

La doctrina que postula que Dios no está compuesto de partes o propiedades separables no es una abstracción especulativa, sino una muestra del terreno que revela mucho sobre lo que ocurre en todo el campo de la teología. Estos ensayos ofrecen una excelente panorámica del fundamento bíblico, las formulaciones históricas y las cuestiones filosóficas implicadas en la controvertida pero importantísima afirmación teológica de que “el Señor es uno, un todo indiviso”.

Kevin J. Vanhoozer,

Profesor de Investigación de Teología Sistemática,
Trinity Evangelical Divinity School

“La simplicidad divina es un nudo irónicamente espinoso. Resulta emocionante ver una colección de ensayos sagaces que se toman con la misma seriedad el intelectualismo de la literatura bíblica y el desarrollo teológico del cristianismo. Los editores han recopilado obras instructivas que no se limitan a predicar dogmas, sino que más bien invitan a los lectores a reflexionar sobre nuestro enfoque teológico. Felicidades”.

Dru Johnson,

Profesor Asociado de Estudios Bíblicos y Teológicos, The King's College;
Director del Center for Hebraic Thought;
Editor de Routledge Interdisciplinary Perspectives on Biblical Criticism

“La enseñanza sobre la esencia y los atributos de Dios es el cimiento de la confesión cristiana. Tras una larga temporada de retroceso en la teología moderna, una vez más empezamos a ver signos esperanzadores de su renovación. Pocos atributos divinos son más importantes y controvertidos que el de la simplicidad de Dios. Aunque a menudo ha sido criticada o malinterpretada, la doctrina de la simplicidad divina se propone decir algo indispensablemente evangélico: que solo Dios es Dios. Esta colección de ensayos acerca hábilmente al lector a la riqueza de este tema teológico, examinando su base en la exégesis, su desarrollo en la historia y su promesa de una doctrina evangélica de Dios”.

-Dr. Timothy Baylor

Profesor de Teología y Religión,
Director del Programa de Estudios de Postgrado, Instituto de Educación y Humanidades, University of Wales Trinity Saint David

“Este libro logra un equilibrio extraordinario, aportando el calor y la luz justos para proporcionar una exploración cálida e iluminadora de la simplicidad divina. Pocos debates sobre el tema en los últimos años lo han conseguido, pero los ensayos aquí reunidos combinan un ferviente compromiso espiritual con la doctrina clásica de Dios con la claridad del análisis histórico y conceptual. Varios de estos capítulos han aparecido en otros lugares en diversos formatos, y es muy bueno tenerlos reunidos en un solo lugar. Se trata de un recurso sustancial sobre uno de los aspectos más importantes de la doctrina de Dios.”

- Fred Sanders

Torrey Honors Institute, Universidad de Biola

“A lo largo de los últimos siglos, el concepto vital de la simplicidad divina ha sido marginado, revisado e incluso rechazado; sin embargo, ha sido y es fundamental para la doctrina cristiana de Dios. Es, por tanto, motivo de regocijo que una colección como ésta sea un signo de nuestros tiempos, en los que la ortodoxia respecto al ser de Dios vuelve a salir a la palestra. Estos ensayos abordan de diversas maneras el testimonio bíblico de la simplicidad divina, sus implicaciones sistemáticas y la historia de la pérdida de esta doctrina, que ahora se recupera. La Divina Simplicidad es, sin duda, una cuestión complicada, pero los editores la han desglosado en aspectos, temas y problemas clave, de modo que el lector atento comprenderá al final por qué este asunto es tan importante para el bienestar de la iglesia.”

- Carl Trueman

Profesor de Estudios Bíblicos y Religiosos, Grove City College

“Esta es una excelente colección de ensayos sobre un tema comúnmente descartado y raramente comprendido: La simplicidad de Dios. Sus contribuciones no sólo exponen y defienden la doctrina, sino que desafían las suposiciones sobre las bases bíblicas de la doctrina y cómo la enmarcan los críticos modernos. Lo recomiendo encarecidamente a todos los interesados en aprender más sobre el Dios que es el Único Señor”.

- Tyler R. Wittman

Profesor Adjunto de Teología Cristiana, Seminario Teológico Bautista del Sur

EL SEÑOR ES UNO

Recuperando la simplicidad divina



TEOLOGÍA PARA VIVIR

Fe y Palabra

Editado por
Joseph Minich y Onsi A. Kamel

IMPRESO EN LIMA, PERÚ

EL SEÑOR ES UNO: RECUPERANDO LA SIMPLICIDAD DIVINA

Título original: Joseph Minich y Onsi A. Kamel (eds), *The Lord is one: Reclaiming Divine Simplicity* (Leesburg, VA: The Davenant Institute, 2019). All rights reserved. Todos los derechos reservados para la edición en español para Teología para Vivir.

Autor: © The Davenant Institute

Traducción: Jorge De Sousa

Revisión de estilo: Jorge De Sousa

Diseño de cubierta: Rachel Rosales, Orange Peal Design

Cubierta edición en español: Angela L. García-Naranjo.

Serie: Apologética y Ética

Editado por: Joseph Minich y Onsi A. Kamel

©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C

José de Rivadeneyra 610.

Urb. Santa Catalina, La Victoria.

Lima, Perú.

ventas@teologiaparavivir.com

<https://www.facebook.com/teologiaparavivir/>

www.teologiaparavivir.com

Primera edición: Abril 2023

Tiraje: 1000 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú, N°: 2023-03013

ISBN Tapa Blanda: 978-612-xxxx-xx-x

Se terminó de imprimir en abril de 2023 en:

ALEPH IMPRESIONES S.R.L.

Jr. Riso 580, Lince

Lima, Perú.

Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial, por cualquier medio, sin permiso escrito de la editorial. Las citas bíblicas fueron tomadas de las Versión *Reina Valera* de 1960, y de la *Nueva Biblia de los Hispanos*, salvo indique lo contrario en alguna de ellas.

TABLA DE CONTENIDOS

§1. INTRODUCCIÓN EL MUNDO QUE SE FUE	1
§2. LA SIMPLICIDAD DIVINA, EL ANTIGUO MEDIO ORIENTE Y EL ANTIGUO TESTAMENTO	11
LA SIMPLICIDAD DIVINA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO.....	12
LA RELIGIÓN EGIPCIA Y SU RELACIÓN CON EL MONOTEÍSMO BÍBLICO.	16
EL SER INMUTABLE DE DIOS Y LAS TEOFANÍAS.....	22
REVELACIÓN Y OCULTAMIENTO EN LAS TEOFANÍAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO.....	27
§3. UN ARGUMENTO BÍBLICO Y TEOLÓGICO A FAVOR DE LA SIMPLICIDAD DIVINA	31
“EL SEÑOR, NUESTRO DIOS, EL SEÑOR UNO ES”: LA SINGULARIDAD DIVINA Y LA SIMPLICIDAD DIVINA.....	31
<i>Enseñanza bíblica</i>	31
<i>En pos de la simplicidad</i>	43
“NO HAY CAMBIO NI SOMBRA DE VARIACIÓN”: LA INMUTABILIDAD DIVINA Y LA SIMPLICIDAD DIVINA.....	53
<i>Enseñanza bíblica</i>	53
<i>En pos de la simplicidad</i>	66
CONCLUSIÓN.....	73
§4. EL BRILLO DE LA PROPIA LUZ DE DIOS: LA SIMPLICIDAD DIVINA EN LA TEOLOGÍA DE ATANASIO	75
LA RECUPERACIÓN DE LA DOCTRINA DE DIOS.....	76
ATANASIO DE ALEJANDRÍA SOBRE LA SIMPLICIDAD DIVINA.....	80
NACIDO DEL PROPIO SER DE DIOS.....	85
DECLARANDO LO INEFABLE.....	88
LA GENERACIÓN SIMPLE: TRES ACERCAMIENTOS AL ENTENDIMIENTO	91
1. <i>Una implicación de la simplicidad divina: La generación divina debe ser sin división, gradación o pérdida</i>	91

2. <i>Cuando Dios engendra, da todo lo que tiene al Hijo</i>	95
3. <i>La comparación con la luz</i>	96
CONCLUSIÓN	101
§5. SIMPLICIDAD DIVINA, ACCIÓN TRINA Y APROPIACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE AGUSTÍN Y AQUINO	103
EL AXIOMA DE LAS OPERACIONES INDIVISAS	105
LA APROPIACIÓN Y LA CONCEPCIÓN DEL CUERPO DE CRISTO EN EL SENO DE LA VIRGEN	109
DEFENSA DEL AXIOMA DE LAS OPERACIONES INDIVISIBLES	116
§6. EL TEÍSMO CLÁSICO EN LOS REFORMADORES MAGISTERIALES Y LA ORTODOXIA REFORMADA.....	121
LA SIMPLICIDAD DIVINA Y LA TRINIDAD.....	124
LOS PRIMEROS REFORMADORES RESPECTO A LA SIMPLICIDAD DIVINA Y LA TRINIDAD	126
<i>Girolamo Zanchi</i>	126
<i>Juan Calvino</i>	132
LAS PRIMERAS CONFESIONES RESPECTO A LA SIMPLICIDAD DIVINA Y LA TRINIDAD.....	136
CONCLUSIONES ACERCA DE LA SIMPLICIDAD DIVINA Y LA TRINIDAD	140
§7. “TODO LO QUE HAY EN DIOS ES DIOS”: JONATHAN EDWARDS SOBRE LA SIMPLICIDAD DIVINA	143
INTRODUCCIÓN	143
LOS ACADÉMICOS DE JONATHAN EDWARDS SOBRE LA SIMPLICIDAD DIVINA	145
LA SIMPLICIDAD DIVINA EN LOS PRIMEROS SERMONES Y MISCELÁNEAS	150
LA SIMPLICIDAD DIVINA EN POSTERIORES TRATADOS Y MISCELÁNEAS	155
LA SIMPLICIDAD DIVINA EN EL <i>DISCURSO SOBRE LA TRINIDAD</i> DE EDWARDS.....	161
CONCLUSIÓN	165

§8: LA PARTICIÓN DE DIOS: DIAGNOSTICANDO EL DESTINO DE LA SIMPLICIDAD DIVINA EN LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX	167
CONSTRUYENDO EL TEÍSMO CLÁSICO.....	178
TRANSFORMACIONES (A): LA SIMPLICIDAD COMO MONOPOLARIDAD	181
TRANSFORMACIONES (B): CAUSACIÓN DIVINA Y CREACIÓN EX NIHILO	203
EXCURSUS: JÜRGEN MOLTMANN	209
TRANSFORMACIONES (C): EL TEÍSMO DEL SER PERFECTO	214
CONCLUSIÓN.....	223
§9. UN MONSTRUO SAGRADO: LOS TEMORES SECRETOS DE CIERTO TRINITARISMO RECIENTE	225
UN PÁNICO DE GOZO: CÓMO LA TRINIDAD LLEGÓ A SER ÚTIL	230
UN MONSTRUO SAGRADO: LA(S) INVENCIÓN(ES) DEL TEÍSMO CLÁSICO	240
CUANDO DIOS SE FRACCIONÓ: LA “REGLA DE RAHNER” COMO HISTORIOGRAFÍA	254
CUANDO DIOS SE DESMORONÓ: EL “PARADIGMA <i>De Regnón</i> ”	260
CONCLUSIÓN: PRIMERO COMO TRAGEDIA, LUEGO COMO FARSA	271
§10. LA SIMPLICIDAD DIVINA: UNA RESPUESTA A LAS OBJECIONES FILOSÓFICAS COMÚNES.....	279
INTRODUCCIÓN	279
DEFINIENDO LA SIMPLICIDAD: AQUINO Y ESCOTO	282
RAZONES PARA LA SIMPLICIDAD	288
ONTOLOGÍAS RELACIONALES VERSUS CONSTITUYENTES	293
EL PROBLEMA DE LAS PROPIEDADES.....	298
DEFENDIENDO LA SIMPLICIDAD: UN PLANTEAMIENTO TOMISTA.....	301
DEFENDIENDO LA SIMPLICIDAD: UN PLANTEAMIENTO ESCOTISTA ...	306
EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD DIVINA	308
CONCLUSIÓN	316
§11. CONCLUSIÓN: ¿“<i>QUO VADIS</i>”, HACIA DONDE SE DIRIGE EL TEÍSMO CLÁSICO?	319

INTRODUCCIÓN	319
DIOS Y EL HOMBRE ANTIGUO	323
DIOS Y EL HOMBRE GRIEGO	330
DIOS Y EL HOMBRE MODERNO	339
APLICACIÓN A LA CONTROVERSIA	346
¿UN CAMINO HACIA ADELANTE?	353
REFLEXIONES FINALES	362
ÍNDICE DE REFERENCIAS BÍBLICAS	367
ÍNDICE DE NOMBRES	369

LISTA DE COLABORADORES

Steven J. Duby (PhD, University of St Andrews) es profesor asociado de teología en la Grand Canyon University. Es autor de *God in Himself: Scripture, Metaphysics and the Task of Christian Theology* (IVP Academic) y *Divine Simplicity: A Dogmatic Account* (Bloomsbury). Sus principales intereses de investigación son la teología propia y la cristología. Él y su esposa, Jodi, viven en Arizona con sus cuatro hijos.

