

CAPÍTULO 19

SANTIAGO

CONTENIDO

Ya en el siglo cuarto, las siete cartas que siguen a Hebreos en el canon eran conocidas como las Epístolas Católicas (i.e., “universales”; ver Eusebio, *H. E.* 2.23.25). Se le dio este nombre porque, a diferencia de las epístolas paulinas, estas cartas parecían dirigirse a la Iglesia en general más que a una congregación en concreto. Generalmente los eruditos modernos cuestionan esta suposición, arguyendo que cada una de estas cartas fue escrita, si no a una sola congregación, al menos sí a las iglesias de una zona específica y delimitada.

La carta de Santiago no es una excepción. Aunque se dirige en general a “a las doce tribus que están en la dispersión” (1:1), se redactó probablemente pensando en un número limitado de congregaciones cristianas situadas al norte y este de Palestina (ver el apartado acerca de los destinatarios). Sin embargo, la categoría de epístola “católica” o “general” es en cierto sentido adecuada para Santiago. La carta carece de referencias a cuestiones específicamente locales o a personas concretas, y consta de una serie de homilías que se vinculan libremente. En parte por esta razón, la carta no se presta a claras delimitaciones estructurales. De hecho, Lutero, que no fue precisamente suave en sus críticas de Santiago, acusó al autor de “mezclar las cosas... de manera caótica”.¹ Esta valoración recibió el apoyo sustancial de los críticos de las formas, que trataron Santiago como una recopilación de elementos parenéticos unidos libremente.² No obstante, varios eruditos han defendido recientemente la presencia de una estructura más precisa en la carta. Adaptando la estructura epistolar que identifica F. O. Francis,³ Davids ve en Santiago una cuidadosa estructura literaria: una “doble afirmación introductoria” (1:2–27); un cuerpo (2:1–5:6); y una conclusión (5:7–20). Este autor defiende además que en cada sección se repiten los tres temas esenciales de la carta: las pruebas, sabiduría/pureza de palabras, y pobreza/riqueza.⁴ H. Frankemölle se sirve de un análisis retórico, identificando 1:2–18 como la introducción (*exordio*) y 5:7–20 como la conclusión (*peroratio*). Estos textos exhiben una redacción y unos temas similares, que actúan como un

¹ Lutero, “Preface to the New Testament” (1522), en *LW* 33.397.

² Ver especialmente la obra de Martin Dibelius, *Commentary on the Epistle of James*, rev. by H. Greeven, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1976), 1–7.

³ “The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and I John”, *ZNW* 61 (1970): 110–26.

⁴ Peter Davids, *The Epistle of James*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 22–29.

armazón alrededor del cuerpo de la carta. En la primera sección se anuncian los temas clave de la carta; por tanto, estructuralmente, cada uno de los temas que expone Santiago puede vincularse a alguna de las breves exhortaciones que encontramos en 1:2-18.⁵

Si bien es cierto que hay que culpar a Lutero y a Dibelius por no haber sabido encontrar una estructura suficiente en la carta, lo es también que Davids y Frankemölle se hacen susceptibles de la acusación contraria, ya que probablemente ven más estructura de la que hay.⁶ Lo mejor parece reconocer la presencia de varios temas clave que reflejan la preocupación principal de Santiago pero, al tiempo, advertir que estos se mezclan a menudo con otros temas en párrafos que no pueden calificarse tan prolijamente como nos gustaría. Por ejemplo, el asunto de las “pruebas” ocupa un lugar destacado tanto en la apertura de la carta (1:2-4, 12) como en su despedida (5:7-11). Aunque no es el tema de la carta en su conjunto, la experiencia de la prueba, sugiere Santiago, es el marco de referencia para su lectura. Esta prueba, aunque adquiere muchas formas (1:2) se manifiesta especialmente en la pobreza y la opresión que sufren tantos lectores de la epístola de Santiago (2:6-7; 5:4-6).

La carta exhibe las tres partes típicas de las misivas griegas: una introducción (1:1), un cuerpo (1:2-5:11), y una despedida (5:12-20). El cuerpo de la carta comprende cuatro secciones generales.

Las pruebas y la madurez cristiana (1:1-18). Tras el encabezamiento (identificación del remitente y los destinatarios) y la salutación (1:1), Santiago comienza acometiendo varias cuestiones, la más importante de las cuales es el sufrimiento cristiano, las “pruebas” (1:2-18). El autor anima a sus lectores a ver el sentido y propósito de su sufrimiento (1:2-4), a orar con fe en busca de sabiduría (1:5-8), y a entender la pobreza y la riqueza desde una cosmovisión cristiana (1:9-11). Después de volver al tema de las pruebas (1:12), Santiago se dirige a la cuestión de la tentación (1:13-15), una transición facilitada por el hecho de que las palabras *πειράζω* (*peirazo*) y *πειρασμός* (*peirasmós*) puede aludir tanto a “pruebas” como a “tentaciones”. Esta sección concluye con un recordatorio de la excelencia de Dios como dador (1:16-18).

El verdadero cristianismo se ve en sus obras (1:19-2:26). La segunda sección de la carta se caracteriza por la atención concedida a tres palabras relacionadas: “palabra [de Dios]” (especialmente 1:19-27), “ley” (especialmente 2:1-13), y “obras” (especialmente 2:14-26). Después de una advertencia respecto al peligro de las palabras inapropiadas y de la ira (1:19-20), Santiago anima a sus lectores a recibir “con humildad la palabra implantada” (1:21) y a continuación amplía su exhortación mostrando que la verdadera recepción de la Palabra de Dios implica ponerla por obra (1:22-27). Como un ejemplo importante de ser “hacedores de la palabra”, Santiago menciona la necesidad de que

⁵ H. Frankemölle, “Das semantische Netz des Jakobusbriefes: Zur Einheit eines unstrittenen Briefes”, *BZ* 34 (1990), esp. 190-93 (y cf. la tabla de la p. 193). Ver también W. H. Wuellner, “Der Jakobusbrief im Licht der Rhetorik und Textpragmatic”, *Linguistica Biblica* 44 (1978-79): 5-66; J. H. Elliott, “The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication”, *BTB* 23 (1993): 71-81.

⁶ La falta de una prolija organización retórica no es un inconveniente si tal organización no satisface las necesidades de la situación (Richard Bauckham, *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage* [Londres: Routledge, 1999], 62-63).

los cristianos sean imparciales en su trato con los demás. Únicamente así cumplirán éstos la “ley real” y escaparán del juicio (2:1-13). La importancia que tienen nuestras acciones como cristianos para evitar el juicio suscita la famosa exposición de la fe y las obras (2:14-26). Santiago insiste en que la verdadera fe está siempre marcada por la obediencia, y solo este tipo de fe que se evidencia en obras trae salvación.

