

## ¿Es el pasaje “Hijos de Dios” en Génesis 6 Adaptado de la Mitología Pagana?

Lee Anderson Jr., Answers in Genesis, PO Box 510, Hebron, Kentucky 41048.

1

### En lo Abstracto

La identidad de “los hijos de Dios” ( **הַבְּנֵי הָאֱלֹהִים** ) en Génesis 6 es comúnmente relacionado como uno de los más difíciles de interpretar en todo el Antiguo Testamento. Los componentes de los retos exegéticos de este pasaje, los eruditos críticos comúnmente comentan que las referencias del texto a la cohabitación de los hijos de Dios con “las hijas de los hombres” es un ejemplo del autor bíblico que importa un mito antiguo de una fuente pagana a las Escrituras, lo que implícitamente hace a un lado la inspiración e infalibilidad del texto bíblico. Este escrito declara que se presenta una revisión detallada de las interpretaciones ofrecidas por los eruditos bíblicos conservadores sobre la identificación de “los hijos de Dios” en Génesis 6, discutiendo las fortalezas y las debilidades de cada posición. Su objetivo principal es demostrar que hay alternativas plausibles del pasaje de los hijos de Dios como una historia mitológica que ha puesto una dificultad en el contexto presente. Este escrito concluye que el relato de Génesis de los “hijos de Dios” no es un producto de las ideas paganas que circulaban en su tiempo. Además, este escrito anima a los creyentes de la Biblia a que se avoquen a todas las interpretaciones de Génesis 6:1–4 para juntos aprender a apreciar las fortalezas de las diferentes posiciones—posiciones que, aunque en ocasiones son bastante diferentes, están unidas en su objetivo del esfuerzo para ver lo digno de la verdad sostenida por las Escrituras.

**Palabras claves:** ángeles, hijas de los hombres, demonios, gobernadores dinásticos, mitología, *Nephilim*, Set, hijos de Dios

### Traducción

“Aconteció que cuando comenzaron los hijos de los hombres a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas, que viendo los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran hermosas, tomaron para sí mujeres, escogiendo entre todas. Y dijo Jehová: no contendrá mi espíritu con los hombres para siempre, porque ciertamente él es carne; más serán sus días ciento veinte años.” Los *Nephilim* estaban en la tierra en aquellos días—y después —siempre que<sup>1</sup> los hijos de Dios se llegaron a las hijas de los hombres, a las que les nacieron *hijos*. Ellos eran los hombres poderosos de la antigüedad, hombres de renombre.

### Introducción

#### La importancia de “Los hijos de Dios” en Génesis 6

La identidad de “los hijos de Dios” ( **הַבְּנֵי הָאֱלֹהִים** ) en Génesis 6:2 está comúnmente relacionada como una de las interpretaciones más difíciles en todo el Antiguo Testamento (Eveson 2001, 148; Walton 2001, 291).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> En defensa de la lectura ... como hablando de un evento recurrente, ver los comentarios de Wenham (1987, 143), Skinner (1930, 147), y Gesenius (2006, 315).

<sup>2</sup> Concedido, no todos los intérpretes consideran este asunto como un desafío, y unos pocos ofrecen su conclusión sobre el asunto como un asunto claro, una solución incontrovertible. Ver, por ejemplo, los argumentos y la conclusión de H. C. Leupold (1942, 250). Sin embargo, la gran mayoría de *exegetas* consideran la identidad de **הַבְּנֵי הָאֱלֹהִים** un asunto bastante complejo para garantizar una consideración completa de los puntos de vista posibles.

De hecho, Victor P. Hamilton argumenta en relación a la identidad de “los hijos de Dios” que “la evidencia es ambigua y así desafía las identificaciones y soluciones bien definidas” (Hamilton 1990, 265). Sobre los componentes de los desafíos exegéticos en Génesis 6:1–4, los eruditos críticos regularmente pasan revista a las referencias de los relatos a la cohabitación de los hijos de Dios con “las hijas de los hombres” como un ejemplo del autor bíblico importando un mito antiguo de una fuente pagana en las Escrituras, lo que implícitamente socava tanto la inspiración como la infalibilidad del texto bíblico (Salmo 119:160; Juan 17:17; 2 Timoteo 3:16; 2 Pedro 1:20–21). Es más, ellos declaran que el pasaje de los hijos de Dios falla en exhibir una conexión genuina al texto que lo rodea, tal vez habiendo sido forzado a su posición presente por el autor bíblico en un esfuerzo para aclarar el razonamiento de Jehová para enviar el *Mabbûl* en Génesis 7–8.

Como un ejemplo de esta observación en relación a la erudición crítica, Hermann Gunkel postuló que el pasaje de los hijos de Dios presentado en un mito anterior que había sido “mutilado” para “remover la fortaleza mitológica contenida en la tradición que escandalizaba al narrador” (Gunkel 1910, 59; citado en Coleran 1941, 502). Claus

Westermann ofrece una perspectiva similar, diciendo, “El establecimiento original de la narración que está detrás de [Génesis] 6:1–4 es establecer donde empezó y dónde fue manejada como mito. Alguien puede tomar como cierto que no se originó en Israel” (Westermann 1984, 369).<sup>3</sup>

S. R. Driver comenta en forma semejante que este pasaje presenta un ejemplo de “leyenda hebrea” o de “mito no asimilado” y entonces proceden a argumentar, “Los narradores hebreos desecharon el colorido mitológico de las piezas del folklore que ellos registraban; pero en el caso presente, es aún discernible” (Driver 1926, 83). Driver compara Génesis 6 a los relatos antiguos de “gigantes” de Fenicia, Grecia, y otras culturas. En forma similar, E. A. Speiser llama a Génesis 6:1–4 un “fragmento aislado” que abofetea la “mitología manifiesta,” y es “controversial en extremo” (Speiser 1964, 45).<sup>4</sup>

Ralph H. Elliott dice, “El autor tal vez ha usado un fragmento de la mitología como un vehículo literario para “transportar el sentido que los teólogos llaman lo “demoniaco,” en este caso, los potenciales de la raza humana para el bien heroico y el mal espectacular” (Elliott 1961, 62–63).<sup>5</sup> Él concluye entonces que la idea de estos matrimonios fue “prestada de la mitología como un medio de enfatizar el pecado y lo demoniaco en el hombre y *no se intenta tomarlo en forma literal*” (Elliott 1961, 63). Este tipo de aproximación claramente devalúa el texto como un registro divinamente inspirado de la historia temprana. Adicionalmente, Walter Brueggemann mantiene que Génesis 6:1–4 “participa totalmente en la mitología tradicional común del antiguo Cercano Oriente como cualquier texto del Antiguo Testamento” y que su significado original está oscurecido al punto que los esfuerzos que se toman en entenderlo no será una luz que proporcione una ganancia por la exposición en la comunidad que escucha” (Brueggemann 1982, 70–71).

Ronald S. Hendel presenta una perspectiva ligeramente diferente del pasaje, pero aun el punto de vista del relato es como un mito. Él contesta la noción liberal comúnmente sostenida de que el autor de Génesis había intentado “sanear” el mito insertado en 6:1–4, al decir, “¿Qué podría ser más mitológico que la mezcla sexual de dioses y mortales y el nacimiento de una descendencia semi divina? Con seguridad si el

seguidor de Jehová era contrario al mito como tal, él simplemente hubiera omitido Gén 6:1–4” (Hendel 1987, 14). En esto Hendel tiene un punto de vista valido, pero estas suposiciones tienen problemas. Él continua diciendo, “Lo que el seguidor de Jehová incluyó en [Génesis 6:1–4], el Ciclo prístino de Génesis 2–11 indica que él no lo encontró objetable y que es ciertamente un mito israelita auténtico. La historia es, sin embargo, algo que no encaja en su contexto de Génesis. Los judíos retuvieron la historia en su composición, sin embargo declinaron presentarla en una forma narrativa completa” (Hendel 1987, 14).

