

JUAN CHAPA\*

## ¿IDENTIDAD CRISTIANA ÉTNICA? EL CASO DE *DIIGN.* 1.1

Fecha de recepción: 16 de enero de 2019

Fecha de aceptación y versión final: 25 de febrero de 2019

**RESUMEN:** El carácter étnico del cristianismo primitivo es un tema debatido en la actualidad. La referencia a *γένος* presente en el comienzo de la *Carta a Diogneto* es aducida con frecuencia para defender una comprensión racial/étnica de la identidad cristiana. Para algunos autores esta interpretación se apoya en las referencias a la expresión «tercer *γένος/genus*» que se encuentra en otros escritos cristianos anteriores o contemporáneos a *Diogn.* El presente trabajo aboga por una interpretación no étnica del término, analizando el significado de *γένος* en combinación con *ἐπιτήδευμα*, la palabra que le sigue unida por *ἢ*. Mediante ejemplos tomados de la literatura griega clásica y cristiana, se sostiene que con *τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα* el autor de la carta se está refiriendo principalmente al modo de vida de los cristianos en la sociedad en que habitan sin connotaciones étnicas.

**PALABRAS CLAVE:** etnicidad; identidad; *Carta a Diogneto*; tercera raza; literatura cristiana primitiva; modo de vida cristiano.

---

\* Facultad de Teología. Universidad de Navarra: [jchapa@unav.es](mailto:jchapa@unav.es); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7345-0625>

***Ethnic Christian Identity? The Case of Diogn. 1.1***

**ABSTRACT:** The ethnic character of early Christianity is a disputed subject. The reference to γένος at the beginning of the *Letter to Diognetus* is often mentioned in the debate to support a racial/ethnic understanding of Christian identity. For some scholars this interpretation would seem to be supported by the expression «third γένος/genus», which is found in Christian writers prior or contemporary to *Diogn.* The present paper advocates a non-ethnic interpretation of the term, by analysing the meaning of γένος in combination with ἐπιτήδευμα, the word that follows γένος and is united to it by ἦ. With examples taken from classical and Christian Greek literature, it is argued that for the author of *Diogn.* τὸ τοῦ γένος ἦ ἐπιτήδευμα refers mainly to the way of life of Christians in the society in which they live, with no ethnic connotations.

**KEY WORDS:** ethnicity; identity; *Letter to Diognetus*; third race; early Christian literature; Christian way of life.

\* \* \*

El tema de la multiplicidad étnica y cultural, tan en boga hoy, ha llegado también con fuerza a los estudios sobre los orígenes cristianos. No faltan los trabajos en los que se considera y discute hasta qué punto la etnicidad es un elemento fundamental para expresar la identidad de los primeros seguidores de Jesús. Siguiendo la estela de autores que estudiaron la identidad étnica en el mundo clásico<sup>1</sup>, en las últimas décadas se ha escrito abundantemente sobre esta cuestión en relación con el cristianismo inicial. Entre la amplia producción destacan, por citar solo algunas, las obras de Lieu, Buell o Horrell<sup>2</sup>. Las conclusiones a las

<sup>1</sup> Edith Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford: Oxford University Press, 1991); Siân Jones, *The Archeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and the Present* (New York: Routledge, 1997); Jonathan M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Benjamin Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

<sup>2</sup> Mark G. Brett, ed., *Ethnicity and the Bible* (Boston: Brill, 1996); Gay L. Byron, *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature* (New York: Routledge, 2002); Judith M. Lieu, *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity* (Edinburgh: T&T Clark/Continuum, 2002, 2.<sup>a</sup> ed. 2016; cito por la 2.<sup>a</sup> ed., London: Bloomsbury, 2016); *Ead.*, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (New York: Oxford University Press, 2004); Denise K. Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 2005); Shaye J. D. Cohen, *Why Aren't Jewish Women Circumcised? Gender and Covenant in Judaism* (Berkeley: University of California Press, 2005); David G. Horrell,

que llegan estos autores no son homogéneas, pues los propios contextos sociopolíticos y religiosos pesan mucho a la hora de realizar un análisis de este tipo<sup>3</sup>. Y no faltan tampoco voces críticas que consideran que el concepto de identidad étnica, acuñado en mitad del siglo XX<sup>4</sup>, no es más que un discurso social que poco tiene que ver con la realidad histórica de hace dos mil años y que se aplica a esa realidad de forma anacrónica<sup>5</sup>.

Sea como fuere, se observa el deseo de considerar a los cristianos como un grupo cuya identidad se expresaba en términos de etnia y raza, conforme a un carácter inclusivo que no era tan diferente de la comprensión que tenían los judíos de su propia identidad. La provocadora obra de Denise Buell, *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* (2005), ha sido pionera en este campo. En ella, la autora analiza los modos en que los escritores cristianos de los tres primeros siglos se situaban dentro del terreno étnico, racial y religioso de los discursos de identidad del mundo grecorromano, e intenta mostrar que esas comprensiones están en contra de las concepciones habituales sobre «raza» y «religión» que aparecen en el ámbito académico actual aplicadas a los

---

*Becoming a Christian. Essays in 1 Peter and the Making of Christian Identity* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2013). Y más recientemente: David G. Horrell & Katharine M. Hockey, eds., *Ethnicity, Race, Religion. Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts, and in Modern Biblical Interpretation* (London: T&T Clark, 2018).

<sup>3</sup> Ciertamente, es también inevitable que ocurra en quien escribe estas páginas, pues todos estamos condicionados por la propia formación cultural.

<sup>4</sup> Ver John Hutchinson & Anthony D. Smith, eds., *Ethnicity* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 4-7. Para una presentación sintética, ver también Dennis C. Duling, "2 Corinthians 11:22: Historical Context, Rhetoric, and Ethnic Identity", en *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune*, ed. John Fotopoulos, *Novum Testamentum, Supplements* 122 (Leiden: Brill, 2006), 85, quien resume lo que podrían ser los rasgos fundamentales de etnicidad sintetizando la aportación de otros autores: 1. Nombre propio que identifica y expresa la «esencia» de la comunidad. 2. Mitos de un antepasado común relacionados con un tiempo y espacio distantes que dan un sentido de parentesco ficticio. 3. Recuerdos compartidos del «pasado», incluyendo héroes y sucesos, y sus conmemoraciones. 4. Rasgos fenotípicos (genéticos). 5. Alguna conexión con una patria, sea física o simbólica. 6. Cultura común, incluyendo lenguaje y religión. 7. Sentido de solidaridad con una población étnica.

<sup>5</sup> Ver Erich S. Gruen, "Christians as a 'Third Race'", en *Christianity in the Second Century. Themes and Developments*, ed. James Carleton Paget y Judith Lieu (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 235-249 y su recensión al libro de Buell, "Why This New Race", *Catholic Biblical Quarterly* 72 (2010): 365-367.

primeros siglos de cristianismo<sup>6</sup>. El punto de partida desde el que argumenta Buell es la *Carta a Diogneto*. La autora señala que la pregunta que, según el autor de la carta, se hace Diogneto: «¿Por qué esta nueva raza?» se ha contestado tradicionalmente con una respuesta, a su juicio, simplista: el cristianismo no es una raza sino una religión universal (conforme a la comprensión paulina, según la cual en la fe en Cristo ya no hay distinción de razas ni de pueblos, ni de judíos ni de griegos)<sup>7</sup>. Buell, en cambio, cuestiona esa respuesta y trata de mostrar que la identidad del cristianismo como una «no-raza» es algo que responde a sentimientos modernos y no a la realidad histórica, y sostiene que los cristianos argumentaban precisamente en términos de etnicidad. Para demostrarlo, se propone descubrir qué dicen los primeros textos cristianos si se analizan desde este punto de vista. En concreto, en relación al texto de *Diogn.* el presupuesto del que parte Buell es el siguiente:

«Before addressing the specifics of the Christians in question, the narrator first offers a criticism of “Greeks” and “Jews”, focusing specifically on their respective practices. Thus, the structure of the narrative makes Christians comparable with and parallel to Greeks and Jews, and then portrays Greekness and Jewishness especially via “religious” ideas and actions. Rhetorically, this positions Christians as comprising a *genos*, like Greeks and Jews; moreover, it implies that the salient content of a *genos* for this text is “religion”, depicted in terms of both appropriate practices and the appropriate understanding of

---

<sup>6</sup> Parte de los presupuestos de Buell se pueden encontrar en estas afirmaciones: «[M]y methodological and sociopolitical commitments [...] condition the possibilities for and importance of interpreting some forms of early Christian imagination and practice as “ethnic reasoning”. I argue that by strategically using the modern categories of race and ethnicity to speak about early Christian self-definition, we will be better able to resolve a problematic paradox in the way these concepts have informed historical reconstructions of early Christians. Specifically, I challenge the view that *ethnicity and race were irrelevant to early Christians* –an argument that has been used to accomplish important modern antiracist work yet relies on and perpetuates *anti-Judaism in the process*. To support an interpretation of Christianity that can help end both racism and anti-Judaism, I revisit scholarship and early Christian texts that destabilize the prevailing view that *Christian universalism can be understood as mutually exclusive with “particularity”* –a split that is often correlated with the nonethnic/ethnic binary» (p. x) (el subrayado es mío).

<sup>7</sup> Cf. Col 3,11: «para quien no hay griego o judío, circuncisión o no circuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, sino que Cristo es todo en todos»; Gal 3,28: «Ya no hay diferencia entre judío y griego, ni entre esclavo y libre, ni entre varón y mujer, porque todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús».

the object of worship. This structure raises the possibility that this text is defining “race” in quite a different way than is familiar to most modern readers»<sup>8</sup>.

Para Buell, si la cuestión que trata la carta se sintetiza en: ¿qué hace distinto al cristiano?, el narrador contesta que lo que le distingue es el lenguaje, las costumbres y el lugar de residencia (no el origen), es decir, elementos constitutivos del lenguaje étnico. La autora entiende así que para *Diogn.* el cristianismo es una raza (tal como ya en su opinión lo habían afirmado Arístides y Atenágoras) concordando de este modo con la tradición judía, en la cual se utiliza la noción de raza para indicar un pueblo que abraza a todos y que se articula con la visión de una ciudadanía universal en cuanto pueblo<sup>9</sup>. En contra de la extendida comprensión contemporánea de que el cristianismo constituye una novedad y que se debe clasificar como «religión», rompiendo la conexión con rasgos étnicos y raciales –y en contra de la idea de que los cristianos de hoy están reinventando su pasado para salir al paso de las necesidades del presente–<sup>10</sup>, Buell considera que los cristianos acudieron habitualmente a la terminología de «raza» para caracterizar su propia identidad<sup>11</sup>. Ahora bien, ¿se debe entender γένοϛ como lo hace esta autora? Conviene estudiarlo, aunque la obra de Buell ha sido alabada por su agudeza y novedad, también se ha dicho de ella que sus argumentos deben todavía encontrar más apoyo en análisis filológicos<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Buell, *Why This New Race*, 30.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>11</sup> En la cuestión del γένοϛ, ver Denise K. Buell, “Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition”, *Harvard Theological Review* 94 (2001): 461-462; *Ead.*, “Race and Universalism in Early Christianity”, *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002): 429-468. La autora insiste en estos trabajos en que etnicidad y raza han sido de hecho fundamentales en las diversas fórmulas de autodefinition de los primeros cristianos. Ver también Judith M. Lieu, “Race of the God-Fearers”, *The Journal of Theological Studies New Series* 46 (1995): 483-501 = *Neither Jew nor Greek?*, 66-85; *Ead.*, *Christian Identity*, 239-268.

