



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 10

CBX 110 NUEVO TESTAMENTO II

Tuñí, Josep y Xavier Alegre. "La Carta de Santiago", "La Carta de Judas". En *Escritos joánicos y cartas católicas: introducción al estudio de la Biblia*, 317-353 y 399-407. Estella: Verbo Divino, 2022.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

CAPÍTULO IX

LA CARTA DE SANTIAGO

La epístola de Santiago es uno de los escritos más sorprendentes y singulares del NT¹. De hecho carece, aparentemente, de casi todo lo que se puede considerar como distintivo de la fe y práctica cristianas, por lo que algunos han sugerido que originariamente no era en absoluto un documento cristiano, sino un texto judío interpolado para introducirlo en el uso cristiano². Y M. Lutero en su prólogo al NT del año 1522 la denominó críticamente, aludiendo a 1 Cor 3,12, «una epístola de paja», porque pensaba que se oponía a la doctrina paulina de la justificación por la fe y no tenía como tema principal a Cristo, aunque reconocía que era la obra de un hombre piadoso que contenía algunas buenas sentencias. Melancton, Zwinglio y Calvino, en cambio, ni cuestionaron su autoridad apostólica, ni la contrapusieron a Pablo.

¹ Ya lo hacía notar J. Bonsirven, «Jacques (Épître de S.)», DBS 4 (1949) 784.

² Cf. S. Laws, *A Commentary on the Epistle of James* (Londres: A. & C. Black, 1980), 1. También Bonsirven, «Jacques (Épître de S.)», nota que en Sant el acento cristiano es poco aparente, por lo que uno puede preguntarse si no se está todavía en la línea de la moral judía; aunque él es de la opinión de que Sant es un escrito cristiano, cf. «Jacques (Épître de S.)», 789. De hecho, la fe en Jesucristo es afirmada claramente en Sant 2,1. Y una carta que está preocupada sobre todo por la praxis de los cristianos puede dar por supuesto unas doctrinas cristianas que son aceptadas por sus destinatarios como obvias. En cambio, no menciona temas que serían específicamente judíos o judeocristianos, como Israel, Jerusalén, el Templo, el sábado, la Ley, la circuncisión o las normas de pureza cultural.

Es un hecho que la Carta de Santiago, a pesar de la sencillez de sus reflexiones teológicas, resulta uno de los escritos más enigmáticos del NT, hasta el punto de que A. Meyer escribió en 1930 una obra con el título «El enigma de la Carta de Santiago»³. Según E. Baasland⁴, tres son las causas principales que suelen dificultar la comprensión de Sant: lo inusual de su forma literaria, su teología que provoca cierto escándalo sobre todo a las Iglesias protestantes, y el que cueste más que cualquier otro escrito del NT situarlo en el marco histórico en el cual se originó. A estas dificultades se añade el hecho de que, como nota A. J. Eastman⁵, «cuando leemos con seriedad la Carta de Santiago, tenemos la sensación de que no somos bastante serios. Pues en la mayoría de nosotros hay una brecha inquietante entre lo que creemos y lo que practicamos. Y es precisamente esta brecha la que preocupa a Santiago». Pero, a la vez, Sant ha adquirido hoy un gran interés, por cuanto plantea una cuestión muy actual en un mundo en el cual los cristianos hemos tomado más conciencia de la distancia entre el proyecto de Jesús y lo que vivimos a nivel personal y comunitario: la cuestión de la relación entre la fe y la vida en la sociedad y en el mundo.

I. DIMENSIÓN LITERARIA

1. El texto

a) *Crítica textual*

Resulta difícil reconstruir la historia textual de Sant, por cuanto a los comienzos, sobre todo en Occidente, apenas es mencionada. De hecho no tenemos ningún texto occidental de los primeros siglos. Pero, aunque los comienzos de la transmisión quedan en la oscuridad, el texto puede ser reconstruido con cierta fidelidad a partir de los códices griegos unciales B (el texto más fidedigno), S, A y C. También son valiosos los datos del Papiro 74, del código griego minúsculo 33 y del código latino ff⁶.

³ *Das Rätsel des Jakobusbriefes* (BZNW 10, Giessen: Töpelmann, 1930).

⁴ *Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes*, ANRW II 25.5 (1988) 3647.

⁵ *A Handful of Pearls. The Epistle of James* (Filadelfia: Westminster Press, 1978), 7.

⁶ Más sobre este aspecto puede verse en J. Marty, *L'Épître de St. Jacques. Étude critique* (París: Alcan, 1935), XVI-XVIII; P. H. Davids, *The Epistle of James* (Exeter: Paternoster Press,

b) Lengua y estilo

El griego utilizado por Sant⁷ es el griego *koiné* y, aunque contiene algunos semitismos⁸, es excelente⁹, superado solo por la Carta a los Hebreos en el NT. El lenguaje está lleno de vivacidad y de frescura. Las frases son breves. Usa la subordinación con conjunciones y las construcciones con participio más que la coordinación, empleando adecuadamente el aoristo y la voz media. Emplea bien los artículos y las partículas. Se preocupa del orden adecuado de las palabras (p. ej. en 1,2; 3,3.8; 5,10¹⁰). Usa palabras técnicas y, con frecuencia, adjetivos compuestos. Hace juegos de palabras (1,2s.13; 2,4.13.20; 3,17; 4,14). Las imágenes y comparaciones están llenas de fuerza. El vocabulario es muy rico; contiene 63 *hápax legómena* en el NT, de los cuales 45 provendrían de los LXX y 18 serían inéditos; cuatro de ellos no se encuentran en la *koiné*¹¹. Tiene sensibilidad para el ritmo de las sílabas. A veces utiliza la aliteración, empezando una serie de palabras importantes con la misma consonante (1,14s) o repitiendo las mismas consonantes o sonidos (1,2.6; 2,4.13.20; 3,5.8.17; 4,9; 5,2.5s). Utiliza los mismos finales (1,6.14; 2,12.16; 4,8.14; 5,5). Tiene una cierta sensibilidad para la cadencia y una inclinación especial por la aliteración (1,2.6.14.25; 3,5.17; 4,9); el hexámetro imperfecto que encontra-

1982), 59-61; F. Mussner, *Der Jakobusbrief* (Friburgo de Brisgovia: Herder, ³1975), 53-56. Sobre el problema de la canonicidad de Sant pueden verse Mussner, *Der Jakobusbrief*, 33-47; Cantinat, «La Carta de Santiago», en A. George y P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al NT*, II, 84s; Bonsirven, «Jacques (Épître de S.)», 793s.

⁷ Para una información más amplia sobre el estilo, gramática y vocabulario de Sant, pueden consultarse J. B. Mayor, *The Epistle of St. James* (Londres: Alpha, 1913), CCVI-CCLIX; Mussner, *Der Jakobusbrief*, 26-33; M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, edición revisada por H. Greeven (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), 34-38; H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, I (Gütersloh-Wurzburg: Gütersloher, 1994), 73-79; J. Marty, *L'Épître de Jacques* (París: Alcan, 1935), 231-242.

⁸ Cf. Mussner, *Der Jakobusbrief*, 30-32; según él, el autor pensaría semíticamente (ibíd., 27); pero según Cantinat, *Carta*, 72, los semitismos aparecerían por influjo de los LXX y algunos serían, quizás, simples helenismos; entre estos cita 1,9s.19; 2,2s.5; 3,9; 4,4.7s.

⁹ Cf. Cantinat, *Carta*, 72; M. Trimaille, «Cartas Católicas», en M. Carrez, P. Dornier y otros, *Cartas de Pablo y cartas católicas* (Madrid: Cristiandad, 1985), 274; E. Ruckstuhl, *Jakobusbrief*, 1.-3. *Johannesbrief* (Wurzburg: Echter, ²1988) 6.

¹⁰ Cf. Davids, *The Epistle of James*, 58.

¹¹ Cf. Cantinat, *Carta*, 72; Mayor, *The Epistle of St. James*, XXXLVI-CCXLVIII; Davids, *The Epistle of James*, 58; según F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, 16, en Sant aparecerían 16 palabras griegas por primera vez.

mos en 1,17 es probablemente de su propia cosecha. Carece prácticamente de anacolutos.

Utiliza el género de la diatriba, popular en el helenismo por influjo de la filosofía cínico-estoica: tono dialogal (2,18), interpelaciones a los oyentes (en 108 vv. tiene 54 imperativos), asunción y refutación de objeciones que podrían hacerle los adversarios, preguntas (2,4ss; 3,11ss; 4,1), ejemplos tomados de la naturaleza, de la técnica y de la historia, comparaciones (16 veces), injurias (2,21-25; 5,10s.17).

Por todo ello no se admite hoy la hipótesis, defendida entre otros por J. Wordsworth, de que Sant sería una traducción del arameo¹²; más bien se piensa que «el que la escribió tuvo que ser un helenista culto, que manejaba bien la retórica y estaba familiarizado con la Biblia griega de los Setenta, ya que cita siempre los textos bíblicos según esa traducción»¹³.

2. Construcción y contenido de la carta

A diferencia de lo que ocurre en la mayoría de las cartas de Pablo y, en general, en los escritos del NT, si exceptuamos 1 Jn, no resulta nada fácil descubrir la estructura de Sant. M. Dibelius¹⁴ sostuvo que no existía una estructura preconcebida. Y como veremos más adelante en las «Cuestiones abiertas», los intentos por mostrar una estructura del escrito parecen, a menudo, artificiales¹⁵. En todo caso, lo que queda claro es que Sant contiene una serie de exhortaciones morales de diversa longitud, más o menos relacionadas entre sí. Por ello, dejando para las «Cuestiones abiertas» (pp. 328-332) la estructura de la carta, vamos a ver aquí el contenido fundamental de la obra.

a) Saludo epistolar (1,1)

Comienza con un *prescripto*, utilizando el género literario de la carta helenista. En él, el autor se denomina a sí mismo «Santiago, siervo de Dios y de nuestro Señor Jesucristo». El título de *siervo* subraya su auto-

¹² Cf. Bonsirven, «Jacques (Épître de S.)», 790; Cantinat, *Carta*, 72; Mussner, *Der Jakobusbrief*, 27.

¹³ Así G. Segalla, *Panoramas del Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 1994), 302.

¹⁴ *Der Brief des Jakobus*, 16.

¹⁵ Cf. H. Paulsen, «Jakobusbrief»: *TRE XVI* (1987) 488s.

ridad, por cuanto el AT atribuye este título a personajes como Abrahán (Sal 105,42), Moisés (Sal 105,26), Josué (Jue 2,8), los profetas (Am 3,7). También Pablo se llama a sí mismo *siervo de Jesucristo* en el prescripto de Rom 1,1; Flp 1,1 (junto con Timoteo); igualmente Pedro en 2 Pe 1,1. Sant se dirige a «las doce tribus que viven en la diáspora» (1,1), es decir, no se trata de una carta dirigida a una comunidad específica, sino a la globalidad de los cristianos dispersos por el mundo. *Diáspora* es palabra que subraya la frontera que separa a los judíos y cristianos del resto del mundo y suele designar una situación marcada por la persecución y quizás el exilio (cf. Dt 28,25; Is 49,6; Jr 15,7; 1 Pe 1,1). Se trataría, pues, de una carta circular o encíclica, aunque ello no excluye que el autor la haya dirigido a un grupo concreto, que habría conservado el escrito. Pero, en este caso, el autor quiso ocultar la identidad de sus destinatarios, bien para indicarles que ellos son el pueblo de los últimos tiempos (1,12; 5,7-12), bien porque tenía interés en destacar el carácter universal de su mensaje¹⁶.

b) *Prólogo (1,2-18)*

Siguen una serie de exhortaciones en torno al motivo de la tentación, externa e interna, procurando desentrañar su esencia y su sentido, en dos partes (1,2-12 y 13-18). En la primera se nos dice que la prueba es el lugar en el cual se forja y edifica la existencia del creyente, pues en ella se acrisola la fe y así alcanzamos la perfección (1,2-4). Pero para vencer la tentación hay que pedir la sabiduría, superando la doblez de ánimo y la inconstancia (1,5-8; cf. 4,13-17). El motivo de la pobreza y de la riqueza prepara el tema de una de las tentaciones fundamentales de la comunidad (1,9-11), sobre la que el autor volverá más adelante (5,1-6). La bienaventuranza del hombre que supera la tentación y al que se le promete la corona de la vida concluye esta primera parte (1,12; cf. 5,7-11). En la segunda parte, y para combatir el desaliento que por lo visto amenaza a la comunidad, se señala, primero, que la tentación no viene de Dios, sino de la propia concupiscencia (1,13-15), subrayando luego que todo lo bueno proviene de Dios (1,16-17), que nos ha creado libremen-

¹⁶ Así lo interpretan G. Becquet y P. Cazaux y otros, *La carta de Santiago. Lectura socio-lingüística*, Cuadernos Bíblicos 61 (Estella: Verbo Divino, ³1993), 13.

te por su palabra como primicias de su creación, para que vivamos de acuerdo con la vocación que de él hemos recibido (1,18; cf. 5,12-20).

c) *Cuerpo de la carta (1,19–5,6)*

1,19-27: En el núcleo del escrito se subraya, primero, la importancia de poner en práctica lo que enseña la Palabra, si queremos vivir de acuerdo con la vocación recibida (1,19-27)¹⁷. Las palabras «sabad, amados hermanos míos» (1,19a) señalan que aquí empieza un nuevo fragmento. La transición (1,19-20) contrapone el escuchar a la ira; de manera general, así prepara de paso el tratamiento de un problema de la comunidad que desarrollará luego en 3,1-12. Siguen unas exhortaciones (1,21-25), con claras resonancias de la parénesis bautismal (cf. 1 Pe 2,1; Col 3,8; Ef 2,1-6), que invita a despojarse de todo lo malo y señalarse en la mansedumbre y en la aceptación de la Palabra salvadora que ha sido plantada en los corazones de los destinatarios, subrayando la importancia de practicar lo que indica la Palabra. La conclusión (1,26-27) recuerda, primero, la importancia de dominar la lengua (inclusión con 1,19) y deja bien claro después en qué consiste realmente la práctica auténtica de la Palabra y el verdadero culto, en visitar a los necesitados (1,27).

2,1-13: Preparado por lo que se acaba de decir, el fragmento siguiente (2,1-13) desarrolla un tema que causa problemas en la comunidad y que, de hecho, pone en cuestión la hondura de su fe y el cumplimiento de la Ley revelada en la Palabra: la acepción de personas en las reuniones culturales según se sea pobre o rico. El escándalo de esa jerarquía de valores que, en contra de la praxis de Cristo, olvida la opción preferencial de Jesús por los pobres (2,5) y la regla de oro que contiene en sí toda la Ley y los Profetas (comparar 2,8 con Mt 7,12; cf. también Rom 13,8-10; Lv 19,18), así como el primado de la misericordia (comparar 2,13 con Mt 9,13; 12,7; cf.

