

## LLEI I PARAULA DE DÉU EN LA CARTA DE JAUME

per JORDI SANCHEZ BOSCH

El Nou Testament conté, amb el nom de Carta — o Epístola — de Jaume, un petit tractat de caràcter exhortatori<sup>1</sup>.

A primera vista, la Carta no pretén més que una exhortació senzilla, fruit d'una observació més psicològica que teològica dels defectes en què cau l'home religiós. Un se sent inclinat a dir que l'Autor (que seguirem anomenant Jaume) ha *donat per suposada* una certa teologia i s'ha volgut concentrar en la matèria que ell dominava: l'exhortació.

Si això fos així, no seria difícil descobrir quina és aquella teologia i quina mena de comunitat és aquella a la qual Jaume es dirigeix. Però, en el moment en que comencem la recerca, ens trobem que, com més elements anem descobrint d'aquella teologia, més difícil se'ns fa veure-hi el pensament d'una comunitat que hagi existit realment.

De fet, les discussions entorn a la canonicitat (en el fons: la normativitat) d'aquest escrit són de les que han durat més llargament<sup>2</sup>. Però ni tan sols els qui, prescindint de consideracions teològiques, han

---

1. Vegeu Bibliografia al Comentari (els citarem sempre pel cognom de l'autor) de CANTINAT (París, 1973). Quant al gènere literari de la Carta (cf. CANTINAT, pàgs. 14-16; DIBELIUS, pàgs. 13-23), és un fet que, a part el seu primer verset, la Carta no conté cap element estrictament epistolar: ni tan sols un verset al final. El gènere que més se li aproxima és el de sermó, per l'apellació força constant a l'auditori; però la concentració de les idees i la manera que té de passar d'un tema a l'altre li treuen el caràcter de literatura oral. Per això hem parlat de «tractadet».

2. CANTINAT, pàgs. 34-38; DIBELIUS, pàgs. 74-81. En el món protestant ha quedat una prevenció (força superada a nivell de ciència, cf. nota 9) contra la Carta, per la seva presumpta incompatibilitat amb la teologia paulina.

volgut trobar un lloc en la història on col·locar aquest escrit, han tingut una feina fàcil.

Més o menys explícitament, es partia sempre de la base que els diversos escrits eren plasmacions del pensament d'una comunitat i es presuposava, al mateix temps, que les comunitats anaven evolucionant des d'una màxima simplicitat teològica (i, sobretot, cristològica) cap a una major complicació. L'aplicació lògica d'aquests principis porta a dir que Jaume, amb el seu mínim de teologia — i encara més mínim de Cristologia —, s'hauria de col·locar al principi de la cadena evolutiva<sup>3</sup>. Això ens portaria lògicament a dir que en el principi hi havia una comunitat preocupada només per l'amor al proïsme i per qüestions d'ètica, tenyides de religió i d'Antic Testament, però mancada de tota especial vivència de la figura i de la presència de Crist<sup>4</sup>. Aquesta conclusió xoca amb tot el que sabem sobre l'origen de l'Església: que va néixer sota l'impacte de la vida i de la Resurrecció de Crist i que, a l'inici, estava formada per jueus que compartien, en bona mesura, les observances i les esperances del judaisme contemporani (tot elements que manquen a la Carta de Jaume).

Una col·locació de l'Epístola en les primeres dècades del Cristianisme (o simplement fora, com també s'ha fet)<sup>5</sup> xoca també amb el fet que tota l'epístola està impregnada de tradicions cristianes (evangèliques, paulines, petrines), que no van formar-se en dos dies, i el fet que Jaume polemitzava amb una versió deformada d'una doctrina personal de Pau: aquella que diu que l'home es justifica per la fe,

3. És la tesi de G. KITTEL, *Der geschichtliche Ort des Jak* a ZNW 41 (1942) 71-105. Comença així: «Ich stelle am Anfang die These: dass der Jakobusbrief die älteste uns erhaltene christliche Schrift ist.»

4. El nom de Jesucrist hi apareix a 1,1 com element totalment prescindible i a 2,1 de manera quasi forçada: «la fe del Senyor nostre Jesucrist de la glòria» (la frase lliscaria molt millor, sense la part subratllada). Hi ha certs usos de la paraula Senyor (sobretot 5,7s.14s), que s'apliquen normalment a Crist, però l'aplicació queda ambigua si es tenen en compte altres textos (3,9; 5,4.10s) que l'exclouen totalment. La doctrina de Crist s'hi pot veure reflectida en molts moments (p. ex. 3,13-18), però sense dir que és doctrina de Crist. Igualment, la Passió i la Resurrecció (cf. 1,12; 2,5), però en les seves conseqüències (sobre aquest últim punt, cf. esp. ROPES, p. 33).

5. És la tesi de L. MASSABIAU, *L'épître de Jacques est-elle... d'un chrétien?* a RHR 16 (1895) pàgs. 249-283; la trobem també al Comentari de SPITTA (1896) i a A. MEYER, *Das Rätsel des Jakobusbriefes*, Giessen 1930. Ha estat sostinguda, més recentment, per M.- E. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, RB 64 (1957) pàgs. 161-183. A propòsit de Jn 1,18.21, escriu BOISMARD a p. 172: «Dans Jac. il n'est pas question de renaissance; c'est le peuple juif qui a été enfanté une fois pour toutes lorsque Dieu lui a donné la Loi, cette Loi qui n'était elle-même que l'expression écrite de la loi inscrite dans la nature même de l'homme.» A la nota anterior i en la continuació del treball es poden veure alguns dels arguments en què recolza aquella tesi.

prescindint de les obres de la Llei<sup>6</sup>. Això ens portaria a imaginar que, en un cert moment de l'Església primitiva, va existir una comunitat que coneixia només d'oïda la doctrina de Pau i, d'altra banda, no coneixia — o havia renunciat a — la idea de Jesús com a Mestre i Salvador, tot i viure plenament immersa en tradicions que professaven aquella doctrina! A la llum del Nou Testament, dels Pares Apostòlics i fins dels Pares Apològistes (per citar un període ben llarg) resulta molt difícil enquadrar una comunitat d'aquest tipus, i encara més difícil comprendre com els escrits d'aquella comunitat passessin al Cànon en companyia dels evangelis i de les epístoles paulines.

L'única explicació que trobem a aquestes antinòmies és dir que la Carta de Jaume *no és* simple plasmació del pensament d'una comunitat, sinó una obra força marcada per l'artifici literari: artifici en l'atribució — no insistent, però prou transparent — a Jaume, el «germà del Senyor»<sup>7</sup>, artifici també en el llenguatge i en les idees que s'atribueixen a aquell primer Bisbe de Jerusalem. Diguem de seguida que no es tracta d'un artifici buit, d'un simple joc literari; darrera d'aquell artifici hi ha unes raons serioses (en part, les podem descobrir) i hi ha, sobretot, la voluntat de dir coses importants a una comunitat — o a una Església universal — realment existent. Però la consciència de trobar-nos davant d'un autor literàriament despert — com són literàriament desperts el grec que usa i les imatges a què recorre —<sup>8</sup> ens predisposa a veure subtilitats i segones intencions, que no trobaríem en el simple «manual» d'una comunitat.

En molts punts — insistim — el problema de la Carta de Jaume no és la manca total de teologia, sinó l'existència d'una teologia sorprenent. Multitud d'autors ha estudiat Jm 2,14-26, on es planteja l'antinòmia entre Pau i Jaume en el tema de la justificació per la fe o

6. Sense l'experiència d'una gentilitat que es converteix i un judaisme fidel, hauria estat impossible concebre que les obres de la Llei *no servien* per a la justificació. A més, es necessitava un amic de la paradoxa, com Pau, per a treure-la: altres (cf. Mt 21,43) no en conclouien res en contra de la Llei. D'altra banda, les coincidències verbals entre Rm 3,28 i Jm 2,24 (afegim el *χωρίς τῶν ἔργων* de vv. 18.20.28) són palmàries: no es pot negar que hi ha hagut alguna mena de contacte.

7. La tradició antiga (cf. CANTINAT, pàgs. 47-49) veu clara aquesta atribució. I es comprèn: ni Pau, ni Joan (afegim: ni Climent, ni Ignasi, ni Policarp) tenen una carta universal. No ho és tan sols la més antiga de les de Pere (I P). Escriure solemnement «a les dotze tribus de la Diàspora», sense donar cap justificació del propi mandat, *pressuposa* una autoritat com la de Jaume, «germà del Senyor», cap nat de tots els judeocristians (cf. Ga 2,12). La carta de «Judàs... germà de Jaume» recolza en la nostra i en confirma l'atribució. 2 P, finalment, s'atribueix a una altra autoritat universal i, tanmateix, és molt més modesta.

8. Dades recollides a CANTINAT, pàgs. 12-14.

per les obres de la Llei. La conclusió dels autors és relativament unànime: usen llenguatges diferents; Jaume vol dir coses que Pau no negava pas, però les diu en un llenguatge que Pau no hauria acceptat de cap manera<sup>9</sup>.

Aquest article voldria plantejar un problema teològic similar, però menys estudiat de manera sistemàtica: el de la Llei. Per a Pau, la diferència mínima entre Llei i Evangeli està en el fet que l'Evangeli és força de salvació i la Llei *no* és força de salvació. Jaume, en canvi, comença per no anomenar mai l'Evangeli o la predicació apostòlica; trobem, de tota manera, que en dos textos (concretament: 1,18.21; cf. vv. 22-24) parla de la Paraula de Déu en un llenguatge pres de les tradicions cristianes sobre l'Evangeli. Aquests textos no es troben en cap mena d'antinòmia amb aquells en què es parla de la Llei (concretament: 1,25; 2,8-13; 4,11s), sinó tot al contrari: sembla que la dialèctica paulina entre Llei i Evangeli s'hi resolgui en simple identitat<sup>10</sup>.

L'article present recollirà els diversos fragments alludits, intentarà precisar-ne el sentit a la llum d'altres textos del Nou Testament i explicitar les relacions existents entre aquells textos. Aquesta primera anàlisi deixarà ben clar, creiem, que es tracta d'un material cristià, elaborat de manera bastant personal per l'autor de l'epístola<sup>11</sup>. En un segon moment ens preguntarem què vol dir Jaume a través

9. Un resum de la discussió i de les implicacions a CANTINAT, pàgs. 42-44, i a U. LUCK, *Der Jakobusbrief und die Theologie des Paulus*, a TGI 61 (1971) pàgs. 162-164. Pau no acceptaria mai una justificació ἐξ ἔργων, «per les obres», com es diu a Jm 2,21.24.25, ja que, per a ell, «per les obres» implica: «per les pròpies forces» (cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Gloriarse, según san Pablo*, Barcelona, 1970, pàgs. 175-183). Però hauria admès, potser amb altres paraules (cf. nota 48), que la fe es «demostra» i «troba plenitud» (resp. Jm 2, 18.22) per mitjà de les obres.

