Cadernos Teologia Pública

JESUÍTAS

Valores cristãos, valores seculares e por que eles precisarão um do outro na década de 2020

Alec Ryrie

ISSN 1807-0590 (impresso) • ISSN 2446-7650 (Online)
ano XVIII • número 158 • volume 19 • 2022

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS

UNISINOS

Valores cristãos, valores seculares e por que eles precisarão um do outro na década de 2020

Prof. Dr. Alec Ryrie

Doutor em Teologia pelo St. Cross College – Oxford e professor do
Departamento de Teologia e Religião da Universidade de Durham - Inglaterra

Tradução: Isaque Gomes Correa

Cadernos Teologia Pública é uma publicação impressa e digital quinzenal do **Instituto Humanitas Unisinos – IHU**, que busca ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica e a participação ativa nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade nas ciências, culturas e religiões, de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, constituem o horizonte da teologia pública.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
Reitor: *Marcelo Fernandes de Aquino, SJ*
Vice-reitor: *Pedro Gilberto Gomes, SJ*

Instituto Humanitas Unisinos
Diretor: *Inácio Neutzling, SJ*
Diretor Adjunto: *Lucas Henrique da Luz*
Gerente administrativo: *Nestor Pilz*

www.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública
Ano XVIII – Vol. 19 – Nº 158 – 2022
ISSN 1807-0590 (impresso)
ISSN 2446-7650 (Online)

Editor: Prof. Dr. Inácio Neutzling

Conselho editorial: MS Ana Maria Casarotti; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; Bel Guilherme Tenher Rodrigues; Profa. Dra. Susana Rocca.

Conselho científico: Profa. Dra. Ana Maria Formoso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, doutora em Educação; Prof. Dr. Christoph Theobald, Faculdade Jesuíta de Paris--Centre Sèvres, doutor em Teologia; Prof. Dr. Faustino Teixeira, UFJF-MG, doutor em Teologia; Prof. Dr. Felix Wilfred, Universidade de Madras, Índia, doutor em Teologia; Prof. Dr. Jose Maria Vigil, Associação Ecumênica de Teológos do Terceiro Mundo, Panamá, doutor em Educação; Prof. Dr. José Roque Junges, SJ, Unisinos, doutor em Teologia; Prof. Dr. Luiz Carlos Susin, PUCRS, doutor em Teologia; Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen, CES/ITASA-MG, doutora em Teologia; Prof. Dr. Peter Phan, Universidade Georgetown, Estados Unidos da América, doutor em Teologia; Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner, EST-RS, doutor em Teologia.

Responsáveis técnicos: Profa. Dra. Cleusa Maria Andreata; Bel Guilherme Tenher Rodrigues.

Revisão: Pedro Henrique Barbosa de Brito

Imagem da capa: Patrícia Kunrath Silva

Editoração: Ricardo Machado e Guilherme Tenher Rodrigues

Tradução: Isaque Gomes Correa

Cadernos teologia pública / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – Ano 1, n. 1 (2004)- . – São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2004- . v.

Irregular, 2004-2013; Quinzenal (durante o ano letivo), 2014.

Publicado também on-line: <http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-teologia>.

Descrição baseada em: Ano 11, n. 84 (2014); última edição consultada: Ano 11, n. 83 (2014).

ISSN 1807-0590

1. Teologia 2. Religião. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.

CDU 2

Bibliotecária responsável: Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

Solicita-se permuta/Exchange desired.
As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Toda a correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial dos Cadernos Teologia Pública:
Programa Publicações, Instituto Humanitas Unisinos – IHU
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos
Av. Unisinos, 950, 93022-750, São Leopoldo RS Brasil
Tel.: 51.3590 8213 – Fax: 51.3590 8467
Email: humanitas@unisinos.br

Valores cristãos, valores seculares e por que eles precisarão um do outro na década de 2020

Alec Ryrie
Doutor em Teologia pelo St. Cross College – Oxford e professor do
Departamento de Teologia e Religião da Universidade de Durham - Inglaterra

Permitam-me começar dizendo o quanto me sinto fora da minha zona de conforto hoje. Sou historiador da igreja e minha área é a da Reforma, os séculos 16 e 17; nesse momento, a minha pesquisa sobre os primeiros projetos missionários protestantes e o comércio de escravos estendeu-se ao século 18, o que é uma ousadia para mim. Mas eu também tenho alguns interesses na história mais ampla do cristianismo na cultura ocidental e, embora não seja realmente respeitável a um historiador admitir, possuo um interesse persistente sobre a atualidade também, em parte porque vivo nela. E o que quero fazer hoje é sugerir uma forma de pensar o nosso próprio tempo: a época em que crescemos e que temos vivido, e como ela tem se transformado diante dos nossos olhos. Temos vivido em uma era firmemente secular, na qual a religião, como foi tradicionalmente entendida, esteve confinada a certos papéis bem-delineados e que tem se esforçado para encontrar sua voz em meio a eles. Mas esta época, é o que irei argumentar,

baseia-se num conjunto de assunções e valores culturais compartilhados que vêm se desvendando, e tudo, na atualidade, está solto no ar. Neste cenário, devo dizer, a parte que está se a se desvendar, e isto é importante, é geográfica. Falo de um conjunto de valores que se formaram no que ainda chamamos de "o Ocidente", isto é, a Europa ocidental e a América do Norte, as antigas capitais imperiais da cristandade. A região do mundo que chamo de lar. O desvelamento destes valores está ligado ao decaimento do domínio desta região cultural; ou, pelo menos, é o que me parece. Em outras palavras, a história que irei lhes contar é uma história grandemente do Atlântico Norte. Tenho um grande interesse em ouvir como essas mesmas questões são a partir de uma perspectiva brasileira. Especialmente porque, assim como oferecer uma leitura da história recente, quero sugerir o que me parece a forma essencial daqui para frente neste novo mundo: uma forma daqui para frente que dependerá, penso eu, daquelas pessoas que conseguem ter um pé nas tradições religiosas e o outro nos valores do secularismo moderno.

Em 1947, a rede americana de rádio ABC passou a transmitir uma série com o modesto título "The Greatest Story Ever Told" [A maior história já contada]. Ela foi ao ar por quase dez anos, transmitida em mais de cinquenta países e resultou em um romance e, por fim, num filme épico repleto de estrelas. Este título provocante e irresistível foi uma alusão a um poema chamado "The Old, Old Story" [A velha, velha história], escrito por uma inglesa em 1866, texto musicado no ano seguinte e que se tornou um hino popular. Em nenhum dos títulos houve a necessidade de esclarecer qual era a história, porque a história de Jesus Cristo ainda era, até meados do século 20, "a" história definidora da cultura americana e da Europa ocidental: uma história contada e recontada não porque era pouco conhecida, mas porque era tão profundamente conhecida. Crentes fervorosos eram uma minoria tanto na Europa quanto nos Estados Unidos nesse período, mas os fiéis nominais e os infiéis assertivos também reconheciam o poder da história. Ateus e céticos da época geralmente elogiavam Jesus como um mestre moral excepcional. Acreditassem ou não que ele era o Deus encarnado, Jesus Cristo era a figura moral mais potente da cultura.

O uso ateísta de Jesus como exemplo deve nos dizer que, do ponto de vista do cristianismo tradicional, a centralidade de Jesus tinha, no mínimo, dois lados: era quase rotina que a figura de Jesus fosse contrastada com as igrejas. A manobra utilizada por Philip Pullman recentemente em seu livro *The Good Man Jesus and the*

Scoundrel Christ [O bom homem Jesus e o canalha Cristo] é digno de nota. Então, nesse sentido Jesus era um taco que poderia ser usado para bater nas Igrejas. Mesmo assim, isto significava que os críticos das igrejas estavam tecendo suas críticas, porém ainda dentro do território do inimigo. Afinal, usar Jesus para criticar as igrejas é o que os críticos cristãos das várias igrejas têm feito há séculos. Eu penso, a propósito, que é por esse motivo que alguns ateus em campanha se viram atraídos, repetidas vezes, pela alegação historicamente bizarra de que Jesus nunca existiu; é uma ideia tanto implausível quanto completamente desnecessária, se tudo o que tentarmos fazer é oposição ao ateísmo, mas se estivermos buscando encontrar um caminho de negociação, a autoridade moral desta figura será muito atrativa. Uma das estranhezas do discurso público sobre religião no Ocidente naquele período, do começo do século 19 a meados do século 20, é que ambos os lados sentem que estão perdendo: os cristãos se veem esmagados por um secularismo emergente, mas os antirreligiosos e secularistas também se veem em apuros. Isso acontece certamente porque, embora a *prática* cristã estivesse virando uma busca minoritária durante o período, o cristianismo continuou a enquadrar o discurso e os valores públicos. Em particular, ele definia a ética compartilhada. Fornecer um marco moral universal era a sua principal finalidade, e continuou assim para os fiéis e infiéis também. É por isso que recontamos aquela velha, velha história para nós mesmos e para nossos filhos: mesmo se não mais acreditássemos nela enquanto história ou como doutrina, acreditávamos enquanto valor.