¹⁷ Según Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, 21, en 1,19-27 se anuncian cinco temas que serán retomados a continuación: a) el indicativo de la justificación gratuita se exterioriza en el imperativo del amor (vv. 27a; cf. 2,1-23); b) la Palabra se dice para ser observada y no solo escuchada (vv. 22-24; cf. 2,14-28); c) la lengua es una fuerza destructora frente a la cual conviene estar en guardia (vv. 19s.26; cf. 3,1-13); d) hay que desconfiar de las sabidurías que sirven más para tomar el poder que para escuchar y vivir la cruz (vv. 19; cf. 3,14-18); e) la responsabilidad de los cristianos no está solo en la comunidad eclesial, sino más bien en una disidencia frente al mundo (v. 27b; cf. 4,1-5,20).

Os 6,6), obliga a Sant a mencionar explícitamente a Jesucristo (solo aquí y en 1,1). La salvación se manifiesta en la solidaridad desinteresada y no en dejarse configurar por las fuerzas económicas, políticas y sociales, pues esto pone en peligro la libertad que hemos recibido de Dios como un don suyo. Al final de la vida seremos juzgados de acuerdo con la ley de la libertad (2,12) y según la misericordia que hayamos manifestado hacia el prójimo (2,13).

2,14-26: En un nuevo fragmento, que ha sido preparado por 2,12-13, Sant desarrolla un tema fundamental, y controvertido en la comunidad: el de la mutua implicación entre la fe y las obras. Utilizando un recurso retórico, Sant pregunta a sus oyentes (2,14) de qué sirve tener fe, si no se tienen obras (buenas), en orden a obtener la salvación eterna (cf. 1,21; 4,12). Con un ejemplo tomado de la vida cotidiana –2,15: si un hermano pasa frío o hambre, de nada sirve el que le diga simplemente que se caliente y se sacie– muestra, en un primer paso, lo infructuoso e inútil de este tipo de fe (2,17). Un interludio (2,18-20), provocado por la pregunta de un interlocutor fingido (género literario de la diatriba), desarrolla más el tema de la relación entre la fe y las obras y muestra que las obras son el signo de la fe auténtica. Aunque la interpretación del v. 18ab es controvertida¹⁸, es claro que contiene un diálogo con el que Sant quiere preparar el que se pueda tomar postura clara frente al tema de la relación fe-obras, como se ve por el v. 18cd («muéstrame tu fe sin obras, y yo te mostraré por mis obras la fe») y el resto del contexto (vv. 17 y 19ss). Según Frankemölle¹⁹, la objeción en 2,18b es doble y contrapondría la fe sola a las obras solas. Sant tomaría entonces una postura mediadora en la controversia. A los defensores de una fe sola, sin obras, ya había respondido en 2,14ss, mostrando lo absurdo de su pretensión. Dado el peligro que corre la comunidad, insiste en ello en 2,19-

¹⁸ Al no haber signos de puntuación en los unciales griegos, no podemos saber si el v. 18b contiene o no un signo de interrogación y, por tanto, si un interlocutor fingido pregunta «¿Tú tienes fe?», como proponía la edición 25 de Nestle-Aland, o bien, como propone la edición 26, traducir: «Tú tienes fe». Puede verse la discusión sobre la traducción e interpretación de este verso en Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, II (Gütersloh-Wurzburgo: Gütersloher, 1994), 437-447; cf. también R. Hoppe, *Jakobusbrief*, 65; Ruckstuhl, *Die literarische Einheit*, 19; R. Metzner, *Der Brief des Jakobus* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017), 145-150.

¹⁹ *Der Brief des Jakobus*, II, 440; cf. también Metzner, *Der Brief des Jakobus*, 136-166, donde realiza un análisis a fondo del posible significado de Sant 2,14-26.

20: no basta la mera confesión de fe monoteísta, por buena que esta sea, como puede verse por el hecho de que los demonios también creen que hay un solo Dios, pero no les aprovecha de nada, porque no están dispuestos a cumplir la voluntad de Dios (2,19). Esta es la razón por la que ahora a Sant le interesa más desarrollar el motivo de la relación de las obras con la fe. Tampoco las obras solas sirven de nada. Por eso Sant quiere mostrar la fe desde sus obras. Las obras son signo de la fe, una tesis con la que Pablo estaría de acuerdo (cf. Gal 5,19-26; 1 Cor 3,5-17; 2 Cor 5,2-10; Rom 2,12-3,8; cf. también Mt 5,13-16; 7,15-23), pues para Pablo las obras no son condición para la justificación, pero sí su consecuencia, como lo muestra el hecho de que para Pablo Dios realizará el Juicio final según las obras (Rom 2,6-11). En consecuencia, Sant puede reafirmar la conclusión de que la fe sin obras no sirve de nada (2,20). El fragmento concluye con los ejemplos de Abrahán y de Rahab, muestra de obediencia lúcida a Dios, los cuales prueban positivamente a partir de la Escritura la mutua implicación de la fe y de las obras (2,21-26). Abrahán es conocido como modelo de fe. A partir de Gn 15,6 y 22,9, Sant señala que el hecho de que Abrahán, por la fe en Dios, superara la mayor de las tentaciones, demuestra que su fe era honda y auténtica. En este sentido, Abrahán fue justificado por las obras (2,21a.23-24): esta fórmula, con todo, no debemos entenderla como si con ella Sant quisiera decir que la justificación aconteciera *por las obras* (de la Ley), en el sentido que esta fórmula, típicamente paulina, tiene en Rom 3,21-31, sino en el sentido de que fe y obras actúan conjuntamente. Pero para Sant –como para Pablo, si se entiende bien la fórmula paulina que se refiere explícitamente al proceso de la justificación en sí mismo– la fe y las obras no actúan como dos magnitudes coordinadas, sino que las obras están subordinadas a la fe y se convierten en el signo que pone de manifiesto la solidez de la fe (2,22). El hecho de que Sant no quiere contraponerse aquí a Pablo queda aún más claro para los defensores de la Nueva Perspectiva en la interpretación de Pablo²⁰.

3,1-12: Con la interpelación «mis hermanos» (3,1; forma inclusión con 3,12, donde se repite «hermanos»), señala Sant que empieza un nuevo fragmento, en el cual, con imágenes familiares en la cultura helenista,

²⁰ Metzner, *Der Brief des Jakobus*, 164s.

quiere poner a sus lectores sobre aviso a propósito de los peligros que anidan en el poder desenfrenado de la lengua (3,1-12). El fragmento parece motivado por la presencia de maestros en la comunidad, los cuales, por lo visto, crean problemas (13,1-2): de ahí su prevención contra el afán de ser *maestro*; supuesto que todos pecamos, Sant insiste en que el juicio será más severo para ellos, dado que el criterio para el mismo es la coherencia entre el hablar y el obrar. Luego, con la ayuda de las comparaciones de la brida con la que dominamos los caballos, el timón con el que gobernamos los barcos, y el fuego pequeño capaz de incendiar todo un bosque, muestra la importancia de un miembro tan pequeño como la lengua, capaz de corromper todo el cuerpo (2,3-6) y más difícil de amaestrar que las fieras salvajes (2,7-8). Concluye con una exhortación a poner fin a la ambigüedad de la lengua, que lo mismo se utiliza para alabar a Dios que para maldecir a los hombres (3,9-12).

3,13-18: El siguiente pasaje, que clarifica la crítica que acaba de hacer contra la pretensión de ser *maestro*, contrapone la sabiduría que viene de arriba a la terrena (3,13-18). Una vez más insiste Sant en que el buen obrar es el criterio que permite discernir la auténtica sabiduría de la falsa (2,13-16), indicando cuáles son las cualidades de la sabiduría verdadera (2,17). El fragmento concluye con una promesa escatológica: el «fruto de la justicia» (cf. Flp 1,11; Heb 12,11), es decir, la justicia plena en el marco de la paz, será el don otorgado por Dios a los que, en virtud de la sabiduría que proviene de arriba, trabajan por la paz (cf. Mt 5,9) y la reconciliación en la comunidad (3,18).

4,1-12: En el bloque que sigue a continuación (por un lado 4,1-12 y, por otro, 4,13-17 y 5,1-6), Sant denuncia la situación sumamente negativa en que se encuentra la comunidad y que está en contradicción con su vocación cristiana. En el primero de los textos (4,1-12), se indica que la raíz de todo ello está en el egoísmo mortal que se ha apoderado de la comunidad y que se manifiesta en todo tipo de división y violencia, fruto de su incapacidad de orar adecuadamente (4,1-3); el contexto hace pensar de modo particular en los conflictos con los maestros, que Sant ha criticado en el capítulo 3. Luego, con la imagen del adulterio, que ya los profetas veterotestamentarios utilizaron para significar la idolatría del pueblo de Dios (cf. Os 1-3), les recuerda que hay que optar por Dios o por el mundo (4,4; el tema había resonado ya en 1,26s; 2,5; 3,6), teniendo en cuenta los

derechos de Dios que ha infundido en nosotros su Espíritu (4,5). Con una cita de Prov 3,34, en la cual se recuerda que Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes (4,6), Sant prepara la transición a la parte parenética del fragmento, en el cual exhorta a someterse a Dios y a resistir al diablo (4,7-10). El conjunto concluye con la exhortación a no calumniar ni juzgar al hermano, dos lacras que impiden la vida comunitaria, y lo fundamenta en el hecho de que solo Dios es el legislador y juez, el único por tanto que tiene derecho a juzgar a alguien (4,11s).

4,13-17; 5,1-6: Sigue un pasaje en el cual Sant hace dos serias advertencias contra la autonomía engañosa de los cristianos ricos (4,13-17 y 5,1-6). La raíz de la denuncia está en la dicotomía entre la fe que creen tener por ser miembros de la comunidad y el obrar que no da testimonio de dicha fe: no hacen el bien que podrían hacer (4,17); explotan al pobre (5,4-6). En el primer fragmento (4,13-17) critica la autoconfianza orgullosa con la cual los ricos hacen sus planes económicos, sin contar con que su vida es fugaz y que todo está en las manos de Dios. En el segundo (5,1-6) amenaza a los ricos, en tono claramente profético (cf. Is 13,6; Am 8,3; también Is 14,31; 15,3; 23,1.6.14; Jr 31,20; Ez 21,17; Zac 11,2; Lc 6,24-26; 1 Henoc 94,8s) y con toda seriedad con el juicio por su actitud antisocial (cf. también ya antes 1,10s; 2,6s). Su riqueza está podrida, pues, como ya había advertido Eclo 29,10, el oro que no se emplea en favor del hermano, enmohece. En un contexto claramente sapiencial (Eclo 34,25-27), les recuerda que el salario del que han privado a sus trabajadores explotados por ellos clama al cielo (5,4). Mientras los ricos han vivido en delicias (cf. Eclo 27,13; Lc 16,19) y han condenado y asesinado al inocente que no les oponía resistencia (cf. Sab 2,10.19; Sal 37,14.32), no han caído en la cuenta de que se estaban cebando para el día del Juicio definitivo (5,5-6; cf. Jr 12,3; 25,34; 46,21; Jds 12; 2 Pe 2,13).

d) Epílogo (5,7-20)

El motivo del Juicio con que concluía el pasaje anterior da paso al epílogo, en el cual Sant exhorta a sus lectores a vivir de acuerdo con la fe en la venida inmediata del Señor (5,7-20). En el marco de la espera de la Parusía y del Juicio, Sant exhorta, en un primer fragmento (5,7-11) que forma inclusión con el comienzo de la carta (1,2-4), a perseverar con toda paciencia en medio de las pruebas, incluidas las que comporta la vida comunitaria.

ria (5,9), siguiendo el ejemplo de los profetas y de Job (5,10s). Siguen una serie de exhortaciones sobre el funcionamiento de la comunidad: ante todo, y en consonancia con una tradición de Jesús, que queda recogida también en Mt 5,34-37, Sant recuerda la prohibición de todo tipo de juramento (5,12). Sigue la recomendación de la oración, especialmente en caso de enfermedad, en cuyo caso conviene llamar a los presbíteros de la Iglesia para que unjan con óleo al enfermo y recen por él; ello le aliviará y se le perdonarán los pecados, caso de que los tuviere (5,13-15). Este tema da pie a la recomendación de confesarse mutuamente los pecados y de rezar unos por otros, subrayando con el ejemplo de Elías el poder de la oración en general (5,16-18). Con la interpelación «hermanos míos» (5,19a) Sant da paso al pasaje final de la carta, en el cual recuerda a sus oyentes/lectores la responsabilidad que tienen frente al hermano que se desvía de la verdad y la importancia de la corrección fraterna (5,19-20).

e) *Trabajo personal: 1,2-18 como prólogo de la Carta de Santiago*

Como conclusión de esta presentación general de la carta, proponemos un sencillo trabajo, para habituarse al uso detallado del texto. Concretamente, se trata de estudiar el texto propuesto, tratando de descubrir si, como algunos autores dicen, puede considerarse como prólogo de toda la carta.

En Sant 1,2-18 encontramos una serie de exhortaciones sobre cuestiones de la vida ordinaria que parecen unidas casualmente. Intentar descubrir si hay entre ellas una conexión interna. Según Frankemölle²¹, el autor las ha configurado como una unidad interna a modo de prólogo, y tienen una función fundamental para toda la carta. Tratar de descubrir esta unidad y función (como exordio) y ver su relación con 5,7-20 como epílogo (o *peroratio*) de la carta.

Para ello conviene estudiar, primero, la estructura de la perícopa: vv. 2-4, tesis fundamental; v. 5, primera prueba: falta de sabiduría; 6-8, segunda prueba: falta de fe; 9-11, tercera prueba: falta de autoestima adecuada en pobres y ricos; v. 12, inclusión formal y temática con v. 4: premio escatológico de la paciencia; 13-15, ¿de dónde vienen las tentaciones?; v. 16, advertencia contra el autoengaño; 17-18, todo lo bueno viene solo de Dios.

²¹ *Der Brief des Jakobus*, I, 135; puede verse la justificación de su tesis en el excursus 1.

Luego, en un segundo paso, ver cómo los temas del prólogo van apareciendo en el núcleo y en el epílogo de Sant; p. ej. comparar v. 4 con 1,19-27 y 3,1-12; v. 5 con 3,13-18; 6-8 con 2,14-26; 9-11 con 2,1-13 y 4,13-5,6; v. 12 con 4,1-12; etc.

3. Cuestiones abiertas

a) *Estructura*

Los especialistas coinciden en reconocer que Sant consta de una serie de exhortaciones morales de mayor o menor amplitud²². Pero no resulta nada fácil descubrir, a partir de estas unidades, la estructura concreta que el autor quiso dar a su obra. Ya Lutero²³ criticó que Sant mezclase unas cosas con otras y que la carta no tuviese orden ni método. Y Dibelius en su clásico comentario de 1920 afirma: «Espero... haber mostrado que Santiago parece totalmente, en amplios trechos, de conexión ideológica»²⁴. Por ello la mayoría de los autores, antiguos y modernos, renuncian cada vez más a encontrar en la carta una unidad real de plan, con una estructura clara y distinta de la obra. Los distintos pasajes estarían simplemente yuxtapuestos y no coordinados²⁵. Por ello se ha comparado Sant con el libro de los Proverbios o con un puñado de perlas²⁶. De hecho, no resulta nada fácil

²² Cantinat, *Épîtres*, 9; *Carta*, 70.

