



Protestantismo em Revista é licenciada
sob uma Licença Creative Commons.

A relação entre Deus e o tempo: uma mudança de paradigmas teológicos na Igreja Adventista do Sétimo Dia?

The relationship between God and time: a shift in theological paradigms in the Seventh-Day Adventist Church?

Milton L. Torres*

Resumo

Este artigo trata de um recente dilema que está afetando a teologia da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil e no mundo. Antes de 1983, poucos teólogos adventistas criam que Deus era um ser temporal. Em tempos recentes, contudo, mais e mais teólogos adventistas estão chegando à conclusão de que um abandono de influências “pagãs” exige uma nova avaliação da relação entre Deus e o tempo. Ao examinar, de forma mais atenta, essa tendência à luz do que a teologia recente, a Teoria da Relatividade e a Física Quântica nos têm ensinado acerca do tempo, este artigo considera as implicações – para a teologia adventista ou, de fato, para qualquer teologia cristã – dessa mudança de coração. No final, o artigo sugere que os antigos filósofos gregos e os primeiros teólogos cristãos podem nos ter oferecido uma explicação mais viável, afinal de contas.

Palavras-chave

Deus. Tempo. Eternidade.

Abstract

This paper addresses a recent dilemma that has been affecting the theology of the Seventh-Day Adventist Church in Brazil and in the world. Prior to 1983 few Adventist clergy believed that God was a temporal being. In recent times, however, more and more Adventist theologians are coming to the conclusion that a shift away from “pagan” influences demands a new evaluation of the relationship between God and time. By taking a closer look at this trend in the light of what recent theology, relativity and quantum physics have taught us about time, this article considers the implications – for Adventist theology or, for that matter, any theology – of this change of heart. In the end, it argues that ancient Greek philosophers and early Christian theologians may have offered us a more viable explanation after all.

Keywords

God. Time. Eternity.

[Texto recebido em 05/02/2016 e aceito em 31/08/2016, com base na avaliação cega por pares realizada por pareceristas ad hoc].

* Milton L. Torres. Pós-doutor em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor de Teologia e Literatura no Centro Universitário Adventista de São Paulo. E-mail: milton.torres@ucb.org.br

Introdução

Até o século XIV, com poucas exceções, Deus foi considerado um ser atemporal por todos os teólogos.¹ Uma formulação razoavelmente viável da temporalidade de Deus só emergiu a partir das propostas de J. D. Scotus (1266-1308) e William Ockham (1285-1347). Contemporaneamente, porém, desde sua defesa em 1983, na Universidade Andrews, nos Estados Unidos, a tese da temporalidade de Deus proposta por Fernando Canale tem se tornado cada vez mais influente na Igreja Adventista do Sétimo Dia (doravante, IASD). Blanco declara que “Canale resolveu a questão do relacionamento de Deus com o tempo”.² Na base da tese está a pressuposição de que a teologia pode desenvolver, de forma independente, seu próprio conceito de razão, à revelia da filosofia. Como resultado dessa conjectura, Canale chega à conclusão de que Deus é temporal. Meu objetivo, aqui, é tratar sucintamente de algumas implicações dessa conclusão.

Não comentarei sobre a pertinência da premissa de Canale, cuja formulação considero surpreendente. Segundo ele, “uma crítica, de fato, da razão teológica implica na ‘superção’ da interpretação tradicional da temporalidade da razão” e, conseqüentemente, do que ele chama de “seus resultados sistemáticos e dogmáticos”.³ Não é, porém, necessária a rejeição total da filosofia, pois Canale não leva a questão ao extremo uma vez que não consegue se desvencilhar da discussão filosófica, que provê o embasamento para sua tese. Em realidade, uma rejeição radical da filosofia colocaria o próprio Canale num impasse metodológico, já que a tese da atemporalidade de Deus foi constituída até aqui, em sua quase totalidade, dentro de uma tradição que procurou privilegiar o papel das Escrituras como revelação. Trata-se do princípio da *fides quaerens intellectum* (“fé que busca compreensão”), enunciado por Anselmo da Cantuária (1033-1109) em seu *Proslogium*. Nessa tradição, “as doutrinas derivadas da revelação especial de Deus nas Escrituras são examinadas, esclarecidas, avaliadas e explicadas usando as ferramentas da análise filosófica”.⁴

Ainda assim, Canale reconhece que, se aceita, sua tese trará profundas transformações na forma como a IASD faz hermenêutica, teologia sistemática e exegese,⁵ inclusive com o abandono do método gramático-histórico,⁶ o que daria lugar a um novo sistema teológico. A “superção” da noção de atemporalidade pode prover, segundo ele, os meios necessários para uma reaproximação entre as tradições católicas e protestantes, e

¹ DE WEESE, Garrett, J. *God and the nature of time*. Tese (PhD em Filosofia) – Departamento de Filosofia. Denver, University of Colorado, 1998. p. 2

² BLANCO, Marcos. O adventismo e a nova antropologia. *Ministério*, v. 87, n. 520, p. 11, 2015.

³ CANALE, Fernando. *Toward a criticism of theological reason: time and timelessness as primordial presuppositions*. Dissertação (PhD em Teologia) – Andrews University, Berrien Springs, 1983. p. 398.

⁴ DE WEESE, 1998, p. 7.

⁵ CANALE, 1983, p. 399.

⁶ CANALE, 1983, p. 408.

entre as interpretações liberais e conservadoras.⁷ Ou seja, o teólogo propõe que a noção de temporalidade da razão vai promover o diálogo e derrubar as diferenças teológicas que nos separam.⁸

Um aspecto intrínseco à tese de Canale é a ligação da temporalidade da razão à temporalidade do próprio Deus. É preciso dizer, porém, que as passagens de Êx 3.14-15 e 6.2-7, tomadas por Canale como textos fundantes de uma teologia da temporalidade de Deus, não parecem cumprir essa função.⁹ Pelo contrário, elas parecem uma clara declaração da atemporalidade de Deus.

Canale tem o nobre objetivo de fazer com que a compreensão teológica de Deus seja derivada mais de Sua revelação ao homem do que do esforço intelectual humano para compreendê-lo. Isso não lhe dá, porém, a liberdade de considerar que o fato de Deus ter Se revelado o condiciona à temporalidade. É tão importante que indaguemos como a revelação de Deus poderia ter sido feita quanto indagar como, de fato, ela ocorreu: teria sido possível que Deus Se revelasse ao homem sem penetrar na dimensão temporal? Só se Deus tivesse criado um tipo diferente de ser humano capaz de escapar da temporalidade para lá receber a revelação de Deus, já que a experiência subjetiva da atemporalidade pelos seres humanos só é possível através de vislumbres de ordem espiritual.¹⁰ Por essa razão, pode-se dizer que a aparição temporal de Deus, nas Escrituras, é um antropomorfismo (como as descrições de Sua voz, barba, cabelos brancos e ira em Gn 1.27; Dt 33.1-29; Is 6.1; Ez 1.26-28; Dn 7.9 e Ap 1.12-15; 19.11-16). Se não fosse assim, a revelação de Deus ocorreria no vácuo, pois nenhum homem, criado como foi, seria capaz de compreender a voz de Deus.

