

DIÁLOGO E INCULTURACIÓN EN LA MISIÓN COMBONIANA EN EL MUNDO CHINO

RESUMEN

Este aporte pretende reflexionar sobre la relación entre diálogo e inculturación en la misión comboniana en el mundo chino, situando dicha experiencia en el horizonte más amplio de la misión de la Iglesia en Asia. A partir de la perspectiva del “triple diálogo” propuesto por la Federación de Conferencias Episcopales de Asia, el texto subraya cómo el encuentro con las culturas, con las religiones y con los pobres no representa un aspecto secundario de la evangelización, sino que constituye un criterio esencial de la misma. En el contexto chino, la presencia comboniana se ha desarrollado en formas necesariamente limitadas, a menudo itinerantes y siempre en estrecha relación con las Iglesias locales, madurando así una especial atención a la escucha, a la gradualidad y al respeto de las dinámicas eclesiales y culturales del lugar.

La experiencia misionera en el mundo chino ha mostrado, por un lado, el valor del largo proceso de aprendizaje de la lengua, de los códigos simbólicos y de las formas sociales propias de la cultura china; por otro lado, ha puesto de manifiesto los límites de un modelo clásico de inculturación, que tiende a moverse sobre todo en la dirección unilateral “fe-cultura”. En cambio, resulta más adecuada la categoría de interculturalidad, entendida como un proceso recíproco de interpretación, confrontación y transformación, en el cual fe y cultura no permanecen como realidades estáticas y separadas, sino que se encuentran y se enriquecen mutuamente. En esta perspectiva, el diálogo interreligioso y la reflexión sobre los valores universales no emergen como simples estrategias pastorales, sino como formas concretas de relación, discernimiento y responsabilidad compartida, capaces de custodiar conjuntamente la universalidad del Evangelio y la pluralidad de las culturas.

SINTESI

A partir de la perspectiva del “triple diálogo” propuesto por la Federación de Conferencias Episcopales de Asia, desde hace décadas la Iglesia ha subrayado que el encuentro con las culturas, con las religiones y con los pobres no representa un aspecto secundario de la evangelización, sino que constituye un criterio esencial. La verdad del Evangelio crece en la historia concreta de las personas y de las comunidades, asumiendo formas diversas según los contextos en los que es acogida.

Dentro de esta perspectiva, la presencia comboniana en el mundo chino se ha desarrollado en formas necesariamente pequeñas e itinerantes, pero precisamente por ello ha tenido que ser particularmente atenta a la escucha de las necesidades reales y dependiente de la colaboración con la población local. En China continental, en Macao y en Taiwán, los misioneros combonianos han operado en un contexto marcado por fuertes diferencias políticas, sociales y religiosas, pero siempre en relación con las Iglesias locales y con un profundo respeto por sus puntos de vista. Las dificultades planteadas por las restricciones gubernamentales han hecho aún más evidente la importancia de un estilo misionero discreto y basado en el compartir.

En este sentido, la experiencia comboniana se inserta idealmente en el cauce trazado por los grandes misioneros que, como Matteo Ricci, buscaron expresar la fe cristiana a través de categorías comprensibles para los chinos. Un paso decisivo de esta experiencia está representado por el aprendizaje de la lengua y de las costumbres locales. La misión, en tal perspectiva, implica un ejercicio de humildad que puede asumir rasgos kenóticos: el misionero renuncia al protagonismo, acepta el tiempo largo de la formación y se deja introducir progresivamente en el mundo simbólico y relacional del otro. Este proceso, a menudo marcado por fatigas y humillaciones, es sin embargo indispensable para una verdadera inculturación. La fe cristiana, en efecto, no se comunica de modo abstracto, sino a través de mediaciones históricas y culturales concretas. La gracia no destruye la cultura, sino que la asume, la purifica y la lleva a su plenitud.

