

LAS METÁFORAS AGONÍSTICAS  
EN LA *HISTORIA MONACHORVM SYRIAE*  
DE TEODORETO DE CIRO\*

Teodoreto de Ciro escribió, en el 444, la conocida hoy como *Historia monachorum Syriae*,<sup>1</sup> un conjunto de treinta y tres biografías de ascetas del norte de Siria repartidas a lo largo de treinta capítulos, aunque los monjes mencionados en sus páginas alcanzan alrededor de los setenta.<sup>2</sup> El objetivo del obispo de Ciro al escribir esta

---

\* Este estudio se enmarca en los proyectos de investigación HAR2010-15183 del MCI y del GRAT, Grupo de Investigación 2009SGR-1255 de la Generalitat de Catalunya, de los cuales es investigador principal el profesor Josep Vilella.

<sup>1</sup> Desconocemos cuál era exactamente el nombre con el que esta obra era conocida en la Antigüedad. El propio Teodoreto no se preocupó de darle un único título definitivo, e incluso en el prólogo de la misma llega a sugerir al lector que denomine a la obra como mejor le plazca (Thdt., *Hist. mon. Syr. Prologus* 10 [SCh 234, 140]). Debido a ello, esta colección de biografías ha llegado hasta nuestros días bajo diversos títulos. El más famoso en Occidente, *Historia religiosa*, fue creado por Gertien Hervet, su primer traductor al latín en el siglo XVI. Otros posibles títulos, mencionados por Teodoreto en un momento u otro de su obra, son: *Historia philothea*; *Ascetica uiuendi ratio*; *Historia sanctorum* (Thdt., *Hist. mon. Syr. Prologus* 10 [SCh 234, 140]); e *Historia monachorum* (Thdt., *Hist. mon. Syr.* 17, 11 [SCh 257, 50]). El título con el que es más conocida en la actualidad corresponde a *Historia monachorum Syriae*, dado por Pierre Canivet y Alice Leroy-Molinghen en su más reciente edición crítica y adoptado por algunos de sus traductores, como Salvatore Di Meglio, Antonino Gallico, Richard M. Price o Ramón Teja. Al respecto, véase P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, París 1977, 79-82; R. Teja, *Teodoreto de Ciro. Historia de los monjes de Siria*, Madrid 2008, 12.

<sup>2</sup> La bibliografía acerca de la *Historia monachorum Syriae* es ingente. Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos citar: A. Leroy-Molinghen, *Les manuscrits de l'Histoire Philothée*, en *Byzantion* 34 (1964), 24-47; Id., *Les Âges de la Vie dans un passage de l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr*, en *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, ed. F. Paschke, Berlin 1981, 385-

387; A. Adnès - P. Canivet, *Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr*, en *Revue de l'histoire des religions* 171 (1967), 53-82 y 149-179; P. Canivet, *Catégories sociales et titulaire laïque et ecclésiastique dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr*, en *Byzantion* 39 (1969), 209-250; *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie*, edd. P. Canivet - A. Leroy-Molinghen, Paris 1977-1979 (SCh 234 y 257); P. Devos, *La structure de l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr: le nombre de chapitres*, en *Analecta Bollandiana* 97 (1979), 319-335; B. Outtier, *Notule sur les versions orientales de l'Histoire Philothée (CPG 6221)*, en *ANTIΔΩPON: Hulde aan Dr. Maurits Geerard bij de voltooiing van de Clavis Patrum Graecorum / Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum*, Wetteren 1984, 73-80; R. M. Price, *A History of the Monks of Syria by Theodoret of Cyrrhus*, Kalamazoo 1985; S. Di Meglio, *Teodoreto. Storia dei monaci della Siria*, Padova 1986; K. P. Charalampidis, *Peregrinatio in der Religiosa Historia Theodreti Episcopi Cyrensis*, en *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.-28. September 1991*, ed. J. Engemann, Città del Vaticano-Münster 1995, 645-649; A. Gallico, *Teodoreto di Cirro. Storia di monaci siri*, Roma 1995; D. Krueger, *Typological Figuration in Theodoret of Cyrrhus' Religious History and the Art of Postbiblical Narrative*, en *Journal of Early Christian Studies* 5 (1997), 393-419; Id., *Writing as Devotion: Hagiographical Composition and the Cult of the Saints in Theodoret of Cyrrhus and Cyril of Scythopolis*, en *Church History* 66 (1997), 707-719; Id., *Typology and Hagiography: Theodoret of Cyrrhus' Religious History*, en *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*, ed. D. Krueger, Philadelphia 2004, 33-62; Th. Urbainczyk, *Cloth and Sackcloth in Theodoret's Religious History*, en *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, edd. M. F. Wiles - E. J. Yarnold, Leuven 2001 (*Studia Patristica* 35), 167-171; R. Teja, *Historias de magia y santidad en la Historia religiosa de Teodoreto de Cirro*, en *Historia et Philologica in honorem José María Robles*, ed. J. Torres, Santander 2002, 71-84; M.-A. Calvet-Sébasti, *Miracles à Antioche d'après l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr*, en *Antioche de Syrie: histoire, images et traces de la ville antique. Colloque organisé par B. Cabouret, P.-L. Gatier et C. Saliou*, Lyon, *Maison de l'Orient et de la Méditerranée*, 4, 5, 6 octobre 2001, edd. B. Cabouret - P.-L. Gatier - C. Saliou, Lyon-Paris 2004, 507-517; Ch. C. Craun, *Matronly Monks: Theodoret of Cyrrhus' Sexual Imagery in the Historia Religiosa*, en *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, edd. P. H. Cullum - K. J. Lewis, Cardiff 2004, 43-57; Ph. Rousseau, *Moses, Monks, and Mountains in Theodoret's Historia religiosa*, en *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio "Testi e Temi nella Tradizione del Monachesimo Cristiano" per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo; Roma, 28 maggio - 1° giugno 2002*, edd. M. Bielawski - D. Hombergen, Roma 2004, 323-346; C. N. Gaspar, *An Oriental in Greek Dress: The Making of a Perfect Christian Philosopher in the Philotheos Historia of Theodoret of Cyrrhus*, en *Annual of*

obra, aunque él no lo reconoció abiertamente en ningún momento, seguramente fue compilar una serie de retratos biográficos de ascetas de la Siria septentrional para demostrar con ello que el monaquismo sirio era igual o superior incluso al de Egipto y Palestina, ambos muy célebres en su tiempo gracias a la anónima *Historia monachorum in Aegypto* y la *Historia Lausiaca* de Paladio.<sup>3</sup> La justificación que Teodoreto ofreció al inicio de su obra era de otro orden: se trataba de no dejar caer en el olvido a estos héroes cristianos, de tal modo que sus acciones sirvieran como modelo de vida para las generaciones posteriores. El autor recordaba que los paganos levantaban estatuas en honor de los aurigas y de los actores para que no fueran olvidados. Si gente de tan ínfima categoría moral merecía tales monumentos por parte de los paganos, ¿cuánto más lo merecerían los ascetas, individuos que llevaban unas vidas perfectas?

---

*Medieval Studies at CEU* 14 (2008), 193-229; A. Westergren, *Fellow-lovers of God?: Participation in the Desire for God in Theodoret's Historia Philotheos*, en *Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, ed. J. Baun, Leuven 2010 (*Studia Patristica* 47), 15-20.

<sup>3</sup> Acerca del monaquismo sirio, véase: M. Richard, *Théodoret, Jean d'Antioche et les moines d'Orient*, en *Mélanges de Science Religieuse* 3 (1946), 147-156; S. Jargy, *Les origines du monachisme en Syrie et en Mésopotamie*, en *Proche-Orient chrétien* 2 (1952), 110-124; Id., *Les premiers instituts monastiques et les principaux représentants du monachisme syrien au IVe siècle*, en *Proche-Orient chrétien* 4 (1954), 106-117; A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Louvain 1958-1988; A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959; Id., *Les moines d'Orient, I: Culture ou sainteté: introduction au monachisme oriental*, Paris 1961; O. Hendriks, *La vie quotidienne du moine syrien oriental*, en *L'Orient syrien* 5 (1960), 293-330 y 401-431; P. Canivet, *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcedoine*, en *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, 241-282; J.-M. Fiey, *Cénobitisme féminin ancien dans les églises syriennes orientale et occidentale*, en *L'Orient syrien* 10 (1965), 281-306; J. Gribomont, *Le monachisme au sein de l'église en Syrie et en Cappadoce*, en *Studia Monastica* 7 (1965), 7-24; A. Baker, *Syriac and the Origins of Monasticism*, en *Downside Review* 86 (1968), 342-353; Id., *Early Syrian Asceticism*, en *Downside Review* 88 (1970), 393-409; S. P. Brock, *Early Syrian Asceticism*, en *Numen* 20 (1973), 1-19; Ph. Escolan, *Monachisme et Église: le monachisme syrien du IVe au VIIIe siècle. Un monachisme charismatique*, Paris 1999.

Ésa era, por tanto, la misión de Teodoreto, erigir un monumento a los nuevos héroes cristianos en forma de retratos biográficos.<sup>4</sup>

Esta obra goza de un alto valor literario. Para realzar las virtudes morales de los monjes, Teodoreto recurrió con frecuencia a las metáforas, especialmente a las deportivas, de entre las cuales destacan aquellas que tenían como protagonista al mundo del estadio.<sup>5</sup> La finalidad buscada era presentar al asceta como un “atleta de Dios” (*athleta Dei*). Evidentemente, Teodoreto no fue ni el primero ni el último autor que empleó este símil, muy popular entre los escritores cristianos junto a la metáfora que hacía del cristiano un “soldado de Cristo” (*miles Christi*).<sup>6</sup> Sin embargo, el obispo de Ciro explotó la alegoría agonística de una manera especial, dotándola de una intensidad y de una belleza que difícilmente hallan parangón en el resto de escritores. No obstante, antes de pasar a analizar en detalle la naturaleza de estas metáforas, debemos detenernos en algunas consideraciones previas.

