

Juramentos, oración y restauración (Stg 5:12-16)

(Stg 5:12-18) *“Pero sobre todo, hermanos míos, no juréis, ni por el cielo, ni por la tierra, ni por ningún otro juramento; sino que vuestro sí sea sí, y vuestro no sea no, para que no caigáis en condenación. ¿Está alguno entre vosotros afligido? Haga oración. ¿Está alguno alegre? Cante alabanzas. ¿Está alguno enfermo entre vosotros? Llame a los ancianos de la iglesia, y oren por él, ungiéndole con aceite en el nombre del Señor. Y la oración de fe salvará al enfermo, y el Señor lo levantará; y si hubiere cometido pecados, le serán perdonados. Confesaos vuestras ofensas unos a otros, y orad unos por otros, para que seáis sanados. La oración eficaz del justo puede mucho.”*

Introducción

Las instrucciones que siguen han de ser vistas a la luz de la grandeza de Dios cuyos componentes principales son la justicia, la inmutabilidad y la fidelidad en pro del envío de buenos dones en compasión y misericordia. Este retrato del carácter divino es entresacado a lo largo de la epístola para fundamentar la exhortación y estímulo a lectores sufrientes cuyas pruebas no cesaban, y cuya necesidad era el sometimiento voluntario de sus vidas a este maravilloso Señor.

Si en la sección anterior las pruebas de la vida debían ser sobrellevadas con paciencia y perseverancia en la confiada esperanza de la venida futura de Cristo, ahora, la vida debe ser vivida delante de Dios en el presente y las exhortaciones van dirigidas a la conducta diaria. Con **(Stg 5:12)** se anuncia el cierre de la epístola y aunque es difícil encontrar consenso entre los expositores sobre el significado exacto de “sobre todo” en el contexto, a menudo esta frase sirve para introducir una serie final de enseñanzas. Además, en el estilo de Santiago mandatos negativos sirven para introducir nuevas secciones **(Stg 2:1)** **(Stg 3:1)** **(Stg 4:11)**.

Es posible discernir una secuencia de pensamiento; para empezar, la palabra “hermanos” sirve de enganche con lo anterior y con lo que sigue, dando coherencia a toda la conclusión; e incluso, sugiere continuidad de pensamiento entre el versículo 12 y el 13, ya que en este último no se repite la palabra.

Los juramentos (Stg 5:12)

“Sobre todo”, literalmente “ante todo” o “antes de todo lo demás” tiene un paralelo en **(1 P 4:8)**. Allí la exhortación al amor mutuo difícilmente puede leerse como “más importante” que velad y orad ante la cercanía del fin, pero puede ser tratado como introducción enfática a las distintas formas de servicio mutuo **(1 P 4:9-11)**. Es decir, debemos insistir más en la función intensificadora de la frase que en su aspecto comparativo, ya que expresa preferencia (“pero especialmente”, Robertson).

De todas las frecuentes alusiones a las enseñanzas de Jesús esta de ahora es la más clara porque es menos indirecta y se acerca más a una cita del Sermón del Monte **(Mt 5:33-37)**, siendo el punto de acuerdo entre ambos pasajes la integridad en las palabras que haga inútil el uso de juramentos. Sin embargo, la frase “sobre todo” y la mención al juicio **(Stg 5:12)**, añaden más peso al asunto. La pregunta que nos suscita es ¿por qué dar tanta prioridad al tema? ¿Hay un significado más esencial que la obvia interpretación del pasaje paralelo en Mateo?

Si repasamos el contexto inmediato este arroja las siguientes conclusiones: a) Se anima a los lectores a la paciencia y perseverancia en medio de las pruebas (**Stg 5:7-11**). b) En medio de los sufrimientos cabe la tentación a comprometer principios cristianos y conformarse al mundo. c) Es necesaria la paciencia frente a las adversidades. d) La oración es el remedio para creyentes afligidos (**Stg 5:13**). Existe el peligro de manipular a Dios tratando de encontrar con él una alternativa “negociada” a las pruebas en lugar de seguir la paciencia, la esperanza, la confianza en la compasión divina, la integridad y la oración. Los juramentos son la alternativa perversa a dichas actitudes prescritas por la palabra de Dios. La gran necesidad es la fe que reclama sabiduría para ver las pruebas con las lentes de Dios y obrar en consecuencia, que es confianza plena en el amor de Dios para llevar a la meta prevista las cosas que su soberanía permite, que hace uso del recurso de la oración, y que huye de la duplicidad de mente asumiendo plenamente la voluntad de Dios y haciendo patente la diferencia entre religión falsa y verdadera. La dependencia de la gracia es el mejor aval para la integridad y excluye la necesidad de impresionar a Dios, o a otros, tan propio de la incredulidad como ajeno a la fe, que es el tema medular de la epístola.

Esta interpretación, que no es aparente a primera vista, tiene la virtud de respetar la relevancia que el texto mismo reclama, ubicarlo en el contexto y darle el lugar que le corresponde como parte de la conclusión de la epístola. Tampoco descarta otras explicaciones del pasaje más conocidas y no menos plausibles. Hay un mandato con su propósito correspondiente.