Apesar da forma incomum e complexa com que Canale propõe sua tese, o conteúdo da proposta não é em si original. De fato, Canale chega à conclusão de que Deus é temporal durante um período em que vários teólogos empreendiam um acalorado debate para desvendar a relação entre Deus e o tempo: “nas várias últimas décadas, em paralelo ao crescente interesse pela metafísica do tempo, estudos significativos de teologia filosófica têm oferecido respostas à questão do modo temporal de Deus existir”,¹¹ inclusive Wolterstorff,¹² Craig,¹³ Davis (1983),¹⁴ Hasker,¹⁵ Padgett¹⁶ e Swinburne.¹⁷ Longe de se

⁷ CANALE, 1983, p. 400.

⁸ CANALE, 1983, p. 397.

⁹ CANALE, 1983; CANALE, Fernando. The quest for the Biblical ontological ground of Christian theology. *Journal of the Adventist Theological Society*, v. 16, n. 1-2, p. 16, 2005; CANALE, Fernando. From vision to system: finishing the task of Adventist theology – part III. *Journal of the Adventist Theological Society*, v. 17, n. 2, p. 50, 2006.

¹⁰ NORIEGA, Maria de Jesus. *Timelessness*. Tese (PhD em Psicologia Profunda) – Pacifica Graduate Institute, Santa Barbara, 2006.

¹¹ DE WEESE, 1998, p. 1.

¹² WOLTERSTORFF, Nicholas. God everlasting. In: ORLEBEKE, Clifton J.; SMEDES, Louis B. (Eds.). *God and the good: essays in honor of Henry Stob*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

¹³ CRAIG, William Lane. God, time, and eternity. *Religious Studies*, v. 14, p. 497-503, 1978.

¹⁴ DAVIS, Stephen T. *Logic and the nature of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

libertar das influências filosóficas que acredita viciar e corromper a compreensão teológica de Deus, Canale, em vez disso, sucumbe a propostas teológico-filosóficas muito parecidas com aquelas feitas por seus contemporâneos, a maioria dos quais reivindicando, exatamente como ele, propor uma nova visão ou uma solução para as dificuldades pertinentes à compreensão anterior de Deus. Canale não libertou os teólogos adventistas da filosofia; ao contrário disso, ele colocou a filosofia no centro da discussão teológica adventista.

Há pelo menos quatro dificuldades metodológicas nas quais Canale incorre. Em primeiro lugar, ele não nos dá sua definição operacional de “tempo” (metafísico, termodinâmico, cósmico, psicológico, etc.), fazendo com que suas declarações sofram de nuances ontológicas e semânticas. Por isso, fica difícil até mesmo explicitar em que sentidos concretos o Deus temporal que o erudito defende difere do Deus atemporal em que creram os teólogos adventistas até a proposição de sua tese. Em segundo lugar, a comprovação bíblica que dá para suas afirmações é exígua. Em terceiro lugar, a temporalidade de Deus é apenas um corolário de sua tese e não o seu conteúdo principal. Torna-se, pois, difícil criticar o posicionamento de Canale exclusivamente com base nela. É necessário, portanto, criticá-lo a partir de seus escritos posteriores,¹⁸ e do modo como outros teóricos defenderam a temporalidade de Deus. Como De Weese faz, a meu ver, a mais lúcida, minuciosa e abrangente apologia da ideia que Canale só aventava, haverá, nas páginas a seguir, inúmeras referências à sua tese de doutorado, defendida, em 1998, perante a Universidade do Colorado. Finalmente, Canale subscreve a uma visão equivocada da relação que os judeus entretinham com a noção de tempo. Mesmo De Weese, ferrenho defensor da temporalidade de Deus, reconhece que “até um estudo superficial mostra que atribuir aos hebreus uma doutrina de tempo singular entre os povos antigos é simplesmente errado”.¹⁹ Isso já foi amplamente demonstrado por Barr e De Vries.²⁰ “É evidente que o vocabulário hebraico para tempo reflete uma perspectiva

¹⁵ HASKER, William. Yes, God has beliefs! *Religious Studies*, v. 24, p. 385-94, 1988; HASKER, William. *God, time, and knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

¹⁶ PADGETT, Alan G. God and time: toward a new doctrine of divine timeless eternity. *Religious Studies*, v. 25, p. 209-215, 1989.

¹⁷ SWINBURNE, Richard. God and time. In: STUMP, Eleonore (Ed.). *Reasoned faith*. Ithaca: Cornell University Press, 1993. SWINBURNE, Richard. *The Christian God*. New York: Oxford University Press, 1994.

¹⁸ Especialmente os seguintes textos de Canale: CANALE, Fernando. Revelation and inspiration: the ground for a new approach. *Andrews University Seminary Studies*, v. 31, n. 2, p. 91-104, 1993; CANALE, Fernando. Evangelical theology and open theism: toward a Biblical understanding of the macro hermeneutical principles of theology? *Journal of the Adventist Theological Society*, v. 1, n. 2, p. 16-34, 2001; 2005, p. 1-20; 2006, p. 36-80; e CANALE, Fernando. Absolute theological truth in postmodern times. *Andrews University Seminary Studies*, v. 45, n. 1, p. 87-100, 2007.

¹⁹ DE WEESE, 1998, p. 105.

²⁰ BARR, James. *Biblical words for time*. Naperville, ILL: Allenson, 1962; DE VRIES, Simon J. *Yesterday, today and tomorrow: time and history in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

fenomenológica e, como acervo lexical, não fornece base para conclusões sobre uma metafísica hebraica”.²¹ Além disso,

todos esses esforços [de atribuir uma visão singular de tempo aos hebreus] depende da mesma premissa, isto é, que uma língua reflete a psicologia de um povo que, por sua vez, determina a metafísica desse povo. A verdade dessa premissa está longe de ser confirmada. O realismo crítico pode argumentar, em vez disso, que é a realidade que forma a psicologia, que, por sua vez, molda a expressão linguística.²²

