



**“Palpandi corporis et contrectandi
vulneris obtulit facultatem” (*Trin.* III 20).
La exégesis de Jn 20,24-29 en la obra
de Hilario de Poitiers a la luz de la tradición precedente**

**“Palpandi corporis et contrectandi vulneris obtulit facultatem”
(*Trin.* III 20). Hilary of Poitiers’ Exegesis of John 20:24-29 in the Light
of Previous Tradition**

Almudena Alba López¹

Abstract: The main patristic witnesses assume that Thomas touched the body of Christ in order to verify the truth of his resurrection, even though this contact by the disciple is not stated in the Johannine account. By refusing to alter the original account, Hilary of Poitiers does not attributed an action that is not documented by the Gospel to the apostle and highlights the fact that the Son adapts to the weakness of man’s intelligence, providing an answer to unbelievers using the motif of doubting Thomas to reflect on the transformative effect of miracles and the soteriological function of faith.

Keywords: Hilary of Poitiers; Gospel of John; Thomas the Apostle; Soteriology; Christology

1. Introducción

No creemos pecar de exceso si afirmamos que la perícopa del incrédulo Tomás (Jn 20,24-29) se inserta en el capítulo más importante del Cuarto Evangelio: aquel que nos presenta la resurrección de Jesús y la revelación de este misterio a sus discípulos. A lo largo del capítulo 20, observamos la manera en la que Cristo interactúa con varios de sus seguidores, en especial con María Magdalena y con Tomás, que tratan de comprender el fenómeno que están contemplando desde su perspectiva y entendimiento humano, constituyendo el caso del Apóstol el más paradigmático al presentar la variable de la duda, inexistente en la reacción de María Magdalena. En la perícopa del incrédulo Tomás se condensan los temas teofánicos y antropológicos desarrollados a lo largo de todo el

¹ Prof. Almudena Alba López, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España; e-mail: almudena.alba@geo.uned.es; ORCID: 0000-0002-6406-1262.

relato de la vida pública de Jesús en el evangelio de Juan² al tiempo que se expone de manera explícita la incapacidad humana para entender con los medios terrenos la revelación de la naturaleza divina de Cristo hecha por él mismo. Efectivamente, a lo largo de su relato, Juan apunta constantemente a la irrelevancia de los argumentos racionales para entender la misión del Hijo y todos los fenómenos que la rodean en tanto que este tipo de razones fracasan a la hora de persuadir y convencer a los incrédulos³. Este extremo se expresa a través de la reacción de un discípulo (Tomás) que, a pesar de haber pertenecido al círculo más íntimo de Jesús desde los inicios de su ministerio es incapaz de creer en su resurrección previamente anunciada y profetizada y de la iniciativa de Jesús por salvarlo demostrando conocer sus dudas y disipándolas con una muestra incontestable de su divinidad.

Los Padres de la Iglesia que realizaron una exégesis de esta perícopa se sirvieron de la fuerza y la riqueza teológica del motivo en su enfrentamiento con los eventuales rivales del momento y la tomaron como referencia para la reflexión en torno al valor soteriológico de la fe y los medios en los que esta se expresa y actúa en el proceso de salvación del ser humano. En este sentido, los principales testimonios aportados por autores como Tertuliano, Orígenes y Agustín de Hipona dan por hecho que Tomás toca el cuerpo de Cristo para comprobar la verdad de su resurrección a pesar de que en el relato joánico no se explicita en modo alguno la consumación del contacto por parte del discípulo. La autoridad y relevancia de estas figuras ha dado pie a que especialistas como G. Most⁴ o B. Schliesser⁵, entre otros, afirmen atrevidamente que la totalidad de los exegetas tardoantiguos (a excepción de Agustín en algunos momentos muy puntuales) abogan por plantear un contacto físico no avalado por el relato joánico. En total desacuerdo con esta tesis, el presente trabajo pretende traer a colación la reflexión sobre la duda de Tomás en la obra de un pensador clave del Occidente latino del siglo IV: Hilario de Poitiers, un autor que, a pesar de encontrarse notablemente influido por Tertuliano y Orígenes y ejercer un nada desdeñable ascendiente sobre la obra de Agustín, se desvincula de esta tendencia y nos presenta una

² W. Bonney, *Caused to Believe. The Doubting Thomas Story and the Climax of John's Christological Narrative*, Leiden 2002, p. 5.

³ L. Novakovic, *Raised from the Dead According to the Scripture. The Role of Israel's Scripture in the Early Christian Interpretations of Jesus' Resurrection*, London 2012, p. 217.

⁴ G. Most, *Doubting Thomas*, Cambridge 2005, p. 139.

⁵ B. Schliesser, *To Touch or Not to Touch? Doubting and Touching in John 20:24-29, "Early Christianity"* 8 (2017) p. 75.

original exégesis del pasaje que se ciñe de manera escrupulosa al relato del Cuarto Evangelio y que aplica en el contexto de su enfrentamiento con sus rivales subordinacionistas para demostrar la divinidad del Hijo y su perfecta igualdad con respecto al Padre.

Abordaremos el análisis de la presencia e influencia del motivo de la duda de Tomás en la obra de Hilario contextualizándolo con otros episodios del relato joánico relevantes para entender la exégesis que nos propone el Pictaviense y examinándolos a la luz de las claves que el pensamiento soteriológico y cristológico del autor nos proporciona para comprender las sutilezas y complejidades de su exégesis.

2. Algunas observaciones sobre la perícopa de la duda de Tomás a la luz de su relación con el relato joánico en torno al contacto físico y la resurrección

El relato de la resurrección presentado por Juan plantea una serie de interrogantes provocados por la narración impresionista del regreso de Cristo de entre los muertos a través de una serie de viñetas, desarrolladas en diferentes perícopas, cuyo objetivo es dirigir al lector a una conclusión expresada sin ambages al término del relato, en Jn 20,31: demostrar, a través de las señales hechas delante de sus discípulos, que Jesús es Cristo, el Hijo de Dios⁶.

Estas consideraciones cobran importancia si atendemos a los principales temas cristológicos abordados en el Cuarto Evangelio y, especialmente, en aquello que se refiere a la inhabitación mutua de Padre e Hijo. En este sentido, observamos en la resurrección el punto álgido del desarrollo de la idea joánica sobre la inhabitación mutua de las Personas, que constituye el *leit motiv* del evangelio y cuya naturaleza se ha ido exponiendo a lo largo del relato de forma paulatina desde la exposición de la naturaleza del Verbo en el prólogo hasta la enunciación clara de la misma por parte de Jesús (Jn 10,30). La demostración de esta unidad de naturalezas se plantea a través de la narración de los diferentes milagros y hechos taumatúrgicos obrados por Jesús, siendo los más

⁶ En este sentido, la función soteriológica de los milagros resulta esencial para dar credibilidad a la confesión de que Jesús es Cristo, que para Juan se traduce en que se trata del Hijo de Dios. Véase, M.J.J. Menken, *The Christology of the Fourth Gospel: A Survey of Recent Research*, in: *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Martinus de Jonge*, ed. M.C. De Boer, Sheffield 1993, p. 313.

significativos y evidentes su propia resurrección y, de manera especial, la ascensión gloriosa de su carne a los cielos. En este sentido, el desarrollo del valor probatorio de los milagros en el Cuarto Evangelio adquiere una importancia decisiva a la hora de sustentar la dimensión soteriológica del relato expuesto, por lo que encontramos en Juan una particular abundancia de narraciones enfocadas en la descripción vívida y detallada de los hechos sobrenaturales llevados a cabo por Jesús delante de sus discípulos a lo largo de todo su ministerio público.

Sin embargo, el objetivo narrativo de estos milagros trasciende su faceta taumatúrgica asociándose a dos conceptos fundamentales, los de “gloria” y “naturaleza divina”, cuya cercanía teológica hace que a menudo se confundan. Hilario de Poitiers entiende la gloria como un atributo propiamente divino del cual el Hijo participa plenamente por compartir la misma naturaleza que el Padre. De esta forma, al participar plenamente de la gloria no puede ser otra cosa que Dios mismo sin que exista margen alguno a afirmar que el Hijo pueda ser inferior o diferente con respecto a Dios⁷ porque está imbuido completamente de esa gloria y naturaleza del Padre⁸. Así, observamos que, de manera paralela a la demostración de la mutua inhabitación de la Personas, el evangelio de Juan incide en el proceso de paulatina glorificación de la carne asumida por Cristo como un camino que transcurre desde la unción bautismal hasta la resurrección con el mismo cuerpo que sufre la pasión.

Esta resurrección implica, asimismo, la recuperación del Hijo de los atributos de la condición divina perdidos en la encarnación, cuando asume la condición de siervo. Esto significa que mediante la resurrección se consuma la glorificación que se ha venido anunciando a lo largo de todo el relato de Juan, desde la resurrección de Lázaro (Jn 11,4) hasta el momento en que se el Hijo pronuncia la oración de despedida (Jn 17,5). Hilario de Poitiers comenta al respecto que el Hijo, hecho ahora carne, pedía que la carne empezara a ser para el Padre lo que era el Verbo, de modo que lo que había empezado en el tiempo recibiera la gloria de aquel que no está sometido al tiempo⁹. Asimismo, el obispo

⁷ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VIII 47, CCSL 62A, p. 360: “Sicut qui in gloria Dei est, non potest aliud esse quam Deus est, et dum in gloria Dei Deus est, alterius Dei adque a Deo, diuersi non habet praedicationem: quia per id quod in gloria Dei est, ex eo in cuius gloria est habet in se naturale quod Deus est”.