Sin embargo, el paradigma de la inculturación presenta también algunos límites. Tiende, en efecto, a describir la relación entre fe y cultura como un movimiento predominantemente unidireccional, desde la fe hacia el contexto en el que se anuncia. En realidad, el cristianismo siempre se ha nutrido de intercambios recíprocos entre culturas diversas, y su transmisión ha conllevado continuas transformaciones, relecturas y purificaciones. Por ello resulta más adecuada la categoría de interculturalidad, que reconoce el carácter dinámico de las culturas y su recíproca capacidad de fecundarse. Las culturas no son contenedores estáticos, sino realidades históricas vivas que se encuentran, se interpretan y se modifican mutuamente. En esta perspectiva, tampoco el Evangelio se presenta como un mensaje para trasplantar en formas ya dadas, sino como una verdad que toma cuerpo a través del encuentro concreto con los pueblos y con sus tradiciones.

La interculturalidad no atañe solo a la dimensión antropológica y social, sino también a la espiritual y religiosa. El nexo profundo entre cultura y culto muestra que toda civilización se ha desarrollado alrededor de una visión religiosa de la realidad, capaz de plasmar valores, símbolos y relaciones. Por este motivo, el diálogo interreligioso constituye un aspecto esencial de la misión en Asia. No consiste en una simple estrategia de convivencia, sino en un contraste respetuoso entre experiencias espirituales diferentes, orientado a la búsqueda de la verdad,

de la dignidad de la persona y del bien común. La relación con el otro, en el plano religioso, no empobrece la fe cristiana, sino que la purifica y la dispone a un testimonio más profundo.

Un nodo central ulterior es la confrontación entre visiones culturales diferentes, en particular entre Occidente y China. Algunos valores que en el contexto occidental a menudo se consideran evidentes —como los derechos individuales, la libertad de expresión y la democracia— no se perciben de la misma manera en la tradición china. Esto no significa que se trate de mundos incompatibles, sino que cada uno ha elaborado categorías diferentes para comprender a la persona, la sociedad y el bien común. La tradición occidental privilegia a menudo la centralidad del individuo y la distinción entre sujeto y sociedad; la china, en cambio, atribuye gran importancia a la armonía, a la relación y al orden comunitario. El símbolo del yin-yang expresa bien esta visión, en la cual los opuestos no se eliminan, sino que se integran.

En este marco, hablar de valores universales requiere cautela y profundidad. La universalidad no puede reducirse a un universalismo abstracto que impone a todos una visión particular, ni puede disolverse en un relativismo que hace imposible todo encuentro. Los valores fundamentales, como la dignidad de la persona y la libertad religiosa, son realmente universales solo si son reconocidos y vividos en los diversos contextos históricos y culturales.

Una última cuestión decisiva concierne a la “sinización”. Este término, que en su origen designaba el proceso de asimilación de elementos externos por parte de la civilización china, es utilizado hoy por las autoridades como instrumento de control político sobre las religiones. En esta perspectiva, las confesiones religiosas admitidas deben conformarse a los principios de la sociedad socialista y apoyar el liderazgo del Partido, incluso a través de la adaptación de sus formas litúrgicas, institucionales y doctrinales. Se trata de un uso de la cultura no como espacio de expresión de las diferencias, sino como medio de homologación y dominio.

La presencia comboniana en China, aunque numéricamente limitada pero internacional, testimonia la posibilidad de un encuentro real entre la Iglesia universal y una civilización profundamente diferente, en el respeto de las identidades y en la búsqueda de una comunión más amplia. En esta perspectiva, la “brecha” entre culturas no debe temerse como una distancia que divide, sino acogerse como un espacio fecundo en el que puede emerger una comprensión más profunda de lo humano y del Evangelio.

DIÁLOGO E INCULTURACIÓN EN LA MISIÓN COMBONIANA EN EL MUNDO CHINO

«La verdad del Evangelio no se impone desde arriba, sino que crece con el tiempo, dentro del entramado concreto de las vidas, las comunidades y las culturas. Es una verdad que no teme la diversidad, sino que la acoge y la ordena; que no elimina los conflictos, sino que los transfigura; que recompone lo que la historia tiende a dispersar. De ahí también la imagen del poliedro, una figura de muchas caras, en las que se refleja, desde ángulos diferentes, la misma verdad del Evangelio». (*Magnifica Humanitas* 25, que retoma *Evangelii Gaudium* 236 y *Fratelli Tutti* 215).