De Weese, apesar de seu posicionamento inteiramente favorável à ideia da temporalidade de Deus, acha absurda a sugestão popularizada por Cullmann,²³ cuja teoria Canale reverencia,²⁴ de que os hebreus tinham uma concepção linear e que os gregos tinham uma concepção cíclica de tempo.²⁵ Mesmo no Novo Testamento, não se percebe nenhuma concepção particular de tempo, eternidade ou do modo temporal da existência de Deus. O próprio Deus não explica isso e qualquer declaração a respeito desse tema, tanto na Bíblia Hebraica quanto no Novo Testamento, não passa de explicação antropomórfica e fenomenológica do assunto. Isso inclui textos que poderiam ser tomados tanto a favor como contra a temporalidade de Deus, que falam da ação sucessiva de Deus na história (Sl 145.13; Ec 3.1-11; 9.11; Ef 1.4 e 1Pd 1.20), que declaram que Deus se arrependeu ou não de alguma coisa que fez (Êx 32.12-14; Nm 23.19; Dt 32.36; 1Sm 15.29; Joel 2.14; Jonas 4.2; Jr 18.7-10) e que Deus é eterno (1Tm 1.17; Ap 10.6). Por essa razão, continua válida a declaração de Barr, após minucioso estudo do vocabulário de tempo na Bíblia:

não há, de fato, nenhuma noção bíblica de tempo que difira consideravelmente da nossa e essa pode ser uma boa razão para que a teologia evite ser forçada a desenvolver uma doutrina teológica do tempo ou, de qualquer modo, que evite alegar que qualquer doutrina que desenvolva a esse respeito repouse sobre uma base bíblica segura.²⁶

De Weese concorda com ele: “não há nenhuma perspectiva bíblica clara e inequívoca quanto ao tempo e à eternidade, nem quanto à relação de Deus com essas duas coisas”.²⁷ Del Colle, que representa justamente o tipo de compreensão atemporal de Deus contra a qual Canale se posiciona, afirma que ainda vale a declaração de Tomás de

²¹ DE WEESE, 1998, p. 112-113.

²² DE WEESE, 1998, p. 113-114.

²³ CULLMANN, Oscar. *Christ and time: the primitive Christian conception of time and history*. Philadelphia: Westminster, 1950. p. 37-68.

²⁴ CANALE, 1993 e 2007.

²⁵ DE WEESE, 1998, p. 114.

²⁶ BARR, 1962, p. 149-150.

²⁷ DE WEESE, 1998, p. 126.

Aquino, na *Suma teológica* 1a.43.2, de que a missão da Trindade é “uma procissão eterna com o acréscimo de um efeito temporal”.²⁸

A eternidade de Deus

Karl Barth afirma que uma correta compreensão da eternidade e do tempo é o que impede a fé cristã de ser apenas um “mito”, um “monólogo humano”, uma “ficção pastoral bem-intencionada”, um “horível pesadelo” ou, pior ainda, um “balbucio sem articulação”.²⁹ Para ele, ainda, qualquer opinião sobre a eternidade, sem a perspectiva de uma atuante fé cristã fundamentada na ressurreição de Cristo, será como “uma casa de cartas de baralho construída sobre nossa impressão subjetiva de Sua vida no tempo e passível de desmoronar ao menor toque de nossas dúvidas justificáveis”.³⁰

O texto de Êxodo com o qual Canale procura sustentar sua tese não comprova a temporalidade de Deus. Tanto o texto hebraico quanto a Septuaginta deixam inteiramente aberta essa discussão. No caso da Septuaginta, Deus é chamado de *ho ôn*, “o Ente” ou “o Ser”. Trata-se de um antropomorfismo semelhante àquele empregado para se referir ao “anjo do Senhor” (Gn 16.7-12; 21.17-18; 22.11-18; Êx 3.2; Jz 2.1-4; 5.23; 6.11-24; 13.3-22; 2Sm 24.16; Zc 1.12; 3.1; 12.8). Deus é identificado, na passagem, como “eterno”, e essa designação ocorre tanto na Bíblia Hebraica (Gn 21.33; Dt 33.27 e Is 48.28) quanto no Novo Testamento (Rm 16.26), embora não haja, nessas passagens, uma explicação do significado temporal pretendido. Geralmente se entende que só pode ser eterno aquilo que resiste ao tempo. Alguns estudos teológicos sugerem, porém, a existência de dois tipos possíveis de eternidade: a eternidade atemporal (*timeless eternity*) e a eternidade sempiterna (*everlasting eternity*).³¹ No primeiro caso, muitos pensadores imaginam que, para Deus, todas as criaturas e eventos seriam simultâneos, e que Deus viveria em um eterno presente. Trata-se de uma visão estática de tempo de acordo com a qual, “todos os momentos do tempo coexistem”, não havendo diferença ontológica entre eles, pois “a percepção da passagem do tempo não passa de um mito”.³² No segundo caso, o tempo seria a forma como Deus vivenciaria a própria Pessoa e a realidade que criou. Nesse sentido, o tempo seria, portanto, uma dimensão de Sua existência eterna, em vez de ser um elemento constituinte da mesma. Trata-se de uma visão dinâmica de tempo.

Com base nas propostas de McTaggart com respeito à forma como nos referimos ao tempo, é comum chamar a primeira posição de Teoria B e a segunda posição de Teoria

²⁸ DEL COLLE, Ralph. Trinity and temporality: a Pentecostal/charismatic perspective. *Journal of Pentecostal Theology*, v. 8, p. 99-113, 1996.

²⁹ Citado em EDWARDS, Mark J. *The divine moment: eternity, time, and triune temporality in Karl Barth's Church dogmatics*. Tese (PhD em Teologia) – Seminário Teológico, University of Princeton, New Jersey, 2013. p. 225.

³⁰ EDWARDS, 2013, p. 226.

³¹ DEL COLLE, 1996, p. 101.

³² DE WEESE, 1998, p. 6.

A, embora não haja relações necessárias entre semântica e ontologia.³³ No escopo da Teoria A, o conceito de tempo é definido por propriedades correspondentes a “passado, presente e futuro”, enquanto que, no escopo da Teoria B, o conceito de tempo se define pela referência a propriedades como “anterior, simultâneo e posterior”. Para a Teoria A, importa mais a relação da entidade temporal com o “agora”. No caso da Teoria B, o fator crucial é a relação da entidade com o instante ou intervalo temporal individual. Nenhuma das duas teorias se liga intrinsecamente a uma das duas posições quanto à natureza de Deus em relação ao tempo, mas a Teoria A tem mais afinidades com a temporalidade de Deus. De Weese a defende com base em argumentos linguísticos e empíricos bem como em argumentos mais abstratos com base em sua compreensão dos fenômenos pertinentes às causas e seus efeitos. Del Colle objeta e postula que, já que “não se pode extrapolar dos textos bíblicos uma solução para a querela filosófica quanto à natureza da eternidade”, o debate atual só parece favorecer a temporalidade de Deus filosoficamente, uma vez que, segundo os temporalistas,

um Deus eternamente atemporal não poderia ser a causa da ação e duração temporais sem contradizer a própria noção de atemporalidade. Já que se percebe a atuação divina sob as condições da temporalidade, que, de fato, é a condição de toda realidade criada, então Deus experimentaria a passagem de tempo. Isso não seria o caso se Deus fosse, por natureza, atemporal.³⁴