James Duguid (MDiv, Westminster Theological Seminary) es estudiante de un doctorado en Lenguas y literaturas semíticas y egipcias en la Catholic University of America. Además, es pasante pastoral en la Wallace Presbyterian Church (PCA).

Nathan Greeley (PhD, Claremont Graduate University) es profesor en la Acacia Academy, una escuela cristiana clásica de Kokomo, Indiana. Su principal área de interés académico es la filosofía británica y estadounidense de los siglos XVIII y XIX.

David Haines (PhD, Université Laval), es profesor asociado de filosofía y religión en la VIU. También es el presidente y fundador de la Association Axiome y del Christian Philosophy and Apologetics Center. Sus trabajos publicados están relacionados principalmente con la teología natural, la ley natural y temas afines. Su investigación académica se centra en la filosofía antigua y medieval, C. S. Lewis, el tomismo y la teología natural. Él y su esposa viven en Québec con sus 4 hijos.

Onsi A. Kamel (MA, Princeton Theological Seminary) es el editor en jefe de Davenant Press. Sus intereses académicos se centran en la teología sistemática, la teología histórica y la filosofía. Vive en Filadelfia con su mujer, Elaina, y su hija, Nora.

Joseph Minich (PhD, The University of Texas, Dallas) es un académico independiente en el área de Dallas. Es autor de *Enduring Divine Absence* y editor de varios volúmenes publicados por The Davenant Press.

J. David Moser (MDiv y MA, Trinity Evangelical Divinity School) es candidato a doctor en teología sistemática en la Southern Methodist University, Dallas, TX. Está escribiendo su tesis sobre la cristología de Tomás de Aquino, situando a éste en diálogo con Juan Duns Escoto.

Derrick Peterson es candidato a doctor en Historia y autor de la obra de próxima publicación *Flat Earths and Fake Footnotes: The Strange Tale of How the Conflict of Science and Christianity Was Written In History* (Cascade Books, por publicarse en 2020). Ha publicado sus trabajos en numerosas revistas como *Cultural Encounters*, *The Other Journal*, *Participatio*. Asimismo, su trabajo puede encontrarse en su blog agreatercourage.blogspot.com.

Joe Rigney (PhD, University of Chester) es profesor adjunto de Teología y Literatura en el Bethlehem College & Seminary. Supervisa el programa de Teología y Letras, una especialidad de grado que se centra en los grandes libros y el Más grande de los Libros. Es autor de tres libros: *Live Like a Narnian: Christian Discipleship in Lewis's Chronicles* (Eyes & Pen, 2013), *The Things of Earth: Treasuring God by Enjoying His Gifts* (Crossway, 2015), y *Lewis on the Christian Life: Becoming Truly Human in the Presence of God* (Crossway, 2018). Joe también es pastor en la Cities Church de Minneapolis.

Steven Wedgeworth (MDiv, Reformed Theological Seminary) es el pastor asociado de la Faith Reformed Presbyterian Church (PCA) en Vancouver, Columbia Británica. Es fundador de *The Calvinist International*, director del Instituto Davenant y ha escrito ensayos sobre historia de la Iglesia, pensamiento político cristiano y sexualidad humana.

§1. INTRODUCCIÓN EL MUNDO QUE SE FUE

ONSI A. KAMEL

DIOS SE reveló a Sí mismo a Moisés desde la zarza que ardía sin consumirse: “Yo soy el Dios de sus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob” (Ex. 3:15). Dios había “visto” la aflicción de Israel, “oído” sus clamores y conocía sus sufrimientos (Ex. 3:7). Decidió “descender para librarlos” de los egipcios (Ex. 3:8). Pero Moisés inquirió a Dios: “Cuando tu pueblo pregunte quién me ha enviado, ¿a quién nombraré?”. Dios respondió: “YO SOY EL QUE SOY” (Ex. 3:14). A Moisés, Dios se le reveló primero personalmente, relacionándose como Sujeto con otros sujetos, y en segundo lugar como Aquel que simplemente es quien es, que será quien será.

Estas dos autocaracterizaciones de Dios —el Dios de Abraham, Isaac y Jacob y el gran YO SOY— se mantuvieron unidas durante la mayor parte de la historia cristiana. Esto fue así incluso cuando la tradición ortodoxa interpretó el nombre de Dios como una afirmación sobre la naturaleza divina, y especialmente como una afirmación sobre la simplicidad divina. Aunque los teólogos a veces discrepaban sobre los detalles, la doctrina de la simplicidad divina, que sostiene que Dios es una unidad sin partes, constituía un elemento fundamental de la ortodoxia. Durante más de un milenio —casi dos— la doctrina de la simplicidad divina fue católica y a la vez crucial para sustentar las doctrinas de Dios, de Cristo y de la creación, entre otras.

San Agustín argumenta en *De la Trinidad* (De Trinitate) que “en la maravillosa simplicidad de la naturaleza divina, ser sabio y ser no son

cosas diferentes; lo que constituye la sabiduría, constituye en sí mismo el ser”.¹ Apelando a esta doctrina, Agustín posteriormente argumenta a favor de la deidad del Verbo. En *La consolación de la filosofía*, de Boecio, la dama Filosofía argumenta que negar la simplicidad —en este caso, al sostener que la sustancia de la felicidad es “distinta de la de Dios el poseedor” — abre la posibilidad de un poder “más excelente” subyacente o lógicamente anterior a Dios.²

Siguiendo a San Agustín, Santo Tomás declara que “Dios no es en absoluto compuesto, sino totalmente simple”.³ Tomás construye entonces sus doctrinas de la inmutabilidad y eternidad de Dios sobre el fundamento de la simplicidad.⁴ Incluso Schleiermacher da cabida a un tipo de simplicidad en su sistema, argumentando que “excluye no solo la materialidad, sino también... todo lo que designamos como ‘espíritu finito’”.⁵ Puesto que la “materialidad” y el “espíritu finito” comprenden el mundo, la clara implicación de la doctrina de la simplicidad de Schleiermacher es que Dios no puede ser confundido con el mundo.

En resumen, para quienes han defendido la doctrina de la simplicidad divina en alguna de sus muchas formulaciones, la simplicidad ha respaldado la deidad del Verbo, ha preservado la primacía absoluta de Dios, ha defendido la inmutabilidad y eternidad de Dios y ha garantizado que Dios no se confunda con ningún elemento de la realidad creada. Por tanto, para los defensores de esta doctrina, hay mucho en juego en los debates contemporáneos al respecto.

Lamentablemente, los debates no han cesado. A medida que se iba

¹ Agustín, *De Trinitate*, XIII.22, según se encuentra en Agustín, *Augustine: Later Works*, ed. John Burnaby, 1^{era} edición (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1955), 152.

² Boecio, *The Consolation of Philosophy*, III.x.40–63, según se encuentra en Boecio, *Theological Tractates / The Consolation of Philosophy* (Loeb Classical Library, 1989), 291.

³ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, C.3, A.7.

⁴ *ST. C. 9, A. 1*; y *ST. C.10, A.2*.

⁵ Friedrich Schleiermacher, *Christian Faith (Two-Volume Set): A New Translation and Critical Edition*, trad. Terrence N. Tice, Catherine L. Kelsey, y Edwina Lawler, traducción y edición crítica (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2016), 334.

desarrollando la modernidad, la posibilidad de conciliar al Dios de los pactos con el Dios de la simplicidad se fue cuestionando cada vez más. Se sospechaba que el Dios bíblico, el Dios que habla, piensa y siente, no podía ser el Dios filosófico, el Dios que simplemente es y simplemente está. El primero es personal, el segundo abstracto; el primero revelado, el segundo producto de la razón; el primero un sujeto que se mueve por sí mismo, el segundo un objeto inerte. Pascal captó brillantemente esta sensibilidad en su famoso “Memorial”: “Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los eruditos”. Como muchos de nosotros, Pascal percibía contradicción donde los Padres veían unidad.

La dificultad de reconciliar estas dos concepciones de Dios se acentuó con el auge de los movimientos filosóficos y teológicos de los siglos XVIII y XIX. Por ejemplo, puesto que Schleiermacher pretendía defender la empresa teológica y mantener la ortodoxia dentro de lo que él creía que eran límites racionalmente responsables, no estaba dispuesto a descargar todo el peso del racionalismo ascendente contra la ortodoxia en retirada.⁶ El teólogo alemán del siglo XIX David Friedrich Strauss, por el contrario, no tenía esos reparos. En una carta a un amigo escribió que su Dogmática en dos tomos, *Die Christliche Glaubenslehre*, [La doctrina cristiana de la fe] “atacaba al teísmo por todos los flancos y [había] empleado abiertamente un lenguaje panteísta”.⁷

Hoy en día, a diferencia de lo que ocurría en los siglos XVIII y XIX, el rechazo de la doctrina de la simplicidad divina no suele correlacionarse con un sentimiento anticristiano o con el llamado “liberalismo teológico”. Los críticos atacan la simplicidad divina desde numerosas direcciones, pero destacan dos en particular: algunos afirman que es metafísicamente incoherente, y otros sostienen que atenta contra el testimonio bíblico. El filósofo Alvin Plantinga, por ejemplo, se opone

⁶ Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century* (New Haven: Yale University Press, 1972), 59–60, 68.

⁷ Horton Harris, David Friedrich Strauss and His Theology, Monograph Supplements to the Scottish Journal of Theology (Cambridge [Eng.]: University Press, 1973), 134.

a la doctrina por motivos metafísicos en *¿Tiene Dios una naturaleza?* (Does God Have a Nature?). Aunque “la intuición que subyace a la doctrina de la simplicidad divina”, a saber, que Dios no depende de nada fuera de Sí mismo, “debe tomarse con verdadera seriedad”, Plantinga concluye que el “enjambre de parafernalia platónica propio del teísmo clásico menoscaba la soberanía de Dios”.⁸ Este compromiso con la soberanía de Dios lleva a Plantinga a abrazar no la simplicidad divina, como hacen los teístas clásicos, sino el nominalismo. Rechaza la “parafernalia platónica” *tout court*.⁹ Además, a Plantinga le preocupa que la doctrina de la simplicidad divina convierta a Dios en una mera “propiedad auto ejemplificante”, un “objeto abstracto” en lugar de una persona.¹⁰

En el mundo evangélico, se ha vertido mucha tinta por y acerca de James Dolezal y John Frame. El primero de ellos defiende ferozmente una doctrina tomista de la simplicidad divina (en contraposición a, por ejemplo, una variante escotista). Y el segundo argumenta que esta tradición no presta suficiente atención al testimonio bíblico.¹¹ A pesar de que Frame afirma defender muchas de las doctrinas que defiende Dolezal, en última instancia concluye que las relaciones personales de Dios con los seres humanos y su entrada “en el tiempo”, tal como se describen en las Escrituras, exigen que se rechace la metafísica tomista.¹² Aunque Dolezal sigue la tradición cristiana ortodoxa al mantener unidos el testimonio bíblico y una doctrina metafísica clásica de la simplicidad,

⁸ Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), 34–40.

⁹ Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 36. Curiosamente, el rechazo de Plantinga a la simplicidad de Dios va acompañado de un rechazo a la eternidad de Dios, confirmando así, quizá, lo que sospechan los defensores de esta doctrina: gran parte de la doctrina clásica de Dios se sostiene o sucumbe con la simplicidad.

