

# LA RELACIÓN DE LOS CRISTIANOS CON EL MUNDO EN EL *DISCURSO A DIOGNETO*. APROXIMACIONES CONTEMPORÁNEAS

Juan Carlos Alby

UNL-UCAMI-UCSF

Los primeros dos siglos del cristianismo están muy lejos de ofrecernos una visión uniforme de la relación que los convertidos a la nueva fe mantenían con el mundo de entonces. Esta variedad descansa en las distintas concepciones de Dios que sostenían los grupos de cristianos que tuvieron impacto dispar en la consolidación del cristianismo, como los marcionitas, los gnósticos y la corriente llamada protocatólica. Los dos primeros no prevalecieron ante los abiertos pronunciamientos en su contra que provinieron de la llamada teología asiática, con representantes como Justino de Roma, Teófilo de Antioquía e Ireneo de Lyon, quienes paralelamente fueron consolidando la situación dominante de la Iglesia de Roma en la cristalización de lo que se conoce anacrónicamente como “ortodoxia”.

El presente trabajo se propone exponer las diferencias que presenta la inserción de los cristianos en el ambiente cultural, social y político del Imperio romano, para lo cual se analizarán en primer lugar los comportamientos de los seguidores de Marción y de los gnósticos, ya que se destacan entre ambos ciertas similitudes en cuanto a la extrañeza que les provocaba el mundo. En segundo lugar, se estudiará un texto de la anónima *Carta de Diogneto* que describe de manera muy vívida la tensión entre mundanidad y santidad en el período de la Patrística conocido como de los Padres Apostólicos. Finalmente se analizarán a partir de las reflexiones del teólogo protestante contemporáneo, Dietrich Bonhöffer —quien creyó ver en la conducta de los cristianos de la *Carta a Diogneto* una de las más tempranas expresiones de la llamada secularización— las diferentes valoraciones que se suscitaron en nuestro tiempo acerca del mencionado fenómeno.

## 1. El mundo de un dios inferior

Marción llegó a Roma procedente de las regiones del Ponto, de las cercanías del Mar Negro donde desempeñaba su oficio de constructor de barcos. Su teología se caracterizó por el rechazo abierto a todo lo que fuera judío, no por prejuicios antisemitas contra ese pueblo, sino por el carácter de su Dios de quien el mismo pueblo judío era una víctima. Para el Póntico, se trataba de un dios justo pero vengativo, creador del

mundo y legislador, pero marcadamente inferior al Dios verdadero que sería proclamado por la venida de Jesús. Este enviado del Dios altísimo lo revela al mundo por primera vez, anuncia el amor a los enemigos y manda dejar atrás la venganza. El Antiguo Testamento, en cambio enseña “ojo por ojo y diente por diente”. Incluso, en nombre de ese Dios, el profeta Eliseo permite impasible que unos osos devoren a unos niños que se burlaron de su calvicie. Este episodio se opone por completo a la sentencia de Jesús: “dejad que los niños vengan a mí”, sostiene Marción. Estos contrastes están marcados en su libro de las *Antítesis*, con el cual escandalizó a la Iglesia de Roma por su afirmación de que el Antiguo y el Nuevo Testamento revelan dos divinidades diferentes<sup>1</sup>.

No es casual que Marción llamara la atención con sus *Antítesis* después del año 135, en que la última rebelión de los judíos bajo el mando del falso Mesías Bar Kochba fuera salvajemente aplastada por las huestes romanas. Esta derrota, a su vez, había sido precedida por dos anteriores, la que abarcó los años 66-74 y una segunda que tuvo lugar entre el 115 y el 117. Según Marción, el pueblo judío fue conducido por su dios al desastre en que culminó la última de sus guerras contra Roma.

En consecuencia, la actitud de los seguidores de Marción hacia el mundo es de hostilidad y desprecio. Hasta la unión matrimonial estaba cuestionada por los marcionitas, porque la procreación hace a los seres humanos cómplices del Demiurgo al seguir su mandato de multiplicarse y poblar la tierra que él mismo ha creado. De ahí que se aprestaban a entregarse a las autoridades romanas para experimentar el martirio, con lo cual a través de la muerte cruenta colaborarían con la destrucción del cuerpo, obra del dios infame y abandonarían de ese modo el escenario de su creación.

Marción no era gnóstico. Muchas diferencias lo separan de este otro grupo de cristianos, pero su enseñanza sobre dos dioses, uno inferior al otro, rompe la unidad de esencia entre la revelación del Antiguo Testamento y la del Nuevo, lo que la vuelve, en cierto modo, gnostizante.

---

<sup>1</sup> Cf. Adolf von Harnack, *Markion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katolischen Kirche*, Leipzig, 1924<sup>2</sup>, pp. 256-313. Existe una tercera edición de esta obra, clásica hasta hoy, publicada en Darmstadt en 1996, así como una traducción francesa, *Marcion. L'Évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*; trad. Bernard Lauret et suivi de contributions de Bernard Lauret, Guy Monnot et Émile Poulat. Avec un essai de Michel Tardieu, *Marcion depuis Harnack*, Paris, Cerf, 2003, 587 pp. Otra investigación importante es la de A. M. Ritter, en C. Andersen – A. M. Ritter, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I*, Göttingen, 1999<sup>2</sup>, pp. 65-69. Una visión más actual y prevenida de las proyecciones protestantes que hace Harnack sobre la figura de Marción, puede encontrarse en la obra de Sebastian Moll, *Marción. El primer hereje*, Salamanca, Sígueme, 2014.

