



EDITORIAL

Nicéia a 1700 anos

Raízes e Ramos do Cristianismo Africano

Joshua Robert BARRON

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

“Nós cremos ...”
— O Credo Niceno¹

Esta edição da Teologia Cristã Africana é uma edição temática que celebra o décimo sétimo centenário do Credo de Nicéia. Para a maioria dos cristãos em todo o mundo, o Credo Niceno de 325 e o Credo Niceno-Constantinopolitano de 381 continuam a ser normativos². Mas muitos rejeitam as articulações nicenas da fé cristã como uma helenização corrompida do cristianismo. Os apelos à *deshelenização* do cristianismo são tão comuns como os apelos à descolonização³. Em junho de 2025, um membro da Comunidade Teológica Africana (*African Theological Fellowship* ou ATF, em Inglês) referiu-se no grupo WhatsApp da ATF à “cristologia ontológica transmitida aos africanos pelos seus senhores escravistas coloniais europeus, impregnada de filosofia e cultura europeias ...” (tradução minha). Em muitos aspetos, na era moderna, os europeus e os euro-americanos não tinham consciência de que a sua expressão

¹ Enquanto o Credo dos Apóstolos posterior começa com o singular gramatical “Eu creio” (*credo* em Latim; é deste termo que deriva a palavra portuguesa “credo”), os Credos Niceno e Niceno-Constantinopolitano anteriores começam ambos com o plural “Nós cremos” (Πιστεύομεν / *Pisteúomen*). Embora a forma singular decorra, sem dúvida, da importância de cada indivíduo possuir a sua própria confissão de fé batismal, acreditamos que a forma plural permite destacar a natureza comunitária da fé cristã. Embora exerçamos a πίστις (*pistis*, ‘fé, crença, lealdade’) como indivíduos, não seguimos o caminho da fé sozinhos, mas em comunidade com outros crentes.

² O Credo Niceno foi formulado durante o Concílio de Nicéia, em 325. Uma revisão esclarecida do Credo Niceno foi formulada pelo Concílio de Constantinopla, em 381.

³ Veja a discussão sobre este ponto em Ernst M. Conradie e Teddy C. Sakupapa, “‘Decolonising the Doctrine of the Trinity’ or ‘The Decolonising Doctrine of the Trinity’? [inglês: “‘Descolonizar a Doutrina da Trindade’ ou ‘A Doutrina Descolonizadora da Trindade?’]”, pp. 367–370 e 375.

Editorial: Nicéia a 1700 anos: Raízes e Ramos do Cristianismo Africano

da fé cristã era intrinsecamente contextual, “impregnada da filosofia e da cultura europeias”, como tão bem disse o meu colega. Muitas vezes, confundiam a sua cultura e a sua língua com o cristianismo. Não é raro que isso continue a ser o caso. É absolutamente necessário reconhecer que toda a teologia é contextual e dependente da cultura.

Esse reconhecimento pressupõe uma resposta à pergunta: *A cultura é importante?*, que pode ser formulada mais precisamente da seguinte forma: *A cultura desempenha um papel importante nas nossas formulações teológicas?* Pela minha parte, estou convencido de que a cultura é importante, mas a questão permanece: de que forma ela é importante? Qual é o papel apropriado, incluindo os limites desse papel, da cultura — incluindo as filosofias inerentes às nossas visões de mundo, tanto explícitas como implícitas — na nossa teologização? Diferentes culturas colocam diferentes questões. As respostas dadas por brilhantes teólogos há mil anos, ou quinhentos anos, na Inglaterra, França ou Alemanha, podem não ser relevantes nos nossos contextos africanos, simplesmente porque aqui, em África, colocamos questões diferentes para as quais a teologia cristã ocidental tradicional pode não ter respostas. Permitam-me reformular a minha pergunta: *Quando teologizamos, a cultura tem importância? Se a cultura é importante, qual é o seu papel e função adequados?* Mais especificamente, no contexto das realidades africanas, qual é o papel e a função adequados da cultura africana na nossa teologia (cristã), ou seja, na forma como expressamos a verdade do Evangelho e as suas implicações para o nosso modo de vida?

Passando especificamente às questões da cristologia que estiveram por trás das deliberações do Concílio de Nicéia em 325, à primeira vista, a afirmação do meu colega da ATF parece ignorar o facto de que a cristologia trinitária foi expressa pela primeira vez de forma robusta na *África* e na *Ásia*, e não na Europa — na medida em que a nossa cristologia ontológica é uma teologia contextual, ela representa um mergulho nas filosofias e culturas *africanas* e *asiáticas* tanto quanto, ou mais do que, nas europeias. A cristologia nicena (e niceno-constantinopolitana) tem raízes profundas na África. Quando o teólogo africano Tertuliano cunhou pela primeira vez o termo *trinitas*, em Latim, ele estava a tentar dar sentido ao credo israelita/judaico, o *Shema* — “Ouve, ó Israel, YHWH nosso Deus, YHWH é um” (Dt 6:4) — juntamente com a experiência da Igreja do Jesus ressuscitado. Notavelmente, ele não estava a criar uma nova doutrina — estava apenas a expressar de forma mais concisa o que a Igreja há muito acreditava, confessava e experimentava. É importante lembrar que o

Editorial: Nicéia a 1700 anos: Raízes e Ramos do Cristianismo Africano

Latim foi uma língua cristã vernácula *africana* por muitas gerações antes de se tornar uma língua cristã em Roma ou em qualquer outro lugar da Europa⁴.

