La mirada desde el centro: El progreso de la *Perceptio* del Misterio Trinitario según Piero Coda (II)

Christian Díaz Yepes

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, CARACAS – VENEZUELA

(C/ EL NOGAL 1, DÚPLEX 20 - 28250 TORRELODONES, MADRID)

RESUMEN Coda busca desarrollar una *analogia caritatis* finalizada en una *analogia Trinitatis*. Su proyecto de ontología trinitaria se sostiene en la relacionalidad del ser humano a imagen del ser/agápe trinitario. Aquí estudiamos cómo la espiritualidad de comunión del autor le permite configurar un método teológico con un sujeto, un lugar y un método específicos, a partir del carácter pericorético de la verdad revelada y su transmisión. Así comprobamos cómo desde un carisma eclesial se pueden examinar las bases de la *inteligentia fidei* y abrir nuevos horizontes en fidelidad a su Objeto.

PALABRAS CLAVE Piero Coda, Klaus Hemmerle, Carisma de la Unidad, Ontología trinitaria, Jesús abandonado.

ABSTRACT *Coda wants to develop an* analogia caritatis *ending in an analogia Trinitatis. His project of a trinitarian ontology is sustained in the relational condition of the human being in the image of the trinitarian being/agápe. We look at how the spirituality centred on communion that the author lives out leads him to configure a theological method sustained in the relational nature of the revealed truth and its transmission. In this way we will see how a charism can give rise to a theological path capable of examining the very foundations of* inteligentia fidei*, putting them on trial and opening new horizons so that it continues to advance in fidelity to its Object.*

KEY WORDS *Piero Coda, Klaus Hemmerle, Charism of the Unity, Trinitarian Ontology, Jesus forsaken.*

MÉTODO Y DESARROLLO DEL PENSAMIENTO DE PIERO CODA

En continuidad con lo que ya ha presentado César Redondo sobre el proyecto de ontología trinitaria de Coda, nosotros seguimos ahondando en cómo el carisma de la unidad toma una forma teológica concreta y límpida en su obra[1].

I. UN OBJETIVO ESTIMULANTE

Coda persigue el arriesgado objetivo de una *nueva organización de la dogmática* a partir de su fuente, forma y contenido pascual-trinitario[2]. Por ello es decisivo sondear las bases y los ejes conceptuales desde los que el autor sostiene su obra, concentrándonos en cómo lo aplica en su propuesta sobre el progreso de la *perceptio* trinitaria. Desde aquí se desprende una epistemología para estudiar el *Mysterium fidei* desde su centro.

Para Coda la teología no solo es *intelectus fidei*, sino también *spes quaerens intellectum* e *intellectus caritatis*[3]. Es decir, no basta la fe como adhesión conceptual. Es necesaria una fe que se exprese en la vida, por tanto, en el amor a Dios y a los hermanos[4]. La caridad, virtud teologal, no solo nos acerca a Dios, sino que nos adentra en el dinamismo de su misterio. Vivida en la reciprocidad, ella nos hace adquirir la *noûs Christoû* (cf. 1Co 2,16). Como admirador de Agustín, Coda considera que la obra del teólogo es más que el resultado de una racionalidad individual que puede o no acertar en sus conclusiones. Es el fruto de una específica disposición existencial que involucra a toda la comunidad creyente. Porque Dios acontece en la *agápe*, la cual supone el vaciamiento recíproco en apertura y entrega al otro.

---

1 C. Redondo (*El Dios* in-ex-istente. *El misterio de la unidad y de la distinción en la ontología trinitaria y cristológica de Piero Coda* [Toledo 2016], 80), deja claro que el carisma de la unidad no solo es inspiración espiritual para Coda, sino también su fuente metodológica.

2 P. Coda, "Quale prospettive per un pensare trinitario?", prefacio a: *Id.* – A. Tapken, *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive* (Roma 1997).

3 Cf. P. Coda, *Teo-logia La Parola di Dio nelle parole dell'uomo* (Roma 1997) 75; C. Redondo (*El Dios* in-ex-istente, 115) ha explicado esta concepción de nuestro autor como "*unidad* del ritmo ternario del acto de fe" que se despliega como "forma de la existencia en la *agápe* fermentada por la *esperanza*".

4 Cf. P. Coda, *Teo-logia*, 24.

El autor ha profundizado en el contenido y las implicaciones de la *agápe* hasta convertirla en un concepto transversal de su obra. La define como *sintética categoría cristológica*, que conduce hacia su categoría más propiamente teológica. Esta sería el término que condensa la experiencia de la comunidad postpascual y realiza la esperanza escatológica de Israel[5]. Allí el hombre descubre la verdad de Dios y de sí mismo. La Iglesia se origina en la contemplación y la participación de tal evento a través del entramado de su historia que se hace historia de Dios con los hombres[6].

¿Qué otra cosa es la teología, se pregunta entonces Coda, sino el *racconto* de la *agápe* divina, tal como se ha contemplado y asumido en la comunidad de fe?[7] Por eso señala un específico *racconto* bíblico que lo pone en evidencia: el pasaje de los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35). Este *icono* ilustra nos permite sondear sus coordenadas y líneas teológicas.

En dicho pasaje la verdad es ilustrada como un evento/Persona a lo largo de un camino en común[8]. Aquí identifica Coda un sujeto, un lugar y un método específicos para la teología. La verdad, como camino y vida, es un sujeto humano-divino: Jesucristo. A él se le encuentra en el *lugar* de su crucifixión y resurrección, asumiendo como *método* el diálogo finalizado en la comunión. Estos tres elementos evidencian la impronta de su pensamiento en el carisma de la unidad. Como hemos destacado en el artículo anterior, los Focolares reconocen la presencia de *Jesús en medio* de la comunidad eclesial como *sujeto* de pensar sobre Dios. A él se le encuentra en el *lugar* de su abandono en la cruz. El camino es la unidad y el diálogo de los discípulos con el Maestro y entre sí. La impronta del carisma es clara en Coda, sin que ello desmerezca su valor personal. Al contrario, lo muestra como un exponente privilegiado de su fecundidad teológica. Coda lo aplica asumiendo el abandono de Cristo como premisa para llegar a la verdad a través del recíproco vaciamiento personal en la caridad, que es también el primer paso de su método. Su *locus theologicus* es la unidad de quienes viven y piensan en la presencia de Cristo actualizada por el amor recíproco[9]. Pero a la vez,

---

5 Cf. *Id.*, *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani* (Roma 1994) 138.

6 Cf. *Ibid*, 139.

7 Cf. *Id.*, *Teo-logia*, 16.

8 Cf. *Ibid.*

9 Cf. *Id.*, *Evento pasquale. Trinità e Storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria* (Roma 1984), 131.

para pensar a Dios hay que hacerlo desde el vacío total de sí mismo. Es decir, "siendo" Jesús abandonado, por lo cual este aparece también como su *locus*[10]. Por cualquiera de los ángulos que se mire, su indagación tiene esta multipolaridad. Más bien este *ritmo trinitario*, según uno de los conceptos más apreciados del autor[11]. Porque se debe hacer una advertencia: como el de las diversas manifestaciones de los Focolares, el de Coda es un razonamiento trinitario, *pericorético*. Por eso es difícil señalar aisladamente los elementos que lo articulan. En su obra, el sujeto, lugar y método se interrelacionan y se implican tanto el uno al otro que hasta pueden intercambiarse. Por ejemplo, Coda sostiene que para conocer a Jesús hay que *ser él*, pasando a través de su abandono vivido en la unidad, pero para vivir tal unidad antes hay que *ser Jesús*. Pero *somos* Jesús en la dinámica de la unidad que se construye desde el abandono. Este, a su vez, da sus frutos plenos dentro de la unidad. Hablamos, pues, de un entramado poliédrico, dinámico y efusivo. Seguramente por ello un pensador como M. Doná ha llegado a afirmar que Coda es el teólogo más auténticamente pericorético de nuestro tiempo[12]. No obstante, intentamos ahora distinguir estos tres aspectos para comprender su interrelación y dinamismo.

1. Jesús en medio, sujeto de la teología

Según la definición de Tomás de Aquino sobre el estatuto de la teología, *Deus est subiectum huius scientiae*, y cuanto en ella se estudia ha de ser *comprehenduntur sub Deo*[13]. Basado en esta definición, Coda subraya lo específico del Dios cristiano exige que el discurso sobre él se articule *sub ratione Trinitatis in Christo*[14]. De otro modo se mostraría inadecuada e insu-

10 Así lo asumimos en este estudio, aventurándonos a intercambiar los ejes teológicos del autor, una vez que en otros estudios se ha señalado que su *locus* es la unidad por el amor recíproco y que Jesús abandonado es su vía (cf. C. Redondo, *El Dios* in-ex-istente, 578). Con esta opción intentamos evidenciar la versatilidad del pensamiento codiano.

11 Cf. *v.g.*: P. Coda, "L'unità e la trinità di Dio nel ritmo di un'ontologia trinitaria": *SOPHIA*, II (2010/2) 174-189; *Id.*, "Prefacio" a: B. Benats, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione* (Roma 2006) 5-8.

12 Cf. M. Donà, *La libertà oltre il male. Discussione con Piero Coda ed Emanuele Severino*, 11.

13 Cf. *STh* I, q. I, a. 7.

14 Cf. P. Coda, *Contemplare e condividere la luce di Dio. La missione della teologia in Tommaso d'Aquino* (Roma 2014) 153-154.

ficiente. Entiende que la teología debe ser declinada en clave trinitaria[15] y, por tanto, su método ha de ser comunional y dialógico en virtud de este particular sujeto[16]. El corresponderse entre la teología y su sujeto es posible desde la conformación de la vida y pensar humano con la dinámica íntima de la Trinidad. Por ello es contundente al afirmar que el *sujeto* del conocimiento de la Trinidad es el ser uno en Cristo[17]. Porque el carisma de la unidad propone conocer a Dios desde la participación existencial en Cristo[18]. Este ser/estar en el amor es actualizar la presencia de Cristo entre dos o más que viven y piensan en su nombre. Se trata de la experiencia espiritual que los Focolares denominan "Jesús en medio", como hemos explicado. Pero no hablamos de una realidad exclusiva de este carisma, pues la comunidad congregada por la unidad trinitaria en Cristo es la Iglesia misma (Cf. *LG* 4). Ella es el *nosotros* histórico que despliega la acción del *Nosotros* trinitario, el Cristo eclesial desde el que se accede a la comunión con el Padre[19]. Porque Coda no solo pretende desarrollar una teología *sobre* o *a partir* de Jesús. Él persigue una teología *en* Jesús, que implica la identificación personal con el Maestro desde la total orientación de la propia vida hacia su presencia en la comunión del discipulado que asume personal y comunitariamente la dinámica pascual de muerte y resurrección. Este es su criterio de verificación del ejercicio teológico, pues Coda recuerda que solo amando se puede estar en comunión y conocer *con* el amor trinitario[20]. La *kénosis* recíproca vivida se hace vía hacia la *énosis*, encuentro y comunión con el O/otro que deviene en acontecimiento eclesial. Porque la contemplación del Dios revelado en Cristo acontece en la historia

---

15 Cf. P. Coda - V. Di Pilato (ed.), *Teologia "in" Gesù* (Roma 2012) 15.

16 Cf. P. Coda "*Veritatem facientes in caritate*" (Ef 4,5). Significato e percorso del III Forum": *PATH* 5 (2006/1) 19-20.

17 Cf. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profecía* (Roma [2]2012)17-18.

18 Cf. *Id.*, "Sulla teologia che scaturisce dal carisma dell'unità": *NvaUm* XVIII 2 (1996) 155-166; Aquí el autor señala que su carisma da una oportunidad para resolver la tensión histórica entre las definiciones y colocaciones del sujeto y del objeto del ejercicio teológico, que él mismo encuentra comprendidas en tres dialécticas o antinomias, según se use la terminología luterana u ortodoxa, respectivamente: la interacción entre el sujeto divino y el sujeto humano de la teología, entre el sujeto individual y el sujeto eclesial y finalmente entre el sujeto y el objeto de la teología, "*caso serio o caso limite della conoscenza umana in quanto tale*"..

19 Cf. P. Coda, *Dalla Trinità*; el autor ha estudiado desde su primer ensayo, *Evento Pasquale. Evento pasquale. Trinità e Storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria* [Roma 1984], 57, 117-122) la categoría de H. Mühlen sobre el Espíritu Santo como "Nosotros" trinitario, y la mantiene presente en su toda su obra.

20 Cf. P. Coda, *Teo-logia*, 76.

a través de la novedad de las relaciones de amor de los discípulos unidos en su nombre[21]. Esta es la clave de sentido y complexión de los medios por los que la gracia ilumina y hace que la labor del teólogo sea auténtica labor eclesial. El cuerpo de Cristo se hace así el sujeto de la teología en la particularidad y totalidad de sus miembros. Su reciprocidad en el amor refleja su vocación sobrenatural[22]. Una teología *en* Jesús no es por ello la supresión de la identidad del teólogo, sino el trascender de su intelecto (*meta-noia*) hacia un conocer a Dios *en* Dios y las cosas creadas *en* Él. Por nuestra inserción en Cristo, Dios conoce *en* nosotros y nosotros conocemos *en* Dios[23]. Esta *nóesis* teándrica reclama el paso pascual:

> *Il conoscere dell'uomo deve subire una sorta di "crocifissione", che significa purificazione, esodo, trascendimento, morte a sé... per poter essere afferrato e ricreato dallo Spirito di Cristo, che lo conduce a penetrare nelle profondità del mistero di Dio*[24].