Los gnósticos, por su parte, cuya presencia puede detectarse en los inicios de la iglesia cristiana desde el año 55, experimentan la extrañeza del mundo por tratarse del lugar en el que quedó atrapada la chispa divina de la Sofía caída del Pléroma. Su existencia histórica disimula su verdadero origen pero no obnubila su autoconciencia de pertenecer a otro lugar. En este sentido, resultan significativas las revelaciones del *Allógenes*, el tercero de los tratados que componen el Códice XI de Nag Hammadi. No hace referencia al ciclo de Sofía, pero se detiene en la descripción de la “raza extranjera”:

“Son [individuos perfectos] y todos ellos constituyen una unidad con el [Intelecto], el guardián [que yo te di] y que te instruyó. Y el poder que hay en ti es la que muchas veces [se extendió como palabra] procedente del Tripotente, [aquel que pertenece] a todos los que existen realmente con el [inmenso], la eterna luz del conocimiento que se manifestó, el [niño] varón virgen, [el primero] de los eones [...]”<sup>2</sup>.

El que ha recibido la *gnosis*, conocimiento liberador y conocimiento en sí mismo, se asemeja a aquel que ha estado embriagado y fue sacado de ese estado de embriaguez.

Así lo dicen unas líneas del *Evangelio de la Verdad*:

“De esta manera, el que posee el conocimiento es de lo alto. Si es llamado, escucha, responde y se vuelve hacia quien lo llama para ascender hacia él. Y sabe cómo se llama. Poseyendo el conocimiento hace la voluntad de quien le ha llamado, quiere complacerle y recibe el reposo. Su nombre propio aparece. Quien llegue a poseer el conocimiento de este modo sabe de dónde viene y a dónde va. Sabe cómo una persona que habiendo estado embriagada ha salido de su embriaguez, ha vuelto a sí mismo y ha corregido lo que es propio”<sup>3</sup>.

Una vez adquirida la certeza del origen, el carácter ilusorio del cosmos se les hace patente. Esto es ratificado por las palabras secretas que el Salvador le dijo a su hermano gemelo (en la *gnosis*) Judas Tomás:

“ — Hermano Tomás, mientras tienes tiempo en el mundo, escúchame que voy a revelarte cosas sobre las que has discurrido en tu mente. Puesto que se ha dicho que eres mi gemelo y mi compañero auténtico, investiga para que sepas quién eres, y de qué modo existes, y qué llegarás a ser. Puesto que te llaman mi hermano, no es conveniente que seas ignorante de ti mismo. Y sé que tú has entendido, pues has comprendido que yo soy el conocimiento de la verdad. Mientras andas conmigo, aunque eres ignorante has llegado a conocer, y te llamarán ‘el que se ha conocido a sí mismo’. Pues el que no se ha conocido a sí mismo no ha conocido nada, pero el que se ha conocido a sí mismo ha comenzado ya a tener conocimiento sobre la profundidad (*báthos*) del Todo. Por ello, pues, tú eres mi hermano, Tomás. Has visto lo que está oculto a los hombres, es decir, aquello con lo que tropiezan al no conocerlo”<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> *Allógenes* (NHC XI 3), 45, 1-20, introducción, traducción y notas de J. Montserrat Torrents, en Antonio Piñero, José Montserrat Torrents, Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta, 2000<sup>2</sup>, p. 311.

<sup>3</sup> *Evangelio de la Verdad* (NHC I 3), 22, 2-20, introducción, traducción y notas de F. García Bazán, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos, cartas*, Madrid, Trotta, 1999, p. 150.

<sup>4</sup> *Libro de Tomás, el Atleta* (NHC II 7), 138, 1-20, introducción, traducción y notas de A. Piñero, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos II*, pp. 274-275.

Como poseedor de este conocimiento superior, el gnóstico está en condiciones de distinguir entre lo mortal y lo inmortal, diferenciación que puede servir de fundamento a cierto ascetismo ético, como el que trae el *Testimonio de la Verdad*:

“[El gnóstico] se ha constituido como un [poder]; ha sometido el deseo de todo [lo mundano] dentro de sí [...] y se ha dado vuelta hacia él [...] examinándose a sí mismo [...]. Y él es un discípulo de su intelecto, que es varón. Ha comenzado a guardar silencio dentro de sí hasta el día en que sea digno de ser recibido en lo alto. Rechaza de sí la locuacidad y disputas, y soporta la totalidad del mundo; y se resigna bajo ellos, y sufre todo lo que proviene de las cosas malas. Y es paciente con todos; se hace igual a todos, y asimismo se separa de ellos. Y lo que cualquiera [quiere] se lo [da], [para que] pueda ser perfec[to] [y san]to”<sup>5</sup>.

Algunas de estas afirmaciones suenan semejantes a las de la carta *A Diogneto* que veremos a continuación, pero los motivos literarios y fundamentos metafísicos son diferentes.

## 2. La “mundanización” cristiana en el *Discurso a Diogneto*

En el caso de los gnósticos, autores como Gerd Theissen creen ver una privatización del cristianismo en orden a garantizar una discreción social para que sea posible una existencia de los cristianos libre de conflictos con su entorno y reducir así al mínimo las posibilidades del martirio<sup>6</sup>. Esta afirmación no atiende a los motivos metafísicos últimos de la experiencia religiosa del gnóstico, la que se reconocía en el seno de una comunidad o escuela de transmisión del conocimiento oculto, más allá de las conveniencias prácticas de tal falta de compromiso con la sociedad de su tiempo. Los gnósticos se fundaban en la profundidad de una experiencia pneumática muy alejada de intenciones oportunistas<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *Testimonio de la Verdad* (NHC IX 3), 41, 15-44, 19, introducción, traducción y notas de F. García Bazán, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: Apocalipsis y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 224-225.