Tomemos o exemplo do gigante da “cristologia ontológica” — trata-se de Atanásio, um africano (e não um colono grego). Embora Atanásio fosse certamente cosmopolita, sentia-se tão à vontade na multicultural cidade de Alexandria como nas aldeias africanas do vale do Nilo. A sua cristologia não era diferente da de Antônio, o Grande, o santo africano que nunca tinha aprendido grego, mas falava apenas a língua vernácula africana dos seus antepassados. A teologia trinitária sistemática mais conhecida que nos chegou da época patrística é talvez a de Agostinho (354–430)⁵, um homem que se referia a si mesmo e aos seus colegas bispos da região como “nós, os africanos”⁶. Muitos apontam o dedo a “Constantino” e supõem que o Concílio de Nicéia e o Credo de Nicéia não passavam de uma ferramenta do Império. No entanto, esta interpretação errada ignora as realidades históricas. Embora muitos pensem que o Concílio de Nicéia “ocorreu num contexto social em que a Igreja era a religião privilegiada do Estado Romano”⁷, isso é errado. O Concílio de Nicéia foi realizado em 325 d.C., doze anos depois que o Édito de Milão (313 d.C.) retirou o cristianismo da lista de religiões ilegais, e os bispos cristãos certamente gozavam de certa preferência por parte do imperador, mas, nessa altura, ainda não eram mais favorecidos do que os sacerdotes das religiões tradicionais. Ário, ele próprio um berbere africano, foi ordenado presbítero no mesmo ano do Édito de Milão. Mas a controvérsia eclodiu quando Ário considerou que o bispo de Alexandria estava a flertar com a antiga heresia do sabelianismo/monarquianismo. A controvérsia ariana surgiu de um debate entre respostas africanas rivais a questões que diziam respeito aos cristãos africanos.

Além disso, o Concílio de Nicéia foi verdadeiramente ecuménico, com

⁴ Ver Andrew F. WALLS, “Africa in Christian History: Retrospect and Prospect [em Inglês: ‘África na história cristã: retrospectiva e perspectivas’],” p. 87.

⁵ O *De Trinitate* de Agostinho merece a sua fama. Mas o cristianismo era policêntrico nas suas origens, e reconhecer o seu policentrismo, bem como a sua natureza multicultural e multilingue, é a correção necessária para um eurocentrismo errado. Não cometamos o erro semelhante de insistir no afrocentrismo. Convém, portanto, mencionar que o *De Trinitate* escrito por Hilário de Poitiers (cerca de 310 – cerca de 357) é sem dúvida superior ao de Agostinho, mesmo que este último tenha tido muito mais influência no cristianismo ocidental, pois Hilário se inspirou mais profundamente na teologia grega do nordeste da África e da Ásia Ocidental. Tal como Atanásio, Hilário foi exilado pela autoridade imperial devido ao seu compromisso inabalável com a ortodoxia nicena.

⁶ Augustine [‘Agostinho’], *Letters of St. Augustin* [‘Cartas de Santo Agostinho’] 138.4.19 (NPNF1 1:697).

⁷ Como diz James H. CONE, *God of the Opressed* [‘Deus dos oprimidos’], p. 107; ma traduction.

Editorial: Nicéia a 1700 anos: Raízes e Ramos do Cristianismo Africano

delegados vindos de fora do Império Romano — da Arménia, da Geórgia, do Império Persa Sassânida e da Índia. Na Pérsia, aderir à ortodoxia nicena era sem dúvida um ato politicamente subversivo, que minava o império. Durante um longo período, isso também foi o caso no próprio Império Romano. A vitória da ortodoxia nicena não era certa. Quando os imperadores romanos, com todo o seu poder, tentavam converter todo o mundo cristão à cristologia ariana ou semi-ariana, o africano Atanásio foi enviado várias vezes para o exílio, em vez de renunciar à sua cristologia africana. É por isso que a tradição cristã ocidental passou a referir-se a *Athanasius contra o mundo* (Latim: ‘Atanásio contra o mundo’). Os frequentes exílios de vários defensores da ortodoxia nicena pelas autoridades imperiais provam suficientemente que o cristianismo ortodoxo (niceno) certamente não era «a religião privilegiada do Estado romano» naquela época. Quando o imperador romano Constâncio II (r. 317–361), filho de Constantino, o Grande, escreveu a Ezana, o rei cristão de Aksum (Etiópia), para pressioná-lo a rejeitar Atanásio e aceitar o bispo ariano nomeado pelo imperador, Ezana recusou (com o apoio dos líderes da Igreja de Aksum).

Reconheço que algumas queixas contemporâneas relativas ao jargão trinitário niceno são justificadas — por exemplo, o teólogo queniano Jesse Mugambi observa que o uso do termo “pessoas” (e provavelmente também dos termos *homoousios* e *homoiousios*!) é tão estranho aos contextos africanos que se torna simplesmente inútil⁸, e o teólogo afro-americano James Cone observa que hoje em dia

A questão da *homoousia* não é uma questão negra. Os negros não se perguntam se Jesus é um com o Pai ou se é divino e humano, embora as formulações ortodoxas estejam implícitas na sua linguagem. Eles perguntam-se se Jesus caminha com eles, se podem ligar-lhe no “telefone da oração” e contar-lhe todos os seus problemas⁹.

