
La «Revolta de las estatuas» en la *Historia Eclesiástica* de Teodoreto de Ciro

Historiografía, retórica y exégesis*

Alberto J. QUIROGA PUERTAS

Universidad de Granada
aquiroga@ugr.es

En este breve trabajo pretendo poner de manifiesto que el relato sobre la revuelta de las estatuas transmitido en la *Historia Eclesiástica* V. 20 de Teodoreto de Ciro¹ es un pasaje programático del obispo, monje y teólogo antioqueno en el que su ideario y postura doctrinal se exponen en una composición historiográfica y retórica muy cuidada. Así, *HE* V.20 incluye una alusión a un pasaje veterotestamentario de gran valor exegético y una disposición del relato de la revuelta de las estatuas especialmente elaborada con el fin de exponer y defender diversas facetas de su pensamiento: su concepción del monarca cristiano ideal, su visión del monacato y una defensa de la *parrhēsia* cristiana. Con el fin de analizar estos aspectos, en primer lugar proporcionaré un breve relato del acontecimiento conocido como la «Revolta de las estatuas», acaecida en Antioquía en el año 387. Seguidamente, repasaré brevemente las fuentes cristianas que trataron el evento con el objetivo de comparar tales textos con el relato de Teodoreto. Finalmente, me centraré en el pasaje de Teodoreto (*HE* V.20) abordándolo desde una perspectiva historiográfica, retórica y exegética.

La crítica moderna ha coincidido en subrayar la dificultad de elaborar una recreación completa y coherente de lo acontecido en Antioquía a finales de febrero del 387². Este hecho no es de extrañar, ya que las dos principales fuentes sobre este

* Quisiera expresar mi agradecimiento al profesor José B. Torres Guerra, de la Universidad de Navarra, y a los anónimos referees por sus críticas y sugerencias. Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación FFI2012-32012 (La teatralización de la retórica y el establecimiento de un canon en la literatura griega y latina en la antigüedad tardía [siglos III-IV] del Ministerio de Economía y Competitividad).

¹ Una actualizada semblanza biográfica de Teodoreto en Istvan PASZTORI-KUPAN, *Theodoret of Cyrus*, Londres, 2006, pp. 3-80.

² Entre la bibliografía moderna que se ha ocupado monográficamente del tema destacan Robert BROWNING, *The riot of A.D. 387 in Antioch. The role of the theatrical Claque in the Late Empire*, en *Journal of Roman Studies*, 42 (1952), pp. 13-20; Dorothea FRENCH, *Rhetoric and Rebellion of A.D. 387 Antioch*, en *Historia*, XLVII (1998), pp. 468-484; Pierre Louis MALOSSE, *Comment arrêter un massacre: une leçon de rhétorique appliquée (Libanios, Discours XIX)*, en *Revue des Études Grecques*, 120 (2007), pp. 107-141; Paul PETIT, *Libanios et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.C.*, París, 1955, pp. 238-244; Frans VAN DER PAVERD, *St. John Chrysostom. The homilies on the Statues*, Roma, 1991, pp. 15-159.

acontecimiento –los discursos 19-23 del sofista pagano Libanio de Antioquía y las *Homilias sobre las estatuas* de san Juan Crisóstomo³– difieren en la interpretación de los hechos. Con todo, se puede realizar un relato que aporte las principales claves de lo ocurrido y las consecuencias de la asonada. La lectura de una carta que anunciaba la imposición de un impuesto extraordinario⁴ ahondó en el malestar existente en Antioquía, ciudad que había protagonizado varias revueltas durante las décadas anteriores al año 387⁵. A las espontáneas muestras de desacuerdo con este nuevo impuesto por parte de los curiales y *honorati* de la ciudad, se unieron las protestas de gran parte de los ciudadanos y, especialmente, las de los miembros de la claqué teatral⁶. La manifestación se fue tornando en un acto más violento, hasta el punto de que los paneles con el retrato de la familia imperial y las estatuas que representaban al emperador Teodosio, a su mujer Flacila, a su padre Teodosio, y a sus hijos Honorio y Arcadio, fueron derribados y humillados⁷. Una vez que las fuerzas del *comes Orientis* acabaron con el tumulto, parte de la población antioquena huyó tras los juicios y ejecuciones sumarias realizadas poco después de la revuelta. Al mismo tiempo, Teodosio envió

³ Frente a la tradicional atribución de 21 homilias al corpus de san Juan Crisóstomo, adopto la hipótesis de Andrius VALEDICIUS, *Les 24 homélies De Statuis de Jean Chrysostome. Recherches nouvelles*, en *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*, 46 (2000), pp. 83-91.

