

# Los Herodianos y el *fiscus Iudaicus* en Mc 12,13-17

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA

**Resumen:** La identidad de los herodianos en Mc 12,13 vinculados a la recaudación de impuestos para el César ha constituido un puzzle para los eruditos. Su carácter redaccional nos invita a estudiar la perícopa en el contexto vital del evangelista, el cual se sitúa en Roma tras la destrucción del Templo de Jerusalén. Con la imposición del *fiscus Iudaicus*, los dirigentes de la sinagoga romana de los “herodianos” probablemente jugaron un papel relevante en la confección del censo de los contribuyentes al *fiscus Iudaicus*, exigiendo ese impuesto a los judeocristianos. Este grupo se debatía en el dilema de “¿pagamos o no pagamos?” (Mc 12,14), situación a la que el evangelista responde con una disputa de Jesús con los fariseos sobre la licitud del pago del impuesto de capitación.

**Palabras clave:** Herodianos, *fiscus Iudaicus*, impuestos, judeocristianos romanos.

**Abstract:** The identity of the Herodians in Mark 12:13 relating to the collection of taxes to Caesar has been a puzzle to scholars. Its editorial/redactional nature invites us to analyze the pericope in the living context of the evangelist, which is located in Rome after the destruction of the Temple of Jerusalem. With the imposition of the *fiscus Iudaicus*, the leaders of the Roman synagogue of the “Herodians” probably played a role in making the census of the contributors to the *fiscus Iudaicus*, demanding that tax to some Roman Jewish Christians. This group was struggling with the dilemma of “should we pay or not?” (Mk 12:14). To this question, the evangelist answers with a dispute between Jesus and the Pharisees about the legality of paying the poll tax.

**Keywords:** Herodians, *fiscus Iudaicus*, taxes, Roman Jewish Christians

A primera vista sorprende la cantidad de literatura versada sobre la cuestión de la identidad de los herodianos, por lo que el lector puede obtener la impresión de que rara vez se ha escrito tanto sobre tan pocos datos del NT. A pesar de esa falta de información sobre dicho grupo, J. Meier<sup>1</sup> constata que los exegetas no han dejado de maquinar teorías a lo largo de los siglos cada vez más imaginativas. Dada la diversidad de hipótesis y la poca veracidad histórica que otorga este gran estudioso a todas ellas, parecerá osado intentar proponer una nueva teoría pensada y reflexionada incluso antes de conocer su artículo, el cual leí con avidez para comprobar si la propuesta que formularé en las siguientes páginas, ya había sido expuesta anteriormente por otro autor. Pero parece ser que no ha sido así.

Concedor de estas dificultades y consciente de la imposibilidad de demostrar la hipótesis de forma irrefutable, sin embargo considero posible y positivo decir algo más, en contra de lo que pudiera pensar Meier, sobre los herodianos. Incluso para ello me apoyaré y partiré de la premisa que emplea este autor al afirmar: no se puede decir nada nuevo, especialmente porque las referencias a los herodianos en Mc 3,16 y 12,13 no aportan información histórica sobre los incidentes en los que estuviera implicado Jesús y los herodianos, sino más bien refleja la actividad redaccional de Mc o de su posible tradición heredada<sup>2</sup>. Sin embargo, resulta extraño que Meier no cuestione el motivo que impulsó a Mc a incluir en su texto a este grupo enigmático.

En un artículo previo he mostrado que la mano redaccional del evangelista se deja constatar no solo en el nombre del grupo herodiano, sino incluso en la moneda misma del denario aducido para pagar el impuesto de tributación (Mc 12,15), pues las investigaciones numismáticas no testimonian el empleo cotidiano de los denarios en Judea antes del año 70 d.C.<sup>3</sup> “Ninguno de los casos donde aparece la palabra ‘denario’ en el NT propor-

---

<sup>1</sup> Para un amplio elenco de bibliografía referente al tema de los herodianos cf. John Meier, “The Historical Jesus and the Historical Herodians”, *JBL* 119 (2000) 740-746, aquí 740, n. 1.

<sup>2</sup> John Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Vol. III: Compañeros y competidores*, Verbo Divino, Estella 2003, 576s.

<sup>3</sup> D.A. Cineira, “El impuesto al César (Mc 12,13-17) y la labor redaccional del evangelista”, *EstAg* 47 (2012) 449-492; Fabian E. Udoh, *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Ta-*

ciona evidencia de la existencia del uso de denarios en Palestina. Por el contrario, reflejan cómo varios autores del NT escribieron para una audiencia familiarizada con el empleo del denario o con una variedad de monedas locales vinculadas al mismo”<sup>4</sup>. Los denarios imperiales, pues, no eran exigidos para la tributación romana en Palestina y no formaban la base de la monetización de la zona. Por consiguiente, la mención del denario en el relato se debe a la labor redaccional de Mc o a una labor editorial posterior.

Lo lógico será analizar si Marcos, en su contexto vital, o su auditorio tuvieron que afrontar el tema del pago de impuestos romanos en denarios y si algún grupo denominado “herodianos” estaba implicado en la recaudación de dicho impuesto<sup>5</sup>. Para ello investigaremos la fecha de composición de este evangelio. Si esta aconteció tras la destrucción del Templo de Jerusalén y tal vez en Roma, como posiblemente sea el caso, entonces el *fiscus Iudaicus* constituyó sin duda una cuestión acuciante en algunas comunidades cristianas de la capital del imperio, a las que Mc pudo dar respuesta mediante nuestra perícopa.

## 1. La datación y lugar de composición del evangelio de Mc

No se puede subestimar la importancia del auditorio de Marcos, pues este tuvo en mente a sus destinatarios a la hora de componer su evangelio

---

*xes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine* (Brown Judaic Studies 343), Brown University, Providence, RI, 2006, 207-238; W. Carter, “The Things of Caesar: Mark-Ing the Plural (Mk 12:13-17)”, *HTS Theologese Studies / Theological Studies* 70 (2014) 1-9, 2; Donald T. Ariel - Jean-Philippe Fontanille, *The Coins of Herod. A Modern Analysis and Die Classification* (Ancient Judaism and early Christianity 79), Brill, Leiden – Boston 2012, 29-36.

<sup>4</sup> Deborah-Furlan Taylor, “The Monetary Crisis in Revelation 13:17 and the Provenance of the Book of Revelation”, *CBQ* 71 (2009) 580-596, 585.

<sup>5</sup> Niclas Förster, *Jesus und die Steuerfrage. Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit mit einer Edition von Pseudo-Hieronymus, De haeresibus Judaeorum* (WUNT 294), Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 149, considera que los herodianos, esclavos de la familia herodiana, eran los encargados de recaudar los impuestos en tiempos de Jesús: “Si los herodianos plantearon a Jesús una trampa con la ayuda del problema fiscal, entonces estos oponentes, incluso si todo el escenario proviene de la pluma redaccional de Marcos, fueron elegidos hábilmente, porque los herodianos estaban involucrados en la recaudación de impuestos [en Palestina], pertenecían a la corte real y también podían usar sus conexiones en la provincia romana para difamar a Jesús”.

y probablemente escribió su obra para la comunidad cristiana a la que pertenecía. Si los hechos históricos afrontados por la comunidad fueron determinantes en su composición, entonces se deben investigar esos eventos, comenzando para ello con la difícil cuestión de datar su redacción.

Al examinar las evidencias externas e internas del evangelio, parece que hay que descartar la datación de su redacción antes del año 65 d.C. En la actualidad existe un consenso generalizado entre los eruditos de que el evangelio de Mc fue compuesto en algún momento entre los años 65 y 75 d.C. La cuestión clave para su datación radica en determinar si la profecía de la destrucción del Templo (Mc 13,1-2) refleja una fecha anterior o posterior al año 70 d.C. (*pre factum* o *post factum*). Asimismo, la indicación críptica de Mc 13,14, “cuando veáis que el ídolo abominable y devastador está donde no debe (procure entenderlo el que lo lee), entonces huid...”<sup>6</sup>, puede iluminar su periodo de composición<sup>7</sup>. Ante la imposibilidad de ofrecer en este breve artículo una exposición detallada de la argumentación interpretativa del versículo, considero, al igual que otros muchos eruditos han mostrando<sup>8</sup>, que la profecía se entiende mejor como un *vaticinium post eventum* (o *ex evento*), lo cual sitúa su redacción des-

---

<sup>6</sup> Varios académicos sostienen que Mc 13,14 constituiría una crítica directa contra las órdenes de Calígula a Petronio para instalar una imagen o altar de Calígula en el Templo.

<sup>7</sup> Para una amplia bibliografía sobre la datación, véase John S. Kloppenborg, “*Evocatio Deorum* and the Date of Mark”, *JBL* 124 (2005) 419-450. El autor opta por una datación tras la destrucción del Templo: “As an element in Mark’s historical narrative, however, Mark 13:1-2 is better seen as a retrospective comment on that destruction, just as the uses of omens, portents, and reports of the desertion of towns by their tutelary deities serve as *topoi* of Roman historiography” (p. 449). El v. 14 pudiera referirse a la profanación del Templo mediante las insignias y estandartes de las tropas romanas. Cf. Allan Edwin Charles Wright, *Exile and Re-Constructing Social Identity in the Gospel of Mark*, Thesis PhD of Philosophy, Department of Religious Studies, University of Alberta 2020, 17-37.

<sup>8</sup> Algunos autores se muestran críticos en la reconstrucción de una “comunidad marcana” tras el texto evangélico, cf. Richard Bauckham, *The Gospels for all Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, T & T Clark, Edinburgh 1998; Dwight N. Peterson, *The Origins of Mark: the Markan Community in Current Debate*, Brill, Leiden 2000; Michael Bird, *The Markan Community, Myth or Maze? Bauckham’s The Gospel for All Christians Revisited*, en: *JTS* 57 (2006) 474-486; Idem, *Sectarian Gospels for Sectarian Christians? The Non-Canonical Gospels and Bauckham’s The Gospels for All Christians*, en: Edward W. Klink III (ed.), *The Audience of the Gospels: The Origin and the Function of the Gospels in Early Christianity* (LNTS), Continuum, London 2010, 27-48.

pués de la destrucción del Templo de Jerusalén, es decir, en los primeros años de la década de los 70 d.C.

Recientemente, Christopher B. Zeichmann proporciona otro argumento interesante para una datación posterior al año 70. En lugar de centrarse en el análisis de Mc 13, se basa en nuestra perícopa (Mc 12,13-17). Las políticas fiscales romanas en Galilea y Judea sufrieron un cambio considerable tras la ocupación y destrucción del templo de Jerusalén con la imposición del *fiscus Iudaicus* por parte del emperador Vespasiano. Zeichmann argumenta convincentemente que el episodio tributario de Mc se enmarca dentro de esta nueva situación tributaria. Refuerza su hipótesis al indicar que Mc empleó el término “Καίσαρ” como nominal y no como una representación de todo el aparato estatal del imperio:

El uso del término *Καίσαρ* en Mc supone un significado nominal. Para Marcos, ‘César’ es el nombre de la persona concreta cuya imagen y título (*ἐπιγραφή*) representa la moneda, por lo que no puede ser un título en sí mismo. ‘César’ no funciona en Marcos como sinécdoque para las “autoridades civiles” o “el estado romano”, y el evangelista no trata este nombre como sinónimo del cargo del *princeps* o el cuerpo político del imperio, uso consistente con otros escritos griegos de finales del siglo primero<sup>9</sup>.

En cuanto a la terminología monetaria, Mc 12,15 señala la moneda del impuesto como denario (*δηνάριον*). Según Mt, el denario es la moneda del impuesto. Si la conexión que se hace en el texto mateano entre fiscalidad romana en Judea y el denario es una verdadera reminiscencia de las condiciones tributarias de Judea en tiempos de los prefectos romanos, el pasaje de Mt constituiría la única evidencia literaria directa que tenemos para afirmar que Roma recaudaba impuestos en metálico y, concretamente, en denarios. Pero para ello, se tendría que suponer que el denario imperial circulaba de forma habitual en Palestina durante el ministerio público de Jesús. Los hallazgos numismáticos, sin embargo, apuntan en otra dirección. Los denarios romanos no se convirtieron en moneda corriente en Jerusalén hasta un tiempo después de la guerra, cuando se incrementó la presencia de los soldados romanos<sup>10</sup>. La conclusión lógica es que el denario del epi-

---

<sup>9</sup> Christopher B. Zeichmann, “The Date of Mark’s Gospel apart from the Temple and Rumors of War: The Taxation Episode (12:13-17) as Evidence”, *CBQ* 79 (2017) 422–437, 428.

<sup>10</sup> Cf. D.A. Cineira, “El impuesto” 478-489.

sodio marquiano debe considerarse como una inclusión del redactor o editor, ya que no reflejaría ni siquiera la situación real monetaria de Jerusalén en los años inmediatos posteriores a la destrucción del Templo. Mc presenta, pues, un anacronismo numismático al abordar un problema contemporáneo de su auditorio, que proyecta en el pasado.

Si la datación del evangelio se puede circunscribir en un periodo más o menos acotado, sin embargo los estudiosos han discutido mucho más la ubicación geográfica de la comunidad local de Marcos, dado que el escrito no proporciona indicaciones directas sobre su lugar de composición ni sobre los destinatarios. El texto en sí es susceptible de varias reconstrucciones y se han propuesto diferentes lugares, p.ej. Galilea o alrededores, Palestina (tal vez Cesarea), la región siropalestinense, Antioquía, Tiro o Sidón, Asia Menor, Roma...

A pesar de que no existe un consenso real sobre la identidad de la audiencia de Marcos, no obstante, los comentarios modernos consideran de forma mayoritaria que el escrito sería un evangelio proveniente de Siria o Roma<sup>11</sup>. De entre estas dos propuestas, creo que las pruebas internas y externas aportadas por los diversos exegetas, hacen que considere la capital del imperio, Roma<sup>12</sup>, como lugar de su composición o reelaboración.

Los argumentos externos se refieren fundamentalmente a los testimonios patrísticos. Así, los fragmentos conservados de Papías no mencionan dónde Marcos compuso su evangelio, pero Eusebio afirma que Papías había consultado 1 Ped 5,12-13 (Babilonia = Roma), por lo que se puede inferir que se refiere a la capital del imperio (Eusebio, HE III 39,15; II 15,2). Por su parte, Ireneo comenta que Marcos escribió el evangelio después del *éxodo* (salida), lo que constituye una forma eufemística para indicar la muerte de Pedro y Pablo en la capital del imperio, aunque este

---

<sup>11</sup> Joel Marcus, *El Evangelio según Marcos (Mc 1-8)* (BEB 130), Sígueme, Salamanca 2010, 47-56.

<sup>12</sup> Brian Incigneri, *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel* (Biblical Interpretation Series, 65), Brill, Leiden 2003. Martin Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, Fortress Press, Philadelphia 1985, defiende su redacción en Roma en el año 69 d.C., cuando Vespasiano se impuso sobre sus rivales al trono. Martin Hengel, „Problem des Markusevangeliums“, en: Peter Stuhlmacher (Hg.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (WUNT 28), J.- C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983, 221-265, esp. 242-257; Idem, „Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums“, en: Hubert Cancik (Hg.), *Markus-Philologie* (WUNT 33), Tübingen 1984, 1-45.

dato solo puede indicar el tiempo y no el lugar de su composición. Será, sin embargo, Clemente de Alejandría (Eusebio, *HE VI* 14,5-7) el primero en hacer explícita la deducción de 1 Ped, según la cual Marcos escribió su evangelio para los oyentes de Pedro en Roma, mientras que el denominado Prólogo antimarcionita sitúa de forma más genérica a Marcos en las regiones de Italia<sup>13</sup>.

Más relevantes son los argumentos internos para abogar por un origen romano del evangelio. Marcos presupone para sus lectores el conocimiento del griego<sup>14</sup>. Este auditorio, aunque poseía un cierto conocimiento de los personajes del AT y del decálogo, sin embargo desconocían el hebreo y el arameo, por lo que el evangelista traduce al griego expresiones procedentes de la tradición palestinese. Pero sin duda, los latinismos que se encuentran a lo largo del evangelio<sup>15</sup>, mucho más numerosos que en otros evangelios, avalan en mayor grado su proveniencia romana. Así, Mc 12,42 explica el valor de una pequeña moneda griega (*lepton*) con un equivalente romano, lo cual denota que el sistema monetario de los lectores

<sup>13</sup> Jürgen Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe* (Vetus Latina 6), Herder, Freiburg 1969, 97-99; C. Clifton Black, *Mark. Images of an Apostolic Interpreter*, University of South Carolina, Columbia 1994, 77-113.

