

## Capítulo III

# El centurión de Cafarnaún: una lectura de Lc 7, 1-10 desde una perspectiva relacional

*Harold Arlés Pérez Hernández\**

### 3.1 Introducción

El fragmento lucano en cuestión ha sido objeto de estudio de no pocos comentaristas bíblicos quienes, desde una perspectiva específica, han propuesto diversas maneras de comprender el texto y entender su mensaje<sup>1</sup>. Esto supone, en principio, que la perícopa ha sido sometida a un riguroso análisis científico a través del instrumental teórico y metodológico establecido por el método histórico-crítico<sup>2</sup>. Es posible, en consecuencia, contar con

---

\* Becario del programa Beca de Investigación Doctoral de Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, licenciado en Teología de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, magíster en Teología de la UPB, psicólogo y magíster en Psicoterapia de la UPB. Integrante del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. Correo: haroldarlesph@gmail.com

<sup>1</sup> Véanse Derret (1973); Dodd (1978); Jeremías (1959); Wegner (1985); Fitzmyer (1987) y Bovon (2005).

<sup>2</sup> "En definitiva, la finalidad del método histórico-crítico es dejar en claro, de modo sobre todo diacrónico, el sentido expresado por los autores y redactores. Con la ayuda de otros métodos y acercamientos, él ofrece al lector moderno el acceso a la significación de la Biblia, tal como la tenemos" (Casciaro, 1983; 1995).

el documento *más próximo al texto original*, tal como lo pretende la crítica textual, así como establecer *el comienzo y el final de las unidades textuales* que lo configuran y *verificar la coherencia interna de los textos*, como lo propone la crítica literaria<sup>3</sup>; también se ha intentado establecer el género literario al que pertenecería la perícopa (crítica de los géneros)<sup>4</sup>, las corrientes de tradición que darían cuenta de su evolución histórica (crítica de las tradiciones)<sup>5</sup> y las modificaciones redaccionales que se introdujeron antes de *quedar fijado en su estadio final* (crítica de la redacción)<sup>6</sup>. Este conjunto de procedimientos constituye, *grosso modo*, el método histórico-crítico que permitiría una aproximación científica a un determinado objeto de estudio —en este caso un fragmento del evangelio según san Lucas— posibilitando una comprensión de su sentido original y abriéndolo a posibilidades de actualización en condiciones diferentes a las que le dieron origen.

Si bien la reconstrucción genética de un texto bíblico, esto es, identificar y caracterizar las condiciones sociales, políticas, económicas, religiosas y literarias implicadas en su elaboración, configura

---

<sup>3</sup> “El v. 5a evoca el versículo Mc 2, 1, omitido más adelante. En lo demás, el relato procede de Q, donde figuraba inmediatamente después del discurso del llano (Lc 7,1-10 después de 6, 20-49). En Q formaba parte probablemente, junto con el complejo sobre el Bautista Lc 7, 18-35, de una sección de crítica a Israel. Sólo en el diálogo v. 8-10=Lc 7, 6b-9 son numerosas las coincidencias literales” (Luz, 2001, p. 33).

<sup>4</sup> “En este extenso episodio taumatúrgico de la primera sección domina el diálogo. Por eso ha sido considerado a menudo como una forma mixta entre el apotegma y el relato de milagros” (Luz, 2001, p. 32). “Los paralelos en Mateo (8, 5-13) y en Juan (4, 46b-54) hacen pensar en un relato de milagro. Pero aquí la importancia del diálogo, del que la curación no es de hecho más que un apéndice, rompe la estructura propia de este género literario” (Bovon, 2005, p. 488).

<sup>5</sup> La revisión joánica del relato en Jn 4, 46-53 es secundaria y no aporta nada a la hora de reconstruir la historia de la tradición. Como la mayor parte de los relatos de curación, *puede* tener un núcleo histórico, y más cuando parece ser una tradición local de Cafarnaún (Luz, 2001, p. 34).

<sup>6</sup> “La introducción de Lc 7, 2-6a es muy diferente. El piadoso capitán pagano envía autoridades judías a Jesús. Mientras el texto lucano denota un claro tinte redaccional, parece que Mateo transmite el texto Q con bastante literalidad” (Luz, 2001, p. 34).

el interés prioritario del análisis diacrónico, el texto en su inmensa *riqueza* no queda limitado a una *pieza de arqueología literaria*, toda vez que conserva la capacidad de provocar preguntas y sugerir respuestas a las inquietudes o problemáticas de lectores que pertenecen a otros momentos históricos. La actualización del mensaje, teniendo en cuenta los aportes del análisis diacrónico, configura el interés de aquellos análisis sincrónicos que pretenden establecer un diálogo fecundo entre la *antigüedad* del texto y su *vigencia* en el momento presente<sup>7</sup>. El texto, entonces, se convierte en un *punto de encuentro* entre generaciones distantes y distintas que, no obstante las divergencias de toda índole, podrían compartir elementos comunes<sup>8</sup>. En todo caso, los seres humanos de todos los tiempos parecen compartir situaciones y problemáticas que les unen en vínculo de parentesco. La necesidad de actualizar el mensaje de un texto bíblico justifica, según lo expuesto, esfuerzos de interpretación que mantengan viva la intención de sus autores; la hermenéutica, pues, asume la tarea de establecer un *punte* entre aquello que pretendía comunicar el autor a sus primeros destinatarios y lo que el texto *podría* seguir comunicando a los destinatarios de hoy, tal como lo sostiene la Pontificia Comisión Bíblica:

La Biblia es Palabra de Dios para todas las épocas que se suceden. En consecuencia, no se podría prescindir de una teoría hermenéutica que permita incorporar los métodos de crítica literaria e histórica en un modelo de interpretación más amplio. Se trata de franquear

---

<sup>7</sup> “Se debe reconocer que la inclusión en el método de un análisis sincrónico de los textos es legítima, porque es el texto en su estadio final, y no una redacción anterior, el que es expresión de la Palabra de Dios. Pero el estudio diacrónico continúa siendo indispensable para captar el dinamismo histórico que anima la Sagrada Escritura, y para manifestar su rica complejidad” (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, p. 8).

<sup>8</sup> “La confrontación del texto con sus lectores suscita una dinámica, porque el texto ejerce un influjo y provoca reacciones, su llamada es escuchada por los lectores individualmente o en grupos. El lector no es, por lo demás, un sujeto aislado. Pertenecer a un espacio social y se sitúa en una tradición. Viene al texto con sus preguntas, opera una selección, propone una interpretación y finalmente, puede crear otra obra o tomar iniciativas que se inspiran directamente de su lectura de la Escritura” (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, p. 13).

la distancia entre el tiempo de los autores y de los primeros destinatarios de los textos bíblicos, y nuestra época contemporánea, para poder actualizar correctamente el mensaje de los textos y nutrir la vida de fe de los cristianos. Toda exégesis de los textos debe ser completada por una "hermenéutica" en el sentido reciente del término (1993, p. 20)<sup>9</sup>.

Para que el ejercicio de interpretación pueda actualizar el mensaje fundamental de un texto bíblico requiere elaborarse desde una perspectiva específica. La Pontificia Comisión Bíblica, teniendo en cuenta la importancia del método histórico-crítico<sup>10</sup> y reconociendo, al mismo tiempo, sus limitaciones, admite la pertinencia y la necesidad de un tipo de *acercamientos* que amplíen y actualicen los resultados obtenidos en la implementación diacrónica del método, en este sentido, acepta la posibilidad de tres acercamientos globales, a saber, basados en la Tradición, desde las ciencias humanas y contextuales. Cada acercamiento, a su vez, está constituido por distintas perspectivas; el acercamiento desde las ciencias humanas, por ejemplo, estaría configurado por los aportes de la sociología, de la antropología cultural y de la psicología o psicoanálisis (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, pp. 11-18). Esto supone, en consecuencia, que una determinada hermenéutica tendría que especificar desde cuál perspectiva intentaría realizar un ejercicio de interpretación y actualización de un texto bíblico específico. En el presente trabajo se asume una *perspectiva relacional* que requiere ser explicada.

---

<sup>9</sup> Véase Arroyave (2014).

<sup>10</sup> "Es un método histórico, no solamente porque se aplica a textos antiguos, en este caso los de la Biblia, y porque se estudia su alcance histórico, sino también y sobre todo porque procura dilucidar los procesos históricos de producción del texto bíblico, procesos diacrónicos a veces complicados y de larga duración. Es un método crítico, porque opera con la ayuda de criterios científicos tan objetivos como sea posible en cada uno de sus pasos (de la crítica textual al estudio crítico de la redacción), para hacer accesible al lector moderno el sentido de los textos bíblicos, con frecuencia difícil de captar" (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, pp. 7-8).

La categoría *relación* no solo es ontológica y antropológicamente fundamental<sup>11</sup>, sino que permite *articular* los discursos elaborados por la sociología, la antropología cultural y la psicología, toda vez que estos consideran al *anthropos* en su relación con sus semejantes (sociología), en su relación con su medio natural, cultural y su apertura a lo trascendente (antropología cultural) y en su relación con el propio dinamismo interno (psicología). La relacionalidad, pues, configura la realidad en su conjunto y estructura su complejidad. Si esto es así, en los textos bíblicos podría identificarse una dinámica relacional que no solo estaría en la base de su configuración histórica, sino que constituiría el fundamento de su mensaje; en otros términos, no sería posible comprender un texto bíblico prescindiendo de la dinámica relacional que los seres humanos establecen entre sí, con la creación y con el Creador. Parece que en todo texto bíblico sería posible encontrar mutuamente implicadas la relación del ser humano consigo mismo, con los semejantes, con la naturaleza y con el misterio divino, implicación que, por lo demás, configura el carácter dramático<sup>12</sup> de no pocos textos bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Esta perspectiva *relacional* intenta comprender la realidad como una permanente configuración que no excluye a ninguno de sus *actores* y tiene en cuenta todas las posibilidades relacionales que intervienen en cada acontecimiento histórico, evitando la exclusión de aspectos fundamentales y la fragmentación de la realidad que de tal exclusión

---

<sup>11</sup> “De esta manera llega a constituirse el ser humano como alguien cuya característica fundamental es la *relacionalidad*, el intercambio *efectivo* y *afectivo* de ideas, de acciones y de sentimientos en el marco de unas historias y de unas peripecias siempre móviles y fluctuantes, y, además, constantemente afectadas por la *contingencia* como un insuperable «estado de naturaleza» del ser humano” (Duch, 2012, p. 13).