¹⁰ Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 47.

¹¹ James E. Dolezal y Paul Helm, *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness* (Pickwick Publications, An Imprint of Wipf and Stock Publishers, 2011); “Scholasticism for Evangelicals: Thoughts on *All That Is In God* by James Dolezal”, consultado el 15 de octubre de 2019, <https://frame-poythress.org/scholasticism-for-evangelicals-thoughts-on-all-that-is-in-god-by-james-dolezal/>.

¹² Frame, “Scholasticism for Evangelicals”.

Frame duda de que ambos sean compatibles. “Dios nos ha dado un libro, y deberíamos poder confiar en las afirmaciones que hace acerca de Dios sin temer la ira de los escolásticos”.¹³

Contrariamente a lo que ocurría en siglos pasados, para hombres como Plantinga y Frame, la *fidelidad* a la realidad de Dios y a Su revelación exige el rechazo de la simplicidad divina. Y, francamente, ningún observador honesto puede simplemente ignorar sus argumentos o descartar sus preocupaciones por considerar que se basan en una mera interpretación errónea de la doctrina. Independientemente de sus compromisos intelectuales, el teólogo contemporáneo no puede dejar de percibir, como mínimo, una *aparente* tensión entre ciertas implicaciones de la simplicidad divina y el testimonio de las Escrituras. De hecho, es posible que esto sea un rasgo constitutivo de la teología moderna.

Del mismo modo, la consigna de los partidarios de la doctrina de la simplicidad divina es la fidelidad: fidelidad a la Escritura y a las articulaciones teológicas de la Escritura transmitidas por la tradición clásica y probadas a lo largo del tiempo. Los defensores de esta doctrina, incluidos los autores que participan en este volumen, no pueden ser tachados simplemente de fundamentalistas teístas clásicos o de analfabetos metafísicos. De hecho, no solo tienen un firme conocimiento de la cuestión, sino que sus críticas resultan convincentes: el rechazo de la simplicidad divina *realmente* parece correlacionarse con la promoción de graves errores referentes a la doctrina de Dios. Entonces, ¿qué debe hacer el cristiano?

Es fácil perder la perspectiva en medio de la furia de un debate encarnizado. Estas discusiones se producen en un contexto de cambios extraordinariamente rápidos en las modas metafísicas del gremio filosófico, de desmoronamiento de la catequesis en las iglesias y de amnesia sobre las diversas herejías que la doctrina de la simplicidad divina ayudó a rechazar a la Iglesia: panteísmo, triteísmo, arrianismo, etc. Las disputas que actualmente agitan las aguas cristianas exigen un recurso orientador que no solo defienda la doctrina de la simplicidad

¹³ Frame, “Scholasticism for Evangelicals”.

divina, sino que describa su contenido, la apoye exegéticamente, contextualice la historia de su desarrollo y rechazo y, en última instancia, ayude a los teólogos a reconciliar la doctrina de la simplicidad divina con las preocupaciones reales y legítimas de sus detractores.

Este volumen aspira a hacer precisamente eso, empezando por la exégesis bíblica. La obra de James Duguid *La simplicidad divina, el Antiguo Medio Oriente y el Antiguo Testamento* (Divine Simplicity, the Ancient Near East, and the Old Testament) comienza reconociendo que discernir si el Antiguo Testamento es compatible con la doctrina de la simplicidad divina o la respalda no es meramente “una cuestión de leer lo que dice el texto, sino de encontrar una forma basada en principios de armonizar los textos y trabajar en sus implicaciones en términos ontológicos rigurosos”.

Sostiene, en primer lugar, que debemos tratar las afirmaciones del Antiguo Testamento sobre la unicidad y unidad de Dios de un modo “metafísicamente serio” y, en segundo lugar, que cuando se hace esto, el testimonio del Antiguo Testamento sobre Dios puede no estar tan distante de las preocupaciones de la Iglesia primitiva como muchos han supuesto. La contribución de Steven J. Duby, *Un argumento bíblico y teológico a favor de la simplicidad divina* (The Biblical and Theological Case for Divine Simplicity), complementa el análisis de Duguid al examinar el testimonio de la naturaleza de Dios en ambos Testamentos, argumentando que implica mucho de lo que se postula en la doctrina tradicional de la simplicidad divina.

Tras las investigaciones exegéticas de la doctrina de la simplicidad divina, el presente volumen se centra en la historia. En *El brillo de la propia luz de Dios: La simplicidad divina en la teología de Atanasio* (The Brightness of God's Own Light: Divine Simplicity in the Theology of Athanasius), Steven Wedgworth demuestra el papel de la simplicidad en la teología de San Atanasio, destacando que este último defiende la deidad del Hijo enarbolando el arma de la simplicidad divina. J. David Moser nos hace avanzar en el tiempo, iluminando los planteamientos de San Agustín y Santo Tomás sobre la simplicidad, la acción trinitaria y la apropiación. Se centra especialmente en el modo en

que la simplicidad ayuda a ofrecer una explicación coherente del axioma de las operaciones indivisibles, la noción según la cual todas las obras de la Trinidad *ad extra* son “numéricamente idénticas para las tres personas divinas”.

Algunos historiadores revisionistas del siglo XX relegaron la simplicidad al basurero de la “Edad Media” o, lo que es peor, al “neoescolasticismo” del catolicismo romano, pintando un retrato engañoso de la relación de la Reforma con la doctrina. De ahí lo acertado de la contribución de David Haines, *El teísmo clásico en los reformadores magisteriales y en la ortodoxia reformada* (Classical Theism in the Magisterial Reformers and in Reformed Orthodoxy). Él demuestra convincentemente que tanto los primeros gigantes teológicos reformados como las confesiones reformadas defendieron inequívocamente la doctrina de la simplicidad divina. La grata contribución de Joe Rigney, *Todo lo que hay en Dios es Dios’: Jonathan Edwards sobre la simplicidad divina* (“Everything that is in God is God”: Jonathan Edwards on Divine Simplicity), demuestra cómo un teólogo propiamente moderno y clásico articuló creativamente una doctrina ortodoxa de la simplicidad divina. Edwards ni repitió las antiguas confesiones ni las abandonó; más bien, como muestra Rigney, se apropió de ellas de una forma original y un tanto idiosincrásica.

Con las dos contribuciones de Derrick Peterson, nos adentramos de lleno en el siglo XX, con sus fobias y malentendidos a flor de piel. En su primer ensayo, *La partición de Dios: Diagnosticando el destino de la simplicidad divina en la teología del siglo XX* (The Parting of God: Diagnosing the Fate of Divine Simplicity in 20th Century Theology), Peterson narra la triste historia de la creación y recepción del teísmo clásico en el siglo XX. De hecho, sostiene que el teísmo clásico fue una *creación* del siglo XX, una imposición homogeneizadora de las preocupaciones de los teólogos del proceso sobre las diversas teologías clásicas del pasado. En relación con esto, en su segundo ensayo, “Un monstruo sagrado: Sobre los temores secretos de cierto trinitarismo reciente” (A Sacred Monster: On the Secret Fears of Some Recent Trinitarianism), Peterson vincula una determinada historiografía de la

teología trinitaria a posturas constructivas contemporáneas que se justifican por sus motivos. “Los movimientos constructivos realizados en las teologías [recientes]”, escribe, “se ven cuestionados en la medida en que estas historias falsas o engañosas han sido incorporadas como plataformas clave para sus argumentos más amplios”.

Por muy importante que sea volver a narrar las historias falsas, hay que hacer frente a los detractores de la simplicidad divina por motivos metafísicos. Para ello, Nathan Greeley ofrece una réplica en *La simplicidad divina: Una respuesta a las objeciones filosóficas comunes* (Divine Simplicity: A Reply to Common Philosophical Objections), argumentando que la mayoría de las objeciones a la simplicidad divina solo son válidas contra una articulación tomista de la doctrina. Por el contrario, Greeley sostiene que la articulación de Duns Escoto, bastante diferente, es más adecuada para responder a las objeciones de metafísicos y teólogos contemporáneos por igual.

Por último, “¿*Quo Vadis*, teísmo clásico?” de Joseph Minich aborda directamente el problema de la contingencia histórica en la doctrina de Dios. Nuestro discurso sobre Dios no es incorpóreo y angélico, sino que se desarrolla en épocas y lugares concretos, en contextos que configuran y delimitan nuestros mundos conceptuales. Los antiguos pueblos del Medio Oriente, los griegos helenistas y los modernos de Europa Occidental habitan cada uno en un *cosmos* diferente; ¿se puede esperar realmente que hablen el mismo idioma? Y si esta expectativa no es razonable, ¿pueden traducirse sus discursos?

Vivimos tiempos confusos. Cada relato es contestado por una contra-narrativa, lo que dificulta una labor teológica constructiva. Como no nos contamos las mismas historias, hemos generado comprensiones irreconciliables de nuestro lugar en el mundo y, por tanto, de cómo proceder en él. Necesitamos orientarnos bíblica, histórica y metafísicamente. No podemos ni debemos abandonar las tradiciones teológicas de la Iglesia —sus reflexiones racionales acumulativas sobre las Escrituras y la naturaleza—, pero tampoco podemos pretender que la Modernidad no generó percepciones desestabilizadoras. No podemos dejar de ver lo que hemos visto. El viejo mundo se ha ido, y debemos

enfrentarnos honestamente a este mundo tal y como lo encontramos, pase lo que pase. Pero lo hacemos en la confianza de que el Dios de paz, cuya Palabra nunca pasará, guardará nuestros corazones y nuestras mentes en Cristo Jesús.

§2. LA SIMPLICIDAD DIVINA, EL ANTIGUO MEDIO ORIENTE Y EL ANTIGUO TESTAMENTO

JAMES DUGUID

FILÓN DE Alejandría ofrece un reflexivo comentario sobre el siguiente versículo: “Entonces el Señor Dios dijo: ‘No es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda adecuada’” (Gn 2,18). ¿Por qué no era bueno que el hombre estuviera solo? Filón tiene la respuesta: estar solo únicamente es bueno para Dios.¹ Solo Dios puede estar solo sin que Su soledad sea un defecto. ¿Y qué significa para Dios estar solo? Filón nos dice que Dios está solo en dos sentidos: primero, Dios es único, de modo que nada en el mundo puede situarse al lado de Dios como si estuviera a Su nivel.

En segundo lugar, la naturaleza misma de Dios está sola en el sentido de que es pura y simple unidad, no compuesta de partes. En estos dos atributos, *singularidad* y *simplicidad*, Dios es distinto y superior a todo lo que ha creado. Como han descubierto teólogos posteriores, este último atributo, la simplicidad, es maravillosamente útil para fines dogmáticos: si Dios es simple, puede demostrarse que no tiene cuerpo (ya que todo lo físico está compuesto de partes) y que debe ser eterno (ya que no puede ser dividido por una sucesión de momentos). Con

¹ Filón, Allegorical Interpretation 2.1-3.

categorías metafísicas más sofisticadas, se puede incluso demostrar que Dios es “acto puro” y que existe necesariamente.

Pero, ¿está realmente presente en el Antiguo Testamento esta doctrina de la simplicidad divina? Muchos intérpretes recientes se han mostrado poco entusiastas al respecto. Admitiendo que el Dios del Antiguo Testamento es “uno” en cierto sentido, ¿podemos realmente dar una interpretación tan sólidamente filosófica de esta unicidad? ¿O estaríamos simplemente insertando en el texto categorías filosóficas posteriores derivadas de los griegos? Peor aún, hay pasajes del Antiguo Testamento que parecen contradecir rotundamente la doctrina, pasajes que parecen describir a Dios como físico (podemos referirnos a los pasajes que describen a Dios en términos humanos como “antropomórficos”). Una monografía ha llegado a argumentar apasionadamente a favor de la conclusión contraria: “El Dios de la Biblia hebrea tiene cuerpo”.²

La simplicidad divina en el Antiguo Testamento

En defensa de la doctrina de la simplicidad divina, se puede afirmar que el Antiguo Testamento nos enseña otros atributos de Dios que podrían implicar la verdad de la simplicidad divina. Por ejemplo, el Antiguo Testamento enseña que Dios no cambia y que nunca puede dejar de existir (Sal. 102:26-27; Mal. 3:6). Pero Aquino argumenta que todo lo que tiene partes podría al menos ser desmontado y destruido.³ Si aceptamos la premisa de Aquino, entonces parecería que, si Dios no puede ser destruido, tampoco puede tener partes.

