



ÉDITORIAL

Nicée à 1700 ans

Racines et Branches dans le Christianisme Africain

Joshua Robert BARRON

ORCID: 0000-0002-9503-6799
ACTEA, Enoomatasiani, Kenya
Joshua.Barron@ACTEAweb.org

“*Nous croyons . . .*”
— Le Credo de Nicée¹

Ce numéro de *Théologie Chrétienne Africaine* est un numéro thématique célébrant le dix-septième centenaire du Credo de Nicée. Pour la majorité des chrétiens dans le monde, le Credo de Nicée de 325 et le Credo de Nicée-Constantinople de 381 restent normatifs.² Mais nombreux sont ceux qui rejettent les articulations nicéennes de la foi chrétienne comme une hellénisation corrompue du christianisme. Les appels à la *deshellénisation* du christianisme sont aussi fréquents que les appels à la décolonisation.³ En juin 2025, un membre de la Communauté Théologique Africaine (*African Theological Fellowship* ou ATF en anglais), a fait référence dans le groupe WhatsApp de l’ATF à « la christologie ontologique transmise aux Africains par

¹ Alors que le Credo des Apôtres ultérieur commence par le singulier grammatical « Je crois » (*credo* en latin ; c’est de ce terme que dérive le mot français « credo »), les Credos Nicéen et Nicéen-Constantinopolitain antérieurs commencent tous deux par le pluriel « Nous croyons » (Πιστεύομεν / *Pisteúomen*). Si la forme singulière découle sans aucun doute de l’importance pour chaque individu de posséder sa propre confession de foi baptismale, nous pensons que la forme plurielle permet de mettre en avant la nature communautaire de la foi chrétienne. Bien que nous exerçons la πίστις (*pistis*, « foi, croyance, allégeance ») en tant qu’individus, nous ne suivons pas le chemin de la foi seuls, mais en communauté avec d’autres croyants.

² Le Credo de Nicée a été formulé lors du Concile de Nicée en 325. Une révision clarifiée du Credo de Nicée a été formulée par le Concile de Constantinople en 381.

³ Voir la discussion sur ce point dans Ernst M. CONRADIE et Teddy C. SAKUPAPA, « ‘Decolonising the Doctrine of the Trinity’ or ‘The Decolonising Doctrine of the Trinity’ ? » [anglais: « ‘Décoloniser la doctrine de la Trinité’ ou ‘La doctrine décolonisatrice de la Trinité’ ? »], p. 367–370 et p. 375.

leurs maîtres esclavagistes coloniaux européens, imprégnée de philosophie et de culture européennes . . . » (ma traduction). À bien trop d'égards, à l'époque moderne, les Européens et les Euro-Américains n'avaient pas conscience que leur expression de la foi chrétienne était intrinsèquement contextuelle, « imprégnée de la philosophie et de la culture européennes », comme l'a si bien dit mon collègue. Souvent, ils confondaient leur culture et leur langue avec le christianisme. Ce n'est pas rare que cela continue d'être le cas. Il est absolument nécessaire de reconnaître que *toute* théologie est contextuelle et dépendante de la culture.

Cette reconnaissance suppose une réponse à la question, *La culture a-t-elle de l'importance ?*, qui peut être formulée plus précisément ainsi : *La culture joue-t-elle un rôle important dans nos formulations théologiques ?* Pour ma part, je suis convaincu que la culture a de l'importance, mais la question reste de savoir *comment* elle en a. Quel est le rôle approprié, y compris les limites de ce rôle, de la culture — y compris les philosophies inhérentes à nos visions du monde, tant explicites qu'implicites — dans notre théologisation ? Différentes cultures posent différentes questions. Les réponses données par de brillants théologiens il y a mille ans, ou cinq cents ans, en Angleterre, en France ou en Allemagne, peuvent ne pas être pertinentes dans nos contextes africains, simplement parce qu'ici, en Afrique, nous posons des questions différentes auxquelles la théologie chrétienne occidentale traditionnelle n'a peut-être pas de réponses. Permettez-moi de reformuler ma question : *Lorsque nous théologisons, la culture a-t-elle une importance ? Si la culture a son importance, quel est son rôle et sa fonction appropriés ?* Plus précisément, dans le contexte des réalités africaines, quel est le rôle et la fonction appropriés de la culture africaine dans notre théologie (chrétienne), c'est-à-dire dans la manière dont nous exprimons la vérité de l'Évangile et ses implications pour notre mode de vie ?

En ce qui concerne plus particulièrement les questions christologiques qui ont présidé aux délibérations du Concile de Nicée en 325, la déclaration de mon collègue de l'ATF semble ignorer le fait que la christologie trinitaire s'est d'abord exprimée avec force en *Afrique* et en *Asie* plutôt qu'en Europe — dans la mesure où notre christologie ontologique est une théologie contextuelle, elle représente une immersion dans les philosophies et les cultures *africaines* et *asiatiques* autant, voire plus, que dans celles européennes. La christologie nicéenne (et nicéenne-constantinopolitaine) a des racines profondes en Afrique. Lorsque le théologien africain Tertullien a inventé le terme *trinitas*, en latin, il essayait de donner un sens au credo israélite/juif, le Shema — « Écoute, Israël, YHWH notre Dieu, YHWH est un » (Deut 6, 4) — ainsi qu'à l'expérience de l'Église du Jésus Ressuscité. Il ne créait pas une nouvelle doctrine, mais exprimait simplement de manière plus concise ce que l'Église croyait, confessait et expérimentait depuis longtemps. Il est important de rappeler que le latin était

une langue chrétienne vernaculaire *africaine* pendant de nombreuses générations avant de devenir une langue chrétienne à Rome ou ailleurs en Europe.⁴