"Jesús en medio" como sujeto de la teología se concreta en una peculiaridad del pensamiento codiano. Si Chiara Lubich definía su carisma desde la polaridad entre Jesús abandonado y la unidad, Coda lo interpreta teológicamente bajo los dos ejes de la *historicidad* y la *ontología*. El primero es una categoría del pensamiento moderno y el segundo, clásico. Una conciliación que no se alcanza fácilmente. Para el primero supone el riesgo del inmanentismo, mientras que para el segundo, el esencialismo. Pero Coda logra mantener el equilibrio entre ambos ejes. Su proyecto de una ontología trinitaria no lo desvincula de sus implicaciones históricas, ni su atención a la historia le aleja de su fundamento ontológico. Así muestra que la actualización de la *agápe* trinitaria en las relaciones humanas permite acceder a la revelación de su ser en la historia. La "teología en Jesús" desarrolla su ejercicio desde la convivialidad, donde cada miembro puede reconocerse a sí mismo yendo hacia el otro, y juntos hacia el Otro en una actitud de vacío y *dilectio* interpersonal[25]. Aquí advertimos la coincidencia de Coda con su amigo y maestro K. Hemmerle, quien proponía

21 Cf. *Ibid.*, 77.

22 Cf. *Ibid.*, 250-251.

23 Cf. *Id.*, "Sulla teologia che scaurisce", 875.

24 *Id.*, *Teo-logia*, 237.

25 Cf. *Ibid.*, 14; Coda reconoce el origen de esta perspectiva en su experiencia intelectual dentro la Escuela Abbá, Cf. *Id.*, "Sulla teologia che scaturisce", 305-306.

que para acercarse a lo sagrado hay que superar la actitud del "pensamiento aferrador" (*fassendes Denken*), que antepone condiciones noéticas a lo divino y más bien hay que a acoger su novedad en rendimiento y gratitud (*lassendes und verdankendes Denken*)[26]. Según otra apreciación que Coda refiere de Hemmerle, se trata de un "pensar invertido", que quiere decir no pensar a partir de sí mismo, sino a partir de la actuación de Dios[27]. Aquí se encuentran el lugar y el método que Coda privilegia en su ejercicio teológico.

2. Jesús abandonado, locus *de la teología*

Bajo el nombre "Jesús abandonado/resucitado", Coda engloba el evento total de Cristo: Encarnación, Pascua y presencia eclesial. Es su prisma particular para contemplar e indagar su núcleo pascual. También es el punto de arranque de sus indagaciones y el lugar hermenéutico privilegiado desde el que aborda el misterio de Dios. A juicio del autor, allí se revela la ontología relacional de la Trinidad y obtenemos la respuesta decisiva al actual momento cultural[28]. Esta es la base que sostiene su reflexión, informa su dinámica y verifica su validez. Por tanto, Jesús abandonado es a la vez camino, puerta y morada desde el que ya podemos estar delante de Dios. De este modo, el sujeto y el lugar de la indagación de Coda responden a la identidad cristológica de la verdad en su doble vertiente trinitaria y eclesiológica[29]. El sujeto es ser uno en Cristo, y somos Cristo si pasamos con él, por él y en él desde el extremo vaciamiento hacia la resurrección.

Coda indaga en el abandono de Cristo atendiendo a tres perspectivas convergentes: el testimonio bíblico, el nihilismo de la cultura actual y la experiencia de los santos y los místicos. Así advierte que en el abandono del Verbo encarnado se nos revela la intimidad del misterio divino y humano. Él

---

26 Cf. W. Bader – W. Hagemann, *Klaus Hemmerle, un vescovo secondo il cuore di Dio* (Roma 2001) 63-64.

27 Cf. P. Coda, "Sulla teologia che scaturisce", 873; la expresión de Hemmerle es inédita. Coda la recoge de una transcripción de las sesiones de trabajo de la Escuela Abbá.

28 Cf. *Id.*, "Croce e ontologia. A proposito di uno scritto di J. Maritain": *NvaUm* III 15 (1981) 53-72; este es el primer artículo teológico del autor, y en él advierte que Dios crucificado sigue inquietando al pensador moderno, pues el misterio del ser está contenido en la paradoja de la cruz de Cristo; cf. *Id.*, *Evento Pasquale*, 115-116.

29 Cf. *Id.*, *Teo-logia*, 42.

es la "Nada/Todo del amor" que nos da acceso a la *agápe* trinitaria[30], donde cada Persona *es no siendo*. El Padre comunica todo su ser al Hijo al generarlo, así como el Hijo encomienda todo su ser al Padre al entregar su vida. Jesús abandonado, quien "*perché non è, è*" (Chiara[31]) nos nos da la clave de la ontología *kenótico-pericorética* de la Trinidad. Explica el autor:

> *Noi conosciamo Dio in quanto Egli per primo ci conosce, in quella conoscenza che ci crea e ci ri-crea. E, per la rivelazione, Dio ci conosce così in Gesù, il suo Verbo fatto carne che patisce persino l'abbandono sulla croce, per noi. In Lui, Dio raggiunge col suo amore fatto carne e sangue - del cuore e dell'anima - tutti e ciascuno. Così che niente e nessuno può più star fuori dell'orizzonte universale e personale insieme del suo sguardo. In Gesù Abbandonato Dio Trinità ci conosce come siamo: in una promessa che facendosi realtà ci illumina e trasforma col suo amore senza misura. E anche noi, in risposta, possiamo conoscerlo per Chi Egli è - nel suo sconvolgente e sconfinato amore*[32].

Chiara vinculaba el conocer a Dios con la necesidad de "*spensierarci*", es decir, vaciarnos de precomprensiones y apegos para contemplar abiertamente el Misterio[33]. Esta es la forma en que el conocimiento *es, no siendo*. De modo que el abandono de Cristo como *locus* de la teología es el espacio abierto en la libertad del ofrecimiento de sí y la acogida del otro ("*dedizione*").

La teología construida desde el anonadamiento se corresponde para Coda con la *creatio ex nihilo*. Pero no el nihilismo de quien desestima que se pueda alcanzar alguna afirmación sobre el ser y sobre Dios, ni tampoco el mutismo apofático. Se trata del vaciamiento oblativo de las consideraciones previas sobre el Misterio, que es siempre nuevo y desbordante, en analogía con las relaciones de donación y acogida intratrinitarias. Desde la *kénosis*

---

30 La expresión aparece en textos inéditos de Chiara de 1949, cit. en: P. Coda "L'unità e la trinità di Dio nel ritmo di un'ontologia trinitaria": *Sophia* II (2010/2) 182; cf. et. *Dio che dice amore. Lezioni di teologia* (Roma 2007), 85.

31 C. Lubich, texto inédito de 1949, cit. en: P. Coda, "Una mistica per il terzo millennio", *NvaUm* XXXIV (2002 143) 584.

32 P. Coda, *Dalla Trinità*, 59.

33 C. Lubich, cit. en: P. Coda, "Sulla teologia che scaturisce"; Coda identifica en las intuiciones de Chiara sobre Jesús abandonado en 1949 una vía para la inteligencia teológica expresada "*in quell'apertura e in quel dono di sé senza residui e – a livello intellettuale – nell'"annientare ogni pensiero", che sono vissuti* in *Gesù abbandonato e sono indirizzati come amore sia verso Dio sia verso gli altri con cui si è uno in Dio*" (874-875. Cambio de cursivas en el original).

interpersonal del pensamiento puede ejercitarse la comunión en la caridad. Ello implica pasar en la fe por la muerte y resurrección del propio conocimiento. Pero así como el misterio de la distinción en la Trinidad se esclarece en su unidad, esta *kénosis* reclama la *énosis*. El pensamiento que pasa a través de Jesús abandonado/Resucitado alcanza su realización en la comunión interpersonal como acceso privilegiado a la verdad divina y humana[34].

3. Pascua y Trinidad como método de la teología

Coda se propone un desafío: conocer la Trinidad *trinitariamente*[35]. Es decir, desde el ejercicio de la caridad interpersonal que genera una reflexión iluminada y confirmada por la misma fe. Tal circularidad entre verdad y método es el acceso analógico al dinamismo trinitario revelado en Cristo y actualizado en el amor recíproco. El *invicem* del amor entre sus discípulos se muestra así como actualización del *invicem* entre el Padre y el Hijo *por* y *en nosotros,* hasta el punto de que no es posible conocer nada fuera de su dinamismo (Hilario de Poitiers)[36].

La clave dinámica de la perspectiva cristológico-pascual de este método es el ejercicio de la fe como *pro-ex-istencia*. Porque Coda propone que Cristo revela su unión con el Padre bajo la forma del *con-fidar-si*. Es decir, bajo la entrega sin reservas a su amor. Así nos descubre históricamente la ontología del intercambio divino bajo las categorías del crecimiento, el riesgo de la libertad y la prueba. Punto culminante de esta revelación es, una vez más, su particular clave y *locus theologicus*: Jesús abandonado. Él es en sí mismo la fe, como ha expresado Chiara ("*Gesù abbandonato è la fede*")[37]. Este es el centro pascual desde el que la *agápe* eclesial puede acceder en el Espíritu al conocimiento recíproco entre el Padre y el Hijo.

Esta *ratio fidei* exige para Coda una forma trinitaria donde las relaciones de unidad y distinción iluminen la razón de los discípulos[38]. De modo que la indagación sobre el Dios Unitrino debe ser obra de un *nosotros*, un

---

34 Cf. *Id.*, *Dio che dice amore*, 65.

35 Cf. *Id.*, "L'ontologia trinitaria: che cos'è?": *Sophia* IV (2012/2) 168.

36 Cf. *Id.*, "Introduzione" a P. Coda - J. Tremblay - A. Clemenzia, *Il nulla-tutto Il nulla-tutto dell'amore* [Roma 2013], 15.

37 Cf. P. Coda, "La fede: un'introduzione", en: AA.VV., *La fede. Evento e promessa* [Roma 2000], 17-18.

38 Cf. P. Coda, "Il logos dell'esistenza ovvero della relazione che è libertà": *Soter* 27/55 (2008) 26; *Id. Il logos e il nulla*,161.

sujeto uni-plural reunido en virtud de la *agápe* trinitaria. Este *nosotros* es, en definitiva, la Iglesia (cf. *LG* 4)[39]. He aquí el *centro* desde el cual se accede al Misterio. Como miembros suyos estamos invitados a despojarnos del yo autosuficiente en favor del don y la acogida, el libre ofrecimiento y la apertura al O/otro (cf. *VD* 6). De este modo, la Trinidad se hace tanto contenido como método de la teología, ejercitada entonces desde una fusión de horizontes entre el intérprete y su objeto. Se trata de la comprensión experiencial-eclesial del Misterio como participación en el *Nosotros* trinitario actualizado en el *nosotros* humano[40]. Esta analogía eclesiológica es el *primum* experiencial y punto de partida del conocimiento de la Trinidad, cuyo *primum* ontológico es el evento pascual como temporalización historico-salvífica del misterio trinitario[41]. La inteligencia de Dios es, por tanto, evento de un doble sujeto: Dios mismo, en quien la inteligencia se da como íntimo autoconocimiento, y la comunidad de fe, que participa de Aquel por la gracia y actuación de la *agápe*[42]. Por eso el método de Coda no persigue una teorética del dogma trinitario que luego se decline en consecuencias particulares. Él apunta al vértice pascual de la autocomunicación trinitaria para interpretar la fe. Su itinerario para pensar la Trinidad *desde* la Trinidad implica *pensar en Él* como participación existencial y noética en su dinamismo agápico. No solo como necesidad práctica, sino como respuesta a su misterio y a la "gramática" de la creación. Esta debe ser, a un mismo tiempo, afirmación de lo uno y de lo múltiple. Porque la Trinidad no es la uniformidad de todos en detrimento de lo distinto, sino todo lo contrario. Es la armonía de aquello que nos distingue. Pero entendida la distinción siempre en referencia positiva al otro, como si dijéramos: *para ser yo, necesito que seas tú, tan distinto a mí como para reconocerme en tu diferencia*. De este modo las aserciones teológicas se adecuan a su objeto. Se armonizaría así la reflexión cristiana con el misterio de la comunión que la origina y que, a juicio de Coda, debe hacerse categoría existencial, racional y cultural.

Al presentar la teología que brota del carisma de la unidad, Coda identifica este dinamismo con la intuición que Chiara define como "*trinitizzazio-*

39 Cf. *Id.*, "Agostino e la «via catitatis». Rilegendo il *De Trinitate*", en: L. Alici – R. Piccolomini – A. Piretti (eds.), *La filosofia come dialogo* (Roma 2005) 24.

40 *Id.*, *Evento pasquale*, 119.