---

<sup>4</sup> Thdt., *Hist. mon. Syr. Prologus* 3 (SCh 234, 128-130). Véase P. Canivet, *Le monachisme syrien*, 65-79.

<sup>5</sup> La bibliografía acerca del mundo del estadio en la Antigüedad es ingente; al respecto, y sin ánimos de ser exhaustivos, véase: E. N. Gardiner, *Greek Athletic Sports and Festivals*, London 1910; Id., *Athletics of the Ancient World*, Oxford 1930; R. S. Robinson, *Sources for the History of Greek Athletics*, Chicago 1955; H. A. Harris, *Sport in Greece and Rome*, London 1972; J. Swaddling, *The Ancient Olympic Games*, London 1980; D. Manciola, *Le discipline atletiche*, en *Lo sport nel mondo antico. Ludi, munera, certamina a Roma*, Roma 1987, 35-47; D. Sansone, *Greek Athletics and the Genesis of Sport*, Los Angeles 1992; *Le stade romain et ses spectacles*, ed. Ch. Landes, Lattes 1994; J.-P. Thuillier, *Le sport dans la Rome antique*, Paris 1996; M. Golden, *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge 1998; Th. F. Scanlon, *Eros and Greek Athletics*, Oxford 2002; S. G. Miller, *Ancient Greek Athletics*, New Haven 2004; Id., *Areté. Greek Sports from Ancient Sources*, Los Angeles 2004; N. Spivey, *The Ancient Olympics: A History*, Oxford 2004; J. König, *Athletics and Literature in the Roman Empire*, Cambridge 2005; Z. Newby, *Athletics in the Ancient World*, London 2006.

<sup>6</sup> S. Freyne, *L'Antiquité chrétienne et l'ideal athletique grec*, en *Concilium* 225 (1989), 111-119; C. Vilanou, *Literatura cristiana i metàfores esportives*, en *Revista Catalana de Teologia* 28 (2003), 457-470; J.-M. Nieto, *La educación física en la paideia cristiana: ejercicio y espectáculo*, en *Koinòs Lògos: Homenaje al profesor José García López*, vol. 2, edd. M. Valverde - E. A. Calderón - A. Morales, Murcia 2006, 713-719.

Los orígenes de la metáfora del cristiano perfecto como atleta de Dios se remontan a las epístolas de Pablo de Tarso. El empleo de un vocabulario propio del mundo lúdico por parte del Apóstol de los gentiles puede resultarnos contradictorio, habida cuenta que, como señalaría Tertuliano más de un siglo después, nada había en los juegos de los paganos que tuviera que ver con un cristiano.<sup>7</sup> No obstante, Pablo sabía que los espectáculos del estadio gozaban de tal popularidad en su tiempo que cualquier individuo, aunque no fuera aficionado a ellos, podía conocer con toda probabilidad su nomenclatura y reglas. Así, una metáfora fabricada con un lenguaje propio de los juegos podía ser fácilmente comprensible para todo el mundo.<sup>8</sup> En consecuencia, el uso de las metáforas deportivas supone un nuevo ejemplo de la fusión de judaísmo y helenismo en la obra epistolar de Pablo.

Sin duda, el pasaje paulino más significativo al respecto se conserva en la primera epístola a los corintios. En ella, Pablo recordaba a sus oyentes y lectores que en el estadio corrían todos, pero tan sólo uno se llevaba el premio. Los cristianos debían actuar del mismo modo y correr para obtener su propia recompensa. Por su parte, aquellos que competían en un certamen se abstenían de todo cuanto pudiera dañarles, y lo hacían para alcanzar una corona que pronto se marchitaba.<sup>9</sup> Los cristianos, en cambio, pugnaban por alcanzar una corona incorruptible.<sup>10</sup> El Apóstol reconocía que él

---

<sup>7</sup> Tert., *apol.* 38, 4-5 (CCSL 1, 149-150).

<sup>8</sup> Al respecto, véase J. A. Jiménez, *El lenguaje de los espectáculos en la Patrística de Occidente (siglos III-IV)*, en *Polis* 12 (2000), 137-180.

<sup>9</sup> Cabe la posibilidad de que, al escribir estos pasajes, Pablo tuviera en mente los célebres Juegos Ístmicos que se celebraban en Corinto cada dos años, y que él pudo haber conocido durante su estancia en la ciudad, la cual se extendió durante 18 meses, entre el 50 y el 52 d.C. Acerca de este tema, véase O. Broneer, *The Apostle Paul and the Isthmian Games*, en *The Biblical Archaeologist* 25 (1962), 2-31; Id., *Paul and the Pagan Cults*, en *Harvard Theological Review* 64 (1971), 169-187.

<sup>10</sup> El premio del certamen agonístico, la corona, también apareció en los escritos paulinos —como la ya mencionada epístola primera a los corintios, la epístola a los filipenses y la primera a los tesalonicenses— como símbolo de la futura recompensa o también como sinónimo de algo extremadamente preciado; véase *1 Cor.* 9, 25; *Phil.* 4, 1; *1 Tes.* 2, 19. Acerca de la corona y otros premios en las antiguas competiciones deportivas, véase: G. B.

mismo castigaba su cuerpo para obligarle a obedecerle y no ser descalificado en la competición de la vida después de haber enseñado a otros.<sup>11</sup> En la carta a los filipenses, Pablo volvió a presentar la vida del cristiano como una carrera para llegar a la meta, al premio del supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús.<sup>12</sup>

---

Hussey, *Greek Sculptured Crowns and Crown Inscriptions*, en *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts* 6 (1890), 69-95; F. B. Tarbell, *The Palm of Victory*, en *Classical Philology* 3 (1908), 264-272; O. Broneer, *The Isthmian Victory Crown*, en *American Journal of Archaeology* 66 (1962), 259-263; N. Duval, *Les prix du cirque dans l'Antiquité Tardive*, en *Le cirque et les courses de chars. Rome-Byzance: catalogue de l'exposition*, ed. Ch. Landes, Lattes 1990, 135-146; Id., *Les prix des concours agonistiques en Afrique du Nord au Bas-Empire (résumé)*, en *Afrique du Nord Antique et Médiévale. Spectacles, vie portuaire, religions: actes du Ve colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord (Avignon, 9-13 avril 1990)*, Paris 1992, 37-39; Id., *Recherches nouvelles sur les prix de concours représentés sur les mosaïques (résumé)*, en *La mosaïque gréco-romaine (IVe colloque international pour l'étude de la mosaïque antique, Trèves, 8-14 août 1984)*, Paris 1994, 259-263; J.-P. Thuillier, *Le sport dans la Rome antique*, 121-123.

<sup>11</sup> *1 Cor.* 9, 24-27. Al respecto, véase: A. Ortega, *Metáforas del deporte griego en San Pablo*, en *Helmántica* 15 (1964), 71-105; V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Leyden 1967, 76-195; A. Papatomas, *Das Agonistische Motiv 1Kor 9. 24ff im Spiegel zeitgenössischer dokumentarischer Quellen*, en *New Testament Studies* 43 (1997), 222-241; O. Schwankl, «*Lauft so, dass ihr gewinnt*». *Zur Wettkampfmotaphorik in 1 Kor. 9*, en *Biblische Zeitschrift* 41 (1997), 174-191; J. L. Sumney, *The Place of 1 Corinthians 9: 24-27 in Paul's Argument*, en *Journal of Biblical Literature* 119 (2000), 329-333; M. A. Betancor - G. Santana - C. Vilanou, *De spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo*, Las Palmas de Gran Canaria - Madrid 2001, 24-28; D. Moreau, «*Courez pour gagner*»: *la course à pied selon saint Paul*, en *Activité physique et exercices spirituels. Essais de philosophie du sport*, edd. D. Moreau - P. Taranto, Paris 2008, 197-218. En esta misma epístola (*1 Cor.* 4, 9), Pablo afirmó que los Apóstoles habían llegado a ser un espectáculo para el mundo, para los ángeles y para los hombres, expresión que también habría de gozar de una larga tradición en la literatura posterior.

<sup>12</sup> *Phil.* 3, 14. Igualmente, es posible identificar otra metáfora de la vida cristiana como una lucha en *2 Cor.*, 4, 8-9. Véase C. Spicq, *L'image sportive de II Corinthiens, IV, 7-9*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 14 (1937), 209-229.

Conviene recordar aquí que no son genuinas de Pablo todas las epístolas que la tradición le ha atribuido.<sup>13</sup> Pese a todo, los seguidores de Pablo imitaron el estilo de su maestro en sus escritos, incluidas las metáforas lúdicas. Así, en la segunda epístola a Timoteo se recordaba que quien competía en un certamen no era coronado salvo si había competido legítimamente.<sup>14</sup> En la misma carta, el autor menciona que había participado en un buen certamen y que había finalizado su carrera, por lo que esperaba la corona de justicia que le entregaría el Señor —a quien denominaba el Juez justo—, una corona que también recibirían todos aquellos que esperaban su regreso.<sup>15</sup> Curiosamente, en la primera epístola a Timoteo el seguidor de Pablo rebaja la importancia real del ejercicio corporal y lo opone al ejercicio espiritual, ya que éste resultaba provechoso para todo mientras que aquél tenía muy poca utilidad.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> La moderna crítica textual únicamente reconoce como auténticamente paulinas la primera epístola a los tesalonicenses, las dos epístolas a los corintios y las dirigidas a los gálatas, a los romanos, a los filipenses y a Filemón. En consecuencia, serían obra de algunos de sus discípulos las dos epístolas a Timoteo, a Tito, a los efesios, a los colosenses y la segunda a los tesalonicenses. Al respecto, véase: S. Vidal, *Las cartas originales de Pablo*, Madrid 1996, 13-22; G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Salamanca 1997, 303-311; J. Becker, *Pablo, el Apóstol de los paganos*, Salamanca 2007, 22-24; A. Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid 2011, 253-254; 407-432 y 443-459.

