinoise. Il ne s'agit pas d'opposer deux mondes incompatibles, mais de reconnaître que les deux traditions ont élaboré des manières différentes de comprendre le concept de personne, de société et de bien commun.

Une première différence concerne le rapport entre dualisme et harmonie. La pensée occidentale tend à interpréter la réalité à travers des catégories dualistes, tandis que la tradition chinoise, notamment à travers le taoïsme et le confucianisme, privilégie la recherche de l'harmonie entre les éléments différents. Le symbole du yin-yang exprime cette perspective : les opposés ne s'excluent pas, mais se complètent réciproquement.

Une deuxième différence concerne le rapport entre autorité et liberté. La culture occidentale moderne a placé la liberté individuelle au centre, tandis que la tradition chinoise a accordé davantage d'importance à l'autorité comme garantie de l'ordre social. Dans la pensée confucéenne, le bon gouvernement dépend de la vertu morale de ceux qui gouvernent et du sens de la responsabilité réciproque entre gouvernants et gouvernés.

Enfin, une différence significative concerne le rapport entre l'individu et la collectivité. La culture occidentale tend à considérer la personne comme un sujet autonome, tandis que dans la culture chinoise, l'identité personnelle se construit principalement à travers la famille, les relations sociales et la responsabilité envers le groupe.

Ces différences ne doivent pas être interprétées comme des oppositions absolues. L'Occident connaît également la valeur de la solidarité et du bien commun, tout comme la culture chinoise reconnaît la dignité de la personne et l'importance des libertés fondamentales, même si elle les interprète selon ses propres catégories. L'interculturalité met ces perspectives en dialogue, dans la conviction que leurs conceptions peuvent s'enrichir mutuellement afin de parvenir à une compréhension plus complète de la nature humaine commune, sur laquelle la foi peut ensuite prendre racine et porter du fruit.

Est-il possible de parler de valeurs universelles ?

Le projet Fen Xiang (« Partage ») des Comboniens en Asie, né comme instrument d'aide à l'Église en Chine et d'animation missionnaire de celle-ci, a tenté d'intégrer cette diversité dans son ministère, en servant toutes les différentes composantes de l'Église chinoise (enregistrée/patriotique et clandestine), en travaillant pour le bien de toute l'Église chinoise qui, comme l'ont souligné tous les papes récents, est et doit rester une seule Église. Ce n'est pas toujours facile, particulièrement en cette période de sévères restrictions, mais la patience dans l'attente fait elle aussi partie d'un processus de dialogue respectueux. En tant que

missionnaires étrangers, nous nous sommes souvent demandé comment parler de valeurs universelles face à une culture aussi profondément enracinée dans sa propre identité.

Le gouvernement chinois a toujours soutenu une application du droit international et des droits humains conforme aux soi-disant « caractéristiques chinoises », revendiquant un modèle juridique et politique enraciné dans sa propre histoire, sa culture et sa réalité sociale.

Le christianisme, en revanche, a toujours défendu l'universalité des valeurs fondamentales qui découlent de l'Évangile : « Une dignité infinie, inaliénablement fondée dans son être même, revient à chaque personne humaine, au-delà de toute circonstance et dans quelque état ou situation qu'elle se trouve. Ce principe, pleinement reconnaissable par la seule raison, se trouve au fondement de la primauté de la personne humaine et de la protection de ses droits. » (Dignitas Infinita 1). Ces droits sont fondés sur la loi naturelle inscrite dans le cœur de l'homme et présente dans les différentes cultures et civilisations. Naturellement, les droits humains doivent également inclure le droit à la liberté religieuse, qui a subi ces dernières années d'importantes restrictions en Chine continentale.

Il est évident qu'un long processus de dialogue, au niveau culturel et religieux, est nécessaire pour que les valeurs universelles puissent être reconnues comme telles et appliquées efficacement dans les différents contextes. L'interculturalité est précisément l'instrument qui permet de dépasser à la fois l'universalisme abstrait, qui impose une vision particulière comme étant valable pour tous, et le relativisme, qui rend toute rencontre impossible ; elle nous enseigne que les valeurs universelles n'acquièrent une signification réelle que lorsqu'elles sont interprétées et vécues concrètement dans les différents contextes historiques et culturels.

Je crois que notre petite présence d'une communauté combonienne internationale au milieu du peuple chinois a été un témoignage de l'universalité de l'Évangile et de la possibilité pour chaque personne, quelle que soit son origine culturelle, de rencontrer personnellement le Christ ressuscité. De cette rencontre naît le véritable respect pour chaque personne, y compris pour celles qui sont restées en marge du grand développement économique chinois et qui ont été l'objet privilégié de notre action pastorale en Chine, en soutenant les œuvres sociales des différents diocèses dans lesquels nous avons travaillé.

La sinisation : la culture comme instrument politique

Dans le débat sur les politiques religieuses en Chine, le terme « sinisation » est devenu central. Il est souvent rapproché du concept d'inculturation, mais les deux termes ne sont pas synonymes. Dans le passé, le mot « sinisation » était utilisé pour désigner le processus par lequel des éléments étrangers étaient progressivement assimilés par la civilisation chinoise. Ces dernières années, cependant, le gouvernement chinois a fait de la « sinisation des religions » l'un des piliers du contrôle politique de l'État sur celles-ci.

Selon cette conception, les religions reconnues par le gouvernement — bouddhisme, taoïsme, islam, protestantisme et catholicisme — doivent s'adapter aux principes de la société socialiste, soutenir la direction du Parti communiste et contribuer à la réalisation du « grand rajeunissement de la nation chinoise ».