<sup>12</sup> Ver por ej. la recensión de Margaret M. Mitchell, en *History of Religions* 48 (2008): 175, y Aaron P. Johnson en *Bryn Mawr Classical Review* 2006.02.31 <http://bmcr.brynmawr.edu/2006/2006-02-31.html>, consultado el 27.9.2018. También se le ha criticado la poca claridad de lenguaje. Así Erich Gruer en su recensión (*Catholic Biblical Quarterly* 72 [2010]: 367) recoge como ejemplo de esa oscuridad la siguiente frase: «The conceptualization that I have adopted in this book of race and ethnicity as being characterized by both fixity and fluidity suits the prismatic approach because it

Buell no es la única que se ha fijado en el texto de *Diogn.* desde esta perspectiva. Judith Lieu, quien en diversos trabajos ha estudiado el tema de la identidad de los cristianos en el siglo II, recientemente ha vuelto sobre este texto<sup>13</sup>. Sin embargo, lo hace de una manera mucho más matizada que Buell<sup>14</sup>. Coincide con ella en que el punto de partida es la supuesta pregunta de Diogneto sobre qué tipo de γένος es esta nueva religión y, al igual que Buell, lo vincula a *Diogn.* 5.1.5 donde se dice que los cristianos no se distinguen de los otros pueblos por su país, lengua o vestido (o costumbre), porque su patria es un lugar extranjero y toda patria es extranjera. Ciertamente, admite que el empleo de la palabra γένος da pie a una interpretación étnica, pero señala que este uso es a la vez y paradójicamente trascendente<sup>15</sup>. Lieu argumenta que la θεοσέβεια es el punto central en la carta y que se caracteriza por tres elementos: 1) la identidad de Dios al que los cristianos dan culto; 2) un tipo de amor que es recíproco y 3) la novedad de este γένος ο ἐπιτήδευμα. Según la profesora británica, para alguien que no era cristiano, los dos primeros puntos asemejarían la religión cristiana a otra más. Sin embargo, el tercer elemento sirve para sintetizar los otros dos y distinguir al cristianismo<sup>16</sup>. Así pues, tras analizar los dos primeros, al estudiar el tercero recuerda la doble interpretación que se ha dado a γένος en este pasaje: como tipo/

---

highlights the shapeshifting instantiations of these complexly interrelated concepts without insisting that they have any intrinsic essence» (Buell, *Why This New Race*, 168).

<sup>13</sup> Judith M. Lieu, "Identity Games in Early Christian Texts: The *Letter to Diognetus*", en *Ethnicity, Race, Religion*, ed. Horrell & Hockey, 59-72. Anteriormente había estudiado la cuestión en Judith M. Lieu, "The Forging of Christian Identity", *Mediterranean Archaeology* 11 (1998): 71-82 (= "The Forging of Christian Identity and the Letter to Diognetus", en *Neither Jew nor Greek?*, 185-203). Aquí trata de la identidad cristiana en *Diogn.*

<sup>14</sup> De hecho, a la pregunta que plantea el autor de la carta sobre la novedad del cristianismo que da pie a la argumentación de Buell, vista más arriba, Lieu, *Christian Identity*, 85-86, afirma que el autor de la carta no da respuesta a esa pregunta, sino responde solo «by demonstrating the vacuity of the pagan and Jewish alternatives, and by marvelling at God's patience until the present».

<sup>15</sup> Lieu, "Identity Games", 60.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 62. En esta línea, anteriormente, Lieu, "The Race of the God Fearers", 488 (= *Neither Jew nor Greek?*, 71), había argumentado que el tema de la carta se centra en cómo, debido al rechazo de los que son considerados dioses por los griegos y de la superstición –δαισιδαίμονια– de los judíos, los cristianos son constituidos en una nueva raza (γένος) o práctica (ἐπιτήδευμα).

clase o como raza<sup>17</sup>. Señala también que a pesar de que γένος está determinado por ἐπιτήδευμα, este término no despeja la duda, ya que las costumbres, el lenguaje y modo de vida permitían a un bárbaro ser griego, o a un griego ser judío. Esta versatilidad se muestra, por ejemplo, en un texto de Luciano (*Scyth.* 1-3), según el cual queda claro que las costumbres tienen que ver con la raza, y otro de Galeno (*De sanitate* 6,51), donde menciona que entre su público se incluyen «los que la naturaleza hizo bárbaros de raza, pero desean las ἐπιτηδεύματα griegas». Dadas las estrategias retóricas en juego, afirma Lieu, *Diogn.* no deja claro hasta qué punto las prácticas sociales no entran también en un modo de razonar étnico, e indica que los precedentes de Arístides y de la Predicación de Pedro que habitualmente se aducen para defender una interpretación étnica de γένος en *Diogn.*, tampoco ayudan a clarificar la cuestión<sup>18</sup>. Como consecuencia, considera que el autor de *Diogn.* ni afirma ni niega las categorías de «raza y modo de vida» ni las ha reinterpretado conforme a unas categorías de ciudadanía transfigurada, sino que el tema clave de la carta es el de la novedad del cristianismo, que no se expresa en términos de profecía o plan salvífico, sino en relación a la persona que debe renovarse. El fundamento de todo ello se encuentra en la realidad de que la θεοσέβεια cristiana es un misterio invisible<sup>19</sup>.

Por otra parte, Samuel Vollenweider se ha fijado también en la *Carta a Diogneto* como clave para entender aspectos étnicos presentes en las cartas paulinas<sup>20</sup>. Admitiendo que en *Diogn.* se puede dar la impresión de que se comprende el cristianismo como «tercera raza», sin embargo, afirma que en este escrito hay una tendencia a ir más allá de una definición étnica de cristianismo. Vollenweider piensa que la paradoja que presenta la carta sobre la no diferenciación entre los cristianos y los demás y al mismo tiempo caracterizar a los seguidores de Cristo por tener una «etnicidad» propia es resuelta por la retórica,

<sup>17</sup> Lieu, "Identity Games", 69. En Lieu, *Neither Jew nor Greek?*, 197, se había referido a γένος como un término ambiguo.

<sup>18</sup> Lieu, "Identity Games", 70. Un ejemplo claro de las dificultades que acarrea entender aquí γένος como «tercera raza» se observa en Benjamin H. Dunning, *Aliens and Sojourners: Self as Other in Early Christianity*, *Divinations: Rereading Late Ancient Religion* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), 67-68.

<sup>19</sup> Lieu, "Identity Games", 71.

<sup>20</sup> Samuel Vollenweider, "Are Christians a New 'People'? Detecting Ethnicity and Cultural Friction in Paul's Letters and Early Christianity", *Early Christianity*, 8 (2017): 293-308.

que reduce la fuerza de las categorías étnicas: «La etnicidad no es sino un modelo formativo entre otros en la construcción de la identidad cristiana, complementada por otros grupos metafóricos que parecen ser más centrales a la autodefinición cristiana»<sup>21</sup>. Como se ve, el tema de la etnicidad está más matizado, aunque se da por supuesto que se emplea el lenguaje étnico.

A la luz de lo expuesto, deseo en estas páginas fijarme en la pregunta inicial de la *Carta a Diogneto* y tratar de ver hasta qué punto la expresión τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα tiene la carga étnica que a veces se le da y que a menudo condiciona el modo de entender el tipo de cristianismo que trasluce este escrito.

## 1. TIPO Y ESTILO DE VIDA

Las traducciones de los términos en las diversas ediciones de *Diogn.* apuntan mayoritariamente a la concepción de γένος como raza y de ἐπιτήδευμα como práctica, modo de vida o costumbres. Así, en algunas ediciones y comentarios del texto encontramos que τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα es traducido por «new development or interest» (Lightfoot-Harmer, 1907), «this new race of men or mode of living» (Meecham, 1949), «ce peuple nouveau –ce nouveau mode de vie» (Marrou, 1951), «raza, o nuevo género de vida» (Ruiz Bueno, 1965), «stirpe o practica di vita» (Norelli, 1991), «nueva raza o manera de vivir» (Ayán, 2000), «neue Geschlecht oder diese neue Lebensweise» (Lona, 2001), «this new race or way of life» (Ehrman, 2003; Jefford, 2013). Como se observa, los términos oscilan entre una concepción abstracta de γένος desligada de connotaciones raciales (solo representada por Lightfoot-Harmer) a un predominio generalizado de una interpretación con connotaciones étnicas. ¿Resulta, sin embargo, tan claro que este término tenga el sentido que mayoritariamente se le da? Es posible, pero, al menos, γένος debe ser contrastado con ἐπιτήδευμα, que va unido a este por una conjunción disyuntiva y que hace que los dos vocablos no se presenten como alternativa, sino que el segundo aparezca más bien como explicativo del primero, al modo de una glosa o un suplemento apropiado<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Ibid., 297.

<sup>22</sup> Gruen, 239-240. El autor remite a Horacio E. Lona, *An Diognet.* Übersetzt und erklärt (Freiburg: Herder, 2001), 78-79 y añade: «Alternatively, one might wish to see

## 1.1. ¿LA RAZA DE LOS CRISTIANOS?

El término γένος es estudiado habitualmente en relación con ἔθνος y λαός<sup>23</sup>. Como es bien sabido, en griego clásico ἔθνος normalmente se empleaba para designar un grupo de gente, pero también podía indicar un tipo de seres que participan de una identidad común, humana o animal<sup>24</sup>. Asimismo, se utilizaba para designar a grupos de gente extranjera, a un grupo específico de personas (clase, tribu, casta) o incluso a una provincia<sup>25</sup>. Por su parte, γένος es más especializado. Aunque se podía también aplicar a grupos humanos y animales, a tipos y clases de cosas, así como a grupos raciales o étnicos, el término se fija más en la noción de descendencia común (aunque no necesariamente real)<sup>26</sup>. λαός, finalmente, parece que siempre se refiere a grupos de gente, a veces en cuanto distintos de sus dirigentes<sup>27</sup>.

---

the statement as reflecting uncertainty as to just how Christianity should be defined. But that does not suit the context or the thrust of the passage». Por su parte, Clayton N. Jefford, *The Epistle to Diognetus (with the Fragment of Quadratus). Introduction, Text and Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 201, comenta que el hecho de que γένος y ἐπιτήδευμα aparezcan juntos es «intriguing». Según él, el primero refleja el surgir en el siglo II de opiniones sobre el cristianismo como un nuevo orden de una realidad existencial.

<sup>23</sup> Para un resumen de los significados David G. Horrell, “‘Race’, ‘Nation’, ‘People’: Ethnic Identity-Construction in 1 Peter 2:9”, *New Testament Studies* 58 (2011): 123-143, esp. 125-130, reproducido y ampliado en *Becoming a Christian*, 133-163, esp. 133-144. Ver también Aaron P. Johnson, *Ethnicity and Argument in Eusebius’ Praeparatio Evangelica*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2006), 25-54.

<sup>24</sup> Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, 34-35. Este grupo puede estar formado por personas o animales que viven o están en compañía de otros (incluido una bandada de pájaros o un grupo de gusanos). Ver LSJ, s.v. ἔθνος, 1.