<sup>14</sup> 2 Tim. 2, 5.

<sup>15</sup> 2 Tim. 4, 7-8. Otros escritos neotestamentarios recogen igualmente estas metáforas lúdicas, centrándose en especial en la figura de la corona como premio a una vida de rectitud; véase *Iac.* 1, 12; *1 Petr.* 5, 4; *Apoc.* 2, 10.

<sup>16</sup> 1 Tim. 4, 7-8. Véase C. Spicq, *Gymnastique et morale, d'après 1 Tim., IV, 7-8*, en *Revue Biblique* 54 (1947), 229-242. En sentido contrario, podemos recordar las palabras de Diógenes el Cínico, recogidas por Diogenes Laertius, *Vit. phil.* 6, 70 (ed. M. Marcovich, vol. 1, 419): al contrario que el seguidor del Apóstol —que priorizaba el ejercicio espiritual sobre el físico—, el filósofo afirmaba que el ejercicio del cuerpo y del alma eran igual de importantes y que el uno no estaba completo sin el otro. De todas maneras, no todos los Padres de la Iglesia condenaban el ejercicio físico; podemos recordar, por ejemplo, a Clemente de Alejandría, que aprobaba la práctica de la gimnasia para los jóvenes si éstos vivían según los principios cristianos; véase Clem., *paed.* 3, 10 (GCS 12, 264-266).

Todas estas metáforas lúdicas paulinas o deuteropaulinas gozaron de un gran éxito literario entre los escritores cristianos posteriores.<sup>17</sup> Poco importaba que se tratara de las epístolas genuinamente de Pablo o de las escritas por sus seguidores, ya que para la tradición posterior todas estas obras se debieron a la pluma del de Tarso; de este modo, los escritores cristianos no realizaron distinción alguna entre unas y otras. En sus escritos, dichos autores a menudo calificaron al creyente perfecto de “atleta de Dios”,<sup>18</sup> aunque en ocasiones le denominaron igualmente “auriga de Cristo” (*auriga Christi*),<sup>19</sup> e incluso en una ocasión Tertuliano comparó a los mártires con “gladiadores perfectísimos” (*gladiatores perfectissimi*).<sup>20</sup> De todas maneras, la metáfora lúdica que gozó de más éxito fue la del estadio. Esto se debe a que profesiones como la de actor o

---

<sup>17</sup> Un buen ejemplo lo constituye el *de agone Christiano*, escrito por Agustín de Hipona. En esta obra, el obispo refutaba las herejías de su tiempo: para vencerlas, el cristiano debía estar siempre presto a combatir contra el diablo, el verdadero enemigo, de tal modo que, tras este certamen, el creyente mereciera la corona de la victoria. De ahí el elocuente título que Agustín dio a su tratado; al respecto, resultan significativos los pasajes con los que el obispo abrió y cerró su escrito: Aug., *agon.* 1 y 33 (CSEL 41, 101 y 137). Asimismo, Cromacio de Aquileya realizó también un sermón a partir de las mencionadas palabras de Pablo, en el cual afirmaba que todos (judíos, filósofos paganos, heréticos y católicos) corrían, pero que sólo los católicos se llevarían la corona de la inmortalidad porque competían siguiendo la verdadera fe; véase Chromant., *serm.* 28 (Sch 164, 116-122). Por su parte, el obispo Basilio de Seleucia (primera mitad del siglo V) resumió perfectamente la idea de la vida cristiana como un agon al afirmar que la vida de los hombres era un certamen en el cual el Creador actuaba como agonoteta; véase Bas. Sel. *serm.* 27, 1 (PG 85, 308). Incluso todavía en una fecha tan tardía como es inicios del siglo XI, Simeón el Neoteólogo utilizaba la metáfora del estadio para referirse a la vida ascética; véase Sym. Neotheol., *Ethica* 7, 24-28 (Sch 129, 158).

<sup>18</sup> La lista es ingente; valgan como ejemplos: Tert. *mart.* 3, 3-5 (CCSL 1, 5-6); *Passio Perp. et Fel.* 10, 1-14 (Sch 417, 134-142); Cypr., *ep.* 10, 4, 2-4 (CCSL 3B, 52-54); Ambr., *off.* 1, 15, 58-16, 62 (CCSL 15, 21-23); Rufin. *Greg. Naz. oral.* 1, 84-85 (CSEL 46, 64-65); Aug., s. 343, 5 y 10 (PL 39, 1508 y 1511); Hier., *ep.* 22, 3, 1 (CSEL 55, 146); Id., *in psalm.* 128, 3 (CCSL 78, 271); Id., *in Am.* 3, 6 (CCSL 76, 303); Quodv., *prom.* 1, 22, 30 (CCSL 60, 38).

<sup>19</sup> Hier., *ep.* 52, 13, 3 (CSEL 54, 437).

<sup>20</sup> Tert. *mart.* 1, 2 (CCSL 1, 3).



gladiador estaban manchadas de *infamia*, y, por su parte, el auriga, aunque no fuera considerado *infame*, también gozaba de muy mala fama; en cambio, el atleta ni contaba con tal lacra ni poseía tan mala reputación en la sociedad.<sup>21</sup> Ésta es la razón por la que Pablo

---

<sup>21</sup> Aunque no existe en las fuentes antiguas una definición jurídica exacta acerca de lo que era la infamia, algunas sentencias recogidas en los *Digesta* (*Dig.* 3, 2 [ed. Th. Mommsen, 65-67]) y otras fuentes jurídicas nos dan una idea de su naturaleza. Esta lacra social entrañaba la muerte civil del ciudadano, ya que conllevaba una serie de limitaciones que afectaban a los derechos políticos y privados. Según el edicto del pretor, estaban tachados de infamia los soldados licenciados con deshonor, los actores y arenarios —gladiadores y cazadores del anfiteatro—, los proxenetas y los condenados por determinados tipos de delitos. Pero no todos los profesionales lúdicos eran considerados infames. Éste es el caso de los músicos y los cantantes de la orquesta, los aurigas y los *sparsiores* —quienes refrescaban los caballos y los ejes de los carros durante las carreras—, los atletas, los que servían en los certámenes sagrados y los árbitros de las competiciones atléticas (*Dig.* 3, 2, 4 [ed. Th. Mommsen, 66]). Con todo, muchos de ellos, pese a no estar jurídicamente manchados de infamia, tenían la misma mala fama entre la sociedad debido al tipo de profesión que ejercían (*Tert.*, *spect.* 22, 3 [CCSL 1, 246]). Acerca de la infamia, especialmente aquella que afectaba a los protagonistas de los espectáculos públicos, puede verse: T. Frank, *The Status of Actors at Rome*, en *Classical Philology* 26 (1931), 11-20; W. M. Green, *The Status of Actors at Rome*, en *Classical Philology* 28 (1933), 301-304; J. Guillén, *Vrbs Roma: vida y costumbres de los romanos*, vol. 2, Salamanca 1978, 406-407; L. Friedlaender, *La sociedad romana. Historia de las costumbres en Roma desde Augusto hasta los Antoninos*, México 1982, 648-649; A. Holgado, *Teatro y público en la Roma antigua*, en *El teatro en la Hispania romana (actas del simposio, Mérida, 13-15 de noviembre de 1980)*, Badajoz 1982, 1-14; 11-12; *Tertullien. Les spectacles*, ed. M. Turcan, Paris 1986 (SCh 332), 271-273; P. Bonfante, *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1987, 53-54; M. Marrone, *Istituzioni di diritto romano*, Palermo 1994, 261-262; C. Edwards, *Unspeakable Professions: Public Performance and Prostitution in Ancient Rome*, en *Roman Sexualities*, edd. J. P. Hallet - M. B. Skinner, Princeton 1997, 66-95; J.-H. Michel, *Le tabou romain de la mort, l'infamie du gladiateur et l'excommunication du comédien*, en *Synthèses romaines. Langue latine – Droit romain. Institutions comparées*, ed. Gh. Viré, Bruxelles 1998 (Collection Latomus 240), 90-117 (= *Homo ludens. Huit exposés*, ed. Gh. Viré, Bruxelles 1988, 47-80); V. Neri, *I marginali nell'Occidente tardoantico: poveri, infames e criminali nella nascente società cristiana*, Bari 1998, 197-199; R. Webb, *Female Entertainers in Late Antiquity*, en *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient*

escogió su figura y no otra profesión lúdica como protagonista de sus metáforas. Por otro lado, como ya hemos avanzado anteriormente, la elección de estas metáforas para hablar al pueblo se debe a la enorme importancia que los espectáculos tenían en la antigüedad. Todo el mundo, aunque no fuera aficionado, conocía la terminología propia de los juegos, por lo que su uso en la explicación del combate del cristiano contra el mundo material resultaba muy adecuado.

Por otro lado, no debemos olvidar que —como bien señaló Pierre Canivet— cuando la tradición literaria cristiana identificó la vida monástica con la competición en el estadio, en realidad no hizo otra cosa que recoger y asimilar la herencia del ideal aristocrático basado en la *areté*; ésta impulsaba al héroe a destacar por encima de sus semejantes, sobrepasando los propios límites humanos hasta hacerse similar a los dioses, siempre con el objetivo de buscar la inmortalidad en la memoria de la Humanidad. El hombre podía encontrar su virtud en la guerra, actividad en la cual, como sucedía con los héroes homéricos, se consagraba la superioridad del individuo, tanto en el plano físico como en el espiritual, mediante la realización de hazañas que pusiesen de manifiesto su valor y coraje. Pero también el certamen agonístico contribuía a hacer al héroe. Aquí se trataba, además, de una actividad consagrada a los dioses, durante cuyo desarrollo la exhibición de las virtudes viriles se veía atemperada por un sentido de la medida del que se hallaba totalmente desprovista la guerra.<sup>22</sup> De ahí que tanto el soldado como —y muy especialmente— el atleta devinieran en dos símbolos del héroe que se hallaba siempre en busca de la *areté*. Y esto explica también que ambas figuras, los luchadores por excelencia, llegaran a ser los grandes protagonistas de las metáforas cristianas. No resulta extraño, pues, que en las épocas de persecuciones, el mártir,

---

*Profession*, edd. P. Easterling - E. Hall, Cambridge 2002, 282-303; 293; E. Quintana, *Sobre la condición jurídica de los actores en el derecho romano*, en *Revue Internationale des Droit de l'Antiquité* 3e série 50 (2003), 301-315; Ch. Hugoniot, *De l'infamie à la contrainte. Évolution de la condition sociale des comédiens sous l'Empire romain*, en *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, edd. Ch. Hugoniot - F. Hurlet - S. Milanezi, Tours 2004, 213-240, 213-217; J. A. Jiménez, *La cruz y la escena: cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía*, Alcalá de Henares 2006, 58-61 y 72-74.

