

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de la teología
- III. Teología dogmática

I. *Sagrada Escritura*

1. *AT. a) Principios generales.* La actitud de fe del hombre del AT no encuentra una expresión homogénea en la terminología. A lo que el NT llama fe refiriéndose al AT no responde en éste ningún concepto claramente definido. → Israel funda su existencia en la alianza de Yahvé. El creyente es miembro de la comunidad constituida por la → alianza. La fe presenta fundamentalmente una estructura colectiva. Para descubrir la actitud de fe son utilizados términos derivados de las raíces אָמַן (mantenerse fiel a...; reconocer la relación de alianza), בָּטַח (fundar la propia seguridad en...; esperar confiadamente) y חָסָה (cobijarse, buscar refugio en lugar seguro). La fe de Israel se va formando en conexión con la idea de alianza, dependiente a su vez de las teofanías de Yahvé en sentido negativo (→ juicio) y positivo (→ promesa); se funda, por tanto, en experiencias históricas. La fe consiste, pues, en una forma peculiar de existencia, propia del hombre unido a Dios (Weiser); en responder amén a Dios (Weiser); en una actitud espiritual de todo el hombre que determina de manera absoluta la relación del individuo con Dios (Eichrodt); en un estadio de permanente espera por parte del hombre respecto a una dirección invisible, pero que se da a conocer; oculta, pero patente en su revelación. Esta espera permanente recibe su fuerza de la memoria que pervive a través de las generaciones en relación con las intervenciones de Dios en los primeros tiempos (Buber).

b) *Aspecto histórico de la fe.* La principal → confesión de fe del AT se encierra en la fórmula «Yahvé, el Dios de Israel» (Jue 5; Jos 24,1-28; 2 Re 23,3), que se puede seguir retrocediendo en el tiempo hasta la alianza en el Sinaí. La fe de Abrahán no es, sin embargo, una proyección hacia el pasado de un ideal profético posterior, sino un verdadero comienzo en el que se pueden apreciar los elementos auténticos que integran la fe del AT: la presencia de Dios, que acompaña y dirige al pueblo; la actitud obediente de éste; la celosa exigencia de una opción dentro del conjunto de dirección y obediencia, de → revelación y → decisión. El camino de la fe del AT conduce desde el Dios de la biografía de Abrahán al Dios de la historia a partir de la elección de un «pueblo» como aliado suyo en el éxodo de Egipto. (Este «pueblo» es constituido como tal por la fe). El camino de Israel hacia Canaán a través del desierto y en medio de numerosas contrariedades es el camino de la fe. Esta encontró en el AT su expresión más profunda en los → profetas, sobre todo en Is 7,9 (cf. 2 Cr 20,20): fe y existencia son una misma realidad. Hab 2,4: el creyente es el hombre que representa en la tierra la verdad de Dios (Buber).

c) *Manifestaciones de la fe.* La fe como respuesta al Dios que actúa en la historia muestra unas características condicionadas por cada situación histórica. El hombre responde a las exigencias de Dios con la → obediencia y el reconocimiento (Dt 9,23; Sal 119,66); a las promesas, con la confianza (Gn 15,6; Nm 20,12; Jr 39,18; Miq 7,5; Sof 3,2; Sal 78,22); a la fidelidad, con la fidelidad (Is 26,2s; Am 2,22). Fe significa tomar decididamente en serio a Dios (Ex 14,31; 19,9; Nm 14,11; Dt 1,32), buscar protección en él (Sal 57,2; 91,4; 25,20; 16,1; 7,2), esperar en él (Jr 8,15; Is 69,9.11; Sal 119,81). En época tardía se introducen elementos nacionalistas (cf. Jdt 16, 2-21; Tob 13,1-23), así como una intensa acentuación de la Ley (cf. 4 Esd 7, 24; 9,7; 13,23; 4 Mac 5,25; 7,5; Sab 12,2).

2. *NT.* a) *Principios generales* La relación fundamental del hombre para con el Dios que se ha manifestado en la historia recibe —al igual que en el AT— el nombre de fe. Pero los diversos elementos que componen aquella actitud adquieren en el NT, bajo la denominación de fe (πίστις), un carácter más armónico y más consciente que en el AT. La palabra πίστις incluye una amplia gama de sentidos: significa, en primer término, la aceptación de verdades escatológicas (Mc 13,21), la creencia en los milagros (Mc 2,5 y par.; Mc 5,34) y la obediencia a la predicación del Bautista (Mt 21,32; Mc 11,30ss). La fe dice relación a la palabra de la Escritura (Jn 2,22), a la → Ley y los profetas (Hch 24,14; Lc 24,25; Hch 26,27), a Moisés y a sus escritos (Jn 5,46s), a las palabras de Jesús (Jn 2,22; 8,45s), a la providencia y la previsión de Dios (Mt 6,25ss). Esta fe es considerada en Heb 11, 6 como el presupuesto mínimo necesario para la salvación.

b) *Doctrina específicamente cristiana. La fe como acto salvífico.* Mientras para el AT la fe dice relación a un Dios que actúa en la historia, en el NT recibe un contenido específico. Fe significa primariamente aceptación del mensaje de salvación que, por iniciativa divina, tuvo lugar de una vez para siempre en Cristo y la sumisión al decreto de Dios que señala el camino de la salvación. La obra salvífica de Dios se refiere no a la historia de un pueblo, sino a la acción de una única persona. Esta acción constituye el contenido de la → predicación y es el objeto de la fe que salva (Jn 20,31; 1 Cor 2,4s; 15,11; Rom 10,14ss; 1 Cor 1,21; Ef 1,13; Hch 8,12; 1 Jn 4,16; 1 Tes 4, 14, etc.). No se recalca ya la fidelidad y la perseverancia, sino el cambio que tiene lugar por la conversión; no recae ya el acento en la continuidad del pueblo, sino en la decisión personal del individuo. Al acto de fe se le atribuyen decisivas consecuencias: por su medio es alcanzada la → salvación real en la historia, aunque todavía oculta (perdón de los pecados; → justificación; → vida).

Fe como acto, contenido y norma. Πίστις significa ante todo el acto (*fides qua*) en el que se realiza la conversión y es conseguida la salvación (1 Tes 1,8s; Rom 4,24; Gál 2,16; Hch 14,23; 20,21; Rom 14,1, etc.). El mismo término sirve también para significar el objeto de la fe (*fides quae*) (Rom 10,8; 3,27; Gál 1,23; Hch 6,7), su formulación doctrinal (1 Tim 4,6;

Tit 1,13), la unidad de su contenido (Ef 4,5; Tit 1,4), su carácter normativo (Rom 3,27).

Funciones de la fe. A la condición específica de la fe en el NT como aceptación del kerigma se añaden otros rasgos veterotestamentarios propios de una relación viva con Dios: confianza y esperanza (Heb 11,9-11; 11, 13-17; Rom 4,17-20; 1 Pe 1,5-9), obediencia y fidelidad (2 Tim 4,7; 1 Pe 5,9; Ap 2,13; Hch 6,7; Rom 1,5; Gál 5,6s; 1 Tim 2,15). La confianza y la → esperanza como elementos integrantes de la fe muestran, sin embargo, una estructura distinta a la del AT, en cuanto que no se refieren a intervenciones de Dios futuras o nuevas, sino a la manifestación de la plenitud de la salvación que tiene lugar en Cristo. En este sentido, la fe precisa de la → paciencia (Ap 13,10), de la longanimidad (Heb 6,12), de la espera (Heb 11) y de la prueba (Sant 1,3; 1 Pe 1,7), las cuales se traducen en palabras (2 Cor 4,13) y en obras (Rom 14,23; Sant 2,22).

