Berthelot, Katell: *Jews and Their Roman Rivals. Pagan Rome's Challenge to Israel*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2021, 552 pp. ISBN: 978-0-691-19929-0.

Fernando Bermejo Rubio[1]
DOI: https://doi.org/10.5944/etfii.36.2023.37553

Historiadora francesa de las religiones especializada en la historia del judaísmo, Katell Berthelot se había ocupado en varias ocasiones con anterioridad de la interacción del judaísmo con Roma, como lo prueba haber sido editora literaria, junto con Jonathan J. Price, del volumen colectivo *The Future of Rome: Roman, Greek, Jewish and Christian Visions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020. El volumen que aquí reseñamos constituye una aportación mayor a un tema a menudo tratado, a saber, la relación de Roma y Jerusalén, que ha sido abordada en obras clásicas como las de Moses Hess (*Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage*, 1899), Mireille Hadas-Lebel (*Jérusalem contre Rome*, 1990), Ernst Baltrusch (*Die Juden und das römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung*, 2002) o Martin Goodman (*Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, 2007), por no citar sino algunas de las más significativas.

Nos hallamos ante una (voluminosa) obra de tesis. Su noción central –que había sido ya adelantada en algún trabajo previo de la autora, pero que recibe aquí un tratamiento minuciosamente detallado– es que la confrontación con Roma supuso para el pueblo judío, ya antes de la destrucción del Templo en el 70 e. c., un desafío novedoso y sin parangón. A pesar de la larga experiencia de confrontación con otros dominios imperiales, el Imperio romano representó, según la autora, un reto cualitativamente diferente a todos aquellos que Israel había afrontado con anterioridad. Dos factores habrían sido determinantes en ello. Por una parte, las paradójicas semejanzas entre las autodefiniciones romana y judía, que parecen haber puesto en jaque, en el plano teórico, la autopercepción de los judíos como un pueblo idiosincrásico; por otra, el hecho de que la política de Roma respecto a los judíos entre los gobiernos de Vespasiano y Adriano pudo ser interpretada como un intento práctico de erradicar el culto judío y de sustituir a Jerusalén con Roma, y ello ya antes de la cristianización del Imperio.

Por supuesto, dado el emplazamiento del antiguo Israel en una encrucijada geográfica estratégica, el pueblo judío estuvo en contacto –y en conflicto– con numerosos imperios: el egipcio, el neoasirio, el neobabilonio y el persa, así como

1. UNED. C.e.: *fbermejo@geo.uned.es*; ORCID: *https://orcid.org/0000-0001-5626-5428*

con los reinos helenísticos (y, en especial, con la dinastía seléucida). De hecho, a diferencia de la mayor parte de estudios que analizan la relación entre judíos y romanos, el volumen de Berthelot comienza (capítulo 1: «Coping with Empires before Rome: From Assyria to the Hellenistic Kingdoms») con un análisis de cómo esos imperios anteriores afectaron al antiguo Israel y a su producción literaria, con el objeto de proporcionar una perspectiva comparativa que facilite la evaluación de los elementos novedosos que intervienen en la confrontación de Israel con Roma. El impacto de estos encuentros en la formación de la cultura y el pensamiento judíos resulta obvio cuando se tiene en cuenta que la cristalización de la literatura bíblica parece haber tenido lugar en los períodos persa y helenístico. Podría pensarse, por tanto, que el encuentro con Roma fue uno más en una serie, si bien uno que tendría consecuencias trascendentales para el futuro del pueblo judío y su religión.

Los factores principales que explican el carácter particular del desafío que entrañó para los judíos ese encuentro son varios, y están enraizados en la naturaleza política de Roma, cuya extraordinaria potencia militar y dominio sin precedentes fueron ya advertidos por Polibio en el s. II a. e. c. Además, en la medida en que el éxito militar fue a menudo considerado el resultado del apoyo divino, la hegemonía romana no fue únicamente política, sino más bien político-religiosa, obligando a los judíos a una reconsideración de sus concepciones tradicionales. Este aspecto es abordado en el capítulo 3 («The Challenge of Roman Power»).

Uno de esos factores estriba en que, mientras que con anterioridad los judíos se habían confrontado con aspiraciones imperiales implementadas en nombre de reyes o dinastías, en el caso de Roma se las vieron con el imperialismo de un pueblo (*imperium populi Romani*), un aspecto modificado solo parcialmente por la transición de la República al principado, en la medida en que la soberanía del *populus Romanus* siguió siendo parte integrante de la ideología imperial. De hecho, uno de los primeros textos judíos en mencionar explícitamente a la otra civilización no utiliza la referencia a un general o a algún magistrado, sino que alude (1 Mac 8,1-16) a «el nombre de los romanos», y enfatiza que se trata de un pueblo sin rey. Esta cuestión es abordada en el capítulo 2 («The Unique Challenge of the Roman Empire: A Rivalry between Two Peoples»). Además, la principal razón por la que al menos algunos judíos percibieron a Roma como un reto peculiar fue que la ciudad y el pueblo asociados con ese nombre se definieron de maneras muy similares a como Israel se definió a sí mismo: ambos pueblos se consideraron elegidos por la divinidad y destinados a una historia única y a regir el mundo; ambos estuvieron obsesionados con la idea de una gloriosa antigüedad; ambos otorgaron una importancia simbólica excepcional a su capital (Roma, Jerusalén). Que estas pretensiones de elección y de poseer un papel esencial en la historia humana fuesen incompatibles habría generado un sentido de rivalidad con Roma.