Disensiones dentro de la comunidad (3:1-4:12). Ninguna clara división distingue la tercera sección de la carta. Sin embargo, podemos ver las advertencias de Santiago acerca de las palabras impropias (3:1-12; 4:11-12) como indicando una especie de paréntesis en el que Santiago se centra generalmente en el problema de las disensiones entre los cristianos y sus raíces en la envidia. Evocando de nuevo un tema al que ha aludido anteriormente (1:19-20, 26), Santiago utiliza una serie de vívidas y memorables imágenes para advertir a los cristianos acerca del poder y el peligro de la lengua (3:1-12). A continuación, aborda frontalmente el problema de las disensiones, afirmando que a la raíz de este malestar externo hay una errónea clase de sabiduría (3:13-18) y ciertos deseos frustrados (4:1-3). El pasaje de 4:4-10 presenta una severa advertencia acerca de una clase de cristianismo que ha entrado en componendas con el mundo y emplaza a los lectores al arrepentimiento. Esta sección termina con una última exhortación acerca de las palabras (4:11-12).

Implicaciones de una cosmovisión cristiana (4:13-5:11). Esta sección es la menos obvia, sin embargo proponemos que el tema general tiene que ver con una cosmovisión cristiana. Una de las implicaciones es la necesidad de tener en cuenta a Dios en todos los planes que hacemos (4:13-17). Otra es el reconocimiento de que Dios juzgará a los ricos impíos (5:1-6) y recompensará al justo (5:7-11) a su regreso.

Exhortaciones finales (5:12-20). La despedida de la carta carece de muchas de las características que con frecuencia encontramos en estas secciones (p. ej., planes de viajes, saludos, peticiones personales de oración), sugiriendo que esta epístola es un documento más formal. Santiago se centra más bien en la exhortación: prohibiendo los juramentos (5:12), instando a la oración, en especial por sanidad física (5:13-18), y haciendo un llamamiento a todos los creyentes a preocuparse por la salud espiritual los unos de los otros (5:19-20).

AUTOR

La carta pretende haber sido escrita por “Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo” (1:1). La ausencia de más detalles apunta a que se trata de un Santiago conocido, y es natural pensar en primer lugar en aquellos hombres con este nombre que se mencionan en el Nuevo Testamento. Hay al menos cuatro: (1) Santiago (o Jacobo) hijo de Zebedeo, hermano de Juan, uno de los Doce (ver, p. ej., Mar 1:19; 5:37; 9:2; 10:35; 14:33); (2) Santiago (o Jacobo) hijo de Alfeo, también uno de los Doce (ver Marcos 3:18, quizá es el mismo “Jacobo el menor” de Marcos 15:40); (3) Jacobo, el padre de Judas (Lucas 6:16; Hechos 1:13);⁷ (4) Jacobo, “el hermano del Señor” (Gal 1:19), quien desempeñó un

⁷ En la expresión *Ἰούδαν Ἰακώβου* (*Ioudan Iakobou*, lit. “Judas, de Jacobo”, Lucas 6:16), el genitivo *Ἰακώβου* (*Iakobou*) indica probablemente “hijo de” (“Judas hijo de Jacobo”) pero podría también significar “hermano de”.

importante papel en el liderazgo de la iglesia de Jerusalén del periodo temprano (ver Hch 12:17; 15:13; 21:18).

De estos cuatro, el último es sin lugar a dudas el candidato que tiene más peso para la paternidad literaria de esta carta.⁸ Jacobo el padre de Judas es demasiado oscuro para ser considerado en serio; lo mismo se aplica, en menor grado, a Jacobo, el hijo de Alfeo. Por otra parte, a Jacobo el hijo de Zebedeo, se le da un papel prominente entre los doce, no obstante la fecha de su martirio —c. 44 dC. (ver Hechos 12:2)— es probablemente demasiado temprana para permitirnos relacionarle con la carta. Nos queda, pues, Jacobo el hermano del Señor, que es sin duda el más prominente de la Iglesia primitiva.

Esta decisión es corroborada por ciertas similitudes muy sorprendentes entre el griego de la Epístola de Santiago y el de las palabras atribuidas a este Jacobo en Hechos 15:13–21.⁹ También en consonancia con esta identificación están las frecuentes alusiones a la enseñanza de Jesús en el texto de la carta, la atmósfera judía del libro, y la autoridad asumida por el autor al dirigirse a “las doce tribus que están en la dispersión”. El testimonio cristiano antiguo no es unánime acerca de esta cuestión pero tiende a favorecer esta misma identificación. Orígenes identifica “Santiago el apóstol” como autor,¹⁰ pero solo la traducción latina de Orígenes de Rufinus (en ocasiones poco fidedigna) menciona explícitamente al hermano del Señor. Eusebio afirma que la carta se atribuía generalmente al Jacobo, hermano del Señor, pero que algunos disientían (H. E. 3.25.3; 2.23.25).¹¹

Los argumentos que vinculan la carta al hermano del Señor son, por tanto, bastante sólidos. A pesar de ello, se han propuesto teorías alternativas para la paternidad literaria de Santiago, y vamos ahora a considerarlas.¹²

1. Algunos eruditos han atribuido la autoría de la carta a un Santiago desconocido.¹³ Sin embargo, aunque esto es posible y no plantearía ningún conflicto con el contenido de

⁸ No obstante, a partir del siglo VII algunos autores españoles comenzaron a reivindicar que el autor era su patrón, Jacobo el hijo de Zebedeo; y Calvino (p. 277) sugiere que el autor de la carta podría ser Jacobo el hijo de Alfeo.

⁹ Quienes quieran considerar estos paralelismos y exposición, pueden ver especialmente la obra de J. B. Mayor, *The Epistle of St. James* (Londres: Macmillan, 1913), iii–iv. J. Painter (*Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition* [Columbia: University of South Carolina Press, 1997], 234–48) utiliza estas similitudes y otros varios factores para argumentar que Lucas era el editor de la carta que tenemos ahora en el Nuevo Testamento.

¹⁰ Orígenes, *Comentario de Juan*, frag. 126.

¹¹ Guthrie, 723–26.

¹² Pueden mencionarse otras dos teorías. R. Eisenman identificó al autor con el “Maestro de Justicia” conocido por la literatura de Qumrán (“Eschatological ‘Rain’ Imagery in the War Scroll from Qumran and in the Letter of James”, *JNES* 49 [1990]: 173–84); aquellos que deseen considerar una breve respuesta, pueden ver Painter, *Just James*, 230–34, 277–88. Y, en lo que ahora ha de considerarse como poco más que una curiosidad de la erudición, dos eruditos del siglo XIX sugirieron que un documento que era judío en su origen había sido “cristianizado” con un par de alusiones superficiales a Jesús (1:1; 2:1) (L. Masscbieau, “L’épître de Jacques—est-elle l’oeuvre d’un Chrétien?” *Revue de l’Histoire des Religions* 32 [1895]: 249–83; F. Spitta, “Der Brief des Jakobus”, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896], 2:1–239). A. Meyer (*Der Rätsel des Jacobusbriefes* [Berlin: Töpelmann, 1930]) sugirió que este documento que era judío en su origen se basaba en el “testamento” de Jacob a sus doce hijos (Génesis 49).

¹³ P. ej., Erasmo; Lutero; Hunter, 168–69 (aunque con cautela); J. Moffatt, *The General Epistles: James, Peter, and Judas* (Londres: Hodder & Stoughton, 1928), 2.

la carta, la manera sencilla como se identifica el autor apunta a un individuo conocido (y probablemente a una persona mencionada en el Nuevo Testamento).

