

San Agustín y las disputas pelagianas en los escritos de santo Tomás: influencia cristológica

*St. Augustine and the Pelagian Disputes in the Writings of St. Thomas:
Christological Influence*

FULGENCIO ESPA FECED
fulespa@gmail.com

Resumen: La doctrina agustiniana de la gratuita unión de las naturalezas divina y humana en Cristo (y su unión con el resto de los hombres) enfatizada en la lucha contra la teoría pelagiana relativa al mérito de los justos anteriores a Cristo o el inicio de la gracia, encuentra una indudable influencia cristológica en los escritos de santo Tomás de Aquino. La obra agustiniana en general y los escritos antipelagianos en particular tienen una fortísima huella en la concepción que santo Tomás tiene de la gracia de unión, el vínculo existente entre gracia capital y gracia habitual, así como el nexo de ambas con la primera.

Palabras clave: Agustín de Hipona, gracia habitual, gracia capital, pelagianismo, Tomás de Aquino.

***Abstract:** The Augustinian doctrine of gratuitous union in Christ (and his union with the rest of mankind) emphasized in the struggle against the Pelagian theory concerning the merit of the just prior to Christ or the beginning of grace, finds its undoubted Christological influence in the writings of St. Thomas Aquinas. The conception of the grace of union, the linking of capital grace with habitual grace, and the nexus of both with the first, have a very strong Augustinian imprint in general and the anti-Pelagian writings in particular.*

***Keywords:** Augustin of Hippo, habitual grace, capital grace, pelagianism, Thomas Aquinas.*

Artículo recibido el día 10 de marzo de 2022 y aceptado para su publicación el 3 de junio de 2022.

Espíritu LXXII (2023) · n.º 165 · 77-96

I. Introducción

Da quod iubes et iube quod vis, da lo que mandas y manda lo que quieras¹. Esta sentencia que, a modo de compendio, sirve de apretado resumen del recorrido vital de Agustín en su relación con Dios, llegó a los oídos de Pelagio durante una predicación en Roma². El autor de origen anglosajón, y cuya vida y obra conocemos en gran medida por fuentes indirectas, experimentó vivo rechazo al aforismo agustiniano³. De algún modo, tanto él como su seguidor Celestio consideraban la postura del Africano como dejación, como ofensa al buen hacer, como obstáculo para la construcción de una vida virtuosa⁴.

El encuentro, por tanto, entre Pelagio y san Agustín tiene, en primer lugar, no poco de personal. La experiencia largamente narrada por el converso de Tagaste en sus bellísimas Confesiones pone de relieve una convicción íntima de su autor: el hombre busca a Dios, pero es Él quien finalmente lo encuentra. Cuando Agustín se tropieza con el pelagianismo personalizado en la figura de Pelagio, Celestio, Julián de Eclana y finalmente los semipelagianos, se encuentra en el fondo un opositor a su propio recorrido de fe, y eso da explicación de la vehemencia con la que el doctor de la Gracia tomó en consideración al rival, al punto de calificar su posición como “enemiga de la gracia de Cristo”⁵.

Por otra parte, la lectura y comentario del recién convertido Agustín a las cartas de san Pablo configuraron no poco su pensamiento posterior. Su interpretación de la Escritura, y muy particularmente de la teología paulina, entra en seguida en conflicto con el planteamiento de Pelagio y sus seguidores. La controversia pelagiana es, por tanto, no solo de índole personal sino también de honda raíz bíblica.

En efecto, dos pasajes acompañarán tanto la historia personal del Africano como su pensamiento⁶. Se trata de los muy conocidos pasajes de 1 Cor

¹ *Confesiones* XXIX,40.

² Cf. G. MADEC, *La patria e la via*, 233.

³ Cf. *Ibid.*, 233-234. En las páginas siguientes Madec detallará algunos aspectos de la vida y obra de Pelagio. Para conocer la figura de Pelagio es útil la obra clásica de G. DE PLINVAL, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*.

⁴ Cf. G. GRESHAKE, *Geschente Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, 47.

⁵ *De Gratia Christi et de peccato originali* II,23,26 (CSEL 42,184-185). En este sentido, J. PLAGNIEUX, “Ennemis de la grâce du Christ”, 711-718, nota complementaria 13.

⁶ Cf. P.M. HOMBERT, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie*

1,31 (“Y así –como está escrito–: el que se gloríe, que se gloríe en el Señor”) y 1 Cor 4,7 (“A ver –dice el Apóstol– ¿quién te hace tan importante? ¿Tienes algo que no hayas recibido? Y, si lo has recibido, ¿a qué tanto orgullo, como si nadie te lo hubiera dado?”). En ellos se subraya la primacía de Dios sobre el hombre y de su gloria sobre la nuestra. Lo que el hombre tiene es recibido, es don, es gracia.

Este planteamiento más o menos genérico que conduce desde el inicio la reflexión agustiniana sobre la gracia se agudiza con ocasión de la controversia pelagiana. Ya en el 411, con ocasión de la noticia de la extensión de las doctrinas de Pelagio por Cartago y la condena de su seguidor Celestio, Agustín entra en la disputa y ahonda en la cuestión del perdón de los pecados y el bautismo de los niños. Contra la incipiente crisis, el doctor de la Gracia expone la necesidad del primer sacramento y enfatiza con abundantes argumentos bíblicos la prioridad y gratuidad del don divino y su necesidad para ser rescatados del pecado⁷. Concluye afirmando la necesidad de la gracia de Cristo para salvarse y sostiene que:

No hay, pues, reconciliación sin el perdón de los pecados, por la sola gracia del misericordiosísimo Salvador, por la única víctima del verdaderísimo Sacerdote; y así todos los hijos de Eva, que creyó a la serpiente, hasta ceder a los apetitos corrompidos, no obtienen la liberación del cuerpo de muerte sino por el Hijo de la Virgen, que creyó al ángel para que concibiese virginalmente⁸.

El doctor de la Gracia reacciona con renovado vigor y agudos argumentos al desafío personal y dogmático de aquellos que entendían que se puede llegar a obrar algo bueno al margen de la gracia.