<sup>25</sup> H. G. Liddell, Robert Scott & H. Stuart Jones, *Greek-English Lexicon*, 9<sup>th</sup> ed. with revised supplement (Oxford: Clarendon Press, 1996), s.v. ἔθνος 2 y 3; Walter Bauer, William F. Arndt & F. William Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3<sup>rd</sup> ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), s.v. ἔθνος 276§2.

<sup>26</sup> Liddell, *Greek-English Lexicon*, s.v. γένος; Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, 35-37; C. P. Jones, “ἔθνος & γένος in Herodotus», *The Classical Quarterly* 46 (1996): 317.

<sup>27</sup> Liddell, *Greek-English Lexicon*, s.v. λαός. Ver también Juan Chapa, “Sobre la relación laos-laikos”, en *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, ed. José Luis Illanes et al. (Pamplona: Eunsa, 1987), 197-212.

En Septuaginta γένος, junto a los otros usos corrientes en el griego clásico, se utiliza sobre todo para designar al pueblo de Israel, en sentido parecido al de λαός, y es el más corriente desde época macabea<sup>28</sup>. En cambio, ἔθνη se emplea sobre todo para designar a las «naciones», es decir, a los que no pertenecen al pueblo (aunque en ocasiones los tres términos son sinónimos y ἔθνη se utiliza también para designar al pueblo de Israel)<sup>29</sup>. La idea de una descendencia común es especialmente importante en γένος, en cuanto que subraya lo que más adelante podrá ser entendido como una designación étnica o racial. Por eso, Horrell señala que la presencia de los tres términos en 1Pe 2,9 es significativa ya que no aparecen juntos en ningún otro lugar del N. T. (salvo quizá en Mt 21,43) y el texto a primera vista parece subrayar el carácter étnico o étnico racial de la identidad cristiana. En todo caso, es el único lugar neotestamentario en el que se designa a los miembros de la Iglesia ἔθνος, y a la Iglesia γένος, sugiriendo así la descendencia común<sup>30</sup>.

En la primitiva literatura cristiana la primera mención clara de γένος referida a los cristianos se encuentra en el *Martirio de Policarpo* 3.2. Se trata del pasaje en que se narra cómo la gente que esperaba en el circo a que llegara el obispo se quedó admirada al ver «el coraje de la santa y piadosa γένος de los cristianos» (ver también 14.1: «γένος de los justos que viven delante de ti»; 17.1: «γένος de los justos»)<sup>31</sup>. Habitualmente la

<sup>28</sup> Según Johan Lust, Erik Eynikel, y Katrin Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992-1996), s.v. γένος puede significar: *tipo, clase* (Gn 1,11); *raza* (Lv 21,17); *especie* (Gn 8,19); *nación* (Jer 38(31),1); *familia* (Gn 17,14). *Ibid.*, s.v. λαός: forma estereotipada de traducir עַם; *pueblo* (de Israel) (en oposición a otras naciones, עַמֵּי תֵּי עֲשָׂרָה) (Ex 12,33); *hombres, pueblo* (Gn 14,16); *pueblo, ejército* (Jos 10,5); *pueblo* (en oposición a sacerdotes y levitas) 1 Es 5,45; *un pueblo* (Gn 25,23).

<sup>29</sup> Lust, *Greek-English Septuagint Lexicon*, s.v. ἔθνος: forma estereotipada de traducir גּוֹי; *nación, pueblo* (Gn 10,5); *no-judios, gentiles* (Ps 2,1); *la nación judía* (designada por los gentiles) (2 Mc 11,25).

<sup>30</sup> Horrell, “‘Race’, ‘Nation’, ‘People’”, 129-130; *Becoming a Christian*, 141-142. Sostiene además que es probable que a partir de este texto se desarrollara el lenguaje de raza aplicado a los cristianos: «Just as 1 Peter represents the first attempt to claim what came to be the identity label par excellence –Χριστιανός– as a positive badge of self-identity..., so too it represents the first move to designate Christians explicitly as a γένος, a move that was of considerable significance in the evolution of Christian identity discourse» (ibid., 163). Sin embargo, se podría aducir que el hecho de que el texto de 1Pe sea una cita quita peso a esta comprensión.

<sup>31</sup> Candida Moss, “On the Dating of Polycarp: Rethinking the Place of the *Martyrdom of Polycarp* in the History of Christianity”, *Early Christianity* 1 (2010): 539-574,

expresión en 3.2 se traduce por «raza de los cristianos». Pero el término en sí mismo no tiene por qué implicar un sentido étnico. Puede indicar simplemente el carácter de los cristianos, en cuanto un grupo de gente determinado<sup>32</sup>. El siguiente autor que parece utilizar el lenguaje étnico para hablar de la identidad de los cristianos como grupo distinto del de los judíos es Justino<sup>33</sup>. El amplio uso del concepto «pueblo de Dios» para referirse a los cristianos que aparece en el *Diálogo con Trifón* y el empleo de los términos γένος, ἔθνος y λαός para referirse a judíos y cristianos implica que el discurso étnico es importante en su forma de razonar en su confrontación con el pueblo judío<sup>34</sup>. Justino habla de que judíos y cristianos son dos pueblos divididos según el γένος: «Nosotros que hemos salido, como piedra de una cantera, del vientre de Cristo, somos el verdadero γένος de Israel» (135.3). Son dos γένη, uno nacido de la carne, el otro de la fe y del espíritu (135.6), siendo Cristo el primogénito y origen de ese γένος: «Cristo, primogénito que es de toda la creación, vino también a ser principio de un nuevo γένος, por él regenerado con el agua» (138.2). No obstante, en la *Apología*, Justino no se refiere a los cristianos

---

ha defendido que es una falsificación del siglo III. Sin embargo, habitualmente se considera una obra de la segunda mitad o finales del siglo II, aunque eso no significa que haya sufrido un proceso de elaboración posterior. Ver Paul Hartog, *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 171-186 y su discusión con Moss (pp. 178-186).

<sup>32</sup> Así Gruen, 245. Cf. Lieu, "The Race of the God Fearers", 485-490 (=Neither Jew nor Greek?, 68-74); *Ead.*, *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century* (London: T&T Clark, 1996), 164-177. Sobre la expresión, ver también Hermas, *Sim.* 9.17.5 (γένος τῶν δικαίων) y la «Apología» perdida de Melitón a Marco Aurelio (Eusebius, *Hist. eccl.* 4.26.5), donde se combina θεοσέβεια con γένος: la «raza» de los temerosos de Dios (θεοσεβῶν γένος). Ver también Lieu, *Identity Games*, 62 y Frederick W. Weidmann, "To Sojourn' or 'To Dwell'?: Scripture and Identity in the Martyrdom of Polycarp", en *Reading in Christian Communities: Essays on Interpretation in the Early Church*, ed. Charles A. Bobertz & David Brakke (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002), 29-40.

<sup>33</sup> Ver Buell, *Why This New Race*, 94-115, para quien, en un largo y cuidado capítulo dedicado a Justino y su *Diálogo con Trifón*, frente al título de «verdadero Israel» que el filósofo asigna a los cristianos, los judíos encarnan una etnicidad fluida sin límites demasiado fijos en la que los prosélitos se convierten en nativos por la circuncisión. La pretensión cristiana de encarnar de forma auténtica el verdadero pueblo de Dios no solo sirve para excluir otros argumentos de tipo étnico-raciales sino que también utiliza este tipo de retórica para influir en la noción de la salvación individual.

<sup>34</sup> Especialmente presentes en *Dial.* 119.2-4, 120.2, 121.3-5, 123.9, 130.3, 135.3-6.

como un «pueblo» y en cambio utiliza γένος para hablar de la «raza humana». Esta ausencia ha sido explicada como una manera de evitar los riesgos que entrañaba para el autor presentar a los cristianos ante los tribunales romanos como un grupo bien definido<sup>35</sup>. Es posible que fuera así, pero en cualquier caso Justino habla de «toda clase de hombres» para referirse a la multiplicidad de religiones de las que provienen los cristianos y no se cansa de alabar cómo los cristianos pertenecen a todo tipo de γένος: «Y entre nosotros hay muchos y muchas que, hechos discípulos de Cristo desde niños, permanecen incorruptos hasta los sesenta y setenta años, y yo me glorío de poderlos mostrar de entre todo γένος de los hombres (κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων)» (1.15.6). Y frente a las costumbres que los cristianos vivían antes de convertirse dice: «Los que nos odiábamos y matábamos los unos a los otros y no compartíamos el hogar con quienes no eran de nuestra propia “raza” (ὁμοφίλους) por la diferencia de costumbres, ahora, después de la aparición de Cristo, vivimos todos juntos» (1.14.3)<sup>36</sup>. No es fácil precisar el sentido exacto de γένος en la obra de Justino, pero, sin duda, una comprensión del término étnica o racial es cuestionable. Por una parte, porque los cristianos no son del mismo γένος sino que pertenecen a todas las razas de la tierra (1.53.3; cf. 1.25.1; 1.31.7; 1.32.4; 1.39.3; 1.42.4; 1.1; 1.40.7; 1.50.12; 1.56.1; cf. también *Dial.* 139.5; 117.5; 121.3) y, por otra, porque son el verdadero γένος israelita, la verdadera encarnación de Israel, no una raza distinta. El linaje espiritual es real y condición para formar parte de un pueblo, pero es distinto del de la carne. En todo caso, que el cristianismo sea el verdadero Israel no implica que sea otra raza. El lenguaje que emplea Justino puede ser «étnico», pero hace referencia a cuestiones de fe y de observancia de los preceptos de Cristo, no a cuestiones de etnia<sup>37</sup>.

Habitualmente se sostiene que el uso de γένος en sentido étnico para indicar a los cristianos como un grupo distinto de otras razas se da de manera clara en Arístides, *Apología* 2.3-6. En la versión griega que nos ha llegado se dice: «Porque para nosotros es evidente, ¡oh rey!, que hay tres géneros (τρία γένη) de hombres en este mundo: los adoradores de los que entre vosotros llaman dioses, los judíos y los cristianos (οἱ τῶν

<sup>35</sup> Oskar Skarsaune, “Ethnic Discourse in Early Christianity”, en *Christianity in the Second Century*, ed. Paget & Lieu, 259-260.

<sup>36</sup> Cf. Peter Lampe, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, trad. Michael Steinhauser (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 102.

<sup>37</sup> Gruen, 245-246.

παρ' ὑμῶν λεγομένων θεῶν προσκυνηταί, καὶ Ἰουδαῖοι, καὶ Χριστιανοί); y a su vez, los que veneran a muchos dioses se dividen también en tres géneros (εἰς τρία διαιροῦνται γένη): los caldeos, los griegos y los egipcios, porque éstos fueron los guías y maestros de las demás naciones en el culto y adoración de los dioses de muchos hombres»<sup>38</sup>. Esta división a veces se aduce como si avalara la comprensión del cristianismo como una «tercera raza» (ver abajo). Independientemente de ello, el problema es que la tradición textual no es uniforme en este pasaje, pues en las versiones siriacas y armenias se dice que son cuatro las clases de hombres (bárbaros, griegos, judíos y cristianos) y no tres como en la tradición griega (seguidores de ídolos –que luego se especifican como caldeos, griegos y egipcios–, judíos y cristianos). Por otra parte, a pesar de las apariencias, es evidente que se utiliza γένος para distinguir a la humanidad según los diversos modos de dar culto y no en un sentido étnico-racial<sup>39</sup>.