Portanto, fazer um filme a partir da série "A maior história já contada" deve ter soado como uma boa aposta. Mas, na época em que foi finalmente lançado, em 1965, as coisas já não eram as mesmas. A sua bilheteria de 15 milhões de dólares cobriu apenas três-quartos dos altos custos de produção; o filme recebeu críticas, em parte porque durava quatro horas. Hoje, ele é lembrado mais pela participação cômica, sem querer, de John Wayne como centurião no Calvário. Reverência não mais estava na ordem do dia.

É um microcosmo da mudança cultural sísmica que atualmente chamamos de a década de 60. Falar a um encontro do Movimento Estudantil Cristão da Grã-Bretanha [Student Christian Movement of Great Britain – SCM] a respeito deste período parece um erro, porque o movimento vivenciou a chicotada espiritual da década de 60 de uma forma tão extrema quanto qualquer outro grupo no planeta. Aquele que fora um grande grupo

estudantil cristão convencional nas décadas de 40 e 50 passou por uma experiência de quase morte nas décadas de 1960 e 1970, chegando a menos de um décimo de seus números anteriores enquanto lutava para permanecer verdadeiro aos valores da época e, no processo, perdeu o controle da sua identidade cristã tradicional, ou de fato deliberadamente a renunciou. E, assim, acabou sendo nem uma coisa, nem outra; um grupo cristão que era muito radical politicamente para a maior parte dos cristãos e muito cristão para a maior parte dos radicais. É, penso eu, uma espécie de microcosmo acelerado da história inteira da secularização moderna.

O que levou as sociedades ocidentais a este ponto de inflexão na década de 1960: este ponto em que as sociedades europeias e norte-americanas começaram a se ver como pluralistas ao invés de cristãs, em que a religião se retirou da esfera pública em um ritmo renovado? Ora, vale notar o que *não* causou esta mudança decisiva em direção ao secular. O cristianismo não era suprimido ou perseguido. Houve muitas tentativas de confrontar o cristianismo diretamente na Europa e na América do Norte, desde a Revolução Francesa e os regimes comunistas até campanhas de menor escala por grupos de pressão ateus locais, e nenhum deles teve muito sucesso. Pelo contrário, o período desde os anos 50 vem se distinguindo pela falta de uma campanha antirreligiosa substancial e coordenada.

Tampouco a virada secular pós-década de 1960 reflete algum tipo de colapso contemporâneo no caso intelectual para a religião. A maioria dos ateus modernos gostam de se apresentar como os herdeiros da crítica iluminista da religião, ou dos debates do século 19 sobre ciência. Pouca coisa aqui é substancialmente novidade, com exceção de uma dimensão psicológica e neurológica. Pelo contrário, o argumento materialista clássico contra o cristianismo se enfraqueceu ao longo do século passado. Um século atrás, poderíamos esperar que um leigo europeu norte-americano instruído acreditasse que o universo fosse infinitamente antigo e inteiramente determinístico; que as chamadas "raças" da humanidade fossem fundamentalmente diferentes entre si; que o processo de evolução fosse governado por alguma espécie de força vital progressiva; que o Novo Testamento fosse uma coleção de mitos criados alguns séculos depois dos eventos que afirma descrever, e que o Antigo Testamento fosse uma mera colagem de narrativas compartilhadas pelos povos ao longo de todo antigo Oriente Próximo. Essas crenças todas constituíam a sabedoria convencional

da época, todas eram hostis ao cristianismo tradicional e nenhuma resistiu ao teste do tempo. Se o cristianismo intelectualmente se desintegrou, isto aconteceu há muito tempo, não na década de 1960.

Então o que aconteceu? O cristianismo ocidental não enfrentou uma crise política ou uma crise intelectual, mas uma crise moral. A autoridade moral do cristianismo já estava se desmoronando no período entreguerras, mas então veio o evento moral decisivo da era moderna: a Segunda Guerra Mundial, o conflito mais terrível na história humana. Os Aliados, especialmente os EUA, retrataram essa guerra como uma luta pela civilização cristã contra um mal indizível e anticristão, mas, embora não fosse totalmente errado, era um exagero, não menor quando grande parte dos combates e mortes foi feito pela assertivamente ateísta União Soviética. A autoridade moral do cristianismo foi fatalmente enfraquecida pela Segunda Guerra Mundial. Não só porque muitas igrejas e cristãos foram, em certo grau, cúmplices do nazismo e do fascismo, ou no mínimo fatalmente indulgentes para com eles; mas no sentido ampliado de que as prioridades morais do cristianismo enfraquecido pela crise mundial estiveram erradas. Agora parece claro que a crueldade, a discriminação e o assassinato eram uma maldade no sentido de que, digamos, a fornicação, a blasfêmia e a impiedade não eram. A luta contra um regime totalitário que se define pelo racismo e pela desumanização de suas vítimas forneceu um modelo moral para o pós-guerra, um padrão que se colocou como mais poderoso do que os cristãos e sua antiga, antiga narrativa.

À medida que digeriam estas lições, as gerações do pós-guerra transformaram a guerra em um mito de fundação do mundo ocidental. Os conservadores culturais se preocupam frequentemente com as sociedades ocidentais modernas carecerem de narrativas sagradas compartilhadas, mas isso não é exatamente verdade. Da mesma forma que os editores vitorianos recontavam infinitas vezes a vida de Jesus, filmes sobre o pós-guerra, romances e outros meios na Europa e nos Estados Unidos – e talvez especialmente na Inglaterra – recontavam e recontam infinitas vezes a Segunda Guerra Mundial. E ainda está acontecendo. Não creio que eu tenha ouvido algum outro audioclipe tantas vezes repetido quanto a transmissão, de 3 de setembro de 1939, do [primeiro-ministro inglês Neville] Chamberlain, informando ao país que estávamos na guerra. Filmes, TV, programas de rádio e documentários usam este áudio infinitamente. E, no entanto, embora a repetição deva tê-la entorpecido, embora eu tenha nas-

cido mais de trinta anos depois da morte de Chamberlain, ainda sinto minha espinha lacrimejar toda vez que a ouço. Meus filhos, nascidos em um milênio diferente, assistem ao recontar cinemático mais recente da história da guerra transfixados e sentem-se famintos por mais. Frases de discursos de Winston Churchill permeiam nossas memórias e são lembradas como palavras das escrituras. Talvez vocês tenham ouvido da Lei de Godwin, o princípio segundo o qual toda discussão na internet acaba quando alguém chama o outro de nazista. Isso não é por acaso. Acontece porque, em nossa cultura, agir assim tornou-se o maior insulto, e a razão por que acaba uma discussão é que é um tapa no rosto: põe um fim a qualquer debate futuro. O que podemos dizer? A luta contra o nazismo é o nosso ponto final de referência. A Segunda Guerra Mundial tem um controle sem igual de nossa imaginação porque ela é o nosso *Paraíso Perdido*, a nossa Guerra de Troia: a batalha definidora da nossa época. O nosso credo moderno pode ser resumido por aquele grande filósofo, Indiana Jones: "Nazistas! Eu odeio esses caras".