Katell Berthelot argumenta que la mencionada especial conexión con el ámbito divino está inextricablemente conectada con el énfasis romano en su *pietas*, entendida como la meticulosa observancia de los ritos y obligaciones religiosas debidas a los

dioses (también a la familia y a la patria). De modo similar a los judíos, los romanos parecen haber sido uno de los pueblos del mundo antiguo que más se enorgulleció de su propia piedad, y relacionaron sus éxitos militares –atribuidos al favor de los dioses– precisamente con ese rasgo. Esta conexión entre el imperialismo romano y la religiosidad del pueblo encuentra su expresión a menudo entre los autores romanos, sea en el registro epigráfico, sea en el literario –como en el caso de Cicerón–. Además, la virtud de la *pietas* se atribuyó al ancestro putativo de los romanos, Eneas (*pius Aeneas*). Tal pretensión de piedad fue notada por los judíos, tanto más cuanto que tendió a generar actitudes derogatorias hacia la religión judía por parte de autores romanos, que la calificaron de *superstitio* en la medida en que fue considerada un modo inadecuado de venerar a la deidad; por su parte, los judíos no pudieron sino considerar idolátrica la religiosidad politeísta de los romanos.

La existencia de un conflicto, arguye Berthelot, viene dada asimismo por las pretensiones, en ambos casos, de dominio universal. Un aspecto de la ideología imperial romana fue precisamente la ficción –evidenciada como tal, geográfica y políticamente, por la presencia del Imperio parto (y luego sasánida) al este y la de los pueblos germanos al norte- de un dominio ecuménico, expresado iconográficamente en el globo u *orbis terrarum*. Ahora bien, en perspectiva bíblica, el destino de Israel tenía también una dimensión universal, como muestran Génesis 28,3-4.15 o los oráculos de Balaam en Números 23-24, que contemplan la visión de una expansión de los hijos de Israel por toda la tierra. Como señala la autora, resulta llamativo el hecho de que, cuando Josefo parafrasea este último texto (en *Antiquitates* 4, 114-116), escriba que la fama de Israel llenará «toda la tierra y el mar» (i.e. todo el mundo), pues la expresión *terra marique* fue usada en fuentes romanas para vehicular la idea del dominio universal de Roma; sea una imitación consciente o inconsciente de la formulación latina, el uso de la expresión transmite la impresión de que Israel y Roma rivalizan en cuanto a su vocación universal y sugiere que es el primero, no el segundo, el verdadero pueblo universal. En respuesta a las pretensiones imperiales de hegemonía universal, los autores judíos –en obras proféticas y apocalípticas, pero también en algunos relatos talmúdicos tardíos– elaboraron visiones fantásticas en las cuales Israel –o su mesías– gobernaría sobre las naciones al final de los tiempos.

Otro de los factores de rivalidad está gráficamente formulado en la expresión de Claudiano, que llamó a Roma *armorum legumque parens*: el poder de Roma no se limitó al militar, sino que adoptó también la pretensión de poseer un sistema legal superior, aspecto abordado en el capítulo 4 («The Challenge of Roman Law and Jurisdiction»). En el ámbito romano, la legislación, junto con el ejército y el sistema impositivo, fue uno de los elementos constitutivos del *imperium*. Las elites romanas invirtieron considerables esfuerzos en los aspectos de legitimación de la dominación imperial, que se corresponden con lo que Max Weber describió como *Herrschaft* en contraste con *Macht*, el poder bruto asociado a la violencia física. De hecho, el sistema judicial parece haber desempeñado un papel importante en la adhesión de las poblaciones de las provincias al dominio romano. A pesar de que los

romanos consideraron el *ius* un campo distinto de aquel de los preceptos religiosos, las pretensiones de Roma respecto a la cualidad y eficiencia de su sistema legal constituyeron un desafío para los judíos, en cuanto expresión de una sabiduría que aporta el orden legal a la ecúmene, y que en ese sentido podría rivalizar con la Torá.