10. D'aquesta identitat es pot deduir que tots els textos parlen de la Llei (cf. ROPES ad 1,21: «To possess the Law God, which is able to save our souls [1, 21], is a privilege and joy») o que cap d'ells no en parla: «Nulla autorizza a pensare che l'autore intendesse riferirsi alla Legge antica. Lo esclude il contesto (cfr. specialmente 1,18.21 e la successiva equivalenza stabilita tra parola e legge in 1,23-25) e lo escludono pure gli attributi che accompagnano il termine: "legge perfetta della libertà" (1,25), "legge regale" (2,8) "legge della libertà" (2,12)» (A. SISTI, *La parola e le opere a BibOr 6* [1964] p. 80). Malgrat tot, ens atrevim a quedar-nos en certa manera amb la primera possibilitat.

11. El Comentari de DIBELIUS (cf. esp. pàgs. 19-22) predisposa l'estudiós a discernir una colla de peces parenètiques, d'origen divers i poc connexes entre elles. En deduïm que l'exegesi ha d'estar previnguda contra il·lacions forçades, però pot continuar oberta a descobrir les que provenen de l'autor. D'altra banda, l'afirmació repetida del caràcter modest, pastoral, de l'epístola (cf. H.S. SONGAR, *The Literary Character of the Book of James* a RExp 61/4 (1969) pàgs. 379-389, juntament amb altres articles del mateix volum) ens tanca, potser massa, a la investigació d'allò que el text *pot dir-nos*.

d'aquella construcció, com es relaciona amb altres corrents de pensament de l'Església primitiva i què significa per a nosaltres la inclusió d'aquests textos en el Cànon.

## I

## ELS TEXTOS

Tenim, doncs, una sèrie de cinc textos: 1,18; 1,21; 1,22-25; 2,8-13; 4,11s. Una simple lectura pot fer-nos veure com s'entrelliguen en forma de cadena: cadascun concorda, sobretot, amb el que el precedeix i amb el que el segueix. En els dos primers textos es parla només de Paraula; en el tercer, es fa el pas de Paraula a Llei i en els dos últims es parla només de Llei. La interpretació del tercer text resultarà decisiva per al conjunt, ja que, en la mesura en què l'aproximació Paraula-Llei hagi estat expressament volguda per Jaume, es farà més raonable l'aproximació dels dos primers textos als dos últims.

## 1. El primer text és 1,18:

*Ell decidí lliurement d'infantar-nos amb Paraula de veritat, a fi que nosaltres fóssim com una primícia de les seves creatures*<sup>12</sup>.

Mirem d'entendre el text a partir dels punts que l'exegesi pot considerar més clars.

El participi βουληθείς (en la traducció: decidí lliurement) sostreu l'expressió mítica que segueix («infantà») a una interpretació emanatista o panteista<sup>13</sup>; la col·loca més aviat en el context de les «obres» o «judicis» de Déu, que constitueixen la revelació voluntària de Déu en la història, l'autèntica font de tota la fe de l'Antic i del Nou Testament. Ἀποκύειν («infantar») no és usat, en tot el NT, més que uns versets més amunt (v. 15). Allà, dintre del sentit figurat, s'hi con-

12. La traducció és de la «Bíblia» de F. B. Catalana (Barcelona, 1968). L'article es complementa amb la Introducció i notes a la Carta de Jaume d'aquella Bíblia.

13. Βούλωμαι serveix per a expressar la llibertat amb què Déu envia el seu Fill (Mt 11,27; cf. Hb 6,17) o distribueix els carismes (1 Cor 12,11). Dintre de la Carta (3,4; 4,4), també indica la llibertat d'un acte.

serva la referència a la funció de la dona: «el pecat, un cop consumat, *infanta* mort» — entenent que la mort *surt de dintre* del pecat. Els mateixos escrits joànics no sobrepassaran la idea d'una generació per part de Déu — concretada a 1 Jo 3,9 en la idea d'una llavor que Déu ha posat en nosaltres. Jaume va més enllà: imagina Déu tan present i tan «envolvent» en la seva Paraula, que arriba a dir que hem «sortit de dintre» de Déu<sup>14</sup>.

A la resta del Nou Testament, la Paraula és significadament l'Evangeli; més encara, quan es diu: la «paraula de (la) veritat» («de», a 2 Cor 6,7; «de la», a Ef 1,13; Col 1,5; 2 Tim 2,15). Un text — 1 P 1,23 — ens diu que per la Paraula hem estat engendrats a la nova vida; Pau, en canvi, diu — a 1 Cor 4,15 — que ell, per mitjà de l'Evangeli ha engendrat els corintis. Jo 15,3 s'acosta a la mateixa idea quan diu que els deixebles han estat purificats per la Paraula, però els escrits joànics en general es limiten a dir que la Paraula «queda» en els deixebles (Jo 5,38; 8,37; 1 Jo 1,10; 2,14)<sup>15</sup>.

La idea de primícia (grec: ἀπαρχή) és aplicada als cristians a 2 Te 2,13 i Ap 14,4. En tots dos textos s'hi veu clar que es tracta d'una porció especialment escollida i especialment consagrada a Déu; no s'insisteix, tanmateix, en el fet que sigui un fruit que neix *abans* que els altres<sup>16</sup>. En el nostre text, l'aplicació àmplia del sentit de «primícia» queda afavorida pel pronom que acompanya el substantiu: ἀπαρχήν τινα, «una mena de primícia».

El terme κτίσμα («creatura») inclou normalment la creació material (així a 1 Tm 4,4; Ap 5,13; 8,9), però no hi ha raons de pes per a distingir massa κτίσμα de κτίσις que, en diversos casos (Mc 16,15; Col 1,23; cf. 1 P 2,13), es refereix exclusivament als sers humans<sup>17</sup>.

A la llum d'aquestes dades podem preguntar-nos quin és de fet el sentit del verset. El conjunt dels paral·lelismes cristians apuntats

14. Pròpiament la idea de «generació» (el verb γεννάω) apareix només en els escrits joànics: Jo 1,13; 3,3-8; 1 Jo 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18). A 1 Cor 4,15, Pau diu que ell ha «generat» els deixebles per mitjà de l'evangeli. A 1 P 1,3.23 es diu que Déu ens ha re-generat (ἀναγεννάω).

15. Com podem veure, la teologia sobre la paraula de Crist, que apareix a partir de Jo 2 (v. 22; 4,41.50, etc.), no és ben bé la clàssica teologia del Pròleg (1,1.14).

16. Cf. el Diccionari de W. BAUER, que cita altres exemples: «Hier... (Ja 1,18) liegt der Nachdruck weniger auf der Reihenfolge als auf der Beschaffenheit.» Més exemples a WINDISCH i ROPES in h. 1.

17. Precisament κτίσις, a part Rm 1,20 en què 1,20 es refereix al moment de la creació, té sempre el sentit que «pròpiament» correspondria a κτίσμα, és a dir: «creatura», «les creatures», «les coses creades».

ens fa pensar que l'autor *coneix* la doctrina cristiana d'un nou naixement, al qual s'arriba per la predicació de l'Evangeli, però podem preguntar-nos si l'autor no aprofita aquesta tradició per a dir alguna altra cosa.

De fet l'univers també va ser creat per la Paraula. L'autor podria parlar-nos de la creació de l'home com a primícia de l'univers, cosa que donaria peu a una interpretació prou coherent dels textos que segueixen: la Paraula és la Llei eterna de Déu, que es tradueix en llei natural, innata a l'home (ἔμφυτος λογος 1,21), mirall de la seva essència (τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως 1,23)<sup>18</sup>, i es troba consignada en els preceptes morals de l'Esriptura (2,8.10). En el context més pròxim aquesta interpretació trobaria alguns punts en què recolzar: el sentit *normal* de la paraula κτισμάτων («creatures»), l'allusió al «Pare dels astres» en el verset anterior i el fet que en tota l'epístola no es diu que l'home tingui necessitat de ser redimit o regenerat<sup>19</sup>. No seria dificultat el fet que aquesta creació sigui voluntària ni el que la primícia (porció especialment escollida i consagrada) vingui al final de la Creació.

Tanmateix, per a un que accepti, com Jaume, la tradició bíblica, resulta difícil aplicar a la Creació la imatge de l'infantament, ja que, segons el Gènesi, l'home va ser format del fang de la terra, no va «sortir de dintre» de Déu. També, el fet que s'apliqui al moment de la creació l'expressió: «paraula de veritat», que suscita la idea de: paraula *acceptada* en la seva veritat (tal com expliciten vv. 21ss). Però, més que altra cosa, l'aorist del verb principal: per a referir-se, sense context previ, a la creació de l'home, hauria d'haver usat el perfecte<sup>20</sup>. Tal com està, el verb alludeix a un moment del passat

18. Aquestes correlacions, que discutim en estudiar cada text, ens fan comprendre que es pugui veure «a reference to the original creation and to man as its first fruits», afegint que la hipòtesi «gives a complete and satisfactory meaning and one in accord with the rest of the epistle» (L.E. ELLIOT-BINNS, *James 1,18: Creation or Redemption?* a *NTS* 3/2 (1956/57), p. 159 (l'article: pàgs. 182-193).

19. «Since man is able to draw near to God (4,8), there is no need of any new creation or re-birth», diu ELLIOT-BINNS l.c., p. 160. Certament que Jm 4,7b-8a és un text tallat a la mida per a Pelagi. Però, si tenim en compte ib. v. 7a («Sotmeteu-vos a Déu»), ib. vv. 5s («... Déu resisteix als superbs...») i els textos citats a nota 24, podem concloure que vv. 7b-8a parla dels *efectes* que l'home pot aconseguir, però no de les *forces* amb què els assoleix. De tota manera, haurem de reconèixer que, a part la nostra interpretació de 1,18, Jaume no torna a parlar del *pas de* l'home a la situació (sc. del cristià) en què aquells «efectes» s'assoleixen.

20. Sense l'esquema d'una acció passada, que continua en els seus efectes, (sc. la idea del perfecte grec), no es pot dir que Déu *ens* va crear fa tants mils anys. A part que el «nosaltres» de l'epístola és la comunitat.

pròxim, experimentat, en què els oients, per la Paraula de veritat, van ser infantats per Déu.