<sup>14</sup> Cf. Ernest Best, "Mark's Readers", en: Frans van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels. FS. Frans Neirynck* (BETHL 100), Vol. II, Leuven 1992, 839-858. Más argumentos para situar su composición en Roma, cf. Wilfried Eckey, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*, 2. Aufl., Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2008, 8-12.

<sup>15</sup> Cf. Robert H. Stein, *Mark* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Baker Academic, Grand Rapids 2008, 9-10: Mc 2,23 hacer un camino [*hodon poiein*, Lat. *iter facere*]; 2,4.9.11.12, 6,55 camilla [*krabattos*, Lat. *grabatus*]; 4,21 cesta [*modios*, Lat. *modius*]; 5,9.15 legión [*legiōn*, Lat. *legio*]; 6,27 soldado de guardia [*spekoulatōr*, Lat. *especulador*]; 6,37; 12,15; 14,5 denario [*dēnaron*, Lat. *denarium*]; 7,3 puño [*pygmē*, Lat. *pugnis*]; 7,4 jarra [*xestēs*, Lat. *sextarius*]; 12,14 censo [*kēnson*, Lat. *censo*], 12,42 centavo [*kodrantēs*, Lat. *quadrans*]; 15,39.44.45 centurión [*kentyriōn*, Lat. *centurio*]; 15,15 satisfacer [*to hikanon poiēsai*, Lat. *satis facere*]; flagelo [*phragelloō*, Lat. *flagello*]; 15,16 pretorio [*praitōrion*; Lat. *praetorium*]. Van Iersel identifica dos latinismos más: a) el primero se refiere a la posición del verbo en la frase y el lugar del sustantivo en relación del pronombre. En griego, de forma diferente al latín, el verbo generalmente precede al acusativo o dativo que depende de él. En Mc tales desviaciones del orden de las palabras griegas son más frecuentes que en los paralelos de Mt y Lc. b) El segundo fenómeno se refiere al posicionamiento de la partícula griega *hina* en el sentido no final del *ut* latino después de los verbos de hablar, preguntar, mandar... cf. Bas M.F. van Iersel, *Mark. A Reader-Response Commentary*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 34-35.

debería ser romano, aclaración que no hubiera sido necesaria entre lectores de la parte levantina del imperio. La aclaración en Mc 15,16 del interior del palacio como el “pretorio” es superflua para un cristiano de lengua griega procedente de Oriente.

Por su parte, Brian J. Incigneri<sup>16</sup> cuestiona a los eruditos que sugieren que el texto de Marcos refleja realidades sociales (agricultura, vivienda, propiedad de la tierra, el estatus socioeconómico, los seguidores itinerantes de Jesús) de una cultura rural en Siria y, por su parte, demuestra que Mc es compatible perfectamente con un contexto romano. Además, hay que añadir otros argumentos como son los supuestos errores geográficos de Marcos (5,1; 7,31; 10,1), la falta de información específica sobre la guerra de los judíos, las imágenes apocalípticas estereotipadas (cap. 13), las imprecisas explicaciones de las costumbres judías (por ejemplo, 7,3-4.11; 14,1.12; 15,42; algunos autores sostienen que el caso de divorcio de la mujer planteado en Mc 10,12 constituye una influencia de la práctica romana del divorcio)... Por tanto, existen diversas razones para presuponer que Marcos tenía en mente, como destinatarios de su obra, a un público predominantemente gentil lejos de Palestina y, probablemente, ubicado en Roma. Otro de los argumentos aducidos por Martin Hengel es la indicación aclaratoria referente a la mujer griega, especificando que se trataba de una mujer siro-fenicia según la tribu (*syrophoinikissa tō genei*), lo cual era superfluo en Oriente para un público de lengua griega, pero necesario para un público romano con el objeto de distinguir a los fenicios de Siria del grupo más conocido para el público romano como eran los libio-fenicios (*libyphoinikes*) de Cartago<sup>17</sup>. Por tanto, considero la proveniencia romana del evangelio como plausible y será la opción que tome en este trabajo, o bien que el evangelio sufriera una reelaboración o edición posterior en la capital del imperio donde se introdujeron ciertas adaptaciones.

El análisis de la datación propuesto por Chr. Zeichmann del episodio tributario (Mc 13) y la parábola de los viñadores<sup>18</sup> parecen corroborar que

<sup>16</sup> Cf. *Gospel to the Romans*, 65-82.

<sup>17</sup> *Studies* 29. Cf. Ivan Head, “Mark as a Roman Document from the Year 69: Testing Martin Hengel’s thesis”, *JRH* 28 (2004) 240-59; C.C. Gunter, “Was Mark a Roman Gospel”, *ET* 105 (1993) 36-40.

<sup>18</sup> Hendrika Nicoline Roskam, *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context*, Brill, Leiden 2003, 82-83, interpreta la parábola de los viñadores (Mc 12,1-3) como una alegoría para los cambios políticos acontecidos en Palestina y Judea.



estas perícopas dejen entrever una realidad política cambiante tras la destrucción del Templo y coloca a los destinatarios del evangelio ante unos acontecimientos históricos recientes traumáticos y ante la nueva realidad de tener que abonar el nuevo gravamen fiscal introducido por Vespasiano, el *fiscus Iudaicus*. Como suele acontecer con los impuestos, a nadie le agrada tener que pagarlos. Puede que algunos miembros de las comunidades romanas no se consideraran tan vinculados a las sinagogas. Sin duda, las comunidades cristianas, donde prevalecían los miembros de origen gentil o comunidades mixtas, tuvieron que plantearse la cuestión de si estaban sujetas a esa medida punitiva contra los judíos. No es extraño que se plantearan la cuestión de nuestra perícopa: “¿Pagamos o no pagamos” (Mc 12,14). El evangelista intentará responder teniendo presente la memoria de Jesús. Pero veamos primeramente en qué consistía este nuevo impuesto.

## 2. El *fiscus Iudaicus*

Mientras existió el segundo Templo de Jerusalén, todos los varones judíos adultos comprendidos entre los 20 y 50 años de edad tenían la obligación de contribuir con medio *shekel* o siclo a su mantenimiento y conservación<sup>19</sup>. Este impuesto religioso se exigía asimismo a los judíos de la diáspora e incluía a esclavos liberados (*libertos*) y prosélitos. Según Filón de Alejandría, su recaudación se realizaba en cada comunidad de la diáspora y se enviaba a Jerusalén por medio de delegados especiales (*ad Gaium* 31). Este dinero, sin embargo, causaba frecuentemente problemas a las comunidades judías, pues además de los ladrones, también las autoridades cívicas y los oficiales romanos intentaron en ocasiones apropiarse indebidamente de este impuesto destinado al Templo de Jerusalén<sup>20</sup>. Ves-

---

<sup>19</sup> Sin embargo, existen algunas indicaciones de que no todos los judíos pagaban este impuesto anual. Los esenios insistían en que la ley solo exigía su pago una vez en la vida (Exod. 30,11-16; 4Q159). Aunque Filón y otros autores afirman que todos los judíos del mundo pagaban dicho impuesto (Filón: *De Specialibus Legibus*, I 76-78; 1929: *Quis Rerum Divinarum* 186), Sean Freyne, *From Alexander the Great to Hadrian 323 to 135 CE. A Study of Second Temple Judaism*, T & T Clark, Edinburgh 1998, 275-286, considera posible que la reglamentación sacerdotal y farisaica no fuera seguida de forma estricta en Galilea.

<sup>20</sup> Conocemos el caso de un oficial romano que ignoró este privilegio judío en el año 62 a.C., L. Valerio Flaco, procónsul de la provincia de Asia, quien emanó un decreto prohi-

pasiano terminó con este problema de una vez para siempre confiscando él mismo ese dinero para beneficio de un templo diferente.

La guerra judía, la caída de Jerusalén y la destrucción de su Templo en el año 70 d.C. significaron el final de este gravamen religioso. Desde ese momento, el emperador Vespasiano exigió que todos los judíos del imperio pagaran ese medio *shekel* para la reconstrucción del templo de Júpiter Óptimo Máximo en el Capitolio de Roma, el cual se había quemado durante la guerra civil (Suetonio, *Vitel* 15,3), cuando los flavios arrebataron el poder a Vitelio. La divinidad del templo, Júpiter, representaba la victoria de Vespasiano frente al Dios de los judíos.



Sestercio de Vespasiano, 70 d.C. Fachada prevista para la reconstrucción del templo de Júpiter Óptimo Máximo. RIC II<sup>2</sup> 123 no. 886. Dibujo según Cohen (1880, 406) RIC II<sup>2</sup> 323.

El motivo último para la imposición de este gravamen radicaba en la crisis económica que agobiaba al imperio: el *fiscus Caesaris*, el tesoro imperial, y el *aerarium populi Romani* atravesaban una situación delicada cuando Vespasiano llegó al poder<sup>21</sup>. Ante la crisis política abierta con el complot y muerte de Nerón, y continuada durante las luchas intestinas entre los sucesivos pretendientes al trono, Vespasiano necesitaba sanear las arcas del Estado y las suyas propias de la manera más rápida posible (cf. Suetonio, *Vesp.* 16,3, informa que el emperador, al hacerse cargo del

---

biendo el envío de dicho dinero a Jerusalén y fue acusado de haber confiscado ese impuesto religioso. Gracias a la elocuencia de Cicerón, quien actuó como abogado defensor de la causa, Flaco fue absuelto y no recibió castigo.

<sup>21</sup> Barbara Levick, *Vespasian*, Routledge, London – New York 1999, 95-106; Alessandro Launaro, “The Economic Impact of Flavian Rule”, en: Andrew Zissos (ed.), *A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome*, John Wiley & Sons, Chichester, West Sussex 2016, 196ss.

Imperio, declaró que se requerían cuarenta mil millones de “tercios para que el Estado pudiera subsistir”). Así se comprende que creara dos nuevos impuestos, el *fiscus Alexandrinus*<sup>22</sup> y el *fiscus Iudaicus* con el objeto de recaudar más dinero<sup>23</sup>. Asimismo, este último sirvió como propaganda política a una dinastía que necesitaba justificar y legitimar su acceso al trono, dado su origen humilde, proveniente de fuera de Roma (la región de Sabina, en Italia).

El “impuesto del Templo” judío (lit. מקשה תיחצה, medio *shekel*) cambiará de denominación. Al margen de algunas fuentes literarias y numismáticas y si tenemos en consideración las fuentes epigráficas y papirológicas de Egipto, cuyas arenas han conservado los recibos de pago más antiguos de este tributo escritos en fragmentos de cerámica (óstraca en las excavaciones de Edfou [Apollinopolis Magna]), la denominación originaria del impuesto era τιμή δηναρίων δύο Ιουδαίων, que se traduce con “el precio de dos denarios de los judíos” (CPJ 160-166)<sup>24</sup>. De estos testimonios se puede asumir que el nombre latino para esta tributación era *duo denarii Iudaeorum* (cf. CPJ II 113). Entre los años 89 y 92 d.C. pasa a denominarse Ιουδαίων τέλεσμα, “impuesto de los judíos”, tal vez a instancias de Domiciano<sup>25</sup>. Respecto al importe del mismo, Josefo menciona la cantidad de 2 dracmas anuales<sup>26</sup>, equivalente por tanto a medio *shekel*<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Su objetivo era recaudar impuestos de los ciudadanos de Alejandría, quienes, a diferencia del resto de Egipto, hasta ahora habían estado exentos. E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian. A study in political relations* (SJLA 20), Brill, Leiden 1981, 375, menciona también el *fiscus Asiaticus* como creación flaviana.

<sup>23</sup> Robert Couzin, “A Modern Look at the Roman Imperial ‘Jewish Tax’”, *Canadian Tax Journal / Revue Fiscale Canadienne* 65 (2017) 349ss, considera que este impuesto no fue tan rentable para el imperio considerando la pequeña cantidad del mismo y la gran logística necesaria para su exacción.

<sup>24</sup> El ejemplo más antiguo data del 15 de abril del 70 d.C. (CPJ II 166) y el último conservado se remonta al 18 de mayo de 116 d.C. (CPJ II 229).

<sup>25</sup> Suetonio, *Dom.* 12.2.

<sup>26</sup> *BJ* 7,218: “Impuso a los judíos, en cualquier sitio donde estuvieran, un impuesto (φόρον) de dos dracmas (δύο δραχμᾶς) cada uno, que ordenó entregarlo todos los años en el Capitolio, como antes habían hecho en el Templo de Jerusalén”.

<sup>27</sup> A. Ben-David, “Jewish and Roman Bronze and Copper Coins: Their Reciprocal Relations in Mishnah and Talmud from Herod the Great to Trajan and Hadrian”, *Palestine Exploration Quarterly* 103 (1970-1971) 109-129, aquí 112. Cf. Idem, *Talmudische Ökonomie, Vol. I*, Hildesheim 1974; Idem, *Jerusalem und Tyros. Ein Beitrag zur palästinensischen Münz-*

Dion Casio también indica el *didrachmon*, correspondiente a dos denarios, como impuesto anual que gravaba a los judíos que seguían sus costumbres ancestrales (*Historia Romana* 65,7,2). Un denario romano tenía el mismo valor que un dracma ático, por lo que Josefo y Dion Casio mencionan en moneda griega, δύο δραχμῶς y δίδραχμον, el importe del impuesto<sup>28</sup>. En Egipto, los judíos pagaban 8 dracmas egipcios, equivalentes a algo menos de dos denarios, por lo que se añadía 2 óbolos para completar el monto, así como una ἀπαρχή (“primeros frutos”) por valor de 1 dracma local. A menudo, el pago se realizaba en dos cuotas, como se desprende de varios recibos conservados.

Como acontecía en el país del Nilo, los judíos de Palestina podrían abonar la cantidad del *fiscus Iudaicus* en la moneda corriente local, como pudiera ser el *shekel* de Tiro, apreciado por su gran calidad y declarado por las autoridades judías como la única moneda permitida para pagar el medio *shekel* al Templo de Jerusalén (m. Bech. 8.7)<sup>29</sup>, que posteriormente se podía cambiar en moneda romana de oro, más fácil de transportar a la capital del Imperio. Menos aconsejables serían las monedas acuñadas durante la revuelta judía debido a sus inscripciones, algunas de ellas anti-romanas<sup>30</sup>. La escasa circulación de los denarios romanos en Palestina imposibilitaría el pago con moneda imperial, al menos durante los primeros años de la década de los 70 d.C.

Es llamativo que tanto Flavio Josefo como Dion Casio no mencionen la moneda del *denario* como sistema de pago de este tributo judío y en su lugar empleen la terminología monetaria griega. Lógicamente, el denario era conocido en todo el imperio, aunque su circulación y uso cotidiano dependía de los diferentes lugares. La explicación tal vez haya que buscarla en los des-

---

*und Wirtschaftsgeschichte* (126 a. C. – 58 p. C.), Kleine Schriften zur Wirtschaftsgeschichte I, Basel -Tübingen 1969.

<sup>28</sup> Lo que los griegos llamaron un tetradracma correspondía en zonas de Judea al *shekel*, y su pieza más pequeña de dos dracmas era, por lo tanto, medio *shekel*.

<sup>29</sup> Tras la destrucción del Templo, tanto la administración provincial romana en Judea como el rey herodiano Agripa II acuñaron imágenes imperiales romanas proclamando en griego la victoria romana sobre los judíos, cf. Ya'akov Meshorer, *Ancient Jewish Coinage. Vol II: Herod the Great through Bar Cochba*, Amphora Books, New York 1982, 65-95.190-197.