Otros defensores de la lectura de Génesis 6:1–4 como un mito adaptado que solo fue integrado en forma imperfecta en el contexto que lo rodeaba incluyen a David L. Petersen (1979, 47, 49 y siguientes),<sup>6</sup> Robert Alter (1996, 26), Gerhard von Rad (1972, 115), John Skinner (1930, 139–40),<sup>7</sup> y David Melvin (2011, 23–32).<sup>8</sup> En todos estos ejemplos, el principal problema es la denigración de la inspiración y de la infalibilidad del texto bíblico en que es argumentado que el escritor bíblico dependió sobre la fuente material que fue simplemente *mitológica* (leer *falsa, no verdadera*) y *pagana*—lo que es decir, contraria al carácter del Dios que declara ser el Autor del relato de Génesis y contrario al carácter de lo que rodea al texto que ataca implacablemente a la mitología pagana a favor de las polémicas de YHWH (por ejemplo, Génesis 1, 6–9).<sup>9</sup>

Ciertamente, la presentación de una interpretación viable, no mitológica de su texto es esencial para la defensa de la verdad de la Escritura. Ciertamente, si la inclusión de la mitología en el texto bíblico es permitida en este punto, es imposible evadir alguna medida de duda siendo arrojada sobre la fidelidad de las Escrituras como un todo. De acuerdo a esto, mientras que el pasaje de los hijos de Dios es oscuro, es no obstante significativo desde un punto de vista apologético. Entonces, en la argumentación contra la declaración de que Génesis 6:1–4 contiene un mito importado, cualquier interpretación sugerida del pasaje y la identidad de “los hijos de Dios no solo debe ser exegéticamente robusta; debe ser también capaz de demostrar como atacarlo consistentemente dentro la estructura teológica del texto del Antiguo Testamento, a saber con respecto a lo que enseña la Escritura sobre el monoteísmo y la singularidad de YHWH (Deuteronomio 4:35, 39; Isaías 44:8; 45:5, 6, 14, 21, 22; 46:9; Joel 2:27). Debe ser demostrado de la misma manera como el pasaje relaciona a el contexto más amplio de Génesis 5–6, con la unión del léxico, temática, teológica, y/o conceptual entre él y la genealogía que lo precede, y lo que sigue al relato de Noé y el *Mabbûl*, o (preferentemente) ambos.

Consecuentemente, este escrito declara una apreciación global detallada de las interpretaciones

<sup>3</sup> Westermann (1984, 369) nota también, “El pasaje 6:1–4 muestra indiscutiblemente que el antiguo Israel llegó a estar familiarizado con los mitos del mundo que lo rodeaba en el curso de su desarrollo y tomó nota de ellos. Israel mismo no podría, de hecho, ser un campo fértil para los mitos y, hasta donde sabemos, era la fuente para todos de la no aceptación de mitos; pero ciertamente los mitos les llegaron a ser familiares por el mundo que los rodeaba.” El punto que es verdadero y especialmente importante, sin embargo, la revisión de Westermann declara lo siguiente: “Ciertamente no es verdad, como ha sido dicho con frecuencia, que cuando un israelita encontraba un mito él procedía a desmitificarlo. Cuando algún mito u otra cosa del mundo que lo rodeaba llega a conocerse en Israel y era transmitido . . . allí podría haber un punto de interés en él.” De nuevo, este tipo de perspectiva arroja información sobre el carácter único del texto bíblico como inspirado por el Dios viviente (2 Timoteo 3:16; 2 Pedro 1:20–21), y entonces verdadera y digno de confianza (Salmo 119:160; Juan 17:17). La doctrina de la bibliografía por la ortodoxia cristiana.

<sup>4</sup> Speiser sugiere un origen hitita para el mito original, sugiriendo que el autor lo adoptó y lo situó inmediatamente anterior al Diluvio narrado con el propósito de demostrar que el motivo de YHWH para el envío del diluvio fue finalmente uno moral. Ver también Speiser 1956, 126–29.)

<sup>5</sup> La palabra tal vez es clave para la cita de Elliot, porque él no ofrece ninguna prueba de dependencia literaria. Ciertamente, este tipo de especulación que es no obstante tomada como cierta es desenfrenada entre los intérpretes liberales. No hay evidencia actual que este relato fue dependiente sobre la mitología.

<sup>6</sup> Petersen enfatiza que, interpretado como un mito, Génesis 6:1–4 funciona para preparar o restablecer los límites, a saber, aquellos que están entre la deidad y la humanidad (p. 58).

<sup>7</sup> Skinner lo llama una “narración fragmentariamente obvia,” y sugiere también que el contenido del mito habría figurado largamente en el folklore hebreo.

<sup>8</sup> Melvin intenta identificar el contenido de Génesis 6 y las porciones de las Épicas de Gilgamesh originalmente de una fuente común.

<sup>9</sup> Sobre el uso de tales polémicas en Génesis 1 y 6–9, ver John D. Currid (2013, 33–63). Notablemente, hay instancias cuando un autor bíblico describe sobre material extra bíblico (incluyendo el material de la mitología pagana), pero nunca en tal forma como para endosar un punto de vista pagano.

ofrecidas por eruditos bíblicos conservadores sobre la identidad de “los hijos de Dios” en Génesis 6:2, discutiendo las fortalezas y las debilidades de cada posición. Este escrito intenta el estudio de los argumentos dados por las diferentes interpretaciones, sin importar que ellos sean de léxico, gramatical, contextual, intertextual, o teológico. Sin embargo, su empuje primario será mostrar claramente que hay alternativas plausibles viendo el pasaje de los hijos de Dios como una historia mitológica que ha estorbado en su contexto presente. En el proceso, este escrito mostrará también como este pasaje relativamente corto produce ramificaciones para el entendimiento de la causa del Diluvio de Génesis, así como también el carácter de Dios en relación a la naturaleza de Su santidad y juicio.

## Revisión:

### **Varias formas de entender sobre “Los hijos de Dios” en Génesis 6**

A la fecha, varios puntos de vista han sido establecidos para explicar la identidad de “los hijos de Dios” en Génesis 6:2. La mayoría de estos puntos de vista podrían ser agrupados en tres categorías principales: (1) los puntos de vista que afirman que “los hijos de Dios” eran miembros de la línea piadosa de Set (ver Génesis 5:3 y siguientes) que se casaron con las “hijas de los hombres” impíos (probablemente del linaje de Caín el reprobado); (2) los puntos de vista que sostienen que “los hijos de Dios” eran gobernadores dinásticos que podrían haber sido considerados semi divinos y que actuaron en forma malvada por casarse con “las hijas de los hombres” a las que ellos escogieron” (KJV), lo que es tomado para significar que la poligamia era desenfrenada; y (3) los puntos de vista que mantienen que “los hijos de Dios” eran seres angelicales caídos que, en rebelión, que tomaron para ellos esposas humanas y dieron descendientes. Cada una de estas posiciones ha levantado puntos de vista secundarios, algunos de los más prominentes serán discutidos enseguida. En resumen, allí han sido manejados de puntos de vista menos conocidos que no caen con claridad dentro de ninguno de estas categorías principales.

### **La línea piadosa de Set**

La interpretación de que “los hijos de Dios” eran miembros piadosos de la línea de Set, ha sido un entendimiento común desde los primeros siglos de la iglesia cristiana, con Julio el Africano (c. 160–c. 240) ([1886] 1994, 131) siendo el primero de los padres de la iglesia en promover el punto de vista.<sup>10</sup> Este punto de vista fue popularizado más tarde por Agustín (354–430) ([1887] 1994, 304), y eventualmente adoptado por los reformadores Lutero (1483–1546) (1958, 129) y Calvino (1509–1564) ([1843] 1979, 238).<sup>11</sup> De acuerdo a

<sup>10</sup> Julio el Africano escribe: “Lo que es dado a entender por el Espíritu . . . es que los descendientes de Set son llamados los hijos de Dios en la cuenta de los hombres y los patriarcas justos que han salido de él, aun el Mismo Salvador; pero que los descendientes de Caín nombrados la simiente del hombre, como no habiendo nada de divino en ellos, en la cuenta de la maldad de su raza y la desigualdad de su naturaleza, siendo una gente mezclada, y habiendo movido la indignación de Dios.”