⁴ El debate sobre la naturaleza de este impuesto persiste hoy día, ya que la crítica moderna duda entre una *lustralis collatio*, o una *superindictio* que gravaría a los *possesores*. Vid. John Hugo Wolfgang Gideon LIEBESCHUETZ, *The finances of Antioch in the fourth century*, en *Byzantinische Zeitschrift*, 52.2 (1959), p. 344, 355; Paul PETIT, *Libanius et la vie municipale...* [ver n. 2], pp. 145-146; Michael ROSTOVITZEFF, *Historia Social y Económica del Imperio Romano*, Madrid (trad.), 1973, pp. 451-466. Respecto a la finalidad del impuesto, tampoco parece existir consenso. Frente a N. Q. KING, *The Emperor Theodosius and the establishment of Christianity*, Londres, 1961, p. 60, que considera que el impuesto estaba destinado a sufragar los *quinquennialia* y *decennialia* de Teodosio y Arcadio, Henry CHADWICK, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford, 2001, p. 479 y Georges DEPEYROT, *Crisis e inflación entre la Antigüedad y la Edad Media*, Barcelona (trad.), 1996, p. 22 estiman que el impuesto se destinaría a las continuas guerras en las que el emperador estaba inmerso. El poco fiable relato de la *Historia Nueva* IV.41 de Zósimo parece apuntar en esta dirección. Léanse también Frans VAN DER PAVERD, *St. John Chrysostom...* [ver n. 2], pp. 19-20; Robert BROWNING, *The riot of A.D. 387 in Antioch...* [ver n. 2], p. 14.

⁵ Antioquía sufrió otros episodios levantiscos en los años 354 (mala gestión de una época de hambruna por parte del *consularis Syriae* Teófilo), 362-363 (malas cosechas, incidentes por la exhumación de los restos del mártir Bábilas, y desavenencias con el emperador Juliano el Apóstata), 371-372 (persecución por prácticas mágicas entre las élites culturales antioquenas), 382-385 (largo periodo de malas cosechas).

⁶ Sobre la consideración de la importancia de la claqué teatral en contextos levantiscos, vid. Robert BROWNING, *The riot of A.D. 387 in Antioch...* [ver n. 2], pp. 16-18; John Hugo Wolfgang Gideon LIEBESCHUETZ, *Antioch: city and imperial administration in the later Roman Empire*, Oxford, 1972, p. 215. Para una opinión contraria, Paul PETIT, *Libanius et la vie municipale...* [ver n. 2], p. 241; Frans VAN DER PAVERD, *St. John Chrysostom...* [ver n. 2], p. 31, 33.

⁷ Sobre qué estatuas en concreto fueron destruidas y humilladas, vid. Frans VAN DER PAVERD, *St. John Chrysostom...* [ver n. 2], pp. 116-120.

dos emisarios, Cesario, que ocupaba entonces el cargo de *magister officiorum*, y Elé-bico, *magister militum*, para que evaluaran lo acontecido. Mientras tanto, Antioquía mandó una delegación a Constantinopla para que convenciera al emperador de que todo había sido instigado por un demonio y para que otorgara el perdón imperial, levantando así los castigos cautelares que había impuesto Teodosio (cierre de los baños públicos, teatro e hipódromo; encarcelamiento de la clase curial; degradación del rango de «metrópolis» de Antioquía). Ya sea por los efectos persuasivos de esa embajada (encabezada por el obispo Flaviano y por curiales de Antioquía⁸), o por la intervención favorable del *magister officiorum* Cesario⁹, el emperador Teodosio finalmente concedió el perdón a Antioquía.

La literatura cristiana contemporánea a la revuelta reflejó los acontecimientos. En primer lugar, contamos con el corpus de homilías *De Statuis* compuestas por san Juan Crisóstomo. A pesar de que queda fuera del ámbito de este trabajo, merece la pena reseñar que dichas homilías persiguieron un doble objetivo: en primer lugar, dar refugio espiritual a la población antioquena ante el temor de las posibles represalias del emperador Teodosio. Así se pronuncia el propio san Juan Crisóstomo (*Hom. X*, PG 49, 111-112):

Si vas al tribunal, allí encontrarás disputas y peleas; si vas a la curia, la preocupación por los asuntos públicos; si a una casa, constriñe por todas partes la preocupación por los asuntos particulares; si a las reuniones y asambleas del ágora, allí también todo es terrenal y corruptible. Pues todo lo que hablan los que allí se reúnen es o acerca de compras, o acerca de contribuciones, o acerca de las magníficas mesas, o acerca de la venta de terrenos, o acerca de otras transacciones, o acerca de testamentos, o acerca de herencias, o acerca de otros asuntos por el estilo. Y si vas a las estancias del palacio imperial, también allí escucharás de nuevo lo mismo, puesto que todos hablan de dinero, de poder, de la gloria aquí venerada, pero nada espiritual. En cambio, aquí todo lo contrario: acerca del cielo y sus asuntos, acerca del alma, acerca de nuestra vida, y para qué hemos nacido, y por qué pasamos en esta vida tanto tiempo, y hacia dónde viajamos desde aquí, y qué nos sucederá tras esta vida, y por qué motivo nuestro cuerpo es de arcilla, y cuál es la naturaleza de la muerte, y de una vez qué es la vida presente y qué la futura. En una palabra, nada hay terrenal, sino que todo lo que se dice versa sobre lo espiritual y poniendo grandes remedios para nuestra salvación, saldremos de aquí con virtuosa esperanza.

⁸ El sofista pagano Libanio de Antioquía, *Disc.* 19.1-3 fingió que fue él quien viajó a Constantinopla y persuadió al emperador Teodosio para que depusiera su ira y perdonara a la ciudad siria, a pesar de que el propio sofista reconoció en otros discursos que permaneció en Antioquía tras la revuelta (*Discurso* 1.252; 23.15). En el siglo VI, el historiador Zósimo (*Historia Nueva* IV.41) contó el relato en clave pagana y creyó la falsa embajada de Libanio.

⁹ *Vid.* Libanio, *Discurso* 21.17-22, un relato tendencioso y retóricamente exagerado en el que Cesario viaja rápidamente a Constantinopla con la ayuda de la diosa *Tyché*.

