



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1º GRAU CANÓNICO)

ANTÓNIO FRANCISCO FERREIRA DA SILVA DE SÁ NOGUEIRA

Criação do Tempo

Contribuições da Física e da Teologia na obra de Antje Jackelén

Dissertação Final

sob orientação de:

Prof. Doutor António Manuel Alves Martins

Lisboa

2025

Agradeço:

A todos os que acreditaram nesta dissertação e no seu autor, pela confiança que sustentou o caminho;

Aos que a recusaram e desprezaram o tema, pelo alento que alimentou a perseverança;

E aos que foram indiferentes, pelo desafio de demonstrar a relevância do assunto.

Todos, à sua maneira, foram motivação para esta dissertação.

ÍNDICE

RESUMO	v
PALAVRAS-CHAVE.....	v
ABSTRACT	v
KEYWORDS.....	v
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1. CONCEITO DE TEMPO NAS ÁREAS DO SABER.....	3
1.1. Tempo na Física	3
1.2. Tempo na Filosofia.....	7
1.3. Tempo na Teologia	15
1.3.1. Introdução ao conceito.....	15
1.3.2. Visão bíblica e teológica	16
1.3.3. Distinção entre temporal e eterno.....	18
1.3.4. Deus e o Tempo	19
1.3.5. Perspetivas teológicas sobre o Tempo	22
1.3.6. Conceitos de <i>Kairos</i> e Salvação	24
1.3.7. Alargamento conceptual do Tempo teológico.....	25
1.4. Síntese.....	27
CAPÍTULO 2. TEMPO E ETERNIDADE.....	29
2.1. Diferenças entre Tempo e Eternidade.....	30
2.2. Eternidade como protologia e escatologia do Tempo.....	37
2.3. Presença do Eterno e contingência do Tempo	42
CAPÍTULO 3. CRIAÇÃO DO TEMPO.....	48
3.1. Modelo trinitário do Tempo	51
3.2. Escatologia como teleologia do Tempo.....	56
3.3. Teologia do Tempo	62
CONCLUSÃO	72
BIBLIOGRAFIA	74

RESUMO

A presente dissertação em Teologia propõe uma reflexão interdisciplinar sobre o conceito de Tempo, a partir do diálogo entre a teologia e as ciências naturais, com especial atenção à obra de Antje Jackelén. Após uma análise da pluralidade de sentidos do Tempo na Física, Filosofia e Teologia, a dissertação desenvolve a articulação entre Tempo e Eternidade, culminando numa proposta teológica sobre a criação do Tempo. A partir de categorias como relacionalidade, finitude e escatologia, defende-se que o Tempo não é apenas uma condição da Criação, mas um lugar de revelação e encontro com Deus. O argumento central afirma que a fé cristã só pode compreender o Deus-criador da Aliança como o Aquele que assume verdadeiramente o Tempo, a ponto de se deixar afetar pela história e se comprometer na relação com a criação, cujo ápice é Jesus Cristo. Este horizonte teológico desafia modelos de impassibilidade e reforça a coerência entre protologia, Encarnação, história e escatologia.

PALAVRAS-CHAVE

Tempo; Eternidade; Criação; Antje Jackelén; Teologia Relacional; Trindade; Encarnação.

ABSTRACT

This dissertation in Theology proposes an interdisciplinary reflection on the concept of Time, developed through dialogue between theology and the natural sciences, with particular focus to the work of Antje Jackelén. After analyzing the plurality of the meanings of Time in Physics, Philosophy and Theology, the study explores the relationship between Time and Eternity, culminating in a theological proposal concerning the creation of Time. Drawing on categories such as relationality, finitude and eschatology, it argues that Time is not merely a condition of Creation, but a place of revelation and encounter with God. The central claim asserts that Christian faith can only understand the Creator God of the Covenant as the One who truly assumes Time — to the point of being affected by history and pledged to a relationship with creation, with its apex in Jesus Christ. This theological horizon challenges classical models of divine impassibility and reinforces the coherence between protology, Incarnation, history and eschatology.

KEYWORDS

Time; Eternity; Creation; Antje Jackelén; Relational Theology; Trinity; Incarnation.

INTRODUÇÃO

O Tempo é um conceito comum a muitas áreas da vida e da atividade humana e, como tal, reveste-se de particular importância na construção do conhecimento. Essa importância evidencia-se pela presença frequente no discurso que o procura explicitar. Na teologia, e desde logo na Sagrada Escritura, o Tempo é um conceito explorado explícita e implicitamente. É nele que acontece a Revelação, desde a Criação, e é nele que a criatura humana caminha até à consumação definitiva da Salvação cristã. Nas ciências naturais, física, química, biologia e todas as demais, o Tempo apresenta-se como conceito omnipresente na linguagem e, frequentemente, subentendido e não explicitado. Desta forma, o primeiro objetivo desta dissertação é procurar esclarecer o conceito de Tempo com o propósito do mesmo poder ser acolhido quer pela linguagem filosófico-teológica, quer na expressão das ciências físicas. A circunscrição do conceito à expressão teológica seria desadequada na busca da construção de um conhecimento humano mais integral e abrangente.

O surgimento da existência, na expressão das ciências naturais muitas vezes referido como o princípio do Universo, apresenta-se como aparente advento do Tempo. Assim, elegeu-se o momento da Criação como tópico a explorar no diálogo entre a teologia e as ciências físicas em torno do Tempo. Tal situa, conforme delineado no projeto inicial da investigação, esta reflexão na área da Protologia. O eixo desta dissertação será, então, a reflexão sobre o Tempo e a sua criação conforme explorada pela autora Antje Jackelén¹. O propósito de, através desta dissertação, estabelecer formas de diálogo entre as ciências físicas e a teologia, levará a que sejam confrontadas as propostas de outros autores, quer da área da teologia, quer da filosofia ou das ciências naturais. Desta forma pretende-se ainda, nesta dissertação, apresentar o Tempo e as suas origens como ponto de contacto entre as diferentes áreas do conhecimento. Não se pretende adotar uma posição concordista nem apologética, mas antes, legitimando o âmbito de cada área do saber, reconhecer a maravilha da obra divina no Mundo criado e na sua dinâmica.

A escolha do tema abordado nesta investigação não é alheia à motivação pessoal em estabelecer um diálogo frutuoso entre a abordagem e a conceptualização do mundo, a partir das ciências naturais, e o discurso teologicamente estruturado sobre o Tempo e as suas implicações

¹ Antje Jackelén (1955-) foi arcebispa primaz da Igreja Luterana da Suécia entre 2014 e 2022. A sua formação académica passou pela Universidade de Tubinga, Universidade de Uppsala e Universidade de Lund. Enquanto investigadora e docente, para além da já mencionada Universidade de Lund, trabalhou ainda com a Escola Luterana de Teologia de Chicago (LSTC) e o Centro para a Teologia e as Ciências Naturais (CTNS), em Berkeley. O seu trabalho foca-se na Teologia Sistemática e, em particular, na relação entre a ciência, a teologia e a religião.

na experiência humana da vida. O contexto presente, no qual o discurso de cunho científico colhe uma aceitação facilitada no seio das sociedades e, simultaneamente, revela traços evidentes de urgência escatológica e teleológica de sentido, coloca o tema do Tempo no centro das inquietações do Ser Humano e das sociedades em todos os lugares do mundo.

Esta dissertação organiza-se em três capítulos principais, que estruturam uma reflexão progressiva sobre a criação do Tempo: a sua definição, a sua relação com a Eternidade e a sua teologia: Conceito de Tempo nas áreas do saber, Tempo e Eternidade e Criação do Tempo. Estes capítulos, constantes do projeto de dissertação, visam traçar um itinerário de aprofundamento da temática em causa. Parte-se do esclarecimento do conceito de Tempo e das suas especificidades em cada área científica; Coloca-se então esse conceito em diálogo e relação com o conceito de Eternidade, central no tanto no discurso da protologia e como da escatologia; Procurar-se-á, por fim, apresentar, com foco nas publicações mais recentes, uma proposta sobre o significado do Tempo no contexto da Criação.

O método teológico assumido é de cariz sistemático e comparativo, com diálogo interdisciplinar entre a teologia, a filosofia e as ciências naturais. Assim, com esta dissertação, pretende-se aproximar uma resposta à questão sobre o que Deus criou quando Este é apresentado como criador do Tempo, no contexto da primeira afirmação do Credo de Niceia: «Criador do Céu e da Terra, de todas as coisas, visíveis e invisíveis»².

² Heinrich Denzinger, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, ed. Peter Hünermann, trad. José Marino e Johan Konings (Eds. Paulinas Eds. Loyola, 2007), n.º 125.

CAPÍTULO 1. CONCEITO DE TEMPO NAS ÁREAS DO SABER

O propósito de apresentar uma reflexão sobre o lugar da criação do Tempo no panorama da teologia cristã leva a que, como primeira etapa, seja necessário fazer uma aproximação ao próprio conceito de Tempo. Tal surge como pertinente e adequado, na procura pela validade de uma reflexão passível de ser compreendida e integrada no seio de uma realidade científica necessariamente pluridisciplinar. Não se pretende, no quadro do contexto atual, que o desenvolvimento do conhecimento teológico se progrida voltado sobre si próprio, nem nas bases, nem nas conclusões.

Desta forma, procurar-se-á apresentar um itinerário sobre o conteúdo do termo “Tempo”, partindo das ciências físicas e culminando na Teologia. Para a articulação entre as duas áreas, far-se-á uma aproximação pela via da filosofia. Deve sublinhar-se que esta abordagem visa uma aproximação pela via epistemológica para suscitar o diálogo já presente, mas sempre necessário aprofundar, sobre um tópico que, nos últimos decénios esteve frequentemente no centro dos desenvolvimentos das áreas do saber.

1.1. Tempo na Física

O Tempo é um conceito que, também nas ciências físicas, se manuseia com relativa facilidade, sem que aconteça uma reflexão epistemológica profunda sobre o tema. De facto, porque o Tempo é uma realidade imediatamente experimentada pelo Ser Humano, no mundo, torna-se numa questão sobre a qual não se detém a reflexão. Quando é tomada a iniciativa de refletir sobre o significado do Tempo, torna-se claro que este é de difícil definição.¹

Com Isaac Newton, em particular, mas também com outros autores e cientistas da mesma geração e gerações subsequentes, o Tempo era entendido como uma realidade experimentada pelo Ser Humano que tinha um carácter absoluto². É importante sublinhar que Newton, como outros autores, tinha preocupações teológicas no seu trabalho científico, assim, quer o entendimento do Tempo, quer também o conceito de força assentam sobre o entendimento da ação divina.³ Outro traço da relação entre física e teologia, nas disposições de

¹ Cf. Sabine Hossenfelder, *A física e as grandes questões da vida*, 1a ed, trad. David Seixas (Bertrand, 2023), 21.

² Não cabe no âmbito deste trabalho o aprofundamento das implicações do significado do Tempo absoluto, ao nível da física experimental e teórica. Para este efeito importa essencialmente entendê-lo como sendo uma realidade que não depende do observador.

³ Cf. Antje Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology* (Templeton Press, 2014), 128.

Newton, encontra-se na reflexão sobre a relação do Tempo e Espaço, enquanto realidades discretas, e a eternidade e o infinito enquanto realidades extensivas e decorrentes das primeiras.⁴ A preponderância do infinito e da eternidade, particularmente na filosofia e na teologia, sublinham a importância desta abordagem de Newton, ainda que as relações estabelecidas por este venham a ser objeto de ampla discussão por parte quer de autores seus coetâneos quer por aqueles que surgiram posteriormente, como se procurará evidenciar de seguida.

Leibniz, no princípio do século XVIII, apresentava Tempo e Espaço como realidades puramente relativas e da ordem das coexistências⁵. Este é já um passo em relação aos conceitos apresentados por Newton. Esta tese de Leibniz surge no contexto de uma discussão com Samuel Clarke⁶ que versa essencialmente sobre o Espaço, mas na qual se vai afirmando que aquilo que se diz sobre o conceito de Espaço deve ser dito analogamente sobre o conceito de Tempo. Torna-se evidente neste debate que, ainda que os conceitos discutidos sejam essencialmente físicos, os fundamentos da discórdia são de carácter teológico e se centram na ação divina e na onipotência e onisciência de Deus. Leibniz acaba por se referir a esta questão, de modo sucinto, nos seguintes termos: «quanto à minha opinião, eu já afirmei mais do que uma vez que entendo o Espaço como sendo algo meramente relativo, tal como o Tempo o é; o que acredito é que se trata de uma ordem de coexistências, assim como Tempo é uma ordem de sucessões».⁷ Importa notar que a relatividade do Tempo a que se refere o autor não é entendida como atualmente. Trata-se não de uma relatividade quanto ao próprio objeto, mas antes uma relatividade existente entre eventos. Tempo e Espaço existem porque existem fenómenos e, sem estes, nenhum deles teria substância real.

Albert Einstein, no início do século XX, propôs e demonstrou matematicamente que o Tempo era uma realidade relativa e que dependia da velocidade de deslocação do observador,

⁴ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 127.

⁵ Isto significa que são conceitos articulados para se referenciar a existência simultânea de duas entidades num espaço ou num tempo comum. Assim a deslocação dos corpos representa uma linha de sucessão do espaço ocupado em função do tempo. Desta forma dois corpos podem existir simultaneamente num mesmo tempo, mas em espaços diferentes ou num mesmo espaço, mas necessariamente em tempos diferentes. Estas são duas formas de relação de coexistência dos corpos.

⁶ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 132. Samuel Clarke (1675-1729), filósofo newtoniano inglês e, simultaneamente, capelão da rainha Anne, é considerado umas das figuras maiores da filosofia britânica entre John Locke e George Berkeley. Clarke procurou demonstrar a existência de Deus a partir das disposições científicas de Newton e Descartes e a sua teologia ainda hoje está presente nas correntes unitaristas.

⁷ Traduzido de Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, n. 95 do Capítulo 3; Cf. Leibniz e Samuel Clarke, *Correspondência Leibniz-Clarke*, 1ª ed, trad. Marta de Mendonça (Fundação Calouste Gulbenkian, 2023), par. 4-7 da Quarta Carta de Leibniz. O debate entre os autores, na sua totalidade, encontra-se exposto nesta obra.

por exemplo.⁸ Estas propostas, de carácter teórico, vieram a ser amplamente demonstradas por experiências subsequentes, sendo, portanto, o Tempo incontestavelmente uma grandeza relativa, do ponto de vista físico. Isto torna evidente que há um contraste entre a experiência humana imediata do Tempo e a realidade efetiva daquilo que o Tempo possa ser. Há inúmeras experiências curiosas a este propósito que vários autores vão propondo para demonstrar esta questão.⁹ Pode então dizer-se que o entendimento absoluto do Tempo e Espaço herdado de Newton foi substituído por Einstein pelo absoluto da velocidade da luz.¹⁰ Ou seja, o olhar sobre a realidade mantém algo de absoluto a partir do qual se definem todas as outras questões. Assim, como afirma Antje Jackelén, «o Tempo não pode continuar a ser entendido como ‘recipiente’ para a natureza. A natureza não está no Tempo, mas antes, o Tempo está na natureza.»¹¹

A consequência desta conceptualização do Tempo é o já relativamente difundido entendimento do mundo como uma realidade tetra-dimensional, com três eixos ortogonais de distância e um quarto eixo temporal. Este conceito de Tempo, ainda que relativamente sucinto no modo como é exposto, apresenta algumas implicações que devem ser esclarecidas. Desde logo, este entendimento do mundo físico requer a seleção de uma origem do referencial cuja arbitrariedade não pode descurar o seu significado. Ao eleger um ponto imóvel no Espaço e no Tempo significa que toda a realidade se refere a esse mesmo ponto, tanto no Tempo como no Espaço.¹² Uma segunda consequência, eventualmente mais subtil, mas não menos significativa, é que a proposta de que uma realidade entendida nestas quatro dimensões significa que o Tempo tem as mesmas características que o Espaço, para que o referencial mantenha a sua coerência. Isto tem profundas implicações ao nível matemático e físico, mas também ao nível filosófico e teológico. Uma vez mais, a experiência humana parece contradizer que Tempo e Espaço se possam equivaler.

A relatividade do Tempo manifesta-se, neste mundo tetra-dimensional, como o comprimento da curva que une a origem do referencial e o lugar espaciotemporal eleito. Este é

⁸ Estas considerações encontram-se explicitadas em Albert Einstein, *Relativity: The Special and the General Theory*, New Print edition, trad. Robert W. Lawson (Ancient Wisdom Publication, 2012), IX. The Relativity of simultaneity.

⁹ Em Hossenfelder, *A física e as grandes questões da vida*, 22 podem encontrar-se alguns exemplos e explicações sobre este assunto.

¹⁰ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 142.

¹¹ Traduzido de Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 144.

¹² Cf. Francesco Vizza, *Aloysius Lilius: Author of the Gregorian Reform of the Calendar*, 2018, 14–15 De um ponto de vista essencialmente temporal, o Cristianismo eleger o nascimento de Cristo como este ponto de referencial de toda a realidade. Mas, como se pode compreender, essa escolha tem implicações sérias no entendimento do mundo, também ao nível físico, influenciando no modo como se define a unidade temporal.

o Tempo próprio de um evento na realidade do mundo.¹³ Isto implica que a passagem do Tempo depende da forma como o objeto se move, como já anteriormente foi mencionado. Tal impacta, por exemplo, da percepção de simultaneidade de eventos. Aquilo que, para um observador em repouso¹⁴ em relação ao referencial, acontece simultaneamente, para um outro observador, em movimento, já não é simultâneo.¹⁵ Desta forma, a utilização de termos como “agora”, “antes”, “depois”, mas também “perto”, “longe” ou “lugar” precisa de particulares cuidados para assegurar a coerência com a experiência. Em particular, esta conceptualização da relação entre Espaço e Tempo alarga o entendimento do conceito de presente. Contemporâneo a um evento passa a ser não apenas aquilo que acontece no mesmo instante que este, mas tudo aquilo que acontece a uma velocidade inferior à velocidade da luz e é, assim, passível de ser observado.¹⁶

Do ponto de vista científico e, particularmente, físico, o entendimento do Universo em blocos¹⁷ implica necessariamente que o passado, o presente e o futuro de um determinado agente possam ser simultâneos, sobre determinadas condições de deslocação do observador. Tudo isto não deve ser desprezado na reflexão quer sobre a onnipresença divina, no Espaço e no Tempo, quer no entendimento do Tempo como uma realidade unidirecional, quer reta quer cíclica. Efetivamente, para a física, o Tempo é geralmente um parâmetro reversível, que permite previsões, quer revelando o que antecedeu determinado evento, quer antecipando as consequências de certo evento. Assim, deste ponto de vista, passado ou futuro são realidades acessíveis e parametrizáveis sem particulares constrangimentos.¹⁸

Partindo das ciências físicas, as leis que regem o comportamento dos corpos são essencialmente determinísticas.¹⁹ Ou seja, o comportamento dos elementos é regular e obedece sempre às mesmas características, tornando-o assim, como se afirmou anteriormente, previsível. O conjunto de forças exercidas sobre um determinado objeto determina o modo como este se move, permitindo prever a sua trajetória na totalidade temporal. Há que fazer notar que, no entanto, a introdução da teoria quântica, partindo das realidades microscópicas, influi

¹³ Cf. Hossenfelder, *A física e as grandes questões da vida*, 23.

¹⁴ Que não se está a movimentar

¹⁵ Cf. Hossenfelder, *A física e as grandes questões da vida*, 28–29.

¹⁶ Uma explicação mais pormenorizada deste tópico encontra-se em Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 147–48.

¹⁷ Verificar em Hossenfelder, *A física e as grandes questões da vida*, 32, para esclarecimento mais aprofundado do conceito.

¹⁸ Cf. Hossenfelder, *A física e as grandes questões da vida*, 33 Há fenómenos físicos que escapam a esta regra geral, segundo o entendimento atual. Ainda assim, para a conceitualização do tempo, a este nível, parece relevante expor desta forma.

¹⁹ Cf. Hossenfelder, *A física e as grandes questões da vida*, 35.

neste determinismo clássico introduzindo incerteza, até sobre a possibilidade de representação linear do Tempo e do Espaço. É neste contexto que o próprio Einstein proferiu a célebre frase “Deus não joga aos dados”. Ainda que, por ora, a mecânica quântica se apresente como fator de incerteza sobre a realidade do Tempo e do Espaço, porventura a hipótese mais adequada é reconhecer que haverá algo de determinístico do Tempo e no Espaço, mas cujas leis não foram ainda reconhecidas.²⁰ Sem que seja considerado útil aprofundar o tópico neste contexto, julga-se necessário notar que, perante a teoria quântica, o Tempo adquire um carácter irreversível²¹, uma vez que uma observação experimental, por causa do princípio da incerteza, não permite prever linearmente os eventos que a precederam.²²

Não se mostra possível, do ponto de vista físico, apresentar uma definição do Tempo que seja completamente unívoca. Pode definir-se o Tempo como uma das quatro dimensões utilizadas para descrever matematicamente a realidade. Por outro lado, o Tempo é, igualmente, o resultado e o garante da dinâmica espacial da realidade, uma vez que os corpos se deslocam no Tempo e sem o Tempo nada se move, do ponto de vista físico. Parece necessário, neste contexto, sublinhar o seguinte: o Ser Humano procura descrever matematicamente o mundo, com a exatidão e clareza de linguagem possíveis. No entanto, o Universo e o Tempo não podem ser apenas entendidos como objetos matemáticos.²³ O Tempo é descrito pela matemática, mas não deve ser reduzido a esta, porque há no Tempo mais do que a sua simples quantificação, como já os filósofos da antiguidade o intuíram.

1.2. Tempo na Filosofia

Como se abordou na secção anterior, o Tempo apresenta-se como um elemento importante no discurso científico, mas cujo conteúdo adquire frequentemente um carácter mais claramente filosófico, ou mesmo teológico. O discurso sobre o Tempo apresenta-se mais frequentemente como epistemológico do que explicitamente teórico ou experimental. Por essa razão surge como necessário apresentar como é que a filosofia, enquanto linguagem comum das ciências naturais e da teologia, se tem debruçado sobre a temática do Tempo.

²⁰ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 150.

²¹ Tal constitui uma das exceções a que se fez referência na nota de rodapé nº 18 deste capítulo

²² Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 153.

²³ Cf. Hossenfelder, *A física e as grandes questões da vida*, 43.

Num ponto essencial, cientistas e filósofos encontram-se de acordo: o Tempo requer mudança. O corolário desta afirmação é a proposta de que o Tempo possa não existir verdadeiramente, mas antes ser uma forma humana inata de abstração para compreender e assinalar a mudança observada. O próprio Aristóteles já apresentava a dificuldade da temática do Tempo, sintetizada na frase «o Tempo é a mais desconhecida das coisas desconhecidas», atribuída a este filósofo grego²⁴. Certo é que, também de um ponto de vista filosófico, o Tempo é intangível.²⁵

Perante o propósito de procurar fazer uma aproximação ao conceito de Tempo, é adequado debruçar-se sobre a topologia deste. O Ser Humano, na busca pela compreensão das realidades, procura representá-las; assim também o é com o Tempo. Tal como já se aludira na secção anterior, a forma mais convencional de representar o Tempo é através de uma linha. A geometria com que essa linha é representada aponta para o modo de entendimento particular do conceito de Tempo. Desta forma, existem duas formas principais de representar o Tempo: linear ou circular.

A ideia do Tempo como uma linha reta infinita e sem ramificações é entendida como a tipologia mais típica do Tempo.²⁶ Estas características geométricas já constituem aspetos concretos da caracterização do Tempo. Desde logo está em causa se, efetivamente, o Tempo pode ser entendido desta forma linear e simples. Por outro lado, também brota a interrogação sobre se estas características, se consideradas adequadas para descrever o Tempo, serão necessárias ou contingentes.²⁷ O conceito de princípio ou fim do Tempo, portanto a discussão se se trará de uma reta, uma semirreta ou um segmento de reta, é algo sobre o qual já Aristóteles se posicionou, afirmando que tal seria um paradoxo lógico.²⁸ Já Aristóteles intuía a infinitude do Tempo como necessária, afirmando que a especulação sobre um tempo anterior à existência pode ser apresentada como um “vazio”.²⁹ Sublinha-se que esta aproximação entra em

²⁴ Esta frase não se encontra explicitamente nos textos aristotélicos, mas pode justificar-se como um corolário lógico do discurso exposto em Aristóteles, *Física*, trad. Carlos Humberto Gomes, Textos filosóficos 82 (Edições 70, 2023), liv. IV, parte 10.

²⁵ Cf. David Cycleback, «What is Time?», em *Center for Artifact Studies* (2022), 2, <https://philarchive.org/rec/CYCWIT>.

²⁶ Cf. Cycleback, «What is Time?», 3.

²⁷ Parece necessário notar que o conceito de uma reta temporal infinita em ambos os sentidos levanta questões quer com as teorias do início do universo quer com as teses escatológicas.

²⁸ O paradoxo é apresentado em Aristóteles, *Física*, liv. VIII, Parte 1; Este mesmo paradoxo é interpretado contemporaneamente em Nina Emery et al., «Time», em *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2020, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020), 3. The Topology of Time, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/time/>.

²⁹ Reconhece-se que tal reflexão surge difícil, na medida em que a imagem racional do Tempo é, habitualmente, associada a alguma forma de movimento. Tal é incompatível com o vazio ou o nada pretensamente primordial.

contradição com o Tempo como intrinsecamente associado à mudança, que se afirmou como essencial no conceito.

Muitas culturas, nomeadamente as mais ancestrais, apresentavam concepções do Tempo de carácter cíclico. As filosofias budista e hindu assentam sobre um conceito de Tempo essencialmente circular. O tópico da reencarnação está intrinsecamente associado ao Tempo concebido desta forma. A experiência humana das estações do ano, por exemplo, oferece a base empírica para esta conceptualização do Tempo. No âmbito da filosofia de Platão, o Tempo tem um carácter cíclico diferente daquele apresentado anteriormente. Para Platão, o Tempo é um regresso ao mundo das ideias atemporal.³⁰ Este carácter de regresso confere uma representação cíclica ao Tempo, ainda que, efetivamente, este seja um Tempo mais entendido a partir do sujeito do que em absoluto.³¹ Uma vez mais se regressa à problemática do Tempo enquanto relativo e dependente, ou absoluto e independente, da matéria e do sujeito.

Pode também colocar-se em questão a legitimidade de representar o Tempo como uma linha única. O conceito de múltiplas linhas temporais, paralelas e isoladas entre si, não é implausível, mas tem implicações existenciais, filosóficas e teológicas interessantes, nomeadamente no olhar sobre a criação ou o início de tudo o que existe.³² Analogamente, a possibilidade de ramificações do Tempo abre portas às teorias sobre viagens no Tempo ou modelações teóricas do futuro.³³ Filosoficamente, essas temáticas são causa de fascínio para muitos pensadores. Já nas ciências físicas se discute a viabilidade de tais possibilidades. Tal questão não dispensa a reflexão sobre a direccionalidade preferencial do Tempo, tornando-o assimétrico e não simplesmente linear.

