RAFAEL VILAÇA EPIFANI COSTA



Apologia da Igreja Anglicana

APOLOGIA DA IGREJA ANGLICANA

Costa, Rafael Vilaça Epifani

Apologia da Igreja Anglicana -- Recife, PE: Laud; Kindle Direct Publishing, 2026.

ISBN-13: 9798167123793
ASIN: B0HQ3VCS4L

1. Igreja Anglicana 2. Teologia Anglicana.

3. História do Anglicanismo I. Título.

CDU

APOLOGIA DA IGREJA ANGLICANA

"Eu morro na Fé Santa, Católica e Apostólica, professada por toda a Igreja antes da desunião do Leste e do Oeste. Mais precisamente, eu morro na comunhão da Igreja da Inglaterra, como ela se apresenta, distinta de todas as inovações papais e puritanas e como ela adere à doutrina da Cruz."
Thomas Ken, Teólogo e Bispo de Bath and Wells

APOLOGIA DA IGREJA ANGLICANA

SUMÁRIO

Apresentação 7

Introdução 9

Parte I

UMA IGREJA CATÓLICA 13
A Verdade Evangélica 14
A Ordem Apostólica 24

Parte II

UMA IGREJA ORIENTAL 37
A Espiritualidade e a Vida Monástica 38
A influência da Ortodoxia oriental 64

Parte III

UMA IGREJA OCIDENTAL 73
A Tradição Católica 74
A Teologia Reformada 84

Parte IV

UMA IGREJA DE RAIZ BRITÂNICA 95
A Herança Litúrgica 96
A Visão Anglicana 105
REFERÊNCIAS 114

Apresentação

A resposta para a clássica pergunta "A Igreja Anglicana é uma Igreja Católica ou Protestante?" seria uma simples afirmativa: "Sim". Desde o início da Reforma Inglesa, foi necessário justificar a posição que a Igreja da Inglaterra ou Igreja Anglicana tomou diante das disputas, questões doutrinárias ou inclinações das correntes teológicas da época. Por isso, muitos teólogos anglicanos passaram a escrever as chamadas *Apologias*.

Apologia é a defesa ou a justificação de uma doutrina, sistema de crenças ou tradição religiosa. O título dessa obra vem de outra obra homônima de John Jewel, bispo de Salisbury, intitulada *Apologia Ecclesiae Anglicanae* (1562). As maiores *apologias* ou *defesas* da Igreja Anglicana vieram de teólogos da *High Church* ou da ala anglo-católica. Aqui, apresento a primeira *apologia* de um teólogo brasileiro, anglo-católico, e cujo tema *Anglicanismo* se tornou uma constante em sua vida há dez anos, desde que iniciou sua jornada nesse caminho de viver a Fé cristã.

A capa da obra vem de uma gravura criada pelo artista e designer anglo-católico Martin Travers por volta de 1934. Intitulada *Lancelot Andrewes at Prayer*, ela retrata o bispo Lancelot Andrewes em oração diante de um altar. A fita flutuante traz a célebre frase em latim: *Pro Ecclesia Catholica: Orientali, Occidentali, Britannica* (Pela Igreja Católica: Oriental, Ocidental, Britânica), uma expressão que teve origem em suas devoções pessoais e que resume a "Teoria dos Ramos" (*Branch Theory*), que traz a ideia de que a Igreja Una e Santa subsiste em ramos oriental (ortodoxo), ocidental (romano) e britânico (anglicano).

Indo além visão da Teoria dos Ramos, apresento a minha visão particular sobre o Anglicanismo como tradição cristã, e da Igreja Anglicana como corpo eclesiástico, descrevendo-a ao mesmo tempo como "católica, oriental, ocidental e britânica". A partir de uma visão histórica e pautada nos fatos, documentos e episódios mais marcantes da história do Anglicanismo, pretendo mostrar como esta Tradição cristã recebeu, preservou e transmitiu a Fé dos Apóstolos.

Rev. Dr. Rafael Vilaça Epifani Costa – Editora Laud
03 de novembro de 2026 – Festa de Richard Hooker

Introdução

A história do Anglicanismo é também a história de uma Igreja que, em diferentes épocas, precisou explicar sua própria identidade, defender sua continuidade e responder às acusações daqueles que procuraram classificá-la como uma inovação religiosa, uma ruptura com a Igreja antiga ou uma forma incompleta de Catolicismo.

Desde a Reforma Inglesa, a Igreja da Inglaterra foi objeto de controvérsias que ultrapassaram as questões políticas e jurisdicionais de seu tempo, alcançando a natureza da Igreja, a autoridade da tradição, a sucessão apostólica, os sacramentos, a liturgia e a relação entre a fé recebida dos primeiros séculos e as reformas promovidas no século XVI. A necessidade de apresentar uma defesa histórica e teológica da identidade anglicana não foi, assim, uma preocupação circunstancial de determinados bispos ou teólogos, mas uma característica recorrente de sua trajetória e de sua reflexão eclesiológica.

Um dos exemplos mais conhecidos dessa tradição apologética é a *Apologia Ecclesiae Anglicanae*, publicada em 1562 pelo Bispo John Jewel. Elaborada no início do reinado de Elizabeth I, a obra procurava responder às acusações dirigidas à Igreja da Inglaterra, especialmente à alegação de que a Reforma havia estabelecido uma nova Igreja, separada da continuidade histórica do Cristianismo. Jewel sustentava que a Igreja inglesa não havia sido fundada naquele momento, mas procurava recuperar a fé e a disciplina da Igreja antiga, afastando aquilo que considerava acréscimos e práticas incompatíveis com as Escrituras e com o testemunho dos primeiros séculos.

Escrita originalmente em latim, a obra foi dirigida também ao público europeu e recebeu, em 1564, uma tradução inglesa preparada por Anne Cooke Bacon, intitulada *Uma Apologia ou Resposta em Defesa da Igreja da Inglaterra*[1]. A importância do texto ultrapassou seu contexto imediato: tornou-se uma das principais formulações da identidade da Igreja elisabetana e provocou uma extensa controvérsia com autores católicos romanos, entre eles Thomas Harding, que publicou uma refutação em 1565.

[1] Título original: *An Apology or Answer in Defence of the Church of England*.

A defesa de Jewel não se limitava a justificar a separação da jurisdição papal. Seu argumento procurava demonstrar que a doutrina professada pela Igreja da Inglaterra possuía fundamento nas Escrituras, nos credos, nos concílios antigos e nos testemunhos dos Padres da Igreja. A questão central era a continuidade: se a Igreja inglesa podia demonstrar que sua fé permanecia vinculada ao Cristianismo dos primeiros séculos, não poderia ser simplesmente acusada de constituir uma novidade religiosa.

A tradição de defesa da Igreja da Inglaterra continuou nos séculos seguintes, assumindo diferentes formas e respondendo a novos questionamentos. No século XVII, John Cosin, Bispo de Durham e um dos importantes representantes da tradição dos Teólogos Carolinos, publicou *A Religião da Igreja Anglicana* [2] [3]. A obra, cujo título pode ser traduzido como A Religião, a Disciplina e os Ritos da Igreja da Inglaterra, apresentava uma exposição da fé, da organização e das práticas litúrgicas anglicanas. Não se tratava apenas de uma resposta polêmica a adversários confessionais, mas de uma apresentação articulada da religião da Igreja inglesa, de sua disciplina e de seus ritos. Cosin procurava evidenciar que a identidade anglicana possuía uma estrutura doutrinária e litúrgica própria, sustentada por uma herança histórica que não poderia ser reduzida à simples rejeição de Roma ou à assimilação das correntes reformadas continentais.

Outro exemplo encontra-se na obra de John Bramhall, bispo de Derry, intitulada *Uma Justa Defesa da Igreja da Inglaterra contra a Injusta Acusação de Cisma Criminoso*[4], publicada em 1654. O próprio título explicita a questão que orientava sua argumentação: a defesa da Igreja da Inglaterra contra a acusação de cisma. Bramhall examinava a natureza da separação eclesiástica, os direitos das Igrejas nacionais, a autoridade dos governantes e as relações entre a Igreja inglesa e a Sé de Roma. Sua defesa não consistia em negar a existência de uma história comum entre as Igrejas ocidentais, mas em contestar que a ausência de submissão à jurisdição papal fosse suficiente para caracterizar a Igreja da Inglaterra como cismática.

---

[2] Título original: *The Religion, Discipline and Rites of the Church of England*.

[3] Traduzida e publicada em português em 2018 pela Editora Symbolum.

[4] Título original: *A Just Vindication of the Church of England, from the Unjust Aspersion of Criminal Schisme*

Tempos mais tarde, a defesa da continuidade sacramental e episcopal seria retomada em controvérsias posteriores, especialmente diante das acusações de invalidade das Ordens anglicanas, como ocorreu com a publicação de *Saepius Officio* (1897), resposta dos arcebispos Frederick Temple e William Maclagan à bula de Leão XIII *Apostolicae Curae*. Embora esses textos pertençam a contextos muito diferentes, todos participam de uma preocupação comum: explicar a natureza da Igreja da Inglaterra e justificar suas reivindicações de continuidade com a tradição cristã histórica.

A palavra apologia, em sua origem, designa uma defesa ou resposta apresentada diante de uma acusação. Não significa necessariamente uma tentativa de encobrir dificuldades ou de justificar indiscriminadamente todas as decisões tomadas por uma instituição. A verdadeira apologia exige conhecimento daquilo que se defende, capacidade de distinguir os elementos essenciais dos acidentes históricos e disposição para responder às objeções com argumentos fundamentados. Nesse sentido, a presente obra retoma o espírito das antigas defesas da Igreja da Inglaterra, mas procura fazê-lo a partir de uma perspectiva abrangente, que considera tanto a tradição anterior à Reforma quanto as transformações que constituíram o Anglicanismo histórico. A questão não é apenas demonstrar que a Igreja Anglicana possui uma história antiga, mas compreender em que sentido essa história permanece vinculada à vida, à fé e à missão da Igreja de Cristo.

A proposta do livro, dividido em quatro partes, é mostrar que no Anglicanismo, subsiste quatro realidades e características: as terceiras e quartas marcas da Igreja, Católica e Apostólica indivisa; o ramo oriental (com a presença e defesa da Ortodoxia no Anglicanismo durante séculos); o ramo ocidental (com a presença da tradição romana que permaneceu na Liturgia, através da Reforma Inglesa; e a identidade britânica, com as características próprias da Reforma Inglesa e do jeito de ser da Igreja, que é distinta da Ortodoxia Oriental, do Catolicismo Romano, do Protestantismo Europeu, tornando o Anglicanismo uma tradição única dentro da Cristandade.

A Igreja Anglicana não vive da nostalgia de sua história, mas da fidelidade à fé que recebeu. Não é a tradição que sustenta a Igreja por si mesma, mas Cristo quem sustenta sua Igreja; é na Tradição que ela conserva, celebra e transmite a memória viva de sua presença.

Parte I
UMA IGREJA CATÓLICA

A Verdade Evangélica

Quando o Cristianismo começou a se expandir para além da Judeia, alcançando as principais cidades do Império Romano, as Ilhas Britânicas já faziam parte de um mundo conectado por rotas comerciais, deslocamentos militares, relações políticas e intercâmbios culturais. A Britânia, incorporada progressivamente aos domínios romanos a partir da invasão de 43 d.C., mantinha relações constantes com a Gália, a Hispânia e a própria Península Itálica. Suas cidades, portos e assentamentos militares recebiam pessoas provenientes de diferentes regiões do Império, criando condições para a circulação de novas ideias religiosas. Foi nesse ambiente que o Cristianismo encontrou caminhos para chegar às Ilhas, embora não seja possível determinar com segurança quem foram os primeiros missionários ou em que momento exato ocorreu a chegada dos primeiros cristãos. A ausência de um registro sobre a primeira pregação não significa que ela não tenha acontecido. Como ocorreu em diversas regiões do mundo antigo, a mensagem cristã provavelmente chegou por meio de pequenos grupos de fiéis, viajantes, comerciantes, militares e pessoas que mantinham relações com comunidades cristãs estabelecidas em outras províncias romanas.

A história das origens cristãs britânicas está cercada por tradições que, ao longo dos séculos, adquiriram grande importância para a identidade religiosa das Ilhas. Entre elas encontra-se a conhecida narrativa de José de Arimateia, que teria viajado para a Britânia acompanhado de outros cristãos, estabelecendo uma comunidade na região de Glastonbury. A tradição chegou a associá-lo à fundação da primeira igreja cristã inglesa e à preservação de uma memória apostólica anterior à organização eclesiástica medieval.

Embora essa narrativa tenha ocupado lugar na espiritualidade britânica, especialmente durante o Medievo, não existem documentos contemporâneos que comprovem a viagem de José de Arimateia às Ilhas Britânicas ou sua participação na evangelização daquele território. Sua história pertence à tradição devocional posterior, não sendo um acontecimento historicamente comprovado. A mesma cautela deve acompanhar outras narrativas que procuram estabelecer uma origem apostólica para as comunidades cristãs britânicas.

Entre os nomes associados a essas antigas tradições encontra-se Aristóbulo, personagem mencionado pelo apóstolo Paulo na Epístola aos Romanos. Ao transmitir suas saudações, o Apóstolo escreve: "Saudai os da casa de Aristóbulo" (Romanos 16:10).

A passagem integra uma relação de pessoas e comunidades cristãs que mantinham vínculos com a Igreja de Roma, revelando a extensão das redes de evangelização já existentes no século I. A tradição posterior identificou Aristóbulo como um dos Setenta discípulos e atribuiu-lhe atividade missionária na Britânia, chegando a apresentá-lo como um dos primeiros bispos daquela região. Essa associação, preservada na memória hagiográfica cristã, não pode, entretanto, ser comprovada a partir do texto paulino. Paulo não afirma que Aristóbulo fosse bispo, nem informa que ele tenha viajado para as Ilhas Britânicas. A referência bíblica comprova a existência de pessoas cristãs vinculadas à sua casa, mas não permite identificar com segurança o personagem com o missionário da tradição britânica. Ainda assim, a narrativa possui interesse para a compreensão da memória apostólica das Igrejas insulares, desde que se mantenha a distinção entre o testemunho das Escrituras e as tradições desenvolvidas posteriormente.

A presença de Aristóbulo na tradição britânica também remete a uma característica fundamental da expansão inicial do Cristianismo. A evangelização não ocorreu exclusivamente por meio de grandes missões organizadas por bispos ou por iniciativas patrocinadas por autoridades políticas. Antes da formação de estruturas eclesiásticas mais amplas, a fé propagava-se por meio de famílias, comunidades domésticas, pequenos grupos de discípulos e pessoas que circulavam entre as diferentes regiões do Império.

O próprio Novo Testamento oferece numerosos exemplos dessa realidade, apresentando comunidades que se reuniam nas casas e pessoas que colaboravam com a missão apostólica em diferentes cidades. A Britânia, enquanto província romana, encontrava-se inserida nessa rede de relações. Sua proximidade geográfica com a Gália e suas conexões com os principais centros administrativos e comerciais do Ocidente ofereciam caminhos naturais para a chegada do Evangelho. Não é necessário atribuir a evangelização da ilha a um único personagem para reconhecer sua antiguidade. A história cristã britânica pode ser compreendida como parte da expansão missionária da Igreja apostólica pelo mundo romano.

Os primeiros testemunhos escritos sobre a presença do Cristianismo na Britânia aparecem nos autores eclesiásticos dos séculos II e III. Tertuliano, ao escrever no início do século III, menciona a presença de comunidades cristãs em regiões da Britânia que não haviam sido alcançadas pela administração romana. Orígenes também faz referências à expansão da fé cristã para as regiões britânicas, demonstrando que a mensagem evangélica já havia ultrapassado os principais centros do Mediterrâneo.

Embora esses autores não apresentem informações detalhadas sobre os primeiros evangelizadores, seus testemunhos possuem valor histórico significativo. São referências provenientes de autores que viviam em outras regiões do mundo cristão e que reconheciam a existência de comunidades nas Ilhas Britânicas. A Igreja já havia alcançado uma extensão geográfica considerável, e a Britânia fazia parte desse movimento de expansão. O Cristianismo não estava restrito à Palestina, à Ásia Menor, à Síria ou às grandes cidades do Mediterrâneo. A mensagem dos apóstolos havia alcançado regiões distantes, onde começavam a surgir comunidades que compartilhavam a mesma fé e se integravam progressivamente à vida da Igreja universal.

A existência dessas comunidades tornou-se ainda mais evidente durante o século IV, quando a organização episcopal da Igreja britânica passou a ser documentada em registros conciliares. Em 314, durante o Concílio de Arles, realizado na Gália, participaram três bispos provenientes da Britânia: Eborius, de York; Restitutus, de Londres; e Adelphius, cuja sede é tradicionalmente associada a Lincoln, embora sua identificação apresente dificuldades documentais.

Os bispos compareceram acompanhados de representantes do clero, demonstrando que suas comunidades possuíam uma organização eclesiástica estabelecida. O Concílio de Arles discutiu questões relacionadas à unidade da Igreja, à disciplina eclesiástica e ao cisma donatista, reunindo representantes de diferentes regiões do Ocidente cristão. A presença britânica demonstra que as comunidades das Ilhas participavam dos mesmos debates doutrinários e disciplinares que envolviam as Igrejas continentais.

Em 359, durante o Concílio de Rimini, novamente aparecem representantes da Britânia, confirmando a inserção de suas Igrejas nas controvérsias teológicas do século IV. A existência de bispos, presbíteros e diáconos demonstra que a comunidade cristã britânica já

possuía uma estrutura ministerial organizada muito antes da chegada de Agostinho de Cantuária. Não se tratava de pequenos grupos isolados, sem relação com a Cristandade continental, mas de Igrejas locais que participavam da vida da comunidade cristã e decisões políticas e doutrinárias que envolviam as comunidades dispersas em outras regiões da Europa e do Mediterrâneo, como a presença de bispos britânicos no próprio Concílio de Niceia, em 325.

A história da Igreja nas Ilhas Britânicas não começa com a missão de Agostinho, nem depende da organização eclesiástica estabelecida durante a Idade Média. Antes mesmo da consolidação dos reinos anglo-saxões, já existiam comunidades cristãs com bispos, clérigos e participação na vida conciliar. A Igreja britânica pertencia à mesma tradição apostólica que produziu os grandes concílios da Antiguidade, os credos e as formulações doutrinárias que seriam recebidas pelas gerações posteriores. Sua história estava ligada à Igreja universal, não por uma identidade política ou por uma submissão administrativa posterior, mas pela comunhão na fé cristã e na ordem eclesiástica compartilhada com outras regiões.

A presença do Cristianismo na Britânia também está associada ao testemunho daqueles que confessaram a fé durante as perseguições imperiais. Entre os nomes mais conhecidos encontra-se Santo Albano, tradicionalmente considerado o primeiro mártir britânico. Sua história está relacionada à Grande Perseguição promovida durante o governo de Diocleciano, a partir de 303. Segundo a tradição preservada por Beda, Albano teria acolhido em sua residência um cristão perseguido e, ao ser descoberto, assumido a identidade daquele homem para permitir sua fuga. Conduzido diante das autoridades, declarou sua fé em Cristo e foi condenado à morte em Verulâmio, próxima à atual cidade de St Albans.

Embora os detalhes da narrativa tenham sido transmitidos por fontes posteriores, a memória de Albano tornou-se uma das referências mais antigas da identidade cristã britânica. Sua história representa o testemunho de uma comunidade que já havia criado raízes na região e que não estava restrita aos estrangeiros que circulavam pelas cidades romanas. A fé havia alcançado pessoas nascidas na própria Britânia, capazes de confessar publicamente o Evangelho e enfrentar a perseguição por causa de Cristo. A veneração de Albano permaneceu ao longo dos séculos, sendo preservada na tradição litúrgica e na memória eclesiástica inglesa. Seu testemunho pertence à herança

comum da Cristandade, assim como o de outros mártires venerados pelas Igrejas do Oriente e do Ocidente.

A memória britânica também preservou os nomes de Júlio e Aarão, associados à comunidade cristã de Caerleon, no País de Gales, e tradicionalmente relacionados às perseguições do início do século IV. Os relatos sobre esses mártires, assim como ocorre com Albano, devem ser examinados de acordo com a documentação disponível, distinguindo os elementos historicamente seguros das narrativas hagiográficas posteriores. Ainda assim, a preservação desses testemunhos demonstra que a memória da perseguição cristã estava presente em diferentes regiões das Ilhas. O Cristianismo britânico não foi apenas uma expressão religiosa que recebeu reconhecimento após a transformação da política imperial. Sua história também foi construída pelo testemunho de homens e mulheres que professaram a fé em circunstâncias adversas.

A transformação da política imperial durante o governo de Constantino abriu um novo período para as comunidades cristãs. Em 306, Constantino foi proclamado imperador em York, fato que estabelece uma relação singular entre a história imperial romana e a história cristã britânica. Posteriormente, o reconhecimento da liberdade de culto e a transformação das relações entre o Estado romano e a Igreja permitiram que as comunidades cristãs ampliassem sua presença pública, construíssem templos e organizassem suas atividades. A Igreja britânica passou a atuar em um ambiente mais favorável à organização institucional, sem que sua identidade dependesse do reconhecimento imperial. A memória dos mártires continuou a ocupar lugar central na espiritualidade cristã, recordando que a Igreja havia recebido sua missão de Cristo e dos apóstolos, não dos governantes terrenos.

A expansão do Cristianismo nas Ilhas Britânicas não ficou limitada às cidades romanizadas. A mensagem evangélica alcançou progressivamente os povos de cultura celta, cujas comunidades possuíam línguas, tradições, estruturas sociais e expressões religiosas próprias. A cristianização dessas populações ocorreu mediante diferentes movimentos missionários, envolvendo bispos, monges, presbíteros e comunidades locais. O chamado Cristianismo celta não constituiu uma Igreja independente ou uma tradição doutrinária separada da Cristandade universal, mas uma expressão regional do

Cristianismo antigo, marcada por características culturais, espirituais e disciplinares próprias.

A evangelização dos povos celtas envolveu a adaptação da linguagem religiosa às realidades locais e a transformação dos símbolos culturais à luz da mensagem cristã. O mesmo processo pode ser observado em outras regiões do mundo antigo, nas quais a Igreja encontrou sociedades com tradições religiosas anteriores e precisou anunciar o Evangelho utilizando referências compreensíveis às populações que recebiam a nova fé. A transformação cultural não significava a aceitação indiscriminada das antigas práticas religiosas, mas a possibilidade de reinterpretar elementos da vida comunitária, da arte e da memória coletiva a partir da revelação cristã. A cruz, por exemplo, foi incorporada às expressões artísticas insulares, aparecendo em monumentos e esculturas que combinavam a iconografia cristã com padrões ornamentais próprios da cultura celta. A natureza, a criação, a vida comunitária e os ciclos da existência também passaram a receber significados relacionados à teologia cristã da criação, da redenção e da ressurreição.

Entre os nomes associados à evangelização das populações celtas encontram-se Ninian, Patrício, Columba, Illtud, David de Gales e Kentigern. Ninian está relacionado à tradição missionária de Whithorn, na atual Escócia; Patrício tornou-se o grande evangelizador da Irlanda; Columba estabeleceu em Iona um dos centros monásticos mais influentes da cristandade insular; Illtud esteve associado à formação religiosa no País de Gales; David tornou-se uma das principais referências da tradição cristã galesa; e Kentigern, também conhecido como Mungo, está vinculado à evangelização da região de Strathclyde. Esses missionários pertencem a diferentes períodos e contextos, não devendo ser apresentados como integrantes de uma única missão. Sua atuação demonstra, entretanto, a continuidade do anúncio do Evangelho entre as populações britânicas e irlandesas.

A história de Patrício oferece um testemunho particularmente significativo dessa relação entre as comunidades cristãs das Ilhas. Proveniente da Britânia romana, foi levado ainda jovem à Irlanda, onde viveu durante anos antes de retornar posteriormente como missionário. Seus escritos autênticos, especialmente a *Confissão* e a *Carta aos Soldados de Corótico*, constituem fontes fundamentais para o conhecimento da evangelização irlandesa no século V.

Neles, Patrício apresenta sua missão como resposta à vocação recebida de Deus, anunciando o Evangelho entre povos que ainda não haviam sido alcançados pela pregação cristã. Sua trajetória demonstra que a evangelização das Ilhas não ocorreu em uma única direção geográfica. As comunidades britânicas também contribuíram para a expansão do Cristianismo na Irlanda, estabelecendo relações que posteriormente influenciariam a formação da espiritualidade monástica insular. As comunidades britânicas e irlandesas desenvolveram costumes litúrgicos, práticas ascéticas, formas de organização monástica e tradições de cálculo da Páscoa que apresentavam diferenças em relação às práticas predominantes em outras regiões da Cristandade.

As divergências relativas à data da Páscoa e a determinadas práticas disciplinares acabaram conduzindo a debates entre as comunidades insulares e as Igrejas continentais. O Sínodo de Whitby, realizado em 664, tornou-se um dos acontecimentos mais conhecidos desse processo. O encontro reuniu representantes de diferentes tradições cristãs da Britânia anglo-saxônica para discutir, entre outros assuntos, o cálculo da data pascal e a tonsura clerical. A decisão favorável à prática romana representou um passo importante na integração disciplinar das comunidades anglo-saxônicas à tradição continental.

Entretanto, estes marcos não significaram a descoberta posterior do Cristianismo pelos povos britânicos ou a substituição de uma religião não católica por outra católica. As comunidades insulares já professavam a mesma fé cristã e reconheciam os fundamentos da tradição apostólica. A controvérsia dizia respeito à convergência de práticas e à organização da comunhão eclesiástica.

A relação entre as antigas comunidades cristãs das Ilhas Britânicas e a tradição apostólica oriental constitui outro elemento relevante para a compreensão da identidade anglicana. A memória de uma ligação entre os primeiros cristãos britânicos e São João Evangelista aparece em diferentes interpretações da história eclesiástica, especialmente na tentativa de estabelecer vínculos entre a cristandade insular e as tradições apostólicas da Ásia Menor. Entretanto, não existem documentos contemporâneos que comprovem uma missão pessoal de São João nas Ilhas Britânicas ou uma sucessão episcopal britânica do século I diretamente derivada de sua pessoa.

A ausência dessa comprovação não elimina a presença da herança joanina na formação teológica da Igreja britânica. A tradição de São João, preservada especialmente no Evangelho e nas cartas atribuídas ao Apóstolo, pertence à herança comum da Cristandade. Sua teologia sobre a encarnação do Verbo, a comunhão, a verdade, o amor e a permanência em Cristo foi recebida pelas Igrejas do Oriente e do Ocidente e integra o fundamento doutrinário da Tradição Anglicana. A influência da espiritualidade oriental também pode ser reconhecida na história monástica das Ilhas, nas práticas ascéticas e na circulação de referências teológicas entre diferentes comunidades cristãs. A cristandade insular não se desenvolveu em isolamento absoluto, mas manteve relações com diversas regiões do mundo cristão.

A tradição joanina deve ser compreendida, portanto, como parte de uma herança teológica e espiritual mais ampla, e não como uma cadeia de sucessão episcopal cuja documentação não pode ser apresentada. A sucessão apostólica da Igreja antiga não se limitava a linhagens independentes, cada qual derivada de um único apóstolo. Os bispos pertenciam a uma rede de Igrejas locais que compartilhavam a mesma fé, a mesma tradição sacramental e a continuidade do ministério ordenado. A transmissão apostólica acontecia por meio da comunhão entre os bispos e da preservação do ensinamento recebido das primeiras gerações cristãs. Nesse sentido, a herança de São João está presente na Igreja Anglicana por sua recepção das Escrituras, da teologia patrística e da tradição cristológica da Igreja indivisa.

Existe uma relação entre a linha de sucessão apostólica que remete ao apóstolo João e a Igreja estabelecida em Cantuária, pela consagração de Agostinho. Duas fontes sustentam este fato, registradas pelo próprio Gregório Magno em seu *Registro Epistolar,* n° 52 e 53, assim como na narrativa de Beda, em *Historia Eclesiástica do Povo Inglês.* Agostinho recebeu a consagração episcopal de Etério, identificado pelo historiador como Bispo de Arles, antes de prosseguir sua missão entre os anglo-saxões. A narrativa, tanto de Gregório Magno quanto de Beda preserva a memória de que Agostinho recebeu as ordens episcopais por meio de bispos da Igreja dos Povos Francos, antes de iniciar seu ministério na Britânia.