En segundo lugar, la crítica moderna se ha mostrado unánime al considerar que las homilías de san Juan Crisóstomo apoyarían la causa meleciana en el marco del cisma de Antioquía¹⁰. Como bien ha indicado E. Soler,

Elles présentent aussi l'intérêt de montrer, à travers le discours chrysostomien, la position de l'Eglise chrétienne dominante à Antioche, c'est-à-dire l'Eglise qui a la mainmise sur les lieux de culte chrétiens de la cité, Eglise à laquelle Saint Jean Chrysostome appartient. Cette Eglise est niceenne et même, pourrions-nous dire, méletienne (...) Il est absolument nécessaire de replacer la sédition des Statues et ses suites dans le contexte historique du schisme d'Antioche et d'examiner à travers les homélies de Saint Jean Chrysostome comment les partisans de Flavien ont mis en place toute une stratégie de représentation et de défense de la cité¹¹.

Por otra parte, la epístola 74 de san Ambrosio de Milán contiene una breve alusión a la revuelta de las estatuas. La carta, dirigida al emperador Teodosio en términos duros y recriminatorios, pide al emperador que perdone al obispo local y a sus fieles que habían destruido una sinagoga en Calínico en el invierno del año 388-389 del mismo modo que había perdonado a los antioquenos por sus graves ofensas (*Ep.* 74.32: *Antiochenis, tuam donasti iniuriam*)¹².

Sin embargo, fueron las homilías de san Juan Crisóstomo la inspiración y principal fuente documental para los historiadores de la Iglesia que se ocuparon de informar sobre la revuelta de las estatuas en el siglo V¹³. A pesar de que Sócrates Escolástico no alude a la revuelta en su obra, Sozómoeno sí dedica un capítulo al evento en su *Historia Eclesiástica* VII.23. El historiador centra su relato en dos aspectos principales: de un lado, introduce un elemento sobrenatural en el relato de los acontecimientos. Así, además de incidir en la explicación del demonio como instigador de los actos vandálicos, añade una leyenda (nótese el empleo del verbo φασί) según la cual el fantasma de una mujer gigante con un látigo se dejó ver por las calles de Antioquía la noche anterior. En otro trabajo hemos argumentado que

¹⁰ Sobre este cisma, *vid. infra*.

¹¹ Emmanuel SOLER, *Evêque et pasteurs à Antioche sous l'empereur Théodose: l'engagement chrétien dans la défense de la cité après la sédition des statues (387)*, en Istituto Patristico Augustinianum (ed.), *Vescovi e pastori in época Teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 1997, p. 462.

¹² Traducción y estudio de la carta en John Hugo Wolfgang Gideon LIEBESCHUETZ y Caroline HILL, *Ambrose of Milan. Political Letters and Speeches*, Liverpool, 2005, pp. 95-123. Léase también Santiago DE APELLÁNIZ SAINZ-TRÁPAGA, *Elementos de moral social en el epistolario político de san Ambrosio de Milán (Dissertationes. Series Theologica, XXVII)*, Roma, 2009, pp. 181-187.

¹³ Para una introducción al género de la historiografía eclesiástica y sus claves, *vid.* Glenn CHESNUT, *The first Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, París, 1977, pp. 37-60; Albert VICIANO, *Optimismo histórico de Eusebio de Cesarea y realismo de Agustín de Hipona*, en *Scripta Theologica*, 27/3 (1995), pp. 957-961; Friedhelm WINKELMANN, *Historiographie*, en *Reallexikon für Antike und Christentum* 15 (1991), pp. 724-765.

los atributos y descripción de este fantasma se asemejan a los de la diosa Hécate¹⁴. Esta asimilación sería pertinente también desde un punto de vista simbólico, ya que uno de los campos de acción de esta diosa era la venganza¹⁵, siendo ésta una amenaza constante que pendía sobre los antioquenos tras la revuelta. Por otro lado, Sozómoeno insiste en subrayar el papel salvador de la embajada del obispo Flaviano ante el emperador Teodosio. En este sentido, destaca el hecho de que Sozomeno innove respecto a la versión de san Juan Crisóstomo: si en las homilías de éste el magistral discurso (tanto la *dispositio* de los argumentos como la *actio* del discurso mismo son ejemplos de las cotas literarias que podía alcanzar la oratoria cristiana del siglo IV d.C.) del obispo Flaviano acabó por ablandar al emperador, en la versión del historiador el obispo hace que los jóvenes acólitos al emperador entonen los himnos propios de la iglesia de Antioquía para persuadir a Teodosio de que deponga su ira (*HE VII.23*)¹⁶.

Más rico en aspectos historiográficos, textuales y religiosos es el capítulo dedicado por Teodoreto a la revuelta de las estatuas en su *Historia Eclesiástica* V.20. En primer lugar, es destacable el hecho de que Teodoreto parece confundir la fecha de la asonada antioquena y la sitúe tras la denominada «masacre de Tesalónica»¹⁷ en el año 390. Ésta ha sido la *communis opinio* hasta ahora establecida. Sin embargo, los editores y traductores franceses de la *Historia Eclesiástica* de Teodoreto han considerado que el error cronológico de Teodoreto es intencionado y que respondería a un plan del historiador con el fin de mostrar una evolución en el desarrollo del concepto de la *pietas* cristiana del emperador Teodosio:

il a choisi d'inverser le récit des deux événements, en plaçant l'émeute d'Antioche après le massacre de Thessalonique dans le contexte duquel elle est d'abord citée, ce qui lui permet de montrer, fidèle à son propos, les progrès de la piété impériale¹⁸.