Sobra ainda a conceptualização do Tempo como atemporalidade. A ideia de que o passado e o presente estão intimamente associados estava presente em várias culturas marcadas pelo misticismo, como algumas tribos americanas, aborígenes ou ainda os cabalistas judeus. Concretiza-se particularmente pela influência dos espíritos dos mortos sobre o presente dos seus

³⁰ Esta ideia encontra-se exposta em Platão, *Timeu-Crítias*, 1ª ed, trad. Rodolfo Lopes, Autores gregos e latinos 18 (CECH - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011), n.º 37D; Cf. André Ferrer Pinto Martins, «Concepções de estudantes acerca do conceito de tempo: uma análise à luz da epistemologia de Gaston Bachelard» (text, Universidade de São Paulo, 2004), 63, <https://doi.org/10.11606/T.48.2004.tde-30112004-183841>. Este autor, a propósito do lugar do Tempo no ensino das ciências a partir da epistemologia do filósofo francês Gaston Bachelard, faz uma revisão historiográfica sobre as perspetivas científicas sobre a temática, abordando igualmente o excerto em causa. .

³¹ Cf. Platão, *Fédon*, trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Textos clássicos 15 (CECH - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1983), n.º 88.

³² Aqui encontram-se pontos de ligação para as teorias de multiversos paralelos, por exemplo.

³³ Cf. Emery et al., «Time», 3. The Topology of Time.

descendentes. Este conceito pode parecer distante dos conceitos atuais do Tempo, no entanto, as experiências místicas dentro das várias religiões, com acentuações diferentes, relatam a experiência de uma unidade universal que envolve também o Tempo, percebendo-se que passado, presente e futuro são uma unidade e não realidades que se sucedem.³⁴ É útil recordar que este tipo de entendimento do Tempo está presente como corolário da representação tetra-dimensional do Universo e faz com que, de um ponto de vista científico e físico – mas que não deixa de transportar conteúdo filosófico – passado, presente e futuro sejam coexistentes.³⁵

Como já se aludiu anteriormente, Aristóteles é um dos primeiros pensadores que, filosoficamente, refletiu sobre o Tempo, relacionando-o com a mudança e, em particular, com o movimento.³⁶ Efetivamente, para Aristóteles, o Tempo não existia por si só, mas apenas dependente da percepção da deslocação das coisas. Para além disso, para que se pudesse falar em Tempo, era necessário que existisse um observador (“alma”) capaz de contabilizar o movimento. Neste sentido, em Aristóteles, o Tempo é infinito, já que tudo o que existe sempre existiu e se encontra em movimento perpétuo. Aristóteles apresentou ainda um curioso paradoxo sobre a existência do Tempo. Afirma que o Tempo é, essencialmente, a união de duas não-existências: o futuro (ainda-não) e o passado (já-não) separadas por um nada (o instante a que se chama presente ou agora). Assim sendo, como se pode dizer que o Tempo exista? Para Aristóteles, o Tempo é, efetivamente, apenas um resultado do pensamento humano, uma categoria criada pela mente humana para interpretar o mundo observado.³⁷

Na tradição védica, oriental, a percepção do Tempo tem características tanto lineares como cíclicas. O Universo permanece num ciclo constante de criação, destruição e renascimento, conferindo ao Universo uma duração infinita, mas cujas eras se repetem ciclicamente. Esta tradição mantém-se presente, como já foi brevemente aludido, no budismo e jainismo e acabando também por influenciar as tradições ocidentais mais tardiamente.

A partir do aparecimento do cristianismo no ocidente, primeiro com os Padres da Igreja e posteriormente com a escolástica medieval, o pensamento filosófico passou a ser, no ocidente, uma ferramenta ao serviço da teologia. Por essa razão, faz-se a opção de não apresentar

³⁴ Cf. Cycleback, «What is Time?», 4.

³⁵ Cf. Hossenfelder, *A física e as grandes questões da vida*, 44–45.

³⁶ Esta reflexão é introduzida a partir de Aristóteles, *Física*, liv. IV, Parte 10 concluindo o filósofo que o Tempo não pode ser apenas movimento.

³⁷ Este paradoxo é apresentado em Ashutosh Jain, «Understanding ‘Time’ — Theories, Paradoxes and Possibilities», *Thoughts And Ideas*, 8 de outubro de 2019, <https://medium.com/indian-thoughts/understanding-time-theories-paradoxes-and-possibilities-aa77816adc0c>; Assim como em Cycleback, «What is Time?», 12; Ambos os autores anteriores partem do texto de Aristóteles, *Física*, liv. IV, Parte 10.

conteúdos propriamente filosóficos neste longo período da história da humanidade, já que se entende que os conceitos se referem, essencialmente, aos expostos pelos autores clássicos, sendo agora interpretados à luz da Revelação. Desta forma, aquilo que foi sendo desenvolvido na reflexão sobre o Tempo será apresentado na secção que versa sobre a teologia. As grandes referências filosóficas cristãs nestas eras, nomeadamente no que à preponderância sobre a doutrina católica exerceu foram Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. A influência de Platão e Aristóteles sobre estes autores, como é reconhecido, marca o modo como articulam os conceitos, nos quais se inclui o Tempo e a Vida.³⁸

A figura de Immanuel Kant surge, então, já na era moderna, como a grande figura seguinte a debruçar-se sobre a temática do Tempo como tópico independente. Em Kant, como em Newton³⁹, encontra-se o Tempo como realidade absoluta, um *a priori* do conhecimento. O Tempo é como que a plataforma necessária à existência das ideias e intuições humanas.⁴⁰ Desta forma, Ashutosh afirma que Kant entende o Tempo como «meramente um elemento da arquitetura sistemática que usamos para estruturar a nossa experiência»⁴¹, a aparente distância entre o pensamento aristotélico e neo-aristotélico, parece algo diluída. A filosofia de Kant pode, desta forma, pôr-se em paralelo com as ideias de Leibniz, na área da física.⁴²

A fenomenologia, e concretamente Husserl, virá apresentar uma nova visão sobre o Tempo, afirmando qualquer percepção do presente precisa de ser contextualizada com alguma forma de memória do passado e expectativa sobre o futuro.⁴³ A reflexão fenomenológica sobre o Tempo decorre daquilo que o vitalista francês Bergson já havia escrito. Este apresentava o Tempo como um fluído composto de muitas pequenas unidades temporais que eram conectadas pela consciência humana. Isto significa que a percepção do Tempo é uma experiência subjetiva que precisa de ser aprendida e não é imediata. Heidegger prosseguiu o desenvolvimento do

³⁸ Em Andrew B. Torrance e Thomas H. McCall, eds., *Knowing Creation: Perspectives From Theology, Philosophy, and Science*, Knowing Creation (Zondervan Academic, 2018), 00001:63. 221 demonstram-se brevemente as influências dos autores gregos clássicos sobre os conceitos utilizados por Agostinho e Tomás de Aquino.

³⁹ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 139 Deve sublinhar-se que, em contraste com Newton, o tempo kantiano é uma realidade absoluta, mas do nível das ideias e não uma realidade material como Newton tende a apresentá-lo.

⁴⁰ Cf. Immanuel Kant, *Crítica da razão pura*, 5a ed, trad. Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos (Fund. Calouste Gulbenkian, 2001), 90 Para Kant, tanto o Tempo como o Espaço são conteúdos anteriores à reflexão. Nesta localização, citada por Jackelén na nota anterior, Kant refere-se particularmente ao Espaço, mas concorda-se que o mesmo poderia ser dito sobre o Tempo neste autor.

⁴¹ Cf. Jain, «Understanding ‘Time’ — Theories, Paradoxes and Possibilities», «Realism and Antirealism».

⁴² Cf. Cycleback, «What is Time?», 11.

⁴³ Cf. Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, ed. Martin Heidegger, trad. James S. Churchill, com Calvin O. Schrag (Indiana University Press, 2019), app. XIII.

pensamento da fenomenologia sobre o Tempo afirmando que o Ser Humano não existe no Tempo, mas que ele próprio é o Tempo, já que este existe como consequência da experiência humana. O Passado é memória e futuro é expectativa humana, no presente.⁴⁴ A perspectiva da fenomenologia deixa em aberto a reflexão sobre o que existiria antes da humanidade, que tempo é esse onde a experiência humana era uma impossibilidade. Em qualquer caso, esta área da filosofia mostra-se relativamente sistemática na abordagem ao conceito de Tempo, de certo modo fazendo ponte com o decaimento quântico apresentado pelos físicos do século XX. Em ambos os casos só a experiência humana e a mediação da razão permitem fazer uma descrição da realidade. Sublinha-se que, ao interagir, observando a realidade e descrevendo-a, se perturba a ação, tornando sempre desconhecida a evolução na ausência dessa observação.

Dentro da reflexão filosófica sobre o Tempo, particularmente no século XX, o nome de John McTaggart Ellis McTaggart é incontornável. A tese deste metafísico inglês é da irrealidade do Tempo, na medida que aquilo a que se chama presente não tem consistência, uma vez que se refere a realidades diferentes. Ou seja, aquilo que é passado já foi chamado presente e aquilo que virá a ser o futuro será o presente nessas circunstâncias. Aí reside a contradição que leva à afirmação da irrealidade do Tempo.⁴⁵ Particularmente interessante para a reflexão cristã é a alusão às duas formas de definir o Tempo apresentadas por McTaggart, séries A e B.⁴⁶ Enquanto a série A apresenta o Tempo agrupado por propriedades (“ser um dia no passado”, “ser presente”, “ser um dia no futuro”), a série B agrupa-o relacionando com um evento (“um dia antes de”, “simultâneo com”, “um dia depois de”).⁴⁷ A cultura cristã fala comumente do Tempo utilizando a chamada “série B”, fixando o referencial no nascimento de Jesus. O autor inglês afirma que esta forma de definir o Tempo é incapaz, de apresentar a mudança observada no mundo de modo independente. No campo da filosofia, as duas formas de apresentar o Tempo fizeram escola ao longo do século XX, formando-se como que um binómio entre os pensadores deste tema, alinhando-se com uma das séries propostas por McTaggart.⁴⁸

⁴⁴ Esta síntese é apresentada em Jain, «Understanding ‘Time’ — Theories, Paradoxes and Possibilities»; a partir da obra Martin Heidegger, *Being and Time*, trad. John Macquarrie e Edward Robinson (Harper, 1962), n.º 68.

⁴⁵ Esta ideia encontra-se exposta nas conclusões do autor em J. Ellis McTaggart, «The Unreality of Time», *Mind* XVII, n.º 4 (1908): 473, <https://doi.org/10.1093/mind/XVII.4.457>; Interpretada e sintetizada em Jain, «Understanding ‘Time’ — Theories, Paradoxes and Possibilities», «Modern Philosophy».

⁴⁶ Esta tese é o centro do artigo e está exposta a partir de McTaggart, «The Unreality of Time», 458 no qual o autor apresenta estas séries para justificar a sua convicção da irrealidade do Tempo.

⁴⁷ A tese de McTaggart é explicada em Emery et al., «Time», «McTaggart’s Argument» As duas formas de apresentar o tempo, séries A e B, são refutadas pelo autor, fazendo a demonstração da irrealidade do conceito «tempo». Não cabe neste documento aprofundar esta questão, mas pareceu útil aludir à mesma, pela relação com a questão do referencial temporal na física e na linguagem cristã e histórica.

⁴⁸ Cf. Emery et al., «Time», «The A-Theory and the B-Theory».

Como ponto de chegada da reflexão filosófica, há, atualmente, duas grandes linhas de percepção sobre o Tempo, que não decorrem diretamente da perspectiva de McTaggart ou das questões da relatividade ou absolutividade, ainda que seja possível estabelecer essas ligações. A primeira dessas linhas é o Presentismo. Esta linha entende que apenas o presente é real. Isto significa que as coisas e as experiências presentes vêm à existência para deixar de existir imediatamente depois. Ou seja, tanto passado como futuro não existem senão como fabrico presente da mente humana.⁴⁹ A segunda é o Eternalismo que apresenta todos os pontos do Tempo como igualmente reais. Desta forma, os eventos passados, mesmo aqueles de que a mente humana não tem memória, são plenamente existentes. Igualmente, os eventos futuros que não foram ainda vivenciados, existem tão verdadeiramente como o presente experimentado.⁵⁰ Isto significa que a percepção da passagem do Tempo é ilusória, já que todos os eventos, passados, presentes e futuros, são igualmente existentes. Importa fazer notar que estas duas linhas de pensamento não são necessariamente antagônicas, mas verdadeiramente dois pontos de vista sobre a mesma linha temporal. O Presentismo representa uma visão do Tempo mais focada no indivíduo e na sua experiência do mundo, enquanto o Eternalismo entende o Tempo estando fora deste. «É semelhante a conduzir ao longo de uma estrada ou observar a estrada no mapa»⁵¹

No seio da filosofia, ao longo da História da Humanidade, houve várias tentativas de definir o conceito de Tempo. Tal nunca aconteceu, pelo menos de um modo cabal, como já se tinha observado nas ciências naturais físicas. A reflexão filosófica traz para o entendimento do Tempo a importância da mente humana e da experiência que o Ser Humano faz do Tempo, ainda que se possa conceber o Tempo como uma realidade não exclusivamente interior do indivíduo. Parece então necessário fazer um breve apontamento ao que a psicologia humana pode trazer de enriquecimento ao entendimento do Tempo.

Cada pessoa humana, cada cérebro humano, percebe o Tempo de modo particular e não sempre igual. Qualquer indivíduo consegue reconhecer que a sua sensação de Tempo acelera ou retarda, consoante as situações particulares. Desde logo, o Tempo decorrido durante o sono é, geralmente, interpretado como se de um instante se tratasse. Vale a pena recordar que as percepções do mundo, ao nível médico, não correspondem a representações diretas do mundo

⁴⁹ Cf. Jain, «Understanding 'Time' — Theories, Paradoxes and Possibilities», «Presentism and Eternalism».

⁵⁰ Cf. Cycleback, «What is Time?», 5.

⁵¹ Traduzido de Cycleback, «What is Time?», 5 «It's akin to driving along a road versus looking at the road on a map.»

físico, mas antes representações mentais da informação sensorial. Isto significa que a experiência pessoal do Tempo não pode ser critério de validação para a existência deste, mas apenas confirma a existência de um dado empírico do Tempo. Reconhece-se que a inteligência e a funcionalidade física do Ser Humano dependem de algum tipo de percepção do Tempo e do Espaço. Até as funções mais simples, como ler, requerem translação do olhar, reconhecimento dos caracteres e do significado das palavras (informação recolhida no passado) e capacidade de projetar a informação como conteúdo lógico e, por vezes, sensorial. Portanto, aquilo a que chamamos Tempo poderia ser, eventualmente, um mecanismo neurológico evolutivo para interpretar os dados sensoriais.⁵² A razão humana produz discurso relatando a mudança, conforme o afirmava William James⁵³, o que significa uma necessária consciência do passado e do futuro.⁵⁴ Portanto, de um ponto de vista psicológico, o cérebro apresenta como que um relógio interno que integra a experiência sensorial e faz o Tempo parecer fluído. A presença desse relógio interno, passível de manipulação, fica demonstrada pela capacidade de as pessoas sob hipnose conseguirem descrever Tempo e Espaço de um modo mais detalhado do que despertas. Resta afirmar que, pela velocidade elevada, mas limitada, de processamento da informação, aquilo que o indivíduo percebe como agora é, efetivamente, relativo a um passado muito recente.⁵⁵

Depois de um breve olhar sobre o contributo da psicologia para a percepção do Tempo, fica de sobremaneira evidente que a experiência do Tempo é interior ao Ser Humano, ainda que decorra da mudança que este observa no mundo em que se insere. Também se torna claro que o Ser Humano, mesmo que não seja capaz de manipular o Tempo ou a velocidade com que os eventos se dão, é capaz de ajustar a sua percepção, tornando a experiência da passagem do Tempo efetivamente variável. O entendimento do Tempo, enquanto conceito, não pode deixar de considerar esta relação intrínseca entre as capacidades humanas e os eventos percebidos.

⁵² Cf. Cycleback, «What is Time?», 10–11.

⁵³ Esta tese está desenvolvida em William James, «The Principles of Psychology, Volume 1 (of 2)», <https://www.gutenberg.org/files/57628/57628-h/57628-h.htm>, XV, acessado 31 de dezembro de 2024, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/57628/pg57628-images.html>.

⁵⁴ Cf. Holly Andersen, «The Development of the “Specious Present” and James’ Views on Temporal Experience», em *Subjective Time: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Temporality*, ed. Dan Lloyd Valtteri Arstila (Mit Press, 2014), 6, <https://philarchive.org/rec/ANDTDO-3>.

⁵⁵ Cf. Cycleback, «What is Time?», 11.

1.3. Tempo na Teologia

A questão do Tempo dentro da teologia apresenta-se particularmente sensível, na medida em que a temporalidade de Deus é uma questão disputada e longe de ser unívoca dentro da reflexão teológica. Desta forma, a busca de uma definição para o Tempo, no seio da teologia, estará sempre condicionada pelo modo como os autores se colocam perante a relação de Deus com o Tempo.

1.3.1. Introdução ao conceito

A articulação como a Sagrada Escritura, o Magistério e o crente comum entendem o Tempo é, desde logo, diversa. Basta tomar o exemplo dos relatos da Criação no livro do Génesis para se tornar patente que o conceito bíblico de “dia” não parece corresponder à experiência comum de “dia” nem, necessariamente, ao modo como o Magistério se manifesta sobre o mesmo tópico.⁵⁶ Desta forma, é necessária uma abordagem cautelosa à temática, para que sejam evitados quaisquer equívocos de interpretação.

O exercício da teologia recorre constantemente ao Tempo, ainda que muitas vezes não o explicita. Desde logo, na teologia bíblica, o conceito está bem presente, quando se reconhece que a história do povo eleito não apenas precisa do Tempo para acontecer como é o próprio Tempo.⁵⁷ Apresentando de outra forma, o Tempo é a própria história. Desta forma, os conceitos utilizados, particularmente no Primeiro Testamento, ecoam na experiência humana, mas manipulam-se atendendo ao progresso da vida do povo. Assim, dias, estações, anos, não são eventos astronómicos, mas antes “fases” da história do povo.⁵⁸ Entendendo o exercício de toda a teologia como uma tarefa eminentemente narrativa, como frequentemente a teologia atual é apresentada, então o conceito de Tempo estará necessariamente presente.

Outro aspeto que deve ser considerado para que não se caia no erro de tomar o Tempo e Deus como entidades intermutáveis em algumas circunstâncias, é recordar que o Tempo pode

⁵⁶ O texto do Magistério no IV Concílio de Latrão refere-se a Deus como «único princípio do universo, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, espirituais e materiais, que com sua força onipotente desde o princípio do tempo criou do nada uma e outra criação: a espiritual e a material, isto é, a angelical e a mundana; e, depois, a humana, de algum modo comum <a ambas>, composta de alma e de corpo.» em Denzinger, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n.º 800 Usa-se aqui este exemplo para falar da criação operada por Deus, da qual se poderia intuir não existir evolução de tudo aquilo que foi criado desde o princípio.

⁵⁷ Isto significa que, a partir da conceção bíblica, o tempo existe em estreita dependência dos acontecimentos da história do povo. As unidades temporais são decorrências diretas do caminhar do povo na história.

⁵⁸ Cf. Wayne Jackson, «The Biblical Concept of “Time”», *Christian Courier*, 2024, <https://christiancourier.com/articles/the-biblical-concept-of-time>.

ser uma realidade contingente e Deus nunca o pode ser. Daqui decorre que, necessariamente, o Tempo existe na dependência de Deus, como todas as outras realidades contingentes, e que, pelo menos conceptualmente, se precisa de reconhecer uma existência divina sem Tempo. A tese de que o Tempo é contingente, ainda assim, deve reconhecer-se como não consensual. Pode apresentar-se, como hipótese, que Deus existe associado a uma “pura duração” que pode ser entendida como um Tempo metafísico que é, portanto, incriado, ao contrário do Tempo físico que marca a experiência humana.⁵⁹ Neste ponto é necessário sublinhar que o Tempo sobre o qual refletem as ciências físicas e, maioritariamente, também a Filosofia, trata-se do Tempo físico. Sobre o conceito de Tempo metafísico apenas se podem apresentar hipóteses especulativas.

Do ponto de vista físico e filosófico, o Tempo surgia frequentemente associado aos fenómenos de mudança e dinâmica da existência. Dentro da teologia, poder-se-á, eventualmente, reconhecer que mais do que a mudança, em si mesma, o Tempo é uma realidade necessária para que se possa elaborar discurso sobre a vida, mesmo que em causa esteja a vida divina.⁶⁰ Uma vez mais, o exercício da teologia como narrativa, conforme apresentada por Michael Paul Gallagher⁶¹, através do recurso à imaginação, ou Teilhard de Chardin⁶², com a teologia evolutiva, precisa do conceito de Tempo para o tornar atuante.

1.3.2. Visão bíblica e teológica

A questão do entendimento do Tempo como linear ou cíclico já surgia como debatida tanto nas ciências físicas como na filosofia. Também na área da teologia é necessário deter-se para procurar clarificar como o Tempo é representado, porque tal questão influi decisivamente na relação estabelecida com o Tempo. Na sequência da apresentação do Tempo como narrativa, o Tempo em teologia e, em particular, na Sagrada Escritura, é apresentado como linear, culminando no advento do Dia do Senhor.⁶³ O paradigma bíblico da temporalidade é o de um

⁵⁹ Cf. Gregory E. Ganssle, «God and Time», em *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 4.c, acessido 14 de junho de 2024, <https://iep.utm.edu/god-time/>.

⁶⁰ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 83.

⁶¹ Cf. Michael Paul Gallagher, «Theology and Imagination: From Theory to Practice», *Christian Higher Education* 5, n.º 1 (2006): 83–96, <https://doi.org/10.1080/15363750500382774>. Neste artigo Gallagher apresenta a relevância da imaginação para o exercício da Teologia.

⁶² Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, 1st edition, trad. Bernard Wall, com Julian Huxley (Harper Perennial Modern Classics, 2008), 296-299. Principalmente no segmento identificado, mas vincadamente em toda a obra em causa, Chardin toma o tempo como aspeto fundamental não apenas da evolução do Homem, mas também do seu conhecimento da existência e, em particular, de Deus.

⁶³ Cf. Jackson, «The Biblical Concept of “Time”», «The Flow of Time».

segmento de reta crescente. O mundo, como o Tempo, tem um início e um fim, uma origem e um ponto de chegada. Desta forma, o Tempo existe para e porque existe mundo.⁶⁴

Estes aspetos texturais⁶⁵ do entendimento bíblico do Tempo devem, então, levar a observar como a história do povo judaico não deixa de ser marcada por ciclos, quer ao nível das estações do ano, quer da ocorrência de festividades ou jubileus. Tal significa que tanto na vivência como no entendimento do Tempo há aspetos de uma aparente circularidade, por esta razão Jackelén afirma que «o Tempo não deve ser apresentado ou descrito graficamente quer como uma linha reta, quer como um círculo, mas antes precisa de ser entendido em termos de tons qualitativos ou texturais.»⁶⁶

Para a visão neotestamentária e cristã do Tempo, é fundamental o entendimento a partir da luz que Cristo constitui. O Tempo corre para Cristo e Nele atinge o centro de significância e o núcleo de existência.⁶⁷ Isto significa que o entendimento cristão do Tempo, com o referencial no acontecimento de Cristo, não é uma arbitrariedade, mas antes uma necessidade que decorre da centralidade total e existencial do próprio Filho.

A tradição judaico-cristã tem, portanto, uma longa linhagem de existência centrada no Tempo. Aliás, a vivência cristã é herdeira da identidade judaica que se manifestava nas estruturas temporais, das festividades e atos memoriais. Trata-se de uma verdadeira espiritualização do Tempo. Se as tradições cristãs ou islâmicas têm uma abordagem centrada no Espaço e na ocupação dos territórios, o judaísmo viveu mais de vinte séculos sem um território, mergulhado profundamente na espiritualidade do Tempo.⁶⁸ Essa é uma herança que a teologia cristã precisa de reavivar e, simultaneamente, o judaísmo precisa de manter, agora que também o povo judeu tem um território.

Desta forma, a herança bíblica permite reconhecer que o conceito de Tempo não é uma preocupação específica dos escritores sagrados. O texto reflete mais o conteúdo do Tempo do que propriamente a sua forma. Por outro lado, quer a oposição, quer a diferença radical entre Tempo e Eternidade, já anteriormente afloradas, não se encontram evidentes na Sagrada

⁶⁴ Cf. Juan Luis Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*, 2a ed., Presencia teológica 24 (Ed. Sal Terrae, 1987), 140.

⁶⁵ A “texturalidade” como qualificação do conceito pretende sublinhar a variedade de sentidos do termo, mas também o modo como este é usado, por parte do autor sagrado, com a intencionalidade de se suportar nessa polissemia.

⁶⁶ Traduzido de Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 69.

⁶⁷ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 74.

⁶⁸ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 66.

Escritura.⁶⁹ O contraste entre Tempo linear e cíclico também se mostra como um reducionismo que não se adequa à complexidade do pensamento teológico. Mesmo as expressões utilizadas no texto bíblico são, frequentemente, equívocas para o discurso teológico sistemático. Por fim, deve preservar-se um conceito de Tempo que seja o mais plural possível, sendo evidente que o Tempo, nas ciências teológicas, tem sempre um pendor escatológico. Desta forma, também o Tempo pode ser interpretado à luz do texto da primeira carta de São João, na dinâmica do “já” e do “ainda não” (1 Jo 3, 2).⁷⁰ Passado, presente e futuro estão intrinsecamente presentes na forma de vida cristã.

1.3.3. Distinção entre temporal e eterno

A partir da Sagrada Escritura, o Tempo tem um princípio, a Criação, e um fim, a segunda vinda de Cristo, que são apresentados com clareza e, por essa razão, estão definidos sem equívoco. Apresentando-o de outra forma, pode dizer-se que, a partir da Bíblia, o Tempo é um «parêntesis histórico dentro da eternidade».⁷¹ Ainda que esta definição seja útil, enquadrando Tempo e Eternidade entre si, fica ainda por esclarecer o que se pode dizer sobre a própria Eternidade.

Conforme já se mencionou, no Magistério do IV Concílio de Latrão⁷², a doutrina do mundo criado por Deus e a partir da Sua existência é fundamental. Desta forma, aquilo que se possa dizer sobre a eternidade está necessariamente relacionado com esta anterioridade ontológica do divino em relação ao criado. Isto significa que, na Tradição do Magistério Eclesial, falar do Eterno tenderá a significar o discurso sobre a anterioridade ontológica de Deus sobre as coisas assim como o destino escatológico de tudo o que existe. A temporalidade surgiria, assim, com a aparência de um hiato de eternidade.

⁶⁹ O texto da Sagrada Escritura não apresenta um conceito de Eternidade que seja diferente da temporalidade conforme o Ser Humano e, em especial, o povo sagrado a experimenta.

⁷⁰ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 80–81.

⁷¹ Jackson, «The Biblical Concept of “Time”», «The Flow of Time».