2. La alternativa más importante es que la carta sea seudónima, y que hubiera sido escrita por un cristiano desconocido utilizando el nombre de Santiago.¹⁴ Los defensores de este punto de vista concuerdan en que el “Santiago” de la salutación apunta al hermano del Señor pero están convencidos de que este Santiago no habría podido escribir esta carta. Fundamentan su conclusión en cuatro argumentos principales:

En primer lugar, se considera inconcebible que un hermano del Señor hubiera escrito una carta así sin aludir a su relación especial con Cristo, o a su experiencia con el Cristo resucitado (cf. 1 Cor 15:7). Esta objeción presupone que en la Iglesia primitiva se tenía en alta estima el parentesco humano con Cristo. Sin embargo, esto es dudoso, especialmente en el caso de Santiago, que no derivó ningún beneficio espiritual de su relación terrenal con Cristo (ver Jn 7:1–5). Es digno de mención en este sentido que el autor de Hechos nunca llama a Jacobo “el hermano del Señor”. De hecho, la importancia de los vínculos físicos con Cristo solo adquirió relevancia en un momento posterior de la historia de la Iglesia; la reticencia de la carta al respecto favorece una fecha muy temprana.¹⁵

Una segunda razón para negar la autoría de esta carta a Santiago, el hermano del Señor, es su lenguaje y trasfondo cultural. Está redactada en un griego helenista bastante distinguido y evidencia ciertos toques literarios en su elección del vocabulario y estilo (p. ej., el hexámetro incompleto de 1:17). Además, el autor alude a conceptos derivados de la filosofía y religión griegas (p. ej., la expresión *ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως* [*ho trochos tes geneseos*; “el curso de nuestra vida”] en 3:6). ¿Podía acaso un judío galileo con reputación de cristiano conservador y que, por lo que sabemos, nunca salió de Palestina, redactar en un griego con expresiones tan sofisticadas como éstas? Muchos responden que no.

Sin embargo, por tres razones, esta respuesta no es tan obviamente correcta. En primer lugar, aunque el griego de la carta es sin duda muy refinado, no hay que exagerar su calidad. Ropes concluye que “no hay nada que sugiera familiaridad con los estilos más elevados de la literatura griega”.¹⁶ El estilo de Santiago no es el de un aticista sino el que encontramos en otras obras judeo-helenistas de su tiempo, como por ejemplo el *Testamento de los Doce Patriarcas* y Sirach. En segundo lugar, no hemos de subestimar la medida en que los judíos palestinos del siglo primero eran versados en el griego. Ciertos descubrimientos recientes ponen de relieve que el griego era una lengua ampliamente utilizada en Palestina y que alguien como Santiago habría tenido buenas oportunidades de hablar con fluidez este idioma.¹⁷ De

¹⁴ Algunas de las presentaciones más importantes de este punto de vista están en Kümmel, 411–14; James Hardy Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1916), 43–52; Dibelius, *Commentary on the Epistle of James*, 11–21; Sophie Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, HNTC (San Francisco: Harper & Row, 1980), 38–42.

¹⁵ Ver el importante artículo de Gerhard Kittel, “Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes”, *ZNW* 41 (1942): 73–75; y también R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edimburgo: T & T Clark, 1990), 125–30.

¹⁶ Ropes, *James*, 25. Zahn minimiza aun más la calidad del griego (1.112).

¹⁷ Ver especialmente, J. N. Sevenster, *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?* (Leiden: Brill, 1968).

hecho, en su investigación acerca de la influencia del griego en Palestina, J. N. Sevenster utilizó el texto de Santiago como prueba y concluyó que el hermano del Señor habría podido escribir la carta perfectamente.¹⁸ En tercer lugar, la clase de conceptos religiosos y filosóficos a los que se alude en Santiago son de los que habrían estado bastante extendidos entre la población.¹⁹ Concluimos, por tanto, que el lenguaje de la carta no es ningún obstáculo para identificar como autor al hermano del Señor.

Una tercera razón, de carácter más teológico para creer que Santiago el hermano del Señor no podía haber escrito esta epístola tiene que ver con el modo en que, en general, se tratan la Ley del Antiguo Testamento y el judaísmo.²⁰ Se argumenta que, tanto en Gálatas (2:12) como en el Libro de los Hechos (21:17-25), Santiago parece ser el portavoz de una posición conservadora judeo cristiana acerca de estas cuestiones. Ciertas leyendas posteriores magnifican esta característica, viendo a Santiago como un dirigente celoso de la ley y respetado por la mayor parte de sus coetáneos judíos.²¹ No obstante la carta adopta una perspectiva un tanto liberal de la ley, ignorando sus demandas rituales y llamándola "la ley perfecta, la ley de la libertad" (1:25; 2:12).

Una respuesta a este argumento sería observar que ambos extremos de la polaridad que acabamos de esbozar son una exageración. Por un lado, las leyendas que presentan a Santiago como un judío retrógrado y tradicionalista son probablemente tendenciosas.²² Por otra parte, el Nuevo Testamento tampoco nos ofrece datos suficientes para saber cuál era exactamente la posición teológica de Santiago. Gálatas 2:12 solo nos dice que, en Antioquía, los judaizantes afirmaban venir de parte de Jacobo, y Hechos 21:17-25 no revela ningún punto de vista extremista. Por otra parte, la declaración más bien liberal de Jacobo acerca del asunto de la ley y la circuncisión que encontramos en Hechos 15 plantea una imagen muy distinta. Además, aunque la carta de Santiago no estimula la obediencia a la ley ritual, tampoco la prohíbe (y cabe suponer que para Santiago y sus lectores esta cuestión no habría tenido una gran trascendencia). La idea de la ley que encontramos en la carta no choca en modo alguno con la que probablemente habría sido la posición de Jacobo.

La razón última para pensar que la epístola de Santiago ha de ser seudónima gira en torno a la relación de este documento con los escritos paulinos acerca de la doctrina de la justificación. Como es bien sabido, muchos creen que el acercamiento de Santiago (esp. 2:20-26) a esta cuestión difiere de la idea de Pablo. No obstante, en general se cree también que lo que dice Santiago no se contrapone a la verdadera posición de Pablo, es decir,

¹⁸ Ibid., 191; ver también: J. H. Moulton, W. F. Howard, y Nigel Turner, *A Grammar of New Testament Greek* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1908-76), 4:114.

¹⁹ Martin Hengel ha demostrado que la Palestina del primer siglo estaba impregnada de conceptos helénistas, (*Judaism and Hellenism* [Filadelfia: Fortress Press, 1974]). Con respecto a Santiago, ver también el artículo de Hengel, "Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik", en *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Fs. E. Earle Ellis, ed. G. F. Hawthorne y Otto Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 252.

²⁰ Dibelius califica este argumento en contra de la posición tradicional de "decisivo" (*James*, 17-18).

²¹ Una buena parte de esta información depende del relato que hace Hegesipo de la muerte de Santiago y que Eusebio consigna en su obra *H. E.* (2.23).