Aquest moment privilegiat *va ser* el moment del baptisme. Una comunitat jueva hauria acceptat gustosament la idea de constituir les primícies de la humanitat, però no hauria unit aquest privilegi a la simple acceptació de la Paraula de veritat. Respecte d'Abraham sí que hauria pogut parlar d'un infantament per la Paraula; potser també de la comunitat del Sinaí, tot i que allà ja eren decisives les promeses fetes als Pares; però, respecte del moment present, hauria dit que els jueus eren porció escollida *com a poble* (és a dir: des de la naixença) i que els gentils podien participar dels seus privilegis si s'incorporaven al poble (aquest era el sentit de la circumcisió), no per una simple acceptació personal de la Paraula<sup>21</sup>.

D'aquí es dedueix que la «Paraula de veritat» és l'Evangelí, però afegiríem: Jaume *no diu* que sigui l'Evangelí<sup>22</sup>. L'epístola no fa referència explícita ni a la paraula de Crist com a Mestre, ni a la «Paraula» del misteri pasqual. D'altra banda, la força del paralelisme amb els textos que segueixen ens porta més aviat a dir que la Paraula és la Llei de Moisès. N'extrauríem la hipòtesi — que la continuació de l'article ha de confirmar — que Jaume, per visió teològica i per artifici literari, contempla el nostre «infantament» com una obra de la Paraula de Déu en general; és a dir: considerant que «Llei» i «Evangelí» són simples concrecions, de moment irrellevants, d'una realitat més àmplia: la Paraula de Déu.

Però això sí: concedeix a la «Paraula de veritat» tota la força creadora que li correspon com a Paraula de Déu. La seva eficàcia és descrita amb el terme més fort — més mític — que coneix el Nou

21. La constatació històrica encara és més taxativa: «For the idea of God as becoming the father of Israel by means of the Law no parallel is adduced» (ROPES in h. 1.). Tanmateix, cf. BOISMARD a nota 5.

22. Coincidim amb la major part d'autors, no sols en dir que el text s'entén «nur aus den Voraussetzungen der christlichen Lehre» (WINDISCH in h. 1.), «von der christlichen Tradition her» (G. BRAUMANN, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes* a TZ 18 (1962), pàgs. 401-410, citada p. 406), «aus der Taufiturgie» (H. RUSCHE, *Standhaben in Gott a BiLe* 5 (1964) p. 160), cosa que demostra el mateix BOISMARD (nota 5); admetem, a més, que el text es refereix a la «mit Christus anhebenden zweiten Schöpfung» (W. BIEDER, *Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes* a TZ 5 [1949], p. 97), «durch die Frohbotschaft» (MICHEL in h. 1.; sim. BARDENHEWER, CANTINAT, GARCIA ab ORBISO, MILTON, MOFFATT, MUSSNER, REICKE, SCHNEIDER in h. 1.), però *afegim* que s'hi refereix d'una manera conscientment ambigua, per salvar una certa identitat amb la Llei: en la línia de ROPES in h. 1.: «The Jewish Law as understood by Christians»; CHAINE in h. 1.: «le Christianisme, perfectionnement de la Loi mosaïque»; SCHALATTER in h. 1.: «Ein solches Wort, das Wahrheit st, war schon Israel gegeben.»



Testament: ens fa «sortir de dintre» de Déu. Al costat d'aquesta imatge, l'expressió de Pau; «força de Déu per a salvació» (Rm 1,17) resulta bastant pàllida, i no creiem que un autor monoteïsta com Jaume recorri a aquelles imatges simplement per joc, sense donar-los un contingut adequat<sup>23</sup>. Inspirant-nos en la trajectòria tradicional de la Paraula de Déu, la imatge ens diu que l'home regenerat és aquell *dintre del qual* la Paraula exerceix la seva eficàcia, abans de tornar a Déu (cf. Is 55,10s; Jm 2,23; 4,5 se'n fa ressò a propòsit de l'Escriptura). La imatge podria relacionar-se també amb la immersió, que és el Baptisme: l'home «surt de dintre» de l'aigua com un que actua amb força de Paraula de Déu. A part els paral·lelismes amb el text següent, podem citar encara el v. anterior (1,17): «Tot bon obsequi i tot do perfecte...» i una sèrie de textos (1,5; 3,15; 4,5.15; 5,15.16-18) en què les coses que afecten la salvació són atribuïdes a Déu d'una manera molt personal<sup>24</sup>.

2. Després de dos versets sobre la ira (1,19s), trobem un altre text important sobre la Paraula de Déu (v. 21):

*Per això, rebutjant tota immundícia i tota abundància de mal, acolliu amb docilitat la Paraula plantada en vosaltres, que és poderosa per a salvar les vostres ànimes.*

Buscant les tradicions que pot haver-hi darrera de cada paraula, notem que «rebutjant» (ἀποθέμενοι, pròpiament: «despullant-vos de») és un terme del llenguatge baptismal (en participi, a Ef 4,22.25; 1 P 2,1; Heb 12,1; en imperatiu, a Rm 13,12; Col 3,8), que correspon a un «revestir-se» de la nova vida (Rm 13,12; Ef 4,24; Col 3,10)<sup>25</sup>.

Δέξασθε, «acolliu», ens dona un terme prou usat per a expressar la primera acceptació de l'Evangelí (acollir la Paraula a Ac 8,14;

23. Ni tan sols l'historiador *suprimeix* simplement els elements mítics que troba en les seves fonts, sinó que es pregunta què hi ha darrera. Molt més quan una expressió, com la que estudiem, ha hagut de trencar, i ha anat trencant centímetre a centímetre, una prevenció secular contra certs mites.

24. Reduïts a terminologia teològica tradicional, els textos citats parlen de «carisma de saviesa» (1,5; 3,15), «inhabitació de l'Esperit Sant» i, probablement, «gràcia actual» (4,5), «Providència de Déu» (4,15), «eficàcia del Sagrament» (5,15), «eficàcia de l'oració» (5,16-18). Tots ells presuposen que hi ha una actuació personal, salvífica, de Déu en el món, *en diàleg* amb l'actuació lliure de l'home.

25. BRAUMANN, l. c. pàg. 403, la referència a Col 3,8ss i a 1 P 2,1. A pàg. 405, l'autor insisteix que «Die "Annahme" des "Wortes" und das "Ablegen" der Schlechtigkeit» han de ser «von der Taufe her verstanden».

11,1; 17,11; 1 Te 1,6; 2,13; id. l'Evangelí a 2 Cor 11,4). Només que el nostre text no sembla que parli d'aquella acceptació. Potser podem comparar-lo amb 2 Cor 6,1 on, parlant de la vida cristiana en progrés, es diu; «no acollí en va la gràcia de Déu».

Segons el sentit habitual del terme, enloc de «Paraula plantada», hauríem de llegir «paraula innata» (ἐμφυτον), com subratllen els qui entenen que aquí es parla de Llei natural<sup>26</sup>. Tanmateix, al servei d'una exegesi que tingui en compte tots els aspectes, notem que, sobretot en el grec posterior, ἐμφυτος pot prendre el sentit de (ἐμφότευτος, «empeltat» o simplement «plantat»<sup>27</sup>. D'altra banda, els termes emparentats: σύμφυτος (Rm 6,5) i νεόφυτος (1 Tim 3,6) pertanyen al llenguatge baptismal.

«Que és poderosa per a salvar», δυνάμενον σῶσαι. El mateix participi i el mateix infinitiu es troben a 4,12, aplicats a Déu, que «és poderós per a salvar i perdre». Al llarg del Nou Testament trobem una bona sèrie de textos paral·lels, aplicats a Déu<sup>28</sup>; un text de Pau, en canvi, parla de l'Evangelí amb paraules emparentades a les de Jaume: «força (δύναμις enloc de δυνάμενον) de Déu per a salvació (σωτηρίαν enloc de σῶσαι) de tot aquell qui creu» (Rm 1,17).

Jaume fa, doncs, un ús, probablement conscient, de tradicions sobre l'Evangelí i el baptisme; però hem de tornar-nos a preguntar què vol expressar a través d'aquelles imatges. No podem excloure *a priori* que es refereixi a la llei natural, ja que el mateix Pau, a Rm 2,14-16, en parla amb una expressió tan forta com: «són llei per a ells mateixos». De tota manera, Pau dóna a la llei escrita en el cor el paper de defensor i d'acusador respecte del Jutge, que és Déu. En canvi Jaume, sobretot si atenem al paral·lelisme amb 4,12, dóna a aquesta Paraula el caràcter de Sobirà, que és poderós per a salvar i perdre.

Tota la tradició bíblica ens confirmarà que l'únic que pot «salvar» és Déu: l'única paraula que pot salvar és la Paraula de Déu i Jaume és l'últim autor que interpretàriem en sentit panteista (recordem que

26. Són els autors citats a nota 5. També H. SCHAMBERGER, *Die Einheitlichkeit des Jakobusbriefes im antignostischen Kampf*, Gotha 1936 (cf. pàgs. 70s) arriba a una conclusió semblant, inspirant-se en les Pseudo-clementines. ELLIOT-BINNS, citat a notes 18s, se sent molt poc segur respecte del sentit de ἐμφυτος λόγος. Per a nosaltres, l'objecció decisiva és que «die Stimme der Natur vermag nicht die Seelen zu retten» (BARDENHEWER in h. 1.).

27. Cf. diversos exemples als Diccionaris de W. BAUER i LIDDLE-SCOTT-JONES.

28. A Mt 10,28 es troba el participi δυνάμενος i el substantiu ψυχή en la frase: «el qui pot perdre l'ànima». «El qui pot...» amb diversos continguts de salvació es troba encara a Rm 16,25; Ef 3,20; Jud 24. «Salvar l'ànima», en canvi, surt a Mt 16,25 i, dintre de la Carta, a 5,20.

hem començat pel terme βουληθείς, que exclou tot panteisme). Amb les reserves que fèiem a propòsit del text anterior, ens inclinem a donar el seu pes a les allusions baptismals i evangèliques que conté el verset: en un moment donat (que és el del baptisme), la Paraula (que és l'Evangeli, tot i que se'n parli de manera inespecífica) va ser plantada en nosaltres.