Prenons l'exemple du géant de la « christologie ontologique » : il s'agit d'Athanase, un Africain (et non un colon grec). Si Athanase était certes cosmopolite, il était tout aussi à l'aise dans la ville multiculturelle d'Alexandrie que dans les villages africains de la vallée du Nil. Sa christologie n'était pas différente de celle d'Antoine le Grand, le saint homme africain qui n'avait jamais appris le grec, mais ne parlait que la langue vernaculaire africaine de ses ancêtres. La théologie trinitaire systématique la plus connue qui nous soit parvenue de l'époque patristique est peut-être celle d'Augustin (354–430),⁵ un homme qui se désignait lui-même et ses confrères évêques de la région comme « nous, les Africains ». ⁶ Beaucoup pointent du doigt « Constantin ! » et supposent que le Concile de Nicée et le Credo de Nicée n'étaient rien d'autre qu'un outil de l'Empire. Cette interprétation erronée ignore toutefois les réalités historiques. Bien que beaucoup pensent que le Concile de Nicée « s'est déroulé dans le contexte social où l'Église était la religion privilégiée de l'État Romain », ⁷ cela est erroné. Le Concile de Nicée s'est tenu en 325, douze ans après que l'édit de Milan (313) ait retiré le christianisme de la liste des religions illégales, et les évêques chrétiens bénéficiaient certes d'une certaine faveur de la part de l'empereur, mais à ce stade, ils n'étaient pas encore plus favorisés que les prêtres des religions traditionnelles. Arius, lui-même berbère africain, a été ordonné presbytre la même année que l'édit de Milan. Mais la controverse a éclaté lorsque Arius a estimé que l'évêque d'Alexandrie flirtait avec l'ancienne hérésie du sabellianisme/monarchianisme. La Controverse Arienne est née d'un débat entre des réponses africaines rivales à des questions qui concernaient les chrétiens africains.

De plus, le Concile de Nicée était véritablement œcuménique, avec des délégués venus de l'extérieur de l'Empire Romain — d'Arménie, de Géorgie, de

⁴ Voir Andrew F. WALLS, « Africa in Christian History: Retrospect and Prospect [anglais : 'L'Afrique dans l'histoire chrétienne : rétrospective et perspectives'] », p. 87.

⁵ Le *De Trinitate* d'Augustin mérite sa renommée. Mais le christianisme était polycentrique à ses origines, et reconnaître son polycentrisme ainsi que sa nature multiculturelle et multilingue est la correction nécessaire à un eurocentrisme erroné. Ne commettons pas l'erreur similaire d'insister sur l'afrocentrisme. Il convient donc de mentionner que le *De Trinitate* écrit par Hilaire de Poitiers (vers 310 – vers 357) est sans doute supérieur à celui d'Augustin, même si ce dernier a eu beaucoup plus d'influence dans le christianisme occidental, car Hilaire s'est inspiré plus profondément de la théologie grecque du nord-est de l'Afrique et de l'Asie occidentale. Comme Athanase, Hilaire a été exilé par l'autorité impériale pour son engagement indéfectible envers l'orthodoxie nicéenne.

⁶ Augustine, *Letters of St. Augustin* ['Lettres de saint Augustin'] 138.4.19 (*NPNF1* 1:697).

⁷ Comme le dit James H. CONE, *God of the Oppressed* ['Dieu des opprimés'], p. 107 ; ma traduction.

l'Empire Perse sassanide et d'Inde. En Perse, adhérer à l'orthodoxie nicéenne était sans doute un acte politiquement subversif, qui sapait l'empire. Pendant une longue période, cela a également été le cas dans l'Empire Romain lui-même. La victoire de l'orthodoxie nicéenne n'était pas certaine. Lorsque les empereurs romains, avec toute leur puissance, tentaient de convertir l'ensemble du monde chrétien à la christologie arienne ou semi-arienne, l'Africain Athanase fut envoyé en exil à plusieurs reprises plutôt que de renoncer à sa christologie africaine. C'est pourquoi la tradition chrétienne occidentale en est venue à parler d'*Athanasius contra mundum* (latin : « Athanase contre le monde »). Les fréquents exils de divers champions de l'orthodoxie nicéenne par les autorités impériales prouvent à suffisance que le christianisme orthodoxe (nicéen) n'était certainement pas « la religion privilégiée de l'État romain » à cette époque. Lorsque l'empereur romain Constance II (r. 317–361), fils de Constantin le Grand, écrivit à Ezana, le roi chrétien d'Aksoum (Éthiopie), pour le presser de rejeter Athanase et d'accepter l'évêque arien nommé par l'empereur, Ezana refusa (avec le soutien des dirigeants de l'Église d'Aksoum).

Je reconnais que certaines plaintes contemporaines concernant le jargon trinitaire nicéen sont justifiées — pare exemple, le théologien kenyan Jesse Mugambi note que l'utilistion du terme « personnes » (et vraisemblablement aussi des termes *l'homoousios* et *l'homoiousios* !) est tellement étrangère aux contextes africains qu'il en devient tout simplement inutile,⁸ et le théologien afro-américain James Cone observe qu'aujourd'hui

la question de *l'homoousia* n'est pas une question noire. Les Noirs ne se demandent pas si Jésus est un avec le Père ou s'il est divin et humain, bien que les formulations orthodoxes soient implicites dans leur langage. Ils se demandent si Jésus marche avec eux, s'ils peuvent l'appeler sur le « téléphone de la prière » et lui raconter tous leurs problèmes.⁹

⁸ Jesse N. K. MUGAMBI, *African Christian Theology: An Introduction* [«Théologie Chrétienne Africaine : Une Introduction»], p. 7. L'orthodoxie nicéenne de langue grecque reconnaît que Dieu le Fils est *homoousios* (ὁμοούσιος, « de même essence ou être ») avec Dieu le Père. L'hérésie arienne proclamait que le Christ n'était que *homoiousios* (ὁμοιούσιος, « d'essence similaire ») avec le Père. L'orthodoxie nicéenne proclame également qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que Dieu existe en trois *hupostases* (ὑποστάσεις; la forme singulière es ὑπόστασις / *hypóstasis*) : le Père, le Fils et l'Esprit. *Hupostasis* a été traduit en latin par *persona*, ce qui a conduit à l'utilisation du langage trinitaire « Dieu en trois personnes » en français moderne, bien que cette utilisation technique du mot « personne » ne soit (de manière confuse) pas synonyme du sens ordinaire du mot en français.