<sup>11</sup> Luther lamentablemente muestra el descuido absoluto por los eruditos judíos y bajo las obras de los aspectos léxicos de este asunto interpretativo, manteniendo, “Por hijos de Dios” . . . Moisés da a

esta posición, el pecado involucrado en este pasaje fue por lo que incurrió el juicio de Dios en el Diluvio global (Génesis 7–8) fue el casamiento entre los fieles a YHWH (ostensiblemente la línea de Set registrada en Génesis 5:3–32), y “las hijas de los hombres” infieles, con la “licencia sin restricciones” de la línea de Set lo que acelera “la degradación [moral] de toda la familia humana” (Mathews 1996, 331). Esto habría sido de Israel, dentro del contexto histórico del siglo decimoquinto, una advertencia contra la negligencia por lo estipulado por Dios de no casarse con los Bananitas (ver Éxodo 34:6; Deuteronomio 7:3) (Mathews 1996, 330–31).<sup>12</sup> Los momentos culminantes de las tristes consecuencias del sincretismo religioso.

En adición a estas posiciones agradables compatibles con el contexto histórico, algunos otros argumentos han sido establecidos en su favor. En primer lugar, en tanto que los abogados de este punto de vista reconocen que la fórmula *לְבָנֵי*

(comparar Job 1:6; 2:1; 38:7) nunca es usada de los humanos, ellos observan que el lenguaje *similar* es usado a lo largo de todo el Antiguo Testamento para describir a los humanos seguidores del SEÑOR. Por ejemplo, en Deuteronomio 14:1, Moisés dice a los hijos de Israel, “Hijos sois ( *בְּנֵי* ) de JEHOVA vuestro Dios.” Más tarde, después de que Israel había pecado, Deuteronomio 32:5 dice que ellos “no son Sus hijos ( *בְּנֵי* ).” En Óseas 1:10 (MT 2:1), el autor bíblico dice que el pueblo de Israel son “hijos del Dios viviente ( *בְּנֵי* )” (comparar Salmos 73:15; Isaías 43:6).<sup>13</sup>

---

entender los descendientes varones de los patriarcas que tenían la promesa del Salvador bendecido. En el Nuevo Testamento ellos son llamados los creyentes que llamaron a Dios su Padre y son llamados por El Sus hijos. Los judíos neciamente usan esta expresión para designar los espíritus viles de los que vino la generación de los impíos. El Diluvio no vino sobre los hombres [de los pecados] de la generación de los malvados, sino debido a la generación de los justos que incurrieron en la idolatría, la desobediencia, la voluptuosidad, la impureza y la tiranía.” Parece, entonces, que Luther estaba dispuesto a la interpretación del pasaje a la luz de su propia experiencia con la corrupción de la Iglesia Católica, de Calvino, que como Luther, interpretan “los hijos de Dios” en Génesis 6:2 a la luz de la doctrina de adopción del Nuevo Testamento y en forma sumaria desechan todas las otras posiciones (en especial el *punto de vista de los ángeles caídos*) sobre las bases de su absurda suposición.

<sup>12</sup> El argumento de Mathews es digno de citar extensamente. En su comentario, él comenta lo siguiente: “Es también importante el peso del testimonio del Pentateuco, que identifica a los israelitas como a los hijos de Dios (por ejemplo, Deut 14:1; 32:5–6; comparar Éxodo 4:2; Sal 73:15; 80:15); esto resuena bien al tomar a los ‘hijos de Dios’ en 6:2 como una alusión a los descendientes piadosos (pacto) (comparar también Isa 43:6; Os 1:10; 11:1; Juan 1:12–13). Ha sido acusado que tal lectura es inapropiada antes del establecimiento de Israel, puesto que no hay personas designadas de Dios. Sin embargo, esto pasa por alto los esfuerzos del autor en la conexión de los padres antes de los patriarcas (caps. 1–11) y los fundadores de Israel (caps. 12–50).” Mathews va a desarrollar un punto que podría parecer cuestionable: “Génesis típicamente invita a Israel a verse a sí mismos en los eventos de sus padres por medio de ejemplos del lenguaje y las imágenes de la vida institucional y los eventos experimentados más tarde por Israel. La ley Mosaica modificó la prohibición contra el matrimonio fuera de la comunidad del pacto; la ley Mosaica codificó la prohibición contra el matrimonio fuera de la comunidad del pacto; Génesis ilustra como los matrimonios religiosos mixtos resultaron en calamidad para los justos (por ejemplo, 28:1; 34:1ff.; 38:1 y siguientes).” No es claro a este autor que Génesis en realidad olvida un enlace entre Israel y la línea de Set, tal que ellos podrían ambos ser llamados la comunidad del “pacto.” Israel es una nación única, y aparte del pacto hecho entre Dios y Noé, no aparece ninguna mención de un pacto en Génesis anterior al hecho entre Dios y Abraham (comparar Gén. 15, 17, etc.) Sin embargo, Mathews desarrolla aun un excelente punto en la demostración de cómo el entendimiento de “los hijos de Dios” como los descendientes de Set da importancia dentro del contexto histórico.

<sup>13</sup> Ver más adelante la discusión sobre este punto por H. C. Leupold (1942, 250–51), y también Ronald Youngblood (1991, 82). Youngblood justamente nota que el concepto de hombres siendo referidos como “hijos”

De acuerdo a esto, James E. Coleran sostiene, “Este predominio de la idea del parentesco divino del Antiguo Testamento debe prepararnos para encontrar la expresión *hijos de Dios* usada de los hombres, y debe advertirnos también contra el rechazo apresurado de la posibilidad de tal uso en los textos que pudieran ser dudosos” (Coleran 1941, 495).<sup>14</sup> En forma relacionada, en contestación a la noción de que “los hijos de Dios” deben haber sido ángeles caídos, C. F. Keil argumenta, “Si el título ‘hijos de Dios’ no puede involucrar la noción de generación física, no puede ser restringido a espíritus celestiales, pero es aplicable a todos los seres que llevan la imagen de Dios [por ejemplo, humanos]” (Keil [1866–1891] 2011, 81).<sup>15</sup>

En segundo lugar, la interpretación de “los hijos de Dios” como los descendientes de Set encaja dentro de los confines del contexto más amplio de Génesis. Génesis 4:19–24 refleja la línea vil del reprobado Caín, culminando con el malvado Lamec, y contrasta entonces que con la línea de Set (Génesis 4:26 y siguientes.) Por otra parte, tal interpretación armoniza con las razones ofrecidas en Génesis 6 por las razones de Dios para enviar una catástrofe global para arrasar a la humanidad: “Y vio JEHOVA que la maldad de los hombres era mucha en la tierra . . .” (vers. 5; comparar vers. 11–13). En consecuencia, este punto de vista conecta Génesis 6:1–4 a la siguiente narración poniendo la culpabilidad del juicio de Dios de lleno sobre los hombres de la malvada raza humana. Como Sven Fockner observa con agudeza, “Debido a la forma en que está diseñada la narración de Génesis 4 a Génesis 10, el lector espera que el pasaje trate sobre las dos líneas de la humanidad y la desaparición de alguna de ellas. El Diluvio resultó de la maldad de la gente. Antes en el cap. 6, solo los incrédulos fueron descritos como malvados (Lamec). Entonces los hijos de Dios reunieron este grupo” (Fockner 2008, 455). Este argumento es central para el *punto de vista a favor de Set*.