Repetim que l'eficàcia d'aquesta Paraula queda expressada de manera tan forta com a la Carta als Romans: és poderosa per a salvar les nostres ànimes:

Però queda un problema: se'ns invita a «acollir» (en aorist, com si es tractés de la primera vegada)<sup>29</sup> una Paraula que ja ha estat «plantada» en nosaltres (pitjor encara si haguéssim d'acollir una paraula «innata»). No es pot amagar l'aparent contradicció entre els dos termes, però recordem que tota la tradició cristiana ens invita a «esdevenir» allò que ja «som». Déu ens va «infantar» (un «treure fora» que correspon a un «posar dintre» 1,18) per mitjà de la Paraula; aquesta Paraula ha de realitzar allò que diu en tota la nostra vida (perquè la Paraula no torna al si de Déu sense haver realitzat allò que diu) i la manera concreta de realitzar-ho, és un acolliment personal, sempre renovat, d'allò que diu la Paraula.

Dit en altres termes: l'eficàcia del sagrament són els fruits de vida cristiana que se'n segueixen; en la mesura en què l'home accepta l'imperatiu que li marca la Paraula de Déu, realitza l'indicatiu de la seva renovació pel Sagrament<sup>30</sup>.

Amb això ja hem arribat al punt en què la Paraula es decanta cap al seu sentit de Llei, sense perdre la seva força creadora de vida nova.

### 3. El tercer text segueix immediatament (vv. 22-25):

*Acompliu la Paraula i no en sigueu tan sols oients, engançant-vos vosaltres mateixos. Que si algú és oient de la*

29. La forma més adequada hauria estat una perifràstica amb un temps present, però l'autor vol remarcar la urgència d'acollir (sc. novament) ara. Segons C.E.B. CRANFIELD (*The Message of James a Scot/Theol* 18 (1965), p. 187), Calví dona un cert sentit futur a ἐμφύτος: «Receive it, that it may be really implanted»; ell corregeix: «Be such good soil as allows the seed to take root and establish himself», però queda el sentit futur d'ἐμφύτος, que s'hauria de confirmar amb exemples. El que sí es pot tenir en compte és l'equivalència targúmica entre *qabal* (acollir) i *sama'* (obeir), adduida per CANTINAT in h. l.

30. «Is man's becoming through concrete actions what the word has already made him; again indicative underlines imperative» (D.O. VIA jr., *The Right Strawy Epistle Reconsidered a Rel* 49 [1969], p. 265).

*Paraula, i no l'acompleix, aquest s'assembla a un home que contempla la seva fesomia en un mirall: s'hi contempla, se'n va i s'oblida tot d'una de com era. Qui s'emmiralla, en canvi, en la Llei perfecta, la de la llibertat, i hi persevera, no com un oient oblidatís, sinó com qui la viu activament, aquest serà feliç tot acomplint-la.*

Com ja insinuàvem al principi, d'aquest text depèn la cohesió dels cinc que estem estudiant: comença parlant de Paraula (vv. 22s) i acaba parlant de Llei (v. 25), però amb tots els indicis de voler entroncar al màxim els dos temes. El v. 25 anuncia els textos que vindran («la Llei perfecta, la de la llibertat») i, al mateix temps, absorbeix al màxim el contingut dels vss. 22s, que parlen de Paraula de Déu: amb les mateixes paraules és oposat «l'oient» (ἀκροατής vv. 22.23 i 25) i «l'acomplidor» (ποιητής vv. 22.23 i 25; cf. encara: ποιητής νόμου a 4,12) de la Paraula o de la Llei. La imatge del mirall és aplicada expressament a la Paraula (v. 23), però es retroba tota sencera al v. 25 (compareu resp. παρακύψας-κατενόησεν, ἀπελήλυθεν-παραμείνας, ἐπελάθετο-ἐπιλησιμονῆς als vv. 24.25)<sup>31</sup>.

Els vv. 22s diuen en termes de Paraula allò que el v. 25 diu en termes de Llei. Sembla que de les dues formulacions n'hi ha una de més primitiva, la de v. 25: a part que «fer la Paraula» — de Déu — és una fórmula més aviat forçada, crec que Rm 2,13 ens dona la formulació primitiva del tema, amb indicis de ser una creació pre-paulina<sup>32</sup>. Diu així: «no el qui escolta (ἀκροατής) la Llei és just davant de Déu, sinó el qui l'acompleix (ποιητής)». Si aquesta és la fórmula primitiva, en deduirem que la introducció de «Paraula» en aquesta fórmula és obra molt personal de l'epístola i, per tant, indicatiu d'una voluntat expressa de mostrar una certa identificació dels dos temes.

Al v. 25, després d'haver anomenat la Llei, compareix la fórmula: «acomplidor de l'obra» (ἔργου). Des del punt de vista lingüístic, la

31. Cf., tanmateix, D.O. VIA jr., c. c., p. 266: «The incompatibility between 1,23-24 and 1,25 focalizes the impossibility of making a really organic connection between the word theology and the works-faith theology.» Val a dir que el text no acusa la més mínima sensació d'incompatibilitat.

32. De fet, ni ποιητής (a part el sentit de «poeta» a Ac 17,28) ni ἀκροατής tornen a sortir en tot el NT: no és, doncs, tampoc llenguatge paulí. A més, Pau no parla directament i amb paraules pròpies de l'home com a «just»: té més tendència a dir que ha estat «justificat» (δικαιούμενος) i és cridat a seguir la «justícia» (δικαιοσύνη). La frase, d'altra banda, té una estructura de proverbi, que Pau i Jaume podien haver incorporat separadament (cf. tanmateix nota 41).

fórmula és la més perfecta (pròpiament, el qui «fa la llei» és el legislador). En aquesta situació, la fórmula té dues reminiscències: el binomi de Pau «les obres de la Llei» (Rm 3,20.28; Ga 2,16; 3,2.5.10) i el tema de Jn 2,14-16: la «fe» i les «obres», tema que, evidentment, es correspon amb el tema d'«escoltar» i «fer». Tot això pot indicar-nos que la preocupació real de Jaume no és exalçar la Llei com a tal, sinó aconseguir que de fet la Paraula es tradueixi en «obres». La imatge del mirall no subratlla — com sol entendre's a 1 Cor 13,12 — la imperfecció dels miralls de l'època, sinó l'absurd de l'home, que es mira al mirall per treure'n una indicació pràctica (per exemple: que s'ha d'afaitar) i després se n'oblida<sup>33</sup>. El caràcter imperatiu de la Paraula i de la Llei basten per a justificar la comparació, encara que no s'hi trobés cap més semblança a un mirall. Però diriem que hi ha uns quants detalls lingüístics que ens fan anar una mica més enllà: tant la fórmula emfàtica τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ (lit. la faç del seu naixement) a v. 23, com les insistències: «ell mateix, tal com és» (ἐαυτὸν - ὁποῖος ἦν) a v. 25, com el retorn de la imatge: «s'emmiralla» (παρὰκλύψας, pròpiament: s'inclina al damunt) al v. 25, concentren molta atenció en el mirall com a imatge de la persona: insinuen, doncs, que la Llei-Paraula reflecteix, com un mirall, allò que l'home és<sup>34</sup>.

Aquesta última observació té una gran importància per a nosaltres: perquè confirma la realitat de l'infantament (v. 18) per part de Déu, de la Paraula «plantada» (v. 21) en nosaltres, en virtut de la qual ja «som» allò que hem d'«esdevenir». En qualsevol cas, de tota manera, la cohesió de vv. 22-25 amb el context anterior queda assegurada pel fet que: «acompliu la Paraula i no en sigueu tan sols oients» explicita el contingut de: «acolliu la Paraula plantada» (v. 21), ja que per a molts «acollir» era simplement «creure» (aquí: escoltar) i no «obrar».

Com hem notat, «acompliu la Paraula» (γίνεσθε ποιηταὶ λόγου) és una fórmula desconeguda en tot el NT; com a explicitació de «acolliu», vol dir «acolliu la Paraula, fent allò que us demana».

33. «Non conta tanto lo specchio quanto piuttosto l'uomo che se ne serve» (SISTI, o. c., pág. 67); «El espejo sirve para corregir lo que hay de defectuoso en el rostro» (J. ALONSO, *Imágenes y comparaciones en la predicación de Santiago*, en *CuBib* 26 [1969], p. 196).

34. «Das Wort lässt unser Inneres erkennen, ähnlich wie der Spiegel unser Aeusseres» (BARDENHEWER in h. l.); «On se penche sur la loi comme sur un miroir, afin de mieux observer» (CHAINE in h. l.); «Cette parole révèle l'état de l'âme» (CANTINAT in h. l.).

Però potser vol dir també que l'home, fent el que la Paraula li diu, es converteix en instrument de la Paraula que hi ha dintre seu.

De fet, tant en l'Antic com en el Nou Testament, hi ha una gran aproximació entre l'acompliment de les profecies i l'acompliment dels manaments. A part que Llei — νόμος — és tant text profètic com manament a aconseguir, hi ha el fet que l'obediència a la Llei és tractada com l'acompliment d'una profecia<sup>35</sup>. Així, a Mt 5,18 es diu — com d'una profecia — que, fins que passi el cel i la terra, no passarà ni el més mínim fragment de la Llei, i a continuació — v. 19 — es parla del qui dasfà (λύσῃ) un dels manaments més petits, com si impedís que la profecia s'acomplís. A Jo 7,23 es diu que se circumcida en dissabte perquè no quedi incomplerta la Llei de Moisès, amb la mateixa força (i amb les mateixes paraules: ἵνα μὴ λυθῇ· amb què a 10,35 es diu que l'Escriptura, com a profecia, no pot quedar incomplerta. De manera semblant, a Rm 8,4 es diu que la intenció de la Llei «s'acompleix» (en passiu diví, com una profecia) en els justificats, tot i que els justificats l'hauran d'acomplir d'una manera activa.

En la línia de tots aquests textos, ens sentim inclinats a donar sentit pregnant a l'aproximació de Jaume entre «el qui fa la Paraula» (divina v. 22) i «el qui fa l'obra» (humana v. 25)<sup>36</sup>. Això ens fa entroncar perfectament amb vv. 21.25: hem estat infantats per la Paraula, aquesta Paraula ha estat plantada dintre nostre, però no torna al qui l'ha donada sense haver acomplert el seu contingut (Is 55,10s ja citat). I l'acompleix a través de les nostres obres de nova creatura.

---

35. Vegeu «Llei» com a text profètic a Mt 11,13 par; Jo 1,45; 8,17; 10,34; 12,34; 15,25; Ac 13,15; Rm 3,19.21b; 1 Cor 14,21. El terme πληροῦν (acomplir), usat desenes de vegades per a parlar de l'acompliment profètic, el trobem a Rm 15,13 i Ga 5,1 en la frase: «acomplir la Llei». Per altra banda, en la reacció veterotestamentària, de què són símbols la lapidació i l'esquinçament de les vestidures, hi ha la indignació metafísica que una paraula de Déu no s'hagi acomplert.