41 Cf. *Ibid.*, 129-131;

42 Cf. P. Coda, *Dalla Trinità*, 16.

ne", sobre el cual nos detendremos más adelante. Pero cabe reseñar desde ahora cómo el autor describe su necesidad dentro del ejercicio teológico:

> *Solo se siamo Gesù uniti, siamo Gesù anche distinti. È la partecipazione non individuale -sarebbe una contraddizione in termini!- ma «collettiva», comunionale, in Gesù, alla vita della Trinità (...). Vivere la dinamica della trinitizzazione -essere uno in Gesù ed essere così ciascuno Gesù- è porre la* conditio sine qua non *per partecipare alla conoscenza che Gesù ha del Padre e, nel Padre, come sua Parola, di tutto ciò che è. È sperimentare già realizzata -anche se in continua crescita verso il compimento che resta dono di Dio -la preghiera di Gesù al Padre: «la Luce [claritas] che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola» (Gv 7,21) (...). Non si tratta di conoscere Dio come singoli in un'estasi di illuminazione che ci strappa dalla storia; si tratta, nell'unità, di conoscere Dio nella nostra vita e di conoscere la nostra vita in Dio. Senza che la conoscenza di Dio cancelli la conoscenza umana e senza che la conoscenza umana cancelli la conoscenza di Dio. È una conoscenza umana intrisa di divino e una conoscenza divina che s'esprime attraverso la nostra umanità. Una conoscenza umano-divina, la conoscenza di Gesù*[43]

Se trata de una participación en el misterio cristológico en su doble vertiente antropológica y escatológica. Antropológica porque quien participa de su dinamismo está en continua conversión, se deja trabajar por la gracia y se somete al discernimiento. A la vez, implica trascender lo antropológico cerrado sobre sí mismo. Nos hace ser más humanos haciéndonos más que humanos al permitirle a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismos para alcanzar nuestro ser más verdadero en Él (cf. *EG* 8). La vertiente escatológica apunta a la verdad que ya ha sido dada del todo, pero como horizonte siempre abierto. La inserción en Cristo supone una transitoriedad en la esperanza. Es intenso el tránsito para llegar a la verdad, pero esta siempre se nos adelanta. Cuando logramos alcanzar algo de ella, nos invita a ir siempre más allá.

Lógicamente, dentro de este método pascual y trinitario el diálogo es un ejercicio fundamental del autor. Este exige una ascesis de muerte y resurrección. Supone humildad, aceptación y apertura a la perspectiva y

43 Cf. *Id.*, "Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell´unità": *NvaUm* XXI/122 [1999]157-158.

contribución del otro. Implica la puesta en juego de los criterios y puntos de vista particulares y la aceptación de la cruz de las dificultades, fatigas e incertidumbres del proceso[44]. Así se hace *evento trinitario* en que la Revelación muestra su dinamismo y se abre a nuevas posibilidades intelectivas y relacionales. Más que una estrategia de trabajo es expresión ontológica de la persona-en-relación que invita a la reciprocidad a través de la palabra. *Communicatio* y *communio* no solo comparten la misma etimología, sino la misma dinámica de reciprocidad[45].

Estos son los principios del método con el que de Coda interpreta el progreso de la inteligencia eclesial sobre la Trinidad. Efectivamente, la génesis y gran parte del desarrollo de esta indagación han surgido desde el diálogo y la búsqueda común con otros autores a la luz del carisma de Chiara. Coda aplica su método relacionando los planteamientos de pensadores y testigos de diversos tiempos, perspectivas y experiencias espirituales. Con ellos establece un contacto directo antes de acercarse a sus comentaristas. Se sitúa en sus contextos, valora sus propuestas y pone de relieve sus aportaciones, discierne las pistas que abren y la meta escatológica hacia la que apuntan. Así las pone en una relación de sentido con una mirada *desde* el centro de la Revelación del ser trinitario.

4. *La perceptio del Misterio desde una ontología trinitaria*

En la obra de Coda reconocemos diversas líneas teológicas que responden al desarrollo de su propia búsqueda intelectual y a sus compromisos eclesiales: la epistemología teológica, la teología de las religiones y el diálogo con las ciencias y los desafíos intelectuales de hoy. Pero el punto de arranque, línea conductora y término de sus indagaciones es su proyecto de una ontología trinitaria[46]. Con ello busca responder a la propuesta de K. Hem-

---

44 Cf. P. Coda, *Dalla Trinità*, 19.

45 Cf. P. Coda, "Diventare comunicazione. Una lettura teologica": *Vita Monastica*, 240 (2008) 8.

46 La primera obra en que Coda se plantea esta línea es *Evento Pasquale. Trinità e storia*, tesina de *Licentia theologica* en la PUL y publicada en 1984 por *Città Nuova (Evento pasquale. Trinità e Storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria)*. Otros artículos: "Croce e ontologia. A proposito di uno scritto di J. Maritain" (*NvaUm*, III n. 15 [1981] 53-72), "Per una ontologia trinitaria della carità. Una riflessione di carattere introduttivo" (*Lateranum*, LI [1985/1] 60-77), "Verso quale ontologia? Un contributo nell'orizzonte della teologia trinitaria" (En: A. Danese [coord.], *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*

merle en su opúsculo de 1976, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*[47], donde reconoce una síntesis de la tradición ontológica greco-cristiana y las novedades del pensamiento histórico intersubjetivo de nuestra época a la luz del evento de Cristo[48].

Este proyecto ha requerido que Coda asentase las bases de un sistema epistemológico y metódico que recogiera los puntos firmes de la teología en diálogo con los desafíos actuales[49]. También le ha llevado a estudiar la relación de la teología con la filosofía y otras ciencias humanas. Por eso entre 1998 y 2003 ha dirigido un grupo internacional de investigación sobre estas relaciones promovido por la PUL y la CEI. Este empeño le ha confirmado la necesidad de plantear el problema del hombre y de la realidad desde

---

[Genova 1993] 201-211); también los libros: *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi e perspettive* (coed. con con A. Tapken, Roma 1997), con dos contribuciones propias: "Quali prospettive per un pensare trinitario", 9-17; "Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'essere", 123-159; *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia* (coed. con L. Žák, [Roma 1998]; con la contribución: "Sul concetto e il luogo di un'antropologia trinitaria", 123-135), *La Fede, evento e promessa* (coed. con C. Hennecke [eds.], Roma 2000); *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure* (coed. con G. Cicchese y L. Žák), con las contribuciones del Prefacio "Dio: quale avvenire?, 5-15", y el Epílogo: "L'Avvento di Dio come libertà", 445-462. Contemporáneamente, los artículos: "Trinità e ontologia dell'agape" (*Filosofia e Teologia*, XXI [1/2001] 116-125); "Per un'ontologia trinitaria della persona" (*Sophia*, 1 [2009/2] 144-158); "L'unità e la trinità di Dio nel ritmo di un'ontologia trinitaria" (*Sophia* II [2010/2] 174-189); "L'ontologia trinitaria: che cos'è?", 159-170; "Dal 'Grundaxiom' all'ontologia trinitaria. Un percorso metodologico" (I. Sanna [ed.], *L'eredità teologica di Karl Rahner* [Roma 2005] 191-205).

47 La obra es una carta dirigida por Hemmerle a H. U. von Balthasar, donde le propone la renovación del pensamiento cristiano desde una nueva proposición de sus bases ontológicas. Ha sido traducida al italiano por *Città Nuova*, y la segunda edición de 1996 cuenta con un prefacio de Coda en la que expresa su valoración a las contribuciones de Hemmerle. También traducido al español y publicado en el volumen *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional* (Salamanca 2005), con estudio preliminar de A. Cordovilla.

48 Cf. P. Coda, "L'itinerario e il contributo di K. Hemmerle per un "nuovo" pensiero", prefacio a: K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*" (Roma 1996) 9-19.

49 Nos atrevemos a afirmar que Coda ha ofrecido su síntesis en la obra *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole degli uomini* ([2]2004, reimpr. 2009), que ha llegado a ser un punto de referencia entre los manuales de introducción a la teología y método teológico. Esta se gesta cuando el autor se encarga de la cátedra de epistemología teológica en la PUL, en la cual ha sucedido a M. Löhrer. Otras obras en las que Coda ha estudiado el método y el devenir de la teología son: *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, coordinada con G. Canobbio y publicada por *Città Nuova* en tres volúmenes: 1. *Prospettive storiche*, 2. *Prospettive sistematiche*, 3. *Prospettive pratiche* (Roma 2003). Contiene su ensayo: "Lo statuto e il metodo della teologia" (vol. I, 11-87). También podemos ubicar en esta línea sus artículos: "Mistica e "nuovo pensare": alcuni percorsi": *Lateranum* LXIV/2-3 (1998) 595-609); "Fides et ratio": *Gen's* XXIX/1 (1999) 19-22); "Sapienza della croce, astuzia della ragione": *Nuntium*, III/8 (1999) 71-79). Destaca la co-dirección con A. Filoramo del *Dizionario del Cristianesimo* (Torino 2006), con 102 voces de su autoría.

una pluralidad de perspectivas. Coda destaca la correlación entre unidad y multiplicidad del saber y de la entera realidad. Reexamina las cuestiones ontológicas derivadas de las búsquedas científicas como punto crucial para la filosofía y la teología. Así plantea un acceso dinámico y pluridimensional a la realidad, que busca armonizar los saberes desde sus múltiples interpretaciones. Igualmente, propone un acercamiento subjetivo al tema de la persona, a partir de su inserción y expresión en la comunidad y de su papel de intérprete de la realidad. Desde aquí se abre a la lectura integral de los estatutos éticos y sociales. La ontología trinitaria quiere tener en cuenta todos estos niveles y elementos del saber. Su objetivo es percibirlos en su forma dinámica y relacional. Nuestro autor sondea su impronta trinitaria y la posibilidad de hacerles un lugar en el engranaje del contenido central de la fe.

Su gran proyecto ha conducido a Coda a dar un paso decisivo: una interpretación sistemática de la revelación de la Trinidad y su *perceptio* por parte de la Iglesia a través de la historia. Se trata de una investigación historiográfica y sistemática que busca responder a la pregunta sobre cómo ha acontecido el desarrollo de la inteligencia eclesial sobre el misterio central de la fe. Ello ha tomado forma inicial en un artículo: "L'esperienza e l'inteligenza della fede in Dio Trinità da sant'Agostino a Chiara Lubich"[50]. Pero donde la desarrolla más extensamente es en la parte IV del libro *Dalla Trinità. L'evento di Dio tra storia e profezia*[51]. Este es el tema central esta serie de artículos, al que nos referimos sintéticamente como "el Argumento". Pero antes de concentrarnos en él, aún debemos seguir enmarcándolo dentro del conjunto del pensamiento de Coda.

---

50 *NvaUm* XXVIII (2006/5) 527-552; allí plantea una interpretación de la historia de la *perceptio* del dogma trinitario desde sus momentos y autores más significativos: Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Buenaventura, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, hasta las intuiciones místicas de Chiara.

51 Roma, 2012; cf. *et.*: P. Coda, *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos* (Salamanca 2010³) 163-244; *Id.*, "Le renouveau de la théologie trinitaire du XXème siècle: le fait et les enjeux », en: E. Durand - V. Holzer (eds.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXème siècle* (Paris 2008) 19-32; P. Coda, *Dio che dice amore*, 131-164.

II. LA CLAVE Y EL HORIZONTE DE SU BÚSQUEDA

1. El horizonte abierto por el evento pascual

Coda indaga en la clave y horizonte de toda su obra desde su primer ensayo, *Evento pasquale. Trinità e storia*. Aquí explicita cómo asume la nueva perspectiva teológica de acceso a la Trinidad desde su clave sintética del abandono de Cristo y su horizonte de un proyecto de ontología trinitaria. Su *opera prima* es también la síntesis proléptica y mapa orientativo de todo su pensamiento. Aquí asienta las bases hermenéuticas y epistemológicas, metodológicas y de contenido que continuará desarrollando a lo largo de los años. Armoniza su formación filosófica y teológica con su propia espiritualidad y los problemas eclesiales que le inquietan.

Particularmente los del último cuarto del siglo XX, cuando convergen las indagaciones trinitarias católica, luterana y ortodoxa en señalar el evento pascual como revelación del misterio de Dios y llamamiento a la libre respuesta del hombre. En *Evento Pasquale* Coda ofrece un estudio hermenéutico sobre el origen y significado de esta perspectiva, a partir de dos niveles: hermenéutica histórica y hermenéutica dogmática. Entonces traza la armazón de su proyecto a partir del punto nuclear de su propia espiritualidad: Jesús abandonado como clave de la unidad.

La hermenéutica histórica muestra a Coda la precomprensión cultural actual para entablar un diálogo teológico con la modernidad y superar la separación entre método histórico y sistemático. Reconoce la tendencia hacia una mayor *ósmosis teológica* entre las diversas Iglesias ya desde el siglo XIX. Mira aún más atrás e indaga en el origen de las fracturas modernas entre fe y razón, Iglesia y mundo, catolicismo y reforma. Se pregunta acerca de la subjetividad como clave del pensamiento y la teología moderna. Así llega hasta el "nudo hegeliano". En él ubica el punto de llegada de las principales directrices de la modernidad y también el punto de partida de sus desarrollos: la epistemología dialéctica de la teología luterana y el marxismo[52]. Coda ya advierte aquí la necesidad de dedicar un estudio más detallado sobre este tema por parte de la teología católica, que a su juicio debía estudiar la matriz hegeliana en la que se sintetizan los filones centrales de la modernidad. Él

52 Cf. P. Coda, *Evento pasquale*, 39-40, 44, 89; cf. *et.* P. Coda - A. Tapken (eds.), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive* (Roma 1997).

mismo emprenderá más adelante esta tarea en *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel* (1987). Pero ya en su primera obra empieza a atender los dos resultados más provocadores de esta línea: el nihilismo y la teología de la muerte de Dios, los cuales asume como horizonte de precomprensión del misterio de Dios en el momento actual. Busca iluminarlos con su clave de interpretación del grito de Jesús en la cruz como vértice de la nueva concentración teológica. Despliega así la primera aparición del punto intensivo y extensivo toda su obra: el grito de abandono de Cristo en la cruz, como acceso a la revelación trinitaria y el sentido del hombre y su historia[53]. De este modo, su interpretación mira con esperanza los signos de los tiempos y asume la paradoja de un mundo que cuando más se aleja del cristianismo, quizá le sea este más misteriosamente cercano[54].