⁸ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XI 5, CCSL 62A, p. 533: “[...] Deum uiuentis Dei uiuam imaginem et beatae naturae plenissimam formam [...] innascibilis Dei unigenitus Deus imago est, perfectae adque absolutae in eo naturae ueritas inest [...]”.

⁹ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* III 16, CCSL 62, p. 88: “Ergo quia Filius Verbum, et Verbum caro factum, et Deus Verbum, et hoc in principio apud Deum, et Verbum

de Poitiers puntualiza que Jesús no pide ser glorificado de manera que posea como algo propio la gloria, sino que pide ser glorificado por el Padre junto a él mismo. Esto se debe a que, para que pueda existir en la unidad con el Padre como había sido antes, el Padre tiene que glorificar al Hijo junto a sí en tanto que la unidad de la gloria se había roto por la obediencia propia de la encarnación¹⁰.

La glorificación presenta una estrecha afinidad con la naturaleza, entendida en sentido cristológico, en la persona del Hijo. Hilario afirma al respecto que la naturaleza humana del Hijo es glorificada en la gloria de la naturaleza divina¹¹. Hilario de Poitiers trata estos temas a través de la exégesis de los motivos más significativos del evangelio de Juan vinculados con la resurrección de la carne, a través de los cuales pretende demostrar ante sus rivales subordinacionistas la naturaleza divina de Cristo y su perfecta igualdad con respecto al Padre. De esta forma, además de en la propia resurrección de Jesús, se apoya también en la naturaleza milagrosa de la resurrección de Lázaro para mostrar de forma incontestable la naturaleza divina de Jesús, concluyendo que la voz que exhorta a Lázaro a levantarse es la manifestación de la naturaleza divina que habita en su cuerpo humano¹². De manera más precisa, podríamos

ante constitutionem mundi Filius: Filius nunc caro factus orabat, ut hoc Patri caro inciperet esse quod Verbum; ut id, quod de tempore erat, gloriam eius quae sine tempore est claritatis acciperet; ut in Dei uirtutem et spiritus incorruptionem transformata carnis corruptio absorberetur”.

¹⁰ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IX 39, CCSL 62A, p. 413-414: “Non enim seipsum glorificari tantum ita, ut sibi aliquid sit proprium gloriae, rogat, sed apud semetipsum Patrem glorificari se ab eo praecatur. Vt enim in unitate sua maneret ut manserat, glorificaturus eum apud se Pater erat, quia gloriae suae unitas per oboedientiam dispensationis excesserat; scilicet ut in ea natura per glorificationem rursus esset, in qua sacramento erat diuinae natiuitatis unitus, essetque Patri apud semetipsum glorificatus: ut quod apud eum ante habebat, maneret, neque alienaret ab eo formae Dei naturam formae seruilis adsumptio; sed apud semetipsum glorificaret formam serui, ut maneret esse Dei forma: quia qui in Dei forma manserat, idem erat in serui forma. Et cum serui forma glorificanda esset in Dei formam, apud eum ipsum glorificanda erat, in cuius formam formae seruilis erat habitus honorandus”.

¹¹ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IX 41, CCSL 62A, p. 416: “Aduero cum, glorificato filio hominis, glorificans Deum Deus glorificet in sese, inuenio naturae gloriam in gloriam naturae naturam glorificantis adsumi. Non enim se Deus glorificat, sed glorificatum in homine Deum glorificat in sese”.

¹² Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 67, 35, SCh 605, p. 128: “Numquid alia uox potest maior esse uirtutis, quam dissolutorum corporum puluerem in formam cogere solitatemque membrorum et uitas rursum in homines animasque reuocare et corruptione naturae inbecillis naturae caelestis incorruptione mutare? Haec humanae spei uera et perfecta constantia est, haec diuinae magnificentiae bonitas absoluta est”.

afirmar que, para Hilario, esa naturaleza no solo mora en la carne asumida, sino que se apodera de ella para santificarla. Esta unidad de la naturaleza divina y humana en el Hijo responde a la coherencia de poseer desde el principio la primera, que recibe por su nacimiento del Padre, y de haber adquirido la segunda en virtud de la misión del Hijo por el Padre, materializada en la asunción de la carne de forma que posee de manera coherente las dos naturalezas¹³. Esta unidad de naturaleza, evidenciada en la ejecución del milagro de la resurrección de Lázaro, afecta de lleno a la glorificación de Jesús, pues al pedir ser glorificado por el Padre (Jn 11,4), la naturaleza humana de Jesús queda glorificada en la gloria de la naturaleza divina¹⁴.

A la luz de este argumento, entendemos que en la narrativa joánica, la propia resurrección de Lázaro como respuesta a la orden de Jesús (Jn 11,43-44) actúa como demostración de una de las principales tesis del Cuarto Evangelio, mostrada al lector unos versículos antes en Jn 5,24-29, donde expone la enseñanza esencial que ejemplificará y pondrá en práctica a través de la resurrección de Lázaro: que quien crea en él, es decir, quien confiese la divinidad del Hijo, tendrá la vida eterna. Hilario pone en relación estos versículos con la perícopa de la resurrección de Lázaro¹⁵ para concluir que del Dios viviente solamente puede nacer un viviente y que de este nacimiento no se deriva novedad alguna de su naturaleza¹⁶, atestiguando así la unidad existente entre Padre e Hijo, pues la naturaleza que comparten es perfecta, completa, infinita e idéntica ya que la naturaleza que se da como tal no puede implicar una diversidad de sustancia¹⁷.

Véase también Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 68, 6, SCh 605, p. 160: “[...] clamaturus Lazarum uoce magna [...]”.

¹³ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IX 3, CCSL 62A, p. 374: “[...] ita tamen ut neutro careret in utroque, ne forte Deus esse homo nascendo desineret, et homo rursum Deus manendo non esset”.

¹⁴ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IX 41, CCSL 62A, p. 416: “In filio hominis Dei gloria est, et gloriam Dei in gloria filii hominis Deus glorificat in sese. Homo utique non per se glorificatur. Neque rursum qui in homine glorificatur Deus, licet gloriam accipiat, non tamen aliud ipse quam Deus est”.

¹⁵ Compara ambos pasajes en Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 67, 35, SCh 605, p. 128. Véase el comentario de A. Fierro, *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal de la noción bíblica de “doxa”*, Roma 1964, p. 225.

¹⁶ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VII 27, CCSL 62, p. 294: “Dehinc cum dicit: «Sicut enim habet Pater uitam in se, sic et Filius» dedit uitam habere in semetipso, omnia uiua sua ex uiuente testatus est. Quod autem ex uiuo uiuum natum est, habet natiuitatis profectum sine nouitate naturae”.

¹⁷ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VIII 43, CCSL 62A, p. 356: “In quo significauerat naturae eiusdem per sacramentum natiuitatis unitatem. Per id enim quod habet

La resurrección de Lázaro se convierte, de esta manera, en una prefiguración de la resurrección de Jesús no solo en lo que se refiere al propio hecho de volver a la vida sino en la demostración de la unidad de Padre e Hijo atestiguada por este acto. Además, Juan introduce en este pasaje dos elementos que sirven de refuerzo y vinculación definitiva con los hechos narrados en la perícopa de la duda de Tomás. Por una parte, la mención explícita a la presencia de Tomás en la resurrección de Lázaro en un contexto de duda: Jesús desvela la muerte de Lázaro a sus discípulos y se congratula de ello, ya que el hecho del milagro que va a obrar fortalecerá la fe de los apóstoles; sin embargo, Tomás hace una observación sarcástica sobre la naturaleza de Lázaro que podría ser interpretada como una burla a la analogía presentada por Jesús entre la muerte y el sueño (Jn 11,16)¹⁸. Así, el apóstol ejerce una función determinante en el relato joánico al enjuiciar la capacidad de Jesús para obrar la resurrección (sea la de Lázaro o la suya) dando voz al escéptico incapaz de abrir los ojos de la fe a la divinidad del Hijo. Por otra parte, observamos un segundo vínculo entre la perícopa de Lázaro y la de la duda de Tomás, expresada en la razón de que sendos milagros se obran para que, mediante ellos, se crea que Jesús es Cristo, el Hijo de Dios, tal y como se infiere de la similitud de Jn 11,27 y Jn 20,31.