Los cristianos como creyentes. Hasta tal punto es considerada la fe como algo específicamente cristiano, que es posible afirmar de manera absoluta que los creyentes son los cristianos (2 Tes 1,10); la fe es el cristianismo (1 Tim 4,1.6); la fe común es una característica del cristianismo (Tit 1,4).

c) *La formación de esta fe.* Solamente después de la → resurrección de Cristo pudo desarrollarse la fe en su forma específicamente cristiana como aceptación del kerigma. La fe se dirige primeramente a Dios mismo (Mc 11, 22) o a Jesús en cuanto que en él se manifiesta el poder de Dios (Mt 12, 28 y par.). Jesús comienza por exigir no tanto la fe en su persona cuanto la aceptación de su mensaje (Mt 13); su obra ha de ser reconocida como mesiánica (cf. Mt 11,2-6; Mc 6,6; 8,27ss). La → imitación por parte de los discípulos presupone esta fe y exige la profesión de la misma (Lc 12,8 y par.). Después de la muerte del Señor prosigue la predicación de su mensaje. A la luz de la resurrección y de fe en el Resucitado, todo adquiere una nueva perspectiva: por una parte, se alcanza una nueva inteligencia del mensaje de Jesús y de su obra; por otra, los misterios de su venida, de su muerte redentora y de su resurrección son valorados como un acontecimiento decisivo. Jesús se convierte de portador del mensaje en contenido explícitamente cristológico. En tanto las primeras manifestaciones de fe, tal como aparecen en el NT, muestran las mismas características que la fe de los profetas (→ reino de Dios; → conversión; confianza; cf. Mc 1,15 con Is 6-8), después de la resurrección la fe se centra en la obra que Dios ha realizado en Cristo: Jesús es confesado como el Kyrios Christus.

d) *La fe en la reflexión teológica del NT.* α) *Pablo.* Es en Pablo donde el concepto de fe adquiere toda su envergadura y dinamismo. Fe significa llegar a ser creyente (1 Tes 1,8; Rom 10,14), ser creyente (1 Cor 2,5; Rom 14,1; 2 Tes 1,10), crecer en la fe (2 Cor 10,15) y la plenitud de la misma (Rom 4,21). En cuanto que es Dios el que actúa, la fe se dirige en último término a él, renunciando a los ídolos y a otras potencias salvadoras (1 Tes 1,9) e incluye además la expresa confesión de Jesús como Hijo de Dios (1 Tes 1,10). El objeto de la fe es la pasión, muerte y resurrección del Señor (1 Cor 15,1ss; 1 Tes 1,9s; Rom 10,4; Col 2,12; Ef 1,20; Gál 1,1; Rom 4,25, etc.).

Fe es el abandono de sí mismo en la acción salvífica de Dios en Cristo (Rom 5,2.8).

Fe, salvación y → justicia. La Ley nueva de la fe sirve para alcanzar la salvación que comienza con Cristo (Rom 3,27). La → justificación del hombre tiene lugar por medio de la fe en Cristo (Rom 3,22; Gál 2,16). Esta constituye el elemento primordial de la salvación (Rom 10,9; 2 Tes 2,13; Ef 2,8; Heb 11,6), se presenta como un camino abierto a todos los hombres (Gál 2,15ss; Rom 3,21-31; 10,3-10) y hace posible la nueva existencia en Cristo (Gál 6,15; 2 Cor 2,17). La fe de Abrahán producía los mismos efectos que la nuestra (Rom 4,23ss), puesto que su objeto era también el mismo (Rom 4,17; 4,24). Según Pablo, la palabra del Dios vivo y vivificador, que ha demostrado su poder resucitando a Jesús, alcanza la situación concreta del hombre abocado a la muerte.

La fe, la → palabra y la → gracia. La fe brota de la audición de la palabra (Rom 10,14-21), se realiza plenamente mediante la aceptación de ésta (1 Cor 15,1s; 1 Tes 1,8) y es sostenida por el Espíritu divino (1 Tes 1,4s; 1 Cor 2,4s), que acompaña a la palabra (Rom 8,9-11; cf. Ef 3,16; 1 Tes 1,5; Rom 15,19). La fe tiene el carácter de una acción que el hombre es incapaz de realizar por sí mismo (Flp 1,29; Ef 2,4ss). Las formulaciones que aluden a la → predestinación acentúan la gracia que hace posible la fe (Rom 8,29; 9,6ss). La fe, por estar basada en la palabra, excluye la visión (2 Cor 5,7), pero no un conocimiento progresivo (1 Cor 8,1; 2 Cor 11,6; Rom 11,25; 1 Cor 2,10-16).

Función del entendimiento y de la voluntad en la fe. La aceptación del mensaje de la fe tiene lugar en la obediencia (Rom 10,16; 16,26; 1,5; 2 Cor 9,13; 10,5; 2 Tes 1,8), es decir, en la renuncia a la propia voluntad y sabiduría y en la sumisión plena a la economía de la salvación dispuesta por Dios (cf. Rom 6,8; 10,9s). A esta enérgica acentuación de la voluntad que renuncia a sí misma (cf. Pablo, «esclavo del Señor») corresponde la orientación objetiva de la fe al conocimiento (Rom 10,17; 6,8s; 2 Cor 4,13s) y a la confesión del mismo (Rom 10,9). La inteligencia de la fe dice relación, en primer término, al contenido del mensaje (Rom 6,8s; 2 Cor 4,13s). Pero es también el conocimiento de la nueva situación del hombre ante Dios y, por ello, incluye además una nueva inteligencia del mismo hombre (Rom 5,3; 14,14; 2 Cor 1,7; Flp 1,19). Creer significa, por tanto, conocer a Dios (Gál 4,9), conocer la → verdad (1 Tim 2,4; Heb 10,26), obedecer a la verdad (1 Pe 1,11).

Fe, esperanza y confianza. La fe es esperanza en la salvación y en la vida (Rom 6,8; Gál 5,5). Los creyentes son los salvados (1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15), pero en esperanza (Rom 8,24s; 4,18). La fe se puede perder; por ello, el temor ha de acompañar siempre a la esperanza (Rom 11,20ss; Flp 3,13s); pero, porque Dios es fiel, la fe se expresa en la confianza (1 Tes 1,8ss; Gál 3,6; 2 Cor 1,9; Rom 3,25; 4,17-25). Estos dos momentos están contenidos en la fe en cuanto orientada hacia una salvación oculta y futura (cf. Heb 11,1).

Fe y obras. En la terminología paulina, la fe, en contraposición a las obras,

significa la renuncia radical al valor de las mismas como medio para la salvación (Rom 4,14), y por ello a la jactancia de las obras (Rom 3,27; 4,2ss; 1 Cor 1,29; Flp 3,3-10) y a la sabiduría inmanente (1 Cor 1,17-2,16); la justificación tiene lugar por la fe sola, sin las obras de la Ley (Rom 3,28). La misma fe no es una obra, sino «la manera de vivir de aquel que ha sido crucificado con Cristo y en el que ya no vive su propio yo, sino que es Cristo quien vive en él» (Bultmann; cf. Gál 2,19s). La fe no constituye, sin embargo, un acto aislado, sino que determina toda la vida moral del hombre. Lo que no proviene de la fe es pecado (Rom 14,23; Gál 2,20; 5,6). Quien permanece en la fe (Rom 11,20ss) está en el Señor (1 Tes 3,8; Flp 4,1; cf. 2 Cor 13,5 con Rom 8,9 y 2 Cor 5,17). De esta nueva existencia surge de modo imperativo el deber (Gál 5,25; cf. 1 Cor 13,2). Así rechaza la epístola de Santiago una fe que consistiese solamente en una aceptación teórica (2,14-26). En esta epístola se plantea la cuestión de la fe de modo diverso a como lo hace Pablo: no se trata del valor de las obras de la Ley para la salvación, sino de la necesidad de la acción moral que proviene de la fe.

β) *Juan*. En Juan aparece la fe como «obra de Dios» (6,28) frente a las «obras de los judíos». La fe conduce a la → luz (3,20; 1 Jn 1,5; 2,8) y a la vida (5,40; 6,40; 20,29), es decir, al reino de Dios. Juan escribe su evangelio para conducir y guiar hacia la fe (19,35; 20,31). La fe es objeto de una bienaventuranza (20,29). Sus equivalentes son: «recibir» a Jesús, «aceptar» su → testimonio, su palabra, «venir» a él, «oírle», «seguirle», «permanecer» en él (cf. 6,35; 10,26-30). También es aquí la fe el camino principal para la salvación. El carácter concreto y activo de este camino no adquiere mayor relieve por el empleo casi exclusivo que Juan hace de la forma verbal πιστεύειν, en lugar del sustantivo πίστις. La fe, así como sus términos equivalentes, incluye diversos grados de intensidad: «fe» del pueblo (2,23ss), fe inicial de los discípulos (1,50; 2,11) y plenitud de la fe (20,31).

La esencia de la fe como acto salvífico. También la fe, según Juan, dice relación al misterio de la salvación manifestado en Jesús, por lo cual coinciden el creer «en alguien» y el creer «a alguien» (cf. 8,30s), expresando así la unidad del Jesús que predica con el Jesús objeto de la predicación. La fe está ligada a la persona de Jesús, es fe personal «en él», en su nombre (2,11; 3,16; 6,31; 7,13): «si no creéis que yo soy...» (8,24). En el hecho de destacar al Hombre Jesús como portador de salvación aparece un rasgo anti-gnóstico (cf. 1 Jn 4,2; 5,1-12).