<sup>30</sup> Para las monedas acuñadas durante la guerra cf. Steve Mason, *A History of The Jewish War A.D. 66–74*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 466-487.

tinatarios de sus obras, que a pesar de conocer la existencia de denarios, estaban más familiarizados con el uso de la moneda griega. Así, Flavio Josefo menciona el *dracma* para el pago del *fiscus Iudaicus* en su obra *Bellum Iudaicum*, compuesta en Roma entre el verano del año 75 y antes de la muerte de Vespasiano (junio de 79 d.C.). Los destinatarios directos de la obra serían, según S. Mason, los miembros de la familia herodiana en Roma, al margen de que la obra fuera entregada a la familia imperial tras su composición: “Los miembros de la familia herodiana en Roma son, *a priori*, más propensos que los flavios a haberse interesado por los trabajos de su hábil compatriota”<sup>31</sup>. Josefo insinúa familiaridad con el rey Agripa II (*Vit.* 343;355-6;393), bisnieto del rey Herodes, quien creció en Roma y, tras la guerra, regresó a la capital en el año 75 con su hermana Berenice, amante de Tito en los años 70. Josefo afirma que Agripa le envió sesenta y dos cartas para la composición de su libro (*Vit.* 364-7). Existe la clara posibilidad de que Josefo dirigiera su obra a oyentes y lectores judíos de la ciudad de Roma<sup>32</sup>, pues en *Ap.* 1,51-2 nombra como destinatarios de la misma, junto a los emperadores Vespasiano y Tito, a “un gran número de mi propia gente” (en *Ap.*, Josefo dice que les vendió la obra, mientras que en la *Vita* 65,361-2 señala que les pasó copias), entre quienes estarían incluidos el rey Agripa (II), su cuñado Julio Arquelao y una persona identificada solo como “el Herodes más digno”<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Steve Mason, “Flavius Josephus in Flavian Rome: Reading on and between the Lines”, en: A.J. Boyle - W.J. Dominik (eds.), *Flavian Rome. Culture, Image, Text*, Brill, Leiden – Boston 2003, 559-589, 564; Steve Mason, “Of Audience and Meaning: Reading Josephus’ *Bellum Iudaicum* in the Context of a Flavian Audience”, en: Joseph Sievers - Gaia Lembi (eds.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Brill, Leiden – Boston 2005, 71-100; Steve Mason, “Josephus as a Roman Historian”, en: Honora Howell Chapman - Zuleika Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, John Wiley, Chichester, West Sussex 2016, 94 supone que Josefo siguió los métodos normales de los escritores de la época: “He gives or sells a few copies of the finished work to close associates with a stake in the events: the emperors Vespasian and Titus, Roman commanders who had served in the war, and such elite Judeans as the surviving Herodians (*Life* 361–363; *Apion* 1.50–51)”.

<sup>32</sup> John Curran, “Flavius Josephus in Rome”, en: Jack Pastor - Pnina Stern - Menahem Mor (eds.), *Flavius Josephus Interpretation and History*, Brill, Leiden – Boston 2011, 65-86, aquí 77. Para la clase dominante romana y para su propio pueblo cf. Per Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, his Works, and their Importance*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1988, 77s.

<sup>33</sup> Nikos Kokkinos, *The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse* (JSPS Series 30), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 197 identifica este personaje con He-

Por su parte, sabemos que la obra de Dion Casio fue dirigida a un público griego educado, conocedor de la historia clásica helena, que formaba parte de la élite política provincial en el Imperio Romano, pero no estaba familiarizada con la historia republicana romana, por lo que su autor a veces explica, traduce o transcribe al griego las instituciones políticas de la República romana<sup>34</sup>.

La inclusión redaccional del término “*denario*”, un latinismo, por parte de Mc en lugar de la terminología monetaria griega, *dracma*, nos traslada muy probablemente a un escenario y a un auditorio de la diáspora, con una monetización típica en denarios imperiales romanos, como pudiera ser la península itálica. Este hecho hablaría más a favor de la capital del imperio, Roma, ciudad con la que se ha vinculado tradicionalmente el evangelio de Mc.

Aunque Vespasiano se inspiró en el impuesto judío del Templo, sin embargo introdujo una modificación significativa al ampliar el número de personas sometidas a tal gravamen: las listas de contribuyentes no incluían solo a los varones comprendidos entre las edades anteriormente señaladas, sino que ahora todos los judíos, también mujeres y niños a partir de los tres años<sup>35</sup>, estaban obligados al pago del mismo. Las féminas estaban exentas al llegar a los 62 años, mientras que la obligación de los hombres era de por vida, tal y como muestra el episodio de un nonagenario en tiempos de Domiciano en Roma. Además, los amos judíos, que poseyeran esclavos en propiedad, tenían que abonar ahora el susodicho impuesto por los esclavos, mientras que anteriormente estaban exentos de pagarlo a Jerusalén.

---

rodes VII (el último portador de este nombre), hijo de Aristóbulo III (hijo de Herodes de Calcis). Era primo de Agripa II.

<sup>34</sup> Jesper Carlsen, “Alexander the Great in Cassius Dio”, en: Carsten Hjort Lange - Jesper Majbom Madsen (eds.), *Cassius Dio, Greek Intellectual and Roman Politician*, Brill, Leiden – Boston 2016, 317. En opinión de Jussi Rantala, “Dio the Dissident: The Portrait of Severus in the Roman History”, en: Carsten Hjort Lange - Jesper Majbom Madsen (eds.), *Cassius Dio 174s*, los destinatarios de la obra de Dion Casio serían los miembros del Senado de lengua griega; cf. Martin Hose, *Erneuerung der Vergangenheit. Die Historiker im Imperium Romanum von Florus bis Cassius Dio*, B. G. Teubner, Stuttgart - Leipzig 1994, 418-423.

<sup>35</sup> Según algunos documentos de Egipto, vienen registrados en las listas de pagadores niños de un año, lo que ha provocado la discusión si dicho impuesto se comenzaba pagando con un año y si los límites de edad atestiguados en Egipto estaban vigentes en todas partes del imperio.

La fecha de la creación del *fiscus Iudaicus* no es muy clara. Según Dion Casio, este gravamen se implantó inmediatamente después de la toma de Jerusalén, posiblemente en el otoño del año 70, durante el segundo año de Vespasiano. Por el contrario, Flavio Josefo atestigua que el impuesto se creó después del triunfo final de Roma, cuando Judea ya había sido pacificada, probablemente durante el tercer año del reinado de Vespasiano. Los recibos más antiguos de Edfu datan del cuarto año egipcio de Vespasiano, entre el 29 de agosto del 71 y el 29 de agosto del 72, lo que confirmaría la información de Josefo. Esta incongruencia en las fechas se explicaría, según se ha constatado en otras medidas fiscales adoptadas de forma similar, porque el impuesto fue proclamado en el tercer año, pero de forma retroactiva también se cobró el año previo, por tanto desde la destrucción de Jerusalén<sup>36</sup>. Así pues, tras el triunfo y la toma de Masada, el emperador ordenó que comenzara la recaudación del impuesto: las listas se elaboraron en el 71-72, pero incluían a los pagadores del año anterior.

Para la recaudación de este nuevo impuesto se requería la confección de un nuevo censo especial (*ekrisis / epikrisis*<sup>37</sup>), que incluyera a los nuevos contribuyentes en base a la identidad judía, teniendo en consideración la edad y el género. La existencia de tales listas fiscales viene corroborada por los hallazgos papirológicos egipcios. Un papiro recientemente descubierto en Tebtynis, P. Carlsberg inv. 421<sup>38</sup>, contiene un fragmento de un inventario de contribuyentes y pagos que data del duodécimo año de Domiciano (92/93 d.C.) y cubre los dieciocho años desde ese momento hasta el octavo año de Vespasiano (76/77) en orden cronológico inverso. La lista conserva solo el nombre de diez personas, los cuales comienzan

---

<sup>36</sup> Marius Heemstra, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways* (WUNT II 227), Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 10s.; Silvia Cappelletti, *The Jewish Community of Rome. From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.*, Brill, Leiden – Boston 2006, 115s., siguiendo a Wallace, considera que según Josefo, los óstraca de Edfu y la *epikrisis* en el cuarto año del papiro de Arsinoe (CPJ II 421) confirmarían la fecha del año 71-72 cuando se creó el impuesto y se elaboraron las listas. Según Mary Smallwood, *The Jews* 372, siguiendo a Dion, el impuesto comenzaría el 71-72, aunque se cobró el atraso debido del 70-71.

<sup>37</sup> En Egipto designa la revisión de la eventual obligatoriedad del impuesto.

<sup>38</sup> Carla Salvaterra, “L’amministrazione fiscale in una società multi-etnica. Un’ esempio dall’Egitto romano sulla base di P. Carlsberg 421”, en: L. Mooren (ed.), *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World. Proceedings of the International Colloquium, Bertinoro 19-24 July 1997* (Studia Hellenistica 36), Peeters, Leuven 2000, 287-348.



con Φλ-, por lo que el elenco completo podría ascender a 200 personas<sup>39</sup>. Los nombres judíos de Iakoubus, Iosepos y Abramós y las cantidades señaladas, indican que se trata del *fiscus Judaicus*. En la mayoría de los casos, la cantidad es de 9 dracmas y 2 óbolos por año, lo que corresponde al monto del impuesto judío en moneda egipcia, como se encuentra en numerosos recibos de impuestos provenientes de los óstraca de Edfu.

Para la organización y exacción de este nuevo impuesto se creó en Roma un órgano administrativo *ad hoc*, un erario público especial del pueblo romano<sup>40</sup>, denominado *fiscus Judaicus*, al frente del cual se encontraba un procurador con el título de procurador *ad capitularia Iudaeorum*, un cargo que podía desempeñar un liberto imperial asistido por un consejo, con el objeto de supervisar la recaudación (Suetonio, *Dom* 12). Se ha encontrado una inscripción funeraria del periodo flaviano, en honor de Titus Flavius Euschemon, “liberto del emperador”, *qui fuit ab epistulis item procurator ad capitularia Iudaeorum*<sup>41</sup>. Este liberto (probablemente de Vespasiano o Tito) estaba a cargo de las listas de impuestos (*capitularia*) y como tal al frente de la administración del *fiscus Judaicus* en Roma. Dion Casio y Josefo no dan ningún detalle sobre la organización administrativa vinculada a su exacción. Suetonio proporciona más detalles para el tiempo de Domiciano: *fiscus Judaicus acerbissime actus est*<sup>42</sup>. Después de Domi-

<sup>39</sup> Esta es la estimación ofrecida por Willy Clarysse, “Identifying Jews and Christians: The Evidence of the Papyri”, en: Pierluigi Lanfranchi - Joseph Verheyden (eds.), *Jews and Christians in Antiquity. A Regional Perspective* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 18), Peeters, Leuven – Paris – Bristol 2018, 81-100, 94.

<sup>40</sup> Sven Günther, „Der fiscus Judaicus als Forschungskonstrukt“, *JASCA* 2 (2014) 123-136. „Am wahrscheinlichsten bleibt, daß es sich beim fiscus Judaicus um eine kaiserliche Verwaltungsabteilung neben vielen anderen unter dem Dach des *a rationibus* zur Administration der reichsweiten „Judensteuer“ handelte, die in flavischer Zeit, möglicherweise unter dem ersten flavischen Kaiser Vespasian, eingerichtet wurde“ (p. 135). En versión inglesa: Sven Günther, “The *Fiscus Judaicus*. A Hypothetical Scholarly Construct”, en: Gorge K. Hasselhoff - Meret Strothmann (eds.), „*Religio licita?*“: *Rom und die Juden*, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2017, 175-190.

<sup>41</sup> La inscripción estaba dedicada a T. Flavius Euschemon, liberto imperial: *T. Flavio Aug(usti) lib(erto) | Euschemoni | qui fuit ab epistulis | item procurator | ad capitularia | Iudaeorum | fecit | Flavia Aphrodisia | patron et coniugi | bene merenti* (CIL VI, 8604 = ILS 1519). Cf. Cecilia Ricci, “L’affranchi impériale T. Flavius Euschemon et le Fiscus Judaicus”, *REJ* 154 (1995) 89-95.

<sup>42</sup> Suetonio, *Dom.*, 12.



ciano, Nerva, aunque prohibió los métodos violentos empleados por su predecesor, prosiguió con la exacción de este tributo, como se deduce de un papiro de Karanis (CPI III 460) fechado según estimaciones paleográficas a mediados del siglo II, y por un pasaje de Orígenes<sup>43</sup>. Parece ser que fue el emperador Juliano quien en el año 361 lo abrogó formalmente destruyendo las listas de impuestos (Juliano, *Ep.* 25.397).

Respecto a los procedimientos que las autoridades locales siguieron para recaudar el impuesto, tenemos pocos testimonios y generalmente provienen de Egipto. Según Shlomo Simonsohn, no existen pruebas de que el impuesto se haya recaudado de manera uniforme y regular en todo el Imperio Romano, ni se sigue automáticamente que las reglas y métodos aplicados en la recaudación de Egipto fueran válidos también para otras partes del Imperio Romano<sup>44</sup>. No obstante, considero que aunque la documentación del país del Nilo pudiera contener elementos locales, pero sin duda preservó elementos comunes a lo largo del imperio.

En Egipto, el papiro de Arsinoe en el Fayum, un rollo de impuestos datado en el año 73 d.C. (*P. Lond.* II, 260–261; CPJ II 421) atestigua que la lista de contribuyentes fue elaborada por Herakleides, un *amphodarches*, aunque aparentemente, la recaudación directa del impuesto no formaba parte de sus obligaciones. Roma se valía de las burocracias locales para confeccionar el censo de contribuyentes<sup>45</sup>: el *amphodarches* es responsable no solo de la *epikrisis* del impuesto judío, sino también de otros impuestos pagados en Arsinoe durante el período Flavio. En las tierras del Nilo, el *fiscus Iudaicus* nunca se pagaba conjuntamente con otros impuestos, pues los recibos siempre aparecen separados, y para tal efecto existían recaudadores especiales, los *praktores*<sup>46</sup> del *telesma Ioudaikon*, de

---

<sup>43</sup> Martin Goodman, “The meaning of ‘fisci iudaici calumnia sublata’ on the coinage of Nerva”, en: Shaye J.D. Cohen - Joshua J. Schwartz (eds.), *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism. Louis H. Feldman Jubilee Volume*, Brill, Leiden – Boston 2007, 81-89, conjetura que el impuesto fue abolido por Nerva en el 96 d.C., y reimpuesto por Trajano en el 98. Esta es una opinión minoritaria.

<sup>44</sup> Shlomo Simonsohn, *The Jews of Italy. Antiquity* (Brill’s series in Jewish studies 52), Brill, Leiden – Boston 2014, 38.174.

<sup>45</sup> Silvia Cappelletti, *The Jewish Community* 121.

<sup>46</sup> H. Schaefer, Art. Πράκτωρ, *RE* XXII 2, 1954, 2538-2548. El Πράκτωρ era un recaudador de impuestos imperiales en Egipto. Aunque se adoptó el nombre existente en tiempos de los ptolomeos, sus funciones eran diferentes. Desempeñaban su cargo por un año, se

los cuales nos han llegado el nombre de dos cobradores, Demas, hijo de Didymion (CPJ 166) y [- -]naios, hijo de Kallistratos (CPJ 181). Sus obligaciones, sin embargo, no son tan claras: sabemos que tuvieron que recaudar el impuesto y emitir recibos, pero desconocemos si transferían el dinero a un centro de recaudación provincial<sup>47</sup>. Probablemente estos *prakttores* del *telesma Ioudaikon* eran judíos, lo que explicaría el hecho de que este impuesto aparentemente no se recaudara durante el día de *sabbat*, mientras que los judíos abonaban el resto de las gabelas cualquier día de la semana<sup>48</sup>. Por consiguiente, muy probablemente las sinagogas pudieron constituir el lugar donde hacer efectivo el pago de este nuevo tributo. Sin embargo, en otras provincias con una estructura administrativa menos compleja, pudo haber sido recaudado conjuntamente con el resto de los impuestos<sup>49</sup>. Únicamente quienes pagaban este impuesto podían gozar de los privilegios religiosos judíos<sup>50</sup>.