Uma figura moral mais potente na sociedade ocidental foi Jesus: agora é Adolf Hitler. Talvez nós ainda acreditemos que Jesus seja bom; mas não com o mesmo fervor e convicção com que acreditamos ser o nazismo mau. Cruzes e crucifixos perderam a maior parte do poder que tinham em nossa cultura: podemos brincar com esses símbolos, até fazer piadas a respeito dessas coisas, e ninguém *de verdade* se importa. Não existe imagem visual que agora represente uma pancada visceral e emocional tanto quanto a suástica. Hoje, os revoltados, os trolls e aqueles que gostam de desafiar os demais geralmente entendem que tal é uma linha que não podem ultrapassar. Ou, pelo menos, assim eles têm feito até recentemente. Em outras palavras, se defendermos Stalin ou promovermos teorias conspiratórias sobre o 11 de Setembro, seremos vistos como iludidos. Mas se negarmos o holocausto, seremos um monstro intolerável, e quando estivermos afastados do convívio social, ninguém nos defenderá alegando a cultura do cancelamento. E com razão. Sabemos que, em nosso contexto cultural, uma tal afirmação nunca é um erro histórico ingênuo. É sempre uma tentativa deliberada de justificar o injustificável. O negacionismo do holocausto é o nosso equivalente moderno da blasfêmia: as palavras que negam a verdade moral mais profunda sobre a qual se edifica a nossa sociedade, e que sabemos que nunca são ditas inocentemente.

Isto é, a razão pela qual a sociedade ocidental renunciou coletivamente ao seu controle do cristianismo na

década de 60, e depois, é que nós não precisávamos mais. A sua única função havia sido a de fornecer uma bússola moral, e agora temos uma nova. Se lermos os relatos das pessoas que saíram do cristianismo para alguma forma de humanismo ou materialismo nos países ocidentais, na geração passada ou nas duas últimas, um ponto recorrente é que ou elas passaram a perceber que os códigos morais cristãos conflitavam com as convicções morais do pós-Segunda Guerra Mundial – por vezes, a respeito de um problema específico, tais como a ética sexual ou o controle sobre os corpos – ou que passaram a perceber que suas convicções morais poderiam bastar por si mesmas e que as crenças cristãs eram simplesmente redundantes e que poderiam meramente cair fora e desvanecer.

Se há uma ideia central nesta nova ética, ela é a ideia dos *direitos humanos*. Eis o fundamento da nossa ética no pós-Segunda Guerra Mundial; ele foi deliberadamente formulado por filósofos do direito para neutralizar uma ideia alternativa popular na esteira da Primeira Guerra Mundial, ou seja, a ideia dos *direitos grupais*, ideia que sustentava princípios como a autodeterminação nacional e, ulteriormente, a ascensão do nacionalismo militarista, excludente. É explicitamente em resposta ao nazismo que temos a criação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, e a criação da Convenção Europeia dos Direitos Humanos, em 1950, prefigurados na Carta do Atlântico, em 1941. Mas, claro, a noção de direitos humanos remonta a um período muito anterior. A Constituição americana tinha uma Carta de Direitos [*Bill of Rights*] anexada, título extraído de um documento inglês um século mais velho. Estes eram direitos *legais* afirmados contra autoridades específicas, mas a Revolução Francesa, de 1789, produziu uma Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão; e esta também foi influenciada por um texto anterior, a obra do francófono, filósofo e proprietário de escravos Thomas Jefferson. Jefferson era outro dos nossos céticos moralizantes: deísta que explicitamente opôs os ensinamentos morais de Jesus às doutrinas corruptas do cristianismo. Eis o que ele escreveu para a Declaração de Independência dos EUA em 1776: "Consideramos estas verdades como autoevidentes, que todos os homens são criados iguais, que são dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis".

Notaremos, evidentemente, que ele não arrola um argumento para a existência daqueles direitos. Nem tenta enumerá-los por completo como gostariam os seus sucessores. Ele insistiu que eram *autoevidentes*: simplesmente óbvios. O que é, não por coincidência, exatamente como

as gerações de clérigos alegaram que sabemos da existência de um deus. Declarações subsequentes dos direitos fizeram a mesma coisa. A declaração francesa apenas afirma que os direitos que ela descreve são "os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem". Portanto, como sabemos que os seres humanos têm direitos? A resposta é que simplesmente sabemos.

Isso é, obviamente, problemático. Em certo sentido, a afirmação de Jefferson é simplesmente falsa: a existência dos direitos humanos *não é* autoevidente, isso quer dizer que muitas pessoas em muitos contextos históricos não acreditavam que estes existiam. As pessoas que ele manteve como escravas poderiam ter algo a dizer sobre o assunto também. Mas esse é um ponto banal. Todos sabemos, penso eu, que a doutrina moderna dos direitos humanos é um castelo construído sobre a areia, uma afirmação existencial provocadora de valores sem nenhuma fundação firme. Se formos filósofos, poderemos ficar aborrecidos. Mas, e isto penso que é importante, a maioria de nós, na maior parte do tempo, não se importa a respeito do tema. Porque, num nível mais profundo, pelo menos para nós, Jefferson está certo. Nós realmente consideramos a existência dos direitos humanos e da igualdade humana como autoevidente; a base intelectual para esta doutrina pode ser fraca, mas *intuitivamente* ela é verdadeira, ela *parece* verdade. E se tentamos articular por que deveria ser – e o esforço disso soa desconfortável, como se estivéssemos questionando algo que não deve ser questionado, cometendo um tipo de blasfêmia –, se tentamos articulá-la, o tipo de argumento que trazemos é aquele adiantado pela Declaração de 1948, da ONU. Esta começa dizendo que os direitos humanos são "o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo", o que é uma alegação mais pragmática do que aquela feita por Jefferson; em seguida, passa a explicar que

> […] o desconhecimento e o desprezo dos direitos do homem conduziram a atos de barbárie que revoltam a consciência da humanidade e que o advento de um mundo em que os seres humanos sejam livres de falar e de crer, libertos do terror e da miséria, foi proclamado como a mais alta inspiração do homem.

Então, isso *tudo* tem a ver com a Segunda Guerra Mundial. Claro que sim! Foi em 1948! O que poderíamos esperar? É a experiência de atos excepcionalmente bárbaros, e a afirmação de que "o homem" se uniu em torno de uma declaração dos nossos direitos básicos, o que sustenta toda a estrutura: estes direitos são os quatro direitos da Carta do Atlântico, de Churchill e Roosevelt.

A assunção de que os homens são idênticos aos Aliados vitoriosos está refletida na forma como a frase "Nações Unidas" deixou de ser um termo de uma aliança militar contra as potências do Eixo para ser o nome de uma organização internacional do pós-guerra fundada pelos Aliados vitoriosos.

De começo, na década de 50, a guerra era lembrada em termos nacionalistas e heroicos. Mas, à medida que a geração do pós-guerra começou a crescer, à medida que era possível olhar diretamente para as feridas mais profundas que a guerra havia infligido, o estado de espírito mudou. Isso não ocorreu só por causa de eventos como o julgamento de [Adolf] Eichmann, em 1961, e o caso *Spiegel*, na Alemanha Ocidental, em 1962, terem forçado um acerto de contas com a memória da guerra. O massacre de Sharpeville, na África do Sul, em 1960, e o movimento contemporâneo pelos direitos civis, nos EUA, mostraram que os males que no mínimo ressoavam com a ideologia racial nazista ainda estavam destruindo vidas uma década e meia depois do suicídio de Hitler. A guerra foi vencida, mas ela não acabou.

Uma prova real do poder desta história, do quão central ela se tornou ao nosso senso próprio, é como, de uma história, nós a transformamos em um mito, nós a transportamos para uma atemporalidade. Isso começou enquanto a guerra ainda acontecia. Para muitos, é incongruente, e até mesmo embaraçoso, que o melhor livro de ficção do século 20, o melhor *bestseller*, seja um conto de fadas excessivamente longo, assumidamente arcaico e, às vezes, autoindulgente escrito por um filólogo, católico tradicional, e cujos leitores mais dedicados eram e continuando sendo meninos adolescentes. Mas mesmo se compartilhamos do desdém pela obra *O senhor dos anéis*, de J. R. R. Tolkien, não há como negar a sua importância cultural. O próprio Tolkien não tinha paciência pela alegoria como uma forma literária e negou, com vigor, que havia escrito algo do gênero, mas se a sua Guerra do Anel não espelha a Segunda Guerra Mundial, que estava sendo travada enquanto escrevia o livro, é certo que o refrata.