⁹ CONE, *God of the Oppressed* [«Dieu des opprimés»], p. 13. Cone poursuit : « Il est certain que l'affirmation d'Athanase sur le statut du Logos dans la divinité est importante pour la poursuite des recherches christologiques de l'Église. Mais nous ne devons pas oublier que la question d'Athanase sur le statut du Fils par rapport au Père ne s'est pas posée dans le contexte historique des codes esclavagistes et des esclavagistes. Et s'il avait été un esclave

Mais lorsque Cone affirme que « qui est le Christ », tel que défini par la christologie nicéenne, « était contrôlé par la vision grecque de ce que Dieu devait faire pour sauver l'humanité »,¹⁰ il occulte malheureusement l'*africanité* d'Athanase, ses racines profondes dans la langue et la culture égyptiennes/copte — c'est-à-dire *africaines* — et la manière dont les Pères africains de l'Église primitive, tels qu'Athanase et Augustin, répondaient en fait aux questions *africaines*.

Bien que je soutienne les appels à la décolonisation (et à la déprosélytisation), y compris de la théologie chrétienne, ainsi que les appels à prendre en compte les contextes contemporains dans notre réflexion théologique, l'historien Robert Louis Wilken revisite la valeur de cette ancienne théologie contextuelle :

L'idée selon laquelle le développement de la pensée chrétienne primitive représentait une hellénisation du christianisme a dépassé son utilité. . . . une expression plus appropriée serait la christianisation de l'hellénisme . . . La pensée chrétienne, tout en travaillant sur des sujets de pensée et des conceptions enracinés dans la culture gréco-romaine, les a transformés si profondément qu'en fin de compte quelque chose de tout à fait nouveau a été créé.¹¹

De façon similaire, le bibliste kenyan Andrew M. Mbuvi confirme la validité de l'hellénisation historique à la fois en tant que telle et *aussi* en tant que modèle à suivre dans d'autres contextes.¹²

J'admets que le jargon théologique nicéen est difficile à comprendre pour ceux d'entre nous qui ne parlent pas le grec et le copte d'Athanase ou le latin d'Augustin et de Tertullien, ainsi que pour ceux d'entre nous qui maîtrisent peut-être plusieurs langues et cultures africaines contemporaines, mais qui ne connaissent pas bien les cultures africaines anciennes. En effet, en français courant, « Dieu en trois personnes » sonne inévitablement comme du trithéisme,¹³ ce contre quoi le Concile de Nicée (325) et le Concile de

noir en Amérique, je suis sûr qu'il aurait posé des questions différentes. Il aurait peut-être interrogé le statut du Fils par rapport aux propriétaires d'esclaves » ; mes traductions. Si les réponses contemporaines aux questions contemporaines ne doivent pas *supplanter* la christologie nicéenne, elles peuvent et doivent *compléter* et *enrichir* la théologie nicéenne.

¹⁰ CONE, *God of the Oppressed* ['Dieu des opprimés'], p. 107 ; ma traduction.

¹¹ Robert Louis WILKEN, *The Spirit of Early Christian Thought : Seeking the Face of God* ['L'esprit de la pensée chrétienne primitive : À la recherche du visage de Dieu'], p. xvi-xvii.

¹² Andrew M. MBUVI, *African Biblical Studies : Unmasking Embedded Racism and Colonialism in Biblical Studies* ['Études Bibliques Africaines : Démasquer le racisme et le colonialisme inhérents aux études bibliques'], p. 123.

¹³ Ironiquement, le terme latin *persona* (qui n'est synonyme de ses descendants français « persona » ou « personne ») a été adopté en Occident parce que les locuteurs latins craignaient que le terme grec ὑπόστασις (*hupóstasis*, généralement translittéré par

Constantinople (381) ont pris tant de précautions ! (Je comprends donc tout à fait mon bon ami, *nana*¹⁴ Jesse Mugambi.) Néanmoins, depuis Athanase (vers 296–373) et Augustin (354–430) jusqu’à Yared le Mélodiste (les années 500) d’Aksoum à l’époque patristique, en passant par les communautés chrétiennes médiévales coptes, nubiennes et éthiopiennes, jusqu’aux millions de chrétiens contemporains du Sénégal à l’Érythrée, du Maroc à Madagascar et de l’Angola au Zimbabwe, le Credo n’est pas un simple dogme occidental, mais aussi une doxologie *africaine* qui découle non pas de la spéculation philosophique, mais de l’expérience vécue de Dieu dans le Christ.¹⁵ En outre, le Credo de Nicée n’a pas été créé du haut vers le bas (et n’a certainement pas été rédigé par l’empereur) — les participants représentaient un peuple souffrant qui venait de sortir d’une période de persécution intense de la part de l’Empire — et le Credo est apparu comme l’expression œcuménique et mondiale d’une foi vécue.

Le Credo de Nicée (325) et sa révision, le Credo de Nicée-Constantinople (381), sont issus à parts égales du témoignage des apôtres, du témoignage des Écritures, et de l’expérience vécue par l’Église de Dieu en Christ. Depuis que Thomas s’est adressé à Jésus ressuscité en disant « mon Seigneur et mon Dieu ! » (Jn 20, 28), l’Église a eu du mal à concilier deux déclarations de foi : le monothéisme¹⁶ de « YHWH notre Élohim, YHWH est un » (Dt 6, 4 ; ma traduction de l’hébreu) et l’affirmation apostolique primitive selon laquelle Jésus

« hypostase ») ait « une connotation trithéiste », ce que les locuteurs grecs cherchaient justement à éviter. Voir James Henry Owino KOMBO, *Theological Models of the Doctrine of the Trinity: Trinity, Diversity and Theological Hermeneutics* [Modèles Théologiques de la Doctrine de la Trinité : Trinité, Diversité et Herméneutiques Théologiques], p. 43.