Fe y conocimiento. Creer y conocer son para Juan una misma cosa (cf. 6,47 con 17,3; 7,17), por lo cual la fe puede preceder en el tiempo al conocimiento (6,69; 8,31s; 10,38) o seguirlo (16,30; 17,8). La fe en la persona del Logos, que representa la plenitud de la gracia y la verdad (1,14-16), es descubrimiento de un misterio, revelación de la gloria y tránsito, por tanto, de la inmanencia a la trascendencia; ver, oír, conocer, ir hacia la luz: todo es una misma cosa e implica la participación en la vida eterna. No se trata de las diversas alternativas que puedan existir para conseguir la salvación, sino de la fe como principio de vida para los hijos de la luz. Quien ve al Hijo ve al Padre (12,45; 14,9). Este ver no consiste en un conocimiento teórico,

sino en el paso de la muerte a la vida (5,24; cf. 1 Jn 3,14), pues es un encuentro con el amor (14,23). A pesar de su carácter cognoscitivo, la fe aprehende una realidad oculta (1,18) y por ello permanece todavía en la esperanza (6,54).

Testimonio y signo. La razón del claroscuro de la fe descansa en su carácter de testimonio. El testimonio principal y primario es el que da el Padre acerca de su «Enviado» (5,37; 6,27; 8,18), al igual que el Hijo da testimonio del Padre (18,37; 8,40), ya sea por la palabra (14,24; 17,6), ya sea por los signos o por las obras. Las obras de Cristo tienen carácter de signo y valor de guía para la fe naciente. Para la fe en cuanto conocimiento, la actuación de Cristo es una «obra» que muestra la presencia del Padre en la actuación del Hijo (14,10; 4,34; 5,36). Basado en ello, hace resaltar Juan el testimonio de los testigos de la fe, que son los que garantizan la posibilidad y la necesidad de la misma (19,35; 1 Jn 1,1; 4,14).

La gracia de la fe. El Padre «da» al Hijo los creyentes (6,39; 10,29; 17,9-26); nadie viene al Hijo si no tiene este «don» del Padre (6,35) y el Padre no le llama (6,41ss). A la actuación del «Espíritu de la verdad» (16, 8ss; 14,17; 14,26; 16,13) corresponden las condiciones subjetivas de carácter negativo (8,44s; 10,25; 8,54; 15,21; 6,27) y positivo (18,37; 3,29; 8,31). La fe no es un acto de signo profano que surge de motivaciones inmanentes, sino algo que, como don de Dios, encuentra en él su fundamento (6,37.44. 65). La fe y la incredulidad no son, sin embargo, un mero fatalismo, sino una decisión del hombre situado entre la luz y las tinieblas (5,24; 16,20-33).

II. *Historia de la teología*

1. *Antes de Agustín.* En conexión con los escritos del NT y los Padres apostólicos, se mantiene el principio de la importancia fundamental de la fe para la salvación. La reflexión teológica no se centra en la estructura del acto de fe, sino en el mensaje de la misma y en sus fuentes; esta fe ha quedado fijada en la *regula fidei* (*fides in regula posita est*; Tertuliano, *De Praescript. Haer.*, 13s; PL 2,26) transmitida por tradición (*si christianus es, crede quod traditum est*; Tertuliano, *De carn. Christi*, 2; PL 2,755) y expuesta en esa misma regla (cf. Ambrosio, *De Fide*; Gregorio de Nisa, *De Fide ad Simpl.*; Cirilo de Alejandría, *De Recta Fide*). En la fe es abrazada la «verdadera doctrina», la «verdadera filosofía». Proceso que se verifica por etapas: la dócil aceptación de las sagradas tradiciones constituye en cuanto πίστις el presupuesto para la salvación; pero la πίστις ha de llegar a ser γνῶσις, la obediencia ha de convertirse en inteligencia espiritual y en la perfección de la verdadera filosofía. La fe como primera orientación hacia la salvación es πρόληψις de aquello que será mejor comprendido (Clemente y Orígenes) en una etapa más perfecta (γνῶσις y *visio beatifica*). La inteligencia de la fe conduce, en la iluminación mística, a la unión con Dios; la fe devuelve la fuerza de la contemplación perdida. En relación con esta fe son acentuadas las cualidades subjetivas: disposición del alma, obediencia,

racionalidad. Como argumento principal se utiliza la profecía (promesa-realización), mientras se concede poca fuerza probativa a los milagros y a los → signos, ya que éstos apenas pueden ser distinguidos de los milagros paganos.

2. *Agustín.* Agustín acepta la distinción entre *fides quae* y *fides qua creditur* (*De Trin.*, 13,2: PL 42,1017), aportando además gran número de observaciones psicológicas, pero sin hacer todavía un análisis psicológico ni especulativo del acto de fe. El concepto que de ésta tiene está vinculado a su propia experiencia personal y va evolucionando paralelamente a su doctrina sobre la gracia (formulada contra Pelagio y el semipelagianismo), tendiendo hacia una acentuación cada vez más pronunciada de lo sobrenatural (cf. *De Praed. Sanct.*, 1-2: PL 44,961; *loc. cit.*, 3: PL 44,964; *Retract.*, 1,23: PL 32,621), que él explica como moción de la voluntad e iluminación del espíritu (*Tract. Io. Ev.*, 26: PL 35,1607ss; *loc. cit.*, 35: PL 35,1659). La fe marca el *initium salutis*, pero es al mismo tiempo la base permanente en el camino interno hacia la salvación y designa no sólo el asentimiento a la verdad, sino también todo el proceso de la conversión: «Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, eius membris incorporari» (*Tract. Io. Ev.*, 29: PL 35,1631; cf. *Serm.*, 158 y 144: PL 38, 865.788). Agustín despoja a la fe de su carácter de etapa preliminar y da nueva forma, siguiendo a Is 7,9, a la doble división de la fe que defendían los gnósticos (πίστις-γνώσις), haciéndola avanzar hacia un proceso dialéctico de un conocimiento basado en la fe y una fe basada en el conocimiento: «Ergo intellige ut credas, crede ut intelligas» (*Ep.*, 120: PL 33,453s). Motivos de la fe cuya inteligencia ha de preceder al acto de la misma (cf. *De Praed. Sanct.*, 2: PL 44,963) son la autoridad de la → Iglesia, como madre de los creyentes, así como los milagros y las profecías ya cumplidos. La teología agustiniana de la fe influyó de manera decisiva en los cánones del Concilio de Orange II y también en la Edad Media y la Moderna.

3. *Edad Media.* La → escolástica se vuelve decididamente, en el terreno dogmático, hacia la psicología de la fe. Aunque su pensamiento se basa preferentemente en la autoridad y las sentencias de los Padres, ha variado la problemática, sobre todo después de la divulgación de los escritos de Aristóteles. Anselmo de Canterbury, con su fórmula *fides quaerens intellectum*, sigue aún un programa agustiniano, pero ya marcadamente escolástico: su meta es el esclarecimiento del contenido de la fe («Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam» [*Prosl.*, 1; *De Fide Trin.*, 2]) y el descubrir en ella sus fundamentos racionales «necesarios» (*rationes necessariae*). El saber es conducido por la fe a su actuación suprema. El centro de gravedad en la obra de Abelardo y de Hugo de San Víctor lo constituyen aquellos problemas que entonces prevalecen: fe y razón, fe y voluntad. La fe sigue siendo, a través de todos los sistemas, la participación por la gracia en el conocimiento de Dios; ella hace posible al hombre la consecución de su destino, ya que dirige la intención de los actos humanos en el plano óntico

y en el ético. Pero la influencia de Aristóteles desplaza el centro de gravedad de lo soteriológico a lo poético. Se trata, por un lado, de fundamentar las características específicas de la fe: su certeza y su condición de ciencia en cuanto se contradistinguen de las de la filosofía «natural»; y por otro, como consecuencia, es incluida la fe, desde Abelardo y Hugo de San Víctor, dentro de la escala gnoseológica de la filosofía aristotélica, y de esta manera expuesta al peligro de influencias heterogéneas. En la fe se encuentra el hombre más con una verdad supratemporal que con el testimonio personal de un Dios que actúa en la historia. La única excepción la constituye la → teología franciscana, con su representante principal, Buenaventura, quien enlaza con Agustín y la tradición agustiniana y desarrolla una fuerte ofensiva contra la separación entre ciencia y fe, rechazando además la filosofía como ciencia independiente. La teología —*scientia affectiva* y *sapientia secundum pietatem*— se fundamenta en una fe concreta, histórica, personal, psicológica, basada en la meditación, en la que el factor voluntad tiene la preeminencia. La fe consiste, pues, principalmente en un proceso afectivo y en una experiencia y gusto de Dios, en una vivencia personal en dependencia de él.

