

# Retórica e identidad: el episodio del centurión de Cafarnaún en la Literatura Evangélica

*Rhetoric and identity: the episode of the centurion from Capernaum in the Evangelical Literature*

Mariano Spléndido \*

**Resumen:** Los Evangelios contienen episodios interesantes para analizar a fin de observar los conflictos organizativos de las primeras comunidades cristianas en Oriente. En el periodo posterior a la guerra judía, las identidades cristianas buscaron definirse en medio de tensiones y debates con el judaísmo rabínico. En este trabajo proponemos ver algunos aspectos de este proceso a partir del análisis del relato del centurión de Cafarnaún y su esclavo enfermo. Los evangelistas enfrentan a Jesús con un gentil que realiza una interesante defensa del concepto de obediencia vinculándolo con la fe. Las variantes redaccionales nos permitirán analizar los intereses retóricos de estas comunidades, sus proyectos organizativos y sus perspectivas sobre el imperio.

**Abstract:** The Gospels contain interesting episodes to analyse in order to observe the organizational conflicts of the first Christian communities in Orient. In the aftermath of the Jewish War, the Christian identities sought a definition amid tensions and debates with rabbinic Judaism. In this paper we propose to see some aspects of this process from the analysis of the account of the centurion of Capernaum and his sick slave. The evangelists confront Jesus with a gentile who performs an interesting defence of the concept of obedience by linking it with faith. The variants in writing will allow us to analyse the rhetorical interest of these communities, their organizational projects and their perspectives about the empire.

**Palavras-chave:**

Evangelios;  
Retórica;  
Centurión;  
Comunidades  
Cristianas Siglo I;  
Discurso.

**Keywords:**

Gospel;  
Rhetoric;  
Centurion;  
Christian Communities  
1<sup>st</sup> Century;  
Discourse.

---

Recebido em: 26/08/2014  
Aprovado em: 24/09/2014

---

\* Professor da Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (IdHCS)/Centro de Estudios de Historia Social Europea (CEHSE), Argentina.

La literatura neotestamentaria fue resultado de intereses en conflicto en el seno de las primitivas *ekklesiai*. Luego de la guerra del 66-70 y de la humillación judía, los cristianos se vieron compelidos a pensar su identidad teniendo en cuenta la interacción con los diversos componentes urbanos así como su adscripción sinagoga. Las asambleas paulinas, distribuidas por las provincias de Asia, Acaya y Macedonia fueron las primeras en tomar una decisión organizativa concreta: abandonar la sinagoga y reforzar los principios de pertenencia a una comunidad mixta, atenta a los parámetros cívicos de honor y autoridad.<sup>1</sup> Dos son las epístolas que nos introducen en el pensamiento paulino del momento: *Colosenses (Col)* y *Efesios (Ef)*.<sup>2</sup> En ellas Cristo es presentado como un pacificador que derribó los muros entre judíos y gentiles y reconcilió a la creación, restableciendo al hombre en su integridad por medio del sacrificio soteriológico de la cruz (*Col* 1.19-20; *Ef* 2.12-18.).<sup>3</sup> El ser cristiano requiere, según esta perspectiva, no solo de la fe, sino de la asunción de una moral destinada a conservar un estatus de pureza que, no obstante, no debe ser un impedimento a la hora de las relaciones con los gentiles (*Col* 3.17, 4.5-6.).<sup>4</sup> Sin embargo, estos principios no fueron asumidos por todas las vertientes cristianas, muchas de las cuales continuaban recelando de las simpatías gentiles y desconfiaban de los experimentos organizativos en núcleos domésticos no adscriptos a la sinagoga.<sup>5</sup>

Las comunidades redactoras de los evangelios, contemporáneas a *Col* y *Ef*, se manifestaron ambiguas en cuanto a su praxis social, lo cual nos permite calificarlas como grupos intersticiales, es decir ubicados entre el respeto por los preceptos legales

---

<sup>1</sup> Theissen (2003, p. 137-142) indica a estos grupos como solidarios con el medio social, con el cual interactúan sin plantearse retracción alguna, a diferencia de la sinagoga rabínica. Esto habría promovido que gentiles con recursos y capacidad de administración se unieran a las iglesias. Aguirre (1987, p. 95, 115-125) piensa al paulinismo de posguerra como promotor de un cristianismo como proyecto socialmente viable y al alcance de las masas. Montserrat Torrents (2005, p. 155-161) propone que mientras que los principales dirigentes de las comunidades cristianas de este periodo fueron circuncisos, puede considerarse como muy posible la adscripción jurídica a la sinagoga aunque no se respete la disciplina sinagoga.

<sup>2</sup> En ambas, su autor se dirige a un público gentil (*Col* 1.21, 2.13, 3.5-7; *Ef* 2.1-2, 11); los conflictos parecen surgir por ciertos cristianos judaizantes que cuestionan la composición comunitaria paulina (*Col* 2.11, 16-18; *Ef* 2.11). *Col* pertenecería a la década del 70, siendo *Ef* un poco más tardía. Benoit (1968, p. 318-334), Lohse (1971, p. 2-4).

<sup>3</sup> Véase también: Beare-Wedel (1953, p. 655-659); Lohse (1971, p. 56-61); Barth (1974, p. 282-298); Dahl (1986, p. 31-39).

<sup>4</sup> Véase también: Lohse (1971, p. 152-153).

<sup>5</sup> Esto puede observarse en diferentes análisis sobre los cristianos criticados en *Apocalipsis* 13.11-18, a quienes se les endilga una secularización dañina para la fe y solidaria con la Bestia (Roma). Cf. Yarbrow Collins (1985, p. 94-97), Kraybill (1996, p. 15-31). Harland (2000, p. 99-121).

judíos y una fe mesiánica con elementos universales que no asumen totalmente (DESTRO-PESCE, 2008, p. 42-58).<sup>6</sup> La relación con la sinagoga se ha deteriorado y los creyentes en Cristo se ven progresivamente cuestionados; sin embargo, los gentiles les generan aprensión.<sup>7</sup> Esta situación puede analizarse en base a varios episodios evangélicos, pero hemos seleccionado uno en particular: el milagro concedido por Jesús al centurión de Cafarnaún. Por el análisis de las variantes redaccionales sobre este episodio intentaremos observar la retórica de estos grupos cristianos sobre la obediencia, su relación con la fe y, además, la polémica por la integración gentil en el movimiento. La ubicación del relato del centurión en cada evangelio nos dará una perspectiva del interés apologético o crítico de cada uno de los autores, quienes acomodaron el episodio dentro de los lineamientos socio-teológicos que guiaban su relato. En este análisis no olvidaremos contraponer los evangelios con otros textos neotestamentarios contemporáneos.