Por último, un aspecto no menos importante y que es preciso traer a colación es el fuerte contraste que encontramos en el mismo capítulo de la resurrección del evangelio de Juan entre la figura de María Magdalena y la de Tomás. Tanto en el Cuarto Evangelio (Jn 20,1-10) como en los sinópticos, María Magdalena descubre el sepulcro vacío, pero el relato de Juan presenta la particularidad de que esta lo hace en soledad. La narración arranca presentando a la discípula dirigiéndose sola al jardín en el que se encuentra enterrado Jesús y se desmarca del relato presentado en los sinópticos al no indicar los motivos que llevan a María Magdalena a acudir al sepulcro. Al llegar ante la puerta del sepulcro y encontrarla abierta, María Magdalena no entra en el interior para comprobar si en él

Pater, ipsum illum significauit in habendo: quia non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat; sed totum quod est uita est, natura scilicet perfecta et absoluta et infinita et non ex disparibus constituta, sed uiuens ipsa per totum”.

¹⁸ Esta observación de Tomás sobre Lázaro ha sido interpretada en otro sentido por T. Popp, *Thomas: Question Marks and Exclamation Marks*, in: *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, ed. S.A. Hunt et al., Tübingen 2013, p. 517; D.D. Sylva, *Thomas: Love as Strong as Death: Faith and Commitment in the Fourth Gospel*, London, 2013, p. 11; J. Thomaskutty, *Characterisation of Thomas in the Fourth Gospel*, “HTH Theological Studies” 76 (2020) p. 2.

se encuentra el cadáver tendido de Jesús, sino que deduce por sí misma que la tumba está vacía y que el cuerpo no yace en ella. Es solo en el momento en el que cuenta lo ocurrido al resto de los apóstoles que Pedro, seguido por el Discípulo Amado, acude al sepulcro y entra en él para cerciorarse de las palabras de María Magdalena. Esta acción presenta un fuerte contraste con la actitud de María Magdalena, que no ha necesitado comprobar la veracidad de su presuposición sobre la ausencia del cadáver dentro de la tumba, probando de esta forma su creencia en la resurrección anunciada por Jesús, a diferencia del resto de los discípulos que no habían entendido la Escritura (Jn 20,9).

Por la actitud de los diferentes personajes ante la ausencia del cadáver de Jesús en el sepulcro, entendemos que esta observación del Evangelista en Jn 20,9 no se aplica a María Magdalena, aspecto que se refuerza en el relato que sigue a continuación. La complejidad del relato narrado en Jn 20,11-18 requiere un análisis a la luz de esta afirmación debido al fuerte contraste que presenta con respecto a la perícopa de la duda de Tomás que le sigue y que, en su sutileza, no resulta obvio. En este sentido, resulta interesante percatarse del hecho de que la discípula permanece llorando en el jardín cuando el resto se ha ido y trata de averiguar el paradero del cuerpo preguntando a quien encuentra en el jardín (Jn 20,13.15)¹⁹. El hecho de que no sea capaz de reconocer a los ángeles o a Cristo en los hombres con los que se encuentra podría deberse a que a discípula se encuentra sumida en sus pensamientos acerca del paradero del cadáver y no a que su fe sea débil, ya que cuando Jesús la llama por su nombre ella lo reconoce y lo confiesa al darle un título exaltado, *rabbuní*, que, indirectamente, hace que la propia Magdalena se nos presente, por derecho propio, como discípula de ese maestro, ya que solo es discípulo aquel que tiene un maestro²⁰. De esta forma, el Evangelista nos muestra que María Magdalena no es capaz de reconocer al Señor con sus facultades humanas, sino que lo hace a través del conocimiento que le proporciona la fe²¹. Así, la aparente ceguera de la discípula se explica a la luz del propio evangelio de Juan en tanto que, como oveja que es del Buen Pastor, reconoce a su amo por la voz y le sigue (Jn 10,3-4), conjurándose de esta manera

¹⁹ R. Bieringer – I. Vanden Hove, *Mary Magdalene in the Four Gospels*, “Louvain Studies” 32 (2007) p. 236; R. Bieringer, *They have taken away my Lord: Text–Immanent Repetitions and Variations in John 20:1-18*, in: *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel: Style, Text, Interpretation*, ed. G. Van Belle – P. Maritz, Leuven 2008, p. 617.

²⁰ Bieringer – Vanden Hove, *Mary Magdalene*, p. 239.

²¹ G.L. Philips, *Faith and Vision in the Fourth Gospel*, in: *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F.L. Cross, London 1957, p. 91-92.

cualquier ambigüedad achacable al comportamiento de María Magdalena en el jardín del sepulcro.

El punto culminante de este relato y que, además, presenta el contraste más fuerte con la narración del encuentro entre Tomás y Cristo en la perícopa que le sigue, es el momento en el que el Jesús resucitado impide a María Magdalena que se le acerque²² pretextando que todavía no ha ascendido al Padre y encomendándola que de testimonio de la resurrección al resto de los discípulos²³. A partir de ese momento, María Magdalena ya no contempla la figura del Resucitado como un “maestro” sino como su “Señor” (Jn 20,18)²⁴. En la forma en la que se efectúa el reconocimiento de Jesús y en el hecho de la transmisión de la noticia de la resurrección encontramos el mayor contraste entre la actitud de María Magdalena y Tomás. En el caso del segundo, lo que suscita la fe de Tomás –y, por extensión, su salvación al reconocer a Cristo como Dios–, es el hecho de que Jesús demuestre conocer las palabras de escepticismo pronunciadas por Tomás en el cenáculo cuando el resto de los apóstoles le comunicaron que les había visitado. Mediante esta solución, el lector entiende que Tomás reconoce la omnisciencia de Cristo como atributo y prueba de su divinidad, al igual que ocurre en otros episodios presentados por Juan como el de Natanael²⁵ (Jn 1,48) o con la samaritana en el pozo de Sicar²⁶ (Jn 4,19). El caso de Tomás presenta, además, la particularidad de que a la asunción de la omnisciencia divina se une el hecho de que ante el apóstol se presenta el Cristo resucitado, revestido de la carne gloriosa. Por tanto, la profesión de fe de Tomás y, consecuentemente, la disipación de toda duda no tiene nada que ver, en el relato joánico, con la acción de tocar o no tocar las heridas del cuerpo de Cristo sino con la

²² Una vez más, nos remitimos al exhaustivo análisis de Bieringer, Vanden Hove (*Mary Magdalene*, p. 240) donde los autores explican de manera persuasiva el significado preciso de la expresión μή μου ἄπτου y las importantes diferencias de matiz que la elección de ἄπτομαι presenta frente a otras opciones como κρατέω o ψηλαφάω. En lo referente al uso de κρατέω en el capítulo 20 del Cuarto Evangelio, resulta muy llamativo el protagonismo que adquiere este verbo en Jn 20,23 en relación con los pecados, véase S.E. Hansen, *Forgiving and Retaining Sin: A Study of the Text and the Context of John 20:23*, “Horizons in Biblical Theology” 19 (1997) p. 27.

²³ En este sentido, resulta importante el hecho de que sea la primera que pueda decir con propiedad “he visto al Señor” (Jn 20,18), antes que Pedro o cualquier otro discípulo, véase B.D. Chilton, *Resurrection Logic. How Jesus’ First Followers Believed God Raised Him from the Dead*, Waco 2019, p. 149.

²⁴ S.M. Schneiders, *Jesus Risen in Our Midst. Essays on the Resurrection of Jesus in the Fourth Gospel*, Collegeville 2013, p. 56.

²⁵ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VI 33, CCSL 62, p. 235.

²⁶ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 31, CCSL 62, p. 66-67.

contemplación de su carne glorificada que, de un modo teofánico, revela al apóstol la verdadera naturaleza del Hijo²⁷.

3. La recepción de la narrativa joánica de Jn 20,24-29 y la reflexión en torno a la fe y la duda en el pensamiento hilariano y en otras tradiciones patrísticas

Los diferentes Padres de la Iglesia que han acometido el análisis exegético de la perícopa de la duda de Tomás no han sido indiferentes a la riqueza de su contenido espiritual. Sin embargo, la mayoría ha centrado su reflexión en torno a la resurrección revelando su pensamiento antropológico, soteriológico y escatológico acerca de la naturaleza del Cristo resucitado. Uno de los primeros comentadores de este pasaje fue Clemente de Alejandría, quien en su exégesis trasciende la referencia inmediata a la fe en la resurrección para hacer hincapié en la idea de que los sentidos no pueden ser la base de la fe. Clemente sostiene, a través de Jn 20,29, que el conocimiento de Dios se puede adquirir únicamente a través de la fe y no mediante la demostración física o práctica de los hechos. Por este motivo, quien adquiere la fe a través de las Sagradas Escrituras hace sólido su criterio, recibiendo como demostración irrefutable la voz de aquel que ha dado esas Escrituras al hombre, es decir, de Dios. Así, la fe no es algo que pueda apoyarse en la demostración sino en la confianza y la creencia en el texto sagrado²⁸.

Ireneo de Lyon, por su parte, elabora su reflexión al respecto en torno a la naturaleza corpórea de la resurrección²⁹ y subraya la omnipotencia

²⁷ En este sentido se ha discutido acerca de si Tomás representa un ejemplo positivo en el relato joánico en tanto que representa un paradigma positivo de la fe creyente al enunciar de forma explícita su rotunda confesión de fe o si, por el contrario, actuaría como un ejemplo negativo al exigir pruebas tangibles de la resurrección y presencia real de Jesús. Véase P.J. Judge, *A note on Jn 20,29*, in: *The Four Gospels, Festschrift Frans Neirynck*, ed. F. Van Segbroek et al., Leuven 1992, p. 918; C. Tuckett, *Seeing and Believing in John 20*, in: *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer*, ed. J. Krans, Leiden 2013, p. 171-172.