²² Ver J. B. Lightfoot, *The Epistle of St. Paul to the Galatians* (Londres: Macmillan, 1890), 366; R. B. Ward, "James of Jerusalem in the First Two Centuries" *ANRW* 2.26.1 (1992), 799-810.

que el autor de Santiago estaría arguyendo en contra de una forma tergiversada o malentendida de la enseñanza del apóstol acerca de este asunto. Estas circunstancias, se argumenta, solo pueden explicarse asumiendo que la carta de Santiago se escribió considerablemente más tarde que los escritos de Pablo. Kümmel resume este asunto con concisión: “El debate de 2:14 y ss. con una malentendida etapa secundaria de la teología paulina no solo presupone una considerable distancia cronológica de Pablo —mientras que Santiago murió en el año 62— sino que delata también una completa ignorancia del propósito de la teología paulina, un lapsus que difícilmente podría atribuirse a Santiago, quien entre los años 55 ó 56 dC. se reunió con Pablo en Jerusalén (Hch 21:18 y ss.)”.²³

La relación entre Santiago 2:14–26 y la enseñanza de Pablo es la cuestión teológica más desconcertante de la carta, y la consideraremos más adelante (ver el apartado “Aportación de Santiago”). Sin embargo, dando por sentado que la relación entre Santiago 2 y los escritos paulinos es la que se ha descrito anteriormente (que el contenido de este pasaje responde a una forma malentendida de la enseñanza de Pablo), existe una explicación alternativa a esta situación. ¿Acaso no podía la carta de Santiago haberse escrito en un periodo en el que la enseñanza de Pablo estaba comenzando a tener un impacto en la Iglesia, pero antes de que éste hubiera tenido la oportunidad de tratar con Santiago el verdadero sentido de sus ideas sobre la justificación?²⁴ Esta circunstancia explicaría el hecho de que Santiago parece tener en mente el acento característico de Pablo acerca de la justificación por la fe, pero no llega a tratar el verdadero meollo de la doctrina de Pablo. En otras palabras, el contacto de Santiago con la doctrina de Pablo habría sido solo indirecto, y procedente de personas que, malentendiendo la enseñanza paulina, habrían considerado la idea de la justificación por la sola fe como una excusa para la laxitud moral. Santiago estaría respondiendo a esta forma tergiversada de la enseñanza de Pablo puesto que escribe antes de tener la oportunidad de conocer por boca del propio apóstol el verdadero contenido de la doctrina. Si esta situación es posible (y hace que Santiago 2 tenga más sentido que suponer que alguien con las cartas de Pablo en la mano las hubiera interpretado tan erróneamente), entonces la enseñanza de Santiago 2 no plantea dificultades para creer que el hermano del Señor pudiera haber sido el autor de la carta.

3. Existe una tercera posición general acerca de la paternidad literaria de Santiago que admite la fuerza, tanto de las pruebas para identificar al autor de la carta con el hermano del Señor, como las objeciones que se presentan en contra de esta identificación. Se adopta, por tanto, una posición intermedia según la cual, la enseñanza de Santiago estaría en el fundamento de la carta pero habría experimentado una edición posterior cuyo resultado habría sido la forma en que ahora la tenemos.²⁵ La objeción más importante a este punto de vista es que es innecesaria. Hemos visto que los argumentos en contra de

²³ Kümmel, 413.

²⁴ Quienes quieran considerar este argumento, pueden ver especialmente el trabajo de Kittel, “Der geschichtliche Ort”, 96–97; ver también Walter Wessel, “Letter of James”, en *ISBE* 2:965.

²⁵ Ver especialmente las obras de Davids, *The Epistle of James*, 12–13; Ralph P. Martin, *James*, WBC (Waco: Word, 1988), lxxix–lxxviii; Wiard Popkes, *Adressaten, Situation, und Form des Jakobusbriefes*, SBS 125/126 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986), 184–88.

la atribución de la carta a Jacobo el hermano del Señor no son sólidos. Es mucho más sencillo, por tanto, ver a Jacobo como el autor de la carta en la forma en que ha llegado hasta nosotros que plantear unas hipótesis de varios niveles de redacción para las que no hay sólidas pruebas textuales o históricas.

Concluimos, entonces, que el autor de la carta es Jacobo el hermano del Señor. Esta es la implicación natural de las propias pretensiones de la carta, corroborada por el Nuevo Testamento y las evidencias cristianas del primer periodo, y no hay argumentos decisivos en contra de ella.²⁶ Además, la teoría alternativa principal —que la carta es seudónima— ha de hacer frente a objeciones generales bastante serias en relación con la aceptación de las cartas seudónimas en el mundo antiguo.²⁷

PROCEDENCIA

Cuando se parte de un autor desconocido, se hace entonces posible casi cualquier procedencia. Por ejemplo, Laws, observando ciertas similitudes entre Santiago y otras varias obras de origen romano —1 Pedro, 1 Clemente, Hermas— opina que esta carta podría haberse redactado en Roma.²⁸ Si, como creemos, el autor de la carta es Jacobo el hermano del Señor, entonces ésta se habría probablemente escrito desde Jerusalén durante el ejercicio de su liderazgo de la iglesia de Jerusalén (la tradición hace de Jacobo el primer obispo de Jerusalén). Aunque podría hablar tanto acerca de los lectores como del autor, el trasfondo socioeconómico que se vislumbra en la carta encaja también con una procedencia palestina: mercaderes que van de acá para allá en busca de beneficios (4:13–17), terratenientes que se aprovechan de unos jornaleros cada vez más pobres y sin tierra (2:5–7; 5:1–6), y acaloradas controversias religiosas (4:1–3).

FECHA

La explicación que se ha presentado en esta obra para la relación entre la enseñanza de Santiago 2:14–26 y los escritos paulinos requiere que Santiago se feche en algún punto después de que la enseñanza de Pablo hubiera comenzado a tener su influencia, y antes de que ambos autores se encontraran en el concilio de Jerusalén (Hch 15). Pablo llevó a cabo

²⁶ Entre los eruditos recientes, Luke T. Johnson, *The Letter of James*, AB37A (Garden City: Doubleday, 1995) concluye que la carta bien podría haber sido escrita por Jacobo de Jerusalén (ver 121). Ver también las obras de T. C. Penner, *The Epistle of James and Eschatology: Re-Reading an Ancient Christian Letter* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 35–103; Hengel, "Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik", 252; Bauckham, *James*, 11–25.

²⁷ Ver especialmente, L. R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, HUT 22 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1986); S. E. Porter, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon", *BBR* 5 (1995): 105–23; y el tratamiento que se hace acerca del uso de seudónimos y autorías pseudoepigráficas en el Capítulo 8 de este libro.