En tercer lugar, la interpretación de “los hijos de Dios” como los descendientes de Dios permite la interpretación para conservar el sentido normal de , que simplemente significa “tomar (para ellos mismos) esposas” o—por extensión—“entrar al matrimonio” (comparar Génesis 11:29; Jueces 3:6; Rut 1:4), corresponde bien a lo señalado por Cristo de que “en los días de Noé” las personas “comían, bebían, se casaban y se daban en casamiento” (Lucas 17:26–27; NIV). La simplicidad de esta declaración emparejada con el sentido básico de la expresión en Génesis 6:2 parece sugerir que no había nada fuera de lo ordinario relacionado a la naturaleza de este evento, excepto que era malvado. En consecuencia, como Leupold da a entender, *no hay bases para encontrar en Génesis 6:1–4 la presencia de mitología importada* (Leupold 1942, 252–53).

Sin embargo, hay algunos problemas críticos con el punto de vista que merece ser ilustrado. En

primer lugar no obstante que es demostrable que el Antiguo Testamento habla del parentesco divino en relación al hombre, los que tienen el *punto de vista a favor de Set* no pueden explicar en forma adecuada el por qué el autor bíblico tomaría la fórmula precisa que está en otra parte restringida para la descripción de seres angelicales (Job 1:6; 2:1; 38:7) y es usado para hablar de una línea particular de hombres. En segundo lugar, los del *punto de vista a favor de Set*, aunque parece encajar bien con el contexto, actualmente crea problemas con el contexto. A través de todo Génesis 5, es declarado nueve veces que la línea de Set engendró “otros hijos e hijas” (vers. 4, 7, 10, 13, 16, 19, 22, 26, 30). En consecuencia, cuando Génesis 6:2 anuncia que “los hijos de Dios vieron a las hijas de los hombres” el lector sería impulsado a asumir que las “hijas” en cuestión eran las ya mencionadas, no a las de la línea de Caín (o cualquier otra línea para ese asunto) (note principalmente a Van Gemeren 1981, 320-48). En tercer lugar, el *punto de vista setita* no lee el texto en forma consistente; en Génesis 6:1 lee como perteneciente a la humanidad como un todo, pero en el versículo 2, lee como relacionado a un grupo particular de hombres, en forma nombrada, la línea de Caín (o al menos *no* la línea de Set). Aunque podría ser o no ser concedido que un tipo similar de contraste aparece en Jueces 16:7; Salmos 73:5; Isaías 43:4; y Jeremías 32:20 (todos los cuales establecen “hombres” contra un subgrupo de hombres), estos paralelos no son exactos.<sup>16</sup> Además, en la mayoría de estos ejemplos, el contraste es claramente evidente desde el contexto; tal cosa no es evidente en Génesis 6:1–2. En cuarto lugar, los que están a favor del *punto de vista de Set* no ofrecen una explicación para el origen o la naturaleza del misterioso *Nephilim* ( ) mencionado en el versículo 4 del contexto anterior y dejándolo como un comentario entre paréntesis sobre un grupo de personas no usuales que no son mencionadas en ninguna otra parte solo en Números 13:33. (Para una discusión detallada y balanceada sobre este punto desde una defensa de los *del punto de vista setita*, ver Mathews [1996, 335–39].) En primer lugar, el *punto de vista setita* levanta una serie de preguntas sobre algunas rarezas problemáticas en el texto cuando se vieron desde un punto de vista práctico. Por ejemplo, ¿por qué el texto solo menciona la impiedad de los *hombres* de la línea de Set que se casaron con *mujeres* impías? ¿Qué sobre las “hijas de Dios” y los “hijos de los hombres”? También, si “los hijos de Dios” eran de hecho hombres *impíos*, ¿por qué ellos continuaron buscando fuera y se casaron con mujeres de carácter *impío*? ¿No había mujeres atractivas que fueran también piadosas? Esta pregunta podría aparecer escrita, pero aun merece una respuesta. Adicionalmente, ¿por qué en este punto de vista era el matrimonio mixto entre estos dos grupos un problema tan grande para garantizar el juicio del Diluvio enviado sobre la tierra en Génesis 7–8? Estas son preguntas que merecen investigación adicional, sin embargo, permanece el hecho de que este punto de vista ofrece una posible alternativa para ver el relato de Génesis 6 como mito.

de Dios recibe a un mejor soporte en el Nuevo Testamento (Lucas 20:34–36; 1 Juan 3:1, 2, 10).

<sup>14</sup> Coleran, además de señalar ejemplos en las Escrituras, también observa ejemplos en literatura extra bíblica donde el concepto de parentesco divino aparece en referencia a los hombres que tienen una relación con el Dios verdadero. La pregunta principal, de hecho, es si estos ejemplos deben tener un resultado en cómo es leído Génesis 6:2.

<sup>15</sup> No parece que Keil está empleando la frase “imagen de Dios” en un sentido técnico.

<sup>16</sup> En Jueces 19:30 y siguientes, el nombre “Israel” describe un subconjunto de las tribus de Israel, esto es, todas las tribus excepto Benjamín. Sin embargo, este es el tipo de excepción que prueba la regla general.

## Gobernadores Dinásticos

El segundo punto de vista interpretativo más grande sobre la identidad de “los hijos de Dios” es que ellos eran hombres en posiciones de alta autoridad, los gobernadores dinásticos a los que les fueron otorgados el respaldo “divino” por sus hechos. Meredith G. Kline, uno de los principales partidarios del punto de vista, declara, “*Los hijos de Dios* podría ser traducido ‘los hijos de los dioses’. Textos antiguos apuntan a una ideología de majestad divina; los reyes humanos fueron llamados hijos de varios dioses.” Kline va a sugerir, “Este culto blasfemo fue una culminación de la lista de nombres de Caín (*comparar* 4:17)” (Kline 1970, 87; *comparar* 1962, 187–204). En su punto de vista, el pecado que fue comprometido por “los hijos de Dios” fue la poligamia, como es indicado por la frase, “tomaron para sí mujeres” o “escogieron entre todas” ( לָקַח ) (Kline 1970, 87). Esta interpretación levantada primero por los escritores judíos antiguos (en el arameo), y seguido popularmente entre los intérpretes judíos en las épocas intermedias hasta la actualidad (Birney 1970, 47; Kline 1962, 194; *comparar*. Zlotowitz 1988, 180–82.). El punto de vista, sin embargo, es un relativo “recién venido” a las interpretaciones cristianas de la identidad de “los hijos de Dios.”

Como el *punto de vista setita*, los *del punto de vista de los gobernadores dinásticos* intentan navegar en una situación léxica desafiante, explicando como לָקַח podría ser tomado para referirse a gobernadores humanos. Birney argumenta que los magistrados o administradores de la justicia son llamados לָקַח en Éxodo 21:6; 22:8, 9, 28. Él nota también que el mismo término es usado de ellos en Salmos 82:1, y la expresión ( “hijos del Altísimo”) es usado de los magistrados en el versículo del Salmo, y esto “a pesar del hecho que ellos son acusados de hacer cosas equivocadas en los versículos 2–5 y 7” (Birney 1970, 47). Él concluye entonces que “no era poco común usar epítetos divinos para referirse a los magistrados, y así “hijos de Dios” en Génesis 6:1–4 podría referirse a magistrados o gobernadores” (Birney 1970, 47). Notablemente, la práctica de usar epítetos “divinos” para referirse a gobernadores humanos tiene una larga historia entre las naciones paganas; no sería sorprendente que tales prácticas paganas también se aparecieran en el tiempo antes del Diluvio de Génesis (Birney 1970, 47–48; Kline 1962, 192). Esta posición concuerda decentemente bien con el contexto de Génesis más amplio que se refiere a tiranos gobernantes (Génesis 10:8–14) y a otros hombres poderosos que practicaron la poligamia (Génesis 4:19–24). Además, este punto de vista da una explicación viable a el origen de los *Nephilim*: ellos fueron los descendientes de los reyes “divinos” que habitaron en cortes reales y que extienden (extendieron) la influencia de sus padres por medio de injusticia tiránica” (*comparar* Génesis 6:11) (Kline 1970, 87–88). En este punto de vista, la frase hebrea (“los poderosos”), es probablemente tomada mejor como una referencia a la dominación política de estos príncipes tiranos (Kline 1970, 87).