En esta misma línea se aduce como uso étnico de γένος la expresión τρίτον γένος que aparece atestiguada por primera vez en *Kerigma Petri* (citado por Clemente de Alejandría, *Stromata*, 6.5.41.6-7), cuando se diferencia a los cristianos de los griegos y judíos: «Pues Dios ha establecido con nosotros una [alianza] nueva [Jer. 31. 31–2]; la [establecida] con los paganos y los judíos son anticuadas, y, nosotros, los cristianos damos culto a Dios de una manera nueva (καινῶς) como τρίτῳ γένει»<sup>40</sup>. Aquí de

<sup>38</sup> Sobre el texto, ver *ibid.*, 242-244: «Christians are superior to the others in their understanding of divine power, in the character of their relationship with it, and in their search for the truth –not in their belonging to a disparate race–» (244). La apología también es atribuida a san Juan Damasceno, *Sobre Barlaam y Joasaph*, 27.

<sup>39</sup> Así Gruen, 242-244, y Skarsaune, 262. Que no tiene sentido étnico queda más claro en la versión siríaca donde se dice que los bárbaros proceden de Crono y Rea y de sus otros dioses, y los griegos de Helena, que descendía de Zeus y de quien procede Eolo y Xutho, etc. Difícilmente se puede hablar de una «raza» de griegos, si los «progenitores» de esta raza son dioses. De hecho, el fragmento latino de Venecia introduce la cuestión con el término *stirpes*: «Compertum est nobis, o Rex, quatuor esse humani generis stirpes, quae sunt Barbarorum, Graecorum, Hebraeorum atque Christianorum».

<sup>40</sup> Michel Cambe, ed., *Kerygma Petri* (CCSA 15; Turnhout: Brepols, 2003), 156-157. *Stromata* 6.5.41: ἰδοὺ διατίθεμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκην, οὐχ ὡς διεθέμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν ὄρει Χωρήθ. νέαν ἡμῖν διέθετο· τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ἡμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί. σαφῶς γάρ, οἶμαι, ἐδήλωσεν τὸν ἕνα καὶ μόνον θεὸν ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐθνικῶς, ὑπὸ δὲ Ἰουδαίων Ἰουδαϊκῶς, καινῶς δὲ ὑφ' ἡμῶν καὶ πνευματικῶς γνωσκόμενον. Sobre estas citas en Clemente, ver Pierre Nautin, «Les citations de la Prédication de Pierre dans Clement d'Alexandrie, Strom. VI 39-41», *The Journal of Theological Studies* New Series 25 (1974): 100-105; Antonio Orbe, *Teologia*

nuevo tampoco es necesario entender γένος en sentido étnico<sup>41</sup>. Como explica Gruen, el texto gira sobre el culto a Dios y sobre cómo los cristianos no lo dan de la misma manera que los griegos o los judíos. Los cristianos lo hacen por mediación de Cristo. El pasaje se está refiriendo a una cuestión sobre el culto y las observancias, no va sobre razas; más aún, afirma Gruen, γένος subraya la conceptualización no-étnica de esta terminología. Por eso, concluye, podemos estar pensando desde nuestra perspectiva que un término es étnico cuando en realidad en los escritores cristianos se está refiriendo a prácticas, costumbres o modos de comportamiento que distinguen a los diferentes pueblos y es irrelevante en relación con características innatas o genéticas<sup>42</sup>.

Igualmente discutido es el sentido de la expresión latina *tertium genus*, tal como aparece en Tertuliano. Aquí el lenguaje étnico es ciertamente utilizado, pero de nuevo es cuestionable que implique una concepción étnica de los seguidores de Cristo. En su obra *Ad nationes* 1.8.5, el apologeta africano escribe que los cristianos no son una raza nueva desconocida; no tienen un tipo de dientes distinto ni órganos especiales para las pasiones incestuosas de las que se les acusa, como si fueran animales con ojos de perro (*cynopennae*) o criaturas de un solo pie (*sciapodes*)<sup>43</sup>.

---

*de San Ireneo: Commentario al libro V del Adversus haereses* (Madrid: BAC, 1988), 187-188. También Clemente hablará de griegos, judíos y cristianos (*Strom.* 5.14.58.4), en el sentido que de alguna forma está ya enunciado en 1Cor 10,32. Pero entiende también la sola raza del salvado (τὸ ἐν γένος τοῦ σωζομένου) como el nuevo pueblo de Dios. Ver además, Lona, 76-77, y Weidmann, 33-35.

<sup>41</sup> De hecho, la traducción de Cambe es «type»: «les (pratiques) des Grecs et des Juifs sont périmées; c'est vous qui le vénerez d'une manière nouvelle, selon un troisième type, (vous) les chrétiens (ἡμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί)». La de Montague Rhode James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon Press 1924), 17, es «third generation (or race)». Ver Vollenweider, 298, n. 19.

<sup>42</sup> Así Gruen, 242. Skarsaune, 262, es de la misma opinión y entiende, como en el caso de Arístides, que se trata de un escrito polémico y no étnico sobre el recto tipo (γένος) de adoradores de lo divino. Gruen también señala que esto lo reconoció Harnack y remite a Cambe, 265-269 y a Buell, «Rethinking the Relevance of Race», 460-461, quien en este caso prefiere entender la expresión como «tercer modo» o «tercera forma» en vez de «tercera raza» (aunque la autora sigue vinculándolo a la cuestión étnica y describiéndolo como «ethnic reasoning»). Ver también Vollenweider, 298.

<sup>43</sup> Cf. también *Apologeticum* 8.5: «Alia nos, opinor, natura; Cynopaene aut Sciapodes? Alii ordines dentium, alii ad incestam libidinem nervi?» Los *cynopennae* son criaturas míticas de cabeza de perro que habitaban en Persia o India (cf. Plinio, *Hist. nat.* 7.2.23). Los *sciapodes* son criaturas de un solo pie. Ver Isidoro, *Etym.* 11.3.23: «Sciopodum gens fertur in Aethiopia singulis cruribus et celeritate mirabili: quos

En cambio, dirá en el *Apologeticum*, tienen que hacer negocios para vivir como todo el mundo, pues habitan entre los demás ciudadanos, viven sus mismas costumbres y tienen las mismas necesidades que los demás<sup>44</sup>. De estas afirmaciones parece deducirse que los seguidores de Cristo eran considerados tan extraños que habían llegado a ser definidos como un *genus* distinto, hasta el punto de ser llamados una tercer *genus* (en sentido despectivo), entendiéndose por *genus* un tipo de especie humana diferente (*Ad. Nat.* 1.8.1: *plane, tertium genus dicimur*)<sup>45</sup>. El rechazo parecía total, pues, en otro lugar, el apologeta testimonia que en tiempos de persecución para los cristianos (quizá el 203 ó 204) en el circo se gritaba: «¿Por cuánto tiempo tendremos que sufrir esta tercera raza?» (*Usque quo genus tertium?*) (*Scorp.* 10). Se discute si este relato responde a la realidad o es fruto de la retórica de Tertuliano<sup>46</sup>, pero, cualquiera que fuera la realidad en el circo, lo que le interesa al de Cartago en el *Ad Nationes* es

---

inde σκιαπόδες Graeci vocant, eo quod per aestum in terra resupini iacentes pedum suorum magnitudine adumbrentur». Cf. al respecto Ingvild Saelid Gilhus, *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Thought* (London: Routledge, 2006), 230-231.

<sup>44</sup> Tertuliano, *Apolog.* 42: «Quo pacto homines vobiscum degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitatis? Neque enim Brachmanae aut Indorum gymnosophaetae sumus, silvicolae et exules vitae. [2] Meminimus gratiam debere nos deo, domino, creatori; nullum fructum operum eius repudiamus: plane temperamus, ne[c] ultra modum aut perperam utamur. Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris ceterisque commercii cohabitamus in hoc saeculo. [3] Navigamus et nos vobiscum et militamus et rusticamur et mercamur; proinde miscemus artes, opera nostra publicamus usui vestro. Quomodo infructuosi videmur negotiis vestris, cum quibus et de quibus vivimus, non scio».

<sup>45</sup> Adolf von Harnack, "Christians as a Third Race", en *Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (trad. por James Moffatt del vol. 1 de la ed. de 1908; New York: Harper & Brothers, 1962), 273-274, entiende que para Tertuliano la primera raza (*genus primum*) es la de griegos y romanos y todas las naciones cuyos dioses eran reconocidos, y la segunda (*genus alterum*) la de los judíos. Ver también Norbert Brox, "Non ulla gens non Christiana (zu Tertullian, *Ad nat.* 1, 8, 9 f.)", *Vigiliae Christianae* 27 (1973): 46-49 y Andrew McGowan, "A Third Race or Not: The Rhetoric of Ethnic Self-Definition in Tertullian", solo publicado en [https://www.academia.edu/336990/A\\_Third\\_Race\\_or\\_Not\\_The\\_Rhetoric\\_of\\_Ethnic\\_Self-Definition\\_in\\_Tertullian](https://www.academia.edu/336990/A_Third_Race_or_Not_The_Rhetoric_of_Ethnic_Self-Definition_in_Tertullian), consultado el 16.1.19.

<sup>46</sup> Así lo ve Vollenweider, 298, n. 22: «The data given by Tertullian, esp. his reference to the scene in the arena (*Tert., Scorp.* 10:10 [CCSL 2, 1089]), are much more a product of his sophisticated rhetoric than of historical facts – irrespective of Tertullian's own unhappiness with the designation of the *tertium genus*».

mostrar lo absurdo de esa expresión. Y lo hace con fuerte ironía, argumentando que ese *genus tertium* también se podría dar entre los paganos en razón del sexo y no del culto<sup>47</sup>. Por otra parte, existe en Tertuliano una cierta tensión entre esta concepción negativa de *genus* y otra más neutra, pues refiere también en el *Ad nationes* 1,8.11 que los cristianos eran llamados *tertium genus* desde el punto de vista de la práctica religiosa y no del nacimiento («sed de superstitione tertium genus deputamur, non de natione, ut sint Romani, Iudaei, dehinc Christiani»). Se podría decir, por tanto, que para Tertuliano los cristianos son un *genus*, en lo que respecta al modo de dar culto a Dios –y en este sentido puede ser aplicado a ellos como *natio* y como *superstitio*–, pero no son un *tertium genus*, una raza diversa<sup>48</sup>. Como dice Gruen, la expresión «se refiere a la creencia, culto y práctica; en una palabra, a la religión, no a la etnicidad»<sup>49</sup>. Cabe añadir que es posible que esta comprensión de los cristianos como un tipo diverso de personas haya surgido entre los no cristianos, a partir de la descripción que de ellos hace Suetonio: «Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum, superstitionis novae et maleficae» (*Nero* 16.2). En todo caso las citas de Tertuliano no parecen hablar en términos raciales, sino que la designación γένος podía haber sido una autodefinition, a diferencia del término cristiano, que probablemente surge entre los de fuera<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> En *Ad Nat.* 1.20.4 se refiere a que los paganos tenían entre ellos a eunucos o hermafroditas, que, al no ser ni hombre ni mujer, serían por tanto el *tertium genus*. En otro sentido, a veces en su obra se puede entender *genus tertium* como algo monstruoso, como cuando irónicamente dice en Tertul., *de Virg. vel.*, 7.2: «Si el hombre es la cabeza de la mujer [Ef 5,22], por supuesto, también lo es de la virgen, de la que viene la mujer con la que se ha casado, a no ser que la virgen sea algo monstruoso con una cabeza propia, una tercera clase» (*Si caput mulieris vir est, utique et virginis, de qua fit mulier illa quae nupsit, nisi si virgo tertium genus est monstruosum aliquod sui capitis*). Cf. Harnack, 274.