En la escolástica, el punto culminante en la teología de la fe lo constituye el tratado de Tomás de Aquino sobre esta virtud, que configura en una síntesis el trabajo de sus predecesores. En él se han inspirado la mayor parte de los teólogos posteriores, así como las declaraciones del magisterio eclesial. Al lado de los aspectos críticos y psicológicos, cuyas líneas generales sólo esboza, se interesa el Aquinate por la virtud de la fe y su valor religioso, con una clara vinculación a los principales textos de la Escritura acerca de la fe que justifica. La fe está plenamente ensamblada dentro del proceso de la justificación. Hay una recíproca causalidad: la fe aparece como disposición para la justificación y también como fruto de ésta. En el asentimiento de fe a la realidad oculta de la salvación comienza la vida eterna: «Fides est habitus mentis quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus» (II-II, 4,1); la fe es *praelibatio futurae visionis* (*In Sent.* III, d. 23, q. 2, a. 1 ad 4; *De Ver.*, 14,2 ad 9). La revelación exterior por la palabra es necesaria (*fides ex auditu*), pero la predicación, los milagros y argumentos, etc., son sólo condiciones que hacen posible la fe y como tales no son motivo suficiente ni necesario. Una vez que el hombre ha recorrido todos los estadios de las criaturas como medio para llegar a la fe, «tunc potest dicere quod propter nullum istorum credit, nec propter rationem naturalem nec propter testimonia legis nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam veritatem tantum» (*In Io.*, 4, lect. 5). Decisivo es el *a priori* interno de la gracia, que Tomás describe como luz y como instinto (*In Io.* 6, lect. 4; *In Rom.*, 8, lect. 6; II-II, 2,9 ad 3); *gratia facit fidem* (II-II, 4,4 ad 3; 6,1). La luz de la fe actúa «magis per viam voluntatis» (*In Boëth. de Trin.*, 3,1 ad 4) y conduce a una certeza de la misma que no está fundada en la evidencia, sino en la vivencia de un valor («extra genus cognitionis, in genere affectionis existens» [*In Sent.* III, d. 23, q. 2, q.^a 1 ad 2]), por lo que la fe aparece como obediencia del hombre necesitado de salvación («quidam appetitus boni repromissi» [*De Ver.*, 14,1 ad 10]) frente a la exigencia de la

palabra (*In Hebr.*, 11, lect. 1) que atrae al hombre hacia sí a causa de su valor intrínseco («*attractus doctrinae*» [*In Io.*, 15, lect. 5]). La certeza de la fe es libre (*voluntaria certitudo*); su contenido es superior a la ciencia (*supra rationem*), pero no la excluye.

En la Edad Media la fe conserva una estructura social: el individuo se apropia por la fe y por el → bautismo todo aquello que profesa de manera indubitable la comunidad de la Iglesia. El carácter racional y la credibilidad de la fe medieval han de ser entendidos a partir de la seguridad que presta el organismo social: revelación y fe son en sí racionales; el creyente como individuo puede ser incapaz de llegar a aprehender esta racionalidad, pero su carácter de miembro del cuerpo místico de Cristo garantiza las cualidades objetivas de su fe. Los motivos de credibilidad, cuya fuerza probativa era entonces mayor (porque la fe no tenía enemigos y era aceptada por todos), no ejercían la función de obrar conversiones, sino de justificar ante la reflexión intelectual la realidad de la fe presente y vivida.

4. Reforma protestante. Correspondiendo a la temática teológica de Lutero (gracia, juicio, justificación, certeza de la salvación), que entiende la salvación no como comunicación de la vida divina, sino como perdón de la culpa, aparece la fe como confianza en las promesas de Dios y en su misericordia y como convicción de la propia justificación personal. La verdad, el conocimiento, el asentimiento y el problema de la estructura y racionalidad de la fe pierden importancia, cediendo su lugar a la ira de Dios y al juicio de la cruz, al perdón y a la gracia. La fe consiste en la entrega confiada y sin reservas (*fiducia*) al Dios incomprensible en su ira y en su gracia, al que no conduce ningún camino del pensamiento humano. Aparece, sin embargo, ya en Melanchthon, un nuevo factor: la verdad, así como el interés por el análisis de la fe —fe como *notitia* y *fiducia*, como asentimiento a la palabra y como confianza—. De manera parecida pone en relación Calvino el asentimiento de fe con la palabra revelada. Según la «ortodoxia», el camino hacia la salvación pasa por la inteligencia de la fe: *notitia, assensus, fiducia*. En el catecismo de Heidelberg (cuestión 21) aparece la fe como conocimiento, asentimiento y confianza (→ Reforma protestante).

5. Edad Moderna. Al principio se limitó la teología de la fe a la discusión de textos de santo Tomás y de san Agustín (así en los tratados acerca de la fe de los comentadores de Tomás de Aquino). Pero las misiones (→ misión), la evolución de la filosofía y la escisión de la cristiandad hicieron surgir nuevos problemas. Puntos de vista nuevos y nuevas exigencias condicionadas por la controversia teológica, así como ciertos influjos cartesianos («nada puede ser aceptado como verdadero que no sea conocido como tal con evidencia»), condujeron a un sistema de fe científica o silogística: la demostración de la evidencia de la veracidad de Dios y la prueba del hecho de la revelación debían garantizar una *certitudo reductive metaphysica* de la fe. Frente a los sistemas deístas y a una concepción cerrada del mundo, que daba sus primeros pasos apoyada por las ciencias naturales, hubo de ser

demostrada la realidad y la posibilidad de una revelación sobrenatural. Filosofía y ciencia histórica se encontraron ante la tarea de identificar con seguridad la revelación histórica y demostrar cómo verdades históricas contingentes pueden llegar a ser verdades racionales y necesarias (Lessing).

Al relieve que da el catolicismo al carácter objetivo de la fe corresponde, por parte protestante, la acentuación unilateral de la fe fiducial como mero estado subjetivo. En el siglo XIX entendió Schleiermacher la fe como un sentimiento de dependencia absoluta, y el dogma como la formulación de tales estados sentimentales religiosos. Frente a esta tesis, la teología católica se esforzó por recalcar la objetividad de la fe como auténtico conocimiento. Ambas concepciones condujeron a un estrechamiento de miras. En las escuelas teológicas fueron discutidas tesis y propuestas soluciones acerca del objeto formal de la fe, de su justificación ante la razón y de la estructura noética de la fe objetiva (Kleutgen, Franzelin, Tanqueray), lo cual condujo a la distinción entre fe científica y simple fe salvífica (Billot, Pesch, Bainvel). Ya antes, G. Hermes, en el intento de hacer fecunda la filosofía de Kant en el campo de la teología de la fe, dividió a ésta en fe racional (fe como necesidad absoluta de la razón práctica) y fe del corazón. A los esfuerzos de algunos teólogos alemanes tachados de semirracionistas (Hermes, Günther, Frohschammer) e influidos por el idealismo alemán, corresponden en Francia los movimientos tradicionalistas y fideístas (Lamennais, Gerbet, Bautain, Bonnetty), que pretendían basar la fe en la experiencia interna y en la intuición religiosa irracional. Estos intentos, al igual que los de Tyrrell y Loisy, han de ser valorados como una protesta contra el excesivo extrínsecismo dominante.

La fe es concebida entonces, frente a la concepción de la Edad Media, como tarea del individuo que se decide y se compromete personalmente ante el conformismo de la masa. La decisión de fe se centra principalmente no en dogmas particulares, sino en la aceptación o recusación de lo sobrenatural en cuanto tal. Es la fe del creyente concreto y no la fe en sí la que precisa de una justificación racional: en la ciencia de la fe se acumulan, pasando a primer término, puntos de vista críticos, subjetivos y apologeticos. El contenido de la fe está expuesto al peligro de una simplificación; la fe en su configuración esencial aparece como el reconocimiento de un Dios trascendente y personal (Aubert). Paulatinamente se va imponiendo (empezando por Alemania) la distribución metodológica, en distintas disciplinas, de las cuestiones sobre la fe: teología fundamental, dogmática, gnoseología teológica, teología moral.

Hay que agradecer al método francés de la inmanencia un vigoroso impulso por reducir la fe a su forma religiosa concreta (Blondel, Laberthonnière, Ollé-Laprune, Mallet, Brunetière). Partiendo del análisis de la acción humana, explican todo el complejo de la fe como una relación personal con el Dios real y como respuesta al Dios que actúa por igual en la historia y en el alma del hombre. El análisis del acto de fe, que el cardenal Newman concibe como asentimiento real (*real assent*) y la fenomenología de la → conciencia moral, entendida como *illative sense* de la fe con su función de testimonio y criterio

del conocimiento, se impuso cada vez más, a pesar de la resistencia que encontró en un principio. A ello se unieron luego las iniciativas de M. Scheler y R. Otto, que trataban de lograr una inteligencia más profunda del fenómeno religioso y del conocimiento personal que le acompaña (→ religión).