Nesse contexto, propõe-se que a imutabilidade de Deus só pode ser relativa, uma vez que não faria sentido que um Ser, cuja própria existência é entendida como uma manifestação de amor (1Jo 4.16), se relacionasse com os seres humanos e não fosse, de alguma forma, afetado por esse relacionamento. Os seres humanos são afetados de tal forma pelos relacionamentos amorosos, que são por eles transformados. Sendo assim, espera-se que, na manifestação de Seu amor supremo pelo ser humano, Deus também seja afetado e transformado. Segundo Del Colle, essa forma de pensamento leva alguns teóricos à inevitável e equivocada conclusão de que

se é o caso que a noção de imutabilidade divina deva ser revista para que se permita um relacionamento mais recíproco (embora não igual) entre Deus e as criaturas, então, assim também a experiência divina do tempo necessitaria ser revisada. Pois a mudança requer passagem e a passagem é a essência do tempo.³⁵

Dizer, então, que Deus era atemporal antes da criação, como fazem Karl Barth³⁶ e Craig,³⁷ só complica as coisas, pois como, então, teria Ele passado a ser temporal? Uma

³³ MCTAGGART, J. M. E. The unreality of time. In: LE POIDEVIN, Robin; MACBEATH, Murray (Eds.). *The philosophy of time*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 23-34.

³⁴ DEL COLLE, 1996, p. 101.

³⁵ DEL COLLE, 1996, p. 102.

³⁶ EDWARDS, 2013, p. 155-156.

transformação dessa natureza teria, sem dúvida, um impacto considerável na natureza de Deus. Como afirma Canale, quando pensamos em termos ontológicos, “se uma realidade é atemporal, nenhuma transição (mudança) pode ocorrer”.³⁸

O aspecto da natureza de Deus que demonstra, de forma mais conspícua, como a eternidade implica em Sua atemporalidade talvez seja o conceito de asseidade. O termo, de derivação latina, é o equivalente da expressão grega *autousia*, definida sob duas deliberações básicas: a existência de Deus não tem por causa nada que seja externo a Deus e Deus é autossuficiente, uma vez que não depende de nada para existir. Sendo assim, pode-se evocar a lógica de Helm para conectar a eternidade à atemporalidade, pois a asseidade e a eternidade de Deus requerem que

um número infinito de eventos tenha ocorrido antes da chegada do presente. E, já que é impossível que um número infinito de eventos tenha ocorrido e o presente tenha chegado, essa série de eventos não pode ser infinita. Portanto, ou houve um tempo em que Deus não existia (o que é impossível) ou Deus existe fora do tempo...³⁹

Negar a declaração anterior significa afirmar que ou Deus veio à existência no tempo ou com o tempo, ou que o tempo é eterno como Deus. Para escapar a essa lógica, De Weese conjectura que Deus pode ter existido atemporalmente antes da criação do tempo.⁴⁰ Como vimos antes, essa possibilidade só complica as coisas: se isso é verdade, por que Deus criaria o tempo sabendo que este o limitaria de forma tão decisiva? E, se Ele já existiu fora do tempo, o que o impediria de continuar a fazê-lo ou de, pelo menos, voltar a fazê-lo quando quisesse? Em que sentido, então, dizer que Deus é temporal difere de dizer que Ele é atemporal?

Breve histórico da ideia da atemporalidade de Deus

O grego Parmênides foi o primeiro a especificar que o eterno “não foi outrora, nem será, já que é agora todo de uma vez, um, contínuo” (οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές), uma frase que nos chegou apenas através dos escritos do filósofo Simplicio, do séc. VI A.D., em seu comentário sobre Aristóteles. Mas Platão o cita, em *Parmênides* 141a-d, afirmando que esse “um” deve ficar “fora do tempo” (οὐδὲ ἐν χρόνῳ). Boécio (*Consolação da filosofia* 5.6), já na tradição cristã, define “eternidade” (*aeternitas*) como sendo “a posse simultânea e perfeita de vida interminável” (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*). Segundo ele, na mesma passagem:

³⁷ CRAIG, William Lane. *Time and eternity: exploring God’s relationship to time*. Wheaton, IL: Crossway, 2001. p. 241.

³⁸ CANALE, 2006, p. 51, n. 31.

³⁹ HELM, Paul. *Eternal God*. New York: Oxford University Press, 1988. p. 37-38.

⁴⁰ DE WEESE, 1998, p. 211.

Portanto, o que quer que seja sujeito à condição do tempo [...] existe de tal forma, que não pode ser corretamente considerado eterno, pois não inclui e engloba toda a infinitude da vida de uma só vez, já que não envolve o futuro que ainda está por vir. Sendo assim, somente aquilo que compreende e possui conjuntamente toda a plenitude da vida, do qual nenhuma coisa futura ou passada está ausente, pode, com justiça, ser chamado de eterno. Além do mais, é necessário que tal Ser esteja em plena posse de si mesmo, sempre presente para si mesmo, e conserve em seu presente a infinitude do tempo que passa.

A cadeia de eventos geralmente sugerida por Sorabij;⁴¹ Craig;⁴² Swinburne;⁴³ e De Weese⁴⁴ para explicar o desenvolvimento do conceito de atemporalidade desde a Antiguidade até a Idade Média seria a seguinte: Parmênides foi o primeiro a se preocupar com o conceito; Platão modificou o conceito desenvolvido por Parmênides; Plotino recuperou a noção de Parmênides e a passou aos cristãos através do neoplatonismo; Filôpono, teólogo cristão do séc. VI A.D., objetou; mas Boécio não fez caso de suas objeções e passou o conceito para os teólogos da Idade Média. Grande parte da preocupação de Canale, Hasker, De Weese e outros teólogos contemporâneos com o conceito de atemporalidade se deve ao fato de sua discussão, na Antiguidade, ter dependido principalmente da opinião dos filósofos gregos. A oposição ao conceito advém de uma tendência, até certo ponto preconceituosa, que prefere adotar uma ideia nova, mas errônea, que seja *nossa*, do que aceitar uma ideia antiga e judiciosa, que seja *deles*. Isso seria análogo a rejeitar uma boa explicação científica de tempo simplesmente porque Einstein e Hawking não são cristãos. De Weese, por exemplo, afirma que o conceito da simplicidade divina, segundo ele essencial para a ideia da atemporalidade de Deus, “depende mais da metafísica platônica do que da exegese bíblica ou dos argumentos da teologia filosófica e não precisa ser considerado como parte essencial da tradição judaico-cristã”.⁴⁵ Esse preconceito latente aparece elegantemente disfarçado em De Weese sob o pomposo nome de “segundo desiderato”, interpretado como “respeito ao peso da tradição histórica”.⁴⁶ O problema é que se pode fazer o argumento inverso de que a ideia da temporalidade divina tampouco pertence à exegese bíblica e tampouco faz parte da tradição cristã, já que foi ventilada pela primeira vez na Idade Média, quando a tradição cristã já havia desenvolvido e cristalizado sua perspectiva da atemporalidade de Deus. A Bíblia faz silêncio a esse respeito e o próprio Canale reconhece isso quando afirma que “ainda que Deus revele a temporalidade de Seu ser, Ele não a explica”.⁴⁷ Além disso, muitos dos

⁴¹ SORABIJ, Richard. *Time, creation and the continuum: theories in Antiquity and the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1983. p. 121-122.