36. És que la Paraula mateixa *actua* en la nostra obra. Cf. MOFFATT ad 1,21: «Here, as in ver. 18, James stresses the vital activity of the Word, even as he recalls the need for human activity»; SCHNEIDER in h. l.: «Die Kraft zur Erfüllung der sittlichen Forderungen kommt aus dem den Christen eingepflanzten Wort Gottes»; MUSSNER in h. l.: «Damit das Wort seine rettende Kraft ausüben kann, muss es vom Menschen in gute Taten umgesetzt werden.»

4. Després d'unes reflexions sobre la veritable religió (v. 26s), sobre l'accepció de persones en l'església (2,1-4) i sobre els pobres i rics (vv. 5-7), ve un altre text sobre la Llei (vv. 8-13):

*Si, doncs, acompliu la Llei reial, segons l'Escriptura: «Estimaràs el proïsme com a tu mateix, obreu bellament; però, si feu accepcions de persones, cometeu pecat, convictes per la Llei com a transgressors. Car aquell qui observa tota la Llei, però ensopega en un sol punt, esdevé reu de tots. En efecte, qui digué: “No cometràs adulteri”, va dir també: “No mataràs.” Encara que no cometis adulteri, si tanmateix mates, ja esdevens transgressor de la Llei. Per tant, parleu i obreu, tenint en compte que heu de ser jutjats d'acord a una Llei de llibertat. Perquè el judici serà sense misericòrdia per a aquell qui obra sense misericòrdia. La misericòrdia surt ufanosa del judici.»*

A part l'exhortació concreta, diríem que aquest text conté una glorificació de la Llei en tota la línia. En el text anterior s'havia parlat de la Llei com a «Llei perfecta, la de la llibertat» (1,25). Aquí es repeteix la idea: «Llei de Libertat» (2,12) i s'afegeix l'apellatiu: «Llei reial» (v. 8). La paraula νόμος — Llei — surt un total de cinc vegades (a vv. 8.9.10.11.12). En canvi, sembla que s'eviti la paraula: ἐντολή — manament —, potser perquè la Llei aparegui més com una totalitat, quasi personificada<sup>37</sup>.

Deixem per al final l'anàlisi dels epítets de la Llei: perfecta, de llibertat, reial. Diguem alguna cosa sobre els altres termes.

A part el nostre v. 8, el verb τελεῖν (llatí: *perficere*), en sentit d'acomplir la Llei, només es troba a Rm 2,27, en un text d'una especial polèmica i una especial força, en què es prometen els béns escatològics a l'incircumcis que aconsegueix la Llei. El verb indica molt més sovint l'acompliment de l'Escriptura o dels altres esdeveniments salvífics<sup>38</sup>. Que en l'acompliment de la Llei Jaume hi veu

37. A v. 11, la mateixa coherència gramatical demana que s'hagi parlat de «manaments» en plural, per a poder dir: «caure en un», «ser reu de tots». A part que la frase coneguda (cf. nota 39) és: guardar els manaments, i no la Llei.

38. Amb el verb τελεῖν es parla resp. de l'acompliment de l'Escriptura (Lc 18,31; 22,37; Jo 19,28; Ac 13,29), id. del misteri de Déu (Ap 10,17), id. de la ira de Déu (ib 15,1), id. de la Paraula de Déu (ib 17,17), id. de la missió providencial de Crist (Lc 12,50; Jo 19,28.30) o de l'Apòtol (2 Tm 4,7).

una mena d'acompliment profètic, és cosa que ja hem insinuat i que diversos detalls d'aquest text tendiran a confirmar. Tampoc no surt a penes al NT l'expressió *τηρεῖν τον νόμον* («observar», «guardar» la Llei): només al nostre v. 10 i a Ac 15,5, en un context en què també es juga el tot pel tot. L'expressió normal amb el verb *τηρεῖν* és «guardar els manaments» i, en els escrits joànics, «guardar la paraula», amb un cert sentit de: la Paraula que viu en nosaltres<sup>39</sup>. Podem dir que el context pròxim ens invita a donar al terme el sentit més prosaic, però el context remot (Jm 1, 18.21) fa possible el sentit més místic de Joan.

La idea de «fer», decisiva en el context anterior (*ποιητής* a 1, 22.23.25), la trobem tres vegades al nostre text, com un llaç d'unió entre els dos textos: a v. 8 (lit. «feu bé»), a v. 10 (lit. «així parreu i així feu»), recordant la contraposició: el qui escolta-el qui fa) i a v. 13 sota la idea de: el qui «fa misericòrdia».

En canvi s'evita l'expressió: «fer el pecat», l'única que coneix la resta del NT, Jm 5,15 inclòs<sup>40</sup>. Deu ser degut al fet que, en aquest context, el pecat no és una obra positiva, consistent, sinó un simple «propassar-se» (*παραβάτης*, «transgressor a vv. 9.11, com a Rm 2, 25.27<sup>41</sup>; Ga 2,18) en el camí cap al bé, o «caure» (*πταίω* a v. 10, com a Rm 11,11; 2 P 1,10) de la situació en què es trobava.

Quedaria, doncs, segons els paral·lelismes apuntats, que, per mitjà del «fer» més consistent, que és l'obra bona, l'home «guarda» la paraula que hi ha en ell i li dona el «compliment» que li correspon com a Paraula profètica.

El nostre text ens diu alguna cosa més sobre les relacions entre la Llei i la Paraula de Déu, segons l'autor de l'Epístola.

En primer lloc, les relacions entre Llei i Escriptura. V. 8 no ens diu que la Llei és l'Escriptura, sinó que és «segons l'Escriptura», així com a 1 Cor 15,3s (l'únic lloc on torna a aparèixer la fórmula) es diu que Crist va ressuscitar «segons les Escriptures», fent refe-

39. «Guardar» els manaments es diu a Mt 19,17; 14,15.21; 15,10; 1 Tm 6,14; 1 Jo 2,3.4; 3,22.24; 5,3. «Guardar» la paraula, a Jo 8,51.52.55; 14,23.24; 15,20; 17,6; 1 Jo 2,5. Com hem dit a nota 37, els manaments són els que estan en el context més pròxim.

40. «Fer» el pecat es troba a Jo 8,34; 2 Cor 11,7; 1 Pe 2,22; 1 Jo 3,4.8; 4,8.9, a part Jm 5,15, ja citat.

41. Ja és la tercera vegada que trobem el llenguatge de Rom c. 2: A Jm 2,8, hi hem trobat l'expressió: *τελεῖν* (acomplir) la Llei, que només es troba a Rom 2, 27; d'altra banda, a Jm 1,22.23.25; 4,11 — c. nota 32 — s'hi troba el llenguatge de Rom 2,13. Les preocupacions concretes dels dos autors són diferents, però precisament Rom 2 coincideix amb Jaume en la valoració positiva de la Llei.



rència a un *esdeveniment* anterior. Podem ascendir, doncs, de la Lletra a una Paraula que Déu ha pronunciat — amb gran força exhortatòria («Estimaràs...» v. 8, «No fornicaràs... No mataràs» v. 11)<sup>42</sup> i amb tota la força creadora — i l'Esriptura simplement consigna. Els dos aoristos de v. 11: «El qui va dir... també va dir...» confirmen aquesta referència a la Paraula viva de Déu.

En segon lloc la Llei és revestida de condicions personals, com la d'acusar-nos (v. 9, amb ὑπό), de jutjar-nos (v. 12, amb διά)<sup>43</sup>, de constituir una unitat indissoluble (v. 10), d'entrar en el nostre interior, exigint-nos un amor al proïsme (v. 8) fins a excloure tota discriminació (v. 10), sobrepassant, per tant, tota lògica jurídica<sup>44</sup>. Ens confirmem, doncs, amb la idea que allà on ha dit: «Llei» podia haver dit «Paraula».

Sota aquest prisma, podem explicar — creiem — els apel·latius de la Llei: «perfecta» (1,25), «de (la) llibertat» (1,25; 2,12), «reial» (2,8). A part Sant Pau que, en un cert moment, diu que la Llei és «bona» (Rm 7,16; cf. 1 Tm 1,8) i «espiritual» (Rm 7,14), el NT no posa mai apel·latius a la Llei. Ni tan sols Mateu, que sempre en parla en sentit positiu.

Tota la prevenció cristiana contra el legalisme ens inclina a distingir la «Llei perfecta» d'una de menys perfecta, la «Llei de llibertat» d'una de menys llibertat, la «Llei reial» d'una de menys categoria<sup>45</sup>. Però no sembla que sigui aquest el sentit del nostre text. La «Llei de llibertat» de 2,12 és aquella que conté tots els manaments (ib. vv. 10s); aquesta mateixa és la «Llei perfecta» (cf. els

42. Els manaments són expressats amb un llenguatge viu, com ho denota la segona persona del singular i els temps verbals: el futur indicatiu de v. 8 (ἀγαπήσεις) té la força d'allò que «ha de ser» i, per tant, «serà»; l'aorist subjuntiu a v. 11 (μὴ μοιχεύσῃς, μὴ φονεύσῃς) denota una repulsa molt més taxativa que el present corresponent.

43. Certament que la preposició διά, de v. 12, no és tan clarament personal.

44. «No discriminar» vol dir: estimar tothom *per igual*, prescindir de qualsevol altra consideració. És a dir: el precepte de l'amor no ha estat tractat com a llei (buscant quines conseqüències se'n deriven *estrictament*), sinó com un principi d'exigència il·limitada. A part que el precepte de l'amor com a tal ja supera les expectatives de tota concepció jurídica per col·locar-se en el terreny de la resposta personal.

45. Amb lleugeres diferències de matis, tornen a aparèixer les posicions que assenyalàvem a les notes 10 i 22: uns entenen que es parla *directament* de la Llei de Crist (BARDENHEWER, GARCIA ab ORBISO, MITTON, MOFFATT, MUSSNER, REICKE), altres s'inclinen a veure-hi una *versió cristiana* de la Llei de Moisès (CANTINAT, CHAINE, MICHEL, NAUCK, SCHLATTER, WINDISCH — cf. aquest últim —: «das im Sinne Jesu gereinigte Gesetz»). ROPES ad 2,8 és especialment decit: «In this law the ten commandments occupy a chief place (2,8-11), however much they may or may not be supplemented by other teaching or by Christian interpretation.»

dos apellatius a 1,25) i, com intentarem fer veure més endavant, la «Llei reial». Per altra banda, en el context immediat no hi trobem res que exigeixi o que es derivi clarament d'aquells tres apellatius. Queden, per tant, com tres epítets que intentarem entendre *dintre* del context, però valent-nos d'altres elements de la mateixa carta o d'altres llocs del NT.