<sup>12</sup> “El elemento esencial de un relato está constituido por la trama, esa estructura unificadora que articula las diversas situaciones del relato y las organiza en una historia continua. Y al centro de la trama siempre hay una acción transformadora que hace pasar de una situación de necesidad a una de satisfacción (caso clásico puede ser el relato de milagro: de una situación de enfermedad se pasa a una de curación gracias a la acción de Jesús). Otros autores no hablan de trama, sino de *argumento*” (Gaitán, 2006, p. 153).

se deriva. Desde esta convicción se pretende realizar una lectura de Lucas 7, 1-10 que amplíe, desde una perspectiva relacional, y teniendo en cuenta los resultados de la exégesis reciente, el sentido literal que la investigación bíblica ha establecido, proponiendo, a la vez, una interpretación del texto que responda a las situaciones relaciones del momento presente y actualice la validez de su mensaje. Se pretende, en última instancia, un *análisis* sincrónico de la perícopa lucana, a partir de un *acercamiento* propio de las ciencias humanas y desde una *perspectiva* relacional.

### 3.2 El centurión de Cafarnaún desde una *perspectiva relacional*

Gracias a la implementación de la crítica textual se ha logrado establecer el texto de la perícopa lucana que se aproxima a la elaboración original. Para el ejercicio de interpretación que se adelantará se tendrá en cuenta, como punto de partida, el *texto* y los correspondientes *comentarios* realizados por François Bovon. El texto de la perícopa es el siguiente:

<sup>1</sup>Cuando terminó de hablar al pueblo, entró en Cafarnaún. <sup>2</sup>Un centurión tenía un esclavo que apreciaba mucho, muy enfermo, a punto de morir. <sup>3</sup>Cuando oyó hablar de Jesús, envió ante él a una delegación de ancianos de los judíos para pedirle que viniera a salvar a su esclavo. <sup>4</sup>Llegados junto a Jesús, lo invitaron insistentemente diciendo: Este hombre es digno de recibir este don de tu parte, <sup>5</sup>porque ama a nuestra nación y ha sido él quien nos ha construido la sinagoga. <sup>6</sup>Jesús iba de camino con ellos y ya no estaba muy lejos de la casa, cuando el centurión envió unos amigos a decirle: Señor, no te molestes, porque yo no soy digno de que entres bajo mi techo; <sup>7</sup>por eso tampoco me he atrevido a presentarme ante ti; pero di una palabra y que mi siervo se cure. <sup>8</sup>También yo soy un hombre puesto bajo una autoridad, que tengo soldados a mis órdenes, y le digo a uno: Ve, y va, y al otro: Ven, y viene; y a mi esclavo: Haz esto, y lo hace. <sup>9</sup>Sorprendido de oír esto, Jesús quedó admirado y, volviéndose a la gente que le seguía, dijo: Os digo que, ni siquiera

en Israel he encontrado tal fe. <sup>10</sup>Y de vuelta a casa, los enviados encontraron al esclavo con buena salud

La investigación bíblica ha podido establecer el sentido literal de la perícopa, esto es, aquello que los autores sagrados querían comunicar como voluntad divina<sup>13</sup>, identificando, además, los estratos de tradición que estarían detrás de la configuración del texto, de donde se desprende que el sentido literal no se limitaría a *una* idea fundamental, sino a *varias* convicciones que revelarían las interpretaciones y actualizaciones realizadas por quienes recibieron y, posteriormente, re-elaboraron y entregaron el texto. Desde esta perspectiva se podrían sustraer los siguientes sentidos literales: i) una acusación dirigida contra Israel; ii) un caso ejemplar de fe y iii) el gozoso asentimiento a la entrada de los paganos en la comunidad cristiana (Bovon, 2005, p. 498). ¿Cuál de los sentidos literales constituye el núcleo histórico del relato? La investigación bíblica infiere que la narración podría remitir a un acontecimiento histórico, sin embargo, no logra establecer cuál. En todo caso, el múltiple sentido literal del texto pone en evidencia el ejercicio de interpretación y actualización que muchos creyentes han realizado a lo largo de su historia textual; el texto, pues, ha sido objeto de muchas y variadas lecturas sin que ninguna de ellas agote su riqueza de su significación.

No obstante esta pluralidad de sentidos, la exégesis bíblica ha establecido que la perícopa tiene la intención de presentar un caso ejemplar de fe que permite al protagonista de la perícopa (un pagano) ser acogido por la comunidad cristiana, lo que constituye, a su vez, una crítica al pueblo escogido que rechazó la buena noticia de Dios (Jesús). Lucas, según Bovon, recoge los sentidos tradicionales

---

<sup>13</sup> “El sentido literal de la Escritura es aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es también querido por Dios, autor principal. Se lo puede discernir gracias a un análisis preciso del texto, situado en su contexto literario e histórico. La tarea principal del exégeta es llevar a buen término este análisis, utilizando todas las posibilidades de investigación literaria e histórica, para definir el sentido literal de los textos bíblicos con la mayor exactitud posible” (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, p. 22).

del texto, lo reafirma y elabora redaccionalmente otro sentido que se ajusta al proyecto teológico de su evangelio, a saber, la entrada de los paganos a la comunidad cristiana que acontecerá después de pentecostés<sup>14</sup>. Esta idea estaría reflejada en el texto al indicar que el centurión, finalmente, no se encuentra personalmente con Jesús, estableciendo con él una relación a distancia a través de las dos delegaciones enviadas por el pagano. Además, por lo que el mismo Lucas relata en Hech 10, 23b-48, a propósito de otro centurión, Cornelio, sobre quien desciende el Espíritu Santo y es incorporado a la comunidad cristiana, después de la venida del mismo Espíritu sobre los apóstoles en Hech 2, 1-13.

Parece, entonces, que el protagonista *central* de la perícopa es el centurión<sup>15</sup>. Esta afirmación no margina o desplaza a Jesús como figura principal del Evangelio, solo resalta la importancia del pagano, y en él a todos los que provienen del paganismo, cuando abraza la fe cristiana. La proclamación del mensaje salvífico y la posterior acogida por parte de los paganos constituyen, según los resultados de la exégesis bíblica, las ideas fundamentales que sustentan la narración lucana. No obstante, la forma final del texto permite plantear algunas cuestiones adicionales, a saber, ¿tiene alguna relevancia la referencia al *esclavo* por el cual el centurión solicita la intervención de Jesús? o ¿solo es una figura *marginal* que sirve para *resaltar* la fe del centurión? Y desde una perspectiva relacional, ¿es posible que la relación de subordinación esté implicada en la situación del esclavo?, ¿podría advertir la narración sobre el peligro de establecer relaciones interpersonales atravesadas

---

<sup>14</sup> “Con su trabajo redaccional, Lucas crea una paradoja: el centurión es el personaje principal, pero no aparece nunca en escena. El evangelista demuestra así que si bien los paganos, según el designio de Dios, se convierten en los principales beneficiarios del mensaje cristiano (cf. Hech 28, 28), sólo tendrán acceso a él después de pentecostés, es decir, después del desarrollo de las principales etapas de la historia de la salvación” (Bovon, 2005, p. 499).

<sup>15</sup> “El centurión es hasta tal punto el personaje central, que Lucas no ve la necesidad de referir siquiera la palabra de curación. Cuando Jesús alza finalmente la voz, no es ni para responder a los amigos del centurión ni para pronunciar la palabra de curación, sino para dirigirse a la gente que le acompaña y hablarle del verdadero héroe de la historia” (Bovon, 2005, p. 488).



por el *poder* entre los hermanos de una comunidad de creyentes? Estas inquietudes no pretenden cuestionar los resultados de la investigación bíblica expuestos hasta el momento, sin embargo, intentan sugerir que la perícopa podría revelar otras cuestiones que estarían relacionadas con la fe cristiana y que involucrarían a personajes *marginales* como aquellos representados por el esclavo. En otras palabras, la fe del centurión tendría un *efecto* en la situación del esclavo, con lo cual se resaltaría la dimensión interpersonal de la fe que es, en última instancia, lo que parece constituir la enseñanza fundamental de la perícopa.

¿Es la esclavitud un tema importante en los relatos bíblicos? La respuesta parece ser afirmativa, toda vez que la experiencia de esclavitud y posterior *liberación* de la opresión ejercida por Egipto constituyó un tema fundamental de la primitiva fe en Israel. El pueblo elegido fue liberado por Dios de su antiguo opresor y esta experiencia le permitió adherirse a Yahvé y reconocerlo como único *señor* a través de una alianza<sup>16</sup>. El tema de la opresión-liberación también está presente en algunos relatos del Nuevo Testamento, sobre todo si se tiene en cuenta que las condiciones históricas que subyacen a su elaboración estaban atravesadas por la experiencia de sometimiento por parte de un poder extranjero, además de la opresión ejercida por las instituciones religiosas del judaísmo<sup>17</sup>. El centurión, de hecho,

---

<sup>16</sup> “Gracias a esta acción salvadora Yahvé se convirtió en la divinidad guía del grupo de Moisés, y los miembros de éste, en adoradores de Yahvé, cosa que quedó corroborada y consolidada por la asunción de obligaciones del pueblo respecto de su Dios en el monte, donde Él se mostró al pueblo en una teofanía. Su fe y su Dios Yahvé, este grupo los introdujo consigo más tarde en “Israel”, donde el mismo grupo ejerció un papel determinante respecto de la fe del pueblo en su conjunto a lo largo de la historia. Esto es lo único decisivo para una *teología del AT*” (Preuss, 1999, p. 77).