El mandato para honestidad. Este mandato tiene dos lados, negativo “*no juréis...*”, y positivo “*sea vuestro sí, sí, y vuestro no, no*”. No obstante, el tono del mandato en su conjunto es positivo. 1) Negativamente. En el Antiguo Testamento junto a los juramentos se presta atención a la verdad de estos (**Lv 6:3,5**) (**Dt 23:22,23**) (**Zac 8:17**). La semejanza de nuestro texto con (**Lv 19:12**) sitúa los juramentos en el ámbito general de la ley del amor (**Lv 19:18**) y hace de la verdad una clara manifestación de la santidad de Dios (**Lv 19:2**). Jesús sigue en la misma línea aplicándolo a las prácticas de su tiempo. Hay ocasiones cuando excepcionalmente puede emitirse un juramento para aseverar la propia veracidad (**2 Co 1:15-24**), pero está fuera de lugar usarlo en el decurso diario para probar la integridad. “Jurar es necesario solamente en una sociedad donde no se reverencia la verdad” (Adamson). 2) Positivamente. En el cristiano la honestidad debe prevalecer y el imperativo en tiempo presente rubrica la práctica de la verdad como el deber invariable de éste. Los juramentos son superfluos donde impera la fidelidad. La exageración o las medias verdades generalmente van acompañadas de pretensiones de sencillez y rectitud. Esto es propio de insinceridad si no duplicidad de carácter. Si de forma insincera se usa el nombre de Dios se hace a éste una especie de cómplice de nuestro engaño y falta de fiabilidad, una monstruosa deformación de aquél que ostenta el honroso título del “*Amén*”, “*el Dios de verdad*” (**Is 65:16**). “Es un asunto de integridad de carácter más que de palabras. De esta manera Santiago vuelve a su tema favorito: personas sin división interna, libres de doble mente, de corazón pleno para Dios y el prójimo. Practicamos piedad con nuestros labios porque la verdad mora en nosotros” (Motyer). La prohibición de los juramentos es la ocasión para la franqueza: Sí y no. Si el “sí” de una persona revela la afirmación del corazón y el compromiso de las manos, entonces se puede confiar. De la misma forma, si el “no” de una persona define las fronteras del consenso y compromiso, entonces debe ser igualmente confiable.

El propósito del mandato. No es la primera vez que en este escrito mandatos negativos se han emparejado con declaraciones de juicio (**Stg 2:12-13**) (**Stg 4:11-12**) (**Stg 5:9**), y ahora tenemos otro ejemplo. Se nos recuerdan palabras de Jesús aunque con un auditorio diferente (**Mt 12:36**). El juicio ocurre cuando hay culpabilidad y se espera que el

veredicto posterior sea adverso. Hemos de tomar nota de la severidad de estas palabras. Por deducción lo deseable es una posición aceptable delante de Dios en cuya presencia se desarrolla nuestra vida y ante el cual hemos de comparecer un día.

La oración (Stg 5:13-18)

Ubicación en el contexto inmediato y amplio. La frase “*está alguno... si alguno*” (versículos 13 y 19) a la vez que une (**Stg 5:13-20**) también separa dicho pasaje en dos partes diferenciadas, es decir, (**Stg 5:13-18**) y (**Stg 5:19-20**). No hay conjunción que enlace con lo anterior y lo más natural, por esta falta de conectivo y por las formas interrogativas (**Stg 5:13-14**), es considerar (**Stg 5:13-18**) como un párrafo distintivo cuyo tema fundamental, que le da unidad, es la oración que se menciona en cada verso. Cuando al principio de la epístola se introdujo el tema de las pruebas la exhortación acompañante fue echar mano de la oración de fe para pedir sabiduría, de forma que quedó establecida la secuencia: paciencia – oración de fe, la misma que ahora se repite (**Stg 5:7-11**) y (**Stg 5:13-18**). No hay camino adelante en situaciones que demandan paciencia aparte de la oración de fe. La oración no es para que acabe la prueba sino para encontrar fortaleza en tiempos de aflicción (**Stg 5:10,13**). La alternativa a los juramentos es volverse constantemente a Dios en oración, cualquiera puedan ser las circunstancias de la vida. La prueba de la fe verdadera llega a su conclusión lógica con la relación vital con Dios mediante la oración en todas las experiencias diversas de la vida. La oración constituye el centro mismo de una fe viva. Por la oración el creyente echa mano del poder de Dios para triunfar frente a las adversidades, las cuales admite como parte de la voluntad de un Dios “misericordioso y compasivo” para él.

El tema de las palabras. Las palabras constituyen un tema destacado a lo largo de la epístola y vuelven a serlo en la conclusión, aunque ahora positivamente. La lengua puede ser un manadero de mal pero también un poder favorable para el bien. Ahora las palabras suben a Dios mediante la oración de fe porque es el Señor quien da gracia al humilde (**Stg 4:6**) y la fuente de auténtica bendición humana (**Stg 1:12**) (**Stg 5:11**). Más tarde las palabras tomarán un sesgo pastoral para convencer al extraviado de volver a la verdad (**Stg 5:19-20**).

I. Ocasiones para orar (Stg 5:13-14)

Tenemos diversidad de circunstancias para la oración. Esto se señala con tres preguntas seguidas de sus correspondientes respuestas con imperativo. Con el estilo propio de la enseñanza oral para memorización se nos viene a decir: Orar en toda circunstancia. La oración abarca todo porque responde a cada una de las situaciones de la vida y a cualquier circunstancia. Aunque el “*alguno*” individualiza la aplicación, el ámbito es la iglesia (“*entre vosotros... iglesia*”, versículos 13 y 14), el ambiente de comunión es patente, y las palabras “*orad unos por otros*” (**Stg 5:16**) bien podríamos tomarlas como claves en todo el pasaje.