La hermenéutica dogmática es su interpretación teológica y eclesial de la Revelación desde la precomprensión cultural contemporánea. Allí precisa el modo y el lugar para abordarla: "*cosí come vissuta, assunta, purificata e trascesa dal luogo ecclesiale (nell'integralità diversificata delle sue componenti) come* milieu *ermeneutico vivo del mistero cristiano stesso nell'oggi della sua tradizione*"[55]. Ella se desdobla en sendas modalidades de actualización: el desarrollo dogmático y la concentración. Coda define lo primero como "procedimientos de traducción"[56], y asume la concentración de la fe afirmando que el desarrollo dogmático debe poseer una dinámica hacia la sencillez, para que reconduzca los enunciados de la fe hacia su centro[57]. Entonces resume en dos puntos el devenir de la teología hacia tal concentración: la centralidad del evento de Jesucristo y el redecubrimiento de la pneumato-

53 Cf. C. Nigro, Prefacio a *Evento pasquale* (p. 6); todavía Coda no ofrece aquí un estudio sistemático sobre la teología del abandono de Jesús, pues su objetivo es más restringido. Lo irá desarrollando progresivamente.

54 Cf. P. Coda, *Evento pasquale*, 48.

55 *Ibid.*, 49.

56 *Ibid.*, 51; precisa Coda: "*A proposito di quest'ultima, gli stessi Rahner e Lehmann* (*La storicità della mediazione,* 359) *citano un'importante affermazione di B. Welte, secondo il quale attraverso la suddetta traduzione «di volta in volta tutto il patrimonio di fede tramandato viene trasferito sul campo di una nuova comprensione dell'essere, sorta nella storia, come su un nuovo continente, dove subito s'organizza secondo le leggi del nuovo modo di comprendere, s'articola, per poi cominciare sin dall'inizio a sviluppare una nuova immagine della fede»"* (B. Welte, "*Credo ut intelligam als theologisches Programm beute", Wissenschaft und Verantworting*, Berlin 1963, p. 25). Coda refiere que la idea es citada también por Rahner y Lehmann y remite a C. Nigro, *La dialogìcità del rapporto rivelazione-culture* (Cf. *Evento Pasquale, pars.* II, not. 43).

57 Cf. *Ibid.*, 51-52.

logía[58]. Desde la consideración dinámica de la encarnación y la historia de Cristo, asume su Pascua como culmen de su diálogo de amor con el Padre en el Espíritu y por ello la definitiva revelación del amor trinitario[59]. Aquí todo converge y se expresa con pertinencia actual.

2. Un auténtico kairós *teológico*

El redescubrimiento del evento pascual como centro de la revelación cristiana y su desplegarse en la historia representa para Coda una oportunidad inédita para la teología actual[60]. El autor suscribe la intuición de E. Przywara con respecto a que la teología y la filosofía occidentales desembocarían en una teología de la cruz como teología del amor[61]. De allí opta por hablar de "*kairós* teológico" (Kasper, Balthasar), en lugar de "giro estaurológico" (Flick-Alszeghy) –aunque no sin dejar de asumirlo- para profundizar en el misterio cristiano desde la nueva perspectiva cruz/Trinidad:

> *Un kairós: e dunque una sfida dello Spirito Santo, che guida lo sviluppo storico della comprensione ecclesiale del mistero di Dio rivelato in Cristo verso la sua pienezza, alla libertà e alla maturità intellettuale della Chiesa contemporanea nel suo dialogo irrinunciabile col mondo odierno e la sua cultura*[62].

Coda señala como signo de ese *kairós* la convergencia ecuménica sobre la relación entre el misterio pascual y trinitario, tal como se ve en teólogos de diversas confesiones. Entre los católicos señala a Balthasar, Mühlen, Lafont, Maritain, Galot, Flick-Alszeghy. Entre los evangélicos menciona a Kitamori, Moltmann, Tillich y Jüngel. Al hablar de los ortodoxos parte desde Máximo Confesor y su doctrina sobre el Espíritu Santo, menciona a Losskij,

---

58 Cf. P. Coda, *Evento pasquale*, 53-54.

59 Cf. *Ibid.*, 53-56.

60 Cuando Coda publica *Evento pasquale*, la perspectiva pascual-trinitaria ya se dejaba ver en diversas indagaciones de la teología católica que ya el autor refiere con rigor en la bibliografía de esa misma obra.

61 P. Coda, *Evento pasquale*, 27, not. 1; E. Przywara, *Abendland* (Coda maneja la traducción italiana de 1970, bajo el título *Filosofia e teologia dell'Occidente*; cf. *Evento pasquale*, 31. 87.)

62 *Ibid*; cf. *et.*: "Diez años después" (nueva premisa a *Acontecimiento pascual*, trad. esp. De: P. Coda, *Evento pasquale* [Salamanca 1994] 25). Importante la relación que Coda establece aquí entre la convergencia teológica sobre el tema Cruz/Trinidad y el emerger del tema bajo el perfil carismático de la espiritualidad de la unidad.

Evdokimov, Stalinoae, Clément, Filarete de Moscú, Bucharev, Soloviev y Bulgakov. Ellos pondrían de relieve el aspecto sacrificial del amor en la Trinidad. Esta convergencia expresaría un movimiento que va más allá de lo formal. No es una simplificación acrítica de las diversas tradiciones, sino un horizonte para la relación y el enriquecimiento común:

> *Questa convergenza ecumenica, in altre parole, ci sembra andare al di là di una mera indicazione fenomenologica. Proprio perché la prospettiva ermeneutica sul mistero cristiano che ne vede i due centri ellittici nel mistero pasquale e in quello trinitario si presenta come una "concentrazione" del contenuto fondamentale della fede particolarmente significativa per l'oggi, è logico che le diverse confessioni cristiane si ritrovino, almeno intenzionalmente, più vicine, mantenendo la loro pecularità come fonte di reciproco arricchimento. Raccogliendosi ai piedi del Crocifisso e lasciandosi guidare dallo Spirito, le Chiese cristiane possono ritrovare il "metodo" ed il "contenuto" essenziali del dialogo ecumenico stesso nel mistero trinitario partecipato agli uomini nell'evento pasquale*[63].

La centralidad de Jesús abandonado y resucitado mantiene la obra codiana en un equilibrio esperanzado y abierto, que no teme acercarse a lo diverso, lo de *fuera*. Busca la integración en una síntesis novedosa y ponderada. A la vez, maneja una visión crítica del desarrollo del tema y no ha dudado en advertir los riesgos de dejar a medias las adquisiciones alcanzadas. De modo que concluye que es necesaria una completa reorganización de la dogmática en torno al núcleo pascual-trinitario[64]. Para ello traza las líneas epistemológicas y hermenéuticas que seguirá desarrollando en sus obras.

3. Una renovada epistemología

Después de despejar la dificultad de una reflexión pascual-trinitaria desde la epistemología dialéctica del luteranismo que llega hasta el "nudo hegeliano" con su escollo de querer pensar la Trinidad en un modo no trinitario, sino a lo sumo binario o hasta monista, Coda encuentra en la epistemo-

63 *Ibid.*, 61.

64 Coda lo ha advertido, por ejemplo, en su premisa "Diez años después", ya citada, de la edición española de *Evento Pasquale*; cf. *Acontencimiento pascual. Trinidad e historia* (Salamanca 1994) 26.

logía analógica la gran oportunidad del pensamiento católico en el contexto cultural de la ausencia de Dios[65]. Desde allí propone que esta culmine en la *analogia Trinitatis*. Todo ello para presentar la fe trinitaria como respuesta integral desde su núcleo pascual. El autor advierte que la tradición católica había sabido reflexionar acerca de la creaturalidad del ser mundano y la impronta del misterio trascendente inscrito en él desde una unidad que salva y exalta la distinción. Pero el quiebre moderno de ha derivado en el escepticismo hasta el límite del nihilismo. De allí la necesidad de repensar en unidad el misterio trinitario y el de la creación desde el evento Cristo como núcleo central de la historia. Porque su revelación de la Trinidad nos descubre la estructura del dinamismo ontológico y existencial de unidad y distinción al interior de Dios. De allí el carácter dinámico e intrínsecamente dialogal de la analogía, fundada en las mismas condiciones que caracterizan al ser humano[66]. Sin embargo, después de sondear cómo presentan la epistemología analógica seis autores de su momento, H. U. von Balthasar, K. Rahner, W. Kasper, J. Galot, H. Mühlen y G. Lafont, Coda concluye que sus propuestas siguen mostrando insuficiencias en su fundamentación ontológica. Por ello plantea la necesidad de reestructurar el discurso ontológico sobre Dios en clave trinitaria siguiendo la propuesta de una ontología trinitaria propuesta por K. Hemmerle en 1976, que fundamenta la epistemología analógica en una *analogía Trinitatis*. Este es el gran proyecto codiano, dentro del cual se inscribe su interpretación del desarrollo de la inteligencia eclesial sobre el Misterio. Para acceder adecuadamente a ello es preciso estudiar primero su clave de acceso: el misterio de Jesús abandonado y Resucitado.

III. JESÚS ABANDONADO, CLAVE DEL MISTERIO

1. Unidad y distinción – historicidad y ontología

Los dos dos ejes de la elipse de Coda, la unidad y la distinción, se corresponden metodológicamente a los dos momentos en que se estructuran sus indagaciones: *hermenéutica* y *ontología*, lectura de la historia y penetración en el ser divino. Como hemos visto en el artículo anterior, esta polaridad se corresponde con la del carisma de los Focolares: Jesús abandonado y la

65 Cf. P. Coda, *Evento pasquale*, 88-92.

66 *Ibid.*, 96-97.

unidad. Así que Coda estructura también su pensamiento bajo este prisma, que metodológicamente maneja diferenciando y relacionando las instancias de la historia y la ontología. Con ello asciende desde los fenómenos históricos a su fundamento ontológico. Ello le da una complexión teológica en que los niveles espiritual, teológico y especulativo una y otra vez se iluminan entre sí, *perdiéndose y reencontrándose* casi pericoréticamente. En torno a estos ejes se articula el perímetro metodológico a 360 grados que es el pensamiento de Coda[67]. Gráficamente lo podemos representar así:

Coda identifica su contexto histórico como una expresión del abandono de Cristo, y se empeña por desentrañar sus implicaciones. Por eso se pregunta si Jesús, "muerte definitiva de Dios", representa también la muerte del hombre o si más bien es la revelación de un nuevo ser de la presencia de Dios en la humanidad[68]. Reconoce así en la ausencia de Dios el lugar para interpretar teológicamente la cultura contemporánea[69]. Señala este interés teológico como el movimiento de amor de Dios que envía a su Hijo para solidarizarse con la humanidad en su experiencia de alienación. Por eso la teología prestaría hoy mayor atención al misterio de la Encarnación y de la cruz en sus dimensiones más existenciales, como evidencian los fundamentales focos de atención del Vaticano II sobre el mundo moderno:

67 Cf. C. Redondo, *El Dios* in-ex-istente, 160-161.

68 Cf. P. Coda, *Evento pasquale*, 42.

69 Cf. *Ibid.*, 45-48.

> *In questo senso, il dramma stesso dell'umanità contemporanea senza Dio è il terreno di un approfondimento, vitale ed intellettuale ad un tempo, del mistero cristiano nel suo punto centrale: la croce di Cristo che dischiude agli uomini la vita della Trinità, attraverso la vittoria sul peccato come lontananza da Dio*[70].

Esta clave teológica asume la paradoja de la humanidad occidental moderna: no solo sentirse alejada de Dios o contra Él, sino *sin* Él[71]. Por eso la teología ha de interpretar a Dios desde esta ausencia. En la cruz, la muerte de Dios aparece como horizonte revelador del amor trinitario. No se pueden desvincular el *mysterium crucis* del ser divino:

> *Ecco forse perché, anche teologicamente, l'attenzione si va concentrando attorno al misterioso grido dell'abbandono lanciato da Gesù in croce: anche Lui ha provato "l'assenza" di Dio. Ma se Dio esiste, ed è Trinità (come testimonia al credente la resurrezione di Gesù), allora l'abbandono di Cristo, la situazione di "assenza-di-Dio" da lui vissuta, invece di mostrarci la morte di Dio, ci rivela positivamente, anche nella situazione di estrema derelizione patita dal Figlio, la relazione d'amore che lo unisce e lo distingue dal Padre. Gesù si rivela per quel che è, Dio-Figlio, sulla croce, nel sentirsi abbandonato dal Padre*[72].