A nivel local, los agentes o burócratas designados elaborarían las listas de las personas sujetas a tal pago, lo cual difícilmente podrían haber compilado sin la cooperación de las sinagogas o de los líderes de las diversas comunidades judías que deben haber proporcionado al *fiscus* las listas de contribuyentes de las cuotas del Templo, pues hay pruebas claras de que las sinagogas locales, especialmente en la diáspora, desempeñaron un papel destacado en la recaudación del impuesto del Templo antes del año 70 (M. Şeqalim, 1.1s.; Josefo, *Ant* 18.9.1 [= 312]). Ponerse en contacto con la sinagoga local habría sido la forma más fácil y rápida para que los funcionarios obtuvieran la información precisa en la actualización anual del listado de los hombres, mujeres, niños, libertos y esclavos judíos que

---

designan y se limitan a ciertos lugares y, sobre todo, siempre a tipos de impuestos ramificados, que difieren más con el tiempo (col. 2545).

<sup>47</sup> Cf. C. J. Hemer, "The Edfu Ostraka and the Jewish Tax", *Palestine Exploration Quarterly* 105 (1973) 6–12; Carla Salvaterra, "L'amministrazione fiscale" 303–304,

<sup>48</sup> Cf. W. Clarysse - S. Remijsen - M. Depauw, "Observing the Sabbath in the Roman Empire: A Case Study", *Scripta Classica Israelica* 29 (2010) 51-7. En contra se expresa Silvia Cappelletti, *The Jewish Community* 122, para quien las fuentes, sin embargo, no muestran una actuación judía directa en la recaudación del *fiscus Iudaicus*. Los pocos nombres de funcionarios que conocemos no se relacionarían con un contexto judío.

<sup>49</sup> E. Mary Smallwood, *The Jews* 375-388.

<sup>50</sup> Sara Mandell, "Who paid the temple tax when the Jews were under Roman rule?", *HThR* 77 (1984) 223 – 232.

eran sujetos imputables del impuesto, especialmente cuando Domiciano aumentó la presión fiscal sobre los judíos<sup>51</sup>.

Para los judíos, el *fiscus Iudaicus* planteaba graves dificultades en la conciencia colectiva por sus repercusiones económicas, psicológicas y religiosas. Aunque no ha sobrevivido ningún tipo de reacción de los judíos italianos a los eventos de Judea, sin embargo no podrían haber permanecido indiferentes a los mismos. Al menos, una medida impuesta por las autoridades romanas después de la guerra también les afectó directamente: la creación del *fiscus Iudaicus*. Pero además, los judíos romanos estaban rodeados por un mundo saturado de exhibiciones de su propia subyugación: en primer lugar, el desfile de Tito por la Vía Sacra acompañado por la exhibición del botín y de los cautivos de Judea; la construcción del *Templum Pacis* de Vespasiano, financiado con el botín de guerra de Judea y que albergaba una impresionante exhibición de arte y artefactos de todo el mundo, incluidos objetos del templo de Jerusalén; la finalización del Coliseo en el año 80 d.C., financiado en parte con el botín de guerra de Judea, y un año después, el arco de Tito con su conocida representación de los trofeos expoliados en el templo de Jerusalén; y finalmente la circulación de monedas de *Iudea capta*<sup>52</sup>. Al margen de la reacción concreta del judaísmo romano, la mayor parte de los judíos consideraría esta medida como discriminatoria y odiosa, ya que los estigmatizaba como pertenecientes a un pueblo derrotado y castigado por su nacionalismo. Al mismo tiempo, el hecho de que el dinero fuera destinado a un templo pagano contravenía la legislación judía, que prohibía cualquier tipo de contribución y colaboración con un culto idolátrico<sup>53</sup>. Especialmente graves fueron las consecuencias económicas para las familias judías, pues era exigido a ambos sexos desde la edad de tres años en adelante, lo que constituía una gravosa carga eco-

---

<sup>51</sup> Marius Heemstra, "The Interpretation and wider Context of Nerva's *Fiscus Iudaicus Sestertius*", en: David M. Jacobson - Nikos Kokkinos (eds.), *Judaea and Rome in Coins 65 BCE – 135 CE. Papers Presented at the International Conference Hosted by Spink, 13th – 14th September 2010*, Spink, London 2012, 187-201, 189.

<sup>52</sup> Jason von Ehrenkrook, *Sculpting idolatry in Flavian Rome. (An)Iconic Rhetoric in the Writings of Flavius Josephus*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2011, 176.

<sup>53</sup> Stefan Schreiner, "...dem Kaiser, was des Kaisers ist" – Steuern, Zölle und Abgaben in der (früh)rabbinischen Literatur, en: H. Klinkott - S. Kubisch - R. Müller-Wollermann (Hrsgs.), *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabenformen in Anspruch und Wirklichkeit*, Brill, Leiden – Boston 2007, 159-184.

nómica para las familias pobres y las familias numerosas, ya que esa suma significaba varios días de trabajo, al margen del pago de los impuestos ordinarios.

Este impacto económico, religioso y psicológico entre los judíos propició, según el informe de Suetonio sobre las investigaciones realizadas unos años más tarde (en tiempos de Domiciano), que varios hebreos en Roma intentaran evadir el pago del impuesto escondiendo su identidad judía. “El fisco judaico fue administrado con más rigor que ningún otro; eran acusadas ante él tanto las personas que vivieran con arreglo a las costumbres judías, sin haberlo declarado, como aquellas que, ocultando su origen, no hubieran pagado los tributos impuestos a su pueblo. Recuerdo que, cuando apenas era un adolescente, asistí a la inspección a que se sometía, por parte de un procurador y un consejo muy numeroso, a un anciano nonagenario para ver si había sido circuncidado” (*Dom.* 12,2)<sup>54</sup>. Esta situación de fraude fiscal, desde la perspectiva de la administración, vendría corroborada por el papiro anteriormente mencionado, P. Carlsberg inv. 421. Según su editora<sup>55</sup>, podría tratarse de un registro de personas que previamente habrían evadido el impuesto, por lo que una inspección más detallada de los contribuyentes ordenada por Domiciano en esa fecha, habría aflorado un gran número de evasores, incluyéndoles ahora como contribuyentes con las cantidades fiscales atrasadas que rondaban desde los 52 a los 165 dracmas, unas cantidades considerables.

El texto de Suetonio ha servido para investigar los posibles sujetos del *fiscus Iudaicus* y sus evasores, especialmente en la diáspora, que podían ser denunciados por los *delatores*<sup>56</sup>. Sin embargo, no hay unanimidad entre los historiadores a la hora de intentar identificar los grupos contra quienes

---

<sup>54</sup> Gracias a una alusión en el séptimo libro de Marcial (*Epigramas* 55.7-8), este episodio puede fecharse en el año 92 d.C.: “Chuparás no la mía –que es honrada y pequeña–, sino las pichas que vienen de la Jerusalén calcinada, condenadas recientemente a pagar tributos”.

<sup>55</sup> Carla Salvaterra, “L’amministrazione” 296.

<sup>56</sup> Robert Couzin, “Modern Look” 344, cuestiona la participación de los delatores en la acusación de evasión de impuestos, pues no se conserva ningún caso de acusaciones por parte de los delatores de evasión de impuestos y la cantidad evadida era poco significativa para esperar mucha recompensa.

<sup>57</sup> Marius Heemstra, *The Fiscus Judaicus* 33, expone un recuadro con las posibles víctimas del *fiscus* conforme a los estudiosos modernos. Marius Heemstra, “The Interpreta-

iba dirigida la medida del emperador Domiciano<sup>57</sup>. Siguiendo a M. Heemstra<sup>58</sup>, en base a dos categorías legales mencionadas por Suetonio, las principales víctimas podrían ser: a) judíos; y b) no judíos.

a) “Aquellas personas que, ocultando su origen, no hubieran pagado los tributos impuestos a su pueblo” podía comprender a:

- a. Judíos apóstatas
- b. Cristianos judíos
- c. Circuncidados no judíos
- d. Prosélitos<sup>59</sup>.

Conforme al informe de Suetonio, si un varón venía denunciado ante el fisco como evasor del impuesto judío, al parecer, tuvo que enfrentarse con una inspección pública de los genitales. Si estaba circuncidado, pero no estaba registrado como contribuyente, entonces era castigado con la confiscación de sus bienes, como sanción por evadir impuestos. Los judíos apóstatas y los cristianos judíos habrían “superado” la prueba de la circuncisión y, si no figuraban en los registros fiscales, se sospecharía que evadían el impuesto judío que se suponía que debían pagar al *fiscus Iudaicus*. Es altamente plausible que los judíos apóstatas no estuvieran registrados en las sinagogas para el impuesto judío y también es probable que varios cristianos judíos tampoco estuvieran en esos registros tributarios.

b) La acusación de “las personas que vivieran con arreglo a las costumbres judías, sin haberlo declarado” pudiera incluir a:

- a. los temerosos de Dios (incluyendo otros simpatizantes del judaísmo)
- b. los cristianos gentiles, si consideramos a estos como una clase distinta de los simpatizantes del judaísmo.

Si los funcionarios del *fiscus Iudaicus*, tras la inspección correspon-

---

tion” 187-201; Marius Heemstra, “The Fiscus Judaicus: Its Social and Legal Impact and a Possible Relation with Josephus’ Antiquities”, en: Joshua J. Schwartz - Peter J Tomson, *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to write their History*, Brill, Leiden – Boston 2014, 327–347.

<sup>58</sup> Marius Heemstra, “The Interpretation” 190ss.

<sup>59</sup> En contra cf. Martin Goodman, *Judaism in the Roman World. Collected Essays*, Brill, Leiden – Boston 2007, p. 27: “They were not gentiles or proselytes, for we are told by the later historian, Cassius Dio (67.14.1–3), that non-Jews who ‘drifted into Jewish ways’ were condemned by Domitian either to death or to deprivation of their property... The people most at issue must, therefore, have been ethnic or born Jews who no longer followed their religion”.

diente, llegaban a la conclusión de que algunos de los imputados no estaban circuncidados, podían ser sospechosos de “vivir una vida judía” y se puede suponer que eran sometidos a una segunda prueba para verificar o refutar si llevaban el estilo de vida judío. Si esta prueba resultaba positiva, los acusados también se enfrentaban a la confiscación de sus bienes y (posiblemente) a la ejecución después de la condena. Hay testimonios de que tal prueba para refutar o probar el ateísmo (que Dion Casio 67,14,1-3, vincula “a pasarse a las costumbres judías”) era empleada por las autoridades romanas (Plinio, *Cartas* X 96,7 y Ap 13,15; 20,4).

Si en el transcurso de la investigación, con el objeto de verificar la obligación del pago del impuesto, se examinaba la circuncisión del imputado, tal y como propone Suetonio para el nonagenario, entonces el primer grupo (los temerosos de Dios y los cristianos gentiles<sup>60</sup>) habrían sido declarados exentos de dicho impuesto<sup>61</sup>. Si aplicaban el examen de ofrecer sacrificios a los dioses del Imperio o ante una imagen del emperador (como propondrá Plinio décadas más tarde para los cristianos) y se hubieran negado a ello, en ese caso podrían haber sido castigados como ateos. El resto de los grupos comprendidos en la primera categoría (a) estaban, sin duda, expuestos a la investigación y al pago de dicha tasa. Solo los judíos apóstatas o los circuncisos no judíos podían probar, si tenían la ocasión de realizar sacrificios a los dioses, de que nunca habían sido o ya no eran judíos.

El resto de los grupos que continuaban siendo judíos practicantes y los prosélitos habrían pertenecido a alguna de las sinagogas romanas y estas habrían pasado información al *fiscus Iudaicus* sobre las personas sujetas a dicho impuesto. Los judeocristianos habrían constituido un grupo interesante para nuestro texto de Mc. Varios autores modernos consideran

---

<sup>60</sup> En contra de esta interpretación Martin Goodman, “The *Fiscus Iudaicus* and Gentile Attitudes to Judaism in Flavian Rome”, en: Jonathan Edmondson - Steve Mason - James Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford University Press, Oxford 2005, 169: “those who *improfessi Iudaicam viverent vitam* could quite well be native Jews who lived a Jewish life secretly, contrasted by Suetonius with native Jews who practised openly but hoped to avoid the tax by denying their origins”.

<sup>61</sup> Mikael Tellbe, “The temple tax as a pre-70 CE identity marker”, en: Jostein Ådna (ed.), *The Formation of the Early Church* (WUNT 183), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 19 – 44.

<sup>62</sup> Marius Heemstra, *The Fiscus Iudaicus* 58, n. 112: “Most of these scholars specifically count Jewish Christians among the possible victims of the *fiscus Iudaicus* under Domitian:

que estaban sujetos a este gravamen fiscal<sup>62</sup> y que eran evasores de dicho impuesto: “Tal vez fueron perseguidos como judíos que evadían impuestos aunque no sufrieron la muerte como castigo, sino ‘solo’ la cárcel, posiblemente su expulsión y ciertamente la confiscación de sus propiedades y el pago del impuesto en el futuro. Podían ser descubiertos como anteriormente pertenecientes al judaísmo por su circuncisión”<sup>63</sup>. Esta situación vendría corroborada por la carta a los Hebreos 10,32-34, en la que los judeocristianos fueron perseguidos, encarcelados y sus propiedades confiscadas.

Los miembros de las comunidades cristianas mixtas se encontraban expuestos al riesgo de ser denunciados ante el *fiscus Iudaicus* y ser investigados. De hecho habrían planteado problemas a los oficiales del fisco con un cuadro confuso. Eran presentados como miembros de una comunidad, de la que algunos eran judíos circuncidados y otros no. Los circuncidados (a los ojos de los romanos eran judíos) podrían ser acusados de evasores de impuestos si no pagaban el impuesto judío. El resto (no-judíos) mostraba mucha cercanía al judaísmo por lo que los romanos percibirían posiblemente que habían abandonado sus tradiciones religiosas paganas en favor del Dios de los judíos, lo que les podía llevar a ser acusados de vivir la vida judía *improfessi*. El ateísmo era castigado en ocasiones con la pena capital.

Considerando, como anteriormente hemos señalado, que las sinagogas locales constituían la primera fuente de información para las autoridades romanas con el objeto de confeccionar un censo de los miembros judíos sujetos al impuesto y el lugar de cobro de dicho impuesto, como había sucedido anteriormente para la exacción del impuesto para el Templo de Jerusalén, entonces surge la cuestión de si los judeocristianos se encontraban registrados en ellas. Respecto al impuesto del Templo, no existen razones para pensar que todos ellos se hubieran negado a pagar el *shekel* o que hubieran sido excluidos por las mismas sinagogas a causa de sus creencias cris-

---

Smallwood 1956, 3, and 2001 [1976], 377; Keresztes 1973, 5-6; Thompson 1982, 340; also see Schäfer 1997, 114; Hemer 1973, 11, mentions Christians in general and also includes Gentile Christians as people who could be accused of living a Jewish life *improfessi*. So does Stenger 1988”.

<sup>63</sup> Marius Heemstra, *The Fiscus Judaicus* 63.

<sup>64</sup> Cf. la perícopa de Jesús y Pedro pagando el impuesto del Templo (Mt 17,24-27). Es probable que esta fidelidad a pagar el impuesto fuera decayendo progresivamente lejos de Jerusalén. No obstante, algunos estudiosos consideran que pudiera haber alguna vinculación

tianas<sup>64</sup>. Además, se debe tener en consideración que las comunidades judías de Roma se caracterizaban por la heterogeneidad de sus miembros, la multiplicidad de las comunidades dentro de la ciudad, la organización democrática y la ausencia de una autoridad central<sup>65</sup>. Cada sinagoga era más o menos independiente, aunque mantenían contactos entre sí. No existen evidencias de que las divisiones religiosas de Palestina estuvieran presentes en la diáspora ni que el judaísmo de Roma fuera un judaísmo normativo monolítico durante la época que nos atañe. Este sistema de organización plural con diversas orientaciones facilitó a los judeocristianos, de alguna forma, permanecer vinculados a las sinagogas más liberales de la ciudad.