<sup>22</sup> P. Canivet, *Le monachisme syrien*, 257 y 260.

el mayor héroe cristiano, se convirtiera en el principal atleta de Dios.<sup>23</sup> Se trata de una identificación que supera incluso el tiempo de las persecuciones, pues se documenta todavía en alguno de los sermones de Agustín de Hipona.<sup>24</sup> La metáfora también se observa en la iconografía: la palma y la corona, los dos premios de los vencedores en las competiciones, aparecen casi siempre junto a las representaciones de los mártires como símbolo del triunfo de su fe.<sup>25</sup>

Cuando las persecuciones terminaron y se volvieron tan sólo un recuerdo, el ideal del héroe cristiano que se sacrifica por el amor de Dios pasó a ser el asceta, especialmente el que se retiraba a lugares solitarios para combatir las tentaciones del mundo y alcanzar así la *apátheia*, la impassibilidad y control de todas las pasiones que perseguía como objetivo toda vida ascética.<sup>26</sup> El monje devendría así

---

<sup>23</sup> Un buen ejemplo lo documentamos en la *Historia ecclesiastica* de Eusebio de Cesarea, quien en numerosas ocasiones denomina “atletas” a las víctimas de las persecuciones; véase Eus. Caes., *h. e.* 5, 1, 17. 19. 36. 38. 42; 6, 1, 1; 4, 3 (GCS NF 6/1, 408, 416 y 418; GCS NF 6/2, 518 y 530).

<sup>24</sup> Aug., s. 315, 7, 10 (PL 38, 1431). Véase: S. Poque, *Spectacles et festins offerts par Augustin d'Hippone pour les fêtes de martyrs*, en *Pallas* 15 (1968), 103-125; Id., *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, vol. 1, París 1984, 69-111.

<sup>25</sup> Los ejemplos de la presencia de la palma y la corona en representaciones iconográficas cristianas son muy abundantes. Destacaremos algunos de ellos: el arcosolio de un cubículo de la catacumba de los *Giordani* (inicios del siglo IV) muestra el busto de un individuo flanqueado por dos Victorias aladas que llevan palmas y coronas; en la iglesia romana de Santa Pudenciana (finales del siglo IV), Pudenciana y Práxedes tienden a Cristo sus coronas de mártires; en los baptisterios, ortodoxo y arriano, de Rávena (finales del siglo V) vemos, en torno al medallón central, a los apóstoles llevando coronas martiriales sobre sus manos veladas; finalmente, la basílica de San Apolinar Nuevo de Rávena (inicios del siglo VI) también presenta dos filas de mártires llevando de nuevo coronas en las manos veladas. Al respecto, véase J. A. Jiménez, *El lenguaje de los espectáculos*, 173-179. Acerca del monograma resultado de la fusión de ambos símbolos, véase H.-I. Marrou, *Palma et laurus*, en *Mélanges d'archéologie et d'histoire. Ecole française de Rome* 58 (1941-1946), 109-131.

<sup>26</sup> No olvidemos que, etimológicamente, la palabra “ascetismo” proviene del término griego ἄσκησις, el cual hace referencia a la práctica del ejercicio corporal, y más propiamente al entrenamiento llevado a cabo por

en el luchador cristiano por excelencia, y, por tanto, en el nuevo *athleta Dei*. En efecto, la senda del ascetismo comportaba austeridad en el vestir y moderación en la higiene corporal,<sup>27</sup> sobriedad en el comer y en el beber y, sobre todo, renuncia absoluta de cualquier tipo de práctica sexual.<sup>28</sup> Mientras combatía estas terribles privaciones, el eremita debía consagrarse a la oración y a la lectura de las Escrituras, así como, en algunos casos, a la elaboración de pequeños trabajos artesanales con los que poder ganar su sustento. Cualquier cosa que lo desviara de su vida contemplativa era considerada nociva y, como tal, debía ser evitada por todos los medios. Esto empujaba a numerosos ascetas a actitudes y formas de vida que muchos de sus contemporáneos encontraron extravagantes —casi como si se tratara de una muestra de *hýbris*, la falta de control que conducía a la autodestrucción—, pero que despertaron la admiración de sus seguidores. Las duras imposiciones y disciplinas a las que se sometían formaban parte del combate espiritual que les conduciría a alcanzar la corona celestial y que, en consecuencia, convertía a estos individuos en “atletas” perfectos.

Establecidas estas premisas, podremos comprender mejor la naturaleza y el significado de las metáforas agonísticas expresadas por Teodoreto de Ciro en su *Historia monachorum Syriae*. Este autor consideraba la vida del monje como un *agón* o combate, dadas las continuas penurias de la conducta ascética contra las que tenía que enfrentarse, pero se trataba de una lucha hermosa, pues el triunfo en ella comportaba la corona de la existencia eterna. Así lo manifiesta Teodoreto en las primeras palabras del prólogo de su obra, cuando nos dice que resulta bello contemplar los combates de los atletas de la virtud.<sup>29</sup> Pero los diversos tipos de privaciones que comportaba la ascesis no sólo son comparados con una lucha, sino con los ejercicios atléticos en general. Esto lo leemos en la biografía

---

los atletas. Al respecto, véase Th. J. Campbell, *Asceticism*, en *The Catholic Encyclopedia*, vol. 1, New York 1907, 767-773; 767.

<sup>27</sup> J. A. Jiménez, *En olor de santidad. La actitud del cristianismo hacia la cultura del baño*, en *Polis* 18 (2006), 151-161.

<sup>28</sup> P. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988, 213-338.

<sup>29</sup> Thdt., *Hist. mon. Syr. Prologus* 1 (Sch 234, 124). En el mismo prólogo, Teodoreto vuelve a calificar los actos ascéticos de “combates admirables”; véase Id., *Hist. mon. Syr. Prologus* 2 (Sch 234, 128).

de Marciano, cuando, al hablar Teodoreto del monje Agapeto —quien había sido discípulo de Marciano—, nos dice que, tras haber recibido sus enseñanzas y haberse entrenado en los ejercicios atléticos, marchó a poner en práctica la instrucción recibida.<sup>30</sup> Asimismo, refiriéndose a una joven anónima que abrazó el ascetismo, Teodoreto afirma que hay mujeres que luchan igual que los hombres y compiten en el estadio de la virtud.<sup>31</sup> Por otro lado, al mencionar la duración de la vida ascética de Macedonio, el obispo de Ciro nos dice que sus combates se mantuvieron durante setenta años.<sup>32</sup> Teodoreto también nos explica de Abrahamanes que completó la carrera de su vida entregado simultáneamente a las penalidades del ascetismo y a las labores del episcopado —puesto que llegó a convertirse en el obispo de Carras—.<sup>33</sup> Este autor vuelve a usar la misma expresión con Eusebio: lo describe en el momento de su muerte como a un atleta que, cubierto de sudores, finaliza su carrera con el deseo de alcanzar la corona.<sup>34</sup> A Zenón lo compara con un vencedor olímpico,<sup>35</sup> y del ya mencionado Macedonio afirma que competía con los primeros y más excelsos rivales.<sup>36</sup>

En la biografía de Jacobo, Teodoreto nos ofrece de una manera casi continua algunos de los más bellos y bien hilvanados ejemplos de estas metáforas. En el primer capítulo —que sirve en algún modo de prólogo a esta vida—, el obispo de Ciro nos aclara que hasta ese momento ha descrito las hazañas de ascetas del pasado, pero que seguidamente se dispone a escribir las vidas de monjes contemporáneos. Teodoreto otorga más fuerza a esta idea afirmando que ha narrado los combates de los atletas de la virtud proclamados vencedores —es decir, ascetas que ya han fallecido,

<sup>30</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 3, 5 (SCh 234, 254).

<sup>31</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 9, 12 (SCh 234, 428).

<sup>32</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 13, 2 (SCh 234, 476). En la biografía de Simeón el Estilita, Teodoreto afirma que éste pasó diez años combatiendo en el primer centro cenobítico al que llegó y que allí venció a todos sus compañeros de competición; véase Thdt., *Hist. mon. Syr.* 26, 5 (SCh 257, 166).

<sup>33</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 17, 1 (SCh 257, 34). En la biografía de Baradates, Teodoreto vuelve a presentar la vida del monje como una carrera en el estadio; véase Thdt., *Hist. mon. Syr.* 27, 4 (SCh 257, 222).

<sup>34</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 18, 4 (SCh 257, 56).

<sup>35</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 12, 7 (SCh 234, 472).

