

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

El vuelco irritante y definitivo [The irritating and definitive turnaround]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Krüger, René
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 21:49:27
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155268

El vuelco irritante y definitivo Santiago 1:9-11 y el anuncio de la inversión total de la situación

René Krüger

Resumen: Santiago 1:9-11 anuncia la postura básica del autor con relación a un tema candente tratado varias veces en la epístola: la relación problemática entre pobres y ricos. Empleando el llamado esquema de la gran inversión, el autor se propone suministrar identidad a los pobres y, a la vez, anunciar el juicio a los ricos. La dignidad de los humildes está arraigada en Dios, y ellos han de verse a sí mismos y a su situación bajo esta perspectiva. Este otorgamiento de identidad no debe quedar sólo en el nivel de las idealizaciones. Santiago mostrará concretamente a lo largo de su epístola cómo esta dignidad puede y debe convertirse en un instrumento para la construcción de una comunidad alternativa basada en la solidaridad.

Palabras clave: Biblia. Nuevo Testamento. Epístola de Santiago. Teología.

Abstract: Jas 1:9-11 announces the basic position of the author in relation to a burning theme which is treated several times in the epistle: the problematic relationship between the poor and the rich. Using the so-called schema of the great reversal, the author proposes to provide identity to the poor and at the same time, announce judgement to the rich. The dignity of the humble is rooted in God, and they need to see themselves and their situation under this perspective. This provision of identity cannot remain only on the level of idealization. James will show concretely, throughout his epistle, how this dignity can and should be converted into an instrument for the building up of an alternative community based on solidarity.

Key words: Bible. New Testament. Letter of James. Theology.

*Multa quidem et alia Scripturae Sacrae, theologia et societatis studia narrant de discrepantia inter pauperes et divites, quae non sunt singulariter scripta in articulo hoc, nec ipsum arbitror mundum capere posse omnes qui scribi potuissent libros. Haec autem scripta sunt ut credas, Magister maxime, quia Deus nolit talem abyssum inter homines esse. Si vero contentione humana creata est abyssus haec, Dominus ipse – hoc est testimonium Iacobi omniumque Scripturarum, de quibus eruditus es – iustitiam faciet mutatione magna in adventu eius.
Ad multos annos,
Renatus*

I. Introducción

En una época que se caracteriza por un profundo clamor por justicia por parte de sectores cada vez más significativos de la humanidad, adquieren renovada importancia aquellos textos bíblicos que plantean temas tales como la justicia, las posibilidades de vida para todas las personas, la organización equitativa de la sociedad, la protección de los miembros débiles del cuerpo social. No puede negarse que muchos de estos textos —no sólo los apocalípticos— también incluyen la dimensión del castigo como elemento básico del establecimiento de la justicia. En el nivel hermenéutico y homilético se plantea entonces con vehemencia la pregunta acerca de cómo comprender, actualizar y predicar hoy el juicio. ¿Cómo reflexionar y predicar de manera responsable sobre esta cuestión sin caer en fundamentalismos superficiales y concordismos facilistas? ¿Qué pasará con los injustos y corruptos? ¿Qué hay de quienes son estructuralmente ricos y, a la vez, están envueltos en injusticias y que no dan señales de cambios de actitud? ¿Alcanza con querer resolver o postergar el problema con una “teoría de la obstinación”, como la que sostuvieron algunos autores bíblicos ante el rechazo del evangelio?

La constatación de la dimensión del juicio en tantos textos bíblicos es un paso importante y decisivo en el camino de una *relectura* de la Biblia, sin que haya que temer que el o la exégeta que se embarca en este proceso se convierta con ello de inmediato en un predicador o una predicadora de la moral victoriana.

Para introducirnos a esta problemática, queremos estudiar un breve texto de la Epístola de Santiago, a saber, Stg 1:9-11.

Santiago 1:9-11 introduce con pocas pero muy acertadas palabras la postura fundamental del autor de la epístola con relación a un tema candente tratado varias veces en el escrito: la relación problemática entre *pobres* y *ricos*. En este párrafo sumamente comprimido, Santiago permite echar a sus lectoras y lectores una mirada programática a la gran inversión. Con ello, los tres versículos adquieren el carácter de un verdadero antecompás para el desarrollo de este tema, que por lo visto es extremadamente delicado.

II. Crítica textual

El aparato crítico del *Novum Testamentum Graece* contiene tan sólo unas pocas variantes menores para estos tres versículos. En el v. 9 hay dos cambios en el orden de las palabras. Uno de ellos contiene una omisión. Los códices Vaticano y Athous Laurensis omiten el artículo delante de *adelfós*, mientras que el minúsculo 720 y otros pocos leen *ho tapeinòs adelfós*. El papiro 74 omite la preposición *en* delante de *tò hýpsei*. El v. 10 no presenta variantes. En el v. 11 hay dos omisiones. Los códices minúsculos 614, 630, 1505, otros pocos y algunos manuscritos de la Vulgata omiten *autoû* después de *tò ánthos*; el códice Vaticano y otros pocos omiten *autoû* después de *toû prosôpou*. Ninguna de todas estas variantes tiene testigos convincentes, de manera que ha de mantenerse el “texto estándar” presentado por el *NTG*.

III. Traducción

⁹ Gloríese el hermano humilde en su exaltación,

¹⁰ pero el rico, en su humillación, porque pasará como la flor de la hierba.

¹¹ Porque salió¹ el sol con el calor abrasador y secó la hierba y su flor se cayó y la hermosura de su apariencia² pereció; así también se marchitará el rico en sus caminos (Stg 1:9).

Segunda posibilidad, con *ánthos jórtou* como sujeto de *pareleúsetai*:

⁹ Gloríese el hermano humilde en su exaltación,

¹⁰ pero el rico, en su humillación; porque así como pasará la flor de la hierba –

¹¹ (porque salió el sol con el calor abrasador y secó la hierba y su flor se cayó y la hermosura de su apariencia pereció), así también se marchitará el rico en sus caminos (Stg 1:9).

IV. Delimitación formal y de contenido

Santiago 1:9-11 es una parte fundamental del prólogo de la epístola, que en conjunto tiene la función de suministrar las palabras clave para el contenido de la epístola entera³. El tema anunciado en los v. 9-11 será desarrollado en varias unidades y encontrará su culminación en 4:13-5:6. El breve párrafo introductorio evidencia una peculiar unidad en cuanto a la delimitación, la terminología, la temática y la metafórica, que la diferencia claramente del contexto inmediato.

El vocabulario es sumamente instructivo. Fuera de los artículos, preposiciones, conjunciones, adverbios, etc., se emplea un sólo concepto que ya había sido usado anteriormente: *adelfós* (v. 2). La unidad contiene dos de los 54 hapaxlegómena neotestamentarios de Santiago: *euprépeia* y *maráinomai*. Trece de los 19 términos de gran valor informativo (sustantivos, adjetivos y verbos) de este párrafo de la epístola se emplean sólo aquí: *hýpsos*, *tapeínôsis*, *ánthos*, *jórtos*, *parérjomai*, *anatéllô*, *hêlios*, *kaúsôn*, *xêraínô*, *ekpíptô*, *euprépeia*, *poreía* y *maráinomai*. Las siguientes expresiones se encuentran también en otras partes del texto de Santiago: *kaujáomai* en Stg 4:16; *tapeínós* en 4:6; *prósôpon* en 1:23 (y en los términos compuestos en el capítulo. 2); *apóllymi* en 4:12; y finalmente el concepto fundamental *plóusios*, que es empleado cinco veces en total por Stg: 1:10,11; 2:5,6; 5:1. Esta marcada concentración del léxico no sólo es un testimonio del vigor de la capacidad creativa del autor, sino también le provee a la unidad un carácter temáticamente consolidado.

¹ Si bien el aoristo gnómico en realidad equivale al presente castellano y las traducciones frecuentemente toman en cuenta esta equivalencia, queremos reproducir aquí los aoristos de Stg 1:11 con los tiempos empleados por el autor, ya que estos contienen un peculiar sentido oculto. En este punto, los comentarios no muestran coincidencias.

² Acaso también *figura*.

³ Hubert Frankemoille, "Das semantische Netz des Jakobusbriefes", *Biblische Zeitschrift* (NF) 34 (1990) p 161-197, p 184 y 188, *Der Brief des Jakobus Kapitel 1, OTKNT, Bd 17/1, Gutersloh – Wurzburg, Gutersloher Verlagshaus, Echter Verlag, 1994, p 153*

A la apreciación terminológica se agrega la temática socioeconómica homogénea cuyo dramatismo se transmite de manera drástica y clara mediante la metafórica vegetal, que también hace que el enérgico texto se destaque claramente del contexto. Sumamente notable es el esquema inequívoco de inversión: *hermano humilde – exaltación / rico – humillación*, que suministra al párrafo su característica peculiar. Esta antítesis no tiene vinculación alguna con la oposición precedente *fe – duda*. La partícula introductoria *dè* tampoco modifica esta constatación. Menos aún el *dè* se refiere a los *peirasmoi* del v. 2.

De esta manera, los tres versículos constituyen una construcción singular que comienza y finaliza sin transición visible ni unión temática con el contexto inmediato. El tema tratado tampoco permite ninguna ligadura forzada de la unidad con una temática abarcadora del prólogo, tal como es postulada ocasionalmente, pero que sin embargo produce con frecuencia la impresión de una relación artificial. Así, por ejemplo, Frankemölle, partiendo del tema básico “paciencia en la prueba” en Eclesiástico y en Santiago y del arraigo de Santiago en la tradición sapiencial judía⁴, ve en estos tres versículos la “tercera prueba/tentación: el déficit en cuanto a la correcta autoevaluación por parte de los ricos y los pobres”⁵. Pero el texto es considerablemente más severo que una mera amonestación por la arrogancia de los ricos o los sentimientos de inferioridad de los pobres. Se trata de algo fundamental y no meramente de “la aflicción por la pobreza o por la riqueza, que implican cada una por su parte una autoconciencia cristiana y eclesial perturbada”⁶. La postulada vinculación de los tres versículos con la tentación también ha llevado a conectar Stg 1:12 con este párrafo, que en el nivel del vocabulario y de la temática trabajada (¿un macarismo para un muerto?!) es improbable y acaso directamente imposible⁷. Si es que existe alguna relación, el *anêr* del v. 12 sólo puede ser conectado con el *hermano humilde* del v. 9, precisamente por el argumento aducido en Stg 2:5 (aquellos, que aman a Dios, recibirán el bien prometido —en ambos casos aparece la misma formulación llamativa: *epêngellato tois agapôsin autôn*— y en 2:5 estos son los pobres).

V. Estructura manifiesta

La estructura manifiesta de la breve unidad se descubre separando en primer lugar el v. 9 de los v. 10-11. Esto no implica un desprendimiento lite-

⁴ H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 1*, p. 190.

⁵ H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 1*, p. 240. Según Frankemölle, la primera prueba/tentación es la “falta de sabiduría (1:5-6a)”; la segunda es la “falta de fe (1:6b-8)”, p. 231.

⁶ H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 1*, p. 250.

⁷ Con respecto al planteo de esta vinculación cf. Francis Xavier Kelly, *Poor and Rich in the Epistle of James*, Ph. D. Diss.; Temple University, 1973, p. 171-173. Por las razones indicadas (vocabulario y temática) nos adherimos a la opinión contraria de Martn Dibelius: “1:12 es una sentencia separada, que no pertenece ni a lo que sigue[...] ni a lo que precede. Pues el duro juicio que los v. 9-11 pronuncian sobre el rico excluye deducir que aquí sea declarado bienaventurado”, *Der Brief des Jakobus. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*. Mit einem Ergänzungsheft herausgegeben von D. Heinrich Greeven, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga 195910 (19211) p. 85.

rario, sino la consideración de la confrontación temática dentro de la unidad misma. Cada una de las dos subestructuras muestra un patrón simétrico. La primera consiste en un quiasmo elocuentemente claro en el que *ho tapeinós* determina a *ho adelfas* y *hýpsos* figura como la razón para la exhortación *kaujásthô*:

- A Kaujásthô dè
 B ho adelfòs
 B' ho tapeinòs
 A' en tó hýpsei autoû
 A Gloríese
 B el hermano
 B' humilde
 A' en su exaltación

En la segunda parte pueden hallarse dos posibilidades de estructuración. La primera consiste en una simetría más completa; la segunda, en un quiasmo de cuatro líneas, tal como en el v. 9, pero con más carga. En la simetría más amplia se nombra en A y A' *ho ploúsios*, explicando el segmento A' luego de la jira botánica concisamente en qué consiste la *tapeínôsis*, a saber, en el marchitarse. La *euprépeia tou prosôpou* del rico no es más que *ánthos jórtou*; ambas desaparecen de la misma manera: *pareleúsetai-apôleto*. En la parte central C-C', *hêlios*, *kaúsôn*, *xêraíno* y *ekpíptô* quedan vinculados armónicamente entre sí como causa y efecto, retomándose en el segundo segmento nuevamente y con toda claridad la hierba y la flor⁸:

- A pero *el rico*, en su *humillación*;
 B porque él *pasará* como la *flor* de la *hierba*.
 C Porque salió el *sol* con el *calor abrasador*,
 C' y *secó* la hierba y su flor *se cayó*,
 B' y la *hermosura* de su *apariciencia* *pereció*;
 A así también *se marchitará el rico* en sus *caminos*.