²³ Véanse sus obras completas en WA (edición de Weimar), 7,386s y 5,157.

²⁴ *Der Brief des Jakobus*, 21; cf. también Bonsirven, «Jacques (Épître de S.)», 783, y E. M. Sidebottom, *James, Jude, and 2 Peter* (Londres: Thomas Nelson, 1967), 2s, aunque este último reconoce que el problema es más complejo de lo que la perspectiva de la historia de las formas permite descubrir. Mussner, *Der Jakobusbrief*, 58s, es contundente en su juicio sobre este problema: «En el presente comentario no se busca ninguna unidad ideológica de la carta, por la convicción de que no hay ninguna»; cf. con todo la nueva postura de Mussner en «Die ethische Motivation im Jakobusbrief», en *Neues Testament und Ethik. Festschrift R. Schnackenburg* (Friburgo de Brisgovia: Herder, 1989), 422; asimismo F. Schnider, *Der Jakobusbrief* (Ratisbona: Friedrich Pustet, 1987), 12s. Puede verse un resumen de las opiniones de diversos autores en Mussner, *Jakobusbrief*, 56-59, y W. Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986), 18-23.

²⁵ Cf. Cantinat, *Épîtres*, 10; *Carta*, 70; también G. Becquet, P. Cazaux y otros, *La carta de Santiago* (Estella: Verbo Divino, 1967), 18-20; Dibelius-Greeven, *Der Brief des Jakobus*, 7; Marty, *History and Theology*, 236s; Mussner, *Der Jakobusbrief*, 58; Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude*, 7. J. Moffat (citado por Cantinat, *Carta*, 71) llega a afirmar que los textos de Sant podrían agruparse mejor de otra manera, M.-J. Boismard, «Une liturgie baptismale dans la Prima Petri, II. Son influence sur l'épître de Jacques», *RB* 64 (1957) 162.

²⁶ Eastman, *A Handful of Pearls*, 7.

delimitar siempre de modo claro los distintos pasajes, ni descubrir la relación interna que ha llevado al orden actual entre ellos. Por eso, los diversos autores a menudo no coinciden al delimitar los diversos pasajes, ni al señalar la relación entre ellos. No sorprende, pues, que Marty haya sacado la siguiente conclusión a propósito de esta cuestión: «En conjunto el pensamiento no progresa, si se habla con propiedad, de un pasaje al siguiente. Cada uno de ellos podría bastarse a sí mismo..., el orden podría... ser modificado sin inconveniente»²⁷. Según otros²⁸, no hay que buscar un «plan» de la carta que respondiera a las normas habituales de nuestro espíritu racional, sino más bien una organización de los textos, detectable a partir de la repetición y disposición de ciertos temas. Para Mussner²⁹, la trabazón entre las parénesis aisladas de la carta vendría dada por la voluntad de Sant de conseguir un cristianismo que se distinga por la praxis, tal como exigió también Jesús en el Sermón de la montaña que encontramos en Mt.

Con todo, algunos autores³⁰ han intentado descubrir un plan unitario en Sant, aunque no han coincidido en las propuestas. Según E. Pfeiffer³¹, la clave de la estructura se encontraría en 1,19 (escuchar la Palabra). Según H. J. Cladder³², se encontraría en 1,26. Según otros, un autor judío anónimo se haría pasar por el patriarca Jacob y, refiriéndose a Gn 49,1-28, dirigiría una exhortación a cada una de las tribus de Israel, aprovechando el sentido etimológico del nombre de cada uno de sus hijos. Por eso hay una

²⁷ *History and Theology*, 236s. De hecho el plan que propone Cantinat, *Épîtres*, 10s, tampoco pretende establecer una estructura clara que coordine internamente los pasajes de Sant, aunque reconoce que la falta de rigor lógico en la presentación de los temas no impide que la carta goce de una cierta unidad; cf. del mismo autor *Carta*, 71: «Es, de todas formas, opinión general que de todas las exhortaciones se desprende una misma verdad subyacente: la necesidad de adecuar la conducta a la fe religiosa, es decir, de optar por la probidad total (*holoklería*: 1,4) y no por la doblez (*dipsykhía*: 1,8; 4,8)»; cf. también Dibelius-Greeven, *Der Brief des Jakobus*, 48; Mussner, *Der Jakobusbrief*, 59.

²⁸ En *La carta de Santiago* los autores presentan la carta en 10 secuencias, señalando que 3,1-8 parece constituir un giro en la exposición, p. 6; puede verse en la p. 7 su presentación esquemática de los principios de organización de la carta.

²⁹ *Der Jakobusbrief*, 24 y 59; cf. también 247s.

³⁰ Cantinat, *Épîtres*, 9s, cita a B. Weiss, H. J. Cladder, A. Meyer, G. Hartmann, M. Rustler, B. S. Easton, M. Gertner. Según Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, 21, que defiende (contra Dibelius) la progresión y la coherencia en Sant, el interrogante fundamental que atraviesa todo el escrito es cómo el ser humano realiza su vocación y encuentra, en definitiva, su dignidad.

³¹ Citado por Cantinat, *Épîtres*, 9.

³² Citado por Cantinat, *Épîtres*, 9.

cierta unidad en la diversidad; el autor cristiano se habría limitado a añadir el nombre de Jesucristo y a omitir el nombre de cada uno de los patriarcas³³. Según M. Gertner³⁴, en la base de Sant se encuentra una homilía midrásica sobre Os 10,2, que desarrollaría cinco temas del comienzo del Sal 12 (12,2-6): la fe (Sal 12,2 y Sant 1); las obras (Sal 12,3 y Sant 2); la lengua (Sal 12,4 y Sant 3); la enemistad contra Dios (Sal 12,5 y Sant 4); la opresión de los pobres (Sal 12,6 y Sant 5). Pero ninguno de estos autores ha sido capaz de aportar argumentos convincentes en favor de su propuesta.

Basándose en criterios literarios, F. O. Francis³⁵ propone estructurar Sant en cuatro partes, señalando que la epístola gira en torno a los temas de la alegría y del sufrimiento: 1) 1,2-27: la alegría; contiene dos secciones (1,2-11 y 1,12-27), construidas paralelamente: pruebas y perseverancia (1,2-4 y 1,12-18); reproches sobre la sabiduría y la palabra (1,5-8 y 1,19-21; el c. 3 desarrolla este tema); actitudes frente a los ricos y los pobres (1,9-11 y 1,22-25; el c. 2 desarrolla este tema); 1,26s recapitularía esta parte. 2) 2,1-26: la fe y la parcialidad que descuida al prójimo; es un desarrollo de 1,27, mientras que 2,26 recapitula esta parte. 3) 3,1-5,6: amor de la palabra, sabiduría y situaciones que causan conflictos (3,1-12; 3,13-18; 4,1-12; 4,13-5,6). 4) 5,7-20: exhortaciones finales; el macarismo de 5,11 corresponde al de 1,12, que ya hacía alusión a Job.

En cambio, C. B. Amphoux, basándose en leccionarios antiguos, propone una estructura bastante diferente³⁶, destacando que la epístola tiene su centro en la soteriología y no en la parénesis sobre el sufrimiento: 1) 1,2-27: la prueba y la esperanza; 1,2.12: Ja prueba, fuente de gozo; 1,13-27: respuesta a la tentación. 2) 2,1-26: a la sinagoga; 2,1-13: atención a la apariencia; 2,14-26: son las obras las que revelan la fe. 3) 3,1-4,10: la vida cotidiana; 3,1-8: la lengua y la sabiduría; 4,1-10: los placeres y la humildad. 4) 4,11-5,20: juicio y salvación; (4,1-5,12: peligro del Juicio; 5,13-20: esperanza de salvación).

³³ A. Meyer, *Das Rätsel des Jakobusbriefes*; G. Hartmann, «Der Aufbau des Jakobusbriefes»: ZTK 66 (1942) 63-70; B. S. Easton, *The Interpreter's Bible*, XII (1957) 9ss.

³⁴ *Journal of Semitic Studies* 7 (1962) 283-291, citado por Cantinat, *Épîtres*, 9s; *Carta*, 71.

³⁵ «The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and 1 John»: ZNW 61 (1970) 110-126.

³⁶ «Systèmes anciens de division de l'épître de Jacques et composition littéraire»: *Biblica* 62 (1981) 390-400.

Vouga³⁷ propone la siguiente estructura en su comentario:

1) 1,2-18: soportar las pruebas; 1,2-4: el tema, la prueba de la fe; 1,5-8: resistir a la dispersión; 1,9-11: resistir a las riquezas; 1,12: bienaventuranza del que soporta la prueba; 1,13-19a: resistir a los determinismos. 2) 1,19b-3,18: realizar la Palabra y resistir a los poderes; 1,19b-27: el tema, la obediencia de la fe; 2,1-13: resistir a los poderes de discriminación; 2,14-26: arriesgar su fe; 3,1-13: vigilar la lengua; 3,14-18: servicio y dominio de la sabiduría. 3) 4,1-5,20: dar testimonio de la providencia de Dios frente a los poderes; 4,1-10: el tema, la fidelidad de la fe; 4,11-12: la palabra y el respeto; 4,13-17: palabras a los hombres de negocios; 5,1-6: palabras a los ricos; 5,7-11: palabras a los creyentes; 5,12: vivir en la verdad y en la claridad; 5,13-18: acompañar a los enfermos y curar a los pecadores; 5,19-20: reconducir a los extraviados.

P. H. Davids³⁸, en cambio, sostiene que Sant, aunque desde el punto de vista de la historia de las formas contiene una serie de tradiciones inicialmente independientes, en el nivel redaccional en cambio constituye una obra unitaria, cuidadosamente construida: I. *Introducción epistolar* (1,1). II. *Declaración inaugural*, que prepara los tres temas que desarrolla la epístola (1,2-27): 1) Primer segmento: prueba, sabiduría, riqueza (1,2-11): la prueba produce alegría (1,2-4); la sabiduría viene a través de la oración (1,5-8); la pobreza es superior a la riqueza (1,9-11). 2) Segundo segmento: prueba, habla, generosidad (1,12-27): la prueba produce bendición (1,12-18); la pureza del habla no contiene cólera (1,19-21); la obediencia requiere generosidad (1,12-25); sumario y transición (1,26-27). III. *La excelencia de la pobreza y la generosidad* (2,1-26, introducido por 1,9-11.22-25): 1) Ninguna parcialidad es admisible (2,1-13): ilustración, asamblea judicial (2,1-4); argumento racional (2,5-7); argumento bíblico (2,8-12); llamada a la obediencia, transición (2,13). 2) Es necesaria la generosidad (2,14-26): ilustración: el cristiano pobre (2,14-17); argumento racional (2,18-20); argumento bíblico en dos partes, Abrahán y Rahab (2,21-26). IV. *La exigencia de pureza del habla* (3,1-4,12, introducido por 1,5-8.19-21): 1) La pureza del habla no tiene cólera (3,1-12): advertencia contra la autoexaltación (3,1-2a);

³⁷ *L'Épître de Saint Jacques*, 20.

³⁸ Cf. la propuesta que hace de la estructura en *The Epistle of James*, 25-29; cf. también 22-25 y el diagrama estructural que propone en p. 29.

advertencia contra el poder de la lengua (3,2b-5a); advertencia contra la doblez en la lengua (3,5b-12). 2) La pureza del habla viene de la sabiduría (3,13-18). 3) La oración pura es sin angustia y con confianza (4,1-10): oración con angustia y deseo (4,1-3); condena del compromiso (4,4-6); llamada al arrepentimiento (4,7-10). 4) La pureza del habla no condena (4,11-12). V. *Prueba por medio de la riqueza* (4,13-5,6, introducido por 1,2-4.12-18): 1) La prueba por causa de la riqueza (4,13-17). 2) La prueba por medio de los ricos (5,1-6). VI. *Constatación final* (5,7-20): 1) Perseverancia en la prueba (5,7-11). 2) Rechazo de los juramentos (5,12). 3) Ayuda mutua a través de la oración y el perdón (5,13-18). 4) Estímulo final (5,19-20).

El comentario más reciente, el de Frankemölle, llega, en cambio, a la conclusión de que no solo hay una unidad formal, sino también ideológica en la carta³⁹. Para ello, además de mostrar el papel fundamental que desempeñan para la estructura el prólogo (1,2-18) y el epílogo (5,17-20) –de acuerdo con las aportaciones que proporciona el redescubrimiento de la retórica–, Frankemölle destaca en su comentario, con ayuda del análisis semántico, la unidad de la red semántica de la carta. Según él es específico de Sant trabajar con oposiciones y antítesis, relacionándolas funcionalmente entre sí y utilizando la figura retórica de la amplificación⁴⁰.

b) Género literario

Por el modo de comenzar (1,1: saludo epistolar griego), Sant parece pertenecer al género epistolar, bien conocido en el NT. Vouga⁴¹ lo denomina una «carta circular». Pero, aparte del encabezamiento, Sant –si prescindimos de una alusión muy vaga a la enseñanza del autor (cf. 3,1)–

³⁹ *Der Brief des Jakobus*, I, 71; cf. la manera como lo fundamenta en I, 71-73 y en el excursus que dedica a 1,2-18 como *prólogo/exordium* y a 5,7-20 como epílogo/*peroratio* de la carta en I, 152-180. Es lo que sostiene también, desde la retórica y el análisis pragmático de los textos, Wüllner, W. H. Wüllner, «Der Jakobusbrief im Licht der Rhetorik und Textpragmatik»: *Linguistica Biblica* 43 (1978) 45 y 65; cf. en las pp. 45-55 el análisis que presenta de la parte central, Sant 1,13-5,6.

⁴⁰ Cf. *Der Brief des Jakobus*, I, 72s; llega a la conclusión de que Sant ofrece un texto unitario con un tema y una meta de la acción consistentes y coherentes, *ibíd.*, II, 744s.