<sup>17</sup> “Con ello señala Mc que la paralización de la actividad, la incapacidad de iniciativa y creatividad son el efecto general del influjo fariseo sobre el pueblo. En la perícopa anterior (Mc 2, 27-28) había declarado Jesús el proyecto de Dios creador: la libertad y señorío del hombre, condición para su actividad creativa. En contraste con este proyecto divino aparece ahora en la sinagoga un hombre inválido, incapacitado, figura de la obra de Dios malograda. En lugar de ayudarlo a realizarse según el designio divino, la sinagoga, utilizando el nombre de Dios y su Ley, lo ha anulado al privarlo de su libertad. Representa

no solo representaría a los paganos que han llegado a la fe cristiana, sino al mismo poder invasor. Desde esta perspectiva, se sugiere la posibilidad de realizar una lectura de la perícopa que considere la situación del esclavo, la posible causalidad de su estado de salud y la transformación de su vida gracias a la fe del centurión. Con esto, no solo se reafirmaría lo que la exégesis bíblica se ha esforzado en demostrar, sino que se ampliaría el sentido del texto de tal forma que pudiera ofrecer elementos para iluminar la situación de no pocos creyentes que siguen sufriendo debido a un tipo de relacionalidad interpersonal que subordina y esclaviza.

La estructura fundamental del relato procedente de Q que Lucas recibe y re-elabora está compuesta por los siguientes elementos: i) la residencia del enfermo en Cafarnaún; ii) la petición de ayuda del centurión (transmitida sin duda por una delegación); iii) el largo discurso del oficial; iv) la admiración de Jesús y v) la curación (Bovon, 2005, p. 491). Estas ideas han sido modificadas redaccionalmente por los evangelistas que transmiten el relato original, conservando, claro está, el núcleo fundamental de la historia. Tanto en Lc 7, 1-10, como en Mt 8, 5-13 y en Jn 4, 46b-54 se emplea un término que sugiere alguna concentración de poder para referirse al protagonista de la narración. Lc y Mt emplean los sustantivos *ἑκατοντάρχης* (*hekatontarchēs*) –*ἑκατοντάρχος* (*hekatontarchos*)<sup>18</sup> por su parte, Jn utiliza sustantivamente el término *βασιλικός* (*basilikos*) para hacer referencia a un *funcionario real* (Balz y Schneider, 1996, p. 662). La condición de centurión o de funcionario real indicaría la participación en una cadena de mando que supone estar subordinado a alguien con mayor poder y, al mismo tiempo, *estar por encima*

---

el fracaso de la antigua alianza, tergiversada por la doctrina farisea” (Mateos y Camacho, 2003, p. 277).

<sup>18</sup> “El centurión del ejército romano se hallaba al frente de la *curia* (centuria), una unidad de cien hombres (la sexagésima parte de una legión). Se hacía distinción entre las diversas categorías y las diferentes atribuciones de los *centuriones*. Su rango militar parece que gozó de popularidad. Con el centurión se hallaba asociada la idea de un militar bien capacitado y adiestrado, comparable al mando militar que hoy conocemos con el nombre de suboficial” (Balz y Schneider, 1996, p. 1233).

de otros sobre los cuales se ejerce cierto poder. La estructura de poder que estos términos sugieren supone, en principio, un tipo de relacionalidad vertical donde unos ostentan el poder sobre otros<sup>19</sup>. Así lo explicita el centurión de Lucas cuando *habla* a través de la segunda delegación conformada por los *amigos* del funcionario: “También yo soy un hombre puesto bajo una autoridad, que tengo soldados a mis órdenes, y le digo a uno: Ve, y va, y al otro: Ven, y viene; y a mi esclavo: Haz esto, y lo hace” (Lc 7, 8). Ubicarse *por encima* de los demás era una amenaza para la relación entre semejantes, tal como lo advirtiera Jesús a sus discípulos: “Sabéis que los jefes de los paganos los tiranizan y que los grandes los oprimen. ¡No será así entre vosotros!” (Mt 20, 25-26).

El sustantivo masculino ἄρχων (*archōn*), que suele traducirse como jefe o gobernante, deriva del verbo ἄρχω (*archō*), cuya significación original es la de ser el primero, adquiriendo en voz activa el sentido de dominar (Balz y Schneider, 1996, pp. 498-502). La acción de estos *primeros* sobre otros, según Jesús, viene expresada por el verbo κατακυριεύω (*katakurieuō*), esto es, enseñorearse, subyugar, controlar, vencer y ser *señor sobre* (Balz y Schneider, 1996, p. 2228). El adjetivo μέγας (*meγas*), sustantivado como μέγαλοι (*megaloī*) hace referencia a aquellos que son fuertes, poderosos y sobresalientes (Balz y Schneider, 1996, pp. 198-200); a estos se les vincula con el verbo κατεξουσιάζω (*katexousiazō*), cuyo significado hace referencia a ejercer el propio poder contra o tener pleno privilegio *sobre* (Balz y Schneider, 1996, p. 2260). Este breve análisis semántico permite establecer que Jesús se refiere con los términos jefes-grandes a quienes, por los motivos que sean, se ubican *por encima* de los demás y les hacen sentir su fuerza a otros

---

<sup>19</sup> “Como se deduce del v. 9, se trata de un pagano. Es muy posible que fuera romano, ya que el título *hekatontarchos/hekatontarchés* era la designación de un oficial del ejército romano al mando de una compañía de cien hombres. En este caso no se trata de un jefe militar de tropas romanas de ocupación, con base en Cafarnaún. Bien pudiera ser un oficial al servicio de Herodes Antipas, tal vez como jefe de un destacamento de mercenarios —en Jn 4,46 se le presenta como *basilikos* (=«funcionario real») — o posiblemente como funcionario de policía o del servicio de aduanas” (Fitzmyer, 1987, p. 633).

*más pequeños*. La enseñanza de Jesús indica que esto sucede entre los paganos e invita a sus discípulos para que este tipo de relacionalidad no se establezca entre ellos. En sintonía con lo anterior, y teniendo en cuenta que el protagonista de la perícopa lucana es un *centurión pagano*, podría sugerirse un tipo de relación vertical que tendría un efecto directo sobre aquel que ocupa un lugar de subordinación. En efecto, Lucas utiliza dos maneras para referirse a la persona por la que el centurión solicita la intervención de Jesús; en los vv. 2. 3. 8. El evangelista emplea el sustantivo *δοῦλος* (*doulos*), que traduce esclavo o criado, emparentado con un verbo primario, *δέω* (*deō*), que hace referencia a la acción de atar, ligar encadenar o sujetar con cadenas (Balz y Schneider, 1996, pp. 883, 1071) en el v. 7 utiliza el término *παῖς* (*pais*) que designa a un *chico* antes de llegar a la adolescencia, aplicado de manera genérica a todos los miembros de la familia que estaban subordinados al señor de la casa (Balz y Schneider, 1996, p. 683). Tanto *δοῦλος* como *παῖς* indicarían, según esto, el carácter de subordinación en el que se encontraba el esclavo del centurión<sup>20</sup>.

Admitida la posibilidad de un tipo de relación señor-esclavo entre el centurión y su siervo, y teniendo en cuenta que los grandes hacen sentir su fuerza a los pequeños, podría entenderse la situación del esclavo descrita por Lucas y por Mateo respectivamente. Según Lucas, el esclavo estaba “muy enfermo” y “a punto de morir”; la expresión *κακῶς ἔχω* (*kakōs echō*), estar enfermo, “no permite conocer con exactitud médica de qué enfermedad se trata” (Balz y Schneider, 1996, p. 2163) no obstante, el adverbio *κακῶς*,

---

<sup>20</sup> “En los vv. 3 y 10 aparece esa misma designación. Los códices y manuscritos más representativos leen *doulos*; pero el código D, en este caso, sustituye esa lectura por el término *pais*, que, obviamente, revela una corrección de algún copista interesado en armonizar el texto con el siguiente v. 8 o tal vez con Mt 8,5. Probablemente, el término empleado en «Q» era *pais*, que Lucas ha interpretado como *doulos*; las razones de este cambio interpretativo nos resultan desconocidas. En griego, tanto en el período clásico como en época helenística, *pais* era el término corriente para referirse a los «esclavos» o «siervos» («criados»). Naturalmente, los lectores del Evangelio según Lucas podrían haberlo entendido así, sin la menor dificultad” (Fitzmyer, 1987, p. 634).

malamente, indicaría que el esclavo la está pasando mal. El verbo *τελευτάω* (*teleutaō*) indicaría las acciones de terminar, finalizar y morir (Balz y Schneider, 1996, p. 1717); al parecer, la situación de *malestar* del esclavo estaría amenazando su vida que, por otra parte, explicaría que estuviera a punto de terminar. En Mateo, la situación del siervo viene descrita por el verbo *βάλλω* (*ballō*) cuyo significado fundamental es arrojar, lo cual sugeriría que estaría siendo objeto de un “suceso violento” (Fitzmyer, 1987, p. 570); *παραλυτικός* (*paralutikos*), parálitico, tullido (Fitzmyer, 1987, p. 761), describe la situación del siervo que podría entenderse a partir de la acción representada por el verbo *βάλλω*; el verbo *βασανίζω* (*basanizō*), torturar, atormentar, puede “referirse al dolor físico o al hecho de infligir dolor físico; también puede sugerir tormentos emocionales o espirituales” (Fitzmyer, 1987, p. 598). Si bien la situación del esclavo estaría en función de indicar *el cuadro* inicial de la narración que terminaría por resolverse gracias a la fe del centurión, no se excluye, sin embargo, que esta misma situación pudiera describir las consecuencias de un tipo de relacionalidad caracterizada por la subordinación y el mal trato. ¿No experimenta alteraciones emocionales y físicas quien está sometido en una relación de subordinación? Podría objetarse en contra de esta posibilidad argumentando que el centurión “apreciaba mucho” a su esclavo (v. 2), con lo cual se descartaría cualquier tipo de relación interpersonal que pudiera explicar la sintomatología descrita por el evangelista. No obstante, el adjetivo *έντιμος* (*entimos*), honrado, estimado, precioso (Fitzmyer, 1987, p. 1404) indicaría las cualidades personales de este siervo que lo harían *valioso*, laboralmente hablando, a los ojos de su señor<sup>21</sup>.