Pero si esto es cierto, ¿qué debemos hacer con todos esos pasajes que hablan del poder del “brazo fuerte” de Dios (Ex. 13:9), o de Sus pies (24:10), o que lo describen como un anciano (Dn. 7:9)? La respuesta tradicional, desde Aristóbulo hasta Agustín y Calvino, es que estos

² Benjamin Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

³ Tomás de Aquino, *SCG* 1.18.4.

pasajes son metafóricos. Dios no es como nosotros. La plena realidad de quién es Dios se eleva por encima de nuestra capacidad de comprenderla, por lo que, si leemos dos pasajes, uno de los cuales dice que Dios es como nosotros de alguna manera, y el otro que dice que Dios no es como nosotros de la misma manera, el primero debe ser metafórico y el segundo literal. Esto no implica en absoluto que haya que prescindir de esas metáforas. De hecho, puesto que Dios está siempre más allá de nuestra comprensión, siempre necesitaremos esas metáforas para entender cómo se relaciona con el mundo. Pero no debemos entenderlas de un modo que contradiga lo que los pasajes negativos tienen que decir sobre la forma en que Dios es diferente a nosotros. Podemos referirnos a esta estrategia interpretativa como la “estrategia de la metáfora”.

Esta defensa de la simplicidad divina se enfrenta a dos objeciones importantes. En primer lugar, cabe preguntarse si los pasajes citados en defensa de atributos divinos tradicionales como la inmutabilidad merecen una interpretación tan fuerte. Quizá los profetas no querían afirmar que Dios es absolutamente inmutable, sino solo que tiene un carácter inmutable. Aquí surge el espectro de la filosofía y la Biblia: ¿hace realmente el texto fuertes afirmaciones metafísicas, tal como lo han interpretado los lectores posteriores?⁴

En segundo lugar, cabe preguntarse qué justifica la estrategia interpretativa de tomar ciertos pasajes como metafóricos. ¿No se trata simplemente de una traición al texto? ¿No enseña el texto tanto que Dios no cambia (Mal. 3:6), como que a veces cambia de opinión (p. ej., Gn. 6:6-7)? ¿No enseña que no tiene forma visible (Dt. 4:12), pero también que se apareció a muchos santos del Antiguo Testamento (p. ej., Gn.

⁴ Ha habido una serie de trabajos recientes que argumentan que efectivamente podemos encontrar filosofía en el Antiguo Testamento: véase Yoram Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), Jaco Gericke, *The Hebrew Bible and Philosophy of Religion* (Atlanta: Society for Biblical Literature, 2012), Dru Johnson, *Biblical Knowing: A Scriptural Epistemology of Error* (Eugene, OR: Cascade Books, 2013), y *Epistemology and Biblical Theology: From the Pentateuch to Mark's Gospel* (Nueva York: Routledge, 2017).

18)? ¿Quién dice que debemos leer la Biblia según esta estrategia interpretativa? En su versión más rotunda, esta objeción se convierte en la afirmación de que no existe una teología coherente en el Antiguo Testamento, sino simplemente una colección de puntos de vista contradictorios.

Sería ingenuo pensar que el debate sobre la simplicidad divina podría resolverse simplemente mediante un estudio cuidadoso del Antiguo Testamento. Tanto para los que defienden la simplicidad divina como para los que la refutan, no se trata simplemente de leer lo que dice el texto, sino de encontrar una forma basada en principios que permita armonizar los textos y formular sus implicaciones en términos ontológicos rigurosos.

Una discusión completa sobre la simplicidad divina requeriría: (1) el testimonio del Nuevo Testamento, entre otras cosas porque incluye algunos textos de prueba muy útiles para la construcción de una doctrina clásica de Dios; (2) una comprensión del desarrollo dogmático de la doctrina de la Trinidad frente a numerosas herejías, sin lo cual la doctrina cristiana de la simplicidad divina no podría haber llegado a ser lo que es; y (3) una metafísica elaborada, no realmente como un principio rector sobre la Escritura, sino trazada en sumisión a la Escritura como una herramienta útil para comprender todas sus implicaciones.

Todo esto sobrepasa el alcance de este ensayo. En cambio, espero mostrar: (1) que las afirmaciones que se hacen sobre Dios en el Antiguo Testamento son bastante sólidas, y que es razonable tomarlas con seriedad metafísica; y (2) que ya en el propio Antiguo Testamento encontramos autores que reflexionan sobre las tensiones mencionadas y adoptan algo parecido a la “estrategia de la metáfora”. Para ver esto, también tendremos que contar la historia de la *singularidad* o unicidad de Dios en la Biblia: no podremos entender qué clase de Dios encontramos en la Biblia a menos que nos enfrentemos a la afirmación sin precedentes de que realmente solo hay uno como Él.

Puede resultar útil abordar la cuestión de la unicidad de Dios en el Antiguo Testamento enumerando algunas de las afirmaciones más contundentes que se hacen sobre Su naturaleza, empezando por el

nombre divino dado a Moisés: YHWH. Éxodo 3:14 explica este nombre como “Yo soy el que soy”, o “Yo soy aquel que soy”. Es cierto que el significado del verbo aquí es ambiguo, lo que lleva a afirmar que podría traducirse “seré lo que seré”, o incluso “llegaré a ser lo que llegaré a ser”, significados que parecen menos propicios a la idea de un Dios inmutable. Pero estas propuestas no dan la debida importancia a la misma idea expresada en una construcción totalmente exenta de verbo en Deuteronomio 32:39 (traducida por la ESV como “Yo, Yo mismo, soy Él”, pero correctamente entendida y traducida por la Septuaginta como “Yo soy”).

Puesto que no figura el verbo en esta construcción, parece mejor interpretar la idea en ambos casos como una de existencia continua, sin ninguna implicación de tiempo o proceso. Debemos tener cuidado con llenar inmediatamente esta misteriosa revelación de Dios “Yo soy” con todo el contenido del “Ser” de una interpretación parmenídea o platónica. Sin embargo, esta construcción atribuye de algún modo especial la existencia a la naturaleza de Dios, no condicionada por ningún otro predicado, y la idea de que Dios es en cierto sentido más real y verdaderamente existente que otras cosas no parece aquí demasiado alejada de la realidad.

Además de este lenguaje, también tenemos la descripción de Dios como uno: “Escucha, oh Israel, el SEÑOR es nuestro Dios, el SEÑOR uno es” (Dt. 6:4), o interpretado alternativamente, “el SEÑOR es nuestro Dios, solo el SEÑOR”. También encontramos lenguaje que expresa la unicidad de Dios a través de la afirmación de que ningún otro dios es como Él: “¿Quién como Tú entre los dioses, oh SEÑOR?” (Ex. 15:11). Asimismo, encontramos expresiones que afirman que no hay dios con o junto a Dios, es decir, a Su nivel (Dt. 32:39).

Con todo, no basta con citar estas fórmulas para entender qué es el monoteísmo bíblico. A los lectores les sorprenderá saber que todas las frases anteriores tienen buenos paralelos en la literatura politeísta anterior a la composición de todo el Antiguo Testamento. “¿Quién como tú?” es un estribillo frecuente en los himnos del Antiguo Oriente Próximo. El lenguaje que califica al dios de “uno”, “único” y “sin igual”

abunda en los textos egipcios, e incluso se han documentado las frases “Yo soy como yo mismo” y “Yo soy el que es”.⁵ Si estas frases pueden emplearse en contextos abiertamente politeístas, quizá no sean más que hipérbolos, y tampoco deberíamos entenderlas como afirmaciones contundentes en la Biblia.

La religión egipcia y su relación con el monoteísmo bíblico

Para aproximarnos a la cuestión, debemos considerar las complejidades de uno de estos fenómenos tal y como se da en los textos egipcios: la descripción de un dios como “uno” o “único”. La cuestión de si existen rastros de “monoteísmo” en la religión egipcia es un asunto controvertido. El reformador religioso Akenatón es el mejor candidato para ser considerado como alguien que promovió algo parecido al monoteísmo, ya que abogó por la adoración del disco solar (Atón) con exclusión de otros dioses.

Sin embargo, la religión de Akenatón representa una ruptura radical con la religión egipcia anterior y posterior, y no hay acuerdo sobre si

⁵ Para el lenguaje de la unicidad en la religión egipcia, véase Jan Assmann, *Egyptian Solar Religion* (Londres: Kegan Paul International, 1995), 68-70, 111-2, 134-6; Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), 184-185; Jan Assmann, *Moses the Egyptian* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1997), 168-207. Considérese también la descripción de Marduk: “No hay [ninguno] entre todos los dioses Igigi que pueda jactarse ante ti, no tienes [ningún] rival ni arriba ni abajo. No importa lo que hayan hecho los dioses de todo el mundo habitado, ¡no pueden ser como tú, señor! [...] De las profundidades del conocimiento, ¿dónde está tu igual?”, del Gran Himno de Marduk, traducción de Benjamin Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature* (Bethesda, Maryland: CDL Press, 2005), 618. La frase “Yo soy como yo mismo” está documentada en el Libro de la Vaca Celestial (véase Charles Maystre, *Le livre de la vache du ciel dans les tombeaux de la vallée des rois*, BIFAO 40 [1940], 84), y la frase “Yo soy el que es” está documentada en el Papiro de Nu (véase Günther Lapp, *Catalogue of Books of the Dead in the British Museum I: The Papyrus of Nu* (BM EA 10477) [Londres: Trustees of the British Museum, 1997], pl. 56). Desgraciadamente, la aparición de estas dos últimas frases no tiene paralelo y su contexto es demasiado oscuro para arrojar mucha luz sobre el uso bíblico.

existió algo parecido al monoteísmo en Egipto más allá de su reinado. La idea de que los textos egipcios proporcionan pruebas de un monoteísmo original que degeneró en politeísmo, o de un monoteísmo secreto observado por la élite, ha sido fuertemente cuestionada por Hornung.⁶ Pero aunque estas teorías se consideren desacreditadas, todavía se puede hablar de “tendencias monoteístas” en la religión egipcia.⁷

Además, Assmann complica el relato de Hornung añadiendo un matiz histórico: el tema de la unicidad divina de la religión de Akenatón tiene una prehistoria en la teología de Amón en el siglo XV, y un legado en la posterior teología ramésida de Amón, donde la unicidad del dios empieza a interpretarse de forma protopanteísta.⁸ La religión egipcia tradicional contenía temas de unicidad y diversidad, y la principal diferencia con la religión de Akenatón parece ser el hecho de que para Akenatón, la unicidad de Atón excluía la adoración de una diversidad de otros dioses.⁹

Lo que debemos destacar aquí es que la diversidad de la religión egipcia en el lugar y en el tiempo requiere una cuidadosa atención a su contexto si se quiere comprender el significado de los epítetos religiosos. Esto puede ilustrarse con un breve estudio de “uno” como epíteto divino en los textos egipcios. Como argumenta Hornung, este epíteto, al igual que el de “sin igual”, se aplica a muchos dioses y diosas egipcios simplemente en el sentido de “único”, y en tales usos “no tiene nada que ver con la concepción o las ‘tendencias’ monoteístas, sino que evita que los dioses sean equiparados indiscriminadamente entre sí”.¹⁰

Sin embargo, el término puede adquirir un significado especial en el contexto de los relatos de la creación, en los que todo es creado por

⁶ Hornung, *Conceptions of God*.

⁷ Von Eberhard Otto, “Monotheistische Tendenzen in der ägyptischen Religion”, en *Die Welt des Orients* 2 (1955), 99–110.

⁸ Assmann, *Egyptian Solar Religion*, y “Mono-, Pan-, and Cosmotheism: Thinking the ‘One’ in Egyptian Theology”, en *Orient* 38 (1998), 130–49.

⁹ James P. Allen, “Monotheism,” en *Archaeology Odyssey* 2:3 (Julio/Agosto 1999), 44–54.