⁴¹ *L'Épître de Saint Jacques*, 15, pero cita también a Perrin, que lo califica como una homilía. Según Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, 16, el título de encíclica le convendría, si se tiene en cuenta su carácter eclesial y a la vez el horizonte ecuménico de sus preocupaciones, que atañen al conjunto del espacio y de la tierra habitada.

solo contiene exhortaciones morales y carece de conclusión epistolar⁴². Por ello, desde Dibelius se ha sostenido que el género literario de Sant es de tipo parenético⁴³, por el estilo del que encontramos en varios escritos sapienciales (Prov, Eclo, Sab)⁴⁴. Según Cantinat⁴⁵, este género «era practicado por los maestros paganos de la diatriba, por los judíos consagrados a la enseñanza, oral o escrita⁴⁶, y por los primeros catequistas cristianos, preocupados por exponer el nuevo código de santidad en sus instrucciones o sus escritos (Mt 5–7; 1 Tes 4–5; Gal 5-6; Rom 12–13; Col 3–4; Ef 4–6; Heb 13)⁴⁷. En este género, nuestra carta puede reclamar para sí el privilegio de ser el único ejemplar antiguo en estado puro, ya que solo contiene exhortaciones morales». Según Cantinat⁴⁸, «las escasas justificaciones doctrinales de los temas tratados solo aparecen esbozadas (1,5b.17; 2,7; 3,2.9; 4,12)».

Para Vouga⁴⁹,

desde el punto de vista de la historia de las formas, podría ser la heredera de las homilias sinagogales y de la tradición sapiencial (así Davids), de las tradiciones de la parénesis cristiana (el Sermón de la montaña y las secciones parenéticas del corpus paulino; así Perrin) o, según la hipótesis de Koster, de la actividad profética de un judeocristianismo siropalestino, al que se debería la elaboración de los

⁴² Cf. Mussner, *Der Jakobusbrief*, 24; E. Lohse, *Introducción al Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1975), 211s.

⁴³ Dibelius-Greeven, *Der Brief des Jakobus*, passim; cf. también Mussner, *Der Jakobusbrief*, 23s. Según Segalla, Sant sería «el único ejemplo de una parénesis casi pura», *Panoramas del NT*, 302; y según Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, 15, «uno podría pensar que la parénesis no es más que la adición convencional de temas clásicos de la predicación o de la catequesis judeocristiana, parecida, en algunos rasgos, al Pastor de Hermas».

⁴⁴ Cf. Cantinat, *Carta*, 70.72; Según Segalla, *Panoramas del NT*, 303, «las dos formas literarias más comunes son la gnómica y la de diatriba», y tendría su ejemplo en Prov, Eclo, Sab, Pirqué Aboth y en las partes parenéticas del NT, ibid., 302.

⁴⁵ *Carta*, 73.

⁴⁶ Cantinat hace referencia, en la nota 5 (*Carta*, II, 559), a la Carta de Aristeas, el final de 1 Henoc, el Testamento de los Doce Patriarcas, el Pirqué Aboth y algunos textos de Qumrán, como 4M, 1QS III,13-IV,26 y Documento de Damasco.

⁴⁷ Y cita en la nota 6 (*Carta*, II, 559) a R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910); H. Thyen, *Der Stil des jüdisch-hellenistischen Homelie* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955); E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1964).

⁴⁸ *Carta*, 73.

⁴⁹ *L'Épître de Saint Jacques*, 15s.

logia como palabras del Señor, de los discursos apocalípticos y el radicalismo evangélico de los sinópticos y también la constitución de una regla de disciplina comunitaria (cf. Mt 18; Didakhé).

Para Trimaille⁵⁰ Sant sería «una especie de repetición meditada de algunas palabras de Jesús».

En todo caso, los autores coinciden en afirmar que Sant recoge tradiciones y proverbios de la sabiduría veterotestamentaria y judía, de la filosofía popular helenista y *logia* postcristianos.

4. Bibliografía

En castellano, aparte las introducciones a Sant, entre las que destacan por su amplitud e información las de J. Cantinat, «La carta de Santiago», en A. George y P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, II (Barcelona: Herder, 1983), 70-84, y M. Trimaille, «Carta de Santiago», en M. Carrez y P. Dornier y otros, *Cartas Católicas* (Madrid: Cristiandad, 1985), 273-286, hay unos breves y sencillos comentarios a Sant. En primer lugar, G. Becquet y P. Cazaux y otros, *La carta de Santiago. Lectura socio-lingüística* (Estella: Verbo Divino, ³1993), realizado por un equipo de biblistas franceses, los cuales, a partir del texto y de las relaciones sociales que en él aparecen, ponen de relieve el arraigo de la carta en la sociedad del Imperio romano del siglo I, facilitando a la vez una lectura actualizada de ella, que tiene en cuenta los métodos socio-lingüísticos. El comentario de O. Knoch, *Carta de Santiago* (Barcelona: Herder, 1969), facilita una lectura más bien espiritual de la carta, teniendo en cuenta la dimensión profética y social de la misma. El comentario de E. Maly, *Epístolas de Santiago, Judas y Pedro* (Santander: Sal Terrae, 1966) resume los resultados de la exégesis tradicional en el momento en que se escribió el comentario. Finalmente, mencionemos el comentario de J. Michl, aparecido en O. Kuss y J. Michl, *Cartas católicas* (Barcelona: Herder, 1977), 325-401. Más actualizado, y escrito desde la perspectiva de la teología protestante de la liberación, que muestra el interés de Sant para la teología evangélica, es el librito de E. Tamez, *Santiago. Lectura latinoamericana de la Epístola* (San José, Costa Rica

⁵⁰ «Cartas Católicas», 275.

1985). Por último, resulta iluminador sobre algunos contenidos de Sant el n.º 75 (2012) de *Reseña Bíblica*, coordinado por J. Cervantes.

En lengua francesa conviene citar el comentario clásico de J. Marty, *L'Épître de Jacques. Étude critique* (París: Alcan, 1935), quien, además de un comentario científico al texto, verso por verso, ofrece en una segunda parte un estudio de las características literarias y religiosas de Sant, así como de su autor y su lugar en el seno del cristianismo primitivo. Más amplio y más actualizado es el comentario de J. Cantinat, *Les Épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude* (París: Gabalda, 1973); el más reciente, bien documentado, es el de F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques* (Ginebra: Labor et Fides, 1984).

En italiano tenemos el sólido y amplio comentario de R. Fabris, *Lettera di Giacomo e Prima Lettera di Pietro. Commento pastorale e attualizzazione* (Bologna: EDB, 1980), que se preocupa particularmente de una actualización pastoral del texto.

En inglés son numerosos los comentarios aparecidos sobre Sant. Es clásico el comentario de J. B. Mayor, *The Epistle of St. James* (Londres: Alpha, 1913), todavía más interesante que los comentarios de H. J. Ropes, *A critical and exegetical Commentary of the Epistle of St. James* (Edimburgo: T & T Clark, 1916), y de J. Moffat, *The General Epistles James, Peter and Judas* (Londres: Harper and Brothers, 1928), 1-83. Más actualizado el de S. Laws, *A Commentary on the Epistle of James* (Londres: A. & C. Black, 1980) y sobre todo el de P. H. Davids, *The Epistle of James* (Exeter: Paternoster Press, 1982). El comentario de B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude* (Garden City-Nueva York: Doubleday, 1964), 1-66, presta especial atención a los elementos históricos y sociales, pero queda ahora un poco anticuado.

Entre los comentarios alemanes, dos destacan por su amplitud, seriedad científica e información bibliográfica, amén de los diversos excursos que iluminan los temas de interés que aparecen en la carta. En primer lugar el comentario clásico exegético-teológico de F. Mussner, *Der Jakobusbrief* (Friburgo de Brisgovia: Herder, ³1973, edición ampliada), del cual existe una traducción italiana de una edición anterior, *Lettera di Giacomo* (Brescia: Paideia, 1970). En segundo lugar, el amplísimo y actualizado comentario en dos volúmenes de H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus* (Gütersloh-Wurzburg: Gütersloher, 1994), aparecido en una colección de comentarios ecuménicos. Más reciente es el comentario de R. Metzner,

Der Brief des Jakobus (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017), con una amplísima bibliografía en las pp. XIV-XXXVII. También es muy útil el comentario de F. Schneider, *Der Jakobusbrief* (Ratisbona: Friedrich Pustet, 1986), que, sin ser tan amplio como los anteriores, sabe unir el análisis científico del texto a la explicación teológica actualizada del mismo. Por su carácter de clásico, sigue siendo de interés el comentario de M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), edición que ha aparecido con una bibliografía y un epílogo de F. Hahn. Entre los comentarios actuales más sencillos podemos señalar los de E. Ruckstuhl, *Jakobusbrief; 1.-3. Johannesbrief* (Wurzburgo: Echter, ²1988), 5-32; R. Hoppe, *Jakobusbrief* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989), y W. Schrage, en H. Balz y W. Schrage, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹⁴1993), 5-59.

II. DIMENSIÓN TEOLÓGICA

1. Dios

Aparte el título *ho theos* (16 veces), a Dios se le aplican también los títulos de *Kyrios* (8 veces⁵¹), Padre (3 veces), Legislador (1 vez) y Juez (1 vez). En el contexto del monoteísmo más estricto (2,19; 4,12), Sant ve a Dios como Creador y Padre del universo (1,17), al que ha creado libremente por su palabra (1,18). En él no hay nada demoníaco ni negativo. Su Espíritu habita en el hombre (3,9; 4,6). Da sencillamente, sin cálculo (1,5), y no tienta a nadie, pues lo malo no le alcanza (1,13). No cambia de humor como los ídolos; de él solo viene lo bueno (1,17). Es un Dios cercano (4,7b) que escucha la oración confiada (1,5; 5,15-17); bondadoso y misericordioso (5,11), que perdona los pecados (5,15). Ama la justicia social (1,27) y veng a la injusticia (5,4-6). Escoge a los pobres (2,5) y exige que se les honre (2,3-5.15-16). En su mano está la vida presente y la futura (4,12.15). Su juicio es duro contra los ricos que explotan al pobre (5,1-6) y contra los que creen poder renunciar a las obras del amor (2,14). El creyente se debe someter a él con alegría y dejar que él señoree sobre su vida (4,13s), pues es el Legislador

⁵¹ Pero también se le aplica a Cristo 6 veces, con lo cual Sant, al dejar un poco fluidas las fronteras entre Dios y Cristo, expresa la relación particular entre Dios y Jesús.

y el Juez (4,12) y da la corona de la vida a los que se muestran fieles en las pruebas y aman a Dios (1,12). La concepción teológica de Sant es eminentemente teocéntrica, subrayando ya en el prólogo (1,2-18) la correlación que hay entre el ser y el obrar de Dios y el del hombre, pues Dios es el que posibilita el ser y el obrar del hombre. Así como Dios es perfecto, indivisible, inmutable (¡pero no inactivo!, cf. 1,17), puro y absolutamente bondadoso, así también el hombre debe ser y actuar de esta manera⁵².

2. Cristo

Sorprende que el nombre de Jesús solo aparezca en dos ocasiones (1,1; 2,1) y que en ningún momento se mencione siquiera su muerte y resurrección. Pero en 6 ocasiones aparece como *Kyrios* (1,1; 2,1; 5,7.8.14.15; quizás también en 4,15), un título que Sant aplica también a Dios y que permite elucidar la cristología propia del autor⁵³. Efectivamente, en 2,1 el nombre *Señor* recibe el calificativo *de la gloria*, reflejando así una expresión arcaica de la teología judeocristiana; obsérvese que en Lc 24,26, donde también aparece esta expresión, se refiere a la situación que Cristo tiene ahora para la comunidad como Exaltado a la derecha de Dios, con lo cual hay una alusión implícita a la Resurrección. El vocablo *gloria* es típico de la cristología de Jn, que lo utiliza para expresar la unión indisoluble entre la Cruz y la Elevación del Hijo⁵⁴; en la tradición sinóptica se le relaciona con el retorno del Hijo del hombre al fin de los tiempos (cf. Mt 16,27; 19,28; 24,34; 25,31; Mc 8,38; 10,37; 13,26), lo cual confirmaría que en Sant 2,1 el autor quiere situar a la comunidad ante el Señor, Juez de la comunidad. De hecho, en 5,7-8, el título *Señor* está en relación con la espera de la Parusía, momento en el que aparecerá como Juez (5,9)⁵⁵. Y si ha de traducirse 1,1 como «Jesucristo Dios y Señor», según sostiene Vouga⁵⁶, pues de hecho tiene la misma construcción que 1,27 y 3,9, en-

⁵² Sobre el concepto de Dios que tiene Sant, cf. el excursus y la bibliografía de Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, I, 305-320, que lo relaciona con la antropología propia de Sant; también Mussner, *Der Jakobusbrief*, 97s.

⁵³ Cf. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, 31s.

⁵⁴ Cf. W. Thüsing, *Der Erhöhung und Verherrlichung bei Johannes* (Münster: Aschendorff, 1960).

⁵⁵ Mussner, *Der Jakobusbrief*, 250-254.

⁵⁶ *L'Épître de Saint Jacques*, 31.

tonces tendríamos aquí, al igual de lo que ocurre en Jn 20,29, una de las confesiones cristológicas más impresionantes del NT⁵⁷.

3. La justificación: relación entre fe y obras

Para Sant resulta evidente que el hombre necesita ser salvado radicalmente por la palabra (1,21) del juicio de Dios (2,14; 4,12), de la enfermedad corporal (5,15), de la muerte (5,20). El que salva es Dios (1,17), que es la causa de la nueva creación escatológica del hombre (1,18; cf. 4,12), pues el hombre no puede salvarse a sí mismo. Dios es el que pone en pie a los enfermos y perdona sus pecados (5,15). Da la corona de la vida (1,12), hace que su Espíritu more en nosotros y nos da su gracia sobreabundante (4,5-6), elige a los pobres como herederos de su trono (2,5) y levanta a los humildes (4,10).

Aunque una lectura superficial de Sant 2,24 y de la manera como este presenta la fe de Abrahán podría llevar a pensar que Sant se opone a Pablo (cf. la formulación de Rom 3,28 y la figura de Abrahán en Rom 4), la mayoría de los autores piensa hoy que Sant no se opone, propiamente, a la doctrina paulina de la justificación por la fe⁵⁸, sino a una falsa comprensión de la misma que, basándose en unos conceptos paulinos mal entendidos, realizaba una dicotomía entre la fe y la vida. Una comprensión contra la cual el mismo Pablo ya polemizó en la Carta a los Rom y en 1 Cor. Sant en efecto no cuestiona que la fe tenga fuerza justificante. Contra lo que él lucha es contra una concepción unilateral de la fe, según la cual esta es

⁵⁷ Sobre la cristología de Sant, cf. el excursus de Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, 376-387, con la bibliografía que él indica.

