



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

CURSO PARA DOUTORAMENTO (2.º grau canónico)

TOMÁS DE ALBUQUERQUE EMILIANO CASTEL-BRANCO

Ontologia trinitária: *Da analogia entis à analogia amoris*
Uma leitura da obra de Piero Coda

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor Dom Alexandre Coutinho Lopes de Brito Palma

Lisboa
2025

RESUMO:

A presente dissertação aborda a obra de Piero Coda, principalmente Dalla Trinità L'avvento di Dio tra storia e profezia, centrando-se na proposta de uma ontologia trinitária baseada na analogia do amor (analogia amoris). Através da análise das suas principais influências teológicas e filosóficas e, posteriormente, do pensamento do próprio autor, procuramos demonstrar como ele concebe a unidade do Ser divino como relação de amor na distinção das Pessoas da Trindade. A partir do mistério pascal e da kenosis de Cristo na Cruz, defende-se uma epistemologia ontológica que valoriza a categoria do não ser positivo e traz implicações eclesiais. A obra propõe, assim, uma renovada abordagem teológica em que a analogia amoris se apresenta como a chave de leitura ontológica da trindade e de toda a realidade criada.

PALAVRAS-CHAVE:

Ontologia Trinitária; Analogia amoris; Piero Coda; Agápe Trinitária; Kenosis de Cristo; Analogia do Ser; Relação intra-trinitária.

ABSTRACT:

This dissertation addresses the work of Piero Coda, particularly Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia, focusing on the proposal of a Trinitarian ontology based on the analogy of love (analogia amoris). Through an analysis of his main theological and philosophical influences, and subsequently of the author's own thought, we seek to demonstrate how he conceives the unity of the divine Being as a relationship of love within the distinction of the Persons of the Trinity. Starting from the Paschal Mystery and the kenosis of Christ on the Cross, an ontological epistemology is advocated that values the category of positive non-being and carries ecclesial implications. The work thus proposes a renewed theological approach in which the analogia amoris emerges as the key hermeneutic for understanding the Trinity and all created reality.

KEYWORDS:

Trinitarian Ontology; Analogia amoris; Piero Coda; Trinitarian Agápe; Kenosis of Christ; Analogy of Being; Intra-Trinitarian Relation

ÍNDICE

Introdução	4
1. As influências do pensamento cotidiano	7
1.1. Santo Agostinho	8
1.2. São Tomás de Aquino	11
1.3. Beato António Rosmini.....	13
1.4. São João da Cruz.....	15
1.5. Chiara Lubich.....	18
1.6. Klaus Hemmerle.....	20
2. A Analogia da caridade: uma epistemologia para o mistério cristão	23
2.1. Da analogia dos entes à analogia da caridade	25
2.2. A ontologia trinitária e pascal da caridade	32
2.2.1. O Mistério Pascal: O Ser trinitário de Deus	35
2.2.1.1. Deus é Pai: uma revelação kenótica	36
2.2.1.2. Deus é Filho: o Ser e a missão de Jesus Cristo.....	36
2.2.1.3. Deus é Espírito Santo: uma Vida em favor do Outro.....	37
2.2.2. O Mistério Pascal: a plenitude cristológica da ontologia trinitária da Caridade ...	38
2.2.2.1. O <i>Agápe</i> pascal, sacrificial e eucarístico	38
2.2.2.2. No Getsémani: a livre submissão	39
2.2.2.3. O abandono na Cruz: revelação trinitária na <i>kénose</i> de Cristo.....	40
2.2.2.4. A Ressurreição do crucificado: a escatologia trinitária e eclesiológica	45
3. Uma renovada epistemologia: A ontologia tri-unitária de Deus em Piero Coda	47
3.1. O método analógico e pascal da ontologia trinitária	48
3.1.1. A analogia interpessoal.....	49
3.1.2. Jesus abandonado: A revelação trinitária.....	52
3.2. A eclesiologia em chave trinitária.....	56
3.2.1. A <i>Dei Verbum</i> na hermenêutica de Piero Coda	56
3.2.2. A dinâmica relacional e profética da inteligência eclesial.....	57
Conclusão	60
Bibliografia	64
1. Obras de Piero Coda.....	64
2. Bibliografia auxiliar	67

INTRODUÇÃO

A Ontologia Trinitária, adiante designada por OT, é uma área de estudo cujo objecto «é com clareza sugerido por duas palavras que o compõem: *onto-logia* = palavra, inteligência (*λόγος*) do S/ser¹ (*ὄντος*, participio genitivo do verbo *εἶναι*, *essere*); *trinitária* = à luz de Deus que a revelação cristã denomina Trindade»². Assim a OT detém-se sobre o sentido da verdade do Ser «interpretando-o dentro do horizonte de iluminação do acontecimento de Jesus, o Cristo, Palavra/Filho do *Abbà*, na efusão do Espírito Santo»³. Piero Coda refere que «ontologia significa dar palavra ao ser, isto é, ao sentido da realidade na qual somos e estamos, vivemos e nos encontramos e o adjectivo “trinitário” alude à luz de quem e com quem é possível guardar, interpretar e ver essa realidade»⁴. No caso da OT a luz vem de Deus revelado em Jesus Cristo que a fé da Igreja intitulou trinitária.

«A OT não se identifica de forma exclusiva nem excludente com a teologia nem com a filosofia»⁵, pois nasce do encontro entre ambas, ou seja, no encontro entre o dizer-se de Deus e a procura da verdade do Ser por parte do Homem. A OT procura exprimir o dado da fé segundo o qual Deus é essencialmente uno, mas não é solitário, ou seja, é distintamente três e concomitantemente um por ser *agápe*⁶. Este último caracteriza-se por ser um «amor de dedicação e de comunicação do Pai, Filho e Espírito Santo que, gratuitamente investe na nossa liberdade e em todas as coisas criadas»⁷.

A OT «designa toda a interpretação da realidade que se move desde a trindade para onde o evento de Jesus Cristo atraiu»⁸, de tal forma que «a fé cristã e a fé trinitária se referem

¹ Ao longo do presente trabalho referiremos o Ser de Deus com letra minúscula; e o ser das criaturas por participação do Ser de Deus com letra minúscula em ordem a estabelecer a distinção.

² Coda, *Manifesto: Per una riforma del pensare*, 1:14. Para uma introdução ao conceito de ontologia trinitária, leia-se: Coda, Piero. «L'ontologia trinitaria: Che cos'è?» *Sophia* IV, n.º 1 (2012): 159–79; Pili, Emanuele. «L'ontologia trinitaria: Che cosa "non" è?» *Sophia* IX, n.º 1 (2017): 47-56.

³ Coda, 1:14.

⁴ Coda, «L'ontologia trinitaria: Che cos'è?», 160.

⁵ Coda, *Manifesto: Per una riforma del pensare*, 1:15.

⁶ Cf. Coda, «L'ontologia trinitaria: Che cos'è?», 160.

⁷ Coda, 160.

⁸ Coda, 165.

reciprocamente e permanecem ou caem juntas: sem Jesus Cristo não há revelação de Deus trinitário; sem a trindade não há fé cristã na identidade de Jesus Cristo»⁹. No entanto, como mencionámos anteriormente, «a teologia trinitária só chega ao conteúdo ontológico com a ajuda da filosofia para alcançar um Ser em reciprocidade»¹⁰. Deste modo, a OT é a própria reciprocidade entre a teologia e a filosofia¹¹.

A OT não se refere somente a Deus enquanto Ser infinito que se revela *Agápe* e, enquanto tal, trinitário, mas também, ao ser finito e criado que participa pela graça (*Χάρις*) do Ser infinito e que, desta forma, é divinizado trinitariamente. O autor italiano refere que o desejo de Jesus de que todos sejam um como Ele e o Pai são um (cf. *Jo* 17, 21) é uma fórmula breve da definição de ontologia trinitária¹².

As realidades que rodeiam o ser humano não afirmam por si mesmas o seu ser e, como tal, a tarefa intelectual do Homem consiste em descobrir o Ser, o que significa que interpretar a existência é-lhe constitutivo. Neste contexto também é erigida a pergunta mais definitiva do Ser: a realidade de Deus. Não há conhecimento mais valioso que o mistério de Deus, o que remete para o sentido filosófico, e o esforço racional de pensar as possibilidades teológicas da criação, da revelação, da encarnação e da salvação, ou seja, a OT remete igualmente para várias disciplinas do estudo teológico, como a protologia, teologia fundamental, cristologia, soteriologia e eclesiologia.

A existência de um método para conhecer o mistério do Ser pessoal de Deus apresenta-se como inadequado. Assim, o âmbito de estudo da OT, aberta ao mistério, constitui-se como um sério desafio que implica a confrontação com os limites e possibilidades da razão humana.

A revelação cristã, particularmente no acontecimento pascal, contém em si uma forma particular de contributo à razão humana no conhecimento do Ser de Deus enquanto relação e compreensão da *kénosis* de Deus. Desta maneira a OT não se detém tanto sobre a existência de Deus, quanto ao modo da sua existência. Piero Coda desenvolve a sua reflexão sobre a OT tomando como ponto de partida o interesse por conhecer a natureza trinitária de Deus e como ela se concretiza em cada pessoa divina nas suas respectivas e distintas relações¹³. Desta maneira o acesso encontra-se na revelação que Cristo faz do amor e liberdade trinitária,

⁹ Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profetia*, 43.

¹⁰ Pili, «L'ontologia trinitaria: che cosa "non" è?», 52.

¹¹ Cf. Pili, 53.

¹² Cf. Coda, «L'ontologia trinitaria: Che cos'è?», 160.

¹³ Cf. Coda e Donà, *Pensare la trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, 39.

ágape trinitária, no acontecimento pascal¹⁴. Neste sentido o verdadeiro conhecimento teológico não pode desconsiderar que o lugar em que Deus se dá a conhecer é o amor recíproco consumado na unidade fazendo convergir a ontologia da relação em Deus com a dimensão personológica da caridade¹⁵.

Os níveis de acesso teológico para uma ontologia trinitária da caridade considerados por Piero Coda são o nível da criação, ontologia e história; o nível cristológico; o nível pneumatológico e eclesiológico; e o nível recapitulativo¹⁶, os quais serão explicitados adiante.

No presente trabalho iremos estudar a interpretação que Piero Coda desenvolve sobre o ritmo trinitário do Ser divino, considerando a criação à luz da reciprocidade divina (*pericórese*), partindo das processões das pessoas divinas e tendo estas o seu cume no mistério pascal. O Ser *Ágape* de Deus tem de se conceber analogicamente como Ser em relação. Deste modo o autor considera igualmente a vida intra-trinitária a partir da dinâmica do amor como Aquele que ama, o amado e o Amor. Coda propõe colocar o acento na analogia trinitária numa perspectiva intersubjectiva, ou seja, nas relações que as distintas pessoas divinas estabelecem entre si por meio do "não Ser relativo" caracterizado pela dimensão da liberdade e da *kenósis* intra-trinitária. Assim, a presente dissertação procura demonstrar o seu contributo no aprofundamento da ontologia trinitária pela analogia do Amor. Para este efeito, no primeiro capítulo estudaremos os autores que influenciam Piero Coda; no segundo capítulo, a analogia da caridade como epistemologia adequada para conhecer a essência do mistério cristão, dando particular incidência sobre a sua relação com o mistério pascal; e, por último, no terceiro capítulo culminaremos com a sistematização e algumas implicações da OT codiana.

¹⁴ Cf. Coda e Tapken, *La trinità e il pensare*, 12–13.

¹⁵ Cf. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il «De Trinitate» di Agostino*, 2008, 75-81. 93-94. 97.

¹⁶ Cf. Martínez, *El Dios in-ex-sistente*, 146–51.

1. AS INFLUÊNCIAS DO PENSAMENTO CODIANO

A principal fonte para a ontologia desenvolvida por Piero Coda numa hermenêutica pascal e trinitária é a tradição da Igreja e a própria Sagrada Escritura, atendendo à categoria neotestamentária *Ágape*¹⁷. O autor focolarino não realiza uma exposição nem compilação de várias fontes, mas procura que convirjam na unidade numa «articulação complexa e unitária da teologia»¹⁸. Deste modo procede à relação da análise histórico-crítica e científica com a ontologia do mistério revelado, tendo como centro a Palavra de Deus enquanto objecto de investigação e conteúdo do seu próprio discurso¹⁹.

Piero Coda em ordem a alcançar a unidade da fé no diálogo ecuménico procura a visão conjunta da hermenêutica teológica oferecendo uma ponte para a unidade plena²⁰. Esta busca contribuiu para a hermenêutica intersubjectiva relacional existente no seio da Trindade²¹. O autor italiano assume os principais sistemas filosófico-teológicos e parte do princípio que, no século XX, se verificou um renascimento teológico²².

Em ordem a situar-se diante das fontes da revelação e da tradição, Piero Coda destaca a compreensão do carácter histórico da revelação e da teologia segundo a lógica da encarnação²³, o carácter intrinsecamente personalista do cristianismo que valoriza a reciprocidade trinitária²⁴ e o exercício da teologia segundo uma visão aproximada do mistério e da comunhão²⁵.

Os autores por nós escolhidos como fontes de Piero Coda são considerados pelo próprio autor como fundamentais e mais exemplares de todas as suas fontes, conforme o próprio autor nos indicou, tendo sido salientado pelo próprio autor focolarino, com quem

¹⁷ Cf. Martínez, 159.

¹⁸ Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, 333.

¹⁹ Cf. Coda, 333–34.

²⁰ Cf. Coda, «Un carisma e un' opera di Dio», 15.

²¹ Cf. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, 329.

²² Cf. Coda, 240.

²³ Cf. Coda, 264–65.

²⁴ Cf. Coda, 265. 301-306.

²⁵ Cf. Coda, 266–67.

estabelecemos contacto, que estes autores de variadas épocas da tradição da Igreja se harmonizam entre si pela complementaridade que estabelecem entre o aprofundamento teológico e espiritual e místico, onde destacou São João da Cruz.

1.1. Santo Agostinho

A experiência espiritual vivida durante os primeiros anos do movimento focolarino, do qual Piero Coda faz parte, segundo a fundadora, foi fundamentada sobre o modelo de Santo Agostinho²⁶. Esta influência teve um efeito preponderante na obra de Coda²⁷, levando-o a privilegiar «uma leitura prospectiva da obra agostiniana a partir da pré-compreensão espiritual e teológica contemporânea»²⁸. O relevo histórico e teológico da ontologia trinitária por ele proposta considera a colocação temporal da sua obra *De Trinitate* no contexto da teologia trinitária:

«esta é a primeira reflexão orgânica sobre a verdade central da fé formulada depois do concílio de Niceia (315) e de Constantinopola, os quais definiram, respectivamente, a “consubstancialidade” (omoousía) do Filho e do Espírito Santo com o Pai, afirmando o dogma da Trindade: Deus é uno na substância (ousía) e trino nas pessoas»²⁹.

O autor focolarino afirma «uma qualidade carismática do *De Trinitate* [de Santo Agostinho]: para cumprir um serviço específico, em favor da Igreja, de inteligência e ilustração da fé trinitária»³⁰, no entanto, «na experiência de Agostinho, a realidade do Deus trinitário não é o ponto de partida, mas antes a experiência de Deus que é a Verdade, o Ser e Luz»³¹.

Este começo corresponde à *regula fidei* ou *fides catholica* ou *doctrina fidei*, ou seja, «à aceitação fiel e indiscutível do credo como a Igreja o professa, seguida da exposição e análise do que atesta a Escritura, Antigo e Novo Testamento, para verificar sua correspondência com o que é expresso justamente pela *regula fidei*»³². Agostinho acedeu através da tradição, que é o leito vivo no qual a Escritura tomou forma definitiva³³. Num segundo

²⁶ Cf. Lubich, *Perché mi hai abbandonato?*, 58.

²⁷ Cf. Coda, «Agostino, l' interiorità e l' esperienza dell' altro», 77–85; Coda, «Agostino e la “via caritatis”». Rileggendo il “De Trinitate», 19–36; Coda, «L' esperienza e l' intelligenza della fede in Dio Trinità. Da Sant' Agostino a Chiara Lubich», 527–52.

²⁸ Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il «De Trinitate» di Agostino*, 2008, 10.

²⁹ Coda, 25–26.

³⁰ Coda, 27.

³¹ Coda, 36; Cf. Agostinho, *Confissões* VIII, 23, 29–30.

³² Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il «De Trinitate» di Agostino*, 2008, 39.

³³ Coda, 39.

momento, Santo Agostinho aprofunda a ontologia trinitária passando pela *intelligentia fidei*, ou seja, o aprofundamento especulativo, segundo uma análise semântica e logico-dialética dos nomes e conceitos e um impulso metafísico para compreender o sentido em que os conceitos são usados pela sagrada escritura para expressar o Ser de Deus³⁴. Por último, o percurso realizado pelo santo de Hipona conduz o discurso à contemplação do mistério trinitário, ou seja, à *experientia fidei*, isto é, do contacto vital e espiritual com o mistério trinitário. Desta forma, Piero Coda denota que, para Santo Agostinho, «o Ser é maior que o pensamento e o pensamento que a verbalização do mistério»³⁵, o que significa que o Deus da revelação é sempre maior de quanto se possa pensar e dizer sobre Ele³⁶. O teólogo focolarino considera fundamental sublinhar a superioridade da densidade ontológica face ao pensamento e à expressão do mistério ao afirmar que «muitas vezes se afirma que a teologia latina, a partir de Agostinho, carece da dimensão apofática»³⁷.

Piero Coda conclui que, para Santo Agostinho, «a contemplação e a teologia trinitária são vias da caridade, não só por serem despertadas pelo amor de Deus, mas também porque devem necessariamente acontecer em simultâneo e com unidade de propósito. Na verdade, a teologia trinitária é via da caridade por excelência»³⁸. O santo de Hipona considera que o Deus trinitário é essencialmente *mysterium unitatis*, tendo Jesus Cristo a missão de ser *mediator unitatis*³⁹ e, deste modo, a revelação do Deus trinitário acontece por mediação de Jesus Cristo⁴⁰. O autor focolarino destaca igualmente na teologia trinitária de Santo Agostinho o facto de «o caminho de acesso à contemplação e, portanto, também a uma certa inteligência da unidade e trindade de Deus, sem prejuízo da sua transcendência infinita, ser a unidade dada e vivida em Cristo entre os discípulos para mútua caridade»⁴¹.

Em ordem a considerar na teologia agostiniana a relação em Deus como ontológica, Piero Coda concentra-se em dois aspectos que refere serem centrais⁴²: a unidade divina⁴³ e a imagem de Deus trinitário que é o próprio Homem, considerado no seu espírito⁴⁴. No que à unidade divina diz respeito, Agostinho afirma a «indivisível igualdade de uma só e mesma

³⁴ Cf. Coda, 40.

³⁵ Coda, 41.

³⁶ Cf. Coda, 41.

³⁷ Coda, 41.

³⁸ Coda, 43.

³⁹ Cf. Agostinho, *Trindade - De Trinitate*, IV. 1. 3.

⁴⁰ Cf. Agostinho, *Confissões* VII, 18, 24.

⁴¹ Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il «De Trinitate» di Agostino*, 2008, 50.

⁴² Cf. Coda, 52.

⁴³ Cf. Agostinho, *Trindade - De Trinitate*, I. 4. 7.

⁴⁴ Cf. Agostinho, IX-XIV.

substância»⁴⁵, sem negar a distinção das três Pessoas⁴⁶. Neste sentido, Piero Coda aponta como decisivo o facto de o santo doutor da Igreja considerar que, «embora não haja nada em Deus que tenha um significado accidental, n'Ele nem tudo o que é pregado é em sentido substancial»⁴⁷. Deste modo, o Ser de Deus é uno, mesmo sendo as três Pessoas divinas diversas, ou seja, sem contradizer a alteridade própria da relação intra-trinitária⁴⁸. Assim, este aspecto ontológico da relacionalidade como realidade intrínseca e essencial em Deus e para a unidade dos homens entre si é uma intuição luminosa e clamorosa do amor como itinerário espiritual⁴⁹.

A trindade do amor no Homem – amante, o amado e o amor⁵⁰ - é, pela analogia⁵¹, imagem do Deus trinitário⁵². A realidade maior que se pode encontrar no ser humano é o amor e, como tal, interessa para o santo de Hipona entender o que é o amor, afirmando que tudo o que não for verdadeiro amor, não é amor⁵³. Nesta indagação, Santo Agostinho alcança a transcendência horizontal entre os Homens, considerando que quem ama o irmão, ama a Deus⁵⁴, no entanto, ainda não alcança a Santíssima Trindade, mas vislumbra apenas os seus vestígios, o que o conduz à constatação de que o Amor por essência é trino ao exigir o que ama, o amado e o amor mútuo dos dois⁵⁵. Desta maneira, é possível concluir que, para Piero Coda, é extremamente importante a concepção agostiniana de que a caridade é o lugar da contemplação de Deus trinitário⁵⁶, embora Santo Agostinho ainda não penetre o mistério pela analogia da caridade, mas apenas a intua pela via da interioridade do ser humano⁵⁷.

Piero Coda procura recuperar os desenvolvimentos do legado de Santo Agostinho conjugando a intuição ontológica da relação com o personalismo da caridade⁵⁸.

⁴⁵ Cf. Agostinho, I. 4. 7.

⁴⁶ Cf. Agostinho, I. 4. 7.

⁴⁷ Agostinho, V. 5. 6.

⁴⁸ Cf. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il «De Trinitate» di Agostino*, 2008, 58.

⁴⁹ Cf. Coda, 48–49.

⁵⁰ Cf. Agostinho, *Trindade - De Trinitate*, XV. 3. 5.

⁵¹ Cf. Agostinho, XIV. 12. 15; XIV. 18. 24.

⁵² Cf. Agostinho, VIII. 5. 8.

⁵³ Cf. Agostinho, VIII. 7. 10.

⁵⁴ Cf. Agostinho, VIII. 8. 12.

⁵⁵ Cf. Agostinho, VIII. 10. 14.

⁵⁶ Cf. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il «De Trinitate» di Agostino*, 2008, 69.

⁵⁷ Coda, 70.

⁵⁸ Coda, 75.