<sup>36</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 13, 1 (SCh 234, 476).

porque tan sólo pueden vencer y recibir su corona de eternidad aquellos individuos que han finalizado su carrera o combate, es decir, que han llegado al término de su vida—; que ha narrado asimismo sus sudores en los combates —es decir, sus penalidades en la vida ascética— así como sus victorias más célebres —la superación de las mortificaciones ascéticas—; tras esto, Teodoreto declara que se dispone a exponer las vidas de aquellos monjes que todavía luchan con heroísmo.<sup>37</sup>

Al acabar la biografía de Jacobo, Teodoreto vuelve a equiparar su vida con una serie de combates jalonados de victorias,<sup>38</sup> y le desea —dado que todavía está vivo— que la carrera que aún le queda por recorrer sea tan brillante como la que ya ha realizado, a fin de que pueda alcanzar la meta como vencedor.<sup>39</sup>

Respecto al género de vida de los ascetas Talasio y Limneo, que sobrellevaban su ascetismo al aire libre sin contar con ningún tipo de refugio ni protección, Teodoreto lo califica de “combate a cielo raso” (ἀγών ὑπαιθρος).<sup>40</sup> De ahí que este tipo de ascetas fueran conocidos con el nombre de *hýpetras*.<sup>41</sup>

Algunos individuos se mortificaban hasta tal grado que superaban las prácticas ascéticas habituales. Para éstos, Teodoreto también usa una metáfora extraída del lenguaje del estadio. Se trata de la expresión “saltar más allá del foso” (ὕπερ τὰ ἔσκαμμένα), la cual, como nos indica la *Suda*, significaba “más allá de toda medida” y provenía del mundo de los pentatletas.<sup>42</sup> En efecto, tenía su origen en la historia de Faílos, un atleta de Crotona que saltó más allá del foso de arena removida que ponía fin a la pista de impulso (*skamma*), la cual medía 50 pies de longitud (15,24 m), con lo cual

<sup>37</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 21, 1 (SCh 257, 70).

<sup>38</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 21, 31 (SCh 257, 118). Otros ejemplos de las prácticas ascéticas como una serie de combates en Thdt., *Hist. mon. Syr.* 28, 5; 29, 6 y 30, 5 (SCh 257, 230, 236 y 246).

<sup>39</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 21, 35 (SCh 257, 122).

<sup>40</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 22, 7 (SCh 257, 132).

<sup>41</sup> Acerca de los *hýpetras*, véase A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, 299-307.

<sup>42</sup> *Suda*, *Lexicon* Y 363-364 (ed. A. Adler, vol. 4, 660). Una explicación similar de esta expresión en Zenobius, *Centuria* 6, 23 (ed. E. L. von Leutsch – F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, vol. 1, 168).

batió todas las marcas.<sup>43</sup> La expresión fue usada con frecuencia por autores clásicos y cristianos,<sup>44</sup> y el mismo Teodoreto la empleó acertadamente al referirse a los ascetas Eusebio y Teleleo, de quienes dice que competían superando las normas establecidas y saltando más allá del foso de caída.<sup>45</sup>

El monje asceta es, pues, un atleta divino. En la obra de Teodoreto recibe diversos calificativos. En efecto, puede ser un “atleta de la virtud”,<sup>46</sup> un “atleta de la filosofía”,<sup>47</sup> un “atleta victorioso”,<sup>48</sup> un “gran atleta”,<sup>49</sup> un “gimnasta perfecto”,<sup>50</sup> un “gimnasta de la virtud”,<sup>51</sup> un “valeroso luchador”<sup>52</sup> o un “luchador victorioso”,<sup>53</sup> aunque, con todo, los nombres también pueden aparecer desprovistos de todo tipo de epítetos y ser únicamente atletas,<sup>54</sup> luchadores<sup>55</sup> o vencedores.<sup>56</sup> Teodoreto habla asimismo de la fortaleza atlética de las ascetas Marana y Cira,<sup>57</sup> e incluso casi al inicio de su obra llega a comparar a los patriarcas del Génesis con los protagonistas del estadio.<sup>58</sup> En esta ocasión, el obispo de Ciro se sirve del rico vocabulario del mundo agonístico para referirse a estos personajes del Antiguo Testamento:

---

<sup>43</sup> H. A. Harris, *An Olympic Epigram: The Athletic Feats of Phaïllos*, en *Greece and Rome* 2ª serie 7 (1960), 3-8; C. Durántez, *El significado de la victoria en los juegos de Olimpia. Los vencedores olímpicos*, León 2010, 79 y 85.

<sup>44</sup> Plato, *Cra.* 413a (ed. L. Méridier, *Platon Oeuvres complètes*, vol. 5/2, 95); Lucianus, *Gall.* 6 (ed. J. Bompaire, *Lucien Oeuvres*, vol. 3, 112); Clem., *str.* 5, 13 (GCS 15, 381); Bas. Caes., *hex.* 6, 5 (GCS NF 2, 96); Libanius, *Or.* 64, 69 (ed. R. Foerster, *Libanii Opera*, vol. 4, 463).

<sup>45</sup> Thdt., *Hist. mon. Syr.* 4, 11; 28, 4 (SCh 234, 318; SCh 257, 230). Véase R. Teja, *Teodoreto de Ciro*, 81, nota 14, y 197, nota 5.

<sup>46</sup> Thdt., *Hist. mon. Syr.*, *Prologus* 1; 3, 4; 6, 13; 18, 1; 21, 1 (SCh 234, 124, 252 y 362; SCh 257, 52 y 70).

<sup>47</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 2, 9; 28, 2 (SCh 234, 216; SCh 257, 226).

<sup>48</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 3, 18; 4, 13; 8, 15 (SCh 234, 282, 324 y 404).

<sup>49</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 24, 8 (SCh 257, 150).

<sup>50</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 4, 12 (SCh 234, 320).

<sup>51</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 18, 1 (SCh 257, 52).

<sup>52</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 30, 3 (SCh 257, 242).

<sup>53</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 21, 9 (SCh 257, 82).

<sup>54</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 5, 10; 9, 12; 11, 5 (SCh 234, 342, 428 y 458).

<sup>55</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 9, 11; 23, 2 (SCh 234, 426; SCh 257, 136).

<sup>56</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 16, 4 (SCh 257, 32).

<sup>57</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 29, 2 (SCh 257, 234).

<sup>58</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 1, 1 (SCh 234, 160).

de este modo, cita vocablos como *catalogos* —la lista de victorias—, *agon* —el combate o lucha en el estadio—, *nike* —la victoria en la competición— y *anarrhesis* —la proclamación como vencedor—.<sup>59</sup>

Por lo demás, Teodoreto emplea el término “atleta” para referirse a los ascetas en general,<sup>60</sup> o bien aplicándolo a monjes concretos, como es el caso de Marciano,<sup>61</sup> Afraates<sup>62</sup> y Taleleo.<sup>63</sup>

Teodoreto distingue en su obra a diversos tipos de monjes en función de su grado de conocimiento y experiencia —los discípulos y los maestros que los guiaban—, de igual modo que en el mundo del estadio existían los atletas bisonos y sus maestros, es decir, los pedotribas. De este modo, el obispo de Ciro califica de pedotribas a aquellos ascetas de renombre cuya fama había atraído junto a ellos a numerosos jóvenes con el fin de oír sus enseñanzas y de seguir sus pasos, en una nueva *paideia* de carácter cristiano.<sup>64</sup> Tal es el caso de Juliano, de quien Teodoreto indica que poseía tal fama de sabiduría que fueron numerosas las personas que acudieron a su lado para tomarlo como maestro de gimnasia y pedotriba.<sup>65</sup> Asimismo, este autor denomina pedotriba a Asterio —un discípulo de Juliano que fundó un monasterio en las cercanías de Gíndaro—,<sup>66</sup> Marciano,<sup>67</sup> Eusebio,<sup>68</sup> Publio —de quien Teodoreto dice que conoció al pedotriba a través de los atletas, es decir, que supo de las virtudes del asceta escuchando a sus seguidores—<sup>69</sup> y Simeón el Viejo.<sup>70</sup>

Por otro lado, Teodoreto también diferencia entre los ascetas que se retiraban para llevar una vida solitaria y aquellos que vivían en comunidad en un cenobio. El autor compara esta comunidad

<sup>59</sup> R. Teja, *Teodoreto de Ciro*, 45, nota 1.

<sup>60</sup> Thdt., *Hist. mon. Syr.*, *Prologus* 1; 2, 9; 3, 4; 5, 10; 6, 13; 9, 12; 11, 5; 18, 1; 21, 1; 24, 8 (SCh 234, 124, 216, 252, 342, 362, 428 y 458; SCh 257, 52 y 150).

<sup>61</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 3, 18 (SCh 234, 282).

<sup>62</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 8, 15 (SCh 234, 404).

<sup>63</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 28, 2 (SCh 257, 226).

<sup>64</sup> P. Canivet, *Le monachisme syrien*, 226.

<sup>65</sup> Thdt., *Hist. mon. Syr.* 2, 3 (SCh 234, 200).

<sup>66</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 2, 10 (SCh 234, 216).

<sup>67</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 3, 5 (SCh 234, 254).

<sup>68</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 4, 2 y 13 (SCh 234, 294 y 324).

<sup>69</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 5, 10 (SCh 234, 342).

<sup>70</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 6, 13 (SCh 234, 362).



monástica con una asociación de atletas o *symmoría*,<sup>71</sup> y dice de ellos que combaten en asociación o equipo para alcanzar coronas incorruptibles.<sup>72</sup>

Por lo que respecta al lugar donde vive —y, por tanto, donde lucha contra sus demonios— el asceta —ya sea en una celda solitaria o en un cenobio—, para Teodoreto evidentemente este sitio no puede ser otra cosa que una palestra o gimnasio. Éste es el nombre que otorga a la comunidad monástica dirigida por Juliano,<sup>73</sup> a la fundada por Asterio —un discípulo de Juliano—,<sup>74</sup> al retiro monástico fundado por Amiano,<sup>75</sup> al lugar de retiro de Macedonio —aunque éste no se estableciera en un sitio fijo, sino que unas veces habitaba en un lugar y otras veces en otro—,<sup>76</sup> al refugio de ascetas dirigido por Talasio<sup>77</sup> y a la comunidad monástica fundada por Amiano y Eusebio a la que se retiró Simeón el Estilita.<sup>78</sup> Teodoreto también denomina palestra —en alguna ocasión, “palestra de piedad”— a la comunidad monástica en sentido general.<sup>79</sup>

Prosiguiendo con la alegoría de la vida ascética como un extenso *agon*, Dios es el Agonoteta divino, pues es Él quien convoca y preside el certamen donde se lucha contra las tentaciones mundanas, y además también es Él quien entrega al vencedor la corona de la vida eterna.<sup>80</sup> Así, según el obispo de Ciró, Simeón el Viejo entrenaba como un pedotriba a sus jóvenes atletas —o, lo que es lo mismo, como un asceta experimentado enseñaba a sus discípulos—

<sup>71</sup> Id., *Hist. mon. Syr. Prologus* 4; 21, 2; 25, 1 (SCh 234, 130; SCh 257, 72 y 154).