⁸ Jesse N. K. MUGAMBI, *African Christian Theology: An Introduction* [‘Teologia Cristã Africana: Uma Introdução’], p. 7. A ortodoxia nicena de língua grega reconhece que Deus Filho é *homoousios* (ὁμοούσιος, “da mesma essência ou ser”) com Deus Pai. A heresia ariana proclamava que Cristo era apenas *homoiousios* (ὁμοιούσιος, “de essência semelhante”) com o Pai. A ortodoxia nicena também proclama que existe apenas um único Deus e que Deus existe em três *hupostases* (ὑποστάσεις; a forma singular é ὑπόστασις / *hupóstasis* o Pai, o Filho e o Espírito. *Hupostasis* foi traduzido para o Latim como *persona*, o que levou ao uso da linguagem trinitária “Deus em três pessoas” no Português moderno, embora esse uso técnico da palavra “pessoa” não seja (de forma confusa) sinónimo do sentido comum da palavra em Português.

⁹ CONE, *God of the Oppressed* [‘Deus dos oprimidos’], p. 13. Cone continua: “É certo que a afirmação de Atanásio sobre o estatuto do Logos na divindade é importante para a prossecução das pesquisas cristológicas da Igreja. Mas não devemos esquecer que a questão de Atanásio sobre o estatuto do Filho em relação ao Pai não se colocou no contexto histórico dos códigos escravistas e dos escravistas. E se ele fosse um escravo negro na América, tenho a certeza de que teria feito perguntas diferentes. Talvez tivesse questionado o estatuto do

Editorial: Nicéia a 1700 anos: Raízes e Ramos do Cristianismo Africano

Mas quando Cone afirma que “quem é Cristo,” tal como definido pela cristologia nicena, “era controlado pela visão grega do que Deus deveria fazer para salvar a humanidade”¹⁰, infelizmente, ele oculta a *africanidade* de Atanásio, as suas raízes profundas na língua e na cultura egípcias/coptas — ou seja, *africanas* — e a forma como os Padres africanos da Igreja primitiva, como Atanásio e Agostinho, respondiam de facto às questões *africanas*.

Embora eu apoie os apelos à descolonização (e à desproselitização), incluindo da teologia cristã, bem como os apelos para levar em consideração os contextos contemporâneos em nossa reflexão teológica, o historiador Robert Louis Wilken revisita o valor dessa antiga teologia contextual:

A noção de que o desenvolvimento do pensamento cristão primitivo representou uma helenização do cristianismo ultrapassou a sua utilidade. ... uma expressão mais adequada seria a cristianização do helenismo ... O pensamento cristão, embora trabalhando em matérias de pensamento e concepções enraizadas na cultura greco-romana, transformou-as tão profundamente que, no final, surgiu algo muito novo¹¹.

Da mesma forma, o biblista queniano Andrew M. Mbuvi confirma a validade da helenização histórica, tanto como tal quanto *também* como modelo a ser seguido em outros contextos.¹²

Admito que o jargão teológico niceno é difícil de compreender para aqueles de nós que não falam grego e copta de Atanásio ou Latim de Agostinho e Tertuliano, bem como para aqueles de nós que talvez dominem várias línguas e culturas africanas contemporâneas, mas que não conhecem bem as culturas africanas antigas. De facto, em Francês corrente, “Deus em três pessoas” soa inevitavelmente a triteísmo¹³, contra o qual o Concílio de Nicéia (325) e o Concílio de Constantinopla (381) tomaram tantas precauções! (Compreendo

Filho em relação aos proprietários de escravos;” traduções minhas. Se as respostas contemporâneas às questões contemporâneas não devem suplantam a cristologia nicena, elas podem e devem *complementar e enriquecer* a teologia nicena.

¹⁰ CONE, *God of the Oppressed* [‘Deus dos oprimidos’], p. 107 ; traduções minhas.

¹¹ Robert Louis WILKEN, *The Spirit of Early Christian Thought : Seeking the Face of God* [‘O espírito do pensamento cristão primitivo: Em busca do rosto de Deus’], pp. xvi–xvii.

¹² Andrew M. MBUVI, *African Biblical Studies : Unmasking Embedded Racism and Colonialism in Biblical Studies* [‘Estudos Bíblicos Africanos: Desmascarando o Racismo e o Colonialismo Incorporados nos Estudos Bíblicos’], p. 123.

¹³ Ironicamente, o termo latino *persona* (que não é sinónimo dos seus descendentes portugueses “persona” ou “pessoa”) foi adotado no Ocidente porque os falantes do Latim temiam que o termo grego ὑπόστασις (*hupóstasis*, geralmente transliterado por “hipóstase”) tivesse “uma conotação triteísta,” o que os falantes gregos procuravam precisamente evitar. Ver James Henry Owino KOMBO, *Theological Models of the Doctrine of the Trinity: Trinity, Diversity and Theological Hermeneutics* [‘Modelos Teológicos da Doutrina da Trindade: Trindade, Diversidade e Hermenêutica Teológica’], p. 43.

Editorial: Nicéia a 1700 anos: Raízes e Ramos do Cristianismo Africano

perfeitamente o meu bom amigo, *nana*¹⁴ Jesse Mugambi.) No entanto, desde Atanásio (cerca de 296–373) e Agostinho (354–430) até Yared, o Melodista (anos 500) de Aksoum, na época patrística, passando pelas comunidades cristãs medievais coptas, nubianas e etíopes, até aos milhões de cristãos contemporâneos do Senegal à Eritreia, de Marrocos a Madagáscar e de Angola ao Zimbábue, o Credo não é um simples dogma ocidental, mas também uma doxologia africana que decorre não da especulação filosófica, mas da experiência vivida de Deus em Cristo¹⁵. Além disso, o Credo de Nicéia não foi criado de cima para baixo (e certamente não foi redigido pelo imperador) — os participantes representavam um povo sofredor que acabara de sair de um período de intensa perseguição por parte do Império — e o Credo surgiu como a expressão ecuménica e mundial de uma fé vivida.