²⁸ Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 2, 9, 6, Sch 38, p. 39: “ὁ πιστεύσας τοῖνυν ταῖς γραφαῖς ταῖς θεαῖς, τὴν κρίσιν βεβαίαν ἔχων, ἀπόδειξιν ἀναντίρρητον τὴν τοῦ τὰς γραφῶν δεδωρημένου φωνῆν λαμβάνει θεοῦ· οὐκέτ’ οὖν πίστις γίνεται δι’ ἀποδείξεως ὠχυρωμένη. μακάριοι τοῖνυν οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες”.

²⁹ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* I 10, 1, Sch 264, p. 156; I 22, 1, Sch 264, p. 310; B.E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, p. 30.

divina como el factor determinante que la posibilita³⁰. De acuerdo con esta afirmación, Ireneo apunta a que la naturaleza omnipotente de Dios es la que permite la resurrección de la carne³¹, fenómeno que se observa en la resurrección de Lázaro (que se opera a través de una orden dada por Jesús) y en la propia resurrección de Cristo. Así, la resurrección implica una restauración plena de la corporalidad del hombre en tanto que la resurrección de Jesús, junto con la de Lázaro y el resto de las curaciones milagrosas obradas por él, constituye una prefiguración de la salvación del hombre³², ya que asume la carne para salvarla. Por tanto, la resurrección de Cristo tuvo, necesariamente, que desarrollarse de manera plena, en el mismo cuerpo en el que se encarnó y con las mismas heridas que se le infligieron en la pasión.

Siguiendo con los pensadores cristianos que han ejercido un mayor ascendiente sobre Hilario de Poitiers, Tertuliano y Orígenes –ya sea movidos por un interés en la reflexión acerca de la fe y la duda o llevados por una necesidad de rebatir a sus rivales– se han acercado a este motivo bíblico para reflexionar sobre la fe presuponiendo que el apóstol necesita tocar las heridas de Jesús para creer en su resurrección y, por extensión, en su divinidad. Dándose por satisfechos con el razonamiento más básico, ellos, como la mayoría de los Padres, no abundan en las aparentes contradicciones e interrogantes presentes en esta sugerente perícopa si bien cada uno la emplea para rebatir a sus eventuales rivales.

Así, siguiendo una lectura antidocetista de la perícopa, Tertuliano defiende la corporalidad del Resucitado contra Marción que planteaba que el cuerpo de Cristo no era tangible afirmando que Tomás toca un cuerpo y cree³³. Igualmente, Tertuliano hace, en la obra que dedica específicamente a polemizar con Marción, una encendida defensa de la resurrección de la carne frente a los valentinianos, enemigos de la materia, afirmando que esta puede resucitar por ser *imago Dei*³⁴. Efectivamente,

³⁰ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 3, 2, Sch 153, p. 44.

³¹ J.E. McWilliam, *Death and Resurrection*, Wilmington 1994, p. 93; Daley, *The Hope*, p. 30-31; P. Perkins, *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Garden City 1984, p. 363.

³² Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 2, 7, Sch 100/1, p. 410-412 y V 7, 1, Sch 153, p. 84.

³³ Tertullianus, *De anima* 17, 14, CCSL 2, p. 806: “[...] fidelis et tactus exinde creduli Thomae”.

³⁴ Esta defensa se encuentra explicitada en *Adversus Marcionem* I 24, 3-5 (CCSL 1, p. 467-468) pero está presente a lo largo de toda su obra. Efectivamente, Tertuliano se encuentra en las antípodas del pensamiento valentiniano a este respecto en tanto que considera que la carne es “obra de las manos de Dios” y “sacerdotisa de su religión”

a juicio de este autor, la carne es la que soporta el mal, el dolor y la persecución, pero, mediante el Espíritu que se hace presente en su debilidad siempre y cuando la carne se deje guiar por él, encuentra la fuerza para perseverar³⁵. Además, la carne, al estar subordinada al alma tiene, necesariamente que operar a través de esta. Esto no implica que Tertuliano rechace la carne: al contrario, considera que es compañera y coheredera de las realidades eternas y la ensalza en tanto que fue asumida por Cristo. En este sentido, el autor advierte que el Hijo no se revistió de la carne como si fuese un vestido que se puede poner y quitar, sino que, al igual que sucede con el hombre, la carne constituye una unidad indisoluble con su realidad divina³⁶. Encontramos un fuerte eco de este pensamiento en la reflexión de Hilario sobre las teofanías del Antiguo Testamento, de las que manifiesta que su principal diferencia con la encarnación se resume en que, en las primeras, la fe se concentra en las formas (*species*) que el Hijo decide adoptar en cada caso sin que este asuma la realidad propia de las formas en las que se manifiesta³⁷, mientras que en la encarnación se da una ascensión plena e irreversible de la carne cuyo objeto es llevar a la naturaleza humana a la gloria del Padre³⁸.

Hilario afirma que en las teofanías del Antiguo Testamento se manifiesta siempre el mismo Verbo inmutable que adopta un número variado

(*De resurrectione mortuorum* 9, 2, CCSL 2, p. 932: “manus suarum operam [...] religionis suae sacerdotem”), afirmando que Dios plasma al hombre del barro de la tierra pensando en Cristo (*De resurrectione mortuorum* 6, 5, en CCSL 2, p. 928: “[...] limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne [...]”). Ireneo de Lyon camina en esta misma dirección cuando afirma que la imagen de Dios es el Hijo, a cuya imagen ha sido hecho el hombre y que se ha manifestado en la carne para dar a entender que era semejante a él (Ireneo de Lyon, *Epideixis* 22, Sch 406, p. 114).

³⁵ Tertullianus, *De patientia* 13, 5-6 (CCSL 1, p. 314) y *Ad martyras* 4, 1 (CCSL 1, p. 6). Seguimos a C. Moreschini, *Tertulliano e la salvezza della carne*, in: *Liturgia e incarnazione*, ed. A.N. Terrin, Padova 1993, p. 97-99 en la exposición de los argumentos de Tertuliano.

³⁶ Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 5, 8 (CCSL 2, p. 927); 19, 3 (CCSL 2, p. 944); 34, 10 (CCSL 2, p. 966).

³⁷ Refiriéndose a diversas teofanías, Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII 47, CCSL 62A, p. 618: “In his enim omnibus Deus, qui ignis consumens est, ita creatus inest, ut creationem ea uirtute qua adsumpsit absumeret, potens abolere rursum quod tantum ad causam contemplationis extiterat”.

³⁸ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII 48, CCSL 62A, p. 618: “Beatam autem illam et ueram conceptae intra uirginem carnis natiuitatem, quia tum creaturae nostrae et natura et species nascebatur, creaturam et facturam apostolus nominauit. Et certe cum eo uerae secundum hominem natiuitatis hoc nomen est [...] Filius itaque suus est, qui est in homine et ex homine factura”. El Hijo encarnado es, en cuanto hombre, “factura” de Dios.

de formas creadas y efímeras de las que se desprende con la misma soltura con las que las toma. Esta distinción entre la mutabilidad de los hábitos adoptados y la naturaleza inmutable propia del Verbo estimula en el Pictaviense una reflexión sobre las formas que tiene el hombre creado de reconocer al Creador y, de manera especial, sobre la fe. Para el obispo, la función soteriológica de la fe queda probada por la transformación que recibe el hombre tras la contemplación de la divinidad y su interacción con ella, como ocurre, precisamente, en el caso de Tomás³⁹.

Sabemos que la resurrección de Jesús es un tema que suscitó un gran interés en Orígenes⁴⁰. En lo que a la perícopa que nos ocupa se refiere, el alejandrino emplea el motivo en su enfrentamiento con Celso indicando que este afirma que el Resucitado se presenta ante los discípulos con una representación de las heridas recibidas en la cruz y no realmente lacerado⁴¹. Aunque Orígenes rechaza estas afirmaciones, se limita a otorgar un papel a Tomás en la resurrección que se circunscribiría únicamente a testimoniar la corporalidad de Jesús mediante el acto de palpar sus heridas, si bien no minimiza, en ningún momento, la magnitud del acontecimiento milagroso⁴².

Con anterioridad a esta obra, observamos en *Perì archon* que, Orígenes también conjura esta idea expresada por Celso de que el cuerpo de Jesús ha sufrido únicamente en apariencia manifestando de manera clara e inequívoca que Cristo ha nacido y sufrido realmente, no en apariencia (*non per phantasiam*), y que ha muerto realmente de nuestra muerte común, pues ha resucitado realmente de entre los muertos⁴³. La defensa de la resurrección de Jesús en *Contra Celsum* exigía refutar definitivamente las principales objeciones que se efectuaban sobre ella

³⁹ Además, es preciso valorar que el episodio de Tomás tiene el valor de conjurar cualquier tipo de disensión que se pudiera producir entre los discípulos sobre la identidad cristológica de Jesús al demostrarse la verdadera inhabitación de las Personas en Jesús sin recurrir al contacto físico sino mediante la certeza de la fe, véase P.E. Kinlaw, *The Christ is Jesus. Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology*, Atlanta 2005, p. 169-170.