⁵⁸ Ya G. Eichholz, *Glaube und Werke beim Paulus und Jakobus*, citado por Mussner, *Der Jakobusbrief*, 149s, señaló que, aunque era difícil entender a Sant desde Pablo, no era verdad que hubiera conflicto entre ellos. Según él, en Sant la fe apunta de entrada a las obras, pues la Palabra no se contenta con el hombre como oyente. Sant vería el peligro del conflicto entre la fe y la conducta práctica, de modo que se perdiese lo específico de la existencia cristiana. La «fe sola» no significa lo mismo en Sant que en Pablo. Sant solo critica la fe que es solo fe y no lleva a obrar, algo con lo cual Pablo también estaría de acuerdo. Sobre la justificación del hombre y el concepto de «obra» según Sant, puede verse Mussner, *Der Jakobusbrief*, 146-150 y 156s. Sobre los conceptos de fe y de «ley de la libertad», cf. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus*, I, 222-231 y 344-357. Cf. también U. Luck, «Der Jakobusbrief und die Theologie des Paulus»: *Theologie und Glaube* 61 (1971) 161-179; Ch. Burchard, «Zu Jakobus 2, 14-26»: *ZNW* 71 (1980) 27-45.

auténtica incluso sin manifestarse en las obras del amor (2,14). Para Sant, en cambio, la fe auténtica se muestra cuando coopera con las obras del amor (2,18.22). Sin ello, la fe es inútil (2,20) y muerta (2,17-26), pues la fe viva se manifiesta en las obras de misericordia (2,16-25) y en la obediencia a Dios (2,21). Para Sant no valen ni las obras solas ni la fe sola (2,24), pues son las obras las que llevan a la plenitud la fe (2,22)⁵⁹.

4. Ética

Según Laws⁶⁰, Sant es el documento ético más consistente de todo el NT. Pero, si exceptuamos 1,21-22, en ningún lugar se indica que los imperativos éticos broten de un indicativo teológico, a diferencia, p. ej., de Pablo, que saca sus conclusiones éticas de la proclamación de la muerte y resurrección de Cristo (cf. Rom 6). Tampoco el mandamiento del amor, citado en 2,8 con el apoyo de Lv 19,18, es el principio unificador de los distintos preceptos éticos, como sin embargo ocurre en Mt 22,37-40; Jn 13,34-35; 1 Jn 4,7-21; Rom 13,8-10. Su enseñanza moral se basa en la certeza de que así uno se acerca a Dios (1,20; 2,5s; 4,5s), cumple su voluntad y obtiene beneficios espirituales tanto en esta vida como en la otra (1,2-4.12; 2,5.13-26; 5,7-20)⁶¹.

El tema que domina Sant es el del sufrimiento o prueba (*peirasmós*), que resulta una prueba pesada para algunos miembros de la comunidad⁶². Para Sant hay cierta conexión entre el pecado y el sufrimiento, especialmente la enfermedad (5,14-16). De ahí la importancia que tiene el confesar los pecados en orden a la curación. Pero la prueba es una ocasión para purificarse y anticipar el gozo y la espera escatológicos (1,2-4), que deben

⁵⁹ Para Sant *nomos* no significa lo que en Pablo, cuando este desarrolla su doctrina de la justificación, sino que viene a sintetizarse en el mandamiento del amor; cf. Mussner, *Der Jakobusbrief*, 243. Por ello Mussner (*Der Jakobusbrief*, 146ss) y Eichholz sostienen que la visión paulina y la jacobea son visiones complementarias. En cambio otros autores se cuestionan si, con todo, no hay una cierta contradicción entre Sant y Pablo que exige un discernimiento crítico de las afirmaciones de Sant; cf. E. Lohse, «Glaube und Werke - zur Theologie des Jakobusbriefes», en *id.*, *Die Einheit des Neuen Testaments* (1973) 285ss.; W. Schrage, *Der Jakobusbrief*, en H. Balz y W. Schrage, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 13 y 34-37.

⁶⁰ *A Commentary on the Epistle of James*, 27.

⁶¹ Cantinat, *Carta*, 75.

⁶² Davids, *The Epistle of James*, 35.37.

configurar toda la existencia cristiana, pues con ella Dios no pretende ni puede pretender el mal, sino purificar al creyente (1,12-15).

Sant subraya la dignidad de los pobres que son destinatarios de la elección divina y objeto de la bienaventuranza escatológica (1,9.12; 2,5.7ss). De esta convicción de fe brotan unas consecuencias determinadas: hay que mejorar su condición aquí en la tierra (4,13ss; 5,4.7ss; también 2,5-7). Y dado que los ricos no son en absoluto ajenos a esta situación de injusticia que viven los pobres, hay que exhortar a los ricos a que se conviertan, denunciando el mal que hacen al pobre cuando los desprecian y maltratan (2,6s), cuando los explotan (5,1-6), recordándoles al mismo tiempo la caducidad de los bienes terrenos (1,10s).

5. La «perfección» y la Ley

Se trata de un tema clave en la carta⁶³. Según el autor, sus destinatarios deben ser «perfectos y cabales, sin deficiencia alguna» (1,4), como son perfectos el don de Dios (1,17), la «ley de la libertad» (1,25) y la fe de Abrahán (1,25). Para él es perfecto el que no falla en la palabra (3, 1s)⁶⁴.

Para alcanzar la perfección, hay que cumplir toda la Ley, pues quien quebranta la Ley en un solo punto es como si quebrantara toda la Ley (2,9-11). La Ley es un tema recurrente en Sant (1,25; 2,8.9.10.11.12; 4,11, cuatro veces)⁶⁵. Pero no se trata de la Ley identificada sin más con la Torá, ni mucho menos de una Ley comprendida legalísticamente, pues en el contexto de 1,17-25, la «ley perfecta de la libertad» (1,25) es la Palabra de la verdad por medio de la cual Dios nos ha engendrado. Hay aquí en Sant una alusión a la instrucción cristiana recibida en el bautismo. En 2,8-12 la Ley, si se tiene presente que 2,8 cita Lv 19,18, el mandamiento del amor al prójimo, se refiere concretamente al amor a los pobres, pues Sant, como Jesús, reduce los diferentes mandamientos al mandamiento del amor. En

⁶³ Cf. J. Zmijewski, «Christliche "Vollkommenheit". Erwägungen zur Theologie des Jakobusbriefes», en A. Fuchs (ed.), *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Linz: Peter Lang, 1980), 50-78; R. Hoppe, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes* (Wurzburg: Echter, 1977), 18-43.

⁶⁴ Sobre el significado del concepto en el marco de la tradición judía y de la filosofía contemporánea, cf. R. Hoppe, *Jakobusbrief* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989), 21-24.

⁶⁵ Sobre el concepto de Ley en Sant, cf. Mussner, *Der Jakobusbrief*, 240-250.

4,11 Sant subraya que quien critica al hermano y lo juzga, no cumple la Ley. En el contexto de 4,1-5,6 es obvio que aquí tenemos una concreción del mandamiento del amor. La Ley, pues, es para Sant la que viene concretada en el amor al prójimo, que es la Palabra plantada en nosotros por la instrucción bautismal. Esta Ley del amor al prójimo, si la cumplimos, es la que es capaz de salvarnos. Con ello Sant no contrapone fe y obras. Pues según 2,24 la fe ha de cooperar con las obras del amor y de la obediencia de la fe. En este sentido puede ser comparada a la fe paulina «que se hace eficaz por el amor» (Gal 5,6). Pero ningún autor del NT ha insistido tanto, proporcionalmente, en las exigencias éticas de Jesús como Sant. En este sentido se le puede considerar como un heraldo del amor al prójimo y de la justicia social (Mussner).

6. Escatología

Ha empezado el tiempo último de la historia (5,8s: *he parousia tou Kyriou engiken*) y el Juez está a las puertas. Los ricos, en su ceguera, no lo reconocen y acumulan tesoros para el día de la matanza (5,4s) que mostrará su insensatez (5,1-3; cf. 1,10s). Para la comunidad es tiempo de pruebas con las que ha de acrisolar su paciencia (1,2-4; 5,7-11), confiando en el premio prometido a los que superen la prueba (1,12) y teniendo en cuenta la radical temporalidad de toda existencia humana: el rico pasa como la flor del campo (1,11) y desaparece con sus empresas (1,11; 4,14). Por ello la comunidad debe renunciar a todo proyecto de vida autónomo y a toda planificación orgullosa (4,13-16). El futuro está en manos de Dios (1,12.18.21.25; 2,5; 4,12; 5,7-8.20). Sant pone en guardia seriamente ante el juicio futuro (2,12; 4,12; 5,9.12). El juicio es algo propio de Dios, que es el único Juez (4,12). El que en esta vida no ha sido misericordioso con los demás, experimentará a Dios como Juez inmisericorde (2,13). La fe «sola» no le salvará del juicio (2,14). Pero si uno ha sido misericordioso y ha amado al prójimo eficazmente, puede confiar en que la misericordia de Dios triunfará sobre el juicio (2,13; cf. 5,11). El Juez (Cristo) está a las puertas (5,8s). Pero mientras tanto hay que esperar con paciencia y ejercitarse como los profetas y Job (5,7-11). Al justo le está prometida la «corona de la vida» (1,12). Los pobres son los «herederos del Reino» (2,5). La comunidad cristiana es la primicia de la nueva creación escatológica de

Dios (1,18). A los «maestros» que no merezcan realmente este título les espera un juicio mayor (3,1)⁶⁶.

7. Orientaciones para el trabajo personal

a) *La Carta de Santiago y el Sermón de la montaña*

Ningún escrito del NT, aparte los evangelios, muestra un influjo tan grande de las «palabras de Jesús» como Sant. Sobre todo han llamado la atención las profundas semejanzas con el Sermón de la montaña. Aquí se trata de comparar los textos de dicho sermón (Mt 5–7) y, eventualmente, los paralelos de Lc, para tratar de descubrir las semejanzas y las diferencias, no solo en el texto, sino también en el contexto. Se proponen algunos paralelismos, que pueden ser objeto de estudio:

Sant 1,2:	Alegría en las pruebas	Mt 5,11s/Lc 6,22s
Sant 1,4:	Perfección por la paciencia	Mt 5,48
Sant 1,5:	Quien pide recibe, cf. 4,3	Mt 7,7/Lc 1,19
Sant 1,6:	Fe y duda	Mt 21,21s
Sant 1,17:	Don de Dios	Mt 7,11 /Lc 11,13
Sant 1,22s:	Escuchar y obrar	Mt 7,24-27/Lc 6,47-49
Sant 2,5-7:	Pobres y Reino de Dios	Mt 5,3/Lc 6,20
Sant 2,12s:	Misericordia frente al juicio	Mt 5,7; 7,32
Sant 2,14ss:	Fe y obras	Mt 7,21
Sant 3,12:	Comparación del mundo vegetal	Mt 7,16/Lc 6,44
Sant 3,18:	Promesa a los creadores de paz	Mt 5,9
Sant 4,3:	Necesidad y modo de orar	Mt 7,5ss
Sant 4,4:	Imposibilidad de amar a Dios y al mundo	Mt 6,24

⁶⁶ Mussner, *Der Jakobusbrief*, 207-210.

Sant 4,9:	Inversión del reír y del llorar	Lc 6,25
Sant 4,10:	Humillación y exaltación	Mt 23,12/Lc 14,11
Sant 5,1:	Ay sobre los ricos	Lc 6,24
Sant 5,9:	No quejarse del hermano para no ser juzgado	Mt 5,22
Sant 5,12:	Prohibición del juramento	Mt 5,33-37
Sant 5,17:	Oración incesante de Elías	Lc 4,25

Con ayuda de una Biblia que ofrezca paralelos, encontrar otros textos de Sant que, sin ser del Sermón de la montaña, tengan también su paralelo en Mt/Lc⁶⁷. P. ej. comparar Sant 3,1s con Mt 23,8; Sant 5,19s con Mt 18,12.15s, etc. Constatar cómo la comparación de los textos en sus contextos respectivos muestra que Sant no se inspira directamente en Mt, sino probablemente en una tradición presinóptica, y ver cómo Sant es una especie de meditación de algunas palabras de Jesús, aplicándolas a la situación que viven sus destinatarios.

b) *El tema de la fe*

Consultando una concordancia del NT, ver los lugares en los cuales aparecen la fe y sus derivados en Sant. Son los siguientes: para *pisteuo* 2,19.23; para *pistis* 1,3.5; 2,1.5.14.17.18.20.22.24.26; 5,15.

Examinar después todos los textos en sí mismos, teniendo muy en cuenta sus contextos respectivos, tratando de descubrir las relaciones entre ellos y su significado.

Responder a estas cuestiones: ¿cómo comprende Sant aquí la fe?, ¿contra qué tipo de adversarios argumenta?, ¿qué relación ve él entre la fe y las obras?, ¿cómo se relacionan la fe y las obras en Sant?, ¿qué relación hay entre Sant 2,14-26 y Rom 1,16-4,25? La fe y las obras, ¿son entendidas del mismo modo en ambos lugares?

⁶⁷ G. Meier, *Der Brief des Jakobus* (Holzgerlingen: SCM R. Brockhaus, 2019), 7-8, llega a proponer 43 paralelos; cf. también Metzner, *Der Brief des Jakobus*, 35-37. Para los paralelismos entre Sant, los otros escritos neotestamentarios y escritos cristianos primitivos no canónicos, puede verse Cantinat, *Épîtres*, 24-34; también Metzner, *Der Brief des Jakobus*, 38-42.

c) Ricos y los pobres

Teniendo en cuenta lo dicho en los apartados 11,4-6 de este capítulo, y consultando directamente los textos que allí se aducen, exponer de manera razonada y sintética lo que nos dice Sant sobre los ricos y los pobres.

8. Bibliografía

Aparte de los excursos y las introducciones que ofrecen los comentarios fundamentales (sobre todo los de Frankemölle, Mussner y Davids) sobre los conceptos teológicos fundamentales de Sant, la mayoría de los estudios se encuentran en artículos. Hay, con todo, dos libros interesantes: R. Fabris, *Legge della Liberta in Giacomo* (Brescia: Paideia, 1977) y R. Hoppe, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes* (Wurzburgo: Echter, 1977).

III. DIMENSIÓN SOCIO-HISTÓRICA

1. Santiago y el judeocristianismo

Sant suele considerarse un escrito judeocristiano, lo cual pone un problema de definición⁶⁸. Para responder a esta cuestión, analizamos tanto su trasfondo judío como el cristiano.

a) *Trasfondo judío*

Sant está familiarizado con el mundo del judaísmo⁶⁹. Subraya que Dios es uno (2,19; 4,12). Lo denomina Dios y Padre (1,27; 3,9), Padre de las luces e inmutable (1,17). Es el creador de los seres humanos que han sido hechos a su imagen (3,9). Es misericordioso y dador de todos los dones (1,16-18). Es el único Legislador y Juez (4,11s), Señor todopoderoso (5,4) y absoluto de todo (4,13-15). Condena la doblez (cf. 1,8; 4,8), que en el judaísmo es vista como causa del pecado y se debe a la falta de oración. Designa la Ley como *perfecta* y como *ley de la libertad* (1,25; 2,12; cf. Sal 119,45)

⁶⁸ Así Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, 36-38.