¹⁰ Hornung, *Conceptions of God*, 185–6.

un solo dios.¹¹ Incluso en este caso, “uno” tiene diferentes matices de significado en los distintos relatos de la creación. Según uno de los relatos más populares, la creación comienza con la aparición de Atum en las aguas primigenias, tras lo cual crea a Shu (el aire), Geb (la tierra) y Nut (el cielo). Podemos tomar el conjuro 80 del Texto del Ataúd como representante de esta tradición. Aquí se describe a Atum como “uno en su devenir”. Pero en el contexto de este pasaje, la palabra “uno” significa en realidad “solo”, y siempre describe un punto concreto en el tiempo: “mientras estaba yo solo con Nu en la fatiga” y “cuando él estaba solo en su devenir, sin mí”.

La singularidad de Atum es un elemento de prestigio, sin duda, pero también una condición negativa que debe superarse. El nombre de Atum significa tanto “el que está completo”, en el sentido de que lo contiene todo, como “el que no es”. Solo y aislado socialmente, Atum es un ser deficiente. Para realizarse plenamente, debe traer a la existencia a sus hijos Shu y Tefnut. Le son necesarios para vivir y mantenerse en pie: “Vivo con mis dos hijos... me yergo sobre ellos, con sus brazos a mi alrededor”. Así pues, aunque “uno” es un epíteto divino atribuido a Atum, su uso en este texto subraya su dependencia de otras deidades.

Con esto podemos contrastar un himno que pertenece a la categoría de Assmann de “teología primitiva de Amón”, representada en P. Cairo 58038 (P. Boulaq 17).¹² Aquí Amón es la “imagen única, que hace todo lo que es, Uno solo que hace lo que existe, de cuyos ojos surgió la humanidad, a cuya palabra surgieron los dioses... quien hizo de todo esto, Uno solo con muchos brazos”. Amón también es llamado “un rey entre los dioses”. En este texto, Amón es calificado como único en virtud de la creación.

Aunque hay otros dioses, no participan en la creación. Amón no está incrustado en una “constelación” de otras deidades, por utilizar el término de Assmann.¹³ De hecho, en este himno no parece haber

¹¹ “Dios creador” es una de las categorías de Otto para las “tendencias monoteístas”, Otto, “Monotheistische Tendenzen”, 100.

¹² Assmann, *Egyptian Solar Religion*, 120–28.

¹³ Assmann, *Egyptian Solar Religion*, 108–9.

referencia alguna al tema del dios que llega a ser o se crea a sí mismo, como vimos con Atum en el Texto del Ataúd 80, aunque este tema está presente en otros himnos comparables a Amón y es difícil decir si se trata realmente de una omisión significativa. Después de todo, Amón se sigue identificando con el sol, como alguien que sale y se pone, y “salir” y “devenir” son la misma palabra en egipcio.

Como último punto de comparación, cabe destacar el estudio de Assmann sobre los textos ramésidas que contienen alguna variación del tema de “aquel que se convirtió en millones” o “aquel cuyo cuerpo son millones”.¹⁴ Según Assmann, esta evolución representa una reacción a Akenatón, una forma de integrar al dios único y a los muchos dioses mediante una suerte de protopanteísmo.¹⁵

Este repaso debería bastar para demostrar que no podemos asumir sin más que un epíteto divino como “uno” significa lo mismo en todos los casos. Por tanto, no podemos asumir que significa lo mismo en la Biblia que en otras fuentes del Antiguo Oriente Próximo. El contexto es vital. Aunque estas fórmulas existen, y de hecho probablemente se inventaron como afirmaciones hiperbólicas en textos politeístas, es posible entenderlas de forma más literal, y ese es precisamente el caso de la Biblia.

Esto puede verse situando estas fórmulas en el contexto más amplio de cómo se entiende a Dios en el Antiguo Testamento. En este sentido, lo que no se dice, y lo que se afirma que no es cierto, es tan importante o más que lo que se dice. Lo más importante es que el Dios del Antiguo Testamento no tiene antecedentes ni historia personal. No nació y no se cuenta de dónde vino. Cuando uno lee un texto como Génesis 1, la primera pregunta que debería venirle a la cabeza es: “¿Qué hacía Dios antes de crear el mundo?”.

El hecho de que no obtengamos respuesta a esta pregunta constituye uno de los puntos principales del pasaje. La mayoría de los relatos de la creación del Oriente Próximo son tanto teogonías como cosmogonías:

¹⁴ Assmann, *Egyptian Solar Religion*, 150.

¹⁵ Assmann, “Mono-, Pan-, and Cosmotheism”.

no solo nos dicen de dónde vino el mundo, sino también de dónde vinieron los dioses. Pero el Dios de la Biblia no viene a la existencia; ni siquiera se trae a Sí mismo a la existencia (como se dice de Atum). Asimismo, el Dios de la Biblia no muere, a diferencia de algunos dioses del antiguo Oriente Próximo como Baal Hadad u Osiris.

Igual de importante es el hecho de que el Dios del Antiguo Testamento no tiene esposa. Esto es aún más sorprendente si tenemos en cuenta que los panteones de las naciones circundantes seguían el modelo de la familia, con una pareja dios-diosa de la que surgían los demás dioses. En estos panteones, puede haber un dios que sea el más venerable o el más poderoso, pero lleva a cabo sus tareas con la ayuda de toda una sociedad de dioses que le rodean, de los que depende. Pero el Dios del Antiguo Testamento es ajeno a esta matriz de relaciones sociales, y no necesita la ayuda de otros dioses para crear el mundo o para preservar Su supremacía.

Aunque más adelante hablaremos de si Dios tiene cuerpo, debemos señalar que, a diferencia de otros dioses del antiguo Próximo Oriente, el Dios de la Biblia no come, ni bebe, ni duerme (Sal. 121:4). Tampoco se cansa (Is. 40:28). Y quizá lo más sorprendente sea que Dios no tiene pene. Puede que al lector nunca se le haya ocurrido sorprenderse por este hecho, pero dioses como El de Ugarit o Amón-Ra sí que tienen pene, y muy grande. La sexualidad de los dioses desempeña un papel importante en la comprensión que se tiene de ellos en el antiguo Oriente Próximo y, sin embargo, el Dios del Antiguo Testamento aparece completamente desexualizado. También podemos observar que términos como “carne” y “sangre”, que pueden atribuirse a los dioses en el antiguo Próximo Oriente (junto con otros fluidos corporales), nunca se atribuyen a Dios en el Antiguo Testamento.

Pero quizá el marco más importante para las fórmulas de la unicidad de Dios sea que estas fórmulas se producen en el contexto de una desvalorización radical de los demás dioses. Vemos esto en primer lugar en la afirmación de que Dios ha triunfado sobre los dioses de las naciones en el Éxodo (Éx. 12:12), y es en este contexto en el que encontramos la afirmación: “¿Quién como Tú entre los dioses, oh

SEÑOR?” (15:11).

Mientras que todavía se hace referencia a los dioses de Egipto como “dioses”, su inferioridad frente al SEÑOR ha sido poderosamente demostrada. Esta desvalorización se dramatiza en el Salmo 82. El salmo comienza con Dios de pie en el consejo divino, entre todos los demás dioses. Hasta aquí no hay nada que distinga esta escena de lo que podríamos encontrar en el contexto de cualquier otro panteón del antiguo Oriente Próximo; el lenguaje de Dios de pie, en lugar de sentado en un trono, podría incluso llevarnos a creer que es un miembro más de la asamblea, en lugar de ser supremo sobre ella. Sospecho que esto es algo intencionado por parte del autor. Nos está preparando para la sorpresa del versículo 6.

Después de que Dios toma partido para denunciar la injusticia de los dioses, descubrimos en los versículos 6-7 que estos dioses morirán como los hombres mortales. En lugar de ser un dios más, aunque extraordinariamente poderoso, Dios está tan por encima de los demás dioses que, en comparación con él, parecen hombres. Podríamos decir que la distancia entre Dios y los demás dioses es aún mayor que la diferencia entre los hombres mortales y estos poderosos seres celestiales. El desarrollo de este tema alcanza su punto más fuerte en Isaías 40-55, donde los dioses resultan no ser siquiera dignos de la etiqueta “dios”. Esta palabra solo debe aplicarse al Dios verdadero (44:6; 45:5, 21). En todo esto, la prueba máxima de la supremacía de Dios es que Él es quien ha creado el mundo (vv. 11-12, 18). El Dios que ha creado el mundo sin ayuda de otros también reina supremamente sobre todo lo que ha hecho.

A la luz de estos contrastes, debemos apreciar que las fórmulas según las cuales Dios es uno, único y sin igual no son simplemente préstamos de las culturas circundantes como cumplidos hiperbólicos, sino que se sitúan en un contexto en el que pueden comprenderse por primera vez en todo su vigor. También hemos de observar que estas ideas están conectadas entre sí. Así, en Isaías, la fórmula “Yo soy” aparece varias veces (43:4; 46:4; 48:12) en el mismo contexto en el que se habla de la unicidad de Dios como Dios y de que solo Dios es el Creador del mundo.

El Ser Inmutable de Dios y las teofanías

Un fenómeno similar lo encontramos en el Salmo 102:25-27. La frase que suele traducirse como “Tú eres el mismo” en el versículo 27 no es más que otro ejemplo de la construcción “Yo soy”, solo que aquí en segunda persona: “Tú eres”. De modo que aquí, en estos versículos, encontramos varias ideas conectadas: que Dios es el Creador, que Él es quien realmente existe y que, en contraste con el mundo, Dios perdura sin cambiar ni terminar. Notablemente, la ecuación entre “ser verdadero” e inmutabilidad, tan a menudo atribuida a los filósofos griegos, parece haberse hecho ya aquí, en el Antiguo Testamento.

En resumen, vemos ya en el Antiguo Testamento una asociación de varios temas: Dios como Creador, Dios como único, Dios como independiente, Dios como el que verdaderamente es, y Dios como el que permanece para siempre sin cambios. Estos temas se asocian entre sí en el contexto de un giro en la comprensión de Dios: Él es categóricamente único y está más allá de la comparación con otros así llamados “dioses”. Todo esto aboga por una interpretación firme de las fórmulas utilizadas para describir a este Dios. No predetermina que deban entenderse de acuerdo con todos los supuestos de, digamos, un relato aristotélico del ser. Pero sí que plantea la posibilidad de ponerlas en diálogo con tal explicación, y sugiere además que al menos en algunos casos —especialmente en la asociación de inmutabilidad y ser— podría haber lugar para cierto acuerdo.

Pero, ¿qué ocurre con los pasajes en los que Dios parece tener un cuerpo? ¿Realmente pueden explicarse apelando a una “estrategia metafórica”? Empecemos examinando las pruebas. Podemos dejar de lado los pasajes que utilizan tropos claramente metafóricos, como el “brazo fuerte” de Dios, ya que son metafóricos incluso cuando se utilizan con seres humanos. Más bien, deberíamos centrarnos en lo que los eruditos del Antiguo Testamento llaman “teofanía”: una aparición de Dios. Mark Smith distingue tres “cuerpos” diferentes de Dios que

pueden encontrarse en la teofanía del Antiguo Testamento.¹⁶ En la primera categoría están los pasajes que hablan de Dios como si tuviera un cuerpo humano normal.

El ejemplo más significativo es Génesis 18. En el versículo 1, se nos dice que “el SEÑOR se apareció” a Abraham, pero en el versículo 2 leemos que Abraham alzó sus ojos y vio a “tres hombres”. No hay ninguna indicación de que haya algo extraño en estos tres “hombres” que pudiera hacer pensar a Abraham que uno de ellos es Dios; él deberá descubrirlo en el curso de su conversación.

En la segunda categoría se encuentran las descripciones de un cuerpo sobrehumano de tamaño excepcional. En Isaías 6 no se nos da una imagen clara de Dios, pero se nos dice que está sentado en un trono y que la cola de su manto llena todo el templo. En Éxodo 33:22 se dice que la “mano” de Dios es lo suficientemente grande como para cubrir el cuerpo de Moisés en la hendidura de una roca. Smith distingue esto de una tercera categoría en la que el cuerpo de Dios adquiere dimensiones cósmicas. “El cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies” (Is. 66:1). Esto implica una escala mucho mayor que la de la visión de Dios en Isaías 6, donde solo llenaba todo el templo. Algo a esta escala se vislumbra también en Ezequiel 1, donde la figura de Dios se eleva sobre el firmamento de los cielos.