1.2. São Tomás de Aquino

São Tomás completa e supera a intuição relacional em Deus de Santo Agostinho⁵⁹ afirmando que «a relação é a própria essência divina»⁶⁰, ou seja, em Deus a relação não é acidental, mas substancial⁶¹. O santo de Aquino, sem abandonar a afirmação da transcendência do Deus Uno de São Dionísio de Alexandria, complementa-a com a intuição agostiniana⁶². Assim desenvolve um personalismo trinitário pela acentuação da identidade e do papel das Pessoas Divinas segundo um dinamismo das três Pessoas no Ser Divino⁶³. Deste modo o doutor angélico considera que a revelação trinitária exprime que, em Deus, a simultaneidade da ontologia do *Ipsum esse* e do outro, ilumina a ontologia do ser criado⁶⁴, o que significa que «se deve penetrar com a inteligência na perfeição de Deus à luz dos efeitos da sua causalidade criadora e da revelação»⁶⁵.

A reflexão tomasiana centra-se na visão de Deus como *Ipsum Esse per Se subsistens*, apoiando-se para tal na metafísica aristotélica, mas sobretudo na revelação⁶⁶. São Tomás retoma a tradição agostiniana que valoriza a interpretação psicológica, segundo a qual existe uma analogia do acto cognitivo e volitivo do espírito humano, relacionando-a com as processões trinitárias⁶⁷. Assim, conjuga a doutrina de Santo Agostinho com a derivação grega que dá primazia às Pessoas divinas⁶⁸. A Pessoa divina é definida por São Tomás como «relação subsistente [*relatio subsistens*]»⁶⁹ e, deste modo, conforme salienta Ghislain Lafont, «a relação designa o elemento identificativo que distingue a pessoa e subsistente designa a posição ontológica absoluta da pessoa»⁷⁰. Esta definição significa que, segundo Piero Coda, «nas Pessoas divinas, a identidade subsistente coincide com a relação, o Ser em si [*esse in*] coincide com o Ser-para e Ser-no outro [*esse ad*]»⁷¹. São Tomás explica que em Deus a

⁵⁹ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 412.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4.

⁶¹ Tomás de Aquino, «De Potentia», q. 8, a. 2.

⁶² Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 412.

⁶³ Cf. Marinelli, *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*; Cf. Lafont, *Structures et Méthodes dans la somme théologique de saint Thomas d'Aquin*.

⁶⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Commentary on Metaphysics Books 1-6*, liv. V.

⁶⁵ Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 414.

⁶⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, 1. 13, a. 11.

⁶⁷ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 416.

⁶⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I qq. 28-43.

⁶⁹ Tomás de Aquino Ia, q. 29, a. 4.

⁷⁰ Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*, 124; Pattin, «A. Krempel. La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique».

⁷¹ Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 417.

unidade é dupla: «a da natureza divina e a do Amor que é o Espírito Santo»⁷², ou seja, como descreve Piero Coda, «há uma unidade essencial e uma unidade pericorética (ou dinâmico-pessoal)»⁷³

São Tomás penetra o próprio mistério das processões entre as Pessoas Divinas graças a uma ontologia trinitária⁷⁴, desenvolvida a partir da relação estabelecida entre a liberdade e a vontade⁷⁵. O doutor angélico afirma que «tudo o que a vontade quer necessariamente de um modo natural, como a felicidade, não é incompatível a ser querido livremente»⁷⁶, ou seja, «à vontade apetece livremente a felicidade, ainda que Lhe apeteça também necessariamente»⁷⁷. Isto aplica-se a Deus dado que «se ama a Si mesmo livre e necessariamente»⁷⁸, sendo esta a razão pela qual o Espírito Santo procede livremente do Pai, não como possibilidade, mas como necessidade, sendo, por isso, da mesma natureza⁷⁹. Desta maneira, conclui o santo de Aquino que em simultâneo se opera no seio da trindade a livre entrega de cada Pessoa à Outra, ou seja, em cada uma das processões trinitárias, cada Pessoa recebe do Pai o que Lhe é co-essencial: a Sua Natureza divina⁸⁰.

São Tomás explica analogicamente como se dão as processões. Para este feito, dá primazia ao entendimento em relação à vontade e recorre a uma comparação entre o ser humano e Deus⁸¹. Assim, no que a Deus diz respeito, o doutor da Igreja concebe que o Pai entendendo-Se, concebe o Verbo, posto que, entende tudo entendendo-se a Si mesmo, de tal forma que, por este Verbo, se ama a Si mesmo, sem acrescentar nada à natureza divina, visto que as procedências do Pai são enquanto Verbo, para o Filho, e Amor, para o Espírito Santo⁸². Esta co-originação requer a distinção Pessoal em Deus, o que se realiza pelas relações⁸³, no entanto, importa para o doutor angélico diferenciar as processões das relações e a distinção recíproca entre as Pessoas divinas⁸⁴. A relação interpessoal em Deus implica que cada Pessoa seja reciprocamente a partir de Outra sem uma lógica causal, temporal e finita⁸⁵, o que

⁷² Tomás de Aquino, *In Johannem*, 17, 26.

⁷³ Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 417.

⁷⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I Ia, q. 27, a. 3; Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 417.

⁷⁵ Cf. Tomás de Aquino, «De Potentia» q. 10, a. 2, ad. 5.

⁷⁶ Tomás de Aquino q. 10, a. 2, ad. 5.

⁷⁷ Cf. Tomás de Aquino q. 10, a. 2, ad. 5.

⁷⁸ Tomás de Aquino q. 10, a. 2, ad. 5.

⁷⁹ Cf. Tomás de Aquino q. 10, a. 2, ad. 5.

⁸⁰ Cf. Tomás de Aquino q. 10, a. 2.

⁸¹ Cf. Tomás de Aquino q. 9, a. 9.

⁸² Cf. Tomás de Aquino q. 9, a. 9.

⁸³ Cf. Tomás de Aquino q. 10, a. 3, ad. 4.

⁸⁴ Cf. Tomás de Aquino q. 10, a. 3.

⁸⁵ Cf. Tomás de Aquino q. 10, a. 3.

significa que «a distinção é relativa à reciprocidade das Pessoas enquanto sua origem sem que se negue a unidade relacional»⁸⁶. Desta maneira, nenhuma das três Pessoas é sem o Ser das outras, o que acontece, como afirma Piero Coda, por meio da existência do *não-ser relativo* de cada Pessoa para que a outra seja, o que acontece na reciprocidade que forma o Amor que se restitui no Espírito Santo⁸⁷. Em Deus, existe assim uma co-originação das Pessoas divinas, sendo as relações que constituem o próprio Ser⁸⁸. Nestas relações a perfeição do Amor corresponde à vontade do amante e do amado, dado que o Amor é a garantia da vontade no bem querido⁸⁹. Desta maneira a processão do Amor equivale a um acto livre que procede mutuamente de duas Pessoas Divinas que se amam⁹⁰.

O doutor angélico afirma existir uma dinâmica imanente em Deus de Se amar trinitariamente num ciclo de bondade infinita e absoluta que é, em si mesmo, uma necessidade relacional querida, não negando a unidade, mas afirmando-a negando-se cada Pessoa reciprocamente como pro-existência do Outro⁹¹.

1.3. Beato António Rosmini

Piero Coda valoriza a *teo-onto-logia* de António Rosmini pelo facto de recuperar as tradições agostiniana e tomista relendo-as à luz da modernidade, procurando entre elas uma convergência sem perder a fidelidade à verdade revelada⁹². O autor focolarino considera que a originalidade de Rosmini é a conciliação entre o *Ipsum esse per se subsistens* de São Tomás, a interpretação psicológica do mistério trinitário de Santo Agostinho e a subjectividade absoluta da fenomenologia do espírito, particularmente desenvolvida por Hegel⁹³.

Segundo Piero Coda, Rosmini começa por aprofundar os santos doutores, considerando Deus como acto puro, interpretando o Ser a partir da analogia psicológica da pessoa criada concluindo que, em Deus, a essência é a mesma em cada um das Pessoas divinas⁹⁴. Deste modo, concebe Deus Pai como «acto infinito de inteligência que sendo em primeiro

⁸⁶ Cf. Tomás de Aquino q. 10, a. 3.

⁸⁷ Cf. Coda, «Creatio ex nihilo amoris. Per una lettura trinitaria del principio di creazione», 65–66.

⁸⁸ Cf. Tomás de Aquino, «De Potentia» q. 9, a. 4, ad. 15.

⁸⁹ Cf. Tomás de Aquino q. 9, a. 9.

⁹⁰ Cf. Tomás de Aquino q. 9, a. 9, ad 24.

⁹¹ Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 273.

⁹² Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 463.

⁹³ Cf. Coda, 463–64.

⁹⁴ Cf. Coda, 464.

lugar absoluto, é ao mesmo tempo sujeito. Este acto infinito da inteligência é o puro Ser»⁹⁵. Este acto absoluto «que é sujeito [na relação] e, simultaneamente, tem-se por objeto não o produz como simplesmente inteligível, mas como infinitamente amável, amado e amante»⁹⁶. Assim, há um terceiro modo de Ser que é o “Ser amado” e, como tal, Deus é uno e constituído por três Pessoas que não se distinguem senão pelas relações, próprias do acto de Ser⁹⁷. Neste sentido, Piero Coda conclui que António Rosmini repensou a ontologia trinitária segundo a verdade do dom do Ser absoluto a partir da revelação trinitária do Ser de Deus⁹⁸ por meio das categorias convergentes de sujeito, objecto e relação⁹⁹. António Rosmini introduz o sujeito divino, que é o ato da essência divina, sendo uno na trindade das suas subsistências pessoais¹⁰⁰.

Para além desta concepção ontológica, analógica e psicológica do Ser, Rosmini, de modo complementar, desenvolve a ontologia da entrega, segundo a qual, o Ser absoluto se auto-comunica por essência, indo mais além das conclusões contraditórias do modalismo ou do triteísmo¹⁰¹. Piero Coda herda também de Rosmini o facto de «isto significar que a natureza divina inclui necessariamente o conceito de uma doação eterna de si mesmo»¹⁰², remontando assim para São Tomás que afirma que «em Deus, a relação é a Sua própria substância»¹⁰³.

Assim, Piero Coda conclui, aproveitando de Rosmini, que a perspectiva psicologia e a da alteridade interpessoal não são exclusivas na interpretação do Ser trinitário de Deus, implicando-se mutuamente no fundamento seguro de uma ontologia que, por definição, é *teo-onto-logia*, como ele intitula da *teo-sofia* de Rosmini¹⁰⁴. Deste modo o autor focolarino valoriza a ontologia segundo a verdade do dom a partir da revelação trinitária do Ser, considerando-o um expoente na necessidade de ilustrar a vida em Deus como reciprocidade trinitária¹⁰⁵

⁹⁵ Rosmini, *Teosofia*, vol. IV, liv. III, sec. VI, cap. I, art. II.

⁹⁶ Rosmini vol. IV, liv. III, sec. VI, cap. I, art. II.

⁹⁷ Cf. Rosmini vol. IV, liv. III, sec. VI, cap. I, art. II.

⁹⁸ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 465.

⁹⁹ Cf. «Se l'uno è anche il suo altro», 76–77.

¹⁰⁰ Cf. Rosmini, *Teosofia*, vol. III, liv. III, cap. IX, art. V.

¹⁰¹ Cf. Rosmini, vol. IV, liv. III, sec. VI, cap. I, art. II.

¹⁰² Rosmini, cap. V, art. V.

¹⁰³ Tomás de Aquino, «De Potentia» q. VIII, a. I, ad. 8.

¹⁰⁴ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 463-464.467.

¹⁰⁵ Cf. Coda, 566.

1.4. São João da Cruz

S. João da Cruz caracteriza-se por ser o primeiro místico da história cristã a colocar o grito do abandono de Jesus no centro da meditação sobre a via da alma humana para a união com Deus, intuição que expressa na obra *Subida ao Monte Carmelo*¹⁰⁶. Segundo Piero Coda, o santo espanhol procura esta novidade anteriormente referida em continuidade com São Tomás de Aquino e São Francisco de Assis¹⁰⁷. O doutor angélico é considerado «seu guia seguro e indiscutível em teologia»¹⁰⁸; e o fundador franciscano como modelo «no caminho do despojamento e do “fazer-se nada por amor”»¹⁰⁹. No entanto, pela influência espiritual de Santa Teresa de Jesus, ele aprofunda o acesso místico à Trindade¹¹⁰ «privilegiando a imagem clássica da subida ao monte de Deus»¹¹¹ e do matrimónio místico e espiritual, com recurso ao livro do Cântico dos Cânticos e ao abandono de Jesus para o aniquilamento da alma para Deus¹¹².

O autor focolarino menciona que, na época moderna, se encontrava muito presente o aprofundamento sobre como é que a alma alcança Deus seguindo Jesus Cristo crucificado e, por Ele, a comunhão com a Santíssima Trindade, experimentando que Deus está em si e ela em Deus¹¹³. Deste modo, esta união a Deus é «precisamente a mola interior da extraordinária viagem mística de São João da Cruz»¹¹⁴. Neste sentido, Piero Coda identifica que, para São João da Cruz, o conhecimento de Deus face-a-face, na medida do possível na vida terrena, deverá começar antes de tudo pelo despojamento existencial de tudo o que não é próprio de Deus¹¹⁵. Assim acontece pelo facto de que «só deste modo se ama a Deus com todo o coração, com toda a alma, com toda a mente, com todas as forças (cf. *Dt* 6, 5; *Mc* 12, 30 e paralelos), metendo-O realmente no primeiro lugar da própria vida»¹¹⁶. Esta valorização do abandono das realidades que se opõe a Deus é relativa à vontade de que Ele tenha o primado na alma humana¹¹⁷.

¹⁰⁶ Cf. São João da Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 7.

¹⁰⁷ Cf. Coda e Rossé, *Il grido d'abbandono*, 225.

¹⁰⁸ Coda e Rossé, 225.

¹⁰⁹ Coda e Rossé, 225.

¹¹⁰ Cf. Coda e Rossé, 226.

¹¹¹ Coda e Rossé, 226.

¹¹² Cf. Coda e Rossé, 226.

¹¹³ Cf. Coda e Rossé, 225.

¹¹⁴ Coda e Rossé, 225.

¹¹⁵ Cf. Coda e Rossé, 226–27.

¹¹⁶ Coda e Rossé, 227.

¹¹⁷ Cf. Mazzer, «*Li amò fino alla fine*». *Il nulla-tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, 289–

Piero Coda apresenta o verdadeiro e último significado do despojamento de tudo o que não é condizente com a essência divina citando São Paulo: «Vós morrestes e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus» (Col 3, 3), sendo este apresentado como um dos fundamentos da revelação para o que o doutor da Igreja aprofunda sobre o despojamento da própria sensibilidade para antepor o amor de Deus:

«Pelo que é de notar que o Verbo, Filho de Deus, juntamente com o Pai e o Espírito Santo, está essencialmente e pessoalmente escondido no ser íntimo da alma; Portanto, a alma que O encontrará deve deixar todas as coisas de acordo com a afeição e a vontade e entrar no recolhimento supremo dentro de si, sendo para ela todas as coisas como se não existissem. Que, por isso, Santo Agostinho, falando na sua obra *Soliloquios com Deus*, disse: “Não te encontrei, Senhor, lá de fora, porque mal te procurava lá fora, já que tu estavas dentro. Deus está, portanto, escondido na alma, e aí o bom contemplativo deve procurá-lo com amor, dizendo: Onde te escondeste?»¹¹⁸

São João da Cruz intitula a este despojamento a “noite do espírito”¹¹⁹ e Piero Coda denota que, para o santo espanhol, esta é similar em nós ao que Jesus viveu gritando de abandono na Cruz unindo-se à vontade do Pai, apesar de não ter qualquer gratificação espiritual¹²⁰. Nesta experiência dramática vivida pela Segunda Pessoa da Santíssima Trindade verifica-se o máximo do amor de Jesus fazendo a vontade do Pai sem ter qualquer recompensa¹²¹. O que Jesus viveu no abandono não tem só um significado de salvação para nós, mas representa o caminho e a porta, assim como, a forma e a medida do caminho espiritual do discípulo unido a Jesus e dirigindo-se ao Pai, o que permite aprofundar o conhecimento da essência divina¹²².

A transformação do amor acontece pelo seguimento do caminho de Deus e fazendo própria a medida de Jesus no Seu abandono, ou seja, despojando do próprio “eu”¹²³ e «mendigando o amor de Deus, dando e crucificando o “eu” em Jesus crucificado para o receber transfigurado no Espírito»¹²⁴. Deus comunica-se imediatamente por meio do Espírito ao centro da alma na contemplação, ou seja, sem a prova dos sentidos e da razão:

«Aqui Deus começa a comunicar-Se, não pelo sentimento, como antes fazia por meio do discurso que compôs e dividiu as notícias, mas pelo espírito puro, no qual não há discurso posterior, comunicando-as com um ato de simples contemplação, a qual não alcança a

¹¹⁸ São João da Cruz, *Cântico Espiritual* 1, 6.

¹¹⁹ São João da Cruz, *Noche Oscura* 2, 5.

¹²⁰ Coda e Rossé, *Il grido d'abbandono*, 229.

¹²¹ Cf. São João da Cruz, *Subida del Monte Carmelo* II, 7, 11.

¹²² Cf. São João da Cruz II, 7, 8-11.

¹²³ {Citation}

¹²⁴ Coda e Rossé, *Il grido d'abbandono*, 234.

essência dos sentimentos da parte inferior, nem exteriores nem interiores, daí é que a imaginação e a fantasia não podem chegar ao ponto de atingir qualquer consideração»¹²⁵.

Jesus é o sujeito e o objecto desta transformação na relação intra-trinitária, como nos revela no Monte Tabor (cf. *Mt* 17, 1-13). Piero Coda denota que na teologia mística de São João da Cruz que desenvolve a ontologia trinitária está patente que no amor entre as Pessoas Divinas há uma transformação recíproca¹²⁶:

«Na discussão da fé há outra discussão do amor na alma do amante, que é de acordo com a vontade, na qual de tal maneira se discute o Amado, e tão conjunta e vivamente se retrata nele quando há união de amor, que se pode dizer com verdade que o amado vive no amante e o amante no Amado. A semelhança é de tal forma que o amor acontece na transformação dos amados, podendo ser dito que um é o outro e que ambos são um. A razão é que na união e transformação do amor cada um dá posse de si ao outro e cada um se deixa e troca pelo outro; e assim, cada um vive no outro, e um é o outro e ambos são um pela transformação do amor»¹²⁷.

Piero Coda afirma que a expressão *um é o outro* supra-citada de São João da Cruz não significa que cada um desapareça no outro, «mas cada um é ele próprio e, ao mesmo tempo, o outro. Esta é a lei do amor»¹²⁸. Neste sentido, no Filho feito Homem, o Pai deixou, sem a perder, a natureza divina assumindo em simultâneo a natureza humana (cf. *2 Pe* 1, 4). Segundo o autor focolarino, «isto significa que, como explica São João da Cruz, Deus se torna diferente de Si mesmo (homem) de uma forma tão real e profunda que não pode ser alcançado pelos sentidos ou mesmo pela razão. Somente a sabedoria mística, por dom, pode fazer isso»¹²⁹. Neste sentido a semelhança ontológica e ética do Homem em relação a Deus são exponenciais em Jesus porque Deus é amor (cf. *1 Jo* 4, 8.16). Assim, só no amor o Homem se pode assemelhar verdadeiramente a Deus porque «quando vive do amor, a criatura participa ontologicamente e eticamente da vida de Deus»¹³⁰. Esta relação encontra a sua fonte naquilo a que a tradição teológica chama *perichóresis*: «na Trindade, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um sendo cada um com, por e no outro»¹³¹.

São João da Cruz acede, segundo Piero Coda, à ontologia trinitária pela via mística descrevendo-a com um significado ontológico atingido na experiência espiritual que a alma humana faz de Deus participando na *perichóresis* com Jesus e, através d'Ele, com o Pai no

¹²⁵ São João da Cruz, *Noche Oscura* I, 9, 8.

¹²⁶ Cf. Coda e Rossé, *Il grido d'abbandono*, 238.

¹²⁷ São João da Cruz, *Cântico Espiritual* 12, 7.

¹²⁸ Coda e Rossé, *Il grido d'abbandono*, 239.

¹²⁹ Coda e Rossé, 240.

¹³⁰ Coda e Rossé, 240.

¹³¹ Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 397.

Espírito¹³². A vida trinitária é uma vida de infinita *perichóresis* e pode, por Jesus e no Seu Espírito, tornar-se em toda a verdade ontologicamente a vida do Homem. Isto acontece pela experiência de Deus no abandono de Jesus que introduz por participação o Homem na substancialidade trinitária do Pai e do Filho no Espírito Santo¹³³.

1.5. Chiara Lubich

A vida e obra de Chiara Lubich (1920-2008) são uma fonte teológica e espiritual para Piero Coda, influenciando-o na especulação e na experiência cristã¹³⁴. A centralidade que o carisma focolar dá à unidade como expressão gratuita do dom que Deus concede ao mundo sem medida em Jesus abandonado¹³⁵ constitui-se como aspecto essencial para o autor italiano¹³⁶. Esta dimensão dialógica, relacional e personalista permite compreender a comunhão como via de superação do nihilismo moderno¹³⁷. No testemunho espiritual e teológico da fundadora focolarina, Piero Coda encontra o eixo fundamental da sua missão na relação entre a contemplação de Deus trino em Cristo e a sua articulação teológica como expressão dessa experiência espiritual¹³⁸. Deste modo, este carisma é para o autor em estudo mediação, sem confusão, da união vertical com Deus e horizontal com a humanidade¹³⁹, encontrando em Jesus abandonado a chave da união com Deus e, sincronicamente, da união com os outros¹⁴⁰.

A mística carismática, espiritual e trinitária fundada por Chiara Lubich apresenta-se como paradigma para Piero Coda na experiência da fé enquanto adesão livre e inserção na graça do mistério simultaneamente cristológico e trinitário, assim como da contemplação trinitária à luz da cristologia¹⁴¹. Deste modo, em ordem a compreender na totalidade o carisma focolarino, Piero Coda afirma a necessidade de o situar no interior de uma concepção cristológica e eclesiológica¹⁴².

Chiara Lubich experimentou a sua vocação em 1943, consagrando-se a Deus e fundando o movimento, tendo como referência para o estabelecimento das raízes espirituais do

¹³² Coda e Rossé, *Il grido d'abbandono*, 242.