⁶⁹ Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, 3s; Cantinat, *Carta*, 78s; cf. también Bonsirven, «Jacques (Épître de S.)», 785-787.

o «ley regia» (2,8; citando Lv 19,18) e insiste en que hay que guardarla plenamente (2,10s). Habla de «nuestro padre Abrahán» (2,21), de los profetas y de Job como ejemplos que imitar (5,10s), así como de «las doce tribus de la dispersión» (1,1). Insiste en el valor purificador de las pruebas (1,3.12). Se refiere a la generación como primicias de la creación (1,19; cf. 3,9 = Gn 1,27). Menciona el «hermoso nombre invocado sobre» los destinatarios (2,7; cf. Am 9,12). Usa la palabra *gehenna* para designar el lugar del tormento (3,6) y habla de la venida del Señor (5,7; cf. Mal 3,1-3) y del Juez «que está ya a las puertas» (5,9; cf. Jr 17,19). También su piedad, el motivo del justo pobre (1,9; 2,5; 5,6) y la importancia de la caridad (1,27; 2,15-16) se enraízan en la tradición judía. En sus concepciones morales muestra gran afinidad con Prov y Eclo, para los cuales el ideal es vivir según la sabiduría, la verdad, la justicia e insisten en la importancia de vigilar la lengua. Pero hay grandes diferencias en el contexto, en los términos, en el tono y en las motivaciones que da Sant. Cita a menudo la Escritura y toma ejemplos de ella (2,8.11.21-25; 4,6; 5,11.17-18). Pero, como nota Cantinat⁷⁰:

más que hablar de una utilización inmediata de los libros del AT, en el caso de la carta de Santiago habría que hablar de un recurso a «relecturas» bíblicas que, en los inicios de nuestra era, constituían la base de un fondo común tradicional, tanto judío como cristiano.

Pero no parece que sea un autor meramente judío⁷¹. No menciona nunca ni a los judíos ni a Israel por su nombre, no habla de la circuncisión, de la observancia del sábado, ni de las leyes rituales y de pureza, ni tampoco del culto en el templo.

b) *Trasfondo cristiano*

Como señala Metzner⁷², tiene una teología teocéntrica que

comparte la confesión monoteísta fundamental de que Dios es «uno» (2,19; cf. 4,13). Se llama «Padre» (1,17.27; 3,9) y «Señor» (1,7; 3,9; 4,10.15; 5,4.10.11.14s) como Creador («Padre de las luces», 3,9) y Señor sobre todo (cf. 1 Cor 8,6;

⁷⁰ Carta, 73.

⁷¹ Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, 4.

⁷² *Der Brief des Jakobus*, 43.

Ef 4,5s). No puede ser tentado por (o hacia) el mal y Él no tienta a nadie (1,13). Es inmutable, otorga solo cosas buenas (1,17), da sabiduría con sinceridad, sin medida y sin hacer reproches a los que le piden con confianza (1,5s; 3,13-18).

Sant pertenece claramente al mundo del *cristianismo primitivo*⁷³. Aparte de la mención explícita de Jesús en 1,1-2,1⁷⁴, la epístola refleja varios de los dichos de Jesús que conocemos por la tradición sinóptica (p. ej. 1,5,17; 2,8,19; 4,3; 5,12). Sobre todo las relaciones con el Sermón de la montaña son innegables; véase p. ej. la misma insistencia en Mt 7,21 y Sant 1,22. La discusión sobre la relación entre la fe y las obras en 2,14-26 no se comprende sin un cierto conocimiento de la doctrina paulina de la justificación por la fe, tal como se vivía dentro del cristianismo primitivo. En 5,7-8 se utiliza el lenguaje de la escatología cristiana y en 1,18,21 y 2,7 el de la iniciación cristiana, aunque no quede claro si se trata del bautismo o solo de la conversión en general⁷⁵. Al denominar a Jesús como el Jesús *de la gloria* en 2,1 coincide con una línea de reflexión cristológica que encontramos en ciertas corrientes del cristianismo primitivo, como hemos visto al estudiar los escritos. Lo mismo vale para el título *Señor* que se encuentra en 1,1; 21,1; 5,7-8,14-15. Es con el poder y la autoridad de Jesús como los ancianos de la comunidad ungen con aceite a los enfermos. La comunidad recibe el calificativo de *Iglesia* (5,14)⁷⁶. Las alusiones cúlticas, sobre todo bautismales, parecen innegables. Se habla de la palabra que regenera (1,18ss), de la asamblea (2,2), del

⁷³ Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, 2; Bonsirven, «Jacques (Épître de S.)», 787-789, quien subraya que Sant está totalmente impregnado de judaísmo, pero de un judaísmo transfigurado por la fe cristiana; Cantinat, *Carta*, 74 y 79. En contra L. Massebieau, «L'épître de Jacques est-elle l'oeuvre d'un Chrétien?»: *Revue de l'Histoire des Religions* 32 (1985) 249-283 y F. Spitta, «Der Brief des Jakobus», en *id.*, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896), 2; ambos sostienen que se trata de una obra judía. También sostiene lo mismo A. Meyer; pueden verse sus argumentos, presentados críticamente, en Mussner, *Der Jakobusbrief*, 24-26.

⁷⁴ Hoy son pocos los que como M. E. Boismard y W. L. Knox creen que hay aquí una interpolación cristiana en un texto judío; cf. Cantinat, *Carta*, 71.

⁷⁵ Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, 3.

⁷⁶ De todos modos, como nota Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, 3, llama la atención que no se encuentren en Sant temas que parecen centrales en el cristianismo: la muerte y resurrección de Cristo, el don y la actividad del Espíritu Santo, la eucaristía; cuando se exhorta a la paciencia, no se toma el ejemplo de Cristo, como hace 1 Pe 2,21-23, sino el de Job y el de los profetas (5,10-11); a diferencia de los otros escritos neotestamentarios, con la excepción de Ap, el título *Señor* se aplica más a Dios que a Cristo (cf. 1,7; 3,9; 4,10,15; 5,10-11).

cuerpo y de los miembros (3,10). Se habla de bendición y maldición (3,10), del culto o religión verdadera (1,26s), de maestros (3,1-2) y de ancianos (5,14), de cantos (5,13), oraciones y confesiones mutuas (5,16)⁷⁷.

Casi todos los escritos del NT tienen textos parenéticos que son muy parecidos a los de Sant. Los paralelos con Pablo hacen pensar que Sant se ha inspirado, de algún modo, en la catequesis paulina⁷⁸. Sobre todo con Mt, y de modo especial con el Sermón de la montaña, los paralelos son innegables⁷⁹, aunque no parece que uno dependa del otro, sino que son debidos a una fuente común. También hay afinidad con obras de otros autores cristianos, sobre todo del 95 al 150, como la Carta a los Corintios de Clemente Romano, la Carta de Bernabé y el Pastor de Hermas, aunque, como nota Cantinat, «solo los preceptos» del Pastor de Hermas ofrecen auténticos paralelos. La gran mayoría de autores estima que la dependencia, directa o no, es del Pastor respecto de Santiago⁸⁰. Según H. Koster⁸¹, Sant estaría en la herencia de un judeocristianismo entusiasta y arcaico que se caracterizaría por la elaboración de los logia como palabras del Señor, la continuación de la predicación profética de Jesús y de la actividad profética de misioneros cristianos marcados por el ideal de la pobreza, y una organización de la Iglesia en secta escatológica.

⁷⁷ Cf. Cantinat, *Carta*, 74, que cita a B. Reicke, Hamman y Boismard para este punto.

⁷⁸ Cf. Cantinat, *Carta*, 74.

⁷⁹ Según Cantinat, *Cartas*, 74, hay al menos 29 paralelos; cf. Dibelius-Greeven, *Der Brief des Jakobus*, 27s; E. Masseaux, *L'influence de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (Gembloux: Publications Universitaires, 1950); W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), 401-414; traducción española, *El sermón de la montaña* (Madrid: Cristiandad, 1975).

⁸⁰ *Carta*, 74; por ello, como nota Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, 28-30, Sant estaría cercano a las formulaciones helenistas del cristianismo primitivo y a los escritos judeocristianos helenistas de la tercera generación cristiana y pertenecería a una generación judeocristiana, cuyas prolongaciones se encuentran en el siglo II. Para las relaciones de Sant con estos escritos cristianos antiguos, cf. A. Jaubert, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* (París: Cerf, 1971), 56; F. W. Young, «Relationship of 1 Clement to the Epistle of James»: *JBL* 67 (1948) 339-346; J. P. Audet, *La Didache. Instruction des Apôtres* (París: Gabalda, 1958), capítulo 6; P. Prigent y T. A. Kraft, *Épître de Barnabé* (París: Cerf, 1971), 12-20; J. O. Seitz, «Relationship of the Shepherd of Hermas to the Epistle of James»: *JBL* 63 (1944) 131-144; R. Jouly, *Hermas: Le Pasteur* (París: Cerf, 1958), 47; S. Giet, *Hermas et les Pasteurs d'Hermas* (París: Presses Universitaires de France, 1963); J. P. Audet, «Les affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline»: *RB* 60 (1965) 41ss; J. Schwartz, «Les survivances littéraires païennes dans le Pasteur d'Hermas»: *RB* 72 (1965) 240ss.340ss.

⁸¹ *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1988), 671-672.

Textos como 1,9s y 5,1-4 permiten plantear la pregunta de si en la comunidad existe una cierta tensión entre ricos y pobres. De todos modos, la contraposición entre el rico-malo y el pobre-justo ha sido convencional en determinadas áreas del judaísmo y ha quedado reflejada en textos como Sal 10; 49 y 140; también en los Salmos de Salomón. En todo caso, la antipatía del autor por los ricos como clase es explícita. Pero la dureza de su lenguaje hace pensar que él considera que su opinión no es compartida por la mayoría de la comunidad.

2. Santiago y el helenismo

Sant pertenece al mundo helenista y refleja el mundo mental de la sociedad grecorromana del siglo I⁸². Sus citas bíblicas están tomadas de los LXX y conoce bien esta versión (cf. sus alusiones y citas a ella en 1,10; 3,9.18; 4,5; 5,4)⁸³. Utiliza la retórica y la gramática griegas⁸⁴. La lengua de Sant es el griego.

Su sistema lingüístico revela una ideología de múltiples elementos: concepción del poder y de la autoridad, seducción por una antropología universalista y abstracta, búsqueda de un ideal de humanidad marcado por el aguante, la perfección y el dominio de los deseos sensibles. A través de estas representaciones se vislumbran los rasgos de la filosofía estoica popularizada en su época⁸⁵.

Sant, como los estoicos, valora la perfección del individuo que permanece impasible, ya que en Dios no hay cambio ni sombra de movimiento (1,17). Valora el «aguante», porque produce seres perfectos que no necesitan de nada (1,4)⁸⁶. El comienzo de la epístola es típico de las cartas helenís-

⁸² Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, 4-5; Becquet y Cazaux y otros, *La carta de Santiago*, 67.

⁸³ Cf. Cantinat, *Carta*, 73s; *Épître*, 17-20.

⁸⁴ Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, 5.

⁸⁵ Becquet y Cazaux y otros, *La carta de Santiago*, 67. Sant «adopta una antropología de tipo universalista muy cercana de la que proponen los filósofos populares, herederos de las corrientes estoica y cínica»; *ibíd.*, 13; cf. 16s.

⁸⁶ «Sant pone así como modelo a los individuos que han llegado a la perfección totalmente saciados. Se sitúa en el sistema de valores engendrado por la estructuración de la sociedad grecorromana. Los únicos hombres de verdad son los que no dependen de nadie (...) y que se bastan a sí

ticas (1,1). Utiliza la diatriba, desarrollada en las escuelas cínica y estoica, pero adoptada ampliamente por los predicadores populares y también por Pablo (2,18; 3,10; 4,13). Algunas de sus metáforas son típicas de la literatura griega y latina, p. ej. el control del caballo y del barco en 3,3-4; el domar los animales en 3,7; el vapor en 4,14. El dicho de 4,15 no tiene trasfondo bíblico, pero es una frase familiar en el helenismo. Refleja un cierto conocimiento de la filosofía, pero más bien en los niveles del tópico (1,21; 3,6), y juega torpemente con el lenguaje técnico de la astronomía (1,17). En los tópicos muestra una cierta familiaridad con el lenguaje mágico (2,19; 4,7).

3. Cuestiones abiertas

a) Fecha de composición

Los autores que creen que Sant es obra del hermano de Jesús sitúan la carta en dos fechas distintas. Unos lo hacen entre los años 35 y 49. En este caso destacan que la comunidad está aún en un estado embrionario (2,2; 3,1; 5,14), la cristología está apenas esbozada (1,1; 2,1; 5,6), hay una espera próxima de la parusía (5,7-11; 2,13), la enseñanza es de tono prepaulino (2,14ss) y no parece tener conocimiento de la evangelización en tierra pagana, ni de la crisis que ello provocó en el judeocristianismo. Otros sitúan la carta poco antes del martirio de Santiago, entre los años 62 y 65. Piensan que el estado de la comunidad no es tan embrionario, señalan las afinidades con tradiciones neotestamentarias que exigen un cierto retraso en el tiempo y creen que ni el género literario ni el objetivo del escrito justifican los silencios históricos y las omisiones doctrinales con respecto a lo que ocurrió entre los años 35 y 49⁸⁷. Según Kittel⁸⁸, Sant sería uno de los escritos más

mismos» (Becquet y Cazaux y otros, *La carta de Santiago*, 17s). «Los mismos estoicos concebían su humanismo dentro de este sistema de valor, ya que para ellos el sabio estaba llamado a ser “perfecto”. Algunas corrientes judías se inscribían igualmente en este ideal, invitando a sus adeptos a hacerse perfectos. Pensemos en las elevaciones místicas de Filón, en los consejos de ciertas corrientes fariseas y en los ideales de los esenios. Invitando a sus lectores a acceder a la perfección, para de este modo “no carecer de nada”, Santiago les pone ante el espejo del ideal de humanidad forjado en el mundo grecorromano y recogido por la literatura judía» (ibíd., 18).

⁸⁷ Cf. Cantinat, *Carta*, 83.

⁸⁸ «Geschichtliche Ort», citado por Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, 17, nota 1. También Zahn y Mayor datan Sant con anterioridad al año 50.

antiguos del NT, enviado desde Jerusalén entre los años 40 y 50, antes del denominado Concilio de Jerusalén. Según algunos autores⁸⁹, el contacto con la tradición oral presinóptica puede hacer pensar en una fecha temprana para datar la carta⁹⁰. Mussner⁹¹ lo sitúa hacia el año 60, pues no puede ser tardía, ya que no conoce las cartas de Pablo ni alude a la situación judeocristiana posterior al año 70. Pero la ausencia de elementos carismáticos y la presencia de rasgos institucionales, junto con el poco significado del kerigma y el énfasis en la conducta cristiana –la fe no parece configurar ya toda la existencia cristiana⁹²–, hacen pensar más bien en una fecha tardía. Es la opinión común entre los autores que no creen que Sant sea obra del hermano de Jesús. Probablemente habría que situarla entre los años 80-100⁹³ o en la primera mitad del siglo II. Según Vouga⁹⁴, sería de finales del siglo I⁹⁵ o comienzos del siglo II, pues el tipo de cristianismo que presenta y el género y forma literaria que utiliza lo asimila más bien a la tercera o cuarta generación cristiana, momento en que predomina la preocupación por la fidelidad al cristianismo en la duración sobre las primeras formulaciones de la fe.

b) Autor

A finales del siglo II se empieza a atribuir la carta a Santiago, el hermano del Señor y líder de la Iglesia de Jerusalén, martirizado el año 62 d.C. Esta es la opinión sostenida por Clemente de Alejandría y Orígenes y que se afian-

⁸⁹ P. ej. Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, 35.