Los tiempos de aflicción. Los pensamientos sobre la oración están en el contexto de sufrimiento. Se cierra el círculo porque la epístola comenzó con la mención a las pruebas (**Stg 1:2**) y acaba con la misma nota, incluyendo el mismo tema en otros lugares (**Stg 1:12**) (**Stg 2:6-7**) (**Stg 5:1-11**). En tiempos difíciles no se aboga por una respuesta estoica e impasible sino por la respuesta positiva de la oración. La “*aflicción*” (“*kakopatheí*”) relaciona a los lectores con los profetas que también las padecieron (“*kakopatheias*”, versículo 10). Aquellos hombres fueron perseverantes y los lectores, para serlo, necesitan buscar la fortaleza necesaria por medio de la oración, el hábito del piadoso afligido (**Sal 91:15**). La palabra “*proseuchesthai*” (versículos 14, 17, 18 y 16 en algunos manuscritos),

que restringe su uso al ámbito sagrado, es oración en el amplio sentido aunque en nuestro pasaje limita su significado a oración de petición. “La sangre derramada de Jesús ha abierto el acceso directo a la presencia divina y este camino nunca está cerrado. El creyente puede mirar para inspiración, paz y poder a aquél que retiene el universo en la palma de su mano y ordena todas las cosas conforme a su soberana voluntad, con la seguridad de **(Ro 8:28)**, y **(1 P 3:12)**... la oración no remueve la aflicción pero puede transformarla” (Tasker).

Todas las emociones profundas deben cuidarse especialmente, sobre todo si resultan de la adversidad y producen contrariedad, pues el enemigo está siempre acechando para hacernos sucumbir. La salida no es la búsqueda de una solución en nuestros propios pobres recursos, sino la oración que nace de la confianza en la misericordia divina. El Señor puede traer condiciones más favorables, o puede aportarnos la visión, el consuelo, la confianza y la fortaleza que necesitemos. En ciertos casos él permitirá la adversidad para llevarnos a nuestros rodillas **(2 Cr 33:11-13)** **(Sal 50:15)** **(Jon 2:7-9)**.

Los tiempos de alegría. El contraste con la aflicción y la enfermedad es la alegría. “*Euthymei*” básicamente significa “*estar de buen ánimo*”, o contento, pero también se usa para dar o cobrar ánimo **(Hch 27:22,25,36)**. No implica necesariamente estar libre de toda preocupación; es el espíritu optimista, un sentimiento de bienestar, fortaleza y disposición de la mente que, por lo mismo, depende del estado del corazón más que de las variables circunstancias **(Sal 32:11)** **(Pr 15:15)**. “*Psalletö*” es primariamente tañer las cuerdas del arpa **(1 S 16:23)**, y más tarde era cantar acompañado de instrumento de cuerdas, o sencillamente cantar al Señor **(Sal 7:17)** **(Sal 9:2,11)**, lo que nos lleva al Nuevo Testamento **(Ef 5:19)** **(Col 3:16)**.

Las palabras aflicción y alegría comprimen las experiencias de la vida, y cada una de ellas puede engendrar un problema espiritual; en un caso, por resentimiento contra Dios, en el otro, por complacencia y vana confianza creyendo ser capaces de enfrentar cualquier revés en la vida. Así que, es preciso mantener la visión teocéntrica en todo momento: reconocer la suficiencia y poder divinos para responder a nuestras necesidades; y aceptar de buen grado su derecho soberano para permitir nuestras circunstancias.

Episodios de enfermedad. La palabra para enfermedad es muy general y significa “*estar débil, sin fuerzas*” **(Sal 88:9)** **(Sal 109:24)**, y aunque pueda ser usado para debilidad espiritual **(Ro 4:19)**, en nuestro caso se refiere a enfermedad física **(Stg 5:15)**. Es fácil que nos sintamos derrotados en casos así porque la debilidad nos deja indefensos, y con el factible sentimiento de lo poco que podemos hacer. Nuevamente la receta es orar. La oración es lo que más diferencia al cristiano del resto de los mortales, y es válida para todo tipo de circunstancias.

2. La comunión y la oración (Stg 14-16)

Consideraciones previas. En estos versos halla base la Iglesia Católica Romana para dos de sus sacramentos, la extremaunción y la confesión auricular, aunque también se busquen apoyos en otras partes de la Escritura. La Iglesia Griega practicaba lo que dio en llamar “*euchelaion*” (una combinación de aceite y oración) para fortalecer alma y cuerpo del enfermo. Lo mismo hizo la Iglesia Occidental por bastante tiempo. Más tarde la Iglesia de Roma concedió al sacerdote el derecho exclusivo para dicha ceremonia con el fin de remover cualquier rastro de pecado y fortalecer el alma del moribundo, en tanto que la curación era una remota posibilidad. Luego encontramos el término extrema-unción y sacramento del moribundo, restringiéndose la unción a aquellos cuya muerte parecía inminente. En el siglo trece se lo considera uno de los siete sacramentos instituidos por Cristo hasta llegar al anatema del Concilio de Trento “sobre los que nieguen que la extremaunción es un sacramento instituido por Cristo y promulgado por el apóstol

Santiago, o a quien niegue que confiere gracia y remite el pecado, o a cualquiera que diga que los ancianos no son sacerdotes ordenados por un obispo...”. A partir del Concilio Vaticano II ha pasado a denominarse “La unción del enfermo”, pero la extremaunción sigue siendo “uno de los otros sacramentos” y aunque no es “sólo para los que están a punto de morir” dice que “tan pronto alguno de los fieles comienzan a estar en peligro de muerte por enfermedad o edad, le ha llegado el tiempo oportuno de recibir los sacramentos”.