O episódio possui significado para a história da sucessão apostólica de Cantuária. Sua consagração ocorreu dentro da estrutura episcopal ocidental, em uma rede de relações que vinculava as Igrejas

francas, romanas e britânicas. A missão havia sido enviada por Gregório Magno e estava ligada à comunhão com a Igreja de Roma. A continuidade episcopal de Cantuária, a partir desse período, encontra-se relacionada a essa tradição de consagrações e à organização eclesiástica estabelecida entre os reinos anglo-saxões.

A consagração de Agostinho por Etério representa um elo documentado pela tradição historiográfica de Beda entre o episcopado franco e a Igreja de Cantuária, relevando também uma sucessão especificamente originada em São João Evangelista[5].

Quando Agostinho desembarcou em Kent, em 597, acompanhado pelos monges enviados por Gregório Magno, a Britânia já possuía uma história cristã de vários séculos. A missão tinha como objetivo principal anunciar o Evangelho aos anglo-saxões, povos germânicos que haviam se estabelecido em diferentes regiões da antiga província romana e cuja organização religiosa permanecia predominantemente pagã. A chegada dos missionários representou uma nova etapa da evangelização insular, especialmente pela formação de estruturas episcopais entre os novos reinos. Não representou, porém, a primeira presença do Cristianismo nas Ilhas.

---

[5] João Apóstolo deu origem à Sé de Éfeso. João consagrou seu discípulo Policarpo como bispo de Esmirna (Izmir, Turquia). Policarpo (†155) consagrou Potino como 1.º bispo de Lyon, na Gália (França). Quando Potino foi martirizado (c.177), Irineu de Lyon foi consagrado como Bispo de Lyon (†202). Irineu consagrou Zacharius (202–?). Zacharius consagrou Helios (?). Helios consagrou Faustinus (c.254). Faustinus consagrou Verus (?). Verus consagrou Julius (?). Julius consagrou Ptolemy (?). Ptolemy consagrou Vocius (c. 314). Vocius consagrou Maximus (?). Maximus consagrou Tetradus (?). Tetradus consagrou Verissimus (c. 343). Verissimus consagrou Justus (374–390). Justus consagrou Albinus (390–400). Albinus consagrou Martin (?). Martin consagrou Antiochus (400–410). Antiochus consagrou Elpidius (410–422). Elpidius consagrou Sicarius (422–433). Sicarius consagrou Eucherius (c. 433–450). Eucherius consagrou Patieus (456–498). Patieus consagrou Lupicinius (491–494). Lupicinius consagrou Rusticus (494–501). Rusticus consagrou Stephanus (501–515). Stephanus consagrou Viventiolus (515–523). Viventiolus consagrou Lupus (535–542). Lupus consagrou Licontius (542–549). Licontius consagrou Sacerdos (549–552). Sacerdos consagrou Nicetus (552–573). Nicetus consagrou Priscus (573–588). Priscus consagrou Etério de Lyon (588–603), que, segundo Gregório e Beda, consagrou a Agostinho de Cantuária como bispo, antes de sua partida para a Britânia. Nota do autor: É importante frisar que, a linha de sucessão apostólica inglesa está melhor documentada do que a linha de sucessão apostólica católica romana, estabelecida através do Cardeal Scipione Rebiba, da qual derivam mais de 70% dos bispos do mundo cristão ocidental (tal esquema acima foi elaborado por Arthur H.S.).

As comunidades cristãs britânicas continuavam presentes especialmente nas regiões ocidentais e setentrionais, incluindo Gales, Cornualha e outras áreas de tradição celta. A retirada progressiva da administração romana e a formação dos reinos anglo-saxões haviam provocado profundas transformações políticas e sociais, mas não eliminaram a presença cristã no território. Em diferentes regiões, comunidades britânicas preservaram suas tradições religiosas, seus centros monásticos e suas estruturas eclesiásticas características. A chegada da missão enviada por Gregório Magno encontrou uma realidade religiosa diversificada, na qual cristãos britânicos conviviam com populações anglo-saxônicas ainda pagãs.

A distinção entre essas duas realidades é necessária para compreender a história posterior da Igreja inglesa. Não seria correto afirmar que os primeiros cristãos britânicos pertenciam a uma religião não católica que foi substituída pelo Catolicismo Romano. A Igreja antiga já era católica, e sua fé era compartilhada pelas Igrejas de Roma, Alexandria, Antioquia, Jerusalém, Constantinopla, porque a fé professada nas grandes sedes da Igreja presente nos territórios do Império Romano era a mesma fé transmitida pelos apóstolos e os seus discípulos, os primeiros bispos e mártires do Cristianismo.

Algo importante a considerar, é que a missão liderada por Agostinho de Cantuária introduziu uma organização eclesiástica vinculada a Roma entre os povos anglo-saxões, ampliando a influência da Tradição católica romana e estabelecendo novas estruturas de autoridade e disciplina sobre territórios onde a Igreja já estava estabelecida anteriormente entre os povos celtas, fruto da expansão territorial do Cristianismo e do trabalho dos grandes missionários das Ilhas Britânicas.

A própria orientação de Gregório Magno demonstra que a missão não pretendia simplesmente apagar todas as referências culturais dos povos convertidos. Em sua correspondência com os missionários, o pontífice recomendou que determinados costumes e edifícios religiosos fossem aproveitados, desde que pudessem ser adequados à fé cristã. A evangelização deveria transformar a vida das populações sem exigir a destruição indiscriminada de toda a sua memória cultural. Essa orientação guarda relação com o processo anterior de cristianização dos povos celtas, no qual elementos culturais locais haviam recebido novos significados à luz do Evangelho.

A Ordem Apostólica

Desde os primeiros séculos, a organização da Igreja cristã esteve associada ao ministério dos bispos, responsáveis pela preservação da fé apostólica, pela administração dos sacramentos e pela supervisão das comunidades locais. A estrutura episcopal não surgiu como uma criação administrativa medieval, tampouco pode ser compreendida como resultado exclusivo da expansão da autoridade romana. Suas raízes encontram-se na própria organização das comunidades cristãs antigas, nas quais o ministério dos apóstolos foi transmitido às gerações seguintes por meio de homens escolhidos e ordenados para conduzir a Igreja. As cartas de Inácio de Antioquia, escritas no início do século II, oferecem um dos testemunhos mais antigos e expressivos dessa organização, apresentando a figura do bispo como centro da unidade da comunidade cristã, acompanhado pelo presbitério e pelos diáconos.

Em sua Epístola aos Esmirnenses, Inácio afirma que a Igreja deve estar reunida em torno do bispo, associando a celebração legítima da Eucaristia à sua autoridade ou à daqueles a quem ele delegar. Essa compreensão não representava uma particularidade regional, mas expressava uma forma de organização que se consolidava nas comunidades cristãs do Mediterrâneo e que seria preservada pelas gerações posteriores. O episcopado tornou-se, assim, uma das expressões mais reconhecíveis da continuidade histórica e sacramental da Igreja, vinculando as comunidades locais à tradição recebida dos apóstolos.

A organização episcopal também deve ser compreendida a partir da diversidade de experiências das primeiras Igrejas. Durante os primeiros séculos, a estrutura ministerial não se desenvolveu de maneira absolutamente uniforme em todas as regiões, e a terminologia utilizada para designar bispos e presbíteros ainda apresentava algumas variações. Entretanto, progressivamente, consolidou-se a distinção entre o bispo, responsável pela supervisão de uma Igreja local, o presbítero, participante do ministério pastoral e sacramental, e o diácono, encarregado de diferentes serviços e funções eclesiásticas. Essa organização foi preservada tanto pelas Igrejas do Oriente quanto pelas do Ocidente, constituindo um elemento de continuidade entre a Igreja antiga e as tradições cristãs históricas.

A sucessão episcopal não significava apenas a transmissão de um cargo administrativo, mas a continuidade de um ministério ligado à fé, à comunhão e à vida sacramental da Igreja. O bispo não era proprietário de uma comunidade religiosa, nem exercia sua autoridade de maneira independente da tradição apostólica. Seu ministério estava vinculado à preservação do Evangelho, à ordenação de novos ministros, à administração da disciplina eclesiástica e à manutenção da comunhão com as demais Igrejas.

Nas Ilhas Britânicas, essa organização episcopal já estava presente antes da chegada da missão enviada por Gregório Magno. A participação dos bispos Eborius, Restitutus e Adelphius no Concílio de Arles, em 314, demonstra que a Igreja britânica possuía sedes episcopais estabelecidas e participava da vida conciliar da Cristandade. Essa estrutura não foi criada pela missão de Agostinho, pois já existia havia séculos, embora tenha sofrido transformações em razão das mudanças políticas e sociais que acompanharam o enfraquecimento da administração romana. As comunidades britânicas preservaram suas próprias tradições e estruturas eclesiásticas, especialmente nas regiões ocidentais e setentrionais, onde a presença celta permaneceu mais forte. A continuidade episcopal fazia parte da identidade dessas comunidades, que reconheciam no bispo a referência ministerial e sacramental de sua vida eclesial.

A tradição cristã celta desenvolveu sua própria experiência de organização eclesiástica, preservando o episcopado como ministério essencial à vida da Igreja. A expansão do Cristianismo entre os povos britânicos e irlandeses esteve associada à atuação de bispos missionários, responsáveis pela evangelização de diferentes territórios, pela ordenação de ministros e pela organização das comunidades cristãs. Nomes como Ninian, Patrício, Columba, David de Gales e Kentigern estão vinculados a essa expansão, ainda que suas atividades tenham ocorrido em períodos e contextos distintos. A missão de Patrício na Irlanda, por exemplo, foi exercida sob a compreensão de seu ministério episcopal, conforme demonstram seus próprios escritos. Em sua *Confissão*, Patrício se apresenta como um homem consciente da responsabilidade recebida de Deus para anunciar o Evangelho, estabelecer comunidades e conduzir os convertidos à vida cristã. A presença de bispos entre os povos celtas demonstra que a evangelização insular não foi conduzida exclusivamente por monges itinerantes ou

pregadores leigos, mas contou com ministros ordenados que exerciam funções próprias da organização episcopal.

Uma das características da tradição celta foi a importância adquirida pelos mosteiros na organização da vida religiosa e social. Diferentemente de algumas regiões continentais, nas quais as antigas cidades romanas constituíam os principais centros de organização episcopal, nas comunidades insulares os mosteiros frequentemente se tornaram referências de evangelização, formação religiosa e preservação cultural. Centros como Iona, fundada por Columba em 563, e os estabelecimentos monásticos associados a Patrício e aos demais missionários passaram a exercer grande influência sobre vastas regiões.

Essa importância monástica, entretanto, não deve ser interpretada como uma substituição do episcopado por uma organização exclusivamente abacial. Os mosteiros constituíam centros de espiritualidade, ensino e missão, mas a ordenação sacramental e a administração episcopal permaneciam vinculadas ao ministério dos bispos. Em determinadas regiões, um mesmo mosteiro podia exercer influência sobre diferentes comunidades e manter relações estreitas com os bispos locais, produzindo uma configuração eclesiástica na qual a autoridade monástica e a episcopal se relacionavam de maneira particular.

A diversidade das estruturas insulares não significava ausência de ordem apostólica. Os mosteiros celtas possuíam regras de vida, formas de disciplina e mecanismos de formação que contribuíram para a preservação da fé cristã e para a transmissão do conhecimento religioso. A autoridade dos abades podia alcançar grande influência, sobretudo quando o mosteiro havia sido fundado por um missionário de reconhecida santidade ou quando constituía o principal centro de uma determinada região.

Em Iona, por exemplo, a comunidade fundada por Columba tornou-se um dos principais centros de expansão missionária para a Escócia e o norte da Britânia. Os monges formados naquele ambiente participaram da evangelização de diferentes povos, estabelecendo novas comunidades e contribuindo para a consolidação da presença cristã. A existência de uma forte organização monástica não eliminava a necessidade do ministério episcopal, mas demonstrava que a Igreja podia desenvolver diferentes formas de organização pastoral sem abandonar a estrutura sacramental recebida da tradição antiga.

O episcopado celta também estava vinculado à consciência de que cada comunidade local pertencia a uma Igreja mais ampla. As divergências relacionadas ao calendário pascal, à tonsura e a determinadas práticas disciplinares não representavam uma rejeição da fé comum. Os bispos insulares reconheciam a importância da comunhão com outras Igrejas e participavam de um ambiente cristão no qual a autoridade das Escrituras, dos antigos credos e da tradição patrística era compartilhada.

A discussão sobre a data da Páscoa, que alcançou grande repercussão no século VII, demonstra precisamente essa relação entre diversidade local e busca de unidade. No Sínodo de Whitby, em 664, os representantes das tradições insulares e romanas discutiram a necessidade de uma prática comum para a celebração da principal festa cristã. A adoção do costume romano pelas autoridades anglo-saxônicas não significou que a tradição celta fosse destituída de catolicidade, mas representou uma decisão relativa à uniformização disciplinar e à organização da comunhão eclesiástica.

O episcopado celta deve ser reconhecido, portanto, como parte da história da sucessão apostólica nas Ilhas Britânicas. A existência de bispos, a ordenação de ministros e a preservação dos sacramentos demonstram que as comunidades insulares participavam da mesma estrutura fundamental da Igreja antiga. Sua particularidade estava nas formas de organização pastoral, na influência dos mosteiros e nas expressões culturais desenvolvidas durante a evangelização dos povos celtas. Essas características seriam incorporadas à memória religiosa britânica e permaneceriam como parte da herança espiritual que, muitos séculos depois, também seria reivindicada pela Tradição Anglicana.

A chegada de Agostinho à Britânia, em 597, inaugurou uma nova etapa na história do episcopado insular. Enviado por Gregório Magno, bispo de Roma, Agostinho recebeu a missão de evangelizar os anglo-saxões, estabelecidos em diferentes reinos após o enfraquecimento da administração romana. A missão possuía caráter pastoral e institucional: além de anunciar o Evangelho, deveria estabelecer comunidades cristãs, organizar o ministério ordenado e criar condições para a expansão da Igreja entre os novos governantes e suas populações. O rei Etelberto de Kent, cuja esposa Berta já professava a fé cristã, recebeu os missionários e permitiu que desenvolvessem suas atividades.

A conversão do rei favoreceu a expansão do Cristianismo no reino e possibilitou a organização de uma estrutura eclesiástica que teria Cantuária como principal centro. Agostinho estabeleceu sua sede em Cantuária, onde organizou a comunidade cristã e iniciou a formação de uma estrutura episcopal vinculada à missão gregoriana. A cidade possuía importância política e administrativa no reino de Kent, oferecendo condições para que a nova organização eclesiástica alcançasse outros territórios. A partir dali, a missão avançou para diferentes regiões anglo-saxônicas, estabelecendo novas comunidades e contribuindo para a formação da Igreja inglesa medieval. A escolha de Cantuária como sede episcopal não foi casual: a cidade se tornou o principal centro de uma estrutura eclesiástica que, ao longo dos séculos, desenvolveria uma identidade própria e manteria relações constantes com Roma e com outras Igrejas europeias.

A organização dessa Igreja foi acompanhada por orientações de Gregório Magno, que procurava estabelecer uma estrutura metropolitana para a Britânia. Em sua correspondência com Agostinho, o pontífice apresentou um projeto de organização que previa a constituição de duas províncias eclesiásticas, com sedes metropolitanas em Londres e York, cada uma com seus respectivos bispos sufragâneos. Embora esse projeto não tenha sido implementado integralmente nos termos inicialmente previstos, ele demonstra a preocupação com a formação de uma estrutura episcopal capaz de acompanhar a expansão da fé. A Igreja inglesa passaria a desenvolver uma organização metropolitana, na qual Cantuária ocuparia posição de destaque, posteriormente reconhecida como sede primacial da tradição eclesiástica inglesa.

A missão de Agostinho também estabeleceu uma relação institucional duradoura entre Cantuária e a Igreja de Roma. Gregório Magno não pretendia criar uma comunidade independente da Cristandade ocidental, mas integrar os novos cristãos anglo-saxões à comunhão eclesiástica existente. A organização episcopal deveria preservar a unidade da fé, a disciplina sacramental e a continuidade do ministério ordenado. Os bispos que sucederam Agostinho em Cantuária participaram dessa estrutura e deram continuidade ao trabalho de organização da Igreja. Entre seus sucessores, destacam-se Laurêncio, Melito e Justo, que contribuíram para consolidar a missão e estabelecer relações com outras comunidades cristãs da Britânia.

A relação entre a tradição romana e as antigas comunidades britânicas não ocorreu sem dificuldades. As diferenças disciplinares e as disputas relativas à autoridade eclesiástica produziram tensões, especialmente quando os missionários anglo-saxões entraram em contato com as Igrejas de tradição celta. Entretanto, a formação da Igreja inglesa não consistiu na simples substituição de uma estrutura eclesiástica por outra. Ao longo dos séculos, as diferentes tradições foram se encontrando, estabelecendo relações de comunhão e contribuindo para a formação de uma cristandade britânica mais ampla. A influência romana tornou-se predominante na organização da Igreja inglesa, mas a memória celta e suas tradições monásticas continuaram a integrar a história religiosa das Ilhas.

A sucessão episcopal de Cantuária passou a representar um dos elementos centrais da continuidade institucional da Igreja inglesa. Desde Agostinho, os arcebispos sucederam-se na condução da Sé, preservando o ministério episcopal e a relação com a tradição cristã ocidental. Essa continuidade atravessou a Idade Média, os conflitos políticos entre a Coroa e o papado e as transformações religiosas que culminaram na Reforma Inglesa. A história da Igreja inglesa não foi interrompida pela mudança de sua relação jurisdicional com Roma, pois a estrutura episcopal permaneceu como parte constitutiva de sua organização.

A história da sucessão apostólica inglesa não terminou com as transformações religiosas do século XVI. Quando Henrique VIII rompeu a jurisdição papal sobre a Igreja na Inglaterra, a estrutura episcopal permaneceu preservada. O Ato de Supremacia de 1534 estabeleceu a autoridade régia sobre a Igreja inglesa, substituindo a jurisdição papal pela supremacia da Coroa em matéria eclesiástica, mas não aboliu o episcopado, a ordenação sacerdotal ou a estrutura sacramental tradicional. Os bispos continuaram ocupando suas sedes, os sacerdotes permaneceram responsáveis pela administração dos sacramentos e a Igreja conservou sua organização diocesana. A mudança de jurisdição não significou a criação de uma nova comunidade religiosa, independente de toda a história anterior, mas uma transformação na relação entre a Igreja inglesa, a autoridade civil e a Sé de Roma. A distinção entre a autoridade papal e a continuidade episcopal seria determinante para a compreensão da Reforma Inglesa e para a defesa posterior da identidade católica do Anglicanismo.

Durante o reinado de Eduardo VI, as reformas litúrgicas e doutrinárias ganharam maior intensidade, especialmente com a publicação dos Livros de Oração Comum de 1549 e 1552. Mesmo nesse período, não houve abolição do episcopado. Pelo contrário, a Igreja continuou organizada em dioceses, com arcebispos, bispos, presbíteros e diáconos. A publicação do ordinal de 1550, posteriormente revisado em 1552, estabeleceu os ritos de ordenação dos ministros da Igreja inglesa, incluindo a consagração episcopal. A existência de um rito próprio para a ordenação dos bispos demonstra que a Reforma não pretendia eliminar o ministério episcopal, mas reorganizar sua expressão litúrgica e sua relação com a doutrina reformada. A sucessão apostólica permaneceu como elemento da identidade institucional da Igreja, ainda que sua interpretação teológica tenha sido objeto de debates entre diferentes correntes da Reforma.

O reinado de Maria I, entre 1553 e 1558, representou uma tentativa de restauração da jurisdição romana e da organização religiosa anterior. Com a ascensão de Isabel I, em 1558, a Igreja inglesa retomou sua organização reformada, preservando a estrutura episcopal e estabelecendo definitivamente uma configuração institucional que se tornaria característica do Anglicanismo.

A consagração de Matthew Parker como arcebispo de Cantuária, em 1559, constitui um dos episódios centrais dessa continuidade. Parker foi consagrado por bispos que pertenciam ao episcopado histórico inglês, entre eles William Barlow, John Scory, Miles Coverdale e John Hodgkins, conforme os registros históricos da cerimônia realizada na capela de Lambeth. A controvérsia posterior sobre a validade dessa consagração, especialmente a chamada lenda de Nag's Head, foi amplamente examinada pela historiografia e não corresponde ao que demonstram os registros documentais. A sucessão episcopal de Parker foi transmitida por bispos que haviam recebido o episcopado na tradição anterior à Reforma, preservando a continuidade sacramental da Igreja inglesa.

A controvérsia sobre as Ordens Anglicanas, a partir da publicação da bula *Apostolicae Curae*, em 1896, e da resposta dos arcebispos de Cantuária e York, *Saepius Officio*, em 1897, são um dos episódios que merecem a continuidade de um debate que ainda não foi encerrado desde o final do século XIX, e que, embora não seja o objetivo dessa obra discutir tal questão, é necessário se debruçar sobre.

Em 13 de setembro de 1896, o Papa Leão XIII publicou a bula *Apostolicae Curae*, declarando "nulas e inteiramente inválidas" as ordenações realizadas segundo o rito anglicano. A argumentação romana concentrou-se sobretudo na alteração do Ordinal durante o reinado de Eduardo VI, considerando que as fórmulas empregadas teriam deixado de expressar a natureza do sacerdócio e do sacrifício eucarístico, além de identificar uma deficiência na intenção sacramental da Igreja que adotara aqueles ritos. A resposta anglicana, publicada no ano seguinte sob o título *Saepius Officio*, contestou tanto a interpretação histórica dos documentos quanto a conclusão teológica da bula.

Os arcebispos Frederick Temple, de Cantuária, e William Maclagan, de York, sustentaram que o Ordinal inglês não poderia ser interpretado isoladamente, mas deveria ser compreendido à luz da liturgia, dos formulários doutrinários e da vida sacramental da Igreja da Inglaterra. A resposta também recordou que a Tradição Anglicana não havia abandonado a doutrina do sacerdócio ministerial, da Eucaristia ou da sucessão episcopal. A controvérsia, assim, não se limitou a uma divergência sobre palavras de ordenação: envolveu interpretações distintas acerca da intenção da Igreja, da autoridade de sua tradição litúrgica e dos critérios pelos quais se reconhece a continuidade apostólica de um ministério.

Um dos episódios mais expressivos da abertura anglicana ao reconhecimento recíproco das tradições episcopais ocorreu nos Estados Unidos, em 8 de novembro de 1900, na consagração de Reginald Heber Weller como bispo coadjutor da Diocese Episcopal de Fond du Lac. O acontecimento ficou conhecido, posteriormente, como Fond du Lac Circus, denominação que expressava a reação de setores mais protestantes da Igreja Episcopal dos Estados Unidos diante da presença de bispos vestidos com paramentos tradicionais e da aproximação pública entre epíscopos de diferentes tradições católicas.

A cerimônia foi presidida por Charles Chapman Grafton, bispo de Fond du Lac, com a participação de outros bispos episcopais como co-consagrantes. Estiveram presentes Anthony Kozłowski, bispo da Igreja Católica Nacional Polonesa, e Tikhon Bellavin, então bispo ortodoxo russo do Alasca e das Ilhas Aleutas, acompanhado por membros de seu clero, entre eles o sacerdote João Kochurov, posteriormente martirizado durante o regime soviético e canonizado pela Igreja Ortodoxa Russa.

Grafton entendia a Igreja Episcopal dos Estados Unidos como parte da Igreja Católica de Cristo, em comunhão espiritual com outras comunidades episcopais do Oriente e do Ocidente, e considerava a aproximação com a Ortodoxia uma dimensão essencial da vocação anglicana. Sua obra intitulada *A Reunião das Igrejas Oriental e Anglicana*[6], publicada em 1904, expressa essa convicção e defende que a reunião dos cristãos deveria partir do reconhecimento da herança comum da Igreja antiga. A presença de Tikhon, que mais tarde seria Patriarca de Moscou e de toda a Rússia, e de Kozłowski, representante de uma Igreja de tradição vétero-católica, conferiu à consagração de Weller uma dimensão ecumênica que ultrapassava as fronteiras da Igreja Episcopal norte-americana. O acontecimento foi recebido com entusiasmo por setores anglo-católicos e com reservas por outros grupos episcopais, mas permaneceu como um marco da disposição anglicana para o diálogo sacramental com Igrejas que preservavam o episcopado histórico.

As relações com as Igrejas Vétero-Católicas também contribuíram para esse processo. A tradição vétero-católica, consolidada no século XIX a partir da resistência a determinadas definições do Concílio Vaticano I, preservou a sucessão episcopal histórica e desenvolveu relações de proximidade com setores anglicanos. A Igreja Católica Nacional Polonesa, embora possua trajetória própria e não deva ser simplesmente confundida com todas as Igrejas da União de Utrecht, participou desse ambiente de aproximação entre comunidades episcopais. O bispo Kozłowski, consagrado na Europa por bispos vétero-católicos, manteve relações com representantes episcopais anglicanos, e o próprio Grafton registrou, em seus pronunciamentos diocesanos, o interesse pela aproximação com os católicos poloneses.

No campo das relações com Roma, um desenvolvimento de especial relevância foi a realização dos Encontros de Malines, na Bélgica, entre 1921 e 1925, com desdobramentos em 1926. As conversações tiveram origem na aproximação entre Lord Halifax, destacado leigo anglicano ligado ao movimento anglo-católico, e o sacerdote francês Fernand Portal, sendo acolhidas pelo cardeal Désiré-Joseph Mercier, arcebispo de Malines. Participaram dos encontros

[6] Título original: *The Reunion of Oriental and Anglican Churches.*

representantes anglicanos e católicos romanos, entre eles Armitage Robinson, Walter Frere e, posteriormente, o bispo Charles Gore, de um lado, e representantes do clero católico, como o próprio Mercier, Fernand Portal, Van Roey e Pierre Batiffol, de outro. As conversações receberam conhecimento e apoio cauteloso das autoridades eclesiásticas de ambas as tradições, embora não constituíssem uma negociação oficial com poderes para alterar decisões doutrinárias ou disciplinares. O propósito era estudar as possibilidades de aproximação e de uma futura reunião entre as Igrejas, examinando questões relativas à constituição eclesial, ao episcopado, ao primado papal, aos sacramentos e à compreensão do ministério ordenado.

Os Encontros de Malines não revogaram *Apostolicae Curae*, tampouco produziram um reconhecimento formal das Ordens Anglicanas por parte da Igreja de Roma. A documentação das conversações registra a apresentação de estudos anglicanos sobre a constituição da Igreja e os sacramentos, bem como a discussão de documentos católicos acerca do episcopado e do papado. O relatório dos participantes anglicanos, publicado em 1927, e os estudos históricos posteriores confirmam que Malines representou uma tentativa séria de superar a hostilidade herdada da Reforma e de construir uma linguagem comum para o diálogo. A iniciativa também contribuiu para o desenvolvimento posterior das relações anglicano-católicas e para a metodologia que seria retomada, em outro contexto, pelas comissões ecumênicas do século XX.

A continuidade desse interesse pode ser percebida nas iniciativas posteriores ao Concílio Vaticano II. Em 1985, o cardeal Johannes Willebrands reconheceu que havia surgido um novo contexto para a discussão das Ordens Anglicanas, em razão do desenvolvimento da reflexão teológica sobre a Eucaristia e o ministério ordenado nas duas comunhões. O relatório da Consulta Anglicano-Católica Romana nos Estados Unidos, *Ordens Anglicanas: Um relatório sobre o contexto em evolução para a sua avaliação na Igreja Católica Romana*[7], examinou precisamente os elementos que poderiam favorecer uma nova avaliação do problema. O documento não revogou a decisão de Leão XIII e reconheceu expressamente que *Apostolicae Curae* continuava sendo o obstáculo fundamental ao reconhecimento mútuo dos ministérios.

[7] Título original: *Anglican Orders: A Report on the Evolving Context for their Evaluation in the Roman Catholic Church*.

Entretanto, registrou que o contexto teológico e ecumênico havia mudado consideravelmente desde 1896, que novas interpretações católicas sobre o sacrifício eucarístico haviam surgido e que a aproximação entre anglicanos e vétero-católicos era um elemento relevante para qualquer reconsideração. O relatório também recordou que Paulo VI, em conversa com o bispo anglicano George Luxton, havia demonstrado disposição para receber material relativo à questão e que a possibilidade de participação de bispos católicos romanos em consagrações anglicanas chegara a ser mencionada.