O Credo de Nicéia (325) e a sua revisão, o Credo de Nicéia-Constantinopla (381), provêm em partes iguais do testemunho dos apóstolos, do testemunho das Escrituras e da experiência vivida pela Igreja de Deus em Cristo. Desde que Tomé se dirigiu a Jesus ressuscitado dizendo “meu Senhor e meu Deus!” (Jo 20, 28), a Igreja teve dificuldade em conciliar duas declarações de fé: o monoteísmo¹⁶ de “YHWH nosso Elohim, YHWH é um” (Dt 6, 4; minha tradução do hebraico) e a afirmação apostólica primitiva de que Jesus é identificado com YHWH¹⁷. Alguns estudiosos afirmam que tal «cristologia elevada» é necessariamente tardia e não original no movimento cristão. Mas uma leitura imparcial dos documentos do Novo Testamento, dos Padres

¹⁴ Nos dialetos akan, falados principalmente no Gana, “*nana* é um título honorífico neutro que designa uma pessoa idosa viva ou um antepassado. O detentor deste título é considerado como a encarnação dos valores morais da comunidade e, como tal, como representante dos princípios dos antepassados. Este termo é por vezes utilizado como nome próprio.” Rudolf K. GAISIE, correspondência pessoal; minha tradução.

¹⁵ Para a Igreja primitiva, tanto dentro como fora do Império Romano, assim como para os cristãos africanos contemporâneos, “a doutrina da Trindade ... decorre do culto e da vinda pessoal de Deus no Filho e no Espírito Santo,” confirmando “que a Trindade não é, antes de mais nada, um acréscimo à teologia, nem uma simples doutrina abstrata, mas, pelo contrário, uma realidade salvífica vivida em Jesus Cristo e no Espírito Santo.” KOMBO, *Theological Models of the Doctrine of the Trinity* [‘Modelos Teológicos da Doutrina da Trindade’], p. 120; minha tradução.

¹⁶ Enquanto na época de Moisés, Israel talvez venerasse YHWH sob a forma de um *henoteísmo* (ou seja, várias divindades podiam ser reconhecidas, mas o culto e a lealdade eram concedidos a apenas uma) em vez de um *monoteísmo*, no primeiro século, os judeus (quer aceitassem ou não Jesus como Messias) e os convertidos ao cristianismo eram profundamente monoteístas. É por isso que os romanos consideravam os cristãos como “ateus”: os cristãos negavam a existência de qualquer outro deus além do único Deus verdadeiro revelado em Jesus.

¹⁷ Apresso-me a salientar que o que parece contraditório não se exclui necessariamente. Os teólogos podem aprender com os físicos neste ponto. A luz é uma forma de energia em movimento ou um “pacote” material discreto (ou seja, um *féton*)? A resposta é “ambos.”

Editorial: Nicéia a 1700 anos: Raízes e Ramos do Cristianismo Africano

Apostólicos e de fontes externas, como Plínio, o Jovem, mostra claramente que Jesus era venerado “como um deus” (segundo Plínio) desde o início. Em estudos recentes, os trabalhos de Larry Hurtado (1943–2019) demonstraram definitivamente que esse era o caso¹⁸.

Tentar discutir razoavelmente esse mistério — o monoteísmo de “YHWH nosso Elohim é um único YHWH” e a antiga (e bíblica) afirmação de que Jesus é identificado com YHWH — levou às doutrinas ortodoxas da Trindade e da Encarnação. O Credo de Nicéia de 325 foi uma tentativa da Igreja mundial — africana, asiática (até à Índia) e europeia — de articular o que a Igreja sempre e em toda parte acreditou, ao mesmo tempo em que adotava uma linguagem técnica para se proteger contra as heresias cristológicas do arianismo e do adocionismo. Mas como as controvérsias teológicas da época se concentravam principalmente em Cristo, Deus Filho, o Credo de Nicéia dizia simplesmente sobre o Espírito: “cremos ... e no Espírito Santo.” No entanto, acabaram por ser necessários esclarecimentos adicionais, e o Credo de Nicéia-Constantinopla de 381 baseou-se nas Escrituras para desenvolver a declaração de fé. Em relação ao Espírito, ele diz: “cremos ... e no Espírito Santo, Senhor e dador da vida, que procede do Pai¹⁹, que com o Pai e o Filho é adorado e glorificado, que falou pelos profetas.”

“Nomes bíblicos para coisas bíblicas” (ou *Bible names for Bible things* em Inglês) é um slogan popular na tradição cristã em que fui criado, mas ignora a natureza da linguagem e da cultura. Com base nesse princípio de *solo scriptura*²⁰, muitos rejeitam a linguagem técnica da ortodoxia nicena. Mas o *solo scriptura* é muito mais radical do que o *sola scriptura* dos reformadores protestantes; embora possa parecer atraente, não é sustentável. Se o princípio do *solo scriptura* fosse aplicado de forma consistente, o nosso culto seria limitado ao uso do grego, do aramaico e do hebraico. Em última análise, o *solo scriptura*

¹⁸ Ver, nomeadamente, Larry W. HURTADO, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* [‘O Senhor Jesus Cristo: A devoção a Jesus no cristianismo primitivo’].