Esta sería la clave para descubrir desde la fe, la esperanza y el amor en la noche oscura de la nuestra cultura el alba de una nueva resurrección.

2. *Tres precisiones sobre su clave teológica*

a. La centralidad del abandono de Jesús

J. Ratzinger/Benedicto XVI ha señalado la insuficiencia de algunas indagaciones actuales sobre el grito de abandono de Jesús en la cruz. A su juicio, estos acercamientos estarían caracterizados por un planteamiento de-

---

70 *Ibid.*, 46; teniendo como clave la figura de Jesús abandonado, que Chiara considera "el Dios de los ateos", el tema del ateísmo aparece como objeto de muchos estudios codianos, y subyace como horizonte de otros ámbitos aparentemente al margen de aquel. cf. *et.*: P. Coda, *"Il cristianesimo e il mondo della "morte di Dio". Alcune riflessioni": NvaUm VII* n. 37 (1985); *Id.*, "Cristianesimo e nichilismo": *NvaUm* VIII (1986/43) 9-30.

71 Cf. P. Coda, *Evento pasquale*, 47.

72 *Ibid.*, 48.

masiado limitado e individualista[73]. Este reclamo, sin embargo, no se puede aplicar al manejo de esta clave por parte de Coda.

Nuestro autor explica que han existido dos épocas con sus correspondientes líneas interpretativas sobre el grito de abandono de Cristo: la de los Padres y los Doctores, y la de los místicos y pensadores modernos hasta nuestros días. La primera interpreta el grito desde su contenido cristológico y soteriológico. En la segunda se le interpreta desde el contexto antropológico y psicológico de la modernidad, en particular desde la experiencia de ascensión personal hacia Dios que pasa por el despojo de sí[74]. Así enmarca la centralidad del carisma de Chiara sobre el abandono de Cristo. Allí se armonizarían las adquisiciones de las dos épocas señaladas y se centra al abandono de Cristo dentro de la revelación trinitaria. Este sería el núcleo integrador del misterio cristiano y de la existencia humana personal y social. Por eso Coda propone que la contribución fundamental de su carisma a la teología sería que Jesús abandonado es el centro teológico unitario nos da conocer a Dios *en* y *fuera* de Sí. Este acceso engloba el misterio trinitario, la creación, la divinización, y el curso y consumación de la historia.

El carisma de la unidad tiene como ejes fundamentales la relación entre el abandono de Jesús y la unidad como experiencia antropológico-eclesial de la Resurrección. Coda no solo asume esta intuición desde su alcance espiritual, sino que también desarrolla su contenido teológico desde indagaciones exegéticas, históricas y sistemáticas. Él quiere comprobar que el grito de Jesús no es una mera composición literaria ni tampoco un dato aislado en su historia personal. Aquí se resumiría la entera historia de Jesús y se revelaría el núcleo de su unidad y distinción con el Padre. Por eso resume las búsquedas

---

73 Cf. J. Ratzinger/Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* (Madrid, 2011) 251.

74 Sobre la primera época, P. Coda ("Il Dio del nostro tempo": *Gen's* XXXVII/3-4 [2007] 49-55) hace ver lo que este revela sobre la identidad de Jesús y el misterio salvífico de su pasión y muerte. La gran pregunta teológica es cómo sea posible y qué significado tiene que el Verbo haya proferido tal grito. Desde allí se alcanzan dos puntos firmes en su interpretación. Primero, que Cristo sufre realmente el abandono "en cuanto hombre", pues su razón inferior deja de ser iluminada por el Padre al estar inmersa en la temporalidad (Tomás de Aquino). También se interpreta este sufrimiento de Cristo "en cuanto Cabeza de su Cuerpo", que es la humanidad pecadora (Orígenes, Agustín). Con respecto a la época moderna, Coda presenta como modelo a Juan de la Cruz, quien reafirma la convicción de que Cristo sufre la más profunda aridez según su parte inferior para saldar la deuda de las culpas humanas y unir al hombre con Dios.

y esperanzas del hombre en su vocación a la comunión con Dios desde la identificación con esta *kénosis* de Cristo[75].

El magisterio de Benedicto XVI se ha movido en unas coordenadas similares al proponer el grito de abandono de Cristo como clave interpretativa de la experiencia del silencio y lejanía de Dios por los santos y místicos, así como de nuestra hora actual. El silencio de Dios que Jesús experimenta como abandono es indicativo de la situación del hombre que, después de haber escuchado y reconocido la Palabra de Dios, ha de enfrentarse también con su silencio (Cf. *VD* 21, 30). Igualmente, el papa Ratzinger señala que el grito de abandono debe seguir siendo interpretado desde la lectura patrística, en particular agustiniana, que lo reconoce como una acción de Cristo como Cabeza que unifica a todos los creyentes y como Cuerpo que expresa nuestras propias voces, tribulaciones y esperanzas[76]. Precisamente, Coda se mueve en estas mismas coordenadas, al presentar el grito en la cruz como vértice revelador del misterio divino en la historia. Por tanto, ambos teólogos coinciden en su exégesis e interpretación del evento tanto en su dimensión soteriológica como reveladora en clave eclesial. No hay contradicción en sus enfoques sobre este punto.

Coda afirma que en el abandono de Cristo se produce algo del todo nuevo e inesperado en la economía del Misterio[77]. Aquí revela el absoluto ofrecimiento y apertura divinos hacia el O/otro, su afirmación desde la propia negación. Por eso no debe entenderse aisladamente la entrega de Jesús, sino en virtud de la respuesta de donación del Padre con quien *ex-iste* en inescindible relación. Nos descubre la Trinidad revelando la entrega como plenitud de vida y del ser. A su juicio, esta es una centralidad desconocida hasta el momento en la teología. Por ejemplo, temas fundamentales como el de la identidad hipostática, por ejemplo han sido comprendidos desde la Encarnación más que desde la muerte y resurrección. En cambio, Coda reclama que el grito en cruz constituiría para el NT el lugar de acceso a la misma Encarnación[78]. Retrotrayéndonos desde la Pascua, recibimos luz sobre la preexistencia y unión del *Logos* con Dios. Mirando hacia adelante, es prolepsis de la consumación de todas las cosas en sí mismo. Afirma:

---

75 Cf. *v.g.: Evento pasquale,* 27-32. 35-49. 153-169; *Il logos e il nulla*, 141-259; *Dalla Trinità,* 262-285).

76 Cf. J. Ratzinger/Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, 252.

77 Cf. P. Coda, *Il logos e il nulla*, 501.

78 *Il logos e il nulla*, 70.

> *Il trascendimento di Dio verso l'A/altro, in Sè e "fuori" di Sè, per essere –come è– reale, non può non comportare una totale kenosi di Sè, in cui Egli "è" proprio perchè Si dà, e dunque "non è". Solo Dio può dare Dio e, dunque, solo Dio (il Verbo incarnato) può "perdere" Dio nel darLo –proprio così essendo Se stesso–. L'evento del abbandono di Gesù Cristo apre su questa abbisale profondità dell'ontologia trinitaria della dedizione che dice l'Essere di Dio e nella cui interiorità, per l'evento dell'incarnazione, è detto in libertà anche l'essere dell'uomo e del creato*[79].

Es necesario sacar todas las consecuencias del hecho que el evento de Jesús crucificado y abandonado no tiene solo un significado soteriológico —como siempre lo ha sabido la teología— sino también revelador, como ha subrayado especialmente la teología trinitaria contemporánea. Más aún el discurso propiamente onto-lógico debe atender a cuanto nos revela/participa el Ser de Dios (Padre) en su Logos (el Hijo encarnado) como *Agápe* (el Espíritu Santo). El Ser-Dios de Dios, y por tanto su Ser el Uno (y el Único), se revela en el Logos encarnado, crucificado y abandonado como Amor, esto es, como Trinidad. En el sentido que Dios es Sí mismo (el Ser) "deviniendo" en Sí, el otro de Sí: "muriendo" a Sí, como Padre, siendo (generando) el Hijo, y "reencontrando"-se en la koinonia-libertad que es el Espíritu. El Ser-Dios de Dios está, por tanto, en el dinamismo de su vida "interpersonal", en la cual cada Persona *es* Dios, el Uno, en cuanto "no es", es decir, en cuanto da aquello que es más suyo, el ser Dios. Es propiamente esto lo que nos revela Jesús en su abandono, empujando su libre kénosis de amor hasta el sentirse privado de esta unión con el Padre –el Espíritu– que lo hace Hijo de Dios. Y es así como él *entrega* realmente el Espíritu Santo a la libertad de los hombres[80].

Esta polaridad entre el abandono de Jesús y la unidad en el carisma de Chiara y en la obra de Coda contiene una innegable novedad dentro de la historia de la espiritualidad y de la teología. Además representa una inédita clave existencial e interpretativa del entero mensaje cristiano. Porque no se queda solo en el momento negativo que subraya exclusivamente el dolor, la

---

79 *Ibid*, 209 (en cursivas como en el original).

80 P. Coda, nueva premisa a la trad. esp. de *Evento pasquale*: *Acontecimiento pascual. Trinidad e historia* (Salamanca 1994) 31-32; hemos explicado ya que en *Evento pasquale*, Coda asume una de las adquisiciones más relevantes de la teología contemporánea, que acompaña, transforma y exalta como evento de la unidad y distinción trinitaria la lectura de la expiación vicaria por parte de Cristo en la cruz.

cruz y la muerte. Se trata de ir a fondo en el misterio de Dios que, porque es amor, ofrece y *se* ofrece hasta el extremo vaciamiento de sí para hacer partícipe al otro de su amor oblativo. Por ello es necesario ir a fondo en lo que custodia esta mirada espiritual y teológica a Dios como vaciamiento total, ser/amor *atravesado* por la dinámica del no-ser. De allí se desprende una consecuencia en la que se juega lo más propio del cristianismo: "cuando yo sea elevado en lo alto sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí" (Jn 12,32). En su abandono, Cristo nos revela la medida del amor trinitario como negación de sí en referencia a los otros, y así nos enseña a superar el *ego* como afirmación exclusiva de lo individual en favor del *nosotros* agápico.

b. Jesús abandonado y la "nada" de Dios

Llegamos así a otro concepto fundamental que Coda propone desde su primera obra: el *no-ser* como constitutivo de Dios y punto crucial en la realización del hombre[81].

El autor se refiere a la nada de Dios bajo el término italiano *nulla* y se cuida de no usar *niente*, que comporta una densidad filosófica diversa. El *nulla* en Dios sería su *kénosis* por amor. En cambio, hablar del *ni-ente* en Dios supondría una carencia ontológica. En Dios no hay carencia de ser. Más bien este se revela en Cristo como libre apertura y entrega al O/otro desde la plenitud de sí mismo.

Hablar de *no-ser* pudiera interpretarse en conflicto con el principio de no-contradicción[82]. Sin embargo, a la luz de la Revelación, este concepto se enriquece y abre a una nueva comprensión del ser. Coda no lo refiere como *no ser absoluto* (una cosa que simplemente no existe). Tampoco se trata del

---

81 En P. Coda, *Evento pasquale* ,101-104, el autor reconoce este concepto como una específica adquisición teológica contemporánea. Por eso describe sus distintos sentidos en la nota 74 del capítulo II. Luego los confirma en "Unità e Trinità di Dio nel ritmo di una ontología trinitaria" (*SOPHIA* II [2010/2], 178-182, y en "Postilla sulla semantica del «non-essere» in Teologia" (P. Coda – J. Tremblay – A. Clemenzia (eds.) *Il nulla-tutto dell'amore* [Roma 2013], *203*-206), donde retoma el mismo concepto y lo desarrolla a partir de la progresión histórica de las aportaciones de Agustín, Tomás de Aquino, A. Rosmini y Chiara Lubich.

82 El problema supondría un escollo para una ontología trinitaria ya advertido por P. Florenskij (*La colonna e il fondamento della verità* [Milano 1974]); *Id.*, *Stolp i utverzdenie Istiny* (Moskva 1914)] y S. Bulgakov (*Tragedija filosofii*, en: *Sočinenija v dvuch tomach* [Moskva 1993] 429). Coda, en cambio, refiere el recíproco vaciamiento/plenitud divinos como constitutivo necesario de su ser Unitrino; cf: L. ŽAK. "Premessa: verso un'ontologia trinitaria", en: P. Coda – L. Žak (eds.) *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia* (Roma 1998) 6-7; 13-18.

no-ser relativo, por el cual se afirma que una cosa no es otra distinta. Desde la metafísica griega, ninguno de estos dos niveles podría atribuirse a la divinidad. Pero el *novum* cristológico revela el ser divino como Trinidad, cuyo dinamismo agápico está *atravesado* por el no-ser. Esta comprensión habría ido madurando en la inteligencia del misterio y en nuestro tiempo alcanza una particular relevancia. Aquí convergen el redescubrimiento de un dato central de la Revelación y un determinado contexto cultural. Porque el no-ser en el discurso trinitario parte de de Agustín, quien fue el primero en identificar el no ser relativo en la relación trinitaria (el Padre no es el Hijo ni el Espíritu, el Hijo no es ni el Padre ni el Espíritu, y el Espíritu no es ninguno de los Otros). Tomás de Aquino avanza al definir las Personas divinas como *relatio subsistens*. Por ello es posible hablar de un *no-ser relacional*, ergo, positivo, para expresar la relacionalidad del ser en Dios. Como vamos viendo, esta preocupación acompaña a Coda a lo largo de todo su recorrido:

> *La vita stessa della Trinità dovrà essere pensata, analogicamente, come attraversata da un non-essere relativo in cui si esprime il sovranamente libero dinamismo di amore dei Tre (un non-essere relazionale, fondato sull'unità di natura come amore) per cui* sono non essendo *l'Altro, e –se cosi si può dire–* non sono *per amore perché l'Altro* sia: *e solo cosi* sono Trinità di Persone nell'unità di natura come Amore[83].