⁷² «Pai e Filho e Espírito Santo: três pessoas, mas uma só essência, substância ou natureza absolutamente simples. O Pai não <provém> de ninguém, o Filho só do Pai, o Espírito Santo de modo igual de um e de outro, sempre sem início e sem fim. O Pai gera, o Filho nasce, o Espírito Santo procede. São consubstanciais, coiguais, coomnipotentes e coeternos» Denzinger, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n.º 800 A anterioridade ontológica de Deus, assim como a afirmação da Trindade apresentam-se como substrato de todo o discurso teológico neste concílio.

Acolhendo o eterno como lugar⁷³ da existência e vida de Deus, então, retomando o que foi dito anteriormente, a eternidade precisará de significar algum tipo de duração interna, um tipo de temporalidade que se conjugue com a vida divina. Tal apresenta-se como uma decorrência da afirmação da relação de Deus com o mundo, essa identificada como temporal. Para que Deus seja interveniente no criado, precisa de não ser absolutamente exterior ao Tempo com que o mundo existe. Obviamente que, ao se afirmar a possibilidade de uma duração nas ações próprias da vida divina, não se está a afirmar que o eterno seja apenas uma extensão infinita do Tempo tal como este é experimentado pelo Ser Humano. Apenas se pretende significar que o eterno precisa de conter algum tipo de temporalidade, ainda que radicalmente diferente da temporalidade do mundo criado.⁷⁴ A radical diferença entre o temporal e o eterno já se encontra presente na reflexão de Tomás de Aquino. Aqui é abordado o momento da criação como algo que não se pode ser enquadrado nas categorias de movimento ou mudança. Para a filosofia aristotélica seguida pelo autor, tais conceitos exigem uma existência prévia de matéria que possa ser passível de mudança ou movimento. Na criação tal não se verifica.⁷⁵ Por outro lado, o mesmo Tomás de Aquino reconhece que o ato criador não pode dispensar uma relação entre Aquele que cria e aquilo que é criado. Desta forma, o criado depende do Criador e do Seu sustento.⁷⁶ Assim, a teologia aristotélico-tomista sustenta que o eterno, característica própria da existência de Deus, e o temporal, inerente ao mundo criado, diferenciam-se radicalmente, mas relacionam-se necessariamente enquanto ambos existem.

1.3.4. Deus e o Tempo

Atender à relação entre Deus e o Tempo parece, então, como passo necessário para fazer uma aproximação ao significado do Tempo no contexto da teologia. Conforme já se aludiu anteriormente, o conceito de Deus, nomeadamente a Sua onisciência, eternidade e necessidade, aponta para que Deus seja fora do Tempo. Ou seja, Deus está presente em cada

⁷³ Toda a linguagem para operar um discurso tem as suas limitações. Não se pretende aqui propor uma espacialidade para a existência divina, mas antes tomar o eterno como *a priori* do discurso sobre Deus. Reconhece-se a dificuldade em elaborar um discurso que não incorra em eventual equívoco.

⁷⁴ Cf. Ganssle, «God and Time» As várias hipóteses sobre a conjugação da temporalidade do mundo e no eterno são exploradas e apresentadas sinteticamente. Não se julga útil aprofundar cada uma destas teses neste esclarecimento de conceitos.

⁷⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, BAC (Biblioteca de Autores Cristianos, 1952), liv. II cap. XVII.

⁷⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, liv. II cap. XVIII.

momento na linha temporal, mas não existe apenas nesta. Deus é exterior ao Tempo, mas faz-se presente e age no próprio Tempo da Criação.⁷⁷

A hipótese levantada de Deus ser temporal⁷⁸ ou totalmente atemporal⁷⁹, ainda que sempre eterno, é crucial para que se possa dizer algo sobre o que significa o Tempo. A linha que propõe um Deus temporal implica afirmar que a realidade do Tempo, necessariamente criada por Deus, é exterior a este e Deus, na sua infinita onipotência, escolhe sujeitar-se a esta.⁸⁰ Este entendimento da relação entre Deus e o Tempo está mais próxima daquilo que é a experiência do próprio Ser Humano.⁸¹ Por outro lado, a afirmação de Deus como totalmente atemporal conflui na afirmação de uma igual experiência de Deus em todos os pontos do Tempo. Nesta linha, é o mesmo Deus, impassível e infinito, que está presente em todos os pontos do Tempo e do Espaço. A ideia de sucessão temporal é algo que Deus conhece, por ter criado, mas que não experimenta em si mesmo.⁸²

Parece evidente reconhecer que os eventos do mundo têm uma duração, iniciam-se terminam, não são instantâneos. A sucessão dos momentos conferem identidade e sentido aos eventos. Por essa razão, a afirmação de um Deus atemporal precisa de atender à relação do divino com a duração. Não há aqui uma incompatibilidade⁸³, considerando-se que Deus pode estabelecer com a duração dos eventos uma relação que seja análoga à relação do Ser Humano com as suas memórias. A razão pode, perante um conhecimento associado a uma duração, construir uma sequência lógica e temporal que respeite a identidade do evento.⁸⁴

A questão, aqui apresentada apenas em traços gerais, tem ramificações que apenas cabem aflorar neste momento. Em particular, o proposto conhecimento de qualquer futuro, por parte de Deus, parece indicar a atemporalidade divina. Por outro lado, o conhecimento do presente, que Deus não pode deixar de ter, é um conhecimento intrinsecamente dinâmico. O

⁷⁷ Cf. Ganssle, «God and Time».

⁷⁸ Isto significa que Deus experimenta a sucessão do Tempo. Daqui decorre que, para a experiência de Deus, aquilo que aconteceu ontem antecede os eventos de hoje que, por sua vez, antecede qualquer futuro. Deus, neste aspeto, conhece a totalidade do que existe, mas apenas em cada momento.

⁷⁹ Nesta linha de pensamento, Deus relaciona-se com todos os eventos temporais simultaneamente, tendo uma consciência e conhecimento totais de todos os eventos presentes, passados e futuros.

⁸⁰ Cf. Ganssle, «God and Time», 1. a.

⁸¹ Esta é a perspetiva apresentada em Gregory E. Ganssle, *God and Time: Four Views* (InterVarsity Press, 2001), 13.

⁸² Cf. Ganssle, «God and Time», 1. b.

⁸³ A questão é disputada e, tal como se apresenta em Garrett J. DeWeese, *God and the Nature of Time*, Routledge Philosophy of Religion Series (Taylor and Francis, 2017), 179, a atemporalidade de Deus gera dificuldades que precisam de ser consideradas.

⁸⁴ Cf. Ganssle, «God and Time», 3. c.

hoje e agora, por exemplo segunda-feira, não é igual ao hoje de ontem, domingo, ou de amanhã, terça-feira. Deus conhece qualquer um destes “hoje” e conhece-os de modo diferente, porque são diferentes. O conhecimento de hoje é diferente a cada dia. Se o conhecimento de Deus muda então Deus não pode ser atemporal.⁸⁵ Este argumento precisa de ser tomado com prudência, na medida em que se pode estar a impor ao conceito de Deus critérios temporais que não se adequam ao modo como Deus pode conhecer as realidades. Haverá, eventualmente, nesta abordagem, algum desrespeito pela exterioridade de Deus em relação ao Tempo por Ele criado.⁸⁶

Uma vez que o Ser Humano testemunha a ação divina na mesma medida em que faz experiência do Tempo, então parece necessário observar que a ação divina, independentemente da eventual temporalidade divina, acontece no Tempo natural. Desde a criação primordial até ao Tempo presente, a ação divina é manifesta. No entanto, a eventual temporalidade de Deus deve ser considerada sem ignorar a problemática da onisciência e da liberdade divinas. Não se poderia propor a onisciência de um Deus indexado ao Tempo sem se justificar como é que este se pode articular com a liberdade humana.⁸⁷ Por outro lado, é necessário preservar que Deus seja apresentado como Senhor do Tempo e não como escravo deste. Quer-se assim afirmar que Deus, mesmo que exista e interaja com a criação a partir da linha temporal, não está dependente desta. Por essa razão, a este nível surge como bastante conveniente a assunção de um Deus totalmente atemporal, para o qual todos os momentos têm existência simultânea e não se pode falar de um conhecimento prévio de Deus.⁸⁸

Importa sublinhar que esta questão não pode ser reduzida a uma divagação relativamente especulativa e sem impacto significativo na conceção da teologia cristã. Pelo contrário, como o aponta Ruiz de la Peña, o modo como se concebe a temporalidade e a relação de Deus com o Tempo tem impactos decisivos e imediatos naquilo que se pode ser o desenvolvimento soteriológico e escatológico. A conceção de Tempo e o modo como Deus se relaciona com o Tempo na criação é um aspeto, eventualmente implícito, de todo o discurso

⁸⁵ Em Alan G. Padgett, «Eternity as Relative Timelessness», em *God and Time: Four Views*, por Gregory E. Ganssle (InterVarsity Press, 2001), 94, alerta-se precisamente para as problemáticas levantadas pela atemporalidade de Deus.

⁸⁶ Cf. Ganssle, «God and Time», 6. b.

⁸⁷ Pike, no seu artigo de 1965, aborda esta questão em «Divine Omniscience and Voluntary Action», *The Philosophical Review* 74, n.º 1 (1965): 31 ss., <https://doi.org/10.2307/2183529>. A questão de um Deus que sabe o que o ser humano vai fazer é particularmente difícil e gera muitas questões em várias áreas da teologia e da filosofia.

⁸⁸ Cf. Ganssle, «God and Time», 4. a.

teológico.⁸⁹ Por essa razão o Tempo não é apenas um lugar teológico, mas é também um alicerce do discurso teológico.

1.3.5. Perspetivas teológicas sobre o Tempo

Tomás de Aquino, ao entender o Tempo como intrinsecamente associado à mudança e à sucessão, coloca a criação como um evento atemporal, portanto instantâneo e imediato. Esta tese decorre da interpretação de que a mudança brota de um estado inicial que, transformado no Tempo, resulta num estado final diferente. Tal não poderia acontecer na passagem da não-existência para a existência.⁹⁰ Isto significa que, para esta tese, a criação não ocorre no Tempo, mas o Tempo é uma decorrência da criação e resulta da sucessão dos eventos no mundo criado.

A relação do Ser Humano e, por isso, das ciências, com o Tempo revela o modo como este se dispõe perante a vida, o mundo e o próprio Deus. Por essa razão, perante um Deus que é Amor, o Tempo não pode ter um carácter catastrófico, mas antes de oportunidade de acontecimento da revelação divina. Deve reconhecer-se que esta relação entre a teologia cristã e o Tempo, que hoje se pode afirmar claramente, positiva, não o foi sempre. A salvação como um horizonte incerto para cada Ser Humano e uma soteriologia algo condicionada pelas ações purgativas de cada crente colocaram restrições significativas à relação e teorização sobre o Tempo. Uma teologia na qual a relação com o Tempo é positivamente valorizada, decorrente das correntes filosóficas do século XX, permite entender o Tempo como uma necessidade da teologia para apresentar a revelação como acontecimento na história do Ser Humano.⁹¹

A manipulação do termo “Tempo” dentro da esfera da teologia é feita atendendo, necessariamente, ao modo como este é mencionado na Sagrada Escritura. Como se pode compreender, mesmo restringindo-se aos livros sagrados, o termo é já dotado de uma polissemia que não deve ser desconsiderada. Igualmente importante é sublinhar que o Tempo, teologicamente, é carregado com um valor de significado que é completamente diferente do modo como o mesmo é entendido pelas ciências naturais ou humanas. O peso da soteriologia e escatologia⁹², principalmente, mas também da protologia no conceito de Tempo causa uma

⁸⁹ Cf. Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*, 139.

⁹⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, liv. II cap. XIX n.3.

⁹¹ Cf. Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*, 144.

⁹² Isto significa que muitas vezes o Tempo é apresentado como uma marcha absoluta e imparável para o próprio destino, mesmo considerando que este é salvífico e de felicidade perpétua. A valorização do tempo presente como lugar escatológico e soteriológico aparenta ser tardio nas ciências teológicas.

relação sensível com a manipulação e, particularmente com o entendimento relativo do Tempo de que já falámos nas ciências.⁹³

A dificuldade manifesta em propor uma temporalidade para Deus, que pode ou não ser equiparada à temporalidade experimentada pelo Ser Humano, encontra uma possível solução, que pode parecer acomodativa, na proposta de duas classes de Tempo. Por um lado, apresenta-se o Tempo físico, objeto de estudo das ciências e do conhecimento humano em geral, e, por outro lado, apresenta-se o Tempo metafísico, que se trata do Tempo que é próprio da existência divina desde a criação intrinsecamente temporal. Não se irá, aqui, aprofundar as teses de Padgett⁹⁴ ou de DeWeese⁹⁵, sobre este tema. Pretende-se essencialmente sublinhar que a abordagem ao conceito de Tempo, no seio da teologia, precisa de considerar a possibilidade de uma pluralidade não apenas de significado, mas também de modos de manifestação de Deus na relação com o Tempo.⁹⁶ O reconhecimento de um Deus que não é imóvel ou inerte, mas que se encontra vivo e envolvido com o que cria coloca-O necessariamente em algum tipo de relação com o mundo. É neste contexto que William Lane Craig⁹⁷, seguindo uma forma de Teologia de Processo⁹⁸ que autores como Viney⁹⁹ referem que Chardin já teria considerado, propõe que Deus, ao criar o mundo, se tornou a Ele próprio temporal, alterando o seu próprio modo de existência.¹⁰⁰ A consequência desta linha de reflexão teológica reforça a importância e centralidade do conceito de Tempo em todo o edifício teológico, já que é o próprio Deus que, ao criar, afeta o seu modo de existência para uma forma de relação temporal com a temporalidade intrínseca ao criado.

⁹³ Cf. Jackson, «The Biblical Concept of “Time”».

⁹⁴ Cf. Padgett, «Eternity as Relative Timelessness».

⁹⁵ Cf. DeWeese, *God and the Nature of Time*.

⁹⁶ Cf. Ganssle, «God and Time», 7.a.

⁹⁷ William Lane Craig, «Timelessness and Omnitemporality», em *God and Time: Four Views*, por Gregory E. Ganssle (InterVarsity Press, 2001).

⁹⁸ A Teologia de Processo propõe um entendimento de Deus no qual a Criação é afetada por Deus na mesma medida em que Deus é afetado pela Criação. Entende-se que toda a existência tem dois polos: aquilo que se é e aquilo que se tem potencial para se tornar. Em tal não se exclui Deus. Para maior desenvolvimento, ver Daniel McCoy, *What Is Process Theology? Definition and Evaluation*, Apologetics & Worldview, 30 de março de 2022, <https://renew.org/what-is-process-theology-definition-and-evaluation/>.

⁹⁹ Cf. Donald Wayne Viney, «Evolution’s God: Teilhard de Chardin and the Varieties of Process Theology.», *Teilhard Studies*, n.º 82 (março de 2021): 1–22. A importância do conceito de evolução na teologia de Teilhard de Chardin leva que a esta possa ser interpretada à luz das correntes da Teologia de Processo. Esse tipo de abordagem teológica é incomum no seio do Catolicismo.

¹⁰⁰ Cf. Ganssle, «God and Time», 7.b.

1.3.6. Conceitos de *Kairos* e Salvação

Para que se possa estabelecer uma base de diálogo entre as várias áreas do saber, incluindo a teologia, o entendimento do Tempo tem sido circunscrito ao que pode ser entendido como cronológico. No entanto, no seio da teologia, o Tempo kairótico emerge como indispensável e, por essa razão, far-se-á um breve apontamento sobre os conceitos de *kairos* e de salvação com o qual este se relaciona proximamente.

Efetivamente, no Novo Testamento, o termo *kairos* é o segundo mais utilizado para se referir ao Tempo, logo após *aion*, que se refere precisamente à eternidade. Desde logo tal evidenciação como a questão do Tempo, depois da Encarnação, está centrada na projeção de uma renovação plena da criação, ainda que não se desprezem as realidades presentes. Efetivamente, esta projeção num futuro de plenitude sublinha a necessidade de um “agora” da decisão por Jesus Cristo, pela conversão. Essa é a proposta da vivência de um *kairos* que se concretize no momento presente.¹⁰¹

Importa clarificar que *aion* nunca significa um ponto específico do Tempo, *kairos* tanto pode significar um período como um momento e *chronos* apresenta-se sempre como o conjunto dos momentos nos quais se faz presente a ação divina e a resposta temporal do crente.¹⁰² Essa resposta corresponde então ao “tempo oportuno”, que é a definição mais comum do termo *kairos*. Desta forma, não se trata efetivamente de um Tempo futuro, um *eschatos*, mas um agora permanente de oportunidade de resposta crente.¹⁰³

Torna-se claro que, na abordagem habitual da teologia, a questão temporal apresenta-se como central, secundarizando o aspeto espacial. A importância atual de uma reflexão contextual, que considere não apenas o Tempo, mas também o Espaço na reflexão, torna relevante que se visite a reflexão de Alexandre Palma¹⁰⁴ para que se possa ter em atenção a chamada “inversão espacial” tanto na reflexão filosófica como teológica, que adensa o termo *kairos* com uma componente espacial. A dimensão narrativa, própria da teologia decorrente da

¹⁰¹ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 76.

¹⁰² Esta distinção está presente no estudo de Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit: die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* (Evangelischer Verlag, 1948); Posteriormente a tese de Cullmann foi discutida em James Barr, *Biblical Words for Time* (Naperville, Ill., Alec R. Allenson, 1969), http://archive.org/details/biblicalwordsfor0000barr_v3f5; Acedeu-se ao conteúdo do texto em alemão de Cullmann a partir de P. Benoit, «Review of Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung», *Revue Biblique* (1946-) 55, n.º 1 (1948): 104–8.

¹⁰³ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 76.

¹⁰⁴ Cf. Alexandre Palma, «Laudato Si’ and spatial turn: a theological approach», *Religions* 14, n.º 9 (2023): 5, <https://doi.org/10.3390/rel14091111>.

Revelação, precisa de se libertar do entendimento da história como fluir do Tempo para lhe conferir também um contexto espacial. A história bíblica apresenta consistentemente o Tempo como ponto de partida da narração da história da relação do povo e dos homens com o Deus que se revela. Este movimento consistentemente narrativo requer o tempo, mas necessita de um espaço, ainda que eventualmente implícito ou mítico para se concretizar. Tal deve-se ao reconhecimento de que a existência humana tem uma espacialidade indispensável, conforme também o menciona Palma¹⁰⁵. Em qualquer caso a dimensão narrativa é um fator indispensável no exercício da teologia.¹⁰⁶ Isto significa que, para refletir sobre o Tempo na teologia, mesmo o Tempo kairótico, é necessário considerar também o Espaço. Inevitavelmente, tal constitui uma aproximação à relação espaço-temporal proposta por Einstein.

Ruiz de la Peña entende o Tempo como uma reta ascensional na qual cada momento, caracteristicamente irreversível, é um *kairos* de concretização do plano divino, que não dispensa a liberdade humana, mas que a orienta sempre no caminho ascensional que é próprio da história do mundo criado. Nessa medida, o Tempo cronológico não é algo radicalmente diferente do Tempo kairótico, mas antes constituído por este. Apresentando de outra forma, o Tempo para o cristianismo é medida e concretização da obra divina.¹⁰⁷

1.3.7. Alargamento conceptual do Tempo teológico

Jackelén, partindo do trabalho de Ratschow¹⁰⁸, refere que podem existir três conceitos diferentes associados ao termo “Tempo”. Por um lado, existe Tempo enquanto temporalidade e, por isso, transitoriedade. Por outro lado, Tempo também se pode referir a eras e, por isso, estar associado à potencial historiografia dos eventos. Por fim, Tempo pode ainda ser expressão da experiência da ausência.¹⁰⁹ Todos estes conceitos já foram sendo convocados ao longo desta reflexão sobre o Tempo na teologia.

A experiência humana do Tempo enquanto transitoriedade tem traços de negatividade, por causa da precariedade da existência neste mundo, mas também da característica apriorística da vida humana. Desta forma, a postulação da eternidade surge como uma possibilidade de

¹⁰⁵ Cf. Palma, «Laudato Si’ and spatial turn», sec. 2.2.2.

¹⁰⁶ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 64.

¹⁰⁷ Cf. Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*, 143–44.

¹⁰⁸ Carl Heinz Ratschow, «Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51, n.º 3 (1954): 360–87.

¹⁰⁹ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 62.

resolução da angústia existencial daqui decorrente. Neste contexto, Tempo e Eternidade surgem como conceitos antitéticos. O Deus bíblico, expectavelmente, surgiria enquadrado neste contexto como esperança de eternidade para a transitoriedade da vida humana. No entanto Jackelén, referindo-se a Ratschow, refere que nas passagens do Antigo Testamento, onde se esperaria encontrar referência à eternidade em Deus, são antes apresentadas a lealdade, a inveja e a fúria divinas. Portanto, o Deus eterno, na Sagrada Escritura, não surge imediatamente como esperança de resolução da angústia existencial da transitoriedade.¹¹⁰

O conceito de Tempo enquanto narração da história aponta para uma pluralidade de momentos e experiências que confluiriam para um destino comum. Ou seja, a multiplicidade das existências temporais desaguariam numa única eternidade, em Deus e com Deus. Novamente se observa que a perspectiva bíblica não valida esta proposta. Na Sagrada Escritura, o Tempo, os “dias” da humanidade, têm como antítese a escuridão da noite e não exatamente uma eternidade envolvente.¹¹¹ Desta forma, o fim de todas as coisas não seria o infinito do destino comum referido, mas antes o dia definitivo, mencionado com diferentes nomes da Escritura¹¹². Isto significa que os dias do Ser Humano não caminham para uma eternidade conciliadora, mas antes para um dia definitivo.¹¹³

Por fim, o sentido de Tempo enquanto ausência ou indisponibilidade para a concretização lida com a percepção, fortemente presente na modernidade e pós-modernidade, da impossibilidade de levar a cabo todos os propósitos da própria existência. Porém este conceito não se adequa idealmente ao modo como a Bíblia e a Teologia vivem o Tempo. É necessário, para este campo, que a eternidade não seja essencialmente uma duração que permita a concretização da existência, mas antes um aprofundamento ontológico do Ser Humano.¹¹⁴ Em suma, a proposta de Ratschow, conforme apresentada por Jackelén, refuta o entendimento do

¹¹⁰ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 62–63; Referindo-se ao texto em Ratschow, «Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems», 368.

¹¹¹ Cf. Ratschow, «Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems», 374. Neste contexto é especialmente significativa a expressão de Rm 13, 12 «A noite vai avançada, o dia está próximo».

¹¹² Este dia é apresentado como “Dia do Senhor” (Is 13,6; Ez 13,5; Am 5,18) ou “Dia da Salvação” (Is 49,8; 2 Cor 6,2; Ap 12,10)

¹¹³ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 63. O modo como a autora apresenta o termo «dia» remete para algo limitado e, como tal, não infinito e eterno.

¹¹⁴ Cf. Ted Peters, *Time in Eternity and Eternity in Time* (2016), 8, https://doi.org/10.1007/978-3-319-23944-6_1 Peters refere que ainda que o mundo físico não tivesse começado nem viesse a acabar, a eternidade divina tem uma carga de plenitude que supera a simples ideia de duração infinita. .

Tempo e da Eternidade como conceitos intrinsecamente dualísticos e antitéticos, para afirmar uma relação entre Tempo e Eternidade.¹¹⁵

Caminhando para uma síntese final, parece evidente que não é possível, na teologia, apresentar uma definição dogmática do conceito de Tempo. É, portanto, necessário convocar uma multiplicidade de conceitos mais claros e desenvolvidos para se poder fazer discurso unívoco sobre o tema.¹¹⁶ Assim, o discurso teológico sobre o Tempo precisa de invocar os conceitos de Deus, eternidade, *parusia*, escatologia, protologia e morte para os articular convenientemente. A via discursiva que surge como mais coesa para abordar o Tempo aproxima-se da diferenciação trinitária própria da reflexão sobre o Mistério de Deus.¹¹⁷ Desta forma, pode partir-se do *Grundaxiom* de Karl Rahner para afirmar que a experiência económica do Tempo, para o Ser Humano, reflete aquilo que será o Tempo imanente, na eternidade vivida em Deus.¹¹⁸ Neste contexto a morte surge como momento axial no qual, antropologicamente, Tempo e a Eternidade se encontram e, como tal, a relacionalidade entre os conceitos está na sua crise mais profunda.¹¹⁹

1.4. Síntese

O conceito de Tempo, ainda que evidente enquanto experiência humana, carrega uma complexidade e, em algumas situações, uma polissemia que revela a impossibilidade de o definir cabalmente. Em nenhuma das três áreas, que se reconhecem como latas, foi possível alcançar uma aproximação ao conceito que fosse totalmente satisfatória. No entanto, surgiram vários pontos de convergência conceptual e, em algumas circunstâncias, paralelismos na caracterização do Tempo que se revelam interessantes. Destes destaca-se a relatividade do Tempo, aspeto muito caro à física do século XX, que acaba por encontrar ecos no tecido teológico, nomeadamente na abordagem à temporalidade de Deus e à relação do Divino com a temporalidade da criação.

Sublinha-se a relevância do Tempo enquanto intrinsecamente associado à mudança e à dinâmica das realidades. Não se poderão fazer afirmações perentórias sobre a antecedência do

¹¹⁵ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 63–64.

¹¹⁶ Conforme referido em Jürgen Moltmann, *La venida de Dios: escatología cristiana*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Verdad e imagen 149 (Sígueme, 2004), 51-52, o conceito de tempo requer uma abordagem que considere o passado e o futuro, já que estes se apresentam como ideias mais passíveis de serem unívocas no discurso.

¹¹⁷ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 61–62.

¹¹⁸ A mesma ideia encontra-se exposta em Peters, *Time in Eternity and Eternity in Time*, 7.

¹¹⁹ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 62.

Tempo em relação à mudança ou o Tempo como produto da mudança. Afirma-se apenas a estreita relação entre ambos os conceitos. Daqui decorre que, para qualquer área do saber, o Tempo, enquanto conceito, precisa de gozar da mesma fluidez com que o mesmo é experimentado pelo Ser Humano. A tentativa de apresentar o Tempo, abordado a partir da mudança e da dinâmica, enquanto definição estática e fechada poderá ser uma traição à identidade ontológica do próprio Tempo. Neste sentido, fazendo uma aproximação analógica ao decaimento quântico e ao princípio da incerteza, descrever a realidade num instante do Tempo pode considerar-se adequado, mas significativamente limitador de tudo aquilo que a realidade verdadeiramente é, enquanto tecido de relações multilaterais.

Desta forma, avança-se para a aproximação ao conteúdo do Tempo e às relações que o Tempo estabelece e requer, ao nível teológico, reconhecendo a clara limitação da totalidade dos conteúdos abordados. Far-se-á sempre um retrato limitado de uma realidade que é sempre mais alargada e, seguramente, também misteriosa. O Tempo será sempre mais do que aquilo que possa ser dito sobre ele e, de um ponto de vista teológico, é necessário abordá-lo sempre a partir daquilo que possa ser dito sobre a realidade divina. Ou seja, tal como se diz para outras áreas do saber, não é possível separar e abordar sistematicamente a realidade criada sem o seu Criador.