⁴⁰ B. Studer, *La résurrection de Jésus d'après le 'Perì Archôn' d'Origène*, “Augustinianum” 8 (1978) p. 279-280.

⁴¹ Orígenes, *Contra Celsum* 2, 61, SCh 132, p. 426: “Ἦν οὖν καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ θάνατον, ὡς μὲν ὁ Κέλσος οἶεται, φαντασίαν ἐξαποστέλλων τῶν ἐπὶ τῷ σταυρῷ τραυμάτων καὶ οὐκ ἀληθῶς τοιοῦτος ὢν τραυματίας”.

⁴² Orígenes, *Contra Celsum* 2, 62, SCh 132, 428.

⁴³ Orígenes, *De principiis* I, praef. 4, SCh 252, p. 80-82: “[...] hic Iesus Christus natus et passus est in ueritate, et non per phantasiam, communem hanc mortem uere mortuus; uere enim et a mortuis resurrexit [...]”.

debido a su importancia central en la fe cristiana. Por tanto, es preciso rebatir especialmente cualquier acusación conducente a afirmar que los principales testigos de la resurrección (especialmente los apóstoles) no vieron lo que realmente vieron. Para ello, Orígenes incide en la idea de que la resurrección es un fenómeno ya conocido antes de que el propio Jesús se alzase de entre los muertos⁴⁴ y también resalta la importancia de las marcas que deja sobre el cuerpo de Cristo la muerte en la cruz. Aquí es donde la figura del incrédulo Tomás alcanza toda su significación al actuar como testigo de la veracidad de la resurrección⁴⁵ y del cuerpo glorioso que asume Jesús con ella. Esto se debe a que la resurrección y la transformación del cuerpo de Cristo en la gloria de Dios tienen como objeto hacer visible al Padre invisible⁴⁶.

A diferencia de sus predecesores⁴⁷, a Hilario de Poitiers no le interesa dirimir si el apóstol toca o no las heridas de Jesús ya que, para él, el motivo principal de la perícopa no es la duda de Tomás sino las propias heridas que testimonian que la resurrección se ha obrado en el mismo cuerpo con el que Cristo ha sufrido la pasión⁴⁸. El obispo se sirve de la perícopa de Tomás en varias de sus obras⁴⁹ para expresar y desarrollar su pensamiento sobre la acción salvífica de la fe. Sin embargo, el motivo de la duda de Tomás adquiere una importancia capital en el capítulo 20 del libro III de *De Trinitate*, donde Hilario despliega su talento como exegeta de las Sagradas Escrituras para resolver la paradoja de la duda y la incredulidad en un compañero cercano de Jesús que ha sido testigo de su ministerio y su pasión⁵⁰.

⁴⁴ Orígenes, *Contra Celsum* 2, 58, SCh 132, p. 422.

⁴⁵ Orígenes, *Contra Celsum* 2, 65, SCh 132, p. 438-440.

⁴⁶ Orígenes, *Contra Celsum* 6, 74, SCh 147, p. 366.

⁴⁷ Cipriano trata muy superficialmente este pasaje. En su epístola 39 hace una lectura en clave martirial en la que no asocia la incredulidad de Tomás con la necesidad de tocar las heridas para creer en la resurrección de la carne, en Cyprianus Carthaginensis, *Ep.* 39, 2, CSEL 3/2, p. 582-583: “Et si aliquid Thomae similis extiterit qui minus auribus credat, haec oculorum fides deest ut quis quod audit et uideat. In seruo Dei uictoriam gloria uulnerum fecit, gloriam cicatricum memoria custodit”.

⁴⁸ L. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, p. 225. Sobre la humanidad del cuerpo de Jesús en Hilario, véase *De Trinitate* X 13 (CCSL 62A, p. 469); X 23 (CCSL 62A, p. 474-478); X 45 (CCSL 62A, p. 498-499).

⁴⁹ Hilarius Pictaviensis, *In Matthaeum* 9, 9 (SCh 254, p. 212-214); Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* III 20 (CCSL 62, p. 91-92); VII 12 (CCSL 62, p. 271-273); Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 55, 5 (SCh 565, p. 196).

⁵⁰ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* III 20, CCSL 62, p. 91: “Dominum audio, et quia his credo quae scripta sunt, scio iam post resurrectionem frequenter uidendum se in corpore praeuisse multis non credentibus; certe Thomae, non nisi contrectatis eius uulneribus credituro [...]”.

El obispo de Poitiers apunta a que Cristo se acomoda completamente a la debilidad de la inteligencia humana y, para satisfacer la duda de los que no creen, pone en obra el misterio de su poder invisible⁵¹. Para explicar su postura, Hilario hace arrancar su exégesis de la visita de Cristo al cenáculo, recreando la atmósfera íntima en la que se desarrolla la escena donde encontramos a algunos de los discípulos congregados en secreto después de la pasión (Jn 20,19). Después de haber sido testigos de la visita de Jesús, que accede al recinto cerrado sin descorrer los cerrojos ni abrir las cerraduras⁵², y hacer partícipe a Tomás —que estaba ausente— de este acontecimiento, el apóstol expresa su duda. Ante este reto, Hilario de Poitiers interpreta la vuelta de Cristo ocho días después como una invitación directa a Tomás para que se salve, afirmando de manera rotunda que “se presenta para confirmar la fe de Tomás en las condiciones que este había puesto”⁵³, ofreciéndole la posibilidad de palpar su cuerpo y tocar las heridas.

Hilario de Poitiers presenta la escena desde la más estricta fidelidad al texto joánico, sin presuponer un contacto que el evangelista, por su parte, no plantea en ningún momento. El obispo de Poitiers no necesita recurrir a ningún artificio, ni a alterar en modo alguno el texto de la Escritura porque es capaz de desarrollar una exégesis coherente con el evangelio, significativa y plenamente integrada en su pensamiento doctrinal en lo que se refiere a su comprensión de la capacidad de la fe para salvar y justificar al hombre⁵⁴.

En consonancia con sus necesidades polémicas y apologéticas, Hilario emplea la exégesis de la perícopa de la duda de Tomás como herramienta

⁵¹ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* III 20, CCSL 62, p. 91: “Dominus ad omnem se intelligentiae nostrae imbecillitatem accomodat, et dubitationi infidelium satisfactorius, arcanum inuisibilis uirtutis operatur: facti rationem. Quisquis eris coelestium rerum scrutator, expone”.

⁵² Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* III 20, CCSL 62, p. 92: “Sequantur ergo oculis mentis tuae penetrantis ingressum, et cum eo clausam domum intelligentiae tuae uisus introeat. Integra sunt omnia et obserata: sed esse assistit medius, cui per uirtutem suam universa sunt peruia”.

⁵³ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* III 20, CCSL 62, p. 91: “Dominus Thomae fidem propositis conditionibus confirmaturus assistit”.

⁵⁴ Sobre la justificación por la fe en el pensamiento de Hilario de Poitiers: A. Peñamaría de Llano, *Libertad, mérito y gracia en la soteriología de Hilario de Poitiers. ¿Precursor de Pelagio y Agustín?*, REAug 20 (1974) p. 234-250; A. Peñamaría de Llano, *La salvación por la fe. La noción “fides” en Hilario de Poitiers. Estudio filológico-teológico*, Burgos 1981; D.H. Williams, *Justification by Faith: a Patristic Doctrine*, JEH 57 (2006) p. 657-661; D.H. Williams, *Hilary of Poitiers and Justification by Faith According to the Gospel of Matthew*, “Pro Ecclesia” 16 (2007) p. 445-461.

para luchar contra sus opositores subordinacionistas para demostrar la divinidad de Cristo expresada en la afirmación de que este ha nacido, como Dios, del Padre inengendrado y perfecto. El obispo de Poitiers emplea la incredulidad de Tomás para demostrar que, aunque este nacimiento del Hijo exceda la inteligencia y el lenguaje de la naturaleza humana, el apóstol, a diferencia de los herejes, se salva por la fe, al reconocer y confesar al Dios que se le presenta revestido del cuerpo humano lacerado en la pasión, mientras que aquellos persisten en la negación de la divinidad del Hijo⁵⁵.