La segunda posibilidad consiste en un quiasmo, en el que *ánthos jórtou* constituye el sujeto de *pareleúsetai*⁹:

- A pero *el rico*, en su *humillación*; porque *así* como *pasará* la *flor* de la *hierba* –
 B (porque salió el *sol* con *calor abrasador* y *secó* la *hierba*
 B' y su *flor se cayó* y la *hermosura* de su *apariciencia* *pereció*);
 A *así también se marchitará el rico* en sus *caminos*.

⁸ Los términos que mantienen correspondencia simétrica van en cursiva.

⁹ Ya que los textos neotestamentarios originalmente no tenían signos ortográficos, el punto luego de *pareleúsetai* carece de importancia.

Nuevamente, ambos *ho plouísios* están en relación paralela en A y A'. Lo mismo ocurre con el *pasar* y el *marchitarse*. La *euprépeia tou̯ prosôpou* se refiere a la planta. Los segmentos centrales B-B' constituyen una explicación intercalada que indica por qué el destino del rico es comparado con la flor de la hierba.

Si se leen de corrido los segmentos A (a partir de "porque") y A', resulta una frase coherente: "Porque así como pasará la flor de la hierba, así también se marchitará el rico en sus caminos".

Esta segunda estructuración es tan diáfana que resulta más convincente que la posibilidad más compleja. En cambio, el quiasmo del v. 9 es más bien modesto en comparación con la estructura de la segunda parte. Esto comprueba que el propósito principal del autor consiste en juzgar al rico. Con ello, la primera parte de la unidad (v. 9) hace las veces de un trasfondo para la unidad entera.

VI. Perspectivas semánticas

Analizar un determinado texto implica incluir la exploración del significado de los conceptos empleados, subrayándose desde el vamos que todo autor siempre elige selectivamente algún sector preciso de la amplia gama de posibilidades semánticas y que desde la perspectiva semiótica siempre debe presuponerse que el respectivo contexto y las relaciones estructurales dentro del texto global enriquecen y también modifican las perspectivas específicas. Por esta razón, la consideración etimológica de los conceptos debe completarse mediante el examen lexical y el análisis de sus funciones dentro de la estructura sincrónica¹⁰.

a) *Gloriarse, kaujáomai*

El empleo del verbo *kaujáomai* sorprende algo pues, de las 37 veces que es empleado en el Nuevo Testamento, aparece 35 veces en Pablo (Ro, 1-2 Co, Gá, Ef., Fil) y luego sólo dos veces en Santiago (1:9 y 4:16). En su uso intransitivo, el verbo puede tener un contenido negativo en el sentido de *jactancia*, *presunción*, *vanagloria* y *autogloria*¹¹; como también un sentido positivo refiriéndose a una actitud confiada frente a Dios. En su uso transitivo se refiere a la mención de algún objeto por el cual el sujeto siente satisfacción¹².

¹⁰ Hace años, James Barr señaló en su crítica del *ThWNT/ TDNT* la insuficiencia de una consideración meramente etimológica que no hace justicia a las relaciones dentro del texto mismo: *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, The Clarendon Press, 1961; en alemán: *Bibellexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*. Mit einem Geleitwort von H. Conzelmann, München, Christian Kaiser Verlag, 1965, sobre todo p. 236. Véase al respecto la respuesta de Gerhard Friedrich, "Zum Problem der Semantik", *KuD* 16 (1970) p. 41-57; y el mismo, "Zur Vorgeschichte des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament", *ThWNT* X, p. 1-52, sobre todo p. 51-52. Véase asimismo Gerhard Friedrich, "Semasiologie und Lexikologie", *ThLZ* 94 (1969) p. 801-816.

¹¹ Véase el paralelo al uso intransitivo de *kaujáomai* en Stg 3:5: *aujef*, referido a la jactancia de la lengua.

¹² Cf. Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen christlichen Literatur*, 6., völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlín - Nueva York, Walter de Gruyter, 19886, c. 865-866.

b) *El hermano humilde, ho adelfòs ho tapeinós*

El concepto *tapeinós* se emplea sólo 8 veces en el Nuevo Testamento, dos de ellas en Santiago: en 1:9 y en 4:6 en la cita de Pr 3:34 según la Septuaginta.

A la misma familia pertenece *tapeinòsis* en Stg 1:10. *tapeinós* significa *bajo, pobre, de escasos recursos, insignificante, débil* y, sólo cuando lo exige el contexto, *humilde* en el sentido moral¹³. Como en el Magnificat Lc 1:52, donde los *tapeinoí* se enfrentan a los *dynástai*, en Stg 1:9 el concepto *tapeinós* no se emplea en un sentido espiritual o moral, sino indiscutiblemente en el sentido socioeconómico, tal como puede reconocerse perfectamente por la confrontación estructural a *ho ploúsios* mediante la partícula *dè*¹⁴.

El término es empleado 70 veces en la Septuaginta. Unas 10 veces el contexto sugiere el significado espiritual y moral de *humilde* (por ejemplo, Sal 33:19 y 137:6 [LXX], Odas 8:87; Pr 3:34 y 11:12; Sir 3:18). En Lv 13 y 14 el concepto se refiere a un punto más profundo de la piel (llaga = lepra); varias veces se lo emplea para designar un punto geográfico más bajo (*valle, lugar bajo*; por ejemplo, Js 11:16; Ju 1:15; 1 Mac 6:40; Ecl 10:6); por lo demás, el término tiene un significado social y/o económico que le asigna de manera inequívoca un sesgo negativo (por ejemplo, Lv 27:8; 1 Sm 18:23; Judit 16:11; 1 Mac 14:14; Sal 9:39; 17:28; 81:3; 101:18 [todos LXX]; Pr 30:14; Am 2:7; 8:6; Is 11:4; 25:4; 26:6; 32:7; 49:13; Jr 22:16). Estos textos hablan del sufrimiento en una determinada situación y no de una actitud virtuosa. Esta condición se vincula con la dedicación especial de Dios a los más pequeños, bajos y pobres. Esto vale tanto para David (1 Sm 18:23) como para el pueblo de Judit (Judit 9:11; 16:11) y el tiempo de los macabeos (1 Mac 14:14); a la vez que es tematizado por Amós, Isaías y en los Salmos (Am 2:7; Is 49:13; Sal 9:39; 81:3; 101:18). El reverso de esta dedicación del Señor es la humillación de los altivos (Sal 17:28 LXX).

A partir de este cuadro debe cuestionarse la tesis de Grundmann según la cual la familia de términos tendría un sentido positivo sobre el trasfondo de la comprensión bíblica del ser humano en cuanto determinado por la acción de Dios, mientras que detentaría un sentido negativo en el mundo cultural griego a partir del desprecio de la falta de libertad y del sometimiento, desprecio éste derivado de la imagen del ser humano libre¹⁵. Este balance es

¹³ Para el NT, Heinz Giesen indica como único texto con este significado 1 Pe 5:5 y Stg 4:6, donde el autor cita Pr 3:34. H. Giesen, *tapeinós*, en Horst Balz y Gerhard Schneider (ed.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart - Berlín - Colonia, Verlag W. Kohlhammer, 1992, III, p. 799.

¹⁴ Esto lo señaló decididamente Sophie Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, San Francisco, Harper and Row, 1980, p. 62.

¹⁵ Walter Grundmann, *tapeinós ktl*, *ThWNT* VIII, p. 12.

extraño ya que Grundmann analiza adecuadamente los componentes negativos de *tapeinós* en la LXX¹⁶.

¿Por qué emplea Santiago el término *tapeinós* y no el vocablo diáfano *ptôjós* como en Stg 2:2,3,5,6? El concepto *tapeinós* es más heterogéneo y combina el significado económico con el contenido social. Con ello puede aludirse también a un contenido religioso. Además, debe tenerse en cuenta que el empleo de esta designación establece un contraste con la *tapeinôsis* del v. 10, mediante lo cual Santiago otorga una mayor intensidad a la inversión.

Es de importancia la combinación de *adelfós* con *tapeinós*. Esta calificación se ubica en una misma línea con las figuras de invocación o llamada de las 15 veces en las que el autor se dirige directamente a los destinatarios de la epístola como *mis hermanos, mis amados hermanos, hermanos* (es decir, como miembros de la iglesia), que en su conjunto constituyen un medio excelente para establecer comunicación: *adelfoi mou* 1:2; 2:1,14; 3:1,10,12; 5:12,19; *adelfoi mou agapêtoi* 1:16,19; 2:5; y *adelfoi* 4:11; 5:7,9,10¹⁷. Estos nombramientos logran a la vez que los destinatarios y las destinatarias de la Epístola puedan presuponer que el *adelfós* mencionado en 1:9; 2:15; 4:11 (2 veces) y la *adelfê* mencionada en 2:15 también sean miembros de la iglesia cristiana. Con ello, la frase de Stg 1:9 contiene dos informaciones: Santiago se dirige a miembros de la comunidad¹⁸ y estos son *humbles*.

c) *El rico, ho plouísios*

Once de los 28 empleos de *plouísios* en el Nuevo Testamento pertenecen al evangelio de Lucas y 5 a Santiago. A ello se agrega el hecho de que en ambos escritos los *ricos* mencionados o invocados son vistos o colocados siempre en una relación de oposición con respecto a los *pobres*¹⁹. Salvo en Stg 2:5 (*plouístous en pístei*), en ambos escritos el término no es empleado en sentido metafórico, sino siempre en su sentido social y económico, para referirse a individuos con propiedades materiales. Este paralelismo suministra una primera información sobre las intenciones específicas de ambos autores.

¹⁶ En la LXX a) *bajo, llano, abajo*, b) *inclinado, pequeño, bajo*, c) *doblado, oprimido* —con referencia a la relación directa entre pobreza e inferioridad, *ibid*, p. 9. Luego de su resultado ambiguo y de un párrafo sobre el significado religioso del concepto como *humildad* en el judaísmo (p. 12-15), Grundmann pasa a “humildad y bajeza en el NT” (p. 15-24) y grava con ello el relevamiento general del significado. Sin embargo, percibe correctamente el estado de cosas en Stg 1:9 “el hermano humillado por la pobreza”, p. 20. Con respecto a la tesis de Grundmann, que afirma que el concepto tiene un significado positivo en el uso bíblico y uno negativo en el profano, como también con relación a la simplificación mediante la traducción por *humildad* en el sentido religioso-moral, véanse las observaciones críticas de Ragnar Leivestad, “*Tapeinós – tapeinófrón*”, *NT* 8 (1966) p. 36-47.

¹⁷ H. Frankemölle, “Das semantische Netz des Jakobusbriefes”, p. 179. Este empleo de la figura de invocación no permite extender el concepto *adelfós* simplemente a la dimensión humana general, tal como sucede esporádicamente, cf. p. ej. F. X. Kelly, *Poor and Rich in the Epistle of James*, p. 160-161.

¹⁸ El plural se deduce del tratamiento genérico *el hermano*.

¹⁹ Nos permitimos remitir a un trabajo nuestro que investiga este estado de cosas en el Ev. Lc. René Krüger, “La conversión del bolsillo. La isotopía económica en el Evangelio de Lucas”, *RIBLA* 30 (1999) p. 98-128.

La contraposición de *pobre y rico, pobres y ricos* en estos textos tiene un respaldo interesante en la tradición²⁰.

d) Exaltación y humillación, hýpsos y tapeínôsis

Para intensificar la relación de oposición entre el hermano humilde y el rico, el autor emplea dos conceptos que provienen de la dimensión espacial y llegaron a incluir un componente social. A partir del significado literal de *altura, hýpsos* llegó a ser también una perífrasis para *cielo*²¹ y, en sentido figurado, designación de un alto rango o posición (o una elevación de rango²²), como lo evidencian 1 Mac 1:40 y 10:24.