<sup>72</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 27, 1 (SCh 257, 216). Acerca de las asociaciones de atletas, véase: C. A. Forbes, *Ancient Athletic Guilds*, en *Classical Philology* 50 (1955), 238-252; L. Friedlaender, *La sociedad romana*, 649; J.-P. Thuillier, *Le sport dans la Rome antique*, 54.

<sup>73</sup> Thdt., *Hist. mon. Syr.* 2, 3 y 2, 13 (SCh 234, 200 y 224).

<sup>74</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 2, 9 (SCh 234, 216).

<sup>75</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 4, 2 (SCh 234, 294).

<sup>76</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 13, 2 (SCh 234, 476).

<sup>77</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 22, 2 (SCh 257, 126).

<sup>78</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 26, 4-6 (SCh 257, 164 y 170).

<sup>79</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 4, 13; especialmente 30, 6 (SCh 234, 324; SCh 257, 246).

<sup>80</sup> Tertuliano fue el primero en dar a Cristo el título metafórico de agonoteta; véase Tert., *mart.* 3, 3 (CCSL 1, 5); Id., *fug.* 1, 5 (CCSL 2, 2136). Véase P. Canivet, *Le monachisme syrien*, 260, nota 14.

y les prometía la benevolencia del Agonoteta.<sup>81</sup> Teodoreto dice asimismo de Afraates que como un atleta victorioso —es decir, después de haber muerto en la gracia de Dios— podía hablar ya con plena franqueza con su Agonoteta.<sup>82</sup> Es Éste quien, según el obispo, concede a los hombres una gracia proporcional a su disciplina,<sup>83</sup> aunque también premia los combates de los atletas con recompensas aun más grandes que sus méritos.<sup>84</sup> Afirma Teodoreto del asceta Eusebio que éste llegó al término de su carrera —es decir, al final de su vida— cubierto de sudores y con los ojos puestos en el Agonoteta, ya que se hallaba anhelante por alcanzar las coronas del triunfo.<sup>85</sup> En otra de sus biografías, el autor desea a Jacobo que el Agonoteta de los atletas le otorgue un final digno de sus combates, así como que la carrera que todavía le queda por correr sea similar a la de sus comienzos, a fin de que pueda alcanzar la meta como vencedor.<sup>86</sup> El autor también recuerda en otros pasajes de su obra que Dios, al que denomina Agonoteta de la virtud, tiene numerosos luchadores sobre los montes<sup>87</sup> y que ha establecido, precisamente en su calidad de Agonoteta, un reino en los cielos para los vencedores, como un premio común por sus combates.<sup>88</sup>

Evidentemente, y como cabía esperar, el premio de éstos combates era la corona, a la que nos hemos referido reiteradas veces a lo

---

<sup>81</sup> Thdt., *Hist. mon. Syr.* 6, 13 (SCh 234, 362).

<sup>82</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 8, 15 (SCh 234, 404). Teodoreto alude aquí a la *parrhesia*, la libertad de palabra con los poderosos. En un inicio se trataba de un rasgo propio de los filósofos cínicos, quienes se dirigían a los potentados con la mayor libertad, como en la célebre anécdota de Diógenes y Alejandro Magno (Plutarchus, *Alex.* 14, 2-5 [ed. R. Flacelière - E. Chambry, *Plutarque Vies*, vol. 9, 45]). En el lenguaje cristiano, esta expresión señaló primeramente a la libertad de palabra de los mártires ante sus perseguidores. Con todo, para Teodoreto, la *parrhesia* con Dios constituía el grado más alto, y era precisamente dicha familiaridad lo que permitía a los ascetas realizar sus prodigios y acciones sobrenaturales. Véase: A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, 274-276; R. Teja, *Teodoreto de Ciro*, 18 y 46, nota 4.

<sup>83</sup> Thdt., *Hist. mon. Syr.* 15, 3 y 16, 2 (SCh 257, 20 y 28-30).

<sup>84</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 18, 1 (SCh 257, 52).

<sup>85</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 18, 4 (SCh 257, 56).

<sup>86</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 21, 35 (SCh 257, 122).

<sup>87</sup> Id., *Hist. mon. Syr.*, 23, 2 (SCh 257, 136).

<sup>88</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 30, 5 (SCh 257, 246).

largo de este estudio,<sup>89</sup> aunque en este caso, y a diferencia de la que se ganaba en el estadio, se trataba de una corona incorruptible.<sup>90</sup> En alguna ocasión, como en el caso de Asclepio, la vida del asceta era de tal santidad que Teodoreto afirma que merecía ser coronado dos veces.<sup>91</sup>

El gusto de Teodoreto por las metáforas deportivas no pasó desapercibido a los escritores que realizaron interpolaciones en su obra. El ejemplo más evidente lo leemos en el capítulo final de la biografía de Simeón el Estilita. En efecto, en este capítulo se narra la muerte de este célebre asceta; sin embargo, cuando el Estilita falleció en el 459, ya hacía unos dos años del óbito de Teodoreto,<sup>92</sup> por lo que resulta imposible que este autor hubiera podido escribir dicho pasaje. Con todo, el interpolador, en su afán por imitar la lengua y el estilo del obispo de Ciró, no dudó en reproducir incluso sus metáforas agonísticas. Escribió que cuando Simeón hubo de reunirse con Cristo para recibir la corona por sus innumerables combates, su cuerpo continuó firme y en pie, al igual que un atleta victorioso que no deseara ser abatido. Evidentemente, aquí el interpolador está aludiendo a la competición de la lucha, en la cual perdía el deportista derribado y que, por tanto, golpeaba la tierra con su cuerpo. Para el interpolador esto constituía una muestra clara de la santidad de Simeón, quien continuó en pie incluso después de muerto, y una señal del favor de Dios por sus ascetas, atletas de Cristo a quienes acompañaba la victoria incluso después de su fallecimiento.<sup>93</sup>

---

<sup>89</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 3, 1; 9, 16; 18, 4; 21, 31; 29, 6-7 (SCh 234, 246 y 434; SCh 257, 56, 118 y 236-238).

<sup>90</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 27, 1 (SCh 257, 216).

<sup>91</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 25, 1 (SCh 257, 154).

<sup>92</sup> Acerca del año 457 como fecha del fallecimiento de Teodoreto de Ciró, véase: P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1950, 102; A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, 245, nota 1 y 401, nota 2. En contra, Y. Azéma, *Sur la date de la mort de Théodoret de Cyr*, en *Pallas* 31 (1984), 137-155, considera que Teodoreto habría fallecido en el curso del año 460, poco después que Simeón, aunque no habría tenido tiempo de actualizar la noticia biográfica del Estilita.

<sup>93</sup> Thdt., *Hist. mon. Syr.* 26, 29 (SCh 257, 214). Véase R. Teja, *Teodoreto de Ciró*, 191, notas 45 y 46.

Llegados a este punto, resulta curioso comprobar la diferencia existente entre los autores cristianos y los paganos en el uso de las metáforas deportivas. En efecto, escritores como Filóstrato, Porfirio o Eunapio no recurrieron en absoluto a estas metáforas a la hora de retratar a sus particulares héroes —filósofos y sofistas— en sus biografías.<sup>94</sup> Esto, en principio, no deja de resultar una contradicción: los autores paganos no se valieron de metáforas lúdicas, mientras que los autores cristianos —que condenaban los espectáculos— sí que las emplearon, y en algunos casos, como Teodoro, en abundancia. La razón estriba ahora en discernir la razón de esta contradicción.

Los autores paganos que escribieron las biografías de filósofos y sofistas eran escritores cultivados que redactaron sus obras para una élite culta. En consecuencia, despreciaban los espectáculos públicos, una forma de diversión que ellos consideraban únicamente apta para la plebe inculca y ociosa. Ésta sería, en nuestra opinión, la principal razón de que no incluyeran en sus obras metáforas de tipo lúdico. Si no apreciaban los juegos, tal como también hacían sus lectores y oyentes, ¿por qué habrían de comparar a los héroes de sus obras con los protagonistas de los espectáculos, individuos a los que menospreciaban, incluidos los atletas? Es cierto que Epícteto y Marco Aurelio, filósofos estoicos, desarrollaron en sus discursos y escritos de carácter ético la imagen del *agon* del sabio y presentaron al filósofo como un verdadero atleta que luchaba por la virtud y que se convertía en el vencedor del certamen de la vida tras mantener una batalla continua contra sí mismo.<sup>95</sup> Sin embargo, en la mayor

---

<sup>94</sup> Una excepción la supone Jámblico, quien, en su vida de Pitágoras, incluyó un par de metáforas deportivas, aunque ninguna de ellas aplicada directamente al filósofo biografiado —jamás lo denominó “atleta”—; véase Iamblicus, *de vita Pythagorica* 9, 49 y 10, 51 (ed. L. Deubner - J. Klein, 27 y 28).