Introducción

La Federación de Conferencias Episcopales de Asia (FABC), desde los años setenta, ha indicado tres caminos inseparables para la misión de la Iglesia en ese continente: el diálogo con las culturas, el diálogo con las religiones y el diálogo con los pobres. Este triple diálogo no debe quedarse en el nivel teórico, sino convertirse en diálogo de vida, de acción y de intercambio de experiencias religiosas, orientado a construir la armonía en la sociedad, un concepto querido por muchos pueblos asiáticos. La experiencia misionera comboniana en el mundo chino confirma que estas indicaciones siguen siendo actuales.

La pequeña presencia comboniana en Asia se ha desarrollado en contextos diversos: desde el sudeste asiático, con una gran presencia católica —en Filipinas desde 1988— o creciente —en Vietnam desde 2012—, hasta el polifacético mundo chino, donde los católicos son una pequeñísima minoría: en Macao —desde 1992—, antigua colonia portuguesa que regresó a China en 1999, puente entre Oriente y Occidente desde hace siglos; en Taiwán —desde 1997—, una isla multicultural con una democracia agitada pero estable (este año, sin embargo, la comunidad comboniana de la isla ha sido suspendida); y, finalmente, en la inmensa China continental, donde nuestra presencia ha sido itinerante y ahora está muy limitada por el reciente endurecimiento de las políticas religiosas del Gobierno.

Debo subrayar que, dadas las restricciones relativas a nuestra presencia misionera en China y la prioridad concedida al apoyo a la Iglesia local, a menudo sufriente, no hemos tenido grandes recursos para invertir específicamente en el diálogo con las demás religiones; por ello, la mayor parte de nuestros interlocutores han sido cristianos. En consecuencia, nuestro grupo no ha profundizado muchos de los temas característicos del debate interreligioso en el mundo asiático, como el relativo a la unicidad y universalidad salvífica de la figura de Cristo.

Los grandes misioneros que trabajaron en China —desde los monjes siríacos (los llamados nestorianos) del siglo VII hasta la llegada de los jesuitas a partir del siglo XVI, con Matteo Ricci como ejemplo más conocido— realizaron una enorme labor para traducir la fe cristiana a categorías comprensibles para los chinos. Utilizaron no solo la lengua, la cultura y la espiritualidad chinas, sino también sus conocimientos científicos y tecnológicos como instrumentos de evangelización. Dejaron una herencia que todavía hoy nos inspira y nos anima.

El delicado paso de la inculturación a la interculturalidad

El diálogo de los combonianos con el mundo chino comenzó con la escucha, durante el largo período de aprendizaje de la lengua y de las costumbres locales. Fue un esfuerzo intenso pero

apasionado, en el que experimentamos el aspecto «kenótico» de la inculturación, que exige humildad y, a menudo, incluso humillación. Recuerdo que el curso básico para aprender la lengua china dura como mínimo un par de años, seguidos después por un largo período de inserción gradual en la pastoral.

La «descolonización de las actitudes», indispensable para una inculturación auténtica, comenzó así con esta paciencia en el aprendizaje, que implica renunciar al protagonismo y reconocer la grandeza cultural y espiritual de nuestros interlocutores chinos. Por otra parte, estas largas etapas son necesarias porque, como escribía el papa Francisco en *Evangelii Gaudium* (115), «la gracia supone la cultura»: la gracia que procede de la fe no destruye lo humano, no anula la historia, la lengua, los símbolos ni las categorías mentales de un pueblo, sino que los asume, los purifica y los lleva a su plenitud. Por tanto, todo misionero debe tomarse el tiempo necesario para sumergirse en todas estas dimensiones de la vida de un pueblo.