Aquí se tratará –ese es el objetivo– de poner de relieve esos acentos y su ascendencia e integración, ocho siglos después, en la teología del doctor Angélico. Para ello se abordará en primer lugar la reacción agustiniana a Pelagio, sus afirmaciones fundamentales y los pasajes más esenciales. A continuación, se examinará tanto la recepción de la doctrina como la cita de los lugares fundamentales. El modo en que Tomás integre o no esta documen-

augustinienne de la grâce, 1996.

⁷ Cf. *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* I,26,39-27,54 (CSEL 60,37-53).

⁸ *Ibid.* I,28,56 (CSEL 60,55).

tación y reflexión forma parte esencial de este trabajo y tendremos ocasión de verlo con detenimiento.

II. San Agustín y las disputas pelagianas

Una genérica pero no precipitada mirada al planteamiento agustiniano de Cristo mediador –con independencia de la amenaza pelagiana– revela el doble carácter de dicha mediación: ontológico, en cuanto hace referencia a la estructura teándrica del Verbo encarnado, y antropológico, en la medida en que la humanidad de Cristo es principio de nuestra regeneración espiritual⁹. Dichas mediaciones se unen en la consideración de absoluta gratuidad de ambas.

Así pues, Agustín lleva a cabo la coordinación de dos esquemas en la misma unión hipostática: Dios se une al hombre y el hombre es elevado a la santidad¹⁰. “Uno solo es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús” (1 Tim 2,5). La doctrina paulina está siempre presente y caracteriza el tipo de mediación que postula san Agustín.

La llegada de Pelagio y sus seguidores a las costas africanas pone en guardia a san Agustín. Es sabido que Pelagio estuvo en torno al año 410 en Hipona. Desde entonces Agustín mantendrá una dura polémica con ellos. Los pelagianos suponían la salvación de los justos del Antiguo Testamento sin referencia a Cristo y la posibilidad de cierto buen obrar al margen de la gracia (los semipelagianos hablarán del *initium fidei*).

Entendiendo el desafío que esto suponía, la consideración del valor mediador de la encarnación de Cristo alcanzará una importancia notable. En este sentido, la fe en Cristo encarnado, muerto y resucitado se revela necesaria para la salvación. De fondo está el otro gran asunto pelagiano: la salvación de los justos que no conocieron a Cristo.

Además, podremos contemplar cómo la relación de la gracia de Cristo y del cristiano llega a ser de identidad durante esta crisis pelagiana. Son *una misma gracia*. Es relevante conocer en qué sentido se ha de entender esta afirmación.

⁹ Cf. G. REMY, *Le Christ Médiateur dans l'œuvre de Saint Augustin*, 451-455.

¹⁰ Cf. P.M. HOMBERT, 448-452 completa el esquema de Remy al subrayar que la mediación de Cristo reposa en el misterio de su humildad. Es mediador en tanto que hombre santo (humilde); es su humildad la que procura la doble victoria sobre el pecado y el demonio. La humildad es pues constitutiva y vínculo de las dos mediaciones.

En todo momento tenemos presente aquellos textos que por su influencia implícita o explícita jugarán un papel importante en la teología del doctor Angélico, puesto que no se trata aquí de agotar la cuestión pelagiana en Agustín sino más bien anotar su repercusión en la reflexión del doctor Angélico.

II.1. La gracia es gracia de Cristo: la fe que salva

San Agustín entiende que el desafío pelagiano consiste en último término en poner en duda tanto la gratuidad del don divino como la absoluta mediación de Jesucristo. La doctrina de Cristo mediador es punto de encuentro de la cristología y la soteriología agustinianas¹¹. Estamos delante, por tanto, de un asunto nuclear en la teología dogmática agustiniana.

Ya en el 412, ante un pelagianismo que apenas nacía, Agustín reflexiona sobre un aspecto que cobrará esencial importancia. Hablamos de la confesión de la fe. En *De Spiritu et littera*, el obispo de Hipona contrapone la ley antigua a la ley de la fe que regenera en lo profundo del hombre y está en el origen del buen obrar¹².

Celestio, conocido seguidor de Pelagio, se ha defendido de las acusaciones de herejía arguyendo haber oído predicar a muchos de la Iglesia católica aquello que él mismo afirmaba a propósito de la transmisión del pecado. Pero Agustín no está en absoluto de acuerdo ni en las afirmaciones particulares de Celestio, ni en la doctrina de la gracia que de ellas se deriva¹³. Corre el año 418 y estamos en el meollo de la crisis pelagiana. San Agustín escribe una obra esencial que ejercerá notable influencia en el doctor Angélico. Se trata del *De gratia Christi et de peccato originali*.

A lo largo de esta obra, san Agustín expone su doctrina de la gracia, que se sustancia en algunos textos específicos importantes para este trabajo. Dos tesis alcanzan un valor absoluto en las palabras del obispo de Hipona: la necesaria mediación de Cristo, citando nuevamente 1 Tim 2,5, y la necesidad de la fe para ser salvado¹⁴.

¹¹ Cf. P.M. HOMBERT, 447.

¹² Cf. *De Spiritu et littera* 13,21-22 (CSEL 60,173-175).

¹³ Cf. *De Gratia Christi et de peccato originali* II,23,27 (CSEL 42,185-186). A propósito del planteamiento de la gracia de Cristo expuesto por san Agustín: J. PLAGNIEUX, "La doctrine augustinienne de la grâce", 718-724, nota complementaria 14.

¹⁴ Cf. *De Gratia Christi et de peccato originali* II,24,28 (CSEL 42,186-187).

La afirmación de la fe como causa de la santidad y por tanto de la salvación adquiere aquí la mayor de las consideraciones. Al tener muy presente la única mediación de Cristo, Agustín enfatiza que el modo de participar en esa mediación es la fe en la resurrección de Cristo, aun cuando tal acontecimiento fuera aún futuro para los antiguos justos¹⁵.

El diálogo, podríamos decir, se enriquece con la aparición de nuevas figuras. Julián de Eclana entra en escena en el año 419. Por su parte, san Agustín escribe en el 420 su *Contra duas epistolas Pelagianorum*, repara en la doctrina de Julián en el 421, y le dedica aún una segunda obra, esta inacabada, en el 429. Estamos ya en una segunda fase de la disputa, donde el doctor de la Gracia acusa a los pelagianos de gloriarse en el libre arbitrio. El texto de 1 Cor 1,30-31 sigue acompañando a Agustín, que responde con san Pablo que “el que se gloríe, que se gloríe en el Señor”. Es necesario, por tanto, “confesar a Cristo”¹⁶.