<sup>95</sup> Epictetus, *Ench.* 29, 2-3; 51, 2 (ed. G. J. Boter, 307 y 337); Id., *Dissert.* 1, 4, 20; 18, 21; 24, 1-2 (pasaje especialmente relevante debido a sus grandes semejanzas con las metáforas paulinas: la divinidad aparece como un maestro de gimnasia que enfrenta al atleta con un duro contrincante; el atleta, por su parte, debe sudar para poder convertirse en un campeón olímpico); *Dissert.* 1, 29, 34-36; *Dissert.* 2, 2, 13; 15, 2; 17, 29; 18, 22 y 27; *Dissert.* 3, 1, 5; 10, 6-8; 15, 2-6; 16, 14; 20, 9-10; 21, 3; 22, 51-52; 23, 2; 25, 2-5; *Dissert.* 4, 1, 106; 4, 11-12 y 30-31; 9, 15 (ed. J. Souilhé, vol. 1, 19, 71, 86 y 109; ed. J. Souilhé, vol. 2, 12, 59, 73, 77 y 78; ed. A. Jagu, vol. 3, 6, 39, 52-53, 56, 64, 66, 77, 87 y 112;

parte de ocasiones en las que leemos una alusión a los atletas en la obra de un pensador pagano, en realidad se trata de meras comparaciones en las que se plasma la superioridad del filósofo —es decir, la virtud del alma— sobre el atleta —personificación de las virtudes del cuerpo—. <sup>96</sup>

Los escritores cristianos también pertenecían en la mayor parte de casos a una élite cultivada. Así, Teodoreto poseía una sólida formación intelectual: junto a su educación cristiana, también recibió una adecuada instrucción en las letras griegas, acudiendo con seguridad durante su adolescencia a una escuela de rétores y sofistas paganos, como era la costumbre entre los jóvenes cristianos de familias acomodadas. <sup>97</sup> El resultado de este doble tipo de educación, religiosa y profana, se hace patente en su obra. El obispo de Ciro demuestra que la educación clásica y la educación cristiana son compatibles. Y esto se observa especialmente en la riqueza de sus metáforas deportivas: su educación cristiana le permitió conocer las metáforas agonísticas de Pablo de Tarso, mientras que su formación

---

ed. A. Jagu, vol. 4, 20, 38-39, 41-42 y 76); Marcus Aurel., *ad se ipsum* 3, 4; 4, 18; 51; 6, 20; 10, 8; 12, 9 (ed. A. Trannoy, 21, 31, 40, 58, 112 y 137-138). Véase V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, 28-35.

<sup>96</sup> Un buen ejemplo lo constituye Dio Chrys., *Or.* 8 y 9 (ed. J. de Arnim, vol. 1, 95-102 y 103-107). Por su parte, Séneca no compara al sabio con el atleta, sino que los contraponen: uno cuida el alma; el otro, el cuerpo (Seneca, *ep.* 78, 16; 80, 2-3 [ed. F. Préchac, vol. 3, 76 y 87-88]). Diógenes Laercio tampoco realiza verdaderas metáforas deportivas, sino que afirma que el ejercicio del cuerpo y del alma eran igual de importantes, por lo que deberían ser complementarios (Diogenes Laertius, *Vit. phil.* 6, 70 [ed. M. Marcovich, vol. 1, 419]). En este sentido, Jámblico recuerda que los discípulos de Pitágoras se ejercitaban diariamente con actividades atléticas (Iamblicus, *de vita Pythagorica* 21, 97 [ed. L. Deubner - J. Klein, 56]). Véase L. Friedlaender, *La sociedad romana*, 650-651.

<sup>97</sup> El propio Teodoreto reconoce que recibió de sus padres una educación adecuada, aunque no especifica en qué consistió ésta; véase Thdt., *ep.* (*Sirm.*) 81 (SCh 98, 196). Al respecto, véase: P. Canivet, *Le monachisme syrien*, 46-54; R. Teja, *Teodoreto de Ciro*, 9. Véase también Y. Azéma, *Citations d'auteurs et allusions profanes dans la Correspondance de Théodorete*, en *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, ed. F. Paschke, Berlin 1981, 5-13.

clásica le permitió dominar bien toda la terminología del mundo del estadio e incluirla en sus metáforas.<sup>98</sup>

La principal diferencia con el caso pagano no radica, pues, en la formación intelectual de los escritores, sino en el tipo de público al que iba dirigida la obra. El obispo no escribía tan sólo para la élite, sino para todo el mundo, un público en el que la gran masa de los creyentes, el pueblo, poseía una importancia capital. Y se dirigía a todo el mundo porque su obra tenía una intención moralizante. Teodoreto escribía para adoctrinar, para que las vidas de los ascetas se convirtieran en unos modelos de virtud que fueran seguidos por los creyentes.

Para despertar el interés de sus lectores y oyentes y que todo el mundo pudiera comprender bien el mensaje que deseaba transmitir, Teodoreto recurrió con extraordinaria frecuencia a la metáfora agonística.<sup>99</sup> En este punto, como ya hemos visto, Teodoreto no fue un innovador, sino que siguió la estela trazada por Pablo en sus epístolas y que tras el Apóstol siguieron tantos otros autores. Si el obispo de Ciro destacó en este aspecto, ello se debió al gran número de veces que incluyó estas metáforas en su obra biográfica, más incluso que muchos de sus antecesores, que recurrieron a ellas con mucha mesura. Así, por ejemplo, Jerónimo no incluyó metáforas deportivas en las biografías que dedicó a los ascetas Pablo, Hilarión y Malco, pues prefería aquellas que los presentaban como soldados de Dios. Tampoco recurrieron a las metáforas deportivas el anónimo autor de la *Historia monachorum in Aegypto* ni Malco en su biografía de Porfirio de Gaza. Sí que las usa, en cambio, con una relativa abundancia —aunque no sean tantas ni tan elaboradas como las utilizadas por el obispo de Ciro— Paladio, especialmente

---

<sup>98</sup> Un buen ejemplo del profundo conocimiento que Teodoreto tenía del mundo del estadio lo hallamos en una de sus epístolas, en la que enumera los principales festivales agonísticos griegos; véase Thdt., *ep.* (*Sirm.*) 72 (SCh 98, 156).

<sup>99</sup> Teodoreto también incluyó este tipo de metáforas, aunque en menor medida, en algunos otros de sus escritos, como es el caso de las epístolas; a modo de ejemplo, puede verse: Thdt., *ep.* (*Sirm.*) 3 (SCh 98, 24 y 28); 12 (*ibid.*, 40, 42 y 44); 28 (*ibid.*, 86); 52 (*ibid.*, 128); 71 (*ibid.*, 156); 77 (*ibid.*, 166); 78 (*ibid.*, 180); Id., *ep.* (*Coll. Conc.*) 5 (SCh 429, 138 y 142); 6 (*ibid.*, 152); 13a (*ibid.*, 188); 18a (*ibid.*, 218); 25 (*ibid.*, 268).

al inicio de su *Historia Lausiaca*,<sup>100</sup> una de las obras que sirvió de inspiración a Teodoreto para la composición de la *Historia monachorum Syriae*. En cambio, son poco usuales en otros relatos biográficos, como la vida de Hipacio escrita por Calínico —en este caso en su mayor parte hacen referencia a la corona de la victoria—.<sup>101</sup> Lo mismo sucede, ya en el siglo VI, con Leoncio de Neápolis y su vida de Simeón de Émesa.<sup>102</sup>

Teodoreto, por su parte, era consciente de que muchos de sus feligreses mantenían intacta su afición por los juegos, pese a las críticas que él mismo hubiera podido dirigir contra los espectáculos.<sup>103</sup> Por eso, sabía bien que el uso de estas metáforas agonísticas le podía acercar más a su público, un público que no despreciaba ningún tipo de manifestación lúdica, al contrario de lo que sucedía con determinados lectores y oyentes de las obras de los escritores paganos, de carácter más elitista. Si dentro de estas metáforas deportivas el estadio tenía tanta importancia era debido —además de porque los autores cristianos se mostraban como continuadores de las metáforas paulinas— a que este género de espectáculo gozaba de una mayor popularidad en el Imperio Romano oriental que en el occidental,<sup>104</sup> gracias al gran número de

<sup>100</sup> Pall., *h. Laus. Prooemium*; 18; 24; 40; 41 (ed. C. Butler, vol. 2, 3-5, 49, 78, 127 y 129).

<sup>101</sup> Call., *v. Hyp.* 24, 58; 61 y 77-78 (SCh 177, 164, 166 y 170).

<sup>102</sup> Leont. N., *v. Sym.* (ed. L. Rydén, 123, 127, 129, 136, 138, 142, 150 y 166).

<sup>103</sup> Una crítica de Teodoreto contra los espectáculos romanos puede leerse en la historia del monje Telémaco, quien acudió a Roma con el ánimo de acabar con los combates de gladiadores y acabó siendo linchado por el público enfurecido; véase Thdt., *h. e.* 5, 26 (GCS NF 5, 327-328). Al respecto, véase: J. P. Kirsch, *Das Ende der Gladiatorenspiele in Rom*, en *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 26 (1912), 207-211; H. Delehay, *Saint Almachius ou Télémaque*, en *Analecta Bollandiana* 33 (1914), 421-429; G. Ville, *Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien*, en *Mélanges d'archéologie et d'histoire. Ecole française de Rome* 72 (1960), 273-335; 326-331; J. A. Jiménez, *El martirio de Almaquio y la prohibición de los espectáculos de gladiadores*, en *Polis* 20 (2008), 89-165.

<sup>104</sup> Evidentemente, esto no significa que los certámenes atléticos no gozaran de popularidad en las provincias occidentales del Imperio Romano, sino únicamente que tal popularidad no fue tan grande como la que disfrutaron en la *pars Orientis*. Acerca de los festivales atléticos en el Mediterráneo occidental, véase: I. C. Ringwood, *Agonistic Festivals in Italy*

festivales con competiciones atléticas que se celebraban en muchas de las principales ciudades de Oriente.<sup>105</sup> Esto podría explicar por qué las metáforas agonísticas aparecen con mayor frecuencia en los autores cristianos orientales que en los occidentales.