<sup>6</sup> Cf. Gerd Theissen, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 280.

<sup>7</sup> Esta idea puede haber sido sugerida por las afirmaciones de Tertuliano: “Algunos creen que la confesión no ha de tener lugar aquí, esto es, no será dentro del ámbito de esta tierra ni durante el paso por esta vida ni ante unos hombres de naturaleza común a la nuestra [...]. En efecto, cuando las almas abandonen los cuerpos y empiecen a ser examinadas e interrogadas en cada uno de los estratos del cielo sobre la fe que ha acogido y sobre los arcanos misterios de los herejes, entonces habrían de confesar ante las verdaderas potestades y los verdaderos hombres, a saber, los Teletos, los Anicetos y los Abascantes de Valentín”, *Scorpiace* X, 1, en Constantino Ánchel Balaguer y José Manuel Serrano Galván (Introducción, traducción y notas), *Tertuliano. A los mártires. El escorpión. La huida en la persecución*, Biblioteca de Patrística 61, Madrid, Ciudad Nueva, 2004, p. 72.

También Clemente de Alejandría criticaba la actitud gnóstica ante el martirio al afirmar que el verdadero martirio es el de la gnosis y no la entrega de la vida de manera cruenta: “No obstante, algunos herejes, tergiversando al Señor, aman la vida de forma impía y cobarde al mismo tiempo, pues afirman que el verdadero martirio es la gnosis de Dios que realmente existe, lo cual también afirmamos nosotros (cf. *Strom.* IV, VII, 43, 4; p. 119), pero [dicen también] que el que le confiesa mediante la muerte se mata a sí mismo y es un suicida; e introducen otros sofismas propios de la cobardía. A estos se les responderá cuando lo requiera el momento”, *Strómata* IV, IV, 16, 3, en Marcelo Merino Rodríguez (Introducción, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Strómata IV-V: Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, edición bilingüe, Fuentes Patristicas 15, Madrid, Ciudad Nueva, 2003, p. 81.

La apologética cristiana se levanta desde otra perspectiva, la de la defensa del cristianismo en la situación jurídico-política conflictiva que en el siglo II resultaba hostil para los cristianos. Hacia el 111, Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, se dirigía al emperador Trajano respecto de cómo debió resolver ciertas denuncias que le llegaron contra unos cristianos, haciéndolos ejecutar porque en el proceso de defensa de las acusaciones se rehusaron a ofrecer sacrificios a los dioses y a rendir culto al emperador. El literato pagano describe a la nueva religión como una superstición “perversa y excesiva” (*pravam et inmodicam*) que promueve la adoración a un ejecutado, un tal Cristo, como si fuera un dios<sup>8</sup>.

El escrito conocido como *Discurso a Diogneto* nunca fue citado en la literatura antigua ni medieval<sup>9</sup>. Respecto de su autor se han considerado varias hipótesis a lo largo del tiempo. En el códice, el escrito seguía a cuatro obras atribuidas falsamente a Justino, a saber, *De monarchia*, *Cohortatio ad gentes*, *Expositio fidei* y *Oratio ad graecos*<sup>10</sup>. Hasta que entre 1946 y abril de 1947 Dom Paul Andriessen presenta una serie de pruebas para demostrar su hipótesis de que la carta a Diogneto no es otra cosa que la *Apología* que Quadrato presentó al emperador Adriano y se daba por perdida<sup>11</sup>. De la misma, sólo contamos con un fragmento transmitido por Eusebio:

“Después de regir Trajano el Imperio diecinueve años completos y seis meses, le sucedió en el cargo Elio Adriano. A este entregó Quadrato un tratado que le había dirigido: una Apología compuesta en defensa de nuestra religión, ya que, efectivamente, algunos hombres malvados trataban de molestar a los nuestros. Todavía hoy se conserva entre muchos de nuestros hermanos; también nosotros poseemos la obra. En ella podemos ver claras pruebas de la inteligencia y de la rectitud apostólica de este hombre. Él mismo deja entrever su antigüedad en esto que nos cuenta con sus mismas palabras: ‘Mas de las obras de nuestro Salvador estaban siempre presentes porque eran verdaderas: los que habían sido curados, los resucitados de entre los muertos, los cuales no solamente fueron vistos en el instante de ser curados y de resucitar, sino que también estuvieron siempre presentes, y no sólo mientras vivió el Salvador, sino también después de

---

<sup>8</sup> Cf. Plinio el Joven, *Epistulae* X, 96, en Julián González Fernández (Introducción, traducción y notas), *Plinio el Joven. Cartas*, Madrid, Gredos, 2005, pp. 372-373.

<sup>9</sup> Fue encontrada por casualidad en Constantinopla en 1436 en una copia realizada en un manuscrito que data probablemente del siglo XIV y que había sido utilizado por un vendedor de pescado para envolver su mercadería. Más tarde fue colocado en la biblioteca municipal de Estrasburgo pero fue destruido a causa de un bombardeo durante la guerra franco-prusiana el 24 de agosto de 1870. Sólo quedan para establecer el texto algunas copias y ediciones anteriores a esa fecha. Cf. Claudio Moreschini y Enrico Norelli, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina I: Desde Pablo hasta la edad constantiniana*, Madrid, BAC, 2006, p. 239-242. Puede consultarse también la introducción a la obra de Horacio Lona, Alberto Capbosco, *Introducción a la historia de la literatura cristiana de los tres primeros siglos*, CABA, Claretiana, pp. 109-116.