Há ainda uma discussão que merece ser considerada por sua relevância para a própria controvérsia anglicana: a crítica tradicionalista às reformas litúrgicas promovidas pela Igreja Católica Romana no século XX. O escritor católico britânico Michael Davies, ligado ao movimento tradicionalista na Inglaterra, tornou-se conhecido por sua trilogia intitulada de Revolução Litúrgica, composta pelos seguintes ítulos: *A Reforma Litúrgica de Cranmer* (1976), *O Concílio de João XXIII* (1977) e *A Missa Nova de Paulo VI* (1980). As obras examinam, respectivamente, a Reforma inglesa e as mudanças litúrgicas associadas a Thomas Cranmer, o Concílio Vaticano II e a reforma do rito romano promovida durante o pontificado de Paulo VI. A trilogia oferece uma crítica tradicionalista das transformações litúrgicas modernas e procura estabelecer relações entre as mudanças ocorridas na Inglaterra do século XVI e aquelas introduzidas na Igreja de Roma no século XX.

A comparação ganha maior relevância quando se considera a discussão sobre a validade dos sacramentos. Na Reforma Inglesa, a substituição dos antigos livros litúrgicos e a elaboração de um novo Ordinal foram interpretadas por Roma como sinais de uma alteração substancial na compreensão do sacerdócio e da Eucaristia. Na reforma católica posterior ao Concílio Vaticano II, também houve modificações nos livros litúrgicos, inclusive no Missal Romano e nos ritos de ordenação.

Para determinados grupos tradicionalistas e sedevacantistas, essas alterações teriam comprometido a expressão da doutrina sacramental e, em determinadas interpretações, a própria validade das ordenações realizadas segundo os novos ritos. A analogia é particularmente incisiva quando se observa que os argumentos empregados contra o Ordinal anglicano – mudanças na forma sacramental, insuficiência da expressão do sacerdócio e possível

deficiência da intenção – foram retomados por críticos das reformas católicas posteriores ao Concílio Vaticano II. Sob essa perspectiva, a aplicação de critérios rigorosos às ordenações anglicanas exigiria que critérios equivalentes fossem aplicados também às ordenações católicas reformadas.

É necessário, contudo, distinguir a crítica geral de Michael Davies à reforma litúrgica de sua posição específica sobre a validade das Ordens Católicas. Sua trilogia não pode ser apresentada como se defendesse, sem ressalvas, a invalidade do sacerdócio católico posterior ao Vaticano II. Em *A Ordem de Melquisede* (1979), obra dedicada à defesa do sacerdócio católico, Davies reconheceu que suas investigações haviam levado à existência de dúvidas sobre o novo rito de ordenação presbiteral. Posteriormente, porém, modificou sua conclusão ao considerar a questão à luz da indefectibilidade da Igreja e da promulgação dos ritos pela autoridade pontifícia. Em sua posição final, admitiu a validade dos novos ritos latinos de ordenação, ainda que mantivesse suas críticas às alterações litúrgicas e às consequências pastorais e doutrinárias que atribuía à reforma.

A questão pode ser formulada como um argumento de coerência teológica. Se a alteração de um rito de ordenação, a ausência de determinadas expressões sacramentais e uma suposta mudança na intenção eclesial são suficientes, por si mesmas, para declarar inválidas as Ordens Anglicanas, seria necessário explicar por que alterações de natureza comparável nos ritos católicos posteriores ao Vaticano II não produziriam necessariamente a mesma consequência. Se, por outro lado, a Igreja Católica conserva sua identidade sacramental e a validade de suas ordenações mesmo após reformas litúrgicas substanciais, será preciso reconhecer que a simples existência de mudanças rituais não constitui prova suficiente da perda da sucessão apostólica. A análise deve considerar a totalidade da tradição eclesial, a doutrina professada, a intenção sacramental, a continuidade do ministério e a interpretação dos próprios documentos litúrgicos. Não se pode transformar a antiguidade de uma fórmula em critério absoluto de validade, nem presumir que toda alteração litúrgica represente uma ruptura com a fé recebida.

Parte II
UMA IGREJA ORIENTAL

A Espiritualidade e a Vida Monástica

A espiritualidade celta constitui uma das heranças mais singulares da formação histórica do Cristianismo nas Ilhas Britânicas. Sua importância para a identidade anglicana não está na existência de uma suposta Igreja celta independente, separada da comunhão cristã antiga, mas na contribuição de comunidades cristãs da Britânia, da Irlanda e da Escócia para a construção de uma tradição espiritual marcada pela oração regular, pela contemplação da criação, pela vida comunitária, pela peregrinação e por uma relação pessoal com Deus. Essa herança foi transmitida por santos, monges, missionários, comunidades monásticas e práticas devocionais que atravessaram a Antiguidade tardia e a Idade Média, deixando marcas na cultura religiosa britânica.

Embora a Reforma Inglesa tenha promovido transformações profundas na liturgia e na organização eclesiástica, não eliminou a memória dos santos britânicos e irlandeses, nem a sensibilidade espiritual que se desenvolvera em torno deles. O Anglicanismo contemporâneo encontra nessa tradição uma fonte de renovação, não como tentativa de reconstruir artificialmente uma Igreja do passado, mas como recuperação de dimensões da experiência cristã que permanecem atuais: a oração que acompanha as horas do dia, a percepção da criação como dom de Deus, a hospitalidade, a simplicidade de vida e a busca de santidade no cotidiano.

A expressão espiritualidade celta exige, entretanto, certa cautela histórica. Não existiu uma única escola espiritual celta, organizada por um corpo doutrinário uniforme ou por uma instituição centralizada. A designação abrange experiências religiosas diversas, desenvolvidas em regiões de língua e cultura célticas, especialmente na Irlanda, na Escócia, no País de Gales e em partes da Britânia ocidental. Por isso, muitas vezes, é utilizada a expressão Cristianismo Insular ao invés de Cristianismo Celta ou Igreja Celta (o correto também é chamar o corpo eclesiástico nas Ilhas Britânicas de Igreja entre os Povos Celtas).

Essas comunidades mantinham relações com o restante da cristandade latina e recebiam influências patrísticas, monásticas e bíblicas provenientes do Mediterrâneo e da Gália. A espiritualidade que delas emergiu não foi uma sobrevivência pagã revestida de linguagem

cristã, embora tenha dialogado com ambientes culturais anteriores à evangelização. Sua estrutura fundamental era de fato cristã: a pregação das Escrituras, a oração, a celebração dos sacramentos, a penitência, a vida comunitária e a veneração dos santos organizavam a experiência religiosa. A natureza, os animais, as fontes, os caminhos e os ciclos das estações eram contemplados à luz da criação divina, e não como divindades autônomas ou poderes concorrentes com o Deus cristão.

O Cristianismo entre os Povos Celtas (ou Cristianismo Insular) e o Cristianismo Oriental partilham importantes semelhanças históricas e espirituais, especialmente através das raízes do monasticismo. Existem hipóteses e registros historiográficos que sugerem correntes de contato ou influências indiretas entre o monaquismo irlandês e celta e a antiga Igreja Copta de Alexandria (no Egito), através de rotas de navegação, comércio e peregrinação que ligavam o Mediterrâneo Oriental ao extremo ocidente da Europa.

Alguns estudiosos e ramos da Ortodoxia moderna vêem no Cristianismo Insular uma forma de expressão pré-cismática muito próxima do espírito do Cristianismo Oriental – marcado pelo amor aos estudos, cópia de manuscritos, erudição monástica e autonomia das sedes locais antes da romanização dos costumes locais imposta pelo Sínodo de Whitby, ocorrido em 664 d.C..

A característica mais visível dessa herança talvez seja a compreensão da oração como ritmo permanente da existência cristã. A vida monástica celta não restringia o encontro com Deus à celebração dominical ou a momentos excepcionais de recolhimento. A oração acompanhava o amanhecer, as atividades do dia, as refeições, o trabalho, as viagens e o repouso noturno. Os mosteiros organizavam sua rotina em torno da recitação dos Salmos, da leitura das Escrituras, da Celebração Eucarística e de períodos regulares de oração comunitária. Essa disciplina estava inserida na tradição monástica mais ampla da Igreja antiga, que desenvolvera diferentes formas de observância das horas canônicas. Na experiência insular, porém, ela adquiriu uma expressão particular, relacionada à vida comunitária, à atividade missionária e às condições concretas de uma sociedade rural. A oração não era concebida como interrupção da vida, mas como sua orientação permanente: o monge trabalhava, estudava, acolhia visitantes e se deslocava em missão sob a consciência de que toda a existência deveria permanecer voltada para Deus.

Essa compreensão oferece uma das contribuições mais atuais da espiritualidade celta ao Anglicanismo. A Tradição Anglicana preservou, em seus livros de oração, a estrutura fundamental do Ofício Diário, especialmente por meio de Matinas e Vésperas, posteriormente expressas também nas formas contemporâneas de Oração da Manhã e Oração da Tarde. O Livro de Oração Comum de 1549 não criou a oração cotidiana da Igreja inglesa: reorganizaram e disponibilizaram ao povo, em língua vernácula, uma tradição litúrgica que anteriormente estava distribuída pelas horas do Ofício monástico.

A proposta de Cranmer de concentrar a recitação diária dos Salmos e as leituras bíblicas em dois ofícios principais preservou a intenção de que a oração não fosse privilégio exclusivo de comunidades religiosas, mas prática acessível ao clero e aos leigos. A continuidade entre a tradição monástica antiga e a disciplina anglicana pode ser percebida justamente nessa passagem: a oração que estruturava a vida dos mosteiros tornou-se também parte da organização espiritual das paróquias, das famílias e da vida individual dos cristãos.

A espiritualidade celta recorda que a oração cotidiana não precisa ser entendida como uma sucessão de longos exercícios devocionais, mas como uma disposição de permanecer diante de Deus ao longo das diferentes circunstâncias da existência. A oração da manhã oferece o dia ao Criador; a oração do meio-dia interrompe a dispersão das atividades e recupera a consciência da presença divina; a oração da tarde permite examinar o que foi vivido, agradecer pelo trabalho realizado e interceder pelas pessoas encontradas; a oração da noite entrega a Deus as preocupações, os limites e as incertezas que acompanham o descanso.

A repetição dos Salmos, das antífonas, das breves invocações e das bênçãos não constitui uma prática mecânica quando acompanhada de atenção interior. Ao contrário, oferece uma linguagem para a fé nos momentos em que a experiência pessoal não encontra palavras próprias. A tradição celta associou essa disciplina à simplicidade, à memória das Escrituras e à confiança em Deus, fazendo da oração uma companhia para o cotidiano.

A atualidade dessa prática pode ser observada em comunidades cristãs que recuperaram a disciplina das horas de oração inspiradas na tradição insular. A Comunidade de Northumbria, por exemplo, organiza sua vida em torno da Oração da Manhã, Oração do Meio-Dia

e da Oração da Tarde, acrescentando as Completas, oração de encerramento do dia. Sua proposta permite que o Ofício seja celebrado em comunidade, em família ou individualmente, em casa e no ambiente de trabalho. A oração do meio-dia foi concebida especialmente para a rotina de pessoas ocupadas, podendo ser realizada em poucos minutos, como uma pausa de recolhimento e reorientação espiritual. A própria comunidade afirma que o Ofício Diário constitui o ritmo central de sua vida, em continuidade com a tradição monástica.

A Comunidade de Iona, na Escócia, oferece outro exemplo contemporâneo dessa permanência. Fundada em 1938 pelo ministro presbiteriano George MacLeod, ela recuperou a antiga ilha monástica associada a São Columba como lugar de oração, trabalho comunitário, formação cristã e compromisso social. Sua identidade é ecumênica, não propriamente anglicana, mas sua influência alcança amplamente o Anglicanismo e outras tradições cristãs. A regra de vida da comunidade inclui oração diária, participação no culto, leitura regular da Bíblia, compromisso com a justiça e a paz e responsabilidade pelo uso dos recursos da criação.

A oração comunitária é compreendida como tarefa que ultrapassa as necessidades individuais, incorporando as dores do mundo, a reconciliação entre os povos e o cuidado com a vida. A comunidade mantém também uma prática diária de culto e oração, com celebrações matinais que podem ser acompanhadas remotamente. Iona representa, assim, uma recuperação contemporânea da memória de Columba, não pela reprodução literal da organização monástica do século VI, mas pela atualização de seus princípios de oração, hospitalidade, trabalho e missão.

A oração celta também se distingue pela maneira como relaciona a presença de Deus à criação. A natureza não era considerada um espaço profano, exterior à vida religiosa, mas parte da realidade criada e sustentada por Deus. Montanhas, mares, rios, florestas, animais, campos e ciclos das estações podiam ser contemplados como sinais da bondade do Criador. Essa sensibilidade não deve ser confundida com panteísmo: Deus não se identifica com o mundo, nem a criação é adorada como divindade. A distinção entre Criador e criatura permanece fundamental, mas não implica desprezo pela matéria ou separação radical entre a vida espiritual e o mundo natural. A criação é boa porque procede de Deus, e o ser humano é chamado a recebê-la

com gratidão, respeitá-la e exercer sobre ela uma responsabilidade que não se confunde com domínio irresponsável. A espiritualidade celta desenvolveu uma linguagem de louvor na qual a contemplação da natureza conduzia à adoração do Deus trino, e não à substituição do culto cristão por uma religiosidade naturalista.

A relação com a criação estava ligada às condições concretas da existência nas regiões insulares. A vida dependia do clima, das marés, das colheitas, dos animais e dos deslocamentos por terra e mar. O ambiente natural podia representar sustento, beleza e recolhimento, mas também perigo, escassez e sofrimento. A sensibilidade religiosa que se desenvolveu nesse contexto não deve ser romantizada como se os antigos cristãos celtas tivessem vivido em uma sociedade idílica, harmoniosa e livre de conflitos.

A contemplação da natureza estava acompanhada da experiência de sua força e imprevisibilidade. A oração pedia proteção nas viagens, bênção para o trabalho, segurança para os animais e provisão para as famílias. A criação era percebida como dom, mas também como realidade da qual a humanidade dependia e pela qual tinha responsabilidade. Estudos contemporâneos sobre a espiritualidade celta identificam precisamente essa integração entre oração, vida diária, hospitalidade e cuidado ambiental, embora ressaltem a diversidade histórica das comunidades que recebem essa designação.

Essa dimensão encontra correspondência direta na teologia anglicana contemporânea, sobretudo em sua crescente reflexão sobre a integridade da criação. A compreensão de que a vida cristã envolve responsabilidade para com o mundo natural está presente na leitura anglicana das Escrituras, na doutrina da criação e na celebração litúrgica do ano cristão. A Igreja da Inglaterra, por exemplo, desenvolveu recursos para a celebração do Tempo da Criação e incorporou essa temática à reflexão sobre o calendário litúrgico, relacionando a esperança cristã à renovação de toda a realidade criada.

A ressurreição de Cristo não é compreendida apenas como promessa de salvação individual, mas como antecipação da renovação da criação, conforme a linguagem paulina de Romanos 8. A sensibilidade celta pode contribuir para essa reflexão ao recordar que o cuidado com a natureza não é uma pauta externa à fé, mas consequência da confissão de Deus como Criador e da compreensão da encarnação como entrada do Verbo na realidade material.

A experiência espiritual de muitos santos celtas também apresentou uma relação pessoal e direta com Deus, marcada pela confiança, pela entrega e pela consciência de que a vida inteira se encontra sob sua providência. Esse encontro pessoal com Deus era vivido dentro da Igreja, alimentado pelas Escrituras, pelos sacramentos, pela oração comunitária e pela orientação espiritual os monges e pelos sacerdotes que viviam na comunidade.

A tradição monástica conheceu a figura do *anamchara*, o amigo da alma, alguém experiente na fé que acompanhava outra pessoa em seu crescimento espiritual. A direção espiritual, a confissão, a disciplina ascética e a vida fraterna expressavam uma compreensão da santidade como caminho acompanhado, no qual a pessoa aprende a reconhecer a presença de Deus em sua própria história e nas relações com os outros. A oração pessoal não se opunha à vida comunitária; era aprofundada por ela.

São Patrício oferece um dos testemunhos mais expressivos dessa espiritualidade. Em sua obra *Confissão*, o missionário irlandês descreve como a experiência do cativeiro na Irlanda transformou sua vida de oração. Enquanto trabalhava como pastor de rebanhos, relata que rezava muitas vezes durante o dia e também durante a noite, levantando-se antes do amanhecer para orar nas montanhas e nos bosques. O aspecto mais significativo desse testemunho não é a quantidade de orações mencionada, mas a maneira como Patrício associa sua experiência de Deus às circunstâncias concretas de sua vida.

A oração nasce no trabalho, na solidão, no frio, na chuva e na vulnerabilidade de quem se encontra longe de sua terra. Sua espiritualidade não depende de um espaço sagrado monumental: o campo e a montanha tornam-se lugares de encontro com Deus, sem que isso substitua a Igreja ou a vida sacramental. A experiência pessoal do cativeiro converte-se em vocação missionária, e aquele que havia sido levado à Irlanda como escravo retorna posteriormente como evangelizador. A confiança em Deus, adquirida durante a adversidade, passa a orientar sua existência e seu ministério.

A tradição atribui a Patrício a oração conhecida como Lorica de São Patrício. Seu conteúdo expressa a confiança na proteção de Cristo, invocado em todas as dimensões da existência: diante de forças espirituais, perigos, pessoas, caminhos e circunstâncias. A oração desenvolve uma espiritualidade cristocêntrica e trinitária, na qual o fiel

procura viver envolvido pela presença de Cristo. É necessário, entretanto, fazer uma distinção histórica: embora a oração pertença à antiga tradição devocional irlandesa e seja tradicionalmente associada a Patrício, sua atribuição direta ao missionário do século V não é considerada segura pela crítica textual. O texto preservado pertence a uma tradição manuscrita posterior, e sua utilização como testemunho da espiritualidade cristã irlandesa é mais segura do que sua apresentação como composição pessoal comprovada do santo. Seu valor espiritual permanece, independentemente da questão da autoria: ela expressa a convicção de que a vida cristã não se limita a momentos de culto, mas procura permanecer sob a proteção de Cristo em todos os caminhos.

São Columba, fundador do mosteiro de Iona em 563, representa outra dimensão dessa tradição. Sua vida, registrada por Adomnán, nono abade de Iona, no século VII, apresenta um monge cuja existência estava organizada pela oração, pela disciplina comunitária, pelo estudo das Escrituras e pela missão. A obra de Adomnán, *Vida de São Columba*, deve ser lida como uma hagiografia medieval, com seus relatos de milagres, visões e intervenções extraordinárias, e não como uma biografia moderna. Mesmo com essa ressalva, o texto constitui uma fonte indispensável para compreender a memória espiritual de Iona e a maneira como seus monges interpretavam a relação entre santidade, oração e criação. Os relatos associam a oração de Columba à proteção dos viajantes, à travessia marítima, à convivência com os animais e à missão entre os povos da região. A natureza aparece como parte da realidade sobre a qual a providência divina se estende, enquanto a oração do santo é apresentada como expressão de sua dependência de Deus. A vida de Columba não separa contemplação e atividade: a fundação de comunidades, a evangelização, o trabalho monástico e a oração pertencem a uma mesma vocação.

A importância de Iona ultrapassou a vida de seu fundador. O mosteiro tornou-se um centro de formação espiritual, produção manuscrita, evangelização e intercâmbio entre a Irlanda, a Escócia e os territórios anglo-saxões. A comunidade monástica representava uma forma de vida na qual a oração e o trabalho se integravam, e sua influência alcançou outros centros religiosos, especialmente Lindisfarne.

A tradição columbana também transmitiu a importância da peregrinação, entendida não apenas como deslocamento geográfico até

um lugar sagrado, mas como disposição de deixar a segurança habitual para seguir a vontade de Deus. A *Peregrinação por Cristo* expressava uma espiritualidade de entrega: partir, atravessar o mar, estabelecer-se em terra estrangeira e anunciar o Evangelho eram experiências interpretadas como formas de obediência e confiança. A viagem exterior correspondia a uma jornada interior de desapego, conversão e amadurecimento espiritual.

A tradição de São Aidan de Lindisfarne oferece um exemplo de como esse espírito missionário se desenvolveu entre os povos anglo-saxões. Monge associado a Iona, Aidan foi enviado em 635 para evangelizar o reino da Nortúmbria, estabelecendo em Lindisfarne um centro de formação e missão. Sua vida, conhecida sobretudo por meio de Beda, é marcada pela simplicidade, pela generosidade e pela proximidade com a população. Aidan percorria as comunidades, dialogava com as pessoas, ensinava a fé cristã e formava discípulos. A oração não o afastava das necessidades humanas, mas sustentava seu serviço. Sua missão expressava uma concepção pastoral na qual o bispo e os monges não deveriam permanecer isolados em suas instituições, mas estar presentes entre as pessoas às quais anunciavam o Evangelho. O testemunho de Aidan também demonstra que a espiritualidade celta não era uma experiência exclusivamente contemplativa ou voltada para a natureza: era missionária e comprometida com a transformação da sociedade pela pregação cristã e pela prática da caridade.

São Cutberto, por sua vez, tornou-se uma das figuras mais representativas da espiritualidade de Northumbria. Monge de Melrose e posteriormente bispo de Lindisfarne, alternou períodos de atividade pastoral com experiências de recolhimento e vida eremítica, especialmente na ilha de Inner Farne. Beda, em sua *História Eclesiástica do Povo Inglês* e na *Vida de São Cutberto*, apresenta sua vida como exemplo de disciplina espiritual, cuidado pastoral e comunhão com a criação. A tradição hagiográfica associa Cutberto à convivência respeitosa com os animais e à contemplação da natureza em sua solidão. Mais do que interpretar literalmente cada episódio de sua biografia, interessa compreender a mensagem espiritual que tais narrativas transmitiam: o santo não se considerava proprietário da criação, mas criatura entre outras criaturas, submetida ao mesmo Criador. Sua solidão não era fuga do mundo por desprezo à matéria; era um caminho de concentração espiritual que o preparava para o serviço da Igreja.

Também as mulheres da tradição celta contribuíram para a formação dessa sensibilidade espiritual. Santa Brígida de Kildare tornou-se uma das figuras mais veneradas do Cristianismo irlandês, associada à vida monástica, à hospitalidade, à assistência aos pobres e à proteção dos necessitados. A documentação sobre sua vida combina memória histórica e narrativas hagiográficas, de modo que nem todos os episódios tradicionalmente atribuídos à santa podem ser tratados como fatos biográficos verificáveis. Ainda assim, a tradição de Kildare preservou uma imagem de santidade na qual a oração se expressava por meio da acolhida, da partilha dos alimentos e do cuidado com os vulneráveis.

Já Santa Hilda de Whitby contribuiu para a vida monástica através da formação intelectual e espiritual da Igreja britânica. Abadessa de uma comunidade que reunia homens e mulheres sob sua autoridade, Hilda foi reconhecida por Beda como conselheira de reis, formadora de clérigos e promotora do estudo das Escrituras. A presença dessas mulheres recorda que a espiritualidade celta não se desenvolveu apenas em torno de grandes missionários e monges eremitas, mas também em comunidades nas quais a oração, a educação, a hospitalidade e o serviço constituíam formas concretas de santidade.

A relação pessoal com Deus, presente nesses santos, encontra expressão ainda na tradição da amizade espiritual. O termo irlandês anamchara, geralmente traduzido como amigo da alma, designava uma relação de acompanhamento na qual uma pessoa mais experiente na vida cristã ajudava outra a discernir sua vocação, examinar a consciência e amadurecer espiritualmente. Não se tratava simplesmente de amizade afetiva, mas de uma forma de cuidado pastoral e orientação da consciência.

A tradição cristã celta compreendeu que a jornada espiritual exige tanto a oração pessoal quanto a presença de alguém capaz de oferecer escuta, conselho e correção fraterna. Essa prática conserva grande atualidade em um contexto no qual a vida religiosa pode ser reduzida ao consumo individual de conteúdos espirituais. A amizade da alma recorda que o crescimento cristão acontece em relações concretas, na comunidade eclesial e sob a orientação da Palavra de Deus. Algumas comunidades contemporâneas inspiradas na tradição celta recuperaram expressamente essa prática como parte de sua disciplina de vida, como por exemplo, a *Anamchara Fellowship*, de espiritualidade cristã céltica.

Essa forma de espiritualidade advinda dos cristãos celtas também atribuía importância à bênção. A bênção de uma viagem, de uma casa, de uma refeição, do trabalho, dos animais e das atividades cotidianas expressava a compreensão de que a vida inteira pode ser oferecida a Deus. Essa linguagem de oração não significa que cada objeto possua uma força sagrada independente, mas que todas as coisas podem ser recebidas e utilizadas com gratidão, sob a providência divina.

O cotidiano torna-se ocasião de louvor, e o trabalho, quando realizado com responsabilidade e caridade, pode ser compreendido como serviço a Deus. A prática das bênçãos encontra continuidade na tradição litúrgica anglicana, que preserva orações para diferentes circunstâncias da vida e reconhece que a ação pastoral da Igreja não se limita à administração dos sacramentos ou à celebração dos ofícios principais. A bênção acompanha a existência humana, recordando que a graça de Deus alcança as necessidades concretas das pessoas.

No Anglicanismo propriamente dito, essa herança aparece em comunidades religiosas, fraternidades, paróquias e movimentos de renovação espiritual que adotam a disciplina do Ofício Diário e recuperam a memória dos santos britânicos e irlandeses. A Ordem de São Cutberto, por exemplo, apresenta entre suas práticas a oração diária dos ofícios, a observância dos tempos litúrgicos, a meditação sobre a vida dos santos e o cuidado com a criação. A Comunidade de Lindisfarne, por sua vez, combina o Ofício Diário de matriz anglicana e celta com períodos de meditação, estudo, serviço e acompanhamento espiritual.

É importante reconhecer, ao mesmo tempo, que a expressão contemporânea espiritualidade celta pode assumir significados bastante diferentes. Em determinados movimentos religiosos, ela é apresentada como uma religiosidade naturalista, desvinculada da doutrina cristã, ou como um suposto conjunto de práticas pré-cristãs que teria sido reprimida pela Igreja estabelecida (católica romana). Essa leitura não corresponde à realidade histórica das comunidades cristãs insulares. A espiritualidade de Santos como Patrício, Columba, Aidan, Cutberto, Brígida e Hilda estava fundamentada na fé em Cristo, na Trindade, na leitura das Escrituras e na vida sacramental da Igreja. Diferente de algumas expressões atuais do Cristianismo liberal, a relação com a criação não implicava na divinização da natureza ou a valorização da experiência pessoal não significava rejeição da autoridade eclesiástica

A vida monástica foi uma das instituições mais importantes para a formação do Cristianismo nas Ilhas Britânicas. Antes mesmo da consolidação dos reinos anglo-saxões e da organização de uma estrutura eclesiástica uniforme, mosteiros irlandeses, escoceses e britânicos já funcionavam como centros de oração, evangelização, ensino, produção intelectual e preservação da cultura. Sua influência ultrapassava os limites da vida religiosa: os mosteiros acolhiam viajantes, formavam clérigos, copiavam manuscritos, transmitiam conhecimentos de latim e das Escrituras, desenvolviam técnicas artísticas e participavam da organização social dos territórios em que estavam estabelecidos.

A vida monástica celta, em particular, adquiriu características próprias, relacionadas à organização familiar e tribal das sociedades insulares, à importância dos abades e à dispersão de comunidades em regiões rurais e costeiras. Essa experiência não constituiu uma forma de monasticismo inteiramente separada da tradição cristã do continente, mas uma expressão regional da vida religiosa antiga, adaptada às condições políticas, culturais e geográficas da Irlanda, da Escócia e da Britânia.

A comparação entre o monasticismo celta e o romano exige evitar uma oposição excessivamente rígida. Ambos receberam influências da tradição ascética dos primeiros séculos do Cristianismo, dos Padres do Deserto, das regras monásticas orientais e da organização cenobítica desenvolvida no Ocidente. A Regra de São Bento, composta na Itália durante o século VI, tornou-se posteriormente a referência mais influente do monasticismo latino, mas não foi desde o início a única forma de organização monástica na Europa. Nas Ilhas Britânicas, as comunidades religiosas desenvolveram práticas próprias, que combinavam a vida cenobítica, o recolhimento eremítico, a atividade missionária e a organização de grandes centros abaciais. O monasticismo insular apresentava maior diversidade institucional e, em algumas regiões, uma relação maior com a organização territorial dos povos locais. A diferença não estava na existência de uma espiritualidade cristã distinta, mas na maneira como a vida comunitária, a autoridade religiosa e a missão eram organizadas.

Uma das características mais particulares do monasticismo irlandês foi a relação entre a organização episcopal e a autoridade dos abades. Em determinadas regiões da Europa continental, o mosteiro

estava inserido em uma estrutura diocesana na qual o bispo exercia autoridade pastoral sobre o território, enquanto o abade dirigia a comunidade religiosa. Na Irlanda dos primeiros séculos medievais, essa relação assumiu configurações variadas. A organização eclesiástica inicial possuía uma estrutura episcopal, mas a expansão dos mosteiros e a importância das famílias religiosas modificaram progressivamente o equilíbrio entre as autoridades.