Isso ele admitiu em particular. Tolkien foi um dos primeiros opositores ferrenhos do nazismo, mas foi também um veterano da Batalha do Somme, e sabia que esta guerra era, como toda guerra, um "trabalho definitivamente maligno": assim ele disse a seu filho em 1944. E empregou a linguagem de seu próprio mito em desenvolvimento para explicar o que queria dizer: não só que estávamos começando "com muitos Orcs do nosso lado",

mas que "estamos tentando conquistar Sauron com o Anel". Uma tal guerra poderia terminar em vitória, mas uma vitória cujo efeito seria "criar novos Saurons". Somente a sua guerra mítica poderia ser vencida com pureza moral.

Mas se estamos usando a memória da guerra para definir a nossa bússola moral, então as versões míticas, de contornos nítidos dela, são exatamente o que necessitamos, e isto é o que Tolkien nos deu. Estamos criando novos Saurons desde então. A figura do Senhor das Trevas tem atravessado a maioria das mitologias persistentes e populares do pós-guerra, desde o Darth Vader, de Star Wars, ao Lord Voldemort, de Harry Potter. A dívida que esses sucedâneos de Hitler devem ao seu arquétipo do mundo real é às vezes implícita, às vezes abertamente reconhecida, mas sempre manifesta. Estes são os mitos sobre os quais as gerações de filhos nascidos no Ocidente pós-cristão foram educadas, transpondo e purificando lições brutais da Segunda Guerra Mundial em contos de bons costumes. É uma lição que a nossa cultura parece determinada a ensinar-se e ávida a reaprender repetidamente: que é assim que a verdadeira maldade se parece, muito embora, na realidade, o mal raramente apareça em trajes tão inequívocos.

Esta transposição tem todo tipo de vantagem, permitindo ao mito desenvolver-se e purificar-se. Até mesmo a comer a si mesmo: podemos condenar o imperialismo de Churchill, a política racial doentia do mundo de Tolkien, ou a suposta transfobia de Rowling, mesmo que nos orientemos a partir do universo moral de que eles foram criados para nós. Mas o autocanibalismo não é, em geral, um bom sinal. Há razões para suspeitar que o nosso sistema de valores do pós-guerra tenha problemas.

Eis como penso que chegamos aonde estamos: com o cristianismo suplantado por um conjunto de valores seculares que são muito mais experienciais, intuitivos e míticos e muito menos universais, racionais e indisputavelmente autoevidentes do que alegam. O fato desses valores parecerem autoevidentes para nós, como de fato o são para mim, não é uma solução. É o problema.

O restante do que quero dizer recai nas duas metades prometidas pelo título deste texto. Primeiramente, porque acho que os valores desta era secular, aquele sistema de valores que é mais frágil do que parece, precisa daquilo que o cristianismo pode lhe dar. E, em segundo lugar, porque o cristianismo precisa de tais valores frágeis em troca. Claro, só porque eu pense que algo precisa acontecer não significa que irá acontecer. Há inúmeras

razões para sermos pessimistas. Porém, eu prometo oferecer a vocês, pelo menos, um fio de esperança antes de concluirmos.

Por que digo que este sistema secular de valores está tendo problemas? Ora, dado o quanto ele está baseado em um evento histórico particular, não nos deve surpreender que o controle que este evento teve sobre nossa imaginação esmoreça à medida que se ausenta da memória viva. As narrativas continuam convincentes, mas se tornaram irreais quando não temos mais pais ou avós que podem nos dizer: sim, eu lembro. É claro que os cristãos, cuja religião se baseia num evento histórico muito mais distante, bem sabem que eventos cruciais podem se tornar intemporais, mas a transição é complicada, e por todos os motivos que nos fazem lembrar desta guerra como a "boa guerra", a moralidade da Segunda Guerra Mundial é mais confusa do que gostaríamos. Hiroshima; Dresden; Ialta; a fome em Bengala. E se mesmo pessoas como eu – inglês, branco, de classe média – estão começando a ver essa história menos como um momento cósmico crucial, e mais parecida com mais uma guerra entre tantas, quanto mais isto se aplica àquelas pessoas cujos antecedentes históricos lhes dão uma perspectiva diferente em uma chamada "guerra mundial" travada entre potências coloniais? Eu admito que pouco sei de como a Segunda Guerra Mundial foi vista na parte do mundo que vocês ocupam, que não esteve diretamente atingida por ela. Em meu próprio país, está cada vez mais claro que uma das finalidades a que serviu a valorização da Segunda Guerra Mundial por parte da Inglaterra é a de atuar como uma espécie de escudo virtuoso histórico entre nós mesmos e os aspectos mais feios do Império Britânico. Podemos dizer que, sim, havia famintos na Índia, mas fizemos frente aos nazistas sozinhos, então ainda saímos na frente. Na verdade, tudo o que esta manobra parece ter feito é atrasar o acerto de contas moral do período pós-colonial da Inglaterra, processo que agora ocorre em ritmo acelerado. Na Inglaterra, ao longo dos últimos anos a centralidade moral da era nazista na imaginação coletivamente histórica do país vem sendo gravemente desafiada pelo comércio de escravos, e se são as lições morais aprendidas com os nazistas que estão sendo usadas para criticar o comércio escravista, isto o torna tanto mais poderoso. Não que eu ache que o comércio de escravos e a sua abolição irão se tornar nosso novo mito nacional unificador; pelo contrário, penso que a sua nova saliência é o indicativo de um desarranjo daquele foco compartilhado sobre um momento moral singular chave. Em vez

disso, as pessoas gravitarão no sentido das histórias que ensinam a elas as lições morais que elas querem ouvir.

Há também alguns problemas conceituais. O mais óbvio é que, ao fundamentar o nosso sistema de valores em torno de Hitler e não Jesus, substituímos um exemplar positivo por negativo. Então sabemos o que odiamos, mas não sabemos o que amamos. Visto que temos valores positivos, eles são deliberadamente categorias vacantes como *liberdade*, cuja natureza é que elas não são definidas. Na era de Hannah Arendt, nossa cultura desenvolveu uma compreensão muito profunda do mal – embora existam problemas aos quais irei retornar –, mas uma compreensão empobrecida do que os filósofos chamam o *bem*. Seria chover no molhado falar mal do consumismo aqui, mas o desejo por riqueza e prosperidade física realmente é uma característica mais ou menos universal das sociedades humanas, e estas coisas têm um lugar perfeitamente legítimo na hierarquia dos desejos. O problema é que nos falta muito sentido na modernidade sobre o que colocar em cima deles. À parte de qualquer outra coisa, isto se presta a uma vida pública miseravelmente defensiva, na qual o melhor que parecemos poder esperar é resistir aos vários desdobramentos malignos – porque sabemos o que odiamos – ao invés de buscarmos por algo genuinamente esperançoso. O mundo como ele é, em outras palavras, é o melhor que pode existir e, para muitos de nós, isso não é bom o suficiente.

E, assim, as nossas energias morais enfocam na oposição e denúncia, e o nosso discurso público se torna cada vez mais estridente. Uma das profecias menos lembradas, porém, mais enjoativamente precisas de George Orwell, em *1984*, é o do ritual regular dos Dois Minutos de Ódio. Claro que ele errou nos detalhes: ele quis dizer Ódio de 140 Caracteres. Além de entediante, isto é também autocanibalizador. Os "haters", como se diz, irão odiar, e visto que todos somos "haters" agora, precisamos continuar buscando novas presas. A característica peculiar do ódio revolucionário é a espiral de pureza, na qual distinções são traçadas e a virtude é sinalizada por meio de figuras anteriormente aceitas, admiradas ou neutras, e na qual o incentivo é atacarmos primeiro antes que o mesmo processo se volte contra nós. Tipicamente, isso acontece quando uma nova ortodoxia de repente se torna arraigada e a sua aplicação é, então, declarada retrospectivamente. Questões trans tornaram-se a arena *par excellence* para isso nos últimos anos, mas existem outras.