Las implicaciones de dicha “confesión” en esta fase final de la crisis pelagiana adquiere diversos matices. En el último decenio tanto de la vida de Agustín como de la crisis pelagiana, el autor sigue entendiendo que la confesión de la cruz de Cristo confiere la gracia y, derivado de ello, postula la necesidad de confesar el don del Espíritu de santidad. Son los dones del Espíritu Santo los que activan lo íntimo de la voluntad obrando la remisión de los pecados y la inspiración de la caridad.

En definitiva y a modo de síntesis se puede concluir diciendo que “Dios hace para que el hombre haga”¹⁷.

II.2. Elevados sin ningún mérito: una misma gracia

En el año 421 san Agustín escribe su *Enchiridion de fide, spe et charitate*. Después de un repaso de asuntos diversos y en diálogo con los más distintos personajes, el autor se detiene en una cuestión para nosotros de gran importancia.

En el capítulo XI, si bien lo hace de manera retórica, afirma específicamente que la humanidad de Cristo no pudo hacer nada por merecer la gra-

¹⁵ Cf. *Ibid.* II,26,31 (CSEL 42,190). Es interesante atender a J. PLAGNIEUX, “Les justes de l’Ancien Testament”, *Bibliothèque Augustinienne* 22, 728-729, nota complementaria 16.

¹⁶ P. M. HOMBERT, 270ss.

¹⁷ *Contra duas epistolas Pelagianorum* II,9,21 (BA 23,452).

cia de unirse a Dios, sencillamente porque no existía. El Verbo incorpora de este modo al hombre que llega a ser Dios, siendo así una sola persona. Esa gracia, añade a continuación, por la que Cristo no pudo tener pecado es la misma por la cual (*per eandem gratiam*) el hombre llega a ser justificado¹⁸.

Que la gracia de Cristo y del cristiano son una misma, y que además es gratuita y recibida sin mérito alguno, vuelve a ser afirmado con matices propios en el *De praedestinatione sanctorum*. Escrita en el año 428, esta obra expresa la madurez del autor y la parte final de la controversia. Agustín es consciente de que va a repetir, en respuesta a Próspero e Hilario a propósito del semipelagianismo, una doctrina que ya ha sido abundantemente desarrollada en su bibliografía precedente. Aparecerán cuestiones tales como la gratuidad del don divino, el protagonismo de Dios y la gratuidad del inicio de la fe, o la fe como fundamento del crecimiento espiritual.

En el capítulo X, san Agustín explica la diferencia entre predestinación y gracia. Entre ambas existe una única diferencia: “la predestinación es una preparación para la gracia, y la gracia es ya la donación efectiva de la predestinación”¹⁹. Llegamos así al punto central y verdaderamente influyente –en lo que a nuestro tema se refiere– de esta obra antipelagiana.

“El más esclarecido ejemplar de la predestinación y de la gracia es el mismo Salvador del mundo, mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús”, afirma en el capítulo XV, “porque para llegar a serlo, ¿con qué méritos anteriores suyos, ya de obras, ya de fe, pudo contar la naturaleza humana, que en Él reside?”²⁰.

¹⁸ Cf. *Enchiridion* 11,36 (CC 46,70): “Vnde naturae humanae tanta gloria, nullis praecedentibus meritis sine dubitatione gratuita, nisi quia magna hic et sola dei gratia fideliter et sobrie considerantibus euidenter ostenditur, ut intellegant homines per eandem gratiam se iustificari a peccatis, per quam factum est ut homo Christus nullum posset habere peccatum?”

¹⁹ *De praedestinatione sanctorum* 10,19 (BA 24,522).

²⁰ *Ibid.* 15,30 (BA 24,552): “Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, ipse Salvator, ipse Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus”. HOMBERT, 490, n. 175 señala la relación de este texto con *De dono perseverantiae* 24,67 (BA 24,760) para indicar, complementariamente, el carácter ejemplar de Cristo: “Nullum autem est illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Iesus: unde et in primo libro iam disputavi, et in huius fine commendare delegi: nullum est, inquam, illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Mediator. Quisquis fidelis vult eam bene intelligere, attendat ipsum, atque in illo inveniatur et se ipsum”. Hombert concluye en la misma nota que del análisis de estos dos textos se deduce que “nous sommes au point d’arrivée de la théologie agustinienne liant ensemble christologie, ecclésiologie, et théologie de la grâce”.

Agustín realiza dos afirmaciones categóricas: la unión hipostática –que es modelo de predestinación– se realiza por la unión de la Persona divina y la naturaleza humana no preexistente. Y, en segundo lugar, dicha unión es inmediata y gratuita: obra de la gracia.

A continuación, Agustín compara la gracia del Unigénito encarnado y la del resto de los hombres. La gracia que hizo a aquel hombre Cristo es la que hace de cualquier hombre cristiano; es el mismo Espíritu el que hace renacer, es por el mismo Espíritu que se obra el perdón de los pecados²¹. Cristo es pues el primer sujeto de la predestinación divina, mediador por toda la eternidad, cabeza del cuerpo y camino de salvación²². Su mediación, en definitiva, tiene carácter absoluto, y una y otra son, en este sentido, la misma gracia.

III. Influencia en santo Tomás de Aquino

La presencia de san Agustín en santo Tomás de Aquino es del todo innegable, no solo por el número de referencias al *doctor gratiae* contenidas en las obras del Angélico, sino también por su constante influencia ya directa, ya indirecta. El asunto no es por tanto examinar si hubo relación documental entre el Africano y el doctor común, sino más bien determinar adecuadamente qué obras conoció y leyó de primera mano y cuándo se produjo este acercamiento²³.