Sin embargo, el modelo clásico de la inculturación presenta algunas dificultades. Como sabemos, se inspira en el misterio de la Encarnación: así como Jesús se hizo hombre dentro de un pueblo con una historia concreta, del mismo modo la fe debería encarnarse en las distintas culturas. Pero la comparación solo se sostiene hasta cierto punto, porque no existe una forma «pura» de la fe que deba encarnarse separada de una cultura. Desde sus orígenes, el cristianismo se ha expresado mediante instrumentos conceptuales y lingüísticos proporcionados por culturas diversas. La historia enseña que la transmisión de la fe implica siempre el encuentro entre una o varias culturas que vehiculan la fe cristiana y otra cultura, e implica fases de purificación y transformación continua, puesto que el mensaje revelado no se identifica con ninguna cultura y posee un contenido transcultural (*Evangelii Gaudium* 116).

La influencia de las «culturas vehiculares» ha sido evidente en nuestro grupo comboniano: las de nuestras tierras de origen, las de los pueblos que colonizaron parte de China y las de los movimientos de globalización que han influido en Asia durante las últimas décadas. Nuestra internacionalidad ha sido decididamente un elemento esencialmente positivo para suscitar interés por el Evangelio. También las motivaciones de los catecúmenos que hemos acompañado con gran empeño a lo largo de los años revelan esta compleja interacción cultural: además del encuentro decisivo con los cristianos locales, muchos se acercaron a la fe también a través del cine y de la literatura internacional; otros, mediante el arte, la arquitectura y la música europea encontrados durante sus estudios o viajes; y otros, gracias a la enseñanza recibida en instituciones educativas gestionadas por congregaciones internacionales.

Otro límite de la inculturación clásica es que pone de relieve sobre todo el movimiento de la fe hacia la cultura, y no al contrario. Por ejemplo, la resistencia del pueblo chino a la influencia cultural colonial, que ha sido una constante en su historia, condujo a las primeras ordenaciones de obispos chinos en 1926, que marcaron un giro decisivo en el proceso de promoción de las Iglesias locales, anticipando orientaciones eclesiológicas que serían formuladas plenamente más tarde por el Concilio Vaticano II.

No es casual, por tanto, que todas las iniciativas de los Combonianos en el mundo chino hayan comenzado y se hayan desarrollado en diálogo constante con las Iglesias locales, poniendo sus necesidades en primer lugar y manteniéndose siempre en una posición de apoyo. También la opción de realizar la misión de manera itinerante dentro de China continental, sin

estructuras propias, va en este sentido. Tuvimos que confiar —literalmente— en la gente del lugar, tanto para determinar las necesidades reales a las que responder como para afrontar los desafíos derivados de las restricciones gubernamentales.

En otras palabras, las culturas no son un simple revestimiento del Evangelio, sino una de las claves hermenéuticas para su comprensión (y esto vale también para la interpretación de la Biblia). Por eso, la interculturalidad es un concepto más adecuado que el de inculturación: las fes y las culturas no son bloques estáticos, sino que se encuentran y se influyen mutuamente.

Interculturalidad y religión

El origen etimológico común de las palabras cultura y culto, del latín *colere* («cultivar», «cuidar»), revela el vínculo profundo entre el plano cultural y el religioso. Toda cultura ha nacido y se ha desarrollado en torno a una visión religiosa de la realidad, que ha modelado sus valores, sus símbolos y sus formas de convivencia.

La interculturación no se refiere solo a la dimensión antropológica y social, sino también a la espiritual. El diálogo interreligioso, confrontación respetuosa entre diversas experiencias espirituales en la búsqueda de la verdad, de la dignidad de la persona y del bien común, forma parte integrante de este proceso.

En el ámbito personal, el método de la meditación con mantras, común a muchas tradiciones religiosas pero desarrollado especialmente en el hinduismo y el budismo, ha influido profundamente en mi espiritualidad y en mi manera de orar. De la meditación silenciosa brota la fuerza de la compasión, necesaria también para sanar las heridas humanas y para convertirnos en agentes de paz en el mundo, algo que debe comenzar ante todo en lo más profundo del corazón de cada uno.