Es obvio que lo dicho anteriormente está totalmente descaminado y debemos rechazarlo. La oración y la unción tienen la finalidad de curar y restaurar, no siendo en modo alguno una preparación para la muerte. Los “ancianos” no son sacerdotes. No se dice nada sobre la consagración del aceite. Pero, sobre todo, la unción como tal no confiere perdón; está fuera de lugar atribuir al ungimiento poderes que no tiene y, de hecho, este enfoque sacramental tergiversa gravemente la enseñanza bíblica sobre el pecado y el perdón. Es necesario mencionar el tema porque ha afectado, no sólo a la interpretación, sino, al calor de la discusión, al tratamiento desprejuiciado del texto. Ya sabemos lo que no dice, pero ¿qué dice realmente el pasaje? Enseguida lo analizaremos con algún detalle, mientras tanto podemos anticipar lo siguiente. Hemos de situarnos en el marco y ambiente de comunión solidaria, dentro de una comunidad local que tiene conciencia de unidad en amor. La iglesia revela su identidad cuando refleja la misericordia y compasión de Dios en el cuidado e integración de los miembros que sufren. La debilidad no es recomendable en un mundo competitivo, sin embargo, la amistad con Dios y la sabiduría de arriba se apresuran en la atención de los más débiles. La curación envuelve poner comprensión y significado a una situación –dando sentido a un mundo donde cabe la enfermedad- y la restauración del enfermo a la plena participación y aceptación en la vida comunitaria.

Este enfoque responde también a los que ponen el acento en los aspectos culturales del pasaje. ¿Tiene este texto valor sólo por la información que aporta sobre la vida de comunidades de judíos cristianos en el primer siglo y en cierta zona geográfica? ¿O es Palabra de Dios que arroja principios de valor permanente? Es obvio que no hemos de perder de vista la situación concreta de los lectores, pero la comunión, la oración, el cuidado de otros, el apoyo a perseguidos, sufrientes o con necesidad de restauración, la atención a los más débiles, la integración y la unidad, etc., concierne a las iglesias de todas las edades. Ante esto, los procedimientos ceremoniales y lo que estos incluyen, se convierten en un asunto menor. “Es dudoso que la práctica de ungir y el poder para sanar deba confinarse a la edad apostólica como opinan Calvino, Lutero y otros. El que los ancianos fuesen los encargados puede implicar su validez permanente en la iglesia. Por otra parte, que la unción al enfermo sólo se mencione aquí y que muchas curaciones fuesen realizadas sin ungimiento muestra que esta práctica no es un acompañante imprescindible para la oración por sanidad. Pueden ungir pero no es forzoso hacerlo” (Moo). A nuestro juicio esta práctica no debe quedar relegada al primer siglo, porque los valores esenciales y los principios subyacentes, son de mayor calado de lo que algunos imaginan y suponen una aportación nada desdeñable para la vida eclesial y el trabajo pastoral de todas las épocas.

El asunto principal de toda la sección es la oración, que debe elevarse en todas las circunstancias, y es el privilegio y el deber cristiano sean o no tiempos de enfermedad. Es por ella que llega la ayuda y bendición divinas, en este caso, la mención principal es a la intercesión de la iglesia. Hoy en día tenemos médicos, hospitales y un avance extraordinario de la medicina y no hemos de valorar lo milagroso a expensas de la providencia de Dios, y los remedios curativos también se contemplan en la Biblia. Jesús sanó a una mujer que había sufrido de muchos médicos, y en algunos círculos cristianos se usan casos como ese para tachar prácticamente de incrédulos a los que acuden a la

consulta, pero otros indicios apuntan a la bondad de los medios medicinales. Dicho eso, este pasaje nos instruye a someter todas las situaciones en la vida, con oración, al Dios que rige soberano sobre todo y, desde luego, puede sanar milagrosamente.

La petición del enfermo. La enfermedad tiene un efecto de debilitamiento que puede incapacitar para trabajar y a menudo despierta la conciencia de culpa, pero aunque no fuese causada por el pecado siempre es apropiada la oración. El enfermo debe tomar el paso inicial, definido, de llamar, emplazar o requerir la presencia de los guías de la iglesia con cierto tono oficial. Los ojos están puestos en el Señor, el único que puede curar por los medios que él disponga, y es con esa óptica que hemos de entender el llamamiento a los “*ancianos*”. Aunque se supone una enfermedad severa también resulta lógico pensar que está con facultades suficientes por el encargo deliberado que hace, pero, sobre todo, su gesto implica fe y no menos es una expresión de sumisión y unidad en la iglesia, condiciones estas para una oración poderosa. Se afirma el valor de la armonía en la iglesia y el acuerdo entre creyentes favorece la respuesta a la oración.

El ministerio de los ancianos. En tiempos apostólicos se reconocían ancianos en cada iglesia. En otras partes del Nuevo Testamento a estas mismas personas se las denominan obispos (o sobreveedores) y pastores. El plural aquí coincide con otros pasajes pues el gobierno de la iglesia se ejerce colegiadamente. A la obra que realizan, que es variada a juzgar por lo que recolectamos de diferentes textos del Nuevo Testamento, debemos añadir lo que Santiago nos describe ahora. La visitación al enfermo es esencialmente obra de los pastores y estas instrucciones se asocian precisamente al ministerio de ellos, encargados en cualquier época del cuidado de la iglesia. No se menciona a personas con don de sanidades, ni tampoco a los apóstoles, sino a los “*ancianos*”.