6. En la *teología actual* se concede, más que nunca, al problema de la fe una importancia capital. En un extraordinario esfuerzo de cooperación entre la reflexión teológica y la filosófica (K. Jaspers, G. Marcel, M. Buber, P. Wust), se intenta penetrar y profundizar en los valores específicos y en las características propias de la fe y del conocimiento religioso. Este esfuerzo se realizó partiendo de un distanciamiento frente a las posiciones del siglo XIX (Gardeil y Rousselot frente al neotomismo; Barth, Bultmann y E. Brunner frente a la teología protestante liberal). Desde hace unos años, estos esfuerzos se apartan de las disputas de escuela para orientarse hacia la Biblia y la tradición (Agustín, Lutero, Pascal, Kierkegaard), imponiéndose una acentuación de los valores personales (J. Mouroux, A. Brunner, C. Cirne-Lima, H. Fries, G. Ebeling, D. Bonhoeffer, F. Gogarten, K. Heim). La fe aparece como la actualización racional del origen eterno del hombre, que se realiza en la forma histórica de la palabra de Dios. La estructura personal de la razón creyente es descrita fenomenológicamente, sin que por ello aparezcan como irreconciliables la fe en «alguien» (acentuada por los teólogos modernos) y la fe en «algo» (sostenida tradicionalmente), la fe personal y la fe objetiva. La fe consiste en el encuentro salvífico entre Dios y el hombre.

7. *Magisterio eclesiástico.* A lo largo de la historia de la Iglesia, tres concilios han hecho formulaciones acerca de la fe: el de Orange II (año 529), el Tridentino y el Vaticano I. Existen también otros documentos del magisterio eclesiástico que más de una vez se refieren a proposiciones erróneas o impugnables teológicamente acerca de la doctrina de la fe (así, diversas proposiciones condenadas por Inocencio XI en 1679: DS 2104, 2119-2121; el breve *Dum acerbissimas*, de Gregorio XVI, en 1835; DS 2738-2740; la encíclica *Qui pluribus*, en 1846: DS 2775-2780; la alocución *Singulari quadam*, de Pío IX, en 1854; la encíclica *Pascendi*, de Pío X, en 1907: DS 3475-3500; el juramento antimodernista, de 1910: DS 3538-3547; la encíclica *Humani generis*, de Pío XII, en 1950: DS 3875s y 3890. A ello hay que añadir las condenaciones de Bautain: DS 2751-2756; Bonnetty: DS 2811-2814, y Frohschammer: DS 2850-2861). Estas decisiones de la Iglesia, así como las definiciones de los concilios, no constituyen una dogmática completa de la fe, sino que se dirigen contra determinados errores, por lo que, en el siglo XIX, hacen resaltar en la fe principalmente ciertos puntos de vista pertenecientes a la teología fundamental y la apologética. El Concilio de Orange II rechaza la concepción semipelagiana de la fe de Casiano y Fausto de Riez, según la cual el inicio de la fe (*initium fidei; credulitatis affectus*) es obra únicamente del hombre. El Concilio, siguiendo la terminología agustiniana, mantiene frente a los semipelagianos la absoluta necesidad de la gracia interna para todo el proceso de la conversión. La gracia de la fe, designada

como *inspiratio e illuminatio*, comunica al hombre (en el plano psicológico) la potencia activa interior para la conversión (DS 375s, 377s, 396). Los cánones del Tridentino definen la fe como elemento integrante de la justificación, atribuyéndole una importancia fundamental para la salvación (DS 1532). Al rechazar la fe fiducial de Lutero, aparece ésta como acto de la razón que presta su asentimiento a la revelación y como orientación primordial del hombre hacia el Dios de las promesas. La certeza personal de la salvación es imposible; también la fe del pecador (*fides informis*) es sobrenatural. La formulación más extensa por parte del magisterio eclesiástico sobre el problema de la fe se encuentra en la definición del Vaticano I acerca de la naturaleza de la fe, su sobrenaturalidad y libertad, las relaciones entre fe y magisterio y la necesidad de la verdadera fe (DS 3008-3018, 3031-3045). El valor de los motivos exteriores de credibilidad es destacado de manera particular (sin que por ello la fe haya de estar vinculada a complicadas demostraciones apoloéticas). También hace hincapié el Concilio en la necesidad de la gracia como constitutivo de la fe.

III. Teología dogmática

1. *La fe y la salvación.* a) *Necesidad de la fe para la salvación.* Según la Escritura y la tradición, la fe sobrenatural (*fides theologica*) —en germen o desarrollada plenamente, consciente de sí misma o inconsciente— es absolutamente necesaria para la salvación (*necessitate medii*): cf. Heb 11,6; (DS 1532, 2866, 3012; *S. Th.* II-II, 2,3-8). Esta necesidad se deduce positivamente de las exigencias de la Escritura. Especulativamente, aparece la fe como la adecuada respuesta del hombre a Dios, que se comunica a sí mismo. La acción salvífica de Dios, prometida y luego realizada en Cristo de manera invisible e indemostrable (Heb 11,1), así como la vocación a un fin sobrenatural (expresada en aquella acción salvífica) y que sobrepuja a toda fuerza, a todo actierto y posibilidad humana, sólo pueden ser conocidas por medio de la fe y sólo por ella pueden encontrar su realización. Todo ello conduce (bajo el influjo de Rom 3,28) a la fórmula de la justificación por la *sola fides* (fórmula constatable históricamente desde la época patristica y estrechada desde Lutero al hacerse objeto de controversia teológica). Esta fórmula significa, rectamente entendida, que sólo la fe (por tanto, ninguna obra, ningún esfuerzo, ni siquiera la fe en cuanto obra del hombre) puede ser causa eficiente de la justificación. La fe justificante es regalo de la gracia («prima autem conversio in Deum fit per fidem» [I-II, 113,4]; «nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi» [I-II, 106,1 ad 2]; «non est ergo in eis, scil. legibus et operibus, spes iustificationis, sed in sola fide» [*In I Tim.*, 1,8]). Pero esta fe está ordenada al → bautismo y es informada por el → amor operante (cf. Gál 5,6; Mc 16,16; Jn 3,5; DS 1524, 1526, 1528, 1618).

b) *Fe como acto de la → persona.* La fe «sola» decide sobre la salvación o condenación; por ello en el acto de la decisión de fe ha de compro-

meterse todo el hombre en aquel centro más íntimo de su persona (Agustín: *cor*; Tomás: *mens*) en el que la libertad, el conocimiento y el amor forman una unidad indisoluble; unidad que es presupuesto, necesario para el acto de fe en su «simplicidad», y de la cual nacen la responsabilidad y el destino del hombre. En sentido estricto, fe significa el aspecto cognoscitivo de la libre actitud humana para con la persona del Dios que se revela en la historia y en la cual el yo humano se decide por el tú divino, en cuanto que asiente a ese tú (Cirne-Lima). El hombre, capaz de salvación y necesitado de ella, realiza en la fe su verdadera existencia: fe es la fundamentación de la existencia fuera de sí misma (Ebeling), y por ello es la superación de la no identidad de dos personas que se conocen (Cirne-Lima). La fe como encuentro personal fundamenta y hace posible aquella forma específica del conocimiento personal que supera a la inteligencia que el hombre posee de las cosas y que nada tiene que ver con el cálculo lógico de relaciones no personales (Fries). Por situarse el creyente en una nueva perspectiva del sentido de la vida, por abandonar el viejo yo y por encontrar el camino que conduce de una vana mundanidad al verdadero ser humano (E. Brunner), constituye la fe no sólo un acto personal, sino además personalizante (Mouroux). Los conocimientos acerca de la estructura personal de la fe logrados por la teología actual son también de gran importancia para el problema de la credibilidad (como prenoción de la persona), para la valoración de signos y milagros (como señales del amor que acompaña a la actuación de la persona y que sólo pueden ser conocidas, en su intencionalidad, con los ojos del amor) y, finalmente, para la fundamentación de la certeza de la fe (certeza que parte de la contemplación de aquel a quien se cree, y no de la evidencia de relaciones apersonales).