¹⁹ Os católicos romanos e a maioria dos protestantes acrescentam aqui a cláusula *filioque* [Latim: “e o Filho”], afirmando que o Espírito “procede do Pai e do Filho,” mas trata-se de um acréscimo muito posterior. Uma discussão sobre a controvérsia *filioque* ultrapassa o âmbito do nosso tema aqui. Excluo o termo acima para evitar qualquer anacronismo.

²⁰ A maioria dos leitores conhece as “cinco solas” (*quinque solae* em Latim) da Reforma Protestante: *sola scriptura* (“somente pelas Escrituras”), *sola fide* (“somente pela fé”), *sola gratia* (“somente pela graça”), *solus Christus* (“somente por Cristo”) et *solus Deo gloria* (“glória somente a Deus”). Estes cinco princípios funcionam em conjunto. Mas *solo scriptura* (que os leitores latinos notarão ser gramaticalmente incorreto) refere-se à “Escritura sozinha,” excluindo credos, história, responsabilidade comunitária, etc. Embora *solo scriptura* na prática, ela encontra a sua autoridade na *interpretação individual* da Escritura, precisamente porque rejeita os conselhos da Igreja, os precedentes, a história e até mesmo o Espírito Santo.

Editorial: Nicéia a 1700 anos: Raízes e Ramos do Cristianismo Africano

prejudica o princípio da traduzibilidade²¹ e incentiva o próprio espírito do proselitismo²² que temos razão em rejeitar quando praticado por aqueles que participam no domínio árabe-euro-asiático da África e dos africanos. Encorajo, portanto, cada um de nós a esforçar-se por explorar como o mistério da nossa fé pode ser melhor articulado na nossa época, nas nossas próprias línguas vernáculas e contextos. Ao fazê-lo, devemos ter cuidado para não rejeitar aquilo em que os primeiros séculos da Igreja cristã africana acreditavam e praticavam simplesmente porque os escravistas europeus modernos confessavam nominalmente (mas sem prática significativa) algumas das mesmas coisas. O ressurgimento é importante: “a Igreja africana deve recuperar o seu passado, a sua história e as suas tradições,” lembrando-se de que “a própria essência do cristianismo é trinitária” e que “cada aspecto da vida e da experiência cristã está e deve estar enraizado no Pai, no Filho e no Espírito Santo”²³. Naturalmente, quando passamos para teologias vernáculas — pensando nas línguas contemporâneas da África ou de outros lugares, em vez de insistir nas formas teológicas anglófonas, francófonas ou lusófonas — as diferenças nas nossas articulações teológicas podem ser acentuadas, tal como as formulações teológicas patrísticas e medievais Siríacas e Gə‘əz (*ou* Gueês) parecem bastante diferentes das formulações teológicas Latinas do cristianismo ocidental a que a maioria de nós está mais habituada.

Esta edição começa com um ensaio editorial de Chammah Kaunda, um dos nossos gestores-editores. Na perspectiva de uma (re)descoberta africana indígena do Credo de Nicéia, ele lança um “olhar pentecostal descolonial retrospectivo” sobre a era nicena em “The Echo of Nicene Faith [‘Eco da Fé Nicena’]”. Tal abordagem das articulações nicenas da fé não conduz a uma colonização intelectual helenística do espírito dos africanos, mas pode, pelo

²¹ Ver Kwame BEDIAKO, “Biblical Exegesis in Africa: The Significance of the Translated Scripture [‘Exegese bíblica em África: a importância das Escrituras traduzidas’],” Lamin SANNEH, “Gospel and Culture: Ramifying Effects of Scripture Translation [‘Evangelho e Cultura: Efeitos Ramificados da Tradução das Escrituras’],” SANNEH, “The Significance of the Translation Principle [‘O Significado do Princípio da Tradução’] » ; Retief MÜLLER, “The (non-)translatability of the Holy Trinity [‘A (não-)traduzibilidade da Santíssima Trindade’],” pp. 1–2; e Andrew F. WALLS, “The Translation Principle in Christian History [‘O princípio da tradução na história cristã’].”

²² Sobre a distinção crucial entre conversão e proselitismo, ver o meu artigo, “Conversion or Proselytization? Being Maasai, Becoming Christian [‘Conversão ou proselitismo? Ser Maasai, tornar-se cristão’],” ver também os trabalhos essenciais de “Conversion and Christian Continuity [‘Conversão e continuidade cristã’]” e “Converts or Proselytes? The Crisis over Conversion in the Early Church [‘Convertidos ou prosélitos? A crise da conversão na Igreja primitiva’].” Para uma discussão resumida em Francês sobre as opiniões de Walls sobre a conversão, consulte Hannes WIHER, “Le prosélytisme : Une évaluation évangélique [‘Proselitismo: Uma Avaliação Evangélica’],” pp. 124–127.

²³ Samuel Waje KUNHIYOP, “The Trinity in Africa : Trends and Trajectories [‘A Trindade em África: Tendências e Trajectórias’],” pp. 66, 65 ; tradução minha.

Editorial: Nicéia a 1700 anos: Raízes e Ramos do Cristianismo Africano

contrário, contribuir precisamente para descolonizar “o espírito dos cristãos africanos”. Passemos agora à secção de artigos desta edição, “Out of Africa, For the World: The Nicene Creed of 325 [‘Saindo de África, para o mundo: o Credo Niceno de 325’]” de Sara Parvis, especialista em patrística, explora a dívida que a ortodoxia nicena tem para com a antiga Igreja africana. O nosso segundo artigo, “*Tāwahaḍo* Theologising as a Guide for Ecumenical Fellowship [‘Teologia *Tāwahaḍo* como guia para a comunhão ecuménica’]” de Calum Samuelson, requer algumas explicações adicionais, pois utiliza terminologia Gə‘əz, pouco familiar para a maioria dos nossos leitores²⁴.