Os grandes centros monásticos passaram a exercer influência sobre extensos territórios, e seus abades podiam deter autoridade espiritual, econômica e política muito superior à de outros clérigos locais. Em algumas comunidades, o abade era também bispo; em outras, havia bispos vinculados ao mosteiro, mas subordinados à autoridade administrativa do abade em questões relativas à vida comunitária. A organização irlandesa não pode ser descrita, portanto, como uma simples reprodução do modelo diocesano romano, embora tenha preservado o episcopado como elemento essencial da Igreja.

A afirmação de que cada mosteiro celta possuía necessariamente um bispo próprio precisa ser qualificada. Algumas fontes antigas descrevem uma organização na qual as igrejas irlandesas possuíam bispos, enquanto presbíteros residiam junto à igreja principal e atendiam comunidades menores.

O estudo de Eoin de Bhaldraithe sobre os bispos e presbíteros da Igreja irlandesa primitiva, por exemplo, identifica tradições segundo as quais cada igreja possuía um bispo e os abades exerciam uma autoridade própria, por vezes acumulando também o ministério episcopal. Essa realidade, contudo, não significa que todo pequeno mosteiro ou estabelecimento religioso tivesse um bispo residente e exclusivo. Os grandes centros monásticos podiam reunir monges, presbíteros e bispos, além de manter igrejas dependentes em outras localidades. A organização variava conforme o período, a região e a dimensão da comunidade. O dado histórico mais importante é que o crescimento da autoridade abacial não eliminou o episcopado: em diferentes locais, os bispos continuaram a exercer funções sacramentais e ministeriais, enquanto os abades assumiam a direção da vida monástica e, em certas circunstâncias, de redes inteiras de comunidades.

A autoridade dos abades estava relacionada à maneira como os mosteiros se estruturavam em torno de uma comunidade principal e de casas associadas. O mosteiro de Iona, fundado por Columba no século

VI, tornou-se o centro de uma extensa família monástica, que mantinha relações com estabelecimentos na Irlanda, na Escócia e na Nortúmbria.

O abade de Iona não governava apenas os monges residentes na ilha, mas exercia influência sobre comunidades que compartilhavam a tradição espiritual e a memória de seu fundador. Essa estrutura, por vezes denominada federação monástica, não correspondia exatamente a uma congregação religiosa moderna, com constituições uniformes e administração centralizada. Era uma rede de casas vinculadas por relações de fundação, obediência, formação, memória e autoridade espiritual. A pertença a uma família monástica podia ser tão importante para a identidade de uma comunidade quanto sua localização geográfica. A influência de Iona sobre Lindisfarne, por exemplo, demonstra como a expansão missionária se realizava pela fundação de novos centros religiosos que preservavam vínculos com a comunidade de origem.

A vida interna dos mosteiros celtas também apresentava diferenças de organização em relação às comunidades que adotavam modelos continentais mais estritamente cenobíticos. O termo cenobitismo designa a vida religiosa em comunidade, sob uma regra e uma autoridade comum, em oposição ao eremitismo, no qual o monge vive em maior isolamento. As comunidades insulares conheciam ambas as formas. Havia grandes mosteiros com numerosos religiosos, atividades agrícolas, escolas, oficinas e espaços de oração, mas também pequenos estabelecimentos, eremitérios e comunidades distribuídas por ilhas e regiões afastadas. A vida monástica podia combinar períodos de oração comunitária com recolhimento individual, trabalho manual, estudo, jejum e peregrinação. Em alguns centros, os monges viviam em pequenas construções individuais, reunindo-se na igreja para os ofícios e na refeição comum. Em outros, a organização era mais próxima de uma comunidade residencial integrada. Não se deve imaginar, portanto, um único modelo arquitetônico ou disciplinar para todos os mosteiros celtas.

A tonsura monástica constituía outro elemento de identidade. A tonsura era o corte ritual do cabelo que identificava o estado religioso e expressava a consagração da pessoa à vida eclesiástica. Na tradição irlandesa, o corte do cabelo diferia daquele adotado em Roma. A tonsura insular, conforme a descrição transmitida por Beda, consistia em raspar a parte anterior da cabeça, de uma orelha à outra, deixando

os cabelos na região posterior. A tonsura romana, por sua vez, raspava a parte superior da cabeça, formando uma coroa de cabelo ao redor da área tonsurada.

A divergência foi interpretada pelos próprios contemporâneos como sinal de tradições distintas, e sua origem foi objeto de explicações históricas e lendárias. Os irlandeses chegaram a associar sua prática a uma tradição recebida de São João (devido à tradição iconográfica de um senhor de cabelos longos, mas calvo na parte da frente), enquanto os defensores do costume romano a relacionavam a São Pedro (associada a um senhor de cabelos curtos, mas calvo na parte de cima). Não há base histórica suficiente para estabelecer essas genealogias ou referências aos apóstolos como fatos. Mas a divergência da tonsura, assim como a controvérsia sobre a data da Páscoa, tornou-se um dos sinais visíveis das diferenças disciplinares entre as comunidades insulares e as tradições que seguiam o costume romano.

O Sínodo de Whitby, em 664, costuma ser lembrado sobretudo pela discussão sobre o cálculo da Páscoa, mas a questão da tonsura também fazia parte das divergências entre as tradições. A adoção do costume romano pelos principais centros religiosos da Nortúmbria contribuiu para a aproximação disciplinar com Roma e com outras Igrejas do Ocidente. Isso não significa que a tonsura irlandesa fosse uma doutrina distinta ou que sua utilização tornasse os monges insulares menos católicos. Tratava-se de uma prática disciplinar e identitária, cujo abandono acompanhou um processo mais amplo de integração e uniformização eclesiástica. A história da tonsura demonstra que a unidade da Igreja antiga comportava diferenças de costume, desde que não fossem transformadas em divisões doutrinárias ou em rupturas da comunhão.

Outra questão relevante sobre a vida monástica entre os povos celtas diz respeito à relação entre monges, sacerdotes e a vida familiar. A história do Cristianismo irlandês não corresponde à imagem posterior de uma sociedade em que todos os clérigos estavam submetidos a uma disciplina uniforme de celibato obrigatório. Durante os primeiros séculos medievais, existiram presbíteros e outros membros do clero casados, e as estruturas eclesiásticas irlandesas mantiveram relações com famílias locais que exerciam influência sobre igrejas, mosteiros e propriedades religiosas. A transmissão familiar de cargos e benefícios eclesiásticos, que se tornou objeto de críticas e reformas

posteriores, revela como a organização da Igreja se encontrava integrada às estruturas sociais de parentesco. Também havia comunidades monásticas cujos membros provinham de famílias influentes e que mantinham relações de proteção, patronato e doação com seus grupos de origem. Essa realidade, entretanto, não permite concluir que a vida monástica celta fosse normalmente organizada em torno de monges casados que permaneciam com suas esposas e filhos dentro do claustro.

É necessário distinguir o estado monástico do ministério clerical. Um homem podia ser sacerdote e casado, especialmente em períodos nos quais a disciplina do celibato clerical ainda não havia adquirido a uniformidade que alcançaria posteriormente no Ocidente latino. Um monge, por sua vez, assumia uma forma de vida marcada pela renúncia, pela disciplina comunitária e pela continência, segundo as regras de sua comunidade. A presença de monges que também eram sacerdotes não significa que o casamento fosse uma característica ordinária da vida monástica.

Havia sacerdotes casados, monges não ordenados e monges que recebiam a ordenação presbiteral para atender às necessidades litúrgicas e pastorais de suas comunidades. A situação histórica era diversa, e as práticas disciplinares se desenvolveram ao longo dos séculos. A tradição celta não deve ser utilizada como argumento para afirmar que todos os monges eram casados ou que a vida religiosa não conhecia exigências de continência e renúncia.

A expressão família monástica possuía, contudo, um significado muito concreto. O mosteiro era frequentemente compreendido como uma família espiritual, organizada em torno de um abade, de uma regra e de uma memória comum. O abade era chamado a exercer uma paternidade espiritual, enquanto os monges eram considerados irmãos. Essa linguagem não eliminava as relações familiares naturais, mas estabelecia uma nova forma de parentesco fundada na vida religiosa. Em determinadas regiões, a comunidade monástica mantinha vínculos estreitos com famílias locais, que ofereciam terras, proteção e recursos, recebendo em troca assistência espiritual, educação e participação nas orações da comunidade. A relação entre o mosteiro e a sociedade não era, portanto, de isolamento absoluto. Os estabelecimentos religiosos participavam da vida das populações próximas, acolhiam pessoas, ofereciam orientação e podiam funcionar como centros de assistência e

formação. A família espiritual do mosteiro coexistia com as famílias naturais que sustentavam e frequentavam suas instituições.

A presença de mulheres na vida religiosa também foi significativa. A tradição irlandesa conheceu mosteiros femininos e comunidades duplas, nas quais homens e mulheres viviam em estabelecimentos próximos ou sob uma mesma autoridade abacial, observadas as separações próprias da disciplina religiosa. Santa Brígida de Kildare tornou-se uma das figuras mais importantes desse monasticismo feminino.

A tradição atribui a ela a fundação de uma comunidade que alcançou grande prestígio espiritual e cultural. Embora as narrativas hagiográficas sobre sua vida devam ser avaliadas criticamente, a importância histórica de Kildare demonstra que as mulheres participaram ativamente da organização da vida monástica, da educação religiosa, da hospitalidade e da preservação da cultura cristã. O monasticismo insular não pode ser compreendido apenas a partir das comunidades masculinas ou das atividades missionárias de seus grandes abades.

Os mosteiros celtas foram centros de produção intelectual de primeira grandeza. Em uma sociedade na qual o acesso à escrita era limitado e a circulação de livros dependia de redes especializadas, as comunidades religiosas desempenharam papel decisivo na conservação e transmissão da cultura cristã. Os monges copiavam as Escrituras, os comentários patrísticos, os textos litúrgicos e obras de autores clássicos. A formação incluía o estudo do latim, a leitura bíblica, a gramática, a música e a preparação de manuscritos. A cultura monástica não se limitava à reprodução de livros: envolvia a criação de novas obras, a elaboração de crônicas, genealogias, vidas de santos, comentários e textos penitenciais. A produção escrita era parte da vida espiritual, pois a cópia das Escrituras e dos livros litúrgicos constituía uma forma de serviço à Igreja e de transmissão da fé.

A arte insular alcançou uma expressão particularmente notável na ornamentação de manuscritos. Os monges e artistas desenvolveram uma linguagem visual que combinava padrões geométricos, entrelaçamentos, espirais, figuras animais, motivos vegetais e símbolos cristãos. Essa arte não era mero ornamento destinado a embelezar o texto. A elaboração das letras, das páginas e das imagens contribuía para a contemplação do conteúdo sagrado e para a solenidade do livro

litúrgico. A ornamentação de uma inicial, a composição de uma página ou a representação dos evangelistas expressavam a compreensão de que a Palavra de Deus merecia ser transmitida com a máxima reverência. A tradição artística insular tornou-se uma das contribuições mais reconhecíveis do Cristianismo das Ilhas Britânicas à cultura medieval europeia.

O Livro de Kells (*Book of Kells*), conservado no Trinity College Dublin, é um dos melhores exemplos dessa produção. Trata-se um Livro dos Evangelhos, em latim, provavelmente produzido por volta do ano 800. Sua origem exata permanece discutida: a hipótese mais aceita o relaciona ao *scriptorium* de Iona, embora também tenham sido consideradas Kells e outras regiões da Escócia e da Nortúmbria. O volume contém 340 fólios preservados e apresenta uma ornamentação de excepcional complexidade, especialmente na página Chi-Rho, que introduz a narrativa da Natividade no Evangelho de Mateus.

A produção do *Livro de Kells* exigiu o trabalho de copistas e artistas altamente especializados. A análise do manuscrito permite identificar diferentes mãos responsáveis pela escrita e pela ornamentação, o que demonstra a existência de uma organização coletiva do trabalho intelectual e artístico. A obra não deve ser atribuída pessoalmente a Columba, que morreu no século VI, pois o manuscrito é posterior à sua vida. Sua associação com o santo decorre da tradição columbana e da história dos mosteiros de Iona e Kells. A comunidade de Iona foi fundada por Columba por volta de 563 e tornou-se o centro de uma ampla rede monástica. Depois de ataques vikings no início do século IX, monges de Iona estabeleceram-se em Kells, na Irlanda, e as duas comunidades mantiveram vínculos estreitos. A história do manuscrito expressa, assim, a continuidade de uma tradição intelectual e artística que atravessou diferentes gerações de monges.

O *Livro de Kells* não foi o único testemunho dessa cultura. O *Livro de Durrow*, produzido no século VII, e os *Evangelhos de Lindisfarne*, elaborado no início do século VIII, demonstram a sofisticação dos centros monásticos insulares. Os manuscritos de Lindisfarne, associados ao mosteiro fundado por Aidan, combinam a tradição ornamental insular com influências mediterrâneas e anglo-saxônicas. A arte monástica não se restringia aos livros: cruzes monumentais de pedra, objetos litúrgicos, relicários, esculturas e trabalhos em metal demonstram a amplitude das atividades artísticas. A cruz de Muiredach,

em Monasterboice, e as grandes cruzes de Iona e de outros centros religiosos são exemplos de uma cultura visual na qual a catequese, a memória dos santos e a ornamentação se encontravam integradas. Os mosteiros eram, simultaneamente, escolas, bibliotecas, oficinas e centros de produção artística.

Com a consolidação dos reinos anglo-saxões e a expansão da missão cristã, a vida monástica passou por uma transformação importante na Inglaterra. A tradição insular, representada por centros como Iona e Lindisfarne, encontrou-se progressivamente com as práticas e estruturas provenientes do continente. A missão de Agostinho de Cantuária, em 597, estabeleceu uma nova ligação institucional com Roma, enquanto a evangelização conduzida por monges de Iona e Lindisfarne contribuiu para a formação cristã dos reinos do norte. Durante os séculos seguintes, os mosteiros passaram a integrar uma rede eclesiástica mais ampla, na qual a autoridade episcopal, as regras monásticas continentais e a disciplina litúrgica romana ganharam maior uniformidade. A vida religiosa inglesa não abandonou imediatamente suas tradições insulares, mas foi incorporando progressivamente as formas de organização que se difundiam pelo Ocidente latino.

A reforma monástica promovida por figuras como Bento Biscop, em Wearmouth e Jarrow, e posteriormente por Dunstan, arcebispo de Cantuária, contribuiu para essa transformação. Bento Biscop, que viveu no século VII, realizou viagens ao continente e a Roma, trazendo livros, objetos litúrgicos, conhecimentos arquitetônicos e práticas monásticas para a Nortúmbria. Os mosteiros que fundou tornaram-se centros de estudo e produção intelectual. Jarrow, em particular, ficou associado à vida e à obra de Beda, o Venerável, cuja produção histórica, bíblica e teológica teve influência duradoura na formação da cultura cristã inglesa.

A presença de bibliotecas, escolas e *scriptoria*s permitiu que os mosteiros continuassem a desempenhar papel central na transmissão da cultura escrita. A vida monástica inglesa tornou-se, assim, uma síntese entre a herança insular e as tradições continentais.

Durante a Idade Média central, a vida religiosa inglesa diversificou-se ainda mais. Os beneditinos constituíram uma das principais forças do monasticismo, com abadias de grande extensão territorial e influência regional. Os cistercienses, introduzidos na

Inglaterra no início do século XII, procuraram recuperar uma forma de vida mais austera, marcada pela simplicidade arquitetônica, pelo trabalho agrícola e pela observância rigorosa da regra. Os cartuxos desenvolveram comunidades de vida contemplativa, combinando o isolamento individual com a oração litúrgica comum. Os cônegos regulares, especialmente os agostinianos, uniram a vida comunitária à atividade pastoral e à administração de igrejas. Mais tarde, as ordens mendicantes, como franciscanos e dominicanos, introduziram uma forma diferente de vida religiosa, com maior presença nas cidades, pregação, ensino, assistência aos pobres e trabalho intelectual. A diversidade das ordens demonstra que o monasticismo medieval não se limitava ao recolhimento em grandes abadias rurais: também participava diretamente da vida urbana e das transformações sociais da Inglaterra.

Os mosteiros eram instituições fundamentais para a economia medieval. Administravam terras, propriedades agrícolas, rebanhos, moinhos, oficinas e mercados, empregando trabalhadores e organizando a produção em extensos domínios. A administração monástica exigia conhecimentos de contabilidade, gestão de recursos, agricultura e relações jurídicas. As abadias podiam receber doações de reis, nobres e proprietários locais, tornando-se importantes centros econômicos e proprietários de terras. Essa riqueza não deve ser interpretada apenas como sinal de prosperidade institucional: ela estava associada a obrigações de assistência, hospitalidade, manutenção de igrejas, celebração litúrgica e atendimento aos necessitados. A distribuição dos recursos variava conforme a ordem e a comunidade, mas os mosteiros participavam de uma economia na qual a religião, a propriedade e as relações sociais estavam profundamente interligadas.

O papel assistencial das comunidades religiosas também foi significativo. Mosteiros e conventos ofereciam hospedagem a peregrinos, viajantes e pessoas em deslocamento, mantinham enfermarias, distribuíam alimentos e prestavam auxílio aos pobres. Algumas instituições desenvolveram atividades especializadas de cuidado, enquanto outras mantinham hospitais e casas de acolhimento em suas propriedades. A hospitalidade era compreendida como dever religioso, inspirado na recepção de Cristo no estrangeiro e no necessitado. A comunidade monástica não vivia apenas para seus próprios membros: a oração, a celebração dos ofícios e a administração dos bens eram acompanhadas por obrigações em relação à população

que habitava os territórios sob sua influência. A vida religiosa constituía, assim, uma forma de serviço social e espiritual que integrava a estrutura da sociedade medieval.

A influência cultural dos mosteiros alcançou também a arquitetura e as artes. As grandes abadias inglesas eram centros de construção, escultura, pintura, vitral, música e produção de objetos litúrgicos. A arquitetura românica e, posteriormente, a gótica encontraram nos mosteiros alguns de seus mais importantes espaços de desenvolvimento.

Igrejas abaciais, claustros, salas capitulares, bibliotecas, refeitórios e dormitórios formavam conjuntos arquitetônicos que expressavam a organização da vida religiosa. A construção de grandes igrejas exigia o trabalho de arquitetos, pedreiros, carpinteiros, escultores, vidreiros e outros profissionais, contribuindo para a circulação de técnicas e conhecimentos. A música litúrgica, o canto gregoriano e a produção de livros corais também foram preservados e desenvolvidos nos mosteiros. A cultura medieval inglesa não pode ser compreendida sem considerar a influência dessas instituições na formação de seus padrões artísticos e intelectuais.

Os mosteiros também participaram da formação da identidade política e cultural da Inglaterra. Antes da consolidação de uma monarquia nacional, os centros religiosos ajudavam a estabelecer redes de comunicação entre diferentes reinos, preservavam genealogias, registravam acontecimentos e transmitiam uma memória cristã comum. A produção de crônicas, anais e histórias eclesiásticas permitiu que a experiência de diferentes povos fosse integrada a uma narrativa mais ampla. A obra de Beda, por exemplo, contribuiu decisivamente para a formação de uma memória histórica dos povos anglo-saxões, ao apresentar a evangelização e a organização da Igreja como elementos centrais da história da Britânia.

A Igreja e os mosteiros não foram os únicos agentes da formação inglesa, mas constituíram instituições essenciais para a integração cultural dos reinos, para a transmissão da língua escrita e para a preservação de uma memória compartilhada.

A relação entre os mosteiros e a monarquia também foi decisiva. Reis e nobres financiavam fundações religiosas, concediam terras e buscavam nos mosteiros espaços de oração, sepultamento e memória dinástica. Em contrapartida, as comunidades religiosas

celebravam missas e orações pelos governantes, preservavam documentos e ofereciam legitimidade espiritual às estruturas políticas. As abadias tornaram-se, em muitos casos, lugares de sepultamento de reis, nobres e benfeitores, integrando a memória familiar à memória da Igreja. A presença de grandes santuários, como o santuário mariano de Walsingham, atraiu peregrinos de diferentes regiões e contribuiu para a circulação de pessoas, bens e ideias. A Inglaterra medieval foi formada também por essa rede de instituições religiosas que articulava o território, a cultura, a economia e a vida espiritual. Porém, o período medieval passou, e a Era dos Mosteiros também.

Os episódios oriundos da chamada *Dissolução dos Mosteiros* durante o reinado de Henrique VIII representou uma das maiores rupturas institucionais e culturais da história inglesa. Entre 1536 e 1540, o governo promoveu a supressão de centenas de abadias, priorados, conventos e casas religiosas, transferindo seus bens para a Coroa e, posteriormente, para proprietários particulares. A medida não foi uma consequência inevitável da Reforma Inglesa, nem uma exigência doutrinária da separação de Roma. A Igreja da Inglaterra poderia ter passado por uma reforma litúrgica, doutrinária e disciplinar sem a destruição de sua estrutura monástica. A dissolução resultou de uma combinação de interesses políticos, econômicos e religiosos, conduzida pelo rei e executada por seus ministros, especialmente Thomas Cromwell, que teve papel central na administração do processo.

A ruptura com a autoridade papal, consolidada pelo Ato de Supremacia de 1534, estabeleceu Henrique VIII como chefe supremo da Igreja da Inglaterra. Thomas Cromwell, principal ministro do rei e responsável por conduzir parte significativa da política religiosa e administrativa do governo, organizou a avaliação dos bens eclesiásticos e as visitas às casas religiosas. O *Valor Ecclesiasticus*, levantamento realizado em 1535, registrou a renda e as propriedades das instituições da Igreja, permitindo ao governo conhecer a extensão de sua riqueza. Paralelamente, a visitação dos mosteiros produziu relatórios sobre supostas irregularidades e abusos. Esses documentos foram utilizados para justificar a supressão inicial das casas religiosas menores, em 1536, e, posteriormente, das instituições maiores. A documentação preservada demonstra que a dissolução foi uma operação cuidadosamente organizada pelo governo, e não simplesmente uma reação espontânea da população contra comunidades monásticas.

A dissolução das casas menores foi seguida por uma campanha mais ampla, que alcançou as grandes abadias e os conventos entre 1538 e 1540. Os religiosos foram obrigados a abandonar suas comunidades, entregar os bens e aceitar a dissolução institucional. Muitos monges e freiras receberam pensões, enquanto outros foram absorvidos pelo clero secular ou pela sociedade civil. A supressão das instituições não significou apenas o encerramento de uma forma de vida religiosa: provocou a dispersão de bibliotecas, arquivos, objetos litúrgicos, relíquias, obras de arte e patrimônios arquitetônicos acumulados durante séculos. Edifícios foram demolidos, igrejas foram transformadas em propriedades particulares e terras monásticas foram distribuídas ou vendidas a membros da nobreza e da elite política. O melhor exemplo disso foi a destruição do Santuário de Nossa Senhora de Walsingham em 1538, considerado o terceiro maior da Europa.

Assim como outros monarcas ingleses, Henrique VIII visitava o santuário para fazer orações. Ele chegou a ir a Walsingham em peregrinação (em 1511 e em outras ocasiões), visitando o local acompanhado de Catarina de Aragão e, posteriormente, de Ana Bolena. É relatado que ele chegou a caminhar descalço a "milha sagrada" até o santuário para demonstrar devoção. Em **1538**, por ordem de Henrique VIII e sob a direção de seus comissários, o Santuário e o Priorado que nele funcionava, foi fechado e confiscado. A estátua de madeira de Nossa Senhora de Walsingham foi levada para Londres e publicamente queimada em uma fogueira junto com outras imagens sagradas do país, com o objetivo de acabar com o que os protestantes consideravam idolatria (até hoje há a discussão sobre o seu paradeiro, e se uma *Madonna* presente no *Victoria and Albert Museum* não seria a imagem original). Walsingham só voltou a ser um centro de peregrinação séculos mais tarde, no final do século XIX e início do século XX, com a restauração tanto do santuário anglicano quanto da sua versão católica.

A responsabilidade de Henrique VIII e de Thomas Cromwell são inegáveis. O rei tinha interesse direto na apropriação dos recursos eclesiásticos e na consolidação de sua autoridade sobre a Igreja. Cromwell, por sua vez, transformou esse interesse em uma política administrativa sistemática, articulando levantamentos patrimoniais, visitações e mecanismos legais de supressão. A historiografia contemporânea tem demonstrado que os relatórios de visitação foram utilizados politicamente e que as narrativas de corrupção monástica

produzidas pelo governo precisam ser avaliadas criticamente. Isso não significa negar a existência de problemas em determinadas casas religiosas, mas reconhecer que a justificativa moral apresentada pelo regime não pode ser separada de seus objetivos econômicos e políticos. A própria escala da operação, que atingiu mais de oitocentas instituições religiosas, evidencia que não se tratou de uma simples reforma disciplinar.

As consequências sociais foram terríveis. As comunidades monásticas prestavam serviços de hospitalidade, assistência e distribuição de alimentos que, em muitos lugares, não foram imediatamente substituídos por instituições equivalentes. A transferência de terras para proprietários particulares modificou as relações de dependência econômica e reduziu a capacidade de determinadas localidades de manter serviços ligados às abadias. A dissolução também eliminou espaços de ensino e formação, afetando a preservação de livros e documentos. Em termos culturais, a perda foi irreparável: parte dos manuscritos foi destruída, parte foi dispersa e muitos edifícios foram reduzidos a ruínas. O patrimônio monástico que sobreviveu tornou-se testemunho de uma cultura que havia sido central para a formação da Inglaterra. A dissolução não foi apenas o encerramento de uma instituição medieval; foi a destruição de uma parte significativa da memória religiosa e cultural do país.

Mas a vida religiosa não desapareceu da consciência espiritual da Igreja da Inglaterra, mesmo depois da dissolução. A memória dos antigos mosteiros permaneceu presente nas ruínas das abadias, nos calendários dos santos, na arquitetura das igrejas e na tradição litúrgica. Durante os séculos posteriores à Reforma, entretanto, não existiram comunidades monásticas anglicanas estáveis comparáveis às antigas ordens medievais. A recuperação da vida religiosa comunitária ocorreu sobretudo no século XIX, em um contexto de renovação espiritual associado ao Movimento de Oxford. A recuperação da dimensão católica do Anglicanismo favoreceram o surgimento de novas comunidades de homens e mulheres dedicados à oração, à disciplina espiritual, à caridade e à missão.

Um dos primeiros exemplos foi a Comunidade de Santa Maria, a Virgem (*Community of St Mary the Virgin*), fundada em Wantage, em 1848, pelo reverendo William John Butler. Foi uma das primeiras comunidades religiosas femininas estáveis estabelecidas na Igreja da

Inglaterra depois da dissolução dos mosteiros. A comunidade desenvolveu uma regra de vida, adotou os conselhos evangélicos e passou a organizar sua existência em torno da oração, do trabalho e do serviço. Sua fundação representou uma recuperação da vida religiosa feminina, que havia praticamente desaparecido da estrutura institucional anglicana desde o século XVI. A experiência demonstrou que a vida consagrada podia ser retomada sem que a comunidade precisasse abandonar a identidade eclesial anglicana.

Em 1866, Richard Meux Benson fundou em Cowley, Oxford, a Sociedade de São João Evangelista (*Society of St John the Evangelist*), conhecida como os *Padres Cowley* (*Cowley Fathers*). Foi a primeira comunidade masculina estável da Igreja Anglicana estabelecida depois da Reforma. Seus membros adotaram uma regra de vida, com votos de pobreza, castidade e obediência, e organizaram sua existência em torno da oração comum, da celebração litúrgica, da formação espiritual e do trabalho missionário. A comunidade expandiu sua atuação para outros países, incluindo os Estados Unidos, onde estabeleceu uma casa em Boston em 1870.

A renovação não se limitou às comunidades beneditinas ou às formas tradicionais de vida contemplativa. No início do século XX, surgiram comunidades anglicanas inspiradas em São Francisco e Santa Clara de Assis, entre elas a Sociedade de São Francisco (*Society of St Francis*), que desenvolveu uma forma de vida religiosa marcada pela pobreza, pela fraternidade, pela simplicidade e pelo serviço aos necessitados. Sua organização contempla diferentes modalidades de vocação: irmãos e irmãs que vivem em comunidade e professam os votos religiosos; religiosas dedicadas especialmente à contemplação; e membros da Terceira Ordem que permanecem em suas próprias casas, podendo ser casados ou solteiros, mas assumem uma regra de vida franciscana. A experiência franciscana anglicana demonstra que a vida religiosa não se limita ao claustro, podendo assumir formas comunitárias, contemplativas e seculares.