¹⁴ Dans les dialectes akan, principalement parlés au Ghana, « *nana* est un titre honorifique neutre désignant une personne âgée vivante ou un ancêtre. Le porteur de ce titre est considéré comme incarnant les valeurs morales de la communauté et, à ce titre, comme représentant les principes des ancêtres. Ce terme est parfois utilisé comme prénom ». Rudolf K. GAISIE, correspondance personnelle ; ma traduction.

¹⁵ Pour l’Église primitive, tant à l’intérieur qu’à l’extérieur de l’Empire romain, comme aussi pour les chrétiens africains contemporains, « la doctrine de la Trinité [...] découle du culte et de la venue personnelle de Dieu dans le Fils et le Saint-Esprit », confirmant « que la Trinité n’est avant tout ni un ajout à la théologie, ni une simple doctrine abstraite, mais au contraire une réalité salvifique vécue en Jésus-Christ et dans le Saint-Esprit ». KOMBO, *Theological Models of the Doctrine of the Trinity* [‘Modèles théologiques de la doctrine de la Trinité’], p. 120; ma traduction.

¹⁶ Alors qu’à l’époque de Moïse, Israël vénait peut-être YHWH sous la forme d’un *hénéothéisme* (c’est-à-dire que plusieurs divinités pouvaient être reconnues, mais que le culte et l’allégeance n’étaient accordés qu’à une seule) plutôt que d’un *monothéisme*, au premier siècle, les Juifs (qu’ils aient accepté ou non Jésus comme Messie) et les convertis au christianisme étaient profondément monothéistes. C’est pourquoi les Romains considéraient les chrétiens comme des « athées » : les chrétiens niaient l’existence de tout autre dieu que le seul vrai Dieu révélé en Jésus.

est identifié à YHWH.¹⁷ Certains érudits affirment qu'une telle « christologie élevée » est nécessairement tardive et non originale dans le mouvement chrétien. Mais une lecture impartiale des documents du Nouveau Testament, des Pères apostoliques et de sources extérieures telles que Pline le Jeune montre clairement que Jésus était vénéré « comme un dieu » (selon Pline) dès le début. Dans les études récentes, les travaux de Larry Hurtado (1943–2019) ont définitivement démontré que tel était le cas.¹⁸

Tenter de discuter raisonnablement de ce mystère — le monothéisme de « YHWH notre Elohim est un seul YHWH » et l'affirmation ancienne (et biblique) selon laquelle Jésus est identifié à YHWH — a conduit aux doctrines orthodoxes de la Trinité et de l'Incarnation. Le Credo de Nicée de 325 était une tentative de l'Église mondiale — africaine, asiatique (jusqu'en Inde), et européenne — d'articuler ce que l'Église avait toujours et partout cru, tout en adoptant un langage technique pour se prémunir contre les hérésies christologiques de l'arianisme et de l'adoptionnisme. Mais comme les controverses théologiques de l'époque portaient principalement sur le Christ, Dieu le Fils, le Credo de Nicée disait simplement à propos de l'Esprit : « nous croyons [...] et au Saint-Esprit ». Cependant, des éclaircissements supplémentaires ont finalement été nécessaires, et le Credo de Nicée-Constantinople de 381 s'est appuyé sur les Écritures pour développer la déclaration de foi. Concernant l'Esprit, il dit : « nous croyons [...] et au Saint-Esprit, Seigneur et source de vie, qui procède du Père,¹⁹ qui avec le Père et le Fils est adoré et glorifié, qui a parlé par les prophètes ».

« Des noms bibliques pour des choses bibliques » (ou « *Bible names for Bible things* » en anglais) est un slogan populaire dans la tradition chrétienne dans laquelle j'ai été élevé, mais il ignore la nature du langage et de la culture. Sur la base de ce principe de *solo scriptura*,²⁰ beaucoup rejettent le langage technique

¹⁷ Je m'empresse ici de faire remarquer que ce qui semble contradictoire ne s'exclut pas nécessairement mutuellement. Les théologiens peuvent apprendre des physiciens sur ce point. La lumière est-elle une forme d'énergie en mouvement ou un « paquet » matériel discret (c'est-à-dire un *photon*) ? La réponse est « les deux ».

¹⁸ Voir notamment Larry W. HURTADO, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* [« Le Seigneur Jésus-Christ : La dévotion à Jésus dans le christianisme primitif »].

¹⁹ Les catholiques romains et la plupart des protestants ajoutent ici la clause *filioque* [latin : « et le Fils »], affirmant que l'Esprit « procède du Père et du Fils », mais il s'agit là d'un ajout beaucoup plus tardif. Une discussion sur la controverse *filioque* dépasse le cadre de notre propos ici. J'exclus le terme ci-dessus pour éviter tout anachronisme.