⁴² CRAIG, 1988, p. 92-96.

⁴³ SWINBURNE, 1994.

⁴⁴ DE WEESE, 1998, p. 167.

⁴⁵ DE WEESE, 1998, p. 199.

⁴⁶ DE WEESE, 1998, p. 252.

⁴⁷ CANALE, 2006, p. 50.

adeptos do conceito da temporalidade de Deus,⁴⁸ alguns dos quais negam, entre outras coisas, Sua eternidade, presciência, imutabilidade e soberania total, parecem mais preocupados em discutir abstratamente se um ser, qualquer ser, pode existir fora do tempo do que em compreender a real essência do Deus no qual os cristãos creem. Para Leftow, a eternidade é uma *superdimensão* que contém tempo e espaço: “mesmo que Deus deva ser atemporal, a questão permanece: será que ele *pode* ser? Pois, se Deus deve ser atemporal e não pode sê-lo, o que se segue não é que Deus não é atemporal, mas que o conceito de Deus é inconsistente”.⁴⁹

Deus e o conceito científico de tempo

Segundo Isaac Newton,⁵⁰ o tempo absoluto, “de si mesmo e de sua própria natureza, flui igualmente sem relação com nada externo”; porém, o paradigma newtoniano que prescrevia a existência dessa noção de tempo absoluto sucumbiu faz muito tempo. As descobertas da teoria da relatividade e da mecânica quântica puseram em xeque essa possibilidade. No entanto, quando Canale escreveu sua tese, os corolários da ideia de um tempo relativo ainda não eram claramente compreendidos. Desde então, Stephen Hawking explorou justamente as perspectivas decorrentes dessa ideia. Nesse contexto, Lee Smolin, principal pesquisador da quantização da relatividade geral, repete uma declaração de Hawking⁵¹ que não é mais surpreendente hoje em dia: “o tempo é apenas o que os relógios medem; como existem muitos relógios, e todos discordam sobre o tempo, há muitos tempos diferentes”.⁵² Portanto, a declaração de que Deus é um ser temporal necessitaria da qualificação relacionada à que temporalidade pertence Ele. Obviamente, não à nossa. Segundo Smolin, é preciso primeiro decidir que relógio usaremos para medir a passagem de tempo.⁵³

Inserir Deus na temporalidade implicaria abrir mão do único índice total contra o qual a passagem do tempo poderia ser medida de forma absoluta. Significaria, de fato, abrir mão da própria noção de que Deus é um ser absoluto, pois isso o deixaria à mercê da relatividade temporal. Embora Canale afirme que não faz sentido falar de relatividade e subjetividade numa moldura teórica em que a razão fica sujeita à temporalidade, eu acho que faz todo sentido. Aliás, faz mais sentido falar de temporalidade no contexto da relatividade e da subjetividade pós-modernas. O próprio Canale, de certa forma, reconhece isso quando afirma:

⁴⁸ WOLTERSTORFF, 1975, p. 78; HASKER, 1989.

⁴⁹ LEFTOW, Brian. *Time and eternity*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. p. 282.

⁵⁰ SAVITT, Steven F. *Time's arrows today: recent physical and philosophical work on the direction of time*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 7.

⁵¹ HAWKING, Stephen W. *A brief history of time: from the Big Bang to black holes*. New York: Bantam, 1988.

⁵² SMOLIN, Lee. O que é o tempo? In: BROCKMAN, John; MATSON, Katinka (Orgs.). *As coisas são assim: pequeno repertório científico do mundo que nos cerca*. São Paulo: Cia das Letras, 1997. p. 246.

⁵³ SMOLIN, 1997, p. 249.

A novidade na epistemologia pós-moderna não é a mudança do sujeito individual e racional para o “sujeito social” da comunidade e da tradição. Em vez disso, a novidade da pós-modernidade consiste na convicção ontológica de que a realidade final, tanto do que conhece quanto do que é conhecido, reside não no atemporal, mas no temporal.⁵⁴

Sendo assim, a inserção de Deus na temporalidade o coloca à mercê não apenas da relatividade científica, mas cede ao condicionamento pós-moderno que vê todas as coisas como irremediavelmente relativas e subjetivas.

Einstein fez a descoberta revolucionária de que a gravidade não é uma força como as outras, mas uma consequência do fato de que o espaço-tempo não é plano, mas curvo. Isso levou os cientistas à conclusão de que os efeitos gravitacionais não viajam mais rapidamente do que a luz.⁵⁵ Nesse sentido, um Deus temporal e, portanto, sujeito à dimensionalidade, não poderia se mover mais depressa do que a velocidade da luz. De acordo com Hawking, “o espaço e o tempo não apenas afetam, mas são também afetados por tudo o que acontece no universo”.⁵⁶ Um Deus temporal ficaria, portanto, à mercê das vicissitudes de tempo e espaço. Não faz mais sentido falar de um Deus temporal do que faria falar de um Deus espacial. Espaço e tempo são noções tão intrinsecamente conectadas que os cientistas de hoje não mais se referem a elas de forma separada, mas como um único conceito: espaço-tempo. Para Hawking, “tempo e espaço estão indissoluvelmente entrelaçados”.⁵⁷ Um Deus limitado pelo tempo seria automaticamente limitado pelo espaço. Para piorar, os cientistas sabem que a entropia (desordem) aumenta com o passar do tempo.⁵⁸ Isso significa que um Deus temporal não poderia escapar, por exemplo, aos efeitos do envelhecimento. De fato, mesmo que um Deus temporal pudesse ser considerado perfeito, Ele perderia inevitavelmente a perfeição com o tempo. Isso é temporalidade!

Os cientistas sabem que há pelo menos três setas de tempo: a seta termodinâmica (a direção no tempo em que a entropia aumenta no universo); a seta psicológica (que faz com que nos lembremos do passado, mas não do futuro); e a seta cosmológica (a direção de tempo na qual o universo está se expandindo).⁵⁹ Um Deus temporal teria dificuldades em se manter imutável (seta termodinâmica), em saber o futuro (seta psicológica) e em se deslocar para certas regiões do universo (seta cosmológica). A temporalidade de Deus contraria, portanto, os atributos divinos da imutabilidade (Mt 3.6; Hb 6.17-18; Tg 1.17), onisciência e onipresença. Outro problema é que os cientistas sabem que o tempo às vezes para. O que fazer com Deus quando isso acontece? Os leitores das Escrituras apreciam as

⁵⁴ CANALE, 2007, p. 90 e 98.

⁵⁵ HAWKING, 1988, p. 29.

⁵⁶ HAWKING, 1988, p. 33.

⁵⁷ HAWKING, Stephen. *O universo numa casca de noz*. São Paulo: Ediouro, 2009. p. 35.