Efectivamente, la confesión final de Tomás tiene la función de demostrar la función soteriológica de la fe, evidenciada en la capacidad de Tomás de reconocer al Hijo de Dios en Cristo tras la iniciativa de Jesús de presentarse ante él días después de la primera visita al cenáculo y en las condiciones en las que el apóstol debía confesarlo, es decir, en la paradoja de su resurrección en su cuerpo lacerado. La confrontación con el resucitado tiene sobre Tomás el mismo efecto que las teofanías del Antiguo Testamento que Hilario explicará y desarrollará de manera rigurosa en el libro IV de *De Trinitate*, principalmente⁵⁶. La apertura de los ojos de la fe posibilita el reconocimiento de Dios en el hombre que se muestra ante él y, por eso, a pesar de que se ofrezca el contacto con las heridas, Hilario de Poitiers entiende que no hay necesidad de palpar el cuerpo de Cristo para conocer su naturaleza⁵⁷, pues se accede a este conocimiento a través de sus hechos y su poder⁵⁸. El momento de la confesión de Tomás es el que sella su salvación una vez enunciada públicamente su creencia en la divinidad de Cristo al exclamar “Señor mío y Dios mío” (Jn 20,28). El obispo de Poitiers añade que esta confesión encierra la creencia en que solo la naturaleza divina pudo resucitar por sí misma de entre los muertos

⁵⁵ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* III 20, CCSL 62, p. 92: “Noli negare quod steterit, quia per intelligentiae infirmitatem, consistentis non consequaris introitum: noli nescire quod ab ingenito et perfecto Deo patre unigenitus et perfectus filius Deus natus sit, quia sensum et sermonem humanae naturae uirtus generationis excedat”.

⁵⁶ Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, p. 11-22; J. Grzywaczewski, *Syn reprezentujący Ojca w De Trinitate św. Hilarego z Poitiers*, VoxP 75 (2020) p. 188.

⁵⁷ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VII 12, CCSL 62, p. 272: “Videns enim Thomas credit”.

⁵⁸ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VII 12, CCSL 62, p. 272: “Veritatem igitur euangelici sacramenti Thomas intelligens, Dominum suum et Deum suum esse confessus est. Non hic honoris est nomen, sed naturae confessio est: rebus enim ipsis atque uirtutibus Deum credit”.

a la vida y que la confianza de esta fe plenamente aceptada le lleva a confesar que se trata de Dios⁵⁹.

El relato de Juan nos invita a pensar que la conversión de Tomás se produce por la invitación a tocar las heridas de Jesús más que a la realidad física de su resurrección, ya que se nos indica que cree al ver al Resucitado, pero no se nos cuenta qué ha visto el apóstol⁶⁰. En este sentido, hemos visto que Hilario de Poitiers no encuentra contradicción ni incoherencia de ningún tipo. Sin embargo, a diferencia del Pictaviense y de la misma manera que los Padres que le precedieron, los que le siguen piensan que la actitud de Tomás al enfrentarse a la realidad de la resurrección no entraña lógica alguna. Así, Gregorio Magno reflexiona sobre la confesión de Tomás tratando de indagar en qué ha visto el apóstol, ya que considera que el hombre mortal no puede ver a la divinidad, no aportando solución alguna al desafío del Cristo resucitado ni explicando el mecanismo subyacente a la confesión de Tomás pues fracasa al dar una explicación a la conversión ofreciendo una reflexión decepcionante⁶¹.

Agustín de Hipona, por su parte, trata la perícopa de la duda de Tomás remitiéndose a la escena a través del relato joánico y no de los sinópticos, dando por hecho que el apóstol toca las heridas de Cristo y haciendo orbitar los argumentos expuestos en los diferentes textos donde trata la escena alrededor la incredulidad de Tomás atestiguada por el contacto⁶² con una única excepción donde admite que la acción de tocar las heridas no figura de manera explícita en el relato de Juan⁶³. En cualquier caso, observamos que en los principales escritores que se acercan

⁵⁹ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VII 12, CCSL 62, p. 272: “Videns enim Thomas credidit. Sed quid credidit quaeris? Et quid aliud credidit quam professus est: Dominus meus et Deus meus? Resurrexisse enim per se ex mortuis in uitam, nisi Dei natura non potuit: et creditae religionis fides hoc est professa, quod Deus est”.

⁶⁰ J.D. Atkins, *The Doubt of the Apostles and the Resurrection Faith of the Early Church*, Tübingen 2019, p. 424. Most (*Doubting Thomas*, p. 56) indica que la confesión de Tomás está motivada por el temor a lo sobrenatural, argumento que no se sostiene en tanto que el apóstol, como el resto de sus compañeros, ha sido testigo de todo tipo de actos sobrenaturales obrados por Jesús a lo largo de todo su ministerio público.

⁶¹ Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* 26, 8 (Sch 522, p. 150): “Dum ergo uidit Thomas, dum palpauit, cur ei dicitur: «Quia uidisti me, credidisti»? Sed aliud uidit, aliud credidit. A mortali quippe homine diuinitas uideri non potuit. Hominem igitur uidit et Deum confessus est, dicens: «Dominus meus et Deus meus» Videndo ergo credidit qui considerando uerum hominem, hunc Deum quem uidere non poterat, exclamauit”.

⁶² Augustinus Hipponensis, *Sermones* 88, 2; 145A; 242, 3; 362, 12; 375C, 3.

⁶³ Augustinus Hipponensis, *Tractatus in Euangelium Iohannis* 121, 5 (CCSL 36, p. 667-668). M.F. Berrouard, *Œuvres de saint Augustin* 75. *Homélies sur l'Évangile de saint Jean CIV-CXXIV*, Paris 2003, p. 364; H.A.G. Houghton, *Augustine's Text of*

antes y después de Hilario al motivo de la duda de Tomás lo hacen, en su mayoría, con el prejuicio de la existencia del contacto, condicionando su discurso soteriológico sobre la influencia del milagro y lo sobrenatural en la confesión y la consiguiente salvación del Apóstol, entendido también como trasunto del hombre.

4. Fe y milagro en el discurso soteriológico de Hilario de Poitiers

Hilario otorga una gran relevancia a los milagros obrados por Jesús. En todas las obras del obispo de Poitiers se hace referencia al milagro como manifestación del poder del Hijo cuyo fin último es suscitar y fortalecer la fe del hombre. Sin embargo, el hecho de que conservemos una obra exegética centrada en el Primer Evangelio hace que, numéricamente, sean los milagros narrados por Mateo los que más atención hayan recibido por parte de Hilario, que entiende el hecho sobrenatural, en este contexto exegético, a través de uno temas fundamentales del Primer Evangelio, a saber, la capacidad del milagro para suscitar la fe y, a través de ella, lograr la justificación y, consecuentemente, la salvación de las gentes. A pesar de esto, el hecho de que Hilario no escribiera un comentario exegético del Cuarto Evangelio no fue óbice para que el obispo de Poitiers reflexionase sobre las señales expuestas por Juan en diferentes puntos de sus principales obras.

Para Hilario, los milagros tienen la función adicional de hacer presente en el mundo el reino de Dios, que identifica con el propio Jesús⁶⁴, que los hace posibles debido a su naturaleza divina. En este sentido, Luis Ladaria afirma que Hilario entiende que es el poder de la divinidad de Cristo el que, al obrar el milagro, hace que se manifieste su *uirtus* a través de la carne que ha asumido⁶⁵, demostrando de esta manera la divinidad del hombre Jesús⁶⁶. Esta manifestación se hace explícita a través de la narración del hecho milagroso comprendiéndolo como una acción

John. Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts, Oxford 2008, p. 355; Schlieser, *To Touch or Not to Touch?*, p. 77.

⁶⁴ Hilarius Pictaviensis, *In Matthaeum* 5, 15 (SCh 254, p. 168); 12, 17 (SCh 254, p. 284); 31, 5 (SCh 258, p. 232).

⁶⁵ Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, p. 135; Hilarius Pictaviensis, *In Mathaeum* 3, 3 (SCh 254, p. 114). Véase también R. Gil, *Hilaire de Poitiers et l'humanité souffrante du Christ*, Paris 2020, p. 276. Esta *uirtus* divina se apodera del cuerpo de Jesús, especialmente permeable y receptivo a la acción del Padre sobre él.

⁶⁶ Hilarius Pictaviensis, *In Matthaeum* 9, 7 (SCh 254, p. 210); 14, 19 (SCh 258, p. 32).

o una fuerza que opera en tres niveles diferentes⁶⁷. En primer lugar, sobre el plano físico, donde la manifestación del poder divino de Jesús obra la transformación o restitución física que se opera sobre el receptor del milagro (ya sea un objeto como el vino en Caná o una persona, como Lázaro, llamado de entre los muertos) manifestando la potencia divina en Jesús. Al mismo tiempo, y en otro nivel, se produce la transformación espiritual del receptor del milagro y, según el caso, en otros relacionados con el suceso en forma de perdón de los pecados y redención espiritual. Por último, el milagro obrado adquiere una dimensión futura operando, por extensión, como una señal de salvación de todos los que creen en Jesús y forman el conjunto de la Iglesia⁶⁸.

El obispo de Poitiers señala que la fe es lo que hace posible que Jesús obre los milagros⁶⁹. No obstante, es necesario contextualizar esta afirmación entendiendo que, para el obispo de Poitiers, la fe desempeña un papel fundamental al revestirse de una función esencialmente soteriológica. Así, para Hilario, el poder para obrar el milagro se halla en Jesús, identificado con su cuerpo, pero no limitado al mismo. La fe consigue manifestar este poder al obligarle a proyectarse fuera de su localización corpórea trascendiendo las limitaciones de la carne mortal⁷⁰. Esta cualidad culmina con la resurrección y la glorificación de la carne, que es el momento en el que este poder se desborda y se derrama universalmente gracias a la fe.