El no-ser relacional toca el núcleo de la *perichóresis* y la *relatio subsistens* y coincide con la negación "positiva" de la que habla el autor[84]. Esta propiedad de las Personas divinas es su *éxtasis*. El no-ser positivo es el eje de la *agápe* que define a Dios en sí mismo (1Jn 4,8)[85]. Así se nos revela en la cruz, donde el ser y el devenir se encuentran en el centro de lo divino y descubren su ontología del amor y de la libertad. Allí Cristo revela este no-ser relacional eternamente presente *in Trinitate* como negación positiva en Dios que niega la negación negativa de lo humano que se cierra a Él[86].

La negación *negativa* es el rechazo existencial de la libertad creada. Es decir, es el pecado, que se opone a la llamada de Cristo a la libertad humana a pasar por un acto de negación: "Quien quiera seguirme, niéguese a

83 P. Coda, *Evento pasquale*, 102-103 (cambio de cursivas en el original).

84 Cf. *Id.*, "Unità e Trinità di Dio", 178-182.

85 Cf. *Id.*, "Postilla...", 205.

86 Cf. *Id.*, *Evento pasquale*, c. II, n. 74.

sí mismo" (Lc 9,23), "quien pierda su vida por mí, la encontrará" (Mt 16,25)[87]. Su exigencia es la negación *positiva* en un acto de amor mayor. Se trata de la afirmación del propio ser en cuanto capacidad oblativa. Al negarse a sí misma como un todo autosuficiente, la persona se trasciende en la gracia y por amor, en Dios[88]. Esta es la vocación a la libertad, donde la negación es un momento constitutivo del dinamismo de autotrascendencia hacia el O/otro. Por esto, la negación positiva es la condición necesaria de la creaturalidad en referencia al Creador[89]. La negación negativa es el pecado genesíaco y, a la vez, la tentación de la modernidad. Habiendo esta descubierto la constitución ontológica de la libertad creatural, se ha empeñado en afirmarla como autosuficiencia, en vez de pasar por la necesaria negación oblativa. De ahí ha derivado en el vacío existencial y el solipsismo. Pero Dios no ha abandonado a su criatura. El colapso de esta "libertad torcida" ha sido asumido por Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, quien niega en la cruz la libertad como negación y cerrazón hacia Dios y la convierte en negación positiva por amor[90].

En el evento impensable de la *kénosis* de Dios revelada en la Pascua irrumpe esta nueva creación. Aquí la muerte es revelada como anulación de sí en un amor por el que lo creado es insertado en la vida trinitaria por la resurrección y el Espíritu[91]. Por esta inserción sacramental y existencial en Cristo el hombre participa de la *agápe* filial. Este entronque sacramental aleja el concepto de la "nada de amor" de toda sombra de gnosticismo. Igualmente, el recurso de Coda a un momento negativo *in divinis* también dista mucho del derrotero hegeliano. Para el autor, aquí se desvela el misterio de la creación: el *ex nihilo* comprendido como *ex nihilo amoris*, acto de puro amor en que Dios se hace *nada* para dar espacio y posibilidad al otro más allá de Sí y no solo el otro en Sí.

---

87 Los místicos serían testigos de la libertad realizada en la negación *positiva*, aunque siempre en tensión escatológica. Ellos demuestran que el amor exige a la libertad anularse ante el amor de Dios y así participar de su divinidad (cf. P. Coda, *Evento pasquale*, 101).

88 Distingue Coda que la naturaleza agápica es solo constitutiva de Dios y no de la creatura, entre quienes existe una diferencia ontológica fundamental: las personas creadas no pueden vivir plenamente el no ser agápico porque ellas reciben de Dios el ser y no pueden privarse ontológicamente de él. Lo que sí les es posible es *donar-se* intencionalmente (como acto de conciencia y amor), pero no hasta el punto de despojarse del propio ser (Cf. "L'unità e trinità di Dio", 181 *et* "Postilla...", 206).

89 *Id.*, *Evento pasquale*, cap. II, not. 74.

90 Cf. *Ibid.* 102.

91 Cf. *Id.*, "Postilla", 206.

Así se comprende que el *no-ser* no finaliza en sí mismo. Es un paso de la dinámica del ser divino. Cristo no queda abandonado en la cruz. Resucita y comunica el Espíritu. El Ser integra en sí la negatividad del no-ser[92]. Es la revelación histórica de cómo Dios vive el no-ser positivo dentro y fuera de Sí. Dios, porque es amor, se hace *nada* en el abandono de Cristo (es el *Nulla/ Tutto dell'Amore*, según Chiara), que despliega históricamente la intimidad trinitaria. Ello nos revela su propia conciencia como punto nodal de la libertad que atraviesa el no-ser positivo[93]. Por eso debe ser interpretado en un movimiento englobante: desde la racionalidad humana abierta a la intervención del Espíritu que le conduce hasta la verdad completa. Así el misterio revelado en Cristo puede ser asumido y profundizado desde todas las potencias espirituales, intelectuales, históricas y relacionales del hombre. Es lo que Coda comprende bajo la categoría de la *dedizione*.

c. La (des)medida de la entrega en Dios

Coda asume el abandono de Cristo bajo la luminosidad de la resurrección y la efusión del Espíritu. El término con el que engloba este movimiento revelador y salvífico es "*dedizione*". Con este quiere expresar el ofrecimiento y apertura de Cristo al Padre en el Espíritu. El término "*Deditio-onis*" se refiere a la rendición incondicionada o capitulación de una plaza por espontánea sumisión[94]. En italiano expresa la dedicación sin reservas, con empeño y pasión a una persona, actividad o ideal[95]. Ha llegado al castellano como "dedición", aunque infrecuente, y se emparenta con "rendición" en sentido preferentemente militar. En este estudio, sin embargo, hemos de sondear el sentido que Coda da a este término.

Coda propone la *dedizione* dentro de la teología de la Trinidad en relación con su *perichóresis* y mutua inmanencia. Cada Persona es ella misma en relación a la(s) Otra(s), en una dinámica de incondicional entrega y apertura al don recíproco. Cristo vive su abandono como oblación en las manos del Padre y en las de los hombres. Su *tradere* histórico es revelación de la entrega intradivina. Él es entregado a la humanidad por el Padre en el

92 Cf. *Id.*, "Ontologia trinitaria, cos'è?", 164.

93 Cf. *Id.*, *Dalla Trinità*, 262-269.

94 Cf. Isidoro de Sevilla (cf. *Etimologías* I, IX 4, 49 [Madrid 1982] 783.

95 Cf. S. Bataglia, s/v: "*Dedizione*", en: *Grande Dizionario della Lingua Italiana* I (Torino 1971, p. 110, col II).

Espíritu, y en ese mismo Espíritu vuelve a entregarse al Padre. A partir de aquí puede entenderse la *Traditio* eclesial como la participación histórica de la humanidad dentro de la entrega-acogida en la *agápe* trinitaria.

Por la *dedizione* de Cristo la historia humana tiene unn lugar en Dios. *Su anonadamiento como nihil amoris posibilita la re-creación de una humanidad que se había cerrado en su propia negación-negativa al negar su trascendencia relacional*[96]. Es el espacio abierto a la libertad de los hombres. Este no queda circunscrito a un momento puntual, porque la Pascua es *evento*, término que Coda privilegia para hablar del núcleo cristológico de la Revelación debido a sus posibilidades de comprensión desde la historicidad y la ontología relacional[97]. La historia puede participar pneumáticamente de la comunicación divina ya que Dios interviene en ella renovándola siempre con nuevos impulsos hacia la comunión con Él. Por tanto es, insistimos, el punto decisivo del desarrollo de la Tradición de la Iglesia. Ella crece en su percepción del *Mysterium* porque este se le revela bajo la *dedizione* que entrega, acoje, redime y eleva su libertad. De allí la necesidad de interpretar la génesis y la fenomenología de sus procesos. Así discernimos los signos de la *sin-taxis* ontológico-trinitaria en la humanidad. Con este objetivo, el autor compone un "Tríptico teológico" donde busca sondear y poner en relación las claves y desarrollos de la perspectiva pascual-trinitaria en las tres grandes tradiciones cristianas.

3. Un tríptico para una comprensión global

a. Su punto de arranque desde la teología católica contemporánea

Como ya adelantábamos, en su primera obra, *Evento pasquale*, el autor estudia cómo emerge y es manejada la perspectiva católica pascual-trinitaria desde la epistemología analógica por parte de seis teólogos de la segunda mitad del siglo XX. En su segunda obra, *Il negativo e la Trinità*[98], ha emprendido un exhaustivo estudio sobre Hegel y las derivaciones teológicas

96 Cf. P. Coda, *Dalla Trinità,* 285-286.

97 Cf. P. Coda, en: E. Cambón. "Ripensare la fede nella teologia. Intervista a Piero Coda", *Nuova Umanità* XX 116 [1998/2] 331).

98 P. Coda, *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistematica sulla "Denkform" hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo. Un contributo al dibattito contemporaneo sul Cristo crocifisso come rivelazione del Dio trinitario nella storia* (Roma 1987).

contemporáneas de su matriz. Más adelante, en *L'altro di Dio*[99], aborda la clave hermenéutica de la *kénosis* y el abandono de Cristo en la cruz en S. Bulgákov. Acompasa la serie con una sintética incursión en la perspectiva histórico-narrativa del evento de Cristo[100]. Con esto el autor no ha pretendido agotar cuanto puede decirse en las respectivas tradiciones sobre la relación entre el evento pascual, el misterio trinitario y la antropología, sino que las ha estudiado como configuraciones complementarias desde una unidad de las diversidades para clarificar su centralidad originaria en el evento pascual[101].

En *Evento pasquale* Coda hace ver las pistas programáticas sobre su interés investigativo y la articulación de su pensamiento. Su análisis de la situación contemporánea y la mirada hacia el núcleo de la fe cristiana se corresponde al recorrido de su razonar, estructurado en los mismos tres niveles de esta obra: hermenéutico, epistemológico y ontológico. Su precomprensión histórico-cultural del actual contexto cultural de la aparente ausencia de Dios es iluminado y sostenido por una experiencia espiritual capaz de reconocer el misterio cristológico precisamente en este lugar de su ausencia. Por eso ya perfila que sus estudios ulteriores puedan involucrar también la experiencia espiritual y carismática en la sinergia de la búsqueda humana y las intervenciones del Espíritu Santo en la historia. Coda comenta esta necesidad en una sintética y muy significativa nota de *Evento Pasquale*:

> *L'affiorare del tema teologico di Gesù crocifisso ed abbandonato come chiave ermeneutica del mistero trinitario è stato esaminato sinora, per cosi dire, dal basso: cioè, come maturazione dì una prospettiva che nasce da esigenze storico-culturali, anche se in esse è certamente presente ed operante Io Spirito di Cristo* (...). *Un movimento complementare e necessario sarebbe quello di vedere l'emergere di questa tematica, per cosi dire, dall'alto: cioè come suscitata "direttamente" da Dio, come risposta alle esigenze di oggi, in spiritualità e carismi presenti nella Chiesa contemporanea. Non è il compito della nostra*

99 *Id.*, *L'altro di Dio, rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov* (Roma 1998).

100 P. Coda, *Dio tra gli uomini. Breve cristologia* (Casale Monf. 1991); tr. alem: *Jesu von Nazareth. Die geschichte einer Entdeckung* (München-Zurich-Wien 1993); tr. esp, *Dios entre los hombres. Breve cristología*, (Madrid 1993).

101 P. Coda, nueva premisa "Diez años después", en: *Acontecimiento pascual. Trinidad e* historia (Salamanca 1994) 27; cf. *et. L'altro di Dio*, 5.

> *ricerca, anche se, a mio parere, è un movimento complementare della riflessione teologica che è assolutamente necessario compiere*[102].