<sup>10</sup> Cf. Daniel Ruiz Bueno (Introducción, traducción y notas), *Padres Apostólicos*, edición bilingüe completa, Madrid, BAC, 1993<sup>6</sup>, p. 818.

<sup>11</sup> Cf. D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, p. 820.

morir Él, todos vivieron tiempo suficiente de manera que algunos de ellos incluso han llegado hasta nuestros tiempos”<sup>12</sup>.

Si bien esta última cita no aparece en el *Discurso a Diogneto*, podría tratarse, según Andriessen de una parte perdida del mismo ya que hay una laguna entre los párrafos 6 y 7 del capítulo VII<sup>13</sup>. Del destinatario de la carta, el “Excelentísimo Diogneto” quien se siente impresionado por la religión de los cristianos, se ignora su identidad. El documento se refiere a él como κράτιστε, término que se reservaba para quienes se encontraban en una alta posición. Se trata de alguien que está en extremo interesado (ὑπερεσπουδακόντα) en conocer sobre la fe de los cristianos, en qué Dios confían y todo lo que tenga que ver con ellos. De ahí que lo suelen identificar con Adriano, que se inició en todos los misterios existentes y a quien Tertuliano llama *curiositatum omnian explorator* y señala que el emperador no imprimió las leyes que los impíos ejecutaban contra los cristianos: “[...] Adriano no las imprimió, aunque era explorador de todas las curiosidades”<sup>14</sup>. Los misterios de Eleusis en los que Adriano se había iniciado comenzaban con un rito de purificación para devenir en un “hombre nuevo”. Un párrafo del capítulo II de la carta se refiere a Diogneto en estos términos:

“¡Ea, pues! Limpiado que te hayas a ti mismo de todos los prejuicios que tienen asida de antemano tu mente, despojado de la vulgar costumbre que te engaña y convertido, como de raíz, en un hombre nuevo, como quien va a escuchar, según tu misma confesión una doctrina nueva [...]”<sup>15</sup>.

Por su parte, Jerónimo se apoya en Eusebio para explicar los motivos por los que Quadrato escribió su *Apología*:

“Quadrato entrega al emperador un libro escrito en favor de nuestra religión, muy útil, a base de fe y razón, digno de la doctrina de los Apóstoles; en ese libro, mostrando su edad avanzada, dice haber visto numerosos desdichados, bajo el peso de diversas calamidades, ser sanados y resucitados por el Señor [...]. Quadrato ofrecía al emperador Adriano la *Apología* de los cristianos. Este libro existe todavía hoy entre los filólogos y es expresión de su talento”<sup>16</sup>.

Pero los argumentos de Andriessen no han resultado del todo convincentes, ya que la fecha de redacción oscila entre mediados del siglo II y comienzos del III, en función del

---

<sup>12</sup> Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* IV, 3, 1-2, en Argimiro Velasco-Delgado (Introducción, traducción y notas), *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*, vol. I, texto bilingüe, Madrid, BAC, 1997<sup>2</sup>, pp. 199-200.

<sup>13</sup> Cf. Paul Andriessen, « L'Apologie de Quadratus conservée sous le titre d'Épître à Diognète », dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 13 (1946), pp. 5-39.

<sup>14</sup> Tertuliano, *Apologeticum* V, 7, en Julio Andión Marán (Introducción, traducción y notas), *Tertuliano. El Apologético*, Biblioteca de Patrística 38, Madrid, Ciudad Nueva, 1997, p. 40.

<sup>15</sup> *A Diogneto (Diog.)* II, 1, en D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, p. 846.

<sup>16</sup> Jerónimo, *De viris illustribus* XIX-XX, en Juan Antonio Sáenz López (traducción), *San Jerónimo. De viris illustribus. Sobre los hombres ilustres*, Sevilla, Apostolado Mariano, 1999, p. 24.

grado de avance de los temas apologéticos que contiene el documento y que parece corresponder más bien a la época de los últimos Antoninos o de los Severos<sup>17</sup>.

La calidad del griego utilizado para su redacción revela una cultura literaria por parte del autor que supera a la de todos los demás apologistas.

El tono de la Apología no es de queja contra las leyes imperiales, sino de protesta por el trato injusto sufrido por los cristianos por parte de sus conciudadanos, a pesar de su buena conducta social. Esto nos lleva directamente al pasaje que nos interesa presentar:

“Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás. A la verdad, esta doctrina no ha sido por ellos inventada gracias al talento y especulación de hombres curiosos, ni profesan, como otros hacen, una enseñanza humana; sino que habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un temor de particular conducta, admirable y, por confesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias patrias como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros: toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen los que les nacen (πίπτουσι). Ponen mesa común, pero no lecho. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. Obedecen a las leyes establecidas; pero con su vida sobrepasan las leyes. A todos aman y por todos son perseguidos. Se los mata y con ello se les da la vida”<sup>18</sup>.