²⁰ La plupart des lecteurs connaissent les « cinq solas » (*quinque solae* en latin) de la Réforme protestante : *sola scriptura* (« par les Écritures seules »), *sola fide* (« par la foi seule »), *sola gratia* (« par la grâce seule »), *solus Christus* (« par le Christ seul ») et *solus Deo gloria* (« gloire à Dieu seul »). Ces cinq principes fonctionnent ensemble. Mais *solo scriptura* (que les lecteurs latins remarqueront être grammaticalement incorrect) fait référence à « l'Écriture

de l'orthodoxie nicéenne. Mais le *solo scriptura* est beaucoup plus radical que le *sola scriptura* des réformateurs protestants ; bien qu'il puisse sembler attrayant, il n'est pas tenable. Si le principe de *solo scriptura* était appliqué de manière cohérente, notre culte serait limité à l'utilisation du grec, de l'araméen et de l'hébreu. En fin de compte, le *solo scriptura* nuit au principe de traduisibilité²¹ et encourage l'esprit même du prosélytisme²² que nous avons raison de rejeter lorsqu'il est pratiqué par ceux qui participent à la domination arabo-euro-asiatique de l'Afrique et des Africains. J'encourage donc chacun d'entre nous à s'efforcer d'explorer comment le mystère de notre foi peut être le mieux articulé à notre époque, dans nos propres langues vernaculaires et contextes. Ce faisant, nous devons veiller à ne pas rejeter ce que les premiers siècles de l'Église chrétienne africaine croyaient et pratiquaient simplement parce que les esclavagistes européens modernes confessaient nominalement (mais sans pratique significative) certaines des mêmes choses. Le ressourcement est important : « l'Église africaine doit retrouver son passé, son histoire et ses traditions », en se rappelant que « l'essence même du christianisme est trinitaire » et que « chaque aspect de la vie et de l'expérience chrétiennes est et doit être enraciné dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit ». ²³ Naturellement, lorsque nous passons à des théologies vernaculaires — en pensant dans les langues contemporaines de l'Afrique ou d'ailleurs au lieu d'insister sur les formes théologiques anglophones, francophones ou lusophones — les différences dans nos articulations théologiques peuvent être accentuées, tout comme les formulations théologiques patristiques et médiévales syriaques et

seule », à l'exclusion des credos, de l'histoire, de la responsabilité communautaire, etc. Alors que *solo scriptura* prétend trouver son autorité dans l'Écriture seule, dans la pratique, elle trouve son autorité dans l'*interprétation individuelle* de l'Écriture seule, précisément parce qu'elle rejette les conseils de l'Église, les précédents, l'histoire et même le Saint-Esprit.

²¹ Voir Kwame BEDIAKO, « Biblical Exegesis in Africa: The Significance of the Translated Scripture [Exégèse biblique en Afrique : l'importance des Écritures traduites] » ; Lamin SANNEH, « Gospel and Culture: Ramifying Effects of Scripture Translation [Évangile et culture : les ramifications de la traduction des Écritures] » ; SANNEH, « The Significance of the Translation Principle [La signification du principe de traduction] » ; Retief MÜLLER, « The (non-)translatability of the Holy Trinity [La (non-)traductibilité de la Sainte Trinité] », p. 1–2; et Andrew F. WALLS, « The Translation Principle in Christian History [Le principe de traduction dans l'histoire chrétienne] ».

²² Sur la distinction cruciale entre *conversion* et *prosélytisme*, voir mon article, see my « Conversion or Proselytization? Being Maasai, Becoming Christian [Conversion ou prosélytisme ? Être Massaï, devenir chrétien] » ; voir également les travaux essentiels d'Andrew F. WALLS, notamment « Conversion and Christian Continuity [Conversion et continuité chrétienne] » et « Converts or Proselytes? The Crisis over Conversion in the Early Church [Convertis ou prosélytes ? La crise de la conversion dans l'Église primitive] ». Pour un résumé en français des opinions de Walls sur la conversion, voir Hannes WIHER, « Le prosélytisme : Une évaluation évangélique », p. 124–127.

²³ Samuel Waje KUNHIYOP, « The Trinity in Africa : Trends and Trajectories [La Trinité en Afrique : tendances et trajectoires] », p. 66, 65 ; ma traduction.

gə'əz (*ou gé'ez*) semblent assez différentes des formulations théologiques latines du christianisme occidental auxquelles la plupart d'entre nous sommes plus habitués.

Ce numéro s'ouvre sur un essai éditorial de Chammah Kaunda, l'un de nos directeurs-éditeurs. Dans la perspective d'une (re)découverte africaine indigène du Credo de Nicée, il jette un « regard décolonial pentecôtiste rétrospectif » sur l'ère nicéenne dans « The Echo of Nicene Faith [L'écho de la foi nicéenne]' ». Une telle approche des articulations nicéennes de la foi ne conduit pas à une colonisation intellectuelle hellénistique de l'esprit des Africains, mais peut au contraire contribuer précisément à décoloniser « l'esprit des chrétiens africains ». Passons maintenant à la section articles de ce numéro, « Out of Africa, For the World: The Nicene Creed of 325 [Sortir d'Afrique, pour le monde : le Credo de Nicée de 325]' » de Sara Parvis, spécialiste en patristique, explore la dette que l'orthodoxie nicéenne a envers l'ancienne Église africaine. Notre deuxième article, « *Tāwahaḥado* Theologising as a Guide for Ecumenical Fellowship [La théologie *Tāwahaḥado* comme guide pour la communion œcuménique]' » de Calum Samuelson, nécessite quelques explications supplémentaires, car il utilise la terminologie *gé'ez*, peu familière à la plupart de nos lecteurs.²⁴

Tāwahaḥado est un terme technique *gé'ez*, également utilisé dans les langues éthiopiennes modernes telles que l'amharique et le tigrigna, qui fait référence à la christologie des Églises Orthodoxes Éthiopienne et Érythréenne, affirmant que le Christ a une nature unique et unifiée. Son utilisation remonte à la suite du Concile de Chalcédoine en 451, qui tentait de clarifier davantage les conceptions nicéennes. La christologie *tāwahaḥado* est étroitement liée à la christologie miaphysite²⁵ de Cyrille d'Alexandrie et à l'Église Copte Orthodoxe.

²⁴ *Gé'ez* (ግዕዝ), parfois appelé « vieil éthiopien », est une ancienne langue afro-asiatique sémitique du sud qui était autrefois parlée dans ce qui est aujourd'hui l'Érythrée et l'Éthiopie. Il est devenu une ancienne langue chrétienne au même titre que le grec, le syriaque et le latin.