c) Fe en «alguien» y fe en «algo» El que la reflexión teológica haga resaltar determinados aspectos de la fe y el que éstos sean tratados con especial atención no contradice al carácter personal de aquélla ni a su simplicidad e integridad. Pero ni tales aspectos han de ser absolutizados ni la unidad de conjunto de la fe podrá ser alcanzada por un método sintético. Los intentos de armonizar el concepto católico de fe (fe como acto de la razón que acepta la revelación conociéndola y reconociéndola como verdad) con el de la teología protestante (fe como acto de la voluntad y confianza por el que el hombre en gracia se entrega confiadamente al Dios de la misericordia) y con la definición de Schleiermacher o la del modernismo (fe como acto del sentimiento en el que el alma se goza en Dios y lo abraza en el amor) están condenados al fracaso, porque la fe no es un conglomerado de elementos heterogéneos, sino que brota de lo más íntimo de la persona como un acto simplicísimo, en el que la razón y la voluntad son mutuamente inmanentes (E. Le Roy). Esta unidad es lo primario. Por ello se ha de estudiar en primer lugar la configuración fundamental de la fe, que como fe en «alguien» (*fides qua creditur*) se expresa en las fórmulas «yo creo en ti» y «yo te creo». Esta fe en el otro, como asentimiento a la persona del Dios que se revela, comprende al mismo tiempo lo revelado y puede por ello ser también calificada como fe en «algo» o fe en el mensaje. La fe en la doctrina se fundamenta

en la fe en la persona, mientras la fe en la persona es confirmada y respaldada por la fe en la doctrina (Fries). La fe como asentimiento a la palabra personal de Dios hecha carne incluye necesariamente, además del asentimiento a esa persona, la aceptación de lo que ella dice y es; contiene, por consiguiente, un elemento de reconocimiento y confesión. Son, pues, contrarias a la esencia de la fe cristiana tanto una ortodoxia puramente formal como una decisión de fe subjetiva y vacía de contenido, factores postulados separadamente por sí mismos. El hecho de que la fe en la persona incluya la fe en la doctrina presupone teológicamente que se puedan formular en un lenguaje humano inteligible afirmaciones racionales válidas acerca de realidades no evidentes y trascendentes (cf. DS 3475-3484, 3875-3899). Esto no autoriza, sin embargo, a afirmar dos modalidades de fe que se excluyen mutuamente, como lo hace M. Buber, de las que una sería la actitud confiada y obediente del AT centrada en la persona, mientras la otra (cristiana) consistiría solamente en una fe que se adhiere a una teología, explicación de la realidad de Cristo («este Jesús es el Cristo»). Por el contrario, es aceptable la división de una única fe en *fides qua* y *fides quae creditur*; en una fe en la persona y una fe en la doctrina; en una fe de conversión y una fe de meditación, en una *fides existentialis* y una *fides historica*.

d) Actitudes opuestas a la fe. Apostasía. La apostasía como abandono de la fe y separación voluntaria de la comunidad de los creyentes puede darse porque la fe es libre y amisible. La cuestión de si la pérdida de la fe es posible sin culpa personal parece haber sido resuelta en sentido negativo por el Vaticano I (DS 3014, 3036). Sin embargo, la historia de la interpretación de los textos correspondientes muestra que se refieren al problema particular de la duda hermesiana, de manera que parece ser posible la falta de culpabilidad subjetiva en ciertos casos de pérdida de la fe.

La → *herejía* como negación de la integridad de la fe y de la doctrina destruye, cuando la elección ha sido decidida formalmente en virtud del propio juicio, la esencia de la fe sobrenatural, que se basa en la autoridad. Por el contrario, no puede ser juzgada en modo alguno la conciencia del hereje, como tampoco se puede calificar de herética en sentido formal a la gran masa de los cristianos separados. La *incredulidad* en cuanto negación expresa de la fe y de sus consecuencias, a pesar de la demostración de su credibilidad y credendidad, presupone una predicación apropiada del evangelio y consiste en una negativa formal al Dios que se revela en Cristo y conocido como tal. En el NT es juzgada muy severamente la incredulidad positiva (Mc 16,16; Mt 10,14s; Lc 10,10-16; Jn 15,22-24; Ap 21,8). La *infidelidad* (*infidelitas negativa*), en cambio, tiene lugar cuando la fe no existe (aún) o no es consciente (fe anónima). Esta infidelidad negativa no es objeto de condenación, sino de misión, según la tradición y la Escritura (cf. Rom 10,13-17; 1 Tim 2,3s; 4,10; DS 1968, → paganos; → religiones).

2. Configuración histórica de la fe. a) → Historicidad y carácter supra-histórico de la fe. La fe es por su esencia un encuentro inmediato entre Dios y el hombre. Pero el Dios de la fe es el Dios que se revela en la historia y en

ella realiza la obra de la salvación, de igual modo que el Cristo de la fe es el Jesús de la historia. La palabra de Dios es, en su configuración normal, palabra humana: primeramente como Logos hecho hombre; después como palabra promulgada en la predicación a lo largo de la historia. El Logos no sólo revela una perspectiva teológica eterna, sino que establece ésta en la historia. Ello significa que el hombre encuentra y realiza la salvación definitiva no al margen de la historia y por medio de la negación de ésta, sino en y por medio de la facticidad histórica (Cristo, síntesis de la facticidad histórica) y de las verdades históricas (→ historia de la salvación). En la fe se entrelazan lo absoluto y lo histórico, no sólo en el sentido superficial de que la fe se apoya en las manifestaciones del Absoluto perceptibles por los sentidos y por medio de ellas da el paso hacia lo trascendente, sino además en cuanto que la fe experimenta al Absoluto como el que actúa en la historia, como creador de la misma y como incorporado a ella. Así, pues, la revelación que tiene lugar en la historia no es sólo la condición extrínseca y accidental para una fe esencialmente ahistórica, sino que, por el contrario, es el Dios dueño de la historia, en cuanto que él se ha vuelto hacia los hombres, el objeto permanente de esa fe. La fe es escatológica: entra de lleno en la «plenitud de los tiempos», es decir, en aquella plenitud que es fin y perfección de la historia («propter te factus est temporalis, ut tu fias aeternus» [Agustín, *Trac. Ep. Io. II*: PL 35,1994]).

Otra razón de la historicidad de la fe proviene de su estructura social. La fe no consiste en el asentimiento a una obra literaria (el AT y el NT) por parte de individuos aislados, sino en el encuentro con el Cristo atestiguado y comunicado por la Iglesia, «permanente encarnación del Hijo de Dios» (Möhler), y que en el cuerpo místico, constituido por la comunidad de los creyentes, es contemporáneo de cada uno de sus miembros. Esto significa, en primer lugar, que la fe incluye una continuidad temporal, constituida por la tradición viva, y —desde el punto de vista de su contenido— una evolución que la va desarrollando (evolución del → dogma). Significa, además, que la fe está abierta hacia nuevos quehaceres históricos, exigidos por nuevas situaciones históricas.

b) *El objeto de la fe.* La fe cristiana, en su expresión más exacta, está vinculada, como acto, a un contenido u objeto, de manera que de él recibe íntegramente su ser. Este «objeto» es el Dios que obra en la historia, que exige y otorga la fe. Por tanto, el objeto de la fe es la realidad óptica del ser personal y concreto de Dios, en cuanto que se manifiesta en la revelación. La fe es, sobre todo, cristológica, porque la obra de Cristo (vida, muerte y resurrección) y su palabra abarcan toda la obra salvífica. Pero, por ser cristológica, la fe es también trinitaria: el Hijo es una misma cosa con el Padre (→ Trinidad). Según Heb 11,6, la existencia y la providencia de Dios constituyen el contenido absolutamente necesario, pero también suficiente, de la fe. Cuando la teología señala como objeto primario de la fe la verdad suprema de Dios (*veritas prima*), se refiere a él en cuanto Verdad personal que subsiste en sí misma y abarca los misterios de la fe propiamente dichos (*mysteria stricte dicta*) y todo lo que como revelación dice relación a él. Artículos de

la fe, formulaciones dogmáticas y también conceptos e imágenes constituyen un medio necesario para la fe, aunque, como realidades creadas, no son propiamente objeto de la misma. No se cree en juicios, aunque se exprese la fe mediante ellos («actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem»: *S. Th.* II-II, 1,2 ad 2). La fe en cuanto relación existencial alcanza ciertamente su objeto en sí, pero en sus conceptos, imágenes y formulaciones permanece sujeta a la naturaleza creada del conocimiento (*S. Th.* II-II, 1,2; *De Ver.*, 14,8 ad 5; 14,12).