Además, hay diversidad en el aspecto de estos “cuerpos”. En Génesis 18, Dios parece tener el aspecto de un hombre normal; en Daniel 7:9, el de un anciano de pelo blanco; y en Ezequiel 1, el de una figura luminosa como el fuego y el metal resplandeciente. Y luego, por supuesto, hay pasajes en los que no se ve forma humana alguna, sino simplemente una columna de nube y fuego (Ex. 13:21), o lo que simplemente se describe como la “gloria”, como fuego y nube (24:17; 40:34-35; 1 R. 8:10-11).

Es crucial señalar que estas imágenes son incongruentes si se toman

¹⁶ Mark Smith, “The Three Bodies of God in the Hebrew Bible”, en *Where the Gods Are: Spatial Dimensions of Anthropomorphism in the Biblical World* (New Haven: Yale University Press, 2016).

literalmente. Si Dios tiene un cuerpo, ¿de qué tamaño es? ¿Se contrae o se expande a voluntad? O más bien, como sugiere Sommer, ¿tiene Dios varios cuerpos? ¿O es la incongruencia una pista de que ninguna de estas visiones del “cuerpo” de Dios debe tomarse al pie de la letra?¹⁷

Por si fuera poco, algunos pasajes parecen afirmar que la presencia de Dios no tiene ninguna limitación espacial. En su oración de dedicación del templo, Salomón dice: “Pero, ¿morará verdaderamente Dios sobre la tierra? Si los cielos y los cielos de los cielos no te pueden contener, cuánto menos esta casa que yo he edificado” (1 R. 8:27). Y leemos en el Salmo 139: “¿Adónde me iré de Tu Espíritu, o adónde huiré de Tu presencia? Si subo a los cielos, allí estás Tú; si en el Seol preparo mi lecho, allí Tú estás. Si tomo las alas del alba y si habito en lo más remoto del mar, aun allí me guiará Tu mano y me tomará Tu diestra” (vv. 7-10). Si estos pasajes no dicen del todo que la presencia de Dios no puede circunscribirse a límites definidos, están bastante cerca de hacerlo.

Hay otra razón importante para pensar que las visiones de Dios podrían no retratarlo tal como es literalmente. Se trata de la insistencia de Deuteronomio 4:12 al pueblo de Israel de que en el Monte Sinaí: “No vieron figura alguna, solo oyeron su voz”. Ahora bien, este versículo se toma a veces como una negación rotunda de que Dios tenga forma alguna, pero es al menos imaginable que Dios pudiera tener una forma que al pueblo nunca se le permite ver. Hay textos egipcios paralelos que incluyen la idea de un dios con un nombre y una forma secretos sin que ello implique que el dios no tiene nombre ni forma en absoluto.¹⁸

Sin embargo, la afirmación de Deuteronomio 4:15 adquiere su significado más agudo cuando se la compara con el relato de Éxodo 24:9-11, que afirma que los ancianos de Israel vieron a Dios en el monte Sinaí. La referencia a los “pies” de Dios en el versículo 10 deja claro que se trataba de una visión antropomórfica. Pero si Deuteronomio 4:15 ha

¹⁷ Véase Cirilo, *Answers to Tiberius 1*, para un argumento similar.

¹⁸ Véase Jan Assmann, *Egyptian Solar Religion* (London: Kegan Paul International, 1995), 70-72.

de tener algo de valor, estos ancianos no pueden haber contemplado a Dios en Su verdadera forma.

De hecho, el argumento de Deuteronomio 4:15-16, según el cual Israel no debe tratar de hacerse una imagen de Dios puesto que nunca han visto Su forma, perdería toda su fuerza si la visión de, digamos, Daniel 7 pudiera considerarse una revelación de la verdadera forma de Dios y, por tanto, un modelo para la construcción de imágenes. Es difícil entender Deuteronomio 4:15-16 sin cuestionar la literalidad de todas las teofanías del Antiguo Testamento.

Debemos señalar en este punto la importancia de los supuestos interpretativos que traemos al texto, siendo uno de los más importantes el de leer la Biblia como un todo unificado. Si, por el contrario, consideramos la Biblia como un entramado de diversas teologías, podríamos ver en ella una oportunidad para identificar dos teologías incompatibles e incoherentes: una en la que la forma de Dios no puede verse y otra en la que la forma de Dios es visible en la teofanía. Solo si uno cree que Éxodo 24 y Deuteronomio 4 son dados por un único Pastor divino se verá obligado a resolver la tensión entre ambos textos.

Así pues, si nos comprometemos a tratar la Biblia como una sola Palabra de Dios, nos encontramos con una tensión real entre estos pasajes que describen la visión de Dios en algo parecido a una forma humana y Deuteronomio 4:12, 15-16, que insiste en que los israelitas no han visto la forma de Dios. Podría ser útil apelar a la “estrategia de la metáfora” si pudiéramos ver cierta ironía divina en las apariciones de Dios como hombre. ¿Hay algún indicio en el Antiguo Testamento que sugiera la conveniencia de tal interpretación?

Sí que lo hay. Los autores posteriores del Antiguo Testamento eran conscientes de algunas de las tensiones de su Biblia y se esforzaron por comprenderlas. Por ejemplo, Génesis 6:6 y Éxodo 32:4 dicen que Dios se retractó o se arrepintió de una decisión pasada. Pero Números 23:19 insiste en que “Dios no es hombre para que mienta, ni hijo de hombre para que se arrepienta”. Y 1 Samuel 15 une estas dos afirmaciones: los versículos 11 y 35 ponen entre paréntesis la historia con la afirmación de que Dios se arrepintió de hacer a Saúl rey de Israel, pero en el

versículo 29, Samuel insiste en que “la Gloria de Israel no mentirá ni cambiará su propósito, porque Él no es hombre para que cambie de propósito”.

Algunos intérpretes han afirmado que Samuel simplemente se equivoca, como, admiten, a veces se equivocan los profetas en la Biblia.¹⁹ Pero Samuel no solo está citando a Moisés, sino que también es un muy buen ejemplo de profecía cumplida: Samuel dice que Dios no cambiará de opinión en cuanto a quitarle el reino a Saúl, y efectivamente, el reino le es quitado. Parece que el autor quiere que nos tomemos en serio la profecía de Samuel. Aunque el propio autor nos ha dicho y nos volverá a decir que Dios se ha arrepentido, quiere que sepamos que en realidad Dios no se arrepiente, porque no es un ser humano. A partir de aquí no hay más que un paso para llegar a la conclusión de que cuando el autor dice que Dios se ha arrepentido, lo está describiendo como si fuera un hombre, aunque en realidad no lo es.

La Biblia no dice simplemente que Dios se arrepiente en un lugar y que no se arrepiente en otro, dejando a los teólogos la tarea de averiguar cuál es la verdad o cómo pueden ser verdad ambas cosas. En 1 Samuel 15, la Biblia tiene algo que decir sobre cómo se relacionan estos dos hechos. Si nos comprometemos a leer las Escrituras como una unidad, debemos tomarnos en serio las palabras de Dios en 1 Samuel 15 como una lente a través de la cual entender este tema. La advertencia que hace Samuel de que no pensemos que Dios es como un hombre que se arrepiente es su interpretación profética de la historia, y debemos tomarnos en serio esa interpretación.

Volviendo al tema de la corporeidad de Dios, o a la ausencia de ella, hay pruebas fehacientes de que también se entiende mejor como metáfora, entre otras cosas porque la poesía y la prosa se rigen por reglas básicas diferentes. Aunque tenemos visiones de Dios que parecen humanas, es llamativo que nunca veamos a Dios retratado en prosa con rasgos animales. En cambio, en la poesía, Dios puede compararse, por

¹⁹ Considérese, por ejemplo, la precipitada aprobación que Natán mostró al plan de David de construir un templo en 2 Samuel 7:3.

ejemplo, con un águila (Ex. 13:2; Dt. 32:11). E incluso la imagen de los cuernos de un toro, que se acercaría peligrosamente a la idolatría de los toros que siempre tentó a Israel, es aceptable en forma de símil: “Dios lo saca de Egipto, es para él como los cuernos del búfalo” (Nm. 23:22).

Revelación y ocultamiento en las teofanías del Antiguo Testamento

Asimismo, debemos mencionar la metáfora, o más exactamente el símil, en lo que respecta a Ezequiel 1. Si bien esta teofanía describe a Dios como si tuviera forma humana, se hace todo lo posible por distanciar esta visión de una literalidad tajante. Lo que el pasaje dice en realidad es que Ezequiel ve “una figura con apariencia de hombre” (v. 26); describe lo que hay sobre “lo que parecían Sus lomos” afirmando “que lucía como fuego” (v. 27), y toda la visión se caracteriza como “el aspecto de la semejanza de la gloria del SEÑOR” (v. 28). Ezequiel se niega a comprometerse con la literalidad de su visión de Dios, y en su uso de “como”, “semejanza” y “apariencia”, es quizás el primero en emplear la estrategia de la metáfora para lidiar con el problema de la teofanía corpórea de Dios.

Hay un último texto del Antiguo Testamento que es el que más incide en la cuestión de la ironía divina: Éxodo 33-34. En este texto encontramos la experiencia más elevada de Dios en todo el Antiguo Testamento, según Números 12:6-8: “Si entre ustedes hay profeta, Yo, el Señor, me manifestaré a él en visión. Hablaré con él en sueños. No así con Mi siervo Moisés; en toda Mi casa él es fiel. Cara a cara hablo con él, abiertamente y no en dichos oscuros, y él contempla la imagen del SEÑOR”. Aquí se ensalza la claridad y franqueza de la relación de Moisés con Dios por encima de todos los demás profetas del Antiguo Testamento. Aunque los israelitas no hayan contemplado la forma de Dios en el monte Sinaí, Moisés sí lo ha hecho. Estamos, en los propios términos del Antiguo Testamento, ante la visión más clara de Dios en sus páginas. Entonces, ¿en qué consiste esta visión?

En Éxodo 33, Moisés le pide a Dios que le permita ver Su gloria. Dios accede, pero le dice: “No puedes ver Mi rostro; porque nadie me puede ver, y vivir” (v. 20). A Moisés se le permite permanecer en la hendidura de la roca y ser cubierto por la mano de Dios. Solo después de que la gloria de Dios haya pasado se le permitirá ver la espalda de Dios. Mientras una nube cubre el monte y Dios pasa a su lado, Moisés pronuncia el credo básico del Antiguo Testamento: “El SEÑOR, el SEÑOR, Dios compasivo y clemente, lento para la ira y abundante en misericordia y verdad; que guarda misericordia a millares, el que perdona la iniquidad, la transgresión y el pecado, y que no tendrá por inocente al culpable; que castiga la iniquidad de los padres sobre los hijos y sobre los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta generación” (34:6-7).

Con frecuencia oímos de los defensores de un Dios corporal el llamado a que volvamos al sentido llano y literal del texto. Pero aquí, en la percepción más clara y nítida de Dios en el Antiguo Testamento, encontramos densas nubes, ocultamiento y una mirada a la espalda de una gloria que desaparece. Lo que se nos presenta más claramente es la palabra divina, una promesa de que este Dios que apenas podemos comprender es un Dios de amor y justicia. Este pasaje sugiere que la experiencia de Dios en la Biblia está sumergida en la ironía.

Al fin y al cabo, Dios es “un Dios que se oculta” (Is. 45:15). No podemos ver a Dios tal como es, y por eso se acerca a nosotros hablando en lenguaje infantil, envolviendo Su gloria en una nube para que no nos consuma. Esta máscara se coloca no solo sobre algunos pasajes y algunas teofanías, sino sobre cada teofanía y sobre cada pasaje. Si algunas visiones de Dios parecen mucho más claras, como la de Abraham junto a las encinas de Mamre, donde Dios apareció como un hombre normal, esto puede deberse a que Abraham vio a Dios mucho menos claramente que Moisés, no a que lo viera más claramente. Moisés, el mayor profeta del Antiguo Testamento, debería enseñarnos a no confiar demasiado en haber visto y captado realmente la forma de Dios en sus páginas.