Esta apreciación, que ayuda a entender el supuesto error cronológico de Teodoreto, se ve refrendada por el hecho de que al comienzo de *HE V.20* el historiador afirma que la revuelta aconteció cierto tiempo después de la muerte de Flacila, la

¹⁴ Alberto Jesús QUIROGA PUERTAS, *In Hecate's Realm: a note on Sozomenus HE VII.23*, en *Classical Quarterly* (en prensa).

¹⁵ José Luis CALVO MARTÍNEZ, *La Diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío*, en *Florentia Iliberritana*, 3 (1999), pp. 71-82.

¹⁶ *Historia Eclesiástica VII.23*: πέπεικε τοὺς παρὰ τὴν βασιλικὴν τράπεζαν ἄδειν εἰσθότας νέους τὰς ἐν ταῖς λιταῖς τῶν Ἀντιοχείων ψαλμωδίας εἰπεῖν.

¹⁷ Sobre este episodio, consúltese John Hugo Wolfgang Gideon LIEBESCHUETZ and Caroline HILL, *Political letters and speeches* [ver n. 12], pp. 262-269; Neil MCLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1994, pp. 315-330.

¹⁸ Annick MARTIN, Pierre CANIVET, Jean BOUFFARTIGUE *et al.*, *Histoire Ecclésiastique. Livres III-V*, París, 2009, p. 419, n. 3.

mujer del emperador Teodosio. Dado que ésta falleció en el 386, Teodoreto no parece incurrir en error cronológico alguno, sino que altera la disposición interna de su narrativa para acomodarla al objetivo final de su obra: demostrar la correcta relación entre el poder divino y el poder terrenal, en este caso mediante el ejemplo del aprendizaje del emperador Teodosio de una virtud cristiana como la *pietas*.

En este sentido, hay un pasaje muy revelador en la *Historia Eclesiástica* de Teodoreto que apoya la teoría de Martin, Canivet, Bouffartigue *et alii*. En el libro V.18, Teodoreto, tras haber dedicado el capítulo anterior a la descripción de la masacre de Tesalónica, dedica un largo párrafo a disertar sobre la reacción de san Ambrosio de Milán tras el episodio de Tesalónica. Dejando de lado la literaturización del pasaje y los excesos retóricos de estas líneas¹⁹, el párrafo 23 de este capítulo 18 llama poderosamente la atención por definir con total claridad lo que se espera del obispo ideal y del emperador cristiano (V.23.18): «Pues yo mismo admiro a ambos, a uno por su libertad de palabra, a otro por su docilidad». Los términos aplicados a cada uno –*παρρησία* a san Ambrosio, *εὐπειθεία* al emperador Teodosio– dejan a las claras lo que se esperaba de cada cual: cualquier figura del cristianismo, ya fuera monje, sacerdote u obispo, no debía temer ejercer la *παρρησία*²⁰ ante un emperador que debería mostrarse clemente y especialmente diligente para obedecer las palabras del obispo. Con este texto en mente es como debe entenderse que el pasaje relativo a la revuelta de las estatuas del 387 se ubique tras el de la masacre de Tesalónica del 390: Teodoreto prioriza la construcción de la evolución de la clemencia del emperador Teodosio sobre la disposición cronológica del relato. Así pues, considero que la explicación de los editores y traductores franceses es más que plausible puesto que evidencia la habilidad de Teodoreto para tratar varios asuntos sin cometer anacronismos²¹. Su capacidad para modelar la disposición interna de los pasajes y acomodarlos al propósito general de un *opus magnum* como esta *Historia Eclesiástica* revela la habilidad de alguien acostumbrado a debatir posiciones doctrinales en escritos exegéticos, apologéticos e historiográficos²².

¹⁹ Sobre la verosimilitud del encuentro entre san Ambrosio de Milán y el emperador Teodosio, *vid.* Annick MARTIN, Pierre CANIVET, Jean BOUFFARTIGUE *et al.*, *Histoire Ecclésiastique* [ver n. 18], pp. 406-407, n. 1. Pierre MARAVAL, *Théodose le Grand (379-395): le pouvoir et la foi*, París, 2009, pp. 227-229.

²⁰ Sobre la *παρρησία* en la tardo-antigüedad, *vid.* G.J.M. BARTERLINK, *Die 'parrhesia' des Menschen vor Gott bei Johannes Chrysostomus*, en *Vigiliae Christianae*, 51.3 (1997), pp. 261-272. Michael GADDIS, *There is no crime for those who have Christ: religious violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley, 2005, pp. 214-219.

²¹ Annick MARTIN, Pierre CANIVET, Jean BOUFFARTIGUE *et al.*, *Histoire Ecclésiastique* [ver n. 18], p. 25, califican condescendentemente estos ajustes como «distortions».

²² Elena CAVALCANTI, *Teodoreto di Ciro*, en Angelo di BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Génova, 1983, pp. 3371-3374; Johannes QUASTEN, *Patrology III*, Utrech, 1963, pp. 536-564.