El *punto de vista de los gobernadores tiránicos* ha levantado varias subdivisiones de este punto de vista. John Walton, por ejemplo, sugiere que el pecado involucrado no era la poligamia, sino que en

lugar de eso, una práctica mucho más despreciable. Él escribe, “Una alternativa entendible podría ser encontrada en una práctica notada en la Épica de Gilgamesh como el primer ejemplo de la tiranía de Gilgamesh, a saber, su ejercicio del derecho de la primera noche con una nueva novia: ‘Él se juntaría con la mujer para ser, él en primer lugar, y después el novio.’ Esta práctica se acomoda a la terminología del matrimonio [en Génesis 6:2] y en Gilgamesh es claramente un comportamiento tanto opresivo como ofensivo” (Walton 2009, 43–44; cf. 2001, 293; Walton, Matthews, y Chavalas 2000, 36). Otros intérpretes, reconociendo las debilidades aparentes del *punto de vista de los gobernadores dinásticos* desde el punto de vista léxico, han intentado acoplarlo con el *punto de vista de los ángeles caídos* (ver abajo), argumentando que los gobernadores en cuestión estaban poseídos por el demonio (Ross 1996, 181–83; 1985, 36; Waltke con Fredricks 2001, 117). Sea de una forma u otra, los *del punto de vista de los gobernadores dinásticos* se cuidan contra cualquier noción de que Génesis 6:1–4 está siendo importado de la mitología, con el evento en cuestión siendo explicado largamente o enteramente en términos “naturales.”

Como con las posiciones precedentes presentadas, hay problemas con este punto de vista. Interpretando “los hijos de Dios” como gobernadores dinásticos crea el mismo rompecabezas con la frase לָקַח que fue encontrado por los *del punto de vista Setita*. Un argumento fuerte contra esta posición reside en que mientras los grupos de gobernantes son referidos ocasionalmente como “dioses” (אֱלֹהִים) en la Escritura, ellos nunca son referidos corporativamente como “hijos de Dios” (בְּנוֹת אֱלֹהִים) (Hamilton 1990, 264). También, como nota John J. Davis, no hay evidencia bíblica para sugerir que el sistema de gobierno previsto por los proponentes del *punto de vista de los gobernadores dinásticos* habían sido establecidos (Davis 1975, 113).<sup>17</sup> Adicionalmente, no hay evidencia convincente para sugerir que la poligamia habría impulsado al SEÑOR para enviar el Diluvio catastrófico de Génesis. La monogamia es presentada en la Escritura como lo ideal para el matrimonio (Génesis 2:24; *comparar* Mateo 19:4–6), pero eso no significa que la poligamia no era tolerada. Muchas figuras prominentes en la historia de Israel practicaron la poligamia, incluyendo a Abraham, a Jacob, a David, y a otros. (Y si es asumido, como por los argumentos de Walton, que el pecado era la práctica opresiva del “derecho de la primera noche” es digno de notar que *no hay testimonio claro* o alguna práctica tal en la Escritura.<sup>18</sup> Además, no es claro como la combinación del *punto de vista de los gobernadores dinásticos* con el *punto de vista de los ángeles caídos*—haga así a los “los hijos de Dios” gobernadores poseídos del demonio—ofrece cualquier ventaja sobre el propio *punto de vista de los ángeles caídos*.) Todos estos asuntos son merecedores de una investigación posterior. Sin embargo, como la posición precedente, este punto de vista ofrece una

<sup>17</sup> Davis también escribe, “es difícil entender porque algo tan familiar como reinado debe ser expresado tan indirectamente” (*comparar* Kidner 1967, 84).

<sup>18</sup> Adicionalmente, Génesis 6:2 establece que ellos “tomaron para sí mujeres”. Como tal, se refiere específicamente al matrimonio, no a una acción simple, aislada, ilícita de opresión del manejo de lujuria.

alternativa posible para ver el relato de Génesis 6 como un mito.

## Los Ángeles Caídos

Las posiciones exegéticas más antiguas sobre la identidad de “los hijos de Dios” son que ellos eran ángeles caídos. Este es el punto de vista asumido en las exegesis judías más tempranas por ejemplo en 1 Eno 6:2 y siguientes. En forma similar, ciertas variantes de la septuaginta incluyendo el Códice Alejandrino, traducido  $\alpha\epsilon\tau\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota$  como  $\alpha\epsilon\tau\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota$  (“ángeles de Dios”).<sup>19</sup> El historiador judío Josefo (37–100 D.C.) asume también este punto de vista en *Las Antigüedades Judías* ([1736] 1987, 32), como lo hace el filósofo judío Filón (c. 25 AC–c. DC 50). En *De Gigantibus* ([1854] 1993, 152). Esta interpretación de la misma forma aparece en los Rollos del Mar Muerto,<sup>20</sup> así como también en los escritos de varios padres notables de la iglesia primitiva—incluyendo a Justino Mártir (100–165) ([1885] 1994a, 164; [1885] 1994b, 190) Clemente de Alejandría (c. 150–c. 215) ([1885] 1994, 446), Atenagoras (c. 133–c. 190) ([1885] 1994, 142), y Tertuliano (c. 155–c. 240) ([1885] 1994, 32). Esta posición permaneció como la interpretación dominante hasta que *el punto de vista Setita* fue popularizado por Agustín (ver arriba). Más recientemente el *punto de vista de los ángeles caídos* tiene el apoyo de muchos exegetas cristianos y judíos prominentes.<sup>21</sup>

El *punto de vista de los ángeles caídos* tiene fuerte soporte léxico, más que *todos* los otros usos de  $\alpha\epsilon\tau\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota$  en el Antiguo Testamento (Job 1:6; 2:1; 38:7) que se refieren a seres angelicales. En Salmos 29:1 y 89:6, una frase similar, (“hijos de los poderosos”), se refiere también a los ángeles. Igualmente, en Daniel 3:25, la frase aramea relacionada (“hijo de Dios/hijo de los dioses”) ciertamente tiene a la vista un ser celestial, sin importar que sea un ángel o, tal vez, el Hijo de Dios pre encarnado.<sup>22</sup> Entonces, podría ser concluido que el *sentido léxico más simple* de  $\alpha\epsilon\tau\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota$  en Génesis 6:2 es que se refiere a criaturas angelicales. La importancia de este punto no debe ser subestimado. Kidner va más allá para decir que si el punto de vista de los ángeles caídos “desafía las normalidades de la experiencia,” entonces el *punto de vista Setita* “desafía a los del lenguaje,” un problema que él sugiere, corre contrario al esfuerzo que el intérprete debe poner hacia adelante para entender el significado pretendido por el autor (Kidner 1967, 84). Adicionalmente, este punto de vista preserva la consistencia lógica entre Génesis 6:1 y 6:2 con respecto al significado de (“hombre, humanidad”), en lugar de forzar para

referirse a toda la humanidad en el versículo 1 y de allí a un subconjunto de la humanidad en el versículo 2. Observando también al contexto más amplio de Génesis, esta posición tiene mucho para elogiarla. En particular, los relatos para el original de *Nephilim* en Génesis 6:4 (ellos son la descendencia de las relaciones ilícitas ángel/humano), y ayuda en explicar por qué un juicio absolutamente desastroso como el gran *Mabbûl* fue enviado en Génesis 7–8.<sup>23</sup>