⁵⁸ HAWKING, 1988, p. 144-145.

⁵⁹ HAWKING, 1988, p. 145.

passagens bíblicas em que Deus faz parar um astro ou outro (Js 10.12-13; Hc 3.11). Na moldura conceitual de um Deus fora do tempo, não é difícil imaginar que Deus tenha simplesmente interrompido a passagem natural do tempo naquelas situações. Isso não acontece na suposição de um Deus temporal. A maioria dos cientistas hoje crê, inclusive, que o tempo para dentro dos buracos negros, que ocorrem no universo talvez cem vezes por segundo.⁶⁰ Se isso é verdade e se Deus é temporal, Deus pode morrer. Se o buraco negro pode causar o colapso do tempo, ele será suficientemente forte para destruir um Deus temporal, caso este caia dentro dele.

A atemporalidade de Deus

Enquanto os cientistas e filósofos estão cada vez mais convictos de que o tempo é estático, os teólogos tendem hoje a defender a tese oposta de que o tempo é dinâmico.⁶¹ A falha da tese de um Deus temporal que existe em um tempo dinâmico advém da confusão dos conceitos de ação no tempo e temporalidade, e de que, “se pressupusermos que Deus não tem espaço nem tempo em qualquer sentido dessas palavras, então não podemos aceitar que Deus, de fato, habitou realmente o santuário do Antigo Testamento e interagiu com Israel”.⁶² Entretanto, agir no tempo não equivale a ser temporal. A encarnação do Verbo foi, em grande parte, motivada justamente pelo desejo divino de encontrar meios para agir no tempo.⁶³

Para expressar de forma ilustrativa a objeção de que Deus não precisa ser temporal para agir na temporalidade, proponho que, por um momento breve, transfiramos a discussão para uma analogia do tempo como espaço. A imanência de Deus pressupõe que Deus pode ocupar qualquer espaço que queira. Por exemplo, Deus pode entrar em um templo (2Cr 7.2). Não seria ridículo, porém, propor que Deus está confinado ao espaço simplesmente porque Ele é capaz de ocupar esse espaço? Para se relacionar com os seres humanos, é preciso que Deus entre na dimensão temporal na qual existimos. No entanto, Ele nunca fica confinado a ela. Imaginemos, portanto, uma topologia linear de tempo, ideia que Lucas e Leftow defenderam nas últimas décadas,⁶⁴ no sentido de que o tempo não tem a distribuição de uma árvore com ramos nem tampouco a distribuição da malha viária de uma grande cidade em que as rodovias se entrecruzam ou correm paralelas. Na perspectiva que proponho, o tempo se comportaria como uma fileira de aposentos de portas fechadas que Deus pode abrir e fechar.

Nessa perspectiva, o tempo, para Deus, é estático e simultâneo, como dizem os cientistas atuais, e Deus existe fora dele, podendo, porém, acessar qualquer uma de suas

⁶⁰ SMOLIN, 1997, p. 252.

⁶¹ DE WEESE, 1998, p. 17.

⁶² CANALE, 2006, p. 48. Ver também CANALE, 1993, p. 96.

⁶³ WARFIELD, Benjamin B. *Studies in Tertullian and Augustine*. New York: OUP, 1930. p. 19.

⁶⁴ LUCAS, J. R. *A treatise on space and time*. London: Methuen, 1973. p. 35-42; LEFTOW, 1991, p. 21-33.

portas como quiser. Fechar uma das portas seria como sair de determinado espaço. Nesse caso, tempo e espaço continuariam à disposição de Deus, mas Deus, por Sua própria decisão, não os acessaria indiscriminadamente. Deus não encheria desnecessariamente todas as dimensões do tempo e do espaço, mas as visitaria consoante o equilíbrio dos atributos ou perfeições divinas. O acesso de um ser atemporal às dimensões temporais da existência humana pode ser explicado por meio de um mecanismo *ad hoc* que chamo de simultaneidade discreta.⁶⁵ Na descrição de Welker, pode-se dizer que, ao velar ou desvelar o rosto,

todos os períodos de tempo são *coram Deo*, mas Deus não está ativo e presente em todos eles. Para compreender e expressar isso, nós devemos entender a relação de Deus com o tempo como uma agregação ou relação viva de tempos que inclui sua *plenitude*, mas não sua *totalidade*.⁶⁶

Em termos práticos, qualquer concepção sobre a natureza de Deus provoca uma sobrecarga cognitiva no cérebro humano, mas Deus não é humano e, portanto, não padece de nossas limitações. Para facilitar a visualização de uma simultaneidade discreta semelhante à que estou propondo, cito a desanalogia de Tomás de Aquino, em *Compendium theologiae*, em que uma pessoa (representando a perspectiva de Deus), no alto de uma torre, observa, com um único vislumbre, a passagem de uma enorme caravana (representando a perspectiva humana). Se preferir, posso recorrer ainda à desanalogia de Helm, na qual Deus é comparado a um contista.⁶⁷ Não faz sentido indagar se o ato de escrever é ou não simultâneo aos eventos descritos no conto, mesmo que o contista se inclua como personagem da trama. Enquanto escreve, o contista se coloca, por assim dizer, em uma dimensão diferente da dos personagens. No entanto, como personagem, o contista pertence à mesma dimensão que os personagens. O contista-escritor representa a ação de Deus fora do tempo, enquanto que o contista-personagem representa a ação de Deus no tempo.

Sendo assim, quando afirmo que o tempo é estático e simultâneo, eu me refiro à perspectiva de Deus. Nada impede que os seres humanos o experimentem de forma dinâmica e não simultânea, exatamente como prevê o princípio de equivalência da Teoria Especial da Relatividade (1905), que afirma que as leis da física são equivalentes quando observadas numa mesma perspectiva de referência, na qual os relógios podem ser sincronizados de forma precisa. Deus continua, porém, imune aos efeitos da curvatura do

⁶⁵ A simultaneidade eterno-temporal de Stump e Kretzmann pressupõe a existência real do futuro, uma hipótese que me parece implausível (cf. STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. Eternity. *Journal of Philosophy*, v. 78, p. 429-458, 1981. p. 429-258).

⁶⁶ WELKER, Michael. God's eternity, God's temporality, and Trinitarian theology. *Theology Today*, v. 55, n. 3, p. 317-328, 1998. p. 323.