Este capítulo así como el siguiente causaron impresión en muchos lectores por la claridad de la descripción de la conducta cristiana. Pero no pueden ser comprendidos sin contextualizarlos con el resto de la argumentación que contiene esta gran paradoja: no obstante la relación profundamente humana de los cristianos con el mundo, esta fe es la única que no es de invención humana, sino que proviene del Dios supremo y ha sido transmitida por medio de su Logos. Por lo tanto, es la única religión acorde con la voluntad de Dios. El arrojo y valentía de los mártires dan cuenta de su carácter no humano.

A *Diogneto* expone una preocupación propia de su tiempo, la de cómo explicar la identidad de los cristianos. En *Diog.* I, 1, el autor utiliza γένος para referirse al modo particular que tienen los cristianos de dar culto a Dios. Esta intencionalidad resulta más plausible aún por estar asociado al término ἐπιτήδευμα o “modo de vida”

“Pues veo, Excelentísimo Diogneto, tu extraordinario interés por conocer la religión de los cristianos y que muy puntual y cuidadosamente has preguntado sobre ella: primero, qué Dios es ese en que confían y qué género de culto le tributan para que así desdeñen todos ellos el mundo y desprecien la muerte, sin que, por una parte, crean en los dioses que los griegos tienen por tales y, por otra, no observen tampoco la superstición de los judíos; y luego, qué amor es ese que se

---

<sup>17</sup> Véase la discusión sobre el tema en Henri-I. Marrou, *L'Épître à Diognète*, Sources Chrétiennes 33 bis, Paris, Cerf, 1965, Introduction. También puede encontrarse un amplio desarrollo de la cuestión en D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, pp. 820-844.

<sup>18</sup> *Diog.* V, 1-12, en D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, p. 850.

tienen unos a otros; y por qué, finalmente, apareció justamente ahora y no antes en el mundo esta nueva raza, o nuevo género de vida (καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα)”<sup>19</sup>.

La pregunta del destinatario se orienta primero a la clase de dios en que creen, aspecto fundamental para considerar la conducta de sus seguidores en el mundo.

Los cristianos no se distinguen de los demás pueblos por su país de origen, lengua o vestido, porque su patria es un lugar extranjero y toda patria es extranjera, por lo cual el término γένος presenta aquí un sentido trascendente respecto de lo meramente étnico<sup>20</sup>.

El apologista Arístides, por su parte, habla de los cristianos, en la versión griega de su *Apología* que ha llegado hasta nosotros, como el “tercer género” de hombres:

“Porque para nosotros es evidente, ¡oh, rey!, que hay tres géneros (τρία γένη) de hombres en este mundo: los adoradores de los que vosotros llamáis dioses, los judíos y los cristianos; y a su vez, los que veneran a muchos dioses se dividen también en tres géneros: los caldeos, los griegos y los egipcios, porque estos fueron los guías y maestros de las demás naciones en el culto y adoración de los dioses de muchos hombres”<sup>21</sup>.

La expresión τρίτον γένος aparece por primera vez en los *Kerygmata Petri* 156-157, citados por Clemente de Alejandría para diferenciar a los cristianos de los griegos y judíos:

“Pues Dios ha establecido con nosotros una [alianza] nueva (Jer 31, 31-32); la establecida con los paganos y los judíos son anticuadas, y nosotros los cristianos damos culto a Dios de una manera nueva (καινῶς) como tercer género (τρίτῳ γένει)”<sup>22</sup>.

Los gnósticos valentinianos con su conocida antropología triádica de hombres hylikos, psíquicos y pneumáticos, dejaron escapar la expresión τρίτον γένος que bien podía prestarse a sus especulaciones. No obstante, conocen la fórmula τὸ διάφορον γένος, “la raza superior”, como los llama Clemente, que marca el contraste con los hombres hylikos representados por los paganos y con los psíquicos, a saber, los judíos<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> *Diog.* I, 1, en D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, p. 845.

<sup>20</sup> Cf. Judith Lieu, “Identity Games in Early Christian Texts: The *Letter to Diognetus*”, en *Ethnicity, Race, Religion*, London, 2018, Horrel & Hockey, p. 60.

<sup>21</sup> Arístides, *Apología* 2, 3-6, en D. Ruiz Bueno (Traducción, introducción y notas), *Padres apologetas griegos (s. II)*, edición bilingüe completa, Madrid, BAC, 1996<sup>3</sup>, pp. 117-118. Como lo señala Chapa, es preciso aclarar que no hay uniformidad en este aspecto en la tradición textual, ya que las versiones siríacas y armenias hablan de cuatro clases de hombres: bárbaros, griegos judíos y cristianos, y que aquí el término γένος se emplea para diferenciar las maneras en que los distintos pueblos dan culto a Dios. Cf. Juan Chapa, “¿Identidad cristiana étnica? El caso de *Diog.* 1, 1”, en *Estudios eclesiásticos*, vol. 94, n. 369, junio 2019, pp. 309-338 (aquí, p. 321).

<sup>22</sup> Clemente de Alejandría, *Strómata* VI, V, 41, 6-7, en Marcelo Merino Rodríguez (Texto crítico, Introducción, traducción y notas”, *Clemente de Alejandría. Strómata VI-VIII: Vida intelectual y religiosa del cristiano*, Fuentes Patristicas 17, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva, 2005, p. 131. Cf. Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo*, vol. II, Madrid, BAC, pp. 188-189

<sup>23</sup> Cf. A. Orbe, *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh. I, 3). Estudios valentinianos*, vol. II, Roma, Analecta Gregoriana, 1955, p. 89, n. 20.