El *punto de vista de los ángeles caídos* también tiene una serie de evidencias de soporte del Antiguo Testamento. Por ejemplo, en 1 Pedro 3:18–20, el apóstol da una perspectiva única sobre el ministerio de Jesucristo anterior a la a la resurrección, manteniendo que Él estaba “siendo a la verdad muerto en la carne, pero vivificado en espíritu; en el cual también fue y predicó a los espíritus encarcelados, los que en otro tiempo desobedecieron, cuando una vez esperaba la paciencia de Dios en los días de Noé, mientras se preparaba el arca” (NASB). Pedro parece estar diciendo que subsecuente a Su resurrección, Cristo fue a proclamar Su victoria sobre el pecado y la muerte a los seres angelicales que pecaron en los días de Noé.<sup>24</sup> De la misma manera, 2 Pedro 2:4 menciona “ángeles” que pecaron y fueron “arrojados” subsecuentemente al “tártaro” (τα τάρταρος), estando comprometido “los entregó a prisiones de oscuridad, para ser reservados al juicio.” Judas 6 habla también de “ángeles que no guardaron su dignidad, sino que abandonaron su propia morada” que el Señor ha guardado “bajo oscuridad, en pasiones eternas, para el juicio del gran día” (NASB). Aunque algunos han argumentado que estos pasajes se refieren a la caída original de los seres angelicales que siguieron después de Satanás, deja una pregunta difícil por no contestada: ¿Por qué, si estos versículos se refieren al pecado original de los ángeles, algunos ángeles fueron castigados por medio de estar confinados y otros libres para vagar en la tierra (comparar Efesios 6:11–12)? En forma relacionada, ¿por qué no fue confinado el mismo Satanás (comparar Job 1–2)?<sup>25</sup> Es mejor, entonces, tomar estos pasajes como refiriéndose a algún otro evento en vez de a la caída de los ángeles, lo cual deja el *punto de vista de los ángeles caídos* de Génesis 6 como el candidato inicial a tomar en cuenta para el trasfondo de las declaraciones de Pedro y de Judas. El Antiguo Testamento no conoce otro evento que

<sup>23</sup> Yendo más allá del alcance de la narrativa inmediata adyacente al pasaje de los hijos de Dios, es posible que el pecador deseara ser exhibido más tarde por los hombres de Sodoma para comprometerse en relaciones sexuales ilícitas con los seres angelicales que visitaron a Lot (Génesis 19) es una reflexión sobre la terrible situación en Génesis 6.

<sup>24</sup> Este es el punto de vista defendido por Edwin A. Blum (1981, 243) y Thomas R. Schreiner (2003, 185–89). Schreiner observa que la palabra griega πνεῦμα (espíritu) cuando es usada en el plural invariablemente la mayoría de las veces se refiere a ángeles y no a humanos. La única excepción aparece en Hebreos 12:23, pero en esa instancia el contexto funciona para aclarar quien está a la vista. El también apunta a esa la palabra griega φυλάξω (prisión), mientras que es comúnmente usada para indicar un lugar de castigo para los humanos después de la muerte” (p. 187). Otros puntos de vista menos aceptable sobre la identidad de los “espíritus” en 1 Pedro 3:18–20 son que ellos eran (1) las almas que partieron de los humanos contemporáneos de Noé que perecieron en el diluvio y a los que Cristo, durante el tiempo entre su muerte y la resurrección, predicó el mensaje de salvación, o (2) los hombres de los días de Noé a quien el Cristo pre encarnado, por medio de Noé, predicó la salvación. La primera de estos puntos de vista alternativos es marcadamente no ortodoxo; la segunda tiene algo de soporte dentro de la comunidad evangélica; por ejemplo, en John S. Feinberg (1986, 303–36). Como es notado por Schreiner no obstante, enfrenta retos exegéticos.

<sup>25</sup> Ambas cuestiones son propuesta por Charles C. Ryrie (1986, 182).

<sup>19</sup> Para la discusión sobre este punto, Ver Tim Chaffey (2012, 54–44).

<sup>20</sup> Note las referencias en la discusión (Chaffey (2012, 54–55)

<sup>21</sup> Ver, por ejemplo, Van Gemen (1981, 320–48), Kidner (1967, 84), Boice (1982, 244–48), Cassuto (1961, 291–94), y Sarna (1989, 45). La importancia de este punto de vista que recibe el apoyo entre los intérpretes judíos modernos (incluyendo a Cassuto y Sarna) es que muestra que la posición tiene amplio apoyo de textos aislados del Antiguo Testamento. Esto sugiere que *el punto de vista de los ángeles caídos* no es robusto no obstante, como será mostrado abajo, las evidencias del Nuevo Testamento presentadas en su favor son cuestionadas por los proponentes de otras posiciones interpretativas.

<sup>22</sup> El rey de Babilonia “no habría entendido la posibilidad esta existencia individual del Cristo pre encarnado; el punto, sin embargo, es que en su entendimiento, la  $\alpha\epsilon\tau\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota$  fue claramente un habitante del reino celestial; el rey no estaría hablando de un simple ser humano.

involucre a los ángeles que pudieran atacar lo que Pedro y Judas describen.<sup>26</sup>

Varias objeciones han sido dirigidas contra el *punto de vista de la caída de los ángeles*, que merecen ser examinadas. Lo más claro es que Cristo estableció en Mateo 22:30 que en la resurrección, los redimidos “ni se casarán ni se darán en casamiento, sino serán como los ángeles de Dios en el cielo” (Leupold 1942, 253). Pero este pasaje no está argumentando que los ángeles (al menos cuando ellos aparecieron físicamente) son sin sexo o incapaces de funciones reproductivas. Más bien, indica que el matrimonio (y por extensión, la reproducción) no es algo en que los ángeles santos, celestiales participen. El versículo probablemente no va en el sentido de los ángeles caídos sin considerar por el orden natural de que Dios pudiera escoger cómo comportarse. En forma similar, si es objetado que los ángeles (caídos o de otra forma) no tienen la *capacidad física* para reproducirse (por ejemplo, Davis 1975, 112),<sup>27</sup> Es digno de consideración que cuando los ángeles son mencionados en otras partes en Génesis (por ejemplo, Génesis 18–19), ellos aparecen en forma humana, ellos participaron en una comida, ellos son deseados después, y ellos son personas físicamente agarrados por sus manos para llevarlos fuera a una ciudad condenada. El texto no da indicaciones sobre las capacidades reproductoras en estos pasajes, pero también no insinúan que ellos difieren físicamente de los seres humanos con respecto a esto.

Otra objeción argumenta que el *punto de vista de los ángeles caídos* implica a Dios como un hombre que castiga injustamente por errores instigados y llevadas a cabo por demonios. Con seguridad, hubo ángeles que existían para blasfemar por la debilidad total descrita en Génesis 6, allí también hay una mención de su inclusión en el juicio que siguió (Thomas 1946, 66). Sin embargo, este argumento asume erróneamente que la debilidad de los ángeles en Génesis 6:1–4 es incompatible con la evaluación del texto de la debilidad total de la humanidad en Génesis 6:5–7. Sin importar la magnitud de la actividad angelical, la humanidad fue pecaminosa en su propia justicia; el SEÑOR estuvo totalmente justificado al enviar el *Mabbûl* a cuenta del

*pecado del hombre* aún si la magnitud total de la maldad en la tierra involucró *también* ángeles.<sup>28</sup> Además, asumiendo que 1 Pedro 3:18–20; 2 Pedro 2:4; y Judas 6 se refiere a los ángeles que pecaron en Génesis 6, entonces el texto bíblico es apenas silenciado en el castigo de los ángeles; simplemente no fue el propósito del autor enfocarse en los ángeles más que lo necesario en el prólogo para la narración del diluvio.