### 3. Las sinagogas de Roma

Si las sinagogas se encargaron de confeccionar el elenco de las personas sujetas al tributo judío, entonces debemos estudiar la existencia de sinagogas durante esa época en la capital del Imperio. Por desgracia, no se han conservado restos arqueológicos de las mismas, es más, algunos autores piensan que el término se refiere a la congregación o reunión de los judíos, no al lugar donde se reunían<sup>66</sup>. En Italia, un país que durante siglos constituyó el corazón del Imperio Romano, el descubrimiento de las sinagogas antiguas ha sido bastante tardío. En Ostia, una importante sinagoga salió a la luz inesperadamente en 1960 durante la construcción de una carretera. Este edificio, que fue empleado desde el siglo II hasta el siglo IV d.C., pudo haber comenzado a utilizarse como sinagoga ya en la segunda mitad del

---

entre esta perícopa y el  *fiscus Iudaicus* cf. P. Foster, “Vespasian, Nerva, Jesus and the Fiscus Judaicus”, en: D.B. Capes – A.D. DeConick – H.K. Bond – T.A. Millar (eds.), *Israel's God and Rebecca's Children. Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal*, Baylor University Press, Waco 2007, 303-320. Cf. W. Horbury, “The Temple Tax”, en: E. Bammel – C.F.D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press 1984, 265-286.

<sup>65</sup> Cf. Margaret H. Williams, “The structure of roman Jewry re-considered. Were the synagogues of ancient Rome entirely homogeneous”, *ZPE* (1994) 129-141.

<sup>66</sup> Mary Beard – John North – Simon Price, *Religions of Rome. Vol. I: A History*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 267.

<sup>67</sup> Dieter Mitternacht, “Current Views on the Synagogue of Ostia Antica and the Jews of Rome and Ostia”, en: Birger Olsson - Magnus Zetterholm (eds.), *The Ancient Synagogue*



siglo I d.C.<sup>67</sup> En esa época y especialmente en la capital del Imperio, los judíos ya se encontraban en una fase en la que poseían construcciones utilizadas exclusivamente para las funciones de la comunidad. Esta afirmación viene corroborada por datos literarios<sup>68</sup> y epigráficos<sup>69</sup>.

Describiendo la vida y costumbres de la comunidad judía romana, en su visita a Roma durante la embajada ante Calígula, Filón de Alejandría observa en el 38 d.C. que los judíos “tienen casas de oración en las que se encuentran, particularmente en los días de reposo sagrados cuando reciben como cuerpo un entrenamiento en su filosofía ancestral”<sup>70</sup>. Desafortunadamente, su evocación es vaga y no proporciona una descripción más detallada. Pocas décadas después, el poeta satírico Perseo (34-62 d.C.), que observó las costumbres judías del Trastévere, nos ofrece una breve descripción de los preparativos para el sábado en este distrito donde se encendían lámparas de aceite desde el viernes por la noche en el alféizar de la ventana<sup>71</sup>.

La importancia de la documentación epigráfica para el estudio del judaísmo antiguo ciertamente es primaria. Las inscripciones, de hecho, constituyen una fuente de información preciosa y a menudo insustituible sobre realidades lingüísticas, onomásticas, demográficas y sobre muchos aspectos de la vida cultural, social y religiosa, que la disponibilidad de solo fuentes literarias de la literatura clásica y rabínica, a menudo ni siquiera habría dejado sospechar. En ocasiones, también corroboran los datos literarios. Este es el caso para la existencia de sinagogas, al tiempo que nos permiten conocer los títulos y designaciones existentes en la organización de las mismas.

---

*From Its Origins until 200 C.E.: Papers Presented at an International Conference at Lund University, October 14–17, 2001*, (Coniectanea Biblica. New Testament Series 39), Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2003, 521-571, esp. 534-544.

<sup>68</sup> Filón, *Leg* 156s; Juvenal, *Sátiras* III 296. Anders Runesson - Donald D. Binder - Birger Olsson, *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book*, Brill, Leiden – Boston 2008, 230-237.

<sup>69</sup> El material epigráfico viene recogido por David Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. 2: The City of Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 1995 (= JIWE).

<sup>70</sup> Leonard Victor Rutgers, “Diaspora Synagogues. Synagogue Archaeology in the Greco-Roman World”, en: Steven Fine (ed.), *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, Oxford University Press - Yeshiva University Museum, New York – Oxford 1996, 67-95, 69.

<sup>71</sup> Perseo, *Sátiras* 5, 176-184; cf. Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Vol. I: From Herodotus to Plutarch*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1976, n° 190, 435-437.

Estas inscripciones se han encontrado fundamentalmente en las catacumbas judías romanas. Se conocen seis complejos funerarios hipogeicos dispersos por la ciudad: dos en Villa Torlonia, en la vía Nomentana; una en el sur en Vigna Randanini en la vía Apia<sup>72</sup>; la de Vigna Cimarra a lo largo de la vía Ardeatina; la de vía Labicana (hoy Casilina) y la de Monteverde (la más rica en inscripciones), en la zona del Trastévere, también llamada vía Portuense<sup>73</sup>. La datación de las mismas, sin embargo, es controvertida entre los estudiosos, a pesar de haberlas sometido al examen del carbono 14. Se suelen fechar entre el siglo II y IV d.C. Esta dificultad de datación nos invita a una cierta precaución a la hora de valorar los epitafios, ya que no proporcionan una demostración conclusiva y concluyente para fechar las sinagogas en el siglo I d.C.<sup>74</sup> Pero la inferencia es lógica y plausible. La gran cantidad de población judía asentada en Roma en el siglo I d.C. (ca. 20-40.000) se habría reunido en sinagogas y Filón no se habría inventado ese dato. Además, en la Roma del s. I d.C., la localización de algunas sinagogas era tan conocida que, en una inscripción funeraria de la vía Gabina, un vendedor de fruta no judío consideró apropiado describir el lugar donde vendía su producto en el distrito del *agger*, entre las puertas Collina y Esquilina, como “entre la antigua muralla de la ciudad y la sinagoga”, lo que sugiere que esta sinagoga era un conocido punto de referencia topográfico (CIL VI, 9821 = JIWE 2, 602)<sup>75</sup>.

En tiempos de Augusto, varias fuentes epigráficas, todas ellas mucho más tardías, registran la existencia de al menos cinco sinagogas judías ubicadas en el Trastévere: la de los hebreos, de los augustenses<sup>76</sup>, de los agri-

---

<sup>72</sup> Elsa Laurenzi, *La Catacomba Ebraica di Vigna Randanini*, Gangemi Editore, Roma 2013.

<sup>73</sup> Daniela Rossi - Marzia Di Mento (eds.), *La Catacomba ebraica di Monteverde: vecchi dati e nuove scoperte*, Roma 2013.

<sup>74</sup> Leonard Victor Rutgers, *The Jewish in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, E.J. Brill, Leiden – New York – Köln 1995, 52-58; para los rasgos lingüísticos cf. 176-209.

<sup>75</sup> David Noy, *Jewish Inscriptions*, 487, n° 602. Se supone que era la sinagoga Suburensis, denominada según la región de la ciudad Subura.

<sup>76</sup> Pieter W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs. An introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE - 700 CE)*, Kok Pharos Publishing House, Kampen 1991, 86-89. Duda que existiera la sinagoga de los herodianos (p. 88).

penses<sup>77</sup>, de los volumnenses, y, probablemente, la de los herodianos<sup>78</sup>. Es plausible que la primera fundada fuera la de los hebreos, como sugiere su nombre genérico. Las otras son portadoras de nombres de personajes importantes para la comunidad judía (patronos o donantes): Augusto, su yerno Marco Agripa, Volumnio, legado de Siria (Josefo, *AJ* 16.369), la dinastía herodiana, si no el mismo rey Herodes. Estas son sin duda las más antiguas. Según A. Momigliano<sup>79</sup>, estas sinagogas, que llevan los nombres de las cuatro figuras públicas que acabamos de mencionar, no fueron creadas por libertos de estos personajes, sino que en realidad son cuatro *collegia licita*, que estaban bajo la protección y tutela de cada una de estas figuras públicas<sup>80</sup>. Otras tres sinagogas tienen nombres derivados de los distritos romanos donde estarían ubicadas: los de Campenses, Subarenses y Calcarenses, entre otras. Durante el siglo III d.C. se erigieron otras sinagogas: la sinagoga Calcarensis, la sinagoga de los Tripolitanos y la sinagoga

---

<sup>77</sup> Michael Flexsenhar III, "Jewish Synagogues and the Topography of Imperial Rome: The Case of the *Agrippesioi* and *Augustesioi*", *Journal for the Study of Judaism* 51 (2020) 1–31, data las sinagogas en los siglos III y IV, y no denotarían patronazgo, sino áreas o características en el antiguo paisaje urbano que se habían asociado con Agripa y Augusto.

<sup>78</sup> Para una presentación de las sinagogas romanas, véase la obra clásica de Harry J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1960, 135-166. Una visión de conjunto en cf. Peter Richardson, "Augustean-Era Synagogues in Rome", en: Karl P. Donfried - Peter Richardson (eds.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) - Cambridge 1998, 23-29; Christian Eberhart, "Synagogengemeinden im antiken Rom. Eine Bestandsaufnahme"; en: Christian A. Eberhart - Martin Karrer - Siegfried Kreuzer - Martin Meiser (Hrsg.), *Tempel, Lehrhaus, Synagoge. Orte jüdischen Gottesdienstes, Lernens und Lebens. Festschrift für Wolfgang Kraus*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2020, 119–137.

<sup>79</sup> A. Momigliano, "I nomi delle prime sinagoghe romane e la condizione giuridica della comunità in Roma sotto Augusto", *La Rassegna Mensile di Israel* VI.7 (1931) 283-92.

<sup>80</sup> Samuele Rocca, "Foreigners at Home: The Historical Geography and Demography of the Jews of Ancient Rome", en: Nathanael Andrade - Carlo Marcaccini - Giulia Marconi - Donata Violant (eds.), *Roman imperial cities in the East and in Central-Southern Italy* (Ancient cities 1), L'Erma di Bretschneider, Roma 2019, 437-467, 445. Para la sinagoga de los Augustenses, cf. Noy, *Jewish Inscriptions* n° 96, 79, n° 169, 135, n° 189, 151-2, n° 194, 156-7, n° 542, 425-6, n° 547, 429-30. Para la sinagoga de los agripenses, ver Noy, *Jewish Inscriptions* n° 130, 109-10; n° 170, 135-6; n° 549, 431-3; n° 562, 446. Para la sinagoga de los herodianos, cf. Noy, *Jewish Inscriptions* n° 292, 252-254. Para la de los volumnenses cf. Noy, *Jewish Inscriptions* n° 100, 82-3; n° 163, 129-130; n° 167, 133-4; n° 577, 457-9. Sobre la sinagoga de los hebreos, cf. Noy, *Jewish Inscriptions* n° 2, 11-12; n° 33, 35-6; n° 578-9, 459-61.

de los Vernaclensianos. La presencia de tantas sinagogas en Roma se explica por el tamaño de la comunidad judía en la capital del imperio.

En cuanto a la organización de los judíos, las inscripciones encontradas (unas 635) nos dan información valiosa<sup>81</sup>. Revelan que las comunidades sinagogales estaban, a diferencia de lo que sucedió en Alejandría, organizadas independientemente con un consejo de ancianos, gobernado por un *gerosiarca*. A pesar de la estructura aparentemente democrática, el poder ejecutivo recaía sin embargo en manos de las familias más poderosas e influyentes. Las fuentes referentes a los títulos de los funcionarios de las sinagogas y sus relaciones sociales dentro de las comunidades sinagogales romanas (*archōn*, *grammateus*, *gerousiarchēs*, *archisynagōgos*, *hierus*, *prostatēs*, *psalmōdos*, padre y madre de la sinagoga) se reducen casi exclusivamente a la evidencia epigráfica y algunos eruditos, como I. Muñoz Valle<sup>82</sup>, se esforzaron en los últimos años por comprender a qué funciones correspondían; M. Williams revisó las posiciones honoríficas, administrativas y culturales<sup>83</sup>, T. Rajak y D. Noy llevaron a cabo un estudio sobre el título de *archisynagōgos*<sup>84</sup>. Es probable que muchos fueran títulos honoríficos, más que designación de funciones<sup>85</sup>.

De entre todos los cargos hay un título, que es de especial interés, el de escriba o *grammateus*. Veintidós individuos mencionados en los epitafios de Roma se describen como escribas, un número considerable. La profesión del escriba requería el conocimiento de las letras y la escritura. Sin embargo, es difícil saber cuál era exactamente su responsabilidad en la sinagoga romana del s. I d.C., pues las inscripciones no dicen nada sobre sus

<sup>81</sup> Louis H. Feldman, "Diaspora Synagogues. New Light from Inscriptions and Papyri", en: Steven Fine (ed.), *Sacred Realm*, 48-66; H. Lichtenberger, Organisationsformen und Ämter in den jüdischen Gemeinden im antiken Griechenland und Italien, in *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart* (Aschenas Beiheft 3), Wien – Köln – Weimar 1996, 11-27.

<sup>82</sup> I. Muñoz Valle, *El testimonio de las inscripciones sobre el régimen de las comunidades judías en la Roma imperial*, CFC 4 (1972) 151-163.

<sup>83</sup> M. H. Williams, "The organisation of Jewish burials in ancient Rome in the light of evidence from Palestine and the diaspora", *ZPE* 101 (1994) 165-182.

<sup>84</sup> T. Rajak – D. Noy, "Archisynagōgoi: Office, Title and Social Status in the Graeco-Jewish Synagogue", *JRS* 83 (1993) 75-93.

<sup>85</sup> Erich S. Gruen, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts - London 2004, 112-118, aquí 112. Para los cargos sinagogales, cf. Pieter W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs* 89-101.

funciones. H. Leon escribe: Parece bastante obvio que el *grammateus* era el secretario de la comunidad... Si bien no hay indicios de las funciones, podemos suponer que no diferían mucho de las funciones asociadas con tal oficio en nuestros días, es decir registrar las actas de la congregación gerusia y de la asamblea de miembros, mantener las listas de miembros actualizadas y conservar los registros<sup>86</sup>. En opinión de L.H. Feldman podemos suponer que estaba encargado de los archivos de la sinagoga que registraban sus actas, mantenían las listas de miembros actualizadas, escribían cartas al gobierno y a otras comunidades judías, y, en efecto, haría las funciones de notario<sup>87</sup>. No es de extrañar, pues, que con la imposición del *fiscus Iudaicus*, las autoridades romanas contactaran con el *gerosiarca* y este a su vez les remitiera al escriba de la sinagoga encargado previamente de actualizar los censos sinagogales para el pago del impuesto del Templo.

Expuesta ampliamente la cuestión del gravamen fiscal introducido por Vespasiano contra los judíos y la existencia de las sinagogas en la capital del imperio, ahora tenemos que abordar la identificación de los herodianos y su relación con el *fiscus Iudaicus* en Roma.

#### 4. La identificación de los herodianos en el contexto de Marcos

El vocablo griego Ἡροδιανοί aparece por primera vez en el siglo I d.C.<sup>88</sup> y en concreto en unos pocos pasajes del NT (Mc 3,16; 12,13; y en el pasaje de Mt 22,16 que a su vez depende de Mc 12,13)<sup>89</sup>. En el pasaje paralelo a Mc 3,16, Mt 12,14 no incluye el término herodianos. Sorprendentemente Lc, a pesar de su interés por la dinastía herodiana, no menciona nunca el grupo de los herodianos. La formación de la palabra sigue el modelo de los patronímicos latinos al estilo de la composición de la palabra

<sup>86</sup> H. Leon, *Jews* 184–5.

<sup>87</sup> Louis H. Feldman, “Diaspora Synagogues” 59.

<sup>88</sup> Cf. el estudio dedicado a los herodianos de E.J. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including The God of the Maccabees* (Edited by Amram Tropper) Vol. 1, Brill, Leiden – Boston 2007, 656-669, esp. 664–665.

<sup>89</sup> El término en Mc 8,15 viene considerado por muchos autores como secundario, a pesar de encontrarse testimoniado en el papiro 45, cf. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, New York 1994<sup>2</sup>, 83.