²⁵ Le terme *miaphysite*, dérivé de μία φύσις (*mía phúsis*, « une nature »), décrit la plupart des christologies non chalcédoniennes. Il fait référence au Christ ayant une nature unique et unifiée, à la fois pleinement divine et pleinement humaine. De nombreux manuels issus de la tradition occidentale (catholique romaine, protestante, et orthodoxe orientale-byzantine ou orientale-chalcédonienne) qualifient à tort la christologie cyrillienne des Églises orthodoxes orientales-miaphysite comme étant *monophysite*. La christologie monophysite implique cependant une importance moindre et une subordination de l'humanité du Christ. En tant que terme technique, la *théologie monophysite* serait une description appropriée de la théologie du pentecôtisme « unitarien » ('Oneness' en anglais). Le terme *monophysite* n'est pas une caractérisation juste de la christologie copte et orthodoxe éthiopienne ; son utilisation représente une répétition acritique d'anciennes calomnies. (Il faut bien noter que l'orthodoxie orientale byzantine et l'orthodoxie orientale miaphysite

Les christologies *tāwahādo* et *miaphysite* sont toutes deux parfaitement orthodoxes au regard du Credo de Nicée de 325 et du Credo de Nicée-Constantinople de 381, et toutes deux souscrivent pleinement à l'intention de la définition de Chalcédoine qui tente de souligner que le Christ est pleinement Dieu et pleinement humain, mais elles rejettent la formulation *dyophysite* (« deux natures ») de la définition de Chalcédoine au motif qu'elle semblait (aux non-Chalcédoniens) affirmer qu'il y a deux Christs plutôt qu'un seul. La division entre les soi-disant chalcédoniens et les non-chalcédoniens est en grande partie due à un malentendu, car les termes techniques grecs débattus avaient des significations différentes, plutôt qu'une signification unique commune, dans les différents dialectes régionaux du grec. Bien sûr, les rivalités régionales et personnelles ont également joué un rôle. Compte tenu de ses conséquences, c'est à juste titre que le spécialiste de la patristique et historien des missions Andrew F. Walls a qualifié le Concile de Chalcédoine de « grand échec œcuménique du Ve siècle ». ²⁶ Je partage cette évaluation et je suggère que nous faisons bien reconnaître ses défis..

Il est bon de souligner que depuis au moins 1964, les Églises orthodoxes orientales-chalcédoniennes et les Églises orthodoxes orientales-non-chalcédoniennes s'accordent à dire que les formulations christologiques chalcédoniennes et cyrilliennes sont toutes deux pleinement orthodoxes, et que les deux parties conviennent que le Christ est *pleinement Dieu et pleinement homme*. De même, depuis 1973, l'Église catholique romaine et l'Église copte orthodoxe sont parvenues au même accord. Dans une déclaration commune publiée en 1984, le pape de l'Église catholique romaine et le patriarche de l'Église orthodoxe syrienne-miaphysite ont déclaré que

Ils réalisent aujourd'hui que les confusions et les schismes qui ont surgi entre leurs Églises au cours des siècles suivants n'affectent ni ne touchent en aucune façon la substance de leur foi, puisqu'ils ne sont dus qu'à des différences de terminologie et de culture, ainsi qu'aux diverses formules adoptées par différentes écoles théologiques pour exprimer la même chose. En conséquence, nous ne trouvons aujourd'hui aucune base réelle aux tristes divisions et schismes qui ont surgi par la suite entre nous au sujet de la doctrine de l'Incarnation. Dans nos paroles et dans notre vie, nous confessons la véritable doctrine concernant le Christ notre

sont toutes deux nicéennes, mais que seule l'orthodoxie byzantine est également chalcédonienne.)

²⁶ Voir Andrew F. WALLS, « The Break-up of Early World Christianity and the Great Ecumenical Failure [La scission du christianisme primitif et le grand échec œcuménique] ».

Seigneur, malgré les différences d'interprétation de cette doctrine qui sont apparues au moment du Concile de Chalcédoine.²⁷

Bien que la terminologie technique puisse prêter à confusion et diviser, et que sa traduction soit difficile, il est important de se rappeler que notre « croyance en la Trinité divine n'est pas seulement une hypothèse théologique abstraite formulée par des théologiens sophistiqués, mais qu'elle a une signification et des implications sérieuses pour la spiritualité et la pratique chrétiennes ».²⁸ Mais comme l'Église universelle a reconnu que Dieu s'est révélé comme Trinité, peut-être qu'au lieu de nous concentrer sur les débats concernant la traduction de la théologie nicéenne, nous devrions nous tourner vers la doxologie et la louange.²⁹

Les autres articles, écrits en anglais, appartiennent à la section éclectique de ce numéro. Emmanuel Oumarou, du Cameroun, explore « La théologie sunomiléenne comme modèle de théologie biblique intercontextuelle : fondements conceptuels et méthodologiques pour théologiser avec les autres », inventant un nouveau terme à partir du verbe συνομιλέω (*sunomiléō*, « converser avec »). Le « discours » théologique sunomiléen d'Oumarou « met ainsi l'accent sur la mutualité, la réciprocité et la corrélation dans la communication ». Rahila L. Jakawa, du Nigeria, propose « Partenaires, pas rivaux : l'inégalité entre les sexes et ses implications pour la participation des femmes au ministère pastoral dans l'Église du Christ ». Enfin, Rachel Fiedler, Rhodian Munyenembe et Atipatsa Chiwanda Kaminga, tous trois du Malawi, proposent une étude sur « La prévention et les soins pendant la pandémie de Covid-19 : la masculinité, une arme à double tranchant pour les hommes et les femmes occupant des fonctions de direction dans certaines églises urbaines du Malawi ».