“En cambio, los valentinianos, nos asignan la fe a nosotros, lo simples, pero sostienen que son ellos predestinados por naturaleza, los que tratan de poseer la gnosis, en razón de la superioridad de su origen (τοῦ διαφέροντος πλεονεχίαν σπέρματος)”<sup>24</sup>.

Otros apelativos que apuntan al linaje superior de los gnósticos se encuentran con cierta frecuencia en los textos de Nag Hammadi: “progenie santa”<sup>25</sup>; “raza que no es de este mundo”<sup>26</sup>; “otra raza”<sup>27</sup>, es decir, la de Set, generación extraña entre las otras que carecen de semilla y que son producto de la semejanza, obra del Demiurgo correspondiente a la vida natural; “raza de la vida”<sup>28</sup>; “raza de Norea”<sup>29</sup>, la virgen<sup>30</sup> engendrada por Eva que ejerce junto a Set la misma función que la mujer espiritual ejercía junto a Adán; “raza indómita (de Set)”<sup>31</sup>; “el linaje incommovible”<sup>32</sup>; “raza elegida y salvada”<sup>33</sup>.

La expresión “tercer género” recogida en la primera apologética cristiana, se repite en la tradición latina con Tertuliano, que dice que los cristianos no constituyen una raza nueva e ignota:

“Efectivamente, se nos llama ‘tercera generación (*tertium genus*) [...] Sean pues, primeros los frigios, pero no terceros los cristianos. ¿Cuántas series más de pueblos hubo tras los frigios? Pensad mejor, no vaya a ser que los que llamáis tercer género, obtengan el lugar principal en caso de que no queden pueblos [que] no [sean] cristianos. Así, pues, cualquiera que sea el primer pueblo, sería uno cristiano: ¡ridícula locura!, pues nos decís últimos y, sin embargo, nos llamáis terceros. Pero se nos llama tercer género por una creencia, no por la nación, de modo que existen romanos, judíos y, por último cristianos. ¿Dónde están, entonces, los griegos? [...]. También vosotros tenéis un tercer género, aunque no es un tercer culto, sino un tercer sexo, apto tanto para el varón como para la mujer, mezcla de varón y hembra”<sup>34</sup>.

El argumento de Tertuliano es histórico, en el sentido de que los cristianos no pueden ser un tercer pueblo porque en todos los pueblos ya hay cristianos, de modo que se los

---

<sup>24</sup> Clemente de Alejandría, *Strom.* II, III, 10, 2, en M. Merino Rodríguez (texto crítico, introducción, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Strómata II-III: Conocimiento religioso y continencia auténtica*, Fuentes Patristicas 10, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva, 1998, p. 75.

<sup>25</sup> *Zostriano (Zos)* (NHC VIII 1) 1, 30, introducción, traducción y notas de Fernando Bermejo, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos* I, p. 281.

<sup>26</sup> *Apocalipsis de Pedro* (NHC VII 3) 83, 15, introducción, traducción y notas de A. Piñero, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos* III, p. 69.

<sup>27</sup> *Las tres estelas de Set* (NHC VII 5) 120, 1, introducción, traducción y notas de F. García Bazán, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos* I, p. 268; *Evangelio de Felipe* (NHC II 3) 75, 30, introducción, traducción y notas de F. Bermejo, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos* II, p. 44.

<sup>28</sup> *Melquisedec* (NHC IX 1) 27, 10, introducción, traducción y notas de J. Montserrat Torrents, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos* III, p. 196.

<sup>29</sup> *Hipóstasis de los Arcontes (HipA)* (NHC II 4) 93, 30, introducción, traducción y notas de J. Montserrat Torrents, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos* I, p. 384.

<sup>30</sup> El nombre Norea puede provenir del hebreo *na'ara*, “virgen”.

<sup>31</sup> *HipA* 97, 3, p. 387.

<sup>32</sup> *Zos* 6, 30, p. 285.

<sup>33</sup> *Zos* 24, 30, p. 289.

<sup>34</sup> Tertuliano, *Ad nationes* I, 8, 1; I, 8, 9-11; I, 20, 4, en Jerónimo Leal (Introducción, traducción y notas), *Tertuliano. A los paganos*, Biblioteca de Patristica, Madrid, Ciudad Nueva, 2004, pp. 65-67.

llama así por su creencia y no por su origen. Finalmente, ataca a los paganos con ironía al criticar sus relaciones homosexuales, comunes entre ellos.

En el *Apollogeticum* se orienta en el mismo sentido:

“Cualquiera diría que nosotros somos de distinta naturaleza, como si fuéramos hombres perro o sciopodes<sup>35</sup>. ¡Como si tuviéramos una diferente ordenación de dientes, o si nuestros nervios estuvieran dispuestos para la pasión libidinosa del incesto! Si esto crees del hombre, también tú puedes hacer otro tanto: también tú eres hombre, como lo es el cristiano. Si no puedes hacerlo tú, no debes creerlo de otros. Porque también el cristiano es hombre, como lo eres tú”<sup>36</sup>.

Para Tertuliano, los cristianos son un *tertius genos* por la manera de dar culto a Dios, pero no por pertenecer a un género distinto del resto de los hombres, pues el africano se dirige con ironía a quienes lo entienden así.

En la Septuaginta y en otros usos del griego clásico, γένος se utiliza generalmente para referirse al pueblo de Israel con un significado parecido al de λαός; este era el uso más corriente en la época macabea<sup>37</sup>. Así lo atestigua un fragmento de Hegesipo: el pueblo (ὁ λαός) en singular significaba, entre hebreos, el “pueblo judío”<sup>38</sup>.