²⁸ Laws, *James*, 25–26.

un ministerio de enseñanza y predicación desde el tiempo de su conversión (c. 33 dC.), y el concilio de Jerusalén hay que situarlo probablemente entre los años 48 o 49. Si, pues, concedemos un cierto período de tiempo para el desarrollo y extensión de la enseñanza paulina de la justificación por la fe, la fecha más probable para la carta de Santiago es algún momento a comienzos o mediados de la década de los cuarenta.²⁹ Una fecha dentro de este marco encaja muy bien dentro de las circunstancias y acentos de la carta. No hay indicios de conflicto entre cristianos de origen judío y gentil (como cabría esperar si la carta hubiera sido escrita tras el concilio de Jerusalén), la teología de la carta es relativamente incipiente,³⁰ y esta fecha está en consonancia con el modo en que Santiago utiliza las tradiciones de Jesús.³¹

Hay dos alternativas principales a esta datación. Algunos eruditos que identifican como autor a Santiago el hermano del Señor fechan la carta hacia el fin de su vida (sufrió el martirio en el año 62 dC.). A favor de esta fecha se alega (1) la necesidad de que las cartas de Pablo fueran lo suficientemente conocidas para que Santiago pudiera responder a la enseñanza de Pablo, y (2) el problema de la mundanidad tan típico de la segunda generación y que Santiago combate en la carta.³² No obstante, la mundanidad no requiere un extenso período de tiempo para su desarrollo y, como hemos defendido, Santiago 2:14–26 se entiende mejor asumiendo que Santiago nunca había oído a Pablo ni leído ninguna de sus cartas. La segunda alternativa, una fecha hacia finales del siglo primero, la adoptan generalmente quienes piensan que la carta es seudónima.³³

DESTINATARIOS Y DESTINO

A la carta de Santiago se la ha contado entre las así llamadas Epístolas Generales puesto que no se dirige a una iglesia en concreto. No obstante es casi seguro que la carta iba dirigida a receptores específicos. Varios rasgos del documento revelan que los destinatarios eran cristianos de origen judío;³⁴ la naturalidad con que se menciona la Ley del Antiguo Testamento (1:25; 2:8–13), la referencia a su lugar de reunión

²⁹ Quienes deseen considerar los detalles de esta datación, ver, entre otras obras, Zahn 1.125–28; Guthrie, 749–53; Mayor, *James*, cxliv–clxxvi; Wessel, “James”, 965; y especialmente Kittel, “Der geschichtliche Ort”, 71–102.

³⁰ Aunque Santiago está lejos de ser una obra sin “teología”; ver, p. ej., Luke Timothy Johnson, *Brother of Jesus, Friend of God: Studies in the Letter of James* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 245–48.

³¹ Penner, *The Epistle of James and Eschatology*, 264–77; P. J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus*, JSNTSup 47 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 148–64.

³² F. J. A. Hort, *The Epistle of St. James* (Londres: Macmillan, 1909), xxv; R. V. G. Tasker, *The General Epistle of James*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 31–33; Hengel, “Jakobusbrief”, 252.

³³ P. ej., Kümmel, 414.

³⁴ Por supuesto, algunos eruditos piensan que la dirección de la carta ha de incluir a todos los cristianos (p. ej., M. Klein, “Ein vollkommens Werk”: *Vollkommenheit, Gesetz und Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes* [Stuttgart: Kohlhammer, 1995], 185–90; F. Vouga, *L'épître de St. Jacques* [Geneva: Labor et Fides, 1984], 24–26; E. Baasland, “Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes”, ANRW 2.25.5 [1988], 3676–77).

como sinagoga (2:2), y la extensa utilización de metáforas veterotestamentarias y judías. Por otra parte, pasajes como 5:1–6 sugieren que la mayor parte de los lectores eran pobres (si bien hay buenos argumentos para afirmar que 1:9–11; 2:1–4; y 4:13–17 dan por sentada la presencia de algunos cristianos más ricos entre los lectores).

La dirección de la carta ofrece una información más detallada: “A las doce tribus que están en la dispersión” (1:1). Sin embargo, esta expresión es tan general por que no es de gran ayuda para identificar a los destinatarios. La expresión “doce tribus” ni siquiera ha de indicar forzosamente que los receptores eran cristianos de origen judío, puesto que esta expresión podría ser una de las muchas procedentes del Antiguo Testamento y que se utilizan para designar a la Iglesia como el pueblo de Dios bajo el nuevo pacto.³⁵ La palabra que se traduce como “dispersión” —διασπορά (*diaspora*, “diáspora”)— se utilizaba para aludir a los judíos que vivían fuera de Palestina (ver Juan 7:35) y, por extensión, el lugar en que vivían. Pero este término tenía también un sentido metafórico según el cual se describía a los cristianos en general como aquellos que vivían lejos de su verdadero hogar celestial (1 Pedro 1:1). La fecha temprana y el carácter judío de Santiago favorecen el sentir más literal.³⁶ Igual que hicieron otros autores judíos antes que él, Santiago envía consuelo y exhortación al disperso pueblo del pacto de Dios.³⁷

El término diáspora podría tener una fuerza aun más específica. El Libro de los Hechos nos dice que los cristianos de Jerusalén que fueron “esparcidos” (del verbo διασπείρω [*diaspeiro*], un cognado del término “diáspora” que aparece en Santiago 1:1) por causa de la persecución “llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, no hablando la palabra a nadie, sino sólo a los judíos” (Hch 11:19).³⁸ Identificar a los lectores de Santiago con estos antiguos cristianos de origen judío encajaría con la fecha de la carta y ofrecería una explicación de las circunstancias que la provocaron: Santiago, el dirigente de la iglesia de Jerusalén, ha de ministrar a su diseminado rebaño por medio de cartas. Aunque no es definitiva, esta sugerencia es mejor que la mayoría de las que se ofrecen para explicar las circunstancias de la carta.

NATURALEZA/GÉNERO

Aunque la carta de Santiago contiene una típica introducción epistolar, carece del habitual epílogo de este género. Además, no contiene ningún toque personal como saludos, planes de viajes, o peticiones de oración. Todo esto sugiere que el mejor modo de clasi-

³⁵ Después del exilio, los doce tribus ya no existían físicamente, pero esta frase se convirtió en una manera de aludir al reagrupado pueblo de Dios de los últimos días (ver Ez 47:13; Mat 19:28; Apoc 7:4–8; 21:12).

³⁶ Ver, p. ej., Achtemeier/Green/Thompson, 497–98; Mayor, *The Epistle of St. James*, 30–31; F. J. A. Hort, *The Epistle of St. James* (Londres: Macmillan, 1909), xxiii–xxiv; J. B. Adamson, *The Epistle of James*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 49–50.

³⁷ D. J. Versput, “Wisdom, 4Q185, and the Epistle of James”, *JBL* 117 (1998): 700–3; Bauckham, *James*, 14–16.

³⁸ Tasker subraya este paralelismo (James, 39).

ficar Santiago es como lo que podríamos llamar una carta literaria.³⁹ Probablemente pretendía responder a las necesidades de las varias comunidades en las que los diseminados feligreses de Santiago habían sido esparcidos. Una identificación más exacta del género de Santiago demanda que prestemos atención a otros cuatro rasgos de la carta.

El primero es la atmósfera de amonestación pastoral que impregna la carta. La frecuencia que aparecen en Santiago verbos en imperativo es mayor que en cualquier otro libro del Nuevo Testamento. Santiago reprende y exhorta a sus lectores, y toda la teología que presenta se sitúa dentro de este propósito esencial.

Un segundo rasgo que ha de tenerse en cuenta es la ligereza de su estructura. Hemos propuesto una división de la carta en cuatro partes principales. No obstante estas divisiones no están en modo alguno bien definidas, como queda claro por la diversidad de los bosquejos que se han propuesto para la carta. La dificultad surge del hecho que Santiago pasa con gran celeridad de un tema a otro, invirtiendo en ocasiones un párrafo más o menos en un asunto determinado (p. ej., 2:1-13, 14-26; 3:1-12), pero lo más frecuente es que invierta solo unos cuantos versículos en cada tópico.