Asimismo, es obvio que el seguimiento de Agustín por santo Tomás, aun conociendo las fuentes, no es siempre homogéneo, y varía conforme al interés –o al convencimiento de la exposición– que los argumentos le sus-

²¹ Cf. *De praedestinatione sanctorum* 15,31 (BA 24,554.556): *Appareat itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae, unde secundum uniuscuiusque mensuram se per cuncta eius membra diffundit. Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus; de ipso Spiritu et hic renatus, de quo est ille natus; eodem Spiritu fit in nobis remissio peccatorum, quo Spiritu factum est ut nullum haberet ille peccatum.*

²² Cf. *Ibid.* 15,31 (BA 24,558): *Sicut ergo praedestinatus est ille unus, ut caput nostrum esset, ita multi praedestinati sumus, ut membra eius essemus. Humana hic merita conticescant, quae perierunt per Adam; et regnet quae regnat Dei gratia per Iesum Christum Dominum nostrum, unicum Dei Filium, unum Dominum. Quisquis in capite nostro praecedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis membris eius praecedentia merita multiplicatae regenerationis inquirat...*

²³ Cf. DAUPHINAIS, M., BARRY, D., LEVERING, M. (eds.), *Aquinas the augustinian*, Washington: CUA press, 2007, xi-xvii.

citan. Por tanto, junto a la tarea de conocer cuándo y cómo conoció la obra de san Agustín, es oportuno determinar cuándo esa influencia fue positiva, cuándo no determinante (la había adquirido acaso a través de otra fuente) y cuándo, si es que se dio el caso, supuso un obstáculo.

Justamente en este sentido es necesario tener presente que el desconocimiento de determinadas obras de Agustín no significa necesariamente que santo Tomás no alcanzara un parecer semejante respecto a la cuestión teológica que fuera: un conocimiento *in genere* de la doctrina agustiniana –apoyado por otras fuentes– podía bastarle para fundar sus afirmaciones específicas.

Es particularmente útil en este sentido la notable aportación de H. Bouillard, “Conversion et grâce chez S. Thomas d’Aquin”, donde surge la hipótesis de que Tomás, al inicio de su carrera, no habría leído directamente el *De praedestinatione sanctorum*. El acceso posterior a partes relevantes del mismo tendrá importantes consecuencias doctrinales²⁴.

Bouillard vincula ese desconocimiento inicial de la central obra agustiniana con un cierto semipelagianismo en el joven Tomás. En concreto, el autor afirma que, para el Tomás sentenciario, “no es necesario que los actos por los cuales el hombre se prepara para la gracia sobrepasen la naturaleza humana”. Sostiene su afirmación dirigiendo al lector a II *Sent.*, d.28, q.1, a.4. A continuación afirma que “tan pronto como se conocen por la predicación o por la revelación interior las verdades que hay que creer, está en el poder del libre albedrío pasar al acto de fe”. Así pues, según Bouillard, el *initium fidei*, obra de la gracia en Agustín, se plantea de modo diverso en el primer Tomás²⁵.

²⁴ Cf. BOUILLARD, H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d’Aquin. Étude historique*, Paris: Aubier, 1944, 113. A través de una estadística cuantitativa que se limita a enumerar las veces que santo Tomás cita a san Agustín, PAËUCH, M., “Saint Augustin et saint Thomas. Le *De praedestinatione sanctorum* dans l’œuvre de Thomas d’Aquin”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 86 (2002) 641-647 sostiene que al inicio de su carrera (antes del *De Ver.*, q. 14) Tomás tuvo poco acceso, o bien a fuentes indirectas, de las obras agustinianas. El autor no dedica atención suficiente ni a la calidad de las citas y su peso contextual, ni a la asimilación del pensamiento de Agustín que no siempre hace necesaria una cita expresa.

²⁵ Cf. BOUILLARD, 102-103: “Il n’est pas nécessaire que les actes par lesquels l’homme se prépare à la grâce dépassent la nature humaine. Une fois qu’on connaît par la prédication ou par une révélation intérieure les vérités à croire, “il est au pouvoir du libre arbitre de passer à l’acte de foi”. Or, saint Augustin enseignait contre les Semi-pélagiens que l’adhésion à la prédication évangélique, quoique libre, est un don de Dieu”.

La genérica tesis de Bouillard ya ha sido rebatida recientemente, pudiéndose concluir que esa acusación de semipelagianismo inconsciente del joven Tomás se sostiene con dificultad²⁶. Lo que aquí interesa es que el indudable conocimiento progresivo de la bibliografía agustiniana no implica necesariamente un cambio en la doctrina del Angélico. No es imposible pensar que santo Tomás, apoyado por referencias que conocía de la obra de Agustín (por ejemplo, a través de Pedro Lombardo), haya llegado desde el principio a las mismas conclusiones que el obispo de Hipona en relación al *initium fidei*.

Santo Tomás, como san Agustín, es un pensador metafísico que conoce bien que todo ser creado tiene su fundamento y se mantiene, tanto en el ser como en el obrar, en el Ser divino. Esta consideración no está ausente del argumentario tomasiano, de modo que no extraña que, en relación a la conversión de Cornelio tratada en III *Sent.*, d.25, q.2, a.2, qc.4, admita sin problemas que la gracia está al inicio de la fe²⁷. De hecho mantiene intacto el argumento en la *Summa theologiae* (III, q.69, a.4, ad 2).

Bouillard funda en parte su afirmación sobre la ausencia de referencias al *De praedestinatione sanctorum*. Es casi seguro que Tomás no conocía la obra en su totalidad, pero es claro también que tenía noticias de partes de la misma²⁸. Quizá sencillamente no le interesaba citarla por el tenor de la cuestión pues, como veremos más adelante, la atención tomasiana al *De praedestinatione* está dirigida a otras cuestiones (tales como defender la inmediatez de la unión hipostática) y no a garantizar la gratuidad del *initium fidei*.

Así pues, a la hora de determinar la influencia de los escritos de san Agustín durante la controversia pelagiana en Santo Tomás –objetivo de este trabajo– conviene no solo tener en cuenta la presencia cuantitativa de

²⁶ Cf. ESPA, F., *El papel de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia. Influencia de san Agustín en santo Tomás*, Madrid: Ediciones Universidad san Dámaso, 2015, 205-220.

²⁷ Cf. Moos 124: *Sciendum quod Cornelius habebat fidem explicitam de mysterio incarnationis, quamvis suffecisset ei ad salutem etiam si de hoc fidem implicitam habuisset. Sed non habebat fidem distinctam de tempore incarnationis. Et ideo, quia hoc iam incipiebat esse necessarium ad salutem missus fuit Petrus ad eum instruendum.*

²⁸ A modo de ejemplo conviene tener presente la cita de Lombardo en *Sent.*, II, d.26, c.4, n.4, p.475: *Ceterum hanc quaestionem magis acuunt et urgent verba Augustini quibus in libro De praedestinatione sanctorum utitur, pertractans illud verbum Apostoli: Non quod sufficientes simus cogitare aliquid quasi ex nobis. "Attendant, inquit, hic et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei coeptum, et ex Deo esse fidei supplementum".*

citas del Africano, sino también ser capaces de percibir la influencia latente y patente aunque no inmediata de la doctrina agustiniana en santo Tomás.