Tāwahaḍo é um termo técnico Gə‘əz, também utilizado nas línguas etíopes modernas, como o Amárico e o Tigrigna, que se refere à cristologia das Igrejas Ortodoxas Etíope e Eritreia, afirmando que Cristo tem uma natureza única e unificada. A sua utilização remonta ao Concílio de Calcedónia, em 451, que tentou esclarecer melhor as concepções nicenas. A cristologia *tāwahaḍo* está intimamente ligada à cristologia miafisita²⁵ de Cirilo de Alexandria e à Igreja Ortodoxa Copta. As cristologias *tāwahaḍo* e miafisita são ambas perfeitamente ortodoxas em relação ao Credo Niceno de 325 e ao Credo Niceno-Constantinopolitano de 381, e ambas subscrevem plenamente a intenção da definição de Calcedónia, que tenta sublinhar que Cristo é plenamente Deus e plenamente humano, mas rejeitam a formulação diofisita («duas naturezas») da definição de Calcedónia, com o argumento de que parecia (aos não calcedonianos) afirmar que existem dois Cristos em vez de um só. A divisão entre os chamados calcedonianos e não calcedonianos deve-se em grande parte a um mal-entendido, pois os termos técnicos gregos em debate tinham significados diferentes, em vez de um único significado comum, nos diferentes dialetos regionais do grego. É claro que as rivalidades regionais e pessoais também tiveram um papel importante. Tendo em conta as suas consequências, o especialista em patrística e historiador das missões Andrew F. Walls descreveu, com razão, o Concílio de Calcedónia como “o grande fracasso ecuménico do

²⁴ Gueês (ግዕዝ), por vezes chamado de «Etiópico Antigo», é uma antiga língua semítica afroasiática do sul que era falada no que hoje é a Eritreia e a Etiópia. Tornou-se uma língua cristã antiga, tal como o Grego, o Siríaco, e o Latim.

²⁵ O termo *miaphysite*, derivado de μία φύσις (*mía phýsis*, ‘uma natureza’), descreve a maioria das cristologias não calcedonianas. Refere-se a Cristo como tendo uma natureza única e unificada, ao mesmo tempo plenamente divina e plenamente humana. Muitos manuais da tradição ocidental (católica romana, protestante e ortodoxa oriental-bizantina ou oriental-calcedoniana) qualificam erroneamente a cristologia ciriliana das Igrejas Ortodoxas Orientais-miafisitas como *monofisita*. A cristologia monofisita, no entanto, implica uma menor importância e subordinação da humanidade de Cristo. Como termo técnico, a *teologia monofisita* seria uma descrição apropriada da teologia do pentecostalismo “unitarista” (‘Oneness’ em Inglês). O termo *monofisita* não é uma caracterização justa da cristologia copta e ortodoxa etíope; o seu uso representa uma repetição acrítica de calúnias antigas. (É importante notar que tanto a ortodoxia oriental bizantina como a ortodoxia oriental miafisita são nicenas, mas apenas a ortodoxia bizantina é também calcedoniana.)

Editorial: Nicéia a 1700 anos: Raízes e Ramos do Cristianismo Africano

século V²⁶. Concordo com essa avaliação e sugiro que reconheçamos bem os desafios que ela representa.

É importante ressaltar que, pelo menos desde 1964, as Igrejas Ortodoxas Orientais Calcedonianas e as Igrejas Ortodoxas Orientais Não Calcedonianas concordam que as formulações cristológicas calcedonianas e cirilianas são ambas plenamente ortodoxas, e que ambas as partes concordam que Cristo é *plenamente Deus e plenamente homem*. Da mesma forma, desde 1973, a Igreja Católica Romana e a Igreja Ortodoxa Copta chegaram ao mesmo acordo. Numa declaração conjunta publicada em 1984, o papa da Igreja Católica Romana e o patriarca da Igreja Ortodoxa Síria-Miafisita declararam que

Hoje, eles percebem que as confusões e os cismas que surgiram entre as suas Igrejas ao longo dos séculos seguintes não afetam nem tocam de forma alguma a essência da sua fé, uma vez que se devem apenas a diferenças de terminologia e cultura, bem como às diversas fórmulas adotadas por diferentes escolas teológicas para expressar a mesma coisa. Consequentemente, não encontramos hoje nenhuma base real para as tristes divisões e cismas que surgiram posteriormente entre nós a respeito da doutrina da Encarnação. Nas nossas palavras e na nossa vida, confessamos a verdadeira doutrina sobre Cristo, nosso Senhor, apesar das diferenças de interpretação dessa doutrina que surgiram na época do Concílio de Calcedônia.²⁷

Embora a terminologia técnica possa causar confusão e divisão, e sua tradução seja difícil, é importante lembrar que nossa “crença na Trindade divina não é apenas uma hipótese teológica abstrata formulada por teólogos sofisticados, mas tem um significado e implicações sérias para a espiritualidade e a prática cristãs”²⁸. Mas, como a Igreja universal reconheceu que Deus se revelou como Trindade, talvez, em vez de nos concentrarmos nos debates sobre a tradução da

²⁶ Ver Andrew F. WALLS, “The Break-up of Early World Christianity and the Great Ecumenical Failure [‘A divisão do cristianismo primitivo e o grande fracasso ecumênico].”