Uma frase com a qual tenho me deparado nos debates em torno destes temas é "os meus direitos humanos

não estão abertos para debate", ou variantes que, por vezes, encontramos usadas por defensores dos direitos LGBTQs, mas que certamente não são exclusividade deles. Isso me parece uma virada de frase realmente interessante que quer ser interpretada em três níveis diversos. No primeiro, ela está evidentemente correta; no segundo, é um contrassenso evidente; e, no terceiro, tem uma verdade mais profunda. Ela está obviamente correta em que é um insulto, ou pior, para algumas pessoas – geralmente homens héteros, brancos, cisgêneros de classe média –, debater se as pessoas que são diferentes entre si mesmas compartilham de seus próprios direitos e esperar que tais pessoas diferentes participem: fazer isso é sentar-se em um lugar de segurança pedindo que os outros discutam desapaixonadamente sobre se elas merecem ter os mesmos privilégios. Mas a mesma jogada, "os meus direitos humanos não estão abertos para debate", está também obviamente errada, dado que obviamente todos os nossos direitos humanos são e devem estar abertos ao debate. Discordamos entre nós sobre quais são os direitos humanos – as várias declarações e cartas de direitos variam em níveis consideráveis – e mesmo que concordemos sobre uma lista básica, os direitos conflitam uns com os outros e estes conflitos precisam ser resolvidos. Há uma razão pela qual a área dos direitos humanos é complexa e contestada: os direitos humanos *devem* ser debatidos, visto que as únicas alternativas estão em combate a respeito delas ou simplesmente submetendo-as à opinião das pessoas. Porém, num nível mais profundo ainda, a alegação de que os direitos humanos não estão abertos para debate nos leva de volta à afirmação de Jefferson segundo a qual os direitos humanos são autoevidentes: no mais fundamental, o sujeito não pode ser debatido porque não há uma base sobre a qual debater. Os direitos são afirmados, e concordamos com a afirmação ou não. O *debate* real – isto é, a discussão construtiva, de boa-fé entre pessoas de pontos de vista diversos na busca honesta da concordância – é formidavelmente difícil neste campo. Está cada vez mais difícil encontrar um denominador comum a partir do qual ele pode ser travado e, portanto, ele rapidamente se transforma em zombaria mútua ou mal-entendidos intencionais e maliciosos. Isso não necessariamente é culpa de alguém; eu imagino que muitos de nós já nos vimos presos em conversas desse tipo. É simplesmente inevitável. É onde o nosso sistema de valores cada vez mais frágil tem nos levado.

Vocês perceberão que parte da fragilidade deste sistema, um dos problemas inerentes a um sistema de

valores definido pelo mal e não pelo bem, é a falta de espaço para o perdão e redenção. De fato, estes conceitos são muitas vezes vistos como suspeitos, e sejamos sinceros: frequentemente eles são usados pelos poderosos para criar impunidade, exigindo perdão daqueles que, pelo contrário, merecem justiça. Os cristãos, é claro, estão profundamente implicados neste abuso da noção de perdão e nós não deveríamos aceitar a absolvição por tal pecado tão rápida e facilmente. No entanto, os problemas permanecem. As lições morais que aprendemos com a época do nazismo não têm muito a dizer sobre o perdão. A grande lição política aprendida com a guerra foi a loucura do apaziguamento: esta lição levou diretamente à crise de Suez, em 1956; deixou Kennedy com pouquíssimo espaço de manobra durante a crise cubana, em 1962; e está implicada em nossas guerras mais recentes também. No direito, consideramos cada vez mais difícil lidar com as anistias ou outros atos de indulgência: a grande exceção a esta regra, a Comissão de Verdade e Reconciliação, da África do Sul, esteve também abertamente influenciada pela teologia moral cristã a um grau incomum nos tempos modernos, e este é o motivo pelo qual, penso eu, as muitas tentativas de copiar a sua fórmula em outros contextos fracassaram. Ética à parte, eu gostaria de sugerir que, meramente como questão de pragmatismo social e político, uma certa capacidade de perdão é essencial – em particular numa época em que a memória sem fundo das mídias sociais significa que o ato de esquecer, alternativa tradicional ao ato de perdoar, está se tornando cada vez mais difícil. Caso contrário, acabaremos todos atirando pedras nos telhados uns dos outros, ou, o mais provável, os poderosos irão manipular esta dinâmica para dar a eles mesmos novos tipos de impunidades enquanto empunham a nossa moralidade pública implacável para destruir quem eles escolherem.

E mesmo a ideia moral central do nosso sistema de valores antinazista, o seu enfoque sobre a maldade humana, tem os seus problemas. Porque sou inglês, este fato me faz recordar de um famoso e engraçado esquete em que os comediantes desempenham os papéis de dois oficiais da SS. Em conversa entre si, um deles começa a ficar incomodado pelo fato de ter crânios em seu uniforme e passa a perguntar sobre seu significado. Por que, pergunta ele, os símbolos deles são muito mais sinistros do que aqueles dos Aliados? Acaba perguntando a seu camarada: Você acha que somos os malvados? Os vilões? O que faz desta obra um esquete cômico é, claro, que enquanto para nós parece autoevidente que os nazistas eram os

vilões, para eles não era evidente, e que se os soldados alemães não ficassem perturbados por usar caveiras em seus uniformes, eles não seriam levados a abandonar os seus postos. A maioria dos nazistas não pensava de si mesmos como os malvados; talvez nenhum tenha pensado. Os vilões da vida real tendem a não dar gargalhadas diabólicas. As nossas versões mitologizadas modernas dos nazistas, a nossa procissão dos Senhores das Trevas, são, evidentemente, um retrato quase irrealista de como o verdadeiro mal se parece. A maior parte dos vilões não estampa crânios em seus uniformes. Eles são mais astutos e sutis do que isso; estão muitas vezes enraizados dentro de nós. Não podemos derrotá-los usando armas ultrapassadas. E os nossos valores nazistas não nos dão tanta sabedoria a respeito de como abordá-los. Frequentemente veremos o termo "maldade pura" sendo empunhado como um insulto em nosso sistema de valores, porém, na ética cristã ocidental tradicional, ele não faz sentido: a maldade é por definição *impura*, é uma negação, uma corrupção ou distorção de algo que é, ou alguma vez foi, bom. O que significa que pode tanto ser perdoado como pode ser superado, mas também pode reconhecer a sua ubiquidade e suas muitas faces: como as famílias infelizes de Tolstói, as suas variedades são infinitas. Sim, o racismo, o militarismo, o patriarcado, o autoritarismo e o genocídio são maus. Mas não são os únicos males. Saber que estamos contra eles não ajudará muito a deter, digamos, a crise climática, ou o alargamento da desigualdade.

Ou, de fato, uma pandemia. Foi desoladoramente cômico, em 2020, ver como alguns países ocidentais tentaram compreender a crise repentina pelo prisma da Segunda Guerra Mundial. Mas os vírus não são nazistas. Este não é um inimigo cujo moral podemos romper, ou que está tentando romper o nosso. Temos travado, como diz o ditado, a última guerra: trouxemos um avião teco-teco para combater numa guerra bacteriológica; não é a arma adequada. A vivacidade da nossa retórica dos tempos de guerra não foi acompanhada pela efetividade do nosso trabalho em saúde pública, e assim estou conversando com vocês a partir de um país com um dos piores números de morte por Covid-19 na Europa – embora eu saiba que este dado não é nada comparado com o que o Brasil tem passado.

Eu também penso que é significativo que as nossas imaginações tenham se agarrado, com gratidão, à possibilidade de que a pandemia tenha começado com um vazamento em um laboratório chinês, o que significaria que haveria um vilão humano por detrás: isto não tem a

ver com a nossa obsessão aos nazistas, o desejo de encontrar bodes expiatórios para as epidemias é antigo. Mas ainda parece mais provável que foi um evento natural, e que sublinha aquilo que pode se tornar a fraqueza decisiva do nosso sistema de valores antinazista: que ele não tem nada diretamente a dizer às questões ambientais e, de fato, ao atribuir um papel tão central aos direitos humanos, ele se baseia numa distinção inutilmente rígida entre os reinos humano e não humano. Parece provável que os principais desafios coletivos que iremos enfrentar neste século serão desencadeados mais pela degradação ambiental do que por tiranias genocidas. É melhor termos um sistema de valores que nos prepare para lidarmos com ambos.

Então, por todas estas razões penso eu que tanto o nosso sistema de valores atual está se rompendo quanto que nós iremos precisar recorrer aos recursos dos nossos sistemas religiosos de valores – arraigados, eticamente mais flexíveis e sofisticados – para substituir ou repará-lo. Mas existe um outro lado dessa questão também.