Tal habilidad también se refleja en las líneas dedicadas a la descripción de la revuelta de las estatuas en V.20. En una nueva reivindicación de la *παρησία* cristiana, Teodoreto relata que un monje que habitaba los montes cercanos a Antioquía²³, Macedonio (*HE* V.20.5)

desconocedor de las cosas de la vida y totalmente profano en las Escrituras, que vivía en las cimas de las montañas y que de noche, tras cada día, dedicaba al salvador de todas las cosas unas plegarias puras,

bajó de las montañas y abordó a los emisarios imperiales con el ruego de que transmitieran al emperador que recordara su naturaleza humana y que se precaviera de destruir a los hombres, auténticas imágenes de Dios. Sobre el monje Macedonio también disponemos de la semblanza hagiográfica²⁴ que de él hizo el propio Teodoreto en su *Historia de los monjes de Siria*²⁵, en donde también se hace alusión a la intervención de Macedonio ante los emisarios imperiales. Existen, con todo, divergencias entre ambos textos. Así, en su *Historia de los monjes de Siria* XIII.7, Teodoreto resalta el hecho de que Cesario y Elébico reconocieran al instante al viejo monje y que le profesaran muestras de respeto. La espontaneidad y rusticidad de la alocución que Macedonio les dirige, traducida del siríaco, ayuda a dibujar su imagen como la de un monje alejado de los convencionalismos y protocolo urbanos²⁶. Por el contrario, en la *Historia Eclesiástica* V.20.5 los emisarios imperiales no reconocieron a Macedonio sino que necesitaron que les indicaran de quién se trataba. En este caso, el hecho de que Macedonio agarrara la clámide de los emisarios en el centro de la ciudad y en siríaco les pidiera que bajaran de sus caballos para departir con él encierra un simbolismo destinado a subrayar el poder de la *παρησία* cristiana. Estas diferencias entre ambos relatos se explican por el distinto objetivo y género literario de cada obra: mientras que la *Historia Eclesiástica* es una obra en la que el objetivo es demostrar que el orden político debe ponerse al servicio de la Iglesia²⁷, la *Historia de*

²³ Sobre la ubicación exacta de los montes, *vid.* Frans VAN DER PAVERD, *St. John Chrysostom...* [ver n. 2], pp. 260-293.

²⁴ Para el género hagiográfico, sigue siendo muy importante el estudio de Marc VAN UYTFANGHE, *L'Hagiographie: Un 'genre' chrétien ou Antique tardif?*, en *Analecta Bollandiana*, 111 (1993), pp. 135-188.

²⁵ Pierre CANIVET, *Le monachisme syrien*, Paris, 1977, pp. 162-163. Para la interacción entre la *Historia Eclesiástica* y la *Historia de los monjes de Siria*, *vid.* Derek KRUEGER, *Typological Figuration in Theodoret of Cyrrhus' Religious History and the art of postbiblical narrative*, en *Journal of Early Christian Studies*, 5.3 (1997), p. 405.

²⁶ Para el papel del monacato rural, *vid.* John Hugo Wolfgang Gideon LIEBESCHUETZ, *Antioch* [ver n. 6], pp. 237-238; Pierre MARAVAL, *Le Monachisme Oriental*, en Jean-Marie MAYEUR (ed.), *Histoire du Christianisme*, Paris, 1995, pp. 719-745.

²⁷ Annick MARTIN, Pierre CANIVET, Jean BOUFFARTIGUE *et al.*, *Histoire Ecclésiastique* [ver n. 18], pp. 42-50. También Lelia CRACCO RUGGINI, *The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles*, en *Athenaeum*, 55 (1977), pp. 109-111.

los monjes de Siria no puede desprenderse de un fuerte sabor hagiográfico²⁸. En ambos casos, Macedonio consiguió persuadir a Cesario y Elébico, por lo que Teodoreto le otorga el logro de haber conseguido el perdón imperial gracias a su *παρησία*. Si en otras colecciones de hagiografías colectivas el elogio de las virtudes cristianas recaía en conceptos como *metánoia* o *sophrosýne*²⁹, en la semblanza de Macedonio es la *παρησία* cristiana la virtud elogiada.

En este sentido, resta otro aspecto por dilucidar. Teodoreto destaca el papel de Macedonio como salvador de la ciudad siria, desviándose en este sentido del relato de san Juan Crisóstomo. En sus homilías, san Juan Crisóstomo narra también en tonos encomiásticos la intervención del obispo Flaviano ante el emperador Teodosio. Según Crisóstomo, fue el persuasivo discurso de Flaviano el que terminó de convencer al emperador hispano para que perdonara a la ciudad³⁰. Una cuidada *actio* retórica en la que, según el relato de la homilía 21 del corpus *De Statuis* (PG 49, 214), Flaviano «se colocó lejos del emperador, mudo, llorando, con la cabeza gacha, ocultándose, como si hubiera sido él quien hubiera cometido todo aquello», consiguió convencer al emperador de que debía perdonar a los antioquenos. Por lo tanto, llama poderosamente la atención que Teodoreto silencie la intervención del obispo Flaviano. Tanto esta omisión como el anonimato en el que mantiene san Juan Crisóstomo (PG 49, 173) el nombre del monje que intervino a favor de Antioquía se explican en el marco del cisma Meleciano, motivo de disensión en el seno de la Iglesia antioquena y que provocó que en la década del 380 hubiera más de un obispo en la capital siria³¹.