### De *Q* a *Mateo*

El episodio del centurión de Cafarnaún no se encuentra en el *Evangelio de Marcos* (*Mc*), sino en la denominada Fuente *Q*. La misma habría sido uno de los materiales de tradiciones y dichos con los que contaron los redactores de los evangelios de *Mateo* (*Mt*) y *Lucas* (*Lc*),<sup>8</sup> ambos lectores de *Mc*. En *Q*, cuyo origen podría proyectarse a círculos de fieles anteriores al año 70, el pedido del centurión (*hekatóntarjos*) se refiere a su *país* que está "malo" (*kakōs*) en su propiedad (*Q* 7,1.3.6b-9). Es interesante que la comunidad de *Q* apenas se interese por la casa del centurión y que tampoco especifique la enfermedad del muchacho, de hecho no le compete la conclusión de la historia, ya que no la curación aparece como algo secundario. Esto nos lleva a pensar en varios elementos interesantes que el texto nos sugiere. Primeramente, y en esto es clara la propuesta de Guijarro Oporto (2004, p. 73), la comunidad de *Q* apenas tiene algún vínculo con sectores de alto estatus, siendo su contacto más

<sup>6</sup> El concepto de intersticialidad se aproxima al de "marginalidad" propuesto por Carter (2000, p. 43-49).

<sup>7</sup> La cuestión del proselitismo hacia los gentiles surge con fuerza en el periodo intertestamentario, proyectándose en los documentos del NT desde las epístolas de Pablo. Munck (1951, p. 3-16), Pérez Fernández (1983, p. 83-106), Neusner (2005, p. 275-306).

<sup>8</sup> Sobre *Q* hay abundante literatura sobre su procedencia y su relación con el *Evangelio de Tomás*. Kloppenborg (1987, p. 9-40 y 2008, p. 1-122); McLean (1995, p. 321-346).

próximo los esclavos. La élite administrativa-militar, en la que se contaban los centuriones, poseía esclavos (*douloi*) entre sus bienes (PHANG, 2001, p. 229-95; BOYMEL KAMPEN, 2013, p. 180-97), y estos funcionarían de nexo conector (OSIEK- BALCH, 1997, p. 76-78). Sin embargo, si contraponemos la intervención del centurión con la parábola sobre la obediencia del *doulos* fiel y sensato (*pistós kai frónimos*) puesto a cargo de los bienes del señor (Q 12,42-46),<sup>9</sup> encontraremos una posible perspectiva de Q en cuanto al *oikos* gentil. Del comportamiento del *doulos* encargado dependerá su ascenso o su castigo, y el texto lo muestra tentado por el abuso de poder; en el caso del centurión, el principio de la autoridad (*exousía*) determina al gentil y descarta cualquier titubeo. Con los *douloi* la fuente es más ambigua y quizás por eso el Jesús de esta comunidad no afirma el milagro, sino que solo se queda admirado (*ethaumasen*) de que haya fe en alguien que no pertenece a su círculo religioso ni socio-económico. El esclavo es presentado como un dependiente de dudosa lealtad y fácil de corromperse. Si el centurión interviene por su dependiente, siempre que comprendamos el término *país* de Q 7,3 como asociado con el *doulos* de Q 7,8, esto sería debido a las cualidades de este, es decir por su reconocimiento de la jerarquía.

Lo único positivo para Q en la gentilidad parecería ser su respeto por la autoridad competente y establecida. Los no judíos aparecen en el plan de salvación de Q, ya que se los reconoce en 13.25-28 como los que vienen de oriente y occidente al banquete con los patriarcas y en 14.23 son los invitados de los caminos a la boda real de la parábola; sin embargo, ninguno de estos motivos estaría asociado al episodio del centurión. Obviamente esto no supone el reemplazo de Israel, sino simplemente el reconocimiento de que algunos gentiles pueden llegar a la fe así como algunos judíos pueden quedar fuera.

En Mc, ya a mediados de la década del 70, la figura del centurión solo aparece en el ciclo de la pasión (Mc 15.39),<sup>10</sup> aportando una confesión final sobre la identidad de Jesús que, junto con el testimonio de la mujer sirofenicia (Mc 7.24-3),<sup>11</sup> serían los únicos elementos reivindicativos de una gentilidad con la cual el judaísmo está resentido. Si Mc

---

<sup>9</sup> Véase también: Kloppenborg (1995, p. 293-295).

<sup>10</sup> Sobre el sentido de la confesión del centurión hay perspectivas distintas. Cfr. Kingsbury (1983, p. 132-133); Shiner (2000, p. 3-22).

<sup>11</sup> Véase también: Cfr. Burkill (1967, p. 161-177), Iverson (2007, p. 44-56).

conocía el milagro concedido al centurión de Cafarnaún, no lo consignó debido, probablemente, a sensibilidades de su grupo con el poder romano.<sup>12</sup>

La comunidad de *Mt* retomó la historia del centurión ahora en un tono mucho más polémico.<sup>13</sup> El episodio se sitúa luego del sermón de la montaña y es parte de una tríada de milagros particulares (ALBRIGHT-MANN, 1971, p. 94). Primeramente, a las afueras de Cafarnaún, un leproso se acerca a Jesús y le solicita ser curado. Jesús accede y le pide que vaya con los sacerdotes y realice la ofrenda prescrita para confirmar su purificación (*Mt* 8.1-4).<sup>14</sup> Luego, ya dentro de la ciudad, un centurión le ruega por su esclavo paralítico (*Mt* 8.5-13). Por último, en casa de Pedro, Jesús mismo se percata que la suegra de este está con fiebre y, tocándola, la cura, luego de lo cual la mujer se pone a servirlo (*Mt* 8.14-15).<sup>15</sup> Visto así, observamos en esta tríada de portentos tres espacios diferentes y tres interlocutores distintos: un leproso en las afueras, un centurión en la ciudad, una mujer en el *oikos*. Los tres personajes representan algún tipo de impureza para el autor de *Mt*, muy sensible al cumplimiento de la Torah. El Jesús de este relato es un observante fiel (HURTADO, 2005, p. 337-340; LUZ, 2005, p. 185-218), por lo cual recibe a los tres personajes con las limitaciones que cada caso le suponen: al leproso le ordena ir a cumplir la prescripción mosaica, no entra en casa del centurión y honra los vínculos familiares (ALBRIGHT-MANN, 1971, p. 92; BORING, 1995, p. 225-226). En el primer milagro el leproso intercede por sí mismo y la curación implica tacto y orden, en el tercero es Jesús mismo quien decide la curación y solo aplica el tacto.<sup>16</sup> El caso del centurión es particular, pues él no es el afectado por la enfermedad sino un tercero, y la curación simplemente se efectiviza con una orden.

El autor de *Mt* une hábilmente en su versión del episodio del centurión dos secciones de *Q*: el pedido del oficial y la reflexión de Jesús sobre la integración de los gentiles y la expulsión de los "hijos del Reino". Si bien el Jesús de *Mt* pondera la Ley y

<sup>12</sup> Véase también: Cfr. Kiddle (1934, p. 45-50), Boobyer (1953, p. 77-87), Iverson (2007, p. 177-182).