El capítulo 5 («The Challenge of Roman Citizenship») aborda la cuestión de lo que significa formar parte del pueblo (romano o judío), pues también aquí se disciernen analogías relevantes. Ser miembro del *populus Romanus* no era algo que se definiese primariamente en términos de etnicidad, sino ante todo en términos políticos y legales. Por supuesto, la forma más común de ser ciudadano romano era ser hijo de padres que eran ciudadanos romanos, pero la transmisión hereditaria de la ciudadanía no era el único modo de convertirse en romano. El pueblo romano no se definió primariamente como una raza y por tanto no aspiró a limitarse a los hijos de los ciudadanos. También por ello las leyendas sobre la fundación de Roma dan a entender que la población de esta era heterogénea. Berthelot argumenta que la política romana de ciudadanía contribuyó a cómo los judíos concibieron la participación en el pueblo de Israel, en el nivel de los conceptos usados para reflejar la incorporación de nuevos miembros. Por lo que respecta a los judíos, ya en los textos bíblicos existieron dos modelos para definir Israel como un pueblo: uno de ellos, en clave étnica y genealógica (la familia o clan con ancestros comunes), pero también otro según el cual el grupo estaría unido por leyes comunes (la alianza del Sinaí); este último modelo posibilitó que personas que se adhiriesen al cumplimiento de los mandamientos, con independencia de su origen étnico (prosélitos), pudieran incorporarse a Israel, por así decirlo en términos de ciudadanía. El hecho de que los dos principales autores judíos que escribieron en griego en el Imperio romano (Filón de Alejandría y Flavio Josefo) utilicen el sustantivo *politeia* (*civitas*) para expresar la incorporación de no judíos en la comunidad judía y describir esta como un cuerpo cívico abierto a nuevos miembros parecería mostrar el influjo del discurso romano sobre la ciudadanía. Por otra parte, la presencia conspicua de la práctica de la adopción en la sociedad romana –y en especial en la casa imperial y en las familias aristocráticas, visibles en las dinastías julio-claudia y antonina– habría influido para que en la literatura rabínica se concibiera a los conversos como hijos adoptados de Abrahán, capaces de heredar las promesas divinas junto con los judíos nativos.

Cada uno de los cinco capítulos del libro explica las ideas romanas acerca de cada uno de los temas abordados, para luego ofrecer análisis de fuentes judías que responden al reto correspondiente, lo adaptan, lo asimilan o se resisten a él. En cada capítulo, la autora proporciona un amplio examen de la literatura secundaria, además de extractos de las fuentes primarias, sobre todo literarias pero sin olvidar los artefactos materiales como inscripciones, monedas y papiros. Evitando la jerga, proporciona explicaciones claras, facilitando una lectura que solo se ve dificultada por el tiempo necesario para leer una obra tan voluminosa.

Si bien Berthelot señala con acierto que ni Roma ni el judaísmo permanecieron entidades inmutables a lo largo del período contemplado –que abarca desde el

s. II a. e. c. hasta el IV e. c.–, evitando así inadecuadas aproximaciones esencialistas, afirma que los aspectos de la ideología romana que fueron más relevantes para los judíos que vivieron bajo el dominio de Roma se mantuvieron bastante estables a lo largo del período mencionado. En los ss. I y II de la era común el reto no haría sino intensificarse tras las sucesivas derrotas de las tres guerras judías (66-73, 115-117 y 132-135), pues estas solo pudieron hacer pensar o bien que el dios de los judíos había sido derrotado o bien que había transferido su favor a Roma.

Por supuesto, algunos de los retos suscitados por Roma estaban lejos de ser nuevos, pues las pretensiones de ejercer un gobierno universal y benevolente, o de ser objeto de un especial favor por parte del ámbito divino, forman parte de la típica ideología de los imperios antiguos, y habían sido ya enarboladas por los babilonios o los persas. Sin embargo, lo que resultó novedoso fue la conjunción de la serie de factores enumerados. Todos ellos, en conjunto, explican que surgiese un sentido agudizado de competición entre Israel y Roma, e incluso el temor de que esta pretendiese reemplazar al pueblo judío.

Esta competición fue expresada de forma gráfica en la literatura rabínica mediante una imagen paradójica. Mientras en una primera fase los judíos habían identificado a los romanos con los Kittim de Génesis 10,4 y Daniel 11,30 (como en el Rollo de la Guerra y el Pesher Habacuc de Qumrán), y más tarde lo hicieron con Babilonia –como en IV Esdras y en algunos libros neotestamentarios (Pedro 5,13 y Apocalipsis 17)–, más tarde, y en especial en la literatura rabínica, Roma fue equiparada con el hermano gemelo y rival de Jacob/Israel, Esaú (Gen 25,23). Dado que esta identificación se remonta a una época en la que Roma era aún un imperio «pagano», no puede ser interpretada –como en ocasiones se ha hecho– como primariamente una respuesta al cristianismo. La cristianización del Imperio únicamente acentuaría esa asociación de Roma con Esaú.

Para los estudiosos del judaísmo antiguo, *Jews and Their Roman Rivals. Pagan Rome's Challenge to Israel* representa una contribución valiosa para comprender los modos en los que el Imperio romano indujo a personalidades y a comunidades judías a emplear diversas estrategias de adaptación, imitación y resistencia a Roma, así como para entender la persistente fascinación que la civilización romana ha ejercido para el pueblo de Israel; después de todo, lo que el libro argumenta de forma convincente es que el Imperio romano tuvo un impacto duradero no solo sobre la historia judía sino también sobre el pensamiento judío, en especial en lo que respecta a nociones de poder, derecho y población. Por su parte, los estudiosos del Imperio romano hallarán aquí una obra informativa, actualizada y reflexiva sobre la relación entre el Imperio y uno de sus más conspicuos subalternos, seguramente la minoría étnica sobre la que tenemos la mejor y más extensa documentación de cuantas estuvieron sometidas al poder de Roma.