La extensa y muy efectiva utilización de metáforas y figuras literarias por parte de Santiago es un tercer rasgo digno de mención de su carta. Las imágenes que el autor utiliza para ilustrar sus argumentos —el agitado mar, la flor que se marchita, un incendio— son universales por lo que a su impacto se refiere y tienen mucho que ver con la popularidad de esta carta.

Un cuarto rasgo del documento es que Santiago comparte palabras e ideas con otras enseñanzas y obras de la literatura de su tiempo. La más importante de estas fuentes es la enseñanza de Jesús. La gran cantidad de paralelismos que el autor establece con la enseñanza de Jesús solo puede explicarse si Santiago conocía esta enseñanza de un modo tan concienzudo —probablemente en forma oral— que ésta había modelado sus perspectivas y actitudes.⁴⁰ Pero Santiago comparte también su vocabulario e ideario con algunas antiguas obras judías, en especial con el *Testamento de los Doce Patriarcas*, Sirach, y, en menor medida, Filón y Sabiduría de Salomón. La naturaleza de estos paralelismos no sugiere un préstamo directo; parecen más bien debidos a que Santiago comparte un trasfondo similar con los autores de estas obras.

¿Nos permiten estos rasgos precisar un poco más el género de Santiago? Ropes sugiere que se trata de una *diatriba*, un popular formato utilizado para la instrucción y el debate entre algunos autores griegos.⁴¹ Más popular es la catalogación de Santiago como *parénesis* (exhortación). Dibelius, el más conocido defensor de esta categorización de la epístola, observa cuatro características de este género, y todas ellas se encuentran en Santiago: el eclecticismo (préstamo de material tradicional), la desestructurada conexión de exhortaciones morales, la repetición, y el carácter general de las aplicaciones.⁴² Está

³⁹ Peter H. Davids, "The Epistle of James in Modern Discussion", *ANRW* 2.25.5 (1988), 3628-29.

⁴⁰ En la obra de Davids, *James*, 47-48 puede encontrarse una enumeración de los paralelismos entre Santiago y la enseñanza de Jesús.

⁴¹ Ropes, *James*, 10-16.

⁴² Dibelius, *James*, 5. 11. Ver también la obra de L. G. Perdue, "Paraenesis and the Epistle of James", *ZNW* 72 (1981): 241-56.

claro que todos estos rasgos están presentes en Santiago, no obstante hay que cuestionar que sea necesario confinarlos a un género o estilo específicos. Es probable que, más que el género de la exhortación, sea el de la sabiduría el que con más frecuencia se ha aplicado a Santiago.⁴³ De hecho, muchos eruditos de nuestro tiempo insisten en que la exhortación debería considerarse como un elemento de la literatura sapiencial.⁴⁴ Pero la cuestión de la sabiduría no es, en modo alguno, central al libro en su conjunto; de hecho, la mayor parte de la carta no consta de los breves "proverbios" tan familiares en los Libros Sapienciales. Una gran parte de este asunto depende de la amplitud de nuestra concepción del género de la Sabiduría. La erudición contemporánea tiende a subsumir muchas cosas bajo este epígrafe. Baste decir aquí que, solo una definición muy amplia del género sapiencial nos capacitaría para categorizar toda la carta de Santiago como sabiduría, y, en nuestro caso, no estamos convencidos de que una definición tan amplia esté justificada. Quizá una forma mejor de entender Santiago sea como una homilía, o una serie de homilías, consignadas en una carta para pastorear a un grupo de cristianos que se han visto alejados de su "pastor".⁴⁵

ADOPCIÓN EN EL CANON

La carta de Santiago parece haber sido una fuente de influencia para varias obras de finales del primer siglo, entre ellas el Pastor de Hermas y 1 Clemente.⁴⁶ Se dice que Clemente de Alejandría redactó un comentario de Santiago, sin embargo no ha sobrevivido ninguna obra de este tipo.⁴⁷ Orígenes es el primero en citar a Santiago como Escritura, y otras obras del tercer siglo muestran una cierta familiaridad con esta carta. Eusebio cita frecuentemente Santiago y le concede estatus canónico. Sin embargo, al clasificarlo entre los "libros cuestionados" (ver *H.E.* 3.25.3), deja también constancia de que algunos cuestionaron en su día su canonicidad. Es posible que esté haciendo referencia a algunos de la iglesia siria que fueron tardos para aceptar como canónicas todas las Epístolas Generales. Pero Santiago forma parte de la Peshita, la traducción siríaca, y Crisóstomo (que murió en el año 407) y Teodoro (que falleció en el 458) la citan con aprobación. El sector occidental de la Iglesia Pri-

⁴³ Con distintos acentos y en grados diferentes, ver, p. ej., Brown, 740; H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus* (Gütersloh: Gütersloher, 1994), 80-88; W. R. Baker, *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*, WUNT 68 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995), 7-12; Ben Witherington III, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress, 1994), 238-47.

⁴⁴ J. G. Gammie, "Paraenetic Literature: Toward the Morphology of a Secondary Genre" *Semeia* 50 (1990): 43-51; Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus*, 21-80.

⁴⁵ Ver G. H. Rendall, *The Epistle of St. James and Judaistic Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1927), 33; Davids, *James*, 23; y especialmente Wessel, "James", 962 (quien resume los resultados de su tesis doctoral).

⁴⁶ Ver exposición al respecto en la obra de Mayor, *James*, lxxix-lxxxi, lxxxviii-cix. Este autor ve alusiones a Santiago en muchos otros documentos del Nuevo Testamento y antiguos escritos cristianos, no obstante la mayor parte de tales referencias son probablemente indirectas.

⁴⁷ Ver B. F. Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* (Londres: Macmillan, 1889), 357-58.

mitiva certifica una situación similar, aunque la aceptación de Santiago llegaría un poco más adelante. Santiago no aparece ni en el Canon de Muratori ni en el Catálogo de Mommesen (reflejando el canon africano c. 360).⁴⁸ Las referencias directas a Santiago más antiguas datan del siglo cuarto (Hilario de Poitiers y Ambrosiaster). La plena aceptación del libro por parte de Jerónimo fue decisiva para su admisión en la Iglesia de Occidente.

De este modo, Santiago llegó a ser reconocido como un documento canónico por todos los sectores de la Iglesia antigua, y aunque hubo reticencias por parte de algunos, nadie rechazó el libro de modo categórico. ¿Deben acaso estos titubeos darnos que pensar respecto al estatus de Santiago? En absoluto. Estos fueron probablemente el producto de una combinación de incertidumbre acerca de la identidad del autor (¿cuál de los Santiagos?) y del relativo descuido del libro. Con su carácter práctico y su sabor judío, Santiago no era la clase de libro que se habría utilizado ampliamente en las controversias doctrinales de la Iglesia Primitiva.