Como acción, *tapeínôsis* tiene significado activo: *humillación*; pero también puede designar la condición o el resultado de esta acción: *humildad, bajeza*²³. Este significado se originó cuando se concibió la situación de miseria como la consecuencia de una degradación externa. No se trata, pues, de una postura humilde. Ésta puede expresarse mediante la fórmula *tapeínôsis psyjês* (Test Judá 19:2) o *tapeínôsis kardías* (Test José 10:2; Test Rubén 6:10).

e) Naturaleza, ánthos (2 veces), jórτος (2 veces), anatéllô, hêlios, kaúsôn, xêraínô, ekpíptô, euprépeia tou prosôpou, maraíno; y Sic transit gloria mundi, parérjomai, xêraíno, ekpíptô, apólymi, maraínomai

Una coloreada colección de objetos y procesos tomados de la naturaleza da por resultado una sugestiva metáfora que vive de sus marcados contrastes, resultando por ello especialmente impresionante: belleza, esplendor externo, brillo y magnificencia están destinados a la destrucción, la ruina y la extinción, y todo ello ocurre en un proceso “normal”, comprendido en un desarrollo natural. Nótese que el autor sólo usa verbos²⁴, que a la vez tienen carácter definitivo, para describir la destrucción: *pasar, secarse, caerse, perecer, marchitarse*. Al final de todo el proceso no queda absolutamente nada útil.

f) ¿Caminos? ¿Viajes de negocios? ¿Empresas?, poreíai

El sentido propio del término *caminar* derivó en *camino, caminata, viaje*. Por su empleo en el plural, aquí la expresión posiblemente pueda traducirse como *viajes de negocios* o *empresas* u *ocupaciones*²⁵. Esto podría reforzarse por la rela-

²⁰ La confrontación literal es tematizada en textos sapienciales. Pr 19 22 (con el agregado de *plouístos* en la LXX, sobrepasando el texto hebreo), 22 7, 28 6, Sir 10 30, 13 3,20,21

²¹ En el sentido religioso de este concepto, Sal 18 17 (LXX 17 17), 68 19 (LXX 67 19), 102 20 (LXX 101 20), Lc 1 78, 24 49, Ef 4 8 (retomando Sal 68 19) En el Ev Lc, *hýpsos* es espacialmente *lo alto del cielo* y puede constituir prácticamente una perífrasis para *Dios*, como lo es de facto *ho hýpsistos*

²² Georg Bertram, *hýpsos ktl*, ThWNT VIII, p 603

²³ Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, c 1605

²⁴ Y no, p ej., sustantivos *castigo, venganza, retribución, paga*

²⁵ Así lo entienden diversos comentarios y traducciones como también Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, c 1387

ción simétrica con la expresión *poreusómetha* de Stg 4:13. Ahora bien, tampoco puede descartarse una traducción por *manera de vivir* o *conducta* (o también: *en toda su conducta*)²⁶ en el buen sentido semítico y figurado de *camino*.

Exaltación, humillación y el gloriarse

Una persona se gloria de aquellos valores en los cuales confía en su vida, pero también se gloria de sus logros²⁷. De por sí el gloriarse suele ser un hábito de los ricos y poderosos. En el ambiente bíblico, el Sal 49:7 constituye un verdadero emblema de trasfondo: *hoi pepoithótes epì tē dynámei autōn kai epì tō plēthei tou ploútou autōn kaujōmenoi* (“los que confían en sus bienes y de sus muchas riquezas se jactan”). Si alguien se jacta de cosas percederas como la riqueza (Jer 9:22), su ascendencia (Fil 3:4) o incluso sus obras ante Dios (Ro 3:27), su jactancia es fuertemente criticada (Jer 9:22: *mē kaujásthō ho plouúsios en tō ploútō autoû*, “no se alabe el rico en su riqueza”), ya que pertenece a la categoría de la autoglorificación. Stg 4:16 objeta la jactancia ostentosa de los planificadores ávidos de riquezas que elaboran sus planes de viajes y de negocios sin consideración de Dios.

Ahora bien, el uso bíblico de esta terminología también sabe que hay un gloriarse positivo y objetos positivos del gloriarse. Así Jer 9:23 puede exhortar inmediatamente después de la crítica del v. 22 a que el lector se gloríe por comprender los contenidos de la revelación divina (Dios el Señor, misericordia, juicio y justicia). Salmos 32:11 (31:11 LXX) y 149:5 pertenecen a la misma línea.

Pablo valora positivamente la glorificación de Dios por Jesucristo (Ro 5:11; 1 Co 1.31; Gá 6:14; Fil 3:3). Pablo también subraya el gloriarse en las debilidades (2 Co 12:9). Santiago está en lo mismo. En este lugar se tocan las oposiciones fundamentales de las estructuras profundas de los textos de ambos autores: hay un rechazo de la jactancia fanfarrona de los propios logros, se recomienda el reconocimiento de las obras liberadoras de Dios. Stg 2:5 indica que el fundamento de la exaltación de los indigentes, y con ello de su gloriarse, es la intervención de Dios a favor de los pobres. Por ello, el gloriarse del humilde tiene carácter positivo. Gloriándose, el pobre debe apropiarse directamente de la exaltación y de la dignidad recibidas de Dios. Su actitud no tiene nada que ver con la altanería arrogante tal como la despliega el rico con su conducta presuntuosa de estatus. Gloriándose, el humilde expresa su alegría por el hecho de haber sido elegido por Dios. He aquí una profundización de la bienaventuranza del pobre. Tal como lo evidencia la selección del vocabulario, Santiago se ubica conscientemente en la tradición veterotestamentaria de la oposición entre la vanagloria del ser humano y el reconocimiento de Dios.

El sujeto que ha de gloriarse es el hermano humilde, mientras que el objeto de esa realización consiste en la exaltación de este hermano. Es importante que

²⁶ Walter Bauer, *Ibidem*.

²⁷ Franz Schnider, *Der Jakobusbrief*, Regensburger Neues Testament, Regensburg, Verlag F. Pustet, 1987, p. 34.

aquí no se plantee un proceso de exaltación sino un estado. El término *humilde* se refiere a la situación de aquellos que son insignificantes y desconocidos socialmente. La oposición estructural entre los dos conceptos *exaltación* y *humillación* y la relación del *rico* con la futura *humillación* indican que el término ha de definirse inequívocamente en el sentido económico como referido a *pobreza, miseria, necesidad*. Por tanto, la confrontación estructural entre el hermano humilde y el rico, que evidencia una construcción estilística muy llamativa, nos exige ver en el humilde un pobre en el sentido económico y no una persona sumisa y mansa²⁸.

A la dimensión económica se agrega la social. A diferencia del pobre, el rico disfruta de una posición social elevada. Posee poder, influencia, prestigio público, estatus. En cambio, el pobre es inferior, insignificante, pequeño e impotente. Ahora esta persona sin influencia, social y económicamente débil, es invitada a hacer lo que comúnmente sólo pueden hacer los ricos: gloriarse, gloriarse precisamente por su exaltación.

El inferior debe gloriarse en *tô hýpsei autoû*. La *altura* remite aquí al nivel de una posición superior atribuida o preparada para el pobre desde “afuera”. Santiago se ubica aquí en una línea tradicional, cuya formulación ya aparece claramente en 1 S 2:7: *kýrios ptôjízei kai ploutízei tapeinoî kai anupsôî* (“el Señor empobrece y enriquece; abate y enaltece”); y en Job 5:11: *tôn poioûnta tapeinoûs eis hýpsos kai apolôlôtas exegeíronta* (“el que pone en alto a los humildes y levanta a los perdidos”). El contexto de ambos textos califica en perspectiva social y económica como pobres e insignificantes a los humildes ensalzados por Dios. La semántica social del concepto también se halla presente en Ec 10:5; 1, Mac 1:40 y 20:24 y, en sentido figurado, en el Salmo de los pobres 73:8 (72,8 LXX), donde el término es empleado para calificar el hablar arrogante de los ricos: *eis tò hýpsos elálêsan*.

Es llamativo que la invitación dirigida al pobre no contenga ninguna otra fundamentación fuera de la mención de la *exaltación*; en cambio, la exhortación dirigida al rico recibe una extensa argumentación. Recién en Stg 2:5 el autor indicará la razón para la gloria del pobre: su elección por parte de Dios.

VII. ¿El rico como hermano?

El siguiente sujeto que ha de gloriarse es el rico. Su objeto es la *humillación*. Dado que Stg 1:10-11, a diferencia de la descripción de la situación de *exaltación* del v. 9, no describe un estado ya constituido sino un proceso que culmina en una tal situación, debe optarse aquí por el término *humillación* en lugar de *pequeñez*.

²⁸ Diversas interpretaciones del Magnificat han querido comprender la *humildad* de la Virgen María (Lc 1:48) en el sentido de la mansedumbre y la sumisión a la voluntad de Dios. Con ello María fue obligada a asumir el rol moral del acatamiento obediente de la determinación divina sin que se le permitiera realizar su función, tan claramente presentada en el Magnificat, de vocera de las personas humilladas, pobres y oprimidas.

Con respecto al *rico*, en primer lugar debe aclararse una importante cuestión semántica. Mientras que el autor llama *hermano* al humilde, no dice nada similar con respecto al rico. ¿Está redactando el autor aquí en estilo directo o se refiere el *ho adelfós* del v. 9, también al *ho plouísios* del v. 10? ¿Es *plouísios* sustantivo o adjetivo? ¿Debe comprenderse este concepto como adjetivo, en paralelismo a *ho adelfós ho tapeinós*, sobre todo porque a partir de la estructura de la frase el *kaujásthō* es tomado como verbo para el v. 10²⁹, agregándose de esta manera un *ho adelfós* implícito? De ninguna manera se trata de preguntas insignificantes. No sólo son importantes para la identificación de los ricos en los diferentes textos de la epístola (se trata de la pregunta de si estos ricos pertenecen o no a la iglesia), sino que también tienen un fuerte significado hermenéutico (¿es posible ser cristiano y rico a la vez?).

En última instancia están en juego las siguientes alternativas, muy discutidas en la exégesis:

- El rico de Stg 1:10-11 no es *hermano*, es decir, no pertenece a la iglesia. En este caso, es irónica la exhortación a gloriarse a causa de la humillación.
- El rico es *hermano*, es decir, miembro de la iglesia. En este caso la exhortación es seria y tiene un tono “heroico”³⁰.

En realidad, el rico también podría pertenecer a la iglesia y recibir una instrucción irónica a gloriarse por su humillación. Ahora bien, con ello quedaría fuera de la comunidad. La posibilidad contraria sería ilógica: no ser miembro de la iglesia, pero recibir una orden de carácter serio.

Frecuentemente se afirma que Santiago omitió en esta parte de la oración la designación *adelfós* por darla por sobreentendido, sin que con ello haya querido caracterizar al rico como no-hermano. El ejemplo clásico de esta orientación entre los comentaristas importantes de Santiago es Frankemölle, que adoptando una opinión bastante divulgada y representada decididamente por James Hardy Ropes³¹ y también por Franz Mussner³² ofrece la siguiente traducción: “Gloríese, pues, el hermano: el humilde en su exaltación, pero el rico en su humillación”³³. A partir de aquí, Frankemölle puede afirmar que “aquí se trata ante todo de la correcta conciencia de sí mismo del cristiano pobre y del rico”; y que “Santiago

²⁹ Frecuentemente se aduce este argumento, así p. ej. P. H. Davids, *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, p. 77.

³⁰ Trataremos más adelante las diferentes posibilidades de la humillación del rico.

³¹ James Hardy Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St James*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1954, p. 146. Ropes aduce tres argumentos para la doble referencia de *adelfós* a *tapeinós* y *plouísios*: 1. es falso no establecer la relación de *adelfós* con *plouísios*; 2. es extremado presuponer que haya ironía; 3. la idea de la tentación aparentemente sigue dominando el contexto. F. X. Kelly, *Poor and Rich in the Epistle of James*, p. 159, incorpora explícitamente estos tres argumentos. En realidad, los tres argumentos se derrumban por sí solos, ya que son afirmaciones y no argumentaciones. Además, los dos primeros son muy subjetivos.

³² Franz Mussner, *Der Jakobusbrief*, HTKNT, Bd. 13/1; Friburgo/Brisgovia, Basilea y Viena, Herder 19753, p. 74.

³³ H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 1*, p. 133.

designa a ambos grupos con el nombre de *hermano*³⁴. Frente a ello cabe preguntar si Santiago no habría tenido que comenzar la primera parte de su frase más bien con *hékastos* y el vocativo en plural *adelfoí*, como por ejemplo Pablo en 1 Co 7:24; o sea, diciendo: *Kaujásthō dē hékastos hymôn, adelfoí: ho tapeinòs en tō hýpsei autoû, ho dē ploúsios en tē tapeinôsei autoû* (“gloríese cada uno de ustedes, hermanos: el humilde en su exaltación, pero el rico, en su humillación”). Pero así como está la frase en Santiago, la introducción de dos puntos luego de *hermano* realizada por Ropes, Mussner, Frankemölle y otros parece querer salvar antes al rico que la construcción de la frase.

La enumeración de los exégetas que defienden una u otra posición con respecto a Stg 1:9-11 y los demás textos sobre *pobres* y *ricos* llenaría varias páginas. Nos limitaremos aquí tan sólo a algunos exponentes de soluciones especiales. Queda claro que tampoco daremos conclusiones sobre los restantes textos de la epístola, pues cada uno de estos debe ser analizado por separado.

³⁴ Manabu Tsuji argumenta que difícilmente pueda pensarse que el autor se haya dirigido en la parte inicial de su escrito dirigido a cristianos también a personas externas a la comunidad³⁵. Ahora bien, esta argumentación no es inapelable, pues a esa altura Santiago ya había dirigido nueve versículos enteros a miembros de la iglesia.