O Anglicanismo contemporâneo possui uma variedade de comunidades religiosas. Existem fraternidades beneditinas, franciscanas, comunidades contemplativas, irmandades dedicadas à educação, ao cuidado dos enfermos, à assistência social e à missão. O *Anuário da Vida Religiosa Anglicana* (*Anglican Religious Life Yearbook*) registra comunidades reconhecidas de homens e mulheres que professam votos

religiosos, além de grupos dispersos, comunidades com diferentes formas de compromisso e instituições de outras denominações cristãs que mantêm relações de comunhão com anglicanos.

Na prática cotidiana, a vida monástica anglicana e a vida monástica católica romana apresentam uma proximidade muito maior do que as diferenças institucionais entre as duas Igrejas poderiam sugerir. Um monge beneditino anglicano e um monge beneditino romano reconhecem a mesma tradição espiritual fundamental, inspirada na Regra de São Bento; um franciscano anglicano e um franciscano romano encontram em São Francisco e Santa Clara referências comuns para a vivência da pobreza, da fraternidade e do serviço. As diferenças de jurisdição e de comunhão eclesiástica não eliminam a existência de uma herança espiritual compartilhada. A disciplina dos ofícios, o ritmo de oração, a leitura das Escrituras, o trabalho comunitário, a hospitalidade, a direção espiritual e a observância da regra apresentam semelhanças evidentes. Em muitos aspectos, a experiência de um mosteiro anglicano pode ser reconhecida imediatamente por um religioso católico romano, e vice-versa.

Essa proximidade não é apenas teórica. Comunidades monásticas de diferentes tradições mantêm relações de hospitalidade, visitas, encontros de formação e participação em atividades comuns. É mais comum do que se imagina que, monges e monjas de diferentes tradições são recebidos em outros mosteiros, participar de refeições comunitárias, utilizar suas bibliotecas e os espaços de recolhimento, acompanhar os ofícios litúrgicos e compartilhar momentos de oração. Em determinadas circunstâncias, religiosos de diferentes Igrejas chegam a conviver por períodos mais prolongados, reconhecendo na vida monástica uma vocação comum que ultrapassa as divisões confessionais. A fraternidade entre religiosos não exige que as diferenças eclesiológicas sejam ignoradas; decorre do reconhecimento de que a tradição monástica cristã é anterior às divisões confessionais modernas e foi transmitida por gerações de homens e mulheres que buscaram viver o Evangelho segundo regras e carismas compartilhados.

A participação na oração comunitária, entretanto, precisa ser distinguida da recepção da Eucaristia. É possível que um religioso anglicano participe das Vésperas em um mosteiro católico romano, assim como um monge católico romano pode ser acolhido em um ofício anglicano. A participação na Liturgia das Horas ou na

convivência em comunidade não estão sujeitos às mesmas restrições que a comunhão durante a missa. A Celebração Eucarística, por sua vez, permanece vinculada às normas de cada Igreja. O fato de um monge participar da vida cotidiana de uma comunidade de outra tradição não significa que tenha sido automaticamente admitido à plena comunhão sacramental daquela Igreja.

Porém, a existência dessas normas não impede que a hospitalidade monástica produza experiências concretas de proximidade. Em algumas comunidades, religiosos de diferentes tradições participam dos mesmos ofícios e convivem fraternalmente, embora a recepção eucarística permaneça submetida às normas de cada Igreja. Também existem situações ecumênicas particulares, nas quais a participação sacramental pode ocorrer segundo permissões e condições específicas. Essa realidade oferece uma contribuição importante para a reflexão sobre a unidade cristã. A vida monástica demonstra que a separação institucional entre Igrejas não apagou a continuidade de muitas práticas espirituais, nem eliminou o reconhecimento recíproco de santos, regras e tradições.

Um beneditino anglicano não precisa reconstruir do zero a espiritualidade de São Bento, assim como um franciscano romano não precisa ignorar a experiência de seus irmãos anglicanos. Ambos recebem uma herança que precede as divisões modernas e que continua a produzir frutos em diferentes comunidades. A tradição monástica recorda que a unidade cristã não pode ser avaliada apenas pelas estruturas administrativas ou pelas declarações oficiais de comunhão, mas também pela continuidade da oração, da santidade, da disciplina espiritual e do serviço ao próximo.

A existência de comunidades religiosas anglicanas constitui um testemunho de que a Reforma Inglesa não precisava ter significado o fim da vida monástica. A recuperação das ordens religiosas demonstra que o Anglicanismo pode preservar sua identidade episcopal e reformada, ao mesmo tempo que acolhe formas de vida consagrada herdadas da tradição católica anterior à Reforma.

A influência da Ortodoxia oriental

A aproximação entre o Anglicanismo e a tradição ortodoxa oriental possui uma dimensão particularmente significativa na recuperação da teologia da Encarnação e de sua expressão na arte sacra. A presença crescente de ícones em igrejas anglicanas, capelas e catedrais não representa somente uma mudança estética ou a incorporação de elementos decorativos de origem bizantina. Ela expressa uma compreensão teológica segundo a qual a realidade visível pode testemunhar o mistério invisível de Deus, especialmente porque o Filho eterno assumiu uma natureza humana e entrou concretamente na história. A Encarnação constitui o fundamento da possibilidade de representar Cristo: aquele que é invisível segundo sua natureza divina tornou-se visível ao assumir um corpo humano. A imagem cristã, nesse sentido, não pretende representar a essência divina, mas testemunhar a pessoa de Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, que viveu entre os homens, padeceu, morreu e ressuscitou.

A tradição oriental desenvolveu essa compreensão de maneira particularmente elaborada, sobretudo na controvérsia iconoclasta dos séculos VIII e IX, quando a defesa das imagens sagradas foi articulada por teólogos como São João Damasceno e confirmada pelo II Concílio de Niceia, em 787. A veneração dos ícones não é, nessa perspectiva, uma concessão à matéria ou uma forma de idolatria, mas uma consequência da fé na Encarnação: se Deus assumiu a matéria humana, a matéria pode servir como testemunho da presença e da ação divina na história. A honra dirigida à imagem remete à pessoa nela representada, enquanto a adoração pertence exclusivamente a Deus.

Essa teologia da Encarnação também ajuda a compreender a posição singular da Virgem Maria na iconografia cristã. A representação da Mãe de Deus com o Menino Jesus não surgiu como uma devoção tardia ou como uma particularidade medieval da Igreja Oriental. Existem representações de Maria com Cristo nos braços ou no colo desde os primeiros séculos do Cristianismo. Uma das mais antigas encontra-se nas catacumbas de Priscila, em Roma, em uma pintura geralmente datada do século III, na qual Maria aparece com o Menino, acompanhada por uma figura masculina que aponta para uma estrela.

A imagem pertence ao próprio ambiente cristão antigo do Ocidente latino, muito antes da definição conciliar do título *Theotokos*, no Concílio de Éfeso, em 431. A partir desse período, a afirmação de Maria como Mãe de Deus adquiriu maior centralidade na formulação cristológica da Igreja e passou a encontrar expressão ainda mais intensa na liturgia, na devoção e na arte. O título *Theotokos*, literalmente aquela que dá à luz Deus ou Mãe de Deus, não pretende afirmar que Maria seja origem da natureza divina, mas que aquele que nasceu dela é verdadeiramente o Filho de Deus encarnado. A maternidade de Maria é, assim, uma afirmação sobre a identidade de Cristo: aquele que ela concebeu e deu à luz não é um homem posteriormente associado à divindade, mas o próprio Verbo eterno que assumiu a humanidade.

Na tradição ortodoxa, a representação da *Theotokos* com o Menino ocupa lugar central porque expressa visualmente essa afirmação cristológica. Entre os tipos iconográficos mais conhecidos está a *Hodegetria*, na qual Maria segura Cristo e aponta para ele, indicando que o caminho da salvação é o próprio Filho. Essa centralidade da representação conjunta de Maria e Cristo também pertence à história da arte cristã ocidental e, de maneira particularmente expressiva, à tradição britânica. A arte ocidental possui uma longa e riquíssima tradição de *Madonnas* com o Menino, desde as catacumbas romanas até as esculturas, pinturas, iluminuras e vitrais medievais. A própria arte bizantina influenciou profundamente a iconografia ocidental, e diversos modelos orientais foram recebidos e adaptados por artistas europeus.

Existem representações de Maria sozinha, especialmente em cenas da Anunciação, da Assunção, da Imaculada Conceição e em imagens devocionais de caráter particular. Isso ocorre tanto no Oriente quanto no Ocidente. A diferença não está na existência exclusiva de uma forma iconográfica em determinada tradição, mas na ênfase teológica e litúrgica que cada contexto atribuiu a determinados tipos de representação. Para a teologia da Encarnação, a imagem de Maria com o Filho impede que a devoção mariana seja compreendida isoladamente de sua finalidade cristológica. Maria é contemplada como Mãe de Deus precisamente porque é a mãe de Jesus Cristo, e sua dignidade está inseparavelmente relacionada àquele que nasceu dela.

Um exemplo dessa tradição encontra-se no fólio 7v do chamado *Livro de Kells*, que apresenta a Virgem com o Menino. Maria aparece entronizada, vestida com indumentária régia e rodeada por

quatro anjos, enquanto Cristo está sentado sobre seu colo, em uma composição que apresenta afinidades com modelos iconográficos orientais. A imagem é particularmente importante para a história da arte cristã ocidental, pois trata-se da mais antiga representação conhecida da Virgem com o Menino preservada em um manuscrito ocidental.

A posição de Maria no trono, a presença dos anjos e a dignidade atribuída ao Menino ultrapassam uma representação meramente familiar da maternidade. O conjunto apresenta Maria como aquela que recebeu em seu ventre o Rei da criação e sustenta em seus braços o Senhor encarnado. A imagem está colocada diante da página que introduz o nascimento de Cristo no Evangelho de Mateus, estabelecendo uma relação entre a representação visual e a narrativa evangélica. O Menino toca a região do peito de Maria, gesto que remete à maternidade real e à humanidade de Cristo. A composição demonstra que a tradição cristã insular, muito antes da Reforma Inglesa, já possuía uma linguagem visual profundamente relacionada à iconografia oriental e à teologia da Encarnação.

A mesma tradição encontra uma expressão particularmente importante na devoção inglesa a Nossa Senhora de Walsingham. A imagem medieval do santuário apresentava Maria sentada em um trono, coroada e sustentando o Menino Jesus sobre os joelhos. Trata-se de uma representação da Virgem como *Sedes Sapientiae*, o Trono da Sabedoria: Maria é o trono humano que recebeu e trouxe ao mundo a Sabedoria eterna, Jesus Cristo. A imagem não coloca Maria em oposição ao Filho nem a apresenta como figura autônoma, mas a contempla em sua relação com aquele que é a fonte de sua dignidade. Cristo também aparece entronizado sobre os joelhos de sua Mãe, de modo que a própria composição apresenta a realeza do Filho e a maternidade divina de Maria.

O selo do antigo priorado de Walsingham, que sobreviveu anexado ao documento relacionado ao Ato de Supremacia, constitui um dos testemunhos históricos utilizados para reconstruir a aparência da imagem original, destruída durante a dissolução dos mosteiros. As representações modernas de Nossa Senhora de Walsingham procuram recuperar essa tradição medieval. A devoção, portanto, não é uma importação recente da espiritualidade bizantina para o Anglicanismo, mas parte da própria memória religiosa inglesa, anterior à Reforma e recuperada posteriormente por comunidades anglicanas e católicas.

A tradição inglesa medieval oferece muitos outros exemplos da mesma relação entre Maria e Cristo. Esculturas de *Madonnas* entronizadas, imagens em alabastro, pinturas murais, vitrais e representações presentes em manuscritos demonstram a ampla difusão do tema da Virgem com o Menino. Em diversas igrejas medievais, Maria aparece segurando Cristo, enquanto ele abençoa os fiéis ou sustenta o livro da Sabedoria. Em outras, o Menino é apresentado como pequeno soberano, com coroa, orbe ou gesto de bênção. Essas imagens articulam a ternura da maternidade com a majestade divina do Filho. A arte inglesa não estava isolada das correntes continentais: recebia influências bizantinas, normandas, francesas e germânicas, ao mesmo tempo que desenvolvia formas próprias de expressão.

A tradição de Walsingham, as esculturas de *Madonnas* inglesas e a imagem do *Livro de Kells* mostram uma continuidade iconográfica que atravessa a história cristã das Ilhas Britânicas. A recuperação contemporânea desses modelos no Anglicanismo não exige a reprodução literal de todas as formas medievais, mas permite reencontrar uma linguagem visual que pertence à história da própria Igreja inglesa. A presença crescente de ícones da *Theotokos* e do Cristo *Pantocrator* em igrejas anglicanas, como na Catedral de São Paulo, em Londres, é parte dessa tradição. O fiel é recebido pelo testemunho visual da Encarnação e da realeza de Cristo em sua Segunda Vinda. O templo deixa de ser compreendido apenas como espaço funcional que demarca a separação entre o Sagrado (a Igreja) e o Profano (a Cidade), para a reunião da assembleia e passa a ser percebido também como espaço teológico, no qual a arquitetura, a liturgia, a música e a iconografia proclamam conjuntamente a fé da Igreja. A imagem não substitui a proclamação da Palavra nem a celebração sacramental, mas participa da formação espiritual da comunidade, oferecendo uma linguagem visual para a contemplação dos mistérios cristãos.

A recuperação da iconografia está relacionada a um movimento mais amplo de reaproximação com a teologia oriental. Durante muito tempo, a teologia anglicana foi apresentada principalmente por meio de suas relações com a tradição latina, com a Reforma continental e com a escolástica ocidental. Essa perspectiva corresponde a uma parte essencial de sua história, mas não contempla toda a amplitude de suas referências. Os Padres capadócios, São João Crisóstomo, São Basílio Magno, Santo Atanásio de Alexandria, São Cirilo de Alexandria e São

João Damasceno também integram o patrimônio teológico recebido e estudado por autores anglicanos. O interesse por esses autores favoreceu uma compreensão da Igreja que não se limita às controvérsias confessionais do século XVI, mas procura recuperar a experiência teológica da Igreja antiga, anterior às divisões entre Oriente e Ocidente.

Do mesmo modo, a teologia da *Theosis*, ou da participação na vida divina, a compreensão sacramental da criação, a centralidade da liturgia, a comunhão dos santos, a importância da vida ascética e a relação entre Escritura e Tradição passaram a ocupar lugar mais expressivo em determinados ambientes anglicanos, especialmente nos setores de orientação anglo-católica e nas comunidades envolvidas no diálogo ecumênico com a Ortodoxia. A salvação, nessa perspectiva, não é compreendida apenas em termos jurídicos ou como absolvição da culpa, mas também como cura, transformação e participação na vida de Deus. A linguagem da justificação, tão relevante para a teologia da Reforma, pode ser colocada em diálogo com a linguagem patrística da santificação e da divinização, sem que uma precise anular a outra.

A aproximação anglicano-ortodoxa possui uma história que antecede as atuais comissões de diálogo. No século XIX, o interesse de teólogos anglicanos pela Igreja Oriental foi acompanhado por iniciativas de aproximação institucional e pela percepção de que as tradições orientais preservavam aspectos importantes da Igreja antiga. O Movimento de Oxford, embora voltado principalmente à recuperação da herança católica da Igreja da Inglaterra, contribuiu para ampliar o interesse pela liturgia, pela patrística e pela espiritualidade das Igrejas históricas. No final daquele século, entretanto, a relação ainda encontrava obstáculos consideráveis. A Conferência de Lambeth de 1888 registrou dificuldades relacionadas à veneração dos ícones e a outras práticas orientais. Nas décadas seguintes, o cenário se modificou gradualmente.

Em 1928, foi fundada a *Fellowship of St Alban and St Sergius*, associação que se tornou um importante espaço de encontro entre anglicanos e ortodoxos, promovendo estudos, encontros espirituais e relações pessoais entre representantes das duas comunhões. O diálogo deixou de se limitar à comparação de diferenças doutrinárias e passou a incluir a possibilidade de reconhecer elementos comuns da fé, da espiritualidade e da experiência eclesial.

Um marco institucional importante ocorreu em 1973, com o estabelecimento da Comissão Internacional para o Diálogo Teológico Anglicano-Ortodoxo, conhecida pela sigla ICAOTD. A comissão reúne representantes da Comunhão Anglicana e das Igrejas Ortodoxas em comunhão com o Patriarcado Ecumênico de Constantinopla. Ao longo de mais de cinco décadas, produziu declarações conjuntas sobre temas como a natureza da Igreja, a autoridade, a tradição, a antropologia teológica, a criação e questões éticas contemporâneas.

Entre os documentos de maior relevância estão *À imagem e semelhança de Deus*[8] (2015), dedicado à compreensão cristã da pessoa humana; Guardiões da Criação: Uma Ecologia Repleta de Esperança[9] (2019), sobre a responsabilidade humana diante da criação; e A Declaração de Pendeli: Morrer bem, viver bem[10] (2022), sobre a dignidade da vida e as questões relacionadas ao fim da existência. Em 2025, a comissão reuniu-se em St Davids, no País de Gales, para dar continuidade ao trabalho sobre a missão no mundo contemporâneo. Em setembro de 2026, realizou encontro em Alexandria, no Egito, aprofundando a elaboração de um documento sobre testemunho cristão, missão e discipulado.

A relação entre as duas tradições também se desenvolve por meio de encontros que não pertencem exclusivamente à comissão teológica oficial. Representantes da Igreja da Inglaterra e de diferentes Igrejas Ortodoxas têm participado de encontros ecumênicos, reuniões de estudo e iniciativas de cooperação, discutindo questões como a situação dos cristãos no Oriente Médio, a perseguição religiosa, a migração, a guerra, a crise ambiental e os desafios da secularização. O diálogo contemporâneo não se limita à tentativa de resolver controvérsias antigas, mas procura construir um testemunho cristão comum diante de problemas que atingem as comunidades de ambas as tradições. É necessário, contudo, distinguir a existência desse diálogo da plena comunhão eclesial. Anglicanos e ortodoxos ainda não estão em plena comunhão sacramental, e permanecem divergências sobre autoridade eclesiástica, ordenação, interpretação da tradição, questões morais e outros temas. Além disso, as relações variam conforme as Igrejas Ortodoxas envolvidas e as diferentes províncias anglicanas.

---

[8] *In the Image and Likeness of God.*

[9] *Stewards of Creation: A Hope-Filled Ecology.*

[10] *The Pendeli Statement: Dying Well, Living Well.*

A comissão internacional vinculada ao Patriarcado Ecumênico não representa automaticamente todas as Igrejas Ortodoxas autocéfalas, assim como os documentos da Comunhão Anglicana não eliminam as diferenças internas entre suas províncias. A continuidade das conversações, entretanto, demonstra que as divergências não impediram o reconhecimento de uma herança cristã compartilhada nem a busca por formas concretas de cooperação.

O interesse pela teologia oriental também pode ser percebido em experiências litúrgicas concretas, algumas das quais ultrapassaram o âmbito do diálogo acadêmico. Um episódio histórico particularmente significativo ocorreu durante o episcopado de São Tikhon de Moscou na América. Antes de retornar à Rússia e tornar-se Patriarca de Moscou, Tikhon havia exercido seu ministério episcopal na América do Norte, onde manteve contato com comunidades episcopais e acompanhou o interesse de alguns anglicanos pela possibilidade de ingresso na Igreja Ortodoxa.

Em 1904, por iniciativa sua, a questão foi submetida à apreciação do Santo Sínodo da Igreja Ortodoxa Russa: seria possível que uma comunidade anglicana, ao ingressar na Ortodoxia, continuasse utilizando o Livro de Oração Comum em sua vida litúrgica? A investigação produziu as Observações russas sobre o livro de orações americano[11], nas quais foram examinados os ritos, as orações e as formulações doutrinárias do Livro de Oração Comum norte-americano. O documento admitia a possibilidade de sua utilização por comunidades recebidas na Igreja Ortodoxa, desde que fossem realizadas modificações necessárias à expressão da fé oriental (à semelhança do que aconteceu com os Ordinariatos para Anglicanos convertidos ao Catolicismo, criados pelo Papa Bento XVI em 2009). Entre as alterações sugeridas estavam a explicitação da doutrina eucarística ortodoxa, a inclusão de orações à Virgem Maria e aos santos, as orações pelos falecidos, a veneração das imagens sagradas e a adaptação de determinados elementos dos ritos sacramentais.

A análise dos ortodoxos reconheceu que a estrutura do LOC, seus ofícios e determinadas formas sacramentais poderiam ser preservados, desde que recebessem complementações e correções doutrinárias. A análise russa também examinou o rito de ordenação

[11] *Russian Observations upon the American Prayer Book.*

anglicano, observando a imposição das mãos episcopal e a oração de ordenação, embora não tenha constituído um reconhecimento irrestrito das Ordens Anglicanas.

Essa experiência histórica está relacionada ao desenvolvimento posterior do rito ocidental ortodoxo e, particularmente, à chamada *Divina Liturgia de São Tikhon de Moscou*. Sua elaboração ocorreu no contexto do desenvolvimento das comunidades ortodoxas de rito ocidental, utilizando como fundamento o LOC norte-americano de 1928 e elementos do Missal Anglicano de tradição anglo-católica. Incorporando modificações destinadas a expressar a teologia e a prática ortodoxas, o mesmo manteve a estrutura da Celebração Eucarística anglicana. Entre as mudanças em relação ao LOC de 1928, estão a retirada da *Cláusula Filioque* do Credo Niceno, o fortalecimento da epiclese na oração eucarística, a inclusão de referências mais explícitas ao caráter sacrificial da Eucaristia, a adição de orações pelos falecidos e invocações dos santos, além de elementos provenientes da tradição litúrgica bizantina. É importante frisar que a Liturgia de São Tikhon pertence a comunidades ortodoxas que celebram segundo os critérios doutrinários e canônicos de suas respectivas jurisdições, aproveitando a riqueza do chamado Patrimônio Anglicano.

O Anglicanismo pode ser uma tradição cristã de origem latina, mas também recebeu uma grande contribuição espiritual e teológica do Oriente cristão. A presença da espiritualidade celta, dos monges e da vida comunitária em torno da família, o uso dos ícones, a recuperação dos escritos patrísticos orientais, através da valorização da liturgia como expressão da fé da Igreja e a aproximação com a espiritualidade sacramental ortodoxa nos últimos tempos mostram o resgate dessa herança esquecida por séculos de disputas, reformas e entraves na Tradição Anglicana. A melhor imagem que representa isso, talvez seja a da *Theotokos* com o Menino, tão antiga quanto a própria arte cristã, permite perceber que a espiritualidade oriental não é estranha à história britânica, seja pelo Livro de Kells ou pela Virgem de Walsingham, que a Igreja das Ilhas Britânicas recebeu e desenvolveu uma linguagem visual na qual Maria é contemplada em sua relação com Cristo. A iconografia contemporânea pode ser entendida como a recuperação de uma de suas dimensões históricas mais antigas: a proclamação da Encarnação por meio da arte, da liturgia e da beleza da Sagrada Liturgia, atualmente expressa pelo Livro de Oração Comum anglicano.

Parte III
UMA IGREJA OCIDENTAL

A Tradição Católica

A Tradição Católica ocupa um lugar fundamental na identidade teológica do Anglicanismo. Embora frequentemente classificada entre as tradições cristãs originadas da Reforma Protestante do século XVI, a Igreja Anglicana não se compreende simplesmente como uma comunidade fundada pela rejeição da tradição anterior, tampouco como uma instituição cuja identidade tenha começado com o rompimento político e jurisdicional com Roma.

Sua teologia desenvolveu-se a partir de uma relação contínua com a fé da Igreja antiga, com os concílios ecumênicos, os escritos dos Padres, a organização episcopal, a liturgia sacramental e a herança histórica do Cristianismo britânico. A Reforma Inglesa não eliminou esses elementos de maneira integral, embora tenha produzido transformações importantes na doutrina, na liturgia, na disciplina e na organização jurídica da Igreja.

A Tradição Católica, nesse contexto, não é um componente secundário ou uma influência externa incorporada posteriormente ao Anglicanismo, mas uma das bases de sua própria compreensão eclesiológica. A Igreja da Inglaterra reivindicou continuidade com a Igreja cristã existente nas Ilhas Britânicas antes da Reforma, procurando reformar aspectos de sua vida e de seu governo sem declarar que a Igreja anterior havia deixado de existir ou que uma nova comunidade cristã precisava ser fundada em seu lugar. Essa distinção é indispensável para compreender a identidade anglicana: a Reforma Inglesa modificou a maneira pela qual a Igreja se relacionava com Roma e reorganizou determinadas expressões de sua fé, mas não significou, por si mesma, o abandono de sua herança católica.

A compreensão anglicana da Tradição encontra uma de suas formulações mais conhecidas na teologia de Richard Hooker, em sua obra *Das Leis da Política Eclesiástica*[12], publicado em oito tomos, a partir de 1593. Ele é associado ao chamado Tripé de Hooker, composto pelos elementos *Escrituras, Tradição e Razão*, uma formulação que se tornou particularmente influente na apresentação do método teológico anglicano na contemporaneidade.

[12] *Of the Laws of Ecclesiastical Polity.*

Embora Hooker não tenha elaborado esse método teológico, sua argumentação estava relacionada às controvérsias religiosas da Inglaterra elisabetana, como a oposição entre a Igreja Estabelecida e os setores puritanos que defendiam uma aplicação mais rigorosa do princípio do *Sola Scriptura*. Hooker reconhecia a autoridade fundamental das Escrituras, mas recusava a ideia de que todas as questões relativas à organização e à disciplina da Igreja precisassem estar expressamente determinadas na Bíblia. A razão humana, a lei natural, a experiência histórica e a autoridade da Igreja também possuíam relevância para o discernimento cristão. Em *Das Leis da Política Eclesiástica*, V.8.2, Hooker estabeleceu uma ordem segundo a qual aquilo que as Escrituras declaram claramente recebe o primeiro lugar, seguido daquilo que pode ser necessariamente concluído pela razão e, posteriormente, daquilo que a Igreja, por sua autoridade eclesiástica, considera verdadeiro ou adequado. Assim, a Tradição não substitui a Escritura, mas participa de sua interpretação e da compreensão da vida eclesial, através do uso da Razão natural.

A Tradição permite que a leitura das Escrituras não seja reduzida à interpretação particular de cada indivíduo ou geração – evitando o sectarismo e o relativismo –, pois a Bíblia é recebida dentro de uma comunidade que a leu, proclamou, preservou e interpretou ao longo dos séculos. Os credos ecumênicos, os concílios da Igreja antiga, a reflexão patrística, os sacramentos, o calendário litúrgico e a continuidade do ministério episcopal integram esse conjunto recebido, preservado e repassado pela Igreja, o qual pode ser facilmente chamado de Patrimônio Anglicano. A Razão, por sua vez, impede que a tradição seja recebida de maneira acrítica, permitindo distinguir aquilo que pertence ao núcleo da fé cristã daquilo que corresponde a costumes históricos, decisões disciplinares ou práticas que podem ser modificadas.

A importância da Tradição também pode ser observada na maneira como a Igreja Anglicana compreende a catolicidade. A Igreja não se torna católica apenas porque conserva uma estrutura episcopal ou utiliza determinados ritos, mas porque participa da fé recebida dos apóstolos e transmitida pela Igreja ao longo das gerações. A sucessão apostólica, nesse sentido, não consiste exclusivamente na continuidade histórica das consagrações episcopais, embora essa continuidade seja um elemento essencial da compreensão anglicana do ministério. Ela

envolve também a preservação da doutrina apostólica, da celebração sacramental, da comunhão eclesial e da missão recebida de Cristo.

Os credos Apostólico e Niceno-Constantinopolitano, a doutrina trinitária, a cristologia definida pelos concílios ecumênicos, o batismo e a Eucaristia constituem elementos fundamentais dessa continuidade. A Igreja da Inglaterra, ao preservar essas referências, não se considerou obrigada a rejeitar sua história anterior para assumir uma nova identidade religiosa. Ao contrário, procurou apresentar a Reforma como uma renovação da Igreja existente, submetendo determinadas práticas e doutrinas ao exame das Escrituras e à compreensão da fé antiga. A Tradição, por isso, não representa um obstáculo à reforma, mas um dos critérios pelos quais a própria reforma pode ser avaliada. Uma reforma eclesial não precisa significar a criação de uma nova Igreja; pode representar a tentativa de corrigir práticas, recuperar ensinamentos e reorganizar a vida institucional de uma comunidade cristã que continua reconhecendo sua identidade histórica.