Objeto formal de la fe es la Verdad primera, en cuanto que ella da testimonio y es garantía de sí misma y en cuanto que no puede fundarse en ninguna otra realidad. Este testimonio actúa interiormente por medio de la luz de la fe y desde fuera por la palabra humana de los testigos de la fe.

c) *Fe e Iglesia.* De la función de la Iglesia como portadora del evangelio y mediadora de la fe por una parte, y de la estructura histórica y social de ésta por otra, surge una estrecha relación entre fe e Iglesia. La Iglesia es la madre de la fe; de su organismo viviente, constituido por la fe y por el → sacramento, nace la fe del individuo. En la confesión de ésta (por medio de la fe de la comunidad y de las definiciones del papa y los concilios) es la Iglesia instrumento infalible y universal, que salvaguarda y explica el depósito de la fe (*depositum fidei*), como también norma para la fe de todos los creyentes (*regula proxima fidei*). Mas la transmisión del evangelio por la Iglesia no es condición necesaria de la fe salvífica, de igual manera que su autoridad e infalibilidad —aunque pertenecen ciertamente al objeto de la fe— no forman parte del motivo esencial y específico de la misma. En la fe sobrenatural no se mezclan motivos creados con el único motivo increado de la revelación. No obstante, el Dios de la revelación se manifiesta en la Iglesia.

3. *El análisis de la fe.* a) *Fe como «obsequium rationale».* La fe como respuesta al llamamiento de la palabra de Dios es, en primer lugar, seguimiento dócil y, al mismo tiempo, conocimiento que asiente («quod intelligimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati» [Agustín, *De Util. Cred.*, 9: PL 42,83]). En cuanto seguimiento y conocimiento basados en la obediencia, la fe es un acto moral que se realiza libre y responsablemente por la decisión de la conciencia. En cuanto acto en el que se decide la condena- ción o la salvación, no puede la fe realizarse a la ligera ni en una obediencia ciega, sin sentido, sino dentro de una conformidad con el deber, basada en la razón y fundamentada en la moral. La historia de la teología registra numerosos intentos de demostrar la racionalidad de la fe bajo su aspecto moral (aparte de la calificación de ésta como riesgo y aventura). Cuando la fe es entendida principalmente como fe en la doctrina, surge el problema de encontrar los fundamentos racionales necesarios para la aceptación de una verdad no evidente. La fe aparece así como un conocimiento mediato, que no está basado en la evidencia de lo conocido, sino en el testimonio externo como motivo específico. Al mismo tiempo se pretende demostrar la credibilidad como atributo y propiedad de un objeto que no se muestra ni como

evidente ni como probable, sino sólo como «creíble» (*credibilis*), con objeto de llegar a una evidencia de la credibilidad fundamentada conceptual y lógicamente. Pero tales esfuerzos quedan reducidos a unas fronteras relativamente limitadas, porque la certeza de la credibilidad no puede ser causa ni garantía de la certeza de la fe propiamente dicha y porque de las pruebas de ésta no puede surgir más que —a lo sumo— una gran probabilidad (y con ello un modo de saber deficiente). Por este camino puede ser demostrado el «Dios de los filósofos», los límites del → entendimiento y la coherencia entre el conocimiento de fe y las posiciones filosóficas y científicas. Cuando, por el contrario, el punto de partida es la fe en «alguien» como contacto entre dos personas, se añade a la perspectiva abstracta y formalista otra centrada en el contenido de la fe y su carácter personal. La calidad del testigo, de lo testificado y de la atestación encuentran entonces un centro personal que les da sentido: la majestad óntico-moral del ser de Dios que abarca todos los signos y milagros. Junto al problema de la búsqueda de la certeza de la verdad a la que se pretende llegar mediante demostraciones abstractas y generales surge la tarea de proyectar luz sobre el hecho de la aprehensión concreta, vital y racional de la verdad (Mouroux, Cirne-Lima, Fries). Desde este punto de vista, los problemas del fundamento de la credibilidad (tales como la existencia de Dios, el *factum revelationis*, la mesianidad y divinidad de Jesús, la credibilidad de la Escritura como fuente de la fe, la Iglesia como madre de la fe, el signo y el milagro) se presentan bajo una nueva dimensión personal. La fuerza probativa de los milagros y los signos encierra en sí un «sentido» cognoscible por la razón, pero no necesariamente demostrable de manera abstracta. Los milagros apuntan hacia la realidad de la salvación, que no es perceptible inmediatamente por los sentidos; son, en su intencionalidad religiosa, signos de la trascendencia, y apuntan, a causa de su carácter prodigioso e inexplicable, más allá de la causalidad natural; pero su naturaleza íntima aparece solamente cuando son considerados no como pruebas abstractas, sino como signos de una presencia real y amorosa (Mouroux, Liégé). Este conocimiento presupone, aparte ciertas condiciones económicas, sociales y culturales, unas disposiciones subjetivas adecuadas, un clima abierto al evangelio, renuncia a los prejuicios y a la autosuficiencia, preparación para el encuentro y una disposición para el pensamiento «reflexivo». Finalmente, ha de añadirse a las premisas lógicas y morales el *a priori* interior de la gracia.

b) **La sobrenaturalidad de la fe.** No hay lugar para tratar aquí la cuestión de si es posible un acto de fe natural frente a la revelación. La fe, en cuanto acto ordenado a la salvación, tiene que ser esencialmente sobrenatural, tal como lo exige la predicación cristiana; es decir, que no solamente necesita para existir el impulso de la gracia (o una «imputación» extrínseca —basada en la voluntad divina— de la sobrenaturalidad), sino que ha de contenerla como elemento constitutivo (DS 377, 3008, 3010, 3035). Esto se deduce no sólo del origen sobrenatural de la revelación, que sobrepuja al hombre y en cuyo plano tiene lugar la respuesta de la fe, ni sólo del conocimiento de la poderosa eficacia de la palabra en el → corazón mientras el oído escucha el mensaje, sino del análisis de la dimensión soteriológica de la fe. Pues ésta no

consiste únicamente en el asentimiento a una realidad no evidente, sino que es además principio, raíz y fundamento de la justificación, comienzo de la vida eterna en el hombre y unión óptica con Dios («unio mentis ad Deum; praelibatio quaedam illius cognitionis quae in futuro beatos faciet» [santo Tomás, *Comp. Theol.*, 1; *De Ver.*, 28,4 ad 8; II-II, 68,4 ad 3; 113,4; II-II, 5,3 ad 1]). Por ello hay que admitir una sobrenaturalidad intrínseca de la fe que brota de la gracia de la justificación y da origen a la libertad para la salvación. Este carácter sobrenatural se añade a las disposiciones subjetivas ya informadas por la gracia (*gratia medicinalis*) como *gratia elevans* y es designada con frecuencia como luz de la fe (cf. *De Ver.*, 14,9 ad 2; *In Boëth. de Trin.*, 3,1 ad 4).

c) «*Analysis fidei*» y certeza de la fe. La fe como adhesión racional coloca a la teología ante graves problemas. Pues, por una parte, exige verdad y validez, excluyendo su clasificación dentro de la ficción psicológica («yo sé que Dios ayuda, pero no creo que exista»); por otra, el carácter absoluto y objetivo de la certeza de la fe no puede basarse en pruebas, porque, de ser así, no se fundamentaría la fe inmediatamente en Dios, sino en la razón y en sus demostraciones racionales. Este problema del punto de partida lógico y ontológico de la certeza de la fe y de la relación de esta certeza con los preámbulos de la fe se desarrolla en la → teología, desde Descartes y el Tridentino, bajo la temática del *analysis fidei*.

También aquí el fin y el método del proceso dependen de que se destaque el aspecto personal o el real de la fe. En la fe objetiva todo se presenta como una reflexión sobre una doctrina y sobre sus cualidades intrínsecas o extrínsecas. Partiendo de la evidencia de la veracidad de Dios y de la demostración del *factum revelationis*, se intenta llegar a una fe fundamentada científicamente (*fides scientifica; scientia testimonialis*), a través de la evidencia de un juicio silogístico de credibilidad. Este camino, sin embargo, no se ha demostrado practicable, ya que, al igual que sucede en las ciencias naturales y en la filosofía, gana aquí la evidencia a costa de la libertad. Al lado de esta amenaza contra la libertad, se pone en peligro también el carácter absoluto de la certeza de la fe; porque las afirmaciones aisladas de una fe que sea fe en la doctrina, en sí y como tales afirmaciones, solamente pueden ser evidentes o probables (los contenidos de esa fe no son «creíbles», sino evidentes, probables, improbables o falsos). La fe tendría que ser entonces concebida como un juicio de probabilidad dotado de certeza afectiva (*opinio vehemens*), tal como la escolástica, en parte, ha intentado hacerlo. Por ello contradice a la esencia de la fe. Además, la certeza y la solidez de la fe no está en dependencia lógica del juicio de credibilidad, sino que se basan directamente en el testimonio de Dios. La misma credibilidad es sólo causa dispositiva. Así, pues, queda aún en pie una cuestión: aclarar cómo se transmite hasta los creyentes la autoridad de Dios y cómo éstos pueden llegar a estar ciertos de aquélla. Desde la Edad Media dan respuesta a esta cuestión diversos sistemas que se pueden reducir a dos tendencias fundamentales. La solución tomista (a la que se aproximan Suárez y Belarmino, así como Scheeben y Newman) ve en la luz de la fe un fortalecimiento ontológico del espíritu, y en ella es

captado el motivo de la fe en su función de testimonio y garantía («uno et eodem actu credimus Deo revelanti et Deum revelatum»: II-II, 2,2 ad 1; «ipsa veritas prima principaliter de se testificatur»: *De Ver.*, 14,8 ad 9; Cayetano, «ipsa revelatio est id quod creditur»: *In S. Th.* II-II, 1,1). La autoridad óptica de Dios percibida en el *a priori* de la luz de la fe constituye el fundamento de ésta. Dicha autoridad en sentido estricto no es evidente ni es objeto de la fe, pero es operante en el acto de creer. Otra solución es la escolástica, que, partiendo de una alternativa propuesta por Escoto, tomó luego diversas direcciones (Ockham, Biel, De Lugo, Franzelin, Elizade, Schiffini, Billot, Bainvel, Pesch). Esta solución intenta limitar el acto de fe al contenido de la misma y solucionar los problemas noéticos que plantea, sin tener en cuenta la eficacia de la gracia. Llega así a una especie de dualismo entre fe científica y fe salvífica.