²⁷ “Common Declaration of Pope John Paul II and The Ecumenical Patriarch of Antioch His Holiness Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas [‘Declaração comum do Papa João Paulo II e do Patriarca Ecumênico de Antioquia, Sua Santidade Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas],” tradução minha.

²⁸ KUNHIYOP, “The Trinity in Africa [‘A Trindade em África],” pp. 55–56; tradução minha. Jean-Paul Sagadou oloca assim uma questão teológica crucial: “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 entiere dans la vie de l’homme? [‘Como é que o homem, no qual está impressa a imagem da Santíssima Trindade, partilha a vida trinitária? E, inversamente, como é que a Trindade penetra de forma nova e plena na vida do homem?].” SAGADOU, *À la recherche des traces africaines du Dieu-Trinité: Une approche narrative du mystère trinitaire* [‘Em busca das pegadas africanas da Trindade Divina: Uma abordagem narrativa do mistério trinitário’], p. 61; tradução minha.

Editorial: Nicéia a 1700 anos: Raízes e Ramos do Cristianismo Africano

teologia nicena, devêssemos voltar-nos para a doxologia e o louvor²⁹.

Os outros artigos, escritos em inglês, pertencem à secção eclética desta edição. Emmanuel Oumarou, dos Camarões, explora “A teologia sunomiléana como modelo de teologia bíblica intercontextual: fundamentos conceptuais e metodológicos para teologizar com os outros”, inventando um novo termo a partir do verbo συνομιλέω (*sunomiléō*, ‘conversar com’). O “discurso” teológico sunomiléen de Oumarou “ênfatiza assim a mutualidade, a reciprocidade e a correlação na comunicação.” Rahila L. Jakawa, da Nigéria, propõe “Parceiros, não rivais: a desigualdade entre os sexos e as suas implicações para a participação das mulheres no ministério pastoral na Igreja de Cristo”. Por fim, Rachel Fiedler, Rhodian Munyenembe e Atipatsa Chiwanda Kaminga, todos os três do Maláui, propõem um estudo sobre “Prevenção e cuidados durante a pandemia da Covid-19: a masculinidade, uma faca de dois gumes para homens e mulheres que ocupam cargos de liderança em algumas igrejas urbanas do Maláui.”

Sete livros são avaliados através de ensaios críticos completos. Em primeiro lugar, Kayle Pelletier propõe une critique de l’ouvrage de Samuel Waje Kunhinyop intitulé *African Christian Theology* (‘Teologia Cristã Africana’), uma teologia sistemática para África. As quatro críticas seguintes incidem sobre as realidades contextuais do cristianismo africano. Nathan Scott avalia a obra de Adam Simmons intitulada *Nubia, Ethiopia, and the Crusading World, 1095–1402* (‘Núbia, Etiópia e o mundo das cruzadas, 1095–1402’).

Nebeyou Alemu Terefe interessa-se pelas tradições etíopes que remontam pelo menos à Idade Média, mas que ainda perduram hoje, na sua avaliação da obra de Alexandra Sellassie Antohin intitulada *The Covenant’s Veil: Ethiopian Orthodox Tradition of Elaboration* (‘O véu da aliança: Tradição ortodoxa etíope da elaboração’). Um pouco mais ao sul e numa época estritamente contemporânea, Kevin Muriithi Ndereba critica a obra de Kyama Mugambi intitulada *A Spirit of Revitalization: Urban Pentecostalism in Kenya* (‘Um espírito de revitalização: o pentecostalismo urbano no Quênia’). Da África Austral, Daniel Andrew analisa a obra coletiva editada por, *Faith, Spirituality and Praxis: Exploring Dynamics in African Grassroots Theologies and Churches* (‘Fé, espiritualidade e práxis: explorando as dinâmicas nas teologias e igrejas populares africanas’). As nossas duas últimas críticas literárias voltam ao início: a avaliação das Escrituras. Bitrus S. Sarma avalia *Creating Community Identity in Matthew’s Gospel Narrative* (‘Criando uma identidade comunitária na narrativa do Evangelho de Mateus’) de Tekalign Duguma Negewo, enquanto Dion A. Forster explora *Reading Hebrews and 1 Peter from Majority World*

²⁹ Essa é também a conclusão de MÜLLER, “The (non)translatability of the Trinity [‘A (não-) traduzibilidade da Santíssima Trindade’],” p. 8: « Worshipping the Trinity would be the more appropriate course of action [‘Adorar e venerar a Trindade seria a conduta mais apropriada’].”

Editorial: Nicéia a 1700 anos: Raízes e Ramos do Cristianismo Africano

Perspectives ('Ler Hebreus e 1 Pedro a partir de perspectivas do mundo maioritário'), editado por Sofanit T. Abebe, Elizabeth W. Mburu e Abeneazer G. Urga.

Por fim, apresentamos quatro breves críticas do livro, que introduzem *Medieval Ethiopian Kingship, Craft and Diplomacy with Latin Europe* ('A realeza medieval etíope, o artesanato e a diplomacia com a Europa latina) de Verena Krebs; *Christianity in Malawi: A Reader* ('O cristianismo no Malawi: uma coletânea'), editado por Klaus Fiedler e Kenneth R. Ross; *Who Are My People? Love, Violence, and Christianity in Sub-Saharan Africa* ('Quem é o meu povo? Amor, violência e cristianismo na África Subsaariana'), et *Shame in the Individual Lament Psalms and African Spirituality* ('A vergonha nos salmos de lamentação individuais e a espiritualidade africana') de Mark S. Aidoo.