Essa compreensão exige uma consideração cuidadosa sobre o próprio significado da Reforma Inglesa. O Anglicanismo é historicamente classificado como uma tradição cristã surgida no contexto da Reforma Protestante, mas essa classificação não deve levar à conclusão de que a Igreja da Inglaterra foi fundada em 1534 ou de que, a partir daquele ano, passou a existir uma instituição religiosa inteiramente nova. A ruptura com a jurisdição papal foi resultado de um processo político, jurídico e eclesiástico conduzido durante o reinado de Henrique VIII, especialmente entre 1533 e 1536.

O Ato de Supremacia de 1534 declarou o rei como chefe supremo da Igreja da Inglaterra, substituindo a autoridade jurisdicional do pontífice romano no território inglês. A medida estava diretamente relacionada à crise matrimonial de Henrique VIII e à resistência de Roma em reconhecer a anulação de seu casamento com Catarina de Aragão. Entretanto, o rompimento jurisdicional não implicou a adoção de toda a teologia reformada continental, nem a rejeição imediata da doutrina sacramental, da liturgia tradicional ou da estrutura episcopal. O próprio Parlamento britânico, em sua apresentação histórica da Reforma, reconhece que, durante o reinado de Henrique VIII, permaneceram elementos importantes da antiga organização eclesiástica, incluindo a autoridade dos bispos e a divisão territorial da Igreja em dioceses. Por isso, é incorreto falar que Henrique VIII foi o

responsável por "criar o Anglicanismo". O fato é que o rompimento com Roma tornou a Igreja da Inglaterra uma Igreja católica nacional.

Henrique VIII, portanto, não deve ser apresentado simplesmente como fundador de uma nova denominação protestante, embora tenha sido o principal articulador político e jurídico da separação da Igreja inglesa em relação à jurisdição romana. Seu projeto eclesiástico estava relacionado à afirmação da autoridade régia sobre a Igreja do reino e à construção de uma organização eclesiástica submetida à Coroa, sem que isso significasse necessariamente a adoção de uma ruptura doutrinária integral com a tradição católica medieval.

Durante boa parte de seu reinado, Henrique permaneceu comprometido com posições doutrinárias tradicionais. Em 1539, o Parlamento aprovou o Ato dos Seis Artigos, que reafirmou a transubstanciação, a comunhão sob uma espécie, o celibato clerical, a validade dos votos de castidade, as missas privadas e a confissão auricular. A legislação estabelecia penalidades severas contra a rejeição de determinados ensinamentos, demonstrando que a política religiosa de Henrique não correspondia a uma adesão irrestrita ao protestantismo. O monarca havia rompido com a autoridade papal, mas continuava defendendo aspectos centrais da doutrina sacramental e da disciplina católica. Sua política religiosa procurava preservar uma Igreja submetida à autoridade régia e independente de Roma, sem permitir que a Reforma protestante continental determinasse integralmente sua orientação doutrinária.

A historiografia de G. W. Bernard, ao examinar a política religiosa de Henrique entre 1533 e 1546, chama atenção justamente para a existência de um projeto próprio do monarca, que não pode ser reduzido à simples oscilação entre facções católicas e protestantes. A própria expressão *Ecclesia anglicana libera sit*, presente na primeira cláusula da Carta Magna de 1215, constitui um testemunho importante da existência de uma consciência eclesiástica inglesa anterior à Reforma. O documento, promulgado pelo rei João, afirmava que a Igreja inglesa deveria ser livre e conservar íntegros seus direitos e liberdades: "Em primeiro lugar, concedemos a Deus e confirmamos pela nossa presente carta, para nós e para os nossos herdeiros para sempre, *que a Igreja Anglicana seja livre, e tenha os seus direitos íntegros e as suas liberdades intactas*" (*quod Anglicana ecclesia libera sit, et habeat jura sua integra, et libertates suas illaesas*). A cláusula estava especialmente relacionada à liberdade das

eleições eclesiásticas e à preservação dos direitos da Igreja diante das interferências régias.

A expressão *Ecclesia anglicana* e a concepção de uma Igreja com identidade institucional própria já existiam muitos séculos antes de Henrique VIII. Durante a Idade Média, a Igreja inglesa possuía sua própria organização territorial, suas tradições litúrgicas (Usos de Sarum, Hereford, York, Bangor), suas instituições monásticas, seus costumes jurídicos (o sistema anglo-saxão insular em oposição ao sistema romano-germânico continental) e sua hierarquia eclesiástica (o Primaz de Cantuária, dois arcebispos e suas respectivas províncias), embora permanecesse integrada à comunhão e submetida à autoridade romana. A Reforma não criou essa identidade eclesiástica nacional, somente alterou a relação entre essa Igreja e o papado, transformando sua autonomia jurisdicional em uma estrutura de supremacia régia. A Carta Magna dá testemunho da existência de uma tradição eclesiástica inglesa própria, anterior à ruptura do século XVI.

O Anglicanismo não surgiu como uma versão enxuta do Catolicismo Romano, na qual alguns elementos medievais teriam sido preservados apenas por conveniência ou por um apego cultural dos *royalistas* e posteriormente dos partidários da Igreja Alta (*High Church*). Os apologetas da Igreja da Inglaterra sempre reivindicaram pertencerem a um corpo eclesiástico em continuidade com a Igreja Católica presente no território inglês, agora sem submissão à jurisdição papal e submetida à autoridade eclesiástica da Coroa.

A continuidade da estrutura episcopal constitui um dos elementos mais evidentes dessa realidade. Antes da Reforma, a Igreja da Inglaterra estava organizada em dioceses, sob a autoridade de bispos, arcebispos e outras autoridades eclesiásticas. Essa estrutura não foi abolida pelo Ato de Supremacia de 1534. Os bispos continuaram a governar suas dioceses, a ordenar presbíteros e diáconos, a administrar os sacramentos e a exercer as funções próprias do ministério episcopal. O Arcebispo de Cantuária permaneceu como principal referência metropolitana da Igreja inglesa, conservando uma posição de primazia e precedência que já existia na organização eclesiástica medieval. A autoridade do monarca passou a ocupar o lugar anteriormente reservado à jurisdição papal, mas não houve a substituição da hierarquia episcopal por um sistema presbiteriano ou congregacional. Essa continuidade é especialmente importante porque demonstra que a

separação de Roma não foi acompanhada pela criação de uma nova forma de governo eclesiástico.

A Igreja continuou a ser governada por bispos, organizados em dioceses, com províncias metropolitanas e uma estrutura de ordenação que preservava a distinção entre episcopado, presbiterado e diaconato. A continuidade administrativa, entretanto, não significa que a autoridade dos bispos tenha permanecido absolutamente independente das decisões da Coroa: o poder régio passou a interferir diretamente na nomeação e na organização eclesiástica. Ainda assim, o ministério episcopal e sua função sacramental foram preservados como componentes constitutivos da Igreja inglesa.

A permanência dos bispos ao lado do rei durante o rompimento com Roma também merece atenção. A maior parte do episcopado inglês aceitou, ainda que com diferentes graus de convicção e resistência, a nova organização jurisdicional estabelecida pela Coroa. A adesão ao Ato de Supremacia e aos instrumentos jurídicos que o acompanharam permitiu que a estrutura episcopal continuasse funcionando sob a autoridade régia. Isso não significa que todos os bispos tenham apoiado Henrique VIII ou que inexistissem resistências. John Fisher, bispo de Rochester, recusou-se a reconhecer a supremacia régia e foi executado em 1535. Thomas More, ex-chanceler real, também foi executado no mesmo ano. Outros clérigos também manifestaram reservas, mas acabaram aceitando a supremacia da Coroa sobre a Igreja.

Entretanto, o dado institucional é significativo: a separação de Roma não foi acompanhada pela substituição geral do episcopado medieval por uma nova liderança religiosa. Muitos dos bispos que haviam recebido sua consagração na Igreja anterior à Reforma continuaram exercendo o ministério episcopal na Igreja da Inglaterra reorganizada. A continuidade do episcopado não foi apenas uma afirmação teórica, mas uma realidade concreta na administração das dioceses, na ordenação do clero e na transmissão do ministério. A presença de bispos que haviam servido à Igreja antes de 1534 e permaneceram em suas funções depois da ruptura constitui um dos elementos que permitem compreender a Reforma Inglesa como uma transformação interna da instituição eclesiástica existente, ainda que marcada por uma profunda mudança de jurisdição.

A continuidade também pode ser percebida na vida litúrgica. Durante o reinado de Henrique VIII, as celebrações continuaram a utilizar, em grande medida, os ritos latinos tradicionais, incluindo os diferentes usos litúrgicos ingleses, como o Uso de Sarum, além dos costumes próprios de outras dioceses. O clero continuou a utilizar vestes litúrgicas tradicionais, os altares permaneceram nos templos e os sacramentos continuaram a ser celebrados segundo a prática recebida.

O rompimento com Roma, em 1534, não introduziu imediatamente o culto em língua inglesa nem substituiu a liturgia medieval por uma nova ordem de celebração. Essa transformação ocorreu posteriormente, sobretudo durante o reinado de Eduardo VI, quando Thomas Cranmer conduziu a elaboração do primeiro Livro de Oração Comum, publicado em 1549. O LOC de 1549 não foi uma obra do reinado de Henrique VIII, mas uma expressão da etapa seguinte da Reforma Inglesa. Ele foi uma compilação em língua inglesa dos principais ofícios e celebrações da Igreja, organizando a oração pública e os sacramentos em uma estrutura litúrgica comum. O LOC de 1549 preservou elementos importantes da tradição litúrgica anterior, inclusive a estrutura da Celebração Eucarística com um alto cerimonial, o calendário, as leituras bíblicas e diversas orações herdadas dos antigos usos ocidentais. Embora tenha incorporado mudanças e contenha formulações que já expressavam a renovação teológica do período, não pode ser descrito simplesmente como uma ruptura integral com a tradição litúrgica inglesa. Para qualquer pessoa que assista a uma missa celebrada segundo as rubricas do LOC de 1549 percebe que a Liturgia católica foi preservada, agora sendo conduzida e cantada na língua local. Até hoje, é possível acompanhar celebrações com o uso da primeira edição do LOC, em paróquias históricas em Londres, como a Igreja de *St. Bartholomew The Great.*

O problema, porém, veio com a revisão de 1552, conduzida durante o reinado de Eduardo VI, que aprofundou a orientação reformada, modificando a compreensão católica e sua expressão litúrgica na Eucaristia, eliminando determinadas referências e alterando o tratamento dos altares e das vestes, principalmente com a influência da ala iconoclasta e puritana que já estava em ascensão. O reinado de Maria I restaurou a comunhão com Roma e a Liturgia latina tradicional. Com a morte desta e a ascensão de Elizabeth I, a Igreja inglesa voltou a uma organização independente de Roma, e o Livro de Oração Comum,

em sua terceira edição, de 1559, estabeleceu uma nova composição litúrgica, buscando um equilíbrio entre a edição *católica* de 1549 e a versão *reformada* de 1552.

A preservação dos sacramentos também constitui um aspecto essencial dessa continuidade. A Igreja da Inglaterra não abandonou o batismo e a Eucaristia, nem deixou de reconhecer a existência de um ministério ordenado. Os demais sacramentos e ritos da tradição medieval foram objeto de diferentes avaliações teológicas durante a Reforma, especialmente no que se refere à sua classificação e à relação entre os sinais sacramentais e a graça divina. Contudo, a vida sacramental permaneceu no centro da organização eclesial.

O próprio título completo do Livro de Oração Comum – *The Book of the Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church* –, evidencia que a intenção era organizar a oração e a administração dos sacramentos da Igreja, não criar uma comunidade desprovida de continuidade sacramental. O Ordinal de Eduardo VI, publicado em 1550 e revisado em 1552, também preservou a ordenação de bispos, presbíteros e diáconos mediante a imposição das mãos e orações próprias. A Igreja continuou a ordenar ministros segundo uma estrutura episcopal, e a sucessão dos bispos anteriores à Reforma foi transmitida às gerações seguintes. Mesmo as alterações introduzidas no manual litúrgico devem ser compreendidas no contexto de uma Igreja que continuava a afirmar a necessidade do ministério ordenado e a centralidade dos sacramentos na vida cristã.

A utilização de vestes litúrgicas, a manutenção dos espaços sagrados e a preservação de determinadas práticas cerimoniais também demonstram que a identidade da Igreja inglesa não foi construída mediante a rejeição integral da cultura litúrgica medieval. Vale lembrar que o sacerdote ao celebrar a Missa com LOC de 1549, trajava as vestes completas – túnica alva, cíngulo, estola cruzada, manípulo e casula. Embora com o desenvolvimento da Reforma, o cerimonial tenha passado por alterações no uso de imagens, altares, paramentos e cerimônias, a Tradição Anglicana conservou uma compreensão do culto como ação pública e ordenada da Igreja.

O uso de sobrepelizes, alvas, estolas, capas e outras vestes, conforme os períodos e as tradições locais, permaneceu presente na história anglicana e foi recuperado de maneira ainda mais expressiva pelo Movimento de Oxford, no século XIX. A música coral, o canto

dos Salmos, o calendário cristão, a celebração das festas litúrgicas e a organização dos ofícios diários também permaneceram como elementos constitutivos da vida da Igreja.

A Reforma não transformou a Igreja da Inglaterra em uma comunidade que se reunia exclusivamente para ouvir sermões ou realizar cultos sem estrutura sacramental. Ela tinha hierarquia bem definida no clero (arcebispo, primaz, bispo, deão e arcediago, pároco), uma eclesiologia própria (diocese, catedral, paróquia) e uma liturgia que permaneceu como uma das principais expressões da Tradição Anglicana, com o Livro de Oração Comum, sendo estes alguns dos elementos pelos quais a herança histórica da Igreja inglesa foi reorganizada e transmitida às gerações seguintes.

A continuidade da Igreja da Inglaterra com a Tradição católica também deve ser examinada em relação à tradição patrística e conciliar. A Reforma Inglesa não rejeitou os credos ecumênicos nem abandonou a doutrina trinitária e cristológica recebida da Igreja antiga. Os Artigos de Religião, especialmente em suas referências à autoridade das Escrituras, aos credos, à Igreja e aos sacramentos, devem ser interpretados no contexto de uma comunidade que reivindicava sua participação na fé católica histórica. O Artigo XIX define a Igreja visível de Cristo como uma congregação de fiéis na qual a Palavra pura de Deus é pregada e os sacramentos são devidamente administrados; o Artigo XX reconhece a autoridade da Igreja em matéria de controvérsia, embora estabeleça limites para seu poder de ordenar qualquer coisa contrária à Palavra de Deus; e o Artigo XXXVI reconhece a validade da consagração de bispos, presbíteros e diáconos segundo o Ordinal da Igreja da Inglaterra.

A expressão "Católica e Reformada" passou a representar, em diferentes momentos da história anglicana, essa dupla dimensão. O Anglicanismo não se compreende adequadamente quando é reduzido a uma simples combinação entre Catolicismo Romano e Protestantismo continental, como se fosse uma composição artificial de elementos incompatíveis ou até mesmo opostos. Sua identidade foi formada dentro de uma história própria, na qual a Igreja inglesa preservou sua organização episcopal, sua tradição litúrgica, sua herança patrística e sua memória sacramental, ao mesmo tempo que recebeu influências da Reforma e desenvolveu formulações teológicas particulares.

APOLOGIA DA IGREJA ANGLICANA

Para além dos lugares-comuns – como muito se ouve –, o Anglicanismo não é um "Catolicismo Romano sem papa", nem um "Protestantismo que conservou estruturas medievais". É uma Tradição eclesial, tal qual o Catolicismo romano e a Ortodoxia oriental, que reivindica a continuidade com a Igreja antiga e medieval das Ilhas Britânicas, reconhecendo a legitimidade da reforma doutrinária e disciplinar, mas recusando a ideia de que a catolicidade dependa necessariamente da submissão à jurisdição do bispo de Roma. Sua compreensão de Igreja Católica está relacionada à fé apostólica, à continuidade sacramental, à comunhão episcopal, à recepção dos credos e à vida litúrgica.

A própria trajetória posterior da Igreja da Inglaterra confirma que a questão da continuidade católica não foi resolvida em 1534. Durante os reinados de Eduardo VI e Elizabeth I, a Igreja passou por transformações teológicas e litúrgicas que estabeleceram os fundamentos do Anglicanismo reformado.

No século XVII, os teólogos anglicanos desenvolveram uma reflexão mais sistemática sobre a relação entre Escritura, Tradição, razão e autoridade eclesiástica. No século XIX, o Movimento de Oxford recuperou com intensidade a herança patrística, a sucessão apostólica, a importância dos sacramentos, a liturgia histórica e a relação entre a Igreja da Inglaterra e a Igreja antiga.

O Movimento de Oxford e o Anglo-Catolicismo não recriaram a catolicidade anglicana, mas procuraram demonstrar que ela estava presente na própria história da Igreja, ainda que determinadas dimensões tivessem sido obscurecidas por interpretações reducionistas advindas da Reforma. A recuperação da Teologia Patrística agostiniana, do Ofício Diário, da Eucaristia, do calendário dos santos, da arte sacra e da vida religiosa contribuiu para ampliar a compreensão anglicana de sua própria herança. O Anglicanismo passou a reconhecer com maior clareza que sua tradição não se limita aos acontecimentos do século XVI, mas abrange toda a história cristã das Ilhas Britânicas.

A Tradição Reformada

A Tradição Reformada constitui uma dimensão própria da identidade anglicana, mas sua compreensão exige distinguir a Reforma da Igreja da Inglaterra das experiências continentais que ocorreram no mesmo período. O Anglicanismo como uma Tradição própria da cristandade se consolidou em meio às transformações religiosas do século XVI, recebeu influências da Teologia Reformada e incorporou elementos importantes da crítica protestante à cristandade medieval. A chamada Reforma Inglesa foi marcada por disputas sobre a autoridade da Igreja, a Doutrina, a teologia e a prática da Liturgia e até mesmo a forma de governo eclesiástico, mas também por uma preocupação com a continuidade institucional e sacramental da Igreja.

A experiência das Igrejas luteranas escandinavas oferece uma comparação análoga. Na Suécia e na Finlândia, a Reforma não eliminou a estrutura episcopal medieval: os bispos, as dioceses e as catedrais foram preservados. Por isso é possível falar de Igrejas luteranas com sucessão apostólica. Um exemplo disso é a Ordenança Eclesiástica Sueca de 1571, que reconheceu o episcopado como uma ordem necessária e útil à vida da Igreja, ainda que admitisse a necessidade de corrigir abusos históricos. Na Dinamarca e na Noruega, por outro lado, os bispos foram substituídos por superintendentes, embora a organização diocesana tenha permanecido. Essa comparação demonstra que a adesão à Reforma não exigia, por si mesma, a supressão do governo episcopal, nem implicava necessariamente uma ruptura com as formas institucionais herdadas da Igreja Católica medieval.

Entretanto, diferente da experiência escandinava, no Anglicanismo essa relação entre os ideais de Reforma e a busca pela continuidade histórica da Igreja foi atravessada por momentos de crises e rupturas temporárias, que deixaram suas marcas na Igreja Anglicana. Três momentos podem ser apontados na história: a revisão do Livro de Oração Comum em 1552, o Assentamento Elizabetano de 1559 e a ascensão de uma Teologia Calvinista através dos puritanos radicais. Esses acontecimentos ajudam a compreender por que a Tradição Anglicana não pode ser interpretada como uma evolução linear, nem como a simples realização de um programa teológico uniforme, como aconteceu em parte da Europa e dos processos de Reforma da Igreja.

APOLOGIA DA IGREJA ANGLICANA

A Igreja da Inglaterra atravessou períodos nos quais a dimensão reformada pareceu ameaçar a continuidade de sua herança católica, assim como conheceu movimentos que procuraram recuperar e transmitir essa herança sem rejeitar os elementos legítimos da Reforma. O primeiro Livro de Oração Comum, publicado em 1549, representou uma etapa decisiva na construção de uma liturgia comum em língua inglesa. Sua elaboração esteve associada ao Arcebispo Thomas Cranmer, que procurou reunir elementos dos antigos usos litúrgicos ingleses, da tradição medieval ocidental e de fontes reformadas, organizando-os em um livro destinado à celebração pública da Igreja da Inglaterra.

O texto conservava uma estrutura litúrgica visivelmente católica em diversos aspectos: o calendário eclesiástico, a organização dos ofícios, a solenidade das celebrações, o uso de vestes ministeriais e uma linguagem eucarística que ainda permitia afirmar a presença real de Cristo e o caráter sacrificial da Eucaristia, embora já apresentasse mudanças teológicas e pastorais importantes em relação aos missais medievais. Não se tratava de uma simples tradução do rito romano do latim para o inglês, tampouco de uma reprodução integral da liturgia anterior à Reforma. Era uma tentativa de estabelecer uma forma litúrgica própria para a Igreja da Inglaterra, reformada em sua autoridade e em determinados aspectos de sua doutrina, mas ainda vinculada à memória ritual da cristandade ocidental.

Convém fazer dois apontamentos históricos importante. O primeiro é que Henrique VIII já havia estabelecido a independência jurisdicional da Igreja inglesa em relação a Roma, preservando grande parte das formas tradicionais de culto. Foi sob Eduardo que se iniciou a implantação de uma liturgia nacional uniforme em língua inglesa. O Livro de 1549 pode ser compreendido como o primeiro grande resultado litúrgico dessa nova organização eclesiástica. O segundo fato é que o próprio Livro de Oração Comum de 1549 é anterior à uniformidade litúrgica do Rito Romano, estabelecida pelo Papa Pio V, decorrência das decisões do Concílio de Trento (1545–1563). O Missal de Pio V (ou *Missal Tridentino*) é a edição do Missal Romano publicada apenas em 1570, através da bula *Quo Primum Tempore*. Até então, em catedrais como Salisbury, Hereford, York e Bangor, vigoravam os *Usos* locais, que celebravam com as variações cerimoniais e costumes próprios dessas dioceses inglesas, embora ainda em latim.

Do lado anglicano, a revisão do LOC de 1552 alterou o próprio espírito da Liturgia inglesa proposta por Cranmer no LOC de 1549. Sob a influência de correntes reformadas continentais, especialmente das críticas apresentadas por Martin Bucer e Peter Martyr Vermigli, a segunda edição por um Arcebispo Cranmer – mais radical e mais suscetível às influências dos reformadores continentais –, modificou a estrutura e a linguagem da Celebração Eucarística, retirando ou reformulando expressões que poderiam ser interpretadas como afirmações da doutrina tradicional do sacrifício da Missa e da própria presença real de Cristo no Sacramento. Isso, nem mesmo a Reforma proposta por Calvino em Genebra foi capaz de fazer.

A palavra *altar* foi substituída por *mesa* em diferentes rubricas, a organização do rito foi alterada e a linguagem da comunhão passou a acentuar uma compreensão mais reformada da *Ceia do Senhor*. Também houve mudanças na disciplina das vestes e na disposição dos elementos litúrgicos. O conjunto dessas alterações produziu uma celebração bastante diferente daquela prevista com o LOC de 1549.

Embora não tivesse retirado a celebração dos sacramentos, o problema veio na sua forma. A revisão reduziu a expressão litúrgica de determinadas práticas sacramentais e enfraqueceu a continuidade visível entre a celebração anglicana e a tradição eucarística recebida da Igreja antiga e medieval. O rito de 1552 não deixou de ser uma liturgia cristã, mas passou a apresentar um sério problema quanto à interpretação sobre o Patrimônio sacramental e cerimonial da Igreja, que neste caso, não foi preservado, tal qual foi recebido. Este LOC poderia ser simplesmente conhecido como "o Livro de Oração Comum que não deveria ter sido publicado". Tanto que, na história e prática das Igrejas Anglicanas ao redor do mundo, é o menos citado, procurado e até mesmo utilizado pelo próprio clero e membros, sendo estranho à própria Tradição. A Igreja podia corrigir abusos, tornar a liturgia inteligível ao povo e reafirmar a centralidade das Escrituras sem precisar tratar a herança cerimonial da cristandade como um obstáculo à fé evangélica. Este, sem dúvida, foi o pior erro de Thomas Cranmer.

A segunda dificuldade histórica encontra-se no Assentamento Elizabetano de 1559. Com a ascensão de Elizabeth I, depois da restauração católica promovida por Maria I, a Igreja da Inglaterra voltou a adotar uma organização religiosa independente de Roma e um livro de oração reformado. O LOC de 1559 retomou, em grande

medida, a edição de 1552, embora introduzisse alterações relevantes, entre elas a combinação das fórmulas de distribuição da Comunhão provenientes das edições de 1549 e 1552. O resultado foi um texto ambíguo, que preservava a estrutura reformada da segunda edição, mas recuperava expressões que permitiam maior amplitude interpretativa. A política religiosa da rainha procurava assegurar a unidade institucional do reino e impedir que as disputas confessionais entre católicos romanos, puritanos e partidários da Igreja Estabelecida destruíssem a estabilidade da monarquia em ascensão.

A Igreja da Inglaterra na Era elizabetana possuía visivelmente uma "casca católica" e ao mesmo tempo um "conteúdo calvinista". Conservava sua estrutura, mas ao mesmo tempo, promovia uma Teologia reformada entre seus bispos, professores universitários e ministros, especialmente no campo da predestinação, da justificação e da interpretação da Eucaristia. Os *39 Artigos de Religião*, cuja forma definitiva foi oficializada em 1571, expressavam uma teologia calvinista em diversos pontos, embora não devam ser tratados como uma reprodução integral da Teologia Sistemática de João Calvino expressa nas *Institutas*. A Igreja da Era elizabetana abrigava tendências distintas, desde posições mais próximas do Luteranismo e da Tradição católica reformada até correntes de orientação calvinista mais rigorosa.

Parte do movimento puritano considerava insuficiente a reforma promovida pela Coroa e desejava retirar da Igreja da Inglaterra tudo aquilo que julgava remanescente do "papismo". O alvo dessa "purificação" incluía elementos históricos da Grande Tradição católica, como o uso de paramentos, a organização cerimonial do culto, a reverência ao altar, a observância de festas e jejuns, a autoridade advinda do governo episcopal e costumes herdados da Igreja medieval.

Mas nem todos os puritanos defendiam a mesma organização eclesiástica, e nem todos rejeitavam o episcopado da mesma maneira. Alguns desejavam reformar a Igreja por dentro, mantendo a estrutura existente, mas modificando sua disciplina e sua pregação (através de uma aplicação pastoral da Teologia calvinista); outros defendiam formas presbiterianas de governo (como aconteceu na Igreja da Escócia); havia ainda aqueles que se aproximavam de posições separatistas (como os futuros batistas e congregacionais). A oposição ao cerimonialismo, portanto, não deve ser atribuída indistintamente a todos os reformados.

O ponto crítico é que uma parte influente do movimento passou a considerar a própria herança litúrgica e episcopal da Igreja como um conjunto de práticas suspeitas, cuja permanência dificultaria a realização de uma comunidade verdadeiramente reformada. A reação mais a esse processo de "Reforma Inglesa radical" e a consequente eliminação da Liturgia e a contestação da autoridade episcopal ocorreu no século XVII, durante os reinados de Jaime I e Carlos I.

Nesse período, consolidou-se uma corrente de pensamento dos chamados Teólogos Carolinos (*Caroline Divines*), formada por teólogos, bispos e clérigos que procuraram reafirmar a continuidade da Igreja inglesa com a tradição católica antiga, sem aceitar a autoridade jurisdicional do papado nem abandonar os princípios legítimos da Reforma. Entre seus representantes mais importantes encontravam-se Lancelot Andrewes, Richard Neile, William Laud e John Cosin, além de outros nomes como Jeremy Taylor, Herbert Thorndike e George Herbert, cada qual com características próprias. A designação com o uso do termo *Carolinos* (ou em algumas traduções *Carolíngios*) está associada ao período de Carlos I, embora as raízes intelectuais e espirituais desse movimento sejam anteriores ao seu reinado.