CAPÍTULO 2. TEMPO E ETERNIDADE

A partir das ciências físicas, as realidades do mundo criado são compreendidas como entidades finitas. Desta forma, a noção que se tem de infinito¹ é apenas existente na mente humana. Isto significa que a matéria criada não é infinitamente pequena e divisível e o Universo, em expansão, tem sempre uma dimensão muito grande, mas finita. Analogamente, pode intuir-se que a divisão do Tempo, na criação, tem em si própria algo de finita. Deste modo, a associação do conceito de Tempo a que o Ser Humano pode aceder está tão associada aos fenómenos microscópicos que se poderia dizer que o Tempo se expande como o Espaço e que teria uma menor divisão possível.² Ora a Eternidade remete para algo que é intrinsecamente infinito. Desta forma a relação entre o Tempo, experiência humana, e a Eternidade, presente em Deus, é um tópico fundamental.

Para Ruiz de la Peña³, é bastante claro que Tempo e Eternidade não são realidades que se excluem mutuamente. O Cristianismo supera tanto o platonismo⁴ como o materialismo⁵, considerando o que cada um pode oferecer à reflexão teológica. Ruiz de la Peña afirma a Eternidade como a duração do Criador e o Tempo a da criatura. Portanto o Eterno existe, já que existe Deus, e o temporal existe, já que existe mundo como algo outro em relação a Deus. Vale a pena fazer notar, acompanhando a síntese que Mullins⁶ faz de Nicolau de Oresme, que esta duração divina contém a duração, no sentido de tempo de vida, de todas as coisas que existem em sucessão de momentos.⁷ Isto significa que ainda que a vida das criaturas seja totalmente outra em relação à vida divina, há, enquanto proposição, uma continuidade entre a duração divina e o tempo de existência das criaturas.

Certamente, ao longo da história do Ser Humano, alguns autores, ao se colocarem perante a problemática desta relação e chegando às intuições que aqui já se apresentam, sublinharam a dimensão misteriosa e inacessível destes assuntos, uma certa infabilidade que encerra o assunto sem o procurar resolver. Parece assim necessário reconhecer que a teologia,

¹ O infinito em que se pensa habitualmente, o infinitamente grande, é uma abstração mais imediata, mas não menos válida do que o infinitamente pequeno que a investigação científica se vai referindo com alguma frequência.

² Cf. J. C. Polkinghorne, *Science and creation: the search for understanding* (Templeton Foundation Press, 2006), 49–50.

³ Cf. Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*, 141.

⁴ Que apresenta o mundo como reflexo da verdade existente só no eterno

⁵ Que entende o supratemporal como um produto da imaginação humana.

⁶ Ryan T. Mullins é professor de filosofia e teologia na Universidade de Lucerna, assim como investigador no Instituto Polin. O seu trabalho é particularmente focado na teologia filosófica e, em particular, nos na reflexão sobre os atributos divinos.

⁷ Cf. R.T. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», em *Temporality and Eternity: Nine Perspectives on God and Time*, 1st ed, ed. Marcus Schmücker et al. (Walter de Gruyter GmbH, 2022), 46.

tal como as ciências físicas, tem vindo a demonstrar que o Criador dotou o Ser Humano das capacidades racionais para acolher e compreender a revelação da Verdade e das verdades do funcionamento do mundo. A constatação de que o Ser Humano é dotado das ferramentas para interpretar o mundo e fazer progredir os seus modelos teóricos de explicação dos fenómenos⁸ é o alicerce sobre o qual se funda o propósito de explanar a relação entre a Eternidade e o Tempo ou, pelo menos, aproximar-se desta.

Conforme Polkinghorne refere, na relação entre Tempo e Eternidade, pode utilizar-se o conceito de Pericorese⁹, usado pela teologia trinitária, para falar da interpenetração entre os dois conceitos. Simultaneamente, segundo o mesmo autor, também se reconhece que uma dinâmica semelhante se encontra na física quântica, referindo-se à dupla natureza dos corpos: corpuscular e ondulatória.¹⁰

Revela-se útil e necessário procurar articular um discurso sobre o tema, dada a sua relevância não apenas no contexto do núcleo desta dissertação, mas da possibilidade de apresentar a existência divina em qualquer área da teologia. Conforme o identifica Fitzgerald¹¹, abordar a Eternidade e o modo como o Tempo se relaciona com esta é tratar do modo de existência de Deus e, por isso, encontra-se no centro de toda a Teologia. Como tal, segundo o mesmo autor, várias perspetivas são possíveis, com virtudes e debilidades. Procurar-se-á desenvolver um discurso coerente, não deixando de identificar as limitações do que se afirma.

2.1. Diferenças entre Tempo e Eternidade

Os conceitos de Tempo e de Eternidade cruzam-se e aparentam convocar-se mutuamente. Podem, por vezes, confundir-se ou tomar-se por quase sinónimos. Surge então como necessário procurar esclarecer quais os limites conceptuais em causa.

Rushdoony apresenta o risco de absolutização do Tempo, fazendo-o estar ao mesmo nível da Eternidade. Desta forma, a colocação do Tempo como realidade absoluta poria em causa a necessária alteridade entre o Ser Humano e o Deus-Criador. Isto significa que, tal como

⁸ Cf. Polkinghorne, *Science and creation*, 29.

⁹ Conforme se apresenta em Santiago del Cura Elena, «Perikhóresis», em *Dicionário teológico: o Deus cristão*, ed. Nereo Silanes e Xabier Pikaza (Paulus, 1988), 790, «o conceito de perikhóresis pode ser considerado como conceito-chave do discurso teológico, que pretende tornar plausível a conjunção simultânea de unidade e diversidade, de dinamismo e estabilidade em distintos âmbitos das realidades próprias da fé cristã».

¹⁰ Cf. Polkinghorne, *Science and creation*, 84–85.

¹¹ Cf. Paul Fitzgerald, «Stump and Kretzmann on Time and Eternity», *The Journal of Philosophy* 82, n.º 5 (1985): 264, <https://doi.org/10.2307/2026491>.

não pode deixar de existir uma distinção entre o Ser, em Deus, e os seres, nomeadamente o Ser Humano, é igualmente necessário que o Tempo permaneça como uma entidade relativa à Eternidade. Na perspectiva deste teólogo, sem esta diferenciação, o próprio Tempo decairia em ausência de significação¹². Deus e Eternidade são, assim, o garante da realidade e significado do Tempo e tudo o que nele existe, incluindo a Humanidade.¹³ Por outro lado, autores como Mouroux alertam para o risco, igualmente significativo, de reduzir o Tempo a uma característica física do Mundo e, como tal, totalmente disjunto da Eternidade. O Tempo Físico, cuja importância se tem vindo a reconhecer, não esgota a experiência humana do Tempo.¹⁴

O discurso sobre a Eternidade, pelo menos no seio de algumas áreas da atividade humana, torna-se equívoco a ponto de gerar recusa por parte de muitos pensadores, tal como menciona Boulad.¹⁵ A compreensão estrita de uma eternidade como uma realidade totalmente exterior ao Tempo, uma espécie de refúgio dos sofrimentos que o Ser Humano deseja sem poder entender, alcançar ou relacionar-se. Eternidade e Tempo seriam apresentadas como realidades paralelas que poder-se-iam ter tocado, onde, de alguma forma, cada Ser Humano foi gerado, mas que se mantêm fundamentalmente disjuntas. Tal conceptualização remete a eternidade para a insignificância para a vida humana comum.

O sentido habitual dado ao Eterno, particularmente quando referido como Eternidade, toma contornos que se podem reconhecer como problemáticos. Ainda que a temática venha a ser mais aprofundadamente desenvolvida no capítulo seguinte, parece necessário estabelecer que o sentido antecedente do Eterno em relação ao Tempo colide com a aceção apresentada, por exemplo, por Ruiz de la Peña, quando afirma que se chama Eternidade aquilo que se sucederá à precariedade do Tempo.¹⁶ Efetivamente, ainda que o tópico passe frequentemente despercebido no discurso teológico, a apropriação de termos gregos para expor a racionalidade da fé cristã, nas primeiras gerações, levou a que a Eternidade, enquanto conceito, transportasse os atributos de imutabilidade, imobilidade e impassibilidade. Tais atributos são de difícil articulação com a dinâmica e a relação do divino com o criado presente no Deus bíblico e já

¹² “meaninglessness”

¹³ Cf. Rousas John Rushdoony, *Systematic theology* (Ross House Books, 1994), 2:1083–87.

¹⁴ Cf. Pedro Antonio Benítez Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux* (Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2009), 426.

¹⁵ Cf. Henri Boulad, *Deus e o Mistério Do Tempo*, ed. Jonas Pereira dos Santos, trad. Barbara Theoto Lambert (Aneas Edições Loyola, 1992), 43.

¹⁶ Cf. Juan Luis Ruiz de La Peña, *La pascua de la creación: escatología*, Sapientia fidei / com. de dir.: Juan Luis Ruíz de la Peña, 11 : II, Teología sistemática (Biblioteca de Autores Cristianos, 1996), 118. Deve fazer-se notar que o próprio autor identifica esta utilização do termo como imprópria ou ambígua, não abdicando da mesma.

exposto nas escrituras judaicas.¹⁷ Conforme já se mencionou¹⁸, o mesmo Ruiz de la Peña estabelece uma diferenciação que coloca a Eternidade como própria de Deus e o Tempo como próprio do Homem. Tal conceito é um alargamento daquilo que se disse anteriormente, mas não esclarece como se pode dizer que o Tempo brota da Eternidade, conforme o entende Rushdoony.

Embora seja correto associar Deus à Eternidade, essa ideia precisa ser considerada à luz da Encarnação, na qual o verdadeiro Deus se fez presente no Tempo e assumiu plenamente a temporalidade humana. Isto significa que há, desde logo, níveis de complexidade no tema que precisam de ser acautelados. Por outro lado, a afirmação “Deus é eterno”, não causando especiais dificuldades de acolhimento conceptual, carece de uma inteligibilidade que, em alguns textos, não se encontra suficientemente justificada e clarificada.¹⁹

Para procurar resolver estas questões Stump e Kretzmann, discutindo a definição de Eternidade em Boécio como «perfeita possessão, total e em simultâneo, da vida infinita»²⁰, identificam quatro características fundamentais para caracterizar a Eternidade. Estas são: vida enquanto consciência, duração infinita, portanto sem princípio nem fim, uma forma de extensão à qual se chama duração e atemporalidade.²¹

As quatro características anteriores estão em sintonia com a afirmação de Ruiz de la Peña ao dizer «a eternidade em sentido próprio é a duração exclusiva de Deus»²² Ora isto significa que o Tempo, porque advém do Eterno, tem semelhança com este, mas é uma entidade menor que a Eternidade, em qualquer sentido. Desta forma, ainda que reconhecendo a possibilidade de o Ser Humano entrar na eternidade divina, isso não abala a contingência da existência da temporalidade da criação e dos seres nela presentes.

Jackelén coloca-se perante esta questão a partir da experiência do Tempo e, em particular do ponto de vista veterotestamentário²³, afirma que a eternidade de Deus não se trata

¹⁷ Cf. Michael Schulz, «Historical Eternity: The Approaches of Wolfhart Pannenberg and Hans Urs von Balthasar», em *Temporality and Eternity: Nine Perspectives on God and Time*, 1st ed, ed. Marcus Schmücker et al. (Walter de Gruyter GmbH, 2022), 105.

¹⁸ Ver nota de rodapé nº 3 deste capítulo

¹⁹ Cf. Fitzgerald, «Stump and Kretzmann on Time and Eternity», 260.

²⁰ Anicius Manlius Severinus Boethius, *Consolação da filosofia*, 1. ed, trad. Luís Manuel Gaspar Cerqueira (Fundação Calouste Gulbenkian, 2011), 190. No original latino «eternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio».

²¹ Estas quatro características são identificadas por Fitzgerald, «Stump and Kretzmann on Time and Eternity», 261; a partir da obra Eleonore Stump e Norman Kretzmann, «Eternity», *The Journal of Philosophy* 78, n.º 8 (1981): 430–34, <https://doi.org/10.2307/2026047>.

²² Tradução de Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*, 145.

²³ Jackelén suporta-se em Gerhard Ebeling, *Zeit und Wort* (J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964), 364, e cita como exemplos Sl 90, 2; Is 43, 10 e Is 44, 6.

de uma ausência de Tempo, antes uma completude²⁴ de Tempo e poder sobre o Tempo.²⁵ Tal não está em conflito com as perspectivas apresentadas anteriormente, mas sublinha a densidade da relação entre o Tempo e a Eternidade. O Tempo brota da Eternidade e tem-na como teleologia. Há uma certa poética, muito útil para apresentar conceitos como estes, que permitem que Kurt Appel²⁶ afirme:

A Eternidade [...] é a Voz do Outro que nos chama. Não é um tempo que pode ser representado, mas um tempo entre os tempos que se dá sempre de novo na abertura ao Outro, um tempo anacrônico ao qual corresponde a abertura infinita.

A sutileza que constitui a duração como característica da Eternidade é, porventura, o elemento-chave para traçar a relação entre o Eterno e o Tempo. Fitzgerald propõe que, em Deus e para Deus, a duração das coisas não é anulada. Ou seja, também no seio da existência divina se encontra o conceito de duração.²⁷ Os pensamentos de Deus, na medida em que decorrem dos eventos do mundo criado, não poderão ser eternos, já que nesses eventos existe também uma necessária sucessão.²⁸ O mesmo autor também elabora lembrando que, também em Deus, as coisas não têm a mesma dimensão, nem mesmo temporal. Esta finitude no seio da vida divina, que não é alheia também à teologia trinitária²⁹, estabelece uma ponte muito útil com o Tempo, demarcando-o claramente daquilo que é propriamente eterno. A esta linha de pensamento relaciona-se com a apresentação da Eternidade como plenitude do presente, tal como o faz Boulad. Precisamente a partir do Deus trinitário, o Deus que é o “vivente” (cf. Ap 1,18), afirma-se que a eternidade é o presente plenificado, lugar do «efluxo do Pai para o Filho pelo Espírito».³⁰

Também Karl Barth³¹ se debruça sobre a temática, sublinhando a estreita dependência existencial das realidades criadas, nomeadamente o Ser Humano, mas também o Tempo, da liberdade divina em manter as coisas na existência. Desta forma este teólogo expressa-se

²⁴ “fullness”.

²⁵ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 65.

²⁶ Kurt Appel é citado na reportagem de Paola Zampieri, «Eternidade e tempo», trad. Moisés Sbardelotto, *Settimana News*, 3 de junho de 2022, 22.^a ed., <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/619298-eternidade-e-tempo>.

²⁷ Cf. Fitzgerald, «Stump and Kretzmann on Time and Eternity», 262.

²⁸ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 35-36. Mullins esclarece que, para os teólogos chamados «temporalistas divinos», Deus tem sucessão na Sua vida, assim como localização temporal e extensão. No entanto, há uma divisão interna neste grupo sobre se esta condição é permanente ou existente apenas pós-criação.

²⁹ As pessoas divinas, porque se relacionam e se distinguem entre si, requerem alguma forma de fronteira que poderá ser aproximada, analogamente, à finitude da duração temporal.

³⁰ Boulad, *Deus e o Mistério Do Tempo*, 44.

³¹ Cf. Karl Barth, *Esboço de Uma Dogmática*, trad. Paulo Zacarias (Fonte Viva, 2019), 73-74.

afirmando que as coisas são dentro das limitações do Tempo e do Espaço, que são coisas outras em relação ao próprio Deus. A temporalidade do criado difere da do próprio Deus, nomeadamente porque a temporalidade³² em Deus é ilimitada. Desta temporalidade de Deus, a que se pode identificar a duração no Eterno, brota no ato criador o Tempo intrinsecamente limitado das criaturas. Desta forma Deus é a fonte de tudo, e a Eternidade apresenta-se como fonte sempre jorrante desse tempo que é o presente.

Isto significa que quando se fala de duração na Eternidade³³ não se propõe que exista uma temporalidade equivalente à temporalidade experimentada no mundo criado. Quer-se somente propor que há algo de “localizado” na vida e atividade divinas. Deus permanece eterno e imutável na sua ontologia e, ainda assim, a vida divina poderia ser descrita pela duração dos seus eventos.³⁴ A este propósito surge como útil recorrer a Espinosa para esclarecer o conceito de duração ou quantidade quando se refere à vida divina. Espinoza esclarece que falar em quantidade não significa, necessariamente, abordar algo que seja imediatamente quantificável. Concretamente ele distingue entre a quantidade no sentido abstrato e superficial e a quantidade enquanto substancia. Se a primeira é passível de ser descrita, a segunda existe, enquanto ferramenta racional, sem uma descrição explícita.³⁵ Isto significa que há uma “quantidade” na atividade divina, a que se chamou duração, que tem as características de infinito da Eternidade, mesmo sendo uma porção desta.

Mullins, refletindo de modo semelhante sobre a temática, fala desta “duração” como “momento”. Para este, momento é todo o estado da realidade que poderia ser diferente, mas que existe numa determinada configuração. Isto significa que o momento se aproxima mais do sentido do modo de ser do que propriamente da duração, enquanto localização semelhante à espacial. É necessário notar que este “momento” não é um exclusivo da temporalidade, de modo imediato, mas pode ser usado para descrever a Eternidade.³⁶ Esta interpretação da vida divina

³² Barth faz o mesmo tipo de afirmações quer sobre a temporalidade quer sobre a espacialidade. Não cabe, porém, no âmbito desta dissertação debruçar-se sobre a espacialidade em Deus.

³³ A duração na Eternidade, chamada Temporalidade Divina encontra validade a partir de Emily Qureshi-Hurst, «God and Philosophy of Time», *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, St Andrews Encyclopaedia of Theology, 1 de março de 2024, 20–22, <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=19a97c3b-ccdd-3b50-a89f-c9d393fdee10> na onisciência, personalidade e ação divina.

³⁴ Cf. Fitzgerald, «Stump and Kretzmann on Time and Eternity», 263.

³⁵ Cf. Bento de Espinosa, *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, trad. B. H. M. Elwes (Dover Publ, 1951), 68. Espinosa, para exemplificar esta distinção, fala sobre a água, que pode ser separada em quantidades diferentes, mas, enquanto substancia, permanece sempre água. À luz do conhecimento atual pode acrescentar-se que dividir a água nos seus componentes atômicos ou iónicos significaria necessariamente deixar de ter água para ser outras substâncias, concretamente hidrogénio e oxigénio.

³⁶ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 37.

permite, pelo menos analogicamente, relacionar os eventos da vida das criaturas com a forma de existência divina.

Efetivamente, quer na Sagrada Escritura³⁷ quer na atividade teológica, o discurso sobre a relação com Deus é situado a partir da linha temporal própria da Humanidade criada. Isto não significa que Deus esteja restrito aos modos de vida temporal, mas significa que a possibilidade de elaborar teses teológicas surge dependente desta.³⁸ Neste contexto Mouroux, interpretado por Mestre³⁹, é bastante claro ao afirmar que todos os atos humanos, mesmo os mais espirituais, estão sujeitos ao ritmo imposto pela matéria, ao qual chama Tempo Cósmico.⁴⁰ Assim, a duração na Eternidade e a duração do Tempo não devem ser tomadas como prolongamento ou redução uma da outra, mas antes verdadeiramente como analogia que permite ao Ser Humano aproximar-se do entendimento da vida divina.

Tendo sido proposto o conceito de duração para se referir à existência eterna, excluindo assim a absoluta atemporalidade da vida em Deus, falta ainda clarificar que o Ser Humano manipula conceitos que são atemporais. Estes conceitos manifestam a sua utilidade para descrever o mundo observado, a partir das ciências. Conceitos como os números ou as proposições lógicas não têm associada qualquer tipo de duração.⁴¹ Desta forma são atemporais, o que não equivale a serem eternas, na medida que necessitam de ser traduzidos em algo existente para se tornarem efetivos e, logo, restritos à duração.⁴² Esta aplicação, por exemplo na medição das realidades observadas, é o princípio do método científico. Desta forma a temporalidade do criado, duração das coisas criadas, mensurável⁴³ pelo Ser Humano, é positivamente valorizada, tal como o afirma Ruiz de la Peña⁴⁴.

A ciência desenvolvida pela Humanidade não é contrária aos desígnios divinos, mas é desejo do Criador que o Ser Humano criado investigue a criação e nela descubra a marca do Criador. De facto, o mesmo autor sublinha ainda que a temporalidade é uma característica

³⁷ Alguns exemplos desta localização da atividade divina podem ser, no Antigo Testamento, Gn 13, 10; Js 10, 14; Lv 26, 25 ou 2 Cr 21, 18 e, no Novo Testamento, At 13, 17; 1 Cor 15, 24; Ef 1, 4 ou Ap 20, 5

³⁸ Cf. Fitzgerald, «Stump and Kretzmann on Time and Eternity», 265–66.

³⁹ Pedro Antonio Benítez Mestre é teólogo, investigador e professor mexicano, trabalhando atualmente na Universidade de Navarra, em Espanha. A sua área de especialização é a teologia sistemática, publicando principalmente sobre o pensamento dos personalistas franceses.

⁴⁰ Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 438.

⁴¹ Cf. Fitzgerald, «Stump and Kretzmann on Time and Eternity», 261.

⁴² A discussão sobre o significado dos números, a sua origem e a sua aplicação é uma temática muito vasta que não será aqui desenvolvida.

⁴³ Aqui “mensurável” significa explicitamente a aplicação de um número atemporal a uma realidade temporal para a descrever.

⁴⁴ Cf. Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*, 141.

intrínseca da história, que se pode identificar como o meio eleito por Deus para se revelar à Humanidade, quer elegendo e se relacionando como um povo, quer pela Encarnação do Filho, num tempo e lugar particulares e únicos. Por essa razão, o discurso sobre a duração no Eterno não é equivalente a falar sobre a matéria eterna⁴⁵, já que esta requer circunscrições que não foram aqui desenvolvidas.

Sintetizando, pode recorrer-se a Leopoldo Sandonà que afirma «a eternidade é abertura nas relações (divinas e humanas), é espaço aberto que não é redutível ao tempo, mas não é indiferente ou alternativo ao tempo.»⁴⁶

Desta forma se sublinha que há efetivamente uma diferença entre o Tempo e a Eternidade, diferença essa que deve ser sublinhada no discurso teológico. Por outro lado, evitando tendências dualistas que foram habitando algum discurso filosófico, teológico e globalmente científico, Eternidade e Tempo não são realidades disjuntas, mas que se interpenetram mutuamente. Permanece, porém, uma diferença fundamental entre as duas realidades, tal como o menciona Prigogine⁴⁷. O Tempo trata-se de uma realidade finita ou, pelo menos, mensurável, ao contrário da Eternidade. Isto significa que o primeiro cabe na categoria das coisas que podem ser abordadas pelo conhecimento científico. A afirmação de Prigogine, «os dados de que um ser finito dispõe sobre a natureza correspondem obrigatoriamente a uma informação finita», tem uma força particular na distinção entre o Tempo e a Eternidade, nomeadamente na exclusão da possibilidade de estabelecimento de considerações, de âmbito físico, que tenham um carácter sempre aplicável. Efetivamente, nesta distinção, está-se na fronteira do desconhecido.

Surge oportuno esclarecer que a opção por abordar a atividade divina a partir do conceito de duração não se está a recusar a atemporalidade divina, já que Deus supera sempre qualquer critério indexado à temporalidade. Fazendo analogia à dupla natureza corpuscular e ondulatória das partículas, a qual já foi referida anteriormente, também o discurso sobre Deus pode tomar alternativamente a via temporal ou atemporal. Isto significa que a descrição de uma realidade física a partir dos comportamentos corpusculares não nega a sua natureza ondulatória, mas ignora-a por esta ser menos interessante para a descrição correta do fenómeno. Assim também,

⁴⁵ Esta temática é apresentada como maior desenvolvimento em Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*, 144.

⁴⁶ A citação de Sandonà consta da síntese de Paola Zampieri intitulada «Eternidade e tempo», sobre o congresso subordinado ao tema “Eternidade entre espaço e tempo: da consciência ao cosmos”.

⁴⁷ Cf. Ilya Ramanovich Prigogine, *O nascimento do tempo*, 3a ed., trad. Marcelina Amaral, Biblioteca 70 17 (Edições 70, 2018), 42.

no discurso sobre o Eterno, enquanto seio da vida divina, parece mais interessante utilizar o critério da duração por permitir desenvolver mais adequadamente a relação deste com o Tempo.

2.2. Eternidade como protologia e escatologia do Tempo

Tendo sido exposta a diferença entre Eternidade e Tempo, tornou-se patente que este estabelecimento de possíveis fronteiras, conduz a uma relação da Eternidade como origem e fim do Tempo. Ruiz de la Peña, a este propósito, fala sobre a necessidade de manter a “tridimensionalidade”⁴⁸ do Tempo. Nesse sentido a Eternidade assegura que, no princípio e no fim, o Tempo não é reduzido a uma bidimensionalidade que contradiz a experiência humana. Como o reconhece o mesmo autor, tal não pode ser privado do carácter enigmático e indescritível que marcam o princípio e o fim da existência.⁴⁹ A Eternidade surge como resposta a esse vazio aparente, mas não se limita a satisfazer esse vazio, sendo também fonte de sentido para as questões inerentes.

Desta forma, princípio e fim do Tempo podem ser abordados a partir da pericorese que já foi mencionada anteriormente. Há uma relação entre Tempo e Eternidade que está subjacente a ambos os conceitos e se revela nestes. Quer-se com isto significar que o Eterno se revela a partir da experiência do Tempo e há uma continuidade na descrição da Eternidade em relação àquela que se faz da temporalidade. Assim como se reconhece a continuidade intra-trinitária em Deus, por um lado, e a continuidade entre o Criador e a criação⁵⁰, assim também se pode falar em continuidade entre o Eterno e o Tempo, quer na Protologia quer na Escatologia.

Michael Schulz, quando interpreta a teologia de Hans Urs Von Balthasar, relaciona explicitamente a Trindade com a tríplice identidade do Tempo como Passado, Presente e Futuro. Para Schulz, a eternidade de Deus não é estática, mas marcada por uma dinâmica relacional de amor entre as três pessoas divinas. Isso permite compreender a Eternidade como capaz de integrar a temporalidade. Em concreto, Schulz faz referência à afirmação de Balthasar que entende que a infinita distância pessoal entre o Pai e o Filho compreende todas as distâncias⁵¹ possíveis entre o criador e as criaturas e das criaturas entre si, o que necessariamente contém o

⁴⁸ Passado, presente e futuro

⁴⁹ Cf. Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*, 140.

⁵⁰ Cf. Elena, «Perokhóresis», 788.

⁵¹ O termo distância não se refere a algo geográfico, mas antes à existência de separação entre os seres, sob todas as formas.

Tempo.⁵² A gratuidade relacional amorosa, interior à vida divina, que se manifesta como eternidade temporal, leva a que as pessoas divinas representem esses Passado, Presente e Futuro. Deus, eterno, manifesta-se temporalmente. O evento relacional trinitário, decorrente da diferença entre pessoas divinas, não é sucessivo, mas é capaz de abarcar a lógica do Tempo criada por Deus; é, deste modo, capaz de se expressar em temporalidade.⁵³

A identidade filial decorre num constante presente do Pai na direção do Filho, na dinâmica do Espírito Santo.⁵⁴ Assim, «o Filho é a imagem originária da criatura que se recebe de Deus e tem o seu futuro em Deus.»⁵⁵ Desta forma, o presente vivido pela criatura participa da Eternidade divina, de onde brota, e mantém-se na promessa de consumação futura em Deus. Schulz esclarece ainda que «porque Deus é, em si mesmo, presença já consumada, origem e futuro, Ele não precisa do tempo criatural para consumir a sua eternidade.»⁵⁶ É, portanto, a criação que encontra em Deus o seu sentido e plenitude, e não o contrário.