La génesis y desarrollo de este cisma afectó a las Iglesias de Occidente y de Oriente, prolongándose hasta comienzos del siglo V. Siendo éste el marco teológico y religioso de la Antioquía de finales del siglo IV, uno de los objetivos de Teodoreto al componer su *Historia Eclesiástica* fue confeccionar una historia «pro-meleciana»³², como correctamente apuntan Martin y Canivet, siguiendo así la estrategia de san

²⁸ Paul DEVOS, *La structure de l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr: Le nombre de chapitres*, en *Analecta Bollandiana*, 97 (1979), pp. 319-335.

²⁹ Vid. Laura MIGUÉLEZ CAVERO, *Rhetoric for a Christian Community: the poems of the Codex Bezae Cantabrigiae*, en Alberto Jesús QUIROGA PUERTAS (ed.), *The Purposes of Rhetoric in Late Antiquity. From Exegesis to Performance*, Tübingen, 2013, pp. 91-121.

³⁰ En un encomio al *magister officiorum* Cesario (*Discurso* 21), Libanio atribuyó parte del mérito al emperador imperial. La intención de Libanio al componer estas piezas fue minimizar la labor del obispo Flaviano y presentarse como paladín de la causa pagana ante sus conciudadanos.

³¹ Las principales referencias bibliográficas para este cisma son Ferdinand CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, París, 1905; Henry CHADWICK, *The Church in Ancient Society* [ver n. 4], pp. 415-432; José María GARCÍA FERNÁNDEZ, *La autocefalia de la Iglesia cipriota, una consecuencia del cisma del siglo IV en la cristiandad de Antioquía*, en *Espacio, Tiempo y Forma Serie II, Hª. Antigua*, 8 (1995), pp. 501-505; Charles PIETRI, *Les dernières résistances du subordinatianisme et le triomphe de l'orthodoxe nicéenne*, en Jean-Marie MAYEUR (ed.), *Histoire du Christianisme* [ver n. 26], pp. 357-398.

³² Annick MARTIN, Pierre CANIVET, Jean BOUFFARTIGUE et al., *Histoire Ecclésiastique* [ver n. 18], pp. 65-81.

Juan Crisóstomo de apoyar la facción meleciana de la Iglesia antioquena mediante una cuidadosa escenificación de la intervención ante el emperador Teodosio y sus emisarios, Cesario y Elébico. Así pues, san Juan Crisóstomo y Teodoreto de Ciro pusieron su prosa al servicio de la causa meleciana, pero desde diferentes perspectivas³³. Este hecho encuentra explicación no por la diferente visión del monacato que ambos tuvieron³⁴, sino por mor de un episodio que el propio Teodoreto narra en la *Historia de los monjes de Siria* XIII.4:

Quando acabó la liturgia y alguien le [sc. Macedonio] indicó lo ocurrido –pues desconocía por completo qué había sucedido–, en primer lugar los insultó zahiriendo a todos con palabras. A continuación, tras coger su bastón –pues tenía costumbre de andar con el apoyo de un bastón debido a su ancianidad–, persiguió al mismo obispo y a todos cuantos estaban presentes: pues pensaba que la ordenación le apartaría de lo alto de la montaña y del género de vida que amaba. Entonces algunos de sus amigos a duras penas lo calmaron, ya que estaba irritado. Pero cuando al cabo de una semana llegó de nuevo el día de la fiesta del Señor, el gran Flaviano lo envió a buscar de nuevo para invitarle a compartir con ellos la ceremonia, pero él dijo a los que llegaron: «¿No os basta con lo ocurrido, sino que de nuevo queréis ordenarme sacerdote?»³⁵

Por lo tanto, Teodoreto silenció la acción de Flaviano en los acontecimientos posteriores a la revuelta de las estatuas y se extendió en las acciones y discurso de Macedonio a causa del malentendido en la ordenación de Macedonio. Hay que destacar, sin embargo, que Teodoreto no pretende manifestar un conflicto doctrinal con el obispo Flaviano, puesto que en otros pasajes de su *Historia Eclesiástica* dedica líneas encomiásticas a Flaviano (II.24.6-11; IV.11.8; 25). De este modo, el anonimato en el que Juan Crisóstomo mantiene al monje Macedonio y la omisión de la intervención del obispo Flaviano en las obras historiográficas de Teodoreto no deben interpretarse, en mi opinión, como un conflicto doctrinal entre san Juan Crisóstomo y Teodoreto. La íntima relación y colaboración de san Juan Crisóstomo con el obispo Flaviano, así como la ejecución del ya mencionado «plan meleciano», facilitó que Crisóstomo ponderara las acciones del obispo por encima de las de Macedonio³⁶.

³³ Sobre el tratamiento de los conflictos religiosos en Teodoreto, *vid.* José María BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, *La violencia religiosa en la Historia Religiosa de Teodoreto de Ciro. Violencia contra los paganos. Violencia de unos cristianos contra otros*, en *Gerión*, 28.1 (2010), pp. 333-339, 342-346, 350-354, 383-384.

³⁴ Referencia obligada para la concepción del monacato en Teodoreto es Pierre CANIVET, *Le monachisme Syrien* [ver n. 25]. En el caso de san Juan Crisóstomo, son recomendables D. HUNTER, *A Comparison between a King and a Monk. Against the opponents of the monastic life. Two treatises by John Chrysostom*, Lewiston, 1988; Jean Marie LEROUX, *Saint Jean Chrysostome et le monachisme*, en C. KANNENGISSER (ed.), *Jean Chrysostome et Augustin*, París, 1975, pp. 125-144.