Efectivamente, el autor no desarrolla el tema en su primer ensayo, pero ya deja cuenta de su necesidad. Progresivamente abrirá pistas sobre el mismo hasta hacerlo central en sus obras. Buscará integrar las perspectivas "desde lo bajo" y "desde lo alto" al vincular la razón teológica con las iluminaciones místico-carismáticas que las sostienen e iluminan[103]. Alcanza así una respuesta equilibrada al reclamo a la teología católica de atender más a la primacía de Dios. Lo hará sin confundir el estatuto propio de cada nivel, tal como lo expone *DV* 8. No se parcializa entre carisma sin reflexión o teología sin espíritu. Más bien sondea su complementariedad en el proceso dinámico de la inteligencia eclesial. Procura un ejercicio dialogal que respeta la soberanía de Dios y la libertad humana en una *analogia caritatis* cuyo vértice es la *analogia crucis* y finaliza en una *analogía Trinitatis*. Irá persiguiendo este desarrollo por casi treinta años hasta sistematizarlo en "*Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profecía*" (2011).

b. Hegel como punto nodal de la teología luterana

El tríptico teológico de Coda prosigue con su revisitación a la filosofía idealista, en particular la hegueliana. En *Il negativo e la Trinità*[104], el autor ha señalado el núcleo de los desafíos de la razón y sus derivas modernas, que han pretendido pensar a Dios desprendiéndose de la experiencia eclesial de la revelación histórico-salvífica. Pero a la vez valora los aciertos de su intuición fundamental: el recurso a la *Negativitat* al interior de la Trinidad para considerar su misterio de unidad y distinción. Ese sería el "centro propulsor" del sistema hegeliano y de su hermenéutica de la revelación cristiana, intuición que hasta el momento no habría sido profundizada en su origen y

---

102 P. Coda, *Evento pasquale*, I parte, n. 37.

103 Por ejemplo, en 2002-2003, Coda codirige una obra en honor a G. M. Zanghì, *Dio e il suo avvento* (Roma 2003), la cual se propone como un recorrido intelectual sobre las intervenciones de Dios en la historia. Señala en su prólogo que en cada período se suscitará un nuevo "*avvento di Dio*" hasta su consumación escatológica. Por eso es necesario que haya quien se deje sorprender, con un corazón libre, asombrado y abierto a la esperanza de un siempre nuevo *kairós* del Dios que viene (cf. *Ibid.*, 10).

104 P. Coda, *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel* (*cit.*).

significado[105]. Coda valora que Hegel habría querido comprender el cristianismo a la luz de la cultura y la sociedad moderna, a la vez que habría querido entender estas a la luz del cristianismo[106]. Por eso deconstruye su *Denkform* para interpretar la perspectiva luterana que asume al *Gekreuzigte Gott* como clave de acceso al misterio trinitario.

Queda lejos de Coda asumir acríticamente el sistema hegeliano como base de su propuesta teológica, aun cuando en esta es fundamental la idea del *no-ser* revelado en la cruz como clave de la dinámica trinitaria. Pero en uno y otro autor, esta idea tiene una raíz, un q1 y una orientación muy diferentes. El mismo Coda afirma que una indiscriminada aceptación de la *Denkform* hegeliana al respecto está fuera de lugar y sería peligrosa[107]. Lo que se propone es rescatar la valiosa intuición de Hegel, sin dejar de enjuiciar las carencias teológicas de su formulación, las cuales le hacen derivar en una "mortal traición": identificar de tal manera historia y Absoluto que ha vuelto a un monismo que las aleja de la distinción como cifra esencial de la unidad trinitaria y de su Revelación[108]. A juicio de Coda, Hegel permanece atado a su fuente religiosa en Eckart, Lutero y Böhme –influencias que Coda estudia minuciosamente– en detrimento de la tradición patrística y medieval, en especial al no manejar la consideración de Tomás de Aquino sobre las Personas como *relatio subsistens*[109]. Aquí subyace el origen de sus dos grandes errores: identificar el plano trascendente de la vida divina con el inmanente de la historia y la absorción de la tripersonalidad divina, y por tanto de la multiplicad de las personas creadas, en el desplegarse de la única subjetividad absoluta.

Desde la perspectiva del Argumento de Coda que nos ocupa, Hegel sería una muestra de cómo *no* se desarrolla la *perceptio* eclesial sobre la Trinidad. Él tiene una intuición válida, pero queda aprisionado en su propia subjetividad ("subjetivismo absoluto"), sin que su sistema pueda encajar en la *koinonia* de la inteligencia eclesial. Coda va en búsqueda de esta comprensión de la Trinidad revelada en la cruz, que a la vez se abre hacia un nuevo modo de pensar a imagen de la misma dinámica trinitaria (*analogia caritatis*). Por tanto, el déficit trinitario de la epistemología de Hegel es que ha que-

105 Cf. *Ibid.*, 21.

106 Cf. *Ibid.*, 349-350.

107 Cf. P. Coda, *Il negativo e la Trinità*, 349.

108 Cf. *Ibid.*, 206-207.

109 Cf. *Ibid.*, 371-375.

rido pensar la Trinidad sin hacerlo trinitariamente, sino dialécticamente. Allí prevalece el esquema dual en el que la conciliación implica la negación de uno de los términos a favor del otro. Coda, en cambio, busca de un razonar trinitario donde la negación pueda ser entendida como donación y acogida en un dinamismo que a la vez las proyecte hacia un horizonte mayor. Aquí está justamente el valor de su estudio sobre Hegel, pues no desecha superficialmente sus argumentos, sino que entra en un diálogo crítico con ellos para valorar sus intuiciones y señalar sus aporía crucial. Así concluye que la gran tarea de la teología actual es llegar a realizar más allá de Hegel su misma promesa fallida: elaborar una *Denkform* auténtica y radicalmente trinitaria[110]. Como queremos mostrar en esta serie artículos, esta es también la gran contribución de Coda a una epistemología teológica para pensar trinitariamente la Trinidad.

c. La tradición ortodoxa desde la mirada de S. Bulgakov

Como culminación de su tríptico teológico, Coda indaga en la inspiración central de S. Bulgakov. De él destaca la *kénosis* y el abandono de Cristo en la cruz como clave del misterio trinitario y divinización del hombre, a la luz de la tradición patrística oriental en diálogo con la filosofía moderna.

Coda ubica a Bulgakov en la encrucijada privilegiada de la ortodoxia rusa y la teología europea contemporánea. Su itinerario existencial y teológico son una original síntesis de lo específico de esa tradición que afronta el corazón del misterio cristiano: la *theantropia* de Cristo y la Tri-unidad de Dios. Esto bajo su atención a las exigencias de la modernidad, en particular el idealismo alemán, y se confronta con el positivismo cientificista del marxismo y sus derivas en el nihilismo y el ateísmo, a la vez que supo encontrar en la fe cristiana "*la sorgente sempre nuova per rispondervi creativamente dall'interno della verità della fede ritrovata*"[111].

Coda reencuentra en Bulgakov sus propios puntos clave: la "Nada divina" y la historia, además del abandono en la cruz como vértice revelador y soteriológico del acontecimiento Cristo. Bulgakov señala que aquí se concentra el misterio del sufrimiento y el icono del amor trinitario en la historia.

---

110 *Ibid.*, 364.

111 Cf. . P. Coda, *L'altro di Dio*, 39.

Sobre ello ofrece algunas de las más penetrantes páginas de nuestro tiempo[112]. Él identifica en la Pascua de Cristo el rostro inédito y abismal del amor trinitario que ofrece el significado del cosmos y de la existencia humana[113]. Con esto se adelanta a las búsquedas de la actual teología trinitaria en su referencia al evento pascual[114].

La experiencia estético-contemplativa invita a Bulgakov a reconocer la cruz como la máxima intensidad de la iconicidad de Cristo, la cual abre hacia la contemplación trinitaria y la verdad del hombre[115]. Ello exige el paso apofático como afirmación de su infinita trascendencia. Allí el conocimiento místico se hace adoración en la que se encontrarían pericoréticamente los dos movimientos del conocimiento teológico: ascensión mística y razonamiento dialéctico de tal manera que la recepción mística de la realidad como armonización de los momentos negativo y afirmativo [116]. Esta originalidad en Bulgakov lo diferencia de la dialéctica hegeliana y vuelve a colocar la clave de la negación dentro de la Revelación y la gran teología cristiana. La reciprocidad de la antinomia en el discurso de fe abre hacia la ontología misma de la Verdad, entendida como "contemplación de sí a través del otro en el tercero", pues Bulgakov sigue la idea de P. Flosenskij: "El sujeto de la Verdad es la Relación de Tres"[117].

Progresivamente las obras de Coda irán mostrando sus coincidencias con Bulgakov en esta atención a la historia como despliegue temporal del intercambio entre liberalidad de Dios y libertad del hombre en tensión esca-

---

112 Cf, *Ibid.*, 138; Bulgakov entiende el sufrimiento como constitutivo del amor en Dios, expresado como anulamiento de sí por la afirmación del otro. "*Non vi è amore senza sacrificio",* sería su primer axioma, y el segundo: *"non vi è amore senza gioia e senza beatitudine, e in generale non vi è beatitudine all'infuori dell'amore*". El sacrificio en Dios no es dolor, sino *dar-Se*, *perder-Se* en el otro y así ser Él mismo.

113 P. Coda, *L'altro di Dio*, 13-14.

114 *Ibid.,* 55.

115 Explica Coda: "*La croce di Cristo, meglio il Cristo crocifisso e abbandonato, rappresenta secondo il nostro Autore l'icona dell'atto e insieme del contenuto della fede, e cioè, contemporaneamente e indissolubilmente, di quelle che la tradizione latina ha definito la* fides qua *e la* fides quae (…). *L'atto di fede è infatti - nella sua intensità massima - abbandono di sé a Dio nella situazione d'assenza d'ogni appiglio, là dove/quando ci si sente persino da Lui abbandonati. Il Cristo crocifisso è il grembo che racchiude in sé la possibilità d'ogni atto di fede nell'Amore del Padre (...). In realtà, l'iconicità del Cristo vive sempre di questa presenza-assenza che rinvia al Padre custodendolo nella sua alterità*" (*L'altro di Dio*, 64-65).

116 *Ibid.*, 66-67).

117 P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, 84 (cit. en: *L'altro di Dio*, 71).

tológica. Este es el prisma bajo el que nuestro autor interpreta el progreso de la inteligencia eclesial sobre la Trinidad.

IV. UNA ONTOLOGÍA DESDE LA REVELACIÓN

1. Fuente y horizonte de la ontología trinitaria

La necesidad de una ontología trinitaria había sido intuida por algunos pensadores en los dos últimos siglos. Las tentativas iniciales coinciden en que la *analogia entis* alcanza su iluminación y cristalización en la *analogia Trinitatis*. Igualmente, tienden a fundar el pensamiento en un horizonte hermenéutico fiel a la tradición escolástica y tomista con apertura a las perspectivas contemporáneas[118].

En sus *Thesen zu einer trinitarischen ontologie* (1976), K. Hemmerle propone la necesidad de que la filosofía y la teología redescubran el valor de la ontología a partir de la revelación trinitaria. Hemmerle encuentra que la reflexión cristiana sostenida en la *analogia entis* sigue mirando la esencia como monolítica y estable. A su juicio, aquella debería ser reformulada desde lo específico de la revelación de la Trinidad en Cristo. La necesaria pregunta por el ser ha de responder desde una ontología propiamente cristiana para que la teología no derive en una hermenéutica ciega ni en un historicismo o un relativismo estériles. Habría que adentrarse en la revelación de Dios como ser relacional y esencialmente como comunión[119]. El hombre corresponde al ser trinitario desde su propia autotrascendencia y apertura, que puede experimentar en la actualización de la *agápe*. Para Hemmerle, la Trinidad es la

118 Al respecto, conviene referir el recorrido histórico de cómo se habría ido gestando la ontología trinitaria en los dos últimos siglos hasta llegar a su propuesta por K. Hemmerle presentado por L. Žak en una obra codirigica con Coda ("Premessa: verso un'ontologia trinitaria", en: P. Coda – L. Žak [eds.], *Abitando la Trinità* [Roma, 1998] 5-11). Žak ubica su desarrollo inicial en la teología ortodoxa, entre cuyos autores destaca a P. Florenskij y S. Bulgakov, que han compartido el reclamo de V. Solov'ëv a la filosofía occidental iluminista y positivista, y han intentado abrir nuevas vías para su resolución a partir de la revelación cristiana. Žak señala que en Occidente el interés por una ontología trinitaria ya se advierte en A. Rosmini y T. Haeker. Luego menciona los intentos de H. E. Hengestenberg (*Das band zwischen Gott und Schöpfung,* Regensburg 1940) y C. Kaliba (*Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie* [Salzburg 1952]) como primeros intentos de formular una ontología trinitaria. También señala a W. Moock (*Briefe über die heilige* Dreifaltingkeit [Dulmen 1949]) y E. Przywara. Finalmente, Žak reconoce en Balthasar con su propuesta de una lógica trinitaria al hablar de la lógica del amor.

119 Cf. K. Hemmerle ("Tesis para una ontología trinitaria", en: *Id. Tras las huellas de Dios* [Salamanca 2005] 46.

declaración de cómo Dios se dona al hombre y cómo el hombre responde a Cristo. Solo desde aquí puede suscitarse un giro capaz de renovar la filosofía y la teología a partir de la revelación cristiana, así como ofrecer un nuevo modo de pensar y relacionarse con la realidad[120]. Coda asume este desafío con unos desarrollos y características muy propios. Pero más allá de su coincidencia intelectual, es necesario destacar que ambos autores comparten la fuente, forma y perspectiva espiritual del carisma de la unidad. Por eso es tan pertinente que sigamos sondeando cómo desde aquí emerge una propuesta teorética englobante que busca renovar el conocimiento teológico y las diversas ramas del saber desde la experiencia trinitaria. Lo comprobamos al estudiar las aportaciones de Coda a este tema.