Si bien Lucas presenta al centurión como figura central de su narración y elogia, por boca de la primera delegación, sus virtudes, especialmente, la adhesión a Jesús por la fe, el contexto relacional anteriormente descrito indicaría que el centurión estaría implicado en la situación del esclavo, es decir, sería *responsable* de los sufrimientos,

<sup>21</sup> Bovon (2005, p. 494) lo comenta así: “En la acepción jurídica de la esclavitud antigua, se podía comprender esta expresión en sentido económico (‘valioso’). Véase Alegre (2007, p. 153).

la parálisis y la enfermedad del siervo, consecuencias de una relación que incluye la imposición de la propia voluntad “Haz esto, y lo hace” (v. 8), y un trato caracterizado por algún tipo de violencia. Que este fuera el cuadro inicial de la narración no riñe con otros relatos del evangelista donde presenta una situación dolorosa –piénsese en la mujer encorvada (Lc 13, 10-17)– que se irá transformando a través de la intervención de Jesús. Son varios los ejemplos bíblicos que se podrían citar para mostrar cómo una situación inicial atravesada por el sufrimiento, el dolor y la muerte, entre otras situaciones antropológicas que reclaman una intervención, es transformada por la presencia de Dios o de otros seres humanos: la esclavitud de Israel en Egipto (Ex 1, 1-12, 51), la muerte de Lázaro (Jn 11, 1-44), la persecución de Saulo a las comunidades cristianas (Hech 8, 1-3; 9, 22, 6-16), entre otros relatos, son historias paradigmáticas que muestran cómo una situación inicial desafortunada logra ser transformada en acontecimientos salvíficos. Por otro lado, y siguiendo los postulados del análisis narrativo en la exégesis bíblica, una narración que no logra *movilizar* la situación de los lectores y *provocar* en ellos un deseo de conversión se parecería a una bella pieza de museo que a lo sumo arrebataría algún tipo de suspiro. La perícopa lucana, según esto, estaría en función de llamar la atención de aquellos lectores que pudieran estar viviendo una situación similar, sea porque se identifican con el centurión (aquellos que en las comunidades ostentan cargos de dirigencia y liderazgo) o con el esclavo (aquellos que están sometidos por sus cónyuges o sus dirigentes)<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> “Particularmente atento a los elementos del texto que conciernen a la intriga, a los personajes y al punto de vista tomado por el narrador, el análisis narrativo estudia el modo como es contada una historia para implicar al lector en el “mundo del relato” y en su sistema de valores. Un texto sigue ejerciendo su influencia en la medida en que los lectores reales (por ejemplo, nosotros mismos, al final del siglo XX) pueden identificarse con el lector implícito. Una de las tareas mayores de la exégesis es facilitar esta identificación. El análisis narrativo subraya que el texto funciona igualmente como un “espejo”, en el sentido de presentar una cierta imagen de mundo –el “mundo del relato” –, que ejerce su influjo sobre los modos de ver del lector y lo lleva a adoptar ciertos valores más bien que otros. El relato bíblico, en efecto, contiene explícita o implícitamente, según los casos, un llamado existencial dirigido al lector” (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, pp. 9-10).

La perícopa permite identificar una trama interpersonal que podría ofrecer elementos valiosos para captar un sentido más amplio que complete los resultados de la investigación bíblica. En efecto, si se tienen en cuenta las relaciones interpersonales que aparecen escenificadas en la narración se podrían señalar las siguientes: i) Jesús y la gente; ii) el centurión y el esclavo; iii) Jesús y el centurión; v) Jesús y los ancianos de los judíos; v) Jesús y los amigos del centurión y vi) Jesús y el esclavo.

De la relación entre Jesús y la gente afirma la perícopa que esta “le seguía”, con lo cual se podría inferir que se trataría de los discípulos que si bien han estado con él y han escuchado sus enseñanzas, no han llegado a la fe, de allí la crítica de su maestro y el elogio dirigido al pagano: “ni siquiera en Israel he encontrado tal fe” (v. 9). La relación entre Jesús y el centurión se desarrolla a través de *mediadores*, lo cual implica que ellos nunca establecen un encuentro interpersonal; la relación entre Jesús, los *ancianos de los judíos* y los *amigos* del centurión sirve como plataforma que facilita el diálogo *virtual* entre Jesús y el pagano; durante la narración se espera que Jesús pronuncie una *palabra de sanación* en favor del esclavo, sin embargo, esta palabra nunca se pronuncia, de tal manera que la relación de Jesús con el esclavo termina por ser la más distante; Jesús no menciona ni una sola vez al esclavo. La relación entre el centurión y el esclavo parece, según la narración, el vínculo que subyace y da fisonomía a la trama escenificada en la perícopa. En efecto, tanto el centurión como el esclavo permanecen en la casa, ni el uno ni el otro interactúan personalmente con Jesús; es en la casa donde se encuentra el esclavo que está “muy enfermo” y “a punto de morir”, y donde se encuentra también el centurión que envía, desde allí, delegaciones a Jesús; y es en la casa, finalmente, donde el esclavo recupera la salud (v. 10).

La relación del centurión tanto con los *ancianos de los judíos* como con los *amigos* podría estar indicando un itinerario en el proceso de conversión del pagano; en un primer momento, el centurión es presentado como “temeroso de Dios”<sup>23</sup>, esto es, un extranjero que

---

<sup>23</sup> “Por tanto, nos encontramos aquí con la categoría sociológica de ‘los temerosos de Dios’, que representaron un papel tan importante en la historia de la

simpatiza con artículos de la fe judía, de allí que los *ancianos* puedan decir sobre él: “Este hombre es digno de recibir este don de tu parte, porque ama a nuestra nación y ha sido él quien nos ha construido la sinagoga” (v. 4-5); no obstante su condición de *temeroso*, el pagano tiene consciencia de las limitaciones propias de su condición, consciencia que queda de manifiesto en la expresión: “porque yo no soy digno de que entres bajo mi techo” (v. 6)<sup>24</sup>. A pesar de ser *temeroso* el pagano no ha llegado a la fe en Jesús, lo que parece acontecer en la segunda delegación cuando los *amigos*, hablando en su nombre, se refieren a Jesús con la palabra “Señor” (v. 6). Adviértase que estos amigos parece que provienen de la casa del centurión: “ya no estaba muy lejos de la casa, cuando el centurión envió unos amigos a decirle” (v. 6). Podría conjeturarse, entonces, que la primera delegación conformada por los *ancianos de los judíos* representaría la *fe judía* de la que participaría en un primer momento el centurión, y los *amigos*, por su parte, representarían la *fe cristiana* a la que se adhiere finalmente el pagano. Este mismo itinerario estaría presente en la historia del centurión Cornelio que el mismo Lucas refiere en Hech 10, 44-48:

<sup>44</sup>Todavía estaba Pedro diciendo estas cosas cuando el Espíritu santo descendió sobre todos los que escuchaban la palabra, <sup>45</sup>y los creyentes circuncisos, que habían venido con Pedro, se asombraron de que el don del Espíritu santo se hubiera derramado también sobre los gentiles. <sup>46</sup>Pues los oían hablar en lenguas y alabar a Dios. Entonces habló Pedro: <sup>47</sup> “¿Puede alguien negar el agua del bautismo con la

---

primera misión cristiana. Atraídos por el judaísmo, su monoteísmo y su ética, no recibían sin embargo la circuncisión por no renegar de su raza y de su patria, pero asistían al culto judío, conocían la ley y observaban sus preceptos principales. Los misioneros cristianos obtuvieron éxitos rápidos entre ellos. El mismo Lucas es quizás uno de ellos; de ahí su gran interés por este tema. Para él, el mensaje cristiano les va a permitir formar parte del pueblo de Dios (*laós*, 7, 1), gracias a la fe y no por la circuncisión” (Alegre, 2007, p. 155).

<sup>24</sup> “Para un judío, entrar en casa de un pagano habría supuesto una impureza legal; cf. Hch 10,28; 11,12. Véase la afirmación de la Misná: «Las casas de los paganos son impuras» (Oho, 18, 7). Según los datos del texto, parece que el centurión era consciente de esa situación; por eso se considera indigno de que el propio Jesús vaya a visitarle a su casa” (Fitzmyer, 1987, p. 636).



que van a ser bautizados éstos, que han recibido el Espíritu santo como nosotros?”.<sup>48</sup> Les ordenó que fueran bautizados en el nombre de Jesucristo. Entonces le suplicaron que se quedara unos días.