En el caso de los cristianos de *Diogneto*, su manera de dar culto a Dios resultaba tan extraña a los paganos que llegaron a considerarlos como un *genus* distinto del humano, a lo que se oponen todos los apologistas desde Arístides hasta Tertuliano.

### 3. La lectura contemporánea de *Diog.* como “secularización”

En el campo de la teología contemporánea, la recepción del discurso *A Diogneto* ha despertado el interés en encontrar en el cristianismo primitivo un fenómeno semejante al de la secularización. En este sentido, el teólogo alemán Dietrich Bonhöffer lo describió con el término “mundanidad santa”<sup>39</sup>. Ante la evidencia de que nos encaminábamos hacia una época irreligiosa y que la pronunciación de la palabra “Dios”

---

<sup>35</sup> *Sciapodi*. Se trata de una palabra cuya etimología significa “sombra de pie”. Refiere a habitantes fabulosos de Libia que tenían una sola pierna y los pies de un tamaño desmesurado, a punto tal que cuando se echaban hacia atrás y los elevaban, se hacían sombra con ellos para cubrirse del sol. El *Libro de las maravillas del mundo* de Mandavila y las *Crónicas de Nüremberg* de Schedel los ubican también en la India y en Egipto. Cf. Félix Llaugé Dausá, *Diccionario universal de ángeles, demonios, monstruos y seres sobrenaturales*, Barcelona, Obelisco, 2013, v. “Sciapodi”, p. 431.

<sup>36</sup> Tertuliano, *Apollogeticum* 8, 5, en Julio Andión Marán (Introducción, traducción y notas), *Tertuliano. El Apologético*, Biblioteca de Patrística, Madrid, Ciudad Nueva, 1997, p. 51.

<sup>37</sup> Cf. J. Chapa, *art. cit.*, p. 318.

<sup>38</sup> Hegesipo, *fr.*, *apud* Eusebio de Cesarea, *HE* II, 23, 1º y 12, en A. Velasco-Delgado, *op. cit.*, p. 108.

<sup>39</sup> En su celda de la prisión de Berlín-Tegel, a la que había ingresado el 5 de abril de 1943 acusado de conspirar de pensamiento, palabra y hechos contra la vida de Adolf Hitler y del régimen nazi, el joven teólogo reflexiona sobre el modo de ser cristiano en un mundo sin Dios. Muchas de esas interesantes intuiciones se vuelcan en una serie de cartas dirigidas a su amigo Eberhard Bethge, quien se encargó de publicarlas bajo el título *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Hay edición española editada en Espulles de Lobregat, Ariel, 1969. Esta fue seguida por una nueva edición traducida por José J. Alemany, Salamanca, Sígueme, 1983, con la que trabajamos aquí.

carecía cada vez más de sentido al punto de convertirse en una hipótesis innecesaria, Bonhöffer escribe:

“¿Qué significan una Iglesia, una parroquia, una predicación, una liturgia, una vida cristiana en un mundo sin religión? ¿Cómo hablar de Dios sin religión, esto es, sin las premisas temporalmente condicionadas de la metafísica, de la interioridad [...]? ¿Cómo hablar ‘mundanamente’ de Dios? ¿Cómo somos cristianos ‘irreligiosos-mundanos’? ¿Cómo puede convertirse Cristo en Señor, incluso de los no religiosos? ¿Qué significan el culto y la plegaria en una ausencia total de religión? ¿Adquiere aquí nueva importancia la *arcani disciplina*?”<sup>40</sup>.

El teólogo luterano considera que los cristianos de los primeros siglos vivieron una santidad en el mundo en tensión con la mundanidad. Las afirmaciones de Bonhöffer se centran en la necesidad de abandonar una interpretación religiosa del cristianismo, entendida esta como un discurso acerca de Dios de carácter metafísico e individualista, pues ambas formas son contrarias al mensaje bíblico y a la cultura de hace ochenta años, a pesar de que la situación de la misma no ha cambiado demasiado en nuestros días. Considera que el modo metafísico lleva al hombre a pensar sobre Dios en términos de absoluto e infinito y, por consiguiente, situarlo fuera del mundo. A su vez, la forma individualista conduciría a pensar en Dios hacia el exterior del ámbito público de la existencia humana y a situarlo en el terreno de lo personal, íntimo y privado<sup>41</sup>. Junto a eso, Bonhöffer propone vivir “mundanamente”, lo que consiste en vivir en un mundo sin Dios participando del sufrimiento de Dios en el mundo, como en una dialéctica de la presencia-ausencia de Dios:

“Ante Dios y con Dios, vivimos sin Dios [...], ser cristiano no significa ser religioso de cierta manera [...], sino de ser hombre [...], el hombre que Cristo crea en nosotros”<sup>42</sup>.

En aquel entonces, las opiniones de Bonhöffer junto a los textos de Karl Barth que establecen la contraposición entre fe y religión, abrieron un debate en torno a si el cristianismo es o no una religión. La evolución posterior de la religión en la cultura occidental confirmaron las sospechas de Bonhöffer de que vivimos en un ámbito socio-cultural en el que la religión ha perdido el protagonismo que ostentaba desde hace siglos<sup>43</sup>.