*Caesarianus*. Algunos sufijos latinos, de uso frecuente también en griego, vienen yuxtapuestos a palabras griegas, aunque en el NT este uso se encuentra limitado a los nombres propios. Esta forma del NT (con la terminación *-ianoi*) no es una forma griega propiamente dicha para “herodianos”, sino que tendría que ser más bien Ἡρώδαιοι, tal y como aparece en Flavio Josefo (Ἀλεξάνδρειον καὶ Ἡρώδειον, *Ant.* 16,13)<sup>90</sup>. La forma neotestamentaria parece estar basada en la forma latina teórica o supuesta de “Herodiani”, siendo el sufijo *-ianus* una terminación que a partir del segundo periodo del reinado de Augusto se hace frecuente en la composición de palabras<sup>91</sup>. Se trata, pues, de un latinismo, y como hemos indicado anteriormente Mc es el autor del NT que más latinismos emplea<sup>92</sup>. Llama la atención que precisamente en nuestra perícopa encontremos dos latinismos, el nombre de la moneda y los herodianos.

El historiador judío, Josefo, se refiere a los *hêrôdeioi* como un grupo que, durante la guerra civil entre Herodes y Antígono, se posicionaron de parte de Herodes. Así, al inicio de la guerra, algunos galileos se sublevaron contra Herodes y ahogaron a un grupo de partidarios de Herodes, llamados *hêrôdeioi*. Más tarde, Maquera, enfurecido por un fracaso, mató a todos los judíos que encontró, y no perdonó ni siquiera a los seguidores de Herodes, *hêrôdeioi*. Cuando Herodes conquistó Jerusalén, mostró favor hacia sus amigos y partidarios, los herodianos, y ejecutó a los secuaces de Antígono. P. Richardson considerada a estos herodianos como un grupo político que apoyó al monarca durante su reinado. Para Samuel Rocca<sup>93</sup>,

---

<sup>90</sup> BJ 1,319: “Mató a todos los judíos que encontró, y no perdonó ni siquiera a los seguidores de Herodes (τῶν Ἡρώδειων)”. H.H. Rowley, “The Herodians in the Gospels”, *JST* 41 (1940) 14-27, correctamente afirma que el concepto *hêrôdianoi* de Josefo es equivalente a los “herodianos”, en una forma correcta griega, mientras *hêrôdianoi* es una latinización. Es también un equivalente de *hoi ta hêrôdou phronountes*. Josefo, *Ant* 14,450; *BJ* I 326; *Ant* 14,436; *BJ* I 319; *BJ* I 358. Para los latinismos, cf. Friedrich Blass – Albert Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia Editrice, Brescia 1997<sup>2</sup>, 58-62.

<sup>91</sup> J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek. Vol. II: Accidence and Word-Formation*, T & T Clark International, London – New York 2004, 360.

<sup>92</sup> Cf. *supra* nota 15. Para la influencia de la sintaxis latina en este pasaje cf. A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Hodder & Stoughton, London 1969<sup>3</sup>, 110.

<sup>93</sup> Samuel Rocca, *Herod's Judeae* (TSAJ 122), Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 260. Para los grupos que favoreció Herodes cf. Martin Goodman, *Ruling Class of Judeaea. The Origins*

el concepto engloba a varios grupos de la clase dominante de Judea, cada uno conectado por alguna razón con Herodes, y que debían todo lo que tenían al monarca, por lo que tras la muerte de éste desearían que continuara alguno de sus descendientes al mando del país, manteniendo estrechas relaciones con las familias gobernantes de Roma. Pero la dificultad a la hora de identificar a los herodianos radica en que Josefo solo emplea este término para describir las facciones antagónicas durante la guerra civil.

En los estudios neotestamentarios se han propuesto diversas teorías, varias de ellas poco probables, para su identificación<sup>94</sup>. Dada la escasez de datos sobre este grupo, J. Meier constata que los estudiosos no han dejado de producir cada vez más imaginativas y peregrinas hipótesis a lo largo de los siglos. Este mismo autor elenca, al menos, catorce diferentes teorías, al margen de otras que no merecen ser consideradas, y que paso a enumerar brevemente. 1) Una secta religiosa que afirmaba que Herodes era el mesías, aunque los partidarios de esta propuesta discrepan en identificar al monarca herodiano, bien Herodes el Grande (37-4 a.C.), Herodes Antipas (4 a.C.-39 d.C.), Herodes Agripa I (41-44 d.C.) o Herodes Agripa II (48-ca. 93 d.C.). 2) Una secta religiosa fundada o favorecida por Herodes el Grande. 3) Dado que Herodes el Grande favoreció a los esenios (Josefo, *Ant* 15,368-370), algunos estudiosos han sugerido que los herodianos eran en realidad los esenios<sup>95</sup>. Pero esta hipótesis no es más que una conjetura

---

*of the Jewish Revolt against Rome, A.D. 66-70*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 40-43; 58-60.

<sup>94</sup> Cf. John Meier, *Un juicio marginal* III 572-73. W.J. Bennett, "The Herodians of Mark's Gospel", *NovT* 17 (1975) 9-14; M. Bünker, "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist!", *Kairos* 29 (1987) 85-98; P.C. Finney, "The Rabbi and the Coin Portrait (Mark 12:15b,16)", *JBL* 112 (1993) 629-44; C.H. Giblin, "'The Things of God' in the Question concerning Tribute to Caesar (Lk 20:25; Mk 12:17; Mt 22:21)", *CBQ* 33 (1971) 510-27; J.D. Crossan, "Mark 12,13-17", *Inter.* 37 (1983) 397-401; R. Barraclough, "Jesus' Response to Reputation – A study of Mark 12:14 and Parallels", *Colloquium* 28 (1996) 3-11; F.F. Bruce, "Render to Caesar", en: E. Bammel – C.F.D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 249-263. W.R. Herzog, "Dissembling, a Weapon of the Weak: the Case of Christ and Caesar in Mark 12:13-17 and Romans 13:1-7", *PRSt* 21 (1994) 339-360.

<sup>95</sup> C. Daniel, «Les 'Hérodiens' du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens?», *RevQ* 6 (1967) 31-53; idem, «Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens», *RevQ* 7 (1970) 397-402. cf. G.T. Fritsch, "Herod the Great and the Qumran Community", *JBL* 74 (1955) 173-181.



rechazada por la mayor parte de los eruditos<sup>96</sup>. 4) Los saduceos y los boetusianos<sup>97</sup>, estos últimos considerados como un grupo cercano a los saduceos o como un subgrupo. 5) Un partido político que apoyaba y defendía la monarquía herodiana o a la dinastía herodiana en general<sup>98</sup>. 6) Oficiales, cortesanos y sirvientes de Antipas<sup>99</sup>. 7) Soldados de Antipas. 8) Judíos que odiaban el gobierno directo de los romanos en manos de los prefectos y que deseaban que el territorio de Antipas (o posiblemente de Agripa I, antes del año 41 d.C.) se extendiera hasta los límites anteriores de su padre. 9) Seguidores de la revolución judía, de Judas el Galileo o de forma más general, oponentes acérrimos al dominio romano. 10) Una herman-

---

<sup>96</sup> W. Braun, "Were the New Testament Herodians Essenes? A Critique of an Hypothesis", *RevQ* 14 (1989) 75-88.

<sup>97</sup> Harold W. Hoehner, *Herod Antipas* (SNTSMS 28), Cambridge University Press, Cambridge 1972, 331-42. Este nombre de boetusianos se ha intercambiado frecuentemente de forma equivocada con el de los saduceos: "However, although the two parties were theologically indistinguishable, it would seem that the Sadducees remained loyal to the memory of the Hasmoneans, whereas the Boethusians were attached to the Herodian house, and consequently were called Herodians... The Herodians were men of standing and influence" (p. 337).

<sup>98</sup> Abraham Schalit, *König Herodes. Der Mann und sein Werk*, 2. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin – New York 2001, 479-81, sugiere más específicamente que los herodianos eran gente proveniente de diversos estratos sociales de la sociedad que apoyaban a Herodes el Grande por las ventajas económicas que obtenían. Schalit conjetura que, como parte de su propaganda entre la gente común que no estaba bien dispuesta hacia Herodes, los herodianos trataron de difundir la idea de que Herodes era la encarnación del mesías (p. 481). Peter Richardson, *Herod King of the Jews and Friend of the Romans*, Routledge, London – New York 2018<sup>2</sup>, 347s, propone tres posibles interpretaciones. La primera, se referiría a un grupo conectado con Agripa II, aunque poco probable pues se posicionó durante la guerra judía de parte de los romanos y los judíos no lo habrían aceptado como su gobernante. Otra posibilidad es que se refiera a un grupo activo en vida de Jesús y sus miembros se identificarían con Antipas y después con Agripa I. La tercera hipótesis ve a los herodianos como un grupo vinculado directamente a Herodes. K.-St. Krieger, „Die Herodianer im Markusevangelium - Ein neuer Versuch ihrer Identifizierung“, *BN* 59 (1991) 49-56, esp. 53-56, lo refiere a Agripa II.

<sup>99</sup> Gerhard Ringshausen, „Das Rätsel der Ἡροδιανοί im Markusevangelium. Für Eckhard Plümacher“, *ZNW* 106 (2015) 115-125: "En el mundo de la narrativa de Mc son representantes de Herodes Antipas. Frente a los fariseos como opositores religiosos, representan el derecho del rey a la pena capital, que él había impuesto a Juan el Bautista. Por lo tanto, la aparición de los herodianos actualiza el destino del Bautista" (p. 124). Se trataría pues de creaciones redaccionales y no de actores históricos.



dad o *collegium* romano fundado en honor de Herodes el Grande, similar a las *sodalities* existentes en Roma en honor de varios emperadores tras su muerte. 11) Judíos que pertenecían a las tetrarquías del norte de Palestina, que fueron gobernados por diversos miembros de la dinastía herodiana. 12) Publicanos o recaudadores de impuestos. 13) Escribas. 14) Un grupo denominado *bene bathyra* (los hijos de la ciudad de Bathyra) en las fuentes rabínicas. Algunas de estas teorías han sido combinadas entre ellas en diversas configuraciones y con diferentes miembros de la dinastía herodiana elegidos como referentes. Para complicar aún más la cuestión, mientras algunos autores consideran que Mc es históricamente correcto situando a los herodianos en tiempo de Jesús, otros críticos detectan una referencia anacrónica a los partidarios bien sea de Agripa I o Agripa II<sup>100</sup>.

Si consideramos Roma como lugar de composición o reelaboración del evangelio y la inclusión de las palabras “denario” y “herodianos” como obra redaccional de Mc tras la destrucción de Jerusalén, es probable que tengamos que identificar a los herodianos con un grupo de judíos existente en la capital del imperio, pues de otro modo no se comprende el motivo para la inclusión de un grupo ya “desaparecido” o irrelevante para la comunidad del evangelista. La respuesta a esta cuestión pudiera encontrarse en el nombre de una sinagoga romana de esa época.

## 5. La sinagoga de los herodianos en Roma

La existencia de la sinagoga de los herodianos en la Urbe se basa en la inscripción fragmentaria de una placa de mármol (s. III/IV d.C.), proveniente de una catacumba judía de Roma, encontrada en Vigna Rondanini (Vía Apia), con letras bastante grandes para este tipo de inscripciones. Solo se conserva una porción del texto (CIJ I 173; I<sup>2</sup> p. 31; JIWE II 292; SEG 51:1436), en concreto partes de cuatro líneas, tres de las cuales con restos de escritura:

...]X X X  
 ...]ΓΩΓHC  
 ...]ΠΟΔΙΩΝ

<sup>100</sup> John Meier, “The Historical Jesus” 741.

## ...]ΕΥΛΟΓΙΑΠΑΣΙ

El debate sobre la inscripción se ha centrado en tres temas, aunque en la actualidad dos son interesantes. Por una parte, Harry Leon y David Noy (en una primera publicación sobre la inscripción), apoyaban la interpretación de la tercera línea refiriéndose a un nombre propio, alguna variante de “*Rodiôn*”<sup>101</sup>. David Noy<sup>102</sup> ha ofrecido otra interpretación considerando poco probable que se denominase la sinagoga con el nombre de Herodes y propone la reconstrucción de las letras Ἡρωδίων, nombre judío que aparece en Rom 16,11 (Ἡρωδίωνα). Sus afirmaciones, sin embargo no vienen explicadas. Una tercera propuesta interpreta la inscripción en referencia a un lugar, en concreto a la isla de Rodas: dadas las buenas relaciones entre Rodas y Roma pudiera haber emigrado algún grupo de judíos procedentes de Rodas a Roma<sup>103</sup>. Por otra parte, J.-B. Frey, seguido por el catálogo reciente del museo y por Peter Lampe, aceptan la referencia a Herodes<sup>104</sup>. Los argumentos a favor de una u otra interpreta-

<sup>101</sup> Harry J. Leon, *The Jews* 159-162.290, inscripción n° 173; fotografía “plate xix, n° 30. Presenta una amplia relación de los autores que han intentado identificar esta inscripción, dedicando una crítica especial a la propuesta de Frey. El autor rechaza la existencia de una sinagoga con el nombre de los herodianos o rodianos: “the last word of the second line cannot be the name of the synagogue and that its name must have been on the missing part of the stone” (p. 161). La palabra “*rodiôn*” indicaría, por tanto, el nombre del difunto o del familiar que colocó la inscripción. Existen grafitos griegos con el nombre de Ῥοδίου τῆς θυγατρὸς Δημοφίλου cf. Walter Ameling - Hannah M. Cotton - Werner Eck *et alri* (eds.), *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. Volume IV: Iudaea/Idumaea. Part 1: 2649–3324*, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2018, 878s.

<sup>102</sup> David Noy, *Jewish Inscriptions*, 252-254, n° 292: [- - συνα]γωγη / [- - ] Ἡρωδίων Η / [- - ] ευλογία πασι.

<sup>103</sup> Se ha encontrado una inscripción griega del año 18-17 a.C., en la que un cierto Paris, hijo de Akeson, residente en Rodas [Ῥόδοι] realiza una donación en dracmas para la pavimentación del templo de Herodes. [-](ἔτους) Κ' ἐπ' ἀρχιερέως | [-]

Παρις Ἀκέσωνος | [-] ἐν Ῥόδοι | [-π]

ρο<ς> στρῶσιν | [-δ]ραχμάς. Cf. Hannah M. Cotton - Leah Di Segni - Werner Eck *et alri* (eds.), *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae Volume I: Jerusalem. Part 1: 1–704*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2010, 46ss. La mayor parte de las monedas de la ciudad de Rodas, sin embargo, aparece con la grafía: ΡΟΔΙΩΝ, cf. Andrew Burnett - Michel Amandry - Pere Pau Ripollés, *Roman Provincial Coinage. From the Death of Caesar to the Death of Vitellius (44 B.C.-A.D.69). Introduction and Catalogue*, British Museum Press - Bibliothèque Nationale, London – Paris 1992, 454-457.

ción son difíciles de evaluar. Sin embargo, P. Richardson concluye que es más probable que se refiera a la sinagoga de los herodianos<sup>105</sup>.

Este autor interpreta la primera línea, que consta de tres X, como motivos decorativos a ambas partes de la línea<sup>106</sup> y en medio un nombre en nominativo o dativo. La línea segunda contendría un nominativo seguido del genitivo de la inscripción [αρχωντησσυνα.]ΓΩΓΗC. La línea conflictiva y decisiva es la tercera: ...]ΡΟΔΙΩΝ. Inmediatamente antes de la letra *rho* se encuentra una línea de una *iota* o una *eta*. Harry Leon lee una *iota* y la interpreta como la letra final de un dativo del nombre de la persona fallecida, mientras que considera “Rhodion” como el donante que colocó o sufragó la inscripción. Por su parte, Frey interpreta el signo como una *eta*: Ἡ]ροδίων. Richardson señala dos posibles dificultades de esta reconstrucción. En primer lugar, se esperaría encontrar Ἡ]ρωδείων, una influencia del latín aunque la forma que era pronunciado el nombre podía dar Ἡ]ρωδείων. En segundo lugar, el primer sonido “O” es una *ómicron* y no una *omega*, como requeriría “de los herodianos” (Ἡ]ρωδίων)<sup>107</sup>. Dos hechos, sin embargo, podrían explicar estas anomalías. Existe una inscripción de Augusto que escribe erróneamente su nombre (*CIJ* 368), por lo

<sup>104</sup> *CIJ* I 173: Ἡ]ροδίων; en Jean B. Frey, *Corpus inscriptionum judaicorum*, Roma 1936. Peter Lampe, *Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT 18), [2 Aufl. überarbit. u.erg.], J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1989, 367, n. 6. Joan Goodnick Westenholz, *The Jewish Presence in Ancient Rome, Exhibition at the Bible Lands Museum Jerusalem December 1994*, Bible Lands Museum, Jerusalem 1995, 23-24: Dado que la primera letra del nombre no es legible, Harry Leon la ha interpretado como “Rhodienses”, pero el análisis filológico y estructural favorece la hipótesis de que se refiere a los herodianos. Si esta lectura es correcta, se trataría de una de las sinagogas más antiguas de Roma, dado que Herodes, amigo de Augusto y de Marco Agripa, murió en el año 4 a.C. Cf. Elsa Laurenzi, *Le catacombe ebraiche. La comunità ebraica dell'antica Roma e le sue tradizioni funerarie*, Gangemi Editore, Roma 2011, 32: “si potrebbe trattare della sinagoga, altrimenti sconosciuta, degli *Herodian*”.