Parece, na opinião do autor, problemático que uma tese deste tipo redunde na afirmação de um Deus que nada pode recolher⁵⁷ da história da humanidade. Essa dificuldade é superada ao se entender o propósito da vida humana como participação na vida da Trindade.⁵⁸ A experiência humana do Tempo — com as suas marcas de memória, presença e expectativa — é assim interpretada como expressão e reflexo da própria lógica relacional de Deus.

A importância da dinâmica temporal na concretização do projeto divino para a criação está já presente no pensamento de Agostinho de Hipona, conforme o menciona Mestre⁵⁹. O Tempo apresenta-se então como condição necessária ao progresso do Ser Humano rumo ao acesso à verdade plena, uma jornada da transitoriedade para a plenitude. Desta forma a

⁵² Schulz cita diretamente o texto de Balthasar contido em Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory: Vol. 4, The Action*, trad. Graham Harrison (Ignatius Press, 1994), 323.

⁵³ Cf. Marcus Schmücker et al., eds., *Temporality and Eternity: Nine Perspectives on God and Time*, 1st ed (Walter de Gruyter GmbH, 2022), 5.

⁵⁴ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory: Vol. 5, The Last Act*, trad. Graham Harrison (Ignatius Press, 1998), 91-92. Balthasar explora a relação entre as pessoas divinas e expõe como essa relação é especialmente relevante no entendimento do Tempo como passado e devir ontológico, do Filho em relação ao Pai.

⁵⁵ Traduzido de Schulz, «Historical Eternity: The Approaches of Wolfhart Pannenberg and Hans Urs von Balthasar», 117.

⁵⁶ Traduzido de Schulz, «Historical Eternity: The Approaches of Wolfhart Pannenberg and Hans Urs von Balthasar», 117.

⁵⁷ O termo utilizado por Schulz é “gain”.

⁵⁸ Cf. Schulz, «Historical Eternity: The Approaches of Wolfhart Pannenberg and Hans Urs von Balthasar», 117. O autor cita Balthasar mas faz uma síntese própria do pensamento do teólogo.

⁵⁹ Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 418. O autor sustenta esta perspectiva com base no exposto por Agostinho de Hipona. Cf. *Confissões*, 9a ed (Livr. Apostolado da Imprensa, 1977), n.º 11, 31, 41.

Eternidade, estando no fim do Tempo, coincide com o próprio Deus.⁶⁰ Mouroux, a partir da reflexão agostiniana, virá a entender que o Tempo, estando permanentemente vinculado ao Pensamento Criador, é o meio dado ao Ser Humano para procurar o sentido da própria existência. Este que, na relação com Deus e apenas nesta, descobre como sendo o sentido salvífico da própria Criação.⁶¹

Utilizando a mesma metáfora da fonte, apresentada no subcapítulo anterior, pode dizer-se, com Boulad, que o Tempo não é uma coisa envelhecida nem ainda somente idealizada. O Tempo brota da Eternidade como Deus sempre jovem, como água de nascente sempre jorrante. Deus é juventude eterna, é possibilidade, capacidade e concretização da eterna renovação.⁶² O Tempo é sempre coisa nova, mesmo quando recordada ou projetada. O Tempo é sempre um presente que se escapa, mas que deixa marca, como a ação divina, que não se coaduna com o experimentalismo científico, no entanto influi na realidade humana.

Assim, torna-se clara a dimensão protológica da Eternidade em relação ao Tempo. A força desta afirmação está presente e é desenvolvida na observação deste autor ao sublinhar o papel do Tempo no crescimento qualitativo da existência. A observação adequada que a realidade física se inclina para a dissipação da energia é contrária à evidência de que a vida, nas suas formas cada vez mais complexas, se trata de um estado de energia superior. Isto significa que a organização dos tecidos vivos se trata, geralmente, de um estado de entropia inferior e, por isso, estatisticamente improvável. Este crescimento qualitativo da existência do criado, aqui tomado na sua maior simplicidade, pode ser estendido sumamente para o aparecimento do espírito na vida desprovida do mesmo. Boulad entende que, ainda mais do que na criação *ex nihilo*, a maior prova da existência de Deus e fonte de contemplação do Ser Humano reside nesta evolução do existente, de menos para mais. Portanto advoga que Deus não apenas sustenta o que existe, mas é garante de que há um vir-a-ser, um potencial, na existência que não deixa de se cumprir.⁶³ Tal acontece através do tempo, micro e macroscopicamente observado, até à plenitude a que chamamos escatologia. Mullins, ao apresentar uma possibilidade de visão de concomitância entre a vida divina e o Tempo, alinha com a tese aqui apresentada, dizendo que,

⁶⁰ Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 419.

⁶¹ Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 427.

⁶² Cf. Boulad, *Deus e o Mistério Do Tempo*, 46.

⁶³ Boulad, *Deus e o Mistério Do Tempo*, 50–51.

uma vez que Deus tem liberdade e poder criador, então a constante atualização dessas redundando na própria significação de Tempo enquanto mudança na sucessão dos momentos.⁶⁴

Leonardo Messinese apresenta o Eterno como sentido para o Tempo e, necessariamente, também para a História.⁶⁵ Esta tese exemplifica a problemática, já mencionada anteriormente, de que a experiência do Tempo como irreversível conduz a que a reflexão se foque frequentemente na teleologia ou escatologia e menos nas origens do mesmo. Ruiz de la Peña, a este propósito, exprime-se referindo que o cristianismo se apresenta como «religião do progresso»⁶⁶, o que significa apresentar a história⁶⁷ como «duração vetorial, teleologicamente ordenada a uma meta.»⁶⁸ Para complementar estas perspectivas poder-se-á recorrer à teologia de Jean Mouroux, apresentada por Pedro Antonio Mestre. Também Mouroux recorre à imagem da fonte para afirmar que o Tempo permanece vinculado a Deus da mesma forma que o rio está vinculado à sua nascente. Em particular este fluxo que decorre de Deus⁶⁹ para a existência passa e alcança o seu estatuto pleno na consciência humana, na linha do pensamento de Plotino ou de Agostinho de Hipona.⁷⁰

Polkinghorne, recorrendo também ao proposto por Montefiore⁷¹, apresenta o Espírito Santo como agente que está no princípio e na evolução de todas as coisas.⁷² O autor refere-se particularmente à evolução biológica, mas pode alargar-se à realidade do Tempo. Em particular sublinha-se que nada do que acontece na criação é fruto exclusivo de probabilidades e do acaso, mas há um plano divino que conduz, de modo cientificamente não mensurável, o progresso das realidades. Desta forma o Eterno, já apresentado como finalidade do Tempo, está também na sua origem como fonte e vetor⁷³ condutor de tudo o que a criação significa. Reconhece-se, com Polkinghorne, o risco de esta tese apresentar um Deus que seja apenas um demiurgo atuando sobre as leis da física que Ele próprio criou. Aquilo que se pretende propor é uma efetiva

⁶⁴ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 45–46.

⁶⁵ Messinese é citado em Zampieri, «Eternidade e tempo».

⁶⁶ Traduzido de Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*, 143.

⁶⁷ E, portanto, o Tempo

⁶⁸ Cf. Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*, 143-144. O autor menciona os três momentos da Criação, da Encarnação e da Consumação, como começo, apogeu e término da linha temporal, afastando-se do conceito de tempo circular ou simplesmente linear para se configurar como reta crescente.

⁶⁹ A partir de Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 50, pode afirmar-se que a Eternidade, enquanto origem ou fonte do Tempo é, em si mesma, uma localização temporal na medida em que é o momento em que Deus decide exercer o seu poder, criando.

⁷⁰ Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 413–14.

⁷¹ Polkinghorne cita Hugh Montefiore, *The Probability of God* (SCM Press, 1985), 161.

⁷² Cf. Polkinghorne, *Science and creation*, 70.

⁷³ Usa-se aqui o termo a partir da definição física na qual o vetor significa uma determinada intensidade de força, com um sentido e direção particulares, aplicada num ponto específico.

teleologia para toda a criação, na qual se inclui o Tempo, em que Deus Criador permanece em relação com o criado levando-o à sua consumação.

Neste contexto adquire particular relevância a questão da irreversibilidade que, conforme mencionado no capítulo anterior, é característica de alguns fenómenos microscópicos e especialmente relevante para o modo como o Ser Humano experimenta e entende o Tempo. Alguns autores, como Prigogine, propõe que esta irreversibilidade não está circunscrita aos fenómenos quânticos observados atualmente, mas também se verificariam nos instantes na origem do Universo.⁷⁴ Esta irreversibilidade, presente desde as origens, apresenta-se como particularmente significativa na medida em que é testemunho de uma orientação particular dos eventos que são definidores daquilo que é a existência do Universo conhecido. Mais do que se propor uma visão da ação divina como intervencionista no progresso dos fenómenos, pretende-se sinalizar uma direcionalidade na existência do Tempo.

A tese anterior encontra concordância na proposta da Ruiz de la Peña, ao apresentar o primado de Cristo sobre o mundo, no qual se inclui o Tempo. A partir da afirmação bíblica «Jesus Cristo é o mesmo, ontem, hoje e para sempre» (Hb 13, 8), entende-se o Tempo como fundado e recapitulado cristologicamente. Desta forma, o Espírito Santo atuante no mundo é concorde com o apogeu do Tempo na Encarnação. Ruiz de la Peña afirma ainda: «desde o momento em que Deus-Filho a assumiu pessoalmente, a temporalidade humana, efémera e caduca a curto prazo, tornou-se habitada pela poderosa eternidade divina.»⁷⁵ Assim se procura esclarecer que o plano divino para a criação, na qual se inclui o Tempo, tem como momento particular de concretização a Encarnação, na qual a Eternidade divina, origem do Tempo, passa a habitar a temporalidade para que nesta germine o definitivo. Neste contexto pode ser enquadrado o momento kairótico como instante⁷⁶ no qual a presença e ação divina se tornam perceptíveis para o Ser Humano concreto. Deus habita o próprio Tempo, por dentro deste, desde a criação até à consumação. O Eterno apresenta-se então, enquanto *Logos*, na protologia e na escatologia do próprio Tempo. Esta linha de reflexão encontra-se igualmente presente na tese de Jean Mouroux:

Porque o tempo é a medida existencial dos seres, não existe senão no próprio caminhar; e exige para existir a atualidade criadora, a qual funda em conjunto o caminhar e a sua medida. O ser

⁷⁴ Cf. Prigogine, *O nascimento do tempo*, 53–54.

⁷⁵ Traduzido de Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*, 142.

⁷⁶ Cf. Fitzgerald, «Stump and Kretzmann on Time and Eternity», 264-265. A presença instantânea de Deus na temporalidade humana pode ser identificada como a presença do «kairos» na experiência temporal.

não existe sem o ato criador; o tempo não existe sem o ato que o funda e o implanta, em síntese, sem a eternidade. É talvez o paradoxo mais profundo (se não o mais visível) do tempo, o de ser, em si mesmo, sucessão, uma implicação permanente da eternidade.⁷⁷

Esta reflexão levará o mesmo autor a afirmar que o Tempo tem único, último e definitivo significado no seu vínculo indissolúvel com Cristo, que é causa e fim de todo o devir temporal.⁷⁸ Tal, acrescenta Mouroux, só se compreende pela experiência da fé.

2.3. Presença do Eterno e contingência do Tempo

O olhar das ciências físicas sobre a realidade do Tempo aponta para a existência de leis e constantes que aparentam ser atemporais, enquanto outras, marcadas pela irreversibilidade, têm um carácter evolutivo e marcadamente direcional.⁷⁹ Isto significa que o Tempo, enquanto história da existência, não é uma arbitrariedade e a realidade tem determinadas características e não outras. Tal parece uma evidência, mas a ocorrência de fenómenos irreversíveis torna que a realidade temporal seja contingente, podendo ter sido algo diferente caso os fenómenos irreversíveis tivessem tomado outro rumo. Isto remete, uma vez mais, para o decaimento quântico, no qual a observação de um fenómeno significa necessariamente a alteração do decurso da realidade. Isto permite dizer-se que o Ser Humano, ao procurar Deus no Tempo, influi naquilo que o Tempo é. Daqui decorre, igualmente, que na relação com o Divino, a criatura humana toma parte no modo como Deus se dá a conhecer.⁸⁰

Por outro lado, no desejável diálogo entre as Ciências Físicas e a Teologia, os conceitos devem procurar uma concordância que não gere incompatibilidades. Um caso emblemático é a aproximação à temporalidade de Deus como sempiternidade. Esta, apesar da forte concordância com o entendimento Bíblico de Deus e ser conveniente para as relações Criador-criatura, requer

⁷⁷ Traduzido de Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 436; que cita o Mouroux em Jean Mouroux, *Le mystère du temps : approche théologique* (Aubier, 1962), 44.

⁷⁸ Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 442; Mestre sustenta as suas afirmações em Mouroux, *Le mystère du temps*, 56.161.

⁷⁹ Cf. Polkinghorne, *Science and creation*, 52.

⁸⁰ Cf. Prigogine, *O nascimento do tempo*, 68-69. A diferença observada entre o funcionamento do cérebro no estado de sono ou de vigília retrata que o Tempo é uma realidade que marca o Ser Humano, mas que também é parametrizado pelo próprio sujeito. A relação do Ser Humano com o Mundo em que se insere adquire, em estado de vigília, características de irreversibilidade, mas também de relatividade que sublinham a sua contingência e a sua constante presença.

Tempo absoluto e Presentismo, que não se adequam ao modo como a Física descobre e descreve os fenómenos.⁸¹

A afirmação anterior, que pode ser entendida como uma forma de reflexo no contexto temporâneo do texto de Gn 1, 26-27, não contradiz a importância central e o mistério profundo da Encarnação divina, tal como menciona Ruiz de la Peña.⁸² A partir da Encarnação torna-se particularmente evidente que o Tempo é habitado pela Eternidade já que a presença de Deus não mais abandona a humanidade. O Eterno está presente no Tempo, ainda que este permaneça com a mesma fragilidade de todas as coisas contingentes. Nesta linha, o mesmo autor afirma que já não tem sentido falar-se em tempo inútil, já que todo o momento tem o potencial *kairótico* para ser encontro com a presença do Deus Eterno. Assim, a fugacidade do instante coexiste com a densidade do Eterno.

Mouroux, a este propósito, entende que esta fugacidade se torna mensurável ao Ser Humano, pela presença na existência da pessoa de um Eu Espiritual que fica fora do Tempo, na relação com o Deus Eterno.⁸³ Por outro lado esta densidade da Eternidade não é apenas uma duração ilimitada, contendo o Tempo, mas antes uma presença simultânea da Eternidade e do Deus Eterno no próprio Tempo. Deus não é apenas algo do Passado ou do Futuro, mas uma presença eternamente presente.⁸⁴ Mestre sintetiza-o, referindo-se ao pensamento de De Finance, dizendo que «a eternidade só tem um instante, que abraça e transborda toda a duração dos tempos, faltando dizer que cada instante da duração temporal dos seres está perante a totalidade da eternidade»⁸⁵. Assim pode reconhecer-se que a Eternidade, por ser simples, pode coexistir com o instante temporal.

A reflexão sobre a relação entre o Tempo e a Eternidade é uma área que, conforme se tem estado a apresentar, tem ocupado o trabalho filosófico e teológico há vários séculos. Plotino terá sido um dos primeiros a se referir ao Tempo como reflexo ou imagem degradada da Eternidade, conforme o menciona Mestre.⁸⁶ Filão de Alexandria, segundo a interpretação de Ze'ev Strauss, seguia a mesma linha reflexiva, entendendo o Tempo, decorrente da Criação

⁸¹ Cf. Lubos Rojka, «The Sempiternity of God and Cosmic Time», *Gregorianum* 101, n.º 4 (2020): 766–67.

⁸² Ver nota de rodapé nº 75 deste capítulo

⁸³ Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 416.

⁸⁴ Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 431.

⁸⁵ Traduzido de Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 433.

⁸⁶ Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 415.

genesíaca, como uma cópia da Eternidade.⁸⁷ Tal afirmação leva a que Filão venha a apresentar a onisciência de Deus em relação ao Tempo como total, na medida em que este é apenas uma realidade fixa criada por Deus.⁸⁸ Deus conheceria, assim, o Tempo como conhece as leis que regem os movimentos dos astros ou a biologia dos animais, realidades que evoluem segundo desígnios já pré-determinados pelo Criador.

Ainda que Filão não o diga explicitamente, esta abordagem do Tempo criado como cópia da Eternidade não deixa de estabelecer uma interessante analogia com o Homem criado à imagem e semelhança do Criador, conforme o relato do Livro do Génesis. Importa, ainda assim, esclarecer que o Alexandrino não parece aderir ao conceito de Eternidade tal como apresentado na maioria dos autores seus coetâneos, já que, para Filão, tanto o Tempo como a própria Eternidade eram produtos do Seu poder criador. O carácter temporal intrínseco à Eternidade poderia colocar em causa a absoluta superioridade de Deus em relação a esta, o que se tornaria insustentável na teologia do Alexandrino.⁸⁹ Assim, poder-se-ia concluir que a própria Eternidade, na teologia de Filão, seria contingente. Strauss também intuí este problema, vindo a reconhecer que «o vigoroso esforço de Filão em provar que Deus transcende o Tempo (...) teve um efeito contraproducente, condicionando exageradamente Deus ao próprio Tempo.»⁹⁰

Uma crítica semelhante é feita por Mullins à teologia de Agostinho de Hipona, a qual afirma ser semelhante à de Filão de Alexandria. Para Agostinho, é evidente que Deus tem de ser exterior ao Tempo, na medida que é imutável e atemporal.⁹¹ Desta forma, a Eternidade apresenta-se como algo totalmente exterior ao Tempo, da qual brota e para a qual regressará. De facto, segundo Mullins, os agostinianos negam que Deus esteja verdadeiramente em relação com a criação, precisamente porque existe totalmente fora do Tempo.⁹²

Ao se referir à Eternidade, Hegel, segundo interpretação de Schulz, sintetiza que «a Eternidade é»⁹³. Isto significa que a Eternidade está presente no Tempo, o Eterno está no próprio

⁸⁷ Cf. Ze'ev Strauss, «God, the Grandfather of Time: Time and the Absolute in the Thought of Philo of Alexandria», em *Temporality and Eternity: Nine Perspectives on God and Time*, 1st ed, ed. Marcus Schmücker et al. (Walter de Gruyter GmbH, 2022), 74.

⁸⁸ Cf. Strauss, «God, the Grandfather of Time: Time and the Absolute in the Thought of Philo of Alexandria», 78.

⁸⁹ Cf. Strauss, «God, the Grandfather of Time: Time and the Absolute in the Thought of Philo of Alexandria», 81.

⁹⁰ Tradução de Strauss, «God, the Grandfather of Time: Time and the Absolute in the Thought of Philo of Alexandria», 84.

⁹¹ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 39–40.

⁹² Mullins refere-se a este assunto em Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 41; Citando Santo Agostinho de Hipona, *A Trindade*, vol. 7, Patrística Ser (Paulus, 2014), liv. V.4.17.

⁹³ Schulz cita Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, ed. Friedhelm Nicolin e Otto Pöggeler, Philosophische Bibliothek, v. 33 (Felix Meiner Verlag, 2017), n.º 258.

temporal, como fundamento de existência. A existência histórica torna-se, nesta linha, forma de concretização da existência divina.⁹⁴ Segundo Schulz, Pannenberg adota a conceptualização de Hegel para entender a relação entre Eternidade e Tempo à luz da teologia cristã. Assim, o infinito próprio da Eternidade não se opõe à finitude do Tempo, mas envolve-a tornando-se uma coincidência dos contrários. Simultaneamente, esta abordagem conjuga-se adequadamente com uma eternidade divina que, em Jesus, está em constante chegada ao presente da Humanidade. Nesta linha a contingência do Tempo surge como uma constante chegada do Eterno do Presente do Ser Humano.⁹⁵

Boulad, ao abordar o carácter extraordinário e transformador da Encarnação, argumentando que a presença de Jesus no coração de cada Ser Humano torna a Eternidade divina imanente no Tempo. Afirmando que, a partir de Jesus, a Eternidade habita o coração do Tempo, então a vida do Ser Humano passa a ter nova dimensão e a existência adquire valor infinito. A presença da Eternidade no Tempo faz com que nenhum instante volte a ser insignificante, porque tudo está mergulhado na significação do Eterno. Tal conduz à afirmação de que «o essencial não é o que faço, mas o significado que atribuo ao que faço.»⁹⁶ Daqui decorre a conclusão particularmente relevante de que a presença do Eterno no Tempo, a força da significação que tal acarreta, confere a unicidade a cada ação do Ser Humano, torna o Tempo irreversível porque irrepetível. A absoluta valorização do presente, por ser lugar do Eterno, remete para um posicionamento particular na questão da reversibilidade do Tempo.

A afirmação de Barzaghi⁹⁷, «o *nunc*, o agora, nós o chamamos de tempo, mas é também uma degustação de eternidade», tem a força de apresentar com clareza a ambivalência do significado do instante e como a sua valorização não deixa de estar dependente das disposições do Ser Humano em experiência vital. O mesmo autor acrescenta ainda que a habitação do Tempo é, portanto, uma janela de acesso ao eterno, que pode ser, assim, conhecido ainda que com limitações quer na via quer na capacidade de compreensão por parte do Ser Humano.

Boulad acrescenta a este assunto a ideia do Tempo como lugar do vir-a-ser da criatura. O Tempo é característico do iniciar e do finalizar, da contingência desta forma de ser de toda a criação, particularmente a vida e o Ser Humano. Por essa razão, Boulad fala do Tempo como

⁹⁴ Cf. Schulz, «Historical Eternity: The Approaches of Wolfhart Pannenberg and Hans Urs von Balthasar», 106.

⁹⁵ Cf. Schulz, «Historical Eternity: The Approaches of Wolfhart Pannenberg and Hans Urs von Balthasar», 107.

⁹⁶ Boulad, *Deus e o Mistério Do Tempo*, 53.

⁹⁷ Barzaghi é citado em Zampieri, «Eternidade e tempo».

transição do potencial para o real e, assim, adjetiva o Tempo como criativo.⁹⁸ O pensamento de Hegel e de Pannenberg não andar longe desta aproximação, segundo a sntese de Schulz, já que se afirma que «o reconhecimento de Deus por parte de um Ser Humano  o autorreconhecimento de Deus no tempo e, por outro lado, nos seres humanos.»⁹⁹ Isto leva a que, no pensamento do teólogo luterano, o Tempo não possa ser efetivamente entendido como contingente¹⁰⁰, já que são no fim da Historia, quando os designios definitivos de Deus estiverem realizados, os eventos individuais e particulares e as incidências da vida poderão ser reconhecidas no seu significado salvífico.¹⁰¹

Ilaria Malaguti oferece uma sntese de como a presença do Eterno se articula com a contingência do Tempo, como pedagogia divina da revelao. A autora identifica a necessidade de relao com os conceitos através dos sentidos. Concretamente neste tópico, fala em «tocar o eterno»¹⁰². Tal abordagem tem um valor expressivo que muito acrescenta em valor ao que se procurou expor neste subcapítulo. O contacto instantâneo com o eterno  de máxima imanência que corresponde  também máxima transcendência.  uma experiência do divino que se manifesta voluntariamente no instante humano, gerando o convite no mais profundo da existência a sair totalmente de si. Tal ecoa nas várias tradioes religiosas, mas insere-se facilmente na tradio cristã.¹⁰³

A experiência de verdade que decorre do toque leva  afirmao de que, ao tocar o eterno e o reconhecer, o Ser Humano reconhece uma verdade que ultrapassa a mera conceitualidade. Não se trata então de uma forma de alienao naquilo que  contingente, mas antes um caminho de não reduzir a infinitude do Eterno aos conceitos sempre finitos da razão humana. O Tempo, por manifestar o Eterno, está colocado, assim, ao serviço deste.¹⁰⁴

A partir destes vários aspetos da relao entre Tempo e Eternidade, poder-se- então propor uma definio atualizada do conceito de Tempo, que integre as problemáticas e as

⁹⁸ Cf. Boulad, *Deus e o Mistério Do Tempo*, 48.

⁹⁹ Traduzido de Schulz, «Historical Eternity: The Approaches of Wolfhart Pannenberg and Hans Urs von Balthasar», 108.

¹⁰⁰ A expressão usada  “não pode ser apagado”

¹⁰¹ Cf. Schulz, «Historical Eternity: The Approaches of Wolfhart Pannenberg and Hans Urs von Balthasar», 111.

¹⁰² *Tangere aeternum*

¹⁰³ Abordando a Teologia de Torrance em Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 47 afirma-se que o Tempo das criaturas  caracterizado pela sua contingência enquanto o Tempo em Deus, a Eternidade,  próprio da Natureza Divina. Esta tese encontra-se exposta em Thomas F. Torrance, *Theological and Natural Science* (Wipf and Stock, 2005), 50.

¹⁰⁴ Cf. Ilaria Malaguti, «Eternity, Instant, Duration. Tangere Aeternum», em *Eternity Between Space and Time: From Consciousness to the Cosmos* (De Gruyter, 2024), 232, <https://doi.org/10.1515/9783111313610>.

especificidades desta dinâmica. Surge como adequada a definição apresentada por Mullins, que permitirá o desenvolvimento da ideia da Criação do Tempo no capítulo seguinte: «O Tempo é (i) uma entidade natural que torna a mudança possível, (ii) a fonte ontológica de momentos, e (iii) aquilo que ordena os momentos.»¹⁰⁵

Esta definição adequa-se ao proposto nesta dissertação e, em particular, ao assunto deste capítulo. A vida divina, na Eternidade, conforme anteriormente mencionado, possibilita a mudança que se observa no Universo, é fonte de momentos, em ato de criação contínua e estabelece a ordem das realidades. Por outro lado, esta definição é articulável com o vocabulário das ciências naturais, permitindo interpretar as afirmações empíricas ou teóricas das várias ciências sobre o conceito de Tempo.

¹⁰⁵ Traduzido de Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 48.

CAPÍTULO 3. CRIAÇÃO DO TEMPO

No seguimento da relação entre Tempo e Eternidade, abordada no capítulo anterior, pretende-se agora expor o que possa ser adequado afirmar sobre a criação do Tempo. O relato do Génesis não menciona explicitamente este ato criador particular. Efetivamente, este surge, de certo modo, como um pressuposto do progresso da criação. Por isso a questão sobre a origem do Tempo precisa de ser esclarecida partindo daquilo que foi formulado como Magistério sobre o assunto. O IV Concílio de Latrão, em 1215, afirma perentoriamente que Deus é:

único princípio do universo, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, espirituais e materiais, que com sua força onipotente desde o princípio do tempo criou do nada uma e outra criação: a espiritual e a material, isto é, a angelical e a mundana; e, depois, a humana, de algum modo comum <a ambas>, composta de alma e de corpo.¹

Desta afirmação depreende-se que o Tempo, se considerado como uma das coisas existentes, foi criado por Deus no princípio do próprio Tempo. Esta formulação tradicional carece de articulação com as demais áreas do saber nem se adequa, sem mais esclarecimento, ao que já se apresentou sobre o conceito de Tempo.