En el relato lucano Pedro viene desde Jafa acompañado por “algunos hermanos” de esa comunidad (Hech 10, 23b), es decir, de otros discípulos de Jesús provenientes del judaísmo (Hech 10, 45). En Cesarea Marítima le esperan Cornelio y quienes él había convocado: “a sus parientes y amigos íntimos” (v. 24). Estos parientes y amigos se refieren, principalmente, a los gentiles, sin embargo, también estarían indicando la presencia de algunos judíos, toda vez que el centurión Cornelio era “hombre recto y temeroso de Dios, estimado entre la población judía” (Hech 10, 22). En este sentido, “todos los que escuchaban la palabra” (v. 44), *temerosos de Dios, judeocristianos y paganos* reciben el don del Espíritu y se adhieren a Jesucristo por medio del bautismo<sup>25</sup>. De alguna manera, se intuye una transición que iría de la simpatía con algunas creencias de la *fe judía* a la adhesión de la *fe en Cristo*. Cornelio, como el centurión de la perícopa evangélica de Lucas, realizaría un itinerario creyente que supondría una transición de ser *temeroso de Dios* a ser *discípulo de Jesús*, de allí la admiración del mismo Jesús (v. 9).

Los *amigos* que envía el centurión estarían relacionados con la *casa* del pagano. Podría ser útil examinar el significado de ambos términos para ampliar la comprensión de la perícopa. En Jn 15,14-15 Jesús afirma: “Vosotros sois amigos míos si hacéis lo que os mando. No, no os llamo siervos, porque un siervo no está al corriente de lo que hace su señor; a vosotros os vengo llamando amigos, porque todo lo que le oí a mi Padre os lo he comunicado”. El seguimiento de Jesús, según él mismo lo enseña y lo aplica, implicaría una transformación en la manera de establecer relaciones interpersonales; de tratar a los otros como *siervos* (*δουλος*) se pasaría a un trato entre *amigos*

---

<sup>25</sup> “El asombro surge de que hasta ahora en hechos sólo los judíos convertidos lo habían recibido. La recepción del Espíritu por los gentiles muestra que la predicación de la Palabra entre los gentiles tiene el mismo efecto que tuvo anteriormente entre los judíos (cf. 2, 38; 8, 20)” (Fitzmyer, 2003, p. 81).

(φιλους); el adjetivo φίλος (*philos*), amado, amante, y su forma sustantivada, amigo, huésped, invitado, estarían indicando una relación interpersonal que se fundamenta en el amor donde se ama y se es amado de manera recíproca. Con el término *amigos*, pues, se haría referencia a quienes se han adherido a la fe en Cristo, lo que supone *cumplir lo que Él manda* y hacer lo que Él hizo con sus discípulos<sup>26</sup>. El término casa, οἶκος (*oikos*), por su parte, adquiere varios significados: i) casa (edificio); ii) comunidad familiar; iii) familia iv) bienes y pertenencias (Balz y Schneider, 1996, p. 500). El contexto de la perícopa lucana admite el sentido de *casa* como *comunidad familiar* conformada por los *amigos*, es decir, una referencia a la comunidad cristiana; esto vendría sugerido en la narración cuando los amigos/hermanos del centurión, una vez se encuentran con Jesús, le llaman *Señor* (v. 6), como lo hiciera Tomás cuando Jesús se presentó en medio de sus discípulos: “¡Señor mío y Dios mío!” (Jn 20, 28). Si los *amigos* del centurión llaman a Jesús *Señor*, y estos hablan en nombre del centurión, entonces, el pagano, como Tomás, realiza una confesión de fe que le pondría en lugar de discípulo y, por tanto, de siervo. Esta posición en el lugar de discípulo y de siervo viene confirmada en el texto por dos motivos. En primer lugar, el sustantivo masculino κύριος (*kurios*) “designa al *dueño*, al *señor*, a una persona que tiene control o dominio sobre otra persona o sobre una cosa, y además tiene autoridad para decidir” (Balz y Schneider, 1996, p. 2439) de allí que Jesús, el κύριος, sea *Señor* para el centurión; esto significa, además, la renuncia del centurión a reconocer a otras personas, piénsese en aquellos a los que él estaba subordinado, como *señores*; en segundo

---

<sup>26</sup> “Por la elección, los que eran ‘siervos’ se convierten en ‘amigos’; claro que el criterio de la verdadera amistad con Jesús es el cumplimiento de su encargo. En esa amistad se fundamenta el trato amistoso en las relaciones internas de unos cristianos con otros (3Jn 15)” (Balz y Schneider, 1996, p. 1964).

“Jesús llama a los suyos a la amistad con él y entre ellos; el modelo de amistad es él mismo, que da su vida por sus amigos. La entrega a los demás según la voluntad de Jesús hará participar a los discípulos de su alegría por el fruto que se produce. Ellos se dedicarán con él a una labor que sienten como propia; no serán siervos de un señor, sino hombres libres que, unidos a él por el vínculo de la amistad, trabajan con él en su misma tarea” (Mateos y Barreto, 1992, p. 663).

lugar, la confianza del pagano en la palabra de Jesús y su eficacia: “pero di una palabra y que mi siervo se cure” (v. 7).

Importante detenerse en este asunto de la palabra. El sustantivo masculino *λόγος* (*logos*), cuyo trasfondo teológico está constituido por el término hebreo *dābār*, adquiere varios significados, a saber, palabra, discurso, relato, enunciado, sentencia, cuestión, predicación y enseñanza. En el contexto de la perícopa podría pensarse que *una palabra* se referiría a una fórmula de curación pronunciada por Jesús para sanar al esclavo que, entre otras cosas, nunca se pronunció; sin embargo, y teniendo en cuenta la adhesión del centurión a la fe cristiana, *una palabra* podría indicar la *enseñanza* de Jesús. Esto tendría sentido si se tiene en cuenta que la perícopa lucana está antecedida por las *bienaventuranzas* (Lc 6, 20-23) donde Jesús expone el fundamento de su propuesta evangélica. Téngase en cuenta, además, que según Lc 7, 3, el centurión oyó hablar de Jesús. El verbo *ἀκούω* (*akouō*), en efecto, no solo significa oír, sino, en sentido más amplio, enterarse, lo que supone escuchar y obedecer a alguien (Balz y Schneider, 1996, p. 156); desde esta perspectiva, el centurión *escuchado la enseñanza de Jesús* y se ha adherido a ella. Así parece confirmarlo el mismo Jesús cuando afirma: “Pero a vosotros los que oís, os digo” (6, 27), y también: “Todo el que viene a mí y oye mis palabras y las pone en práctica, os mostraré a quién es semejante” (6, 47). La escucha de la palabra y su acogida constituyen, por otra parte, la confianza y la fidelidad a la misma, esto es, llegar a la fe. El sustantivo *πίστις* (*pistis*), *fe*, es un “concepto teológico que describe la recta relación con Dios y, finalmente, la esencia de la religión cristiana en general” (Balz y Schneider, 1996, p. 944), de donde se infiere que la fe en Cristo supone una íntima relación con él y su enseñanza. Si bien el centurión no se *relacionó personalmente* con Jesús, sí lo hizo con los *amigos/discípulos* de los cuales oyó hablar sobre Jesús. Llegar a la fe por mediación de los discípulos de Jesús es un tema recurrente en el proceso de transmisión de la enseñanza de Jesús (cf. Hech 9, 1-9a)<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> “Él es [Ananías], por lo demás, un judeocristiano desconocido, que tiene el mismo nombre que el famoso Ananías de 5, 1. No se explica cómo él, un cristiano, había llegado a Damasco; de hecho, habría estado entre aquellos a

Que la *casa* –comunidad de los *amigos creyentes*– sea el contexto vital donde se escucha y divulga la enseñanza de Jesús, y donde se *encarnan* las actitudes y comportamientos que dan testimonio de la propuesta evangélica del Maestro, queda de manifiesto en una pequeña carta que san Pablo dirige a Filemón entre los años 62-63 de la era común<sup>28</sup>. En esta breve carta personal, el apóstol expone cuestiones fundamentales de la fe cristiana a propósito de una dificultad relacional entre Filemón y su prófugo esclavo Onésimo. Por motivos que no se explicitan, Onésimo ha escapado de su amo y se encuentra con Pablo, quien está prisionero; el encuentro con el apóstol significa la *conversión* del esclavo a la *fe en Cristo*. Después de reconocer en Filemón, a quien Pablo ha engendrado en la misma fe (Flm 1, 19), las cualidades que identifican a un verdadero discípulo de Cristo (Flm 1, 5), solicita a su *hermano en Cristo* que no solo reciba nuevamente en su casa a Onésimo, sino, y esto es lo fundamental de la misiva, que establezca con él un tipo de relación cualitativamente distinta, pues ambos, *señor y siervo*, han adquirido una nueva identidad que les *obliga* a relacionarse entre sí de una manera diferente: “no ya como esclavo, sino como más que un esclavo, como un hermano amado” (Flm 1, 16)<sup>29</sup>. Se establece, en este mismo versículo, el fundamento cristológico de esta nueva relacionalidad. La expresión *ἐν σαρκί* (*en sarki*), *en la carne*,

---

los que Saulo pensaba llevar presos a Jerusalén. El Señor usa un adversario de Saulo como instrumento de su conversión” (Fitzmyer 2003, p. 25).

<sup>28</sup> “De ahí que ambas cartas, Colosenses y Filemón, tengan la misma fecha de composición, que suele fijarse hacia finales de la primera cautividad romana de san Pablo, es decir, hacia el año 63. Por esta razón se incluye Filemón entre las cartas de la cautividad. La carta fue escrita por san Pablo. Su estilo, la lógica de su argumentación y la psicología tan profunda, el fino humor y el entrañable amor que manifiesta, prueban la autenticidad paulina de esta carta, que nadie pone en duda” (Basevi, 2013, p. 152).