La “*iglesia*” es la asamblea local a la que pertenecen los ancianos. La palabra “*ek-klesia*” comúnmente aludía a una asamblea consultiva pero, los judíos, la entenderían con propósitos religiosos (**Dt 4:10 LXX**). Este sustantivo está compuesto de “*ek*” = fuera, y la forma sustantivada del verbo “*kaleö*” = llamar; es decir, a la idea de separación se añade el matiz de llamados para formar un grupo distintivo, en este caso referido a la iglesia local. En LXX se aplicaba a Israel especialmente cuando eran convocados para la actividad de culto. En el Nuevo Testamento es la asamblea de creyentes cuando estos se reúnen (**1 Co 11:18**) (**1 Co 14:4,34**), y también de los creyentes en una determinada localidad (**1 Co 4:17**). En nuestro pasaje los “*ancianos*” de la congregación son llamados para formar una “*asamblea*” con la persona enferma. En los pastores la “*ekklesia*” debe responder al miembro débil y vencer el distanciamiento e inercia con que la enfermedad amenaza la vida del conjunto. La atención parece estar en la enfermedad, no obstante, parece adecuado que los ancianos se interesen en la salud espiritual del enfermo para aliviarle de cualquier problema de culpa o para ayudarle a dejar pecados de los que éste fuese consciente. El pecado se nombra como posibilidad por lo que el perdón sería un extra añadido a la curación. Los ancianos actúan de parte de la iglesia, que también ora por el miembro débil, y atienden al enfermo, le leen las Escrituras, le fortalecen espiritualmente y oran en el nombre del Señor del cual enfáticamente viene toda la ayuda, hecho que los ancianos harán bien en explicar.

La unción con aceite tiene un antecedente notable en (**Mr 6:13**) donde los apóstoles ungían a los enfermos, suponemos que con la aprobación de Jesús. La unción en el Antiguo Testamento aparta a determinadas personas para Dios y su servicio (no sólo usando la palabra “*chriö*” –el uso “santo” del aceite–, sino también, como en Santiago, “*aleifö*” –la aplicación normal de aceite); así que, el enfermo ungido queda simbólicamente separado para una atención especial de parte del Señor. El aceite no es curativo y la mayoría de las curaciones de Jesús y sus discípulos no lo mencionan. Tampoco es mágico, es simplemente de oliva y su valor está simplemente en las manos que al

aplicarlo tocan al enfermo, que no son las manos del taumaturgo sino de la iglesia que alcanza a identificarse con el dolor y la soledad y restablecen la comunión.

El participio aoristo “*unguéndole*” puede entenderse como una acción precedente o coincidente con la oración, más bien lo primero, pero sobre todo es una acción supeditada a “*oren sobre él*” que es el verbo principal. Dicho de otro modo, lo fundamental es la oración “*en el nombre del Señor*”. El énfasis está en el poder del Señor más que en virtud alguna del aceite, o, en su caso, el barro hecho por Jesús con su saliva. Las promesas de Jesús son la base para que esperemos grandes cosas de Dios cuando oramos en su nombre.

La oración es en el “*nombre del Señor*”, frase usada antes (**Stg 5:10**) para la fuente de autoridad de los profetas y abunda en el Nuevo Testamento en relación con gente bautizada, el sufrimiento cristiano, la expulsión de demonios y las curaciones (**Hch 10:48**) (**Hch 15:26**) (**Hch 19:13**) (**Hch 3:6**). Es digno de notar la referencia a “*reunidos en el nombre del Señor*” (**1 Co 5:4**), que es el nombre que invoca la comunidad de Santiago (**Stg 2:7**). “*Nombre*” (“*onoma*”) viene de la raíz “*nous*” (mente) y el verbo “*gignoskō*” (conocer), es decir, algo que una persona da a conocer a otros. Dicho de otro modo, la revelación de alguien a otros. Cuando la alusión es a la totalidad de la revelación de Cristo se usa simplemente “*nombre*”, en lugar de algún nombre específico de los que le distinguen. Cuando oramos en el nombre invocamos todos sus atributos, omnipotencia y obra. Y orar en su nombre es como trazar un círculo en torno nuestro, de modo que si pedimos fuera de este círculo nunca se nos promete respuesta” (Zodhiates).

La oración de fe. La curación se promete en respuesta a “*la oración de fe*” y los resultados aparecen absolutamente ciertos. A nuestro juicio tenemos que hacer correcciones a esta primera impresión, aunque tampoco debemos soslayar la posibilidad de una intervención milagrosa de parte de Dios insistiendo excesivamente en las dificultades de una interpretación “automática”. Santiago comparte la inmensa confianza de los Evangelios en el poder de la oración para sanar tanto a individuos de sus enfermedades como a comunidades de su alienación (**Mt 7:7**), aunque tiene que haber expreso repudio de la incredulidad. Y no olvidemos que el escritor había conocido de primera mano la obra sobrenatural del Señor en Jerusalén. Hecha esta importante salvedad, R. P. Martín dice que “nadie puede ser tan iluso para imaginar que (**Stg 5:15**) garantice inmunidad de una enfermedad terminal que pusiera fin al peregrinaje terrenal que llega a todos, y a algunos antes de lo que desean”. Hoy en día escuchamos la falsa premisa que es la voluntad de Dios que cada persona goce siempre de buena salud física. No hay nada en el Nuevo Testamento que justifique semejante creencia, habiendo en cambio evidencia que apunta en sentido contrario (**2 Co 12:7-9**) (**2 Ti 4:20**). Por su parte Alec Motyer se pregunta “¿qué hacer cuando el ministerio de los ancianos ha sido fiel, han obrado con fe, y no ha sucedido la curación? ¿Hemos de pensar en una falta de fe?... Necesitamos... situar este pasaje en el marco del tema predominante de la oración”.