Pero Teodoreto dio un paso más y aplicó las metáforas lúdicas también a mujeres ascetas,<sup>106</sup> a las que compara con atletas, a pesar de que en el mundo antiguo las mujeres apenas tenían relación con el mundo del estadio.<sup>107</sup> Tal vez las incluyera en su afán por emular

---

*and Sicily*, en *American Journal of Archaeology* 64 (1960), 245-251; L. Friedlaender, *La sociedad romana*, 640-641; J.-P. Thuillier, *Le sport dans la Rome antique*, 51-55; D. Di Nanni Durante, *I Sebastà di Neapolis. Il regolamento e il programma*, en *Ludica* 13-14 (2007-2008), 7-22.

<sup>105</sup> Acerca de los principales festivales atléticos del Mediterráneo oriental, especialmente los diversos Juegos Olímpicos celebrados en muchas ciudades de esta zona, véase: W. Smith, *Olympia*, en *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London 1882, 828-833; 832-833; I. C. Ringwood, *Local Festivals of Euboea, Chiefly from Inscriptional Evidence*, en *American Journal of Archaeology* 33 (1929), 385-392; Id., *Local Festivals at Delos*, en *American Journal of Archaeology* 37 (1933), 452-458; Id., *Festivals of Rhodes*, en *American Journal of Archaeology* 40 (1936), 432-436; Id., *Festivals of Ephesus*, en *American Journal of Archaeology* 76 (1972), 17-22; Cl. Millon - B. Schouler, *Les jeux olympiques d'Antioche*, en *Pallas* 34 (1988), 61-76; G. Downey, *The Olympic Games of Antioch in the Fourth Century A.D.*, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 70 (1939), 428-438; N. Spivey, *The Ancient Olympics*, 198-199; S. Remijsen, *The Introduction of the Antiochene Olympics: A Proposal for a New Date*, en *Greek, Roman and Byzantine Studies* 50 (2010), 411-436; F. García Romero, *Sports Festivals like the Olympic Games: Iso-Olympics*, en *Youth, Sport, Olympic Games*, edd. W. Petermandl - Ch. Ulf, Hildesheim 2012, 59-72.

<sup>106</sup> Acerca de la presencia de mujeres en la obra de Teodoreto de Ciro, véase L. Padovese, *La figura femminile nella vita e nelle opere di Teodoreto di Ciro: alcune considerazioni*, en *Augustinianum* 35 (1995), 715-728.

<sup>107</sup> Durante la antigüedad, la participación de las mujeres en actividades deportivas fue realmente esporádica. En Grecia, las mujeres tenían prohibido concursar e incluso asistir a los Juegos Olímpicos, como nos confirma Pausanias (Pausanias, *Descriptio Graeciae* 5, 6, 7-8 [ed. M. Casevitz, vol. 5, 15-16]). Como mucho, únicamente podían competir en este festival en la prueba hípica, dado que no tomaban parte directamente en ella, sino que lo hacían como propietarias de los caballos que tiraban de los carros, los cuales eran conducidos por aurigas especialistas en la materia. No obstante, cada cuatro años tenía lugar en la misma Olimpia un festival en honor de Hera, los Juegos Hereos, donde participaban mujeres en compe-



a Paladio, quien también compiló historias de mujeres ascetas en su *Historia Lausiaca* para que pudieran servir como modelo a aquellas mujeres que deseaban alcanzar la corona de la castidad.<sup>108</sup> Por su parte, Ramón Teja propone otra interesante hipótesis para explicar la presencia de mujeres en la *Historia monachorum Syriae*: la intención de Teodoreto con esta colección de biografías habría sido «demostrar, con ejemplos y casos concretos, que el ideal filosófico de Platón, que a partir del siglo II de nuestra era había sido desarrollado por el neoplatonismo, el neopitagorismo y la teúrgia, sólo lo han realizado de una manera plena los monjes cristianos».<sup>109</sup> De ahí que la inclusión de mujeres en su obra respondiera al «intento no declarado de que, como defendían los neoplatónicos,

---

ticiones atléticas (Pausanias, *Descriptio Graeciae* 5, 16, 2-4 [ed. M. Casevitz, vol. 5, 43-44]). En época del Imperio Romano, seguimos constatando una participación esporádica de mujeres en certámenes atléticos. Un ejemplo célebre, en parte debido a su rareza, lo constituye una inscripción, datada hacia el año 45 d.C., en la que un tal Hermesianacte realizó una dedicatoria en honor de sus tres hijas, vencedoras en los Juegos Píticos, en los Ístmicos y en los Nemeos, entre otros festivales (*Sylloge inscriptionum Graecarum*, vol. 2, 802). Cabe destacar también aquí el famoso mosaico conocido popularmente como “las jóvenes en bikini” de Piazza Armerina (siglo IV), que aparecen practicando diversas actividades deportivas, como salto, carrera y lanzamiento de disco y de pelota, por lo que seguramente se trata de atletas femeninas. Véase: B. Spears, *A Perspective of the History of Women's Sport in Ancient Greece*, en *Journal of Sport History* 11 (1984), 32-47; H. M. Lee, *Athletics and the Bikini Girls from Piazza Armerina*, en *Stadion* 10 (1984), 45-76; Id., *SIG3 802: Did Women Compete against Men in Greek Athletic Festivals?*, en *Nikephoros* 1 (1988), 103-117; G. Arrigoni, *Donne e sport nel Mondo Greco. Religione e Società*, en *Le donne in Grecia*, ed. G. Arrigoni, Roma - Bari 1985, 55-201; C. Bérard, *L'impossible femme athlète*, en *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli, Archeologia e storia antica* 8 (1986), 195-202; P. A. Bernardini, *Aspects ludiques, rituels et sportifs de la course féminine dans la Grèce antique*, en *Stadion* 12-13 (1986-1987), 17-26; N. Serwint, *Female Athletic Costume at the Heraia and Prenuptial Initiation Rites*, en *American Journal of Archaeology* 97 (1993), 403-422; K. Mantas, *Women and Athletics in the Roman East*, en *Nikephoros* 8 (1995), 125-144; J.-P. Thuillier, *Le sport dans la Rome antique*, 141-142; S. G. Miller, *Ancient Greek Athletics*, 150-159; Id., *Areté. Greek Sports from Ancient Sources*, 105-110.

<sup>108</sup> Pall., *h. Laus. Prooemium*; 18; 24; 40; 41 (ed. C. Butler, vol. 2, 3).

<sup>109</sup> R. Teja, *Teodoreto de Ciro*, 24.

también las mujeres pueden practicar la filosofía». <sup>110</sup> El mismo Teodoreto afirma, en la biografía de Pedro el Gálata, que existen mujeres que combaten como los hombres y contienden en el estadio de la virtud. <sup>111</sup> Por esa razón, cuando incluyó en su obra las biografías de Marana, Cira y Domnina, el obispo de Ciro no tuvo ningún inconveniente en aplicarles las mismas metáforas agonísticas que ya había dedicado a los protagonistas masculinos. <sup>112</sup>

En resumen, a lo largo de este trabajo hemos podido ver cómo, al escribir su *Historia monachorum Syriae*, Teodoreto de Ciro se convirtió en un seguidor más de las metáforas deportivas creadas por Pablo de Tarso y que inmediatamente pasaron a la tradición literaria cristiana. En este punto, el Apóstol se mostraba como un buen conocedor del ideal aristocrático clásico del héroe que se esforzaba por alcanzar la *areté*. Cuando Pablo aplicó dicho ideal a su discurso, en un nuevo ejemplo en su obra de fusión de cultura judía y helénica, creó en realidad una metáfora deportiva que a partir de ese momento no haría más que perpetuarse. Pero a cuatro siglos de distancia, el obispo Teodoreto no fue un seguidor más de este tipo de símiles literarios, dado que superó ampliamente al resto de autores cristianos en su uso. En efecto, desarrolló con mucha profundidad dichas metáforas deportivas, que prefería a las militares, y exploró todas sus posibilidades mediante la creación de todas las comparaciones posibles. Incluso llegó a aplicarlas a las mujeres ascetas, pese a que las mujeres tenían un muy escaso protagonismo en el mundo del estadio. Por otro lado, es cierto que las autoridades cristianas condenaban sin paliativos todas las manifestaciones lúdicas —espectáculos del estadio incluidos—, pero, insistimos, Teodoreto no hizo otra cosa que seguir la senda trazada por Pablo de Tarso. Y si usó estas metáforas con tal profusión, seguramente ello se debió a la gran popularidad de la que todavía en su tiempo gozaban los certámenes atléticos en el Oriente mediterráneo. Además, la educación en parte profana de Teodoreto le ayudó sin duda a revestir sus metáforas de una terminología específica que difícilmente halla parangón en el resto de autores de la antigüedad cristiana.

---

<sup>110</sup> Id., *Teodoreto de Ciro*, 25.

<sup>111</sup> Thdt., *Hist. mon. Syr.* 9, 12 (SCh 234, 428).

<sup>112</sup> Id., *Hist. mon. Syr.* 29, 2 y 6-7; 30, 3 y 5-6 (SCh 257, 232-234, 236-238, 242-244 y 246).

JUAN ANTONIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ  
GRAT (Grup de Recerques en Antiguitat Tardana)  
Facultat de Geografia i Història (UB)  
C/ Montalegre, 6-8  
08001 Barcelona,  
ESPAÑA  
jjimenez@ub.edu

## ABSTRACT

The *Historia monachorum Syriae*, written by Theodoret of Cyrhus in 444 AD, contains a large quantity of sports metaphors in which the ascetic was presented as the “athlete of God”. The origin of this metaphor goes back to the epistles of Paul of Tarsus. Afterwards, there were many Christian writers who included it in their writings, although Theodoret undoubtedly exploited it in a much more intense way than other authors. His abundant use of this metaphor was due to the great popularity enjoyed by athletic contests in the eastern Mediterranean well into the fifth century. Moreover, the partially profane education of Theodoret allowed him to give a specific terminology to his sports metaphors hardly documentable in other writers of Christian antiquity.