<sup>29</sup> “Ya en el v. 1, Pablo había llamado a Filemón «querido»; ahora quiere que este considere del mismo modo a Onésimo. Pablo intenta poner a los tres en un mismo plano delante de Dios. Las implicaciones de esto no se pueden hacer esperar. Algunas las podemos suponer; otras las sabrán tan solo Pablo y Filemón. La carta no explicita ninguna, salvo lo dicho en el v. 16. De nuevo el apóstol se ha servido de un fuerte contraste para dejar clara la radicalidad del cambio que supone el bautismo: Onésimo pasa de ser esclavo a ser hermano amado” (Caballero, 2005, p. 457).

indicaría un tipo de relación interpersonal atravesada por los *modelos y estructuras* establecidas y justificadas en la sociedad, en este caso, la esclavitud y la consiguiente relación vertical señor-siervo; la expresión *ἐν κυρίῳ* (*en kuriō*), por su parte, supondría una diferencia radical en la manera de establecer relaciones interpersonales, lo que implicaría tratar al otro como *hermano*, de tal manera que la relación señor-siervo da lugar a la relación *hermano-hermano*. Así lo expone Caballero cuando comenta la carta a Filemón:

Una idea central en la que insiste Pablo es la concepción de *κατ' οἶκον σου ἐκκλησία* como comunidad a la que pertenecen los cristianos, los «hermanos». Esta comunidad, que en la carta a Filemón se refiere a una iglesia local, es como una familia y, por tanto, entre sus miembros deben darse al menos las relaciones que se dan entre los miembros de una familia de sangre. Pablo insiste en estos versículos en la relación de hermanos —otra manera de decir «cristianos»— que comparten, además, una labor evangelizadora (2005, p. 447).

Asumir la vida *ἐν κυρίῳ*, *en el Señor*, exige incorporar una nueva identidad, esto es, una manera diferente de comprender la realidad circundante y de posicionarse ante ella, de manera particular en el estilo de establecer relaciones interpersonales. La fe, pues, no se reduce a un simple asentimiento de ideas o doctrinas, sino que implica *encarnar*, como se expone en la carta a Filemón, una serie de actitudes que fundamentan el *comportamiento* de los discípulos de Cristo.<sup>30</sup> Si la casa de Filemón es una iglesia doméstica, es dentro de ella donde se ha de verificar que la enseñanza de Jesús ha sido acogida y se está implementando, de manera especial, en la manera como se tratan los *hermanos*. Que Pablo le solicite a Filemón recibir a Onésimo y tratarlo como *hermano* en Cristo constituye una exigencia para quien dirige la comunidad y, al mismo tiempo,

---

<sup>30</sup> “De este modo, podemos considerar los vv. 4-7 como un resumen de lo que se ampliara en los vv. 8-20. Por un lado, se habla de la fe, como base del actuar. En esta fe es en la que se basa la autoridad de Pablo, esta fe es la que nos hace creer que a través del bautismo uno cambia su identidad, solo desde esta fe se puede entender que Dios actúe con su providencia dentro de la vida de los hombres” (Caballero, 2005, p. 450).

una invitación para que entre los *hermanos* se establezcan relaciones interpersonales alternativas a los modelos existentes en aquel momento cultural. Si bien el tema de la carta no constituye un intento de *suprimir la esclavitud* socialmente aceptada, establece, ciertamente, el *criterio* cristiano que influirá históricamente en su progresivo desmonte histórico<sup>31</sup>. El tema de la esclavitud, en todo caso, plantea una cuestión de fondo propiamente cristiana, a saber, entre los hermanos no estaría justificado ningún tipo de relación que suponga la imposición, el maltrato, el abuso de poder o cualquier situación que lesione y quiebre la sana relacionalidad. Si bien se mantienen los roles *señor-siervo*, el tipo de relación es cualitativamente distinta, tal como explica Caballero:

De hecho, en nuestra carta las relaciones humanas se plantean en más de dos planos, ya que se habla de relaciones jerárquicas en el mundo profano, relaciones de «amor» en el mundo profano, relaciones de autoridad «en Cristo», relaciones de «amor en Cristo». Pablo quiere llegar a este último, pero sin olvidar los demás: Onésimo sigue siendo esclavo de Filemón, ya que dentro de la comunidad cristiana, delante de Cristo, todos somos iguales, pero cada uno sigue conservando su propia función en la sociedad. Filemón sigue teniendo un siervo, aunque ahora debe acogerlo públicamente, delante de la comunidad cristiana, como uno más de la iglesia doméstica; es más, debe tratarlo como si fuese Pablo mismo (2005, p. 467).

La carta paulina expone una temática que podría ofrecer pistas valiosas para comprender la perícopa lucana del centurión. En ambos textos se hace referencia explícita a una relación entre *señor-esclavo*. En el caso de Filemón, es Onésimo, su esclavo, quien perjudica *de alguna manera* a su *señor* (Flm 1, 18); en la perícopa lucana es el

---

<sup>31</sup> “No se trata de que el cristianismo acepte la esclavitud sin protestar, sino que, más que enfrentarse directamente con una estructura social, prefiere poner las premisas para que aquella estructura desaparezca. Se trata de cambiar las estructuras sociales, pero cambiando los corazones de las personas, y no proclamando o fomentando ‘revoluciones’ que no resuelven nada. En Flm podemos apreciar, en la práctica, lo que es el sentido cristiano de la *liberación*” (Basevi, 2013, p. 153).

*esclavo* quien estaría *muy enfermo* y “a punto de morir” (v. 2); en Flm es Onésimo quien se convierte y abraza la “fe en Cristo” (v. 10); en Lc es el centurión quien asume su existencia *en el Señor*; la conversión del uno y del otro tiene implicaciones relacionales importantes: Filemón recupera el servicio de Onésimo (v. 15) y el esclavo del centurión recupera la salud (v. 10). Ambos relatos acontecen en la casa (Flm 1, 2; Lc 7, 10), es decir, en la comunidad de los *hermanos y hermanas* en el Señor. La idea fundamental que comunica Pablo en la carta a Filemón podría sintetizarse como sigue: quien haya asumido la vida *en Cristo* asume una nueva identidad y transforma, necesariamente, su manera de relacionarse con los semejantes, a quienes en adelante tratará como *hermanos en Cristo*. Esta convicción paulina podría ser un criterio hermenéutico válido para proponer una re-lectura de la perícopa lucana que amplíe el sentido establecido por la investigación bíblica.

La exégesis bíblica, tal como quedó indicado, ha logrado identificar los sentidos literales que ha adquirido la perícopa lucana en el desarrollo de su tradición, a saber: i) acusación contra Israel; ii) ejemplo de fe y iii) acogida de los paganos en la comunidad cristiana. Ha presentado, también, la figura del centurión como personaje central de la narración, en cuanto representaría a *los paganos* que han llegado a la *fe en Cristo*, motivo por el cual Jesús elogia al centurión y reprocha a Israel. No obstante estos resultados de la investigación, y teniendo en cuenta los argumentos que se han desarrollado a lo largo del trabajo, se podría intentar una *actualización* del mensaje bíblico desde una perspectiva relacional que atienda, de manera especial, a aquellas situaciones interpersonales que constituyen, en última instancia, el fundamento experiencial que da sustento a la narración bíblica. Teniendo en cuenta, además, el criterio paulino que permite comprender el asunto de la *fe cristiana* en clave interpersonal y establecer las consecuencias relaciones que implica asumir la vida *en Cristo*.

Si bien a Lucas no parece interesarle la dinámica interpersonal entre el centurión y el siervo, salvo la solicitud hecha a Jesús para que “salvara a su esclavo” (vv. 2-3), el texto permite inferir que la situación del

esclavo manifestaría el *malestar* que supone estar *subordinado* dentro de una relación vertical y a-simétrica (v. 8). Sea como sea, el esclavo no estaría a la misma altura del centurión, porque “el siervo no sabe lo que hace su señor” (Jn 15, 15). Desde esta perspectiva, y teniendo en cuenta la descripción que hace Mateo del “hijo del capitán” (8, 5-6), sería plausible considerar que la *enfermedad* del subalterno estaría en estrecha relación con el tipo de vinculación establecida con quien estaría *por encima de él*. Esta dinámica interpersonal no la explicita el evangelista Lucas, sin embargo, tampoco podría excluirse como posibilidad. En este sentido, el centurión estaría implicado en la situación *desfavorable* de su esclavo. La vida *en Cristo*, como supone el criterio paulino de Flm, implica una radical transformación en la manera de tratar a los semejantes, más todavía si se trata de quienes viven en la misma *casa*, es decir, dentro de la comunidad de creyentes<sup>32</sup>. Tanto el centurión como el esclavo, según la narración lucana, pertenecerían a la misma *casa* y es allí donde el esclavo recupera la salud. Esto supone que el centurión, una vez ha llegado a la fe, transforma su manera de relacionarse con su esclavo, siguiendo el esquema expuesto por Pablo en la carta a Filemón, lo que implicaría, al mismo tiempo, el restablecimiento de su salud. Si esto es así, se corroboraría el protagonismo que adquiere la figura del centurión en la perícopa lucana, toda vez que llegar a la fe en Jesús exige una verdadera conversión que, siguiendo la argumentación de la carta a Filemón, implicaría una verdadera transformación relacional. La relación *señor-siervo* que explicaría la situación inicial del esclavo descrita por el narrador daría lugar a la relación *hermano-hermano* que contribuiría a la recuperación de su salud. Tanto la *enfermedad* como la *salud* se explicarían, desde esta perspectiva relacional, como fenómenos antropológicos de origen interpersonal<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> “La relación de amistad es la propia del grupo respecto a Jesús y entre sus miembros. Antes, hablando de Lázaro (Jn 11, 11), lo había llamado ‘nuestro amigo’. Jesús se integra en su grupo. La igualdad y el afecto crean la libertad. Este es el testimonio de los suyos ante el mundo y la alternativa que ofrecen. De esto depende el fruto” (Mateos y Barreto, 1992, p. 668).