El encuentro entre distintas espiritualidades libera el diálogo del estrecho ámbito de ser solamente una «estrategia de evangelización» para convertirlo en un verdadero «acto de cuidado» hacia nosotros mismos (¡cada uno de nosotros necesita crecer interiormente!), hacia los pueblos a los que somos enviados y también hacia los pobres, para que, como explica la encíclica *Dilexi Te*, puedan convertirse ellos mismos en sujetos capaces de crear su propia cultura, más que en objetos de beneficencia: «Las comunidades marginadas tienen derecho a vivir el Evangelio y a celebrar y comunicar la fe según los valores presentes en sus culturas. La experiencia de la pobreza les da la capacidad de reconocer aspectos de la realidad que otros no logran ver, y por eso la sociedad necesita escucharlos. Lo mismo vale para la Iglesia, que debe valorar positivamente su modo “popular” de vivir la fe... la peor discriminación que sufren los pobres es la falta de atención espiritual. La opción preferencial por los pobres debe traducirse principalmente en una atención religiosa privilegiada y prioritaria» (DT 110; 114).

En la liturgia, comprender el trasfondo cultural es fundamental para no juzgar superficialmente las expresiones rituales de los chinos —católicos o de otras religiones—, que a un observador externo pueden parecer demasiado formales y rígidas. En China, en efecto, se concede gran importancia a la correcta práctica externa, donde el rito tiene el poder de ordenar la comunidad y modelar el alma profunda del creyente. Para un creyente chino, la actitud exterior —expresada mediante la precisión de los gestos— no es un formalismo vacío, sino ya la manifestación misma de la fe, el instrumento concreto a través del cual lo sagrado toma forma y la armonía interior se genera y se conserva.

Valores en diálogo

Uno de los principales problemas de los misioneros en China es percibir que algunos valores que Occidente siempre ha considerado evidentes, como los «derechos personales», la «democracia» y la «libertad de expresión», no se entienden del mismo modo en la cultura china. No se trata de contraponer dos mundos incompatibles, sino de reconocer que ambas tradiciones han elaborado maneras diferentes de comprender el concepto de persona, de sociedad y de bien común.

Una primera diferencia se refiere a la relación entre dualismo y armonía. El pensamiento occidental tiende a interpretar la realidad mediante categorías dualistas, mientras que la tradición china, especialmente a través del taoísmo y del confucianismo, privilegia la búsqueda de la armonía entre elementos diferentes. El símbolo del yin-yang expresa esta perspectiva: los opuestos no se excluyen, sino que se complementan recíprocamente.

Una segunda diferencia se refiere a la relación entre autoridad y libertad. La cultura occidental moderna ha puesto en el centro la libertad individual, mientras que la tradición china ha atribuido mayor importancia a la autoridad como garantía del orden social. En el pensamiento confuciano, el buen gobierno depende de la virtud moral de quien gobierna y del sentido de responsabilidad recíproca entre gobernantes y gobernados.

Por último, una diferencia significativa se refiere a la relación entre el individuo y la colectividad. La cultura occidental tiende a considerar a la persona como un sujeto autónomo, mientras que en la cultura china la identidad personal se construye principalmente a través de la familia, las relaciones sociales y la responsabilidad hacia el grupo.

Estas diferencias no deben interpretarse como contraposiciones absolutas. Occidente también conoce el valor de la solidaridad y del bien común, del mismo modo que la cultura china reconoce la dignidad de la persona y la importancia de las libertades fundamentales, aunque las interprete según sus propias categorías. La interculturalidad pone en diálogo estas perspectivas, creyendo en la posibilidad de un crecimiento recíproco de sus concepciones para llegar a una comprensión más plena de la naturaleza humana común, sobre la cual la fe puede después echar raíces y dar fruto.

¿Es posible hablar de valores universales?

El proyecto Fen Xiang («Compartir») de los combonianos en Asia, nacido como instrumento de ayuda a la Iglesia en China y de animación misionera de la misma, ha intentado integrar en su ministerio esta diversidad, sirviendo a las distintas realidades de la Iglesia china —registrada/patriótica y clandestina— y trabajando por el bien de toda la Iglesia china que, como han subrayado todos los papas recientes, es y debe seguir siendo una sola. No siempre es fácil, especialmente en este período de severas restricciones, pero la paciencia de saber esperar también forma parte del proceso de un diálogo respetuoso. Como misioneros extranjeros, a menudo nos hemos preguntado cómo hablar de valores universales ante una cultura tan arraigada en su propia identidad.