También es objetado a los *del punto de vista de los ángeles caídos* que no es necesario contar para el levantamiento del *Nephilim* en Génesis 6:4, y que la presencia de tal descendencia híbrida antes del diluvio crea tensión con Números 13:33, que menciona *Nephilim* habitando en la tierra de Canaán después del diluvio (por ejemplo, Sailhamer 1990, 79).<sup>29</sup> Sin embargo, insistir que los *Nephilim* no eran la descendencia de las uniones descritas solo en los dos versículos anteriores es esencialmente corto en Génesis 6:4 desde el contexto, dejando el propósito de su contexto ambiguo. Con respecto a la última mención del *Nephilim* en Números 13, no es necesario ser asumido que los *Nephilim* sobrevivieron al diluvio—lo que es ciertamente contrario al texto bíblico (Génesis 7:21–23). En el punto de vista del hecho que la declaración en Números 13 es de los espías infieles que le dijeron a Israel que no entrarán a la Tierra Prometida, no hay razón para sospechar que el énfasis pudiera haber sido una exageración. Sarna toma este punto de vista, al decir, “La referencia en Números no es a la supuestamente existencia continua de *Nephilim* en el tiempo de Israel; en lugar de eso, es usado simplemente para efectos de oratoria, así como los “Hunos” era usado para designar a los alemanes durante las dos guerras mundiales” (Sarna 1989, 46). Sin embargo, en el punto de vista de la nota explicatoria en Números 13:33 (“los hijos de Anac son parte de los “*Nephilim*”), tal vez es mejor sospechar que las relaciones ángel-humano no sancionados que fueron desenfrenadas antes del diluvio continuaron en una escala limitada antes de la catástrofe global. Esto podría explicar el énfasis remarcado del autor en Génesis 6:4 de que los *Nephilim* estaban en la tierra antes del diluvio—“y *también después*.” También explicaría el arreglo gramatical encontrado en Génesis 6:4, involucrando lo imperfecto ( ) y el perfecto precedido por *waw* ( ), el que expresa naturalmente un evento que

ocurrió en forma repetida. (La idea, entonces, es que los *Nephilim* se levantaron “siempre que” hubiera uniones sexuales entre los humanos y los ángeles caídos.) De acuerdo a esto, el pecado de la relación ángel-humano no sancionada y la propagación de los

26

La relación entre Génesis 6 y los escritos del Nuevo Testamento es importante. En la conexión a Judas 6, Boice escribe, “Aparte del lenguaje de Judas la conclusión podría ser simplemente esos dos obvios ejemplos de gran juicio. Pero Judas parece decir más cuando, después de haber hablado del juicio sobre los ángeles por el pecado, él va adelante al decir, ‘En una forma similar, Sodoma y Gomorra y las ciudades vecinas se entregaron a sí mismas a inmoralidades sexuales y a la perversión’ (v. 7). En este versículo la comparación no es el asunto del juicio mismo. Judas no dice, ‘como Sodoma y Gomorra fueron juzgadas.’ La comparación es en su lugar en el área del pecado que ocasionó el juicio, y esto, como muestra Juan, era un pecado sexual de un tipo particular. En algunas versiones modernas esto está oculto por traducciones tales como inmoralidad y perversión sexual (NIV, PHILLIPS) o ‘deseos no naturales’ (RSV, NEB). Pero la versión autorizada es más cercana al texto griego cuando habla de los [hombres de Sodoma] como ‘entregados ellos mismos a la fornicación e ir después a la *carne extraña* [sarkos heteras].’ Los hombres de Sodoma no hicieron esto en relaciones sexuales deseadas con los ángeles que habían venido a visitar a Abraham y a Lot (Gén 18, 19). La complicación sería que al hacerlo así ellos recapitulaban el pecado de los ángeles en Génesis 6, lo cual ‘en forma similar’ habían deseado relaciones con las mujeres” (Boice 1982, 247).

27

Merece ser notado lo que este asunto juega en las razones dadas tanto por Ross (1985, 181–83) y Waltke (2001, 117) por la incorporación del punto de vista de los ángeles caídos a una versión modificada del punto de vista de los gobernadores dinásticos (ver arriba). Este punto de vista intenta mantener verdadero el sentido normal de la frase לְאֵלֹהִים como es usada en el Antiguo Testamento sin la introducción de las dificultades biológicas percibidas asociada con las relaciones sexuales entre humanos y ángeles caídos.

28

Hamilton (1990, 263) nota también, “Este no es un argumento conclusivo, porque en el mismo evento siguiente registrado en la Escritura, el diluvio, se nos dijo que el pecado del hombre (6:5) resulta en la aniquilación divina no solo del hombre sino de las bestias, de las cosas que se arrastran, y de las aves (6:7).” Algo debe ser notado en este punto del dominio de los hombres sobre la creación que trajo el juicio sobre las criaturas bajo su cuidado; sin embargo, el punto es que el juicio por el pecado puede afectar en forma adversa a los que no están involucrados directamente.

29

Sailhaimer mantiene que el sentido de

en Génesis 6:4 sugiere que los *Nephilim* estaban ya presentes en la tierra antes de las uniones entre “los hijos de Dios” y “las hijas de los hombres” De la misma forma el argumento que requiere que los *Nephilim* podrían no haber sido la descendencia de estas uniones descritas. Sin embargo, este punto de vista es inadecuado por las razones discutidas arriba.

Nephilim parece haber continuado aun después del diluvio.

La última y más seria objeción discutible al *punto de vista de los ángeles caídos* es aquel que abre la puerta para la mitología y el politeísmo para invadir el texto bíblico.<sup>30</sup> Sin embargo, esto no es necesariamente así; de hecho, puede ser mantenido con igual tenacidad que los militantes del *punto de vista de los ángeles caídos* en forma enérgica *contra* cualquier tipo de sugerencia que el autor bíblico estuvo dependiendo u de otra manera dócil hacia la mitología pagana. Los elementos polémicos del texto de Génesis tan simplemente evidente tanto en el relato superficial de la creación como cómo en el del diluvio en Génesis 6:1–4. Aquí el objetivo del texto muestra que los לְהִי, elevados tan frecuentemente a la altura de semidioses en la mitología del Cercano Oriente (por ejemplo, el *bn ilm* de la mitología Ugarítica<sup>31</sup>) no “dioses” en absoluto (Cassuto 1961, 299–300).<sup>32</sup> Ellos son ciertamente viles, y ellos han, con sus consortes femeninas humanas, contribuido grandemente a la maldad creciente en la tierra (ver Génesis 6:5, 12). Sin embargo, ni “los hijos de Dios” ni la raza humana vil puede oponerse לְהִי, al único Dios verdadero, quien, en los versículos que siguen, ejerce Su prerrogativa soberana para juzgar la tierra y ponerle fin a la maldad perpetrada por los ángeles caídos. Por mucho, el pasaje de los hijos de Dios no apoya un mito; es anti-mito.<sup>33</sup> En resumen, entonces, en tanto que esta posición ciertamente merece una discusión adicional, se toma bien en cuenta por toda la evidencia bíblica; es más, se sostiene enfáticamente bien para la declaración de que el relato de Génesis 6 es mito.

### Otros puntos de vista

En adición a las tres posiciones principales ya discutidas, se podría tener un par de puntos de vista en la identificación de “los hijos de Dios” que merecen ser mencionados. Uno que es particularmente interesante fue propuesto por Lyle Eslinger, quien estableció que “las hijas de los hombres” en Génesis 6:2 se refiere a las descendientes femeninas de *Set* (en lugar de Caín, según el *punto de vista Setita*), con “los hijos de Dios” siendo los descendientes de Caín (Eslinger 1979, 65–73). Las bases principales para el argumento de Eslinger es que Génesis 5 menciona en repetidas ocasiones la descendencia de Set como teniendo “otros hijos e hijas,” y que Génesis 4 describe los descendientes de Caín como tomando mujeres para ellos mismos (por ejemplo, vers 19–24). Sin embargo, como Wenham correctamente observa, Eslinger no ofrece una explicación viable por como los cainitas podrían ser llamados “los hijos de Dios” Wenham 1987,

<sup>30</sup> Leupold (1941, 252-53) hace este punto con gran énfasis. Tal aproximación introduce el elemento mitológico así como el politeísmo en las Escrituras y hacen de la Biblia un registro de cuentos extraños y fantásticos.