<sup>33</sup> “Para esta perspectiva, la sanación estriba en que el paciente vuelva a ser capaz de ocupar el lugar y ejercer las funciones que la sociedad le había asignado antes de enfermar. La segunda perspectiva, por el contrario, entiende que



Aunque la exégesis admite que esta perícopa no es propiamente un relato de *milagro*, podría afirmarse que la *conversión* del centurión configuraría el verdadero *prodigio* que le constituye en *ejemplo de la fe cristiana*<sup>34</sup> *toda vez que al abrazar la vida en Cristo* transforma su actitud y comportamiento, especialmente, con los de su misma *casa*. Jesús le ha propuesto *su palabra*, es decir, su enseñanza, y el centurión, al acogerla, ha participado en la salud de su esclavo. Jesús restablece la salud del siervo a través del centurión que se ha convertido en discípulo suyo, pues “el que cree en mí, las obras que yo hago, él las hará también; y aún mayores que éstas hará” (cf. *Jn* 14, 12)<sup>35</sup>. La fe del centurión, según esto, adquiere un efecto *salvífico*, de allí el conocido elogio que Jesús hace al pagano y el reproche que dirige a Israel. En esta misma perspectiva hermenéutica se sitúa el comentario de Pikaza a propósito de Mc 9, 14-29:

Este niño malvive en el centro de una gran violencia corporeizada. Su falta de palabra es consecuencia y causa de una gran agresividad. No escucha a nadie, en nadie puede confiar, nunca le han dicho o no ha sentido que le digan ‘¡Eres mi hijo, yo te quiero!’. Por eso, padece su vida como un deseo de muerte que se enrosca en sí misma, en círculo incesante de violencia. El padre lo sabe y se sabe impotente. No puede ofrecer a su hijo, enfermo desde niño (9, 21), una palabra personal.

---

el reajuste saludable entre el paciente y su entorno social exige cambios por ambas partes, pues el entramado de interacciones personales donde se inserta el paciente está implicado en el origen de los conflictos que han generado su dolencia e impiden su recuperación permanente” (Pericás, 2009, p. 94).

<sup>34</sup> “En este momento podemos detenernos y reflexionar sobre la ‘fe’ como principio de ‘milagro’, superando así un tipo de actitud mágica, que quiere triunfar de una manera externa sobre el mal del mundo, apelando a poderes exteriores: pide que esos poderes vengan y que actúen, como desde arriba, desde fuera. Jesús, en cambio, cura haciendo que los hombres (como este padre y ese hijo) se curen a sí mismos” (Pikaza, 2012, p. 643).

<sup>35</sup> “Jesús da la razón de su afirmación anterior: los discípulos harán obras como las tuyas, y aun mayores, porque desde su nueva condición en la esfera divina, él seguirá actuando en ellos. Los discípulos no están solos en su trabajo ni en su camino. A través de Jesús, el amor del Padre seguirá manifestándose en la ayuda a los discípulos para su misión” (Mateos y Barreto, 1992, p. 638).

En este contexto se entiende la responsabilidad y tarea del padre.

- a) Por un lado, él es *causante de la enfermedad de su hijo*, que así aparece en el texto como una continuación y consecuencia de su falta de fe. Por eso, para curar a su hijo él debe curarse a sí mismo, iniciando un camino de fe, con la ayuda de Jesús, redescubriendo la exigencia y gracia de su paternidad en clave de confianza. Convertir al padre para que cure al hijo: esa es la estrategia de Jesús.
- b) Este es un *padre creador de enfermedad*, pero dispuesto a curarse y colaborar. Por eso ha buscado a los discípulos y viene a Jesús. No se empeña en mantener su posible razón, no se defiende a sí mismo atacando a su hijo, no le echa la culpa de su dolencia. Sabe observar, asume su responsabilidad, deja que Dios lo transforme (Pikaza, 2012, p. 640).

El comentario exegético de Pikaza que resalta la responsabilidad del padre en relación con la enfermedad de su hijo coincide, en su estructura fundamental, con la dinámica interpersonal que se viene argumentando en la relación del centurión con su esclavo. El padre de la perícopa marcana se asemejaría al centurión del texto lucano, en cuanto ambos se sitúan en la parte alta de la relación asimétrica; por su parte, el hijo de Mc 9, 14-29 estaría en condiciones similares a las del esclavo en Lc 7,1-10, pues ambos *padecen* las consecuencias de estar subordinados a alguien que, de alguna manera, hace sentir su fuerza. El restablecimiento de la salud tanto del hijo como del esclavo en los dos relatos estaría en estrecha relación con la transformación que experimentan padre y centurión respectivamente, transformación que no sería posible si ambos no hubiesen abrazado la *fe en Cristo*. La intervención de Jesús, en ambos relatos, consiste en ayudar a los protagonistas para que presten adhesión a su persona y a su proyecto salvífico. Solo cuando el padre y el centurión se hacen *discípulos* de Jesús se hace posible el *milagro de sanación*<sup>36</sup>. *Obsérvese que la fe de estos dos personajes*

---

<sup>36</sup> “En este contexto, ‘tener fe’ es confiar en el amor y el poder liberador de Jesús, adhiriéndose a su persona y a su mensaje. Jesús pone de relieve que la eficacia de su acción no conoce límite, pero que depende del hombre el que su poder tenga efecto. Enuncia esto como un principio, más allá del caso particular en que se encuentra” (Mateos y Camacho, 1993, p. 344).

*implica, por lo demás, una manera distinta de apreciar* a quienes están bajo su dependencia y de *relacionarse* con ellos.

El asunto interpersonal, según esto, podría ser una clave hermenéutica válida que permitiría ampliar el sentido literal de un texto establecido por la investigación científica de la Biblia. Además, al acentuar la responsabilidad relacional de los protagonistas y presentarlos como paradigmas de la fe cristiana, se estimularía una comprensión de la *fe en Cristo* que trascienda las ideas religiosas o sistemas doctrinales para prestar atención a la manera cotidiana de establecer relaciones interpersonales dentro y fuera de la comunidad de los creyentes. Desde esta perspectiva hermenéutica sería plausible *iluminar* aquellas situaciones que parecieran *replicar*, en el momento histórico presente, lo que acontecía en las comunidades cristianas donde se leía el relato del centurión de Cafarnaún. En algún momento, dependiendo de las circunstancias, cada ser humano podría asumir el rol de *centurión* ya sea en el propio sistema familiar o en el contexto laboral, haciendo sentir su *fuerza* a los más pequeños o *frágiles*. O, por el contrario, asumir el rol de *esclavo*, sometido a cualquier tipo de *señor*, subordinación que provocaría la emergencia del malestar subjetivo y, quizá, de enfermedades que amenacen la existencia. El discípulo de Jesús ni es centurión ni es esclavo, pues, según la insistencia de san Pablo en la carta a Filemón, asumir la vida *en Cristo* exige un tipo de relacionalidad que excluya la violencia, la imposición o el maltrato, y promueva la relación saludable entre *hermanos*. A aquellos creyentes que consciente o inconscientemente asumen cualquiera de estas posiciones relacionales se les invita a buscar el lugar que corresponde como discípulos del único Señor, Jesucristo (Ef 4, 5). En consecuencia, ni centuriones, ni esclavos, en todo momento hermanos.

### 3.3 Conclusiones

La elaboración de un texto bíblico supone un contexto que, a su vez, está conformado por una serie de variables que, de alguna manera, se hacen presentes en la dinámica de una narración bíblica determinada.

El método histórico-crítico tiene como finalidad *descomponer* el texto para identificar todos sus elementos constitutivos e identificar no solo el mensaje original, sino las circunstancias *históricas* que lo hicieron posible. A pesar del conocimiento que la implementación de este método permite alcanzar sobre el *origen* de un texto bíblico, la *totalidad* de su sentido escapa a su capacidad analítica, de allí la necesidad de recurrir a una perspectiva *hermenéutica* que complete sus valiosos aportes. El método histórico-crítico revela las condiciones que permitieron la elaboración de un texto, su historia tradicional, su trayecto redaccional y su *fijación* escrita; la hermenéutica, por su parte, teniendo en cuenta los resultados del método, realiza un ejercicio de interpretación que permita a los lectores actuales captar el sentido del texto en la condiciones actuales de su recepción, teniendo en cuenta que “una vez producido, el texto adquiere una cierta autonomía en relación a su autor, *comenzando* una carrera de sentido” (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, p. 20).

El texto bíblico, desde esta perspectiva, se convierte en un *punte* que facilita el encuentro entre sus primeros destinatarios y los lectores de la actualidad quienes, por razones históricas, viven situaciones distintas a aquellos; sin embargo, el sentido literal del texto que ha identificado el método histórico-crítico podría ser *actualizado* por la hermenéutica para que su sentido *original* pueda iluminar las inquietudes y problemáticas de los creyentes en el momento presente. Si se tiene en cuenta los resultados que la exégesis bíblica ha establecido respecto de la perícopa lucana que se ha analizado, se podrá observar que el sentido literal del texto se limita a las condiciones históricas de los cristianos del siglo I. En efecto, para los creyentes y lectores de la actualidad no tendría mucho sentido el *reproche que Jesús hace a Israel* o *la acogida en la comunidad cristiana de los paganos*, toda vez que no son cuestiones que hoy inquieten o preocupen a los cristianos de este momento histórico. Quizá el asunto de la *fe del centurión* y la *curación del esclavo*, por ser cuestiones que se refieren a personas concretas, podrían llamar la atención de quienes escuchan hoy la narración lucana. De los tres sentidos literales que ha establecido la investigación bíblica, el asunto de la fe y de la curación conservaría la *fuerza* que permitiría

la actualización del mensaje bíblico. Esta ha sido la convicción que ha orientado la realización de este ejercicio hermenéutico.