Os Teólogos Carolinos não constituíam uma escola ou corrente teológica. Suas posições sobre a presença eucarística, a predestinação, a graça e a relação entre tradição e autoridade eclesiástica apresentavam diferenças consideráveis. Também não é possível afirmar que todos eram arminianos no sentido doutrinário. Muitos se afastaram do calvinismo rígido que ganhara influência na Igreja inglesa, sobretudo em sua formulação puritana, e passaram a defender uma compreensão mais ampla da graça, da liberdade humana e da responsabilidade moral. Entretanto, a identidade dos teólogos carolinos não se define apenas por uma posição soteriológica. Seu traço mais característico era uma visão elevada ou alta da Igreja, do episcopado, dos sacramentos e da liturgia. A Igreja não era concebida como uma associação voluntária de fiéis reunidos exclusivamente em torno da pregação, mas como uma realidade histórica, sacramental e apostólica, dotada de ministério ordenado, autoridade pastoral e continuidade com a Igreja dos primeiros séculos. Daí o nome ou expressão *High Church* (Igreja Alta). Seus partidários, geralmente eram bispos, ou os clérigos que aderiam a essas posições geralmente vinham das catedrais mais importantes, ou de alguma forma, estavam ligados à Coroa ou ao monarca Carlos I.

O bispo Lancelot Andrewes ocupa posição central na tomada de posição dos teólogos carolinos. Bispo de Chichester, Ely e Winchester, Andrewes foi um dos principais representantes dessa espiritualidade tipicamente inglesa e, ao mesmo tempo quase que mística, marcada pela prática da oração diária, com o uso do LOC, a defesa dos escritos patrísticos e pela centralidade dos sacramentos na vida cristã. Sua posição procurava preservar a realidade da presença de Cristo na Eucaristia sem submetê-la a uma explicação escolástica específica. A Liturgia, para Andrewes, não era uma reunião meramente didática, mas um ato de adoração no qual a Igreja participava da vida sacramental recebida de Cristo. Sua formação patrística e sua atenção às tradições orientais e ocidentais (como visto na capa desta obra) fizeram dele uma referência para a compreensão do Anglicanismo como uma Tradição ao mesmo tempo "Católica e Reformada".

Richard Neile, arcebispo de York, foi outro importante líder entre os teólogos carolinos. Ferrenho defensor da autoridade dos bispos e resistente às tendências presbiterianas que procuravam alterar a constituição da Igreja da Inglaterra, buscou preservar a ordem episcopal, que, segundo ele expressava a continuidade histórica do ministério cristão e a unidade visível da Igreja. A autoridade dos bispos, embora sujeita à disciplina e à tradição eclesiástica, não deveria ser substituída por estruturas que rompessem com a constituição histórica da Igreja inglesa.

Já William Laud, foi, sem dúvida, o maior dos teólogos do período, ao ponto de ter desenvolvido, este sim, uma escola própria dentro da Teologia Carolina, o chamado Laudianismo. Em 1633, assumiu o Arcebispado de Cantuária, tornando-se a figura mais controversa entre os puritanos, devido à sua política eclesiástica, na qual procurou restaurar a reverência no culto, reforçar a autoridade episcopal e assegurar a observância das normas litúrgicas comuns.

Laud entendia que a desordem cerimonial e a negligência em relação aos espaços sagrados expressavam um problema mais amplo de disciplina eclesiástica. Sua preocupação com detalhes do cerimonial – desde a posição do altar, a preservação do espaço do santuário e a reverência devida durante o culto – estava vinculada à compreensão da celebração da Eucaristia como um verdadeiro mistério sagrado, e não como simples memorial da comunidade. Aqui, a eclesiologia cumpria o seu papel de evitar ambigüidades e confusões do período.

A colocação do altar (seja em madeira ou pedra) no extremo oriental da capela-mor, sua organização e ornamentação e a orientação do celebrante em relação ao altar tornaram-se marcas da prática laudiana. O posicionamento do altar *ad orientem* não era uma inovação de Laud, mas uma prática preservada desde as maiores catedrais, capelas reais ou paróquias do interior. A Igreja da Inglaterra não havia mudado tal prática com a Reforma Inglesa, mas sim os reformadores radicais que buscavam purificar a Igreja de qualquer elemento "papista" ou que consideravam como uma "superstição medieval".

Ao mesmo tempo, a política eclesiástica de William Laud foi objeto de intensas controvérsias com a maioria puritana que liderava o Parlamento inglês e algumas dioceses de orientação calvinista radical. Seus adversários interpretavam a recuperação do cerimonial como uma tentativa de reintroduzir o Catolicismo Romano na Inglaterra, enquanto que seus partidários entendiam que a Igreja estava apenas recuperando práticas compatíveis com a Grande Tradição histórica. A acusação contra Laud de ser um "papista" tornou-se um instrumento político usado contra o Arcebispo, contribuindo para aumentar a polarização que antecedeu a Guerra Civil Inglesa.

A resistência de William Laud ao avanço do puritanismo e sua defesa da autoridade episcopal e da uniformidade litúrgica contribuíram para transformá-lo em um dos principais alvos políticos e religiosos do Parlamento durante a crise que culminou na Guerra Civil Inglesa. Em 1640, foi acusado de alta traição e, após a prisão, permaneceu detido na Torre de Londres por quase quatro anos, submetido a um processo marcado por disputas políticas e dificuldades para demonstrar juridicamente as acusações.

Embora não tenha sido possível estabelecer uma condenação regular por alta traição, o Parlamento aprovou um *Bill of Attainder* (ou uma Lei de Proscrição), instrumento legislativo que permitiu sua condenação sem a necessidade de um julgamento ordinário. Aos 71 anos, Laud foi executado por decapitação em 10 de janeiro de 1645, na Tower Hill, reafirmando até o fim sua convicção na legitimidade do episcopado e da Igreja da Inglaterra. A crise atingiu também o próprio monarca: Carlos I, cuja defesa da autoridade régia, da origem divina do seu poder temporal, e apoio à política de Laud haviam contribuído para o conflito com o Parlamento, foi derrotado militarmente pelas forças parlamentares, capturado e mantido sob custódia.

Em janeiro de 1649, após um julgamento conduzido por um tribunal constituído pelo Parlamento, foi condenado por alta traição contra o próprio reino, sob a acusação de ter exercido o poder como tirano e de ter promovido uma guerra contra seus súditos. O processo foi controverso, pois questionava a legitimidade de um tribunal que julgava um monarca cuja autoridade, segundo a concepção tradicional da realeza, não derivava do Parlamento.

Carlos I foi executado por decapitação em 30 de janeiro de 1649, diante do Banqueting House, em Whitehall. Sua morte encerrou a monarquia inglesa por onze anos e foi seguida pela proclamação da Commonwealth, período republicano no qual a Igreja da Inglaterra sofreu profundas transformações: o episcopado foi abolido, o Livro de Oração Comum foi proibido e as estruturas eclesiásticas tradicionais foram substituídas por modelos de orientação predominantemente puritana ou presbiteriana. A execução do Arcebispo William Laud e do Rei Carlos I formou na memória dos partidários da Igreja Alta, um símbolo da perseguição política e religiosa, e martírio contra aqueles que defendiam a continuidade episcopal e litúrgica da Igreja inglesa.

Por fim, um importante teólogo e reformador do período Carolino foi John Cosin, bispo de Durham. Ele representa a continuidade do período Carolino e Laudiano, através do seu trabalho litúrgico. De formação voltada para a patrística, e tendo vivenciado os episódios da queda de Laud e Carlos I, Cosin valorizava a continuidade com os antigos usos da Igreja, a dignidade dos ofícios e a preservação das práticas litúrgicas que expressavam a fé comum da cristandade. Sua participação na revisão do LOC de 1662, no contexto da Restauração da Monarquia, foi significativa.

A edição do Livro de Oração Comum de 1662 – baseada em um livro padrão anterior, chamado *Livro de Durham*, elaborada pelos bispos John Cosin e William Sancroft – marcou a linguagem e o cerimonial inglês pelos séculos seguintes. O chamado LOC de 1662 não restaurou o Livro de 1549, mas incorporou elementos de uma tradição litúrgica que havia sido disputada ao longo de mais de um século. Essa revisão procurou preservar a identidade da Igreja da Inglaterra estabelecida, ao mesmo tempo que reforçava a sua ordem episcopal e o uso de uma liturgia comum, sem abandonar a herança reformada expressa nos documentos confessionais ingleses como os 39 Artigos. Embora observada por puritanos, a edição continua uma Teologia Alta.

Para os Carolinos, a beleza cerimonial não era um adorno dispensável, nem uma concessão ao gosto estético dos fiéis. A solenidade do culto expressava a transcendência de Deus, a santidade dos sacramentos e a dignidade da adoração oferecida pela Igreja. A música, os paramentos, a arquitetura, a disposição do altar, os gestos e as orações formavam uma linguagem teológica que educava a comunidade cristã. A liturgia era recebida de gerações anteriores e transmitida às seguintes, não como uma peça arqueológica, mas como uma realidade viva. A Igreja não precisava inventar permanentemente uma nova forma de culto para demonstrar que havia sido reformada; podia preservar e aperfeiçoar a linguagem litúrgica herdada, desde que esta permanecesse fiel à Escritura e à fé apostólica.

A tradição carolina também ajudou a estabelecer uma visão sacramental que se tornou característica de setores importantes do Anglicanismo posterior, tanto em sua expressão evangélica quanto anglo-católica. Os sacramentos não eram tratados como meras representações simbólicas de uma realidade espiritual exterior. Eram sinais eficazes da graça, instituídos por Cristo e recebidos pela Igreja em sua vida comunitária. Isso não significa que todos os Carolinos sustentassem uma única explicação sobre a presença eucarística. A pesquisa histórica sobre os primeiros teólogos desse período identificou diversidade real em suas formulações, inclusive quanto à relação entre o pão e o Corpo de Cristo, à consagração e à adoração eucarística. O ponto de convergência estava na recusa de reduzir a Eucaristia a um memorial puramente subjetivo e na convicção de que a celebração sacramental possuía uma realidade que ultrapassava a lembrança intelectual da Última Ceia.

Essa tensão entre a herança reformada e a antiga tradição da Igreja pode ser interpretada, em linguagem teológica contemporânea, a partir da reflexão de Paul Tillich sobre o "princípio protestante" e a "substância católica", cujas categorias oferecem uma chave útil para compreender esse problema até os dias atuais no Anglicanismo. O princípio protestante expressa a crítica a toda tentativa humana de absolutizar instituições, autoridades, formas religiosas ou realizações históricas, como se alguma delas pudesse ocupar o lugar de Deus. É uma afirmação que busca garantir a soberania divina e a justificação pela graça, impedindo a própria Igreja de transformar seus próprios meios e estruturas em fins absolutos para se alcançar a salvação.

Já a substância católica, por sua vez, diz respeito à continuidade histórica da fé, à presença de Deus na vida comunitária, à dimensão sacramental da Igreja e à realidade da Encarnação, pela qual o divino se manifesta na história e utiliza realidades materiais como sinais e instrumentos da graça. Para Tillich, essas duas dimensões não deveriam ser tratadas como adversárias, mas como elementos cuja relação impede tanto a absolutização das instituições religiosas quanto o esvaziamento espiritual da vida cristã. Essa aproximação ajuda a compreender o desafio enfrentado ainda hoje pela Igreja da Inglaterra.

Os Teólogos Carolinos estabeleceram, assim, bases fundamentais para o pensamento da Igreja Alta (*High Church*) e para movimentos posteriores que recuperariam a tradição católica no interior do Anglicanismo, como o Movimento de Oxford. No século XIX, teólogos da famosa universidade, como John Keble, Edward Pusey e John Henry Newman, encontrariam nesse antigo patrimônio uma fonte decisiva para sua reflexão sobre a sucessão apostólica, os sacramentos, a liturgia, a autoridade da Igreja e a continuidade com a cristandade antiga. E a tradição carolina forneceu parte do fundamento histórico e teológico para esse movimento de Renovação da Igreja.

É nesse sentido que os Teólogos Carolinos podem ser considerados continuantes da Tradição católica da Igreja da Inglaterra. Sua obra contribuiu para impedir que a Reforma fosse identificada apenas com as reivindicações puritanas e sua proposta de Reforma radical (ou revolução dentro da Igreja). A identidade anglicana deve preservar o seu Patrimônio como um todo, sem renunciar à autonomia eclesiástica e aos princípios evangélicos.

Do mesmo modo, a Tradição reformada no contexto anglicano não deve ser tomada como um processo de abandono da catolicidade, mas em seu sentido evangélico, de reafirmação da autoridade das Escrituras em matéria de doutrina e da autoridade da Igreja como Corpo de Cristo, a qual conservou os costumes e práticas que vinham desde os tempos dos apóstolos (a Ordem Apostólica) como sua constituição episcopal e sua consciência de pertencer à Igreja histórica. Os Teólogos Carolinos deram forma teológica a essa compreensão, permitindo compreender a Igreja Anglicana como uma Igreja reformada em sua doutrina, mas que recebeu, preservou e transmitiu a fé, a ordem e a vida sacramental da Igreja antiga ao povo inglês.

Parte IV
UMA IGREJA DE RAIZ BRITÂNICA

A Herança Litúrgica

A liturgia ocupa um lugar central na identidade histórica e espiritual do Anglicanismo. Entre os elementos que permitem reconhecer a continuidade dessa tradição encontra-se o Livro de Oração Comum, cuja importância ultrapassa a função de reunir orações e estabelecer normas para o culto público. O LOC tornou-se uma das principais expressões da identidade eclesial inglesa, reunindo a herança litúrgica da Igreja antiga e medieval, as transformações da Reforma e a experiência espiritual própria da Igreja da Inglaterra. Sua publicação representou a organização de uma tradição de oração em língua vernácula, acessível à comunidade eclesial e comum às diferentes dioceses e paróquias. Ao longo dos séculos, suas sucessivas edições conservaram uma estrutura reconhecível de ofícios, sacramentos, calendário, salmodia e orações, permitindo que gerações de anglicanos participassem de uma mesma tradição litúrgica, ainda que celebrassem em lugares, épocas e circunstâncias bastante diferentes.

O LOC é um dos principais instrumentos pelos quais a Igreja Anglicana recebeu, organizou, preservou e transmitiu seu patrimônio espiritual. Esse papel como elemento central da herança anglicana está no fato de que a Reforma Inglesa não começou com a intenção de criar uma nova religião ou de substituir integralmente a tradição litúrgica da Igreja por um modelo estrangeiro. A necessidade de reformar os livros de culto estava associada à uniformização da oração pública, à utilização da língua inglesa e à correção de aspectos considerados inadequados na prática religiosa medieval. A Igreja possuía, entretanto, uma história litúrgica anterior à Reforma, com seus calendários, usos regionais, livros de ofícios, costumes catedrais e formas de celebração.

A liturgia anglicana, desde suas primeiras formulações, foi simultaneamente herdeira e reformadora; recebeu uma tradição e procurou oferecer-lhe uma forma própria, adequada à Igreja inglesa. As raízes do Livro de Oração Comum encontram-se na tradição dos antigos livros litúrgicos ingleses, com destaque para o Uso de Sarum, na organização do Saltério e na influência dos movimentos de simplificação e reorganização do Ofício Divino que antecederam a Reforma.

Entre as fontes relevantes para compreender a elaboração dos ofícios por Thomas Cranmer está o Uso de Sarum. Desenvolvido na Catedral de Salisbury e difundido por grande parte da Inglaterra medieval, esta variação do Rito Romano foi uma das fontes mais importantes para a elaboração do primeiro LOC. Sua influência pode ser percebida especialmente na organização da Eucaristia de 1549, cujas partes principais conservaram a sequência tradicional da Missa ocidental: *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Benedictus* e *Agnus Dei*.

Cranmer utilizou materiais do Missal de Sarum, adaptando-os à língua inglesa e às novas orientações teológicas da Reforma. O Livro de 1549 também preservou rubricas que permitiam ou determinavam o canto de determinadas partes do ofício, a exemplo da edição do LOC de 1550, com as notações de John Merbecke, para que a liturgia fosse cantada. Merbecke procurou oferecer uma forma musical para os textos do novo livro, adaptando a tradição do cantochão à língua inglesa, garantindo o elemento de continuidade entre o canto litúrgico medieval e a promoção do canto na língua nativa. Junto com isso, o Livro de 1550 criou uma cultura dos *responsos*, unindo a congregação e o próprio sacerdote na mesma direção, enquanto este seguia as rubricas com gestuais próprios antes, durante e após a sua presença no altar.

Outra fonte importante para a elaboração do primeiro LOC foi o breviário reformado pelo cardeal espanhol Francisco de Quiñones, publicado inicialmente em 1535. A proposta de Quiñones procurava reorganizar a recitação do Ofício Divino, reduzindo a complexidade dos antigos breviários e distribuindo a leitura do Saltério e das Escrituras de maneira mais acessível ao clero. A intenção era permitir que a oração diária fosse cumprida com maior regularidade, sem a multiplicidade de rubricas e repetições que caracterizava determinados livros medievais.

Cranmer encontrou nessa reorganização uma referência para a condensação dos antigos ofícios em duas celebrações principais: Matinas e Vésperas, posteriormente denominadas Oração da Manhã e Oração da Tarde. A influência de Quiñones, contudo, não deve ser confundida com a origem exclusiva dessa organização, pois a tradição das horas canônicas e a prática de distribuir os Salmos ao longo do dia eram muito anteriores ao século XVI. O que o breviário ofereceu foi uma proposta de reorganização que se mostrou especialmente útil ao projeto inglês de tornar a oração comum mais uniforme e acessível.

A salmodia constitui, nesse processo, um dos elementos mais importantes da continuidade litúrgica. Desde a Igreja antiga, os Salmos ocupam lugar central na oração cristã, sendo utilizados na Eucaristia, nos ofícios diários, nas vigílias e nas celebrações penitenciais e festivas. A tradição monástica e catedralícia organizou sua recitação em diferentes momentos do dia, de acordo com o ciclo das horas.

O LOC preservou essa centralidade, reorganizando a distribuição do Saltério de modo que sua leitura pudesse ser realizada regularmente pela comunidade eclesial. A edição de 1549 previa a recitação dos Salmos segundo um ciclo mensal, enquanto as edições posteriores conservaram essa organização com modificações. A leitura contínua do Saltério oferece à Igreja uma linguagem comum de louvor, fazendo com que a própria oração cantada pelo Povo de Israel se torne a oração cotidiana da Igreja de Cristo.

A reorganização do Ofício Diário expressa essa característica importante da espiritualidade anglicana de que a oração não deve ficar restrita à Celebração Eucarística dominical, mas acompanhar a vida da comunidade ao longo da semana e do dia. Matinas e Vésperas, ou Oração da Manhã e Oração da Tarde, tornaram-se expressões fundamentais dessa espiritualidade. A Igreja reúne-se para ouvir as Escrituras, cantar os Salmos, recitar os cânticos bíblicos e apresentar suas intercessões diante de Deus. A Oração da Tarde cantada, conhecida em muitas comunidades como *Choral Evensong*, constitui uma das expressões mais reconhecidas dessa tradição. Sua forma combina leituras bíblicas, Salmos, cânticos, respostas litúrgicas, orações e música coral, permitindo que a comunidade participe de uma celebração na qual a Palavra de Deus e a música sacra se integram. Essa prática é importante para a vida litúrgica nas catedrais e capelas universitárias inglesas, mas não pertence apenas a esses ambientes, ela pode ser celebrada também em igrejas paroquiais, comunidades religiosas e pequenas capelas. Falta apenas o hábito da oração em comunidade.

O princípio que deve orientar a compreensão da Liturgia anglicana pode ser expresso pelas palavras presentes no Salmo 96: "Adore o Senhor na beleza da santidade". A beleza da Liturgia nasce da reverência, da ordem, da dignidade, da música, da linguagem, dos gestos e da disposição dos elementos que participam da celebração. A Liturgia não é uma reunião improvisada na qual cada elemento pode ser alterado conforme a preferência individual de quem preside. Ela é uma ação da

Igreja, recebida da Tradição e realizada segundo uma ordem que permite à comunidade reconhecer a continuidade de sua fé.

A existência de um cerimonial ordenado não significa que todas as celebrações precisem ter a mesma dimensão material ou a mesma quantidade de objetos litúrgicos. Uma pequena capela rural e uma catedral metropolitana podem celebrar a mesma Eucaristia com recursos bastante diferentes, sem que uma delas seja menos anglicana. O que caracteriza a tradição não é a quantidade de paramentos, velas, instrumentos musicais ou ministros, mas a compreensão de que o culto deve ser celebrado com reverência, coerência e fidelidade ao livro litúrgico. A simplicidade é uma virtude quando resulta da sobriedade, da clareza e da adequação dos meios disponíveis; a pobreza litúrgica, quando se transforma em negligência, improvisação ou desprezo pelos sinais sagrados, é outra realidade. Não é necessário possuir uma catedral para celebrar com dignidade. Uma pequena comunidade pode organizar uma procissão simples, utilizar uma cruz, velas, vestes adequadas e uma disposição cuidadosa do espaço, oferecendo um culto que expresse a mesma reverência encontrada nas grandes igrejas.

A simplicidade não significa ausência de beleza, mas a utilização equilibrada dos elementos disponíveis. Uma celebração pode ser simples e, ao mesmo tempo, solene; pode utilizar poucos objetos e, ainda assim, apresentar uma organização cuidadosa, uma linguagem digna e uma participação comunitária consciente. A miséria litúrgica, por sua vez, aparece quando o culto perde sua forma, quando os gestos são realizados sem atenção, quando o espaço sagrado é tratado como um ambiente indiferenciado e quando a improvisação substitui a ordem recebida pela Igreja. A dignidade da celebração não depende do preço dos objetos, mas do cuidado com que são utilizados e do significado que expressam. Uma toalha limpa sobre a mesa eucarística, uma cruz bem colocada, velas dispostas com equilíbrio, livros litúrgicos preparados e ministros devidamente paramentados podem comunicar mais reverência do que uma abundância de elementos utilizados sem compreensão de seu sentido.

O cerimonial anglicano desenvolveu-se historicamente a partir dessa compreensão de que a liturgia possui uma linguagem própria. As procissões, as inclinações, as vênias, o uso das vestes, a disposição do altar, o canto dos ministros e a utilização de objetos sacros não são práticas inventadas para ornamentar uma celebração, mas sinais que

participam de uma linguagem ritual recebida e transmitida. A reverência diante do altar expressa o reconhecimento de sua relação com a Celebração Eucarística; a inclinação diante da cruz recorda a centralidade da Paixão de Cristo; a procissão manifesta a natureza peregrina da Igreja; o incenso, quando utilizado, simboliza a oração que sobe diante de Deus e a santificação do espaço e da assembleia. Esses gestos não precisam ser interpretados como sinais de uma submissão ao Catolicismo Romano. São elementos que pertencem à história mais ampla da liturgia cristã e que foram preservados, em diferentes graus, por diversas tradições eclesiásticas.

A utilização de um cerimonial mais elevado não transforma automaticamente uma celebração anglicana em uma celebração romana. A presença de incenso, procissões, paramentos, vênias, elevação dos dons ou celebração *ad orientem* não constitui, isoladamente, uma declaração de identidade jurisdicional. São práticas cuja interpretação depende da tradição litúrgica em que estão inseridas, da teologia que as orienta e da forma como são recebidas pela comunidade. A Igreja da Inglaterra possuía cerimônias elaboradas muito antes da Reforma e o primeiro Livro de Oração Comum preservou elementos que não podem ser classificados como se fossem importações vindas de Roma. O uso de vestes e a solenidade ritual não surgiram no Anglicanismo por influência do Movimento de Oxford, embora esse movimento tenha contribuído decisivamente para recuperar e ampliar sua utilização no século XIX. A acusação de que todo cerimonial mais elaborado seria necessariamente romanista ignora a história litúrgica inglesa e confunde a universalidade de determinadas práticas cristãs com a submissão a uma jurisdição específica.

O cerimonial anglicano possui, assim, uma identidade própria, que não precisa ser construída por oposição permanente a Roma. O uso de paramentos, o canto dos ofícios, a organização do espaço e a reverência sacramental podem expressar a continuidade da tradição inglesa e sua participação na herança litúrgica da Igreja antiga e medieval. A questão fundamental não é determinar se uma prática também existe entre os católicos romanos, mas compreender se ela pertence à tradição recebida pela Igreja e se está de acordo com sua doutrina e seus livros litúrgicos. A celebração *ad orientem*, por exemplo, possui raízes antigas na prática cristã e não deve ser considerada uma invenção romana moderna. Da mesma maneira, o uso de incenso, a

reverência diante do altar e a elevação dos elementos consagrados encontram precedentes em diferentes tradições litúrgicas. A identidade anglicana não se enfraquece por conservar práticas compartilhadas com outras Igrejas; ao contrário, sua continuidade católica é expressa também por essa herança comum.

A recuperação do patrimônio litúrgico inglês exige atenção ao chamado Uso Inglês (*English Use*), expressão que ganhou especial importância nos debates sobre vestimentas, ornamentação e cerimonial entre os séculos XIX e XX. Um dos principais defensores dessa recuperação foi Percy Dearmer, sacerdote e liturgista anglicano, autor de *The Parson's Handbook* (*O Livro do Pároco*), publicado inicialmente em 1899. Seu trabalho procurava orientar o clero na organização das igrejas e na celebração dos ofícios segundo os princípios históricos do LOC. Dearmer defendia que a Igreja da Inglaterra possuía uma tradição cerimonial própria, que não deveria ser substituída pela adoção indiscriminada de modelos romanos modernos, nem abandonada em favor de um minimalismo que desconsiderasse sua história. Seu projeto consistia em recuperar as formas inglesas de vestimenta, ornamentação e organização do culto, interpretando as rubricas do LOC à luz dos costumes existentes no período da Reforma.

Uma contribuição especialmente relevante de Dearmer foi insistir que a referência litúrgica não deveria ser simplesmente o Uso de Sarum medieval, tomado como um modelo imutável, mas o uso nacional inglês que havia se desenvolvido até o período imediatamente anterior à implantação do LOC de 1549. O próprio desenvolvimento histórico do cerimonial inglês havia produzido variações e adaptações, de modo que não seria correto imaginar que todas as igrejas medievais celebrassem exatamente segundo um único padrão. A expressão Uso Inglês procurava reconhecer essa tradição nacional em sua forma histórica concreta.

O objetivo era interpretar o patrimônio litúrgico inglês sem transformá-lo em uma reprodução arqueológica do Uso da Catedral de Salisbury oriunda do século XIV e sem substituí-lo por práticas estrangeiras que não correspondessem à história da Igreja da Inglaterra. Dearmer entendia que as antigas vestes e os ornamentos mencionados nas rubricas deveriam ser recuperados de maneira coerente, respeitando as possibilidades materiais das paróquias e a finalidade própria de cada celebração.

Essa compreensão permite valorizar vestimentas que se tornaram características do patrimônio anglicano. A batina, a sobrepeliz e o típete constituem elementos tradicionais da apresentação clerical e dos ofícios não eucarísticos. A sobrepeliz, utilizada sobre a batina, possui uma longa história na liturgia ocidental e permaneceu amplamente associada à oração coral, à leitura dos ofícios e ao ministério clerical. O típete também integra a tradição inglesa e foi utilizado por ministros em diferentes funções e ocasiões. Nas celebrações eucarísticas, a capa pode ser empregada em determinadas ocasiões solenes, enquanto a casula e as vestes diaconais e subdiaconais expressam a dimensão sacramental e ministerial da liturgia. O uso de túnicas, alvas e vestes com ornamentos tecidos ou aplicados nas barras, nos punhos e ao redor do pescoço recorda a riqueza da tradição medieval inglesa, na qual os paramentos eram concebidos como parte da linguagem simbólica do culto.

O estilo semi-gótico, particularmente associado à recuperação do patrimônio inglês, procura valorizar a forma das vestes medievais sem transformar a celebração em uma reconstituição histórica. A casula de corte mais amplo, as alvas com *apparels* – ornamentos aplicados nas extremidades, nos punhos e em outras partes da veste – e os tecidos com bordados ou motivos simbólicos são exemplos dessa tradição. Os ornamentos não existem apenas para embelezar a vestimenta, mas para expressar visualmente a função litúrgica e a dignidade do ministério. A casula, por exemplo, não é um traje pessoal do sacerdote, mas uma veste que assinala sua função na Celebração Eucarística. A capa, por sua vez, possui uma utilização mais ampla em procissões, bênçãos e determinados ofícios solenes.

As vestes diaconais e subdiaconais, como dalmáticas e túnicas, também fazem parte do repertório histórico da liturgia ocidental. A recuperação dessas formas permite que a Igreja reconheça sua continuidade com a tradição inglesa sem precisar abandonar a identidade própria desenvolvida depois da Reforma.

É necessário, contudo, evitar a ideia de que exista um único padrão obrigatório de vestimenta anglicana, uma vez que as atuais edições do Livro de Oração Comum orienta apenas o rito e o cerimonial, não as vestes utilizadas. A história do Uso Inglês é mais variada, e as rubricas, os costumes locais e as normas eclesiásticas de cada Província ou Diocese precisam ser considerados.