En conclusión, podemos preguntarnos qué debemos hacer con el Antiguo Testamento. ¿Qué debemos hacer con este libro de gloria y

nubes, de majestad y enigmas? La respuesta fácil —demasiado fácil— es fragmentarlo en incontables teologías contradictorias de procedencia meramente humana. Con esta respuesta, cada texto significa precisamente lo que dice, siempre que tengamos la gramática y la historia para entenderlo. ¿Pero qué tal si realmente es un solo Dios el que habla? Entonces el mismo Dios que es “Yo soy”, inmutable y eterno, es el mismo Dios que se disfrazó de humano para tomar por sorpresa a Abrahán y Sara, el mismo Dios que solo dejó ver Su espalda a Moisés a través de una nube, el mismo Dios que se mostró a Ezequiel en semejanza de una apariencia.

¿Qué debemos hacer si existe ese Dios, y el Antiguo Testamento es Su carta para nosotros? Deberíamos esperar algunas sorpresas, esperar que se hable en metáforas y poesía de cosas demasiado grandes como para que podamos comprenderlas, quizá incluso deberíamos prepararnos para la ironía suprema: que este Dios se convierta precisamente en lo contrario de lo que es, asumiendo una naturaleza humana. Pero no estaremos preparados para esta ironía a menos que aprendamos del Antiguo Testamento que nuestro Dios no es tan insulso y literal como para estar limitado por la experiencia que tenemos de Él. Él es siempre más que los papeles que queremos que represente. Está más allá de cualquier cosa con la que podamos compararlo. Él va más allá de los horizontes con los que intentamos contenerlo. Elude las líneas por las que intentaríamos dividirlo. Escucha, Israel: el SEÑOR, nuestro Dios, el SEÑOR es uno.

§3. UN ARGUMENTO BÍBLICO Y TEOLÓGICO A FAVOR DE LA SIMPLICIDAD DIVINA

STEVEN J. DUBY

“El SEÑOR, nuestro Dios, el SEÑOR uno es”: La singularidad divina y la simplicidad divina

ESTE capítulo analiza las formas en las que dos de los atributos de Dios —singularidad e inmutabilidad— implican Su simplicidad. Examinaremos primero la singularidad de Dios. Aquí, los trazos exegéticos del alcance de la soberanía de Dios, las descripciones relativas (*ad alterum*) de Dios en contradicción con los dioses de las naciones, y las descripciones ocasionales absolutas (*ad se*) y positivas de Dios en Sí mismo como el único Dios se unen para la investigación del carácter de la singularidad de Dios. Aunque estos hilos se consideran de forma un tanto artificial, distinguiéndolos unos de otros, este enfoque tiene cierto valor organizativo. A partir de aquí, el movimiento desde el simple comentario exegético de diversos textos hasta la elaboración dogmática nos guía hacia las afirmaciones de la simplicidad divina.

Enseñanza bíblica

El tema del alcance universal de la soberanía de Dios comienza con el relato de la creación en Génesis 1, que es, entre otras cosas, un rechazo implícito de las teogonías politeístas que se ofrecían en el antiguo Cercano Oriente. Génesis 1 comienza con la simple afirmación de que “en el principio Dios creó los cielos y la tierra” (1:1).

Hemos hecho demasiado hincapié en las similitudes entre Génesis 1 y las demás cosmogonías antiguas sin apreciar plenamente las diferencias. Este texto se eleva por encima de ellas de tal manera que niega implícitamente cualquier posibilidad a las teologías expresadas en los relatos egipcios o mesopotámicos. Si se lo considera una polémica ideológica, hay que admitir que no lo es específicamente sino solo de forma indirecta. No contiene ninguna teomaquia, ni conflicto cósmico entre los dioses, ni motivo de entronización victoriosa. Ambos quedan excluidos por “en el principio, cuando Dios creó...”. El Dios de Israel no tiene rivales. No puede haber lucha con fuerzas opuestas a sus acciones o que correspondan a su poder. No puede haber ningún motivo de entronización victoriosa porque la victoria de Dios nunca ha estado en duda; antes bien, Dios nunca ha dejado de estar entronizado. No puede darse aquí ningún retrato de entronización porque Dios no ha llegado a ser soberano; sencillamente, nunca ha sido menos que soberano.¹

Conforme Dios hace, separa y nombra por puro *fiat*, demuestra ser el Señor de todas las esferas de la realidad (1:2-25).² Por supuesto, la narración de la creación de la humanidad en 1:26 relata a Dios hablando en plural (“Hagamos...”), pero, como observa Gordon Wenham, “Génesis 1 es claramente antimitológico en su orientación”. Por tanto, se opone a “las antiguas visiones de la creación del Oriente Próximo”, y “los comentaristas modernos están bastante de acuerdo en que Génesis 1:26 nunca podría haber sido entendido por el autor de este capítulo en

¹ Bill T. Arnold, *Genesis*, New Cambridge Bible Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 32.

² Véase, por ejemplo, Bruce Waltke, *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 56: “Nombrar algo... es una indicación de dominio”.

un sentido politeísta”.³

Por tanto, las sugerencias de interpretación incluyen que “Dios está rodeado por su hueste angélica”, en cuyo caso “[e]sta es la versión israelita de las asambleas politeístas del panteón, monoteizada y despaganizada”, o que tal vez esta forma plural señala la plenitud inmanente de Dios, Su autodeliberación o Su autoexhortación.⁴

A medida que la corrupción se intensifica en toda la tierra, Yahvé se encarga de reestructurar toda la existencia humana mediante el diluvio y el pacto noético (6:1-9:17) y luego, en última instancia, de bendecir a todos los pueblos a través de un hombre, Abram, y su descendencia (12:1-3). Cuando el misterioso sacerdote Melquisedec aparece en el capítulo 14, bendice al Dios de Abram como “Altísimo” y como “Hacedor” o “Poseedor” de los cielos y la tierra (14:19).⁵ Más adelante, en el libro del Génesis, la historia de José nos ofrece otro atisbo de la universalidad de la soberanía de Dios: Dios orquesta una hambruna en la poderosa tierra de Egipto y, al mismo tiempo, preserva esa tierra y al pueblo de Jacob mediante el improbable ascenso de José al poder (41:28-32; 45:5-8; 50:20).

En el período del reino dividido, con la amenaza de la opresión asiria cerniéndose sobre Judá, Ezequías ora a Yahvé como “Dios de Israel” y “Dios único sobre todos los reinos de la tierra” (2 R. 19:15; cf. Is. 37:14-20).⁶ En los Salmos, Dios reina sobre todas las naciones,

³ Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary (Waco: Word, 1987), 28.

⁴ La cita procede de Nahum M. Sarna, *Genesis*, JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 12. Las opciones se delinearán acertadamente en Wenham, *Genesis 1-15*, 27-8; Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1-17*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 132-34.

⁵ Sobre la semántica del verbo *qānâ* en Génesis 14:19, 22, véase, por ejemplo, E. Lipinski, “*qānâ*” en G. Johannes Botterweck et al. (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 13, trad. David E. Green (Grand Rapids y Cambridge: Eerdmans, 2004), 62-63.

⁶ En su comentario sobre Isaías, Campegius Vitringa señala que “el reinado de Dios es universal, mientras que todos los pueblos atribuyen en todas partes un reinado particular a sus propios dioses, o a los demonios que adoran como dioses. Su reino es único, verdadero y uno; en efecto, solo Dios gobierna sobre todas las

aunque estas afirmen lo contrario en relación con sus propias deidades y gobernantes, y las juzga con justicia (Sal. 2:1-12; 9:5-8, 15-20; 33:10-17; 96:7-13).

Por eso, los salmistas invitan a todos los pueblos a inclinarse ante Dios con temor y alabanza (67:1-7; 99:1-3; 148:1-14).⁷ Esto se repite en la profecía de Isaías cuando el culto a Yahvé se extiende a Egipto y Asiria (Is. 19:19-25). Sorprendentemente, Yahvé es capaz de ungir y enviar a Ciro, rey de una tierra pagana, para que ejecute Su voluntad de someter a las naciones y permitir que el pueblo de Dios regrese a Jerusalén (44:28-45:4). Así, Yahvé invita a los pueblos, cuyos dioses no pueden salvar, a arrepentirse y heredar la salvación (45:20-25). Hacia el final de la profecía de Isaías, Yahvé declara ser la luz escatológica que ilumina el mundo para Israel y llama a los pueblos a servir a Israel o a enfrentarse a la destrucción (60:1-22). Incluso cuando los israelitas están bajo el gobierno de Babilonia, Daniel exalta a Dios como el que reina sobre la historia y destituye y entroniza a los reyes (Dn. 2:21). Incluso el orgulloso Nabucodonosor dice del Dios Altísimo que ejecuta Su voluntad en el cielo y en la tierra sin que nadie se lo cuestione ni se lo impida (4:34-35).

En el Nuevo Testamento, el discurso de Pablo en el Areópago acentúa la universalidad del dominio de Dios llamándole “el Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él” y “el Señor del cielo y de la tierra”, que hizo todas las naciones humanas y fijó los límites de su existencia en el tiempo y en el espacio (Hch. 17:24-26). En la epístola a los Romanos, Dios es aquel a quien el mundo entero debe rendir cuentas

cosas” (*Commentarius in Librum Prophetiarum Jesaiae, Pars Posterior* [Herbornae Nassaviorum, 1722], XXXVII, vs. 17, 378-79). Véase también, recientemente, Christopher Seitz, *Isaiah 1-39, Interpretation* (Louisville: John Knox Press, 1993), 248-50.

⁷ “Los cantores de Israel sabían bien que la inexplicable elección de un pueblo único estaba condicionada por un propósito ulterior: la bienaventuranza de todas las familias de la tierra (Gn. 12:3)... Con suma alegría, los salmistas recitaban los fabulosos acontecimientos por los que los antepasados hebreos fueron investidos de responsabilidad mundial” (Samuel Terrien, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary* [Grand Rapids y Cambridge: Eerdmans, 2003], 49).

(3:19) y quien administra la justificación de judíos y gentiles por igual (3:29-30).

El plan insondablemente sabio y soberano de Dios abarca tanto el injerto de los gentiles como la salvación de Israel, todo ello para la gloria de Dios (11:1-36). Por último, la catolicidad absoluta de la soberanía de Dios se repite a lo largo del Apocalipsis. Las visiones del trono celestial revelan una adoración incondicional e incesante solo a Dios (y a Dios en Cristo), que reina sobre la creación, la redención y el juicio (4:1-5:14). Más tarde, los ancianos se postran ante Dios por haber vencido a las naciones en ira y juicio y recompensado a los profetas y santos (11:15-18). Dios es el “rey de las naciones” y recibe la adoración de todas las naciones (15:3-4).⁸

La distinción entre Dios y los dioses de las naciones ya ha sido abordada, pero podemos considerarla más directamente en el libro del Deuteronomio. En el capítulo 4, Moisés explica la razón de ser de la obediencia a Dios recordando a Israel que Dios les sacó de Egipto para que supieran que “Yahvé es Dios” y que “no hay otro fuera de Él” (אֵין עוֹד מִלְּבָדוֹ) (4:35). Asimismo, “Yahvé es Dios en lo alto de los cielos y en lo bajo de la tierra”; “no hay otro” (אֵין עוֹד) (4:39). Dado que Yahvé es el único Dios verdadero, el Decálogo ordena que Israel no tenga otros dioses (אֱלֹהִים אֲחֵרִים), delante ni al lado de Él (5:7).⁹

Como Yahvé no es solo un Dios entre muchos, sino que es el “Dios de dioses”, Israel debe circuncidar su corazón y someterse a Él (10:16-17). Anteriormente Israel hacía sacrificios a demonios que eran un “no-dios” (לֹא אֱלֹהִים), “dioses que no conocían”, “nuevos, que llegaron hace poco” (32:17). Provocaron a Yahvé con “no-dios” (בְּלֹא אֱלֹהִים) y con sus

⁸ Como sabiamente comenta G. K. Beale (*The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary [Grand Rapids y Cambridge: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1999], 797-98), ante la continua rebelión contra Dios y el juicio final de Dios, el “todos” aquí no significa que “todos sin excepción” adorarán al Dios verdadero, sino que lo harán “todos sin distinción”.

⁹ Gordon McConville señala que Deuteronomio 4 “anticipa el Primer Mandamiento” (*Deuteronomy*, Apollos Old Testament Commentary [Leicester: Apollos; Downers Grove: InterVarsity Press, 2002], 112).