Recuperando o que se procurou esclarecer nos capítulos anteriores, a filosofia pré-cristã debruçou-se sobre a temática da origem do Tempo frequentemente olhando-o como resultado do progresso do Uno para o Múltiplo, com a implicação ontológica respetiva. Mestre menciona que Plotino, autor que herda as perspetivas clássicas sobre o tema, entende que o Tempo surge como reflexo ou imagem degradada do Eterno, que é o Uno.² Esta definição não coloca de forma clara o modo como o Tempo possa ter sido criado e, além disso, remete para o mundo como uma realidade degradada, o que não se adequa à Teologia Cristã.

A questão fundamental que este capítulo precisa de tratar é se a afirmação de Deus como criador do Universo significa que Deus cria também o Tempo e o Espaço. Estas realidades serão partes ou aspetos do Universo ou serão características mais fundamentais e, por isso, supra-universais? Se a questão com o Espaço se apresenta relativamente consensual entre teólogos e filósofos, atribuindo o Espaço como propriedade do Universo, o mesmo não se poderá dizer do Tempo.³

¹ Denzinger, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n.º 800.

² Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 415.

³ Cf Ganssle, «God and Time», 1. God's Relation to Time-Preliminaries.

Importa sublinhar que as teorias das ciências físicas sobre o início do Universo, nomeadamente a teoria do *Big Bang*, apenas aparentemente são concorrentes à afirmação do Deus-Criador. Em particular no que se refere ao Tempo, a Teoria do Big Bang já o toma como uma realidade existente na qual os processos de geração do Universo como ele é conhecido aconteceram. A origem da existência do Tempo é de outro âmbito, estando mais ao nível das causas do que dos mecanismos. Tal como Gionti esclarece, a doutrina católica refere-se a uma criação na qual Deus gera tudo o que existe, não apenas materialmente, mas também as leis que regem o Universo. O mesmo Deus mantém essas leis e essa matéria na existência. Isto significa que Deus não pode ser um demiurgo como um ‘Deus das lacunas’. Alguns autores apresentam esta ideia, de forma explícita ou implícita. O Deus cristão permanece em ação criadora contínua, como decorrência direta de uma criação que depende Dele para se manter na existência.⁴ A constante novidade do mundo é fruto desta disposição divina. Esta contínua geração relaciona-se proximamente com o Tempo sempre novo que o Ser Humano experimenta.

Ruiz de La Peña desenvolve com maior elaboração o conceito de criação anteriormente aludido. Explica, em particular, que a ideia de uma criação a partir do nada, conforme classicamente apresentada, pressupunha um mundo globalmente fixista. Nesse Mundo, as criaturas e tudo o que existe tinham sido criados imediatamente tal como são atualmente conhecidos. A ciência atual é evolutiva e, portanto, a doutrina da criação *ex nihilo*, sendo válida, precisa de ser apresentada no contexto de um criado que se transforma no Tempo. Tal resulta em duas consequências particularmente interessantes. Por um lado, que todo o cosmos está num constante devir, num autotranscender-se permanente. Por outro lado, no lugar de um Deus que é causa imediata das realidades, encontramos um Deus que cria as causas e os processos evolutivos da realidade. Assim, Deus não é apenas causa eficiente, mas também causa final.⁵ Mullins acrescenta a esta definição o esclarecimento sobre a diferença entre criação e a sustentação na existência. Assim, entende-se criação como o que acontece quando Deus causa a existência de algo contingente. A sustentação na existência, a que o autor se refere como atualização do mundo, é o processo em que tudo existe, em estreita relação com a existência de Deus. Isto é, porque Deus existe então todas as coisas existem e evoluem de determinada forma, sem que haja lugar a uma verdadeira atividade causal.⁶ Estas definições e clarificações são

⁴ Cf. Gabriele Gionti S. J. et al., eds., *Eternity Between Space and Time: From Consciousness to the Cosmos* (De Gruyter, 2024), 197, <https://doi.org/10.1515/9783111313610>.

⁵ Cf. Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*, 119–22.

⁶ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 36.

importantes para se poder abordar em que medida e como é que se poderá falar da ação criadora de Deus em relação ao Tempo.

Jackelén, falando da criação, debate-se com a temática da continuidade e descontinuidade do ato criador, quer no princípio, quer na nova criação escatológica. A teóloga refere que, do ponto de vista da identidade humana, é mais conveniente olhar a realidade a partir da continuidade⁷. Por outro lado, o ato criador divino é, por definição, a introdução de uma descontinuidade, na medida em que algo passa da inexistência para a existência. Se o primeiro modelo vai ao encontro de teses como a Lei de Lavoisier⁸, o segundo modelo defende mais eficazmente a liberdade divina, na medida em que não faz depender o ato criador das estruturas pré-existentes. Ambos os modelos são necessários e, por isso, como sustenta Jackelén, ambos os modelos devem ser integrados para articular a teologia com as leis das ciências físicas.⁹ A este propósito é útil referir-se a proposta de Robert Johann, apresentada por Mestre¹⁰, que se refere ao Tempo como parte integrante da estrutura da criatura e meio de atualização da mesma. Isto significa que o Tempo não seria uma realidade exterior ao criado, mas uma característica do próprio ato criador de Deus, numa continuidade com o próprio Divino que é também traço comum a tudo aquilo que existe no Universo criado por Deus. É evidente que, tal como Mestre o identifica aludindo também à crítica de Mouroux, esta tese apresenta problemas. Torna-se virtualmente impossível definir a que criatura em particular está associado cada tempo, na medida em que as criaturas se cruzam e se influenciam quer a nível material quer existencial. Nesta linha de pensamento não se poderia falar da existência do Tempo como conceito em absoluto, na medida em que cada criatura teria o seu próprio tempo, que apenas a esta se referia, desde o momento em que esta é criada. A interação observada entre as criaturas, e, como tal, o cruzamento das linhas temporais de cada uma delas, tornar-se-ia um objeto de reflexão quase impossível, porque aparentemente paradoxal. Aparenta ser evidente que o tempo de cada criatura cruza e influencia o tempo de cada uma das outras com a qual interage.

Desta forma, acompanhando o alerta apresentado por Jackelén, ao olhar a criação que se apresenta, de modo mais imediato como um tópico eminentemente espacial, importa não dissolver o tópico do Tempo nas categorias do Espaço. Por isso, requer-se particular critério ao falar de localização temporal ou entender a existência do Tempo no Mundo como uma simples

⁷ Jackelén aponta a continuidade como traço mais vincado na teologia católica, em relação à teologia luterana.

⁸ “Nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”

⁹ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 215.

¹⁰ Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 428–29.

adição de dinâmica ao espaço material criado.¹¹ O Tempo manifesta autonomia, evidenciada tanto na esperança cristã como em fenômenos contemporâneos como a inteligência artificial que, sendo totalmente imateriais, marcam a antropologia cristã e o modo como, no século XXI, se poderá requer o exercício da teologia.¹²

3.1. Modelo trinitário do Tempo

A relação entre Deus enquanto Trindade e o Tempo como identidade tripla, passado, presente e futuro, é uma aproximação à origem do Tempo que requer um adequado aprofundamento. Por um lado, os modelos trinitários para o Tempo têm a vantagem de apresentar a multi-temporalidade e as dinâmicas relacionais. Estas dinâmicas possibilitam situar e estabelecer muitas relações com o conceito e, em particular, com a experiência humana do Tempo. Segundo Jackelén, a teologia trinitária é bastante útil para falar sobre o “quê” da relacionalidade temporal, mas bastante menos eficaz em abordar o “como” dessa mesma relacionalidade. Desta forma, o estabelecimento de uma teologia do Tempo a partir da teologia trinitária não se pode fazer sem se incorrer em dificuldades.¹³

A teologia trinitária apresenta um Deus uno na substância, trino nas pessoas divinas. Isto significa que a distinção entre as pessoas divinas assegura a sua presença simultânea. As pessoas divinas não se sucedem nem se substituem, qualquer que seja a circunstância. Uma relação demasiado estrita entre o Tempo e Trindade levaria a uma abordagem eternalista na qual passado, presente e futuro simplesmente existem como diferentes formas da mesma “substância temporal”. Conforme já anteriormente se referiu, as teses eternalistas geram dificuldades na relação entre o Ser Humano e Deus, já que o simples ato de oração seria fachada, já que o orante se limitava a pedir algo que Deus já havia decidido conceder ou não conceder. Isto leva alguns autores a ser firmes na convicção de um Deus temporal em Si mesmo¹⁴, para que a petição

¹¹ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 197.

¹² A própria autora refere estes tópicos como relevantes para o tópico da reflexão sobre o Tempo, na troca de correspondência eletrónica com Antje Jackelén, «Master Thesis on Creation of Time», comunicação pessoal, 19 de dezembro de 2024«In my own work, building on what I wrote on eschatology I have tried to delve further into the question of hope. As a public theologian, I realize that given this time of global polycrisis, the question of hope looms large. Another aspect that may touch on the understanding of time and its significance for anthropology is of course the development of AI. Humans are time-bound, in need of periods of rest and inactivity, they are limited, mortal. A mark of being human is the human factor, i.e. imperfectness, failure and the will to take responsibility for those failures. A relational understanding of time includes an understanding of rhythms, as well as a relation to “the other of time”, eternity.»

¹³ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 190.

¹⁴ A temporalidade de Deus, neste contexto, significa que Deus habita o Tempo e não permanece fora deste. Trata-se então, de um Divino apresentado na relação dinâmica com a criação na temporalidade desta.

anteceda sempre a resposta divina.¹⁵ Por outro lado, a teologia trinitária assegura que não existe o conceito de uma pessoa divina absoluta, mas antes três pessoas relativas entre si. Deus não é monolítico nem um bloco indiferenciado, mas uma permanente relação mistérica que se volta para o mundo. Tal consideração, relacionado com as teses presentistas, apresenta-se como útil para evitar a absolutização do presente como único tempo existente, mas colocando-o numa dinâmica de devir permanente.¹⁶ Tal aspeto surge como particularmente interessante para aproximar a forma de criação do Tempo enquanto realidade no mundo. Nesta mesma linha Jackelén refere que é mais razoável uma relação de correspondência entre Criador e criação pela associação da natureza divina ao dinamismo caótico do que ligar Deus a uma ordem estática.¹⁷ Ted Peters, comentando o trabalho de Jackelén, faz notar que esta proposta teológica apresenta um Deus que não é apenas criador. Ao criar, Ele incorpora o dinamismo do mundo da dinâmica da vida divina, não sendo um Deus inerte e distante, mas que se envolve profundamente com a própria Criação, a ponto de Incarnar.¹⁸ Esta dinâmica interna à vida divina, simultaneamente, introduz a interpretação do Tempo a partir dos conceitos de liberdade, energia e relação, conceitos presentes na teologia trinitária e, simultaneamente, presentes com assinaláveis semelhanças nas ciências desenvolvidas pelo Ser Humano.¹⁹ Concretamente, esta abordagem da realidade a partir da Trindade como comunhão relacional e a partir das ciências físicas conflui em acordo sobre o conceito relativo do Tempo. A concordância verifica-se quer nas dificuldades na distinção entre sujeito e objeto²⁰, quer nas dinâmicas entre o observador e o observado ou na descrição do desenvolvimento de sistemas dinâmicos longe do equilíbrio.²¹ Esta concordância valida a possibilidade de apresentar uma tese sobre a criação do Tempo que possa ser coerente quer com as propostas teológicas quer com as teorias científicas. Desta forma, apresentar a Trindade e, particularmente, a relação intra-trinitária como origem de todas as coisas que existem, nomeadamente o Tempo, objeto deste estudo, remete para o conceito já apresentado de Deus como fonte do Tempo. Esta é uma tradição teológica, segundo Mestre, já presente em Tomás de Aquino e em vários autores posteriores, como Mouroux, que apresenta

¹⁵ Cf. Ganssle, «God and Time», 6.a Divine Action in the World.

¹⁶ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 194.

¹⁷ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 195.

¹⁸ Cf. Peters, *Time in Eternity and Eternity in Time*, 7.

¹⁹ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 192.

²⁰ A medição de realidades físicas está sempre associada às condições em que tal decorre. O observador, o equipamento utilizado, as condições atmosféricas e materiais, podem influir e causar flutuações na medição. Isto significa que a medição do Tempo acontece no seio da ocorrência do Tempo para o próprio observador. Desta forma é difícil traçar a distinção entre o tempo medido e o tempo próprio daquele que mede.

²¹ Os pressupostos apresentados em Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 191, resultam numa concordância no modo como a criação reflete a dinâmica interna da vida divina.

o Tempo originado em Deus e por Deus e que o vincula sempre a Este, numa relação constante e vital entre Tempo e Eternidade.²²

Agostinho de Hipona, cuja teologia trinitária marca a história do pensamento sobre Deus no Ocidente, tem, como já se mencionou, uma perspectiva sobre o Tempo que se apresenta problemática no contexto atual. Mestre interpreta a visão de Agostinho sobre o Tempo como uma identificação do Divino com a Eternidade, da qual brota aquilo que é temporal, como «um pálido reflexo».²³ Desta forma, pode dizer-se que para Agostinho a participação do Ser Humano na vida divina, enquanto devir temporal para a plenitude da verdade, está presente, mas sempre de modo precário e imperfeito. O Ser Humano pode ter experiência da plenitude, mas apenas instantânea e passageira.²⁴

Assim, o Tempo, na teologia agostiniana conforme apresentada por Jackelén, flui do futuro escatológico para o presente, alcançando o passado. Tudo existe em função da plenificação futura. O Tempo existe como meio do Ser Humano poder ser inserido na dinâmica trinitária no fim dos tempos.²⁵ Agostinho, portanto, entende que Deus permanece ausente de qualquer relação²⁶ com as criaturas, também no ato criador, o que é problemático e contraditório com o que anteriormente se mencionou.

Mullins identifica três problemas com esta tese de um Deus atemporal e sintetiza como Agostinho responde a cada um deles.²⁷ O primeiro problema é a passagem de um Deus não-criador para um Deus criador. A este problema a teologia agostiniana responde dizendo que Deus sempre foi criador, não existindo a possibilidade de tal não se verificar. Ou seja, não se poderia falar de um Deus anterior ao ato da Criação. Ora se Deus está sempre a criar então a criação terá de ser, de alguma forma, coeterna com Deus. Este é o segundo problema, ao qual os agostinianos respondem que Deus ordena que o Universo não exista co-eternamente com Deus, já que este tem um princípio ao contrário de Deus. O terceiro problema reside precisamente na aparente mudança que acontece em Deus quando a criação passa a existir, já que Deus passa da não relação com algo fora de si e, depois de criar, passa a existir em relação com as criaturas. A esta questão a teologia agostiniana escapa dizendo que Deus não está, de

²² Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 413.

²³ Traduzido de Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 419.

²⁴ Cf. Agostinho de Hipona, *Confissões*, n.º 31.

²⁵ Esta síntese encontra-se em Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 210; Fundamentando-se em Agostinho de Hipona, *Confissões*, n.º 21, 27.

²⁶ Entende-se, neste contexto a relação como dinâmica bilateral que gera modificação nos intervenientes.

²⁷ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 41.

facto, em relação com a criação. Daqui decorre um Deus ausente e, no caso particular do Tempo, um Deus que mantém a criação nas leis por si estabelecidas²⁸ e pré-designada para se reencontrar com Ele no momento previamente eleito por Si. O Tempo é, então, para Agostinho, totalmente exterior a Deus e à dinâmica intra-trinitária. Assim, Agostinho apresenta, a partir da sua teologia trinitária, uma formulação do Tempo e de mundivisão em tudo semelhante àquela que, vários séculos mais tarde, Newton também procurava apresentar e relacionar com as ciências físicas. Tal conceção está ultrapassada, na prática das ciências naturais, e é inconciliável, pelo menos de modo imediato, com as teses das ciências físicas atuais.²⁹

Segundo a síntese de Strauss³⁰, Filão de Alexandria não teria dúvidas em afirmar que Deus, enquanto artífice do Tempo, o conhecia inteiramente. Conhecia-O não apenas na sua mecânica, mas também na sua sucessão, já que o transcendia em absoluto. Ora, torna-se evidente que o Deus cristão, trinitário, não pode imediatamente ter esta relação com o Tempo, mesmo numa teologia fundada em Aristóteles, tal como Filão. Desde logo porque a Encarnação significa uma entrada de Deus no Tempo, não podendo, desta forma, transcendê-lo em absoluto. Por outro lado, a reflexão sobre relação intra-trinitária, necessariamente pessoal e livre, questiona sobre, eventualmente aparente, previsibilidade das relações de Deus. Isto significa que se entende que a relação pessoal, quer na Trindade quer fora Desta, não pode apresentar-se como algo desprovido da espontaneidade e afeição. É nesta linha que Jackelén, seguindo a tese de Robert Jenson, afirma que a Eternidade deverá ser para Deus algo semelhante ao que o Tempo é para o Ser Humano.³¹ Tal não introduz uma novidade significativa ao que já anteriormente se afirmou sobre a relação entre a Eternidade e o Tempo, apenas o situa no seio da dinâmica trinitária. Por outro lado, a doutrina trinitária tal como esta é abordada por esta autora favorece a valorização da identidade da pessoa no Tempo.³² Ou seja, a identidade pessoal é algo que não é uniforme, mas que evolui e, como tal, introduz-se o fator mudança na pessoa, o que necessariamente conduz à definição de Tempo anteriormente apresentada. Tal surge como acessível ao refletir sobre a pessoa humana, mas, a partir do pensamento da autora, entende-se que o mesmo poderá ser afirmado sobre as três pessoas divinas.

²⁸ Esta tese aproxima-se da ideia de um Deus “relojoeiro” que coloca a Criação em movimento mas se retira da intervenção na mesma até a um momento designado por Este.

²⁹ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 190.

³⁰ Cf. Strauss, «God, the Grandfather of Time: Time and the Absolute in the Thought of Philo of Alexandria», 78.

³¹ Esta tese surge em Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 196; Jackelén remete para o artigo Robert W. Jenson, «What Is the Point of Trinitarian Theology?», em *Trinitarian Theology Today*, ed. Christoph Schwobel (T & T Clark, 1995).

³² Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 191.

Mestre, no seu trabalho de exposição da teologia de Mouroux, aborda o propósito da existência do Tempo desta forma:

Dito com maior precisão, o tempo está vinculado metafisicamente ao Pensamento Criador. Logo, como vimos, o desígnio de Deus ao dar o tempo à sua ação criadora é conceder ao mundo, mas sobretudo ao Homem, alcançar a sua própria perfeição. Daqui resultava a noção de tempo, como medida do caminhar existencial dos seres.³³

Isto significa que Deus, ao criar, fá-lo incluindo o Tempo indexado às criaturas, para que estas, particularmente o Ser Humano, completem o sentido existencial conferido como gérmen por Deus. Há assim, uma incidência particular do sentido antropológico e até antropocêntrico do Tempo. Tal pode ser compreendido no contexto da Criação que atinge o seu pleno cumprimento do Ser Humano e, em especial, na revelação plena deste, que é o Filho Encarnado, Jesus Cristo. O Tempo cronológico torna-se, assim, um Tempo kairótico³⁴, que se relaciona profundamente com a Encarnação do Filho e com a presença do Espírito Santo junto da Humanidade. Todo o Tempo criatural é um Tempo salvífico, segundo o desígnio divino. Jackelén, novamente ao refletir sobre o pensamento de Jenson, aproxima-se desta abordagem mencionando o Pai como o “de onde” dos eventos divinos, o Filho como “agora” da ação divina e o Espírito Santo como “para onde” da vida divina.³⁵ Estas coordenadas, de teor espacial, permitem colocar a dinâmica temporal em jogo na Trindade, sem se efetuar um discurso demasiado semelhante ao de Joaquim de Fiore, condenado pelo Magistério. A mesma autora acaba por reconhecer que o modelo trinitário se revela insuficiente para abordar a questão da criação no que ao Tempo se concerne³⁶ e, precisamente, por isso, propõe que a leitura da Criação do Tempo possa ser feita a partir da escatologia.³⁷

Da teologia trinitária retém-se, no que ao propósito desta dissertação se concerne, a afirmação, aceite por muitos teólogos ao longo da História e também aqui tomada como verdade, de que Deus é criador de todas as coisas exceto de si mesmo. Mullins expõe a

³³ Traduzido de Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 427.

³⁴ Todo o Tempo é, então, momento favorável e efetivo da relação das criaturas com o Criador.

³⁵ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 196.

³⁶ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 192.197. O reconhecimento da «identidade dinâmica» das pessoas divinas leva a autora a reconhecer que o Tempo, enquanto definição e conceito apenas pode ser apresentado a partir da vida trinitária enquanto narrativa.

³⁷ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 193.198. Jackelén sublinha igualmente que a questão da dinâmica é também um território conceptual passível de introduzir equívocos, já que a dinâmica não tem um significado equivalente na Teologia e nas ciências físicas. O desejo de diálogo entre as duas áreas aconselha, no parecer da autora, a substituição da abordagem trinitária por uma outra área onde a exposição possa ser mais unívoca.

relevância desta assunção para o desenvolvimento de uma teologia do Tempo que, necessariamente, também inclui a sua criação.³⁸

3.2. Escatologia como teleologia do Tempo

O propósito de apresentar uma visão sobre a criação do Tempo leva a que se considere, seguindo o que anteriormente foi apresentado, qual o fim a que se destina a existência do Tempo. Por essa razão a escatologia, ainda que possa surgir inicialmente como um paradoxo, apresenta-se como um filão a explorar na busca pela ação criadora do Tempo. Neste sentido se reforça que a habitação divina no Tempo, de um Deus que é eterno, mas não atemporal, é o caminho racional para apresentar uma teologia de um Deus que não começou a existir numa determinada representação nem deixa de existir nesta para se manifestar noutra, no entanto permanece junto das suas criaturas, habitando o Tempo com estas.³⁹

Jackelén reconhece, ao tomar a escatologia como abordagem para a teologia do Tempo, que se coloca perante o risco de realizar um exercício de pura especulação que, como tal, não servirá os intentos da investigação. Afirma, porém, que tal só acontecerá se o exercício for feito apenas para procurar prever eventos futuros. Pelo contrário, a abordagem escatológica deve ter como pergunta de fundo «o que podemos esperar?».⁴⁰ Esta pergunta adequa-se perfeitamente ao olhar que se busca sobre a criação do Tempo, compreendendo que as causas do Tempo se relacionam proximamente com as esperanças que Deus deposita no coração do Ser Humano.

Falar de escatologia, assim como de protologia, coloca a reflexão perante o que existe depois e antes do Tempo. Entre tais realidades tende a encontrar-se uma certa simetria e até semelhança. O Tempo corre o risco de ser apresentado como um hiato na Eternidade. Isso é obviamente problemático. Mullins aborda esta questão recordando que a experiência do Ser Humano é temporal e, como tal, há tendência para prolongar a métrica habitual do Tempo para o que antecede ou sucede a este. Tal métrica pressupõe a possibilidade de segmentar o Tempo em início e fim, o que manifestamente não é possível quando se fala da Eternidade divina. De facto, a criação é o princípio da mudança e, como tal, é também o princípio do Tempo.⁴¹ Se tal pode surgir como afirmação pouco usual para a protologia, surge como recorrente na

³⁸ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 35.

³⁹ Cf. Ganssle, «God and Time», 1. God's Relation to Time — Preliminaries.

⁴⁰ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 198.

⁴¹ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 51.

escatologia, ao propor que o fim da criação é a consumação de todas as coisas e, como tal, o fim da mudança.

Jackelén, revendo aquilo que foram os caminhos da teologia durante o século XX, afirma claramente que a escatologia deve ser tomada como o núcleo da teologia do Tempo. Tomando esta disciplina teológica como ciência das coisas últimas, não apenas no sentido de final da existência tal como ela é conhecida, mas como conteúdo teleológico de cada coisa, o Tempo deixa de ser apenas uma plataforma de existência para ser tomado com o seu conteúdo. Ou seja, é tomado não apenas como via, mas também como fim teleológico das coisas criadas.⁴² Prigogine, partindo de uma área do conhecimento totalmente diferente, afirma algo semelhante ao propor o Tempo como precedente ao próprio Universo. Por outro lado, o mesmo autor entende a percepção de irreversibilidade do Tempo, tópico já anteriormente mencionado, como algo que o Ser Humano observa em todos os lugares da própria existência.⁴³ Tal corrobora a afirmação do Tempo como algo mais do que circunstância existencial, mas antes com carácter teleológico e mesmo escatológico.

Jackelén, recorrendo a Folke Holmström⁴⁴, afirma que a abordagem escatológica contribui, no seio da teologia católica, para superar as condicionantes resultantes do Iluminismo e a respetiva resposta magisterial.⁴⁵ A autora acrescenta que o plano divino não se trata de um determinismo, mas sempre de uma proposta de Deus feita ao Ser Humano. Como tal, o Tempo é, também, uma oferta e uma proposta do Criador neste mesmo sentido. A previsão do futuro não é, portanto, uma questão escatológica, mas antes futuroológica e, desta forma, externa ao âmbito teológico. Aqui deve trazer-se à reflexão a teoria do caos na qual, do ponto de vista das ciências físicas, postula que o que irá acontecer é imprevisível, ainda que obedeça a regras estritas e determinísticas, no âmbito de uma incerteza probabilística já anteriormente referida. Isto significa, segundo Jackelén, que a imprevisibilidade nesta teoria está muito mais no passado do que no futuro, opondo-se à abordagem agostiniana de um Tempo que brota do devir para o passado. Esta afirmação refere-se, em particular, à improbabilidade da auto-organização da matéria da qual brota tudo aquilo que hoje a ciência estuda. A teóloga sueca comenta ainda

⁴² Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 200.

⁴³ Cf. Prigogine, *O nascimento do tempo*, 33.

⁴⁴ Jackelén sustenta-se em Folke Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts* (Gütersloh, C. Bertelsmann, 1936), 314.

⁴⁵ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 199.

que esta reflexão se encontra estritamente ligada a uma concepção temporal exclusivamente linear, o que não se adequa perfeitamente ao modo como teologicamente se entende o Tempo.⁴⁶

O presente, do ponto de vista crente e teológico, não é apenas um ponto discreto na linha do Tempo. O presente é o tudo da existência do Ser Humano, um tudo que se renova constantemente e sempre aberto à intervenção divina. A escatologia torna-se, portanto, próxima da soteriologia, no sentido que o momento presente é sempre ocasião de encontro com as coisas últimas e com a salvação oferecida pelo Deus Trinitário. Se tal parece evidente na relação do Ser Humano com o Tempo presente, parece adequado alargar tais considerações a toda a criação e a cada momento passado, na medida em que este já foi presente da criação.⁴⁷ Assim, também o momento inicial, o primeiro instante da criação, foi encontro com as coisas últimas e ocasião salvífica em ato e potência. Desta forma, a escatologia está, efetivamente, presente na Criação. A breve definição, contextualizada e não exaustiva, apresentada por Jackelén para o Tempo⁴⁸ adequa-se aquilo que se acabou de afirmar. Mestre, abordando esta relação estreita entre Tempo e Salvação, sublinha a identidade da vida temporal, do presente, como ocasião constante de encontro do Ser Humano com a salvação realizada em Cristo e, conseqüentemente, com a vivência dessa salvação. O mesmo autor reconhece que esta relação estreita levanta questões de difícil resolução, nomeadamente se o Tempo⁴⁹ se esgota quando deixar de existir salvação⁵⁰ o que conduz à questão da temporalidade do inferno, no qual a salvação está fora de alcance para os condenados. Esse seria um tempo, aparentemente necessário, mas cujo significado se afasta radicalmente daquilo que se tem vindo aqui a afirmar.⁵¹ Parece conveniente entender o Tempo é parte do plano divino de salvação e que, como tal, a condenação, como possibilidade necessária para preservar a liberdade das criaturas, deverá requer uma concepção de temporalidade própria que não cabe desenvolver nesta dissertação.