Porque iremos notar que a resposta cristã em nível mundial à crise emergente da confiança em nossos valores seculares não tem sido, no geral, construtiva e simpática; pelo contrário, ela tem se caracterizado pelo cheiro do sangue dos secularistas na água. Muitos dos políticos mais abertamente desafiadores do nosso consenso ético no pós-nazismo – políticos tais como Donald Trump, nos EUA, ou Viktor Orban, na Hungria, ou mesmo o próprio Jair Bolsonaro – têm caracterizado as suas marcas de conservadorismo cultural como cristãs, e têm ganhado um apoio considerável de grupos evangélicos neste processo. Correndo o risco de entrar em conflito com a Lei de Godwin, recordo da alegação do Partido Nazista, em seu programa de fundação em 1920, de que ele "defende um cristianismo positivo". Não que os cavalheiros que menciono aqui são nazistas, obviamente que não, mas eles têm feito a mesma manobra: isto é, usam o "cristianismo" como uma identidade, um meio de telegrafar seus posicionamentos sociais a apoiadores potenciais. Para os nazistas, "cristão" era um código para antijudeu e anticomunista. Hoje, é um código anti-islâmico, antiacadêmico, antiglobalista, elitista. Neste emprego, de forma alguma é um sistema de valores; trata-se do cristianismo como uma tribo, não um movimento. Ele pode estar vagamente ligado à rejeição de certos aspectos dos sistemas de valores seculares modernos – questões LGBTQs, mais obviamente –, mas mesmo ele não é muito profundo. Os movimentos cristãos culturais modernos não são, me per-

mitam dizer, marcados por seus compromissos ostentosos à ética sexual cristã tradicional.

Agora, preciso ter cuidado na forma como comento sobre este fenômeno. Pessoalmente, considero a maior parte das características deste cristianismo cultural assertivo muito desagradável e, também, já que eu igualmente reivindico uma identidade cristã para mim mesmo, embaraçosa. Mas quero eu tentar deixá-la de lado e examiná-la de um modo mais obstinado. E argumentar que, apesar de toda a aparente onda de energia por trás, este é um movimento sem futuro. É claramente uma reação aos nossos valores seculares modernos, uma imagem espelhada deles. E embora certamente o movimento derive parte de seu poder a partir da fraqueza de tais valores – suas raízes superficiais, sua estridência frágil –, ele na verdade não resolve os problemas. Bem pelo contrário, fornece aos nossos sistemas de valores seculares exatamente o tipo de opositores que eles desejam. Sejamos honestos: quando falei acima que a maior parte dos vilões do mundo real são mais sutis e mais ambíguos do que a caricatura do Senhor das Trevas, o Sr. Donald Trump passou pelas nossas cabeças? Ele pode ter sido o Voldemort vestido de palhaço, mas no mundo onde os Voldemorts de qualquer espécie são poucos, ficamos com aquilo que podemos obter. Podemos não saber como lidar com as mudanças climáticas, com a pandemia, com a injustiça econômica, mas, pelo menos, achamos que sabemos como lidar com ele.

A jogada que estes movimentos políticos estão fazendo é atacar o nosso secular moderno sistema de valores, o sistema antinazista, mas sem pôr nada em seu lugar. A retórica é a de uma reversão aos valores cristãos de antigamente, aos valores da cristandade, poderíamos dizer, mas tudo o que essas coisas parecem significar, na prática, é tentar desaprender as lições morais da primeira metade do século 20. No curto prazo, como todos sabemos, o vácuo dos valores resultante enche-se de corrupção e conspiração. No médio prazo, isto não irá se sustentar e encher-se-á de *algo* mais. Se este algo envolve aprender com os valores do mundo secular, ou pôr-se contra eles, será uma questão decisiva.

Eu acho que colocar-se contra seria um erro, mas, pior que isso, acho que seria bobagem e que irá fracassar. Se existe algo que as histórias destes políticos nos ensinou, é que este é exatamente o tipo de oposição que o mundo secular espera; ele quer cristãos que seguirão este roteiro, que farão caricaturas de si mesmos, que se permitem ser definidos pela crueldade, brutalidade, estupidez, e

que vão, no final, mostrar-se errados. As lições morais do século 20, as lições que a discriminação, a crueldade e o assassinato são piores do que os erros sexuais ou doutrinais, não são ideias triviais e não são facilmente aprendidas. O mesmo poderia ser dito das grandes lições morais do século 19, tais como a lição de que a escravidão é um erro. Um cristianismo que tem futuro é aquele que acolhe estas lições e que não o faz de modo hesitante ou ranzinza, mas sim de todo o coração: e que *então* pergunta o que mais pode trazer para acrescentar alguma cor a um sistema de valores secular que somente parece capaz de debater sobre se os problemas devem ser vistos em preto e branco ou em tons de cinza. Um cristianismo que oferece algo a amar, além de todas as coisas que sabemos que devemos odiar.

Isto pode ser feito? Creio que sim. Vejo uma considerável esperança no pentecostalismo – isto é, no pentecostalismo em seu melhor: aquele fenômeno que oferece uma espiritualidade genuinamente edificante e enriquecedora. Não o pentecostalismo que faz política, mas que segue a ideia pentecostal original de que a esfera política, conquanto importante que seja, jamais nos brindará com a salvação. Desenvolvemos o nosso maior potencial humano e chegamos mais perto de encontrar, neste mundo, tudo o que desejamos, quando o fazemos em comunidades, em famílias e como indivíduos, não como coletivos de massa. E, assim, a sua política, se tem alguma, são as políticas da liberdade e da igualdade perante Deus. Se o pentecostalismo não for do seu gosto, não tem problema, mas um movimento cristão que há mais de um século tem sido liderado e difundido pelas pessoas mais pobres e perseguidas do mundo, e que hoje conta com mais de meio bilhão de seguidores, ganhou o direito de ser ouvido.

De qualquer forma, se o tipo de síntese de que falo *pode* ser feito, ele deve ser feito. Não seremos capazes de gerir os desafios deste século sem todos os recursos dos nossos antigos valores, que nos dizem o que é bom, bem como os nossos novos valores, que nos dizem o que é mau. *Como* pode ser feito? Ora, o obstáculo mais óbvio talvez contenha dentro de si o germe de uma solução. O cristianismo tem um problema muito real de autoridade moral em nossa cultura, pela excelente razão de que esteve profundamente implicado em estruturas de poder abusivas e exploradoras durante séculos. Pode ser simplesmente que, em nossa geração, precisemos engolir isso e aceitar que ainda estamos longe de ter conquistado o direito de sermos ouvidos: que precisamos ir mais fundo

no deserto e, primeiro, passar mais tempo aí. Mais um ou dois séculos. Seja como for, o que é necessário é arrependimento e humildade, o exato contrário de reinvindicações assertivas de autoridade ou de denúncia moral. Aqueles são os únicos meios pelos quais, no passado, os cristãos alcançaram a autoridade moral. Apenas acontece também que aquelas qualidades morais particulares – o arrependimento e a humildade – são as qualidades que tanto o nosso sistema de valores secular quanto seus críticos culturais cristãos carecem de maneira tão óbvia e prejudicial. São verdadeiramente algo que o cristianismo progressista – ou, me permitam dizer, um cristianismo simplesmente autêntico – pode trazer à mesa. Aqueles de nós para quem Jesus Cristo ainda é uma estrela-guia moral poderiam fazer pior do que voltar à primeira palavra que o primeiro livro do Novo Testamento o registra pregando: Arrependam-se.

Alec Ryrie é professor de História do Cristianismo na Universidade de Durham - Inglaterra, presidente da Sociedade de História Eclesiástica no período 2019-2020 e coeditor do Journal of Ecclesiastical History. De 2015 a 2017, foi Professor Visitante de História da Religião no Gresham College - Inglaterra onde ministrou sobre a história do Cristianismo Protestante.

Possui gradução em História, no Trinity Hall, em Cambridge, mestrado em Estudos de Reforma em St. Andrews e doutorado em Teologia pelo St. Cross College, Oxford. De 1999 a 2006, lecionou na University of Birmingham, mudando-se para Durham em 2007.

Foi chefe do Departamento de Teologia e Religião da Universidade de Durham entre 2012 e 2015. Concluiu uma bolsa de estudos Leverhulme Major Research Fellowship (2015-2018). Ryrie faz parte do conselho editorial da St Andrews Studies in Reformation History (Ashgate) e da Royal Historical Society Studies in History and New Historical Perspectives.