⁹⁰ Varios autores situarían la carta entre los años 40 y 62/65, esta última fecha vendría determinada por la muerte de Santiago, el hermano de Jesús, al que atribuyen la carta; así Schlatter, Schneider, Mussner; también G. N. Woods, *A Commentary on the Epistle of James* (Nashville: Gospel Advocate, 1976), 18. Después del año 51 la sitúan Chaine, Sidebottom, Bruce; también Wüllner, *Der Jakobusbrief*, 65, sitúa Sant antes de la muerte del hermano de Jesús, pero después de la actividad misionera de Pablo.

⁹¹ *Der Jakobusbrief*, 19s.

⁹² Ruckstuhl, *Jakobusbrief*, 9.

⁹³ Ruckstuhl, *Jakobusbrief*, 9. Entre los años 70 y 130 sitúan la carta Ropes, Moffat, Marty, Hauck, Windisch, Dibelius, Reicke, Schrage, Cantinat, Laws; cf. también Kümmel, Marxen, Perrin, Corsani, Vielhauer y Koster, en sus introducciones al NT. Según Paulsen, el estilo de la parénesis permite situar la carta entre los años 70 y 130, pero el modo como retoma la tradición jesuánica permite limitar el tiempo a los años 70-100; cf. *TRE* III, 492.

⁹⁴ *L'Épître de Saint Jacques*, 17s.

⁹⁵ Según Metzner, *Der Brief des Jakobus*, 16-23 habría sido escrita entre los años 130-140.

za con Crisóstomo y Jerónimo. Pero la carta no identifica explícitamente al autor con el hermano de Jesús. Por eso se discute quién es este Santiago y si se trata de una carta pseudonímica⁹⁶. De hecho, el autor se llama a sí mismo «Santiago, siervo de Dios y de nuestro Señor Jesucristo» (1,1a). Habla como quien tiene autoridad reconocida y presupone que los destinatarios de la carta reconocen su autoridad. Del mismo modo hace alusión también el autor de la Carta de Judas a su autoridad reconocida, cuando se identifica a sí mismo como el «hermano de Santiago» (Jds 1). Por eso se ha procurado identificarlo con alguno de los tres Santiagos que aparecen en el NT. En primer lugar aparece Santiago el de Zebedeo (cf. Mc 1,19 par.). Pero fue martirizado el año 44, por lo que no parece posible que sea el autor del escrito, que, sin duda, es posterior⁹⁷. En la lista de los Doce Apóstoles (cf. Mc 3,17-19), aparece también junto al Zebedeo Santiago el de Alfeo. Pero este no desempeña ningún papel en el resto del NT y nada en el escrito favorece que se identifique al autor de la carta con él. Por ello los comentaristas se inclinaron por atribuir la carta a Santiago, el hermano de Jesús (cf. Mc 6,1-6a), que desempeñó un papel importante en la Iglesia madre de Jerusalén (cf. Hch 15; Gal 2,1-14)⁹⁸ y en el cristianismo primitivo gozó de gran prestigio⁹⁹. Pero hoy son pocos los especialistas que sostienen esta opinión¹⁰⁰. Y hay razones serias para poner en cuestión que el autor sea el hermano¹⁰¹.

⁹⁶ Así Cantinat, *Carta*, 78-83, quien explica las razones en favor y en contra de las distintas opiniones.

⁹⁷ Así Bonsirven, «Jacques (Épître de S.)», 792, quien subraya que solo algunos manuscritos. Isidoro de Sevilla y algunos autores españoles que se dejan llevar por su devoción a Santiago de Compostela sostienen esta opinión.

⁹⁸ Pueden verse las razones en favor de esta hipótesis en Mussner, *Der Jakobusbrief* (Friburgo de Brisgovia: Herder, 1975), 1-8; 21; 237-240; cf. también G. Kittel, «Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes»: *ZNW* 41 (1942) 71ss; id., «Der Jakobusbrief und die apostolischen Vater»: *ZNW* 43 (1950/1951) 54ss; Woods, *A Commentary on the Epistle of James*, 22s.

⁹⁹ Eusebio dice que es conocido con el sobrenombre de *el justo* (*Historia Eclesiástica* 2. 23.4) y a él se atribuyen varios de los escritos apócrifos del NT, p. ej. el Protoevangelio de Santiago.

¹⁰⁰ Cf. Lohse, «Glaube und Werke», 215-217, quien indica, refutándolas, las razones que dio G. Kittel, «Der geschichtliche Ort», 71-105, para defender que se trataba del hermano de Jesús; cf. también R. Hoppe, *Jakobusbrief*, 12s.

¹⁰¹ Como ya se cuestionaba en tiempo de Eusebio de Cesarea (cf. *Historia Eclesiástica*, 2.23.4ss) y de Epifanio (cf. *Adversus Haereses*, 29,4; 78, 13s). Puede verse, con todo, la relativización que intenta Cantinat, poco convincente, de los argumentos que damos a continuación

Las más importantes son las siguientes. 1) El buen griego del escrito, así como su conocimiento del helenismo y de la ética estoica, no parecen propios de un hombre que proviene de un medio rural sencillo en Galilea y que a partir de Pascua vivió inmerso en el mundo arameo-hebreo del judeocristianismo de Jerusalén. 2) Hasta la muerte de Santiago, la convivencia entre los judeocristianos y los paganocristianos fue un problema candente, en el cual precisamente Santiago desempeñó un papel fundamental, como líder del judeocristianismo jerosolimitano de lengua aramea (cf. Hch 15,20-29; 14,4; 21,18-26; 21,27-25,12; Gal 2). No es verosímil que, si él fuera el autor, nada de esta problemática aparezca en todo el escrito, como tampoco lo es que no atribuya ningún significado a la ley ritual y que subraye solo el significado social de la Ley. 3) Si el autor fuera el hermano del Señor, no se comprendería por qué hace alusión a los ejemplos de Abrahán, Rahab, Job y los profetas, y, en cambio, no dijera nada del ejemplo dado por Jesús. 4) Si la carta fuera de Santiago, no se explica que hasta fines del siglo II el escrito no haya sido conocido en el mundo cristiano.

5) El riesgo de los cristianos a los que se dirige Sant parece consistir en que su fe corre el peligro de no configurar y transformar toda su existencia. Esta no parece ser la situación de los primeros cristianos, sino más bien de las generaciones posteriores, al final de la era apostólica. 6) Las relaciones literarias y teológicas con escritos pertenecientes a una época posterior, como son Mt, 1 Clemente, Carta de Bernabé, Didakhé, Hermas.

El autor, por tanto, sería un judeocristiano culto que conoce bien el helenismo y que, o bien habla con la autoridad de Santiago¹⁰², o bien es un

en *Carta*, 81s. También Kittel ha cuestionado la validez de cada uno de los argumentos en pro de una fecha tardía de Sant, con lo cual no podría ser del hermano de Jesús. Pero, como observa Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, 17, nota 2, el conjunto de los argumentos resulta de un peso apabullante.

¹⁰² Así Segalla, *Panoramas del NT*, 305. Según Cantinat, *Carta*, 80, se llamaría él mismo Santiago o utilizaría la pseudonimia y se habría servido de un documento o de una tradición oral procedente del «hermano del Señor», interpretándola según las necesidades del momento; cita en apoyo de su opinión a K. H. Schelkle, M. E. Boismard, D. Knox, W. Barclay, S. McNeile y la traducción francesa ecuménica de la Biblia (TOB) en el volumen dedicado al NT, 698. Pero considera también como posible que expresara simplemente sus ideas, y cita a J. Moffat, M. Dibelius, F. Hauck, A. Meyer, H. Windisch y K. Aland.

maestro cristiano, que habla al modo y con la autoridad de los Maestros cristianos de los primeros tiempos del cristianismo (cf. Ef 4,11)¹⁰³.

c) Lugar

Se discute el lugar en el cual fue compuesto Sant. Los partidarios de que la carta sea obra del hermano de Jesús sostienen evidentemente que ha sido escrito en Jerusalén¹⁰⁴.

Según Laws¹⁰⁵ es plausible, si no probable, que se originase en algún lugar de la comunidad romana. Otros, dado que la carta permite pensar que su autor era un judeocristiano muy culto, gran conocedor del mundo helenista y griego, creen que podría haber sido escrita en Alejandría o en Antioquía¹⁰⁶.

4. Bibliografía

Sobre la investigación moderna a propósito de Sant, puede verse P. H. Davids, *The Epistle of James in Modern Discussion*, ANRW II, 25.5 (1988) 3621-3645. Acerca de la forma literaria, el contenido y la situación socio-histórica, puede verse el artículo de E. Baasland, *Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes*, ANRW II, 25.5 (1988) 3646-3684, y el estudio de W. Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986).

Sobre el tema de los pobres y los ricos en Sant, puede verse G. Meier, *Reich und arm. Der Beitrag des Jakobusbriefes* (Giessen-Basilea: Brunnen Verlag, 1980) y P. U. Maynard-Reid, *Poverty and Wealth in James* (Nueva York: Wipf and Stock, 1987).

¹⁰³ Metzner, *Der Brief des Jakobus*, 11-13 da siete razones de peso para fundamentar esta suposición, con un excursus sobre los maestros en las pp. 170s.

¹⁰⁴ Así Mussner, *Der Jakobusbrief*, 11s.23; según él, Sant sería una especie de encíclica dirigida a varias comunidades judeocristianas fuera de Jerusalén y de Palestina, probablemente en Siria y, a lo más, en las regiones inmediatamente cercanas del norte y del nordeste; cf. también Woods, *A Commentary on the Epistle of James*, 19.

¹⁰⁵ *A Commentary on The Epistle of James*, 26; cf. también Reicke y Davids.

¹⁰⁶ Otras hipótesis pueden verse en Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, 18, nota 4; allí se citan Siria-Palestina, p. ej. Cesarea (Rapes) y Palestina sin precisar (Davids). Según Paulsen, *TRE* III, 492, es posible que haya sido escrito en Egipto, pues allí es donde han aparecido los documentos más antiguos, pero no se puede excluir con seguridad que haya sido escrita en Siria; cf. también Metzner, *Der Brief des Jakobus*, 23-25. Según Cantinat, la carta podría haber sido enviada a cualquiera de estos lugares, cf. *Carta*, 83.

CAPÍTULO XII

LA CARTA DE JUDAS

Se conoce con este título un breve escrito que ha sido correctamente calificado de «hoja volante antiherética»¹. El autor se limita a exponer una situación difícil, creada por la intromisión de unos pocos subversivos en la comunidad, y centra su escrito en una clara y decidida denuncia de los errores que dan pie a una actuación tan escandalosa. La dificultad parece centrarse en un comportamiento claramente licencioso de estos sobrevenidos que, además, parece lo quieren justificar con pretensiones de ser gente privilegiada, superior y llena del Espíritu.

En la introducción a 2 Pe hemos visto que prácticamente todo el texto de Jds ha sido utilizado por 2 Pe. En efecto, de los 25 versículos que componen este escrito apenas si quedan 6 sin paralelo en 2 Pe². Sin embargo, se trata de dos escritos sensiblemente diversos, a pesar de la práctica integración de Jds en 2 Pe.

Si bien es verdad que la finalidad de ambos escritos es idéntica —la denuncia de falsos maestros en el seno de la comunidad, que tienden a desorientar a la comunidad acerca de su comportamiento y acerca de la justificación de este comportamiento—, sin embargo hay diferencias de un cierto peso. La diversidad la marca, sobre todo, el género literario: mien-

¹ K. H. Schelkle, *Cartas de Pedro. Carta de Judas* (Madrid: FAX, 1974, original de 1961), 192; la traducción castellana suaviza el original alemán.

² Pueden verse los paralelos en la introducción a 2 Pe.

tras 2 Pe se construye básicamente como un testamento espiritual atribuido al apóstol Pedro, en cambio Jds es un escrito mucho menos solemne, mucho más directo y vivo. Los argumentos doctrinales que ocupan un lugar importante en 2 Pe, no tienen desarrollo en Jds. Más en concreto, ni el tema del conocimiento, tan importante en 2 Pe³, ni la discusión doctrinal sobre el retraso de la Parusía aparecen para nada en Jds⁴. Por otra parte, tampoco tenemos en Jds los elementos de una sistematización doctrinal acerca del valor probativo de la Escritura y, menos aún, de la utilización de escritos del NT en dicha argumentación.

La llamada Carta de Judas se limita a exponer un problema y a afrontarlo con una argumentación que tiene como punto de referencia la actuación de los intrusos y la poca coherencia de sus argumentos. Haremos, por tanto, una breve introducción a este documento, que constará de dos apartados, la dimensión literaria y doctrinal y, después, la dimensión socio-histórica.

I. DIMENSIÓN LITERARIA Y DOCTRINAL

1. Aspectos literarios

Como hemos dicho, se trata de una «hoja volante». No podemos esperar, por tanto, ni una argumentación detallada ni tampoco una exposición muy pormenorizada. Es un escrito relativamente conciso y ágil que, sin embargo, no por ello deja de ser cuidado y estilísticamente trabajado.

El autor conoce bien el griego y lo maneja con soltura. No es ajeno a la retórica helenística. Cuida sus frases y las ilustra con construcciones y períodos trimembres⁵. Los pocos semitismos que aparecen en Jds se deben a las fuentes utilizadas más que a una mentalidad semítica (cf. por ejemplo 15).

³ El tema del conocimiento es únicamente mencionado por Jds, sin que se haga ningún énfasis en su importancia (5.10), lo cual no quiere decir que no la haya podido tener dentro de la justificación doctrinal de los intrusos, cf. 8.19.

⁴ El tema del retraso de la Parusía de 2 Pe es, además, un tema aparentemente ajeno a la doctrina de los falsos maestros que se combaten en este escrito; cf. la introducción a 2 Pe.

⁵ «No es casual que, en su carta, todo esté ordenado en tríadas», A. Stoger, *Carta de san Judas. Segunda carta de San Pedro* (Barcelona: Herder, 1967, original de 1962), 5.