2. Aportaciones de P. Coda a la ontología trinitaria

Coda es quien más ha desarrollado las intuiciones de Hemmerle sobre la ontología trinitaria[121]. Ha indagado en su marco epistemológico adecuado y ha desarrollado un método y unas propuestas para responder a la dinámica relacional de la Trinidad. Desde allí pretende dar el paso de un pensar la Trinidad a pensar *en* ella, pues es un contrasentido pensar a Dios en un modo no trinitario[122]. Esto implica la participación experiencial e intelectual en la *agápe* y la formulación de sus claves a la luz de una ontología desde la Revelación cristológica. Es decir, que el misterio central de la fe sea tanto el contenido como la forma *forma* del pensar cristiano, pues versar el vino nuevo trinitario en el odre viejo de las categorías pre-cristianas solo conduce a una transposición de conceptos que no terminan de engranarse[123]. Por eso busca asentar un marco de intelección y expresión del ser de Dios que se revela y nos es participado como *agápe* en el evento pascual, y, por tanto, como tri-unidad y libertad[124]. De allí que su horizonte hermenéutico pascual-pentecostal no esquive el problema de la libertad del hombre y su

120 Cf. K. Hemmerle , "Tesis", 47.

121 cf. J. Bonane Bakindika, *La Trinité comme style de vie et forme de pensé dans un monde pluraliste. Une lecture missio-logique de Klaus Hemmerle* (París, 2008) 59-61.

122 Cf. P. Coda, *Teo-logía*, 244.

123 Coda identifica esta contraposición con la que formula J. Ratzinger entre "pensamiento objetivante" y "pensamiento que acoge la alteridad" desde un vivir en estado de éxodo (cf. *Teologia.*, 244).

124 Cf. *Id.*, "Diez años después", 31.

posibilidad de negar a Dios. Jesús abandonado es el centro resolutivo de este no-ser negativo de la humanidad que se cierra al don divino[125].

Coda ha asumido la gran pregunta sobre qué es en sí misma la realidad a la luz del misterio pascual-trinitario. Así evita reducirla al mero "¿para qué sirve?", como ya advertía Hemmerle con respecto a la filosofía postpositivista y postmarxista, que deja de peguntarse por el ser y el significado del ente para preguntarse solo por lo que puede verificar y constatar[126]. Por eso los contenidos específicos y líneas de orientación de su propuesta no se limita a sustituir el concepto de *esentia* por el de *relatio*, sino que interpreta lo real desde el ser trinitario revelado también en la creación, la vida humana y la historia. Desde ahí desentraña las claves ontológicas específicas que descubre la *Storia salutis* para *cum-locare* en ellas una filosofía y una teología que correspondan a su misma identidad dinámica (cf. *FR* 97). Para ello distingue tres niveles de la ontología trinitaria, a saber, de la creación, la redención, y el destino teologal-escatológico:

a) *Ontología trinitaria en sentido "auroral"*: es la ontología del ser creado como ontología proveniente de Dios y encaminada hacia Él.
b) *Ontología del ser re-creado*: es sentido proléptico del evento pascual que descubre la ontología de lo creado como trinitaria por su participación real en la *agápe* divina.
c) *Ontología trinitaria en sentido estricto*: se realiza solo en la Trinidad. De allí que la re-creación del hombre y el mundo llegarán a ser su imagen perfecta solo en cuando Cristo entregue el reino al Padre[127].

Por todo esto, Coda señala *Jn* 15,9 como la fórmula que condensa su proyecto de ontología trinitaria. Allí se conjugan la dimensión vertical del Ser divino que *adviene* al hombre y le capacita para que su horizontalidad entre en la misma dinámica de la relación trinitaria:

> *La più* sintetica *formulazione di questo duplice statuto di un'ontologia trinitaria è quella di San Giovanni: "Come il Padre ha amato me,*

125 Cf. *Id.*, *Evento pasquale*, 178-180.

126 Cf. *Id.*, "*L'ontologia trinitaria: che cos'è?*",161; K. Hemmerle, "Tesis de ontología trinitaria", en: *Tras las huellas de Dios* (Salamanca 2005) 23-24.

127 Cf. *Id.*, *Evento pasquale*, 176.

anch'io ho amato voi. Rimanete nel mio amore" (Gv *15,9). Un'ontologia della carità, in prospettiva formalmente trinitaria, è dunque trinitaria inscindibilmente in due sensi: perché è fondata nello stesso dinamismo dell'Amore tripersonale divino che è per grazia partecipato all'essere creaturale, e perché –in virtù di questa dimensione verticale come condizione formale di possibilità– l´essere personale creato si definisce come tale nell'amore (e dunque trinitariamente) anche nella relazione orizzontale con gli altri esseri personali creati, senza che sia possibile disgiungere le due dimensioni: la pericoresi di umano e divina in Cristo e, in Lui per lo Spirito, nel singolo cristiano, è anche pericoresi di umano e divino, per Cristo nello Spirito, tra i cristiani*[128].

El vértice y clave de posibilidad de esta *analogia caritatis* finalizada en una *analogia Trinitatis* es la *analogia crucis* centrada en el abandono de Cristo, desde donde él ha calado por debajo de todo en la negación positiva que rescata a la criatura de su negación negativa[129]. El párrafo citado especifica tres elementos fundamentales de este horizonte que persigue Coda:

- Su meta es la participación del pensamiento y la vida, posibilitada por gracia, en la dinámica del intercambio divino.
- El ámbito para participar y pensar tal advenimiento es la actuación de la *agápe* en las relaciones interpersonales. Busca pensar la Trinidad *desde* la Trinidad. Participamos en ella por Cristo en la actuación de la caridad recíproca.
- La *agápe* es el punto resolutivo de la verdad del hombre por la realización de su designio intersubjetivo. Esta está llamado a actuar en apertura, ofrecimiento y acogida (=*dedizione*).

De este modo nos abrimos a una comprensión relacional y dinámica del misterio de distinción y unidad en Dios:

Si trata, nel caso dell'ontologia trinitaria, dalla luce che scaturisce dal Dio rivelato da e in Gesù di Nazareth, che la fede della Chiesa ha cercato di dire con un neologismo: Trinità. Esso intende sprimere il dato di fede (in cui si raccoglie l'esperienza inedita ed eccedente della rivelazione cristiana) secondo cui questo Dio è essenzialmente uno ma

128 *Id.*, "L'ontologia trinitaria: che cos'è?", 160 (cambio de cursivas en el original).

129 *Ibid.*, 169.

> *non è solo, è distintamente tre ma non come riconduzione dei molti all'uno, essendo Egli piuttosto un Dio che è uno perché agápe, amore di dedizione e di comunicazione di Padre, Figlio e Spirito Santo, che gratuitamente investe nella libertà noi e tutte le cose create in loro*[130].

Esto tiene unas consecuencias inmediatas en las relaciones humanas, pues hemos de participar del ser trinitario "trinitizándonos" analógicamente desde la historia en la *agápe* de recíproca apertura, donación y acogida. Para Coda, este desafío es posible porque la verdad y sentido de la Trinidad se nos han revelado en Cristo, *Lógos* de Dios, en quien convergen los dos polos, objetivo y subjetivo, desde los que debe sostenerse nuestra percepción y relación con la realidad. La verdad es Trinidad, y por eso nos pone en dirección hacia su intercambio de amor. La *agápe* interpersonal, como libre participación en la dinámica trinitaria, es la premisa que el Resucitado descubre a sus discípulos para entrar en su misterio. He aquí el equilibrio dinámico entre la libre acción de Dios y la también libre acogida/respuesta del hombre.

Por todo esto la ontología trinitaria no es cerrada, sino incluyente. Es "*luogo dei luoghi*", con extensión y apertura universal, capaz de acoger las solicitaciones, aportaciones y perspectivas de los distintos saberes[131]. No busca interferir con la autonomía de sus estatutos epistémicos y metodológicos, sino interactuar positivamente con ellos[132]. Sus posibilidades interdisciplinares y transdisciplinares le permiten establecer un diálogo epistémico fecundo y renovador[133].

Estos engranajes del sistema de Coda hacen ver su proyecto en continua dinámica de comunicación y reciprocidad. Su horizonte es tanto abierto como rigurosamente distintivo. Ahora es necesario centrarnos en el papel que juega aquí la historia.

---

130 Cf. *Ibid.*, 160 (cambio de cursivas en el original).

131 Cf. *Ibid.*, 169.

132 Cf. *Ibid.*, 165.

133 Cf. *Ibid.*, 167-168.

3. La historia en el horizonte de la ontología trinitaria

Coda entiende la historia como el desplegarse temporal de la *oikonomia* salvífica y la apertura responsorial al don. Es el espacio relacional en que el *Lógos* se manifiesta y actúa. Este es "*detto e dato*", si ya de una vez para siempre, en continua solicitud a la respuesta humana como invitación a participar de su libre alteridad y deseo de relación. Una concepción estática de Dios dificulta esta comprensión. Pero el horizonte queda abierto si nos lo examinamos de modo *ex-tático*[134]. Libertad salvífica de Dios y libertad responsorial del hombre quedan a salvo y nos colocan ante una comprensión de su relación que evidencia un dinamismo finalizado en la comunión humano-divino. Aquí se encuentra el componente ontológico que la teología está invitada a declinar en clave trinitaria, es decir, desde lo más específicamente cristiano.

Dentro de la hermenéutica de la semejanza en la mayor desemejanza, Coda propone una comprensión del ser relacional de Dios como evento adveniencial del estupor. El estupor de Adán al contemplar a Eva, carne de su carne (cf. Gen 2,23), remitiría al estupor originario del Padre cuando contempla a su Hijo en el Espíritu. Por medio de esta libertad de su ser/amor, Él elige que el otro sea[135]. La historia descubre su propio sentido y a la vez se concentra si se la entiende como participación dramática en este originario estupor y reconocimiento mutuo:

> *In quest'atto originario di amore/libertà si consuma il primordiale e archetipico "dramma" della storia di Dio: quello in cui è dischiuso anche lo scenario entro il quale si svolgerà il dramma della storia dell'uomo e del Dio fatto uomo. Dramma, rischio, e più d'ogni altro vertiginoso e decisivo, perché l'atto in cui Dio si riconosce e si vuole Padre nella dedizione totale e piena di Sé al Figlio*"[136].

En este *drama*, el Hijo, Dios de Dios y luz de luz, ha de ser también comprendido como "libertad de libertad" en su corresponder a la donación

134 Cf. la diferenciación que hace C. Redondo (*El Dios* in-ex-istente,100-102) entre una epistemología estática y una de tipo *ex-tática* como la que elabora Coda.

135 P. Coda, "Unità e Trinità di Dio", 187.

136 *Ibid.*

originaria del propio ser por parte del Padre[137]. Tal reciprocidad de libertad no se cierra en un dualismo estático, sino que es a su vez generativa. En el *nulla* del uno para el otro acontece el Espíritu, movimiento que, como todo en Dios, no se detiene. Continuamente se renueva y, si es posible, a decir de Coda, se enriquece y crece en un co-originario acto de libertad y estupor de las Personas con su distintiva *taxis*[138]. Desde aquí puede continuar el "*drama*", tanto en referencia al designio de la creación, el que convergen la libertad de Dios y la libertad del hombre, como en relación al evento de Cristo hasta su consumación en el *Éschaton*. Aquí es donde se coloca la gradualidad del desarrollo de la experiencia y el pensamiento humano en su encuentro con la revelación cristológica. Coda lo propone en un recorrido en cuatro grandes etapas:

a) El testimonio del NT y la experiencia fundacional de la Iglesia.
b) La sistematización del pensamiento cristiano en su encuentro con el helenismo desde los grandes concilios del siglo IV.
c) El impulso moderno a leer la realidad desde el misterio Pascual, anunciado ya en el Medioevo y formulado en la modernidad por autores como Hegel y Rosmini.
d) El abismo de la muerte de Dios y del hombre que manifiestan en la historia contemporánea la necesidad de volver a considerar la total donación de sí mismos y la exigencia de la intersubjetividad y la reciprocidad[139].

Bajo esta interpretación se comprende la necesidad de un nuevo encuentro de la teología con la filosofía y con el resto de los saberes que respeta su autonomía y a la vez propicia la apertura relacional de cada uno[140]. Así se cierra el círculo del estatuto de la ontología trinitaria de Coda como verdadera síntesis humanista que ilumina con el evangelio los complejos problemas del mundo de hoy (cf. *CiV* 21). La historia entra en su proyecto como llamada y oportunidad de mayor penetración del Ser revelado como Trinidad a través de las experiencias, el testimonio y las reflexiones de los hombres en una pericóresis de gracia divina y libertad humana. La humanidad da testimonio de esta apertura comunicativa del ser en sus múltiples formas de

137 Cf. *Ibid.*, 188.
138 Cf. *Ibid.*, 189.
139 Cf. *Ibid.*, 162-164.
140 Cf. P. Coda, "L'Ontologia trinitaria", 165-167.

socialidad, conocimiento y espiritualidad. En todas ellas puede sondearse la forma trinitaria del ser creado en todo lo que afirman positivamente sobre aquella o por su misma negación transfigurada en la Pascua. Como detallaremos en los siguientes artículos, el argumento Coda sobre el progreso de la inteligencia creyente de la Trinidad se presenta así como una indagación histórico-teológica de cómo esta novedad ontológica se abre paso en la historia del pensamiento y la vida práctica de los seres humanos.