III.1. La gracia de Cristo

El pensamiento de san Agustín en relación con la gracia de Cristo (gratuita, sin méritos precedentes e inmediata en la Persona del Verbo) está activo a lo largo de toda la carrera intelectual del doctor Angélico. Ya al inicio de su pensamiento es posible anotar la influencia no pequeña de dos obras agustinianas en la reflexión tomasiana sobre la gracia, y más particularmente en su concepción de la gracia de unión como gracia primordial de la cual se deriva toda gracia. Me refiero a la doctrina del *De gratia Christi* y a la cita de *Enchiridion* 11,36²⁹.

Conocemos la importancia del *De gratia Christi et de peccato originali* durante la primera crisis pelagiana, especialmente en lo referido a la absoluta mediación de Cristo, también de aquellos cuya existencia precedió a la encarnación, que se muestra a través de la necesidad de confesar la fe en Cristo para ser salvado. La asunción de esa doctrina en términos tomistas y escolásticos se especifica en la distinción entre la fe implícita de los justos que preceden a Cristo, y la fe explícita de aquellos que vinieron después. Es doctrina común.

A ello hemos de sumar la integración temprana de la cita del *Enchiridion*. Tomás conoce la referencia a través de Pedro Lombardo y sabe que Agustín está indicando que la santificación de la naturaleza humana se produce por el hecho de la unión hipostática misma, y que *esa misma gracia* (absolutamente gratuita e inmerecida) es la que justifica al hombre del pecado.

En III *Sent.*, d.4, q.3, a.1, resp. Moos 81 el Aquinate afirma con Agustín que ningún mérito, tampoco de los antiguos padres, pudo merecer la encarnación. Aun en el hipotético caso de que se pudiera pensar en alguna forma de mérito, está lejos la demostración de que dicho mérito, por un lado, sea suficiente para merecer la encarnación (principio de todo merecimiento) y, por otro lado, que alcance a la naturaleza humana en su totalidad (lo que sí se obra en la unión inmediata en la Persona divina).

Ya desde el inicio, santo Tomás vincula la cuestión del mérito a la unión física de las dos naturalezas de la mano de Agustín. En *S. Th.*, III, q.2, a.11

²⁹ ESPA, 221-223.

llevará a cabo un desarrollo similar. Al cuestionarse sobre el modo de la unión hipostática, y más específicamente sobre si la encarnación fue consecuencia de algún mérito, recurre nuevamente a san Agustín en el *sed contra*, si bien de la mano del *De praedestinatione sanctorum*:

“Quien encontrare en nuestra Cabeza los méritos que precedieron a su singular generación, que investigue en nosotros, sus miembros, los méritos precedentes a tan multiplicada regeneración. Pero no hubo méritos que precediesen a nuestra regeneración, como se dice en Tit 3,5: *No por las obras justas que hubiéramos hecho nosotros, sino por su misericordia, nos salvó por el baño de la regeneración*. Luego tampoco precedió mérito alguno a la generación de Cristo”³⁰.

No cabe duda de que el progresivo conocimiento específico de la obra última de Agustín ha afianzado al Aquinate en su constante argumentación. Las consecuencias de la integración *in genere et in specifico* de la doctrina agustiniana son notables en la concepción tomasiana de la unión hipostática. Me refiero a continuación conscientemente a las primeras obras de santo Tomás, sabedor de que con el tiempo cobrará mayor relevancia la influencia del *De praedestinatione*, pero sin afectar al grueso de la exposición tomasiana.

La unión hipostática es por gracia (III *Sent.*, d.2, q.2, a.2, qc.1, Moos 126). El joven Tomás entiende aquí por gracia la misma voluntad divina, don increado, pues de no ser así y tratarse de un bien creado caería en medio de la unión y en tal caso ésta ya no sería inmediata. Así pues, y siguiendo la interpretación de Pedro Lombardo al *de Trinitate* agustiniano, la gracia habitual de Cristo es consecuencia de la unión. Más tarde santo Tomás recogerá este planteamiento en *S. Th.*, III, q.2, a.10.

La unión por tanto se realiza *ad unum esse personale*, de tal modo que el hábito (gracia creada) se sigue de la unión misma. Esto significa que, si bien en la unión nada puede mediar entre la naturaleza divina y la humana, es necesario no obstante que, como efecto de la misma, medie el don creado de la gracia habitual³¹. Así pues, el aspecto creado de la unión es necesario afirmarlo, puesto que dicha unión pasó a existir en un momento determi-

³⁰ *S. Th.*, III, q.2, a.11, sc.

³¹ Cf. III *Sent.*, d.2, q.2, a.2, qc.3, resp., Moos 135.

nado. Santo Tomás lo hará siempre en referencia a la naturaleza humana que comenzó a ser (inmediatamente unida a la divinidad)³².

En III *Sent.*, d.13, q.3, a.1 el Aquinate da un paso más. La gracia de unión puede ser considerada creada solo en dos sentidos: en lo que se refiere a la naturaleza humana (y por ello creada) como unida a la divina y en cuanto al máximo decoro con el que es adornada esa naturaleza humana en virtud de la unión misma. En ese contexto recurre nuevamente el *Enchiridion* cuando afirma que *lo que conviene al Hijo de Dios por naturaleza conviene al Hijo del hombre por gracia*. La precisión del joven estudiante de Aquino es sorprendente. Ser Dios conviene al Hijo de Dios por naturaleza, pero al Hijo del hombre por gracia³³. Integra la doctrina agustiniana afirmando que la gracia de unión puede ser comprendida como la misma unión que se obra gratuitamente y que llegó a ser y –en este sentido– es creada.

Las espinosas cuestiones que habían hecho litigar a Agustín con pelagianos y semipelagianos produjeron unos frutos que Tomás supo comprender. Frente a los herejes que sostenían la posibilidad de actos ajenos a la gracia y que podían llegar a merecerla, san Agustín ha sido categórico al afirmar la imposibilidad de la naturaleza humana de merecer el don divino. Para hacerlo puso su mirada en Cristo, primogénito de toda creación y de todo ser humano.