⁶⁷ HELM, 1988, p. 30.

tempo, das singularidades e dos assim-chamados “laços de tempo” (*time loops*) previstos pela Teoria Geral da Relatividade (1916).⁶⁸

Não tenho, entretanto, que aceitar que o tempo, em relação ao futuro, seja, a não ser metaforicamente, como afirma Borges, “um jardim com veredas que se bifurcam”.⁶⁹ Na analogia de uma árvore temporal, o tempo perderia galhos à medida que o futuro fosse se transformando em presente e, então, em passado. Na minha concepção do corredor linear de portas fechadas e abertas, o futuro seria como aposentos vazios.⁷⁰ Deus ainda poderia ir ao futuro, mas não encontraria nada lá. Assim, o vácuo é um espaço completamente vazio, enquanto que o futuro é um tempo completamente vazio. Ou seja, o futuro é o vácuo do tempo. Isso não impede, todavia, que Deus vá aos aposentos do futuro e os mobílie conforme Sua vontade, nem que os dimensione ou os formate de acordo com Suas pretensões, respeitando o livre arbítrio dos seres humanos, o que nos livraria, inclusive, da incômoda ideia da abertura de Deus, conforme proposta por Rice, entre outros.⁷¹

Se observado da perspectiva de Deus, o universo pode mesmo conter a “simultaneidade absoluta” exigida pela Teoria Quântica, o que corrobora, talvez, até com a ideia de Hawking e Hartle⁷² de que o tempo é simplesmente uma categoria “imaginária”. Foi Deus quem imaginou e criou o tempo. Para nós, ele é real e dinâmico. Para Ele, é estático, não sendo senão o resultado de Sua criatividade e imaginação. A eternidade de Deus transcende, portanto, o tempo e o espaço que criou e, para mim, permanece um mistério que teóricos que aceitam que Deus não é necessariamente limitado pelo espaço postulem que Ele é limitado pelo tempo.

Considerações finais

Os escritos de Canale posteriores à sua tese revelam que ele propõe um Deus temporal que se comporta com todas as prerrogativas da atemporalidade:

O ser de Deus não é apenas análoga e infinitamente temporal, mas também imutável e transcendente da história e tradições humanas. Sua eternidade, imutabilidade e transcendência não são predicados de Seu ser atemporal, como as tradições clássicas, modernas e pós-modernas pressupuseram.

⁶⁸ EINSTEIN, Albert. *Relativity: the special and the general theory*. New York: Bonanza, 1961.

⁶⁹ BORGES, Jorge Luis. *El jardín de senderos que se bifurcan*. Buenos Aires: SUR, 1942.

⁷⁰ Para Hawking (1988, p. 134-135), não há, de fato, distinção significativa entre tempo e espaço. Ver também Leftow (1991, p. 231). Para uma opinião contrária, ver ainda: MCCALL, Storrs. *A model of the universe: space-time, probability, and decision*. Oxford: Clarendon, 1994.

⁷¹ RICE, Richard. *The openness of God: the relationship of divine foreknowledge and human free will*. Nashville: Review & Herald, 1980.

⁷² HAWKING, Stephen W.; HARTLE, J. Wave function of the universe. *Physical Review*, v. 28, p. 2970-2975, 1983. Ver também: HAWKING, 1988, p. 134.

Pelo contrário, a eternidade, imutabilidade e transcendência de Deus são predicados de Seu ser temporal analogamente infinito.⁷³

À luz do que se sabe sobre as relações de tempo e espaço, a tese de Canale falha em relação a alguns importantes pontos. Em primeiro lugar, não está claro que haja, de fato, uma conexão intrínseca entre a temporalidade da razão e a temporalidade de Deus. Em segundo lugar, não está claro que a passagem de Êxodo (em relação à qual o autor constrói sua tese) aponte, de fato, para a temporalidade de Deus. O texto simplesmente usa linguagem antropomórfica condizente com outras passagens em que a Divindade é apresentada com traços humanos que servem apenas para facilitar a compreensão humana da Pessoa de Deus. Em terceiro lugar, o autor não consegue provar satisfatoriamente que a aceitação da temporalidade de Deus vá aproximar os católicos e os protestantes, os teólogos liberais e conservadores, uma vez que ele não consegue provar que o conceito da atemporalidade de Deus é, de fato, o que os separa. Em quarto lugar, aceitar o conceito da temporalidade de Deus exige uma profunda mudança de paradigma na forma como os cristãos, inclusive os adventistas, fazem hermenêutica, teologia sistemática e exegese. Para Canale, essa será “a mais radical e mais profunda mudança de paradigma” na história da teologia cristã e do pensamento filosófico,⁷⁴ que exigirá trabalho em equipe envolvendo vários especialistas abraçando “todo o espectro da teologia cristã”.⁷⁵ Não será esse um preço muito alto a se pagar? Em quinto lugar, o conceito da temporalidade de Deus parece mais congênito com o tipo de pensamento pós-moderno que limita a existência de Deus e contribui, hoje, para a secularização. Contra as expectativas otimistas de Canale, a aceitação dessa ideia vai ter o efeito colateral de produzir mais relativismo teológico. Finalmente, a tese contraria científica ou filosoficamente outras noções que serviram de esteio para o pensamento teológico cristão: eternidade, imutabilidade, onipotência, onipresença, oniausência e onisciência de Deus.

Minha defesa da atemporalidade de Deus ocorre mais por razões práticas do que especulativas. Não importa a decisão que tomarmos, Deus continuará sendo o que é. Mas a imagem de um Deus temporal terá efeito nas pessoas a quem pregamos o evangelho. É irônico que, tentando escapar da influência do conceito de divindade na *filosofia grega*, os defensores da temporalidade de Deus acabem criando um Deus que é muito parecido com um deus qualquer da *mitologia grega*: temporal, inconstante, imperfeito, cheio de caprichos, ominoso, subalterno às leis da natureza, destituído de qualquer soberania real, humano. Freddoso indaga: se dependermos unicamente da contemporânea perspectiva metafísica (ou metanarrativa, como prefere Canale) para tomar decisões doutrinárias, qual será a próxima mudança a ocorrer: o abandono de crenças como a encarnação ou a Trindade?⁷⁶

⁷³ CANALE, 2007, p. 96.

⁷⁴ CANALE, 2005, p. 15; 2006, p. 50.

⁷⁵ CANALE, 1983, p. 400.

⁷⁶ FREDDOSO, Alfred J. The “openness” of God: a reply to William Hasker. *Christian Scholar's Review*, v. 28, p. 124-133, 1998.