Sept livres sont évalués à travers des essais critiques complets. Tout d'abord, Kayle Pelletier propose une critique de l'ouvrage de Samuel Waje Kunhiyop intitulé *African Christian Theology* (« Théologie chrétienne africaine »), une théologie systématique pour l'Afrique. Les quatre critiques suivantes

²⁷ « Common Declaration of Pope John Paul II and The Ecumenical Patriarch of Antioch His Holiness Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas [‘Déclaration commune du pape Jean-Paul II et du patriarche œcuménique d'Antioche, Sa Sainteté Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas’] » ; ma traduction.

²⁸ KUNHIYOP, « The Trinity in Africa [‘La Trinité en Afrique’] », p. 55–56 ; ma traduction. Jean-Paul Sagadou pose ainsi une question théologique cruciale : « Comment l'homme, dans lequel est imprimé l'image de la Sainte Trinité, partage-t-il la vie trinitaire ? Et inversement, comment la Trinité pénètre-t-elle de manière nouvelle et entière dans la vie de l'homme ? ». SAGADOU, *À la recherche des traces africaines du Dieu-Trinité : Une approche narrative du mystère trinitaire*, p. 61.

²⁹ C'est également la conclusion de MÜLLER, « The (non)translatability of the Trinity [‘La (non-)traductibilité de la Sainte Trinité’] », p. 8 : « Worshipping the Trinity would be the more appropriate course of action [‘Adorer et vénérer la Trinité serait la ligne de conduite la plus appropriée’] ».

portent sur les réalités contextuelles du christianisme africain. Nathan Scott évalue l'ouvrage d'Adam Simmons intitulé *Nubia, Ethiopia, and the Crusading World, 1095–1402* ('La Nubie, l'Éthiopie et le monde des croisades, 1095–1402').

Nebeyou Alemu Terefe s'intéresse aux traditions éthiopiennes qui remontent au moins au Moyen Âge, mais qui perdurent encore aujourd'hui, dans son évaluation de l'ouvrage d'Alexandra Sellassie Antohin intitulé *The Covenant's Veil: Ethiopian Orthodox Tradition of Elaboration* ('Le voile de l'alliance : tradition orthodoxe éthiopienne de l'élaboration'). Un peu plus au sud et à une époque strictement contemporaine, Kevin Muriithi Ndereba critique l'ouvrage de Kyama Mugambi intitulé *A Spirit of Revitalization: Urban Pentecostalism in Kenya* ('Un esprit de revitalisation : le pentecôtisme urbain au Kenya'). Depuis l'Afrique australe, Daniel Andrew examine l'ouvrage collectif édité par Peter White, *Faith, Spirituality and Praxis: Exploring Dynamics in African Grassroots Theologies and Churches* ('Foi, spiritualité, et praxis : exploration des dynamiques dans les théologies et les Églises africaines populaires'). Nos deux dernières critiques littéraires reviennent au commencement : l'évaluation des Écritures. Bitrus S. Sarma évalue *Creating Community Identity in Matthew's Gospel Narrative* ('Créer une identité communautaire dans le récit évangélique de Matthieu') de Tekalign Duguma Negewo, tandis que Dion A. Forster explore *Reading Hebrews and 1 Peter from Majority World Perspectives* ('Lire les épîtres aux Hébreux et 1 Pierre dans une perspective du monde majoritaire'), édité par Sofanit T. Abebe, Elizabeth W. Mburu, et Abeneazer G. Urga.

Nebeyou Alemu Terefe focuses on Ethiopian traditions that extend at least as far back as the medieval period but which continue to the present in his evaluation of Alexandra Sellassie Antohin's *The Covenant's Veil: Ethiopian Orthodox Tradition of Elaboration*. Moving a little south and to strictly contemporary times, Kevin Muriithi Ndereba reviews Kyama Mugambi's *A Spirit of Revitalization: Urban Pentecostalism in Kenya*. From southern Africa, Daniel Andrew examines Peter White's edited volume, *Faith, Spirituality and Praxis: Exploring Dynamics in African Grassroots Theologies and Churches*. Our final two book review essays return to the beginning: the evaluation of Scripture. Bitrus S. Sarma evaluates Tekalign Duguma Negewo's *Creating Community Identity in Matthew's Gospel Narrative* while Dion A. Forster explores *Reading Hebrews and 1 Peter from Majority World Perspectives*, edited by Sofanit T. Abebe, Elizabeth W. Mburu, and Abeneazer G. Urga.

Enfin, nous présentons quatre brèves critiques du livre, qui introduisent *Medieval Ethiopian Kingship, Craft and Diplomacy with Latin Europe* ('La royauté médiévale éthiopienne, l'artisanat et la diplomatie avec l'Europe latine') de Verena Krebs ; *Christianity in Malawi : A Reader* ('Le christianisme au Malawi : un recueil'), édité par Klaus Fiedler et Kenneth R. Ross ; *Who Are My People? Love, Violence, and Christianity in Sub-Saharan Africa* ('Qui est mon

peuple ? Amour, violence et christianisme en Afrique subsaharienne'), et *Shame in the Individual Lament Psalms and African Spirituality* ('La honte dans les psaumes de lamentation individuels et la spiritualité africaine') de Mark S. Aidoo.

Ce numéro donne les voix à neuf pays africains —Cameroun, Ghana, Éthiopie, Kenya, Malawi, Nigeria, Afrique du Sud, Ouganda et Zambie (y compris les auteurs des livres critiqués). Si votre pays n'est pas représenté, nous vous encourageons à soumettre un article pour un prochain numéro. Mais pour maintenant — *tolle lege*, « prends et lis ».

Bibliographie

AUGUSTINE OF HIPPO. *Letters of St. Augustin* 138. NPNF1 1.

———. *De Trinitate*.