Todo ello se ha sustanciado en santo Tomás en un específico modelo de gracia referido a Cristo en su *Comentario a las sentencias* (gracia de unión y gracia habitual) y que se ha mantenido hasta su exposición definitiva en la *Summa*. La gracia de unión y la gracia habitual en Cristo adquieren unos rasgos determinados iluminados por la doctrina agustiniana; una gracia que redundaba en bien de todos los hombres, puesto que la gracia de Cristo no solo es plena, sino que sobreabunda.

III.2. La gracia del cristiano

La gracia del cristiano está íntimamente unida a la gracia de Cristo en san Agustín ya con anterioridad a la controversia pelagiana. La honda raigambre paulina de la unión de Cristo cabeza con la Iglesia, unida a la identidad de Cristo y el cristiano expuesta en Mt 25, encuentran desarrollo

³² Cf. III *Sent.*, d.5, q.1, a.1, qc.1, resp., Moos 24.

³³ Cf. III *Sent.*, d.13, q.3, a.1, sc., arg. 6, Moos 117.

en las afirmaciones de san Agustín ya antes de su ascenso al episcopado³⁴. Más adelante, en el 397, afirma: “nosotros somos él mismo, porque somos miembros suyos, porque somos su cuerpo, porque él mismo es nuestra cabeza, porque todo Cristo es cabeza y cuerpo”³⁵. A este propósito, cristología y eclesiología se unen³⁶. En particular, toda su influyente exégesis de los salmos está centrada sobre la convicción de que el “yo” del que habla el Salmista no puede denotar sino a la cabeza o a los miembros del único cuerpo místico de Cristo. En definitiva, la filiación de Cristo y del cristiano están íntimamente unidas; una natural, otra por adopción. La crisis pelagiana no hará sino acentuar algunas afirmaciones a este respecto, vinculando a su vez la teología de la gracia con la cristología.

Santo Tomás, que es buen conocedor de san Agustín, con toda seguridad tiene noticia de la vinculación agustiniana entre la gracia de Cristo y la del cristiano. Esta relación no solo está presente en el *Enchiridon* y en el *De praedestinatione sanctorum* sino también –y de modo sistemático– en la doctrina agustiniana del *Christus totus*.

Así pues, en el clima de serena exposición que caracteriza *De Ver.*, q. 29, el Aquinate vincula la gracia habitual de Cristo con la gracia de unión, por un lado, y con la gracia capital por el otro. En cuanto congruente a la unión altísima, la gracia habitual de Cristo puede ser llamada gracia de unión; en cuanto se difunde por Cristo a los otros miembros del cuerpo místico, gracia capital; y en cuanto Cristo merece por nosotros (en referencia a su exclusiva naturaleza humana), gracia singular³⁷.

Este nexo entre la gracia de unión y la gracia capital a través de la gracia habitual de Cristo no es ajeno al Aquinate, pues ya en III *Sent.*, d.13, q.3, a.2, qc.1 se muestra abierto a afirmarlo³⁸. Hay una constante simpatía a través de toda su carrera respecto a la derivación de la gracia capital con respecto a la gracia de unión, evidenciándose así que está en todo momento presente

³⁴ Cf. T.J. VAN BAVEL, “The concept of whole Christ”, 263-271 afirma que la noción del Cristo total está fundada y expresa con claridad la profunda y mística unión de Cristo con la humanidad. En concreto, llega a afirmar que el “Él” y el “nosotros” llega a ser intercambiable, “Él es nosotros, y nosotros somos Él” (268). También M.G. MARA, “Augustine and the Church”, 204-217.

³⁵ *Ser.* 133,8 (PL 38,742): “Ergo et nos ipse, quia nos membra ejus, quia nos corpus ejus, quia ipse caput nostrum”.

³⁶ Cf. HOMBERT, 497.

³⁷ Cf. *De Ver.*, q.29, a.5 (ll. 116.121).

³⁸ Cf. III *Sent.*, d.13, q.3, a.2, qc.1, resp., Moos 147.

por un lado la concepción agustiniana de la encarnación (unión inmediata, gratuita, sobreabundante), y por otro la percepción de san Agustín de la unión de Cristo con la entera naturaleza humana. Ambas ideas unidas explican el particular nexo entre gracia de unión y gracia capital.

El modo de concebir la unión hipostática como obrada por la misma voluntad de Dios (increada) en el tiempo (creada) toma muy en consideración el papel de la naturaleza humana tanto en su unión inmediata en la Persona divina (santa desde su inicio por la unión) como en sí misma (en cuanto capaz de merecer). Cuando Tomás cite el *Enchiridion* elevado a *sed contra* en el *De Ver.*, q.29, a.2 atestiguamos en efecto un cambio en la posición de la cita respecto al *Comentario a las sentencias* (de argumento a autoridad), pero hay identidad de la doctrina: en ningún caso la gracia habitual puede ser causa de la unión, sino que es más bien efecto de la misma y en cierto sentido puede ser llamada gracia de unión *per modum congruitatis*.

En la obra del Angélico, la fuerte vinculación de Cristo y el cristiano se manifiesta también en la cuestión de la predestinación, con gran influencia de san Agustín aún cuando no siempre le cite *in specifico*. La predestinación de Cristo y la nuestra se explican por la misma razón, si bien en Cristo – primer predestinado – la unión se obra en la Persona divina. Por esa razón, propiamente hablando, solo se puede hablar de predestinación en Cristo en referencia a su naturaleza humana³⁹. En Cristo la unión es primera y perfecta y se obra en la Persona; en los hombres es posterior y disminuida y se obra por el hábito⁴⁰. Nuestra predestinación sigue a la de Cristo como el efecto a su causa, hasta el punto de afirmar que la predestinación de Cristo es causa eficiente, formal y final de la nuestra⁴¹. Esta vinculación causal manifiesta la fortísima consideración del valor mediador de la naturaleza humana de Cristo que tanto ha enfatizado san Agustín especialmente en los escritos antipelagianos.

La obra central de Agustín a propósito de la predestinación adquiere notable importancia en la tercera parte de la *Summa*, siendo citados los textos de interés (XV,30-31) al menos en nueve ocasiones.