La estructura del documento deja entrever una mente clara. Se alternan los diversos apartados: a las invectivas contra los intrusos siguen ilustraciones sacadas tanto del AT como de la literatura apócrifa, que conoce y utiliza con soltura y familiaridad, sin olvidar, finalmente, una referencia a la doctrina de los apóstoles⁶. A grandes trazos este breve escrito se divide del modo siguiente:

- Encabezamiento de tipo epistolar: 1-2
- Ocasión y finalidad del escrito: 3-4
- Argumentos e invectivas contra los intrusos: 5-19
- Exhortaciones a la comunidad: 20-23
- Doxología final: 24-25

Hemos calificado el escrito de «hoja volante antiherética» porque en realidad tanto las invectivas como los argumentos, que constituyen su núcleo fundamental, tienen esa clara finalidad. En este sentido el encabezamiento epistolar resulta muy formal y poco original. Recuerda grandemente los que tenemos en 1 Pe y 2 Pe, aunque tenga algún concepto menos frecuente en este tipo de saluciones (la misericordia: 2.21) o, en general, los encabezamientos paulinos (cf. Rom 1,1 y Flp 1,1). Por otra parte, la doxología final se hace eco de múltiples aspectos de otros escritos del NT (p. ej. Flp 1,10; 1 Tes 5,23) o, especialmente, de la doxología que cierra la Carta a los Romanos (16,25-27).

2. Aspectos doctrinales

Puesto que prácticamente la totalidad de Jds está en 2 Pe, vamos a limitar este apartado a señalar aquellos aspectos que resultan más caracte-

⁶ Esta alternancia es importante y se estructura de forma quiástica en el núcleo central:

- a) invectiva: v. 4;
- b) ejemplificación bíblica: vv. 5-7;
- a') invectiva: v. 8;
- b') cita de Zac 3,2: v. 9; a') invectiva: v. 10;
- b') ejemplificación bíblica: v. 11;
- a') invectiva: vv. 12-13;
- b') cita de Henoc: vv. 14-15;
- b') cita de los apóstoles: vv. 17-18;
- a') invectiva final: v. 19.

A partir del v. 20 viene la exhortación propiamente dicha que ya se ha insinuado en los vv. 17-18.

rísticos de Jds. Evidentemente, el centro de la atención de Jds está en los intrusos, su actuación y su doctrina. Señalaremos algunos trazos más característicos de este grupo y también los aspectos más relevantes de la argumentación del autor.

a) *Actuación y doctrina de los intrusos*

Jds llama a los adversarios «intrusos» (4). Lo cual es significativo, porque además parece que son un grupo reducido, «algunos» (*tines anthropoi*, 4). Se han integrado en la comunidad (participan en sus comidas fraternas: 12). La acusación respecto de la comunidad es que provocan separaciones (19). Por ello la exhortación más directa es a apartarse de ellos, intentando con todo que no se pierdan (22-23).

Lo verdaderamente sorprendente y chocante es la actuación de estos intrusos: se les atribuye una actitud libertina (desenfrenada: 4), lujuriosa (12,18; cf. 7-8), llena de ambición y sumamente interesada (12). Se compara su actuación a la de los habitantes de Sodoma y Gomorra (7-8). Se les tilda de pretenciosos (se les llama visionarios: 8). En este sentido parece suponerse que se creían superiores a los ángeles (8; cf. 19).

La acusación más grave es la de negar al Señor y su soberanía (4.8). Qué sentido tuviera esta negación de la soberanía del Señor (Jesús) no acaba de quedar claro. En este punto estamos ante el mismo interrogante que se detecta en 2 Pe. La posible relación con los escritos de la escuela joánica es pura conjetura⁷.

b) *Respuesta del autor*

La argumentación del autor contra estos intrusos es de la misma tonalidad que la estudiada en 2 Pe. Se habla despectivamente de los intrusos («algunos», v. 4, tiene un matiz claramente despectivo), se les llama secamente «esos» (*outoi*, 8.10.12.16.19). Los epítetos que se les aplican son menos duros que en 2 Pe, pero no dejan de ser fuertemente ofensivos: impíos

⁷ La formulación de Jds, «negar (*arneomai*) a nuestro Señor Jesucristo» (4; cf. 2 Pe 2,1), coincide sorprendentemente con la formulación de 1 Jn 2,22-23: «¿quién es el mentiroso sino el que niega (*arneomai*) que Jesús es el Mesías? Este es el anticristo, el que niega (*arneomai*) al padre y al hijo. El que niega (*arneomai*) al hijo tampoco tiene al padre...».

(4.15), soñadores (8), animales irracionales (10; cf. 19), pecadores (15), murmuradores (16), que van tras sus propias inclinaciones (16.18), que crean división (19). Este conjunto deja la impresión de una oposición frontal entre el autor y los intrusos. Por ello la argumentación es también dura.

El punto fundamental de la réplica del autor está en «recordar» los aspectos fundamentales de la fe tradicional (4). Dios es Padre (1), el Dios único (25), el que nos llama y salva (1.25), el que nos da la gracia (4), el que nos da el Espíritu (20). Jesucristo es Señor (17.21.25) y soberano (4; cf. 8). Dios conduce la historia (5), castiga el pecado y la perversión de los ángeles (6) y de los hombres (7; cf. 5). Será él quien venga a juzgar a todos y a condenar a los impíos (15.18), entre los cuales están evidentemente los intrusos (15). A estos hay que intentar salvarlos, apartándolos de la condenación (23), pero sin ambigüedades, es decir, sin tener con ellos un trato de connivencia (23).

La referencia a las Escrituras del AT, en general sin citarlas (cf. con todo la cita de Zac 3,2 en 9), a los libros apócrifos, también sin cita (pero cf. la cita de Henoc en 14) y a las enseñanzas de los apóstoles (17-18) constituyen los lugares teológicos a los que apela la argumentación del autor. Por otra parte, las exhortaciones acuden a temas conocidos: la edificación de la comunidad sobre la base de la fe (20), la oración movida por el Espíritu (20), el mantenerse en el amor de Dios (21) y la espera de la misericordia de Jesucristo (21).

La doctrina de Jds no aporta más que matices sin especial originalidad al núcleo tradicional del NT. Sin embargo, el documento tiene fuerza y personalidad. Tal vez, sobre todo, por su tono directo, vivo e interpelador.

3. Utilización de los apócrifos del Antiguo Testamento

La cita del libro de Henoc que tenemos en Jds 14-15 provocó, como veremos más adelante, una serie de dudas en la tradición cristiana acerca de la canonicidad de Jds. De hecho, la doctrina de la inspiración de la escritura ha ido madurando poco a poco y hoy en día no ve especial dificultad en que se utilicen otras fuentes de información y de reflexión dentro de la argumentación o de la exhortación de las obras bíblicas. Los ejemplos que se han ido detectando, tanto en el AT como en el NT, han hecho ampliar y profundizar notablemente la doctrina de la inspiración.

La dificultad, por tanto, no es si el autor de Jds ha utilizado obras no canónicas, sino más bien saber dónde las ha utilizado para poder comprender mejor el mensaje del libro bíblico. Es el caso de Jds en el núcleo central de su obra. Los ejemplos bíblicos que aduce (5-7; 9; 11) no son citados según la fuente bíblica última, sino más bien a través de las múltiples versiones de las mismas tradiciones que tenemos en las obras llamadas apócrifos del AT. Así, por ejemplo, parece claro que la mención del pecado y el castigo de los ángeles no se refiere directamente a Gn 6,1-4, sino que es narrada según la tradición del libro de Henoc, obra del siglo II a.C.⁸ También se comprende mejor el episodio de la discusión sobre el cuerpo de Moisés si se tiene en cuenta la obra apócrifa *Asunción de Moisés*, datada al comienzo del siglo I a.C., donde se narra la lucha del arcángel Miguel con el diablo para ver quién se queda con el cuerpo de Moisés⁹.

Por tanto, la cita de Henoc que aduce Jds 14-15 no es más que un caso de utilización explícita, pero la forma de trabajar de Jds confirma que la literatura llamada apócrifa o intertestamentaria resulta muy clarificadora para conocer el sentido de las tradiciones del AT que se utilizan y que muchas veces contienen la clave de comprensión de textos del NT¹⁰.

II. DIMENSIÓN SOCIO-HISTÓRICA

Los puntos de referencia de este documento son muy limitados. En efecto, al margen de su utilización por parte de 2 Pe, no tenemos indicación alguna acerca de su origen. La filiación apostólica del escrito es lo único que podemos intentar delimitar. Por otra parte, este documento tardó muchos años en alcanzar un lugar definitivo en el canon. Vamos a ceñir este apartado a estas dos cuestiones.

⁸ Cf. J. Cantinat, «La carta de Judas», en A. George y P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, II (Barcelona: Herder, 1983), 101-102.

⁹ El texto de la *Asunción de Moisés* es conocido a través de Orígenes, cf. J. Cantinat, «La carta de Judas», 102 y nota 3: para otros ejemplos de Jds, cf. *Las Cartas de Pedro. La Carta de Judas*, 102.

¹⁰ Un punto de referencia fundamental en este sentido es la literatura targúmica, las traducciones arameas del AT que, más que probablemente, se utilizaban en tiempo del NT e incluso en tiempo de Jesús. Estos últimos años han visto avanzar decididamente el papel de los Targumes en la interpretación del NT, sobre todo a partir de la publicación del llamado Targum *Neophyti*, con materiales muy antiguos, algunos de la época precristiana.

1. La cuestión del autor

La llamada Carta de Judas se abre con esta autopresentación: «Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Santiago, a los llamados y amados por Dios Padre y guardados para Jesucristo». ¿Hay alguna posibilidad de identificar al autor?

La tradición del NT habla, efectivamente, de «Santiago y Judas» entre los llamados hermanos del Señor (Mc 6,3). Este Santiago ha de identificarse con el responsable de la Iglesia de Jerusalén de que nos habla Pablo (Gal 1,19) y de cuya actuación tenemos referencia en los Hechos (Hch 12,17; cf. 15,13; 21,28)¹¹. Además, la existencia de la llamada Carta de Santiago parece ser también un punto de referencia para la Carta de Judas. Sin embargo, este es todo el bagaje que tenemos para identificar al autor de Jds.

Por otra parte, al hablar de las características literarias, ya hemos insinuado que el autor ha de ser una persona versada en la cultura helenística, con conocimientos de la retórica, del estilo y tanto de las invectivas helenistas como de los apócrifos judíos. Todo el tono y contexto literario de Jds parece hacer referencia a un medio literario y cultural no palestino. Sin embargo, esto, en sí mismo, no es argumento ni a favor ni en contra de la autoría de Judas. Estamos ante una cuestión claramente abierta. Ahora bien, dada la problemática de Jds y el tono con que se habla de la generación apostólica –«pero vosotros, queridos, recordad lo que predijeron los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo», 17–, resulta mucho más satisfactorio pensar en los últimos años del siglo I como tiempo de composición de Jds. En lo que hace referencia al lugar de composición y a los destinatarios, no hay dato alguno que pueda clarificar estos aspectos.

2. La Carta de Judas y el canon bíblico

Un testigo de excepcional importancia es 2 Pe. Su utilización de Jds es indudable, pero no aporta datos ni acerca de su origen, ni del tiempo en que

¹¹ No parece que haya posibilidad alguna de identificar al autor de Jds con Judas, el discípulo de Jesús, uno de los doce, hijo de Santiago (Lc 6,16; cf. Hch 1,13), a quien Mt parece llamar «Tadeo» (cf. Mt 10,3). Ha habido intentos de mostrar una equivalencia entre «Judas de Santiago» (Lc 6,16) y Judas hermano de Santiago (Jds 1), pero sin éxito.

se redactó, ni de los destinatarios. Después de 2 Pe no hay constancia de su utilización o de su valoración como escrito inspirado hasta el llamado *Canon de Muratori* (hacia el 200). Resulta sorprendente que este documento, probablemente romano, mencione Jds entre los escritos que se tienen como inspirados, junto a 1 Jn y a otra epístola joánica; y esto, no solo porque no menciona las cartas de Pedro, sino porque además subraya su canonicidad¹².

Ahora bien, fuera de estos dos testigos, hay que esperar a Clemente de Alejandría para encontrar citas de Jds¹³. Orígenes lo usa pero no deja de notar que inspira reservas, a causa de su utilización de los apócrifos¹⁴. Jerónimo deja constancia de que todavía existen dudas acerca de su canonicidad¹⁵. Las Iglesias de Siria (Antioquía y Siria oriental) no la mencionan para nada hasta fines del siglo v. Desde el punto de vista de la tradición manuscrita poseemos ahora el llamado P⁷², del siglo III¹⁶. Un manuscrito que, si bien no aporta datos especialmente significativos desde el punto de vista de la crítica textual, tiene sin embargo una antigüedad muy respetable.

Ante estos datos, no ha de extrañar que personalidades de la historia de la interpretación como Erasmo, Lutero y el Cardenal Cayetano, por citar nombres de significación diversa, se hayan continuado haciendo eco de la ambigüedad que acompañó la aceptación de esta obra en el canon¹⁷.

III. BIBLIOGRAFÍA

La exégesis no ha prestado demasiada atención a este escrito. Algún autor se queja significativamente de ello, como D. Rowston, «The most neglected book in the New Testament»: *NTS* 21 (1974-75) 554-563. Existen algunos comentarios e introducciones en castellano. Todos han sido citados en la bibliografía de 2 Pe. Nos limitaremos a recordarlos.

¹² A. Wickenhauser y J. Schmid, *Einleitung in das NT*, 41 y 582-584; versión española, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona: Herder, 1978), 82 y 869-872.

¹³ A. Wickenhauser y J. Schmid, *Einleitung in das NT*.

¹⁴ J. Cantinat, «La carta de Judas», 109.

¹⁵ *La carta de Judas*, cf. A. Wickenhauser y J. Schmid, *Einleitung in das NT*, 582; traducción española, 869.

¹⁶ Publicado por M. Testuz, *Papyrus Bodmer VII-IX* (Ginebra: Bibliotheca Bodmeriana, 1961); como es bien sabido contiene las cartas de Pedro y la Carta de Judas.

¹⁷ A. Wickenhauser y J. Schmid, *Einleitung in das NT*, 583; versión española, 870.

K. H. Schelkle, *Cartas de Pedro. Carta de Judas* (Madrid: FAX, 1970, original de 1961), 189-245. La mejor obra de consulta en castellano.

A. Stoger, *Carta de San Judas. Segunda carta de Pedro* (Barcelona: Herder, 1967, original de 1962), 13-58.

J. Cantinat, «La carta de Judas», en A. George y P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento, II* (Barcelona: Herder, 1983, original de 1977), 99-109. Del mismo autor puede consultarse, con interés, su comentario en francés, *Les épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude* (París: Gabalda, 1973), 264-338; interesante también la bibliografía final.

A. Wikenhauser y J. Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona: Herder, ³1978), 864-872; ofrece una introducción breve con muchos datos útiles.

Un buen comentario en francés, actualizado y con bibliografía, es el de E. Fuchs y P. Reymond, *La deuxième Épître de Saint Pierre. L'Épître de Saint Jude* (Ginebra: Labor et Fides, ²1988); el comentario de Jds ocupa las pp. 137-190.