<sup>13</sup> La redacción de *Mt* se ubica hacia finales de la década del 80, en la zona de Antioquía de Siria. Boring (1995, p. 105), Sim (1996, p. 53-62), Carter (2000, p. 14-17), Theissen (2002, p. 53).

<sup>14</sup> Varios autores han visto en el pedido del leproso una especulación milagrera. Cfr. Buttrick (1951, p. 338), Boring (1995, p. 224).

<sup>15</sup> Carter (2000, p. 204) señala que esta curación en el hogar señalaría que este espacio no es del todo rechazado por los mateanos, quienes tendrían una posición ambivalente en cuanto a la sociedad presente.

<sup>16</sup> Este episodio también se halla en *Mt* 1.29-31, pero allí los discípulos le informan a Jesús sobre la mujer.

sus prescripciones, cuestiona la praxis farisaica,<sup>17</sup> por lo cual el gentil queda legitimado y justificado. Nuevamente nos hallamos en una situación intersticial, ya que el hecho de que existan no judíos con fe (punto que podríamos considerar irónico en *Mt*, pues la mayor fe de Israel es la de un gentil que, a lo sumo, sería temeroso de Dios) no habilita a pensar que la comunidad asume ese desafío misionero (SIM, 1995, p. 39-44). El relator no hace entrar a Jesús en casa del centurión por más que su fe sea aprobada, ya que representa a la potencia ocupante y es, además, un extranjero impuro (BORING, 1995, p. 226; CARTER, 2000, p. 202). Esto se completa con las figuras militares que están presentes en el pretorio y en el Calvario, ultrajando a Jesús, y, finalmente, con los soldados que por dinero ocultan la resurrección en connivencia con los líderes judíos (*Mt* 27.27-31; 28.11-15).<sup>18</sup>

El milagro del *pais* postrado es a distancia y reconfirma la jerarquía doméstica y de poder aunque el centurión llame Señor (*kyrios*) a Jesús, título destinado al emperador (MORRIS, 1992, p. 192). Aquí puede haber un sentido político pero también doméstico, ya que el oficial le cede a Jesús la autoridad sobre su dependiente. Esto podría estar remitiéndonos a conflictos con los creyentes de estatus esclavo, cuya situación de dependencia debe ser reconocida y tomada en cuenta por los emergentes líderes cristianos. El Jesús de *Mt* se arroga el poder de curar a la suegra de Pedro, pero respeta la autoridad del amo del esclavo pese a tener poder suficiente para hacerlo sanar. Carter ha señalado que el autor de *Mt* subraya la marginalización del esclavo, ya que este no tiene voz ni puede buscar por sí mismo su curación: es una posesión total del *despotēs* (CARTER, 2000, p. 200-201). Podría pensarse esta situación en el contexto más amplio de la organización comunitaria en núcleos domésticos. Esta propuesta se desarrolla en las *ekklesiai* paulinas, en las que los códigos domésticos aparecen con admoniciones para los diversos miembros del *oikos* (*Col* 3.22-4.1; *Ef* 6.5-9). La comunidad de *Mt* no se identifica con el espacio doméstico, pero sí con la cuestión de la obediencia y la deferencia.<sup>19</sup> El centurión reconoce su impureza al evitar que Jesús

---

<sup>17</sup> Véase también: *Mt* 9.10-13; 12.1-8, 24, 38-40; 15.1-9; 19.3-9; 23.1-33 y Carter (2000, p. 262-279), Morris (1992, p. 568-592).

<sup>18</sup> Para Carter (2000, p. 536-537, 547-549) esto se contrabalancea con la confesión de los soldados al pie de la cruz, una anticipación de la vuelta de los gentiles a Dios.

<sup>19</sup> Morris (1992, p. 194) y Keener (1999, p. 267-268) señalan que es el centurión el que se pone como ejemplo para Jesús al decirle que él, con su poder de mando, puede asegurar una acción a distancia. Con esto no exalta su estatus, sino que se humilla, pues se reconoce como subordinado.

entre en su casa (DERRET, 1973, p. 175-180), su *oikos* no es un lugar apropiado para la fe, ya que competirían dos autoridades sobre los subordinados: Dios y el *despotēs*.<sup>20</sup>

Pese a su fe, el centurión de *Mt* es una figura ambigua y nada se dice sobre su compromiso como temeroso de Dios o de su conversión, simplemente se restablece su dominio sobre el muchacho esclavo de la misma forma que el leproso y la suegra de Pedro recuperan la salud.

## De Lc a Jn

El autor de *Lc* retoma la historia del centurión partiendo de los datos que le provee *Q*,<sup>21</sup> es decir que la acción transcurre en Cafarnaún y que es un esclavo enfermo (denominado directamente *doulos*, no *pais*) el beneficiario (*Lc* 7.1-10). Sin embargo la invención lucana agrega detalles interesantes a la narración: el hecho de que el *doulos* es "estimado" (*éntimos*) para el centurión, las dos delegaciones enviadas a Jesús y los testimonios a favor de la piedad del gentil, ahora claramente señalado como un temeroso de Dios. Estos agregados tienden a exaltar mucho más la figura del centurión, que ahora está ausente de la escena, pero cuyo equivalente en *Hechos de los Apóstoles* (*Hch*), el centurión Cornelio (*Hch* 10.; HOWELL, 2008, p. 27), completa el propósito teológico del autor. Las dos obras lucanas representan no solo una primera historización edulcorada y filopaulina del movimiento cristiano, sino también un esquema misionero en expansión cuyo objetivo son "los confines de la tierra" y una legitimación histórica progresiva de la misión a los gentiles (*Hch* 1.8.).<sup>22</sup>

Según varios investigadores, el autor de *Lc-Hch* se preocupa por realizar una presentación positiva del personal militar romano, pues entiende la caída de Jerusalén no bajo el término "guerra" sino con la palabra "insurrecciones" y atribuye los ultrajes de Jesús a la corte de Herodes, no al pretorio de Pilato.<sup>23</sup> El ejército romano no aparece en

<sup>20</sup> El tema de la superposición de autoridades en el *oikos* es el motivo por el cual este espacio no es adoptado por algunas vertientes cristianas, ya que arrastra a lealtades desvirtuadas y somete a un esquema en el que preside el *despotēs*. Cf. Barton (1997, p. 81-100).

<sup>21</sup> Aunque los trabajos de Dauer (1984, p. 39-125) y Wegner (1985, p. 238-255) han señalado que *Lc* es más fiel a *Q* y que *Mt* eliminó las delegaciones, otros autores rechazan esto y proponen una invención lucana notoria en base a los datos de *Q*. Derret (1973, p. 174), Fitzmyer (1983, p. 648-649), Brink (2014, p. 131-136).

<sup>22</sup> Véase también: Reasoner (1999, p. 635-659); Loveday (2003, p. 163-173).