Por isso, Wolterstorff adverte que podemos estar simplesmente trocando uma “ontologia constitutiva” de Deus por uma “ontologia relacional” de Deus,⁷⁷ como faz, por exemplo, Peters: “a realidade é temporal; e, se Deus está mesmo engajado em um relacionamento ativo com o mundo, então Deus deve tanto afetar quanto ser afetado pela temporalidade do mundo”,⁷⁸ sendo que as leis que governam o mundo (relatividade e entropia) devem também se aplicar a Deus. Canale não pretende, porém, esse efeito quando afirma que “embora Deus experimente a sequência temporal de futuro, presente e passado, Ele se relaciona com ela a partir da infinitude do Criador e não com as limitações da criatura”.⁷⁹

Além disso, para que a ideia de um Deus temporal se estabeleça do ponto de vista lógico, De Weese, um de seus defensores mais disertos, salienta que é preciso substituir a premissa corriqueira de que a luz viaja a uma velocidade constante pela ideia de que ela viaja a uma velocidade média constante e fazer “várias estipulações adicionais”.⁸⁰ Ou seja, para que esse conceito se estabeleça, não se trata, portanto, de apenas reformular a tradição teológica cristã, mas de modificar a filosofia e a ciência também. Será que vale mesmo a pena tanto esforço para substituir a ideia de que Deus é o Senhor do tempo, pela ideia de que Ele não é Senhor de nada? Em *Alice no país das maravilhas*, de Lewis Carroll, a pequena Alice protesta que ninguém pode acreditar em coisas impossíveis. A Rainha Branca responde que a crença em coisas impossíveis depende de prática. Segundo ela, na infância essa prática é tão constante que é possível crer em seis coisas impossíveis antes do café da manhã! Estou praticando. Confesso, contudo, que ainda não consegui crer que Deus é temporal. Talvez Canale argumente que já fui demasiadamente influenciado pela forma como a filosofia tratou da questão do tempo e pela forma como a teologia absorveu esses conceitos; ou que minha proposição espacializa demasiadamente o tempo. Entretanto, eu temo que a ideia de um Deus temporal seja assustadoramente parecida com um fio tênue de realidade balançando aleatoriamente na imensidão de um espaço vazio e sem sentido.

Referências

BARR, James. *Biblical words for time*. Naperville: Allenson, 1962.

BLANCO, Marcos. O adventismo e a nova antropologia. *Ministério*, v. 87, n. 520, p. 11, 2015.

BORGES, Jorge Luis. *El jardín de senderos que se bifurcan*. Buenos Aires: SUR, 1942.

⁷⁷ WOLTERSTORFF, 1991, p. 531-552.

⁷⁸ PETERS, Ted. *God as Trinity: relationality and temporality in divine life*. Louisville: Westminster, 1993. p. 150.

⁷⁹ CANALE, 2007, p. 95, n. 36.

⁸⁰ DE WEESE, 1998, p. 80 e p. 81, n. 17.

CANALE, Fernando. Absolute theological truth in postmodern times. *Andrews University Seminary Studies*, v. 45, n. 1, p. 87-100, 2007.

_____. Evangelical theology and open theism: toward a Biblical understanding of the macro hermeneutical principles of theology? *Journal of the Adventist Theological Society*, v. 1, n. 2, p. 16-34, 2001.

_____. From vision to system: finishing the task of Adventist theology – part III. *Journal of the Adventist Theological Society*, v. 17, n. 2, p. 50, 2006.

_____. Revelation and inspiration: the ground for a new approach. *Andrews University Seminary Studies*, v. 31, n. 2, p. 91-104, 1993.

_____. The quest for the Biblical ontological ground of Christian theology. *Journal of the Adventist Theological Society*, v. 16, n. 1-2, p. 16, 2005.

_____. *Toward a criticism of theological reason: time and timelessness as primordial presuppositions*. Dissertação (PhD em Teologia) – Andrews University, Berrien Springs, 1983.

CRAIG, William Lane. God, time, and eternity. *Religious Studies*, v. 14, p. 497-503, 1978.

_____. *Time and eternity: exploring God's relationship to time*. Wheaton, IL: Crossway, 2001.

CULLMANN, Oscar. *Christ and time: the primitive Christian conception of time and history*. Philadelphia: Westminster, 1950.

DAVIS, Stephen T. *Logic and the nature of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

DE VRIES, Simon J. *Yesterday, today and tomorrow: time and history in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

DE WEESE, Garrett, J. *God and the nature of time*. Tese (PhD em Filosofia) – Departamento de Filosofia. Denver, University of Colorado, 1998.

DEL COLLE, Ralph. Trinity and temporality: a Pentecostal/charismatic perspective. *Journal of Pentecostal Theology*, v. 8, p. 99-113, 1996.

EDWARDS, Mark J. *The divine moment: eternity, time, and triune temporality in Karl Barth's Church dogmatics*. Tese (PhD em Teologia) – Seminário Teológico, University of Princeton, New Jersey, 2013.

EINSTEIN, Albert. *Relativity: the special and the general theory*. New York: Bonanza, 1961.

FREDDOSO, Alfred J. The "openness" of God: a reply to William Hasker. *Christian Scholar's Review*, v. 28, p. 124-133, 1998.

HASKER, William. *God, time, and knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

_____. Yes, God has beliefs! *Religious Studies*, v. 24, p. 385-94, 1988.

HAWKING, Stephen W. *A brief history of time: from the Big Bang to black holes*. New York: Bantam, 1988.

_____. *O universo numa casca de noz*. São Paulo: Ediouro, 2009.

HAWKING, Stephen W.; HARTLE, J. Wave function of the universe. *Physical Review*, v. 28, p. 2970-2975, 1983.

HELM, Paul. *Eternal God*. New York: Oxford University Press, 1988.

LEFTOW, Brian. *Time and eternity*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

LUCAS, J. R. *A treatise on space and time*. London: Methuen, 1973.

MCCALL, Storrs. *A model of the universe: space-time, probability, and decision*. Oxford: Clarendon, 1994.

MCTAGGART, J. M. E. The unreality of time. In: LE POIDEVIN, Robin; MACBEATH, Murray (Eds.). *The philosophy of time*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

NORIEGA, Maria de Jesus. *Timelessness*. Tese (PhD em Psicologia Profunda) – Pacifica Graduate Institute, Santa Barbara, 2006.

PADGETT, Alan G. God and time: toward a new doctrine of divine timeless eternity. *Religious Studies*, v. 25, p. 209-215, 1989.

PETERS, Ted. *God as Trinity: relationality and temporality in divine life*. Louisville: Westminster, 1993.

RICE, Richard. *The openness of God: the relationship of divine foreknowledge and human free will*. Nashville: Review & Herald, 1980.

SAVITT, Steven F. *Time's arrows today: recent physical and philosophical work on the direction of time*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SMOLIN, Lee. O que é o tempo? In: BROCKMAN, John; MATSON, Katinka (Orgs.). *As coisas são assim: pequeno repertório científico do mundo que nos cerca*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

SORABIJ, Richard. *Time, creation and the continuum: theories in Antiquity and the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. Eternity. *Journal of Philosophy*, v. 78, p. 429-458, 1981.

SWINBURNE, Richard. God and time. In: STUMP, Eleonore (Ed.). *Reasoned faith*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

_____. *The Christian God*. New York: Oxford University Press, 1994.

WARFIELD, Benjamin B. *Studies in Tertullian and Augustine*. New York: OUP, 1930.

WELKER, Michael. God's eternity, God's temporality, and Trinitarian theology. *Theology Today*, v. 55, n. 3, p. 317-328, 1998.

WOLTERSTORFF, Nicholas. God everlasting. In: ORLEBEKE, Clifton J.; SMEDES, Louis B. (Eds.). *God and the good: essays in honor of Henry Stob*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.