<sup>48</sup> Harnack, 277, piensa que solo después de mitad del siglo III se reconoce a esta raza de adoradores el título de *natio*, siendo el edicto de Decio la respuesta del Estado a esta concepción política que había surgido con Melitón y Orígenes. Concluye que el título de «nuevo pueblo» o «tercera raza» significa que había aparecido una nueva religión con las otras de las naciones ya existentes y con el judaísmo, y afirma que, utilizada por los cristianos, debió de haber servido como elemento diferenciador en relación a otras religiones (*ibid.*, 278).

<sup>49</sup> Gruen, 248.

<sup>50</sup> Gruen, 247, afirma que pudo haber nacido en ámbito hostil contra los cristianos. En *ibid.*, 238-239, ya había afirmado que el que Tácito y Suetonio califican respectivamente al cristianismo de *superstitio* y de *genus* indica que para los no cristianos no era una raza. Por eso sostiene que lo que nosotros podemos pensar que es

Así las cosas, y a pesar de que γένος difícilmente tiene un sentido étnico en autores anteriores o contemporáneos a *Diogn.*, los testimonios de la *Apología* de Aristides y del *Kerigma Petri* han llevado a que este término se haya comprendido en sentido étnico, en el marco de la «tercera raza» cuando en realidad es discutible<sup>51</sup>. Por tanto, lo ya visto invita a una considerar la posibilidad de una comprensión de otro ámbito. Para ello, hace falta prestar atención al término ἐπιτήδευμα que le sigue.

## 1.2. ¿ESTILO DE VIDA?

Ciertamente, la palabra ἐπιτήδευμα es bastante ambigua. Los diccionarios lo sugieren: Chantraine hace derivar del adverbio ἐπιτηδές, «à dessein, à cette fin», las palabras corrientes ἐπιτήδειος («bien adaptado, adecuado, útil»), para hablar de cosas y de personas, con empleos particulares, como ἐπιτήδειος, «amigo», τὰ ἐπιτήδεια, «las cosas necesarias, las provisiones»; por otra parte, ἐπιτηδές ha creado el verbo denominativo ἐπιτηδεύω con el significado de «ocuparse, aplicarse a», cuya derivación en –εύω lo situá entre los muchos denominativos en –εύω que designan una

---

lenguaje de etnicidad, en cambio para ellos (1Pe y los romanos paganos) no lo era. En una línea parecida, Jefford, 70, entiende «tercera raza» como un reflejo del *genus tertium* de Tertuliano, como una designación que surge entre los oponentes al cristianismo basada en la manera que los cristianos daban culto. Ver también Lieu, «Identity Games», 60-61, quien se inclina a pensar que en Suetonio *genus* es más probable que se refiera a «clase», sin excluir connotaciones étnicas. Harnack, 274, n. 2, opina que el término nació espontáneamente tanto entre los cristianos como entre sus oponentes. Horrell, “‘Race’, ‘Nation’, ‘People’”, 134, afirma: «Christian self-description in ethnic terms, drawing of course on Jewish identity discourse, and reinforced by the kinds of exclusivism that led to hostile criticism (Tacitus, *Ann.* 15.44), shaped outsiders’ perceptions and descriptions». En este contexto Buell, “Race and Universalism”, 445, declara: «We can begin to glimpse both the pervasiveness of ethnic reasoning and its strategic flexibility for early Christian self-definition».

<sup>51</sup> Existe un curioso testimonio de Pseudo-Cipriano, *De Pascha computus*, 17, datado en el 243, donde el autor dice que «nosotros», los cristianos, somos identificados con «el tercer *genus* de la humanidad» («hic est gehennae ignis, in cuius similitudine caminus imperio regis septies tantum incensus per XL et VIII cubita excreuit et aduersarios Ananiae Azariae et Misahel consumpsit, et ipsos tres pueros a Dei filio protectos [in mysterio nostro qui sumus tertium genus hominum] non uexauit»). Otro caso de «tercer γένος» se da en el *Test. Levi* 8.11-15; 12.1-4, en un texto modificado por un editor cristiano donde se afirma que la descendencia de Leví comprende tres γένη. Ver Skarsaune, 261, n. 45.

actividad habitual. De ahí vienen los nombres de acción ἐπιτήδευσις, «ocupación, práctica de algo» y ἐπιτήδευμα, «ocupación, género de vida, etc.»<sup>52</sup>. Liddle-Scott traduce ἐπιτήδευμα como «ocupación», «asunto», «costumbre»; y añade que en plural también puede significar «hábitos» o «práctica de algo» (1. *pursuit, business, custom, habits, practice of*. 2. *habit of life*: pl., *ways of living*, τὰ τῆς χώρας ἐπ., Thuc. 1, 138)<sup>53</sup>. Des Places, en su léxico platónico, indica que ἐπιτήδευμα significa «práctica», «ejercicio», apareciendo habitualmente en plural con el significado de «costumbres»; añade que la palabra está emparentada y asociada con 1) μάθημα y 2) ἔθος, ἥθος, νόμιμον, νόμος<sup>54</sup>. BDAG la sintentiza acertadamente indicando que significa «that which one does with consistent purpose or habit, *pursuit, way of living*»<sup>55</sup>. Por otra parte, el término no ocurre en el Nuevo Testamento ni es recogido por Lampe's *Patristic Lexicon* ni por Sophocles' *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*. Aun así, el vocabulario del Nuevo Testamento de Moulton-Milligan bajo la voz ἐπιτήδειος pone como ejemplo de ἐπιτήδευμα el pasaje de Vettius Valens II 17 (Pr 71.1-2): τοὺς δὲ ἐκ τῶν ἐπιτηδεύματων καρποῦς οὐ λαμβάνουσι, donde parece que los beneficios de unas estrellas quedan anulados por otros de manera que los jóvenes no recogen los frutos de sus «talentos» (en la traducción de Riley, aunque puede ser simplemente sus ocupaciones o negocios). En griego moderno ha pasado a significar «trabajo, profesión, ocupación».

En los LXX solo aparece en singular en Jdt 13,5, donde significa «propósito», «intención» (ὅτι νῦν καιρὸς ἀντιλαβέσθαι τῆς κληρονομίας σου καὶ ποιῆσαι τὸ ἐπιτηδεύμα μου εἰς θραῦσμα ἐχθρῶν, οἱ ἐπανεστήσαν ἡμῖν). Es, en cambio, frecuente en plural, significando «costumbres» o «modos de vida», aunque mayoritariamente tiene un sentido negativo (la Vulgata traduce ἐπιτηδεύματα en numerosas ocasiones por *adinventiones*, p. ej. Dt 28,20; Jue 2,19; 1Cr 16,8; en cambio, es traducido por *consuetudinem* y

<sup>52</sup> Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, 4 vols. (Paris: Klincksieck, 1968-1977), s.v. ἐπιτηδέξ.

<sup>53</sup> Liddell, *Greek-English Lexicon*, s.v. ἐπιτήδευμα.

<sup>54</sup> Édouard Des Places, ἐπιτήδευμα, en *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon. Platon, Œuvres complètes*, vol. 14 (Paris: Les Belles Lettres, 1964). Por su parte, Lona, 78, n. 48, señala que en plural se encuentra en Platón como sinónimo de νόμος y ἔθος y remite a Platón, *Leg.* 793d; *Sym.* 210c; *Ep.* 7,325d; *Rep.* VI,484b.

<sup>55</sup> Bauer, *A Greek-English Lexicon*, s.v. ἐπιτήδευμα. La voz incluye una referencia a Oenomaus en Eus., *PE.* 5.34.10, que se refiere al boxeo como una práctica divina θεῖόν τι ἄρα ἦν ἐπιτήδευμα ἢ πικτικῆ. BDAG traduce por «a sort of divine way of life». No obstante, aquí puede entenderse simplemente como una «ocupación» de los dioses.

*morem* en Lv 18,3). El término se da frecuentemente en Filón, también casi siempre en plural, en el sentido ya visto. En singular aparece en seis ocasiones como ocupación o práctica<sup>56</sup>. En Josefo, excepto en una ocasión (y en un caso dudoso), aparece siempre en plural con el significado de «esfuerzo, tarea, modo de actuar, conducta, comportamiento, modo de vida, modo de pensar» y «departamento, disciplina, habilidad, capacidad»<sup>57</sup>. La vez que ἐπιτήδευμα ocurre en singular se refiere a la «práctica», en el sentido de habilidad de adornar el estilo con suavidad a la hora de hablar (*Ant.* 20.264: διὰ τὸ κοινὸν εἶναι νομίζειν τὸ ἐπιτήδευμα τοῦτο μόνον οὐκ ἔλευθέροις). En Plutarco ocurre también casi siempre en plural. En singular aparece con el sentido habitual de «ocupación» o «práctica»<sup>58</sup>. A un nivel más filosófico se puede señalar el fragmento vinculado al de Queronea, *Fragm.* 198\*, *Scholía in Platonis Gorgiam*, 462 e (307.12 Hermann): «Se debe saber que ἐπιτήδευμα (una ocupación) difiere de

<sup>56</sup> En singular: *Spec.* 1.343.5, en el sentido de una necesidad «habitual»; en *Som.* 2.21.3 y *Flac.* 3.4 como «negocio o ocupación»; en *Legat.* 231.1, como «práctica o costumbre»; en *Ebr.* 51.3 como «ocupación, estudio» referido a la filosofía y en *Mut.* 249.3, como «ocupación, profesión o modo de vida» de los moledores de grano (σιτοπόνων). Ver también Peder Borgen et al., *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), s.v. ἐπιτήδευμα. Como ejemplos del uso por parte de Filón de la palabra en plural en sentido de ley y costumbre, Lona, 78, n. 48, selecciona *Alleg.* 3.30 (τέχναι δὲ καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ νόμους καὶ ἔθη καὶ πολιτικὰ καὶ ἴδια καὶ κοινὰ δίκαια) y *Congr.* 86, comentando Lv 18,1-5 en relación a las costumbres de Egipto y Canaán (τὰ ἔθη καὶ τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα).

<sup>57</sup> Karl Heinrich Rengstorff, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, vol. 2 (Leiden: Brill, 1975), s.v. ἐπιτήδευμα. Lona, *An Diognet*, 78, n. 48, remite a *Ant.* 15.281 y *Ap.* 2.187 para el uso plural, e indica también dos lugares que a su juicio se acercan al sentido del texto de Dignoneto: *Ant.* 4.204: καλὸν γὰρ εἶναι μὴ ἀγνοεῖν ἀλλήλους ὁμοφύλους τε ὄντας καὶ τῶν αὐτῶν κοινωνοῦντας ἐπιτηδεύματων («Pues es bueno que no deban ignorarse entre sí, siendo miembros de la misma raza y compañeros en las mismas instituciones») y *Ap.* 2.234: οὐδὲ γὰρ τὰ ῥᾶστα δοκοῦντα τῶν ἡμετέρων ἐπιτηδεύματων ἄλλοι ῥαδίως ὑπομένουσιν («Pues incluso esas prácticas nuestras que parecen muy sencillas otros encuentran difíciles de tolerar»); luego Josefo enumera esas «prácticas»: servicio personal, dieta, disciplina para no caer en el capricho en relación a la comida, la bebida, a las cuestiones sexuales o a extravagancias, abstención de trabajo los sábados).