Esa liberación que el hombre experimenta del control religioso y metafísico constituye un fenómeno que es a la vez de naturaleza social, política y religiosa, y que recibe el nombre de secularización. El teólogo bautista norteamericano Harvey Gallagher Cox Jr., en gran parte influido por Bonhöffer con sus desconcertantes ideas sobre una “mayoría

---

<sup>40</sup> D. Bonhöffer, carta del 30 de abril de 1944, en *op. cit.*, pp. 197-198.

<sup>41</sup> Cf. D. Bonhöffer, *Ibid.*, p. 230.

<sup>42</sup> D. Bonhöffer, Carta del 18 de julio de 1944, *Ibid.*, p. 253.

<sup>43</sup> Cf. Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta, 2004, p. 29.

de edad del mundo” y una “interpretación no religiosa del Evangelio” publicó en 1965 un libro que tuvo enorme suceso, titulado *The Secular City: Secularization and Urbanization in a Theological Perspective*<sup>44</sup>, cuya hipótesis consiste en la presentación de cinco núcleos de la tradición bíblica que, a su juicio, favorecerían la secularización. Estos son: 1) la creación descrita en el Génesis como primer acto de desacralización del cosmos; 2) la prohibición bíblica de las representaciones antropomórficas de Dios en el segundo precepto del Decálogo (Ex 20, 4); 3) la desacralización de la política en el acontecimiento liberador del Éxodo; 4) el carácter histórico de la religión cristiana: el Dios cristiano actúa históricamente en el mundo sin absorberlo ni violentarlo; 5) la desacralización operada por el cristianismo en el radical cuestionamiento que hace Jesús a la configuración sagrada de la realidad intramundana, a saber, tiempos sagrados, espacios sagrados, personas sagradas, acciones sagradas.

Más tarde, en 1984, el mismo autor publicó *Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology*, New York, Simon & Schuster<sup>45</sup>. Se trata de una obra más crítica hacia la secularización y más orientada hacia la recuperación de la religión. En su introducción, el autor advierte que este no es simplemente de un libro acerca de la religión en el mundo posmoderno, sino que presenta una cuestión teológica en tres partes. La primera, propone un enfoque teológico totalmente nuevo frente a la evidencia de que la época de la “teología moderna” que trataba de interpretar el cristianismo ante al fenómeno de la secularización, ya se ha terminado. La segunda, indica la necesidad de discernir, clasificar y articular los nuevos elementos que van surgiendo de movimientos religiosos antimodernistas. La tercera consiste en que es menester tomar conciencia de que sólo seremos capaces de reunir esos rudimentos de una nueva teología si empleamos los logros de la teología moderna, incluida la teología “liberal”, en vez de invalidarlas<sup>46</sup>.

Para los estamentos cristianos conservadores, la secularización constituye una perversión del cristianismo, un fenómeno patológico y ruinoso para la fe. Para otros, como J. B. Metz, por ejemplo, la secularización del mundo ha surgido en su fondo, aunque no en sus distintas expresiones históricas, no como algo anti-cristiano, sino

---

<sup>44</sup> Existe una versión española de 1968 titulada *La ciudad secular. Cómo una teología comprometida llega a convertirse en política*, Barcelona, Península. La cuarta edición es de 1973 y se titula *La ciudad secular. La urbanización y la secularización desde una perspectiva teológica*, Barcelona, 1973<sup>4</sup>

<sup>45</sup> La edición en español se llama *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología posmoderna, teológica*, 1985.

<sup>46</sup> Cf. Harvey Cox, *op. cit.*, p. 19.

como algo que nace por medio del cristianismo. Se trata de una actitud que en clave dialéctica acepta y critica al mismo tiempo las contradicciones que ofrece el mundo<sup>47</sup>.

### **Conclusiones**

Tal vez no sea la secularización el término adecuado para comprender lo que sucede hoy en el mundo con lo religioso. Resulta más apropiado hablar de una descentralización de lo religioso hacia la economía, la ciencia y la política. No obstante, ochenta años atrás las opiniones de Bonhöffer que inspiraron a muchos teólogos como Harvey Cox para analizar desde una perspectiva teológicamente desapasionada el fenómeno tan criticado de la secularización, encajaban muy bien en la sociedad de su tiempo en general y, en particular, en la Alemania del Tercer Reich. Pero el recurso a la carta a *Diogneto* para encontrar en el cristianismo antiguo un primer conato de secularización, resulta anacrónico por dos grandes motivos. Uno, porque no se tiene en cuenta, además de la inconmensurabilidad de factores históricos, socio-culturales y metafísicos, los propios de la sociedad del Imperio romano de los siglos II y III con los de mediados del siglo XX. Otro, porque estos enfoques hacia el cristianismo prenicénico siguen considerando al mismo como una totalidad única e indiferenciada, sin los matices propios de su heterogeneidad y de las distintas concepciones de Dios que sostenían los creyentes, tanto marcionitas, como gnósticos, judeocristianos y protocatólicos. Todos estos, a su vez, presentaban profundas diferencias al interior de sus respectivas sectas, con lo cual, la relación de los cristianos con el mundo de entonces estaba regulada por las características del Dios en que creían y que no era el mismo en todas las expresiones de la fe cristiana. Así lo entendió con fina perspicacia el destinatario de la carta, Diogneto, porque formula como primera pregunta qué clase de Dios es aquel en que creen los cristianos.

Como consecuencia de todo lo expuesto, es posible concluir que los cristianos de *Diog.* constituyen un caso particular a partir del cual no se pueden extraer conclusiones universales válidas para el resto de los cristianos en su relación con el mundo.

---

<sup>47</sup> Jean-Baptist Metz, *Teología del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1970, p. 21.