BARRON, Joshua Robert. "Conversion or Proselytization? Being Maasai, Becoming Christian." *Global Missiology* 18, n° 2 (2021) : 12 pages. <http://ojs.globalmissiology.org/index.php/english/article/view/2428>

BEDIAKO, Kwame. "Biblical Exegesis in Africa : The Significance of the Translated Scripture." Chapitre 2 dans *African Theology on the Way : Current Conversations*, édité par Diane B. Stinton, p. 12–20. London : SPCK, 2010. Réédition, Minneapolis, Minnesota, Fortress Press, États-Unis : 2015.

"Common Declaration of Pope John Paul II and The Ecumenical Patriarch of Antioch His Holiness Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas." June 1984. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1984/june/documents/hf_jp-ii_spe_19840623_jp-ii-zakka-i.htm

CONRADIE, Ernst M., et Teddy C. SAKUPAPA. "Decolonising the Doctrine of the Trinity' or 'The Decolonising Doctrine of the Trinity?'" Chapitre 20 dans *Reader in Trinitarian Theology*, édité par Henco van der Westhuizen, p. 361–377. Auckland Park, Afrique du Sud : University of Johannesburg Press, 2022.

HILARY OF POITIERS. *De Trinitate*.

HURTADO, Larry W. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids, Michigan, États-Unis : Eerdmans, 2003.

- KOMBO, James Henry Owino. *Theological Models of the Doctrine of the Trinity: Trinity, Diversity and Theological Hermeneutics*. Global Perspectives Series. Carlisle, Cumbria, Royaume-Uni : Langham Global Library, 2016.
- KUNHIYOP, Samuel Waje. *African Christian Theology*. Bukuru, Nigeria : HippoBooks, 2012. Réédition, Grand Rapids, Michigan, États-Unis : Zondervan, 2012.
- . “The Trinity in Africa: Trends and Trajectories.” Chapitre 3 dans *The Trinity among the Nations : The Doctrine of God in the Majority World*, édité par Gene L. Green, Stephen T. Pardue, et K. K. Yeo, p. 55–68. Carlisle, Cambria, Royaume-Uni : Langham Global Library, 2015.
- MBUVI, Andrew M. *African Biblical Studies : Unmasking Embedded Racism and Colonialism in Biblical Studies*. London : T&T Clark, 2023.
- MUGAMBI, Jesse N. K. *African Christian Theology : An Introduction*. Nairobi : East African Educational Publishers / Heinemann Kenya, 1989. Réédition, Nairobi : Acton Publishers, 2002.
- MÜLLER, Retief. “The (non-)translatability of the Holy Trinity.” *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 75, n° 1 (2019) : Article #5405, 8 pages.³⁰ <https://doi.org/10.4102/hts.v75i1.5405>
- SAGADOU, Jean-Paul. *À la recherche des traces africaines du Dieu-Trinité : Une approche narrative du mystère trinitaire*. Églises d’Afrique. Paris : Éditions L’Harmattan, 2006.
- SANNEH, Lamin. “Gospel and Culture: Ramifying Effects of Scripture Translation.” Dans *Bible Translation and the Spread of the Church*, édité par Philip C. Stine, p. 1–23. Studies in Christian Mission 2. Leiden : Brill, 1990.
- SANNEH, Lamin. “The Significance of the Translation Principle.” Chapitre 2 dans *Global Theology in Evangelical Perspective: Exploring the Contextual Nature of Theology and Mission*, édité par Jeffrey P. Greenman et Gene L. Green, p. 35–49. Wheaton Theology

³⁰ Cet article a été précédemment publié sous le titre « The (Non-)Translatability of the Trinity [‘La (non-)traductibilité de la Trinité’] », chapitre 21 dans *Reader in Trinitarian Theology* [‘Recueil de textes sur la théologie trinitaire’], édité par Henco van der Westhuizen, p. 379–393 (Auckland Park, Afrique du Sud: University of Johannesburg Press, 2022).

- Conference Series. Downers Grove, Illinois, États-Unis : IVP Academic, 2012.
- WALLS, Andrew F. “Africa in Christian History: Retrospect and Prospect.” Chapitre 5 dans *The Cross-Cultural Process in Christian History*, p. 85–115.³¹ Maryknoll, New York, États-Unis : Orbis Books, 2002.
- . “The Break-up of Early World Christianity and the Great Ecumenical Failure.” *Studies in World Christianity* 28, n° 2 (2022) : 156–168. <https://doi.org/10.3366/swc.2022.0387>
- . “Conversion and Christian Continuity.” *Mission Focus* 18, n° 2 (1990) : 17–21.
- . “Converts or Proselytes? The Crisis over Conversion in the Early Church.” *International Bulletin of Missionary Research* 28, n° 1 (2004) : 2–6. <https://doi.org/10.1177/239693930402800101>
- . “The Translation Principle in Christian History.” Dans *Bible Translation and the Spread of the Church*, édité par Philip C. Stine, 24–39. *Studies in Christian Mission* 2. Leiden : E. J. Brill, 1990.³²
- WIHER, Hannes. « Le prosélytisme : Une évaluation évangélique ». *Théologie évangélique* 20, n° 2 (2021) : 99–134. <https://missiologie.net/wp-content/uploads/2022/01/Missiologie-Evangélique-9-1-REMEEF-1.pdf> (lien vers l'intégralité du numéro de la revue)
- WILKEN, Robert Louis. *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*. New Haven, Connecticut, États-Unis : Yale University Press, 2003.

³¹ Ce chapitre est une réimpression d'un article du même titre publié dans *Journal of African Christian Thought* 1, no. 1 (1998) : 2–16.

³² Cet article a été republié sous le titre “The Translation Principle in Christian History,” chapitre 3 dans *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* [‘Le mouvement missionnaire dans l'histoire chrétienne : Études sur la transmission de la foi’], p. 26–42 (Maryknoll, New York, États-Unis : Orbis Books, 1996).