Ao abordar a história do Universo criado, as ciências físicas, mas seguramente ainda mais a Teologia, ocupam-se quase exclusivamente com o surgimento e desenvolvimento do planeta Terra e, em particular, como todas as coisas confluem para a existência do Ser Humano. Obviamente este enfoque antropológico, esta abordagem tendencialmente antropocêntrica, é

⁴⁶ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 211.

⁴⁷ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 207–9.

⁴⁸ «O Tempo é tanto a relação de muitos como a unidade do todo», traduzido de Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 209.

⁴⁹ Aqui entender-se o conceito como Tempo cósmico, associado à vida na Criação.

⁵⁰ Quer por se ter completado a salvação da Criação quer pela recusa da salvação por parte do Ser Humano.

⁵¹ Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 444–45.

compreensível e justa, principalmente numa abordagem centrada no Ser Humano, como tendem a apresentar-se as ciências naturais e que, na teologia, verse em particular na Encarnação humana do Verbo. Esta não é a única aproximação possível e Jackelén alerta, apoiando-se em Weinberg⁵², para a necessidade de tornar a escatologia mais abrangente, reforçar o lugar do cosmos nesta disciplina e para o lugar teológico do Cristo Cósmico.⁵³ Assim, a questão do Tempo e da sua criação, mormente no diálogo com as ciências físicas, parece inseparável desta necessidade de abordar o assunto não exclusivamente olhando a partir da criação do Ser Humano, ainda que o Ser Humano tenha um lugar singular na criação, mas procurando tomar o ato criador num sentido mais lato.

As afirmações anteriores não recusam totalmente a herança teológica e filosófica da tradição cristã e de autores como Plotino ou Agostinho de Hipona, na postulação do estatuto pleno do Tempo presente na consciência humana. De facto, ao tomar o Tempo como via de concretização do plano salvífico divino, tal não pode ignorar a singularidade da criatura humana. De facto, ainda que as implicações do Tempo ultrapassem largamente a vida terrena humana, é nesta vida que a reflexão sobre o Tempo tem sentido e é nela que o sentido do Tempo se pode buscar e encontrar.⁵⁴ Neste sentido, tal como já anteriormente se mencionou⁵⁵ não é possível abordar o Tempo enquanto conceito sem se fazer presente também o seu conteúdo.

Toda a escatologia se relaciona, ainda que o assunto não seja frequentemente apresentado nestes termos, com a mudança constante que acontece no Mundo até que se cumpra integralmente o plano divino. Relacionar a mudança com o Tempo, tal como se fez no capítulo anterior, sublinha como a escatologia é pertinente para a abordagem do Tempo. A Criação pode então apresentar-se como a primeira das mudanças e, assim, Deus cria o Tempo na medida que cria a mudança.⁵⁶ Jackelén apresenta uma linha de reflexão semelhante a esta, recorrendo a Tillich⁵⁷ para associar as coisas últimas à significação e teleologia de todo o criado. Assim, favorece-se uma abordagem escatológica que não verse apenas sobre as questões explícitas do

⁵² Jackelén remete para Steven Weinberg, *The First Three Minutes*, Updated edition (Basic Books, 1993), 154.

⁵³ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 204; A este propósito é também interessante referir o capítulo sobre «Deep Encarnation» em Karen L. Bloomquist e Lutherischer Weltbund, eds., *Transformative Theological Perspectives*, *Theology in the Life of the Church* 6 (Lutheran University Press, 2009), 167–82.

⁵⁴ Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 414.

⁵⁵ Ver nota de rodapé nº 42 deste capítulo

⁵⁶ Cf. Schmücker et al., *Temporality and Eternity*, 2.

⁵⁷ Refere-se a Paul Tillich, «Eschatologie und geschichte», em *Band 6 Der Widerstreit von Raum und Zeit* (De Gruyter, 2018).

Ser Humano, mas que procure um sentido para todos os eventos e momentos do Cosmos. É este, como um todo, que se consumará no momento escatológico.⁵⁸

Este sentido último do Tempo, que o Ser Humano busca e procura dentro de si próprio, vai sendo revelado na medida em que se relaciona com Deus, seu criador. Tal como Mestre refere, o significado último do Tempo está em Deus e é Este que o revela à Humanidade. É no ato criador de Deus, momento que une o seu desígnio de potência e a consumação em ato, que reside o sentido da existência humana e, como tal, também o sentido do Tempo.⁵⁹ Desta forma, seguindo aquilo que Jackelén⁶⁰ também propõe, a inserção do Tempo na criação é, conforme já se mencionou no capítulo anterior, um contacto da permanência da eternidade com a transitoriedade própria do Tempo. Tal presença do Eterno não ignora nem reduz a alteridade entre o Ser Humano e Deus, mas valoriza-a numa comunicação constante que acontece no Tempo e através dele. A Eternidade é revelação do significado do Tempo, na imagem da fonte que já se utilizou. Moltmann segue uma linha semelhante ao apresentar o Tempo como via de concretização do desígnio criador. De facto, este autor afirma que, em Deus, o Tempo começa “com a criação”⁶¹. Criação essa que é mutável, que se apresenta perfeita em potência e que carece ainda de concretização plena, conforme se mencionou anteriormente.⁶² Nesta linha se relaciona, uma vez mais, a escatologia com o momento criador.

O sentido teológico do Tempo, conforme se tem vindo a apresentar, pode transparecer que, ao criar, Deus gera uma infinidade de possibilidades que vão sendo reduzidas com a evolução do Universo até ao culminar na estabilidade sem evolução a que se chama consumação escatológica. Tal teria graves dificuldades de articulação não apenas com o modo como as ciências físicas observam a evolução, mas também como entendem o Tempo. Este, à luz das ciências empíricas, trata-se sempre de um incremento de possibilidades e de complexidade. Então, procurando devolver a harmonia entre os conhecimentos, para Jackelén⁶³, o Tempo revela-se como abertura contínua à novidade e à liberdade futura. Esse futuro revela-se sempre como possibilidade crescente de liberdade, no sentido do fim dos constrangimentos da

⁵⁸ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 201.

⁵⁹ Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 420.

⁶⁰ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 202.

⁶¹ Sublinha-se que esta tese contrasta com a perspectiva de alguns autores que entendem o começo da História, e, portanto, do Tempo, no Pecado Original. Esse entendimento do Tempo levanta dificuldades na relação com as ciências físicas, já que estas estudam e refletem sobre eventos anteriores à existência do Ser Humano e, como tal, remetem para uma dinâmica temporal anterior à humanidade.

⁶² Cf. Moltmann, *La venida de Dios*, 338.

⁶³ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 212.

existência humana, cuja precariedade é impossível não reconhecer, qualquer que seja o prisma do conhecimento tomado. Assim, recorrendo a Zimmerli⁶⁴, pode dizer-se, acompanhando a autora sueca, que o Tempo é futuro, num sentido privilegiado. Ora seria tentador abordar o futuro do Universo físico e o futuro do Ser Humano enquanto criatura como duas realidades coexistentes, mas não necessariamente coincidentes. Tal tornaria, como o refere Jackelén, as coisas demasiado simples para a teologia, reduzindo a escatologia a um mito gnóstico de redenção, utilizando a expressão de Moltmann⁶⁵.

O futuro da Humanidade é o futuro do Universo, mas o inverso é igualmente válido, o que remete para a importância da ecologia no âmbito da teologia. É prudente que, daquilo que se afirmou anteriormente, não se caminhe para afirmações como a de Tipler: «ou a teologia é totalmente sem sentido, um assunto sem conteúdo, ou então a teologia deve por fim tornar-se um ramo da física»⁶⁶. Este autor propõe que tudo aquilo que existe, ainda que não se refira explicitamente ao Tempo, decorre de uma singularidade física inicial para a qual o Universo caminha novamente para se recriar. Deus, neste contexto, é a fonte de tal singularidade, mas acaba por estar essencialmente ausente do Universo. Este Deus, conforme o sintetiza Jackelén, seria uma pessoa «omnipotente, onisciente e omnipotente (...) que é imanente e mutável no espaço e no tempo, assim como transcendente e imutável»⁶⁷ que faria acontecer o Universo e coincidiria com o seu final. Esta é uma perspetiva que parece redutora e simplista quer para a física quer para a teologia, mesmo que formalmente interessante.⁶⁸

Embora seja importante procurar os pontos de ligação entre as ciências físicas e a teologia, como se pretende fazer nesta dissertação, não parece adequado reduzir qualquer uma das áreas a um ramo da outra. Teologia e Física têm os seus âmbitos próprios e a definição física do Tempo não esgota a experiência e o entendimento humano do mesmo Tempo.⁶⁹

⁶⁴ Walther Christoph Zimmerli, «Zeit als Zukunft: Die menschliche Konstruktion der Zeit», em *Was treibt die Zeit?: Entwicklung und Herrschaft der Zeit in Wissenschaft, Technik und Religion*, 1. edition, por Kurt Weis (dtv Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 1998), 126–33 Jackelén cita este autor para sintetizar a ideia de futuro como horizonte do Tempo.

⁶⁵ Cf. Moltmann, *La venida de Dios*, 332.

⁶⁶ Frank J. Tipler, *A física da imortalidade: cosmologia moderna, Deus e a ressurreição dos mortos*, 2a ed, trad. Carlos Sousa de Almeida, com José Félix Gomes da Costa e Helder Guégués, *A máquina do mundo* 14 (Bizâncio, 2008), 3.

⁶⁷ Traduzido de Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 205.

⁶⁸ A teoria do Ponto Ómega, apresentada por Tipler, encontra-se na obra citada na nota de rodapé nº 66 deste capítulo. Sugere-se que para maior aprofundamento da questão, que não surge como essencial neste âmbito, se consulte a referida obra.

⁶⁹ Cf. Boulad, *Deus e o Mistério Do Tempo*, 13.

Jackelén, partindo da escatologia cristã, faz ainda algumas considerações sobre o significado daquilo que é “novo” e “antigo”. Esta reflexão tem a utilidade de alertar para eventuais vícios de pensamento e discurso ao abordar aquilo que é o princípio, na Criação, e também aquilo que virá a ser o futuro, como consumação. O Tempo tem aqui um papel relevante, não só na questão da irreversibilidade, já mencionada, mas também na evolução, sublinhada na escatologia. Assim, Jackelén refere que é aquilo que é “novo” que torna o “antigo” em antigo. O “novo” é um conceito relacional com aquilo que o antecedeu. No limite, o Universo é uma coisa nova na medida que se crê que antes dele nada existia. Esta é uma relação de teor aparentemente temporal, mas também ontológico.

O conceito de “novo” está carregado, para o Ser Humano, de sentimentos afetivos. O “novo” é experimentado como mais eficaz, de utilidade mais apurada. Já o “antigo” atrai pela estética. Se esta observação é quase imediata para os objetos, Jackelén entende que esta também é válida para o olhar humano sobre os eventos passados e futuros. Por isso se corre o risco de entender o futuro como apenas futurismo e o passado como paz idílica.⁷⁰ Em concreto sobre o Tempo e a sua relação com a Eternidade, a fonte de onde brotou inicialmente não é o mesmo lugar onde este culminará. Não ignorando o texto de Col 1, 16, entende-se que a relação da criatura com o seu Criador significa uma dinâmica que não se dissolve no encontro definitivo. Analogicamente, Jesus nascido em Belém, que não sendo criatura toma a forma de homem, que morre na Cruz, ressuscita e ascende aos Céus, transporta consigo a humanidade para o seio da vida divina. Tal como um rio, que mantém a sua identidade desde a nascente até à foz, é o mesmo ainda que, no seu curso, transporte consigo as marcas no seu trajeto.

A escatologia afirma que o Universo caminha para um lugar novo e a experiência humana revela que cada instante é já algo totalmente novo. Assim, em concordância com a definição de Mullins, cada momento, oferecido por Deus, é já concretização escatológica de algo totalmente novo, sem saudosismos nem futurismos equívocos.

3.3. Teologia do Tempo

O tema da Criação, necessariamente, leva à consideração do relato genesíaco. Também para abordar a criação do Tempo parece necessário tomar o Génesis como momento inicial da reflexão mais explícita. Excluindo uma interpretação literal, porque não se adequa ao diálogo

⁷⁰ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 212–14.

com as ciências físicas, ainda assim é necessário notar que o relato toma o Tempo como um pressuposto da existência. Não se observa, desta forma, qualquer referência clara ao Tempo ter passado da inexistência à existência. Strauss, na sua síntese sobre o pensamento de Filão de Alexandria, aponta que o Tempo terá começado com o Mundo ou, eventualmente, depois deste. Filão entenderia o Tempo como uma realidade não divinamente criada, em ação direta, mas antes uma consequência do Espaço e matéria, quando estes são colocados, por Deus, em movimento.⁷¹ Filão, no seguimento da ideia já anteriormente apresentada do Tempo como cópia da Eternidade, interpreta o relato da semana da criação dividida em duas partes simétricas. Até à criação do Sol, ao quarto dia, Deus teria criado a Eternidade. Nos três dias seguintes, Deus teria criado o Tempo e neste todas as realidades passageiras, como cópias da perenidade do Eterno. Esta é uma abordagem poética, principalmente porque se reconhece que Filão não entendia os dias literalmente, mas antes didaticamente.⁷²

Tomás de Aquino, ao abordar a Criação, introduz alguns aspetos de esclarecimento à tese apresentada por Filão, ainda que não se refira a esta. Concretamente, o dominicano recusa que a Criação possa ser entendida como uma mudança ou movimento. Tais realidades exigem um estado prévio, de potência, que possa ser convertido em ato. Tal é particularmente evidente no que concerne à matéria, na abordagem da tese da criação *ex nihilo*, mas é igualmente válido para tudo o que existe e é fruto da Criação divina. A passagem da inexistência à existência, ainda que, na linguagem humana habitual, seja apresentada como “mudança”, não se refere ao mesmo que a evolução das realidades experimentadas diretamente pelo Ser Humano, tal como o próprio Tomás de Aquino o refere.

Desta tese decorre que aquilo a que se chama Criação não pode ter características de sucessão. Este termo pressupõe um estado inicial que evolui para um estado final, uma delimitação que não é possível no caso da Criação.⁷³ Para o Aquinate é claro que as ações divinas não são atos que se prolongam no Tempo, mas que são sempre, desde a Criação, ações

⁷¹ Cf. Strauss, «God, the Grandfather of Time: Time and the Absolute in the Thought of Philo of Alexandria», 73; Strauss cita e segue o afirmado em Philo of Alexandria, *On the Creation of the Cosmos According to Moses*, trad. Douwe (David) Runia (Brill, 2001), 217.

⁷² Cf. Strauss, «God, the Grandfather of Time: Time and the Absolute in the Thought of Philo of Alexandria», 74; Strauss cita o texto de Philo of Alexandria, «On the Confusion of Tongues. On the Migration of Abraham. Who Is the Heir of Divine Things? On Mating with the Preliminary Studies», em *Philo: in ten volumes (and two supplementary volumes)*, trad. F. H. Colson e G. H. Whitaker, vol. 4, Loeb classical library (Harvard University Press, 1929), n.º «Who is the Heir» 165.

⁷³ Neste aspeto se compreende mais claramente porque a Teoria do Big Bang não é alternativa à Criação. Apresenta-se como complementar, na medida em que se refere a um conjunto de realidades posteriores ao momento inicial da existência.

instantâneas e, portanto, exteriores à passagem do Tempo. Pode então concluir-se que Tomás de Aquino, apoiando-se em Basílio, entende que a Criação, na qual se insere o Tempo, acontece num momento indivisível⁷⁴, logicamente anterior à existência do Mundo, e inserido no seio da vida divina.⁷⁵

Que o mundo físico, a matéria, teve um início é uma questão bastante consensual. Nesse sentido, a vinda à existência da matéria não é problemática, ainda que o modo de tal acontecimento não esteja isento de polémica e de disputa no âmbito das várias áreas do conhecimento. Como se procurou apresentar no segundo capítulo desta dissertação, a relação de Deus com o Tempo é um tópico onde a diversidade de teses é bastante superior. Nesse sentido parece necessário reintroduzir o esclarecimento sobre a diferença entre Tempo físico, indexado à dinâmica da matéria, e Tempo metafísico, que, numa perspetiva de um Deus não-atemporal, diz respeito à vida divina e à vida do Ser Humano com Deus. A primeira aceção do termo está, necessariamente, associada à Criação do Universo material enquanto a segunda pode pertencer às características da vida divina ou ser mantida na existência como possibilidade da relação entre as criaturas e o seu Criador.⁷⁶ Quando se menciona a Criação do Tempo está-se a aludir à primeira aceção do conceito, porque as ciências físicas apenas a essa dizem respeito. No entanto, porque as duas formas de Tempo necessariamente se relacionam, não é possível ignorar liminarmente o segundo sentido.

Ao senso comum e também à generalidade daqueles que trabalham na área das ciências físicas, surge como evidente que o Tempo teve um início que, frequentemente, se associa ao momento do acontecimento a que se convencionou chamar “Big Bang”. Tal tese está, hoje, desacreditada pela generalidade da comunidade científica, na medida em que persiste uma lacuna na expressão de leis que possam reger os fenómenos nos primeiros instantes de existência do Universo. Não é interessante aprofundar, neste contexto, tecnicidades sobre o assunto. Importa reter que esta é uma questão disputada na qual surgem diversas teorias, com diferentes graus de aceitação, também distinguíveis pelas evidências de diversas de posições

⁷⁴ Indivisível entende-se como momento no qual não existe precessão nem sucessão. É um momento único e imensurável. Reconhece-se que a linguagem é pobre para explicitar o sentido do vocábulo sem transparecer alguma forma de expressão de duração.

⁷⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, liv. II, cc. XVII–XIX No final do cap. XIX afirma «Resta apenas dizer que a criação ocorre instantaneamente. Portanto, uma coisa, ao mesmo tempo em que se cria, já está criada, assim como é simultaneamente se ilumina e é iluminada. Por isso, a Divina Escritura se refere à criação das coisas como ocorrendo em um momento indivisível, dizendo: “No princípio, Deus criou o céu e a terra”; um princípio que São Basílio expõe como o “princípio dos tempos”, que deve ser indivisível, como prova o Livro VI dos “Físicos”.»

⁷⁶ Cf. Ganssle, «God and Time», 4.c.

filosófico-culturais, de interesse e origem dos preponentes.⁷⁷ Falar do primeiro instante de existência do Universo está, portanto, fora do âmbito das possibilidades atuais das ciências físicas. Tal como afirma Veneziano⁷⁸, a ciência ainda está em busca de reunir meios para poder responder à questão primordial sobre se o Tempo tem verdadeiramente um início e que início será esse. A questão da continuidade entre o Criador e a criatura, no caso o Universo, é algo que as ciências físicas, ainda que não nestes termos, se têm vindo a colocar cada vez mais consistentemente. Esta é uma área, conforme já anteriormente se referiu, na qual a incerteza não é apenas uma constatação, mas que se tornou um instrumento de trabalho habitual. Perdura a certeza, ao nível da ciência, de que o Tempo é condição necessária para que o Universo evolua e apresente a dinâmica que o Ser Humano observa e mede.

Ruiz de La Peña⁷⁹ aborda esta temática apresentando alguns pontos sintéticos muito úteis para se construir uma visão global do tema. Em primeiro lugar, afirma que a Criação acontece para que se realize uma história de salvação.⁸⁰ Para que haja história, é necessário um começo. A temporalidade, o modo como esta é teologicamente entendida, é decisiva para o tipo de salvação a que se refere. Assim, uma concepção cíclica do Tempo não daria lugar a uma verdadeira salvação, mas apenas a uma recorrência do ciclo do qual o ente tem a expectativa de escapar. Já a ideia do Tempo como reta decrescente seria a proposta, com traços platónicos, de uma salvação que consistia no regresso às origens.

Desta forma, a proposta de Ruiz de La Peña é que o paradigma bíblico do Tempo é um segmento de reta crescente, com princípio e fim. Um trajeto que tem um início, uma fonte, e que irá alcançar um final definitivo, um ponto de chegada. Desta forma, o Tempo apresenta-se como algo criado para que seja finito. Existe desde os primórdios do Universo e porque o Mundo existe. Não se trata, esclarece o autor, de uma criação *no Tempo*, mas *com Tempo*. Esta conceptualização parece identificar o conceito de Tempo com as criaturas, em sentido lato. Tal conceito não repugna, mas também não esclarece cabalmente a percepção do Tempo como entidade relativa às criaturas, mas exterior a cada uma delas.

⁷⁷ Tal como Newton e Einstein, também os homens das ciências hodiernas se posicionam perante a questão evidenciando as suas crenças religiosas e espirituais. Por essa razão, as diferentes propostas sobre a temática ecoam do ateísmo, agnosticismo ou expressão de fé de cada estudioso. Esta observação reforça a convicção de que este assunto ultrapassa o estado do conhecimento físico atual, recaindo na formulação especulativa, mas não empiricamente verificável.

⁷⁸ Cf. Gabriele Veneziano, «The Big Bang's New Clothes and Eternity», em *Eternity Between Space and Time: From Consciousness to the Cosmos* (De Gruyter, 2024), 125, <https://doi.org/10.1515/9783111313610>.

⁷⁹ Cf. Ruiz de La Peña, *Teología de la creación*, 139–40.

⁸⁰ Esta abordagem não ignora a cosmologia, mas carrega traços de antropocentrismo no ato criador.

Moltmann corrobora a visão de Ruiz de La Peña, referindo-se à criação, classificada no livro do Génesis como perfeita, não como obra acabada, mas antes como realidade adequada a um fim, correspondente ao desígnio do Criador. Precisamente por esta razão o teólogo valoriza a ideia do Tempo como característica da criação, como condição de possibilidade para que o Mundo perfeitamente criado possa sofrer as mutações que lhe permitirão cumprir o fim a que Deus o destinou no ato criador.⁸¹

A Criação parece conter o Tempo na sua própria matriz, já que Deus cria com o desejo de que as coisas não permaneçam sendo o que são, mas que venham a alcançar o cumprimento do plano salvífico. Jackelén, abordando o sentido da criação na teologia de Moltmann, alerta para um aparente excesso de foco na fisicalidade da Criação. Ora, essa fisicalidade é, principalmente, aquilo que o Ser Humano intui não partilhar com a condição de vida na Eternidade. Por isso, não apenas olhando para a criação do Tempo físico e cósmico, como procurando também considerar a temporalidade na Eternidade, a continuidade entre a vida divina e a vida terrena está mais na estrutura conceptual do que na materialidade, nomeadamente na possibilidade de medição, conforme também o menciona Jackelén.⁸² Ainda assim, a mesma autora também reconhece que o foco de Moltmann não gera uma escatologia na qual se sacrifique «a Terra pelo Céu ou o Céu pela Terra»⁸³. Isto significa que Moltmann pretende conservar a continuidade, que se supõe também quanto ao Tempo, entre a existência física e a existência metafísica.

Para Mullins surge como evidente que Deus é responsável pela existência do Tempo. Este autor formula três possibilidades de tradução dessa afirmação na existência. Por um lado, há a chamada “opção criacionista” na qual Deus simplesmente cria o Tempo, em conjunto com todos os outros aspetos do Mundo criado. Uma segunda opção é a hipótese de o Tempo ser concomitante com a existência e natureza divinas. Por fim, existe ainda a visão de identificação, na qual o Tempo, de alguma forma, se identifica com Deus, como atributo ou modo de Deus.⁸⁴ O título desta dissertação apontaria, numa leitura imediata, para a primeira aceção da relação entre Deus e o Tempo. Porém, conforme desenvolvido nos capítulos anteriores, o próprio conceito de Tempo apresentado coloca a reflexão bastante mais próxima da via de identificação entre o Tempo e Deus, enquanto Eternidade. Partindo da definição de Mullins, já apresentada,

⁸¹ Cf. Moltmann, *La venida de Dios*, 338.

⁸² Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 214.

⁸³ Traduzido de Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 220.

⁸⁴ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 33–34.

Schmücker afirma que «Deus não criou o Tempo. Em vez disso, Deus criou a sucessão de momentos numa forma mensurável».⁸⁵ Conforme se mencionou anteriormente, tal afirmação, ao ser acolhida, não encerra a questão que motiva esta dissertação. Antes a situa mais claramente, permitindo uma articulação útil entre o âmbito das ciências físicas e da teologia. Tal afirmação encontra eco na afirmação final do livro de Prigogine, que propõe «um universo em que o tempo não é nem ilusão nem dissipação, mas no qual o tempo é criação.»⁸⁶ Efetivamente, ao gerar a sucessão dos momentos, Deus encontra-se permanente e regularmente a criar e sustentar o Tempo, com todas as suas variações internas que as ciências físicas têm vindo a reconhecer.⁸⁷

Jackelén apresenta a existência do Tempo, e, desta forma, a sua criação, não como algo simplesmente existente, mas marcado por uma teleologia. Para esta teóloga todo o Tempo é “tempo para”, na relação com o Outro que é criador e que é sempre o grande interlocutor do Ser Humano. Daqui tiram-se, principalmente, consequências ao nível da escatologia, mas não é desprezável o conteúdo protológico aqui presente.⁸⁸ Mullins, ao referir-se ao primeiro momento, o primórdio de tudo o que existe, esboça-o reconhecendo que aí Deus existe e tem livre-arbítrio.⁸⁹ Desta forma, que as coisas existam não é uma necessidade, mas uma decisão divina de, precisamente, criar condições para que a relação extra-trinitária possa existir. Deus é a origem ontológica dos momentos e é o mesmo Deus-criador que coloca a criação em marcha relacional. Assim, o momento criador está já inserido na linha temporal, ainda que não se lhe possa chamar Tempo, na medida em que não tem, em si mesmo, a sucessão. Faz-se notar que, nesta linha, algo já existe antes da criação do Universo.

Nesse sentido a afirmação da criação a partir do nada precisa de ser contextualizada. Moltmann⁹⁰ aborda este momento primordial apresentando dois modelos para o entendimento deste conceito. O primeiro desses modelos estabelece que antes de Deus criar o Tempo com o Mundo, aconteceu a decisão de criar algo diferente do seu próprio ser divino e, como tal, também algo que difere da eternidade. O segundo modelo estabelece que Deus, ao criar, estabelece uma restrição à sua própria existência. Ou seja, Deus limita a sua própria

⁸⁵ Traduzido de Schmücker et al., *Temporality and Eternity*, 3.