<sup>58</sup> En *Quaest. nat.* 19 (*Mor.* 916C) significa «práctica»; en las *Vidas* (*Them.* 2.6) lo refiere a Mnesifilo que hacía de la filosofía su «ocupación» o «modo de vida»; en *Ps.-Plut., Mus.* (*Mor.* 1131E) como «la práctica de cultivar» la música; y en *Quaest. conviv.* 2.8 (*Mor.* 633A), «hábito» (en este caso, amor a la música o cazar). En *De cur.* 16 (*Mor.* 523b) habla de los que se dedicaban como «práctica» a acusar a otros de una actividad prohibida; y en *Quaest. Plat.* 3 (*Mor.* 1002b) se refiere a no estar esclavizado por la belleza de un cuerpo, de una ἐπιτήδευμα o del aprendizaje.

ἐπιτήδευσις (la práctica de una ocupación). Como dice Plutarco, esta última indica una actividad; la primera, en cambio, una quasi-sustancia» (Ἰστέον ὅτι διαφέρει ἐπιτήδευμα καὶ ἐπιτήδευσις· αὕτη μὲν γὰρ ἐνέργειαν δηλοῖ, ἐκεῖνο δὲ οἶον οὐσίαν, ὡς φησι Πλούταρχος). Galeno utiliza ἐπιτήδευμα abundantemente en plural, si bien, en proporción, es el autor del siglo II que más la utiliza en singular en el sentido de «ocupación»<sup>59</sup>.

En autores cristianos ἐπιτήδευμα no presenta novedades específicas. En Justino solo aparece en plural y se refiere a los «propósitos o ocupaciones» (*Dial.* 3.3.6) de la gente en general (las otras dos referencias son citas del A. T., Ez 20,19 y Sal 98,8, con el significado de acciones malvadas). Clemente de Alejandría también la utiliza a menudo en plural. Cuando ocurre en singular hace referencia a la «práctica» desmedida de la bebida (*Pedag.* 2.2.31.2; cf. 2.2.32.1 citando a Platón sobre lo mismo: ἐπιτήδευμα ἐπιτηδεῦειν νενομίκασιν) y a la «práctica» de acciones contra la naturaleza (*Pedag.* 3.3.20.2) o la de las prostitutas (*Pedag.* 3.3.21.4). En *Strom.* 2.6.30.1, en cambio, habla de la fe como una «práctica», en sentido de hábito, que si fuese humana (ἄνθρωπινον), «como algunos griegos estimaron» (ὡς Ἕλληνας ὑπέλαβον), habría desaparecido; en *Strom.* 2.23.143.3 utiliza ἐπιτήδευμα también como práctica o hábito, en cuanto pasión, como una disposición baja y sucia en relación al matrimonio.

Más cercano a nuestro contexto estaría el apologista del siglo II Taciano. Sin embargo, el uso que hace de ἐπιτήδευμα en singular tampoco ofrece novedades. En el comienzo de su *Oratio ad Graecos* 1.1, acusando a los griegos de no ser capaces de crear algo nuevo sino solo de imitar, dice: «¿Qué práctica entre vosotros no tuvo su origen de los bárbaros?» (Ποῖον γὰρ ἐπιτήδευμα παρ' ὑμῖν τὴν σύστασιν οὐκ ἀπὸ βαρβάρων ἐκτίσαστο). La enumeración posterior muestra que aquí ἐπιτήδευμα se refiere a diversas prácticas o profesiones (la adivinación por sueños, previsión del futuro por los astros y los vuelos de los pájaros, el arte de sacrificar, la astronomía, la magia, la geometría, el conocimiento de las letras). Más adelante, *Orat.* 28.1, al condenar la diversidad de legislaciones, se refiere a cómo entre los griegos se rehúye la unión con la propia madre mientras que los magos persas

<sup>59</sup> Aparece en *De sanitate tuenda* 6.186.2 referida a la «utilidad» de un baño frío; en *De naturalibus facultatibus* 2.124, al hablar de la utilidad de la miel, se refiere a cómo actúa en cuerpos que están calientes por naturaleza, enfermedad, edad, estación del año u «ocupación»; en *Thrasymbulus* 5.870.12 indica la «práctica» de los atletas. En singular, en Luciano, *Abdic.* 23.7 se refiere a la «ocupación» o profesión de los médicos y en *Salt.* 7.5 a la «práctica» u «ocupación» de la danza, que en 23.2 denomina «divina» y «mística» (ἐπιτηδεύματος θείου τε ἅμα καὶ μυστικοῦ).

alaban esta ἐπιτήδευμα. En plural aparece en 14.1; 22.2; 33.1.2, como costumbres o prácticas, también de carácter filosófico (31.1; 35.1).

Este sucinto repaso del término no permite determinar un sentido claro para nuestro pasaje de *Diogn.* Quizá lo más relevante es el predominio del uso en singular como ocupación o modo de ganarse la vida. En todo caso sugiere una actividad habitual cuya determinación debe venir dada por el contexto. Así las cosas, puede resultar útil rastrear el uso de ἐπιτήδευμα en cercanía de γένος. En algunos casos, cuando los dos términos ocurren en un mismo contexto es porque responden a la normativa retórica, según la cual γένος y ἐπιτήδευμα se utilizan junto a otros términos para definir a una persona. Por ej., Demóstenes, en *Epit.* 27.1, enumera las condiciones que hicieron posible a algunos morir noblemente por la patria: «nacimiento, educación, práctica de altos estándares de conducta, principios de la forma de gobierno» (γένος, παιδεία, χρηστῶν ἐπιτηδευμάτων συνήθεια, τῆς ὅλης πολιτείας ὑπόθεσις). Dionisio de Halicarnaso, en *Lys.* 9.1, entre los rasgos diferenciales de las personas sobre las que se debe hablar incluye «la edad, el trasfondo familiar, educación así como ocupación y modo de vida y otras cosas por las que se distinguen unos de otros» (καὶ γὰρ ἡλικία καὶ γένει καὶ παιδείᾳ καὶ ἐπιτηδευματι καὶ βίῳ καὶ τοῖς ἄλλοις, ἐν οἷς διαφέρει τῶν προσώπων πρόσωπα). Estos rasgos formaban parte de la doctrina retórica sobre el discurso demostrativo, tal como lo recoge Aristóteles, en *Rhet.* 3.14 (1415b). En este tipo de discurso, dice el filósofo, el orador debe «lograr que el oyente crea que también él es elogiado, ya sea él mismo, o su linaje, o sus costumbres, o de cualquier otra manera» (Ἐν δὲ τοῖς ἐπιδεικτικοῖς οἶεσθαι δεῖ ποιεῖν συνεπαινεῖσθαι τὸν ἀκροατὴν, ἢ αὐτὸν ἢ γένος ἢ ἐπιτηδευματ' αὐτοῦ ἢ ἀμῶς γέ πως)<sup>60</sup>. El cliché se encuentra de algún modo reflejado en el comienzo del *Contra Euno-*

<sup>60</sup> El filósofo había hablado antes (1399b) de la identidad de las conclusiones según la identidad de las premisas, entendiendo ἐπιτήδευμα como la actividad de filosofar: «vais a juzgar no acerca de Isócrates, sino de la ocupación (περὶ ἐπιτηδευματος), a saber, si conviene filosofar (εἰ γὰρ φιλοσοφεῖν)». Ver también [Aristóteles] *Rhet. Alex.* 35.1436a.30-35 y Quintiliano, *Inst.* 3.8.48, quien afirma: «contribuye también mucho la personalidad de quien persuade, porque, si su vida pasada, el linaje, la edad y la fortuna hacen esperar cosas grandes... (ante acta vita si inlustris fuit aut clarius genus aut aetas aut fortuna adfert expectationem)», en donde *genus* podría también entenderse como «tipo de vida». En la misma línea Hermógenes, *Peri eureseos* 4.14 en relación al encomio dice: τότε ἔχειν δεῖ τὴν ἀπὸ τῶν ἐγκομίῳν καὶ ψόγων σύγκρισιν, καὶ γένη καὶ ἐπιτηδευματα καὶ πράξεις καὶ τύχας καὶ ἅπαντα τὰ συγκρινόμενα. Cf. también Rufo, *Ars Retórica* 467.3: Τὰ μὲν οὖν ἐκ προσώπων λαμβανόμενα θεωρεῖται ἀπὸ τοῦτον ἀφ' ὧν καὶ τὰ ἐγκόμια, γένους, φύσεως, ἀγωγῆς, τύχης, ἐπιτηδευμάτων, πράξεων, διαθέσεων. Asimismo, en el elenco de rasgos, Meletio, *De*

*mium I* de Gregorio de Nisa, donde se enuncian los temas que contiene el libro, entre los que se señala que «se tratará brevemente de los orígenes y carreras (trayectorias) de Aecio y Eunomio» (καὶ τὰ γένη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα τῶν ἀνδρῶν περιέχουσα). Aunque más tardío, resulta interesante el sentido que aparece en Sinesio, *Calu.* 21, cuando escribe que es adecuado dividir a los hombres κατὰ γένος τε καὶ κατ' ἐπιτήδευμα a la hora de argumentar correctamente qué corresponde a unos y a otros (προσθήκειν δὲ οἷμαι κατὰ γένος τε καὶ κατ' ἐπιτήδευμα διελέσθαι τοὺς ἀνδρας οὓς ὄδε τε κάκεϊνος ὁ λόγος ἐνεκωμίασεν). Y a continuación se refiere a los adúlteros, que son de los que cuidan su cabello (οὐκοῦν ἀπὸ μὲν τῶν φιλοκόμων εἰσὶν οἱ μοιχοί), y especifica: «este *tipo* es el más traicionero y el más hostil dentro de las casas de sus propios paisanos» (ἐν μὲν δὴ τοῦτο γένος ἐπιβουλότατον, καὶ εἴσω τοῦ τείχους τῶν ὁμοφύλων πολεμιώτατον). Aquí se observa claramente que γένος está desprovisto de connotación racial y sirve para indicar un tipo de personas, mientras que ἐπιτήδευμα puede entenderse como costumbre.

Ciertamente, todos estos ejemplos no son concluyentes sobre el sentido que se le debe dar a la expresión de *Diogn.* 1. Por un lado queda claro el escaso uso singular de ἐπιτήδευμα, que tiene generalmente el sentido de práctica, ocupación o profesión, y por otro el uso retórico en combinación con γένος, donde parece tener un cierto sentido étnico (si bien la misma naturaleza del discurso retórico sugiere que puede tener simplemente un carácter de fórmula). En todo caso, el sentido que aparece en Sinesio en combinación con ἐπιτήδευμα atestigua un uso de γένος con el significado de clase o tipo. Y dado que en el texto de *Diogn.* que nos ocupa hay acuerdo en interpretar que lo que aclara γένος y ἐπιτήδευμα es lo que se dice más adelante en *Diogn.* 5 sobre la πολιτεία/πολίτευμα de los cristianos, habría que ver si la relación entre ἐπιτήδευμα y estos términos ofrece alguna luz.