<sup>23</sup> Véase también: Kyrychenko (2014, p. 143-153); Brink (2014, p. 109-127).

su esquema como el enemigo, sino como el agente de la justicia de Dios, postura que comparte con un autor contemporáneo: Flavio Josefo.<sup>24</sup> Que Roma sea una aliada del movimiento cristiano y no un motivo de temor puede verse concretamente en las figuras de los centuriones de Cafarnaún y Cornelio. No todos los investigadores han acordado en esto, ya que algunos aducen que *Lc* presenta una contraimagen de las ideas de paz y salvación promovidas por el Imperio.<sup>25</sup>

Un primer dato a explicar de la narración de *Lc* es que se agrega el adjetivo *éntimos* en relación al *doulos*, motivo ausente en *Mt*. El término daría a entender que no es cualquier esclavo, sino uno de confianza, uno que ocupa un puesto importante en la administración de la casa y es depositario de la confianza del *despotēs*.<sup>26</sup> Esta información ha sido interpretada en sentido sentimental, llevando a hipótesis sobre una relación homoerótica.<sup>27</sup> Creemos que se entiende mejor el sentido de *éntimos* si recurrimos a las epístolas de *Col* y *Ef*. Allí los esclavos son presentados como parte integrante del *oikos* cristiano, siendo su relación con el cabeza de familia de fundamental interés para sus autores (*Col* 3.22-4.1; *Ef* 6.5-9).<sup>28</sup> El amor no es la base de la relación amo-esclavo, sino la obediencia. El *doulos* del centurión es obediente, *Lc* lo reconoce explícitamente y entra en sintonía con las cartas paulinas antes mencionadas, las cuales proponen una simbiosis retórica entre el amo y Cristo. El esclavo del centurión debe obedecer la voluntad de su amo a través de Cristo, quien da la orden para la recuperación de su salud.

El tema de las embajadas enviadas por el centurión cumple un papel central en la versión lucana del episodio. Haenchen (1959, p. 495-498) y Fitzmyer (1983, p. 649) sostuvieron que esta doble delegación, primero de ancianos del lugar y luego de

---

<sup>24</sup> Flavio Josefo, *La guerra de los judíos* 1.10; 5. 395-400. Nieto Ibáñez (1999, p. 33) explica que Josefo va más allá de la mera presentación de los acontecimientos históricos, sino que los encadena como partes destinadas a cumplir un plan divino.

<sup>25</sup> Véase también: Cf. Esler (1987, p. 201-219), Brent (1997, p. 423), Rowe (2005, p. 298).

<sup>26</sup> Encontramos en *Lc* breves episodios sobre *oikoi* con esclavos, relatos en los que se resalta fundamentalmente el papel del amo: la parábola del esclavo que trabaja en el campo y regresa a su casa para servir al amo (17.7-10) y la historia del esclavo administrador vigilante en ausencia de su señor (12.37-38, 42-48). Cf. Glancy (2006, p. 107-113).

<sup>27</sup> Jennings-Liew (2004, p. 467-494) proponen esta lectura aplicada principalmente al texto de *Mt*; Brink (2014, p. 133) ha señalado que la connotación sexual no encajaría dentro de la intención del autor de *Lc*, quien busca presentar el perfil del discípulo ideal.

<sup>28</sup> Aguirre (1987, p. 119), D'Angelo (1994, p. 315). Harrill (2006, p. 113) cree que la recompensa del esclavo puede ser un tratamiento más benigno de parte del amo; sin embargo Martin (1990, p. 29) propone que los esclavos con capacidades administrativas podían aspirar a establecer un vínculo del tipo patrón-cliente con su amo.



amigos, apuntaba a complementar la fe del centurión con la evidencia de obras. La primera comitiva, compuesta de notables de Cafarnaún, atestigua la dignidad del gentil al decir que "ama a nuestro pueblo" y que se ha erigido como patrono local al construir la sinagoga.<sup>29</sup> De la misma manera en *Hch* 10 se dice que Cornelio daba muchas limosnas, oraba fielmente y era reconocido "por toda la nación de los judíos"/*ethnous tōn ioudaion* (*Hch* 10.1-2,22).<sup>30</sup> Varios autores han concluido de esto que el autor de *Lc* insertó estos grupos de mensajeros debido a la resistencia de ciertos miembros de la comunidad y algunos externos que cuestionaban la inclusión gentil en las mesas compartidas.<sup>31</sup> Con la primera embajada *Lc* quiere justificar desde la perspectiva judía la legitimidad de la misión gentil; los ancianos aprueban el accionar pío del centurión y lo reconocen como "digno"/*axios* (WILSON, 1973, p. 31-35). De la misma manera el ángel de Dios reconoce que Cornelio es un hombre temeroso y le ordena enviar a buscar al apóstol Pedro (*Hch* 10.4, 22).<sup>32</sup> La segunda delegación, que se moviliza una vez que Jesús ya está cerca de la casa del oficial junto a los ancianos, está compuesta de un grupo de amigos (¿gentiles?) del centurión. Estos traen el pedido del funcionario de oficiar el milagro de palabra, pues él no considera dignos a su persona y a su casa para recibir a Jesús.<sup>33</sup> A diferencia de *Mt*, donde el pedido del centurión incluía la condición de que el nazareno no acuda a su morada, aquí Jesús va en camino sin plantearse ningún prejuicio ni él ni los integrantes de la primera delegación. El impedimento que Jesús encuentra en este relato sigue respondiendo a las sensibilidades de ciertos fieles, pero le sirve al autor para marcar una instancia inicial de la fe (MAC LEAN, 1952, p. 131). La misión gentil se ha visto postergada por esta segunda delegación, pero será completada cuando Cornelio salga al encuentro de Pedro y el Espíritu, en presencia de varios "fieles circuncisos", caiga sobre los gentiles de la casa del soldado.<sup>34</sup> Como es una realidad inmediata y probada la inclusión gentil en su propio tiempo (fines de la década del 80 o inicio de la del 90), el autor de *Lc* despegua la metáfora del banquete

<sup>29</sup>Howell (2008, p. 31-32) y Kyrychenko (2014, p. 203-204) se explayan sobre el rol de los centuriones como benefactores de comunidades locales.

<sup>30</sup> Para Macgregor-Ferris (1954, p. 134) Cornelio era evidentemente un temeroso de Dios.

<sup>31</sup> Véase también: Wilson (1973:174-176), Esler (1987, p. 105-109, 217-222), Gagnon (1994, p. 129-136), Bauckham (2005, p. 102-116).

<sup>32</sup> Wall (2002, p. 136) considera que Cornelio, según sus convenciones militares, tipifica la obediencia a Dios, ya que envía los mensajeros como le es ordenado.

<sup>33</sup> Véase también: Mac Lean (1952, p. 129), Wegner (1985, p.198-208), Brink (2014, p. 143-148).

<sup>34</sup> Véase también: Wilson (1973, p. 172-174), Fitzmyer (1983, p. 362), Kyrychenko (2014, p. 212-213).

escatológico del milagro del esclavo en Cafarnaún y continúa la narración con la resurrección de un joven de Naín (*Lc* 7.11-17),<sup>35</sup> milagro público en el que se muestra la compasión (*esplagijnisthē*) de Jesús por una viuda judía, sentimiento opuesto a la sorpresa (*ethaumasen*) que había experimentado antes en Cafarnaún a causa de un no judío.