El Gobierno chino siempre ha sostenido una aplicación del derecho internacional y de los derechos humanos conforme a las llamadas «características chinas», reivindicando un modelo jurídico y político arraigado en su propia historia, cultura y realidad social.

El cristianismo, en cambio, siempre ha defendido la universalidad de los valores fundamentales que derivan del Evangelio: «Una dignidad infinita, inalienablemente fundada en su propio ser, corresponde a cada persona humana, más allá de cualquier circunstancia y en cualquier estado o situación en que se encuentre. Este principio, plenamente reconocible también por la sola razón, constituye el fundamento de la primacía de la persona humana y de la tutela de sus derechos» (Dignitas Infinita 1). Estos derechos se basan en la ley natural inscrita en el corazón del ser humano y presente en las diversas culturas y civilizaciones. Naturalmente, los derechos humanos deben incluir también el derecho a la libertad religiosa, que en estos años ha sufrido notables restricciones en China continental.

Es evidente que se necesita un largo proceso de diálogo, a nivel cultural y religioso, para que los valores universales puedan ser reconocidos como tales y aplicados eficazmente en los diversos contextos. La interculturalidad es, de hecho, el instrumento que permite superar tanto el universalismo abstracto, que impone una visión particular como válida para todos, como el relativismo, que hace imposible todo encuentro, y nos enseña que los valores universales adquieren un significado real solo cuando son interpretados y vividos concretamente en los diferentes contextos históricos y culturales.

Creo que nuestra pequeña presencia de una comunidad comboniana internacional en medio del pueblo chino ha sido un testimonio de la universalidad del Evangelio y de la posibilidad del encuentro personal de cada persona, independientemente de su origen cultural, con Cristo resucitado. De este encuentro nace el verdadero respeto por cada persona, incluidos aquellos que han quedado al margen del gran desarrollo económico chino y que han sido objeto privilegiado de nuestra acción pastoral en China, mediante el apoyo a las obras sociales de las distintas diócesis en las que hemos trabajado.

La sinización: la cultura como instrumento político

En el debate sobre las políticas religiosas en China, el término «sinización» se ha vuelto central. A menudo se lo relaciona con el concepto de inculturación, pero ambos términos no son sinónimos. En el pasado, la palabra «sinización» se utilizaba para indicar el proceso mediante el cual elementos extranjeros eran progresivamente asimilados por la civilización china. En los últimos años, sin embargo, el Gobierno chino ha convertido la «sinización de las religiones» en uno de los pilares del control político del Estado sobre ellas.

Según este planteamiento, las religiones admitidas por el Gobierno —budismo, taoísmo, islam, protestantismo y catolicismo— deben adaptarse a los principios de la sociedad socialista, apoyar el liderazgo del Partido Comunista y contribuir a la realización del «gran rejuvenecimiento de la nación china».

La sinización contemporánea no se refiere únicamente a aspectos exteriores, como la lengua china o los elementos locales en la liturgia y en el arte sacro. Es un proceso guiado por la política que afecta también a la formación del clero, la administración de las comunidades religiosas, la educación de los fieles y la interpretación de las doctrinas religiosas.

Como consecuencia, en lugar de promover las particularidades culturales, la sinización utiliza la cultura como pretexto para dominar las diferencias. La reciente ley china sobre la promoción de la unidad étnica, que entró en vigor el 1 de julio de 2026, pretende consolidar una única identidad nacional mediante una fuerte asimilación cultural guiada por el Partido Comunista. La norma impone el uso de la lengua nacional, el mandarín, en las escuelas y en

las instituciones, en detrimento de los dialectos locales; limita la autonomía de las minorías étnico-religiosas, como los uigures y los tibetanos; y refuerza el control estatal sobre las prácticas culturales locales y sus expresiones religiosas (incluso regula el aspecto exterior de los lugares de culto). Siempre hay que ser conscientes de que la política intentará utilizar la cultura para alcanzar sus objetivos de poder.