Por desgracia, tampoco son muchos los ejemplos en los que los dos términos aparecen en relación. Por una parte es natural que πολιτεία/πολίτευμα se encuentren referidos a las costumbres (y por tanto con el uso de ἐπιτήδευμα en plural). Así Isócrates, *Nic.* 10.4 vincula al buen gobierno el promover las buenas costumbres (τοὺς περὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ τῶν πολιτειῶν παραινοῦντας καὶ τούτων αὐτῶν ὅσοι διδάσκουσι τοὺς τε

---

*nat. Hominis* 154, se refiere a los rasgos diferenciales: Ἔχει δὲ ἕκαστος ἡμῶν ἰδιά τινα, οἷς τῶν ἄλλων χωρίζεται, πατρίδα, γένος, κλήσιν, ἐπιτήδευμα, πράξεις, πάθη καὶ τὰ τοιαῦτα.

δυναστεύοντας ὡς δεῖ τῷ πλήθει χρῆσθαι)<sup>61</sup>. Y por su parte, Platón, *Leg.* 711b dice que el monarca necesita urgir a los ciudadanos a la práctica de la virtud (πρὸς ἀρετῆς ἐπιτηδεύματα, προτρέπεσθαι τοὺς πολίτας)<sup>62</sup>. Aparece también en Dion. Halyc. *Ant. Rom.*, 6.81.2, esta vez en singular cuando Valerio se queja de que se le ha acusado de una «práctica» impropia de un ciudadano (ὠνείδισται γάρ μοι πρὸς αὐτοῦ ἐπιτήδευμα οὔτε πολιτικὸν οὔτ' εὐπρεπές) y en Luciano, *Anacharsis*, cuando se refiere a cómo Solón ha introducido las buenas costumbres entre los ciudadanos (ἐπιτεροῦν ἡκουον νόμων τε συγγραφέα τινὰ εἶναι σε καὶ ἐθῶν τῶν ἀρίστων εὐρετήν καὶ ἐπιτηδευμάτων ὠφελίμων εἰσηγητήν, καὶ ὅλως πολιτείας τινὸς συναρμοστίην). De nuevo, hay que admitir que estos ejemplos tampoco aclaran demasiado. En cambio, hay un testimonio de Juan Crisóstomo, que a pesar de ser tardío respecto de *Diogn.*, resulta iluminador. En su homilía sobre Luciano mártir el Crisóstomo relata el proceso que debió afrontar el santo e indica que en el interrogatorio al que fue sometido solo contestaba diciendo: «Soy cristiano». Y continúa predicando el obispo de Constantinopla: «Y cuando el verdugo dijo: «¿De qué país (πατρίδα) eres?», dijo: «Soy cristiano». «¿Cuál es tu ocupación» (τί ἔχεις ἐπιτήδευμα;), «Soy cristiano», «¿Quiénes son tus padres? (προγόνους)» A lo que contestaba a todo: «Soy cristiano»». Tras unas consideraciones más el Crisóstomo concluye: «La persona que dice “Soy cristiano” ha revelado su país (πατρίδα), su estirpe (γένος) y su ocupación (ἐπιτήδευμα)». Y a continuación clarifica con textos de la Escritura cada uno de estos tres elementos:

«Déjame explicar cómo: el cristiano no tiene una ciudad en la tierra, sino la Jerusalén en el cielo. “Pues la Jerusalén celestial que es nuestra madre” dice la Escritura, “es libre” (Ga 4,26). El cristiano no tiene una ocupación terrena, sino que lleva un estilo de vida celestial (ὁ χριστιανὸς οὐκ ἔχει γήινον ἐπιτήδευμα, ἀλλ' εἰς τὴν ἄνω πολιτείαν τελεῖ). “Nuestra ciudadanía” (πολίτευμα), dice la Escritura, “está en el cielo” (Flp 3,20). El cristiano tiene como parientes y conciudadanos a todos los santos (συγγενεῖς ἔχει τοὺς ἁγίους ἅπαντας καὶ συμπολίτας). “Somos

<sup>61</sup> En la misma línea Isócrates, *Ad reges Mytilenaeos* 4: καὶ τοὺς μὲν ἄλλους Ἕλληνας τοὺς διαφέροντας περὶ τι τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων, κἂν μηδὲν προσήκωσι, ποιεῖσθαι πολίτας.

<sup>62</sup> Y en *Resp.* [502d] «Aunque a duras penas, hemos terminado con esto, ahora nos queda por estudiar cómo y por medio de qué clase de estudio y experiencia se formarán las personas que salvaguarden el Estado (ἐκ τίνων μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδεύματων οἱ σωτήρες ἐνέσσονται τῆς πολιτείας); y en 558b dice «no se preocupa en modo alguno del tipo de actividades al que se habrían dedicado los que van a la política (ἐξ ὁποῖων ἂν τις ἐπιτηδεύματων ἐπὶ τὰ πολιτικὰ ἰὼν πράττη)».

conciudadanos de los santos” dice la Escritura, “y οικεῖοι de Dios” (Ef 2,19). En consecuencia, con una palabra ha enseñado con precisión quién era, de dónde era, y de quién y a qué se dedicaba (καὶ τίς εἶη, καὶ πόθεν, καὶ τίνων, καὶ τί πράττων διατελοῖη)<sup>63</sup>.

En parte, el trasfondo de los términos que emplea el Crisóstomo parece responder a lo que el discurso retórico exigía para describir a una persona y en este caso para tener información de ella: su origen, familia, ocupación, etc. Pero es interesante el énfasis que pone en que γένος se refiere a un parentesco espiritual y ἐπιτήδευμα al estilo de vida y la manera de comportarse en la sociedad<sup>64</sup>. Esta comprensión sería aplicable a *Diogn.* 1, conforme a lo que más adelante se afirma en *Diogn.* 5-6 (con 7-8). En 5.4 el autor se refiere «al propio modo de vida» (τῆς ἑαυτῶν πολιτείας) de los cristianos en cuanto que no son distintos de otras personas, ni de su propio pueblo, ni de sus propias invenciones<sup>65</sup>. Los cristianos, dirá en 6.3, «están en este mundo, pero no son de este mundo» (ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου), porque son al mundo lo que el alma al cuerpo (*Diogn.* 6). Y esto es posible porque, para el autor de la carta, los discípulos de Cristo han recibido la revelación divina que está destinada a toda la humanidad y no solo a ellos (habla de los «hombres» en general: *Diogn.* 7.2,4; 8.1). No constituyen, por tanto, una «raza» particular.

<sup>63</sup> *Hom. in sanctum Lucianum martyrem*, PG 50:525. Además, en sus homilías a Mateo, comentando Mt 24,34 («no pasará esta generaci6n») dice: Οὐ περὶ τῆς τότε λέγων, ἀλλὰ περὶ τῆς τῶν πιστῶν. Οἶδε γὰρ γενεὰν οὐκ ἀπὸ χρόνων χαρακτηρίζειν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τρόπου θρησκείας καὶ πολιτείας· ὡς ὅταν λέγη· Αὕτη ἡ γενεὰ ζητούντων τὸν Κύριον («No hablaba [el Señor] de la generaci6n de entonces, sino de la de los creyentes, porque [el Señor] sabe que una generaci6n no se caracteriza s6lo por el tiempo, sino tambi6n por la manera de su culto y de su vida, como cuando se dice: “esta es la generaci6n de los que buscan al Señor” [Ps 24,6]») (*Hom. in Matt.* 77; PG 58:702).

<sup>64</sup> En el pasaje de Taciano, *Orat.* 28.1, visto m6s arriba, donde condena la diversidad de legislaciones y habla de algunas ἐπιτηδεύματα, se refiere a c6mo deberí haber una sola πολιτεία com6n a todos: Μίαν μὲν γὰρ ἐχρήν εἶναι καὶ κοινὴν ἀπάντων τὴν πολιτείαν.

<sup>65</sup> Ver Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, s.v. πολιτεία, F. Este es, por otra parte, el significado que tiene la palabra en griego moderno. En cambio, en Flp 3,20 πολίτευμα tiene un significado diferente. Se refiere a la «ciudadanía» en el cielo, como el hogar verdadero. Ver tambi6n Lieu, *Neither Jew nor Greek?*, 192-193, quien considera que πολιτεία puede considerarse fundacional para la identidad cristiana en *Diogn.* y que, seg6n la autora, «implies a complete relativization of any local loyalty or identity». Ver tambi6n las observaciones de Doru Costache, “Christianity and the World in the Letter to Diognetus: Inferences for Contemporary Ecclesial Experience”, *Phronema* 27 (2012): 29-50.

## 2. CONCLUSIÓN

El recorrido realizado muestra que, en *Diogn.* 1, una interpretación de γένος en sentido no-étnico no solo es legítima, sino que parece más adecuada: por una parte, porque el término lo permite, ya que uno de sus significados posibles es «tipo» o «clase»; y por otra, porque el que vaya explicitado por ἐπιτήδευμα mediante la conjunción disyuntiva ἢ sugiere que el campo semántico más apropiado para γένος debe ser acorde con el «modo de vida» que indica la palabra ἐπιτήδευμα<sup>66</sup>. Es decir, una traducción como «nueva raza o modo de vida» está poniendo en paralelo dos conceptos difícilmente comparables entre sí por medio de la conjunción. La traducción parece más bien presentar una alternativa entre términos no homogéneos. En cambio, si, tal como explica la carta después, ese modo de vida viene definido como πολιτεία, es mejor entender γένος como «clase» o «tipo de comportamiento» que como «raza» o «pueblo». Esta interpretación vendría confirmada por la contundencia con que *Diogn.* afirma que los cristianos no se distinguen de los demás: «No practican un tipo de vida extraordinaria» (οὔτε βίον παράσημον ἀκοῦσιν) (5.2). No son, por tanto, reconocibles por los rasgos que distinguirían a un γένος entre otros<sup>67</sup>. En este sentido, la traducción de Lightfoot-Harmer señalada al principio («new development or interest»), sin ser precisa del todo, estaría más cercana a esta comprensión. Así las cosas, se podría pensar que ἢ más que un *aut* o *vel* habría que entenderlo como un *sive*. Estaría introduciendo una alternativa que resulta más apropiada para expresar lo que se acaba de decir. De modo que τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα podría traducirse por «este tipo [de comportamiento] o más bien (o más aún, o para ser preciso) modo de vivir»<sup>68</sup>. Esta interpretación resuelve muchas de las dificultades y conflictos que encuentran quienes combinan una comprensión de γένος en términos

<sup>66</sup> Jefford, 201, lo ve en continuidad con el más antiguo modo de identificar al cristianismo como «camino del Señor» (Hch 18,25) y «camino de Dios» (Hch 18,26). Añade que en *Diogn.* ἐπιτήδευμα tiene un sentido pragmático, indicando «something more like divine “life-style”».

<sup>67</sup> Como afirma Enrico Norelli, *A Diogneto. Introduzione, traduzione e note* (Milano: Paoline, 1991), 90, «benché i cristiani siano un *genos*, non si distinguono per le caratteristiche proprie dei *genè*». Sin embargo, entiende que «este modo de vida particular» probablemente hace referencia a los elementos etnográficamente distintivos de un *genos*. En su opinión, esta comprensión de *genos* le viene a *Diogn.* de las fuentes que utiliza (*Kerygma Petri* y Arístides).

<sup>68</sup> Para este uso de ἢ se podría aducir Ex 7,9 (LXX) donde ἡγῶν es traducido por σημεῖον ἢ τέρας (y que la Vulgata traduce simplemente por *signa*). Ver también Ex 11,9 y 10.