Un camino sumamente extraño nos parece tomar G. C. Bottini³⁶. Este exégeta ve en Stg 1:9-11 una instrucción positiva sobre la alegría que experimentan aquellos que superan una de las tentaciones típicas de la vida: la inversión de las condiciones sociales y económicas. Bottini no ve en el texto ni un desprecio de los ricos ni una amenaza, sino una exhortación sapiencial para ambos, el pobre y el rico. Según Bottini, con esta interpretación es posible leer los v. 9-11 en su contexto (Stg 1:1-12) y mantener coherentemente el significado de los conceptos aplicados al individuo. Pero esta comprensión no sólo ignora la profundidad del esquema de inversión existente en aquel entonces³⁷, sino también la correspondencia estructural de los textos de Stg 1:9-11 y 5:1-6.

La interpretación de Bottini está bajo la influencia de la opinión divulgada de que *peirasmós* (Stg 1:2,12) constituye la temática decisiva de todo el capítulo³⁸, en conformidad con la cual se afirma que la tentación del rico consiste en la pérdida de su riqueza. Frente a ello, debe sostenerse una vez más que el texto no habla de la riqueza sino del rico mismo. Si la supuesta pérdida se combina con la donación de limosnas, ha de reprochársele a esta teoría caritativa que el texto no dice nada de donaciones, compartir o repartir (el compartir recién aparece en Stg

³⁴ *Ibidem*, p. 241 y 242 (negritas en el original).

³⁵ Manabu Tsuji, *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlichen Kohärenz des Jakobusbriefes*, WUNT 93; Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 135.

³⁶ G. C. Bottini, “Giacomo 1:9-11: Minaccia o Parenesi?”, *LA* 34 (1984) p.191-206, *passim*.

³⁷ Cf. *infra*.

³⁸ Fuertemente representada por J. H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St James*, p. 146.

2:15-16), sino que se refiere con total claridad sólo al marchitarse del rico. En ello consiste el verdadero conflicto, y no en la eventual disminución del capital por donaciones a los pobres³⁹.

Philipp Vielhauer ofrece una solución relacionada con el género literario. Parte del carácter de la parénesis y afirma que el planteamiento acerca de la membresía del rico (con sus graduaciones: dentro, fuera o al borde de la comunidad) es inadecuado con relación a este género literario, ya que por su naturaleza la parénesis se dirige una vez a éste, otra vez a aquel grupo de gente⁴⁰. Es correcto que la epístola se dirige a diferentes grupos. Pero, con respecto a la pregunta acerca de la membresía, no se trata de una determinación conceptológica literaria, sino del relevamiento de mensaje particular para cada uno de estos grupos, y por ello debe seguirse planteando la pregunta. Por lo demás, entre tanto debe haber quedado en claro que la parénesis de Santiago no adolece de generalizaciones o de falta de contextualidad, sino que tiene en vista problemas muy concretos que habían resultado del desarrollo retrógrado de sus congregaciones⁴¹.

Volviendo a la interpretación heroica que responde afirmativamente la pregunta acerca de la membresía del rico, no cabe otra que rechazarla por una serie de razones. Por una parte, pasa por alto la antítesis radical entre el v. 9 y los v. 10-11. Esta oposición tampoco puede allanarse mediante la suposición de una “valoración escatológica radical de la existencia que constantemente tiene en vista ‘las últimas cosas’”⁴², pues una tal visión también debería concernir al pobre. Además, no se percata de que se trata del fenecimiento del rico mismo y no de la desvalorización de su riqueza. El objeto del gloriarse, la humillación, queda vinculado lingüísticamente mediante la partícula *hóti* de manera directa con las metáforas de la caducidad, que por su parte en el v. 11d remiten mediante el *houútōs kaí* nuevamente de manera expresa al rico⁴³. Es decir, al Invitar al rico a gloriarse, Santiago tiene en mente su sujeción a la muerte; ¿y acaso esto no es expresamente sarcástico?

³⁹ Como ejemplo típico de esta interpretación podemos presentar a Charlie William Boggan: “The real dilemma is the loss of the rich persons’ wealth for the benefit of the less fortunate brethren... The transitoriness of riches (1:11) serves as the author’s rationale for generosity. The author’s purpose is to convince the readers that the riches which they forfeit for their brothers are really minimal in comparison to *ton stéfanon tes zoēs*, which will be their possession if they triumph in this trial”, *Wealth in the Epistle of James*, Ph. D. Diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 1982, p. 204-205. Es totalmente incomprensible cómo Stg 1:12 puede ser referido al rico, que *se marchitará en todos sus caminos*.

⁴⁰ Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlín – Nueva York, Walter de Gruyter, 1975, p. 572.

⁴¹ Anselm Schulz, “Formas fundamentales de la parénesis primitiva”, en Josef Schreiner (ed.), *Forma y propósito del Nuevo Testamento. Introducción a su problemática*, Barcelona, Herder, 1973, p. 305. También Raul Humberto Lugo Rodríguez rechaza el reproche de la falta de contextualidad, “‘Esperen el día de la llegada de Dios y hagan lo posible por apresurarla...’ (2 P 3:12) (Las cartas no paulinas como literatura de resistencia)”, en *RIBLA* 13 (1992) p. 49.

⁴² F. Mussner, *Der Jakobusbrief*, p. 74.

⁴³ Por ello es incomprensible por qué p. ej. F. Schnider excluye la exposición a la caducidad como objeto del gloriarse, diciendo que “ella recién aparece en la fundamentación del gloriarse”, *Der Jakobusbrief*, p. 36. Si la humillación es originada por la desaparición, la desaparición misma es objeto del gloriarse.

La interpretación heroica pasa también por alto las relaciones entre estos versículos y todo lo demás que Santiago presenta sobre este tema en su epístola; sobre todo en 5:1-6, donde anuncia a los latifundistas crueles un fin espantoso, la pérdida de sus bienes y el juicio, sin invitarlos con una sola palabra al arrepentimiento, lo cual remite al carácter definitivo del juicio. Finalmente, a esta interpretación se le escapa el hecho de que la visión neotestamentaria de la riqueza por regla general es muy negativa⁴⁴, sobre todo cuando asume la crítica profética de la acumulación egoísta de bienes vinculada con injusticia y explotación⁴⁵, como en Mt 13:22 // Mr 4:19 // Lc 8.14; Mt 19:23 // Lc 18:24; Lc 6:24; 12:13-21; 16 (con la oposición fundamental en el v. 13 // Mt 6:24: *ou dýnasthe theô douleúein kai mamônâ*); 1 Ti 6:6-10,17 (trasfondo sapiencial); Ap 18. Cabe destacar que la crítica neotestamentaria de la riqueza no está ligada a tendencias ascéticas frente a las posesiones en general, como en el monasticismo posterior, sino que tiene por meta la concientización sobre la función social de la propiedad y los bienes.

Adicionalmente a los argumentos presentados a favor del rechazo de la interpretación heroica, las siguientes observaciones se oponen a la membresía del rico al cual se dirige Stg 1:10-11:

- En el último segmento del v. 11, *plousios* es empleado de manera inequívoca como sustantivo, que dentro de la estructuración simétrica retoma el *plousios* del v. 10 indicando de esta manera que allí también se trata de un sustantivo.
- Stg 1:9-11 no contiene ninguna indicación de una relación fraternal entre el pobre y el rico. A nivel del texto, ocurre exactamente lo contrario.
- Santiago emplea 19 veces la designación *adelfós* y una vez *adelfê*. Generalmente (15 veces), lo hace para dirigirse de manera directa a los lectores y siempre se refiere a miembros de la iglesia. Ahora bien, nunca dice: *ustedes, ricos, amados hermanos, o queridos hermanos ricos, o el hermano rico*. Además, en ningún momento dice que los ricos pertenecen a la comunidad.

El resultado de la suma total de los diversos argumentos no permite dudar que el rico *no* es visto como hermano por el autor en Stg 1:10-11.

VIII. ¿Cristianos ricos?

La pregunta a cerca de si el rico de Stg 1:10 puede ser considerado hermano o no lleva inmediatamente a la pregunta mucho más profunda y muy discutida que

⁴⁴ Argumento sostenido sobre todo por Pedrito Uriah Maynard-Reid, *Poor and Rich in the Epistle of James. A Socio-Historical and Exegetical Study*, Th. D. Thesis; Andrews University, 1981, p. 44.

⁴⁵ Textos clásicos son p. ej. Is 5:8-9; Jr 5:26-28; Am 2:6-8; 5:11-12; Mi 2:2; 6:12. Los pecados cometidos por los ricos desencadenan según la interpretación profética el juicio sobre el pueblo entero (p. ej. Is 5:9; Jr 5:29; 34:17; Am 2:13-16; Mi 2:3-5).

atraviesa toda la literatura exegética sobre Santiago: los ricos mencionados, acusados y juzgados, ¿pertenecen a la iglesia cristiana o no? Es decir, ¿se trata de ricos cristianos o no cristianos? Por otra parte, prácticamente en ningún lugar se duda que los pobres sean miembros de la iglesia, a pesar de que sobre la base del texto y a excepción de Stg 1:9 (*ho adelfós*) no necesariamente todos los pobres deben ser miembros de la comunidad. La investigación ha elaborado un amplio abanico de respuestas a esta pregunta que parcialmente permiten diversas graduaciones simultáneas dentro de la epístola. Básicamente, hay varias posibilidades en lo que respecta a la membresía de los ricos:

- Todos los ricos son miembros de la iglesia.
- Ninguno de ellos pertenece a la iglesia.
- Santiago se dirige a los ricos en general⁴⁶, sin que su perspectiva excluya o tenga que excluir a miembros ricos de la iglesia.
- Los diversos textos se dirigen a diferentes grupos: a cristianos ricos y a ricos no cristianos.

El error metodológico de muchos de los trabajos que tienden a soluciones categóricas parece consistir en que no prestan suficiente atención a las orientaciones y los contenidos variados de los textos particulares, sino que amalgaman confusamente todos los textos. Entonces resulta que es posible asumir una u otra posición. Antes de poder suministrar una respuesta general a la pregunta planteada, debe examinarse cuidadosamente cada texto singular. Ya una rápida comparación de las dos unidades vinculadas en lo estructural e incluso en lo lingüístico por la misma apelación (Stg 4:13 *áge nûn hoi légontes* y 5:1 *áge nûn hoi plouísioi*) excluye cualquier generalización: el tono parenético y pastoral de Stg 4:13-17 sugiere que el autor se dirige aquí a comerciantes cristianos; mientras que la denuncia del cúmulo de los pecados cometidos contra los jornaleros rurales pobres y los castigos anunciados a los latifundistas ricos en Stg 5:1-6 difícilmente permitan pensar que estos últimos sean miembros de la iglesia⁴⁷.

A pesar de todos los argumentos presentados aquí, convincentes a nuestro criterio, las dos posiciones divergentes de los exégetas se hallan aproximadamente nivelados en cuanto a la cantidad de sus respectivos defensores (cristianos ricos – ricos no cristianos); y ello evidencia que no es tan fácil hallar una respuesta sólo a partir de la construcción del texto. Por ello se impone transitar un camino adicio-

⁴⁶ Esto coincidiría con diversos textos proféticos del AT y del judaísmo (p. ej., 1 Hen), que por lo general acusan a los ricos, sin distinguir entre ricos "foráneos" e "internos". Ésta es también la interpretación de F. X. Kelly, que cree poder eliminar todos los problemas afirmando que Santiago se dirige a los ricos en general. "All the difficulties vanish if we look upon the verses in question as Jewish didactic, reflecting the prophetic tradition of vituperatives against the evil rich class, whether foreign or domestic...". *Poor and Rich in the Epistle of James*, p. 226.

⁴⁷ Esta argumentación suele sostenerse con frecuencia. Véase p. ej. R. G. Bratcher, "Exegetical Themes in James 3-5", *Review and Expositor* 66 (1969) p. 403-413, *passim*.

nal, a saber, el del análisis de la concepción que da sustento al razonamiento que se expresa en los tres versículos de Stg 1:9-11. Nos referimos concretamente al *pauperismo*, también llamado *piedad de los pobres*⁴⁸. En este análisis, las razones lingüísticas presentadas pueden reforzar muy bien el diagnóstico ideológico. En lo que se refiere a los demás textos, cada uno de ellos deberá recibir un tratamiento independiente, tal como ya fue indicado.

IX. La actualización socioeconómica de la imagen de la pasajero

La exhortación dirigida al rico a gloriarse por su humillación recibe una fundamentación llamativa: la inversión de las relaciones. Ahora bien, la meta del texto no consiste en inculcar el carácter pasajero de la riqueza, como suele afirmarse con frecuencia y pasando totalmente por encima la afirmación del texto⁴⁹. Su objetivo consiste en anunciar esta inversión, que implica de hecho el fin del rico. El sujeto del *maranthêsetai* es sin duda *ho plousios*. Ni siquiera se habla de la riqueza.

Con el v. 11, Santiago desarrolla una típica característica de los narradores y autores orientales; pinta con sus palabras un cuadro sumamente vívido. Describe el proceso radical del perecer con metáforas del reino vegetal que contienen un peculiar elemento trágico. La imagen de las plantas que se van secando pertenece a una arraigada tradición bíblica. Los textos más conocidos son Job 14:2; Sal 37:1-2 (36:1-2 LXX); Is 51:12; Sal 90:5-6 (89:5-6 LXX) y 103:15-16 (102:15-16 LXX) y, sobre todo, Is 40:6-8, el texto incorporado por Santiago⁵⁰.