Frente a la doble solución expuesta, surgen en la teología actual (A. Brunner, Mouroux, Cirne-Lima y Fries) intentos de solucionar el problema del *analysis fidei* a partir de la estructura de la fe personal. Según esto, la certeza de la fe sólo puede encontrar su fundamento en una relación personal. Si la certeza de la fe proviene de que el creyente se identifica con aquel que percibe la verdad, sólo la experiencia de la verdad en la existencia —no el análisis lógico de los artículos de la fe— puede dar fundamento al carácter específico de la certeza de la fe. Al igual que en el conocimiento natural la evidencia depende ontogenéticamente —pero no lógicamente— del «fantasma», así también procede la certeza de la fe ontogenéticamente del conocimiento que a ésta conduce y, en último término, de la libre decisión de la fe; lógicamente, sin embargo, se funda en la persona a la que se cree, en cuanto que ésta posee un conocimiento, y lo comunica conforme a la veracidad (Cirne-Lima). Signos, milagros y demás preámbulos de la fe testifican la presencia de una persona omnipotente. Cuando esta persona adquiere realidad en la fe, ella da testimonio de sí misma. Por ser la fe un nuevo comienzo absoluto que brota de una decisión libre y personal, no puede su certeza ser deducida de premisas naturales y creadas, ni tampoco a partir de un análisis racional sin más.

A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, París 1910; P. Rousselot, *Les yeux de la foi*: RSR 1 (1910) 241-259, 444-475; S. Harent, *Foi*: DThC VI (1915) 55-514; K. Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, Rottenburg 1923; J. V. Bainvel, *Foi, Fideisme*: DAFC II (1924) 17-94; K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926; E. Wissmann, *Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus*, Gotinga 1926; A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart 1927; G. Engelhardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik*, Münster 1933; A. Rademacher, *Die innere Einheit des Glaubens*, Bonn 1937; E. Stakemeier, *Glaube und Rechtfertigung*, Friburgo 1937; K. Rahner, *Hörer des Wortes*, Munich 1940; E. Walter, *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament*, Friburgo 1940; F. Prat, *La fe, principio de justificación*: La teología de san Pablo II (México 1947) 277-292; M. Lackmann, *Sola fide*, Gütersloh 1949; B. Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers*: Sym 2 (1949) 7-190; M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, Zurich 1950; M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zurich 1950; A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, Munich 1951; G. des Lauriers, *Dimensions de la foi*, 2 vols., París 1952; M. Löhrer, *Der Glaubens-*

begriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones, Einsiedeln 1955; J. Leclercq, *El problema de la fe en los medios intelectuales en el siglo XX*, Bilbao 1955; H. Ammann-P. Jacobs, *Glaube*: EKL I (1956) 1581-1596; H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, Londres 1956; W. Bulst, *Vernünftiger Glaube*, Berlín 1957; O. Kuss, *Der Römerbrief*, Ratisbona 1957ss; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina 1958; F. Baumgärtel-H. Braun-A. A. van Ruler-H. Grass, *Glaube*: RGG II (1958) 1588-1611; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1958; J. Cullberg, *Glaube und Wirklichkeit*, Hamburgo 1958; J. Mouroux, *Yo creo en ti*, Madrid 1958; A. Brunner, *Erkennen und Glauben*, Kevelaer 1959; J. Beumer, *El camino de la fe*, Madrid 1959; C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube*, Innsbruck 1959; G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tubinga 1959; L. Villette, *Foi et sacrement*, París 1959; A. Weiser-R. Bultmann, ΠΙΣΤΕΥΩ: ThW VI (1959) 182-230; E. Brunner, *Dogmatik III*, Zurich-Stuttgart 1960, 159-304; A. Liégé, *Der Glaube*: Die katholische Glaubenswelt II (Friburgo 1960) 396-445; M. Nicolau, *Psicología y pedagogía de la fe*, Madrid 1960; R. Schnackenburg-J. Trütsch-W. Pannenberg, *Glaube*: LThK VI (1960) 913-928; E. A. O'Connor, *Faith in the Synoptic Gospels*, Londres 1961; M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Maguncia 1961; J. Trütsch, *Fe y conocimiento*: Panorama de la teología actual (Madrid 1961) 61-90; H. Fries, *Creer y saber*, Madrid 1963; B. Duroux, *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin*, Tournai 1963; M.-D. Chenu, *La foi dans l'intelligence*, París 1964; K. Rahner, *Sobre la posibilidad de la fe hoy*: Escritos de Teología V (Madrid 1964) 11-32; *id.*, *Poder de salvación y fuerza de curación de la fe*: *ibíd.*, 459-480; N. Dumas, *Conocimiento de la fe*, Barcelona 1965; C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, París 1965, 229-292; J.-B. Metz, *La incredulidad como problema teológico*: Concilium 6 (1965) 63-83; W. Brugger, *Gotteserkenntnis und Gottesglaube*: Interpretation der Welt (Wurzburg 1965) 190-204; H. Gollwitzer-W. Weischedel, *Denken und Glauben*, Stuttgart 1965; H.-R. Niebuhr, *Radikaler Monotheismus. Theologie des Glaubens in einer pluralistischen Welt*, Gütersloh 1965; H. Bouillard, *Logique de la foi*, París 1965; *id.*, *La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental*: Concilium 6 (1965) 84-96; H. Engelland, *Die Wirklichkeit Gottes und die Gewissheit des Glaubens*, Gotinga 1966; U. Gerber, *Katholischer Glaubensbegriff*, Gütersloh 1966; J. Alfaro, *La fe como entrega personal del hombre a Dios*: Concilium 21 (1967) 56-69; G. Baum (ed.), *The Future of Belief Debate*, Nueva York 1967; K. Beck, *Offenbarung und Glaube bei Anton Günther*, Viena 1967; R. Bultmann, *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann*, en G. Noller, *Heidegger und die Theologie*, Munich 1967, 72-94; H. Fischer, *Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzungen und Folgen der Theologie Friedrich Gogartens*, Gütersloh 1967; H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle*, Munich 1967; E. Simons, *Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart 1967; K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid 1968; G. Muschalek, *Glaubensgewissheit in Freiheit*, Friburgo 1968; H.-J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Friburgo 1968; K. Rahner, *Ich Glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968; G. Waldmann, *Christlicher Glaube und christliche Glaubenslosigkeit*, Tubinga 1968; G. Ebeling, *Wort und Glaube II*, Tubinga 1969; E. Kunz, *Glaube-Gnade-Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ*, Francfort 1969; H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, Düsseldorf 1969; L. Wachinger, *Der Glaubensbegriff Martin Bubers*, Munich 1970; E. Gutwenger, *¿Qué papel desempeña el magisterio en la fe de la comunidad eclesial?*: Concilium 51 (1970) 42-57; J. B. Metz, *Fe y entendimiento del mundo*, Madrid 1970; H. Fries, *Fe e Iglesia en revisión*, Santander 1972; K. Rahner-J. Alfaro-H. Fries-A. Darlap, *Fe*: SM III (1973) 95-147; E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, Salamanca 1973; J. Alfaro, *Cristología y antropología*, Ed. Cristiandad, Madrid 1973, 367-412; J. Trütsch-J. Pfammater, *La fe: Mysterium Salutis I* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 861-976; J. Larriba, *Eclesiología y antropología en Calvino*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 182-194, 373-379; *Fe y orden jurídico*: Concilium 117 (1976).