Esta edição dá voz a nove países africanos — Camarões, Gana, Etiópia, Quênia, Maláui, Nigéria, África do Sul, Uganda e Zâmbia (incluindo os autores dos livros criticados). Se o seu país não estiver representado, encorajamo-lo a enviar um artigo para uma próxima edição. Mas, por agora — *tolle lege*, « pegue e leia. »

Bibliography

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, no. 2 (2021): 12 páginas. <http://ojs.globalmissiology.org/index.php/english/article/view/2428>

BEDIAKO, Kwame. "Biblical Exegesis in Africa: The Significance of the Translated Scripture." Capítulo 2 em *African Theology on the Way: Current Conversations*, editado por Diane B. Stinton, 12–20. Londres: SPCK, 2010. Edição reimpressa, Fortress Press, 2015.

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

CONE, James H. *God of the Oppressed*. Nova edição revista. Maryknoll, Nova Iorque, EUA: Orbis Books, 1997.

- CONRADIE, Ernst M., e Teddy C. SAKUPAPA. “Decolonising the Doctrine of the Trinity’ or ‘The Decolonising Doctrine of the Trinity?’” Capítulo 20 em *Reader in Trinitarian Theology*, editado por Henco van der Westhuizen, 361–377. Auckland Park, África do Sul: 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, EUA: Eerdmans, 2003.
- KOMBO, James Henry Owino. *Theological Models of the Doctrine of the Trinity: Trinity, Diversity and Theological Hermeneutics*. Global Perspectives Series. Carlisle, Cumbria, RU: Langham Global Library, 2016.
- KUNHIYOP, Samuel Waje. *African Christian Theology*. Nigéria, Nigeria: HippoBooks, 2012. Edição reimpressa, Grand Rapids, Michigan, EUA: Zondervan, 2012.
- . “The Trinity in Africa: Trends and Trajectories.” Chapter 3 in *The Trinity among the Nations: The Doctrine of God in the Majority World*, editado por Gene L. Green, Stephen T. Pardue, e K. K. Yeo, 55–68. Carlisle, Cambria, RU: Langham Global Library, 2015.
- MBUVI, Andrew M. *African Biblical Studies: Unmasking Embedded Racism and Colonialism in Biblical Studies*. Londres: T&T Clark, 2023.
- MUGAMBI, Jesse N. K. *African Christian Theology: An Introduction*. Nairobi: East African Educational Publishers / Heinemann Kenya, 1989. Edição reimpressa, Nairobi, Acton Publishers, 2002.
- MÜLLER, Retief. “The (non-)translatability of the Holy Trinity.” *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 75, no. 1 (2019): Artigo #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.

³⁰ Este artigo foi publicado anteriormente como “The (Non-)Translatability of the Trinity [‘A (não) traduzibilidade da Trindade’],” capítulo 21 em *Reader in Trinitarian Theology* [‘Leitor em Teologia Trinitária’], editado por Henco van der Westhuizen, 379–393 (Auckland Park, África do Sul: University of Johannesburg Press, 2022).

- SANNEH, Lamin. “Gospel and Culture: Ramifying Effects of Scripture Translation.” Em *Bible Translation and the Spread of the Church*, editada por Philip C. Stine, 1–23. Studies in Christian Mission 2. Leiden: Brill, 1990.
- . “The Significance of the Translation Principle.” Capítulo 2 em *Global Theology in Evangelical Perspective: Exploring the Contextual Nature of Theology and Mission*, editada por Jeffrey P. Greenman e Gene L. Green, 35–49. Wheaton Theology Conference Series. Downers Grove, Illinois, EUA: IVP Academic, 2012.
- WALLS, Andrew F. “Africa in Christian History: Retrospect and Prospect.” Capítulo 5 em *The Cross-Cultural Process in Christian History*, 85–115.³¹ Maryknoll, Nova Iorque, EUA: Orbis Books, 2002.
- . “The Break-up of Early World Christianity and the Great Ecumenical Failure.” *Studies in World Christianity* 28, no. 2 (2022): 156–168. <https://doi.org/10.3366/swc.2022.0387>
- . “Conversion and Christian Continuity.” *Mission Focus* 18, no. 2 (1990): 17–21.
- . “Converts or Proselytes? The Crisis over Conversion in the Early Church.” *International Bulletin of Missionary Research* 28, no. 1 (2004): 2–6. <https://doi.org/10.1177/239693930402800101>
- . “The Translation Principle in Christian History.” Em *Bible Translation and the Spread of the Church*, editado por 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, no. 2 (2021): 99–134. <https://missiologie.net/wp-content/uploads/2022/01/Missiologie-Evangélique-9-1-REMEEF-1.pdf> (link para o número completo)
- WILKEN, Robert Louis. *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*. New Haven, Connecticut, EUA: Yale University Press, 2003.

³¹ Este capítulo é uma reimpressão de um artigo com o mesmo título publicado *Journal of African Christian Thought* 1, no. 1 (1998): 2–16.

³² Este artigo foi republicado como “The Translation Principle in Christian History [‘O Princípio da Tradução na História Cristã’],” capítulo 3 em *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* [‘O Movimento Missionário na História Cristã: Estudos sobre a Transmissão da Fé’], 26–42 (Maryknoll, Nova Iorque, EUA: Orbis Books, 1996).