A través de la metáfora vegetal y el esquema de inversión, Stg 1:10-11 mantiene un parentesco doble con Sir. (Ecli) 10:14-15: *thrónous arjónôn ka-thêilen ho kýrios kai ekáthisen praeîs ant' autôn rízias ethnôn exétilen ho kýrios kai efýteusen tapeinoûs ant' autôn* ("los tronos de los príncipes los volteó el Señor y en su lugar sentó a los mansos. Las raíces de los gentiles las arrancó el Señor y en su lugar plantó a los humildes"). Job 14:30-33 también se vale de algunas imágenes del mundo vegetal para describir la destrucción de los impíos. Ez 17:24 también es importante, pues combina el esquema de inversión con la isotopía vegetal: *kai gnôsontai pánta tà xýla tou pedlou díoti egô kýrios ho tapeinôn xýlon hypsêlôn kai hypsôn xýlon tapeinôn kai xêraínôn xýlon jlórôn kai anathállôn xýlon xêrôn egô kýrios lelâlêka kai poiêsô* ("y sabrán todos los árboles del campo que yo soy el Se-

⁴⁸ Véase más adelante el párrafo *El pauperismo*

⁴⁹ Del mismo modo que F. Schneider (véase infra), p. ej. H. Frankemolle, *Der Brief des Jakobus Kapitel 1* "La meta de la afirmación [] es el carácter pasajero de la riqueza. No se habla de la muerte del rico, de manera que su carácter mortal tampoco puede ser el contenido del gloriarse del rico", p. 244. F. Mussner, *Der Jakobusbrief*, p. 75, percibe las cosas con mayor claridad: "Esto suena casi a una profecía de amenaza dirigida al rico, precisamente a él mismo y no a su riqueza." Pero esta formulación de Mussner "Esto suena casi a una profecía de amenaza" debe cambiarse por "Se trata de una decidida profecía de amenaza."

⁵⁰ Actualmente, muchos cristianos y cristianas ocasionales suelen escuchar Is 40:6-8, Sal 90:5-6 y 103:15-16 a lo sumo en ceremonias funerales, ya que estos textos pertenecen a las liturgias de sepelio de muchas iglesias.

ñor, que abato el árbol sublime y levanto el árbol bajo y hago secar el árbol verde y hago reverdecer el árbol seco. Yo, el Señor, lo he dicho, y lo haré”).

De importancia para la comprensión del mensaje de Santiago es el diagnóstico de las oposiciones que subyacen a los respectivos textos. En Job 14 se trata de la oposición entre el carácter pasajero y el juicio de Dios. El Salmo 37 tematiza el contraste entre los malvados y malhechores impíos con su pronta muerte y la fidelidad a Dios del creyente y justo⁵¹. Sin que este texto sea citado por Santiago, es posible suponer que su estructura profunda se halle detrás de Stg 1:9-11. Isaías 51:12 se refiere a la oposición entre el consuelo de Dios por un lado y los hombres que provocan temor y su desaparición por el otro⁵². En el Salmo 90 se tematiza la oposición entre el carácter pasajero general del ser humano y la eternidad y el juicio de Dios. El Salmo 103 trata el contraste entre la mortalidad universal por un lado y la misericordia y la gracia de Dios y el cumplimiento de sus mandamientos, por el otro. Por último, Is 40 trabaja la oposición entre la sujeción a la muerte y la palabra de Yavé⁵³. Las diferentes imágenes vegetales pertenecen a una voluminosa lista de metáforas bíblicas de lo pasajero, que además de hierba, flores, pasto, gajos, hojas y pimpollos de rosas también utiliza otras cosas pasajeras como imágenes de la inconstancia, la vanidad y el carácter pasajero: agua, aliento, carne, ceniza, deslizaderos, espejo, espuma, gota, grano de arena, humo, moho, neblina, nube, polvo, sombra, sueño, telaraña, tierra, vestido y viento⁵⁴.

Santiago construye su texto mediante la incorporación de los elementos⁵⁵ de Is 40:6-8 LXX⁵⁶, introduciendo una buena cantidad de formulaciones nuevas.

⁵¹ Véase la interpretación del Sal 37 en Qumrán, 4QpPs 37 (4Q171), sobre todo 3:7-8. La comunidad de Qumrán refirió el Sal 37 a su propia situación y vio en el texto la persecución que habían traído los líderes de los impíos sobre el maestro de justicia y los suyos. El desvanecimiento cual humo (Sal 37:20) corresponde así a los impíos. Con esta explicación, el comentario construye un fuerte contraste entre ambas comunidades.

⁵² Véase al respecto también Is 51:6 con su contraste entre el carácter pasajero del cielo, la tierra y los seres humanos por un lado, y la eternidad de la salvación y de la justicia de Dios, por el otro. Asimismo, Bar 3:16-19 con el contraste entre la conducta de los poderosos y ricos y su desaparición.

⁵³ Una reproducción importante del texto de Isaías se encuentra en I P 1:24-25. El contraste entre el carácter pasajero del ser humano y la existencia eterna de la palabra de Dios, de la cual han renacido los cristianos a los que se dirige la epístola, le sirve al autor como base para la exhortación al amor. La palabra eterna de Dios es la palabra predicada del evangelio. Véase al respecto Petra von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung*, Gotinga - Friburgo, Vandenhoeck & Ruprecht - Universitätsverlag, 1993, p. 253-254.

⁵⁴ Plinio, *Nat. Hist.* 21,1 también emplea la imagen de la planta que se marchita, mostrando con ello la difusión de la metáfora.

⁵⁵ Marcados con negritas para una mejor comparación.

⁵⁶ La LXX ya contiene una reelaboración del texto hebreo. Introduce *anthrôpou* luego de *dôxa* y pasa del v. 6 del texto hebreo al v. 8. De esta manera omite la duplicación de *hierba y flor* en los v. 7 y 8 del texto hebreo como también la segunda parte del v. 7. El resultado consiste en una afirmación más vigorosa.

Is 40:6-7	Stg 1:9-11
<i>6 fonê légontos bóêson kai eîpa tí boêsô</i>	
	<i>9 Kaujásthô dè ho adelfòs ho tapeinòs en tô hýpsei autoû,</i>
	<i>10 ho dè plousios en tê tapeinôsei autoû,</i>
<i>pâsa sàrx jórtos kai pâsa dóxa anthrôpou</i>	
<i>hòs ánthos jórtou</i>	<i>hóti hòs ánthos jórtou pareléusetai. anéteilen gàr ho hêlios syn tô kaúsôni</i>
<i>7 exêránthê ho jórtos kai tò ánthos exépesen</i>	<i>kai exêranen tôn jórton kai tò ánthos autoû exépesen kai hê euprépeia tou prosôpou autoû apôleto. hoútòs kai o plousios en taís porelais autoû maranthêsetai.</i>
<i>8 tò dè rêma tou theou hêmón ménei eis tôn aiôna</i>	

Santiago modifica minuciosamente el texto de Isaías. Reemplaza *pâsa sàrx* por *ho dè plousios*, teniendo la partícula *dè* una función adversativa. Isaías introduce la oposición recién en el v. 8. La omisión del paralelismo entre miembros en Is 40:6b le otorga al versículo un temple conciso. El futuro *pareléusetai* introduce un acento profético en la cita modificada, que, por el contenido negativo, queda transformada ahora en una profecía de amenaza. En cuanto al origen de esta idea, pueden divisarse tres textos con un empleo similar del verbo en contextos comparables. El Salmo 90:5-6 (89:5-6 LXX) emplea dos veces el verbo *parérjomai* y lo aplica a la hierba que se seca en el lapso de un solo día como imagen del carácter perecedero del ser humano. Sabiduría 2:4 lamenta que la vida se disipa⁵⁷, proceso éste que se parece a la desaparición de una nube o de la niebla, causada por el sol⁵⁸. Sabiduría 5:8-9 constata que el orgullo, la riqueza y la jactancia pasan como una sombra y un rumor pasajero.

⁵⁷ Aquí es importante el empleo del futuro: *pareléusetai ho blòs hêmôn*.

⁵⁸ Santiago empleará una metáfora similar en 4:14.

La salida del sol hace recordar Mac 4:6: *kai hôte anéteilen ho hêlios ekau-matísthê kai dià tò mê éjein rízan exêránthê*. El concepto *kaúsôn* es un término escasamente usado en el idioma griego⁵⁹. Es empleado para designar ciertos tipos de fiebre y, en la LXX, sobre todo para el caluroso viento Este. En Is 49:10; Mt 20:12 y Lc 12:55, *kaúsôn* significa *calor abrasador* o *calor fuerte* que quema. En Santiago significa inequívocamente *calor abrasador* originado por el sol⁶⁰. El viento fuerte proveniente del desierto (*Shirocco*), al que también suele recurrirse para explicar el término, sopla de día y de noche y no tiene nada que ver con la salida del sol.

La hierba y las flores de la pradera brotan rápidamente luego de cada lluvia. Pero en cuanto sale el sol, el calor abrasador seca totalmente las pequeñas plantas, de manera que también se caen las flores. Lo que queda finalmente sólo sirve para el horno. Por ello estas plantas son uno de los símbolos más apropiados para la fragilidad.

Santiago construye su texto muy cuidadosamente a partir de los verbos. Los verbos de la imagen están en aoristo, mientras que los dos verbos que se refieren al futuro del rico efectivamente están en futuro: *pareléusetai* y *maranthêsetai*. Es decir, lo que la experiencia evidencia como algo común en el mundo vegetal (aoristo narrativo o gnómico) también le pasará al rico (futuro).

Santiago desarrolla un nuevo miembro mediante la inserción del *autoû* luego de *tò ánthos*. La inclusión de la frase *he euprépeia tou prosôpou autoû apôleto* sirve para agudizar la imagen en su aplicación al rico. Este semitismo subraya una vez más en especial la ruina y pasa directamente a la conclusión, que mediante la partícula *houîôs* aplica la comparación al rico. El verbo *apôllymi* se emplea frecuentemente en sentido escatológico en el Nuevo Testamento.

Santiago reemplaza la frase final del texto de Isaías por una formulación que se parece a las palabras proféticas de juicio, agudizando con ello el carácter terminante de su afirmación. El semitismo *en taîs poreîais autoû* se refiere en primer lugar a *caminos*, según el uso hebreo tiene también un significado moral como *conducta*, *manera de vivir*, *estilo de vida*. Si Santiago quiere decir esto, se está refiriendo a la existencia misma. A menudo se suele ver aquí también una referencia a los *viajes de negocio* (*¿empresas?*) de los ricos de Stg 4:13-17, ya que el concepto también puede referirse al *caminar* o *andar*, estando además en plural. Esto puede reforzarse por la correspondencia simétrica de ambos textos, pero la exégesis particular no puede adelantarse en este punto. Posiblemente, el texto esté organizado conscientemente de manera polisémica. De todos modos, la frase resalta una vez más el carácter percedero de la vida y las acciones de los ricos. El tono de carácter general sobrepasa al rico nominalmente apelado y amplía la frase a todos los ricos. El verbo final *marainô* se ajusta excelentemente a la idea, ya que

⁵⁹ Dikran Y. Hadidian, "Palestinian Pictures in the Epistle of James", en: *ET* 63 (1952), p. 228.

⁶⁰ A pesar de que no hay ningún *autoû* junto a *kaúsôn*, muchas traducciones lo agregan (*con su calor*).

el concepto es empleado para el secarse o marchitarse de plantas (Job 15:30; Sab 2:8) y también para la muerte de los seres humanos⁶¹.

Eventualmente, Santiago pudo haber elegido este verbo para insinuar un juego de palabras con *môrainô*⁶². La frase pone el punto final a la unidad. La partícula *houûtôs* no sólo se refiere al marchitarse en sí, sino también a la celeridad de este proceso. La unidad concluye como la anterior, v. 8: *en pásais taïs hodoïs autoû*.

Eventualmente, es posible que Stg 1:10-11 se sustente en una conocida máxima que incluía (también) al rico en la mortalidad general. Si tal fuere así, Santiago por su parte anuncia decididamente más que eso, aunque recién en Stg 5:1-6 presentará este superávit con la pintura de la miseria espantosa que vendrá sobre los ricos y que transformará el morir en tormento eterno⁶³.

El punto de comparación de la imagen radica en la antítesis *flor/belleza/ fuerza – caducidad acelerada*. La apariencia externa, que suscita una impresión grandiosa, no tiene base alguna. Santiago quiere inculcar que la apariencia y la existencia misma del rico son pasajeras y efímeras y, con ello, sometidas al desmoronamiento.