A) Toda oración está sujeta a la soberanía de Dios, por ello Jesús enseña a sus discípulos a mirar a Dios primeramente (**Lc 11:2**) que incluye las palabras “*hágase tu voluntad*”. El deseo del creyente no es que su voluntad humana se imponga en el cielo sino que la voluntad divina sea suprema en cielos y tierra. En (**Stg 1:5**) la fe que se expresa por medio de la oración resulta de un compromiso inequívoco y una lealtad total para con Dios, lo contrario de la duda que es doblez de mente. Se puede pedir mal para gastar en deleites y cerrarse así la puerta de las bendiciones divinas (**Stg 4:2-3**). “La oración de fe es la que manifiesta confianza en Dios y fluye de la consagración a él y solamente estas oraciones son efectivas” (Davids).

B) La oración de la fe, definida por el doble artículo, depende del verbo “oren”, es decir, la oración que elevan los guías de la iglesia es una oración de fe. Se discute si es la fe normal de un creyente que cumple los requisitos para la oración aceptable (cosa que siempre tiene que suceder), o si es carismática capaz de mover montañas. A nuestro juicio es esta última aunque “no cae sin más del cielo”. En principio parece relacionarse con lo que sigue inmediatamente: “restaurará... levantará”, es decir, la petición surge de la convicción que es la voluntad de Dios realizar la curación. Hemos de ajustar el dial para sintonizar con el deseo de Dios que a menudo quiere concedernos alguna cosa específica que le pidamos. Cuando esto ocurre nos invita y capacita para pedir. Esto compromete la espiritualidad de los ancianos, a los que se les supone la madurez suficiente: a) Deben evitar las predicciones incondicionales de lo que Dios hará, porque éste puede considerar necesario el sufrimiento del enfermo (**Sal 56:8**), y preguntarse ¿es o no es la voluntad del Señor sanar? ¿Nos está concediendo él la convicción de fe para pedir? b) A la par que ayudan pastoralmente al enfermo para comprobar el estado espiritual de éste, ellos tienen que disponer su corazón para discernir lo que Dios quiere hacer en este caso.

“Confesaos vuestras ofensas y orad unos por otros”. Este verso comienza con “por tanto” (BLA). Es decir, hay una relación explícita con lo anterior ¿pero cual? El pecado es ocasionalmente causa de enfermedad y también un obstáculo para la curación, ahora, los temas de curación y el perdón de pecados continúan en el versículo 16, aunque “la principal conclusión a la que el pensamiento se está moviendo es la restauración de sanas relaciones pastorales dentro de la comunidad más que la cura de la enfermedad” (Vouga, citado por Martin). Lingüísticamente, la conexión está en “pecado... pecados” (versículo 16, “hamartias”, mejor que “paraptōmata” “ofensas”, RV), pero también hay secuencia de pensamiento: a) La enfermedad suscita la posibilidad de pecado, por eso se considera ampliamente la respuesta a este, tanto si lo admite uno mismo (**Stg 5:16**) como si se observa en otros (**Stg 5:19**); b) La expectativa de curación está asociada con la eficacia de la oración, tema que se trata posteriormente (**Stg 5:16-18**).

Hemos de orar como pecadores que reconocen sus pecados y se arrepienten pidiendo una curación inclusiva para nuestras vidas. De lo que se está tratando ahora es de la sanidad de relaciones de unos con otros pero esto incluye necesariamente las relaciones con Dios. Por ejemplo, la duda (**Stg 1:6**), el error de culpar a Dios (**Stg 1:13**), o negociar con Dios en lugar de aceptar lo que éste permite (**Stg 5:12**); la contraparte es confiar en él con oración. Respecto a las relaciones mutuas la lista es larga: favoritismo (**Stg 2:1**), maldición (**Stg 3:9**), batallas (**Stg 4:1**), murmuración (**Stg 4:11**), queja (**Stg 5:9**). Lo contrario es confesar, perdonar, interceder; dejar que prevalezca la reconciliación aplicando las enseñanzas de Jesús. Nadie está exento de pecados y de la necesidad del perdón, siempre hay necesidad de cuidar debidamente nuestra vida espiritual y relaciones. La iglesia unida y sumisa a Dios experimenta curación.