¹³³ Coda e Rossé, 242-43.

¹³⁴ Cf. Donà, «Piero Coda e la libera "Verità" del Cristianesimo», 758.

¹³⁵ Cf. Lubich, «Discorso inaugurale della Summer School Sophia "per una cultura dell'unità"», 16.

¹³⁶ Cf. Coda, *Dio che dice Amore*, 6.

¹³⁷ Cf. Coda, 157.

¹³⁸ Cf. Coda, «Un carisma e un' opera di Dio», 12.

¹³⁹ Cf. Coda, 14-15.

¹⁴⁰ Cf. Coda, *Dio che dice Amore*, 157.

¹⁴¹ Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 459-61.

¹⁴² Cf. Coda, «I movimenti ecclesiali. una lettura ecclesiologica», 126-130. 135-136.

carisma a oração de Jesus ao Pai pela unidade, antes da paixão, no Getsemani¹⁴³. Para a ela, ser focolarino significa ser luz para o mundo¹⁴⁴, o que, segundo o autor italiano, tem o seu fundamento na luz que o próprio Deus é e, assim se manifesta, ao dar ao Homem o próprio Filho, Jesus Cristo¹⁴⁵. Desta maneira, Coda considera que a sua teologia nasce de uma doutrina carismática conforme à tradição e à doutrina da Igreja, mas ao mesmo tempo profética e inovadora ao conferir a Jesus abandonado a centralidade da revelação da natureza do amor e a chave da unidade¹⁴⁶.

O movimento focolarino tem como lei fundamental o mandamento evangélico do amor recíproco, o que se apresenta em Piero Coda como uma chave hermenêutica do mistério do Deus trinitário, numa estreita união à compreensão de Jesus abandonado como lugar definitivo dessa mesma revelação de Deus¹⁴⁷.

Piero Coda assume o selo carismático focolarino da unidade compatível com a distinção, dando ao princípio da unidade e da comunhão, sem confusão com a uniformidade, espaço para uma autêntica cultura da unidade alicerçada na oração *ut omnes unum sint* (cf. Jo 17, 21)¹⁴⁸. O autor focolarino afirma que a unidade tem forma trinitária e que ela se distingue como sinfonia agápica dos distintos:

«No centro de tudo, portanto, está a graça e a vocação à unidade, que tem a sua fonte e modelo na própria vida da SS. Trindade e que, através da vinda de Cristo e da efusão do Espírito Santo, está destinada a realizar-se na Igreja, sinal e instrumento da unidade de todos em Deus, semente e início do Reino na história. Esta Unidade significa - no modelo e na interioridade da vida divina - não uma redução à uniformidade, mas uma sinfonia agápica do distinto»¹⁴⁹.

A dinâmica recíproca converte-se em lugar da manifestação da unidade que se distingue, segundo uma atitude de sincera caridade recíproca¹⁵⁰. Esta é a experiência que Jesus faz no abandono da Cruz propiciando uma ontologia trinitária que ajude a entender o mistério da unidade na distinção¹⁵¹. Desta maneira é possível afirmar que a doação mais profunda surge da união com Cristo crucificado, enquanto origem e meta da unidade. Com efeito, assim definia Chiara Lubich o carisma focolar:

¹⁴³ Cf. Coda, «Un carisma e un' opera di Dio», 10.

¹⁴⁴ Cf. Lubich, *In cammino col Risorto*, 10.

¹⁴⁵ Cf. Coda, «Un carisma e un' opera di Dio», 10.

¹⁴⁶ Cf. Coda, 12–13.

¹⁴⁷ Cf. Coda, «Dio: quale avveniere?», 12.

¹⁴⁸ Cf. Coda, «Un carisma e un' opera di Dio», 9.

¹⁴⁹ Coda, «Per una lettura dell' enciclica *Ut unum sint*», 93.

¹⁵⁰ Cf. Coda, 94.

¹⁵¹ Cf. Coda, «L'ontologia trinitaria: Che cos'è?», 168.

«A unidade é a nossa vocação específica. A unidade é o que caracteriza o Movimento dos Focolares. A unidade e não outras ideias ou palavras que possam, de alguma forma, expressar outras formas divinas e esplêndidas de ir a Deus, como a “pobreza” para o Movimento Franciscano, a obediência para os Jesuítas, o pequeno caminho para quem segue Santa Teresa de Lisieux, a oração pelas Carmelitas de Santa Teresa de Ávila, e assim por diante. Unidade é a palavra síntese da nossa espiritualidade»¹⁵².

Assim, Jesus crucificado e abandonado é a via concreta para realizar a unidade e a inspiração estruturante do movimento: «há dois pilares da espiritualidade nascente: Unidade e Jesus Abandonado; o livro de luz que o Senhor escreve na minha alma tem dois aspectos: uma página brilhante de amor misterioso: a Unidade. Uma página luminosa de dor misteriosa: Jesus Abandonado. São dois aspectos de uma única medalha»¹⁵³. Chiara Lubich é determinante para Piero Coda dado que este último se detém sobre a unidade na distinção e a distinção que realiza a unidade, descobrindo no abandono de Jesus a chave para viver na Trindade e segundo o modo da Trindade¹⁵⁴. Assim, a fundadora estabelece uma analogia entre o amor existente entre as três Pessoas iguais e distintas em Deus Trino que é Amor: «existe uma atracção para a distinção e distinção para a igualdade»¹⁵⁵.

1.6. Klaus Hemmerle

Klaus Hemmerle (1929-1994) foi um bispo alemão da diocese de Aachen profundamente marcado pelo carisma focolar¹⁵⁶. Neste sentido o seu aprofundamento no âmbito da ontologia trinitária é fundamental no esclarecimento e aprofundamento intelectual da unidade entendida à luz da última vontade de Cristo¹⁵⁷.

Hemmerle constitui-se como fonte filosófica e teológica para Coda, sendo possível resumir as semelhanças na dimensão teológica e espiritual da unidade, na analogia, na tradição filosófica e teológica de ambos¹⁵⁸.

A teologia e a espiritualidade do carisma focolar conduz a que a unidade em e por Cristo seja o centro da teologia desenvolvida pelo autor alemão segundo a fundamentação da ontologia trinitária e prespectivando trinitariamente a unidade¹⁵⁹. Deste modo, a unidade

¹⁵² Lubich, *L'unità e Gesù abbandonato*, 26–27.

¹⁵³ Lubich, 66–67.

¹⁵⁴ Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 509.

¹⁵⁵ Cf. Lubich, *Perché mi hai abbandonato?*, 89.

¹⁵⁶ Cf. Martínez, *El Dios in-ex-sistente*, 151.

¹⁵⁷ Cf. Hemmerle, «L' itinerario e il contributo di K. Hemmerle per un “novo” pensiero», 11.

¹⁵⁸ Cf. Martínez, *El Dios in-ex-sistente*, 152.

¹⁵⁹ Cf. Hemmerle, «L' itinerario e il contributo di K. Hemmerle per un “novo” pensiero», 18.

trinitária integrada na revelação cristã constitui-se para K. Hemmerle como a perspectiva hermenêutica. Ambos os autores focolarinos consideram que a complexidade da unidade trinitária é, igualmente simples pelo facto de actuar no amor humano recíproco na medida de Cristo¹⁶⁰. Assim, de forma inédita pela integração da cultura ocidental, Hemmerle, e posteriormente Coda, afirmam a ontologia da caridade intratrinitária como radical dom de si mesmo¹⁶¹. Desta maneira, para Piero Coda, a unidade, tal como concebe K. Hemmerle subsiste, por essência, na distinção própria da ontologia agápica que existe entre as três pessoas divinas¹⁶².

A presença da analogia no percurso intelectual realizado por K. Hemmerle e Piero Coda também se apresenta como uma semelhança entre ambos. O teólogo alemão abordou o a ontologia do ser criado como fundamento da sua tese de doutoramento¹⁶³ e o teólogo italiano, fundamentado em Jacques Maritain, considera, à semelhança do primeiro, a estreita relação entre filosofia e teologia¹⁶⁴. Neste sentido Hemmerle aprofunda o mistério da Santíssima Trindade como fonte do ser criado numa estrutura que relaciona unidade e diferenciação¹⁶⁵. Segundo Piero Coda, o então bispo de Aachen desenvolveu a ontologia da liberdade de Deus e do Homem como via dialógica doada pelo próprio Deus ao ser humano para que este O alcance na Sua unidade trinitária¹⁶⁶. O autor italiano também aprofunda a dimensão trinitária do único Deus, a Sua liberdade e a do Homem, a encarnação de Cristo e a Sua experiência no mistério pascal. É possível afirmar uma estreita semelhança entre os dois teólogos focolarinos pela importância dada ao Ser trinitário de Deus e à criação como acto livre e gratuito numa verdadeira analogia dialógica como descoberta ontológica e trinitária de Deus¹⁶⁷.

K. Hemmerle compreende a dimensão teológica do Ser trinitário a partir de uma perspectiva fenomenológica que se abre à transcendência intrinsecamente una e relacional. Esta estreita e necessária ligação entre unidade e relação acontece segundo o movimento recíproco

¹⁶⁰ Cf. Hemmerle, 10.

¹⁶¹ Cf. Hemmerle, 10.

¹⁶² Cf. Coda, «Il carisma dell' unità nello specchio dell' intelligenza teologica di Klaus Hemmerle», 14–15.

¹⁶³ Cf. Hemmerle, *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*.

¹⁶⁴ Cf. Hemmerle, «L' itinerario e il contributo di K. Hemmerle per un "novo" pensiero», 12.

¹⁶⁵ Cf. Hemmerle, 11–13.

¹⁶⁶ Cf. Hemmerle, 13.

¹⁶⁷ Cf. Martínez, *El Dios in-ex-sistente*, 154.

de *perichóresis*, ou seja, de uma doação mútua, *kenótica* e *agápica*. Deste modo, ambos os autores compreendem a filosofia como pensamento em caminho aberto para Deus¹⁶⁸.

A última semelhança entre os dois autores é a tradição teológica seguida. Klaus Hemmerle destaca que o mistério pascal, particularmente Jesus Cristo crucificado e abandonado, revela Deus como fonte de sentido e horizonte do Ser e, como tal, da doação. Piero Coda aprofunda a teologia do autor alemão procurando ter como base a unidade, a distinção, o Ser e a relação segundo a *perichóresis* trinitária e *kenótica*¹⁶⁹. Esta fenomenologia do Ser conduz à ontologia do amor revelado na afirmação do não-ser relativo do crucificado¹⁷⁰. Assim, «a Cruz é para Hemmerle e para Coda o lugar escatológico no qual a vida trinitária se revela e mediante o qual podemos alcançar a experiência de que Deus se abre realmente à nossa vida»¹⁷¹.

Klaus Hemmerle é uma grande influência para Piero Coda principalmente pelo facto de na sua obra *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* articular a dimensão fenomenológica com a ontológica abrindo novos horizontes para o pensamento cristão¹⁷².

¹⁶⁸ Cf. Martínez, 156.

¹⁶⁹ Cf. Hemmerle, «L' itinerario e il contributo di K. Hemmerle per un "novo" pensiero», 11–12.

¹⁷⁰ Cf. Hemmerle, 14.

¹⁷¹ Martínez, *El Dios in-ex-sistente*, 157.

¹⁷² Cf. Hemmerle, «L' itinerario e il contributo di K. Hemmerle per un "novo" pensiero», 15.

2. A ANALOGIA DA CARIDADE: UMA EPISTEMOLOGIA PARA O MISTÉRIO CRISTÃO

Piero Coda menciona que a afirmação joanina «Deus é amor» (1 Jo 4, 7-8) expressa o mistério mais profundo do Ser de Deus, ou seja, «o amor não é só um dos seus atributos. O Amor é o Nome que diz o Ser íntimo de Deus»¹⁷³. É possível, segundo o teólogo focolarino, conceber um «fecundo e inesgotável círculo hermenêutico entre a experiência humana e a revelação de Deus, entre a compreensão do mistério de Deus e o aprofundamento do mistério do homem, e também entre a existência vivida e a problematização especulativa que constitui o horizonte do pensamento teológico»¹⁷⁴. Assim, segundo o autor italiano, encontram-se formalmente os dois pressupostos indispensáveis para a correta formulação de uma ontologia trinitária da caridade: «o pressuposto filosófico como fenomenologia e aprofundamento teórico da intersubjetividade, e o pressuposto teológico como desvelamento e expressão da Agápe divina (e humana) na sua profundidade pascal e trinitária»¹⁷⁵.

A auto-doação de Cristo crucificado e abandonado é manifestação da doação trinitária, sendo o Espírito Santo necessário para o conhecimento do mistério de Deus (cf. Jo 6, 63; 1 Cor 2, 10-16. 12, 2-3), pois une e distingue o Pai e o Filho numa relação pericorética [*perichóresis*] que revela cada Pessoa divina como mistério de amor com as outras Pessoas divinas. O mistério pascal é revelador da Trindade, no entanto, como salienta o teólogo focolarino, também a Trindade é chave de leitura para aprofundar o mistério pascal:

«É o acontecimento pascal, como tradução exacta na história do dinamismo trinitário, que abre o acesso à Trindade; por outro lado, é o mistério da Trindade o único que pode dar uma compreensão profunda do mistério pascal. Uma hermenêutica correta parece-me dizer que o procedimento deve ser a partir "de baixo", isto é, da história da salvação e, finalmente, do evento pascal como uma pré-compreensão do mistério trinitário»¹⁷⁶.

¹⁷³Coda, *Dio che dice Amore*, 54.

¹⁷⁴ Coda, «Per una ontologia trinitaria della carità», 77.

¹⁷⁵ Coda, 77.

¹⁷⁶Cf. Coda, 75–76.

Piero Coda considera que o acontecimento pascal é determinante para a hermenêutica da Trindade imanente, por ser sua epifania e se constituir como compreensão económica e caminho epistemológico para a ela aceder¹⁷⁷. O desenvolvimento de uma ontologia trinitária da caridade necessita de considerar três níveis de acesso teológico: criatural-ontológico, cristológico e pneumático-ecclesiológico¹⁷⁸.

No que à criação e à ontologia diz respeito, o teólogo focolarino integra a analogia da caridade com a do Ser considerando a primeira como chave epistemológica fundamental da segunda. Este aspecto supõe que na relação da criação com o ser humano não se deverá considerar apenas a heurística ontológica, ou seja, do ser, dado que o Homem está destinado à divinização pela participação na filiação divina de Jesus Cristo¹⁷⁹. Desta maneira, a relação de criação estabelecida entre Deus e o mundo não pode, segundo Piero Coda, ser perspetivada apenas segundo o paradigma causa-efeito, mas também pelo paradigma personalista da relação entre o Pai e o Filho, o que permite compreender a transcendência e a imanência de Deus em relação ao Mundo¹⁸⁰, ou seja, a assimetria das pessoas divinas fundamenta a assimetria entre os dois¹⁸¹. Assim, a mediação cristológica na criação e na salvação, enquanto nova criação (cf. *Rm* 11, 36; *1 Cor* 8, 6; *Col* 1, 15-17), permite compreender que a ontologia trinitária é essencialmente relacional¹⁸². O mistério do Ser revela-se na plenitude no acontecimento pascal, pelo facto de ele coincidir com o Ser de Cristo, o *Lógos* encarnado, morto e ressuscitado. Por isso, o mistério pascal caracteriza-se como epifania do Ser e o mistério pessoal do ser criado participa, por Cristo, que não perde a vida intra-trinitária, na vida relacional da Trindade¹⁸³.

O nível pneumático-ecclesiológico é igualmente importante, porque a experiência eclesial move para o mistério pascal, considerando Piero Coda que «o nosso acesso ao mistério de Cristo, e n'Ele, ao mistério trinitário do Amor, está em primeiro lugar na própria Igreja que se constitui, portanto, como o horizonte de pré-compreensão existencial de uma ontologia trinitária do *Agápe*»¹⁸⁴. Na Igreja a reciprocidade é vivida como vocação à divinização no amor, pela inserção em Cristo, pelo Espírito, e impelido com Cristo, para o Pai,

¹⁷⁷ Cf. Coda, 76.

¹⁷⁸ Cf. Coda, 71–77.

¹⁷⁹ Cf. Coda, «Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale», 33–34.

¹⁸⁰ Cf. Coda, «Creación/ I. Dimensión histórica», 194–95; Cf. Coda, «Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale», 33.

¹⁸¹ Cf. Coda, «Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale», 33.

¹⁸² Cf. Coda, 33.

¹⁸³ Cf. Coda, «Per una ontologia trinitaria della carità», 74–75.

¹⁸⁴ Coda, 71.

sendo esta abertura uma dimensão ontologicamente trinitária¹⁸⁵. Esta relação intersubjectiva é o cumprimento das interacções que acontecem na Igreja como cumprimento da presença e acção nela do Espírito Santo. Desta maneira constitui-se este nível como acesso à ontologia trinitária da caridade por se apresentar como lugar hermenêutico para aceder ao mistério da ontologia de Deus trinitário que é *Agápe*¹⁸⁶.

Neste sentido, neste capítulo vamos incidir sobre a obra de Piero Coda, em particular *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*. Numa primeira parte explanaremos no âmbito da ontologia trinitária a estreita e indispensável relação entre a analogia dos entes e a analogia da caridade, considerando esta última como o cumprimento e o cume da primeira; e, numa segunda parte, abordaremos as dimensões trinitária e cristológico-pascal da analogia da caridade como expressão da ontologia do mistério divino

2.1. Da analogia dos entes à analogia da caridade

O autor italiano integra a analogia do Ser como via de relação entre a criação e a Trindade: «a criação, enquanto participação do Ser, é o fundamento ontológico da analogia entre criador e criatura»¹⁸⁷; ele considera também a análise crítica do pensamento moderno que rompeu a harmonia entre a criação, a encarnação do Verbo e a vida trinitária de Amor¹⁸⁸. Neste sentido é sua pretensão articular ambas de forma a aprofundar a epistemologia analógica: «para um aprofundamento da epistemologia analógica, na ótica da nossa pesquisa, articulamos a nossa investigação nos três pontos emersos no confronto com a epistemologia dialética: um exame histórico do contributo medieval, um ajuste das instâncias críticas do pensamento moderno e, por último, a tentativa contemporânea de actualização»¹⁸⁹.

Piero Coda não abandona o conceito de substância, próprio da filosofia clássica, em detrimento da intersubjectividade, mas concebe dinamicamente a relação trinitária na Sua substância, colocando a relação no centro da ontologia: o Ser com, por ou no outro¹⁹⁰. Ele

¹⁸⁵Cf. Coda, 72.

¹⁸⁶Cf. Coda, 71–72.

¹⁸⁷ Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 94; Cf. Coda, 96.

¹⁸⁸ Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 100–101.

¹⁸⁹ Coda, 94.

¹⁹⁰ Cf. Coda, «Ontologia trinitaria e sapere delle scieze», 231.

defende que articulação equilibrada entre a analogia dos entes e da caridade permite desenvolver uma ontologia trinitária da caridade¹⁹¹.

O teólogo focolarino afirma que a doutrina da participação do Ser, própria da Idade Média e exponenciada em São Tomás de Aquino¹⁹², já considera a relação entre o criador e a criação, demonstrando simultaneamente a comunhão entre os dois e a transcendência do criador: «Se o mundo, o Homem e a sua história em particular, são criatura de Deus, entre um e o outro existe uma certa correspondência e semelhança. Uma comunhão que sendo fundada ontologicamente sob a relação assimétrica que vai do criador à criatura, a faz ressaltar ainda mais»¹⁹³. Neste sentido, o acto da criação é o fundamento ontológico da analogia entre os dois, expressando já uma relação assimétrica e a inefável transcendência de Deus. O ser é doado por Deus e, como tal, é possível afirmar uma dependência ontológica da criação relativamente a Deus, mas a criatura exerce-o como realidade própria, sendo a criação do nada [*creatio ex nihilo*] uma relação que contém a transcendência divina e a Sua imanência íntima em cada criatura¹⁹⁴. São Tomás de Aquino afirma que Deus Se comunica ao Homem assemelhando-o a Si¹⁹⁵, tendo, como confere Piero Coda, com a encarnação, o ser criado um carácter intrinsecamente analógico que se caracteriza por ser «um princípio dinâmico e dialógico e, o conceito da pessoa humana como imagem criatural (“tu criado”)»¹⁹⁶. Deste modo o autor italiano procura uma convergência ontológica relacionando adequadamente o Ser divino do Deus Trinitário, o ser do Homem e o ser do mundo¹⁹⁷.

Piero Coda considera a criação à luz da cristologia, interpretando-a num horizonte trinitário e relacional, e apresentando a transcendência como pressuposto e garantia da imanência¹⁹⁸. Neste sentido é imprescindível uma hermenêutica que englobe o mistério pascal, trinitário e da criação¹⁹⁹.

Piero Coda constata que, no decorrer da perspectiva moderna, a liberdade humana foi sobrevalorizada de tal forma que o Homem se tornou autónomo para dispor do Ser com a possibilidade de se negar enquanto criatura: «todo o desenvolvimento da cultura moderna

¹⁹¹Cf. Coda, «Metafisica e Trinità. Il contributo metodologico di san Tommaso», 87; Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 555.

¹⁹²Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I q. 3-4; Cf. Tomás de Aquino, *Questiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 11; Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, 18.

¹⁹³ Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 94-95.

¹⁹⁴Cf. Coda, «Creación/ I. Dimensión histórica», 191-92.

¹⁹⁵Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 9.

¹⁹⁶ Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 97.

¹⁹⁷Cf. Coda, 99.

¹⁹⁸Cf. Coda, «Creación/ I. Dimensión histórica», 195.

¹⁹⁹Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 90-92.

ocorre sob o fundamento da emancipação da criação de Deus e afirma a sua liberdade como uma transcendência demiúrgica em relação ao cosmos, como uma independência autárquica em relação a Deus»²⁰⁰. No entanto, o teólogo focolarino aponta que é necessário diferenciar esta visão de uma óptica positiva por ele defendida, segundo a qual, o não Ser se manifesta na criatura recriada em Cristo como novo ser, sendo o que antes não era e devendo assim o não ser compreender-se à luz da afirmação de São Paulo «se não tiver amor, nada sou» (1 Cor 13, 2)²⁰¹.