³⁵ Pierre CAVINET y Alice LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. Histoire des Moines de Syrie*, París, 1997, vol. I, p. 482 n. 6 dan más ejemplos de monjes ordenados sin su consentimiento.

³⁶ Sobre este tema, Alfred BAUDRILLART *et al.*, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, París, 1912, pp. 379-384.

A su vez, Teodoreto también tenía motivos personales para elogiar a Macedonio y silenciar –sin merma para la efectividad del «plan meleciano»– la intervención del obispo a causa del conflicto entre Flaviano y Macedonio³⁷.

Con todo, en mi opinión, Teodoreto se encumbra como un gran y oportuno escritor cuando en *HE* V.20 pone en boca del monje Macedonio el famoso pasaje de *Génesis* 1:26 (Τίτι ὁ Θεὸς εἶρηκε ‘ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν)³⁸. Esta referencia al pasaje del *Génesis*, cuyo uso en la obra exegética de Teodoreto *Quaestiones in Genesim* ha sido minuciosamente estudiado por Albert Viciano³⁹, combina acertadamente la adecuación a los preceptos retóricos del *kairós* con unas implicaciones exegéticas pertinentes a los difíciles momentos que atravesaba Antioquía. Esta referencia a un pasaje bíblico como apoyo argumental es un recurso literario frecuente en Teodoreto, en cuya obra historiográfica tendía a relacionar eventos contemporáneos con textos veterotestamentarios⁴⁰. En este caso en particular, Teodoreto no trae a colación *Génesis* 1:26 en términos meramente teológicos⁴¹, sino que pone en boca de Macedonio este pasaje bíblico como parte de la argumentación retórica de la intervención del monje ante Cesario y Elébico en unas líneas de carácter apologético y admonitorio cuyo objetivo era recordar al emperador Teodosio que el modelo a seguir es la *imitatio Dei*⁴². De este modo, Teodoreto también cumple con una de las premisas del género historiográfico en el ámbito cristiano: integrar el origen divino y cristiano del hombre en el marco de la historia política contemporánea. Se retoma así uno de los preceptos del género que Eusebio de Cesarea estableció al componer su *Historia Eclesiástica*, a saber, dar

³⁷ Sobre la particular intervención de Macedonio en la concepción y nacimiento de Teodoreto, *vid. Historia de los Monjes de Siria* 13.16-17; P.B. CLAYTON Jr., *The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford, 2007, pp. 7-8.

³⁸ Sobre el uso de Génesis en el género de la historia eclesiástica, *vid. Emilio MITRE FERNÁNDEZ, Historia Eclesiástica e Historia de la Iglesia (una óptica para el medievalista)*, en María Desemparados MARTÍNEZ SAN PEDRO y María Dolores SEGURA DEL PINO (eds.), *La Iglesia en el mundo medieval y moderno*, Almería, 2004, p. 14.

³⁹ Albert VICIANO, *El hombre, imagen de Dios (Gen 1,26) en las obras exegéticas de Teodoreto de Ciro*, en José María CASCIARO et al. (eds.), *Esperanza del hombre y revelación bíblica*, Navarra, 1996, pp. 200-214. Complementése este trabajo con P.B. CLAYTON Jr., *The Christology of Theodoret of Cyrus* [ver n. 37] principalmente pp. 21-32, 36-40; Alexander WEDDERBURN, *Philo's «Heavenly Man»*, en *Novum Testamentum* XV.4, pp. 301-326; Frederick MCLEOD, *The Image of God in the Antiochene Tradition*, Washington, 1999. Sobre el uso y función de Génesis 1:26 en los Padres de la Iglesia, *vid. Nonna VERNA HARRISON, Women, Human Identity, and the Image of God: Antiochene Interpretations*, en *Journal of Early Christian Studies*, 9.2 (2001), pp. 205-249.

⁴⁰ Derek KRUEGER, *Typological Figuration in Theodoret of Cyrillus' Religious History and the art of postbiblical narrative...* [ver n. 25], pp. 393-394.

⁴¹ En Albert VICIANO, *El hombre, imagen de Dios* [ver n. 39], pp. 213-215 se concluye que Teodoreto, partiendo de la tradición de la escuela exegética antioquena, acerca posturas con la tradición origenista.

⁴² Glenn CHESNUT, *The first Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius...* [ver n. 13], pp. 223-242.

un sentido cristianamente teleológico a la historia frente al cíclico de la tradición pagana⁴³. Teodoreto, por mediación de las palabras de Macedonio destinadas al emperador Teodosio a través de sus emisarios, recuerda que el comienzo de la historia de la humanidad está en la Creación, por lo que el emperador debía deponer su ira y sus planes de destruir esas imágenes de Dios que son el hombre (*Génesis* 1:26)⁴⁴. De esta manera, Teodoreto crea un contexto en el que ubica a Teodosio en el mundo del Antiguo Testamento y le ofrece la posibilidad de llevar a cabo la Palabra si, teniendo en mente *Génesis* 1:26, depone su ira.