Santiago obtuvo sus críticas más severas de parte de Lutero. Su apasionada recepción de la enseñanza de Pablo acerca de la justificación por la sola fe como la esencia de la Escritura le hizo difícil aceptar Santiago. De modo que lo relegó a un estatus secundario dentro del Nuevo Testamento, junto con Judas, Hebreos, y el libro de Apocalipsis. Sin embargo, Lutero no excluyó a Santiago del canon, y a pesar de sus críticas, citó muchas veces esta carta con aprobación.⁴⁹ En comparación con los “libros principales” que enseñaban claramente la justificación por la fe, para Lutero, Santiago era una “epístola de paja” (i.e., hecha de paja; aludiendo a 1 Corintios 3:12). Sin embargo, Lutero dijo también, “no quiero impedir que nadie la incluya o la ensalce, ya que por lo demás la carta contiene muchas declaraciones buenas”.⁵⁰ No descamos minimizar las críticas que de Santiago hace Lutero: el gran reformador tenía sin duda dificultades con ella. Sin embargo, tales dificultades surgieron de una perspectiva un tanto desequilibrada generada por el polémico contexto en que vivió. Considerando la carta de un modo más equilibrado, puede verse que esta hace una importante aportación a nuestra comprensión de la teología y praxis cristianas, que de ningún modo se opone a Pablo o a ningún otro autor bíblico (ver el apartado “Aportación” más adelante). Por razones tanto históricas como teológicas, Santiago merece plenamente el estatus de documento canónico que la Iglesia le ha otorgado.

SANTIAGO EN ESTUDIOS RECIENTES

El giro general de la erudición contemporánea del Nuevo Testamento hacia acercamientos de carácter literario se pone de relieve en los intentos de clasificar y analizar Santia-

⁴⁸ Algunos piensan, no obstante, que la omisión de Santiago en el Canon de Muratori es circunstancial, puesto que el texto del canon está deteriorado (Westcott, *History of the Canon*, 219–20). Quienes quieran considerar la opinión contraria pueden ver la obra de Franz Mussner, *Der Jakobusbrief*, HTKNT (Freiburg: Herder, 1981), 41.

⁴⁹ D. Stoutenberg, “Martin Luther’s Exegetical Use of the Epistle of St. James” (M.A. thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 1982), 51.

⁵⁰ *LW* 35:397.

go según las antiguas categorías retóricas.⁵¹ La fuerte condena que Santiago hace de los ricos (esp. 5:1–6) ha convertido su carta en uno de los escritos favoritos de quienes proponen distintas formas de teología de la liberación.⁵² Puede, no obstante, que el acontecimiento más interesante en este sentido, haya sido la atención que se ha concedido al marco social de la carta. En consonancia con el renovado interés que este asunto ha suscitado en la esfera de los estudios del Nuevo Testamento en general, los eruditos se han esforzado en identificar el marco histórico y social de la carta, para después utilizar esta reconstrucción como clave hermenéutica para su interpretación. Una de estas reconstrucciones ve Santiago como una misiva dirigida a los oprimidos y empobrecidos cristianos de origen judío que se sentían atraídos por la filosofía revolucionaria que condujo finalmente al movimiento celote. Santiago defiende su causa (p. ej., 5:1–6) y los derechos de los pobres y oprimidos, al tiempo que les advierte en contra de la utilización de la violencia para aliviar su situación (4:1–3).⁵³ Tales reconstrucciones pueden ser esclarecedoras, pero hemos de tener cuidado de no ser más específicos de lo que permite el texto, no sea que forceemos a la carta para que se adapte a un molde para el que no fue concebida.⁵⁴

LA APORTACIÓN DE SANTIAGO

Entre las principales contribuciones de Santiago está su insistencia en el sentido que la genuina fe cristiana ha de evidenciarse en obras. Con gran resolución se opone a la tendencia demasiado común entre los cristianos de descansar contentos en una fe tibia y acomodaticia que pretende obtener lo mejor del mundo presente y del venidero. Para Santiago, el doble ánimo es el pecado esencial (ver 1:8; 4:8), y llama con insistencia a los cristianos para que se arrepientan y regresen al camino del carácter completo y perfecto que Dios desea.

La misma fuerza de las declaraciones de Santiago respecto a este asunto plantea ciertas cuestiones acerca del punto de vista teológico de la carta, especialmente cuando Santiago lleva su argumento hasta el punto de vincular la justificación con las obras (2:14–26). En este punto, parece contradecir la insistencia de Pablo en el sentido de que la justificación es por la sola fe (ver Rom 3:28). Muchos se alegran de este rasgo que consideran una indicación de la profunda diversidad dentro del Nuevo Testamento, creyendo que Pablo y Santiago están diciendo cosas diferentes y contra-

⁵¹ Ver anteriores comentarios al respecto y también la obra de Wesley Hiram Wachob, *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*, SNTSMS 106 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

⁵² P. ej., P. V. Maynard-Reid, *Poverty and Wealth in James* (Maryknoll: Orbis, 1987); E. Tamez, *The Scandalous Message of James: Faith without Works Is Dead* (Nueva York: Crossroad, 1990).

⁵³ Martin, *James*, lxii–lxix.

⁵⁴ La subjetividad de tales reconstrucciones es evidente ya que otro intento reciente de identificar el escenario de Santiago llega a conclusiones muy distintas, a saber, que los lectores de Santiago eran miembros de una iglesia helenista e influenciada por las misiones paulinas (Popkes, *Adressaten, Situation, und Form des Jakobusbriefes*, 71).

dictorias respecto a la justificación de los seres humanos ante Dios.⁵⁵ Sin embargo, es innecesario reconocer algo tan desacertado. Antes del capítulo 2, Santiago ya ha dejado claro que la salvación es iniciativa de Dios.⁵⁶ Y su enseñanza del capítulo 2 puede armonizarse con Pablo al menos de dos formas distintas. La primera, y más popular de las dos, defiende que Santiago está utilizando el verbo “justificar” (δικαίωω [*dikaioo*]) en el sentido de “vindicar ante las personas” (el verbo se utiliza con este sentido p. ej. en, Lc 7:29). Pablo y Santiago, estarían, por tanto hablando de cosas diferentes: Pablo, de la declaración de nuestra justicia, y Santiago de su demostración. Otra posibilidad es la de tomar “justificar” en Santiago con el sentido de “vindicar en el juicio final”, un significado que este término tiene muchas veces en el judaísmo (ver Mt 12:37). Según este punto de vista, tanto Pablo como Santiago se refieren a la justicia del pecador ante Dios, pero Pablo se centra en la recepción inicial de esta posición y Santiago en el modo en que tal posición se vindica ante Dios en el juicio.⁵⁷

Esta armonización teológica es, creemos, absolutamente necesaria, sin embargo no debería llevarnos a ignorar la importante aportación hecha por Pablo o por Santiago. Cuando hemos de hacer frente al legalismo, con su intento de basar la salvación en las obras humanas, hemos de escuchar a Pablo (como se hizo intensamente en el periodo de la Reforma). Sin embargo, cuando hemos de vérnoslas con el quietismo, con la actitud que rechaza las obras como innecesarias para los cristianos, hemos de prestar atención al mensaje de Santiago (como se hizo, también igual de intensamente, en la época de los hermanos Wesley).