Em Deus o *Lógos* e o *Nulla* vêm a coincidir porque o *Lógos*, nesse despojamento de Si (*Nulla*), revela a *Agápe* que é Deus (o “não Ser” positivo do amor). Isto quer dizer, segundo Coda, que o Filho recebe na plenitude o seu Ser do amor do Pai (“*Nulla*”) porque a infinita riqueza do Pai se reflecte e é expressa n’Ele²⁰². Nesta reciprocidade divina que é real distinção e, ao mesmo tempo, real unidade, o verdadeiro fim de despojamento do Filho é o Pai, assim como o do Pai é o Filho²⁰³. De maneira que unicamente nesta reciprocidade real dos distintos se explica a identidade de cada um, subsistente em Si como dom de Si ao Outro enquanto restituído a Si pelo dom-de-si do Outro. O não da distinção junto ao fazer-se *nulla* do amor recíproco fazem referência à unidade e à trindade de Deus que é *Agápe*²⁰⁴.

Assim, o amor é o critério da liberdade humana na relação com o Ser, o que a vincula com o ser pessoal como imagem de Deus, dado que ela se realiza na medida em que foi uma analogia criada da liberdade divina. Desta maneira, supõe-se uma relação vinculada à caridade na qual o nada do Homem consiste num acto próprio da negação de si mesmo diante da vontade amorosa de Deus (cf. *Lc* 9, 23; *Mt* 16, 25). Isto supera a negação hegeliana ou dialéctica e ordena-se a uma positividade maior²⁰⁵. A modernidade transformou a consistência ontológica da liberdade da criatura em autossuficiência²⁰⁶. No entanto, para Piero Coda o aspecto teológico que mais a possibilita compreender à luz da cristologia e situada em perspectiva trinitária é o movimento de negação pessoal e livre. Desta maneira, «o negativo, ou o não Ser como negação da negação fruto da liberdade criada, foi assumido pelo Filho de Deus como seu na Cruz. A liberdade, como actuação do Ser pessoal que se perde para encontrar um outro, sempre sobre a Cruz, foi revelada no seu sentido último como Amor»²⁰⁷.

²⁰⁰ Coda, 99–100.

²⁰¹ Coda, 100–101.

²⁰² Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 11.

²⁰³ Cf. Coda, 386.

²⁰⁴ Cf. Coda, Tremblay, e Clemenzia, «Postilla sulla semantica del “non-essere” in Teologia», 209.

²⁰⁵ Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 100–101.

²⁰⁶ Cf. Coda, 99–100.

²⁰⁷ Coda, 102.

O autor focolarino afirma que a experiência do nada, isto é, do não-ser ontológico, significa a anulação da liberdade, sendo necessário que o Ser reconheça o seu vínculo *agápico* que Cristo revelou e doou livremente na Cruz como participação do Ser por essência²⁰⁸. Nas relações intratrinitárias, cada Pessoa divina, por amor, morre nas outras, ou seja, permanecendo, vive de modo favorável à existência das outras duas. Em ordem a referir-se à reciprocidade por amor no Espírito entre o Pai e o Filho, Piero Coda emprega variadas vezes o termo *in-esistenza*²⁰⁹. No entanto, é indispensável considerar igualmente as relações de Deus na criação, pois também nessa revelação histórica de Deus-Amor se descobre a liberdade e a trindade de Deus. O autor focolarino entende a relação entre a Trindade e a criação recorrendo à expressão da criação a partir do não-ser do amor (*creatio ex nihilo amoris*) e actualizando a formulação de São Tomás de Aquino da Trindade como causa da criação²¹⁰. O acto de amor implica sempre uma renúncia da parte de quem ama para fazer Ser o amado. Em Deus, que é amor (cf. 1 Jo 4, 7-8), isso acontece infinitamente, ou seja, n'Ele a *kénosis* ou aniquilamento de amor é sinal eficaz da abundância do Seu Ser. Deste modo, é possível afirmar que em Deus nunca existe solidão, como se confirma no mistério pascal em que Deus manifesta *Ágape* na plenitude, o que também acontece na Sua relação com as criaturas:

«Poderíamos, portanto, reformular o princípio da *creatio ex nihilo*, falando de um *ex nihilo amoris*: no sentido de que o nada a partir do qual Deus cria é, por assim dizer, o afastamento de Deus para dar espaço ao outro. Mas em Deus, infinitamente mais do que experimentamos na existência humana, este dom, esta *kénosis* do amor, é apenas positividade; e expressão, precisamente, da sobreabundância infinita do Seu Ser, que é liberdade e amor. [...] Deus nunca concebeu a solidão, porque é comunhão. É a grande novidade do rosto do Deus cristão [...] [que] como Cristo no-lo revela [...] é amor. [...] porque a criatura sempre esteve presente neste Ser de amor que é Deus: [...] concebido e querido por Ele»²¹¹.

O horizonte hermenêutico da teologia codiana move-se contantemente dentro de um proceder kenótico da inteligência com o fim de poder reconhecer na *kenosis*, própria de Deus em Cristo, a plenitude ontológica e actividade de toda a realidade pessoal. É assim que toma corpo a analogia do Ser ao culminar na analogia da caridade²¹². A *kénosis* não significa em Jesus perder o Ser divino, mas assumir a condição humana para dar, através dela, a sua própria vida divina. Isto implica segundo a condição histórica que assume livremente o Filho de Deus, uma desposseção de si até ao abismo da morte.

²⁰⁸ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 400.

²⁰⁹ Cf. Coda, 400.

²¹⁰ Cf. Coda, «*Creatio ex nihilo amoris*. Per una lettura trinitaria del principio di creazione», 55–63.

²¹¹ Zavoli e Coda, *Se Dio c'è. Le grandi domande*, 38–39.

²¹² Cf. Coda, «Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell' unità», 202–203.

As relações trinitárias acontecem na vida intratrinitária e iluminam ontologicamente as acções que Deus realiza para fora de Si (*ad extra*)²¹³, não sendo, como afirma São Tomás de Aquino, o mundo explicável por si mesmo (*ex parte ipsius mundi*)²¹⁴. Piero Coda aprofunda a metafísica do Ser e dos entes propondo a metafísica do amor por meio da analogia da caridade. Nesta última, a unidade e a distinção da trindade económica e imanente são vistas numa perspectiva analógico-trinitária, plenamente manifestadas no abandono de Cristo na Cruz²¹⁵, porque nela se explicitam na gratuidade e na radicalidade do dom a assunção do não Ser por amor para que aconteça o Ser. Deste modo, é possível afirmar que somente pela analogia da caridade se entende que a criação está intimamente vinculada à *kénosis* de Cristo na encarnação e no mistério pascal²¹⁶: «esvaziou-se a si mesmo [*ἑαυτὸν ἐκένωσεν*]» (*Fl 2, 7*). Assim, a essência de Deus *Ágape* é revelada pela *kénosis* do Crucificado até à radicalidade do abandono e da morte, podendo, segundo o autor focolarino, a revelação de Deus como amor trinitário conduzir a uma nova sistematização da tradicional afirmação da criação a partir do nada (*creatio ex nihilo*)²¹⁷.

Piero Coda concebe um «não-ser relativo na Trindade imanente, ou seja, uma alteridade real em Deus, pela qual é Pai, Filho e Espírito Santo, o que implica não existir uma identidade pura e simples das três pessoas divinas»²¹⁸. Neste sentido «o Filho nasce eternamente do Pai, ou seja, do não-ser de amor do Pai que gera o Filho ao entregar-se todo, o que ontologicamente o define como Pai»²¹⁹. No entanto o não Ser, pelo qual um Ser não é outro Ser, não é estático na distinção da alteridade (*nulla relativo*), sendo dinâmico na sua relação de amor (*nulla relacional*). O Deus uno e trino caracteriza-se pelo facto de nenhuma das três Pessoas Divinas ser qualquer uma das outras nem haver entre elas uma hierarquia. Desta forma, o não-ser só pode ser pensado analogicamente do ponto de vista relacional e alicerçado na unidade de essência *Agápe* entre as três Pessoas Divinas, sendo o não-ser por amor ordenado a que o outro seja²²⁰. Assim, cada uma é pro-existente para com as outras duas, com elas e nelas, de tal modo que o Deus Uno existe por amor no Espírito²²¹.

²¹³Cf. Coda e Clemenzia, *Il terzo persona. Per una teologia dello Spirito Santo*, 85.

²¹⁴Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 42, a. 6.

²¹⁵Cf. Coda, «Creatio ex nihilo amoris. Per una lettura trinitaria del principio di creazione», 57.

²¹⁶Cf. Coda, 64.

²¹⁷Cf. Coda, 64–65.

²¹⁸Coda, 65–66.

²¹⁹Coda, 66.

²²⁰Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 102–3.

²²¹Cf. Coda, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, 185–86; Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 400.

O não-ser que se caracteriza por fazer-se nada não é real se não existir amor nem alteridades reais, tal como sucede na Cruz e ressurreição com Jesus Cristo e, assim, «a expressão “criação do nada (*ex nihilo*)” entender-se-á como “o não Ser ou o nada do amor (*nihil amoris*)” em perfeita coerência com a novidade entre-aberta pelo acontecimento de Deus que encarnou e morreu na Cruz»²²².

A analogia entre o dom intratrinitário e o dom da criação mostra a positividade de poder não-ser, caso isso signifique Ser para o outro, visto que, pelo amor, o Ser nasce para a receptividade, o que implica acolhimento radical do doador. Deste modo, «o mistério trinitário ilumina o mistério da criação: o amor que transcende a morte transforma o radical perder-se pelo definitivo reencontrar-se»²²³. Deus *Ágape* faz-se nada para que o criado seja, não anulando em absoluto o Seu Ser, abrindo espaço à existência e manifestando a sua natureza de infinita onipotência²²⁴, de tal forma que pela analogia da caridade se conjuga a distinção e unidade em Deus²²⁵.

Desta maneira, é possível afirmar que a revelação cristã se apoia numa ontologia que expressa, em simultâneo, a liberdade humana e a entrega e acolhimento incondicionais de Cristo, de tal forma que o *Ágape* seja interno ao Ser. A teologia deverá estar em permanente encontro com a ontologia do mistério revelado porque não distingue Deus manifestado em Jesus Cristo da reciprocidade entre as pessoas divinas, o que significa Ser em relação, abrindo assim horizonte ao próprio Ser de Deus²²⁶. O conhecimento do que é próprio do divino procura entender teologicamente a ontologia, segundo a perspectiva que parte da criação, a partir da qual surge a analogia do Ser, tendendo para a analogia da caridade que se expressa relationalmente a partir do Ser pessoal e trinitário de Deus que é amor, revelado em Cristo²²⁷. Assim, «nunca é tão necessário o recurso à analogia do que quando se tem de pensar em Deus»²²⁸, o que significa que ela é indispensável para assumir a fé em Deus, pois «evita que o Homem chegue ao convencimento de que é incapaz de encontrar alguma representação de

²²²Coda, «Creatio ex nihilo amoris. Per una lettura trinitaria del principio di creazione», 66–67.

²²³Coda, «Gesù Crocifisso e Abbandonato e la Trinità II. Creazione Croce Trinità: una premessa sull’analogia», 62–64.

²²⁴ Cf. Coda, «Creatio ex nihilo amoris. Per una lettura trinitaria del principio di creazione», 67.

²²⁵Cf. Martínez, *La encarnación trinitaria de la teología - Reflexiones a partir del método teológico de Piero Coda*, 183.

²²⁶Cf. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell’uomo*, 334.

²²⁷Cf. Martínez, *La encarnación trinitaria de la teología - Reflexiones a partir del método teológico de Piero Coda*, 137.

²²⁸Martínez, 139.

Deus (equívoco), mas também a que, pelo contrário, acredite que possa compreendê-Lo na sua totalidade (univocidade)»²²⁹.

A estreita ligação entre a analogia e a teologia encontra na pessoa criada o verdadeiro centro da revelação, enquanto ente que expressa a alteridade *agápica* de Deus por ser o «lugar analógico pelo qual Deus se dá a pensar em forma trinitária»²³⁰. A concepção neotestamentária de *Ágape* é, segundo Piero Coda, «um ponto de partida que exige a morte de si mesmo, ou seja, um fazer-se nada (*kénose*) que revela um significado ontológico que diz algo do Ser de Deus, do ser criado e da relação que existe entre ambos»²³¹.

O Ser *Ágape* de Deus tem de se conceber analogicamente como Ser em relação, sendo «o crucificado-ressuscitado, em quem se revelou a trindade amorosa de Deus, a chave de compreensão da ontologia relacional do criado – em geral – e do ser pessoal – em particular»²³². Piero Coda interpreta o ritmo trinitário do Ser divino na criação à luz da reciprocidade divina (*pericórese*) partindo das processões das pessoas divinas e tendo estas o seu cume no mistério pascal²³³. Este último não se pode separar da criação pelo facto de Jesus crucificado e abandonado ser o cerne da nova criação, de tal forma que a ontologia do ser criado se relaciona de forma intrínseca com a ontologia trinitária revelada por Cristo na Cruz²³⁴. Desta forma, é possível concluir que, segundo Piero Coda, a analogia da caridade em Deus é composta pelo mistério pascal, o mistério trinitário e o mistério da criação. Este aspecto permite ao autor demonstrar que, numa perspectiva pascal e trinitária, se pode descobrir que a epistemologia analógica, baseada na analogia do Ser, culmina na analogia da caridade, o que significa que o amor é a condição primeira e última do Ser²³⁵.

O teólogo italiano afirma que a consideração da natureza do Ser e da caridade são indissociáveis, pelo que é necessário pensá-las de um modo *pericorético*, ou seja, numa interpenetração. Esta última é indispensável devido ao facto de Deus ser o Ser que pessoalmente é caridade total e infinitamente perfeita ao existir na reciprocidade tri-unitária e, assim, «a sua forma paradigmática exige que seja pensada a partir da perspectiva analógica do Ser

²²⁹Martínez, 140.

²³⁰Martínez, 140.

²³¹ Coda, «Creación/ I. Dimensión histórica», 193–94.

²³²Martínez, *La encarnación trinitaria de la teología - Reflexiones a partir del método teológico de Piero Coda*, 140.

²³³Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 259.

²³⁴Cf. Coda, «Il Cristo crocifisso e abbandonato redenzione della libertà e nuova creazione», 385.

²³⁵Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 92.

da caridade»²³⁶. A abordagem da negação que Coda elabora pretende sublinhar a dimensão positiva do acto da criação enquanto puro acto de amor de Deus ao fazer-se nada em relação ao ente criado para que este último seja. O Ser *Agápe* de Deus, totalmente livre em Si mesmo, manifesta desta forma a Sua onipotência e, assim, é possível afirmar que na concepção analógica da criação evidencia-se a analogia da caridade²³⁷.

Esta analogia intra-trinitária revela-se na natureza humana da pessoa divina de Cristo, tendo o seu cume no ser abandonado na Cruz e ressuscitado²³⁸. No entanto este estado de solidão de Cristo manifesta em simultâneo a entrega do Seu Espírito (cf. *Lc 23, 46*) confiado no amor que sabe que o Pai Lhe tem. Assim, por Cristo, o Pai entrega ao Mundo o Espírito da reconciliação e a *Ágape* salvífica é a nova criação que o Espírito Santo alcança do Crucificado-Ressuscitado (cf. *Mc 2, 22; 2 Cor 5, 17*). Deste modo «São João vinculou claramente a obra da criação com as da redenção e a nova criação escatológica. Ele contemplou como Deus criou o ser a partir do amor; e quis fazer do amor a finalidade do ser»²³⁹.

2.2. A ontologia trinitária e pascal da caridade

Piero Coda destaca na sagrada escritura dois grandes relatos que introduzem na revelação de Deus Amor, sendo o primeiro no livro do Êxodo, no qual Deus Se revela como «Eu sou aquele que sou» (*Ex 3, 14*); e o segundo, testemunhado pelos quatro evangelhos, é a Páscoa de Jesus (cf. *Mt 26, 36. 28, 1-10; Mc 14, 32. 16, 1-8; Lc 22, 39. 24, 1-12; Jo 18, 1. 20, 1-18*), no qual Ele ama na Cruz plenamente a vontade do Pai entregando o Seu Espírito (cf. *Lc 23, 46*)²⁴⁰. Jesus estabelece um vínculo entre a revelação do nome «Eu Sou» (cf. *Ex 3, 14*) com as Suas palavras e obras, as quais encontram a sua plenitude no acontecimento pascal: «Quando tiverdes erguido ao alto o Filho do Homem, então ficareis a saber que Eu sou o que sou e que nada faço por mim mesmo, mas falo destas coisas tal como o Pai me ensinou» (*Jo 8, 28*).

²³⁶Martínez, *La encarnación trinitaria de la teología - Reflexiones a partir del método teológico de Piero Coda*, 150.

²³⁷Cf. Coda, «Creatio ex nihilo amoris. Per una lettura trinitaria del principio di creazione», 67.

²³⁸Cf. Martínez, *La encarnación trinitaria de la teología - Reflexiones a partir del método teológico de Piero Coda*, 150.

²³⁹Martínez, 151.

²⁴⁰Cf. Coda, *Dio che dice Amore*, 50.

Jesus revela o rosto de Deus pois, quem O vê, vê o Pai (cf. *Jo* 12, 45), tendo vindo revelar o nome de Deus (cf. *Jo* 12, 28; 17, 6.26), ou seja, o Seu Ser: «A Deus jamais alguém o viu. O Filho Unigénito, que é Deus e está no seio do Pai, foi Ele quem o deu a conhecer» (*Jo* 1, 18). Em ordem a compreender como Jesus vincula a revelação do nome de Deus à Sua morte na Cruz, menciona Piero Coda, que se torna necessário atender ao relato da Última Ceia, pois nele é iluminado o significado da revelação do amor infinito de Deus que, em Jesus, nos é oferecido na Sua paixão e morte na Cruz²⁴¹: «Antes da festa da Páscoa, Jesus, sabendo bem que tinha chegado a sua hora da passagem deste mundo para o Pai, Ele, que amara os seus que estavam no mundo, levou o seu amor por eles até ao extremo» (*Jo* 13, 1).

Assim, é no contexto da Revelação divina que o Amor é expresso definitivamente na doação de vida ao amado: «Ninguém tem mais amor do que quem dá a vida pelos seus amigos» (*Jo* 15, 13). O amor que Jesus tem pelo Homem é manifestação da essência do amor intratrinitário, o que é perceptível pela relação entre Jesus e o Pai: «Em verdade, em verdade vos digo: o Filho, por si mesmo, não pode fazer nada, senão o que vir fazer ao Pai, pois aquilo que este faz também o faz igualmente o Filho» (*Jo* 5, 19).

Neste sentido, o Mistério Pascal é, segundo o autor em estudo, «a auto-revelação de Deus prometida no *Eu Sou*. Em Jesus, Sua Palavra feita carne, Deus diz-Se e dá-Se à humanidade num acto infinito e extremo de amor. Jesus crucificado é a revelação de Deus Amor»²⁴². Deste modo, o apóstolo S. João resume a essência da revelação de Deus: «Nós conhecemos o amor que Deus nos tem, pois cremos nele. Deus é amor, e quem permanece no amor permanece em Deus, e Deus nele» (1 *Jo* 4, 16).

A doação *agápica* de Deus possui um carácter radicalmente cristológico e escatológico, sendo possível conhecê-Lo partindo da economia divina, ou seja, desde a revelação cristológica e trinitária²⁴³. Assim, Jesus, revelando-se verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, é o caminho para conjugar o teocentrismo com o antropocentrismo²⁴⁴. O objecto formal da teologia é Deus na Sua essência divina e não na medida em que é conhecido de modo natural pela razão humana, o que significa que a reflexão teológica necessita da fé para aceder à ontologia trinitária²⁴⁵. No entanto, é indispensável que para o conhecimento da natureza

²⁴¹Cf. Coda, 53.

²⁴²Coda, 54.

²⁴³Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 113.

²⁴⁴Cf. Coda, *Dio, libertà dell'uomo*, 21–22; Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 187.

²⁴⁵Cf. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, 387–92.

divina sejam consideradas igualmente as virtudes teologais da esperança e da caridade, de forma que a teologia não se restrinja somente à sua dimensão intelectual²⁴⁶.

A união acima referida indica que o amor ao Deus trinitário é a consumação do conhecimento da fé (cf. 1 *Cor* 13, 8-10), sendo a caridade – *Ágape* – o próprio Deus que Se auto-comunica na plenitude²⁴⁷. O acto de conhecimento de Deus é também o entendimento da caridade segundo a analogia da caridade (*analogia caritatis*) porque esta mostra que a fé, mesmo sendo distinta do *Ágape*, é plena na união com ela²⁴⁸. Piero Coda considera de extrema importância a virtude da caridade na sua relação com a fé, fundamentando-se em santo Agostinho que afirma: «se vês o amor, vês a Trindade»²⁴⁹ Isto significa que o aprofundamento do conhecimento da Santíssima Trindade implica a reciprocidade do amor²⁵⁰, ou seja, a fé informada pela caridade²⁵¹, própria da auto-doação que Deus faz revelando-Se na Cruz. Nesta perspectiva, Piero Coda distancia-se «da identificação idealista – e dialética – de fé e especulação que está no fundamento da reflexão hegeliana»²⁵².

O conhecimento experiencial de Cristo suscita a fé e a fé actua como experiência integral que conduz ao *Ágape*, havendo uma relação intrínseca entre o conhecimento da fé e o amor: «Nós conhecemos o amor que Deus nos tem, pois cremos nele» (1 *Jo* 4, 16). Assim, só é possível conhecer Deus participando da vida trinitária revelada em Jesus, para a qual conduzem as virtudes teologais, de acordo com a reflexão ontológica, cristológica e trinitária. A criação e a encarnação do Verbo manifestam que a relação é essencial para se alcançar a alteridade exemplar existente na Trindade. Na criação isso acontece por vontade trinitária, livre e interpessoal. Na encarnação isso sucede pela revelação ontológica da relação nova que se dá entre Deus, o Homem e o Mundo²⁵³. É desde modo que o autor estrutura o seu pensamento ontológico, baseado na dimensão da intersubjectividade e segundo o paradigma da relação²⁵⁴.

²⁴⁶Cf. Coda, 122–23.

²⁴⁷Cf. Coda, *L'ágape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, 75.

²⁴⁸Cf. Coda, 75.

²⁴⁹Agostinho, *Trindade - De Trinitate*, VIII. 8. 12; Cf. Coda, *Teo.logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, 127-128; Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, 65.