Isaías 40 vincula la caducidad con la humillación. Los conceptos *tapeínôsis* y *tapeinoûn* (LXX) anteceden a la unidad en cuestión (Is 40:2,4). El profeta proclama a su pueblo que su humillación (referida al exilio babilónico) ha llegado a su término y que ahora los montes y los collados han de ser aplanados. Las dos veces la acción de *bajar* (humillación, aplanar o allanar) se relaciona con la intervención de Dios. Esto debe ser transmitido como consuelo al pueblo. Sobre este trasfondo, la reproducción ampliada del texto presentada por Santiago indica que la humillación del hermano pobre ha llegado a su fin, tal como en aquel entonces la de Jerusalén. Si se continúa con esta actualización, esto significa que el rico será aplanado como los montes y los collados⁶⁴. Además, lo que para Isaías es tan sólo un hecho “normal” y el trasfondo (y de ninguna manera el contenido principal de la proclamación) sobre el cual se destaca la permanencia eterna de la Palabra de Dios, resaltada tan sólo posteriormente en el v. 8 como oposición al carácter pasajero de los seres humanos, para Santiago es justamente el núcleo que él quiere subrayar: la caducidad, pero precisamente la del rico. En el nivel estructural se origina una pregunta muy aguda a partir de estas posibilidades de combinación: si en el texto de Isaías la palabra eterna de Dios se opone a lo pasajero de la vida humana y si Santiago retoma este texto, pero sin mencionar aquí la Palabra de Dios, ¿cuál es, pues, la oposición? La clave para la solución se halla en la partícula *dè* en la cláusula *ho dè plousios*. Esta partícula separa claramente al rico percedero

⁶¹ Flavio Josefo, *Guerra Judía*, 6:274.

⁶² De tanto en tanto suele plantearse esta posibilidad, véase p. ej. François Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, Commentaire du Nouveau Testament, XIIIa; Ginebra, Labor et Fides, 1984, p. 49.

⁶³ P. H. Davids, *The Epistle of James*, p. 79.

⁶⁴ José Adriano Filho, “El pobre y el rico en Santiago y en el Pastor de Hermas”, *RIBLA* 31 (1998) p. 147.

del hermano humilde. De esta manera y mediante el empleo de la cita, Santiago vincula al pobre de manera indirecta con Dios y su Palabra. Ampliando algo más el círculo, puede decirse que la temática de la caducidad constituye una marcada oposición con la *teleiôsis* a la que apunta la prueba en la tentación (Stg 1:4).

Santiago transfiere por consiguiente la presentación veterotestamentaria del carácter efímero de la vida humana en general a la dimensión social y económica. Con ello, él realiza una actualización socioeconómica del texto profético y de las diversas imágenes incorporadas. La oposición que en el texto de Isaías se levanta contra la eternidad de la Palabra de Dios se transforma en Santiago en la oposición a la exaltación del pobre. Aunque todo el mundo sabe que todos los seres humanos, ricos y pobres, tendrán que morir, aquí el *marchitarse* y el *irse* se aplican sólo al rico y de ningún modo a los cristianos en general. He aquí un ejemplo destacado de la reformulación hermenéutica de textos recibidos, iniciada ya en la Biblia misma, mediante la cual esos textos eran “remozados” o “refuncionalizados” para situaciones actuales y problemas nuevos.

¿Puede deducirse a partir de Stg 1:9-11 la existencia de jactancia de estatus por parte de los ricos en las comunidades de Santiago? En efecto, esta posibilidad parece filtrarse a través del texto. A ello podría agregarse quizá también una idea aportada por Bar 3:16-19, que pregunta dónde están los príncipes y los ricos que ya están muertos.

Santiago considera en su epístola los modos de obrar contrarios de *pobres* y *ricos*. La afirmación correspondiente de Stg 1:9-11 sobre la existencia breve del rico tiene también raíces en concepciones sapienciales, además de los textos ya aducidos. Aquí debe recordarse sobre todo la Sabiduría de Salomón. En Sab 2:1-20 los impíos se burlan del justo señalando, mediante imágenes de la naturaleza, el carácter pasajero de su propia vida, razón por la cual quieren abandonarse de lleno al deleite de la misma. Por tal goce entienden el disfrute de los bienes, el deleite del mundo, el hartarse del mejor vino, actividades traviesas (Sab 2:6-9) y, además de todo ello, la opresión del justo pobre, la viuda y el anciano (v. 10). Empleando selectas metáforas vegetales, el autor profundiza luego retóricamente el carácter efímero de la numerosa prole de los impíos (Sab 4:3-5) y, finalmente, hace que los blasfemos reconozcan su error en el juicio final (Sab 5:6-14).

Sobre estos diferentes trasfondos, Stg 1:9-11 adquiere un nítido perfil. De manera alguna estos versículos difunden la verdad notoria de la mortalidad humana, sino que contienen el anuncio temático de la postura del autor que será desarrollada luego concretamente a nivel sociológico, teológico, eclesiológico, económico y político en la epístola. Santiago sobrepasa el patrón sapiencial incorporando precisamente la severa crítica profética de los explotadores y opresores y agregando un acento escatológico a su denuncia.

Hay otra superación más del esquema sapiencial. En el nivel terminológico y de la historia de las tradiciones, es posible divisar como trasfondo para

Stg 1:9-11 también la frase de Sir 10:22: *plou̓sios kai̓ éndoxos kai̓ pt̓ôjós tò kaú-jêma autôn f̓obos kyr̓lou*⁶⁵. Ahí todos son miembros de la comunidad: el rico, el encumbrado y el pobre. Santiago disocia ahora estos tipos y les atribuye distintos fundamentos para su gloria. Con ello produce una transformación más de un material proveniente de la tradición al lado de la actualización socioeconómica de la metáfora vegetal. Con ambas modificaciones supera el nivel del cliché sapiencial de apariencia ciertamente ingenua y se introduce proféticamente en el campo de los conflictos sociales y económicos.

En suma, estamos ante un nuevo producto de Santiago que entreteje el texto de Isaías con las estructuras de varios textos más: Sal 37:1-2 (36:1-2 LXX); 90:5-6 (89:5-6 LXX); Sir 10:22; Sab 2-5.

De esta manera, queda claro que la invitación hecha al rico es una amarga ironía: el rico ha de reconocer su degradación e incluso vitorearla. Dibelius señala que el sentido de este texto sólo puede ser descubierto a partir de la unidad misma y no de otras partes de la epístola⁶⁶. Santiago 4:13-17 también se dirige a los ricos, pero no los juzga de la misma manera que Stg 1:10-11 y 5:1-6. Con ello queda establecido que no es posible empotrar los diferentes textos en un único molde⁶⁷. Dibelius subraya que quienes niegan el significado irónico parten del supuesto de que el *plou̓sios* es un cristiano (y que por ello —según su opinión— no puede ser destruido). También agrega que frecuentemente hacen caso omiso del hecho de que el contraste entre pobres y ricos ya tenía una larga e importante historia en el judaísmo y que los juicios duros no constituyen excepción alguna en la “literatura de los pobres”⁶⁸. Con estas constataciones, Dibelius expone de manera precisa el estado de cosas. Desde la perspectiva de la crítica ideológica debe agregarse aún que probablemente el rechazo del castigo definitivo de un cristiano (rico) no resulte de la defensa de la identidad cristiana, sino de la defensa de la riqueza.

X. Posibilidades abiertas para la humillación del rico

Luego de habernos decidido por la interpretación irónica de la enigmática invitación a gloriarse por la humillación, debemos preguntarnos en qué consiste esta humillación del rico y cuál es el contenido de la extinción. El texto parece permitir diferentes posibilidades. Para completar el cuadro, presentamos también algunas interpretaciones que pertenecen a la llamada interpretación heroica.

⁶⁵ Hay considerables diferencias entre la Septuaginta y el texto hebreo. El manuscrito hebreo A de Ben Sirá dice: *Huésped y forastero, extranjero y pobre, su honor consiste en temer a Dios*; véase Georg Sauer, *Jesus Sirach / Ben Sirá*, ATD Apokryphen, Band 1; Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 106.

⁶⁶ M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, p. 82. Esto es tan adecuado y coherente a nivel metodológico, que resulta totalmente incomprensible cómo otros exégetas pueden mezclar todos los textos.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 82.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 83.

Humildad interior, identificación con Jesucristo:

La afirmación de que Santiago exhorta aquí a ambos, tanto al pobre como al rico, a ver su condición a la luz de la realidad espiritual⁶⁹, tiene un carácter demasiado general y alejado del texto. Se trata de un ejemplo sobresaliente de interpretación espiritualizante, cuya ingenuidad destruye la fuerza de la frase. De índole similar es la comprensión de la invitación como una “nueva perspectiva” y una “identificación con Jesucristo, que se ‘humilló’ a sí mismo”. Esta interpretación refiere la humillación a la exhortación a que el creyente rico, que vive en un estado de saciedad y seguridad, debe tener presente que su única seguridad estable proviene del “varón de dolores”⁷⁰. Con ello, el desafío queda reducido a un recuerdo interior que ya no tiene nada que ver con la agudeza de Santiago.

Humildad ante Dios:

Algo más profunda es la suposición de que aquí se trata de una humildad ante Dios, a saber, una humildad “creada por la acción salvífica de Dios”⁷¹. Para ello, el rico debe humillarse a sí mismo. En contra de esta idea se levanta el hecho de que las metáforas de Stg 1:11 no se refieren a iniciativas propias sino a un proceso impuesto. Asimismo, queda corta la explicación de H. Giesen, ya que en Santiago la sujeción a la muerte se aplica en particular al rico. Rechazando la explicación irónica, Giesen dice: “La *condición humilde* [...] difícilmente será su sujeción a la muerte [...], a menos que la exhortación se entienda en sentido irónico...”; y prosigue diciendo: “La sujeción a la muerte, que es común a todos los seres humanos, debe motivar más bien al rico para que, ya desde ahora, sea consciente de su condición humilde ante Dios y no edifique sobre su riqueza”⁷².

Exhortación al arrepentimiento:

Se trata de una variante de la humillación ante Dios. Sin embargo, la afirmación del texto y la construcción de la frase no permiten fraccionar la imagen en dos pasos: *el rico pasará si no se humilla*, interpretándose la humillación como arrepentimiento y cambio⁷³. El texto no contiene condición alguna de ese tipo, sino tan sólo una constatación.

⁶⁹ J. A. Motyer, *The Message of James, The Bible Speaks Today*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1985, ad locum.

⁷⁰ Douglas J. Moo, *The Letter of James. An Introduction and Commentary*, The Tyndale New Testament Commentaries; Leicester, Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans, 1986, ad locum.

⁷¹ F. Schneider, *Der Jakobusbrief*, p. 36.

⁷² Heinz Giesen, *tapein ô, tape n sis, Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, II, Salamanca, Sígueme, 1998, cols. 1684-1685.

⁷³ Paul Freston, “La materialidad del discipulado bíblico. Las posesiones en Santiago y Lucas”, *Boletín Teológico. Fraternidad Teológica Latinoamericana* 22 Nr. 40 (1990) p. 304.

Carácter pasajero de la riqueza:

Por ser el carácter pasajero de la riqueza un tópico preferido de la literatura sapiencial, muchos quieren verlo también en Santiago, a pesar de que lingüísticamente la muerte de la planta no se refiere a la riqueza, sino al rico mismo, precisamente como rico, y no al carácter pasajero común de todos los seres humanos como en Isaías. Vayan dos ejemplos de esta divergencia que merodea cual fantasma y transversalmente por muchos comentarios. Ragnar Leivestad dice: “*Tapetnôsis* no se refiere a una futura condenación, sino a la caducidad de la riqueza como también de la vida. La invitación dirigida al rico no es irónica, sino paradójica”⁷⁴. Luego de considerar la posibilidad de una ironía, también Wolfgang Schrage dice: “Posiblemente haya aquí también una exhortación seria a comprenderse como enaltecido y agraciado por Dios y a mantener frente a ello la conciencia del carácter perecedero de la riqueza”⁷⁵. Es un misterio de dónde Schrage extrae la afirmación de la exaltación y de una gracia otorgada al rico.

Golpes del destino:

Teóricamente, Santiago podría pensar también en una humillación por Dios, por ejemplo, mediante golpes del destino o la pérdida de las posesiones y del estatus social, y con ello, en una humillación personal del rico, tal como él la expone en Stg 5:2-3. Ahora bien, el morir y el marchitarse son demasiado fuertes como para suavizarlos por situaciones funestas a lo Job.

Pérdida de los bienes (por persecución):

James Hardy Ropes cree poder referir la humillación a la pérdida de bienes causada por la persecución de los cristianos y sostiene, además, que la pérdida general de la riqueza constituye una tentación para el rico⁷⁶. Ahora bien, el texto no dice nada sobre las desventajas que implicaba el hecho de ser miembro de la iglesia ni menciona persecución alguna de los ricos. Al contrario, los perseguidos y oprimidos son los pobres —precisamente por los ricos.

Renuncia a los bienes en beneficio de los necesitados:

C. W. Boggan establece una relación entre la pérdida de la riqueza en beneficio de los necesitados, la humillación y la tentación⁷⁷. Con ello, la iniciativa queda nuevamente en manos del rico y apunta a una renuncia voluntaria a la riqueza en beneficio de los pobres. Sin embargo, el texto no sabe nada de ello. Santiago

⁷⁴ Ragnar Leivestad, „*tapeinós - tapeinofrón*“, NT 8 (1966), p. 46, nota 1.