Como exemplo, a própria edição de 1549 mencionava o uso da alva com vestimenta ou capa e das túnicas, além de preservar outros elementos do vestuário ministerial. Dearmer procurou demonstrar que o conjunto de vestes autorizado e utilizado na Inglaterra do período da Reforma era mais amplo do que aquele que algumas correntes litúrgicas posteriores admitiam. Sua proposta não era simplesmente recuperar qualquer costume medieval, mas interpretar a tradição inglesa a partir de suas próprias fontes.

O resgate do Uso Inglês também constitui uma boa resposta à tendência de identificar a identidade anglicana com modelos litúrgicos importados ou evitar a importação de modelos litúrgicos estranhos ao Anglicanismo. A tradição inglesa não precisa reproduzir integralmente o cerimonial romano moderno para demonstrar sua catolicidade, assim como não precisa adotar o minimalismo protestante para demonstrar sua fidelidade à Reforma. A batina, a sobrepeliz, o típete, a capa, a casula, as túnicas, as alvas ornamentadas, os paramentos nas cores do calendário e os objetos próprios do culto pertencem a uma herança que pode ser recebida e desenvolvida de acordo com a realidade de cada igreja local, respeitando a autoridade diocesana, a qual possui o múnus litúrgico.

A valorização do Patrimônio Anglicano também não deve resultar em uma preocupação excessiva com a aparência externa, como se a beleza do culto pudesse ser medida pela quantidade de vestes ou pela complexidade das cerimônias. O cerimonial deve servir à oração e à fé da Igreja. A beleza litúrgica não é luxo ou vaidade clerical, mas uma forma de reverência. A Tradição Anglicana pode ser celebrada com grande solenidade em uma catedral ou com recursos modestos em uma pequena capela, desde que permaneçam a dignidade, a ordem e o sentido espiritual do culto.

Ao longo de sua história, a Igreja Anglicana desenvolveu um modo próprio de celebrar que não pode ser reduzido a uma determinada escola teológica ou a um estilo cerimonial único. Há diferenças consideráveis entre as práticas das igrejas evangélicas, das comunidades de orientação ampla, das paróquias *High Church* e das comunidades anglo-católicas. O Livro de Oração Comum oferece uma estrutura que permite a diversidade sem dissolver a identidade. A mesma tradição pode ser celebrada com maior simplicidade ou com maior solenidade, com música coral ou com canto congregacional, em

uma catedral ou em uma capela paroquial, sem perder sua relação com a herança histórica da Igreja da Inglaterra.

Por isso, o *jeito anglicano de celebrar* designa, nesse sentido, uma continuidade que atravessa os séculos. Desde Cranmer, a Liturgia inglesa procurou oferecer à comunidade uma forma comum de oração, fundada na Escritura, organizada segundo a tradição da Igreja e expressa na língua do povo. Mesmo quando as edições posteriores do LOC (1552 e 1559) alteraram determinadas fórmulas e rubricas, permaneceram a importância do Ofício Diário, a recitação dos Salmos, a centralidade da Eucaristia e a organização do calendário cristão. A tradição coral, as capelas universitárias, as catedrais, os costumes paroquiais e as diferentes formas de cerimonial contribuíram para dar à liturgia anglicana uma identidade reconhecível. O Anglicanismo não possui apenas uma doutrina sobre a oração: possui uma experiência histórica de oração, transmitida por meio de seus livros, de sua música, de seus espaços sagrados e de suas práticas comunitárias.

A continuidade do Livro de Oração Comum também não significa que todas as províncias da Comunhão Anglicana utilizem atualmente o mesmo livro ou celebrem segundo rubricas idênticas. Ao longo dos séculos, surgiram revisões e adaptações em diferentes países, de acordo com as circunstâncias linguísticas, culturais e pastorais. Muitos desses livros preservam a estrutura e a teologia fundamentais do LOC, ainda que introduzam novas formas de oração e de celebração.

A Tradição litúrgica anglicana não depende da repetição literal de uma edição específica de um LOC ou até de outros manuais litúrgicos (os *missais anglicanos*, oriundos da tradição norte-americana), mas da recepção de uma herança litúrgica que possui continuidade histórica. A própria existência de diferentes livros de oração demonstra que a tradição é capaz de se desenvolver sem perder necessariamente sua identidade. Por isso, a Igreja Anglicana possui um patrimônio litúrgico próprio, que não precisa ser abandonado em favor de uma imitação de Roma ou de uma simplificação que despreze sua história.

A Visão Anglicana

A defesa da identidade anglicana exige, ao final deste percurso histórico e teológico, uma reflexão sobre o que significa ser anglicano em um tempo no qual a própria Comunhão Anglicana atravessa profundas divergências sobre sua doutrina, sua autoridade e sua missão. O Anglicanismo contemporâneo encontra-se diante de um desafio que não é simplesmente institucional, nem pode ser reduzido a uma disputa entre conservadores e progressistas. A questão fundamental diz respeito à continuidade da fé recebida: até que ponto uma Igreja pode modificar suas convicções, sua compreensão dos sacramentos, sua moralidade e sua constituição eclesiástica sem comprometer a identidade que recebeu da tradição apostólica?

A resposta está em reconhecer que a Igreja não é proprietária, mas guardiã e testemunha do Evangelho. Ao mesmo tempo ela não possui a autoridade para modificar a fé conforme as preferências de cada geração, mas para proclamá-la, interpretá-la fielmente e transmiti-la às gerações seguintes. A Tradição não é um obstáculo à vida da Igreja, nem um conjunto de costumes que pode ser descartado sempre que se tornam inconvenientes. É a memória viva da comunidade cristã, que recebeu dos apóstolos a fé, a celebrou nos sacramentos, a formulou nos credos, a transmitiu pelos ministérios ordenados e a preservou na oração e na vida de santidade.

A Igreja Anglicana reivindica sua continuidade com a Igreja histórica, não por considerar irrelevantes as transformações do século XVI, mas porque entende que essas transformações ocorreram dentro de uma comunidade eclesial que já possuía uma história, um ministério e uma tradição sacramental. Essa consciência histórica impede que o Anglicanismo seja reduzido a uma posição confessional determinada.

É justamente por isso que os reducionismos contemporâneos representam um problema. Em algumas comunidades, o Anglicanismo é apresentado quase exclusivamente como uma forma evangélica de protestantismo histórico, cuja especificidade estaria na liturgia em língua vernácula, na organização episcopal e em uma relação relativamente flexível com as confissões reformadas. Em outras, é descrito como uma espécie de Catolicismo independente, no qual a herança da Reforma seria apenas uma circunstância histórica a ser progressivamente

superada. Há ainda correntes que procuram definir a identidade anglicana, sobretudo pela abertura a transformações culturais e sociais, tratando a tradição doutrinária como uma realidade sujeita a revisão permanente pelas suas alas liberais. Essas interpretações podem destacar aspectos verdadeiros da experiência anglicana, mas tornam-se insuficientes quando pretendem representar sua totalidade.

A defesa da continuidade histórica da Igreja não implica rejeitar o diálogo com outras confissões e comunhões cristãs. O Ecumenismo, compreendido como busca da unidade dos cristãos, possui fundamento na própria oração de Cristo pela unidade de seus discípulos e na consciência de que as divisões entre os cristãos constituem uma ferida na vida da Igreja. Historicamente a Igreja Anglicana participou de diálogos com as Igrejas Ortodoxas, com a Igreja Católica Romana e com diversas comunidades protestantes, procurando reconhecer a fé comum, compreender as diferenças e identificar caminhos de aproximação. A Tradição Anglicana também recebeu contribuições importantes da espiritualidade oriental, da teologia patrística e da experiência litúrgica de outras Igrejas.

O problema não está no ecumenismo em si, mas em sua transformação em relativismo eclesiológico, como se a unidade dependesse de abandonar as convicções que dão identidade às próprias Igrejas. O diálogo não pode exigir que a verdade seja tratada como um obstáculo à comunhão, nem que diferenças doutrinárias sejam ocultadas em nome de uma aparência institucional de unidade.

A verdadeira unidade cristã não é produzida pela relativização das identidades próprias da Tradição ou de suas Confissões de Fé, mas pela concordância no que tange a Fé apostólica. O reconhecimento de que outras Igrejas conservam elementos fundamentais da vida cristã não significa que todas as diferenças tenham perdido sua importância. O Anglicanismo pode reconhecer a riqueza sacramental e patrística da Ortodoxia, dialogar com Roma sobre a sucessão apostólica e a Eucaristia, cooperar com comunidades reformadas na evangelização e na defesa da justiça, sem precisar renunciar à sua própria compreensão da Igreja. A comunhão exige verdade, e a verdade exige a disposição de reconhecer tanto os elementos compartilhados quanto as divergências reais. Quando o Ecumenismo (irrestrito) passa a significar a aceitação indiferenciada de todas as posições, deixa de ser um caminho de reconciliação e transforma-se em uma forma de indiferença doutrinária.

A mesma distinção precisa ser estabelecida em relação às teses lançadas pelo Liberalismo teológico e fortalecidas pelo Progressismo. A Igreja sempre precisou responder às circunstâncias de seu tempo, traduzir a mensagem cristã para diferentes culturas, corrigir injustiças e aprofundar a compreensão de sua própria tradição. O problema surge quando a atualização deixa de ser uma forma de comunicar e aplicar a fé recebida e passa a submeter o conteúdo dessa fé aos critérios culturais predominantes. Nesse caso, a tradição deixa de oferecer uma referência crítica à sociedade e passa a ser reinterpretada de acordo com as expectativas de cada época. A Igreja já não anuncia uma verdade que a precede, mas corre o risco de apresentar como Evangelho aquilo que a cultura contemporânea deseja ouvir.

A Tradição cristã não pode ser tratada como uma coleção de opiniões históricas sujeitas a revisão conforme as mudanças sociais. A doutrina da Trindade, a Encarnação, a Ressurreição, a realidade do pecado, a graça, os sacramentos, a santidade da vida e a natureza da Igreja não são produtos de preferências culturais passageiras. Foram recebidos, discernidos e formulados no interior da comunidade cristã ao longo de séculos de oração, controvérsia, concílios e testemunho. Isso não significa que toda formulação histórica tenha o mesmo grau de autoridade ou que a Igreja esteja impedida de aprofundar sua compreensão. Significa, porém, que qualquer desenvolvimento doutrinário precisa demonstrar sua continuidade com a fé apostólica, e não simplesmente justificar-se por sua adequação a uma nova sensibilidade cultural. A novidade, por si só, não é sinal de fidelidade; a antiguidade, isoladamente, também não garante a verdade. O critério é a conformidade com o Evangelho recebido e transmitido pela Igreja.

Essa questão aparece com particular intensidade nas controvérsias contemporâneas sobre ordenação, sexualidade, casamento, autoridade bíblica e compreensão da moral cristã. Diferentes províncias anglicanas chegaram a conclusões divergentes sobre essas matérias, e a ausência de uma autoridade doutrinária central com poder jurisdicional sobre toda a Comunhão permitiu que tais divergências se ampliassem. A autonomia provincial, que historicamente protegeu a diversidade legítima das Igrejas locais, passou a conviver com interpretações incompatíveis sobre questões que envolvem a doutrina e a disciplina eclesiástica.

O resultado é uma crise que não pode ser resolvida apenas por declarações de unidade ou pela manutenção de estruturas administrativas comuns. A comunhão precisa de uma compreensão compartilhada da fé, de mecanismos de discernimento e de uma disposição real para reconhecer os limites da autonomia quando estão em jogo compromissos doutrinários fundamentais.

A crítica ao liberalismo teológico, nesse contexto, não deve ser confundida com a rejeição da dignidade das pessoas, da caridade pastoral ou da responsabilidade cristã diante das injustiças. A Igreja é chamada a acolher, cuidar, acompanhar e anunciar a graça de Cristo a todas as pessoas. Nenhum ser humano deve ser reduzido a uma controvérsia eclesiástica, e a defesa da tradição não pode servir de justificativa para a crueldade, a humilhação ou a indiferença pastoral. Entretanto, acolhimento não significa aprovação de todas as condutas, assim como a misericórdia não elimina a necessidade de conversão.

A defesa da tradição também não deve resultar em uma postura de isolamento, nostalgia ou desprezo pelo mundo contemporâneo. A Igreja não é chamada a reproduzir todas as condições sociais da Inglaterra medieval ou do século XVII, nem a transformar a história em um modelo imutável de organização pastoral. O Anglicanismo sempre foi capaz de adaptar sua presença a diferentes culturas, línguas e sociedades, sem que isso exigisse a renúncia à fé apostólica. A expansão missionária anglicana, a formação de províncias autônomas e a tradução dos livros litúrgicos para diferentes idiomas demonstram que a tradição pode ser recebida em contextos muito diversos. A fidelidade não exige imobilidade, mas discernimento. O que precisa ser preservado não é toda circunstância histórica da Inglaterra, mas a fé, a ordem e a vida sacramental que constituem a identidade da Igreja.

As tensões que atravessam a Comunhão Anglicana demonstram a gravidade dessa questão. A Comunhão é formada por Igrejas autônomas, distribuídas por diferentes regiões do mundo, que compartilham uma herança histórica, uma tradição de oração e vínculos de comunhão. Não constitui uma Igreja mundial centralizada, governada por um magistério universal ou por uma autoridade jurisdicional equivalente à de um papa. Seus instrumentos de comunhão – o Arcebispo de Cantuária, a Conferência de Lambeth, o Conselho Consultivo Anglicano e a Reunião dos Primazes – procuram sustentar a unidade, promover a consulta e favorecer o discernimento comum.

A autonomia das Províncias da Comunhão Anglicana significa que as decisões de uma Igreja nacional não são automaticamente impostas às demais. Essa estrutura permitiu a expansão do Anglicanismo em diferentes culturas, mas também tornou mais difícil administrar divergências doutrinárias que passaram a afetar a própria compreensão da comunhão.

A crise tornou-se especialmente visível nas controvérsias sobre a ordenação de mulheres, a bênção de uniões entre pessoas do mesmo sexo, a compreensão cristã do matrimônio e a autoridade das Escrituras. Essas questões não são idênticas e não devem ser confundidas, mas passaram a integrar uma disputa mais ampla sobre o modo como a Comunhão interpreta sua tradição e estabelece os limites da diversidade provincial. Enquanto algumas Igrejas defendem que determinadas mudanças constituem desenvolvimentos legítimos da compreensão pastoral e teológica, outras as consideram incompatíveis com a fé histórica e com a interpretação tradicional das Escrituras.

O processo de escolha e instalação de Sarah Mullally como 106ª Arcebispa de Cantuária, em 2026, tornou essa tensão ainda mais evidente. Sua instalação ocorreu em um clima de tensão entre anglicanos de todo mundo, quando ela se tornou a primeira mulher a ocupar a Sé de Cantuária em seus aproximadamente 1.400 anos.

A nomeação foi recebida pela cúpula da Comunhão como um marco da história da Igreja da Inglaterra, enquanto outras Províncias e movimentos anglicanos tradicionais manifestaram reservas e oposição, especialmente no contexto das divergências sobre ordenação feminina e sexualidade. A posição histórica do Arcebispo de Cantuária como foco de unidade da Comunhão foi questionada por setores que consideram que as decisões recentes da Igreja da Inglaterra comprometeram sua capacidade de representar a totalidade do Anglicanismo mundial. Eis os frutos do Progressismo.

É preciso reconhecer que a Comunhão Anglicana não está dividida apenas entre um Norte progressista e um Sul conservador, nem entre Igrejas que desejam mudanças e Igrejas que pretendem preservar tudo como está. A realidade é mais complexa. Existem tradições evangélicas, anglo-católicas, amplas e carismáticas em diferentes continentes, e as próprias províncias possuem divergências internas. A Igreja da Inglaterra, por exemplo, abriga comunidades de posições teológicas distintas, assim como as Igrejas africanas e asiáticas

não podem ser consideradas absolutamente uniformes. A crise contemporânea envolve questões históricas, culturais, missionárias, teológicas e institucionais, e seria incorreto atribuir a todos os participantes as mesmas motivações. Ainda assim, o conflito evidencia uma pergunta incontornável: qual é o fundamento último da identidade anglicana? Se a resposta estiver apenas na autonomia das províncias, a Comunhão corre o risco de se transformar em uma associação de Igrejas que compartilham uma origem histórica, mas já não reconhecem uma mesma fé. Se estiver apenas na autoridade de uma liderança institucional, corre-se o risco de confundir unidade administrativa com unidade eclesial. A continuidade precisa estar fundamentada na fé apostólica, recebida e confessada pela Igreja.

A crítica apologética ao Anglicanismo contemporâneo deve, por isso, ser dirigida aos reducionismos presentes em diferentes campos, e não apenas a uma corrente específica. O Progressismo teológico pode comprometer a continuidade da tradição quando transforma a doutrina em objeto de revisão permanente, mas o conservadorismo também pode esvaziar a identidade anglicana quando reduz a Igreja a uma reação cultural ou a uma plataforma de oposição. O evangelicalismo perde sua dimensão católica quando considera dispensáveis a tradição sacramental, a sucessão episcopal e a liturgia histórica; o Anglo-Catolicismo perde sua própria coerência quando transforma a estética cerimonial em finalidade, sem a correspondente fidelidade à doutrina, à oração e à vida de santidade. A Tradição Anglicana não pode ser preservada apenas por declarações confessionais, nem por vestes e cerimônias, nem por alinhamentos políticos ou institucionais. Ela precisa ser vivida como uma realidade espiritual, sacramental e comunitária.

O desafio contemporâneo é recuperar uma compreensão integral da Igreja. A autoridade das Escrituras não deve ser contraposta à Tradição, mas exercida em continuidade com a fé que a Igreja recebeu e confessou. A razão não deve ser transformada em instrumento para submeter o Evangelho aos critérios de cada época, mas utilizada no discernimento responsável da doutrina e da vida cristã. A liturgia não deve ser reduzida a uma experiência estética, mas reconhecida como a oração pública da Igreja e expressão de sua fé. O episcopado não deve ser tratado como mera estrutura administrativa, mas como ministério de unidade, supervisão e continuidade apostólica. Os sacramentos não

podem ser reduzidos a símbolos subjetivos, pois pertencem à vida da Igreja como meios instituídos por Cristo para comunicar sua graça. A missão, por sua vez, não consiste em adaptar o Evangelho a toda expectativa cultural, mas em anunciar Cristo ao mundo, com verdade, misericórdia e esperança.

É justamente essa compreensão que permite defender a Tradição Anglicana sem transformá-la em uma peça de museu. A Igreja deve ser capaz de falar às sociedades contemporâneas, enfrentar injustiças, cuidar dos pobres, acolher os que sofrem e participar da vida pública. Não pode, entretanto, fazer dessas responsabilidades uma justificativa para modificar o conteúdo da fé que recebeu. A missão cristã não é uma disputa pela aprovação cultural, mas o testemunho de que Deus reconciliou o mundo consigo em Jesus Cristo. A Igreja pode aprender com a sociedade, reconhecer seus próprios erros, corrigir práticas injustas e aprofundar a compreensão de sua vocação, mas precisa conservar a liberdade profética de discordar de qualquer ideologia quando esta se opõe ao Evangelho. A tradição não existe para proteger os privilégios de uma instituição, mas para preservar a verdade que a instituição tem a responsabilidade de anunciar.

É nesse contexto que as palavras de Thomas Ken, bispo de Bath and Wells e um dos mais importantes teólogos do partido da Igreja Alta do século XVII, adquirem o significado da visão proposta para esta obra. Em seu testamento, Thomas Ken deixou uma das mais expressivas declarações da consciência católica anglicana: "Eu morro na Fé Santa, Católica e Apostólica, professada por toda a Igreja antes da desunião do Leste e do Oeste. Mais precisamente, morro na comunhão da Igreja da Inglaterra, como ela se apresenta, distinta de todas as inovações papais e puritanas e como ela adere à doutrina da Cruz".

A declaração de Ken sintetiza uma compreensão de Anglicanismo que não depende da submissão a Roma nem da adesão às correntes mais radicais da Reforma. Sua referência à Igreja anterior à separação entre Oriente e Ocidente expressa a convicção de que a fé anglicana pertence à tradição da Igreja indivisa, recebida dos apóstolos, confessada nos credos e preservada na vida sacramental. A expressão *inovações papais e puritanas* deve ser compreendida dentro das controvérsias teológicas de seu tempo, assim como outras interpretações oriundas desse trecho, podem ser facilmente aplicadas ao nosso tempo.

Sua referência específica à Igreja da Inglaterra também não era uma declaração de isolamento em relação às demais Igrejas, mas a afirmação de que a comunhão anglicana constituía, em sua compreensão, uma expressão histórica legítima da Igreja Católica. A doutrina da Cruz recordava, por fim, que a identidade cristã não se fundamenta em poder institucional, prestígio social ou acomodação cultural, mas no Evangelho de Jesus Cristo, crucificado e ressuscitado.

Há também uma dimensão biográfica que torna essa declaração ainda mais significativa. Ken foi um dos bispos não juramentados (*Nonjurors*), que se recusaram a prestar juramento de fidelidade a Guilherme III e Maria II depois da Revolução Gloriosa de 1688, por entenderem que não poderiam abandonar o juramento anteriormente prestado a Jaime II. Em 1691, perdeu sua posição episcopal por causa dessa decisão de consciência. Sua trajetória demonstra que a fidelidade à Igreja não significava, para ele, obediência irrefletida às autoridades políticas ou eclesiásticas de seu tempo. Mesmo afastado de sua diocese, continuou a identificar-se com a tradição da Igreja da Inglaterra e com a fé católica que considerava ter recebido. Sua declaração testamentária não foi, portanto, uma fórmula abstrata: expressava a convicção de um bispo que atravessara conflitos políticos, religiosos e institucionais sem abandonar a identidade eclesial que reconhecia como sua.

A Igreja não pertence a um fundador, a uma geração, a um movimento teológico ou a uma configuração institucional passageira. Os arcebispos passam, as províncias modificam suas estruturas, as controvérsias surgem e as circunstâncias históricas se transformam. A fé apostólica não pode ser ressignificada conforme a conveniência de cada período. A Igreja da Inglaterra não começou com Henrique VIII, assim como a Comunhão Anglicana não começou com sua organização internacional moderna. Do mesmo modo, movimentos de renovação ou realinhamento da Tradição Anglicana como o Movimento Contínuo ou a GAFCON não são fruto apenas dos debates desta época. O Anglicanismo é anterior às suas atuais estruturas administrativas e não pode ser inteiramente definida pelas decisões dos arquitetos do discurso contemporâneos. Toda autoridade dada aos bispos vem de Deus e precisa ser compreendida à luz do múnus episcopal de preservar a Fé dos apóstolos. Ao mesmo tempo, as palavras do bispo Ken são um bálsamo e um incentivo a anglicanos que, por razões e consciências, não estão mais vinculados juridicamente à Comunhão Anglicana.

Uma Igreja que proclama a centralidade das Escrituras, mas despreza a história, a ordem apostólica e a vida sacramental, corre o risco de confundir a renovação espiritual com a ruptura de sua própria memória. Do mesmo modo, uma comunidade que conserva as formas externas da Tradição, mas abandona a oração, a santidade, a caridade, a fidelidade às Escrituras, conserva apenas uma parte de sua herança. E, aqueles que buscam reinterpretar a Fé à luz dos ventos de nossa época, confiam tanto na capacidade da Razão humana ao invés da graça e da suficiência da Revelação de Deus que acabam repetindo os mesmos erros e heresias dos primeiros séculos, que se repetem na História.

O Anglicanismo não precisa abandonar sua herança católica para ser fiel à Reforma, nem renunciar à Reforma para recuperar sua catolicidade. A visão anglicana aqui defendida não é a de uma Igreja livre de contradições ou imune aos erros de seus próprios membros e do próprio tempo. A história inglesa demonstra que a Igreja atravessou conflitos, reformas incompletas, perseguições, divisões e períodos de profunda fragilidade. Sua continuidade não decorre da ausência de crises, mas da permanência da fé que a sustenta. O Anglicanismo pode e deve reconhecer seus erros históricos, rever práticas inadequadas e responder aos desafios de cada geração. O que não pode fazer é confundir renovação com abandono de sua identidade, nem transformar a adaptação cultural em critério superior à fé apostólica. A verdadeira reforma é aquela que conduz a Igreja novamente às fontes da fé, à Palavra de Deus, aos sacramentos instituídos por Cristo e ao testemunho da Igreja antiga.

A Tradição Anglicana não é uma propriedade do passado, mas uma responsabilidade do presente. Cada geração recebe uma herança que não lhe pertence exclusivamente e que precisa transmitir com fidelidade. Preservar o Patrimônio Anglicano significa assegurar que o futuro não seja construído sobre o esquecimento da Fé que recebemos dos nossos pais. O Anglicanismo encontra sua razão de ser não na oposição permanente a outras tradições cristãs, nem na procura de reconhecimento institucional, mas na convicção de que a Igreja da Inglaterra recebeu uma herança católica e apostólica que deve continuar a proclamar, celebrar e transmitir. A nós, cabe garantir, defender e perseverar, para que, nas palavras do Apóstolo São Paulo, em sua carta endereçada a Timóteo, feito por ele bispo, a Igreja continue sendo "coluna e sustentáculo da verdade" (Timóteo 3:15).

Referências

AQUINO, Jorge. *Anglicanismo*: uma introdução. Recife: Perfilgráfica, 2000.

BARLOW, Bernard Francis. *A Brother Knocking at the Door: The Malines Conversations, 1921–25. 1994*. Tese (Doutorado em Filosofia), University of St Andrews, St Andrews, 1994.

BEDA. *História Eclesiástica do Povo Inglês*. Tradução de Erick C.G. Jonas. Editora Castellum, 2026.

BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã.* São Paulo: ASTE, 2001.

BRADLEY, Ian. *The Celtic Way*. London: Darton, Longman and Todd, 1993.

COSIN, John. *A Religião da Igreja Anglicana*. Salvador: Editora Symbolum, 2018.

COYLE, Adrian. The relationship between Adomnán of Iona's Life of St Columba and Celtic Christianity/spirituality. *Journal for the Study of Spirituality*, v. 2, n. 1, p. 77–90, 2012.

DEARMER, Percy. *The Parson's Handbook*: Containing Practical Directions Both for Parsons and Others as to the Management of the Parish Church and Its Services According to the English Use, as Set Forth in the Book of Common Prayer. London: Grant Richards, 1899.

DUNCAN, Graham A. Celtic spirituality and the environment. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, v. 71, n. 1, 2015.

FOLLETT, Westley. Monasticism in Early Ireland. In: JOHNSTON, William M. (ed.). *The Oxford Handbook of Christian Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 206–217.

GRAFTON, Charles Chapman. *The Reunion of Oriental and Anglican Churches.* Milwaukee: The Young Churchman Company, 1904.

GREGÓRIO MAGNO. *Registro Epistolar*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2024.

HAIGH, Christopher. *The English Reformation Revised*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HEFLING, Charles. *The Book of Common Prayer*: A Guide. Oxford: Oxford University Press, 2021.

HOGGETT, Richard. *The Archaeology of the East Anglian Conversion*. Woodbridge: Boydell Press, 2010.

JOYCE, A. J. *Richard Hooker and Anglican Moral Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

LOSSKY, Nicholas. *Lancelot Andrewes, the Preacher (1555–1626):* The Origins of the Mystical Theology of the Church of England. Oxford: Clarendon Press, 1991.

MACCULLOCH, Diarmaid. *A History of Christianity*. London: Penguin Books, 2009.

MCGRADE, Arthur Stephen. Law and reason in Richard Hooker's invention of Anglicanism. *The American Journal of Jurisprudenc*e, v. 65, n. 2, 2020.

OLIVEIRA, Vera Lúcia Simões de. *História do Anglicanismo na Inglaterra*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

PATRICK. *The Confession of Saint Patrick - And Letter to Coroticus*. New York City: Bantam Doubleday Dell, 1998.

PFAFF, Richard W. *The Liturgy in Medieval England*: A History. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

POWER, Rosemary. A place of community: "Celtic" Iona and institutional religion. *Folklore*, v. 117, n. 1, p. 33–53, 2006.

REDWORTH, Glyn. A study in the formulation of policy: the genesis and evolution of the Act of Six Articles. *The Journal of Ecclesiastical History*, Cambridge, 2011.

RYAN, John. *Irish Monasticism: Origins and Early Development*. 2. ed. Dublin: Four Courts Press, 1986.

TILLICH, Paul. *A era protestante.* São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992.

WALKER, W. *História da Igreja Cristã.* 4. ed. São Paulo: ASTE, 2015.