En el texto de *Jn* el episodio del centurión se despoja de su carga apologética a favor de la gentilidad para volverse un portento asociado al espacio doméstico (*Jn* 4.46-54). Primeramente es notorio que el centurión (*hekatóntarjos*) se vuelva un funcionario real (*basilikos*). Esta denominación oscurece la identidad del personaje, que bien podría ser un cortesano de Herodes Antipas o un oficial romano al servicio del rey.<sup>36</sup> Como en *Mt*, el funcionario sale al encuentro de Jesús pero esta vez no en Cafarnaún, sino en Caná. Asimismo, ya no es el *pais-doulos* el enfermo, sino el hijo (*huios*) del solicitante.<sup>37</sup>

La forma que tiene *Jn* 4.46-54 ha llevado a poner en paralelo esta historia con la de la boda de Caná, ya que ambos milagros se dan en dicha ciudad y la manera de intercesión de los personajes junto con la respuesta de Jesús es muy similar (*Jn* 2.1-12).<sup>38</sup> En la boda, la madre de Jesús le solicita intervenir en una situación, la falta de vino, en la que éste no se considera involucrado; en el caso del *basilikos*, los ruegos del padre provocan malestar en Jesús. En ambos casos los interlocutores del nazareno insisten firmemente y se les concede la gracia. Un dato más nos llama la atención en este paralelo: los *diakonoí* de la boda, testigos del milagro del vino, pueden contraponerse con los *douloi* del *basilikos*, que salen a su encuentro y confirman el milagro en su hijo. El autor de *Jn* ha desplazado el rol de los esclavos-dependientes en estas historias al de meros espectadores, sobre todo en la del centurión. El hecho de que el *pais* pase a ser *huios* nos está indicando algo.<sup>39</sup>

El esquema teológico de *Jn* se basa en el concepto de escatología realizada, es decir que la salvación ya se le garantiza a aquel que confiesa a Jesús como el Verbo Hijo del Padre.<sup>40</sup> La relación de simbiosis divina que une al Hijo con el Padre es manifestada

<sup>35</sup> Véase también: Mac Lean (1952, p. 132-133), Evans-Sanders (2001, p. 76-79).

<sup>36</sup> Véase también: Cf. Brown (1979b, p. 396); Mead (1985, p. 69-72).

<sup>37</sup> Véase también: Cf. Kilpatrick (1963, p. 393), Freed (1965, p. 448-449).

<sup>38</sup> Véase también: Boismard (1962, p. 185-211), Moloney (1978, p. 817-843), Brown (1979b, p. 401-402), Witherington (1995, p. 127).

<sup>39</sup> Hay autores como Dodd (1999, p. 190-191) y Witherington (1995, p. 127-129) para los que no habría dependencia entre este relato de *Jn* y las narraciones de *Mt-Lc* sobre el centurión de Cafarnaún.

<sup>40</sup> Véase también: Aune (1972, p. 102-133), Brown (1979a, p. 48-51), O'Day (1995, p. 497-498).

por Jesús a modo de una revelación que este comparte con los discípulos, no con el mundo. En *Jn* Jesús es rey y su autoridad se superpone a la del César.<sup>41</sup> En este sentido, el funcionario real y su hijo cuadran mejor en la propuesta del evangelista que el centurión y su esclavo. El Jesús juanino es el Verbo-Dios justificado y enviado por su Padre. El verdadero conocimiento y legitimación se da en las relaciones filiales, no en las serviles. Es así que se señala a los judíos, que claman ser hijos de Abrahám, como hijos del diablo y la sentencia juanina concluye que “el esclavo no se queda en la casa para siempre, mientras el hijo si permanece para siempre” (*Jn* 8.33-35, 42-44). El esclavo está en el límite de la comunidad, es un miembro complejo y de dudosa lealtad, inestable en su situación y vinculado a la impureza; el *basilikos* nunca podría intervenir por un *doulos*, sino solo por su heredero, justificándolo.<sup>42</sup>

Para finalizar, la cuestión de la fe es puesta en tensión en el relato de *Jn*, ya que Jesús cuestiona la necesidad de ver un milagro y por eso él mismo decide curar de palabra. No hay fe ciega en el *basilikos*, como ocurría en *Q*, *Mt* y *Lc*, sino insistencia; Jesús no se sorprende, sino que fruto de su palabra el centurión llega a la fe.<sup>43</sup> Si bien el oficial insiste en que Jesús vaya a su casa que está en Cafarnaún, éste nunca se dispone a ello.<sup>44</sup> El autor de *Jn* tampoco incluye en el episodio consideraciones sobre la dignidad-indignidad. Las obras piadosas del funcionario, que tanto pregonaba *Lc*, ahora no sirven pues la sinagoga es un espacio definitivamente hostil y los judíos son señalados genéricamente como opositores de Jesús (BROWN, 1979a, p. 40-43). La conversión del *basilikos* y toda su familia (*oikía*) es un final extraño para un episodio juanino (O’DAY, 1995, p. 575), ya que su autor desconfía del ámbito doméstico y de los lazos familiares.

### Retórica, teología e historia

Las disputas internas entre las iglesias primitivas sobre la inclusión gentil llevaron a serias rispideces entre los líderes. En el periodo de entreguerras (70-132) la redacción

<sup>41</sup> Véase también: Ringe (1999, p. 65-68); Theissen (2002, p. 151-153); Kierspel (2006, p. 182-184).

<sup>42</sup> Probablemente esta postura en relación a los esclavos tenga que ver con el impacto de los procesos de Plinio el Joven en el Ponto-Bitinia hacia 112. El mismo explica que recabó información de los cristianos de unas esclavas creyentes que oficiaban como *ministrae*. Plinio el Joven, *Ep.* 10.96.

<sup>43</sup> Haenchen (1980, p. 237) compara el caso de la fe del *basilikos* con la situación de Tomás en *Jn* 20.29.

<sup>44</sup> Para *Jn* (10.11-18) el *oikos* es el espacio de los “pastores asalariados”, es decir de una jerarquía administrativa que no es capaz de apacentar correctamente a los fieles.

de los evangelios reflejó este conflicto a través del desarrollo de episodios en los que Jesús interactuaba con personajes no judíos. En estos relatos la actitud del galileo es severa y/o de sorpresa, como en el caso del centurión.