⁷⁵ Wolfgang Schrage, *Der Jakobusbrief*, en: Horst Balz - Wolfgang Schrage, *Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*, NTD 10; Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, p. 17.

⁷⁶ J. H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, p. 146.

⁷⁷ C. W. Boggan, *Wealth in the Epistle of James*, p. 254.

tampoco trabaja con la delicada advertencia de 1 Ti 6:17-19 y menos aún con la teoría del equilibrio entre ricos y pobres, difundida por autores posteriores y sostenida frecuentemente hasta hoy.

La sujeción del rico a la muerte:

La sujeción a la muerte, otro tópico sapiencial, se afirma explícitamente en el texto⁷⁸. Pero Santiago la sobrepasa aplicando su efecto puntualmente al rico⁷⁹. Es decisivo que Santiago presente paralelamente el esquema de inversión⁸⁰, introduciendo con ello la dimensión de la venganza o del castigo. Se trata, pues, de mucho más que de un saber intelectual acerca del carácter pasajero de la vida humana o del entendimiento de que la mera existencia como rico no suministra un fundamento apropiado para la vida. Se trata de un *castigo*.

Condena eterna:

¿Se refiere la muerte del rico sólo a su vida terrenal o incluye la eternidad? Una vez más debe recordarse que Stg 1:9-11 tiene el temperamento de un anuncio cuyos contenidos se explicitarán más tarde. En tanto que existe la posibilidad de que el marchitarse incluya también la humillación en el juicio final, la orden es amarga y sarcástica en extremo: el rico ha de alegrarse por su futura condenación en el juicio final. Eventualmente, el verbo polisémico *apòleto* puede contener una indicación con respecto a la condenación eterna.

Si la gran inversión abarca tanto contenidos éticos como también escatológicos, es decir, si se refiere a las relaciones entre las capas sociales como también al juicio final de Dios, entonces Santiago de hecho pudo haber construido su texto sobre el trasfondo del espantoso arrepentimiento de los impíos por su propia necedad como en Sab 5:6-14, espantoso por producirse demasiado tarde. Pero esto no implica penitencia, sino un “demasiado tarde” inalterable. La vigorosa imagen del marchitarse y del secarse parece apuntar precisamente a esto: la sujeción a la muerte se convierte en el juicio de Dios sobre el rico.

Sintetizando, ha de decirse que sólo se puede extraer del texto la sujeción del rico a la muerte y, eventualmente, su condenación eterna. Todo lo demás es

⁷⁸ Walter Grundmann constituye un ejemplo clásico de esta interpretación adecuada: “La fundamentación (1:11) deja en claro que la *tapeinòsis* del rico consiste en su mortalidad, que destruye toda grandeza y toda riqueza del rico... Santiago habla de la inversión escatológica de todas las cosas, que ya obra ahora (Stg 2:5)”, W. Grundmann, *tapeinòsis ktI*, ThWNT VIII, p. 22.

F. Mussner, *Der Jakobusbrief*, también habla de la mortalidad del rico. A pesar de ver la contradicción entre la exhortación a gloriarse, dirigida al rico, y el objeto de este gloriarse (la muerte), sigue sosteniendo la “interpretación heroica”; constatando de todos modos: “Esto es por cierto un raro ‘gloriarse’”. Ahora bien, Mussner salva su interpretación con la idea de una “valoración radicalmente escatológica de la existencia, que siempre mantiene en vista ‘las últimas cosas’”, p. 74.

⁷⁹ Véase al respecto Pr 11:28, que vincula la ruina con la confianza en la riqueza; también la palabra de juicio sobre el impío en Job 15:29.

⁸⁰ Véase más adelante.

eiségesis, que por cierto proyecta “deseos piadosos” al interior del texto, pero no le hace justicia. La imagen del marchitarse no contiene ningún llamado a la humildad interior, a la humildad ante Dios o a la conversión del rico. Tampoco se alude aquí al carácter pasajero de la riqueza, a aflicciones, persecuciones o a un eventual compartir de los bienes con el hermano humilde. Un juicio definitivo (muerte y condena eterna) puede parecerle demasiado riguroso y severo a una interpretación “piadosa”, pero así como está, el texto no dice nada sobre un nuevo comienzo, sino que habla sólo de desaparición definitiva.

XI. *El pauperismo*

A la primera unidad de la Epístola sobre el tema *pobres y ricos* subyace un llamado esquema de inversión mediante el cual Santiago se ubica en la línea de la tradición de la llamada piedad judía de los pobres, el *pauperismo* (también llamado *ebionismo*)⁸¹. Esta concepción fundamental de una corriente del judaísmo de aquel entonces se basa en trasfondos sociales, económicos y políticos y espera una inversión definitiva y general de las relaciones sociales y económicas, producida directamente por Dios. El pauperismo, que a partir de Stg 1:9-11 vibra en todas las exposiciones de Santiago sobre el tema *pobres y ricos*, permite una interpretación más adecuada de la problemática que un simple sí o no a la pregunta si los ricos pertenecen a la iglesia y qué pasa o qué pasará con ellos. Diversos exégetas han subrayado llamativamente que Santiago trabaja con el llamado esquema de inversión⁸².

En los v. 10b-11, Santiago anuncia al rico de manera inequívoca el fin en cuanto rico. Uno podría pensar que un autor cristiano debería dirigir primero una exhortación combinada con una invitación al arrepentimiento a ricos de comportamiento no cristiano, pero de todos modos (aún) miembros de la comunidad; y que sólo en caso de desobediencia a ese llamado el autor los enviaría a la condenación. Ahora bien, en Stg 1 y 5 los ricos son “tomados por sorpresa”. Ahí no se dice nada de conversión, no hay ningún llamado a la penitencia ni invitación a la renuncia a la riqueza en beneficio de los pobres⁸³. Sólo hay palabras de juicio. En realidad, así sólo puede hablar un autor para quien los ricos (ya) no pertenecen a la comunidad

⁸¹ Debido a que la designación *ebionismo* suele relacionarse generalmente con una modalidad posterior del judeocristianismo, siendo atestiguada con este término por los padres de la iglesia como calificación herecológica del siglo II, preferimos emplear la designación *pauperismo* o *piedad de los pobres*, a pesar de la aplicación académica del término *ebionismo* a la piedad judía de los pobres.

⁸² Pedro Uriah Maynard-Reid designa la unidad Stg 1 9-11 “The Great Reversal”, en *Poverty and Wealth in James*, Nueva York, Orbis Books, Maryknoll, 1987, p. 38. M. Dibelius no deja duda de la “enemistad pauperista contra la riqueza” de Santiago en su excurso „Arm und Reich”, *Der Brief des Jakobus*, p. 44. F. Mussner dedica un excelente excurso al tema „Die ‚Armenfrommigkeit‘ des Jakobusbriefes”, *Der Jakobusbrief*, p. 76-84. El excurso presenta todas las afirmaciones de Stg (p. 76) y culmina luego de la revisión de las ideas del AT y del judaísmo tardío en la afirmación “Casi no hay elemento de la piedad veterotestamentaria y judía tardía de los pobres que no se encuentre también en la Epístola de Santiago” (p. 80). El discurso concluye con una comparación con la proclamación de Jesús.

⁸³ La carta tampoco contiene alusión alguna a una “Primera epístola de Santiago” con un tal llamado al arrepentimiento.

ni al reino del Señor; y precisamente éste era el pensamiento básico del pauperismo, que se remontaba a una larga tradición.

Para la fe veterotestamentaria era un hecho que Dios controlaba a los poderosos de esta tierra y derribaba de su trono a quienes no se subordinaban a su voluntad⁸⁴. Esto pertenecía a la esencia de la acción intrahistórica de Dios. Con el tiempo, fue transformado en un esquema de inversión. Este esquema, también llamado *quiasmo de poder* o *patrón X de las relaciones entre grupos antagónicos* (pobre y rico, débil y poderoso, insignificante e importante), tiene una gran importancia en el Antiguo Testamento⁸⁵, tal como lo evidencian muchos textos de los Salmos y de la literatura sapiencial y profética.

Un sector del pueblo de Dios fue dándole un contenido religioso al término *pobre* en el sentido de *piadoso*, pasando a llamarse *los pobres*. Para los miembros de este sector que se expresaba sobre todo en los Salmos, los ricos eran lisa y llanamente malvados impíos y desobedientes a la Ley; por otro lado identificaban a los oprimidos y perseguidos con los creyentes humildes. Formaba parte de este esquema la certeza de que Dios hará justicia a los pobres y que humillará a los violentos. El patrón básico de este pensamiento consistía en *humillación – elevación*.

La visión propagada por Santiago tiene un antecedente importante en la confianza en Dios que se expresa en los dos *Salmos de los pobres*, Sal 49 y Sal 73. Allí el pobre es atribulado por la fortuna de los ricos e impíos. El problema queda solucionado por el hecho de que los ricos pasarán, mientras que el pobre estará con Dios por toda la eternidad (Sal 49:16-19 y 73:18-19). Es interesante que en la versión griega del Salmo 73:8 (72:8 LXX) el concepto *hýpsos* es empleado para designar el discurso arrogante del rico: *eis tò hýpsos elálsan*. Asimismo, remitimos nuevamente a la vinculación de la idea de inversión con la metáfora vegetal de Ez 17:24.

Al sostener esta perspectiva, para la cosmovisión de la piedad de los pobres es totalmente irrelevante si los ricos, malhechores impíos en su totalidad, institucionalmente comparten la misma fe y son miembros de la congregación o si son incrédulos ubicados fuera de la misma. Nominalmente pueden o pudieron pertenecer a la comunidad; en lo personal e interior, es decir, por su actitud, sus crímenes y sus malas obras y omisiones en general desde hace tiempo están fuera de la estructura comunitaria. Simplemente ya no pertenecen al pueblo de Dios⁸⁶. El judaísmo desarrolló de diversas maneras esta base veterotestamentaria de la inversión de las situaciones, proceso éste en el cual la teología de la historia fue siendo desplazada de manera creciente por la escatología, según la cual los poderosos

⁸⁴ Carl Schneider, *kathairéd, kathaíresis*, ThWNT III, p. 415.

⁸⁵ James Alfred Loader, *Das Buch Ester*, en: Hans-Peter Müller, Otto Kaiser, James Alfred Loader, *Das Hohelied / Klagelieder / Das Buch Ester*, ATD 16/2; Göttinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 223, con la referencia a la presentación de este esquema por Loader en su disertación *Aspekte van menslike mag in die Ou Testament*, Groningen, 1975.

⁸⁶ Esta manera de pensar también se fomentaba en Qumrán, donde los términos para *pobre* adquirían cada vez más el significado de *piadoso*. Véase al respecto un resumen en F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Göttinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 19862, p. 167-168; y el pantallazo de L. E. Keck, "The Poor Among the Saints in Jewish Christianity and Qumran", ZNW 57 (1966) p. 54-78.

serán derribados al final de los tiempos por la acción escatológica de Dios (a través de su Mesías), produciéndose simultáneamente la inversión de las relaciones de pobres y ricos. Con ello, el patrón llegó a constituir un elemento importante del pensamiento apocalíptico que se expresó en una abundante literatura desarrollada en la época intertestamentaria y neotestamentaria⁸⁷ y que abarca desde los apocalipsis más antiguos hasta los escritos pseudo-epigráficos⁸⁸.

La pregunta a cerca de si el rico de Stg 1:10-11 pertenece o no a la iglesia debe reformularse, pues, en el sentido de si pertenece a la iglesia según la opinión de Santiago. Puesto que Santiago trabaja con el esquema de inversión, la pregunta debe ser respondida con un claro y rotundo *no*. Con ello quedan superadas las diferentes alternativas. Para Santiago no tiene ninguna importancia si el rico nominalmente es miembro de la iglesia o no. En todos los casos, la exhortación es sarcástica y excluyente.

Según sea el grado de influencia ideológica de la piedad de los pobres sobre la exposición de Santiago, cabe tener en cuenta aquí también el paralelismo entre *pobre y piadoso* por un lado y *rico e ímpío* por el otro, tan característica para el pauperismo, a pesar de que Stg 1.9-11 aún no contenga indicaciones explícitas al respecto de ello. Ahora bien, el empleo de los términos *tapeinós* y *hýpsos* abre una ventana para esa posibilidad y por ello *ho tapeinós* incluso puede ser un sinónimo de *ho adelfós* a partir de la idea básica indicada. Si ello es así, está de más discutir sobre la necesidad de optar entre los “pobres en el sentido económico” y los “pobres en el sentido espiritual”, pues de hecho la piedad de los pobres tuvo un origen socioeconómico. Querer ver aquí sólo a los “pobres en el sentido espiritual” es no tomar en serio la confrontación con el rico; antes que el resultado de una exégesis exacta, ello parece ser más bien un chaleco de fuerza ideológico impuesto con violencia al texto. La constatación de un tono religioso vinculado a *tapeinós* es, además, otro argumento más en contra de la suposición de que el rico es miembro de la comunidad.