²⁵⁰Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il «De Trinitate» di Agostino*, 2008, 63-64.68; Cf. Agostinho, *Trindade - De Trinitate*, VIII. 8. 12.

²⁵¹Cf. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, 128.

²⁵²Martínez, *La encarnación trinitaria de la teología - Reflexiones a partir del método teológico de Piero Coda*, 99.

²⁵³Cf. Coda, «Ontologia trinitaria e sapere delle scieze», 230.

²⁵⁴Cf. Coda, 230–31.

Piero Coda aponta o dom como estruturante para o conhecimento teológico e dialógico de Deus²⁵⁵. O Homem ao reconhecer a vida de Cristo como um dom, reconhece a Sua contínua entrega e acolhimento incondicional ao Pai e à humanidade até ao cume da *kénose* cruciforme, revelando deste modo o Ser divino²⁵⁶.

2.2.1. O Mistério Pascal: O Ser trinitário de Deus

O Deus trinitário, pré-existente à encarnação de Jesus Cristo, é revelado em toda a sua missão pública, pelo Espírito Santo, e escatologicamente no mistério pascal que é um acto do Pai, do Filho e do Espírito Santo, pelo que o Ser Trinitário deverá ser conhecido em estreita ligação pascal²⁵⁷.

Na exponenciação da analogia dos entes à analogia da caridade, o ser criado e criador encontram-se, segundo Coda, de forma inseparável na perspectiva pascal e trinitária, estabelecendo-se uma analogia entre o que acontece na trindade imanente e o que se expressa na criação²⁵⁸.

Piero Coda considera que a teologia deverá fundamentar-se na relação dinâmica e vital existente entre o mistério pascal e o mistério trinitário²⁵⁹. Deste modo, o autor italiano considera que a fé cristológica não pode deixar de ser trinitária, o que demonstra que parte de uma dialética adequada que articule a razão, a fé e o *Ágape*²⁶⁰. A alteridade própria deste último situa-se no centro do discurso da relação entre o Ser e a pessoa²⁶¹, dado que o dom supera a razão (cf. *Fl* 4, 7). O teólogo focolarino aponta para o mistério pascal como a medida central do conhecimento teológico de Deus, tanto ao nível subjectivo, visto que a própria razão deverá participar da nova criação escatológica, como ao nível objectivo, dado que também é chamada a aprofundar no mistério da verdade de Deus²⁶².

²⁵⁵Cf. Coda e Severino, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, 51–59.

²⁵⁶Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 202–3.

²⁵⁷Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 219.285.

²⁵⁸Cf. Coda, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, 185–86.

²⁵⁹Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 30–31.

²⁶⁰Cf. Coda, *Dio, libertà dell'uomo*, 27.

²⁶¹Cf. Donà, *La libertà oltre il male. Discussione con Piero Coda ed Emanuele Severino*, 20.

²⁶²Cf. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, 324–26.

2.2.1.1. Deus é Pai: uma revelação kenótica

A realização do anúncio e missão de Jesus acontece na Sua relação com *YHWH*, o que manifesta uma união entre o Pai [*Abbá*] e o Filho Unigénito de Deus. Neste sentido, segundo Piero Coda, tudo o que Jesus faz e diz é o Ser Filho de Deus que O move, o que significa que no centro da Sua vida está a Sua relação com o Pai²⁶³. O único que reconhece a verdadeira identidade e missão do Filho é o Pai e, igualmente, só o Filho conhece o Pai, pelo qual é (cf. *Mt* 11, 25-27; *Lc* 10, 21-22), estando o testemunho da entrega de vida que existe na trindade imanente expresso na revelação divina²⁶⁴. Esta comunhão de amor é manifestada pela consciência do Filho de que a Sua missão é realizar a vontade do Pai, unindo-se ao ser humano para aí O revelar. A recapitulação da história com horizonte escatológico insere-se na relação Pai-Filho vivida por Jesus na doação de amor até ao extremo, incluindo a solidão, angústia e sofrimento que o leva a dar a vida²⁶⁵.

Desta maneira, o Pai revelado conduz a olhar para a Cruz como o clímax da paternidade amorosa de Deus que impulsiona a entrega do Filho²⁶⁶.

2.2.1.2. Deus é Filho: o Ser e a missão de Jesus Cristo

Jesus Cristo tem consciência do seu Ser divino e messiânico, como é notável no anúncio da Sua última vinda com significado purificador e escatológico pela intervenção directa do Pai, pelo poder do Espírito Santo (cf. *Mc* 1, 8.11; *Ez* 36, 24-28. 47, 1-ss). Jesus vive a Sua paixão, morte e ressurreição enquanto cumprimento messiânico da instauração do Reino, já iniciado no baptismo, assumindo o pecado e morte humana para infundir o Espírito e revelar a misericórdia de Deus Pai²⁶⁷. A unidade divina em Jesus é manifesta aquando da efusão *kenótica* do Espírito Santo no mistério pascal, pela qual revela o Pai, e, por sua vez, trinitariamente a natureza divina do Filho. Jesus vive a Sua obediência ao Pai de forma oblativa entregando-Lhe o Espírito. Deste modo, o baptismo da nova aliança constitui-se como o próprio sacrifício de Jesus que culmina na morte, assim como, analogicamente a ceia pascal e salvífica na relação que estabelece com a morte de Cristo²⁶⁸. Deste modo a Sua filiação divina caracteriza-se particularmente na Sua entrega incondicional à vontade do Pai, tendo sido o

²⁶³ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 224.

²⁶⁴ Cf. Coda, 224-27.

²⁶⁵ Cf. Coda, 227.

²⁶⁶ Cf. Coda, 227.232-233.236.237.249-250.

²⁶⁷ Cf. Coda, *Uno in Cristo Gesù*, 37-38.

²⁶⁸ Cf. Coda, 39.

baptismo uma manifestação histórica, imediata e escatológica da relação entre ambos e, podendo concluir que é em Jesus que se realiza a revelação escatológica de Deus como Pai²⁶⁹.

O amor de Jesus ao Pai realiza-se inclusivamente no sofrimento que implica a necessidade de se unir ao Homem até viver o seu afastamento de Deus, levando assim ao extremo a sua oblação. Neste sentido Jesus anuncia o Pai que convida a ter a Cruz como acontecimento culminante da paternidade amorosa de Deus²⁷⁰.

2.2.1.3. Deus é Espírito Santo: uma Vida em favor do Outro

Piero Coda assinala que Jesus é por excelência o Homem do Espírito²⁷¹, vivendo n'Ele a sua oração de confiança dirigida ao Pai (cf. *Lc* 10, 21) numa atitude aberta à acção do Espírito sobre Si. A identidade intrinsecamente trinitária de Jesus, assim como a Sua missão, não se podem dissociar da relação com o Pai e o Espírito pois vive na filidade à vontade do Pai que se identifica com a plena liberdade que o leva a ser mediador escatológico do Espírito no tempo²⁷². Neste sentido é possível afirmar que esta presença do Espírito é o que permite entender a existência sacrificial e redentora em favor do Outro, ou seja, do Pai, dado que é o próprio Espírito que guia a Sua liberdade humana para a vontade do Pai até ao dom supremo de Si próprio. Isto verifica-se de forma muito particular no mistério pascal, no qual é realizada na plenitude a entrega de Cristo revelando o Espírito Santo como princípio vivo do amor [*Agápe*] que brota do Pai e que se doa até ao extremo²⁷³.

Na transfiguração de Jesus no Monte Tabor (cf. *Mt* 17, 1-9; *Mc* 9, 2-8; *Lc* 9, 28-36; *2 Pe* 1, 16-18) é irradiada a singularidade da relação entre Jesus e o Pai, na unidade do Espírito Santo, a qual, no momento da paixão, em que Cristo vive humanamente o abandono, o Espírito permanece, possibilitando um esvaziamento total no íntimo do Seu Ser filial. Assim, o próprio Espírito Santo vive a *kénosis* de amor intercedendo no abandono e morte de Cristo como em nenhum outro momento da revelação cristológica e ontológica da trindade como caridade²⁷⁴. Deste modo Piero Coda afirma que o Espírito Santo brota de Cristo crucificado, o que conduz ao facto de que o amor redentor do

²⁶⁹Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avventodi Dio tristoria e profezia*, 221–23.

²⁷⁰Cf. Coda, 227.232-233.236-237.249-250.

²⁷¹ Cf. Coda, 253.

²⁷² Cf. Coda, 253. 256-258.

²⁷³ Cf. Coda, 281.

²⁷⁴ Cf. Coda, 282.

crucificado se realiza no abandono e na doação do Espírito ao Pai em favor da humanidade que d'Ele se encontra afastada²⁷⁵.

A identidade do Filho é-nos dada na revelação do Deus trinitária como *Agápe* e manifesta-se na distinção e unidade entre o Pai, o próprio e o Espírito Santo²⁷⁶. A pretensão de Piero Coda é aprofundar teologicamente a expressão da comunhão inefável do Deus trinitário que se expande na Páscoa de Cristo. Ela é originada no Pai como origem e meta, manifestando o Seu amor no Filho pelo Espírito Santo, o Amor que é comunicado recíproca e continuamente entre o Pai e o Filho²⁷⁷.

2.2.2. O Mistério Pascal: a plenitude cristológica da ontologia trinitária da Caridade

A leitura que Piero Coda faz da ontologia trinitária é inseparável da consideração da revelação de Deus no mistério pascal de Cristo – paixão, morte e ressurreição - dado que este é a sua plenitude pelo modo oblativo que nele se realiza entre as três Pessoas divinas para salvação do Homem. Neste sentido o autor focolarino considera cada um dos acontecimentos do mistério pascal apontando a Última Ceia e a agonia no Getsemani como fundamentais para compreender a Nova Aliança instaurada por Deus em Jesus Cristo²⁷⁸.

Há uma estreita relação entre a experiência do Homem e a revelação divina, que possibilita a ampliação da reflexão teológica e a formulação de uma ontologia trinitária da caridade que alcança o nível cristológico. Neste último, aprofunda-se a intersubjetividade em e por Cristo que, por sua vez, desvela o nível ontológico-trinitário como expressão do *Agápe* divina na sua profundidade pascal e trinitária²⁷⁹.

2.2.2.1. O *Agápe* pascal, sacrificial e eucarístico

Na celebração pascal da última ceia e no sacramento eucarístico nela instituído é realizada a Nova Aliança messiânica e escatológica pelo poder que Jesus opera ao

²⁷⁵ Cf. Coda, 120; Cf. Coda, *Quando a soffrire è il figlio dell'uomo*, 79.

²⁷⁶ Cf. Coda, *L'ágape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, 66.

²⁷⁷ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 320.

²⁷⁸ Cf. Coda, 262–65.

²⁷⁹ Cf. Coda, «Per una ontologia trinitaria della carità», 77.

doar-Se ao Pai e que é caracterizado por uma pró-existência²⁸⁰. O amor [*Agápe*] eucarístico manifesta a verdade salvífica e escatológica da entrega do Espírito ao Pai²⁸¹, o que se deve à inauguração que se perpétua da Nova aliança. É possível afirmar a dimensão sacrificial e de comunhão intratrinitária e económica nela presente e, pela qual, Deus Se dá a conhecer na identificação com o cordeiro pascal e com o servo sofredor (cf. *Is* 52, 13-53)²⁸². As palavras proferidas por Jesus na última ceia deverão ser interpretadas segundo cinco hermenêuticas: soteriológica, revelativo-teológica, antropológica e eclesiológica e escatológica²⁸³.

2.2.2.2. No Getsémani: a livre submissão

Piero Coda considera a relação entre a agonia no horto Getsemani e o abandono que Cristo vive na Cruz, interpretando a primeira como um prelúdio pascal do segundo. Desta maneira, o autor centra-se no significado do abandono aquando da aceitação do cálice no Getsemani (cf. *Mc* 14, 36) como expressão do cumprimento da vontade do Pai que contém em si o consentimento do abandono da Cruz e, assim, são se pode dissociar um do outro. Este acontecimento é revelador da paternidade de Deus que faz crescer, na humanidade de Jesus, a capacidade de um dom de Si e uma união mais autêntica e total ao Pai. Isto sucede sem dispensar a solidão e a liberdade, inclusivamente na angústia, tornando-se por isso, a crucifixão, abandono e morte de Jesus na Cruz o cume da agonia no horto das Oliveiras²⁸⁴.

Este momento da vida de Jesus corresponde à tomada de consciência em profundidade da provação extrema pela qual passa, vivendo-a imerso na oração e no abandono²⁸⁵. A oração de Jesus no Getsémani revela a liberdade no seio da trindade pois, «apesar de ser Filho de Deus, aprendeu a obediência por aquilo que sofreu» (*Hb* 5, 8) adequando-se humanamente à vontade do Pai com plena confiança e propósito salvífico, o que permite que decida viver o sofrimento em paz interior iniciando já e entregando-Lhe já o Espírito²⁸⁶.

O projecto de salvação querido pelo Pai concretiza-se na livre e fiel concordância do Filho para redenção do Homem, o que marca o início da *kénosis* na direcção do Pai para

²⁸⁰ Cf. Coda, *Dio tra gli uomini*, 133–34.

²⁸¹ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 266.

²⁸² Cf. Coda, *Dio tra gli uomini*, 133.135.

²⁸³ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 267; Cf. Coda, *Dio tra gli uomini*, 133.

²⁸⁴ Cf. Coda, *Dio, libertà dell'uomo*, 73–74.

²⁸⁵ Cf. Coda, «Il Padre e il dolore del mondo», 158.

²⁸⁶ Cf. Coda e Smeraldi, *L'anima e la mente. Un tema a due voci*, 98; Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 166.

libertação da ofensa cometida contra Ele²⁸⁷. Esta obediência de Jesus apresenta-se como expressão de uma atitude interior, mais particularmente da abertura ao Espírito Santo, o que conduz à admissão de que Ele próprio tem origem no Pai e à liberdade que acontece por amor²⁸⁸. Neste sentido, é pelo Espírito que Deus Se dá definitivamente e, deste modo, compreende-se a *kénosis* como revelação soteriológica e escatológica de Deus que é amor [*Agápe*].

O acontecimento do Getsémani entende-se segundo uma leitura trinitária, antevendo nele a consciência que Jesus tem da Sua filiação, a qual se realiza nas suas duas naturezas, numa inteira adesão livre à vontade do Pai, por virtude do Espírito Santo, que nos coloca diante do mistério mais profundo do Ser de Jesus e que será plena no momento do abandono vivido na Cruz²⁸⁹. O abandono de Jesus revela o próprio Deus e, por esse motivo, a teologia de Piero Coda centra-se na dinâmica kenótica divina, em Jesus Cristo, como a plenitude ontológica e activa do conhecimento de Deus. Neste contexto entende-se a analogia do Ser que culmina na analogia da caridade

No Getsémani, Jesus começa um movimento kenótico libertando o Homem do pecado pela obediência ao querer do Pai e conformando a Sua vontade humana à vontade divina: «É, pois, crucial compreender como Jesus encara a sua morte na consciência do significado escatológico que assim vem a assumir no desígnio do seu Pai»²⁹⁰. Piero Coda denota que a obediência é referida pelo termo grego *ὕπακοή* (cf. 2 *Cor* 7, 15) significando a escuta a partir de baixo. Esta aceção tem em Jesus o arquétipo, segundo o teólogo focolarino, pela Sua escuta do Espírito e resposta livre ao Pai por amor na certeza de que tudo provém d' Ele²⁹¹.

2.2.2.3. O abandono na Cruz: revelação trinitária na *kénose* de Cristo

A ontologia do mistério trinitário é, segundo Piero Coda, plenamente acessível na crucifixão e abandono de Jesus na Cruz²⁹². Este momento da Sua vida revela o Ser trinitário de Deus e torna-nos participantes do Espírito Santo enquanto Amor trinitário:

²⁸⁷ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 265.

²⁸⁸ Cf. Coda e Gaeta, *Dio crede in te*, 58.

²⁸⁹ Cf. Coda, *Dio, libertà dell'uomo*, 73.

²⁹⁰ Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 265.

²⁹¹ Cf. Coda e Gaeta, *Dio crede in te*, 109.

²⁹² Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 272–73.

«A irrupção da novidade de vida que já tem sabor de eternidade - a vida que supera a morte e que Israel esperava até o fim dos tempos - que agora, em Jesus, se torna realidade na sua humanidade glorificada pelo Espírito, acolhida no seio do Pai e juntos presentes e ativos entre os homens no anúncio da palavra da salvação e no sinal do pão e do vinho»²⁹³.

Neste contexto o teólogo em estudo aprofunda analogicamente a ontologia da liberdade da pessoa e do não Ser como relação radical e originária²⁹⁴. Estas só se compreendem no âmbito da ontologia trinitária segundo a analogia do amor e à luz do mistério pascal, em particular, do acontecimento cristológico acima mencionado²⁹⁵. Esta correspondência entre a liberdade e o não Ser é denominada pelo autor focolarino como *poder não Ser*, significando a doação e o acolhimento²⁹⁶. Estas coincidem na Cruz atendendo ao facto de que a entrega de Cristo ao Pai, vivendo a morte como pleno dom de Si concorda com o acolhimento que o Pai faz d'Ele como Filho²⁹⁷. Desta maneira Jesus, na Sua dupla natureza, gera a humanidade para o Pai pelo Espírito Santo e, neste puro dom, apresenta-se uma dupla negatividade do *poder não Ser*: acolhimento e doação²⁹⁸. Neste sentido Piero Coda concebe Jesus abandonado como o critério para alcançar o Ser porque n'Ele, tudo está recapitulado, sendo aí que encontramos o clímax expressivo da analogia do Ser como amor trinitário²⁹⁹.

O abandono e morte de Jesus na Cruz revela o completo sentido da Sua vida terrena por ser a experiência limite do Seu Ser Filho e da Sua liberdade e fidelidade na obediência ao Pai (cf. *Mt* 27, 46; *Mc* 15, 34). Deste modo, Piero Coda considera que Jesus abandonado é o vértice do conhecimento de Deus:

«Conhecimento do Pai e entrega a Ele no amor: esta é a singular relação que Jesus vive com Deus [Pai] e quer comunicar aos homens. Por isso, Jesus é descrito na carta aos Hebreus como “guia que abre o caminho e consumidor da fé” (*Hb* 12, 2), e colocado no ápice de uma peregrinação ideal que, iniciada com Abel, inclui as principais testemunhas da fé no Antigo Testamento: Abraão, Sara, Isaac, Jacob, José e Moisés»³⁰⁰.

Este é o acontecimento pelo qual a ressurreição é antevista e realiza o seu destino definitivo³⁰¹ devido ao abandono de Deus por parte do Homem³⁰². «Todas as palavras de Jesus são “espírito e vida” (cf. *Jo* 6, 63), mas as últimas [que expressam o abandono de Jesus

²⁹³ Coda, 272.

²⁹⁴ Cf. Coda e Tapken, «Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'Essere», 17–18.

²⁹⁵ Cf. Coda e Tapken, 17–18.

²⁹⁶ Cf. Coda, «Gesù Crocifisso e Abbandonato e la Trinità II. Creazione Croce Trinità: una premessa sull'analogia», 66–68.

²⁹⁷ Cf. Coda, 67.

²⁹⁸ Cf. Coda, 67.

²⁹⁹ Cf. Coda, 66–68.

³⁰⁰ Coda, *Dio che dice Amore*, 14.

³⁰¹ Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 214.

³⁰² Cf. Coda, *Dio tra gli uomini*, 146.

na Cruz] são o ponto máximo porque, de alguma forma, contêm e expressam a verdade de todas as outras selando-as»³⁰³.

Piero Coda afirma que o abandono de Cristo expressa o culminar da revelação do Ser divino como amor trinitário³⁰⁴ pelo facto de o Ser Filho significar amar pela plena doação até morrer³⁰⁵. Deste modo ele considera igualmente que Jesus confere sentido existencial e salvífico à dramaticidade do acontecimento da Sua própria morte ao vivê-lo por amor³⁰⁶. Na Cruz não estamos diante do desespero, mas do extremo testemunho de fidelidade e amor ao Pai que Jesus vive na provação:

«No entanto, o grito de abandono não é um grito de desespero. Longe disso. É antes uma invocação, uma oração, o último testemunho de fidelidade e de amor ao Pai que Jesus exprime do fundo do abismo da provação e da escuridão em que está mergulhado. A experiência real do abandono (ou seja, da situação de desamparo em que o Pai o abandona) é inseparável da entrega sem reservas de Jesus a Deus Abba»³⁰⁷.

Piero Coda afirma que a entrega de Jesus é física, psicológica e espiritualmente plena:

«A experiência real da situação de abandono na qual o Pai o deixa, é inseparável do acto de entrega sem reservas de Jesus. O abandono, noutros termos, exprime uma radical dimensão de passividade (Jesus abandonado pelo Pai), mas juntos com uma actividade igualmente radical (Jesus abandona-se, isto é, confia-se ao Pai)»³⁰⁸.

O autor italiano defende que a via para a compreensão do abandono de Jesus como revelação da Trindade engloba a relação entre a dor, o abandono e o Espírito Santo dado que não se verifica a real separação entre as Pessoas Divinas, mas uma unidade tal que leva à plena distinção. É a terceira Pessoa da Santíssima Trindade que as une numa comunhão Pessoal³⁰⁹. Desta maneira, segundo Piero Coda que remete para Chiara Lubich, na dramaticidade do abandono, encontra-se o sinal do amor de onde procede o Espírito Santo:

«Noi possiamo, forse, pensare (anche se ancora non affermato da altri) che quel particolare dolore di Gesù, che è l'abbandono, abbia una speciale relazione con lo Spirito Santo. E ciò semplicemente perché quando si dona qualcosa occorre sentirne la privazione. Gesù in croce avvertì in quel tremendo momento il distacco dal Padre. Ma chi lo legava e lo lega al Padre nella comunione personale se non proprio lo Spirito Santo? (...) E allora si potrà

³⁰³ Coda, *Le sette parole del Cristo in croce*, 4.

³⁰⁴ Cf. Coda, «Gesù Crocifisso e Abbandonato e la Trinità II. Creazione Croce Trinità: una premessa sull'analogia», 67; Cf. Coda, *Dio che dice Amore*, 14.

³⁰⁵ Cf. Coda, *Dio, libertà dell'uomo*, 116–17.

³⁰⁶ Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 219.