La historia del *país* enfermo y el general intercesor atrajo la atención de los evangelistas, quienes la acomodaron a perspectivas comunitarias concretas. En el relato de *Q* lo que prima es la admiración de Jesús por hallar una fe tan grande en alguien ajeno a las promesas de Israel. Este acento en la inclusión gentil se enfatiza moderadamente en el texto de *Mt*,<sup>45</sup> ya que su Jesús observante elogia a un pagano y critica a ciertos sectores del judaísmo. En *Lc* los eventos se trastocan de tal forma que el judaísmo, en la figura de los ancianos de la primera embajada, legitima ante Jesús al gentil a raíz de sus buenas obras. La segunda embajada acentúa la fe del centurión, que solo es un antecedente incompleto de lo que representará Cornelio en *Hch*, con cuya aceptación se completará aquello que Jesús habría dejado irresuelto. En *Jn* el relato se despoja: el *basilikos* simplemente suplica y Jesús cuestiona su pedido. El hecho de que ahora sea un hijo y no un esclavo el beneficiario nos da información interesante sobre los pruritos de esta comunidad. El asunto central ya no son los gentiles, puesto que no queda en claro que el *basilikos* sea gentil, sino un milagro de palabra en el que el binomio padre-hijo refleja la relación de Jesús con su Padre.

La cuestión de la autoridad es notoria en el episodio del centurión, quien evidentemente representa a un poder local respetado y considerado como abusivo en muchos casos (KYRYCHENKO, 2014, p. 46-142; BRINK, 2014, p. 42-51). Sin embargo, en los textos analizados el centurión-*basilikos* llama Kyrios a Jesús y le suplica, intentando entablar un diálogo ante el cual el rabí reacciona en base a un preconceito de incredulidad en relación al gentil. Igual que con la mujer siro-fenicia, Jesús se sorprende de la respuesta del general, cuya fe en la palabra es más fuerte que la taumaturgia. La disciplina es algo importante para las comunidades de *Mt* y *Lc*; los cristianos mateanos están buscando asideros para sobrevivir en medio de una creciente tensión con la sinagoga (CARTER, 2000, p. 30-36); los fieles de *Lc* han salido de la sinagoga pero se hallan cuestionados por ciertos miembros que plantean escrúpulos ante la

---

<sup>45</sup> En *Mt* apenas hay mención de Roma y el emperador. Sin embargo Carter (2000, p. 36-43) comprende que la asociación de Roma con Satanás (*Mt* 4.8) y su participación en la destrucción de Jerusalén generan que el autor proponga una postura socialmente retraída y expectante de la desaparición de la potencia imperial.

confraternización con impuros.<sup>46</sup> Esto puede ponerse en paralelo con dos materiales contemporáneos del NT: la *Epístola de Santiago (Sgo)*, *Col* y *Ef*. En *Sgo* se enfatiza el apego a la legislación judía por medio de un reclamo que remarca la necesidad de las obras piadosas para complementar la fe (*Sgo*, 2.14-26).<sup>47</sup> El hombre irresoluto y vacilante, o sea aquel que no tiene fe, es despreciado, pero mucho más lo es aquel que no practica las obras de justicia (*Sgo* 1.5-6.). En este esquema teológico el caso del centurión aparecería como incompleto en el relato de *Mt*, quien ubica en un segundo nivel a los gentiles. En la redacción de *Lc* la gran fe del romano es cuidadosamente apuntalada. En *Col* y *Ef*, escritos destinados a comunidades de mayoría gentil, vemos los ensayos de una ética de reconciliación y aceptación de la jerarquía socio-política. Estas epístolas consideran el reclamo de los sectores más conservadores de las asambleas que promueven, como en *Sgo*, una vinculación entre fe y obras (*Col* 3.5-17; *Ef* 4.25-5.20); asimismo hallamos en los códigos domésticos de estos textos una reivindicación de la cadena de mando en la cual nadie es la cabeza suprema, sino que todos en última instancia tienen un amo, incluso los *despotai*: Dios (*Col* 4.1; *Ef* 6.9).<sup>48</sup> La legitimación de la autoridad en los evangelios sinópticos se va definiendo en base a una intertextualidad cuestionadora y atenta a los reclamos de los diversos componentes de estas asambleas intersticiales.

En *Jn* la consigna sobre la autoridad desaparece igual que el título de *hekatóntrajos*, ya que el Imperio es considerado el adversario (HAENCHEN, 1980, p. 136-139). Para los juaninos la fe no tiene que ver con milagros (presenciales o de palabra), sino con reconocer a Jesús como el Verbo encarnado y resucitado.

Por último es interesante resumir el rol jugado por el *pais-doulos-huios* en las variantes de la historia. En todas ellas, menos en *Jn*, lo que prima es la fe del centurión, dejando como mera excusa la enfermedad del subalterno (GEORGE, 1972, p. 76). En *Q* el *pais* es ignorado, ya que nada se aclara sobre su curación; *Mt* tampoco ofrece mayores precisiones salvo su especificación sobre la enfermedad: una parálisis. El autor de *Lc* va más lejos y señala al *doulos* como *éntimos*, o sea en estrecha relación con el *despotēs*

<sup>46</sup> Por eso el autor los introduce gradualmente en su plan histórico-teológico y se cuida de consignar el acuerdo con los circuncisos en cuanto a ese tema (*Hch* 15).

<sup>47</sup> Para Easton-Poteat (1957, p. 40-45) esta diatriba es contra una distorsión del paulinismo.

<sup>48</sup> Este concepto se repite en *Did* 4.9-10, pero Ignacio de Antioquía (*Ef* 5.3-6.1; *Mg* 3.1-2; 6.1; *Esm* 9.1; *Pol* 6.1) lo cuestiona al depositar la autoridad suprema en el obispo, cuyo poder se funde con el de Dios mismo.

en el ámbito doméstico; sin embargo pesa más el mérito del centurión, benefactor reconocido, que el de este buen *doulos*. Todo esto apunta a señalar que estas comunidades intersticiales eran muy cuidadosas con la atracción de miembros esclavos, ya que su lugar era el *oikos* de su amo, autoridad primordial. Considerando esto, la intercesión del centurión asevera la condena al silencio del *pais-doulos*, pues su acceso a la comunidad solo es mediado por su poseedor.

## Conclusión

Las comunidades redactoras de los evangelios atravesaron profundas dificultades organizativas en medio de una etapa de identidades intersticiales y cruzadas. El Jesús observante de *Mt*, que cuidadosamente es impedido de entrar en casa de un gentil, es distinto del Jesús conciliador de *Lc*, atento a las señales de piedad de sus beneficiados, y también del Cristo juanino, que se queja de la incredulidad del *basilikos*. Los principios reguladores de estas comunidades se orientan a sostener identidades nuevas y complejas, alimentadas por prejuicios internos y temores externos, identidades que deben negociar a nivel retórico sus principios. Los gentiles están en los márgenes del entramado comunitario, lo mismo que sus *oikoi* y sus esclavos. Los autores de *Q*, *Mt* y *Lc* reconocen la autoridad imperial en el centurión, pues Jesús no interviene más que por su pedido y no hace ningún reclamo en relación al *oikos* del oficial. En *Jn* la situación señala una tensión mayor, ya que el *basilikos*, ya sea judío o no, es simplemente presentado como un padre en apuros, no como un detentor del poder romano a nivel local. De esta forma *Jn* podría estar cuidándose de exaltar en demasía a un servidor del César. Más allá de esto, los relatos evangélicos no emiten un juicio sobre los espacios gentiles pues o no pertenecen a la comunidad o no hay un acuerdo definido sobre los mismos. No obstante, el episodio del *hekatóntarjos* es un conector interesante para observar la perspectiva de estas primeras asambleas en relación al Imperio, al que conciben con matices negativos o al menos cuestionables, fruto, sin duda, de la historia reciente, pero también con virtudes intrínsecas, principalmente la obediencia. Ante la falta de una autoridad legítima, estos conventículos elogian el proceder de aquellos que comprenden a la fe como una cuestión de disciplina y confianza. Sin embargo, la proyección de dicha obediencia en un esquema doméstico

regulador y cristianizado les resulta difícil de aceptar pese a que se está experimentando en otros núcleos de creyentes.