étnico-raciales y lo que afirma la misma carta. Es el caso, por ejemplo, de la obra de Buell, para quien lo que se afirma en *Diogn.* sería un modelo de situación borrosa entre categorías étnico-raciales y cívicas, pero que no se sabe muy bien cómo compaginar. Comentando *Diogn.* 5.4-5.9, afirma:

«This text initially links Christians with a race (*genos*), but when we ask what this means, we find the notion of citizenship at the center. For the *Epistle to Diognetus*, this defining feature makes it possible to portray Christianness in at least partially universalizing terms—as an identity that, like other forms of citizenship, is potentially accessible to all free male people, something that sets Christians apart yet allows them to otherwise “fit” into the status quo»<sup>69</sup>.

La autora parece interpretar que los cristianos son un *γένος* al que uno puede unirse, si bien la condición de ser miembro de ese *γένος* le hace ser forastero-residente y extraño en medio de otros pueblos. Es decir, el autor de la carta estaría diciendo que los cristianos son un pueblo pero no tienen los rasgos distintivos característicos de un grupo étnico o pueblo (vestido, dieta y otros lugares comunes), pues de ellos se afirma que no se distinguen de los demás «ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres» (5.1), «ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás» (5.2), sino que habitan «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» (5.4). Pero si esto es así, ¿cómo es posible una comprensión étnica sin los rasgos característicos que definen a un grupo étnico?<sup>70</sup> Porque lo que sostiene *Diogn.* es que los cristianos se distinguen de los demás no por unos rasgos étnicos sino por su conducta moral: «Dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por confesión de todos, sorprendente» (5.4b). Y es este modo de comportarse el que les concede un estatus de extranjeros: «Habitan sus propias patrias, pero como forasteros: toman parte en todo

<sup>69</sup> Buell, *Why This New Race*, 31. Cf. Dunning, 68.

<sup>70</sup> Como plantea Lieu, *Neither Jew nor Greek?*, 200: «The practical problem, therefore, is what is a third race without an identity? Again, Christian self-designation as a race, which in the second century we also find in the *Martyrdom of Polycarp* and in Melito of Sardis, as well as in the *Kerygma Petri* excerpted by Clement of Alexandria, is paralleled by and perhaps dependent on the Jewish self-ascription common in the Maccabean literature. Yet this only underscores the contrast and the dilemma, for what constitutes a “race”? Is an identity which subsumes and so obviates the identity of Jew or Greek a possibility?».

como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña» (5.5).

Así pues, el intento de comprender γένος en sentido étnico presenta tensiones difíciles de resolver. En todo caso, admitiendo que γένος haga referencia a un grupo de personas concreto, con una connotación de descendencia común, sería mejor interpretarlo como referencia a un estado de parentesco espiritual (en el sentido que luego lo entiende Juan Crisóstomo en el texto arriba señalado). En castellano los términos que podrían reflejar esta comprensión serían «linaje», en la acepción de «clase o condición de una cosa»; o, incluso mejor, «estirpe», como cuando en términos jurídicos se utiliza para designar un conjunto formado por la descendencia de un sujeto a quien esta descendencia representa y ocupa su lugar. No obstante, la presencia de ἐπιήδευμα sugiere que la novedad que tiene en mente Diogneto según el autor de la carta no es la de un grupo con una identidad propia, como podía ser la del pueblo judío o incluso la de los adeptos a una religión. Es más bien la de un modo de ser en la sociedad. No se trata de una cuestión racial sino de una manera de estar en el mundo.

## REFERENCIAS

- Bauer, W., William F. Arndt y F. William Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3<sup>rd</sup> ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Borgen Peder, K. Fuglseth, & R. Skarsten. *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Brett, Mark G., ed. *Ethnicity and the Bible*. Boston: Brill, 1996.
- Brox, Norbert. «Non ulla gens non Christiana (zu Tertullian, *Ad nat.* 1, 8, 9 f.)». *Vigiliae Christianae* 27 (1973): 46-49. <https://doi.org/10.2307/1583287>
- Buell, Denise K. «Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition». *Harvard Theological Review* 94 (2001): 449-476.
- . «Race and Universalism in Early Christianity». *Journal of Early Cristian Studies* 10 (2002): 429-468.
- . *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Byron, Gay L. *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*. New York: Routledge, 2002.
- Cambe, Michel. *Kerygma Petri*. CCSA 15. Turnhout: Brepols, 2003.

- Chapa, Juan. "Sobre la relación *laos-laikos*". En *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, dirigido por José Luis Illanes et al., 197-212. Pamplona: Eunsa, 1987.
- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, 4 vols. Paris: Klincksieck, 1968-1977.
- Cohen, Shaye J. D. *Why Aren't Jewish Women Circumcised? Gender and Covenant in Judaism*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Costache, Doru. "Christianity and the World in the Letter to Diognetus: Inferences for Contemporary Ecclesial Experience". *Phronema* 27 (2012): 29-50.
- Des Places, Édouard. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon. Platon, Œuvres complètes*. Vol. 14. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- Duling, Dennis C. "2 Corinthians 11:22: Historical Context, Rhetoric, and Ethnic Identity". En *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune*, editado por John Fotopoulos, 63-87. *Novum Testamentum, Supplements* 122. Leiden: Brill, 2006. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004143043.i-465.26>
- Dunning, Benjamin H. *Aliens and Sojourners: Self as Other in Early Christianity*, *Divinations: Rereading Late Ancient Religion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- Gilhus, Ingvild Saelid. *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Thought*. London: Routledge, 2006. <https://doi.org/10.4324/9780203964798>
- Gruen, Erich S. "Recensión al libro de D. K. Buell, *Why This New Race*". *Catholic Biblical Quarterly* 72 (2010): 365-367.
- . "Christians as a 'Third Race'". En *Christianity in the Second Century. Themes and Developments*, editado por James Carleton Paget & Judith Lieu, 235-249. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. <https://doi.org/10.1017/9781316691601.015>
- Hall, Edith. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Hall, Jonathan M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Harnack, Adolf von. "Christians as a Third Race". En *Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. Traducido por James Moffatt del vol. 1 de la ed. de 1908. 266-278. New York: Harper & Brothers, 1962.
- Hartog, Paul. *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Horrell, David G. "'Race', 'Nation', 'People': Ethnic Identity-Construction in 1 Peter 2.9". *New Testament Studies* 58 (2011): 123-143 (= *Becoming a*

- Christian*. 133-163. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013). <https://doi.org/10.1017/S0028688511000245>
- . *Becoming a Christian. Essays in 1 Peter and the Making of Christian Identity*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013.
- Horrell, David G., & Katharine M. Hockey, eds. *Ethnicity, Race, Religion. Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts, and in Modern Biblical Interpretation*. London: T&T Clark, 2018. <http://dx.doi.org/10.5040/9780567677334>
- Hutchinson, John, & Anthony D. Smith, eds. *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Isaac, Benjamin. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- James, Montague Rhode. *The Apocryphal New Testament*. Oxford: Clarendon Press 1924.
- Jefford, Clayton N. *The Epistle to Diognetus (with the Fragment of Quadratus). Introduction, Text and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Johnson, Aaron P. “Recensión al libro de Buell *Why This New Race*”. *Bryn Mawr Classical Review* 2006.02.31 <http://bmcr.brynmawr.edu/2006/2006-02-31.html> (consultado el 28.9.18).
- Johnson, Aaron P. *Ethnicity and Argument in Eusebius’ Praeparatio Evangelica*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Jones, C. P. “ἔθνος and γένος in Herodotus”. *The Classical Quarterly* 46 (1996): 315-320.
- Jones, Siân. *The Archeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and the Present*. New York: Routledge, 1997.
- Lampe, Peter. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Traducido por Michael Steinhauser. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Liddell, H. G., Robert Scott & H. Stuart Jones. *Greek-English Lexicon*. 9<sup>th</sup> ed. with revised supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Lieu, Judith M. “Race of the God-Fearers”. *The Journal of Theological Studies* New Series 46 (1995): 483-501 (= *Neither Jew nor Greek?* 66-85. London: Bloomsbury, 2016). <https://doi.org/10.1093/jts/46.2.483>
- . *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. London: T&T Clark, 1996.
- . “The Forging of Christian Identity”. *Mediterranean Archaeology* 11 (1998): 71-82 (= “The Forging of Christian Identity and the Letter to Diognetus”. En *Neither Jew nor Greek?* 185-203. London: Bloomsbury, 2016).
- . *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. New York: Oxford University Press, 2004.

- . *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*. Edinburgh: T&T Clark/ Continuum, 2002, 2.<sup>a</sup> ed. London: Bloomsbury, 2016.
- . “Identity Games in Early Christian Texts: The *Letter to Diognetus*”. En *Ethnicity, Race, Religion. Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts, and in Modern Biblical Interpretation*, editado por David G. Horrell & Katharine M. Hockey, 59-72. London: T&T Clark, 2018. <http://dx.doi.org/10.5040/9780567677334.0010>
- Lona, Horacio E. *An Diognet*. Übersetzt und erklärt. Freiburg: Herder, 2001.
- Lust, J., Erik Eynikel & Katrin Hauspie. *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992-1996.
- McGowan, Andrew. “A Third Race or Not: The Rhetoric of Ethnic Self-Definition in Tertullian”. [https://www.academia.edu/336990/A\\_Third\\_Race\\_or\\_Not\\_The\\_Rhetoric\\_of\\_Ethnic\\_Self-Definition\\_in\\_Tertullian](https://www.academia.edu/336990/A_Third_Race_or_Not_The_Rhetoric_of_Ethnic_Self-Definition_in_Tertullian) (consultado el 28.9.18).
- Mitchell, Margaret M. “Recensión al libro de Buell *Why This New Race*”. *History of Religions* 48 (2008): 173-177.
- Moss, Candida. “On the Dating of Polycarp: Rethinking the Place of the *Martyrdom of Polycarp* in the History of Christianity”. *Early Christianity* 1 (2010): 539-574. <https://doi.org/10.1628/186870310793597051>
- Nautin, Pierre. “Les citations de la Prédication de Pierre dans Clement d’Alexandrie, Strom. VI 39-41”. *The Journal of Theological Studies New Series* 25 (1974): 100-105. <https://doi.org/10.1093/jts/xxv.1.98>
- Norelli, Enrico. *A Diogneto. Introduzione, traduzione e note*. Milano: Paoline, 1991.
- Orbe, Antonio. *Teología de San Ireneo: Commentario al libro V del Adversus haereses*. Madrid: BAC, 1988.
- Rengstorf, Karl Heinrich. *A Complete Concordance to Flavius Josephus*. Vol. 2. Leiden: Brill, 1975.
- Skarsaune, Oskar. “Ethnic Discourse in Early Christianity”. En *Christianity in the Second Century. Themes and Developments*, editado por James Carleton Paget & Judith Lieu, 250-264. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. <https://doi.org/10.1017/9781316691601.016>
- Vollenweider, Samuel. “Are Christians a New ‘People’?: Detecting Ethnicity and Cultural Friction in Paul’s Letters and Early Christianity”. *Early Christianity* 8 (2017): 293-308. <https://doi.org/10.1628/186870317X15017545210198>
- Weidmann, Frederick W. “‘To Sojourn’ or ‘To Dwell’?: Scripture and Identity in the Martyrdom of Polycarp”. En *Reading in Christian Communities: Essays on Interpretation in the Early Church*, editado por Charles A. Bobertz & David Brakke, 29-40. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002.