³⁰⁷ Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 275.

³⁰⁸ Coda, 275.

³⁰⁹ Cf. Coda, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, 254.

pensare che nell'abbanono è “il segno dell'amore spirante da cui procede lo Spirito Santo”»³¹⁰.

Piero Coda considera relevante a liberdade de Jesus Cristo abandonado para a descoberta do Ser de Deus como *Ágape* pois, ao doar-se livremente e até ao fim, na obediência ao Pai, Ele recupera a vida pelo Pai, glorificada na ressurreição pelo Espírito e, dando assim à humanidade a vida no Espírito³¹¹. É possível afirmar, de acordo com o autor italiano, uma ontologia relacional da liberdade como *Agápe* recíproco pela qual Cristo crucificado chama o “não Ser” ao “Ser” recíproco³¹². Em ordem a salientar a liberdade de Cristo no aprofundamento da ontologia trinitária, Piero Coda fundamenta-se no evangelho de São João: «É por isto que meu Pai me tem amor: por Eu oferecer a minha vida, para a retomar depois. Ninguém ma tira, mas sou Eu que a ofereço livremente. Tenho poder de a oferecer e poder de a retomar. Tal é o encargo que recebi de meu Pai» (*Jo* 10, 17-18)³¹³. Deste modo, a raiz da liberdade do Filho é o Pai, dado ser a Ele que Se confia livre e amorosamente pois, como afirma o nosso autor, «se o Pai não fosse amor, o Filho não seria liberdade»³¹⁴, ou seja, a liberdade do Filho é gerado pelo Amor do Pai, que corresponde ao mandamento da liberdade³¹⁵. Assim, a «liberdade é idêntica à filiação»³¹⁶ conhecendo o Filho o Amor do coração do Pai (cf. 1 *Jo* 4, 18)³¹⁷.

No âmbito do abandono de Cristo, Piero Coda explana de que modo o sofrimento também é vivido pelo Pai, mesmo sendo este último essencialmente imutável, contribuindo, desta forma o autor italiano, para a compreensão trinitária de Deus como *Ágape*³¹⁸. Neste sentido, torna-se necessário considerar o Ser trinitário à luz da relação pericorética e de reciprocidade que une dinamicamente as três Pessoas divinas³¹⁹, assim como, da *kénosis* intra-trinitária³²⁰. Piero Coda, fundamentando-se em Jacques Maritain³²¹, refere que o pecado afecta Deus, mas não a essência divina, o que é possível por haver «*ad intra* um eterno exemplar *inominado* que corresponde metaforicamente ao que o Homem entende por

³¹⁰ Lubich, *L'unità e Gesù abbandonato*, 87–88; Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 507.

³¹¹ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 82.

³¹² Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 181.

³¹³ Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 214–16.

³¹⁴ Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 270.

³¹⁵ Cf. Coda, 270.

³¹⁶ Coda, «Gesù Cristo, rivelazione dell' agápe trinitaria», 55.

³¹⁷ Cf. Coda, 55–56.

³¹⁸ Cf. Coda, «Il Padre e il dolore del mondo», 169.

³¹⁹ Cf. Coda, 169.

³²⁰ Cf. Coda, 168–69.

³²¹ Cf. Maritain, «Quelques Réflexions Sur le Savoir Théologique», 5–27.

sofrimento»³²². Ele define este *eterno exemplar inominado* como uma vulnerabilidade do amor que consiste em gastar-se até ao extremo pelo outro, o que significa que, «em Deus o sofrimento não é fruto de uma carência, mas de uma sobreabundância do amor»³²³. Desta maneira, este sofrimento, assim entendido humanamente, é, em Deus, plenitude de alegria por se caracterizar pela entrega total de Si ao Outro divino com perfeição³²⁴. No entanto, embora o autor em estudo tenha discordado inicialmente de Jacques Maritain por este não considerar o mistério pascal de Cristo na ontologia do Ser Trinitário³²⁵, mais tarde identificou-se pela relação estabelecida entre a *kénosis* e a Agápe, fundamentais na vida trinitária³²⁶, destacando que o Homem sofre em acto, o que não sucede em Deus, o que causa a necessidade da encarnação de forma que uma Pessoa divina o vivesse em acto:

«A diferença entre a dor humana e seu misterioso exemplar divino é aquela que passa entre o atual e o virtual, entre o amor em andamento, cheio no seu dinamismo, e o amor *in actu*, plenamente desdobrado e revelado. Amor e dor, em ambos os casos, falam da mesma realidade, em ação ou em tensão, falam de uma relação dialógica: em Deus e de Deus com o Outro que é Deus; e no homem e do homem com o outro de si mesmo, pessoa ou acontecimento que lhe é oferecido como 'inadmissível aceitar que se torne sacramento do amor de Deus. Como foi a Cruz para o Verbo de Deus feito carne»³²⁷.

Neste sentido, desta perspetiva de Jacques Maritain, Piero Coda salienta a relação kenótica e agápica da vida trinitária, o que acontece nomeadamente pelo abandono de cada Pessoa divina, pelo Outro e no Outro divino³²⁸. Assim, a dor é idêntica ao Amor que Deus é, pois a relação que caracteriza a Sua essência é revelada pela dor e pelo seu exemplar incriado³²⁹. No seio da Santíssima Trindade, cada Pessoa não sofre enquanto Deus que é, pela transformação que realiza do sofrimento em acto de liberdade e amor³³⁰, sendo esta a via da esperança³³¹ pela fé, como causa exemplar, que Jesus abandonado deposita no Pai³³². Esta fé no Pai é vivida por este último na certeza de que o Filho é um Outro divino capaz de uma fé

³²² Coda e Gaeta, *Dio crede in te*, 240.

³²³ Coda, «Croce e ontologia. A proposito di uno scritto di J. Maritain», 65.

³²⁴ Cf. Coda, 65–67.

³²⁵ Cf. Coda, «Il Padre e il dolore del mondo», 169.

³²⁶ Cf. Coda, *Ontosofia. J. Maritain in ascolto dell'essere*, 172.

³²⁷ Coda, 172.

³²⁸ Cf. Coda, 172.

³²⁹ Cf. Coda, «Croce e ontologia. A proposito di uno scritto di J. Maritain», 70.

³³⁰ Cf. Zavoli e Coda, *Se Dio c'è. Le grandi domande*, 89–90.

³³¹ Cf. Coda e Gaeta, *Dio crede in te*, 237.

³³² Cf. Martínez, *El Dios in-ex-sistente*, 490–94.

absoluta nesta prova de *Ágape* pela obra eterna do Espírito Santo (cf. *Hb* 9, 14), vivendo assim o Pai e o Filho unidos na vontade única de Deus³³³.

2.2.2.4. A Ressurreição do crucificado: a escatologia trinitária e eclesiológica

Na ressurreição, segundo o teólogo italiano, o Pai não deixa de lado o Verbo encarnado e crucificado, mas transfigura e glorifica-O³³⁴. Deste modo, como afirma Piero Coda, Deus revelou a escatologia já na história, sendo o Espírito Santo a Pessoa hermenêutica do reconhecimento do Ressuscitado:

«Na inseparabilidade da morte e ressurreição, o evento pascal é, portanto, antes de tudo e essencialmente, o lugar e o momento culminante da revelação de Deus anunciada por Jesus como o *Abbá*. O facto de o selo de aprovação escatológica que o Pai coloca sobre a missão e a existência de Jesus se manifestar na sua ressurreição constitui a irrupção da novidade de vida que já tem sabor de eternidade - aquela que supera a morte e que Israel esperava o fim dos tempos - que agora, em Jesus, se torna realidade na sua humanidade glorificada pelo Espírito, acolhido no seio do Pai e, ao mesmo tempo, presente e activo entre os homens no anúncio da palavra da salvação e no sinal do pão e um pouco de vinho»³³⁵.

Nesta intrínseca união entre a paixão, morte e ressurreição de Jesu, o grito de abandono e sofrimento no Getsémani e na Cruz transforma-se em grito de salvação na manhã de Páscoa (cf. *Mc* 16, 6). Assim, a completude pascal que a ressurreição contém, confirma a identidade do Filho:

«é o atestado de Deus da justiça, da verdade e da definitividade escatológica da missão de Jesus, é o selo irrefutável que o *Abba* coloca no anúncio e na obra de Jesus, na sua existência e na sua fidelidade ao desígnio de salvação e de amor, impulsionado ao abismo do abandono. (...) E é precisamente assim que Ele se revelou de forma evidente e incontestável como *Abba*: o Deus santo, onipotente e misericordioso que "dá vida aos mortos e chama à existência o que não existe" (*Rom* 4, 17). Vencendo com amor e perdão, no Filho feito carne, a morte e o pecado para uma vida definitiva que transcende o tempo e o cumpre»³³⁶

A ressurreição é o acontecimento que permite ao crucificado perpetuar o mistério pascal nesta unidade pelo que se deve sempre considerar a inseparabilidade acima descrita por Piero Coda³³⁷. Deste modo, o Pai revela a Sua onipotência agápica de misericórdia por

³³³ Cf. Coda e Gaeta, *Dio crede in te*, 243–44.

³³⁴ Cf. Coda, *Dio tra gli uomini*, 165–67.

³³⁵ Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profetia*, 272.

³³⁶ Coda, 271–72.

³³⁷ Cf. Coda, *Dio tra gli uomini*, 153; Cf. Coda, *Dio, libertà dell'uomo*, 77; Cf. Coda, «Croce e ontologia. A proposito di uno scritto di J. Maritain», 67.

meio de Jesus crucificado e ressuscitado enquanto presença histórica da escatologia divina³³⁸. O intuito de Piero Coda de expressar a simultânea e paradoxal continuidade e descontinuidade entre Jesus pré-pascal e Jesus pós-pascal leva-o a utilizar a expressão *Filho do Homem glorioso*, demonstrando assim que se nesta unidade se verifica o *kerigma* da ontologia trinitária³³⁹.

A dinâmica trinitária das três pessoas divinas na doação agápica de vida é manifestada por Cristo, o unigénito do Pai no Espírito ao afirmar «É por isto que meu Pai me tem amor: por Eu oferecer a minha vida, para a retomar depois. Ninguém ma tira, mas sou Eu que a ofereço livremente. Tenho poder de a oferecer e poder de a retomar. Tal é o encargo que recebi de meu Pai» (*Jo* 10, 17-18). Assim se realiza o mistério da Cruz e da ressurreição no amor do Espírito, ou seja, no Ser agápico que se realiza no “não Ser” e no dar-se completamente. Este, acolhido na fé, torna-se vida do Homem na história³⁴⁰.

³³⁸ Cf. Coda, *Dio, libertà dell'uomo*, 75-77.

³³⁹ Cf. Coda, *Dio tra gli uomini*, 153.162.

³⁴⁰ Cf. Coda, *Dio, libertà dell'uomo*, 118.120.

3. UMA RENOVADA EPISTEMOLOGIA: A ONTOLOGIA TRI-UNITÁRIA DE DEUS EM PIERO CODA

Piero Coda considera ser necessária uma completa reorganização da dogmática em torno do núcleo pascal-trinitário e, para isso, traça linhas epistemológicas e hermenêuticas³⁴¹. Depois das dificuldades por ele apontadas na reflexão dialética do luteranismo que chega a nada hegeliano e que é passível de ser reduzido ao monismo³⁴², o autor encontra na epistemologia analógica a grande oportunidade do pensamento católico no contexto cultural da ausência de Deus³⁴³. A partir daí propõe que o seu cume seja a *analogia trinitatis* com o intuito de apresentar a fé trinitária como resposta integral fundamentada num contexto pascal. Segundo o teólogo italiano, existiu um problema na idade moderna que derivou no cepticismo e nihilismo e que despoletou a necessidade de repensar na unidade o mistério trinitário e a criação a partir de Cristo como núcleo central da história³⁴⁴.

A revelação cristológica da Trindade manifesta a estrutura do dinamismo ontológico e existencial da unidade e distinção no interior de Deus e, como tal, segundo Piero Coda, torna-se necessário atender ao carácter dinâmico e intrinsecamente dialogal da analogia³⁴⁵. Depois de investigar como apresentam a epistemologia seis autores – H. U. von Balthasar, K. Rahner, W. Kasper, J. Galot, H. Muhlen e G. Lafont – Piero Coda conclui que as suas propostas apresentam insuficiências na sua fundamentação ontológica e, por isso, propõe-se reestruturar o discurso ontológico sobre Deus em chave trinitária seguindo a proposta de K. Hemmerle de uma ontologia trinitária³⁴⁶. Deste modo fundamenta a epistemologia analógica numa *analogia trinitatis*, sendo este o grande projecto de Piero Coda, dentro do qual inscreve

³⁴¹ Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 88–92.

³⁴² Cf. Coda, 61.

³⁴³ Cf. Coda, 88.

³⁴⁴ Cf. Coda, 96.

³⁴⁵ Cf. Coda, 96–97.

³⁴⁶ Cf. Coda, 96–97.

a sua interpretação do desenvolvimento da inteligência eclesial sobre o mistério trinitário, tendo como chave de acesso a revelação de Jesus abandonado na cruz e ressuscitado³⁴⁷.

3.1. O método analógico e pascal da ontologia trinitária

Piero Coda propõe-se conhecer a Trindade *trinitariamente*, ou seja, a partir do exercício da caridade interpessoal³⁴⁸. Esta reflexão é o acesso analógico ao dinamismo trinitário revelado em Cristo e actualizado no amor recíproco entre as pessoas divinas. Assim, a chave de acesso dinâmica da perspectiva cristológico-pascal é o exercício da fé como pro-existência, o que é perceptível na revelação que Cristo faz da Sua união ao Pai sob a forma de entrega de Amor sem reservas. Desta maneira é desvelado historicamente a ontologia do intercâmbio divino, o que, segundo Piero Coda, tem o seu ponto culminante no lugar teológico que é Jesus abandonado³⁴⁹. Para o autor, é esse o centro pascal a partir do qual a Igreja acede, no Espírito, ao conhecimento recíproco entre o Pai e o Filho. Esta razoabilidade da fé exige uma forma trinitária onde as relações de unidade e distinção existentes no seio da Trindade iluminam a razão dos discípulos³⁵⁰.

Assim, sob influência de K. Hemmerle, Piero Coda propõe a revelação de Deus como ponto de partida, considerando um ser relacional e essencialmente como comunhão. O autor italiano desenvolveu um método que atenda à dinâmica relacional da Trindade, considerando que seria um contrassenso pensar Deus num modo não trinitário³⁵¹. Por esta razão, procura assentar um marco de intelecção e expressão do ser de Deus que se revela como *agápe* no mistério pascal e, por tanto, como tri-unidade e liberdade, possibilitando assim a compatibilidade entre um ser uno e trino³⁵². Para este efeito, Piero Coda apresenta *Jo 15, 9* como a fórmula que condensa o seu projecto de ontologia trinitária por conjugar a dimensão vertical do ser divino que Se revela ao Homem e o capacita para que, na sua horizontalidade, entre na mesma dinâmica da relação trinitária³⁵³. O autor apresenta a *analogia crucis* centrada no abandono de Cristo como vértice e chave de possibilidade da ontologia da caridade finalizada na *analogia trinitatis*³⁵⁴. Esta tem como meta a participação do pensamento e vida

³⁴⁷ Cf. Coda, 96–97.

³⁴⁸ Cf. Coda, «L'ontologia trinitaria: Che cos'è?», 168.

³⁴⁹ Cf. Coda e Hennecke, *La fede*, 17–18.

³⁵⁰ Cf. Coda e Hennecke, 18.

³⁵¹ Cf. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, 244.

³⁵² Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 31.

³⁵³ Cf. Coda, «L'ontologia trinitaria: Che cos'è?», 160.

³⁵⁴ Cf. Coda, 169.

possibilitada pela graça na dinâmica do intercâmbio divino, ou seja, do *agápe* existente nas relações interpessoais enquanto desígnio intersubjectivo³⁵⁵.

3.1.1. A analogia interpessoal

Piero Coda não desassocia o amor pré-existente e intratrinitário da acção económica do Deus uno e trino, ou seja, da missão *ad extra* de Deus em Cristo. Esta última revela que o que Jesus realiza livremente, vive-o a partir da natureza do amor pré-existente e trinitário que Ele próprio é como amor incondicional ao Pai, numa perspectiva soteriológica. Piero Coda desenvolve uma «metafísica da caridade»³⁵⁶, atendendo ao facto de que «o acto mais perfeito do Ser pessoal é a própria caridade»³⁵⁷. Assim, há no acto de caridade, de forma análoga ao que sucede nas relações intratrinitárias, um ser para o outro que não anula, mas pelo contrário, respeita e promove o Ser em si³⁵⁸, ou seja, que em simultâneo dá e retém tudo³⁵⁹. Desta maneira afirma o autor italiano que Deus é «in-ex-sistente»³⁶⁰, ou seja, doa-se *em-Si* e *a-Si* no seio da natureza tri-unitária do Seu Amor que, em cada Pessoa divina, se realiza como *Ser-para-o-Outro*. Na encarnação do Verbo já é revelada a dinâmica do mistério do amor eterno vivido posteriormente por Cristo na Cruz e na ressurreição denotando assim a unidade na distinção³⁶¹. Desta maneira, a unidade essencial de amor vivida entre as pessoas divinas, própria da comunhão trinitária, assegura a distinção das relações entre elas:

A unidade [relação] de Deus, na medida em que é trinitária, não é simplesmente exclusiva: no sentido de que afirma o carácter absoluto soberano de Deus - isto também sem dúvida; mas é inclusivo, ou melhor, efusivo: no sentido de que se abre e participa do seu próprio mistério através da revelação de Jesus Cristo, como Filho unigénito, e do dom do Espírito Santo, como Espírito de filiação divina, às criaturas. Sem que Deus deixe de ser o único Deus verdadeiro e sem que o Filho e o Espírito Santo multipliquem assim o Ser do Deus Único ou que exista confusão entre a divindade de Deus e a condição de criatura do homem.³⁶²

Piero Coda fundamenta que em Deus, uno e trino, co-existem a perfeita unidade e a perfeita distinção entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. No que à unidade diz respeito, assim

³⁵⁵ Cf. Coda, 160.

³⁵⁶ Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 556.

³⁵⁷ Coda, 556.

³⁵⁸ Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 169–70.

³⁵⁹ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 570.

³⁶⁰ Coda, 550.

³⁶¹ Cf. Coda, 550.

³⁶² Coda, 549.

se verifica porque nenhuma das três Pessoas pode Ser sem qualquer uma das outras duas (cf. *Jo* 10, 30; 15, 26); e, no que à distinção concerne, nenhuma das três é a outra. Desta forma conclui o autor italiano que Deus não é solitário, mas diálogo e dom recíproco de Si mesmo (cf. *Jo* 16, 15; 17, 7), sendo que o Pai gera permanentemente o Filho que, por sua vez, também acolhe e se projecta no amor permanentemente para o Pai (cf. *Jo* 1, 18) e, o Espírito Santo, abre-se nessa recíproca relação de amor (cf. *Jo* 15, 26; 16, 13)³⁶³. Assim, pela revelação é possível ao teólogo focolarino desenvolver coerentemente uma ontologia que manifeste o Ser Uno de Deus como princípio e realização das relações de amor que, em si, constituem as três Pessoas divinas expressas na história da salvação³⁶⁴.

Piero Coda concebe uma íntima relação entre o discurso filosófico do Ser, a ontologia, e a teologia sobre o Ser de Deus (ontologia trinitária) demonstrando que o conceito de relação encontra o seu sentido último na relação das Pessoas da Santíssima Trindade numa única substância divina³⁶⁵. A Trindade é na sua essência absoluta unidade enquanto entre as três Pessoas divinas se verifica a pura relação³⁶⁶. Desta maneira, em ordem a compreender a ontologia trinitária torna-se necessário entender a categoria de relação³⁶⁷.

A ontologia trinitária contém em si um novo horizonte de pensamento, sobretudo quando considerada no contexto clássico da reflexão ontológica por explicitar a interpretação do sentido da realidade numa dinâmica de relação e de doação que são intrínsecas ao próprio Ser pessoal de Deus³⁶⁸. A ontologia trinitária é, por isso, portadora do significado resolutivo do Ser, o qual é demonstrado analogicamente como amor trinitário por essência e, nos seres criados, que participam do Ser como amor trinitário³⁶⁹. Piero Coda defende que a ontologia trinitária do Ser deverá ser interpretada num sentido proléptico do mistério pascal de Cristo e do Pentecostes, enquanto fundamentos e início da participação analógica do ser criado na vida trinitária do Amor³⁷⁰. Desta maneira, o autor em estudo considera que a compreensão ontológica e trinitária do ser não possui ainda um sentido definitivamente completo, pois o ser criado apenas alcançará essa plenitude do seu ser na acção trinitária do *éschaton*, no seio da Trindade que não terá nunca fim pelo dom completo e definitivo que Deus faz de Si³⁷¹.

³⁶³ Cf. Coda, *Dio, libertà dell'uomo*, 85–86.

³⁶⁴ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 550.

³⁶⁵ Cf. Coda, 550.

³⁶⁶ Cf. Coda, 550.

³⁶⁷ Cf. Coda, 556–57; Cf. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il «De Trinitate» di Agostino*, 2008, 16.

³⁶⁸ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 557–59.

³⁶⁹ Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 175–77.

³⁷⁰ Cf. Coda, 176.

³⁷¹ Cf. Coda, 176.182-183.