## Referencias

- AGUIRRE, R. *Del movimiento de Jesús a la iglesia Cristiana: ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Bilbao: Desclée de Brower, 1987.
- ALBRIGHT, W. F.; MANN, C. S. Matthew. In: AA.VV. *The Anchor Bible*. Garden City-New York: Doubleday & Co., 1971. v. 26.
- AUNE, D. E. *The cultic setting of realized eschatology in Early Christianity*. Leiden: Brill, 1972.
- BARTH, M. Ephesians 1-3. In: AA. VV. *The Anchor Bible*. Garden City-New York: Doubleday & Co., 1974. v. 34.
- BARTON, S. C. The Relativisation of family ties in the Jewish and Graeco-Roman traditions. In: MOXNES, H. (Ed.). *Constructing Early Christian families: family as social reality and metaphor*. London: Routledge, 1997, p. 81-100.
- BAUCKHAM, R. James, Peter, and the Gentiles. In: CHILTON, B.; EVANS, C. (Ed.). *The Missions of James, Peter and Paul. Tensions in Early Christianity*. Leiden: Brill, 2005, p. 91-142.
- BEARE, F. W.; WEDEL, T. O. The Epistle to the Ephesians. In: AA. V. *The Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1953, p. 597-749. v. IX.
- BENOIT, P. *Exégèse et Théologie 3*. Paris: Du Cerf, 1968.
- BOISMARD, M. E. Saint Luc et la redaction du quatrième Évangile (Jn. IV. 46-54). *Revue Biblique*, n. 69, p. 185-211, 1962.
- BOOBYER, G. H. The Miracles of the Loaves and the Gentiles in St. Mark's Gospel. *Scottish Journal of Theology*, n. 6.1, p. 77-87, 1953.
- BORING, M. E. The Gospel of Matthew. In: KECK, L. E. (Ed.). *The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes*. Nashville: Abingdon Press, 1995, p. 87-505. v. III.
- BOYMEL KAMPEL, N. Slaves and Liberti in the Roman Army. In: GEORGE, M. (Ed.). *Roman Slavery and Roman material culture*. Toronto: University of Toronto Press, 2013, 180-198.
- BRENT, A. Luke. Acts and the Imperial Cult in Asia Minor. *Journal of Theological Studies NS*, n. 48, p. 411-438, 1997.

- BRINK, L. *Soldiers in Luke-Acts*. Tübingen: Mohr, 2014.
- BRODIE, T. L. *Luke the Literary Interpreter: Luke- Acts as a Systematic Rewriting and Updating of the Elijah- Elisha Narrative in 1 and 2 Kings*. Rome: Angelicum University Press, 1981.
- BROWN, R. E. *El Evangelio según San Juan. I-XII*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979b.
- BROWN, T. L. *The Community of the beloved disciple*. New Jersey: Paulist Press, 1979a.
- BURKILL, T. A. The historical development of the story of the Syrophenician Woman: (Mark 7:24-31). *Novum Testamentum*, n. 9, p. 161-177, 1967.
- BUTTRICK, G. A. The Gospel according to St. Matthew. In: AA.VV. *The Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1951, p. 229-625. v. VII.
- CARTER, W. *Matthew and the margins*. London-New York: T&T Clark International, 2000.
- D'ANGELO M. R. Colossians. In: Schussler Fiorenza, E. (Ed.). *Searching the Scriptures: a feminist commentary*. New York: Crossroad, 1994, p. 313-324. v. 2.
- DAHL, N. A. Gentiles, Christians, and Israelites in the Epistle to the Ephesians. *Harvard Theological Review*, n. 79.1-3, p. 31-39, 1986.
- DAUER, A. *Johannes und Lukas: Untersuchungen zu den Johanneisch - lukanischen Parallelerikopen Joh 4, 46-54/ Lk 7, 1-10 Joh 12, 1-8/ Lk 7, 36-50; 10, 38-42- John 20, 19-29/ Lk 24, 36-49*. Würzburg: Echter, 1984.
- DERRET, J. D. *L'huomo Gesù: Giorni, luoghi, incontri di una vita*. Milano: Mondadori, 2008.
- DERRET, J. D. Law in the New Testament: the Syro-Phoenician Woman and the Centurion of Capernaum, *Novum Testamentum*, n. 15.3, p. 161-186, 1973.
- DESTRO, A. y PESCE, M. Dentro y fuera de las casas. Transformaciones en el papel de las mujeres desde el movimiento de Jesús hasta las primeras iglesias. In: Navarro, M. y Perroni, M. (Ed.). *Los Evangelios: narraciones e historia*. Navarra: Verbo Divino, 2011, p. 307-326.
- DODD, C. H. *Historical tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- EASTON, B. S.; POTEAT, G. The Epistle of James. In: AA. VV. *The Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1957, p. 3-74. v. XII.
- ESLER, P. *Community and Gospel in Luke-Acts: the social and political motivations of Lucan Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.



- EVANS, C. A. and Sanders J. A. *Luke and Scripture: the function of sacred traditions in Luke-Acts*. Eugene Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2001.
- FITZMYER, J. A. The Gospel According to Luke. I-IX. In: AA.VV. *The Anchor Bible*. New York: Doubleday & Co., 1983. v. 28.
- FLAVIO JOSEFO. *La guerra de los judíos*. Introducción, traducción y notas de Jesús María Nieto Ibáñez. Madrid: Gredos, 1997. 2. t.
- FREED, E. D. Jn IV, 51: *pais* or *vios*? *Journal of Theological Studies*, n. 16, p. 448-449, 1965.
- GAGNON, R. A. J. Luke's motives for redaction in the account of the double delegation in Luke 7:1-10. *Novum Testamentum*, n. 36.2, p. 122-145, 1994.
- GEORGE, A. Guérison de l'esclave d'un centurión. *Assemblées du Seigneur*, n. 40, p. 66-77, 1972.
- GLANCY, J. *Slavery in ancient Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- GUIJARRO OPORTO, S. Domestic space, family relationships and the social location of the Q People. *Journal for the Study of the New Testament*, n. 27.1, p. 69-81, 2004.
- HAENCHEN, E. Faith and Miracle. *SE* 1, p. 495-498, 1959.
- HAENCHEN, E. *John: a commentary on the Gospel of John*. Philadelphia: Fortress Press, 1980. 2 v.
- HARLAND, P. Honouring the emperor or assailing the beast: participations in civic life among associations (Jewish, Christian and Other) in Asia Minor and the Apocalypse of John. *Journal for the Study of the New Testament*, n. 77, p. 99-121, 2000.
- HARRILL, A. J. *Slaves in the New Testament: Literary, social and moral dimensions*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- HOWELL, J. R. The imperial authority and benefaction of Centurions and Acts 10.34-43: a response to C. Kavin Rowe. *Journal for the Study of the New Testament*, n. 31.1, p. 25-51, 2008.
- HURTADO, L. *Lord Jesus: devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids-Michigan: Eerdmans Publishing Co., 2005.
- IVERSON, K. R. *Gentiles in the Gospel of Mark: 'Even the Dogs under the Table Eat the Children's Crumbs'*. London-New York: T&T Clark, 2007.