De esta forma, observamos que para Hilario los milagros tienen también la función de revestir de una mayor autoridad las palabras de Jesús⁷¹. La actividad taumatúrgica de Jesús adquiere una dimensión soteriológica en la obra de Hilario de Poitiers, pues entiende los milagros como un signo de la presencia de Cristo, pero también del Padre, en tanto que inhabita en el Hijo. Asimismo, el empleo del milagro en la obra hilariana puede entenderse también desde un punto de vista apologético debido a que muestran la divinidad de Jesús que es capaz de realizar actos que superan

⁶⁷ Hilarius Pictaviensis, *In Matthaeum* 14, 2 (Sch 258, p. 10-12). J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e siècle*, Paris 1971, p. 273-294; P. Burns, *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, Roma 1981, p. 51-58; Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, p. 135.

⁶⁸ Hilarius Pictaviensis, *In Matthaeum* 7, 2 (Sch 254, p. 180); 9, 6 (Sch 254, p. 210); 14, 19 (Sch 258, p. 32).

⁶⁹ Hilarius Pictaviensis, *In Matthaeum* 14, 2 (Sch 258, p. 12).

⁷⁰ Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 138, 27 (CSEL 22, p. 763).

⁷¹ Hilarius Pictaviensis, *In Matthaeum* 11, 2-3 (Sch 254, p. 252-256).

el poder y la capacidad del hombre⁷². Efectivamente, con los milagros se demuestra que Jesús ha salido del Padre y actúa con su poder⁷³: la naturaleza de su cuerpo, de la humanidad que ha asumido con la encarnación, está completamente imbuida del poder divino, razón que explica que pueda obrar curaciones milagrosas, resucitar a los muertos, caminar sobre las aguas o transformar y multiplicar los alimentos. Es, precisamente, este poder el que permite que la unidad del Padre y del Hijo, tema central del evangelio de Juan, se manifieste al conjunto de la humanidad para que sepa que Cristo es el Hijo de Dios y como anticipo de los bienes futuros⁷⁴.

La capacidad del exegeta de ver varias dimensiones en la interpretación de los milagros hace que la mirada de Hilario de Poitiers trascienda la aplicación corpórea y material de los milagros para contemplar cómo disipan, también, la debilidad de la inteligencia humana⁷⁵, como ocurre en el caso de Tomás. Efectivamente y, a diferencia de los dos ciegos que reciben la vista en Mt 9,27, que ven porque han creído, Tomás cree porque ve. Hilario se sirve de esta contraposición radical para expresar su convencimiento de que la fe proporciona la salvación y no al contrario. Sin embargo, la naturaleza apostólica del discípulo hace que este no sea menos que los ciegos en tanto que mientras que a estos se les impone el silencio, al primero, por su condición, se le destina a la predicación⁷⁶. Esta afirmación, aparentemente chocante, encuentra una persuasiva explicación en la misma obra de la que procede, unos capítulos después, cuando incide en la necesidad de que los apóstoles (y, con ellos, Tomás) sean testigos de la resurrección y, por tanto, den testimonio de la humildad y la

⁷² Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* III 5-6 (CCSL 62, p. 41-43).

⁷³ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* VI 33 (CCSL 62, p. 236-237) y VII 36 (CCSL 62, p. 303).

⁷⁴ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* I 29 (CCSL 62, p. 27); Hilarius Pictaviensis, *De synodis* 19 (SCh 621, p. 224); Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 68, 7 (SCh 605, p. 160).

⁷⁵ Hilarius Pictaviensis, *In Matthaeum* 7, 7, SCh 254, p. 186: "Curationem promiscuam horis uestertinis concursu eorum quos post passionem docuit recognoscimus, omnium peccata dimittens, omnium infirmitates auferens et malarum uoluptatum insidentium incentiua depellens, passione corporis sui secundum prophetarum dicta infirmitates humanae imbecillitatis absorbens".

⁷⁶ Hilarius Pictaviensis, *In Matthaeum* 9, 9, SCh 254, p. 212-214: "Quibus Dominus ostendens nos ex salute fidem, sed per fidem salutem expectandam (caeci enim quia crediderant uiderunt, non quia uiderant crediderunt, ex quo intelligendum est fide merendum esse quod petitur, non ex impetratis fidem esse sumendam); si credidissent, uisum pollicetur et credentibus silentium imperat, quia apostolorum erat proprium praedicare".

pasión de Cristo pues la ley y los profetas ya se habían encargado, por su parte, de anunciar su divinidad⁷⁷.

En lo referente a la singularización de los apóstoles, es preciso señalar la posible influencia de Tertuliano en lo que se refiere a la propia naturaleza apostólica ya, de acuerdo con el pensador africano, el Espíritu Santo solo se manifiesta de manera propia, es decir, plenamente, en los apóstoles⁷⁸. Esta aseveración resulta llamativa en tanto que, hasta el momento, se ha afirmado que la plenitud del Espíritu se manifiesta en todos los bautizados, impulsándolos a realizar las obras de los hijos de Dios en todo tiempo y lugar. Sin embargo, Tertuliano afirma en su obra montanista que solo los apóstoles tienen la plenitud del Espíritu y que el resto la poseen parcialmente. En este sentido, cabría preguntarse qué argumentos ha empleado este autor para llegar a esta conclusión⁷⁹ y, más concretamente, por qué realiza tal afirmación. Es probable que el carácter montanista de la obra que contiene esta idea sea el causante de esta afirmación. En su contexto, observamos que Tertuliano indica que el Espíritu que hablaba por boca del apóstol Pablo y exhortaba a no casarse en segundas nupcias debe ser obedecido, debiéndose tener estas palabras como un precepto⁸⁰. El resto de los cristianos tienen, consecuentemente, que ir conformándose cada vez más a la voluntad del Espíritu y es en este sentido como debe entenderse la afirmación de que los apóstoles lo poseen más plenamente que los demás.

Sin embargo, situados en un episodio anterior a Pentecostés, la idea de esta plenitud del Espíritu en los apóstoles parece flaquear, al igual que

⁷⁷ Hilarius Pictaviensis, *In Matthaeum* 16, 8, SCh 258, p. 54-56: “Iubet etiam discipulis ne cui loquantur quod ipse est Christus; alios enim Spiritus sui esse testes oportebat, legem uidelicet et prophetas. Ceterum resurrectionis testimonium proprium est apostolorum. Et quia scientium in Spiritu Christum beatitudo monstrata est, negatae rursum humilitatis et passionis eius periculum declarator”.

⁷⁸ Tertullianus, *De exhortatione chastitatis* 4, 6, CCSL 2, p. 1022: “Proprie enim apostoli spiritum sanctum habent, qui plene habent in operibus prophetiae et efficacia uirtutum documentisque linguarum, non quasi ex parte, quod ceteri”.

⁷⁹ C. Moreschini (Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, SCh 319, Paris 1985, p. 145-146) afirma que Tertuliano se estaría apoyando en Jn 20,22 y Hch 1,8, que autorizan a pensar en una presencia más plena y viva del Espíritu en los apóstoles.

⁸⁰ Tertullianus, *De exhortatione chastitatis* 4, 6, CCSL 2, p. 1022: “Ita spiritus sancti auctoritatem ad eam speciem adire fecit, cui magis nos obsequi uoluit, et factum est iam non consilium diuini spiritus, sed pro eius maiestate praeceptum”. Sin embargo, Tertuliano demuestra una cierta independencia con el montanismo en lo que afecta a esta afirmación. Véase, C. Micaelli, *Tertulliano e il montanismo in Africa*, in: *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, ed. M. Marin – C. Moreschini, Brescia 2002, p. 27-28.

la fe de Tomás antes de constatar la verdadera naturaleza del Resucitado. Por tanto, si bien es preciso tener en cuenta una posible influencia del pensamiento de Tertuliano en Hilario en lo que se refiere a una mayor plenitud del Espíritu en los apóstoles, la reflexión que realiza el obispo de Poitiers en torno al paso de la incredulidad a la fe en Tomás ante la contemplación del cuerpo lacerado de Cristo parece tener exclusivamente el valor de servir como un testimonio directo esencial para la posterior misión de los apóstoles.