Los dos imperativos presentes nos llaman a convertir en hábito la confesión y oración mutuas. Los verbos en plural y coordinados con “y” apuntan a una actividad colectiva. Es una práctica eclesial, fraternal, ni oficial ni sacerdotal. No hay tal cosa como confesión auricular o sacramento de la penitencia. Los Padres de la iglesia nunca usaron este texto para darle este imposible significado. La Didachē habla de confesar transgresiones en la asamblea, lo mismo que en Clemente y Bernabé. Por el año 250 d.C. se nombró un anciano para escuchar las confesiones para corregir los escándalos que se producían, pero no se hizo en base a (**Jn 20:23**) como ocurriría más tarde. Esta confesión privada fue abolida después de 140 años lo que implica que no se consideraba esencial para la absolución de pecados, de hecho no tenía carácter sacramental ni era obligatoria. Sin embargo, la iglesia de Roma no siguió el ejemplo de Constantinopla y no abrogó la

confesión privada. El papa León I prohibió la confesión pública (450 d.C.), y a finales del siglo séptimo la iglesia oriental volvió a la práctica de la confesión a un sacerdote usando ya (**Jn 20:23**). Inocencio III decretó que todo miembro de la iglesia occidental (Roma) debía hacer confesión al menos una vez al año, lo contrario sería pecado mortal (1215 d.C.). Tomás de Aquino clasificó la confesión como sacramento de la penitencia (1260 d.C.). El concilio de Trento en el siglo dieciséis hizo de la confesión de todos los pecados mortales una práctica obligatoria. Este breve recorrido por la historia demuestra la distancia que media entre el texto de Santiago y el sacramento posterior. La Biblia de Jerusalén en una nota al pie dice: “La confesión de las faltas, aquí asociada a la oración, debía recomendarse a los enfermos; lo mismo se pide a todo cristiano. Sin embargo, no se da precisión alguna respecto a la confesión sacramental”. Lo más distintivo de la práctica de Santiago es probablemente su carácter mutuo. Esta transparencia fraternal es asombrosa.

1) “*Confesar*” es un verbo compuesto cuyo significado es “*decir lo mismo*”, que comporta franqueza en la confesión. Por la confesión se exterioriza lo que está dentro, en el corazón. No siempre se asocia con la culpa porque puede referirse a adoración y alabanza, pero en este contexto se trata de pecados. Al confesar el pecado lo llamamos por su nombre, sin eufemismos y lo admitimos responsablemente. Demostramos estar de acuerdo con la convicción interna que el Espíritu produce por la Palabra de Dios. Es una confesión específica no mera pecaminosidad personal (**Stg 3:2**), actos definidos (pecados con artículo).

Ya hemos aludido al cambio de pecados por ofensas en ciertos manuscritos. Deducimos que esto pudo ser hecho por dos razones: A) Para evitar una relación estrecha con (**Stg 5:15**) donde se nombran pecados. Ofensas es más suave y no matiza tanto la perversidad del mal. B) Para sugerir que no se trata de confesar públicamente todos los pecados, ni completamente todo a individuos privados. Así que, esta variante aunque menos atestiguada nos da pistas razonables para la aplicación del texto. La finalidad es la de facilitar la oración a favor de la persona con problemas. La confesión mutua es enormemente beneficiosa para la vitalidad de una iglesia; esa es una de las cosas que sabemos y practicamos muy poco, porque precisa de miembros maduros que tienen muy claro lo que el ejercicio del amor puede hacer por la santidad del pueblo de Dios.

2) “*Orad unos por otros*”. La confesión mutua debe culminar en intercesión llena de empatía hacia otros. La confesión de pecados con toda propiedad debe dirigirse al Señor, el único que puede limpiar del pecado, así que, finalmente todo tiene que ser llevado a la presencia suya para perdón, guía o fortaleza, y para esto el apoyo de otros, gente de confianza y madura, puede ser de gran valor. Si la oración de fe puede tener grandes resultados (**Stg 5:15**) entonces los creyentes deberían orar unos por otros, no sólo en tiempos de enfermedad sino en todas las vicisitudes de la vida, y para que la oración fuese inteligente y con conocimiento de causa la confesión era necesaria para llevar ante el trono de la gracia problemas reales y concretos.

3. Las razones para orar (Stg 5:16)

Los lectores deben sentirse animados al considerar la efectividad de la oración. Tres cosas deben servir como motivación en este sentido:

Los resultados de la oración. Lo que quedaba implícito en (**Stg 5:13-14**) se hace explícito en (**Stg 5:15-16**). Hay una cierta ambivalencia en el lenguaje empleado y nos despista un poco que use “*salvará*” “*sözö*”, (**Stg 1:21**) (**Stg 2:14**) (**Stg 4:12**) (**Stg 5:20**) y luego “*sanados*” (“*iaomai*”) cuando quizá nosotros lo pondríamos al revés. Hay destacados paralelos entre el lenguaje de Santiago y el ministerio de curación de Jesús, no sólo respecto a la confianza en el poder de la oración, sino también en la relación entre

curación y perdón de pecados. Lo que intriga es que esto también se puede aplicar a la iglesia no sólo a individuos. Se está pensando en algo más que en el bienestar físico de los miembros. La comunidad es sanada cuando con confianza y sintiendo su vulnerabilidad es capaz de orar y confesar pecados juntos. Esta es una iglesia asentada en *“la palabra de verdad”* y dicha práctica mutua la restaura de cualquier enajenación causada por la enfermedad o el pecado.