- JENNINGS JR., T. W.; LIEW, T. S. B. Mistaken identities but model faith: rereading the Centurion, the Chap, and the Christ in Matthew 8:5-13. *Journal of Biblical Literature*, n. 123.2, p. 467-494, 2004.
- KEENER, C. S. *A commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids-Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1999.
- KIDDLE, M. The death of Jesus and the admission of the Gentiles in St. Mark. *Journal of Theological Studies*, n. 35, p. 45-50, 1934.
- KIERSPEL, L. *The Jews and the World in the Fourth Gospel*. Tübingen: Mohr, 2006.
- KILPATRICK, G. D. Jn IV, 51: Παῖς or Ὁμοῖος? *Journal of Theological Studies*, n. 14, p. 393, 1963.
- KINGSBURY, J. D. *The Christology of Mark's Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- KLOPPENBORG, J. S. Jesus and the Parables of Jesus in Q. En: Piper, R. A. (Ed.) *The Gospel behind the Gospels: current Studies on Q*. Leiden: Brill, 1995, p. 275-319.
- KLOPPENBORG, J. S. *Q. The Earliest Gospel: an Introduction to the original stories and sayings of Jesus*. Louisville-Kentucky: Westminster John Knox Press, 2008.
- KLOPPENBORG, J. S. *The Formation of Q. Trajectories in Ancient wisdom collections*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- KRAYBILL, J. N. *Imperial cult and commerce in John's Apocalypse*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- KYRYCHENKO, O. *The Roman Army and the expansion of the Gospel: the role of the Centurion in Luke-Acts*. Göttingen: De Gruyter, 2014.
- LOHSE, E. *Colossians and Philemon: a commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- LOVEDAY, A. "Mapping early Christianity: Acts and the shape of Early Church history". *Interpretation*, n. 57.2, p. 163-173, 2003.
- LUZ, U. *Studies in Matthew*. Grand Rapids-Michigan: Eerdmans Publishing Co., 2005.
- MAC LEAN GILMOUR, S. The Gospel according to St. Luke. The Gospel According to St. John. In: AA. VV. *The Interpreter's Bible*. New York: Abingdon Press, 1952. v. VIII.
- MACGREGOR, G. H. C. and Ferris, T. P. Acts. In: AA. VV. *The Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1954, p. 3-352. v. IX.
- MARTIN, D. B. *Slavery as salvation: the metaphor of slavery in Pauline Christianity*. New Heaven: Yale University Press, 1990.

- MCLEAN, B. H. On the Gospel of Thomas and Q. En: PIPER, R. A. (Ed.). *The Gospel behind the Gospels*. Current Studies on Q. Leiden: Brill, 1995, p. 321-346.
- MEAD, A. H. The Basilikos in John 4:46-54. *Journal for the Study of the New Testament*, n. 23, p. 69-72, 1985.
- MOLONEY, F. J. From Cana to Cana (Jn 2:1-4:54) and the Fourth Evangelist's Concept of Correct (and Incorrect) Faith. *Salesianum*, n. 40, p. 817-843, 1978.
- MONTERRAT TORRENTS, J. *La sinagoga Cristiana*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- MORRIS, L. *The Gospel according to Matthew*. Grand Rapids-Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1992.
- MUNCK, J. Israel and the Gentiles in the New Testament. *Journal of Theological Studies*, n. 2.1, p. 3-16, 1951.
- NEUSNER, J. What, exactly, is Israel's Gentile Problem? Rabbinic perspectives on Galatians 2. En: CHILTON, B. and EVANS, C. (Ed.). *The Missions of James, Peter and Paul. Tensions in Early Christianity*. Leiden: Brill, 2005, p. 275-306.
- O'DAY, G. R. The Gospel of John. In: AA. VV. *The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes*. Nashville: Abingdon Press, 1995, p. 491-865. v. IX.
- OSIEK, C.; BALCH, D. *Families in the New Testament World: households and house churches*. Louisville-Kentucky: Westminster John Knox, 1997.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M. La apertura a los gentiles en el judaísmo intertestamentario. *Estudios Bíblicos*, n. 41, p. 83-106, 1983.
- PHANG, E. S. E. *The marriage of Roman soldiers (13 BC- AD 235): Law and family in the Imperial Army*. New York: Columbia University Press, 2001.
- REASONER, M. The theme of Acts: institutional history or divine necessity in History? *Journal of Biblical Literature*, n. 118, p. 635-659, 1999.
- RINGE, S. H. *Wisdom's Friends. Community and Christology in the Fourth Gospel*. Louisville-Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999.
- ROWE, C. K. Luke-Acts and the imperial cult: a way through the conundrum? *Journal for the Study of the New Testament*, n. 27.3, p. 279-300, 2005.
- SHINER, W. T. The Ambiguous pronouncement of the Centurion and the Shrouding of Meaning in Mark. *Journal for the Study of the New Testament*, n. 78, p. 3-22, 2000.
- SIM, D. *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- SIM, D. The Gospel of Matthew and the gentiles. *Journal for the Study of the New Testament*, n. 57, p. 19-48, 1995.
- THEISSEN, G. *El Nuevo Testamento: Historia, literatura, religión*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- THEISSEN, G. *La redacción de los evangelios y la política eclesial: Un enfoque socio-retórico*. Estella-Navarra: Verbo Divino, 2002.
- WALL, R. W. The Acts of the Apostles. In: Keck, L. E. (Ed.). *The new interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon Press, 2002, p. 1-368. v. X.
- WEGNER, U. *Der Hauptmann von Kafarnaum: Mt7,28a, 8,5-10.13 par Lk 7,1-10*. Tübingen: Mohr, 1985.
- WILSON, S. G. *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- WITHERINGTON, B. *John's Wisdom: A commentary on the Fourth Gospel*. Louisville-Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995.
- YARBRO COLLINS, A. *The Apocalypse*. Wilmington-Delaware: Michael Glazier Inc., 1985.