ídolos (32:21). Contra tales falsas deidades y falsas prácticas, Yahvé enfatiza: “Yo, yo soy ÉL, y no hay dios fuera de mí” (יְהוָה) (32:39).

Estos temas se amplifican en el libro de Isaías. En numerosas ocasiones, los dioses de las naciones son reducidos a meros “ídolos” e “imágenes” producidos por manos humanas, y estos son descritos enérgicamente como seres sin vida, incapaces de moverse, hablar o salvar (19:1; 21:9; 31:7; 37:18-19; 40:19; 41:21-29; 42:8, 17; 44:9-20; 45:16, 20; 46:6-7; 48:5; 57:13). Las teogonías del antiguo Oriente Próximo planteaban la formación de múltiples dioses, pero antes de Yahvé “ningún dios fue formado” y después de Él “ningún dios será” (43:10).¹⁰ Yahvé hizo los cielos y la tierra, y ante Él éstos no son nada (40:12-26). Sorprendentemente, pues, es Él quien hizo a los que hacen ídolos (Is. 17:7-8). Subrayando que solo Él puede predecir lo que está por venir y puede cumplir inexorablemente Sus propósitos, Dios pregunta: “¿Quién como yo?” (44:6-8; 46:5, 9-11).

Sin embargo, varios autores sostienen que, incluso en sus momentos monoteístas *prima facie*, el Antiguo Testamento no contempla al Dios de Israel como la única deidad existente.¹¹ Para Moberly, el Deuteronomio 4 no responde a una interrogante: “¿Existen de algún modo otras deidades aparte de YHWH?”. Pues, si este pasaje pretendiera dar tal respuesta, el hebreo no diría אין עוד sino אין אחר. No obstante, sostiene Moberly, la existencia de אֱלֹהִים אֲחֵרִים se presupone de hecho en las advertencias contra la búsqueda de otros dioses (p. ej., 5:7; 6:14; 17:2-5).

Por lo tanto, la aseveración אין עוד afirma algo así como “no hay otro lugar adónde ir”. No es que “las alternativas sean como tales inexistentes”, sino que “buscar en otro lugar que no sea YHWH es erróneo e inútil”. Hay otras deidades que se presentan como alternativas

¹⁰ Véase Claus Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, trad. David M. G. Stalker, Old Testament Library (Philadelphia: Westminster Press, 1969), 123; John Goldingay, *The Message of Isaiah 40-55: A Literary-Theological Commentary* (London and New York: T & T Clark, 2005), 203.

¹¹ Por ejemplo, Nathan MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning of “Monotheism”* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003); Moberly, “How Appropriate Is ‘Monotheism’ as a Category for Biblical Interpretation?”, 216-34.

atractivas, y es precisamente en ese entorno donde se da una afirmación como אין עוד para animar al pueblo de Dios.¹²

Del mismo modo, no todos los exégetas están convencidos de que Isaías rechaza tan decididamente la existencia de otras deidades. Moberly señala que en 46:9 “no hay más dios” (אין עוד אֱלֹהִים) es glosado por “y ninguno como yo”. Para Moberly, Isaías no niega que existan otros dioses, sino solo que otros dioses puedan compararse a Yahvé. Además, Babilonia hace tal afirmación sobre sí misma en 47:8, 10, y seguramente, razona Moberly, Babilonia no quiere decir que “en realidad no existían otras grandes ciudades, sino más bien que otras ciudades eran insignificantes en comparación con Babilonia”.¹³

En respuesta a Moberly, no es nada obvio que el hebreo אין עוד en Deuteronomio 4 no tenga la misma fuerza que tendría אין אֲחֵר . Si no hay dios “además” o “por añadidura”, esto es sustancialmente lo mismo que decir que “no hay otro dios”.¹⁴ Además, no se puede resolver la tensión entre Yahvé como la deidad verdadera y el reconocimiento simultáneo de otros dioses relegando el significado teológico de la afirmación אין עוד al ámbito moral o existencial, de modo que solo concierna a las obligaciones monolátricas del pueblo.

En efecto, en el propio Deuteronomio, la diferencia entre Yahvé y los demás dioses no estriba meramente en que Yahvé es aquel a quien Israel puede y debe dirigirse, sino en que Yahvé es en realidad el único que es increado, puede ver y oír, puede sacar a una nación de las garras de un imperio con signos y prodigios y establecer a esa nación en otro lugar desplazando a poderosos pueblos (Dt. 4:28, 34, 38). Él es el único que realmente puede proteger a un pueblo, matar y dar vida, herir y curar (32:37-39).

Como el propio Moberly reconoce en última instancia, la diferencia entre Yahvé y los demás dioses no se reduce a la obligación religiosa y

¹² Moberly, “How Appropriate Is ‘Monotheism’ as a Category for Biblical Interpretation?”, 230.

¹³ Moberly, “How Appropriate Is ‘Monotheism’ as a Category for Biblical Interpretation?”, 230.

¹⁴ Compárese Génesis 19:12; 43:6; Amós 6:10.

la lealtad humanas, sino que es objetiva y se manifiesta en el vigor y el poder de Yahvé en contraste con la impotencia de los demás dioses. Los otros dioses pueden existir “en la fe de otras naciones”, pero en el Deuteronomio se reducen a no-entidades o, como mucho, a entidades que no son verdaderamente divinas.¹⁵ Como dice Turretin, el Dios de la Escritura es el único Dios *secundum esse y proprie*, aunque otros puedan ser “dioses” λεγομένως y *secundum dici*.¹⁶

La exposición que hace Isaías de la disparidad entre el Dios de Israel y los otros dioses también sugiere que la condición divina de los otros es meramente putativa. Como hemos visto, esta disparidad en el texto de Isaías gira en torno al hecho objetivo de que los otros dioses son ídolos, entidades creadas y sin vida, incapaces de moverse, hablar, salvar o decir lo que está por venir (31:7; 37:18-19; 40:19; 41:21-29; 42:8, 17; 44:9-20; 45:20; 46:6-7; 48:5; 57:13). Que estos no puedan compararse a Yahvé implica que en realidad no son dioses en absoluto; son dioses solamente λεγομένως.

Una dinámica similar se da en la afirmación (falsa y arrogante) de Babilonia: la grandeza de Babilonia avergüenza tanto la supuesta grandeza de otras naciones y ciudades que uno se anima a preguntarse si realmente son grandes naciones y ciudades. Estas naciones pueden existir, pero, según Babilonia, no tienen derecho a la eminencia política. Para Isaías, pues, aunque otros dioses puedan existir en cierto sentido, no existen como legítimos pretendientes a la divinidad. Frente a las tendencias contemporáneas en la erudición bíblica que instan a la cautela

¹⁵ Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 143. John Goldingay (*Old Testament Theology, Volume One: Israel's Gospel* [Downers Grove: InterVarsity Press; Paternoster: Milton Keynes, 2003], 46) escribe que “solo hay un ser que realmente tiene derecho a ser descrito como ‘Dios’, aunque [el Primer Testamento] a veces concede a otros seres celestiales el título de cortesía de ‘dioses’”.

¹⁶ Turretin, *Institutio*, 1:III.3.4, 199. Cf. Mastricht, quien escribe que los otros dioses son tales sólo φαινομένως (“aparentemente”) y μιμητικῶς (“imitativamente”) (*Theoretico-Practica Theologia*, II.4.9, 88). Dicho con más detalle, la proposición “existen otros dioses” es falsa tanto si el sujeto carece de referente real como si el sujeto real no se ajusta al contenido del término por el que es referenciado.

a la hora de hablar de “monoteísmo” en el Antiguo Testamento, es importante no subestimar el conocimiento y el testimonio recurrente de los autores bíblicos con respecto a que Yahvé es el único Dios y libertador verdadero y el único al que hay que temer, en el que hay que creer y al que hay que alabar frente a los otros supuestos dioses.

En el Nuevo Testamento, Pablo escribe con franqueza sobre la inexistencia de otros dioses. Afirma lo que parece ser un axioma de la iglesia corintia, “que no hay ídolo en el mundo y que no hay más dios que uno” (1 Co. 8:4).¹⁷ Sin duda, puede haber muchos “supuestos dioses” (λεγόμενοι θεοὶ) en el cielo y en la tierra (8:5). No obstante, Pablo escribe en una versión cristológicamente ampliada del Shemá: “Para nosotros hay un solo Dios Padre, de quien proceden todas las cosas... y un solo Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas” (8:6).¹⁸ Si el “para nosotros” del comienzo de 8:6 parece una vuelta al henoteísmo, el apóstol observa a continuación que la unicidad de Dios y del señorío de Cristo no es “conocida por todos” (8:7a), lo que implica que esta unicidad no es una mera preferencia teológica subjetiva, sino una verdad liberadora que todos los seres humanos deberían abrazar. Es por pura “costumbre” que algunos comen carne de ídolo como si realmente perteneciera a un ídolo (8:7b).

Más adelante en 1 Corintios, Pablo recurre a la historia de Israel en el Antiguo Testamento como advertencia contra la idolatría y la desobediencia (10:1-13). En la exhortación subsiguiente, reitera con insistencia la singularidad de Dios al demostrar lo irreconciliable de participar en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios. El pan y la copa de la Cena del Señor son una participación en el cuerpo y la

¹⁷ Como señala Richard Hays (*First Corinthians, Interpretation* [Louisville: Westminster John Knox Press, 1993], 139), el problema que Pablo aborda aquí no radica en la consigna de la iglesia corintia, sino en su aplicación.

¹⁸ Sobre este texto y su conexión con la confesión veterotestamentaria de la unicidad de Dios, véase N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 120-36; Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids y Cambridge: 2008), 210-18.

sangre de Cristo (10:14-17), mientras que los que participaban en los sacrificios en Israel lo hacían en el altar (10:18).

Sin embargo, aunque cabría esperar que Pablo dijera directamente que los que participan en los sacrificios paganos son partícipes de deidades rivales, aclara que un ídolo no es “nada” (τί) (10:19). En realidad, los sacrificios paganos se ofrecen a los demonios (10:20-22). La inexistencia de otros dioses en 8:4-7 no es negada aquí, sino ampliada con la nota de que el culto idolátrico es un escenario de actividad demoníaca.¹⁹ La singularidad de Dios aparece también en la epístola a los Gálatas. Pablo escribe que cuando estos creyentes no conocían a Dios, estaban esclavizados “a unos que por naturaleza (φύσει) no son dioses” (4:8). De nuevo, la distinción entre el Dios de Jesucristo y otros dioses no es meramente étnica o subjetiva, sino esencial y objetiva.²⁰

Una tercera familia de textos afirma la singularidad de Dios de forma absoluta o *quoad se*. El Shemá es el ejemplo preeminente: “Escucha, Israel, Yahvé nuestro Dios, Yahvé es uno” (יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה) (Dt. 6:4). Como sostiene persuasivamente Moberly, la frase יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ es aposicional, y el verbo copulativo implícito debería situarse entre יְהוָהִי and יְהוָה, dando lugar a la traducción “Yahvé nuestro Dios, Yahvé es uno” e implicando que el Shemá comunica principalmente algo sobre Dios mismo y no solo la pretensión de Dios sobre Israel (como sería en “Yahvé es nuestro Dios, solo Yahvé”) (cf. Zc. 14:9; Mc. 12:29).²¹

¹⁹ Sobre la inexistencia de dioses paganos como meras “construcciones sociales” y la presencia de lo demoníaco en la idolatría, véase Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids y Cambridge: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2000), 775-76.

²⁰ Cf., p. ej., Richard N. Longenecker, *Galatians*, Word Biblical Commentary (Nashville: Thomas Nelson, 1990), 179; Ben Witherington, III, *Grace in Galatia: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 297.

²¹ R. W. L. Moberly, “Yahweh Is One: The Translation of the Shema”, en J. A. Emerton, ed., *Studies in the Pentateuch*, Vetus Testamentum Supplement Series 41 (Leiden: Brill, 1990), 213-14. De acuerdo con, p. ej., Norbert Lohfink y Jan Bergman, “יְהוָה”, en *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 1, rev. ed., ed. G. Johannes Botterweck y Helmer Ringgren, trad. John T. Willis (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 196; Daniel I. Block, “How Many Is God? An Investigation into the Meaning