Entre los escritores del Nuevo Testamento fue sobre todo Lucas quien incorporó elementos esenciales de la piedad de los pobres. Ejemplos notables de este modo de pensar son el Magnificat, Lc 1:46-55; la contraposición de bienaven-

⁸⁷ Véase, p. ej., el dicho sapiencial en Aristeas 263 *kat ho theos tous hyperéjanous kathairei tous de epietkeis kai tapeinous hýpsoi*. El testigo fundamental para el esquema de inversión es el conjunto de los capítulos 92 y 94-105 de 1 Henoc. En ellos se tematiza la oposición entre justos y pecadores, que hallará su solución en el juicio final con la recompensa y el castigo respectivamente. Los diversos textos son testimonio de un profundo conflicto social económico y religioso entre dos grupos antagónicos. Véase al respecto J. T. Milik, *The Books of Enoch Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford, 1976, p. 48-55, que piensa en un conflicto entre ortodoxos y simpatizantes con el helenismo que abandonaron la herencia de los padres y que son parte de una minoría judía en una rica ciudad helenística. De opinión diferente es Georg Beer, que ubica el conflicto en la lucha entre la cosmología ortodoxa, nacional y teocrática de los fariseos y la postura liberal y prohelena de los saduceos, “Das Buch Henoch”, en Emil Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT*, II *Pseudepigraphen*, Tübingen, Rep. 1975, p. 230-231. De opinión muy similar es también R. H. Charles, que piensa en la opresión de los fariseos por la capa dirigente y los saduceos, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Vol II *Pseudepigrapha*, Oxford, Clarendon Press, 1913 p. 171. Véase también George W. E. Nickelsburg, “The Apocalyptic Message of 1 Enoch 92-105”, *CBQ* 39 (1977) p. 309-328.

⁸⁸ Remittimos nuevamente al excursus de F. Mussner *Der Jakobusbrief*, p. 76-84, que contiene importantes indicaciones bibliográficas. Véase también L. E. Keck, “The Poor Among the Saints in Jewish Christianity and Qumran”, en *ZNW* 57 (1966) p. 54-78.

turanzas y ayes, Lc 6:20-26⁸⁹, y la inversión de las situaciones en la parábola del hombre rico y Lázaro, el pobre (no: “el pobre Lázaro”), Lc 16:19-31⁹⁰. Todos estos textos se refieren a la inversión de las relaciones y estructuras que pesan sobre las personas; inversión ésta que brindará a los pobres, necesitados y perseguidos identidad, dignidad, felicidad, exaltación y salvación junto a Dios; mientras que traerá humillación y juicio a los ricos y explotadores. Estos pasarán juntamente con su riqueza⁹¹.

A este breve listado pertenece también el dicho “Porque el que se enaltece será humillado, y el que se humilla será enaltecido”. Mateo y Lucas lo presentan tres veces: Mt 23:12; Lc 14:11 y 18:14⁹². Este dicho fue llamado “*logion errante*” en la exégesis (¿¿con un cierto saborcillo despectivo?!), pero de ninguna manera es un dicho “vagabundo”, pues los evangelistas lo emplean como conclusión acertada de las diferentes unidades de texto y ello constituye una evidencia de la influencia de la piedad de los pobres sobre el pensamiento de Jesús. En todos los casos se trata de la acción de Dios (expresada mediante el *pasivo divino*) y no de una obra humana. Lo decisivo es siempre el hecho de la inversión.

Además del pauperismo bíblico y judío, también existía un esquema de inversión extra-bíblico de corte político, referido a la humillación de Roma y la exaltación de los orientales o asiáticos. Lo mencionamos aquí a los efectos de ampliar el panorama. El pauperismo por cierto cuestionaba la realidad socioeconómica, pero tocaba la realidad política sólo a través de ese nivel, sin desarrollar actividades políticas en el sentido específico. Esperaba que Dios produjera la inversión, referida a individuos y grupos sociales. Pero en el mundo oriental existía otra tradición más, referida a la esfera política: la llamada *oposición asiática*, según la cual Roma en algún momento iba a tener que devolver todos los impuestos cobrados en Oriente, como también entregarle todo el poder político a esa región. Esta tradición se expresó en diversos escritos, entre los cuales se destacan en la apocalíptica judía los Oráculos Sibilinos (especialmente los Libros III, IV, V y VIII). Algunos elementos de esta tradición pueden divisarse detrás de Ap 18, sin que el autor esté interesado en una inversión política *Roma-Asia*⁹³.

El final de Stg 1:11 parece reflejar una cierta alegría por el mal ajeno, originada en la complacencia por la satisfacción otorgada finalmente a los pobres

⁸⁹ Contraposiciones similares, construidas sobre paralelismos antitéticos, se encuentran en muchos textos: Is 3:10-11; Ecl 10:16-17; Tob 13:12; 2 Bar 10:6-7; 1 Hen 5:7 y cap. 99; 2 Hen 52. Nos permitimos remitir también a un trabajo propio: René Krüger, “La proclama de una inversión total. La estructuración de Lucas 6:20-26”, en *RIBLA* 8 (1991) p. 27-38.

⁹⁰ Véase al respecto René Krüger, *Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie*, Lucerna, Edition Exodus, 1997, p. 31-49.

⁹¹ Con respecto a las tradiciones ebioníticas en el Evangelio de Lucas, véase F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, p. 121-188.

⁹² Véase también Mt 18:4; y Jn 5:29 con relación a la resurrección.

⁹³ Véase P. Nogueira, “La realización de la justicia de Dios en la historia. Algunas consideraciones sobre la tradición de la inversión escatológica en Apocalipsis 18”, en *RIBLA* 11 (1992) p. 113-121, en especial p. 118-120.

—esta vez sobre el trasfondo del futuro castigo de los ricos. La última palabra —desesperante— la tiene la ruina: *maranthêsetai*. De conversión ni siquiera se habla. Nótese no obstante que esta alegría por el mal ajeno pertenece exclusivamente a la esfera privada del autor. Él no se la transmite explícitamente a los pobres (o a las comunidades destinatarias). Es decir, los pobres no son invitados a regocijarse por el anunciado fin de los ricos. Aquí parece haber una diferencia cualitativa con respecto a los llamados Salmos de venganza. En segundo lugar, la alegría del mal ajeno refleja el clima social conflictivo en el que se forman y pueden formularse tales afirmaciones.

Santiago 1:9-11 no indica cuándo y cómo se realizará la inversión; si por acaso por un suceso intrahistórico causado por Dios, mediante el cual, por ejemplo, un reino es derrumbado por una revuelta de esclavos y pequeños agricultores, o por una inversión exclusivamente escatológica. El texto también deja abierto de qué manera la inversión se relaciona con el reino prometido por Dios [Stg 2:5 y con la venida del Señor (Stg 5:7)]. Asimismo, por ahora queda abierto en qué medida la inversión anunciada tiene o puede tener un significado ético. Sea como fuere, el texto juega con ambas posibilidades, la escatológica y la ética⁹⁴. Por lo pronto, Santiago anuncia sencillamente el proceso y el resultado final. Es importante retener ante todo los desenlaces polivalentes de la inversión presentados por el texto mismo por su carácter de anuncio temático general.

Con ello se enlaza otro resultado más. Si la comunidad cristiana vive en la diáspora (Stg 1:1) y si los ricos no pertenecen a la iglesia, entonces ellos son parte del mundo pagano malo. Ahí no hay “estado intermedio”. No hay “cristianos buenos” y “cristianos malos”, sino sólo cristianos en la diáspora e incrédulos malvados.

Por el lugar preferencial que ocupa esta primera unidad sobre *humildes y ricos* en la estructuración de la epístola, Santiago quiere indicar ya al comienzo de su escrito que tiene cosas muy importantes para decir sobre este conflicto. La radicalidad del esquema de inversión anuncia claramente la dirección de sus explicaciones posteriores.

XII. Bienaventuranzas y ayes según Santiago o la ideología del texto

En el judaísmo de aquel entonces estaban en pugna dos líneas de interpretación con respecto a la riqueza: *la riqueza como bendición – la riqueza en oposición a Dios*. El texto de Stg 1:9-11 es una prueba elocuente del hecho de que Santiago asume la segunda de estas interpretaciones en ese conflicto ideológico y teológico entre las dos líneas en vigencia⁹⁵. En estos tres versículos, Santiago brin-

⁹⁴ F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, p. 47.

⁹⁵ Véase al respecto también Frank Stagg, “Exegetical Themes in James 1 and 2”, en *Review and Expositor* 66 (1969) p. 391-402, passim.

da de manera comprimida su propia versión de las bienaventuranzas lucanas de los pobres y los ayes de los ricos. Muestra de manera terminante que no hay relación fraternal entre el humilde y el rico⁹⁶, y ello es una prueba más para la irrelevancia de la pregunta si el rico condenado es cristiano o no y si Santiago está pensando en un rico determinado o en la clase social de los pudientes. El único contraste que salta a la vista en el texto es el que existe entre el rico y el humilde, y en este *rico* enjuiciado son juzgados *todos los ricos*. Es interesante que Santiago no saque ninguna consecuencia ascética de la amenaza que se deriva de la riqueza para una vida agradable a Dios; es decir, de ningún modo idealiza la situación de los pobres. Este panorama general corresponde también a la actitud de Jesús, tal como la reproducen los Sinópticos y como la recibieron las comunidades. Mateo subraya que la riqueza “ahoga” el Reino de Dios (Mt 13:22; 19:23-24). Lucas dedica más atención al tema. Jesús advierte enérgicamente sobre la avaricia (Lc 12:15) e indica los peligros de la riqueza. Nótese que a excepción de Lucas 8:14, este evangelista no habla de la riqueza, sino de los ricos y del ser rico. La acumulación egoísta les acarrea miseria y necesidad a los pobres y condena eterna a los ricos. La recepción lucana del esquema de inversión resalta claramente la opción por los pobres⁹⁷. La problemática tiene carácter definitorio y queda sintetizada en la oposición entre Dios y el Mamón (Lc 16:19-31). El dinero y los bienes tienen una función social y sirven para posibilitar y fomentar la vida, lo cual puede realizarse de múltiples maneras: servicio al prójimo, compartir, dar la mitad, dar limosna, ayudar al necesitado, abandono de los bienes, renuncia, generosidad, fiestas. Marcos, por su parte, se ubica entre estos dos “extremos”.

Mientras que la intención estructural de Stg 1:9-11 consiste en el anuncio de la orientación general que Santiago desea dar a este tema, aparecen aquí dos propósitos en cuanto al contenido: por una parte, Santiago quiere suministrar identidad a los pobres y, por otra, anunciar el juicio a los ricos.

En lo que respecta a la identidad del pobre, éste puede mirar más allá de la situación presente, en la que el rico es quien se gloria (Stg 4:16)⁹⁸. El v. 9 indica de manera implícita y comprimida qué es lo que le interesa a Santiago con respecto al problema *pobres y ricos*: la elección de los pobres por Dios. En el capítulo 2, el autor menciona explícitamente esta elección y la integra como prueba fundamental de su argumentación. La nueva identidad proviene de Dios; el pobre ha de verse a sí mismo y su situación bajo esta perspectiva. De esta manera, Santiago quiere

⁹⁶ H. Frankemölle opina que la relación entre pobres y ricos aún no recibe definición detallada en este texto y agrega: “Este es uno de los puntos de discrepancia en el prólogo, que serán ampliados en el transcurso de la carta”, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 1*, p. 240-241. Frente a ello ha de sostenerse que la falta de una relación fraternal por cierto define con suficiente claridad la relación entre ambos individuos o grupos.

⁹⁷ El Magnificat, Lc 1:46-55; las bienaventuranzas y los ayes, Lc 6:20-26, y la parábola del hombre rico y Lázaro, el pobre, Lc 16:19-31.

⁹⁸ Véase Sal 48:7 LXX (49:7 TM): *hoi pepoithótes epì tê dynámei autôn kai epì tô plêthei toû ploutou autôn kaujómēnoi*.

animar a los cristianos pobres a alegrarse por su exaltación junto al Señor a pesar de las circunstancias adversas. Ahora bien, este suministro de identidad no debe reducirse al nivel de las idealizaciones. Ha de convertirse en un instrumento para la construcción de una comunidad solidaria.

El juicio ocupa un lugar central en el razonamiento económico y teológico de la epístola. El sentido de la vinculación de los aoristos gnómicos con el futuro consiste en establecer que el juicio ya fue pronunciado por Dios. Aún queda pendiente su realización en este mundo, pero ante Dios ya está todo decidido. Ahora bien, si los ricos están fuera de la iglesia y, además, aquí no se divisa ningún llamado al arrepentimiento, ¿qué es lo que se propone el autor con estas palabras tan duras? Eventualmente se agrega a la denuncia retórica una dimensión más de la concientización de los pobres, nuevamente en el sentido del otorgamiento de identidad, que les posibilita tomar conciencia de su plena dignidad, proceso realizado aquí de manera indirecta a través del anuncio del juicio sobre los ricos. Esto es mucho más que la mera superación de una autoconciencia perturbada de ambos, de los pobres y de los ricos.

Fecha de recepción: 2.2.03

Fecha de aceptación: 12.4.03

René Krüger es profesor titular de Nuevo Testamento en el ISEDET y se desempeña como Rector de la institución.



Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.