<sup>105</sup> Peter Richardson, “Augustean-Era Synagogues” 23-29; Idem, *Herod* 170-173; Idem, *Building Jewish in the Roman East*, Baylor University Press, Waco, Texas 2004, 120-124. cf. Mary Smallwood, *The Jews* 137-138, se inclina por interpretar la inscripción en referencia a Herodes.

<sup>106</sup> Peter Richardson, “Augustean-Era” 25, n. 30, es consciente de que en el *CIJ* no se encuentra ningún nombre entre estos tipos decorativos.

<sup>107</sup> Así una inscripción de Egipto, Kôm el-Qadi [Beheira] del año 6/7 d.C. — SB 1.399 - Breccia, Alexandria Mus. 399, texto en <https://epigraphy.packhum.org/text/227719?hs=143-153>.

que el cincelador bien pudiera haber escrito de forma equivocada el nombre de Herodes, nombre mucho menos conocido en Roma que el de Augusto. A ello hay que añadir que se encuentran testimonios que deletreaban el nombre de Herodes tal y como se encuentra en nuestra inscripción (una moneda de Herodes de Calcis<sup>108</sup> y otra inscripción deletrean de forma incorrecta el nombre de Herodes). Algo semejante hubiera podido suceder con esta inscripción.

Niclas Förster igualmente considera que no tiene sentido la indicación de una reunión o encuentro de rodios y, dado que se puede reconocer parte de la letra que falta, propone la reconstrucción de ΗΡΟΔΙΩΝ<sup>109</sup>, una lectura o escritura incorrecta de ΗΡΩΔΕΙΩΝ, lo cual se trataría no solo de una confusión ε/ι, común desde el período helenístico, sino también ese otro, más común en el siglo III, de ο y ω. Considera, pues, factible que esclavos o libertos judíos de Herodes se organizaran para formar sus propias sinagogas, es decir, sus reuniones (que pueden haber sido, aunque no necesariamente, sinagogas de servicio religioso)<sup>110</sup>.

P. Richardson cree que las hendiduras de la piedra a la derecha de las letras conservadas bien pudieran ser parte de la decoración perdida como una menorah o algún otro símbolo judío. La línea 4 preserva el encomio final, bastante raro en las inscripciones encontradas, pues parece que solo se conserva otra lápida con semejante tenor del texto (CIJ 204). Este autor propone que la inscripción contendría la edad del difunto antes de la bendición final.

Su reconstrucción final sería:

XXX nombre XXX  
 [jefe de la sina]goga  
 [de los He]rodianos  
 [edad?] bendición para todos.

<sup>108</sup> A. Reifenberg, *Ancient Jewish Coins*, Rubin Mass, Jerusalem 1963<sup>3</sup>, #70 (47) e imagen V.

<sup>109</sup> Para los cambios vocálicos en las inscripciones y de esta en concreto cf. Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part III: The Western Diaspora 330 BCE – 650 CE*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 15-16 y 209.

<sup>110</sup> Niclas Förster, *Jesus 147s*.

Si esta reconstrucción es correcta, entonces las antiguas inscripciones sinagogales de Roma honrarían a una cuarta persona, Herodes el Grande (además de Augusto, Agripa y Volumnio), quien ejerció gran influencia en los asuntos de la diáspora y era conocido en el ámbito de la comunidad judía de Roma. Esta sería la única dedicación conocida de una sinagoga a Herodes y añadiría un elemento desconocido a su imagen. ¿Por qué los judíos romanos le honraron de esta forma, especialmente teniendo en consideración la antipatía que despertó tras su muerte (según Josefo)? La forma más sencilla de explicar esta dedicación sería que él era un personaje muy conocido y con relaciones personales con la corte imperial, activo a favor de los judíos de la diáspora y considerado como el rey de los judíos.

P. Richardson explica esta dedicación aduciendo que la actitud de los judíos de la diáspora hacia su persona no tenía por qué ser negativa y existían varias razones para que fuera positiva, ya que los judíos de Roma se beneficiaban de la cercanía de Herodes con la familia imperial. Aunque tenemos pocos datos de la política herodiana en la diáspora, sabemos que mantuvo contactos con la comunidad judía de la capital del imperio y especial atención dedicó a la diáspora griega. Herodes visitó en tres o cuatro ocasiones Roma (en los años 40, 17/16, y 13/12 a.C.), por lo que es razonable pensar que entró en contacto con los judíos de la ciudad, tal y como se puede presuponer del apoyo de los judíos romanos a la delegación de Judea durante las consultaciones sobre la sucesión de Herodes en el 4 a.C. La dedicación de una sinagoga a él no sería un hecho excepcional, pues era benefactor en sentido amplio. No obstante, la dedicación no se debería a la ayuda económica otorgada a la sinagoga<sup>111</sup>, sino como signo de agradecimiento comunitario hacia su persona, pues el monarca era una figura benefactora que colaboró a mejorar la situación de los judíos en la diáspora. Con esta finalidad obtuvo diversos decretos de las autoridades romanas para salvaguardar y hacer valer los derechos y privilegios judíos en

---

<sup>111</sup> Según Peter Richardson, *Herod 170*, no existen datos literarios para afirmar que Herodes construyera alguna sinagoga en la diáspora ni que concediera regalos a una comunidad de la diáspora. La dedicación de la sinagoga de Roma trataba de honrar su persona, no era una obra benefactora de parte del rey judío. No obstante, señala que aunque se interpretara como la sinagoga de los herodianos, no es fácil determinar si era una dedicación al rey mismo o se refiere al grupo de los herodianos (tal vez posteriores).

las ciudades de la diáspora, que habían sido obtenidos de Julio César o Augusto<sup>112</sup>.

Es ampliamente conocido que Herodes, como *socius et amicus populi Romani*, y siguiendo el modelo de los reyes helenistas, exhibió su generosidad y liberalidad. Deseó presentarse más como mecenas que como cliente. Para muchos eruditos, la postura de Herodes como defensor de los judíos de la diáspora ejemplifica su postura como figura internacional. De hecho, esa actividad constituía una elaborada publicidad de sus recursos y su magnanimidad en el escenario internacional<sup>113</sup>. Es factible que Herodes o algún hijo pudiera colaborar en la erección o sostenimiento de dicha sinagoga, o simplemente los judíos de una sinagoga deseaban honrar a su rey porque este había defendido los privilegios judíos en la diáspora.

Con esta sinagoga serían cinco sinagogas en Roma provenientes de finales del siglo I a.C. Los nombres de tres de ellas, Augusto, Marco Agripa y Herodes, eran buenos amigos y estaban bien dispuestos hacia las comunidades judías de la diáspora. “Las personas más activas en apoyar los derechos judíos en la diáspora se correlacionan estrechamente con los nombres de las sinagogas en Roma. Las acciones del judaísmo romano nominando a la sinagogas con los nombres de Augusto, Agripa y Herodes (y posiblemente Volumnio debe ser incluido) era una respuesta deliberada hacia el importante papel desempeñado por estas personas en la garantía de los derechos y privilegios de las diversas comunidades judías”<sup>114</sup>. También es posible que si la inscripción se refiere a un Herodes, además de Herodes el Grande, el nombre podría identificarse con otros miembros de la familia herodiana, por ejemplo, Agripa I o II, pues muchos de ellos vivieron durante bastante tiempo en la capital del imperio.

---

<sup>112</sup> Para los privilegios de los judíos en el imperio romano cf. Miriam Pucci Ben Zeev, *Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998.

<sup>113</sup> Según Erich S. Gruen, “Herod, Rome, and the Diaspora”, en: D.M. Jacobson - N. Kokkinos (eds.), *Herod and Augustus. Papers Presented at the IJS Conference, 21st–23rd June 2005*. Brill, Leiden – Boston 2009, 13–27, Herodes mostró magnanimidad con las comunidades gentiles, pero no con los judíos: “Nor did he cast himself in the role of sponsor of Jewish interests abroad. Diaspora Jews had little to offer him—and they got little from him. Herod projected a different and far wider image. He strutted the international stage primarily in the mould of a Hellenistic king” (p. 24).

<sup>114</sup> Peter Richardson, “Augustean-Era Synagogues” 28.

## 6. La presencia de los herodianos en Roma

La presencia de herodianos en la capital del imperio está testimoniada por el epitafio de un antiguo *praegustator* (data del año 21 o 22 d.C.), un catador o cocinero, de Augusto que lleva el nombre (Tib. Iulius) Coetus Herodianus<sup>115</sup>. Los esclavos del emperador a veces habían sido propiedad de otros. Por herencia o regalo, estas personas se convirtieron en *servi Caesaris* (y podrían ser manumitidas más tarde por el emperador). Estas personas a menudo usaban un nombre adicional, un *agnomen*, para referirse a su antiguo dueño. Los *agnomina* se formaron agregando *-ianus*, *-anus* o *-inus* a uno de los nombres del antiguo propietario. En vista de su *agnomen*, es muy probable que el ex propietario de este *praegustator* fuera Herodes<sup>116</sup>. Lo más probable es que el catador cambiara de dueño después de la muerte del rey, ya que Herodes dejó numerosos legados a Augusto y a miembros de la familia imperial<sup>117</sup>. Se ha sugerido que tales esclavos heredados probablemente continuaron en ocupaciones que les eran familiares antes de convertirse en miembros de la familia Caesaris. Según Samuel Rocca se habría convertido en el jefe de los chef de la familia de Augusto, muriendo más tarde en Roma<sup>118</sup>. El legado de esclavos y libertos

---

<sup>115</sup> La inscripción latina proviene de Roma catalogada en *CIL VI 9005 = ILS 1795*, y el tenor del texto es el siguiente: Genio | Coeti Herodian. | praegustator. | divii (sic) Augusti, | idem postea viiicus in | hortis Sallustianis, | decessit non. Augustis | M. Cocceio Nerva | C. Vibio Rufino | cos. (consulibus) | Iulia Prima patrono suo.

<sup>116</sup> Cf. H. Chantraine, *Freigelassene und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser*, Wiesbaden 1967, 293.350-356; idem, „Freigelassene und Sklaven kaiserlicher Frauen“, en: W. Eck et al. (eds.), *Studien zur antiken Sozialgeschichte: Festschrift Friedrich Vittinghoff*, Köln – Wien 1980, 389-416, 401-402. Para otro esclavo del imperador que tal vez perteneció a otro miembro de la dinastía herodiana cf. *AE 1979, 33: Idumaeus / Ti(berii) Caesaris (seruus), / Maternus / a ueste gladiat(oria)*“, procedente de un columbario de la Vía Apia y datada entre el 14-37 d.C.; cf. *AE 1982, 49*: considera posible que el esclavo de origen idumeo fuera legado a Livia en el testamento de Herodes o de su hermana Salomé.

<sup>117</sup> Josefo, *AJ XVII 190*; cf. 323; *BJ I 646*; cf. II 100. Para más ejemplos cf. David M. Jacobson, “Three Roman client kings: Herod of Judaea, Archelaus of Cappadocia and Juba of Mauretania”, *PalEQ* 133 (2001) 22-38, 27; D. C. Braund, *Rome and the Friendly King: The Character of Client Kingship*, London - Canberra - New York 1984, 143, presupone que “Herodianus passed from Herod the Great to Augustus - which is in itself uncertain – during the king’s lifetime”.

<sup>118</sup> Samuel Rocca, *Herod’s Judeae* 91.

a la familia imperial es un fenómeno bien conocido<sup>119</sup>. Berenice, la sobrina de Herodes, dejó un liberto, Protos, a Antonia.

La vinculación de Herodes con Roma no concluyó con su muerte, sino que parece que su memoria continuó vinculada con algún tipo de celebración dentro de alguna comunidad judía de la ciudad. Así, el poeta romano Persio (nacido el 4 de diciembre del año 34 d.C. y muerto el 24 de noviembre del 62<sup>120</sup>) conoce “el día de Herodes”<sup>121</sup> como una fiesta judía en Roma. El pasaje, que desafortunadamente es típico del estilo oscuro y engorroso de Persio, es interpretado generalmente como una descripción del sábado judío mencionado en las siguientes líneas del poema. Si fuera una referencia a la celebración del *Sabbat*, su denominación como el día de Herodes debe explicarse por la fama no solo de Herodes I (37-4 a.C.), sino también de la de sus descendientes en Roma. No obstante, se puede cuestionar por qué el poeta romano trajo a colación al rey Herodes, si en realidad deseaba referirse al sábado. También se podría entender los “días de Herodes” como una referencia a las celebraciones de su acceso al trono o del cumpleaños para el gobernante de la dinastía herodiana (cf. la celebración del cumpleaños de Herodes Antipas en Mt 14,6<sup>122</sup>), como lo hacen las *scholias* (principios de la Edad Media) y sus fuentes<sup>123</sup>. Una rama de

---

<sup>119</sup> Rudolf Haensch, “The Contributions of Inscriptions to our Knowledge of the Herodian Dynasty”, en: Rachel Feig Vishnia - Rachel Zelnick-Abramovitz (eds.), *Scripta Classica Israelica. Yearbook of the Israel Society for the promotion of Classical Studies. Rome, Judaea and its Neighbors special issue in Honor of Hannah M. Cotton*, Vol. XXXIII, Magnes Press, Jerusalem 2014, 104s.

<sup>120</sup> P. Kroh, Art. Persius, 455–456. Martin T. Dinter, “The Life and Times of Persius: The Neronian Literary ‘Renaissance’”, en: Susanna Braund - Josiah Osgood (eds.), *A Companion to Persius and Juvenal* (Blackwell companions to the ancient world), Blackwell Publishing, Chichester, West Sussex 2012, 41-58.

<sup>121</sup> *Saturae* 5,180 (Text: Kißel 56): *Herodis venere dies ...*; cf. el texto y el comentario en Menahem Stern, *Greek and Latin Authors* 436: “This should not necessarily mean the day of Herod’s accession or of his *dies natalis* celebrated by the Herodiani;... It should be interpreted from the following to mean the Day of the Sabbath celebrated by Herod”.

<sup>122</sup> Las tradiciones rabínicas entienden estas fiestas como el día del nacimiento del rey o del acceso al trono cf. Hermann L. Strack - Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen testament aus Talmud und Midrasch. Das Evangelium nach Matthäus*, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München 1956<sup>2</sup>, 680.

<sup>123</sup> Como ejemplo se pueden mencionar los *scholias*, *In Saturas* 5,179, que circularon bajo el nombre de Cornutus: el texto en James E.G. Zetzel, *Marginal Scholarship and Tex-*



la tradición manuscrita identifica a los herodianos como los judíos (de Roma) para quienes estas celebraciones eran típicas. Si hemos entendido correctamente la inscripción mencionada anteriormente en las catacumbas, se puede deducir que numerosos herodianos vivieron en Roma y cultivaron sus propias tradiciones. Los cumpleaños de los gobernantes ya se habían convertido en un día festivo en los reinos de los diadocos.

Pero la vinculación de la familia herodiana con Roma no se circunscribía a Herodes el Grande, sino que fueron sus hijos quienes se educaron y residieron en la capital. Este envió en el año 22 a.C. a sus hijos Alejandro y Aristóbulo a Roma (Josefo, *Ant* 15,342s), cuando tenían unos 13 años, edad en que el joven judío se convierte en *Bar Mitzvah* y asume las obligaciones religiosas. Estos dos hermanos estuvieron en Roma hasta el año 17 (o 16) a.C., por tanto, unos cinco o seis años. Unos años más tarde (hacia el 10 a.C.), otros dos hermanos, Arquelao y Filipo, también fueron enviados a la capital del Imperio para su educación, donde permanecieron unos 5 años. Algo semejante aconteció con Antipas unos años más tarde. Allí recibieron educación de manos de Asinio Pollio (Josefo, *Ant* 15,342-3). La educación en la corte era una forma clave de demostrar apoyo y lealtad a Roma y servía para establecer contactos con romanos influyentes.