⁸⁶ Prigogine, *O nascimento do tempo*, 72.

⁸⁷ Este assunto encontra-se desenvolvido com pormenor em Thomas Hertog, *A Origem do Tempo*, trad. Maria Rita Furtado (Editorial Presença, 2024), cap. 7-“Tempo sem tempo”. Considera-se que este nível de desenvolvimento não se adequa ao posicionamento desta dissertação.

⁸⁸ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 229–30.

⁸⁹ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 48.

⁹⁰ Cf. Moltmann, *La venida de Dios*, 358.

omnisciência total para conceder liberdade a tudo o que criou. A tese que se tem vindo a apresentar nesta dissertação situa-se mais próxima deste segundo modelo no qual, segundo o próprio Moltmann, a autodeterminação e autorrestrição de Deus no ato criador do Tempo resultam em sujeição de Deus, feita por Si e sobre Si mesmo, na Eternidade, às características próprias do Mundo criado.⁹¹ Jackelén, apresentando sumariamente a teologia do Tempo de Moltmann, afirma «o Tempo começa com o princípio da criação, concretamente na forma de futuro⁹², o qual origina o presente.»⁹³ A mesma teóloga, porém, sinaliza que o pensamento de Moltmann, nomeadamente no modo como ele procura articular as teses teológicas com as ciências físicas, é fértil em contradições e falta de clareza.⁹⁴ Como tal não se deve tomar como referência a teologia deste autor sem a crítica adequada.

Conforme anteriormente se mencionou, é comum associar-se o Tempo, enquanto fenómeno, à ocorrência de mudança. Isto significa que qualquer momento, incluindo o momento primordial da criação, não é Tempo porque não pode ter mudança em si mesmo. No entanto o Tempo seria constituído por momentos. Nesse sentido o momento não seria e seria Tempo, simultaneamente. Mullins sinaliza esta contradição e procura resolvê-la afastando-se da questão da mudança para centrar a sua reflexão no momento como propriamente temporal. Isto significa acolher todas as consequências ao nível teológico que daí decorrem, nomeadamente concebendo o Tempo metafísico como característico da vida divina.⁹⁵ Também neste aspeto esta linha teológica se afasta daquilo que Moltmann propõe, tal como o sinaliza Jackelén⁹⁶. A reversibilidade do Tempo, tópico em aberto para as ciências físicas, seria liminarmente excluído pela teologia de Moltmann, mas poderia ser integrado numa teologia do Tempo que o tome como parte da vida divina. Isto significa que Deus, como Ser sempre pleno, relaciona-se com a Criação no Tempo integrando todos os acontecimentos em si. A relação, como anteriormente já mencionado, gera modificação nas partes relacionadas. A experiência humana do Tempo, porém, não evidencia esta possibilidade de acesso ao que foi no mesmo nível do que é. Essa possibilidade permanece, ainda assim, como hipótese académica e de conhecimento potencial. Isto significa que Deus conhece de modo perene todos os momentos e coloca em marcha a sua sucessão e, nesse sentido, o Tempo é, perante Deus, reversível.

⁹¹ Cf. Moltmann, *La venida de Dios*, 360.

⁹² Aqui parece ser adequado observar a concordância com a criação sob a forma de sucessão proposta por Mullins.

⁹³ Traduzido de Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 222.

⁹⁴ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 225.

⁹⁵ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 43–44.

⁹⁶ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 223.

Mullins observa que, levando a regressão temporal ao limite, à luz do ser divino, se deve concluir que Deus não cria o primeiro momento. O primeiro momento, o que antecede a colocação em marcha do Tempo, é âmbito da vida divina, é característica do próprio Deus. É momento sem mudança, de vida plena, de Eternidade. Afirma este autor que Deus não cria este momento precisamente porque este não pode ser criado, é o próprio Deus.⁹⁷ Assim, o primeiro instante criador de Deus, aquele em que o Tempo cósmico passa a existir, é o exercício do livre-arbítrio divino. Porque Deus assim o quis, aceitando que poderia totalmente querer outra coisa, outra existência, ou nenhuma, passa a existir alguma coisa. Esse é o segundo momento, no qual o Tempo como o Ser Humano o conhece passou a existir.⁹⁸

Jackelén⁹⁹ aproveita a expressão de Moltmann «surge uma pericorese recíproca entre a Eternidade e o Tempo»¹⁰⁰, para mencionar a continuidade entre o Tempo (cósmico) e a Eternidade (metafísica). Evidentemente, como a própria autora o identifica, o sentido da expressão de Moltmann não corresponde à continuidade que esta propõe. Moltmann sublinha a possibilidade de contactar, segundo o desígnio divino, pequenos instantes da Eternidade. Jackelén aponta para uma continuidade histórica da Eternidade e do Tempo, mas também uma copresença, na medida em que o Tempo é terreno comum a ambas. Ainda que esteja enquadrado o antropocentrismo na Criação como um todo e no sentido do Tempo, em particular, não deixa de ser relevante reafirmar que o Tempo não é apenas uma realidade humana ou teândrica. Mestre¹⁰¹ relembra que toda a realidade criada, o cosmos, está vinculado com o Tempo. Naturalmente que isso não ignora o lugar particular que este tem na vida do Ser Humano e, conforme anteriormente já se aludiu, há uma experiência propriamente humana do Tempo, a que se chamou Tempo psicológico.

Este itinerário conduz a voltar a colocar em diálogo os modos como o Tempo e a sua origem foram sendo expostos pela teologia e como hoje se poderá apresentar, de modo coerente, esta questão. Jackelén refere que «para muita da teologia, ainda existe uma assunção acrítica de que Deus está em casa no tempo de Newton.»¹⁰² De facto, conforme já se expôs, para a vida quotidiana, até na relação de fé, o Tempo parece ser uma realidade absoluta e até a percepção pessoal de diferentes velocidades se atribui a um certo psiquismo. Isto poderia parecer uma

⁹⁷ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 49.

⁹⁸ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 53.

⁹⁹ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 224–25.

¹⁰⁰ Traduzido de Moltmann, *La venida de Dios*, 375.

¹⁰¹ Cf. Mestre, *La teología del tiempo según Jean Mouroux*, 422.

¹⁰² Traduzido de Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 228.

reflexão excessivamente trivial, no entanto, como Jackelén alerta, a reflexão sobre o julgamento ou sobre o estado intermédio, reflexões propriamente escatológicas, aparentam estar refêns de um entendimento absoluto do Tempo. Ainda que possa parecer algo subtil, efetivamente tal entendimento colocaria Deus como refém do determinismo do Tempo. Tanto para as ciências físicas como para a teologia, é muito mais rico e frutífero abraçar a não-linearidade¹⁰³ do Tempo. Desta forma, todo o momento é verdadeiramente abertura ao Eterno, ao metafísico, ao relativo.¹⁰⁴ A relação humano-divina não é, reconhecidamente, linear e determinística. Assim, propõe-se, em concordância com Jackelén, um entendimento do Tempo como veículo de comunicação com Deus. Desta forma, da Criação brota o Tempo cósmico que é ponto comum com a vida divina, por desígnio do próprio Criador. Deus não é temporal, mas escolhe participar da temporalidade criada quando decide criar e decide fazê-lo desta forma particular e não necessária.¹⁰⁵

Permanecendo verdade o que sintetiza Jackelén¹⁰⁶, a partir da teologia de Moltmann, de que o Tempo emerge da Eternidade, propõe-se que há uma continuidade fundamental entre a Eternidade e o Tempo, não apenas na origem ou consumação, mas também como possibilidade de contacto e comunicação permanentes. O Tempo não é coisa outra, mas uma forma de expressão do Eterno, brotando do desígnio divino, numa sucessão de momentos numa métrica regulada¹⁰⁷ pelo Criador.¹⁰⁸ Por isso Jackelén fala em duas linguagens necessárias para se alcançar a forma ótima de abordar o Tempo. A primeira, a formalidade da matemática, na qual a univocidade constrói um discurso impessoal, mas concreto. A segunda, na linguagem da narrativa, que une o Tempo fenomenológico e cosmológico, considerando o seu alcance metafísico, para o expressar sob a forma de relacionalidade.¹⁰⁹ Deus, ao criar desta forma, não cria dois tempos diferentes, mas um Tempo único que se expressa de modo poliédrico nestas duas linguagens, cuja riqueza é complementar e permite ao Ser Humano descobrir-se e descobrir Deus na reflexão e na experiência temporal. Assim, a Teologia do Tempo deve

¹⁰³ O termo deve entender-se na sua dupla significação quer de modo de existência múltiplo quer, nomeadamente quanto ao Tempo cósmico, à sua não uniformidade de trânsito.

¹⁰⁴ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 229.

¹⁰⁵ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 42 Esta forma de interpretação acompanha a reflexão de Mullins sobre as propostas de William Lane Craig.

¹⁰⁶ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 223.

¹⁰⁷ Faz-se notar que se diz regulada, e não regular, para que não se entre em contradição com a contração e dilatação do Tempo cósmico que as ciências físicas identificam.

¹⁰⁸ Cf. Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 55.

¹⁰⁹ Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 230.

manter-se como um campo aberto, em constante diálogo com o desenvolvimento do saber.¹¹⁰ Por um lado, porque acontece pela narratividade, continua a desenvolver-se. Por outro lado, respeitando o valor das ciências físicas para a reflexão teológica, o entendimento das matemáticas sobre o Tempo continua a progredir e isso serão não apenas interpelações, mas contribuições teológicas efetivas. Por essa razão Jackelén valoriza a disposição da teologia para se colocar em diálogo com as outras áreas da ciência, consciente e procurando gerar consciência do lugar próprio de cada conhecimento.

Colocando em diálogo a definição de Mullins¹¹¹ e a teologia do Tempo proposta por Jackelén, descobre-se a salutar convergência no entendimento enquanto sucessão de momentos, segundo o desígnio e sustento divino, com a necessidade de abordar o Tempo como narrativa.¹¹² Aqui, quer nas ciências físicas quer na teologia bíblica, encontra-se a descrição dos eventos sucessivos que vieram a tornar o Universo naquilo que hoje é conhecido. Trata-se então, sempre, de uma criação no Tempo, esse no qual Deus sempre existiu e no qual o Criador decide mergulhar-se e comprometer-se para viver com as criaturas¹¹³. Essa é, então, a criação do Tempo.

¹¹⁰ Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 222-223.230-231.

¹¹¹ Vide Mullins, «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker», 48.

¹¹² Cf. Jackelén, *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*, 226.

¹¹³ Certamente que o exemplo mais explícito desta aproximação radical de Deus com a Sua criação encontra-se na Encarnação do Verbo. A dupla natureza de Jesus Cristo, também no corpo glorioso, evidencia um Deus Trindade que se compromete até ao âmago na condição criatural e a leva a habitar na condição divina.

CONCLUSÃO

Considera-se que os objetivos desta dissertação foram cumpridos, nomeadamente na aproximação a uma resposta sobre o significado da afirmação de que Deus é criador do Tempo. Tal afirmação encontra o seu cumprimento no Tempo cósmico, como dom do criador às suas criaturas, como percurso de consumação da sua existência em Deus.

O progresso da dissertação exigiu um alargamento do leque de fontes bibliográficas inicialmente previsto. Concretamente, foi notória a necessidade de convocar outros autores, para além de Jackelén, para substanciar o sentido da afirmação da Criação do Tempo. Tal não constituiu, porém, um desvio ao proposto tomar a reflexão desta autora como linha orientadora do desenvolvimento do corpo textual.

Entende-se que o contexto da elaboração desta dissertação, o Mestrado Integrado em Teologia, conduziu a que os aspetos específicos da conceptualização do Tempo nas ciências naturais não tivessem todo o desenvolvimento que seria possível. Assim, procurou-se apresentar de modo sumário os conteúdos, numa linguagem acessível à teologia, mas respeitando o rigor dos conceitos físicos. De modo análogo, reconhece-se que alguns filões teológicos, nomeadamente a Teologia de Processo, apenas tiveram aproximações breves, por se reconhecer que poderiam constituir teses problemáticas que não seriam possíveis resolver adequadamente neste âmbito.

Os desenvolvimentos das ciências físicas, no século XX, constituíram-se como uma revolução no entendimento do conceito de Tempo. Essa revolução não foi imediatamente acolhida ou integrada pela Teologia, particularmente em âmbito católico. Desta forma, no momento presente, reconhece-se que a reflexão sobre o assunto se encontra num momento incipiente, o que constitui uma valorização para a relevância desta dissertação e, simultaneamente, uma útil contextualização da opção por não apresentar conclusões fechadas, uma vez que se considera que este é um tópico ainda em franco desenvolvimento na comunidade teológica cristã e, particularmente, católica. Assinala-se, neste contexto, que a Teologia da Criação se apresenta como um lugar fecundo para pensar o sentido do Tempo, na sua total abrangência e significação da vida humana. A reflexão ecológica e em torno da temática da esperança colocam o conceito de Tempo, a seu modo, no centro das ocupações da teologia hodierna. Assim, o assunto desta dissertação insere-se naquilo que de mais relevante

vem sendo desenvolvido em âmbito teológico e científico, conforme reconhecido por Antje Jackelén.¹

Por fim, a linha de reflexão da qual esta dissertação é documento constitui um enriquecimento pessoal, científico e espiritual para quem a elaborou. Esta dissertação apresenta o Tempo como uma realidade positiva e relacional, na qual a alteridade e a promessa surgem como linhas essenciais, não apenas teóricas, mas experienciais. Tal enriquecimento foca-se na apresentação de um Deus-Trindade, criador, que se compromete profundamente com o Mundo criado, mergulha nele e caminha com ele.

¹ Cf. Antje Jackelén, «Master Thesis on Creation of Time», 19 de dezembro de 2024. A autora de referência para esta dissertação reconhece a pertinência do tema e a sua inserção não apenas no seu próprio trabalho atual, mas também nos assuntos pastoralmente mais relevantes no exercício do seu ministério.

BIBLIOGRAFIA

- Agostinho de Hipona, Santo. *A Trindade*. Vol. 7. Patrística Ser. Paulus, 2014.
- Agostinho de Hipona, Santo. *Confissões*. 9a ed. Livr. Apostolado da Imprensa, 1977.
- Andersen, Holly. «The Development of the “Specious Present” and James’ Views on Temporal Experience». Em *Subjective Time: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Temporality*, editado por Dan Lloyd Valtteri Arstila. Mit Press, 2014. <https://philarchive.org/rec/ANDTDO-3>.
- Aristóteles. *Física*. Traduzido por Carlos Humberto Gomes. Textos filosóficos 82. Edições 70, 2023.
- Balthasar, Hans Urs von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory: Vol. 4, The Action*. Traduzido por Graham Harrison. Ignatius Press, 1994.
- Balthasar, Hans Urs von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory: Vol. 5, The Last Act*. Traduzido por Graham Harrison. Ignatius Press, 1998.
- Barr, James. *Biblical Words for Time*. Naperville, Ill., Alec R. Allenson, 1969. http://archive.org/details/biblicalwordsfor0000barr_v3f5.
- Barth, Karl. *Esboço de Uma Dogmática*. Traduzido por Paulo Zacarias. Fonte Viva, 2019.
- Benoit, P. «Review of Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung». *Revue Biblique (1946-)* 55, n.º 1 (1948): 104–8.
- Bloomquist, Karen L. e Lutherischer Weltbund, eds. *Transformative Theological Perspectives. Theology in the Life of the Church 6*. Lutheran University Press, 2009.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus. *Consolação da filosofia*. 1. ed. Traduzido por Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- Boulad, Henri. *Deus e o Mistério Do Tempo*. Editado por Jonas Pereira dos Santos. Traduzido por Barbara Theoto Lambert. Aneas Edições Loyola, 1992.
- Chardin, Pierre Teilhard de. *The Phenomenon of Man*. 1st edition. Traduzido por Bernard Wall. Com Julian Huxley. Harper Perennial Modern Classics, 2008.
- Craig, William Lane. «Timelessness and Omnitemporality». Em *God and Time: Four Views*, por Gregory E. Ganssle. InterVarsity Press, 2001.
- Cullmann, Oscar. *Christus und die Zeit: die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Evangelischer Verlag, 1948.
- Cycleback, David. «What is Time?». Em *Center for Artifact Studies*. 2022. <https://philarchive.org/rec/CYCWIT>.
- Denzinger, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Editado por Peter Hünermann. Traduzido por José Marino e Johan Konings. Eds. Paulinas Eds. Loyola, 2007.
- DeWeese, Garrett J. *God and the Nature of Time*. Routledge Philosophy of Religion Series. Taylor and Francis, 2017.
- Ebeling, Gerhard. *Zeit und Wort*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964.
- Einstein, Albert. *Relativity: The Special and the General Theory*. New Print edition. Traduzido por Robert W. Lawson. Ancient Wisdom Publication, 2012.
- Elena, Santiago del Cura. «Perokhóresis». Em *Dicionário teológico: o Deus cristão*, editado por Nereo Silanes e Xabier Pikaza. Paulus, 1988.
- Emery, Nina, Ned Markosian, e Meghan Sullivan. «Time». Em *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2020, editado por Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/time/>.
- Espinosa, Bento de. *The Chief Works of Benedict de Spinoza*. Traduzido por B. H. M. Elwes. Dover Pubs, 1951.
- Fitzgerald, Paul. «Stump and Kretzmann on Time and Eternity». *The Journal of Philosophy* 82, n.º 5 (1985): 260–69. <https://doi.org/10.2307/2026491>.

- Gallagher, Michael Paul. «Theology and Imagination: From Theory to Practice». *Christian Higher Education* 5, n.º 1 (2006): 83–96. <https://doi.org/10.1080/15363750500382774>.
- Ganssle, Gregory E. «God and Time». Em *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Acedido 14 de junho de 2024. <https://iep.utm.edu/god-time/>.
- Ganssle, Gregory E. *God and Time: Four Views*. InterVarsity Press, 2001.
- Gionti S. J., Gabriele, Fabio Scardigli, Ines Testoni, e Andrea Toniolo, eds. *Eternity Between Space and Time: From Consciousness to the Cosmos*. De Gruyter, 2024. <https://doi.org/10.1515/9783111313610>.
- Hegel, Georg W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Editado por Friedhelm Nicolin e Otto Pöggeler. Philosophische Bibliothek, v. 33. Felix Meiner Verlag, 2017.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Traduzido por John Macquarrie e Edward Robinson. Harper, 1962.
- Hertog, Thomas. *A Origem do Tempo*. Traduzido por Maria Rita Furtado. Editorial Presença, 2024.
- Holmström, Folke. *Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts*. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1936.
- Hossenfelder, Sabine. *A física e as grandes questões da vida*. 1ª ed. Traduzido por David Seixas. Bertrand, 2023.
- Husserl, Edmund. *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Editado por Martin Heidegger. Traduzido por James S. Churchill. Com Calvin O. Schrag. Indiana University Press, 2019.
- Jackelén, Antje. *Time and Eternity The Question of Time in Church, Science, and Theology*. Templeton Press, 2014.
- Jackson, Wayne. «The Biblical Concept of “Time”». *Christian Courier*, 2024. <https://christiancourier.com/articles/the-biblical-concept-of-time>.
- Jain, Ashutosh. «Understanding ‘Time’ — Theories, Paradoxes and Possibilities». *Thoughts And Ideas*, 8 de outubro de 2019. <https://medium.com/indian-thoughts/understanding-time-theories-paradoxes-and-possibilities-aa77816adc0c>.
- James, William. «The Principles of Psychology, Volume 1 (of 2)». <https://www.gutenberg.org/files/57628/57628-h/57628-h.htm>. Acedido 31 de dezembro de 2024. <https://www.gutenberg.org/cache/epub/57628/pg57628-images.html>.
- Jenson, Robert W. «What Is the Point of Trinitarian Theology?» Em *Trinitarian Theology Today*, editado por Christoph Schwobel. T & T Clark, 1995.
- Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5ª ed. Traduzido por Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. Fund. Calouste Gulbenkian, 2001.
- Leibniz, e Samuel Clarke. *Correspondência Leibniz-Clarke*. 1ª ed. Traduzido por Marta de Mendonça. Fundação Calouste Gulbenkian, 2023.
- Malaguti, Ilaria. «Eternity, Instant, Duration. Tangere Aeternum». Em *Eternity Between Space and Time: From Consciousness to the Cosmos*. De Gruyter, 2024. <https://doi.org/10.1515/9783111313610>.
- Martins, André Ferrer Pinto. «Concepções de estudantes acerca do conceito de tempo: uma análise à luz da epistemologia de Gaston Bachelard». Text, Universidade de São Paulo, 2004. <https://doi.org/10.11606/T.48.2004.tde-30112004-183841>.
- McCoy, Daniel. *What Is Process Theology? Definition and Evaluation*. Apologetics & Worldview. 30 de março de 2022. <https://renew.org/what-is-process-theology-definition-and-evaluation/>.
- Mctaggart, J. Ellis. «The Unreality of Time». *Mind* XVII, n.º 4 (1908): 457–74. <https://doi.org/10.1093/mind/XVII.4.457>.

- Mestre, Pedro Antonio Benítez. *La teología del tiempo según Jean Mouroux*. Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2009.
- Moltmann, Jürgen. *La venida de Dios: escatología cristiana*. Traduzido por Constantino Ruiz-Garrido. Verdad e imagen 149. Sígueme, 2004.
- Montefiore, Hugh. *The Probability of God*. SCM Press, 1985.
- Mouroux, Jean. *Le mystère du temps : approche théologique*. Aubier, 1962.
- Mullins, R.T. «From Divine Timemaker to Divine Watchmaker». Em *Temporality and Eternity: Nine Perspectives on God and Time*, 1st ed, editado por Marcus Schmücker, Michael T. Williams, e Florian Fischer. Walter de Gruyter GmbH, 2022.
- Padgett, Alan G. «Eternity as Relative Timelessness». Em *God and Time: Four Views*, por Gregory E. Ganssle. InterVarsity Press, 2001.
- Palma, Alexandre. «Laudato Si' and spatial turn: a theological approach». *Religions* 14, n.º 9 (2023): 1–11. <https://doi.org/10.3390/re114091111>.
- Peters, Ted. *Time in Eternity and Eternity in Time*. 2016. https://doi.org/10.1007/978-3-319-23944-6_1.
- Philo of Alexandria. «On the Confusion of Tongues. On the Migration of Abraham. Who Is the Heir of Divine Things? On Mating with the Preliminary Studies». Em *Philo : in ten volumes (and two supplementary volumes)*, traduzido por F. H. Colson e G. H. Whitaker, vol. 4. Loeb classical library. Harvard University Press, 1929.
- Philo of Alexandria. *On the Creation of the Cosmos According to Moses*. Traduzido por Douwe (David) Runia. Brill, 2001.
- Pike, Nelson. «Divine Omniscience and Voluntary Action». *The Philosophical Review* 74, n.º 1 (1965): 27–46. <https://doi.org/10.2307/2183529>.
- Platão. *Fédon*. Traduzido por Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Textos clássicos 15. CECH - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1983.
- Platão. *Timeu-Crítias*. 1a ed. Traduzido por Rodolfo Lopes. Autores gregos e latinos 18. CECH - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- Polkinghorne, J. C. *Science and creation: the search for understanding*. Templeton Foundation Press, 2006.
- Prigogine, Ilya Ramanovich. *O nascimento do tempo*. 3a ed. Traduzido por Marcelina Amaral. Biblioteca 70 17. Edições 70, 2018.
- Qureshi-Hurst, Emily. «God and Philosophy of Time». *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, St Andrews Encyclopaedia of Theology, 1 de março de 2024. <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=19a97c3b-ccdd-3b50-a89f-c9d393fdee10>.
- Ratschow, Carl Heinz. «Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems». *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51, n.º 3 (1954): 360–87.
- Rojka, Lubos. «The Sempiternity of God and Cosmic Time». *Gregorianum* 101, n.º 4 (2020): 751–68.
- Ruiz de La Peña, Juan Luis. *La pascua de la creación: escatología*. Sapientia fidei / com. de dir.: Juan Luis Ruíz de la Peña, 11 : II, Teología sistemática. Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Ruiz de La Peña, Juan Luis. *Teología de la creación*. 2a ed. Presencia teológica 24. Ed. Sal Terrae, 1987.
- Rushdoony, Rousas John. *Systematic theology*. Vol. 2. Ross House Books, 1994.
- Schmücker, Marcus, Michael T. Williams, e Florian Fischer, eds. *Temporality and Eternity: Nine Perspectives on God and Time*. 1st ed. Walter de Gruyter GmbH, 2022.
- Schulz, Michael. «Historical Eternity: The Approaches of Wolfhart Pannenberg and Hans Urs von Balthasar». Em *Temporality and Eternity: Nine Perspectives on God and Time*, 1st ed, editado por Marcus Schmücker, Michael T. Williams, e Florian Fischer. Walter de Gruyter GmbH, 2022.

- Strauss, Ze'ev. «God, the Grandfather of Time: Time and the Absolute in the Thought of Philo of Alexandria». Em *Temporality and Eternity: Nine Perspectives on God and Time*, 1st ed, editado por Marcus Schmücker, Michael T. Williams, e Florian Fischer. Walter de Gruyter GmbH, 2022.
- Stump, Eleonore, e Norman Kretzmann. «Eternity». *The Journal of Philosophy* 78, n.º 8 (1981): 429–58. <https://doi.org/10.2307/2026047>.
- Tillich, Paul. «Eschatologie und geschichte». Em *Band 6 Der Widerstreit von Raum und Zeit*. De Gruyter, 2018.
- Tipler, Frank J. *A física da imortalidade: cosmologia moderna, Deus e a ressurreição dos mortos*. 2a ed. Traduzido por Carlos Sousa de Almeida. Com José Félix Gomes da Costa e Helder Guégués. A máquina do mundo 14. Bizâncio, 2008.
- Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*. BAC. Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- Torrance, Andrew B., e Thomas H. McCall, eds. *Knowing Creation: Perspectives From Theology, Philosophy, and Science*. Vol. 00001. Knowing Creation. Zondervan Academic, 2018.
- Torrance, Thomas F. *Theological and Natural Science*. Wipf and Stock, 2005.
- Veneziano, Gabriele. «The Big Bang's New Clothes and Eternity». Em *Eternity Between Space and Time: From Consciousness to the Cosmos*. De Gruyter, 2024. <https://doi.org/10.1515/9783111313610>.
- Viney, Donald Wayne. «Evolution's God: Teilhard de Chardin and the Varieties of Process Theology.» *Teilhard Studies*, n.º 82 (março de 2021): 1–22.
- Vizza, Francesco. *Aloysius Lilius: Author of the Gregorian Reform of the Calendar*. 2018.
- Weinberg, Steven. *The First Three Minutes*. Updated edition. Basic Books, 1993.
- Zampieri, Paola. «Eternidade e tempo». Traduzido por Moisés Sbardelotto. *Settimana News*, 3 de junho de 2022. 22.ª ed. <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/619298-eternidade-e-tempo>.
- Zimmerli, Walther Christoph. «Zeit als Zukunft: Die menschliche Konstruktion der Zeit». Em *Was treibt die Zeit?: Entwicklung und Herrschaft der Zeit in Wissenschaft, Technik und Religion*, 1. edition, por Kurt Weis. Dtv Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 1998.