Desde un punto de vista retórico, la inserción de *Génesis* 1:26 en la intervención de Macedonio demuestra que Teodoreto manejaba a la perfección el concepto retórico del *kairós*⁴⁵, dado que conoce cómo y cuándo introducir un pasaje bíblico de profundo calado teológico y de aplicación oportuna, combinando elementos retóricos persuasivos con un mensaje cristiano de primer orden. En este sentido, debe notarse la diferencia del empleo de recursos retóricos para persuadir a Teodosio entre los relatos de Teodoreto y de su fuente historiográfica, san Juan Crisóstomo. San Juan Crisóstomo retorizó el argumento de *Génesis* 1:26 al hacer que el obispo Flaviano persuadiera a Teodosio mediante el uso de un *exemplum* histórico (*Hom.* XXI, PG 49.216):

Se dice que, en una ocasión en que una estatua suya fue apedreada, muchos excitaban al feliz Constantino para que fuera contra los insolentes y los castigara, diciéndole que los que habían lanzado las piedras le había herido todo su rostro. Tras palpase el rostro con las manos y esbozar una tranquila sonrisa, dijo: *No veo que haya herida alguna en mi rostro, sino que la cabeza está sana, todo mi rostro sano.* Y aquellos, ruborizados y avergonzados retiraron ese mal consejo.

En mi opinión, san Juan Crisóstomo se valió de esta comparación retórica porque se dirigía a una parroquia conformada principalmente por unos *homines ludentes* acostumbrados a las ínfulas retóricas de los sofistas de la época y, en consecuencia, más receptivos al *exemplum* histórico que a la exégesis⁴⁶. Sin embargo, la audiencia de

⁴³ Raoul MORTLEY, *The Hellenistic Foundations of Ecclesiastical Historiography*, en Graeme CLARK, *Reading the past in Late Antiquity*, Sydney, 1990, pp. 225-250; Albert VICIANO, *Optimismo histórico de Eusebio de Cesárea* [ver n. 13], pp. 957-967.

⁴⁴ Génesis 1.26 siguió utilizándose como argumento retórico. Por ejemplo, fue usado por san Juan de Damasco en su *Contra los que atacan las imágenes sagradas*. Traducción y notas en José TORRES GUERRA, *San Juan de Damasco. Contra los que atacan las imágenes sagradas. Discurso apologético*, en *Revisiones. Revista de Crítica Cultural*, 7 (2011-2012), pp. 21-57.

⁴⁵ Sobre la importancia de este concepto, *vid.* Alonso TORDESILLAS, *Kairos dialectique, kairos rhétorique. Le projet platonicien de rhétorique philosophique perpétuelle*, en Livio ROSETTI (ed.), *Understandnig the Phaedrus*, Sankt Augustin, 1992, pp. 77-92; Monique TRÉDÉ, *Kairos: l'à-propos et l'occasion, le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle*, Paris, 1987.

⁴⁶ Sobre la audiencia de las homilías *De Statuis* de san Juan Crisóstomo, *vid.* Frans VAN DER PAVERD, *St. John Chrysostom...* [ver n. 2], pp. 158-267.

las obras historiográficas de Teodoreto tenía unos conocimientos literarios, retóricos y bíblicos superiores a los de la mayor parte de los feligreses que acudían a la Iglesia⁴⁷. Mientras que Crisóstomo parece tener en mente *Génesis* 1:26 como parte de la argumentación de los discursos de Flaviano, Teodoreto menciona explícitamente el pasaje veterotestamentario⁴⁸ puesto que su audiencia sabría captar inmediatamente las implicaciones políticas y teológicas de *Génesis* 1:26 en el contexto de la revuelta de las estatuas.

En conclusión, en HE V.20 Teodoreto compone un pasaje cuya maestría se demuestra por su disposición y contenido. Con el objeto de demostrar que la piedad del emperador Teodosio es un concepto que evoluciona según entra en contacto con hombres de Dios, Teodoreto desplaza el episodio de la revuelta de las estatuas del año 387 tras las líneas dedicadas a la masacre de Tesalónica del 390. La destacada intervención del monje Macedonio contribuye a realzar una de las características principales de los cristianos de los primeros siglos, la *παρρησία*. Así, la demostración de valentía de un monje analfabeto al dirigirse abiertamente y sin protocolo a los emisarios imperiales para intervenir a favor de los antioquenos ejemplifica el grado de libertad de palabra de los cristianos ante el poder imperial en la tardo-antigüedad. Finalmente, la inclusión de un pasaje como *Génesis* 1:26 en la alocución del monje Macedonio demuestra la capacidad literaria de Teodoreto y su dominio del *kairós* retórico para combinar un pasaje bíblico trascendental en un momento idóneo.

⁴⁷ Sobre la audiencia de la obra de Teodoreto, *vid.* Derek KRUEGER, *Typological Figuration in Theodoret of Cyrrhus' Religious History and the art of postbiblical narrative...* [ver n. 25], p. 395. Pierre CANIVET, *Le monachisme syrien* [ver n. 25], pp. 235-253.

⁴⁸ Derek KRUEGER, *Typological Figuration in Theodoret of Cyrrhus' Religious History and the art of postbiblical narrative...* [ver n. 25], pp. 399-400, demuestra que Teodoreto prefiere insertar referencias al Antiguo Testamento explícitamente. Sobre la labor de Teodoreto como continuador de la labor exegética de san Juan Crisóstomo, *vid.* Albert VICIANO, *Exégesis antigua vs contemporánea. El comentario de Teodoreto de Cirio a Gal 1,19*, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 3 (1994), pp. 167-173.