A) *“Salvará al enfermo y el Señor lo levantará”*. El verbo salvar aparece especialmente en relación con episodios de curación física en los Sinópticos, principalmente en el evangelio de Lucas, mientras en Hechos la fe está en relación tanto con el poder obrado en el nombre del Señor en la curación (**Hch 3:16**), como al salvar a los que conforman la iglesia (**Hch 15:9-11**) (**Hch 16:31**). Santiago ya usó el lenguaje de salvación en (**Stg 1:21**) y (**Stg 2:14**) y ahora junta los dos conceptos: La oración de fe, y el nombre del Señor que tiene poder para salvar la vida / alma del enfermo. El verbo levantar también relaciona con relatos de curaciones de Jesús y se aplica a menudo a la resurrección. En la curación del cojo en Hechos ocurre este mismo lenguaje (**Hch 3:7-8**), y más tarde se declara que el Jesús resucitado fue quien efectuó la curación y es el Salvador (**Hch 3:16**) (**Hch 4:10-12**).

B) *“Si hubiera cometido pecado le será perdonado”*. La Biblia admite que el pecado puede ser causante de enfermedad (**Dt 28:58-62**) (**1 Co 11:29-30**), pero, también, como demuestra el libro de Job y aseguró Jesús en el caso del ciego de nacimiento (**Jn 9:1-3**), puede no haber relación alguna. Santiago, que usa un condicional: *“y si...”*, no niega que el pecado pueda ser un factor en la enfermedad, en tanto que envuelve un proceso de alienación que también requiere *“curación”* igualmente que el cuerpo. El tiempo perfecto del verbo sugiere el poder de pecados pasados que afectan a la situación presente del paciente. Esta consecuencia puede ser en forma de culpa continuada, o una enfermedad que permanece a pesar de la oración por curación. Si la enfermedad es debida de algún modo al pecado la petición de perdón (confesando el pecado a Dios y quizá a otros) llevará a la curación.

C) *“Para que seáis sanados”*. Santiago está pensando sobre todo en la curación de la comunidad. El plural indica el cambio del individuo enfermo a la iglesia, e implica que en algún sentido todos comparten alguna necesidad. El verbo en voz pasiva supone que la sanidad depende de Dios, con todo, a los miembros les corresponde este cuidado mutuo que explicamos anteriormente. La palabra *“iaomai”* puede entenderse figurativamente (**1 P 2:24**) (**He 12:13**) y la mención a la confesión de pecados hace probable que la referencia sea a curación espiritual. La práctica de confesar y orar unos por otros es *“medicina”* preventiva en más de un sentido que puede producir una iglesia sana, santa, sin la necesidad de la terapia pastoral más aguda.

El poder efectivo de la oración. Aquí encontramos un principio básico sobre la oración, que se establece con una frase tan compacta como vigorosa compuesta de cinco palabras: *“poly ischuei deësis dikaiou energoumenë”*, una afirmación recargada sobre la oración, tan poderosa como efectiva, como a continuación ilustra bien el profeta Elías (**Stg 5:17-18**).

A) La potencialidad de la oración. El adjetivo *“mucho”* (*“poly”*), colocado enfáticamente al comienzo de la frase, modifica el verbo principal *“puede”* (*“ischuei”*), como si dijera ¡cuánto puede ser alcanzado por la oración! La oración tiene poder inherente (*“ischuö”*), tiene fuerza suficiente para cumplir su tarea. Es un poder enorme a la espera de ser liberado. A este verbo se unen deliberadamente dos palabras:

1) El sujeto de la frase, la oración, traduce *“deësis”* subrayando la faceta de petición. Es la oración concreta por antonomasia, la que se dirigía a soberanos o reyes para favores muy definidos, que enseguida se ilustra con las peticiones de Elías. Este sustantivo implica

tanto la realidad de una necesidad como la presentación de la misma al Señor, por ejemplo, las pruebas y persecuciones que los lectores padecían **(2 Cr 6:21) (Sal 22:24) (2 Co 9:14)**. Si la “*oración*” era la expresión de un deseo (“*euchē*”), es decir, lo que deseamos para el hermano enfermo, ahora “*deēsis*” **(Stg 5:16)** es la súplica por lo que realmente necesitamos.

2) Es la oración del justo (“*dikaiou*”). Esta descripción es muy conocida en el Antiguo Testamento **(Sal 1:5-6) (Sal 34:15) (Sal 37:39) (Pr 12:3)** para los que convertidos al Señor ordenan su vida conforme a la Palabra. En esta epístola es el hombre justificado cuya fe se muestra por sus obras **(Stg 2:22-23)**; éste vive en una esfera donde opera la oración efectiva y le ha sido concedido el derecho de petición. No se trata de alguien que haya guardado los mandamientos y alcanzado de este modo la justicia. Las buenas obras no son otra cosa que la evidencia de la verdadera fe. Todas nuestras obras necesitan los méritos de la expiación de Cristo para hacerlas aceptables. El justo está entre los que confiesan sus pecados, pero cuyo afán es conformar su voluntad con la de aquél que le justificó.

B) La efectividad de la oración. El participio (“*energoumenē*”), que se deriva de “*energeia*” (energía) y que nuestras versiones traducen por “*eficaz*”, sirve para describir al sujeto de la frase -la oración (es) eficaz- y para destacar el verbo principal “*puede*”, es decir, la oración es tan poderosa como efectiva. La diferencia entre “*puede*” y “*eficaz*” es la que existe entre poder potencial y poder en ejercicio, poder operativo **(Fil 3:21)**. Dicho de otro modo, cuando elevamos la petición la fuerza potencial de la oración se convierte en poder efectivo que cumple sus objetivos. De ahí que algunos traduzcan “*es muy poderosa en su operación*”, o “*cuando es ejercida*”, “*cuando es actualizada*” por el Espíritu **(Ro. 8:26)**.