A ontologia trinitária, ainda que permaneça um horizonte aberto e dialógico, por meio da revelação divina, afirma, segundo Coda, que o *Agápe* é livre, gratuito, recíproco e efusivo. Este *Agápe*, no dom de Si, redimensiona o próprio ser e redefine o *lógos* numa dinâmica relacional da pessoa à luz da Trindade, que é relação recíproca ao transcender-se de Si para o outro³⁷². O sentido do Ser é dar-se, sem se apagar e sem apagar o outro, e a sua revelação tem como fundamento o mistério pascal. Este último une e distingue, sem separação nem confusão a ontologia de Deus e a do ser criado, participando esta última da primeira e, constituindo-se, na *perichóresis* do ser «um em Cristo Jesus» (*Gal 3, 28*), pela virtude do Espírito Santo³⁷³, a mesma de forma coerente com a ontologia divina:

«a doação completa, ao Pai e aos homens, do Filho/*Lógos* encarnado na cruz e no abandono, chegando à experiência da morte, e o recebimento de volta do Pai através da efusão escatológica do Espírito Santo na ressurreição, é expressão na carne do homem do *Agápe* que é Deus no mútuo e pericorético dom de si das três Pessoas divinas, que envolve gratuitamente, na livre correspondência da fé a este dom, as pessoas criadas que, em Cristo, respondem ao dom do Pai através do Espírito Santo na doação mútua uns aos outros»³⁷⁴

A essência divina, identificada com a recíproca doação interpessoal, permite centralizar o Ser de Deus *Agápe* como coincidência simultaneamente originária da unidade e de distinção, realizando-se desta maneira uma entrega recíproca e trinitária das Pessoas divinas. Esta reciprocidade compatibiliza a expropriação e a apropriação, o esvaziamento próprio e a abundância do outro, o sacrifício e a alegria³⁷⁵. Desta forma, para Piero Coda, não é suficiente uma concepção analógica trinitária intra-subjectiva, ou seja, a consideração de cada Pessoa divina de forma estática e independente das outras. O autor defende que se torna necessária uma perspectiva inter-subjectiva, pois a ontologia trinitária contém na sua essência a concepção dinâmica da pessoa em relação³⁷⁶. Assim, é possível afirmar a inter-subjectividade da caridade na reciprocidade que se verifica entre as Pessoas divinas, tendo ontologicamente cada um o outro como constitutivo de si, dado que a relação não é acidental, mas própria do Ser³⁷⁷. Piero Coda procura reformular a linguagem do Ser e do não-ser a partir do Ser e do não-ser positivo inseridos no amor do Ser das Pessoas divinas na Trindade e, de acordo com o que foi revelado, em Jesus abandonado³⁷⁸. O não-ser relativo, relacional pelo dom de si, é

³⁷² Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 559–60.

³⁷³ Cf. Coda, 559–60.

³⁷⁴ Coda, 560.

³⁷⁵ Cf. Coda, 544.

³⁷⁶ Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 170–72.

³⁷⁷ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 565.

³⁷⁸ Cf. Coda, «Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell' unità»,

interior ao próprio Ser como *Agápe* pericorético caracterizado pela liberdade oblativa de não-ser³⁷⁹. Este último é iluminado positivamente pela reciprocidade *agápica* pois cada uma das Pessoas divinas vive, neste dom total de Si, uma negação própria. Na verdade, ao afirmar o outro, cada Pessoa se afirma a si mesma como expressão real deste Amor infinito, em que cada Pessoa não reserva nada para si³⁸⁰.

3.1.2. Jesus abandonado: A revelação trinitária

O método analógico destacado por Piero Coda considera a revelação trinitária feita por Jesus abandonado na Cruz como central para o desenvolvimento da ontologia trinitária pois «aí se revela a ontologia relacional a partir da trindade e obtemos a resposta decisiva ao momento cultural actual»³⁸¹. Assim, Jesus abandonado torna-se para Piero Coda o ponto de arranque da sua investigação e o lugar hermenêutico privilegiado a partir do qual aborda o mistério de Deus³⁸². O autor italiano propõe que a contribuição fundamental do seu carisma focolarino à teologia é que Jesus abandonado é o centro teológico unitário que nos dá a conhecer Deus em Si e fora de Si. Este acesso engloba o mistério trinitário, a criação, a divinição e a consumação da história³⁸³. Piero Coda afirma que no abandono de Cristo produz-se algo novo e inesperado na economia do mistério trinitário³⁸⁴ ao relevar o absoluto oferecimento e abertura de Deus para o Outro dentro da trindade ou, inclusivamente, para o Homem, a partir da própria negação. A centralidade que Piero Coda atribui a este acontecimento pascal constitui-se inclusivamente como lugar de acesso à própria encarnação do Verbo³⁸⁵.

Na revelação de Jesus abandonado estamos diante do caminho e da porta de acesso ao próprio Deus, mas também do próprio ser humano, verificando-se, segundo Piero Coda consequências para a identidade cristológica da verdade na sua dupla vertente trinitária e eclesiológica³⁸⁶. Em Jesus abandonado na Cruz acede-se simultaneamente ao nada que Ele se faz para ser o tudo do amor e, desta forma, conhecemos o *agápe* trinitário, no qual cada

³⁷⁹ Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 181.

³⁸⁰ Coda, 181.

³⁸¹ Coda, 115–16.

³⁸² Cf. Coda, 115–16.

³⁸³ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 262–85.

³⁸⁴ Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 501.

³⁸⁵ Cf. Coda, 70.

³⁸⁶ Cf. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, 42.

Pessoa é *não sendo*³⁸⁷. Assim, Jesus abandonado é Aquele que, porque *não é* na oferta de todo o Seu Ser ao Pai, *é e*, assim, oferece a chave da ontologia *kenótico-perichorética* da Trindade:

Nós conhecemos Deus na medida em que Ele, primeiro, nos conhece, naquele conhecimento que nos cria e nos recria. E, pela revelação, Deus conhece-nos assim em Jesus, o seu Verbo feito carne, que sofre até o abandono na cruz, por nós. Nele, Deus atinge, com o seu amor feito carne e sangue – do coração e da alma – todos e cada um. De forma que nada e ninguém pode mais ficar fora do horizonte universal e pessoal, ao mesmo tempo, do seu olhar. Em Jesus Abandonado, Deus Trindade conhece-nos tal como somos: numa promessa que, tornando-se realidade, nos ilumina e transforma com o seu amor sem medida. E nós, em resposta, podemos conhecê-lo por Quem Ele é – no seu amor surpreendente e infinito.³⁸⁸

Deste modo, é possível afirmar que para Piero Coda o abandono de Cristo é, na teologia, o espaço aberto na liberdade do oferecimento de si e acolhimento do outro, o qual é denominado pelo autor italiano por *dedizione*. Este último consiste num esvaziamento oblato em analogia com as relações de doação e acolhimento intratrinitários³⁸⁹.

Piero Coda desenvolve uma ontologia trinitária do amor e da liberdade recorrendo a uma interpretação *kenótico-perichorética* do Deus *Agápe*³⁹⁰. Esta perspectiva permite-lhe desenvolver uma dimensão do Espírito Santo que não é comum ser desenvolvida em pneumatologia³⁹¹. O autor contempla a identidade hipostática do Espírito Santo como a relação entre os outros dois da Trindade: o “entre” hipostático que se caracteriza como o amor hipostático, num movimento de *kenosis* hipostática. Assim é o Espírito Santo, porque é o segredo íntimo da vida trinitária, da história da salvação e do mistério pascal de Cristo. Neste último tem particular relevo a presença do Espírito Santo no grito de abandono de Cristo na Cruz, que é onde se pode contemplar a projecção histórico-salvífica da auto-revelação íntima e essencial de Deus. No abandono de Cristo na cruz, o Espírito Santo esconde-se *kenoticamente* do Filho, precisamente para que o amor do Filho ao Pai e do Pai ao Filho se cumpra na glória da ressurreição. Desta forma, na visão do autor, o Espírito Santo é a própria *hypóstasis* do Ser *kenótico* de Deus *Agápe*³⁹². A renúncia por Ele feita no sacrifício da cruz consiste no aniquilamento *hipostático*, ou seja, o Seu Ser próprio é como um “não ser”, daí que a dinâmica da *kenosis* de Deus seja fundamento da *kénosis* da encarnação³⁹³. Na economia da

³⁸⁷ Cf. Coda, *Dio che dice Amore*, 85.

³⁸⁸ Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 59.

³⁸⁹ Cf. Coda, *Dio che dice Amore*, 65.

³⁹⁰ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 490.

³⁹¹ Cf. Coda, 492.

³⁹² Cf. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov. In appendice*, 125–27.

³⁹³ Cf. Coda, 103–4.

salvação a imolação de Cristo sobre a cruz é o fundamento ontológico eterno da criação e da encarnação, também elas integrantes da revelação, visto que é expressão histórico-salvífica da imolação sacrificial na relação eterna de amor com o Pai do Verbo. Assim, o abandono na Cruz é o coração do acontecimento cristológico e é o evento que melhor revela na história o Amor trinitário imanente³⁹⁴.

Piero Coda defende a centralidade da linguagem teológica do “não ser” e do Ser no âmbito da ontologia trinitária, pelo facto de ela expressar a alteridade no próprio Ser divino. Deste modo, considera que a concepção da vida trinitária não pode ser estática, dada a vitalidade das relações pessoais entre as três Pessoas da Santíssima Trindade. Esta deverá ser apresentada como dinâmica escatológica e expressiva do Ser *Agápe* de Deus, revelada na história pelo abandono e ressurreição de Jesus que infunde o Espírito³⁹⁵.

O teólogo italiano expressa a alteridade das Pessoas divinas na unidade do Ser de Deus³⁹⁶. Para esse efeito, torna-se necessário falar do não-ser relacional ou relativo num sentido positivo, ou seja, o “não ser” que permita entender o Ser na relação com o Outro das Pessoas divinas, o que supõe que Deus é *Agápe*, ou seja, «entrega gratuita e completa de Si na expropriação-kénosis de Si»³⁹⁷. Esta perspectiva analógica do Ser como “não-ser” positivo constitui-se como resposta ao “não-ser” negativo hegeliano que é fechamento ao dom de si na resposta ao dom divino³⁹⁸.

No âmbito ontológico do “não-ser” positivo e relacional, e com o intuito de aprofundar a compatibilidade entre unidade e trindade em Deus, Piero Coda reflecte na Trindade como «lugar da liberdade»³⁹⁹. Embora já tenhamos abordado a liberdade segundo as suas dimensões teológica e ontológica, torna-se relevante para Piero Coda situá-la na estreita ligação com o mistério de amor do Deus uno e trino. A Trindade do Deus *Agápe* revelado em Jesus Cristo é o horizonte onde se desenvolve a ontologia da liberdade, a qual, trinitariamente entendida, é para o autor italiano, uma ontologia do amor⁴⁰⁰.

A liberdade revelada de Jesus na adesão à vontade do Pai desde a encarnação até à consumação no abandono na cruz constitui-se, em unidade com a liberdade do Espírito que «sopra onde quer» (*Jo* 3, 8), o núcleo da revelação da ontologia da liberdade como ontologia

³⁹⁴ Cf. Coda, 161–222.

³⁹⁵ Cf. Coda, «Pentecostés», 1061–72.

³⁹⁶ Cf. Coda, «Questio de alteritate in divinis: Agostino, Tommaso, Hegel», 524.

³⁹⁷ Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 569.

³⁹⁸ Coda, 569.

³⁹⁹ Coda, 573.

⁴⁰⁰ Cf. Coda, «L' avvento di Dio come libertà», 446.

do amor⁴⁰¹. Esta estreita ligação possibilita afirmar a identificação do Ser *Agápe* com o Ser livre manifestando a eterna doação em Deus entre as Pessoas divinas. Isto remete para a relação originária em Deus e para a originária comunhão entre as três Pessoas⁴⁰². Assim, a liberdade revelada em Jesus na livre eleição do amor do Pai, na doação do Espírito, tem como fundamento a relação imanente, originária e eterna⁴⁰³ numa *kénosis* originária⁴⁰⁴. Desta maneira, a Trindade é liberdade na entrega do Seu Ser *Agápe* por parte das Pessoas divinas e, neste sentido, cada uma das Pessoas atravessa o “não ser” de Si para que o Outro seja⁴⁰⁵.

Coda afirma que «a liberdade não se antepõe ao Ser, mas é a sua expressão essencial onde o Ser é identificado com o *Agápe*»⁴⁰⁶. Isto significa que há simultaneidade entre o Ser e a relação porque Deus é na medida em que ama, visto que o Seu Ser se dá no Amor, no amante e no Ser amado⁴⁰⁷. Deste modo verifica-se a compatibilização do uno e do distinto na reciprocidade do Amor, dado que o Ser é porque é Amor, ou seja, o Amor que Deus é, é por si trinitário. Isto acontece na vivência da reciprocidade trinitária, sendo a liberdade o acto da entrega plena de Si, definida ontologicamente na relação⁴⁰⁸. Assim, «a liberdade afirma o Ser sendo Amor»⁴⁰⁹ na entrega ao Outro que por sua vez a restitui a Si próprio. Nesta estreita e necessária relação entre a liberdade, o Ser e o *Agápe*, Piero Coda conclui que «existe uma dinâmica de reciprocidade da *kenósis* como via eterna para a união como fruto da liberdade que torna actual a co-existência *perichorética* dos distintos»⁴¹⁰.

A consideração da ontologia tri-unitária de Deus como *ontologia amoris* na sua imanenência deve, necessariamente, ser considerada na sua relação com a economia da salvação. Piero Coda afirma que em Deus tudo é *pro-existência* na medida em que cada Pessoa divina o é na oblação que faz de si ao Outro para que também Ela seja, o que sucede segundo a igual origem eterna das três Pessoas⁴¹¹. O *Agápe* trinitário é intersubjectivo nas Pessoas divinas por essa entrega original, expressando-Se no Espírito Santo «a unidade de tudo o que é Deus na distinção *hypostática* das relações subsistentes»⁴¹². Piero Coda garante o que Deus sempre é pelo Espírito Santo, considerando assim que Ele não é uma mera procedência passiva do

⁴⁰¹ Cf. Coda, 448–49.

⁴⁰² Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 578.

⁴⁰³ Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 325–27.

⁴⁰⁴ Cf. Coda, 328.

⁴⁰⁵ Cf. Coda, 328.

⁴⁰⁶ Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 578.

⁴⁰⁷ Cf. Coda, 578.

⁴⁰⁸ Cf. Coda, 578.

⁴⁰⁹ Cf. Coda, 578.

⁴¹⁰ Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 234.

⁴¹¹ Cf. Coda, «L'avvento di Dio come libertà», 330.

⁴¹² Coda, 455; Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 330.

Pai e do Filho, sendo Ele por isso «o fazer-se acontecimento da liberdade e do Amor que Deus é em Si mesmo»⁴¹³ e revelando que o Deus uno é, em si mesmo, distinção, ou seja, relação⁴¹⁴.

3.2. A eclesiologia em chave trinitária

A unidade eclesial encontra na distinção e relação trinitárias o fundamento para se constituir instrumento histórico da revelação da unidade de Deus *Agápe*. Este último foi revelado na distinção e relação eterna do dom de Si das Pessoas divinas. Deste modo possibilita a semelhança entre a unidade das três Pessoas divinas e entre os batizados um dinamismo dialógico (cf. *Jo 17, 21-23*)⁴¹⁵. A teologia do progresso da tradição que o concílio vaticano II propõe, nomeadamente na *Dei verbum* 8, é a pedra angular do argumento de Piero Coda sobre o progresso da inteligência eclesial da Trindade. A partir daí, o teólogo propõe uma interpretação do crescimento da percepção eclesial sobre a trindade sustentada nos autores que influenciam o nosso autor, anteriormente mencionados no nosso primeiro capítulo. A inteligência eclesial deverá considerar a experiência espiritual do mistério trinitário, a indagação racional dos teólogos e as formulações objectivas do magistério.

3.2.1. A *Dei Verbum* na hermenêutica de Piero Coda

A *Dei Verbum* realça a pregação apostólica, o crescimento da tradição e a conservação e transmissão por parte dos padres da Igreja⁴¹⁶. Estes constituem-se como os três factores da percepção eclesial sobre a Trindade correspondendo ao aprofundamento intelectual, à experiência espiritual e à pregação dos sucessores dos apóstolos.

Piero Coda, com intenção de reorganizar a dogmática católica, assume a doutrina do progresso da compreensão crente, tal como formulada em *DV* 8, e aprofunda dessa forma no desenvolvimento da teologia trinitária⁴¹⁷. O autor italiano reconhece que o valor dado em *DV* 8 às contribuições dos dons carismáticos, teológicos e magistras resulta decisivo no desenvolvimento do pensamento⁴¹⁸. Neste sentido, a fé deverá ser considerada como o dinamismo

⁴¹³ Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 330.

⁴¹⁴ Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 101.

⁴¹⁵ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 560. 584. 586. 588.

⁴¹⁶ Cf. Concílio Ecuménico Vaticano II, «*Dei Verbum*» § 7-8.

⁴¹⁷ Cf. P. Coda, Prefacio a: Martínez, *El Dios in-ex-sistente*, 16.

⁴¹⁸ Cf. Piero Coda, Prefacio a: Martínez, 16.

que integra a oferta gratuita de Deus com a resposta livre do Homem⁴¹⁹, numa relação significativa em que Cristo descobre o rosto de Deus como *agápe*⁴²⁰. Assim, abre-se para o Homem um horizonte de acolhimento livre da oferta gratuita de Deus que Se dá como experiência efectiva do *agápe* divino, ou seja, como acontecimento histórico que toca o Seu ser mais profundo e o abre a uma nova dimensão da existência⁴²¹. Isto é de extrema importância para a hermenêutica das implicações da *analogia amoris* pois a doutrina da Trindade, ainda antes de estar formulada, era uma experiência vital da comunidade crente inserida no interior da *agápe* intra-trinitária. Deste modo, a fé apresenta-se como a dinâmica interpessoal que exige um esvaziamento de si mesmo para acolher o oferecimento do dom. Por ela, o Homem está convidado a fazer-se nada para acolher o tudo de Deus que Se oferece por graça⁴²². Este é o dinamismo do nada e da entrega total de Amor que Jesus personifica no Seu abandono na cruz⁴²³. No entanto, embora Piero Coda procure um desenvolvimento da teologia, ele não desvaloriza a formulação objectiva e perene da doutrina eclesial como sinal de comunhão que geram vínculos de unidade ao invés de promover o subjetivismo⁴²⁴.

Piero Coda procura manter o vínculo da especificidade da contemplação espiritual do mistério trinitário dentro do marco eclesial em que ele acontece, definindo o conhecimento espiritual da revelação como uma iluminação gratuita, uma intensificação da vida e da inteligência da fé pelos dons do Espírito Santo para a edificação da Igreja como antecipação da comunhão plena e definitiva com Deus no reino dos céus⁴²⁵. Deste modo, o teólogo italiano defende que o conhecimento espiritual da revelação proporcionado pelos carismas permite compreender de forma aprofundada a verdade e, assim, assumir uma novidade que se dá numa continuidade com o que lhe precede no seio da Igreja, servindo precisamente para a iluminar⁴²⁶.

3.2.2. A dinâmica relacional e profética da inteligência eclesial

A inteligência eclesial é a penetração na verdade revelada que se pensa, vive e comunica historicamente em e a partir de Cristo. Ela não se identifica exclusivamente com um

⁴¹⁹ Cf. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, 55.

⁴²⁰ Cf. Coda, 56.

⁴²¹ Cf. Coda, 57.

⁴²² Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 110.

⁴²³ Cf. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, 60.

⁴²⁴ Cf. Coda, 24.

⁴²⁵ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 110.

⁴²⁶ Cf. Coda, 212–14.

esforço intelectual abstracto, mas da própria percepção anteriormente referida e mencionada em DV 8. A comunidade crente percebe a partir do diálogo histórico com Deus, que se revela historicamente para ser conhecido e amado. Neste sentido, seria redutor considerar apenas a dimensão gnosiológica dada a relação entre experiência e razão eclesial com o Ser divino. Deste modo o ser eclesial concretiza na história o Ser trinitário como sujeito do conhecimento da salvação em tensão escatológica, enquanto participação deste último como participação pela graça⁴²⁷.

No contexto eclesial, receber e dar o recebido demonstra a dinâmica relacional da tradição cuja fonte é trinitária. Isto supõe relações entre sujeitos que comunicam a vida e o seu sentido. Analogicamente, assim como Deus Se deu a Si mesmo ao revelar-Se, a pessoa humana dá-se por inteiro ao transmitir o que preenche a sua existência. Deste modo, a Igreja participa do íntimo conhecimento que Deus tem de Si mesmo. Piero Coda define esta dinâmica como *trinitizzazione* e afirma tratar-se da actuação humana do *agápe* divino por meio do qual a vida da Trindade se mostra ao conhecimento humano e o atrai a Si⁴²⁸. Este processo dinâmico demonstra que assim como na Trindade as pessoas se definem como relação, também a comunicabilidade eclesial da verdade a revela como amor que tende a crescer e difundir-se na relação *agápica*⁴²⁹. Piero Coda afirma que no depósito da fé há uma dinâmica interna relacional que tem a escritura, a tradição e o magistério como condições que têm valor enquanto cada um é assumido em referência aos outros⁴³⁰.

A *ratio fidei* de uma perspectiva da entrega sem reservas baseada na ontologia do intercâmbio divino exige uma forma trinitária na qual as relações da unidade e distinção iluminam a razão dos discípulos⁴³¹. Assim, a indagação sobre o Deus uno e trino deve ser obra de um *nós* eclesial, um sujeito uni-plural reunido em virtude do *agápe* trinitário⁴³². Segundo Piero Coda, este é o centro a partir do qual se acede ao mistério e, assim, a Trindade torna-se o conteúdo e o método da teologia⁴³³. Esta caracteriza-se como sendo uma compreensão experiencial e eclesial do mistério como participação no *nós* trinitário actualizado no *nós* humano⁴³⁴. Esta analogia eclesiológica é o ponto de partida do conhecimento ontológico da Trindade, o qual se encontra no evento pascal como revelação histórico-salvífica do mistério

⁴²⁷ Cf. Coda, 16.

⁴²⁸ Cf. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, 198.

⁴²⁹ Cf. Coda, 198.

⁴³⁰ Cf. Coda, 213.

⁴³¹ Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 161.

⁴³² Cf. Coda, «Agostino e la "via caritatis"». Rileggendo il "De Trinitate», 24.

⁴³³ Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 119.

⁴³⁴ Cf. Coda, 119.

trinitário⁴³⁵. Deste modo a inteligência eclesial de Deus apresenta-se como sujeito do conhecimento do próprio Deus enquanto comunidade de fé que participa do próprio Deus por graça e actuação do *agápe* trinitário⁴³⁶. Deste modo, a comunicação e a comunhão são os princípios do método com o qual Piero Coda interpreta o progresso da inteligência eclesial da Trindade⁴³⁷.