La Llei és perfecta (τέλειος), perquè «tot do perfecte és de dalt» (1,17) i més encara aquell do que ens ha de constituir en «primícia de les seves criatures» (ib. v. 18). Jaume no s'entreté a comparar la Llei consignada en l'Escriptura amb les lleis de les nacions o amb la raó de l'home: la Llei és perfecta, perquè ve de Déu (cf. Mt 5,48)<sup>46</sup>.

D'altra banda, Jaume té la preocupació per l'home perfecte i en parla en un llenguatge que recorda els nostres textos: a 3,2 ens diu que el qui no «cau» (πταίει, com a 2,10) en les paraules, és perfecte; a 1,4 diu que la paciència obté «obra perfecta» (cf. «Llei perfecta» i «obra» a 1,25) i ens porta a ser «perfectes i íntegres».

La idea de l'apellatiu podria ser que altres tradicions cristianes buscaven la «perfecció» en un «més enllà» de la Llei. A Rm 1,2, Pau parla de la voluntat de Déu, «bona, agradable i perfecta»; no exclou que la Llei contingui aquella voluntat (cf. ib 2,18), però, si ens invita a descobrir-la, vol dir que li atribueix un àmbit més ample. A Mt 19,21 també es parla de «ser perfecte», però a base d'anar més enllà del que la Llei ens exigeix (ib. vv. 18-20).

El sentit general del terme «perfecte», aplicat a persones, és la maduresa de l'adult en comparació amb el nen (cf. 1 Cor 13,10s; 14,20; Ef 4,13; He 5,13s). Podem recordar que el títol de «perfectes» designa un grup de cristians més madurs (Fl 3,5; cf. 1 Jo 4,18 per la seva saviesa (1 Cor 2,6; cf. 3,1s). Recordem també que Jaume parla de la saviesa com d'una especial maduresa del cristià (3,13), que ve de dalt (3,15.17: ἄνωθεν, com a 1,17), com un do de Déu (1,5: διδόντος; 1,17: δώρημα). La Llei per a ser perfecta ens ha d'encaminar cap a aquesta saviesa (compareu 1,5 amb 1,4)<sup>47</sup>; no pot

46. Encaixa perfectament la cita de Filó (De Vita Mosis II 3): «Les lleis són òptimes i, com a veritablement divines, no els falta res del que han de contenir» (οἱ νόμοι κάλλιστοι καὶ ὡς ἀληθῶς θεῖοι μηδὲν ὄν χρῆ παραλιπόντες).

47. La unió de 1,5 amb 1,4 és per mitjà d'una paraula («...sense que us falti res», «Si a algú li falta...»): no té per què ser de pensament, però també podria ser-ho —sobretot en un home «literàriament despert», que pot haver compost el final de v. 4 (que no feia falta) en ordre a introduir v. 5—. En qualsevol cas, les qualitats de la saviesa que ve de dalt (cf. 3,17s: «...plena de misericòrdia i de fruits bons...») coincideixen bastant amb els ideals de la Llei segons Jaume.

ser, per tant, simple lletra morta, sinó paraula viva de Déu, capaç de transformar l'home.

El context en què es parla, per dues vegades (1,25 i 2,12), de «Llei de llibertat» no és el més indicat per a subratllar-ne la indeterminació o l'opcionalitat; molt menys per a considerar que hem estat alliberats *de* la Llei (com diu Rm 7,3)<sup>48</sup>. «Llei de llibertat» és la paraula que hem escoltat, en la qual ens hem mirat com en un mirall, i l'hem d'acomplir, perquè, si no, seria enganyar-nos nosaltres mateixos (1,22-25); són les paraules, contingudes en l'Escriptura, d'aquell qui va dir... i també va dir...; si no les acomplim, som reus d'un judici (2,8-13)<sup>49</sup>.

Cert que Jaume no es planteja tan sols la possibilitat que hàgim d'acomplir certs preceptes rituals de la Llei, com la circumcisió i el dissabte (temes que encara es planteja, per exemple, Col 2,16; Jo 7,22s)<sup>50</sup>. Però, precisament perquè el tema està definitivament oblidat, no creiem que determini el sentit d'aquella «llibertat», de que Jaume parla dues vegades.

Jaume no torna a treure el tema de la llibertat. En canvi, en el NT hi ha tres textos que ens parlen de llibertat amb termes que encaixen amb la seva teologia<sup>51</sup>. Són Jo 8,31s.34-36; Rm 6,16-22; 1 P 2,16. És una llibertat que no pot convertir-se en «cobertura de la maldat» (1 P 2,16), que exigeix «continuar» en la Paraula (Jo

48. Jaume rebutjaria *totalment* la idea que hem estat alliberats de la Llei. Però, en sant Pau mateix, hi ha les seves vacil·lacions entorn a aquesta idea. A Rom 7, la qui és «lliure» de la llei és «la dona», l'exemple (v. 3); nosaltres hem *mort* a la Llei (v. 4; cf. Ga 2,19), és a dir, que la Llei (o millor v. 5: «les passions dels pecats que actuaven *per mitjà de la Llei*») ja no té poder per a empenyer-nos al mal. En aquest sentit es diu que no estem «sota la Llei», sinó sota la gràcia o sota l'Esperit (resp. Rm 6,14s; Ga 5,18), però a continuació queda clar que la gràcia i l'Esperit ens porten a acomplir la intenció profunda de la Llei (cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Libertad y Gracia en la Carta a los Romanos*, Barcelona 1973, pàgs. 23-26.62-65).

49. A 2,12 al costat mateix de la Paraula «Libertat», hi trobem les paraules del Credo: «ha de venir a jutjar», que llegim també a 2 Tim 4,1. L'expressió «judici sense misericòrdia» (v. 13), ben llunyana de l'opcionalitat, és pròpia de Jaume.

50. «Der wirkliche Verfasser unserer Schrift lebte zu einer Zeit, wo der Ritualismus längst überwunden war» (WINDISCH in h. l.). Donat que l'ús de l'Antic Testament també és cristià, hem de dir que l'únic element específicament jueu que conté la carta és la frase: «a les dotze tribus que hi ha en la dispersió»: frase anacrònica (no hi estaven pas per tribus!) i simplement al·lusiva (no diu pas: «tribus d'Israel», com Mt 19,28, ni «dispersió dels grecs», com Jo 7,35!), que pot entendre's en sentit totalment figurat. De fet, només es té present la manera «gentil» de llegir l'Escriptura: hi ha coses que Déu va dir als fills d'Israel, però no a nosaltres.

51. El tema és estudiat, a propòsit del text de Joan, en l'obra de J.O. TUÑÍ: *La verdad os hará libres (Jn 8,32). Liberación y libertad del creyente, en el cuarto evangelio*, Barcelona 1973.

8,31: μείνω, així com a Jm 1,25 s'ha parlat de «continuar», παραμείνω, en la Llei de Libertat), que exigeix fer-se esclaus de la justícia i de Déu (Rm 6,16.18.19.22) obeint a una doctrina formulada (τύπον διδαχῆς ib. v. 17), però, al mateix temps, és veritable llibertat, ja que es parteix d'una vivència molt clara de la profunda esclavitud a què el pecat ens condueix (Jo 8,34; Rm 6,16.17.19.20), en virtut de la qual «jo no faig el bé que vull, sinó el mal que no vull» (Rm 7,19).

Jaume també té una idea molt viva del «món d'iniquitat» (3,6), que «lluita en els nostres membres» (4,1): és la «cobejança que ens atreu i ens sedueix» (1,14). Jaume parla d'aquella «cobejança» en termes que preparen la idea del nostre infantament per Déu: «la cobejança, així que ha concebut, engendra pecat, i el pecat, un cop consumat, infanta (ἀποκύει) mort» (1,15). Però la «paraula de veritat» ens infanta perquè siguem primícies de la Creació (v. 18); anulla, per tant, aquell poder tan íntimament lligat a nosaltres<sup>52</sup>. En la mesura, doncs, en què ens sigui donat aproximar la «Paraula de veritat» (v. 18) a la «Llei de llibertat» (v. 25), crec que tindrem una explicació perfectament convincent de la fórmula.

Podem recordar encara que el tema de la llibertat, en el NT, va unit al tema de la filiació (Jo 8,35; Ga 4,7: «l'esclau-el fill»; Rm 8,21: «la llibertat de la glòria dels fills de Déu»). Tornem, per tant, a l'«infantar» de 1,18, a la idea que la Llei es diu «de llibertat» perquè no es considera com a lletra morta, sinó com a Paraula viva de Déu, poderosa per a salvar les nostres ànimes (1,21).

Arribem, per fi, al terme «reial» (βασιλικός 2,8), sobre el que encara comptem amb menys punts de referència. En si, el terme podria derivar tant de βασιλεῦς (donada per Déu-Rei o per Crist-Rei) com de βασιλεία (pròpia del Regne de Déu). Però en tot el NT no hi ha cap exemple d'aquest sentit derivat de la paraula<sup>53</sup>.

52. També aquí podem citar Filó (Quod omnis probus liber, 7): «Aquells qui són dominats per la ira i la cobejança són esclaus, però els qui viuen d'acord amb la llei, són lliures» (παρ' οἷς μὲν ὀργή ἢ ἐπιθυμία... δυναστεύει, πάντως εἰσιν δοῦλοι, ὅσοι δὲ μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροι). Entre els autors, podem citar, en la mateixa línia, SCHLATTER ad 2,12: la Llei «hebt die, die ihm gehorcht haben, aus aller Not und Knechtschaft zur Freiheit des ewigen Lebens empor». RUSCHE (l. c., pàg. 162) relaciona el tema amb Rom 8,2: «ens ha alliberat de la Llei (sc. del domini) del pecat i de la mort», precisament les filles de la concupiscència, segons Jm 1,15. La connexió entre Jm 1,15 i ib v. 18 és subratllada per J. THOMAS (*Anfechtung und Vorfreude a KerDo 14/3* [1968], pàg. 199): «es wird auf Gott schliesslich zurückgeführt v. 18, wenn die Todeskette (v. 15) für uns zerbrochen ist».

53. A Jo 4,46.49 i Ac 12,20 apareix βασιλικός com a derivat de βασιλεῦς, però per referència a reis terrenals. L'alternativa és «βασιλικός im Sinne von

D'altra banda, en grec, aquest adjectiu pot significar importància, tant en sentit relatiu («més important») com en sentit absolut («importantíssim»). El fet que l'apellatiu «reial» precedeixi immediatament el text escripturístic sobre el precepte de l'amor ens recorda el tema del «gran», del «primer manament» (Mt 22,36-40 i par), del manament en el qual tota la Llei s'acompleix (Rm 13,8-10; Ga 5,14). Sembla que inviti a entendre que «Llei reial» vol dir precisament aquest precepte, com a més important que els altres<sup>54</sup>.