A este respecto, el amor que la Iglesia china siempre ha tenido por el Santo Padre como sucesor de Pedro —y, en consecuencia, el amor por la liturgia «romana»—, incluso durante los períodos más duros de las persecuciones, frente a la presión del Partido para crear una Iglesia china independiente del Vaticano y gestionada por el Gobierno, no es simplemente tradicionalismo religioso. Es expresión de la libertad de conciencia de la Iglesia china, que busca resistir a toda instrumentalización política de la fe y rechaza el culto idolátrico al Estado.

Conclusión: más allá de las identidades culturales

El sinólogo François Jullien, en su libro *La identidad cultural no existe*, cuestiona la idea de que las culturas sean realidades cerradas e inmutables. Como hemos dicho, son más bien realidades vivas, históricas y dinámicas, nacidas de encuentros, intercambios y transformaciones recíprocas.

En el centro de su pensamiento se encuentra el concepto de «desfase» (écart), que no es una distancia que separa, sino un espacio fecundo que pone en relación dos maneras diferentes de comprender la realidad. El desfase no elimina la diferencia ni la transforma en oposición; por el contrario, permite ver lo que permanece oculto cuando cada uno queda encerrado en sus propios esquemas culturales. El encuentro con el otro ayuda a cada cultura a reconocer sus propios límites y a abrirse a nuevas posibilidades.

La diferencia entre una visión más occidental del individuo autónomo y una visión más china de la persona integrada en una red de relaciones no debe conducir a la contraposición, sino abrir preguntas a las que hay que intentar responder juntos: ¿cómo conjugar libertad y responsabilidad? ¿Cómo defender la dignidad de la persona sin ignorar el bien común? ¿Cómo promover valores universales sin transformarlos en una imposición cultural?

La universalidad nace de la confrontación sincera sobre estas preguntas, y el desfase que se percibe al responder puede convertirse en una «distancia creadora», un espacio en el que el otro no es un obstáculo, sino que ofrece la posibilidad de comprender más profundamente quiénes somos y aquello que constituye lo humano.

Desde esta perspectiva, me gusta pensar en la diminuta misión comboniana en el mundo chino como un lugar en el que el «desfase» ha contribuido a crear pequeños espacios de diálogo y comunión: entre las distintas realidades de la Iglesia china y entre la Iglesia china y la Iglesia universal. Las relaciones de amistad que hemos construido con tantas personas y comunidades en el mundo chino durante estos años, y que se han mantenido a pesar de las dificultades causadas por la falta de libertad y por la distancia, nos impulsan a continuar nuestra misión de diálogo con las culturas, con las religiones y con los pobres, para un crecimiento recíproco como personas, como cristianos y como misioneros.

Paolo Consonni, mccj

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. ¿Cómo has experimentado, a nivel personal y comunitario, la influencia —positiva y negativa— de las «culturas vehiculares» a través de las cuales has transmitido tu fe a los demás durante tu vida misionera?
2. ¿Cómo ha crecido tu comprensión de la fe en el encuentro con culturas y religiones diferentes de la tuya?
3. ¿Cómo has gestionado el contraste/encuentro entre la universalidad de los valores esenciales del Evangelio y la singularidad de los valores culturales propios de los pueblos en los que has desarrollado tu vida misionera?
4. Diálogo con las culturas, las religiones y los pobres: ¿cómo lo cultivas tanto a nivel intelectual como relacional?

Para profundizar

- Alessandra Chiricosta, Los derechos humanos bajo el examen de la interculturalidad.
- Enrico Riparelli, De la inculturación a la interculturalidad. I. Valor y límites de la categoría de inculturación.
- Bernardus A. Rukiyanto, S.J., La interculturación como diálogo triple: experiencia de aprendizaje de la Iglesia en Asia.
- Edmund Kee-Fook Chia, Cristianismo y teología asiáticos. Inculturación, diálogo interreligioso y liberación integral, Routledge (Londres y Nueva York), 2021.
- François Jullien, La identidad cultural no existe, Einaudi (Turín), 2018.