En las siguientes generaciones, otros siete descendientes herodianos se educaron en la capital. Así, tras el asesinato de Aristóbulo por orden de su padre Herodes el Grande, este mismo envió a la nuera viuda, Berenice, a Roma con sus hijos, uno de ellos era Agripa I (*Ant* 18,143), quien abandonó Palestina a la edad de 5 años y permaneció en Roma unos treinta años<sup>124</sup>. Su madre Berenice entabló amistad con Antonia Menor, lo mismo que había hecho anteriormente su abuela Salomé, quien cultivó la amistad con Livia, mujer de Augusto. En Roma, Agripa<sup>125</sup> y sus herma-

---

*tual Deviance. The Commentum Cornuti and the Early Scholia on Persius*, Institute of Classical Studies. School of Advanced Study. University of London, London 2005, 174: “*Herodiani ergo diem natalem Herodis obseruant, vt etiam sabbata...*”. Otra tradición de los scholiastas data el cumpleaños el 1 de abril, el día de la fiesta romana de las *Veneralia*, una fiesta de la diosa del amor, cf. J.E.G. Zetzel, *Marginal Scholarship*, 226: “*Herodis dies uel Apriles dicit Kalendas Veneri sacratas uel ab eo quod lucherus, id est cupido, Herodis dies cupidineos dixit, id est festos, uoluptuosos*”.

<sup>124</sup> Para el joven Agripa en Roma cf. Daniel R. Schwartz, *Agrippa I. The Last King of Judea* (TSAJ 23), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, 39-45.

<sup>125</sup> Como indica Daniel R. Schwartz, *Agrippa I.* 43, se debe subrayar que no se conocen contactos entre Agripa y la comunidad judía de Roma. Este autor sin embargo afirma: “al-

nos crecieron entre los círculos más prestigiosos de la urbe, pues eran considerados potenciales monarcas o gobernantes. Las buenas relaciones con la familia imperial se constatan en que el mismo Tiberio dio la bienvenida a Berenice y a sus hijos cuando llegaron a Roma, y el futuro emperador Tiberio mostró gran afecto por Agripa I, siendo este educado junto con su hijo Druso y convirtiéndose en amigo del futuro emperador Claudio. Por tanto, constatamos que Herodes pretendió dar a sus descendientes una educación romana, al tiempo que Augusto deseaba que sus futuros vasallos fueran educados en la capital del Imperio. Si parte de la familia herodiana habitó durante largos períodos de tiempo o recibieron su educación en la corte imperial, es probable que frecuentaran en ocasiones alguna sinagoga de la ciudad y ejercieran puntualmente el rol de patrones. Aunque no existen datos para constatar la existencia del patronazgo de la familia herodiana con alguna sinagoga de la ciudad, sin embargo es lógico pensar que los miembros de una sinagoga romana estuvieran muy interesados en vincularse con la familia herodiana que habitaba en Roma. Y para ello nada mejor que dedicar una sinagoga a la familia o al fundador de la dinastía. Al margen de la mayor o menor estima que tuvieran por Herodes, pero, sin duda, portar su nombre en una ciudad, no siempre bien avenida con los judíos, constituía una protección política y social, dada la notoria relación personal de la familia herodiana con la corte imperial.

Entre los judíos que vivían en Roma durante los años del *fiscus Iudaicus* destacan Agripa II<sup>126</sup> y su hermana Julia Berenice<sup>127</sup>. Eran vástagos del rey Herodes, en concreto hijos de Agripa I. Herodes Agripa II (28–92 d.C.), último rey de la línea herodiana, fue educado en Roma y estaba allí cuando se enteró de la muerte de su padre (44 d.C.). Hacia el año 50 d.C.,

---

though Berenice and her children had already been living among them for a few years, the Jews of Rome did not, apparently see any reason to ask that they be groomed for the monarchy” (p. 43).

<sup>126</sup> David Jacobson, *Agrippa II. The Last of the Herods* (Routledge Ancient Biographies), Routledge, 2019; Nikos Kokkinos, *The Herodian Dynasty*; Julia Wilker, *Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Verlag Antike, Frankfurt a.M. 2007.

<sup>127</sup> Para la presencia en Roma de miembros de la familia herodiana durante esa década (Berenice, Agripa II), cf. G. W. Bowersock, “Foreign Elites at Rome”, en: Jonathan Edmondso - Steve Mason - James Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford University Press, Oxford 2005, 53-62.

Claudio le confió la supervisión del Templo en Jerusalén, cargo que había sido ejercido por su tío, Herodes de Calcis, hasta su muerte y le otorgó el derecho a nombrar sumo sacerdote. En la revuelta judía contra Roma en el año 66, Agripa II trató de convencer a los judíos de abandonar la violencia ante Roma. Su misión fracasó y apoyó a Roma en la guerra que siguió. Luchó en la campaña de Vespasiano y resultó levemente herido en un enfrentamiento cerca de Gamala. En el 68, al recibir la noticia de la muerte de Nerón, zarpó con Tito hacia Roma. En el camino se enteraron del asesinato del nuevo emperador Galba. Tito regresó inmediatamente con su padre mientras Agripa proseguía viaje a Roma. Cuando Vespasiano fue proclamado emperador, envió un mensaje a Agripa, quien abandonó furtivamente Roma y ofreció sus servicios al nuevo emperador. Vespasiano le otorgó nuevas propiedades: se convirtió en gobernante de varios principados romanos en el Este, incluidos territorios como Galilea, Golán y Basán. Al parecer, ostentó la posición de *ornamenta pretoriana*, el rango de un senador principal.

Por lo que respecta a su hermana, Julia Berenice, era ciudadana romana de quinta generación. Además, estaba muy bien relacionada con la nueva familia imperial. Especialmente conocida es su relación amorosa con el futuro emperador Tito, a quien conoció en el año 67, probablemente en el palacio de su hermano en Cesarea de Filipo<sup>128</sup>. Tito apenas estaba comenzando su carrera militar, pero en 69 su fortuna cambió más allá de todas las expectativas con el acceso de su padre a la púrpura, y en el año 71 regresó a Roma como futuro heredero del poder supremo en el mundo romano. Berenice y Agripa lo siguieron allí en el 75, y Tito y Berenice convivieron en pareja durante un tiempo. Cuando Vespasiano murió en el año 79 y Tito se convirtió en emperador, Berenice fue a Roma, probablemente con la expectativa de que se casarían, pero las poderosas fuerzas dentro de la élite romana dejaron en claro su oposición, y Tito la rechazó involuntariamente<sup>129</sup>. Esta princesa judía mostró interés por las cuestiones ju-

<sup>128</sup> Berenice estuvo casada cuando era adolescente primero con Marco Julio Alejandro, hermano de Tiberio y luego, cuando murió Marco, con su tío, Herodes de Calcis,

<sup>129</sup> Suetonio, *Titus*, 7; Dion Casio, 66.15.3s., 18.1; Stern, *Greek and Roman Authors*, 1, p. 514; 2, pp. 378f. También ayudó a los romanos en la guerra contra Judea. Fue juzgada, quizás por Domiciano y defendida por Quintiliano (*De Institutione Oratoria*, 4.1.19). Desconocemos qué le sucedió posteriormente. A. Crook, "Titus and Berenice", *AJPhil.* 72 (1951) 162-75; Michael S. Vasta, *Titus and the Queen: Julia Berenice and the Opposition to Titus' Succession* (2007). Honors Projects. Paper 1. [http://digitalcommons.iwu.edu/grs\\_honproj/1](http://digitalcommons.iwu.edu/grs_honproj/1)

días, incluso Josefo menciona que había hecho el voto del nazireato (*BJ* 2.313).

La familia herodiana, gracias a la política de casamientos, intentaron estrechar sus relaciones políticas con personajes relevantes de la sociedad romana<sup>130</sup>. Así, la princesa Drusila, hermana de Agripa II, se esposó con el procurador de Judea (52-60 d.C.; Hch 24,27), Antonio Félix (o Ti. Claudio Félix<sup>131</sup>), liberto de la familia imperial y hermano de Pallas, uno de los libertos más influyentes en la administración del emperador Claudio<sup>132</sup>. Félix fue convocado a Roma (probablemente el 60 d.C. o, quizá, uno o dos años antes), y allí acusado de crueldad y corrupción en el cargo de procurador por los juicios de Cesarea. La acusación se volvió nugatoria por la influencia de su hermano Pallas ante Nerón. Félix y Drusila se asentaron en Roma o cerca de Pompeya. Drusila dio a Félix un hijo llamado Antonio Agripa, quien «juntamente con su mujer» (no Drusila, ciertamente, sino su nuera, la mujer de Agripa) pereció en la erupción del Vesubio (Josefo, *Ant.* XX 7,2 (144)).

El lugar de encuentro y de la vida social – religiosa de una comunidad judía en una ciudad de la diáspora lo constituía la sinagoga. Era el centro religioso que jugaba un papel importante en el sábado, pero también era importante para la educación, servía para dirimir pleitos judíos internos, el lobby que defendía los privilegios judíos ante las autoridades locales y, como sabemos por textos de Filón y Josefo<sup>133</sup>, era donde se recaudaba el impuesto del Templo antes del año 70. Este dinero era almacenado en la sinagoga o en algún edificio anexo para posteriormente ser enviado a Jerusalén una vez al año. Se puede concluir que la sinagoga jugó un papel relevante en la recaudación del impuesto del Templo antes del año 70, y por tanto no es descabellado pensar que pudo ser la fuente de información más importante para los recaudadores de impuestos del *fiscus Iudaicus*, como hemos mencionado anteriormente. Esta es también la opinión de L.A. Thompson<sup>134</sup>. Contactar con la sinagoga sería la forma más sencilla y

---

<sup>130</sup> Sobre la política matrimonial de los herodianos cf. James Windsor Donaldson, *Herodian Marriage and the Construction of Identity*, Degree of Master of Philosophy at The University of Queensland, Queensland 2014, 112-115.

<sup>131</sup> Se discute su nombre original. Sobre su persona cf. P.v. Rohden, RE s. v. Antonius (54) 2617.

<sup>132</sup> Nikos Kokkinos, *The Herodian Dynasty* 276s.

<sup>133</sup> Filón, *De Spec. Leg* 1,77s; *Legatio* 156-157,291 y 312-316; Josefo, *Ant* 16.45.164.

<sup>134</sup> L.A. Thompson, “Domitian and the Jewish Tax”, *Historia* 31 (1982) 329-342, 333.

rápida para los oficiales del *fiscus Iudaicus* con el objeto de obtener información sobre la *epikresis* anual respecto a los hombres, mujeres, niños y esclavos judíos que estaban sujetos a ese impuesto en la ciudad. Es probable que los “herodianos” del evangelio de Mc haya que situarlos históricamente en Roma en relación con la confección del censo del *fiscus*.

## 7. Reconstrucción del contexto histórico de Marcos

Tras la imposición del *fiscus Iudaicus*, las comunidades judías de Roma tuvieron que confeccionar un nuevo censo de los judíos sujetos al pago de este impuesto para actualizar su base de datos con los nuevos tributantes e incluir algunos que se habían desmarcado de la sinagoga. Si bien es verdad que anteriormente los judíos tenían que abonar el impuesto del Templo de Jerusalén, pero en la diáspora romana difícilmente las autoridades judías de cada sinagoga podían obligar a que los apóstatas cumplieran con este deber religioso judío. Al fin y al cabo, se encontraban en una ciudad extranjera, donde los preceptos judíos difícilmente se podían imponer por una fuerza coercitiva, que no tenían. Sin embargo, ahora el mismo emperador exigía que “todos” los judíos abonaran dicho impuesto, al margen si eran o no practicantes. Por tanto, se debía volver a incluir en las listas a los apóstatas. Además de estos, las autoridades sinagogales también incluirían a los judeocristianos de su área geográfica, aunque se hubieran apartado del judaísmo, así como a los prosélitos judíos que previamente habían pertenecido a alguna sinagoga y que se habían adherido posteriormente al movimiento de Jesús. Por otra parte, la actualización de las listas sinagogales era una necesidad, ya que la medida de Vespasiano había incrementado considerablemente el número de contribuyentes: además de incluir a las mujeres, se ampliaron las edades de los varones sujetos a esta contribución.

Dada la afinidad y las buenas relaciones de la familia de Agripa II con Vespasiano y Tito, no debemos olvidar que este rey judío se posicionó de parte de los romanos durante la revuelta judía, es probable que el procurador del *fiscus Iudaicus* encargara la recopilación o la supervisión del nuevo censo judío en Roma a la sinagoga de los “herodianos”, por lo que sus dirigentes desempeñaron un papel clave en la confección de las listas. Estos, sin duda, inscribirían en la nueva base datos fiscales a los judeocris-

tianos y les exigirían abonar la cantidad correspondiente en denarios, moneda común en la capital del imperio.

Como la mayor parte de quienes se habían distanciado previamente de la sinagoga, los judeocristianos y algunos prosélitos, ahora cristianos, intentarían quedar exentos del pago, pues constituía un duro gravamen económico para sus familias, y más teniendo en consideración que tal vez no habían contribuido en la última década al sostenimiento del Templo de Jerusalén. La medida de Vespasiano no contemplaba todos los resquicios legales para evadir el impuesto, por lo que miembros de esos dos grupos acudirían ante los representantes de las sinagogas romanas que ya no pertenecían a las sinagogas o que habían abandonado el judaísmo. La imprecisión jurídica de Vespasiano fue solventada por Domiciano, quien especificará todos los sujetos del *fiscus Iudaicus*.

Por tanto, a la hora de confeccionar el censo surgió la cuestión legal entre los grupos cristianos de origen judío de si era lícito pagar ese tributo al César, cuando en realidad muchos de ellos ya no pagaban el impuesto al Templo. Esta discusión interna comunitaria se ve claramente en el texto de Marcos, cuando en la misma frase v. 14, se pasa de una cuestión con un verbo impersonal (“¿Es lícito pagar tributo al César o no?”), a una pregunta planteada en primera persona del plural: “¿Pagamos o no pagamos”? Sin duda refleja la discusión legal interna y el deseo de quedar exentos de dicho impuesto entre los grupos cristianos romanos de origen judío o los provenientes de los prosélitos judíos.

Marcos aborda el problema dando una solución gracias a un dicho de Jesús (v. 17) que ha recibido de la tradición. Al igual que afirmaba Rist<sup>135</sup>, mientras que “es razonable suponer que Jesús fue interrogado no una vez sino varias veces sobre la conveniencia de pagar impuestos a Roma, porque este era un tema candente entre los judíos de su tiempo”, con la inclusión en nuestra perícopa del grupo de los herodianos y del denario, así como con el dilema que se plantea la comunidad (¿pagamos o no pagamos?), el énfasis de la perícopa se desplaza desde el problema judío de tiempos de Jesús acerca de pagar el tributo de capitación al dilema de algunos grupos cristianos romanos de abonar el denario del impuesto del *fiscus Iudaicus*.

---

<sup>135</sup> Martin Rist, Caesar or God (Mark 12:13-17)? A Study in “Formgeschichte”, *The Journal of Religion* 16 (1936) 317-331, aquí 325.

La forma actual de la perícopa de Mc refleja, por consiguiente, una situación de conflicto entre las exigencias fiscales del emperador y las reivindicaciones de Dios, ofreciendo Marcos una solución al dilema: los cristianos son súbditos leales del emperador (cf. Rom 13,1-7; 1 Ped 2,17) como se muestra mediante el pago de impuestos. Sin embargo, deben adorar a Dios, no al emperador, pues el culto pertenece solo a Dios. Así vemos cómo una tradición recibida, que trataba el problema judío del pago de los impuestos al César en Judea, ha sido utilizada y adaptada para sancionar la actitud que los cristianos deben asumir en la urbe romana ante las nuevas medidas fiscales del emperador Vespasiano.