Piero Coda considera igualmente que a inteligência eclesial do mistério trinitário possui uma dimensão profética⁴³⁸. Ele considera que, na vinda de Cristo na história, se realiza a participação gratuita dos crentes no *agápe* trinitário concretizado nas relações intersubjectivas, visto que a contemplação de Deus se realiza igualmente nas relações entre os discípulos⁴³⁹. Deste modo, é possível afirmar que para Piero Coda existe uma precedência do factor experiencial e profético sobre a reflexão teológica que responde ao princípio trinitário e eclesiológico da actuação *agápica* entre os fiéis⁴⁴⁰. Segundo o teólogo italiano, há uma circularidade entre a experiência da fé, a sua formulação doutrinal e a sua iluminação teológica e profético-mística na qual os cristãos são inseridos no evento escatológico de Cristo através da Palavra e dos sacramentos e, posteriormente, forma-se o conhecimento dogmático como fruto do conhecimento espiritual e existencial vivido no seio da comunidade cristã⁴⁴¹. Deste modo, a analogia amoris que possibilita o acesso à ontologia trinitária proposta por Piero Coda, engloba necessariamente o dado bíblico e dogmático, mas também a experiência dos santos e místicos que comportam a profecia do *agápe* trinitário enquanto conhecedores e testemunhas do Deus uno e trino⁴⁴².

Piero Coda define a mística cristã como uma nova inteligência profética que consiste numa renovada harmonização entre a experiência e a reflexão e o carisma e a teologia que permite o acesso ao *agápe* trinitário por meio dos eventos histórico-salvíficos⁴⁴³. Desta maneira, Piero Coda considera existir uma analogia eclesiológica fundamentada na *analogia amoris* que possibilita o acesso à ontologia trinitária⁴⁴⁴.

⁴³⁵ Cf. Coda, 129–31.

⁴³⁶ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 16.

⁴³⁷ Cf. Coda, 19.

⁴³⁸ Cf. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, 77.

⁴³⁹ Cf. Coda, 77.

⁴⁴⁰ Cf. Coda, 196.

⁴⁴¹ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 111.

⁴⁴² Cf. Coda, 112.

⁴⁴³ Cf. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 464.

⁴⁴⁴ Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 129–31.

CONCLUSÃO

A obra de Piero Coda mostra com clareza que a actividade teológica, em virtude da participação do conhecimento que Deus tem de Si próprio no Verbo, é mediação histórica ao serviço do que suscita o Espírito Santo na Igreja⁴⁴⁵. No seu caso específico, é possível afirmar verificar-se uma participação carismática do conhecimento de Deus no Verbo que se revelou trinitariamente em Cristo crucificado e abandonado⁴⁴⁶. Pela morte e ressurreição de Cristo, Deus revela o conhecimento trinitário que tem de Si mesmo como fonte de unidade e forma definitiva do amor recíproco.⁴⁴⁷

O itinerário analógico da ontologia trinitária proposta por Piero Coda manifesta uma transição integrativa da *analogia entis* para a *analogia amoris*, e representa um desenvolvimento do pensamento trinitário no interior da tradição cristã, mas, sobretudo, uma renovação epistemológica que coloca o *ágape* como chave hermenêutica última para a compreensão do Ser de Deus e da criação⁴⁴⁸.

A *analogia amoris* não constitui uma mera substituição da *analogia entis*, mas a sua plenitude à luz da revelação trinitária de Deus que é Amor (cf. 1 Jo 4, 8). Neste sentido, a proposta de Coda é profundamente cristológica e pneumatológica, pois é em Jesus crucificado e ressuscitado, e na efusão do Espírito, que se manifesta a totalidade do dom trinitário. “O amor não é só um dos seus atributos. O Amor é o Nome que diz o Ser íntimo de Deus”⁴⁴⁹. Esta afirmação é para Coda o fundamento onto-teológico da sua proposta.

Um dos méritos de Coda é ter vinculado directamente o discurso trinitário ao da analogia integrando nele a existência do não ser positivo. Isto realiza-se destacando que a ontologia da caridade expressada epistemologicamente pela *analogia amoris*, tem o seu foco hermenêutico no acontecimento pascal, cuja especificidade da forma é a dimensão trinitária como lei do ser enquanto amor. Coda tem a segurança de que Hegel cai na conta de que o não ser não é por si uma dimensão alternativa e externa ao ser, mas o próprio motor do seu movimento⁴⁵⁰, no entanto, ao contrário de Hegel, a leitura teológica de Piero Coda prima pela

⁴⁴⁵ Cf. Coda, «Sulla teologia che scaturisce dal carisma dell'unità», 155.

⁴⁴⁶ Cf. Coda, 155.

⁴⁴⁷ Cf. Coda, «Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità», 206.

⁴⁴⁸ Cf. Coda, «Sulla teologia che scaturisce dal carisma dell'unità», 160.

⁴⁴⁹ Coda, *Dio che dice Amore*, 54.

⁴⁵⁰ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 569.

contemplação da oblação pessoal de Jesus como acto livre que se oferece por amor para viver as trágicas consequências do abismo do não ser negativo que se fecha a Deus. Assim, o que distingue ambos os autores é que o primeiro defende uma unidade dialética monádica e im-pessoal e o segundo dá importância à dimensão analógica do ser para salientar o não ser positivo que Se doa e acolhe Aquele que a Si se doa.

Nisso mostra a revelação da positividade perfeita do amor que é o dom de Si: não ser é perder a vida para ser⁴⁵¹, ou seja, esvaziar-se de si enquanto dedicação *kenótica* e oblativa por ser igualmente acolhimento do dom de si do Outro que, por sua vez, reciprocamente Se entrega. Jesus Cristo crucificado e abandonado revela que, em Deus, cada Pessoa é, porque não é. Assim, em Piero Coda, o *nulla* ou o não ser positivo estão longe de ser uma categoria vazia ou substancialmente aniquilada ou aniquilante, mas, pelo contrário, com bastante relevância no âmbito ontológico e teológico da Santíssima Trindade⁴⁵². Coda dá grande relevo a esta categoria do não ser positivo como lugar teológico de reflexão trinitária e cristológica.

A doação intra-trinitária mostra que perder a vida é dar toda a vida divina privando-se dela até ao extremo. Coda usa uma linguagem analógica para afirmar a doação do ser divino para acolher em Si o Outro a quem Se doa⁴⁵³. Piero Coda quer expressar pela semântica do não ser positivo ou relacional a dinâmica intrínseca do acontecimento pascal, acolhendo assim, na linguagem da analogia, a revelação do Ser de Deus como *agápe* e vivificado pelo não ser recíproco para amar e como amor de cada Pessoa divina em relação à outra. Este movimento de absoluta doação é próprio de Deus podendo negar-se e doar-se intencionalmente, como acto de conhecimento e amor, mas não podem dispor totalmente do próprio Ser enquanto ser⁴⁵⁴. Assim, segundo o autor italiano, em Deus, a comunhão na diferença implica a máxima convergência na plena liberdade⁴⁵⁵. Neste horizonte, a *kénose* de Cristo, vivida no mistério pascal em forma de abandono e doação total, torna-se o lugar privilegiado da revelação relacional e inter-pessoal da *perichóresis* trinitária.

Segundo o autor, é precisamente no grito de abandono de Jesus na cruz que se revela a verdade do Deus uno e trino como comunhão de amor numa unidade relacional dado que a solidão da sua morte traz consigo a revelação do não ser positivo do amor, uma categoria teológica pela qual Piero Coda desenvolve a chave trinitária e relacional da unidade que se

⁴⁵¹ Cf. Coda, 569–70.

⁴⁵² Cf. Martínez, *El Dios in-ex-sistente*, 594.

⁴⁵³ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 570.

⁴⁵⁴ Cf. Coda, 570.

⁴⁵⁵ Cf. Coda e Nodari, *Se Dio è un «Noi», e noi?*, 46.

distingue. Desta maneira o mistério do abandono não é uma interrupção da comunhão trinitária, mas a sua máxima expressão por revelar a liberdade do Pai, Filho e Espírito Santo no dom recíproco e inserido sempre numa nova e aberta unidade na distinção entre as pessoas divinas⁴⁵⁶. A estrutura teológica do mistério trinitário da unidade que se distingue é, em todo o momento, o centro sobre o qual gira o pensamento de Piero Coda. Este é o espaço que Piero Coda abre à distinção tri-hipostática pro-existente.

A ontologia trinitária de Piero Coda comporta uma dimensão protológica, na medida em que concebe o criado *ex nihilo amoris* e, como tal, só podendo ser pensado como relação. Neste aspecto reside igualmente o facto de que Jesus crucificado e abandonado se constitua como chave de acesso ao Ser trinitário⁴⁵⁷

A contribuição de Coda para a ontologia trinitária encontra-se igualmente na sua capacidade de integrar de modo coerente a mística cristã, a reflexão filosófica e a teologia dogmática. Esta harmonização reflete uma nova inteligência eclesial que articula experiência e reflexão, carisma e teologia. Deste modo, é possível afirmar existir em Piero Coda um novo paradigma que, dando continuidade à reflexão eclesial, aprofunda uma visão relacional do Ser divino. O teólogo italiano concebe que o objectivo da teologia trinitária não pode ser simplesmente uma contemplação intelectual e individual do mistério de Deus, mas, de uma forma mais ampla, no contexto eclesial importa atender à dimensão comunitária que nasce e da qual se alimenta e para a qual está ao serviço⁴⁵⁸. Desta maneira entende a Igreja actuando contemplando tudo a partir do Pai, situando tudo, numa lógica trinitária porque o conhecimento de Deus é assumido por Jesus no ritmo da vida trinitária procurando no Espírito, a reflexão a partir do Pai⁴⁵⁹. Assim, Piero Coda desenvolve a ontologia trinitária salientando igualmente uma dimensão eclesiológica em chave trinitária que dela advém, evidenciando a inseparabilidade entre o evento pascal e a comunhão eclesial.

O autor propõe uma ontologia que se caracteriza pela abertura ao dom pela relação interpessoal revelada. Neste sentido, fundamentado em Rosmini afirma que “a natureza divina inclui necessariamente o conceito de uma doação eterna de si mesmo”⁴⁶⁰. A noção de *analogia amoris* aparece, pois, como o critério interpretativo que permite compreender o modo como o Ser de Deus se comunica. Segundo o teólogo italiano, o crucificado-

⁴⁵⁶ Cf. Coda, *Evento pasquale: trinità e storia*, 191–92.

⁴⁵⁷ Cf. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, 17–18.

⁴⁵⁸ Cf. Coda, «Sulla teologia che scaturisce dal carisma dell'unità», 156–57.

⁴⁵⁹ Cf. Coda, 159. 164.

⁴⁶⁰ Rosmini, *Teosofia*, cap. V, art. V.

ressuscitado, em quem se revelou a trindade amorosa de Deus é a chave de compreensão da ontologia relacional do criado⁴⁶¹. A *analogia amoris* permite conceber uma ontologia do dom, onde o ser é concebido como relação, comunhão e liberdade. Esta ontologia está enraizada na experiência trinitária da Igreja, vivida na liturgia, na caridade e na escuta da Palavra.

Assim, ao término desta dissertação, podemos afirmar que a *analogia amoris* desenvolvida por Piero Coda não oferece apenas um novo paradigma de pensamento, mas manifesta o próprio coração do cristianismo: Deus é Amor, e este Amor chama o ser criado a participar da sua vida trinitária colocando o primado na graça de Deus, o que suscita a dinâmica da *trinitizzazione*, ou seja, a actuação humana do *agápe* divino por meio do qual a vida da Trindade se mostra ao conhecimento humano e o atrai a Si⁴⁶².

Assim concluímos que a ontologia trinitária delineada por Piero Coda exige uma reforma do pensamento teológico, filosófico e espiritual, a qual não passa por uma negação da tradição, mas por uma escuta renovada da revelação de Deus como Amor que se doa e se comunica. O método analógico-pascal apresentado permite articular o mistério com a razão, o dado revelado, a história e a experiência mística e dos santos.

⁴⁶¹ Cf. Martínez, *La encarnación trinitaria de la teología - Reflexiones a partir del método teológico de Piero Coda*, 140.

⁴⁶² Cf. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, 198.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Piero Coda

- Coda, Piero. «Agostino e la “via caritatis”. Rileggendo il "De Trinitate». Em *La filosofia come dialogo. A confronto con Agostino*. Roma: Città Nuova, 2005.
- . «Agostino, l’ interiorità e l’ esperienza dell’ altro». Em *Sacro e profano*, por Ivano Gamelli, 77–85. Milão: Guerini e Associati, 2005.
- . «Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell’ unità», *Nuova Umanità*, n.º 21 (1999): 191–206.
- . «Creación/ I. Dimensión histórica». Em *Diccionario de Teología*, por César Izquierdo Urbina, Jutta Burggraf, e Félix María Arocena Solano, 188–96, 1.^a ed. Pamplona: EUNSA, 2006.
- . «Creatio ex nihilo amoris. Per una lettura trinitaria del principio di creazione». *Nuova Umanità* 25, n.º 145 (2003): 55–68.
- . «Croce e ontologia. A proposito di uno scritto di J. Maritain», *Nuova Umanità*, n.º 3 (1981): 53–72.
- . *Dalla Trinità. L’ avvento di Dio tra storia e profezia*. Roma, 2011.
- . *Dio che dice Amore*. Città Nuova, 2007.
- . *Dio, libertà dell’ uomo: incontrare e conoscere Dio-Trinità*. Roma: Città nuova, 1992. <https://www.librarything.com/work/17049346>.
- . «Dio: quale avvenire?» Em *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure*, 5–17. Città Nuova, 2003.
- . *Dio tra gli uomini*, 1991.
<https://www.dimanoinmano.it/it/cp285783/religione/cristianesimo/dio-tra-gli-uomini>.
- . *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*. 6^o edizione. Milano: San Paolo Edizioni, 2013.
- . *Evento pasquale: trinità e storia Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea verso un progetto di ontologia trinitaria*. Roma: Città Nuova Editrice, 1984.

- . «Gesù Cristo, rivelazione dell' agápe trinitaria». Em *Mistero di Cristo, mistero dell'uomo. La nuova «questione antropologica» e le radici della fede*, Paoline Editoriale., 47–63. Milão: Paoline Editoriale, 2005.
- . «Gesù Crocifisso e Abbandonato e la Trinità II. Creazione Croce Trinità: una premessa sull'analogia». *Nuova Umanità*, n.º 4 (1982): 25–68.
- . «I movimenti ecclesiali. una lettura ecclesiologica». *Lateranum*, n.º 57 (1991): 109–44.
- . «Il carisma dell' unità nello specchio dell' intelligenza teologica di Klaus Hemmerle». *Nuova Umanità*, n.º 17 (1995): 13–26.
- . «Il Cristo crocifisso e abbandonato redenzione della libertà e nuova creazione». Em *Futuro del cosmo futuro dell'uomo*, editado por Saturnino Muratore, 191–232. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1995.
- . *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*. Roma: Città Nuova, 2003.
- . «Il Padre e il dolore del mondo». *Lateranum*, n.º 66 (2000): 157–70.
- . «L' avvento di Dio come libertà». Em *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure*, por Gennaro Cicchese, Zak L'Ubomir, e Piero Coda, 445–62. Roma: Città Nuova, 2003.
- . «L' esperienza e l' intelligenza della fede in Dio Trinità. Da Sant' Agostino a Chiara Lubich». *Nuova Umanità*, n.º 28 (2006): 527–52.
- . *L'ágape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*. Roma: Città Nuova, 1994.
- . *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov. In appendice: Sofiologia della morte*. Roma: Città Nuova, 1998.
- . *Le sette parole del Cristo in croce*. Roma: Edizioni Stauros, 2004.
- . «L'ontologia trinitaria: Che cos'è?» *Sophia IV*, n.º 1 (2012): 159–70.
- . *Manifesto: Per una riforma del pensare*. Vol. 1. Dizionario Dinamico di ontologia trinitaria. Città Nuova, 2021.
- . «Metafisica e Trinità. Il contributo metodologico di san Tommaso». *Hermeneutica*, 2005, 87–106.
- . «Ontologia trinitaria e sapere delle scieze». Em *La questione ontologica tra scienza e fede*, 227–39. Lateran University Press, 2004.
- . *Ontosofia. J. Maritain in ascolto dell'essere*. Milano, 2009.

- . «Pentecostés». Em *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, editado por Xabier Pikaza e Nereo Silanes, 1061–72. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992.
- . «Per una lettura dell' enciclica Ut unum sint». *Nuova Umanità*, n.º 17 (1995): 85–108.
- . «Per una ontologia trinitaria della carità: una riflessione di carattere introduttivo». *Lateranum* 51, n.º 1 (1985): 60.
- . *Quando a soffrire è il figlio dell'uomo*. Edizioni Camilliane, 2009.
- . «Questio de alteritate in divinis: Agostino, Tommaso, Hegel». *Lateranum*, n.º 66 (2000): 509–28.
- . *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il «De Trinitate» di Agostino*. Città Nuova, 2008.
- . «Sulla teologia che scaturisce dal carisma dell'unità». *Nuova Umanità* 2, n.º 18 (1996): 155–66.
- . *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*. Lateran University Press, 1998.
- . «Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale». *Lateranum*, n.º 68 (2002): 23–41.
- . «Un carisma e un' opera di Dio». Em *La dottrina spirituale*, 7–18. Milão: Città Nuova, 2001.
- . *Uno in Cristo Gesù: Il battesimo come avvenimento trinitario*. Roma: Città nuova, 1996.
- Coda, Piero, e Alessandro Clemenzia. *Il terzo persona. Per una teologia dello Spirito Santo*. Bologna: EDB, 2020.
- Coda, Piero, e Massimo Donà. *Pensare la trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*. Monterotondo Roma: Città Nuova, 2013.
- Coda, Piero, e Saverio Gaeta. *Dio crede in te*. Rizzoli, 2011.
- Coda, Piero, e Christian Hennecke. *La fede: evento e promessa*. Città Nuova, 2000.
- Coda, Piero, e F. Nodari. *Se Dio è un «Noi», e noi? Noi e gli altri, sem data*.
- Coda, Piero, e Gerard Rossé. *Il grido d'abbandono: Scrittura, mistica, teologia*. Città Nuova, 2021.
- Coda, Piero, e Emanuele Severino. *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*. Milão: San Paolo Edizioni, 2000.
- Coda, Piero, e Enrico Smeraldi. *L'anima e la mente. Un tema a due voci*. Milano: Europa Scienze Umane, 2010.

Coda, Piero, e Andreas Tapken. «Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'Essere». Em *La trinità e il pensare - Figure, percorsi, prospettive*, 123–59. Roma: Città Nuova, 1997.

———. *La trinità e il pensare*. Acedido 11 de junho de 2024.
<https://www.libreriadelsanto.it/libri/9788831133326/la-trinita-e-il-pensare.html>.

Coda, Piero, Julie Tremblay, e Alessandro Clemenzia. «Postilla sulla semantica del “non-essere” in Teologia». Em *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*. Roma: Città Nuova, 2013.

Zavoli, Sergio, e Piero Coda. *Se Dio c'è. Le grandi domande*. Mondadori, 2001.

2. Bibliografia auxiliar

Agostinho. *Trindade - De Trinitate*. Traduzido por Arnaldo do Espírito Santo. Lisboa: Paulinas, 2007.

Agostinho. *Confissões*. Estudos Gerais. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

Concílio Ecuménico Vaticano II. «Dei Verbum».

Donà, Massimo. *La libertà oltre il male. Discussione con Piero Coda ed Emanuele Severino*. Città Nuova, 2006.

———. «Piero Coda e la libera “Verità” del Cristianesimo». *Nuova Umanità*, n.º 30 (2008): 753–59.

Hemmerle, Klaus. *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, sem data.

———. «L' itinerario e il contributo di K. Hemmerle per un “novo” pensiero». Em *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*. Città Nuova, 1996.

Lafont, Ghislain. *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?* CERF, 1976.

———. *Structures et Méthodes dans la somme théologique de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Le Cerf, 1996.

Lubich, Chiara. «Discorso inaugurale della Summer School Sophia “per una cultura dell'unità”». *Sophia*, n.º 1 (2008): 12–18.

———. *In cammino col Risorto*. 3ª edição. Roma: Città Nuova, 1994.

- . *L'unità e Gesù abbandonato*. 9^o edição. Città Nuova, 1984.
- . *Perché mi hai abbandonato? Il dolore nella spiritualità dell'unità*. 3^o edizione. Città Nuova, 1997.
- Marinelli, Francesco. *Personalismo trinitario nella storia della salvezza: (rapporti tra la Ss.ma Trinità e le opere ad extra nello scriptum super sententiis di San Tommaso)*. Spiritualitas ; Libreria Editrice della Pont. Università Lateranense [etc.], 1969.
- Maritain, Jacques. «Quelques Réflexions Sur le Savoir Théologique». *Revue Thomiste*, n.º 77 (1969): 5–27.
- Martínez, César Redondo. *El Dios in-ex-sistente: El misterio de la unidad y de la distinción en la ontología trinitaria y cristológica de Piero Coda*. I.T. San Ildefonso, 2016.
- . *La encarnación trinitaria de la teología - Reflexiones a partir del método teológico de Piero Coda*. Madrid, 2021.
- Mazzer, Stefano. «Li amò fino alla fine». *Il nulla-tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*. Città Nuova, 2014.
- Pattin, Adriaan. «A. Krempel. La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique». *Revue Philosophique de Louvain* 52, n.º 33 (1954): 160–62.
- Pili, Emanuele. «L'ontologia trinitaria: che cosa “non” è?», n.º 9 (2017): 47–57.
- Rosmini, Antonio. *Teosofia*. Nabu Press, 2012.
- São João da Cruz. *Cântico Espiritual*. Espanha: Ediciones de Espiritualidad, 2008.
- . *Noche Oscura*. Espanha: Editorial de Espiritualidad, 2003.
- . *Subida del Monte Carmelo*. Espanha: Editorial de Espiritualidad, sem data.
- Tomás de Aquino. *Commentary on Metaphysics Books 1-6*. Steubenville: Emmaus Academic, 2020.
- . *In Johannem*. Bilingual edição. Aquinas Institute, 2013.
- . *Questiones disputatae de veritate*. Vol. 22. Romae: Ex. Typographia Polyglotta Commissio Leonina, 1882.
- . *Summa contra gentiles*. Romae: Commissionis Leoninae, 1934.
- . *Summa Theologiae, I*. Bilingual edizione. Lander, Wyoming: Aquinas Institute.
- Tomás de Aquino. «De Potentia». Em *Opúsculos y cuestiones selectas*, BAC. Teología (1).