La sinisation contemporaine ne concerne pas seulement les aspects extérieurs, tels que la langue chinoise ou les éléments locaux dans la liturgie et l'art sacré. Il s'agit d'un processus

guidé par la politique qui touche également la formation du clergé, l'administration des communautés religieuses, l'éducation des fidèles et l'interprétation des doctrines religieuses.

Par conséquent, au lieu de promouvoir les particularités culturelles, la sinisation utilise la culture comme prétexte pour dominer les différences. La récente loi chinoise sur la promotion de l'unité ethnique, entrée en vigueur le 1er juillet 2026, vise à consolider une identité nationale unique à travers une forte assimilation culturelle guidée par le Parti communiste. La norme impose l'utilisation de la langue nationale, le mandarin, dans les écoles et les institutions au détriment des dialectes locaux, limite l'autonomie des minorités ethnoreligieuses, telles que les Ouïghours et les Tibétains, et renforce le contrôle de l'État sur les pratiques culturelles locales et leurs expressions religieuses (elle réglemente même l'aspect extérieur des lieux de culte). Il faut toujours être conscient du fait que la politique cherchera toujours à utiliser la culture pour atteindre ses objectifs de pouvoir.

À cet égard, l'amour que l'Église chinoise a toujours porté au Saint-Père en tant que successeur de Pierre (et, par conséquent, l'amour pour la liturgie « romaine »), même durant les périodes les plus dures des persécutions, face à la pression du Parti visant à créer une Église chinoise indépendante du Vatican et dirigée par le gouvernement, n'est pas simplement du traditionalisme religieux. Il est l'expression de la liberté de conscience de l'Église chinoise, qui cherche à résister à toute instrumentalisation politique de la foi et qui refuse le culte idolâtrique de l'État.

Conclusion : au-delà des identités culturelles

Le sinologue François Jullien, dans son livre *L'identité culturelle n'existe pas*, remet en question l'idée selon laquelle les cultures seraient des réalités fermées et immuables. Comme nous l'avons dit, elles sont au contraire des réalités vivantes, historiques et dynamiques, nées de rencontres, d'échanges et de transformations réciproques.

Au centre de sa pensée se trouve le concept d'« écart », qui n'est pas une distance qui sépare, mais un espace fécond qui met en relation deux manières différentes de comprendre la réalité. L'écart n'élimine pas la différence et ne la transforme pas en opposition ; il permet au contraire de voir ce qui reste caché lorsque chacun demeure enfermé dans ses propres schémas culturels. La rencontre avec l'autre aide chaque culture à reconnaître ses propres limites et à s'ouvrir à de nouvelles possibilités.

La différence entre une vision plus occidentale de l'individu autonome et une vision plus chinoise de la personne insérée dans un réseau de relations ne doit pas conduire à l'opposition, mais ouvrir des questions auxquelles il faut tenter de répondre ensemble : comment conjuguer liberté et responsabilité ? Comment défendre la dignité de la personne sans ignorer le bien commun ? Comment promouvoir des valeurs universelles sans les transformer en imposition culturelle ?

L'universalité naît de la confrontation sincère autour de ces questions, et l'écart que l'on perçoit dans les réponses peut devenir une « distance créatrice », un espace dans lequel l'autre n'est pas un obstacle, mais offre au contraire la possibilité de mieux comprendre nous-mêmes et ce qui constitue l'humain.

Dans cette perspective, j'aime penser à la minuscule mission combonienne dans le monde chinois comme à un lieu où l'« écart » a contribué à créer de petits espaces de confrontation

et de communion : entre les différentes composantes de l'Église chinoise et entre l'Église chinoise et l'Église universelle. Les relations d'amitié que nous avons construites avec tant de personnes et de communautés dans le monde chinois au cours de ces années, et qui se sont maintenues malgré les difficultés causées par le manque de liberté et la distance, nous encouragent à poursuivre notre mission de dialogue avec les cultures, avec les religions et avec les pauvres, pour une croissance réciproque comme personnes, comme chrétiens et comme missionnaires.

Paolo Consonni, mccj

QUESTIONS POUR LA RÉFLEXION

1. Comment as-tu expérimenté, au niveau personnel et communautaire, l'influence (positive et négative) des « cultures véhiculaires » à travers lesquelles tu as transmis ta foi aux autres au cours de ta vie missionnaire ?
2. Comment ta compréhension de la foi a-t-elle grandi dans la rencontre avec des cultures et des religions différentes de la tienne ?
3. Comment as-tu géré la confrontation/la rencontre entre l'universalité des valeurs essentielles de l'Évangile et la singularité des valeurs culturelles propres aux peuples auprès desquels tu as vécu ta vie missionnaire ?
4. Dialogue avec les cultures, les religions et les pauvres : comment le cultives-tu aussi bien au niveau intellectuel que relationnel ?

– Pour approfondir

- Alessandra Chiricosta, *I Diritti Umani al vaglio dell'interculturalità*.
- Enrico Riparelli, *Dalla inculturazione alla interculturalità. I. Valore e limiti della categoria di inculturazione*.
- Bernardus A. Rukiyanto, S.J., *Interculturation as Threefold Dialogue: Learning Experience from the Church in Asia*.
- Edmund Kee-Fook Chia, *Asian Christianity and Theology. Inculturation, Interreligious Dialogue, Integral Liberation*, Routledge (London and New York), 2021.
- François Jullien, *L'identità culturale non esiste*, Einaudi (Turin), 2018.