De fet tota la carta de Jaume respira una preocupació apassionada pel proïsme<sup>55</sup>. La trobem a 1,26s (recordem: «La pietat pura i incontaminada...») a continuació dels nostres tres primers textos. La retrobarem en el text que examinem tot seguit. En el nostre text, la trobem en el fet que es porti el manament fins a evitar tota discriminació (2,9) i es digui que «la misericòrdia surt ufanosa del judici» (v. 13)<sup>56</sup>. Podem afegir encara que el tema de la llengua (3,2-12), el tema de la saviesa (3,13-18), el tema dels rics (2,1-7; 5,1-6) i fins i tot el tema de la fe i les obres (2,14-26) estan dominats per la preocupació pel proïsme<sup>57</sup>; recordem, finalment, que la Carta acaba

«eines Königs würdig» (MEYER, l. c., pàg. 152; sim. NAUCK in h. 1.). És el sentit de 4 Mac 14,2: «O paraules més reials que el rei i més lliures que els homes lliures» (Ὁ βασιλέως λογισμοὶ βασιλικώτεροι καὶ ἐλευθέρων ἐλευθερώτεροι). Sobre la base d'aquest sentit, pot incloure-s'hi una referència a Déu-Rei, com fa Filó a De potestate Caini, 101: «Ja que Déu és el primer i únic Rei, el camí que porta a ell s'anomena reial, perquè és del rei» (ἐπειδὴ πρῶτος καὶ μόνος τῶν ὄλων ὁ θεὸς βασιλεὺς ἐστὶ, καὶ ἡ πρὸς αὐτὸν ἄγουσα ὁδὸς ἅτε βασιλέως οὐσα, εὐκότως ὀνομάζεται βασιλική). En cap cas no acceptariem la referència a Crist com a Rei, per manca de context i de paral·lels una mica pròxims.

54. Així ho entenen la majoria dels autors: cf. RUSCHE, l. c., pàg. 244: «Das Gebot der Nächstenliebe kannte auch Israel. Aber Jesus hat es zum νόμος βασιλικός gemacht»: sim. SCHAMBERGER, l. c., pàg. 63; BARDENHEWER, CANTINAT, CHAINE, GARCIA ab ORBISO, MUSSNER, REICKE, SCHLATTER. Tanmateix, diríem que és més pròxim del context el qui interpreta que «das Verbot des Ehebruches und des Mordes... gleichwertig neben dem Liebesgebot stehen» (MEYER, l. c., pàg. 150).

55. Aquesta és la tesi de J.B. SOUČEK, *Zu den Problemen des Jakobusbriefes*, a *EvT* 18 (1958), págs. 460-468, i del seu deixeble R.B. WARD: «The communal Concern of the Epistle of James.»

56. Pròpiament el text diu que la misericòrdia «es burla» del judici: (cf. DIBELIUS in h. 1.; BLASS-DEBRUNNER § 181). Notem de pas que, a part els escrits paulins, Jaume és l'únic autor del NT que utilitza els termes de la família *καυχάομαι* precisament en frases que recorden textos de Pau. Així Jm 1,9 recorda 1 Cor 1,26-29; Jm 2,13 — el nostre — recorda Rm 11,18ss; Jm 3,14 recorda 2 Cor 11,16-21; Jm 4,16 recorda 1 Cor 4,7 (cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Gloriarse*, notes 416, 430 i pàg. 276). Una indicació més dels contactes entre les tradicions de Pau i Jaume.

57. Segons R.B. WARD, *The Works of Abraham*, a *HarvTR* 61/2 (1968), págs. 283-290, les «obres» d'Abraham, a què fa referència Jm 2,21s, serien obres de misericòrdia (la seva proverbial hospitalitat); el sacrifici del fill hauria estat l'ocasió en què Déu hauria mostrat la seva complaença en Abraham.

amb la sentència — lleugerament transformada — que «l'amor cobreix una multitud de pecats» (Jm 5,20 coll. 1 P 4,8).

No hi ha dubte, doncs, que per a Jaume el manament principal és el manament de l'amor, però amb això no hem demostrat, ni de molt, que «Llei reial» vulgui dir: «manament més important»: perquè «Llei» (8 vegades en la carta) vol dir la Llei sencera i no un manament en concret<sup>58</sup>; perquè «reial» s'insereix en una sèrie d'apel·latius (1,25; 2,12), que es refereixen a la Llei en general; perquè la força d'aquesta «Llei reial» està en el fet que és «segons l'Escriptura» i la força de l'Escriptura està en el fet que «aquell que va dir... també va dir...» (2,11). Tot i reconèixer un pèl d'imprecisió en el text, crec que tot ell lliga perfectament si entenem que Jaume *aquí* subratlla simplement que la Llei *també* parla d'amor al proïsme (i per això el qui no en té, és transgressor — v. 10 —, perquè per mancar en *un sol* manament ens convertim en transgressors, vv. 11s)<sup>59</sup>.

I ¿per què Jaume no ha dit que l'amor és el primer precepte, tot i estar-ne tan convençut? Per artífici literari: perquè s'ha proposat no citar aquella autoritat en virtut de la qual sabem quin és el primer i més gran manament.

Atenint-nos, doncs, al que diu el text, entendrem que «Llei reial» vol dir: «Llei importantíssima» en sentit absolut, sense excloure totalment el sentit de «reial» perquè prové del Rei, que és Déu, o perquè ens condueix al «Regne de Déu» (cf. 2,5). Tot i que les paraules aquí no ho expressin directament, creiem que a aquesta Llei se li afegeixen apel·latius, perquè se la considera com a Paraula viva i no com a lletra morta.

5. El cinquè text, bastant separat dels altres (4, 11s), confirma i amplia el que han dit els textos anteriors:

*Germans, no malparleu els uns dels altres. Qui malparla d'un germà o jutja el seu germà, malparla de la Llei i*

58. També CRANFIELD (l. c., pàg. 192) entén «the royal law» com «the Law as a whole», perquè «this avoids... an awkward change of meaning between "law" in this verse and "law" in verses 9-12». Sim. HAUCK, WINDISCH in h. l.; MEYER, cit. nota 54.

59. Per a simplificar, hem prescindit de tota duplicitat entre el precepte de l'amor de Déu i el precepte de l'amor al proïsme, sobreentenent que l'un pressuposa l'altre (cf. 1 Jo 4,20s i 5,2). Quant a Jaume, notem que les altres dues vegades que usa el verb ἀγαπάω és per a parlar de l'amor a Déu: la corona — o el Regne — que «ha promès als qui l'estimen» (Jm 1,12; 2,5).

*jutja la Llei. Per tant, si jutges la Llei, no ets complidor de la Llei, sinó jutge. De legislador i de jutge només n'hi ha un: el que és poderós per a salvar i perdre. Ara bé, tu qui ets per a jutjar el proïсме?*

El segon dels textos estudiats (1,21) ressona aquí a través de «el qui és poderós per a salvar» (ὁ δυνάμενος σῶσαι v. 12), només que aquí es parla de Déu i allà de la Paraula. El tercer text hi ressona a través de: «complidor de la Llei» (ποιητής v. 11), equidistant de: «complidor de la Paraula» (1,22) i «complidor de l'obra» (1,25).

El text anterior (2,8-13) hi ressona en quasi tots els extrems. El precepte de l'amor, a través del terme «proïсме» (πλησίον v. 12) i dels termes que el substitueixen en altres ocasions: «els uns dels altres» (ἀλλήλων v. 11) i «el germà» (ἀδελφός ib.)<sup>60</sup>. L'atmosfera de judici de 2,12s (cf. v. 9: «acusat», v. 10: «reu») omple tot el nostre text, tot i que només el v. 12 parla del judici de Déu. La fórmula popular de 2,11: «el qui va dir... també va dir...» és expressada tècnicament a 4,12: «Un de sol és el legislador.» La possibilitat d'un «judici sense misericòrdia» i d'un «sortir ufanós del judici» (2,13) no estrictament legalista ressona al nostre text a través de la fórmula: «que pot salvar i perdre» i no seria estrany al context dir que l'amor o la falta d'amor tindran un paper decisiu a l'hora del judici.

L'aportació del nostre text és simplement l'aplicació del tema de l'amor al proïсме al fet de «malparlar» (καταλαλεῖν, com a 1 P 2,12; 3,16; cf. Rm 1,30; 2 Cor 12,20; 1 P 2,1) i a *tota mena* de judicis sobre el proïсме (sempre maximalista en aquest punt!)<sup>61</sup>; és totalment nova l'afirmació que, qui malparla del germà, malparla de la Llei i jutja la Llei.

La idea que el cristià no ha de jutjar els seus germans la trobem

60. Les mateixes tres expressions apareixen juntes a Ac 7,26s; πλησίον i ἀλλήλων, a Rm 13,8-10; Ga 5,13-15; Ef 4,25; ἀδελφός i ἀλλήλων a 1 Jo 3,10.11.14.23; ἀλλήλω substitueix πλησίον a Jo 13,34; 15,12-17; 1 P 1,22; 1 Jo 4,7.11; ἀδελφός substitueix a πλησίον a 1 Jo 2,10; 4,20.21; 2 Jo 5. Podria ser, doncs, que la paraula πλησίον, en sentit de «proïсме», resultés estranya als mateixos lectors del NT. Perquè, a part la referència explícita al text de l'AT (Mt 5,43; 19,19; 22,39; Mc 12, 31.33; Lc 10,27.29.36 i el ja citat Jm 2,8), πλησίον tot sol apareix només a Rm 15,2. Tot això ens confirmaria que en Jaume hi tenim una versió marcadament cristiana del precepte de l'amor.

61. Entenem aquest maximalisme pel que fa referència a tocar els altres, no en el sentit d'una indeterminació il·limitada de la Llei (com fa D.O. VIA, o. c., pàg. 261: «While the law requires love, it is not composed of specific commandments. It does not say in advance what love entails»).

— amb el mateix verb *κρίνω* — a Mt 7,1; Rm 14,3-5.10.13; 1 Cor 4,5. La raó és la mateixa que aquí dona Jaume: així respectem plenament la funció de l'únic Jutge, que és Déu. El que no trobem és la idea que, quan jutgem el germà, jutgem *la Llei*: això és donar a la Llei una tal capacitat de presència en els nostres actes, que tot acte nostre es converteix en una mena d'encontre personal amb la Llei. Aquesta idea pot tenir un origen: un cristià està cansat de sentir-la, però dient «Crist» enlloc de «la Llei»: «Tot allò que vau fer a un d'aquests germans meus més petits, a mi m'ho vau fer.» Crist està *darrera* d'aquells qui hem d'estimar per ell, com ens diuen, sota diverses formes tants textos del Nou Testament <sup>62</sup>.