La primera aparición es en el contexto de la unión del Verbo encarnado en cuanto a la misma unión (*S. Th.* III, q.2). Tomás, en la madurez de su pensamiento, se pregunta nuevamente por la vinculación de la gracia de

³⁹ Cf. III *Sent.*, d.10, q.3, a.un., qc.1, resp., Moos 112.

⁴⁰ Cf. III *Sent.*, d.10, q.3, a.un., qc.2, resp., Moos 117.

⁴¹ Cf. III *Sent.*, d.10, q.3, a.un., qc.3, resp., Moos 118-119.

unión con la gracia habitual. Esta cuestión ya ha sido suficientemente tratada más arriba.

Más adelante, en dos ocasiones es citado el *De praedestinatione* para advertir de interpretaciones erróneas. En *S. Th.* III, q.7, a.13 sentencia que en ningún caso la afirmación de *De praedestinatione sanctorum* XV,31 “la misma gracia que hace desde el inicio de la fe a cualquier hombre cristiano es la gracia que hace desde el inicio a aquel hombre Cristo” significa que la gracia habitual sea causa de la gracia de unión. En tal caso la unión hipostática no sería inmediata.

Por otro lado, en *S. Th.* III, q.23, a.4 el Aquinate apunta que la cita de Agustín ha de ser entendida en cuanto al principio: así como el hombre llega a ser cristiano sin méritos precedentes, así el hombre llegó a ser Cristo. En cambio, en cuanto al término, mientras la gracia habitual hace del hombre un hijo adoptivo, Cristo es Hijo natural por la gracia de unión. La gracia habitual en Cristo no hace que pase de no-hijo a hijo adoptivo, a diferencia del resto de los hombres.

Finalmente, reaparece el *De praedestinatione* con ocasión del tema mismo de la predestinación. Su influencia es acusada en la *Summa*. Veamos los pasajes principales.

En *S. Th.* III, q.24, a.1 Tomás entiende por predestinación la preordinación divina *ab aeterno* que llega a ser en el tiempo por la gracia de Dios. Así pues, la unión de las naturalezas en la Persona divina cae bajo la predestinación eterna de Dios. Siguiendo los pasos de san Agustín, el Aquinate clarifica que predestinación en Cristo se dice de su naturaleza humana asumida en el tiempo (comenzó a ser en el momento mismo de la unión). La predestinación antecede a la encarnación, y por eso es más cierto decir que Cristo es predestinado a ser hijo de Dios, que afirmar que Cristo es hecho hijo de Dios⁴².

En *S. Th.* III, q.24, a.2 el autor examina si es cierta la afirmación: “Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser hijo de Dios”. Una vez expuestos los argumentos que apoyan la falsedad de la afirmación, recurre en el *sed contra* a la autoridad del *De praedestinatione* al afirmar que “el mismo Señor de la gloria decimos que está predestinado en cuanto que hecho hombre es hijo de Dios”. El Aquinate desarrolla la respuesta siempre muy unido a san Agustín y su obra de controversia. La predestinación puede ser comprendida como la misma predestinación eterna y como el efecto temporal, que

⁴² Cf. *S. Th.* III, q.24, a.1, ad 3.

es don gratuito de Dios. En ambos casos han de referirse exclusivamente a la naturaleza humana de Cristo, pues no siempre estuvo unida al Verbo (no existía) y por gracia fue unida a la segunda Persona divina⁴³.

Nuevamente cita a Agustín en el *ad* 3 de esta misma cuestión y artículo. El obispo de Hipona afirma en *De praedestinatione* que “la asunción singular del hombre por el Dios Verbo se hizo de una forma tan inefable que, verdadera y propiamente, se llama a la vez Hijo del hombre a causa de la naturaleza humana asumida, e Hijo de Dios porque quien la asume es el Dios unigénito”. Al carácter inefable de la unión, santo Tomás une su absoluta gratuidad, y solo desde esta perspectiva se puede afirmar que el Hijo de Dios estaba predestinado a ser hombre, mientras que con toda propiedad se puede decir que el Hijo del hombre ha sido predestinado a ser Dios. Así pues, concluye, “resulta más propio decir que Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser Hijo de Dios, que afirmar que Cristo, en cuanto Hijo de Dios, ha sido predestinado a ser hombre”⁴⁴.

Por último, en *S. Th.* III, q.24, a.3 encontramos, por fin, la vinculación entre predestinación y mérito, cuando explica que la predestinación de Cristo es ejemplar de la nuestra en cuanto al término y efecto de la predestinación, y no en cuanto al acto mismo. Tanto el bien al que estamos predestinados como el modo de conseguirlo encuentran su ejemplar en Cristo. El bien es la filiación (en Cristo natural, en nosotros adoptiva). El modo es *per gratiam*, más manifiesto en Cristo, pues la naturaleza humana es asumida en tal grado de gratuidad y eminencia, que de su plenitud todos hemos recibido gracia tras gracia, citando Jn 1,16.

IV. Conclusión

Cuando santo Tomás habla de la gracia de unión, de la inmediatez de la unión en la Persona divina, de la inmediatez del obrar de la Persona divina en Cristo y de la gratuidad del don divino, cabe preguntarse cuánto debe a la influencia de las polémicas antipelagianas de Agustín. No es fácil llegar a determinarlo con exactitud, como por otra parte no sería fácil distinguir en cualquier persona o pensador cuánto debe a cada uno de sus maestros.

⁴³ Cf. *S. Th.* III, q.24, a.2, resp.

⁴⁴ *S. Th.* III, q.24, a.2, ad 3.

No obstante, después del examen de las fuentes y el análisis de los argumentos, cabe afirmar que los elementos esenciales subrayados por la teología agustiniana en el marco de la crisis pelagiana quedan esencialmente integrados en la obra del Aquinate.

Ya el joven Tomás tiene noticia de los escritos antipelagianos a través, como mínimo, de la obra de Pedro Lombardo. Así pues, conoce al menos algunos pasajes del *De Gratia Christi et de peccato originali*, y desde luego no pocas referencias, algunas de ellas esenciales como *Ench.*, 11,16 o *De praedestinatione sanctorum* 15,30-31. A ello se une el conocimiento –ya específico, ya genérico– del resto de la bibliografía de san Agustín.