Partiendo de una *perspectiva relacional* que fija su atención en las *relaciones interpersonales* que el texto bíblico permite identificar o inferir, y teniendo en cuenta los criterios del acercamiento canónico a la Escritura, según el cual un texto ha de ser interpretado teniendo en cuenta *un conjunto de testimonios de una misma gran Tradición*<sup>37</sup>, *se ha podido sugerir, apoyados, por lo demás, en el criterio paulino sobre la relacionalidad entre hermanos en la fe* según la carta a Filemón, que la *situación dramática* del esclavo podría explicarse a partir de las condiciones interpersonales que supone el vínculo de subordinación propio de la relación *señor-siervo*. Desde este punto de vista, el centurión estaría implicado en la *enfermedad* de su esclavo. Este sería, por lo demás, un buen punto de partida de la narración, si se tiene en cuenta que el desarrollo de algunas historias bíblicas describe, al principio, una situación humana que requiere atención e intervención para ser transformada. La *conversión* del centurión representaría, según el análisis narrativo de la biblia<sup>38</sup>, el

---

<sup>37</sup> “Para hacerlo interpreta cada texto bíblico a la luz del Canon de las Escrituras, es decir, de la Biblia en cuanto recibida como norma de fe por una comunidad de creyentes. Procura situar cada texto en el interior del único designio divino, con la finalidad de llegar a una actualización de la Escritura para nuestro tiempo. No pretende substituir al método histórico-crítico, sino que desea completarlo” (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, p. 11).

“El hecho de que los dos testamentos contengan Escritura autoritativa implica que la interpretación bíblica procede simultáneamente en dos direcciones. El Antiguo Testamento es interpretado a la luz del Nuevo, mientras que este es entendido de acuerdo con el testimonio dado por aquel. Subyaciendo esta hermenéutica se halla una convicción teológica fundamental, una de cuyas justificaciones se encuentra en Pablo, a saber, que la misma realidad divina que suscitó ambos testimonios, es el Dios cuya identidad está revelada como Padre, Hijo y Espíritu Santo” (Childs, 2011, p. 262).

<sup>38</sup> “A este género de estudio, típicamente literario, se asocia la reflexión teológica, que considera las consecuencias que comporta, para la adhesión a la fe, la naturaleza de relato, y por tanto de testimonio, de la Sagrada Escritura, y deduce de allí una hermenéutica práctica y pastoral. Se reacciona así contra la reducción del texto inspirado a una serie de tesis teológicas, frecuentemente formuladas según categorías y lenguaje no escriturísticos. Se pide a la exégesis narrativa rehabilitar, en contextos históricos nuevos, los modos de comunicación y

*giro* fundamental que transformaría la situación inicial de la historia, siendo la *curación* del esclavo el desenlace esperado<sup>39</sup>. Este es el motivo por el cual, tanto Jesús<sup>40</sup> como la exégesis bíblica, elogian la fe del centurión. Asumir la vida *en Cristo* exige, para el protagonista de la perícopa y para los lectores actuales, una manera diferente de relacionarse con los semejantes. La fe cristiana, pues, implica un tipo de relacionalidad interpersonal que excluya la imposición de las voluntades o la subordinación en cualquiera de sus expresiones. El centurión de Lucas se convierte en *modelo de fe cristiana* porque asumiría una de las enseñanzas fundamentales de Jesús: “Ya nos los llamo siervos, sino amigos” (cf. Jn 15, 15).

La vida *en Cristo*, según lo expuesto, plantea una serie de retos para el momento actual que viven no pocos cristianos, algunos de ellos situados en el lugar de *centuriones* y muchos de ellos en el lugar de *esclavos*. Piénsese, por ejemplo, en un padre de familia que reclama un lugar de *primacía* en su hogar por los ingresos económicos que genera, o en el docente universitario que hace sentir su *fuerza* amenazando a sus estudiantes o haciéndoles sentir su *ignorancia* apelando a la *sabiduría de este mundo*, o al dirigente en una empresa u organización que *humilla* y hace sentir *poca cosa* a sus subalternos; ¿no son estas personas verdaderos *centuriones* que provocan malestar intersubjetivo con sus

---

de significación propios del relato bíblico, a fin de abrir mejor el camino a su eficacia para la salvación. El relato bíblico, en efecto, contiene explícita o implícitamente, según los casos, un llamado existencial dirigido al lector” (Childs, 2011, p. 10).

<sup>39</sup> “En ocasiones, el cambio de situación sucede mediante la obtención de un conocimiento, en tal caso se habla de una trama de revelación (argumento de revelación). En otras, ese cambio viene dado por una acción; en ese caso se trata de una trama de resolución (argumento de acción). El cambio de situación sucede por una acción. Después del cambio de situación las acciones llegan muy pronto a su final. Por ello, el cambio de situación brinda la clave para la estructuración del relato y para el reconocimiento de la caracterización de los personajes” (Gaitán, 2006, p. 153).

<sup>40</sup> “Jesús quedó profundamente impresionado por la actitud y la fe de este extranjero. El pedido del centurión es la primera mención en Lc de una persona que responde a Jesús con fe. Nos recuerda a otro centurión romano que, según Mateo, estuvo junto a la cruz y dijo: ‘Verdaderamente éste era Hijo de Dios’ (Mt 27, 54)” (Farmer, 1999, p. 1264).

actitudes y comportamientos? Imagínese, por otro lado, como se sentirían la esposa y los hijos de aquel padre autoritario y agresivo, o los estudiantes impotentes ante la arrogancia del docente, o los subalternos de un jefe despótico e intimidante, ¿no estarían estas personas en una situación de *esclavitud* que afectaría su salud y su rendimiento? A estos creyentes, sean centuriones o esclavos, va dirigida la perícopa lucana, recordándoles que entre *hermanos* no se podría justificar, por los motivos que sea, ningún tipo de relación interpersonal que suponga subordinación, desprecio o maltrato, pues el Señor advierte que esta actitud es propia de los jefes o de los grandes, y reafirma que entre los discípulos “no ha de ser así” (cf. Mt 20, 26). Una interpretación en *perspectiva relacional*, según lo expuesto, no solo podría actualizar el sentido literal de un texto bíblico, sino que ofrecería elementos valiosos para iluminar las dificultades interpersonales en las que no pocos creyentes se encuentran involucrados.

## Referencias

- Alegre, X. (2007). El centurión de Cafarnaún (Lc 7, 1-10), modelo de cristiano en Lucas. El emigrante y el extranjero, paradigmas del creyente en la Biblia. *Revista Latinoamericana de Teología*, 71, 123-159. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2383003>.
- Arroyave, O. (2014). *El arte de la interpretación. La peregrina historia de la hermenéutica*. Medellín: UPB.
- Balz, H. y Schneider, G. (1996). *Diccionario exegético del nuevo testamento* (vols. I-II). Salamanca: Sígueme.
- Basevi, C. (2013). *Introducción a los escritos de san Pablo. Su vida y su teología*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Bovon, F. (2005). *El evangelio según san Lucas I*. Salamanca: Sígueme.
- Caballero, J. L. (2005). Retórica y teología. La carta a Filemón. *Scripta Theologica*, 37, 441-474. Recuperado de <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/10544/1/10.pdf>.
- Casciaro, J. M. (1983). *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*. Pamplona: Eunsa.
- Casciaro, J. M. (1995). El método histórico-crítico en la interpretación de la Biblia. *Scripta Theologica*, 27, 123-139. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4454688>.

- Childs, B. S. (2011). *Teología bíblica del antiguo y del nuevo testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Derret, D. (1973). Law in the New Testament: The Syro-Phoenician Woman and the Centurion of Capernaum. *Novum Testamentum*, 15, 161-186. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/1560339?seq=1>.
- Dodd, Ch. (1978). *La tradición histórica del cuarto evangelio*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Duch, Ll. (2012). *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Madrid: Trotta.
- Farmer, W. (1999). *Comentario bíblico internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Navarra: Verbo Divino.
- Fitzmyer, J. A. (1987). *El evangelio según Lucas* (tomo II). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Fitzmyer, J. A. (2003). *Los Hechos de los Apóstoles* (V II). Salamanca: Sígueme.
- Gaitán, T. (2006). Métodos de interpretación bíblica. *Cuestiones Teológicas*, 33(79), 141-169.
- Jeremias, J. (1959). *Jesu Verheissung für die Völker*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Luz, U. (2001). *El evangelio según San Mateo*. Salamanca: Sígueme.
- Mateos, J. y Barreto, J. (1992). *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Cristiandad.
- Mateos, J. y Camacho, F. (2003). *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético* (vol. I). Córdoba: El Almendro.
- Mateos, J. y Camacho, F. (1993). *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético* (vol. II). Córdoba: El Almendro.
- Pericás, E. M. (2009). *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*. Salamanca: Sígueme.
- Pikaza, X. (2012). *Evangelio de Marcos. La buena noticia de Jesús*. Navarra: Verbo Divino.
- Pontificia Comisión Bíblica. (1993). *L'interprétation de la Bible dans l'Église*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. Recuperado de [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_doc\\_index\\_sp.htm](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_doc_index_sp.htm)
- Preuss, H. D. (1999). *Teología del Antiguo Testamento* (vol. I. Yahvé elige y obliga). Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Wegner, U. (1985). *Der Hauptmann von Kafarnaum: Mt 7, 28a; 8, 5-10.13 par Lk 7, 1-10: ein Beitrag zur Q-Forschung*. Tübingen: Mohr.