Sua pesquisa atual é sobre a história inicial da dúvida, ceticismo e ateísmo antes que tais coisas se tornassem intelectualmente relevantes. Sua preocupação não é encontrar explicações do por quê a teoria decretou a morte de Deus, mas de como se deu sua prática, que é anterior. Ele não contrapõe a razão à emoção, mas entende que a possibilidade de duvidar da existência de Deus é muito mais presente na história da humanidade do que um fenômeno teórico do pensamento iluminista moderno, e por isso se propõe a estudar as emoções. Seu livro sobre o assunto, Unbelievers: The Religious Quest to Abolish God foi publicado em 2019 pela Harvard University Press,

Notícias com Alec Ryrie publicadas no IHU

- A bem-aventurança amarga do esperar, a arte necessária em tempos bicudos
- Não crer é outra forma de crer. Entrevista com Alec Ryrie
- Quem perdeu o fio do cristianismo?
- Alec Ryrie e a simbiose de crentes e não-crentes no século XXI
- Teologia como bem comum: é preciso restitui-la ao seu destino popular, à multidão
- A bem-aventurança amarga do esperar, a arte necessária em tempos bicudos

Cadernos Teologia Pública

N. 1 Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI – Johan Konings, SJ

N. 2 Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista – Maria Clara Bingemer

N. 3 A Teologia e a Origem da Universidade – Martin N. Dreher

N. 4 No Quarentenário da Lumen Gentium – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM

N. 5 Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner – Érico João Hammes

N. 6 Teologia e Diálogo Inter-Religioso – Cleusa Maria Andreatta

N. 7 Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica – José Roque Junges, SJ

N. 8 Teologia e literatura: profetismo secular em "Vidas Secas", de Graciliano Ramos – Carlos Ribeiro Caldas Filho

N. 9 Diálogo inter-religioso: Dos "cristãos anônimos" às teologias das religiões – Rudolf Eduard von Sinner

N. 10 O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso – Michael Amaladoss, SJ

N. 11 A teologia em situação de pós-modernidade – Geraldo Luiz De Mori, SJ

N. 12 Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema – Pedro Gilberto Gomes, SJ

N. 13 Teologia e Ciências Sociais – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

N. 14 Teologia e Bioética – Santiago Roldán García

N. 15 Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos – David Eduardo Lara Corredor

N. 16 Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento – João Batista Libânio, SJ

N. 17 Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

N. 18 Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II – Paulo Suess

N. 19 A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 1ª parte – Manfred Zeuch

N. 20 A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 2ª parte – Manfred Zeuch

N. 21 Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo – Karl-Josef Kuschel

N. 22 Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs – Jacques Arnould

N. 23 Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

N. 24 O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica – Walter Ferreira Salles

N. 25 A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM

N. 26 Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski – Joe Marçal Gonçalves dos Santos

N. 27 Música e Teologia em Johann Sebastian Bach – Christoph Theobald

N. 28 Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas – Karl-Josef Kuschel

N. 29 Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino – Ana María Formoso

N. 30 Espiritualidade e respeito à diversidade – Juan José Tamayo-Acosta

N. 31 A moral após o individualismo: a anarquia dos valores – Paul Valadier

N. 32 Ética, alteridade e transcendência – Nilo Ribeiro Junior

N. 33 Religiões mundiais e Ethos Mundial – Hans Küng

N. 34 O Deus vivo nas vozes das mulheres – Elisabeth A. Johnson

N. 35 Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica – Vitor Hugo Mendes

N. 36 Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois – Joseph Comblin

N. 37 Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla – João Batista Libânio

N. 38 O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas – Peter C. Phan

N. 39 Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo – Paulo Suess

N. 40 Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha – Benedito Ferraro

N. 41 Espiritualidade cristã na pós-modernidade – Ildo Perondi

N. 42 Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta – Ildo Perondi

N. 43 A Cristologia das Conferências do Celam – Vanildo Luiz Zugno

N. 44 A origem da vida – Hans Küng

N. 45 Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga – Maria Cristina Giani

N. 46 Ciência e Espiritualidade – Jean-Michel Maldamé

N. 47 Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana – Antônio Cechin

N. 48 Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff – Águeda Bichels

N. 49 Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos – Karl-Josef Kuschel

N. 50 "Ite, missa est!": A Eucaristia como compromisso para a missão – Cesare Giraudo, SJ

N. 51 O Deus vivo em perspectiva cósmica – Elizabeth A. Johnson

N. 52 Eucaristia e Ecologia – Denis Edwards

N. 53 Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje – José A. Zamora

N. 54 Mater et Magistra – 50 Anos – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo

N. 55 São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I – Daniel Marguerat

N. 56 Igreja Introvertida: Dossiê sobre o Motu Proprio "Summorum Pontificum" – Andrea Grillo

N. 57 Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã – Elizabeth A. Johnson

N. 58 As narrativas de Deus numa sociedade-depós-metafísica: O cristianismo como estilo – Christoph Theobald

N. 59 Deus e a criação em uma era científica – William R. Stoeger

N. 60 Razão e fé em tempos de pós-modernidade – Franklin Leopoldo e Silva

N. 61 Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura – Karl-Josef Kuschel

N. 62 Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição – Luigi Perissinotto

N. 63 A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico – Felix Wilfred

N. 64 Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea – François Euvé

N. 65 O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade – Marco Lucchesi

N. 66 Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno – Mary E. Hunt

N. 67 Silêncio do deserto, silêncio de Deus – Alexander Nava

N. 68 Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites – Jean-Louis Schlegel

N. 69 (Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual – Degislando Nóbrega de Lima

N. 70 Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet – Moisés Sbardelotto

N. 71 Rumo a uma nova configuração eclesial – Mario de França Miranda

N. 72 Crise da racionalidade, crise da religião – Paul Valadier

N. 73 O Mistério da Igreja na era das mídias digitais – Antonio Spadaro

N. 74 O seguimento de Cristo numa era científica – Roger Haight

N. 75 O pluralismo religioso e a igreja como mistério: A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa – Peter C. Phan

N. 76 50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro – José Maria Vigil

N. 77 As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma "gramática gerativa" das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja – Christoph Theobald

N. 78 As implicações da evolução científica para a semântica da fé cristã – George V. Coyne

N. 79 Papa Francisco no Brasil – alguns olhares

N. 80 A fraternidade nas narrativas do Gênesis: Dificuldades e possibilidades – André Wénin

N. 81 Há 50 anos houve um concílio...: significado do Vaticano II – Victor Codina

N. 82 O lugar da mulher nos escritos de Paulo – Eduardo de la Serna

N. 83 A Providência dos Profetas: uma Leitura da Doutrina da Ação Divina na Bíblia Hebraica a partir de Abraham Joshua Heschel – Élcio Verçosa Filho

N. 84 O desencantamento da experiência religiosa contemporânea em House: "creia no que quiser, mas não seja idiota" – Renato Ferreira Machado

N. 85 Interpretações polissêmicas: um balanço sobre a Teologia da Libertação na produção acadêmica – Alexandra Lima da Silva & Rhaissa Marques Botelho Lobo

N. 86 Diálogo inter-religioso: 50 anos após o Vaticano II – Peter C. Phan

N. 87 O feminino no Gênesis: A partir de Gn 2,18-25 – André Wénin

N. 88 Política e perversão: Paulo segundo Žižek – Adam Kotsko

N. 89 O grito de Jesus na cruz e o silêncio de Deus. Reflexões teológicas a partir de Marcos 15,33-39 – Francine Bigaouette, Alexander Nava e Carlos Arthur Dreher

N. 90 A espiritualidade humanística do Vaticano II: Uma redefinição do que um concílio deveria fazer – John W. O'Malley

N. 91 Religiões brasileiras no exterior e missão reversa – Vol. 1 – Alberto Groisman, Alejandro Frigerio, Brenda Carranza, Carmen Sílvia Rial, Cristina Rocha, Manuel A. Vásquez e Ushi Arakaki