Sobretot a 1,18.21 hem vist com Jaume utilitzava tradicions sobre l'Evangeli i sobre el Baptisme, però, per un artifici literari, les presentava sota l'etiqueta inespecífica de «Paraula de Déu». Insensiblement aquella Paraula es convertia en Llei. Aquí utilitza una tradició sobre Crist sota l'etiqueta de Llei, però deixant ben clar que aquesta Llei és Paraula de Déu.

L'artifici consisteix a extreure de l'Antic Testament tota la vivència del cristià. La idea deu ser que tot aquell qui va a la Paraula de Déu *com a Paraula de Déu* es troba, d'una manera o d'una altra, amb aquell qui és la Paraula (Jo 1,1).

Però val la pena que reflexionem una mica més globalment sobre aquests punts.

## II

### TRES PROBLEMES

No hem fet un estudi exhaustiu de les tradicions cristianes que ressonen en la Carta de Jaume, però els paral·lelismes que hem assenyalat — si més no, vistos en conjunt — basten per a dir-nos que la

62. Per exemple, Mt 10,40-42 par: «El qui us rep a vosaltres...»; Ac 9,5: «Jo sóc Jesús, el qui tu persegueixes»; Ga 4,14: «Em vau rebre com un àngel de Déu, com Crist Jesús»; 1 Jo 4,20 (cf. vv. 8.12 i ib. 5, 2): «El qui no estima el germà que veu...» Hi ha certament textos rabínics (cf. WINDISCH in h. l.) que veuen l'ofensa del germà com una ofensa de Déu, però no com un *judici* sobre la *Llei*. Creiem que l'encarnació de la Paraula en una persona és la que més predisposa a aquesta transposició. L'alternativa és una explicació «racional» com la de CANTINAT in h. l.: «Cette mauvaise habitude revient pratiquement a parler mal de la loi, à la juger inobservable, donc inopportune ou malvenue.» No creiem que això sigui jutjar *la Llei*.



Carta *pressuposa* l'existència de les tradicions evangèliques i de les tradicions que descobrim en els escrits de Pau, de Pere i de Joan.

Servint-se d'aquestes tradicions, Jaume elabora un escrit que, almenys aparentment, podia ser acceptat per qualsevol jueu. Aquest fet, infreqüent en aquella època, ens planteja dues grans qüestions: a) si la Carta implica una *fe* diferent de la que trobem en les tradicions cristianes anteriors, i b) a què són degudes les modificacions que fa Jaume a les tradicions que l'han precedit. La resposta que donem a aquestes dues primeres qüestions ens en plantejarà una altra: ¿quina és per al nostre sentit cristià l'aportació pròpia de la Carta de Jaume?

1. El cos de l'article ens ha donat elements suficients, creiem, per a respondre «no» a la primera qüestió: Jaume —hem dit— accepta tots els punts essencials de la tradició cristiana, tot i que, per una mena de ficció literària, tendeix a no explicitar-ne punts essencials. La vivència ètica, religiosa i comunitària que Jaume propugna és la pròpia de les Comunitats cristianes. L'ensenyament de Crist és pressuposat a cada verset de l'epístola tot i que mai no se citi la font d'aquell ensenyament.

Els textos que hem estudiat ens porten a subratllar especialment que Jaume té una doctrina perfectament acceptable sobre la Paraula feta carn i sobre la vida nova del cristià. La Paraula apareix com a «element inseparable» de Déu, fins i tot en les seves manifestacions externes: si a 4,12 s'ha dit que Déu «és poderós per a salvar i perdre», a 1,21 s'havia dit que la Paraula «és poderosa per a salvar les vostres ànimes». No es diu enlloc que Jesús de Natzaret és la Paraula de Déu, però tota la carta ens dóna premisses o conseqüències d'aquesta veritat fonamental.

En aquest context de «teologia de la Paraula», tan valorat pel Cristianisme, Jaume fa un elogi de la Llei, que ens recorda més els Llibres sapiencials que els escrits neotestamentaris<sup>63</sup>. Però amb això no fa més que treure les conseqüències lògiques del fet que la Llei (també) és Paraula de Déu. Tot el que Pau dirà en contra de la Llei serà degut al fet que en molts moments (cf. especialment, Rm 7), en parla *exclusivament* com a «lletra», com a realitat exterior mate-

63. En els Llibres sapiencials, la teologia de la Paraula és també teologia de la Llei. Cf. S. PIE, *La Palabra de Dios en los Libros sapienciales* (Barcelona 1972), esp. els apartats: *Palabra de Dios y Ley* a pàg. 87 (sobre Proverbis), 132s (sobre Job), 190s (sobre Ben Sira), 227s (sobre Saviesa).

rialitzada, però el mateix Pau sap que els jueus tenien un immens avantatge respecte dels gentils, precisament perquè a ells els havien estat confiats els «oracles de Déu» (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ - Rm 3,2), és a dir: la Llei.

Aleshores, bastarà que donem a «Paraula» i «Llei» en la Carta de Jaume el sentit prenent que Pau donava a la paraula «Evangeli», quan deia: «l'Evangeli és força de salvació per a tot aquell qui creu» (Rom 1,16). Amb això sol, tindrem a Jm 1,18.21 una visió plenament ortodoxa de la fe sacramental de l'Església; la visió que, d'altra banda, Joan expressa amb paraules encara més senzilles: «Vosaltres heu estat purificats per la Paraula que jo us he pronunciat» (Jo 15,3).

2. Però, ¿per què no parla clarament del misteri de la mort i la resurrecció de Crist, quan s'adreça a comunitats que *de fet* (això sembla indubtable) no han estat convocades per la Llei, sinó per l'Evangeli?

Certament que no és per polèmica anticristològica: no es tanca cap dels camins que porten a Crist, sinó que tots queden ben oberts. Tampoc no hi ha invitació a cap mena de judeo-cristianisme, donat que, com dèiem, els elements específicament jueus hi són totalment absents. Tampoc no es tracta d'una presentació «ecumenista» del cristianisme, perquè l'ecumenisme és diàleg entre comunitats *reals* (fent-hi jugar tant «allò que ens uneix» com «allò que ens separa»), i la Carta no reflecteix el pensament o les actituds de cap altra comunitat. No hi juguen tampoc les raons «apologètiques», perquè l'apologètica s'orienta als de fora, i la nostra carta està marcada a cada verset per una vivíssima exhortació als de dintre (dotze vegades es pronuncia la paraula: «germans!», en vocatiu).

Ens queda una solució: que es tracta d'un artifici literari, precisament en ordre a reforçar l'exhortació. Definiríem aquest artifici com «l'autoritat que ve de fora». És l'artifici en virtut del qual, en diverses circumstàncies, se'ns ha presentat la figura del «protestant ideal», del «pagà ideal», del «no creient ideal», amb la idea de: «amb més motiu nosaltres...». En el nostre cas, l'artifici seria: «Si, a la llum de la Llei, de l'Antic Testament, es pot dir això...»

Un punt clau en aquest artifici seria el recurs a la figura de Jaume, la gran figura del judeo-cristianisme. D'aquesta figura — ja llegendària per als cristians, suposem, de Roma — se n'extrauria un aspecte: l'home piadós, l'home fidel a la Llei. Aquesta figura, amb tot el poder

persuasiu de la seva santedat i del seu martiri, serviria per a dir: no tot està a tenir una gran *teoria* sobre la redempció, sinó a demostrar amb els *fets* que som homes redimits.

3. No podem estendre'ns sobre l'última pregunta: I ¿què significa per a nosaltres la inclusió de la Carta de Jaume en el Cànon del Nou Testament?

No cal ni plantejar-nos com a problema el fet que quan Jaume parla, posem per cas, de la veritable saviesa, de l'accepció de persones i del domini de la llengua, tenim tots els motius del món per a aplicar-nos l'exhortació de la manera més directa. Ens referim més aviat al fet que Jaume ens presenta una síntesi teològica diferent de la de Pau i dels altres autors del Nou Testament. D'aquest fet, n'extrauria dues conclusions, que voldria que fossin ben enteses.

La primera és que el Cristianisme no acaba en el Kerygma: Jaume ens ha donat un escrit profundament cristià sense mencionar tan sols els punts fonamentals de la predicació apostòlica. Vol dir que el Kerygma pren forma i consistència en una sèrie d'actituds (cf. Jm 2, 18.22), que també distingeixen el cristià del no-cristià. El creient no té dret a deixar la seva fe sense conseqüències, però tampoc no té el dret de convertir aquelles conseqüències en «essència única» de la seva fe.

La segona és que la nostra fe no acaba en la teologia bíblica: Jaume té la mateixa fe de Pau i de Joan, però n'ha donat una versió notablement diferent. D'aquí en surt una certa distinció entre el «sentit» del que es diu i la «vestidura» amb què es vesteix. Per tant, no pot considerar-se creient aquell qui doni a les seves pròpies idees una certa «vestidura» de teologia bíblica, sinó aquell qui busqui el «sentit» d'allò que diu la Bíblia, encara que després ho expressi amb les categories més dispars.

Març 1975

Jordi SÁNCHEZ BOSCH  
Còrcega, 530, 1.º, 1.ª. BARCELONA-13

### Summary

An unprejudiced study of the Letter of James does not show it lacking in theological context; rather it appears to be a very original elaboration on the same faith that underlies the Synoptic Gospels as well as John and Paul.

We find here a well-known case in favor of the «faith and works» theology. This paper presents a similar case: the approximation of the themes «Word» (of God) and «Law» throughout a very consistent chain of texts: Ja 1,18; 1,21; 1,22-25; 2,8-13; 4,11f.

Notwithstanding the classical Pauline opposition between «Law» and «Gospel», James identifies his «Word» implicitly (by means of adopted evangelical, baptismal and even christological traditions) with the Gospel and explicitly with the OT Law. The last assumption seems to be acceptable for a Christian, as far as the Law is not considered as «dead letter», but, according to OT tradition, as the «living Word» of God.

On the other hand, this theological approximation between «Law» and «Gospel» does not seem to be literally the «Creed» of any specific community, but a rather sophisticated literary work of somebody who wants to cover his pastoral message to a Western community with the name and the (imagined) thought of James, the Brother of the Lord.