5. Conclusión

El debate en torno a si Tomás tocó o no tocó las heridas de Jesús es completamente ajeno al relato joánico. En el Cuarto Evangelio ni se menciona el contacto ni se da por hecho: Juan pretende resaltar la omnisciencia de Cristo, que sabe lo que ha dicho Tomás en su ausencia, y subrayar a partir de esta cualidad sobrenatural su naturaleza divina. Tomás, por su parte, al verse interpelado por Jesús, sabe inmediatamente que el Hijo ha sido testigo de sus palabras de duda sin haber estado presente en el momento en que se pronunciaron. Esto le hace reconocer la omnisciencia del Hijo y, a través de este rasgo divino, su divinidad. Este despertar a la fe que provoca la omnisciencia de Cristo es un motivo recurrente en la narrativa de Juan que resalta las cualidades proféticas de Jesús recreándose en presentar escenas donde es conocedor de las cosas ocultas y de los secretos encerrados en los corazones de los hombres. El ejemplo más elocuente lo encontramos al principio del evangelio de Juan cuando Natanael reconoce en Jesús a Cristo tras saberse visto por él debajo de la higuera (Jn 1,48). La naturaleza profética de Jesús es reconocida explícitamente por la Samaritana cuando Jesús le dice que ha tenido cinco maridos y que el actual no es su esposo legal (Jn 4,18-19) pero, para Juan, los principales receptores de la omnisciencia divina son los apóstoles, a los que Jesús conoce (Jn 2,24-25) hasta el punto de saber las flaquezas que guardan en su interior (Jn 6,61.64.71; 13,11.27-28). La familiaridad con Cristo hace que los discípulos sean conscientes de esta cualidad divina (Jn 16,19.30; 21,17), por lo que el escepticismo se podría achacar a una falta de cercanía espiritual con Jesús o, incluso, de fe. En este sentido, cabe interpretar la insistencia de Cristo en abrir los ojos de la fe a todos los discípulos en una infatigable iniciativa que no cesa hasta los últimos momentos que comparte con ellos antes de la Ascensión, como ocurre en el caso de Tomás ante el Resucitado.

La confrontación con la divinidad de Cristo actúa como una teofanía tanto en el sentido de que permite percibir su naturaleza divina a través de sus atributos como, muy especialmente, a través de la interacción con el Resucitado. Así, Tomás confiesa finalmente la divinidad de Cristo porque en el hombre que le muestra el costado ve a Dios. Este encuentro, al igual que las teofanías narradas en el Antiguo Testamento, tiene un efecto profundamente transformador sobre el individuo en tanto que al acceder a este conocimiento por medio de la fe comporta su salvación. En este sentido, y gracias a la exégesis propuesta por Hilario de Poitiers, podemos entender la perícopa de la duda de Tomás como una expresión de la tensión entre duda y fe y el efecto que ejerce esta dinámica sobre la justificación y salvación del hombre.

Bibliography

Sources

- Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, ed. R. Willems, CCSL 36, Turnhout 1954.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, v. 2, ed. P.T. Camelot – C. Mondésert, SCH 38, Paris 1954.
- Cyprianus Carthaginiensis, *Epistulae*, ed. W. von Hartel, CSEL 3/2, Wien 1871.
- Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, ed. G. Blanc – R. Étaix – B. Judic – C. Morel, SCH 522, Paris 2008.
- Hilarius Pictaviensis, *Commentarium in Matthaeum*, t. 1-2, ed. J. Doignon, SCH 254, 258, Paris 1978-1979.
- Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, ed. P. Smulders, CCSL 62, 62A, Turnhout 1979-1980.
- Hilarius Pictaviensis, *De synodis*, ed. A. Rocher – M. Durst, SCH 621, Paris 2021.
- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos*, ed. P. Descourtieux, SCH 565, 605, Paris 2014-2020.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, v. 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCH 264, Paris 1979.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, v. 4, ed. A. Rousseau – B. Hemmerdinger – C. Mercier – L. Doutreleau, SCH 100/1, Paris 1965.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, v. 5, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – C. Mercier, SCH 153, Paris 1969.
- Irenaeus Lugdunensis, *Epideixis*, ed. A. Rousseau, SCH 406, Paris 1995.
- Origenes Alexandrinus, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCH 132, Paris 1967.
- Origenes Alexandrinus, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCH 252, Paris 1978.
- Tertullianus, *Ad martyras*, ed. E. Dekkers, CCSL 1, Turnhout 1954.

- Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CCSL 1, Turnhout 1954.
 Tertullianus, *De anima*, ed. J.H. Waszink, CCSL 2, Turnhout 1954.
 Tertullianus, *De exhortatione castitatis*, ed. A. Kroymann, CCSL 2, Turnhout 1954.
 Tertullianus, *De patientia*, ed. J.G.P. Borleffs, CCSL 1, Turnhout 1954.
 Tertullianus, *De resurrectione mortuorum*, ed. J.G.P. Borleffs, CCSL 2, Turnhout 1954.

Studies

- Atkins J.D., *The Doubt of the Apostles and the Resurrection Faith of the Early Church*, Tübingen 2019.
 Berrouard M.F., *Oeuvres de saint Augustin 75. Homélies sur l'Évangile de saint Jean CIV-CXXIV*, Paris 2003.
 Bieringer R. – Vanden Hove I., *Mary Magdalene in the Four Gospels*, “Louvain Studies” 32 (2007) p. 186-254.
 Bieringer R., *They have taken away my Lord: Text–Immanent Repetitions and Variations in John 20:1-18*, in: *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel: Style, Text, Interpretation*, ed. G. Van Belle – P. Maritz, Leuven 2008, p. 609-630.
 Bonney W., *Caused to Believe. The Doubting Thomas Story and the Climax of John's Christological Narrative*, Leiden 2002.
 Burns P., *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, Roma 1981.
 Chilton B.D., *Resurrection Logic. How Jesus' First Followers Believed God Raised Him from the Dead*, Waco 2019.
 Daley B.E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991.
 Doignon J., *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e siècle*, Paris 1971.
 Fierro A., *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal de la noción bíblica de “doxa”*, Roma 1964.
 Gil R., *Hilaire de Poitiers et l'humanité souffrante du Christ*, Paris 2020.
 Grzywaczewski J., *Syn reprezentujący Ojca w “De Trinitate” św. Hilarego z Poitiers*, “Vox Patrum” 75 (2020) p. 185-200.
 Hansen S.E., *Forgiving and Retaining Sin: A Study of the Text and the Context of John 20:23*, “Horizons in Biblical Theology” 19 (1997) p. 24-32.
 Houghton H.A.G., *Augustine's Text of John. Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts*, Oxford 2008.
 Judge P.J., *A note on Jn 20,29*, in: *The Four Gospels, Festschrift Frans Neirynck*, ed. F. Van Segbroek et al., Leuven 1992, p. 2183-2192.
 Judge P.J., *John 20,24-29: More than Doubt, Beyond Rebuke*, in: *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, ed. G. Van Belle, Leuven 2007, p. 913-930.
 Kinlaw P.E., *The Christ is Jesus. Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology*, Atlanta 2005.
 Ladaria L., *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989.
 McWilliam J.E., *Death and Resurrection*, Wilmington 1994.

- Menken M.J.J., *The Christology of the Fourth Gospel: A Survey of Recent Research*, in: *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Martinus de Jonge*, ed. M.C. De Boer, Sheffield 1993, p. 292-320.
- Micaelli C., *Tertulliano e il montanismo in Africa*, in: *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, ed. M. Marin – C. Moreschini, Brescia 2002, p. 15-49.
- Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, de. C. Moreschini, SCh 319, Paris 1985.
- Moreschini C., *Tertulliano e la salvezza della carne*, in: *Liturgia e incarnazione*, ed. N. Terrin, Padova 1993, p. 93-111.
- Most G., *Doubting Thomas*, Cambridge 2005.
- Novakovic L., *Raised from the Dead According to the Scripture. The Role of Israel's Scripture in the Early Christian Interpretations of Jesus' Resurrection*, London 2012.
- Peñamaría de Llano A., *Libertad, mérito y gracia en la soteriología de Hilario de Poitiers. ¿Precursor de Pelagio y Agustín?*, “Revue des études augustinienes et patristiques” 20 (1974) p. 234-250.
- Peñamaría de Llano A., *La salvación por la fe. La noción “fides” en Hilario de Poitiers. Estudio filológico-teológico*, Burgos 1981.
- Perkins P., *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Garden City 1984.
- Philips G.L., *Faith and Vision in the Fourth Gospel*, in: *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F.L. Cross, London 1957, p. 83-96.
- Popp T., *Thomas: Question Marks and Exclamation Marks*, in: *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, ed. S.A. Hunt et al., Tübingen 2013, p. 504-529.
- Schliesser B., *To Touch or Not to Touch? Doubting and Touching in John 20:24-29*, “Early Christianity” 8 (2017) p. 69-93.
- Schneiders S.M., *Jesus Risen in Our Midst. Essays on the Resurrection of Jesus in the Fourth Gospel*, Collegeville 2013.
- Studer B., *La résurrection de Jésus d'après le “Peri Archôn” d'Origène*, “Augustinianum” 18 (1978) p. 279-309.
- Sylva D.D., *Thomas: Love as Strong as Death: Faith and Commitment in the Fourth Gospel*, London 2013.
- Thomaskutty J., *Characterisation of Thomas in the Fourth Gospel*, “HTH Theological Studies” 76 (2020) p. 1-8.
- Tuckett C., *Seeing and Believing in John 20*, in: *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer*, ed. J. Krans et al., Leiden 2013, p. 169-185.
- Williams D.H., *Justification by Faith: a Patristic Doctrine*, “Journal of Ecclesiastical History” 57 (2006) p. 649-667.
- Williams D.H., *Hilary of Poitiers and Justification by Faith According to the Gospel of Matthew*, “Pro Ecclesia” 16 (2007) p. 445-461.