Santo Tomás ha comprendido tanto el aspecto fuerte de mediación de Cristo en san Agustín como la gratuidad absoluta de la gracia en Cristo. Todo ello lo ha integrado en su *Comentario a las sentencias* en la descripción de la gracia de unión y la gracia habitual en Cristo, para subrayar la inmediata unión de la naturaleza humana en la Persona divina y la sobrea-bundancia de gracia de la unión que santifica desde el primer instante a la naturaleza humana no preexistente.

El acceso progresivo a las fuentes antipelagianas de Agustín (especialmente del *De praedestinatione sanctorum*), acompañado por el conocimiento de primera mano de los concilios cristológicos antiguos (a partir del 1260)⁴⁵, y la profundización en autores tan decisivos como san Juan Damasceno y san Cirilo de Alejandría ayudan a apuntalar definitivamente la influencia agustiniana en materia cristológica⁴⁶. De este modo, cuando lleve a cabo nuevamente la explicación de la gracia de unión y la gracia habitual de Cristo en la *Summa*, así como su relación entre ellas, volverá a argumentos ya conocidos con más apoyos explícitos en el doctor de la Gracia.

Con estas fuentes y este itinerario personal, santo Tomás aborda el otro gran asunto puesto en liza en la disputa pelagiana, y lo hace de nuevo muy unido a Agustín. Describe la predestinación como ordenación divina que tiene efectos temporales por gracia sin precedencia de mérito alguno, y manifiesta el tan agustiniano tema de la absoluta primacía de Dios sobre el quehacer humano. Es evidente que el conocimiento del *De praedestinatione* debió de suponer una confirmación de algo que, por otra parte, ya aparece

⁴⁵ Santo Tomás llega al conocimiento completo las actas de los concilios de Éfeso, Calcedonia y II Constantinopla (553), así como la *catena* de Nicetas sobre el evangelio de San Lucas. H.-D. SIMONIN, “Recensión a *Die Christologie des Hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*”, 943.

⁴⁶ Cf. ESPA, 237-247.

en la Escritura: que Dios es quien da el querer y el obrar lo bueno (cf. Flp 2,13). Santo Tomás sabe que el inicio, medio y término de la fe es obra de la gracia y si, en ocasiones, anota que la conversión se logra por otros medios tales como la predicación o los milagros, será porque lo requiere el contexto de la cuestión y no porque desee negar que sea obra de la gracia.

Finalmente, Cristo está unido a toda la naturaleza humana, a todo hombre de todo tiempo, y la confesión de fe en su pasión, muerte y resurrección es salvadora. San Agustín, incluso antes del episcopado, había subrayado esa unión de Cristo con la naturaleza humana, por otra parte evangélica (Mt 25) y neotestamentaria (la doctrina paulina de Cristo como primogénito). La crisis pelagiana no hizo sino acrecentar esta convicción al poner en duda la salvación de los antiguos justos por la mediación de Cristo.

En Cristo hombre está todo mérito, y en relación con ello, santo Tomás apunta, en línea agustiniana, que de la unión hipostática deviene todo mérito a los hombres, pues en Cristo somos predestinados. El papel mediador de Cristo hombre es de valor absoluto, en virtud de su inmediata unión a Dios en la Persona divina y de su vinculación a la entera naturaleza humana, quedando así integrados pasajes muy relevantes de la bibliografía y pensamiento agustiniano en la obra del doctor Angélico.

Referencias bibliográficas

- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessionum libri XIII* (CCL 27,1-273).
 — *Contra duas epistolas Pelagianorum* (BA 23, 312-657).
 — *De dono perseverantiae* (BA 24,600-765)
 — *De Gratia Christi et de peccato originali* (CSEL 42,125-206).
 — *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (CSEL 60,3-151).
 — *De praedestinatione sanctorum* (BA 24,464-597).
 — *De Spiritu et littera* (CSEL 60,155-229).
 — *Enchiridion de fide, spe et charitate* 11,36 (CCL 46,49-114).
 — *Sermo 133* (PL 38,742-746).
 BOUILLARD, H. (1944). *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique*. Paris: Aubier.
 DAUPHINAIS, M. - BARRY, D. - LEVERING, M. (eds.) (2007). *Aquinas the augustinian*. Washington: CUA press.
 DE PLINVAL, G. (1943). *Pelage. Ses écrits, sa vie et sa réforme*. Lausanne: Payot.

ESPA, F. (2015). *El papel de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia. Influencia de san Agustín en santo Tomás*. Madrid: Ediciones Universidad san Dámaso.

GRESHAKE, G. (1977). *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*. Freiburg: Herder.

HOMBERT, P.M. (1996). *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

MADEC, G. (1993). *La patria e la via*. Roma: Borla.

MARA, M.G. (2007). Augustine and the Church. En T.J. VAN BAVEL, B. BRUNING (eds.), *Saint Augustine*. Brussels: Fonds mercator, 204-217.

PAŁUCH, M. (2002). Saint Augustin et saint Thomas. Le *De praedestinatione sanctorum* dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 86, 641-647.

PETRUS LOMBARDUS (1971 - 1981). *Sententiae in IV libris distincte, editio tertia*, tt., I/2, II. Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata.

PLAGNIEUX, J., Ennemis de la grâce du Christ., *Bibliothèque Augustinienne* 22, 711-718.

— La doctrine augustinienne de la grâce. *Bibliothèque Augustinienne* 22, 718-724.

— Les justes de l'Ancien Testament. *Bibliothèque Augustinienne* 22, 728-729.

REMY, G. (1979). *Le Christ Médiateur dans l'œuvre de Saint Augustin*. Paris: Université de Lille.

SIMONIN, H.-D. (1930). Recensión a *Die Christologie des Hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*. *Bulletin Thomiste* 3 943.

THOMAS AQUINATIS (1903-1906). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, Tertia pars Summae theologiae*, tt. XI-XI., Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

— *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (1975-1970-1972-1973-1976). *Quaestiones disputatae de veritate*, t. XXII. Romae: Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso.

— (1933). *Scriptum super III Librum Sententiarum*, t. III, ed. M. F. MOOS. Paris.

VAN BAVEL, T.J. (2007). The concept of whole Christ. En T.J. VAN BAVEL – B. BRUNING (eds.), *Saint Augustine*. Brussels: Fonds mercator, 263-271.