BIBLIOGRAFÍA

- J. B. Adamson, *The Epistle of James*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976) ■■ E. Baasland, “Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes,” *ANRW* 2.25.5 (1988), 3676–77 ■■ W. R. Baker, *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*, WUNT 68 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1995) ■■ Richard Bauckham, *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage* (Londres: Routledge, 1999) ■■ Ídem, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1990) ■■ Christoph Burchard, *Der Jakobusbrief*, HNT 15/1 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 2000) ■■ John Calvin, *Commentaries on the Catholic Epistles*, reprint ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1948) ■■ J. Cantinat, *Les épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude* (Paris: Gabalda, 1973) ■■ Bruce Chilton and Jacob Neusner, eds., *the Brother of Jesus: James the Just and His Mission* (Louisville: Westminster John Knox, 2001) ■■ Peter Davids, *The Epist-*

⁵⁵ P. ej., James G. D. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1977), 251–52.

⁵⁶ Véase, Douglas J. Moo, Moo, *Comentario de la Epístola de Santiago*, (Biblioteca Teológica Vida, ed Vida, Miami, Florida. 2008)..

⁵⁷ Quienes deseen considerar los detalles pueden ver especialmente Moo, *Comentario de la Epístola de Santiago*, Biblioteca Teológica Vida, ed Vida, Miami, Florida. 2008.

le of James, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) ■■ Ídem, "The Epistle of James in Modern Discussion," *ANRW* 2.25.5 (1988) 3628–29 ■■ Martin **Dibelius**, *Commentary on the Epistle of James*, rev. by H. Greeven, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1976) ■■ L. R. **Donelson**, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, HUT 22 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1986) ■■ James G. D. **Dunn**, *Unity and Diversity in the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1977) ■■ David Hutchinson **Edgar**, *Has God Not Chosen the Poor? The Social Setting of the Epistle of James*, JSNTSup 206 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001) ■■ R. **Eisenman**, "Eschatological 'Rain' Imagery in the War Scroll from Qumran and in the Letter of James", *JNES* 49 (1990): 173–84 ■■ J. H. **Elliott**, "The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication," *BTB* 23 (1993): 71–81 ■■ F. O. **Francis**, "The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and 1 John", *ZNW* 61 (1970): 110–26 ■■ H. **Frankemölle**, *Der Brief des Jakobus* (Gütersloh: Gütersloher, 1994) ■■ Ídem, "Das semantische Netz des Jakobusbriefes: Zur Einheit eines unstrittenen Briefes," *BZ* 34 (1990): 161–97 ■■ J. G. **Gammie**, "Paraenetic Literature: Toward the Morphology of a Secondary Genre", *Semeia* 50 (1990): 43–51 ■■ P. J. **Hartin**, *James and the Q Sayings of Jesus*, JSNTSup 47 (Sheffield: JSOT Press, 1991) ■■ Martin **Hengel**, "Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik" en *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Fs. F. Earle Ellis, ed. G. F. Hawthorne and Otto Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 248–78 ■■ Ídem, *Judaism and Hellenism*, 2 vols. (Filadelfia: Fortress Press, 1974) ■■ F. J. A. **Hort**, *The Epistle of St. James* (Londres: Macmillan, 1909) ■■ Luke Timothy **Johnson**, *The Letter of James*, AB 37A (Garden City: Doubleday, 1995) ■■ Ídem, *Brother of Jesus, Friend of God: Studies in the Letter of James* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004) ■■ Gerhard **Kittel**, "Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes", *ZNW* 41 (1942): 71–105 ■■ M. **Klein**, "Ein vollkommens Werk": *Vollkommenheit, Gesetz und Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes* (Stuttgart: Kohlhammer, 1995) ■■ R. J. **Knowling**, *The Epistle of St. James*, 2nd ed. (Londres: Methuen, 1910) ■■ Timo **Laato**, "Justification according to James: A Comparison with Paul," *TrinJ* 18 (1997): 47–61 ■■ Ídem, *Rechtfertigung bei Jakobus: Ein Vergleich mit Paulus* (Saarijärvi: Gummerus Kirjapaino Oy, 2003) ■■ Sophie **Laws**, *A Commentary on the Epistle of James*, HNTC (San Francisco: Harper & Row, 1980) ■■ Ralph P. **Martin**, *James*, WBC (Waco: Word, 1988) ■■ L. **Massebieau**, "L'épître de Jacques—est-elle l'oeuvre d'un Chrétien?" *Revue de l'Histoire des Religions* 32 (1895): 249–83 ■■ P. V. **Maynard-Reid**, *Poverty and Wealth in James* (Maryknoll: Orbis, 1987) ■■ J. B. **Mayor**, *The Epistle of St. James* (Londres: Macmillan, 1913) ■■ A. **Meyer**, *Der Rätsel des Jakobusbriefes* (Berlin: Töpelmann, 1930) ■■ C. L. **Mitton**, *The Epistle of St. James* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966) ■■ J. **Moffatt**, *The General Epistles: James, Peter, and Judas* (Londres: Hodder & Stoughton, 1928) ■■ Douglas J. **Moo**, *The Letter of James*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1985) ■■ Ídem, *Moo, Comentario de la Epístola de Santiago*, Biblioteca Teológica Vida, ed Vida, Miami, Florida. 2008. ■■ J. H. **Moulton**, W. F. **Howard**, y Nigel **Turner**, *A Grammar of New Testament Greek*, 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1908–76) ■■ Franz **Mussner**, *Der Jakobusbrief*, HTKNT (Freiburg: Herder, 1981) ■■ J. **Painter**, *Just James: The*

Brother of Jesus in History and Tradition (Columbia: University of South Carolina Press, 1997) ■■ T. C. **Penner**, *The Epistle of James and Eschatology: Re-Reading an Ancient Christian Letter* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) ■■ L. G. **Perdue**, "Parainesis and the Epistle of James," *ZNW* 72 (1981): 241–56 ■■ Wiard **Popkes**, *Adressaten, Situation, und Form des Jakobusbriefe*, SBS 125/126 (Stuttgart: Katholisches, 1986) ■■ *Idem*, *Der Brief des Jakobus*, THNT (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001) ■■ S. E. **Porter**, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon", *BBR* 5 (1995): 105–23 ■■ G. H. **Rendall**, *The Epistle of St. James and Judaistic Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1927) ■■ James Hardy **Ropes**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1916) ■■ J. N. **Sevenster**, *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?* (Leiden: Brill, 1968) ■■ F. **Spitta**, "Der Brief des Jakobus", *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, vol. 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896), 1–239 ■■ E. **Tamez**, *The Scandalous Message of James: Faith without Works is Dead* (Nueva York: Crossroad, 1990) ■■ R. V. G. **Tasker**, *The General Epistle of James*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1956) ■■ D. J. **Verseput**, "Wisdom, 4Q185, and the Epistle of James," *JBL* 117 (1998): 691–707 ■■ F. **Vouga**, *L'épître de S. Jacques* (Geneva: Labor et Fides, 1984) ■■ Wesley Hiram **Wachob**, *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*, SNTSMS 106 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) ■■ R. B. **Ward**, "James of Jerusalem in the First Two Centuries," *ANRW* 2.26.1 (1992), 799–810 ■■ Walter **Wessel**, "James, Letter of," en *ISBE* 2:959–65 ■■ B. F. **Westcott**, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* (Londres: Macmillan, 1889) ■■ Ben **Witherington III**, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress, 1994) ■■ W. H. **Wuellner**, "Der Jakobusbrief im Licht der Rhetorik und Textpragmatic", *Linguistica Biblica* 44 (1978–79): 5–66.