N. 92 A revelação da "morte de Deus" e a teologia materialista de Slavoj Žižek – Adam Kotsko

N. 93 O êxito das teologias da libertação e as teologias americanas contemporâneas – José Oscar Beozzo

N. 94 Vaticano II: a crise, a resolução, o fator Francisco – John O'Malley

N. 95 "Gaudium et Spes" 50 anos depois: seu sentido para uma Igreja aprendente – Massimo Faggioli

N. 96 As potencialidades de futuro da Constituição Pastoral

N. 97 500 Anos da Reforma: Luteranismo e Cultura nas Américas – Vítor Westhelle

N. 98 O Concílio Vaticano II e o aggiornamento da Igreja – No centro da experiência:a liturgia, uma leitura contextual da Escritura e o diálogo – Gilles Routhier

N. 99 Pensar o humano em diálogo crítico com a Constituição Gaudium et Spes – Geraldo Luiz De Mori

N. 100 O Vaticano II e a Escatologia Cristã: Ensaio a partir de leitura teológico-pastoral da Gaudium et Spes – Afonso Murad

N. 101 Concílio Vaticano II: o diálogo na Igreja e a Igreja do Diálogo – Elias Wolff

N. 102 A Constituição Dogmática Dei Verbum e o Concílio Vaticano II – Flávio Martinez de Oliveira

N. 103 O pacto das catacumbas e a Igreja dos pobres hoje! – Emerson Sbardelotti Tavares

N. 104 A exortação apostólica Evangelii Gaudium: Esboço de uma interpretação original do Concílio Vaticano II – Christoph Theobald

N. 105 Misericórdia, Amor, Bondade: A Misericórdia que Deus quer – Ney Brasil Pereira

N. 106 Eclesialidade, Novas Comunidades e Concílio Vaticano II: As Novas Comunidades como uma forma de autorrealização da Igreja – Rejane Maria Dias de Castro Bins

N. 107 O Vaticano II e a inserção de categorias históricas na teologia – Antonio Manzatto

N. 108 Morte como descanso eterno – Luís Inacio João Stadelmann

N. 109 Cuidado da Criação e Justiça Ecológica-Climática. Uma perspectiva teológica e ecumênica – Guillermo Kerber

N. 110 A Encíclica Laudato Si' e os animais - Gilmar Zampieri

N. 111 O vínculo conjugal na sociedade aberta. Repensamentos à luz de Dignitatis Humanae e Amoris Laetitia – Andrea Grillo

N. 112 O ensino social da Igreja segundo o Papa Francisco – Christoph Theobald

N. 113 Lutero, Justiça Social e Poder Político: Aproximações teológicas a partir de alguns de seus escritos – Roberto E. Zwetsch

N. 114 Laudato Si', o pensamento de Morin e a complexidade da realidade – Giuseppe Fumarco

N. 115 A condição paradoxal do perdão e da misericórdia. Desdobramentos éticos e implicações políticas – Castor Bartolomé Ruiz

N. 116 A Igreja em um contexto de "Reforma digital": rumo a um sensus fidelium digitalis? Moisés Sbardelotto

N. 117 Laudato Si' e os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável: uma convergência? – Gaël Giraud e Philippe Orliange

N. 118 Misericórdia, Compaixão e Amor: O rosto de Deus no Evangelho de Lucas – Ildo Perondi e Fabrizio Zandonadi Catenassi

N. 119 A constituição da Dignidade Humana: aportes para uma discussão pós-metafísica – Thyeles Moratti Precilio Borcarte Strelhow

N. 120 Renovação do espaço público: pentecostalismo e missão em perspectiva política – Amos Yong

N. 121 Viver as Bem-aventuranças numa Igreja em saída – Tea Frigerio

N. 122 Ser e Agir, o Reino e a Glória: a Oikonomia Trinitária e a bipolaridade da máquina governamental – Colby Dickinson

N. 123 A sensibilidade religiosa de Thoreau – Edward F. Mooney

N. 124 Diáconas na Igreja Maronita – Phyllis Zagano

N. 125 Comportamentos normatizados e a noção de profanação: uma reflexão em Giorgio Agamben – Claudio de Oliveira Ribeiro

N. 126 Teologalidade das resistências e lutas populares – Francisco de Aquino Júnior

N. 127 A glória como arcano central do poder e os vínculos entre oikonomia, governo e gestão – Colby Dickinson

N. 128 O Princípio Pluralista – Claudio de Oliveira Ribeiro

N. 129 Deus e o Diabo na política: compaixão e vocação profética – Ivone Gebara

N. 130 Deslocamentos genealógicos da economia teológica segundo Agamben – Joel Decothé Junior

N. 131 A Heterodoxia do Pseudo-Dionísio: hierarquia e burocracia na Teologia Medieval – Gerson Leite de Moraes e Daniel Nagao Menezes

N. 132 O pensamento de Jorge Mario Bergoglio. Os desafios da Igreja no mundo contemporâneos – Massimo Borghesi

N. 133 Os documentos eclesiais pós-sinodais "Familiaris Consortio" de Wojtyla e "Amoris Laetitia" de Bergoglio como respostas aos desafios da pastoral matrimonial – José Roque Junges

N. 134 A universalidade e o (não) lugar político da Igreja no mundo de hoje. A eclesiologia da globalização de Francisco – Massimo Faggioli

N. 135 A ética social do Papa Francisco: O Evangelho da misericórdia segundo o espírito de discernimento – Juan Carlos Scannone S.I.

N. 136 Amoris Laetitia: aspectos antropológicos e metodológicos e suas implicações para a teologia moral – Todd A. Salzman e Michael G. Lawler

N. 137 A Teologia da Missão à luz da Exortação Apostólica Evangelii gaudium – Paulo Suess

N. 138 O pontificado de Francisco e o laicato na missão da Igreja hoje. Avanços e impasses da "parrésia eclesial" – Andrea Grillo

N. 139 A Opção de Francisco: como evangelizar um mundo em mudança? – Austen Ivereigh

N. 140 A liturgia, 50 anos depois do Concílio Vaticano II: marcos, desafios, perspectivas – Andrea Grillo

N. 141 Franciscus non cantat: Um discurso, alguns percursos e ressonâncias acerca da música litúrgica pós-conciliar – Márcio Antônio de Almeida

N. 142 Para além do limiar do Templo: apontamentos éticos para uma pastoral em modo on-line – Thiago Isaias Nóbrega de Lucena e José Joanees Souza Oliveira

N. 143 A Conversão de Agostinho de Hipona, interpretada em reflexões sobre a expressão Intellige Ut Credas – Orlando Polidoro Junior

N. 144 Teologia Pública e Práxis Pastoral: considerações em vista de uma Pastoral Pública - Luis Carlos Dalla Rosa

N. 145 O debate sobre o princípio pluralista: um balanço das reflexões sobre o princípio pluralista e suas aplicações - Claudio de Oliveira Ribeiro

N. 146 Juventudes e vivência ecumênica - Rosemary Fernandes da Costa

N. 147 Igreja e evangelização: provocações da pandemia. Parte I - O fim de um mundo? - Geraldo De Mori, Lucimara Trevizan e Edward Guimarães

N. 148 Igreja e evangelização: provocações da pandemia. Parte II - As dores do parto - Geraldo De Mori, Lucimara Trevizan e Edward Guimarães

N. 149 Igreja e evangelização: provocações da pandemia. Parte III - Vinho novo, odres novos - Geraldo De Mori, Lucimara Trevizan e Edward Guimarães

N. 150 O Papa Francisco, a Igreja e a ética teológica. Alguma coisa mudou? - Michael G. Lawler e Todd A. Salzman

N. 151 Igreja em saída para as periferias sociais e existenciais. O problema espiritual da missão - Rogério L. Zanini

N. 152 Fratelli Tutti: um guia de leitura - Gilmar Zampieri

N. 153 A Igreja e as uniões do mesmo sexo: O Responsum e suas implicações pastorais - Michael G. Lawler e Todd A. Salzman

N. 154 A Igreja e a união de pessoas do mesmo sexo: O Responsum e a possibilidade de novas abordagens - Andrea Grillo

N. 155 Gustavo Gutierrez: servidor dos pequenos e teólogo da libertação - José Oscar Beozzo

N. 156 O ensino moral da Igreja no pontificado do Papa Francisco: avanços, desafios e perspectivas - Todd A. Salzman e Michael G. Lawler

N. 157 Razão pública e sociedade pós-secular: o diálogo entre cidadãos religiosos e secularizados no pensamento de Jürgen Habermas - Emerson Silva

MISTO
Papel
FSC® C106610