<sup>31</sup> En relación a al *bn ilm* en la mitología Ugarítica, ver la discusión en Hendel (1987, 16).

<sup>32</sup> Este punto da una conexión exacta con el límite de 120 años pronunciados en Génesis 6:3.

<sup>33</sup> Para argumentos posteriores contra la interpretación de Génesis 6:1-4 como un mito importado, ver Van Gemeren (1981), y en especial su serie de propuestas (págs. 343-45). Su conclusión es la misma como la ofrecida en este documento: el punto de vista de los ángeles caídos no alienta la interpretación de Génesis 6:1-4 como mitología de manera alguna.

140). Esta interpretación, entonces, parece estar sin el soporte adecuado y puede ser desechada.

Otro punto de vista propuesto tanto por John H. Sailhamer como por Philip H. Eveson es que Génesis 6:1–4 funciona como un resumen para el contenido del capítulo 5. Como lo expone Sailhamer, este breve episodio sirve como un interludio antes de la narración del diluvio, indicando que los hijos y las hijas de Adán se habían multiplicado grandemente, casándose y continuando teniendo hijos (Sailhamer 1990, 76). El pasaje no habla supuestamente sobre nada fuera de lo ordinario; en lugar de esto, indica que las rutinas de la vida estaban dentro de lo usual, como es aludido por Cristo en Mateo 24:38–39. El problema estaba no con lo *que* la humanidad estaba haciendo por sí misma, sino la forma en cómo lo estaba haciendo—esto es, en absoluto descuido de su Creador. Como Eveson concluye, “La vida en ese tiempo seguía en forma normal, pero en arrogancia independiente de Dios” (Eveson 2001, 152). Dicho esto, si esta posición era correcta, sería justo decir que el autor bíblico lo trató para describir los hechos más mundanos en el lenguaje más crítico imaginable. Por cierto, parece que esta interpretación de hecho no busca explicar el lenguaje del texto, sino en lugar de esto *explicarlo más allá de lo que dice el texto*. No ofrece nada definitivo sobre el propósito del autor para el uso de la frase “hijos de Dios” o “hijas de los hombres.” Por ese asunto, no ofrece nada en relación al origen o identidad de los *Nephilim*. En consecuencia, su punto de vista puede ser también desechado.

### Conclusión:

#### La interpretación preferida de “los hijos de Dios” en Génesis 6

Este escrito ha sobrevivido a la mayoría de las opciones interpretativas que rodea al pasaje de los hijos de Dios en Génesis 6 y ha demostrado múltiples respuestas plausibles a acusaciones liberales de que el relato encuentra su origen en la mitología pagana. De hecho, el pasaje de los hijos de Dios es solo una pequeña sección del relato de Génesis; no tiene un gran alcance en ninguna doctrina importante, por si misma. De todas maneras, no debemos estar cerrados a ideas hechas por la humildad y gracia en la defensa de la posición. Kidner, en tanto que apoya el *punto de vista de los ángeles caídos*, ofrece este consejo: “Pero donde la Escritura está tan reservada como aquí, tanto Pedro como Judas nos advierten más adelante. ¡Tenemos también nuestro propio lugar! Más importante que los detalles de este episodio es su indicación que el hombre está más allá de su propia ayuda, ya sea que los Setitas hayan traicionado su llamado o los poderes demoniacos hayan ganado todo el dominio” (Kidner 1967, 84). De nuevo, lo que es de suma importancia es la defensa de las Escrituras contra la acusación de dependencia sobre la mitología, lo cual comprometería tremendamente las doctrinas de inspiración e infalibilidad. Todos los puntos de vista evaluados en este escrito (al menos en las versiones presentadas) son se resisten a la noción de que Génesis 6 es adaptado de un mito. Ellos no hacen lugar para la adaptación alegada de las Escrituras a las ideas paganas prevalecientes de su tiempo. Aunque este estudio encuentra que *el punto de vista de los ángeles caídos* es el punto de vista más consistente con



los datos bíblicos, los creyentes de la Biblia que abogan por todas las interpretaciones de Génesis 6:1–4 pueden apreciar las fortalezas de las diferentes posiciones—posiciones que, aunque con frecuencia bastante diferentes, están unidas en su objetivo de esforzarse para ver la confianza digna que sostiene a la Escritura.

## Referencias

- Alter, R. 1996. *Genesis: Translation and Commentary*. New York, New York: W. W. Norton and Company.
- Athenagoras. (1885) 1994. *A Plea for the Christians*. En vol. 2 of *Ante-Nicene Fathers* Traducido por B. P. Pratten. Editado por A. Roberts y J. Donaldson. Revisado y adaptado por A. Cleveland Cox, 129–48. Reprint, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Augustine. (1887) 1994. *The City of God*. En vol. 2 of *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series 1*. Traducido por M. Dods. Editado by P. Schaff, 1–511. Reimpreso, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Blum, E. A. 1981. “1 Peter.” En vol. 12 de *The Expositor’s Bible Commentary*. Editado por F. E. Gæbelein, 207–54. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Birney, L. 1970. “An Exegetical Study of Genesis 6:1–4.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 13 (1): 43–52.
- Boice, J. M. 1982. *Genesis: An Expository Commentary*. Vol. 1. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.
- Brueggemann, W. 1982. *Genesis*. Interpretation. Atlanta, Georgia: John Knox Press.
- Calvin, J. (1843) 1979. *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*. Vol. 1. Traducido por J. King. Reimpreso, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Cassuto, U. 1961. *A Commentary on the Book of Genesis—Part 1: From Adam to Noah*. Traducido por I. Abrahams. Jerusalem, Israel: The Magnes Press.
- Chaffey, T. 2012. *The Sons of God and the Nephilim*. No location: Midwest Apologetics.
- Clement of Alexandria. (1885) 1994. *The Stromata, or Miscellanies*. En vol. 2 de *Ante-Nicene Fathers*. Editado por A. Roberts and J. Donaldson. Revisado y adaptado por A. Cleveland Cox, 299–588. Reimpreso, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.<sup>34</sup>
- Coleran, J. E. 1941. “The Sons of God in Genesis 6, 2.” *Theological Studies* 2 (4): 487–509.
- Currid, J. D. 2013. *Against the Gods: The Polemical Theology of the Old Testament*. Wheaton, Illinois: Crossway.
- Davis, J. J. Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Driver, S. R. 1926. *The Book of Genesis*. London, England: Methuen & Co.
- Elliott, R. H. 1961. *The Message of Genesis*. Nashville, Tennessee: Broadman Press.
- Eslinger, L. M. 1979. “A Contextual Identification of *bene ha’elohim* and *benoth ha’adam* en Génesis 6:1–4.” *Journal for the Study of the Old Testament* 4 (13): 65–73.
- Eveson, P. H. 2001. *The Book of Origins: Genesis Simply Explained*. Webster, New York: Evangelical Press.
- Feinberg, J. S. 1986. “1 Peter 3:18–20, Ancient Mythology, and the Intermediate State.” *Westminster Theological Journal* 48: 303–36.
- Fockner, S. 2008. “Reopening the Discussion: Another Contextual Look at the Sons of God.” *Journal for the Study of the Old Testament* 32 (4): 435–56.
- Gesenius, W. 2006. *Gesenius’ Hebrew Grammar*. 2nd ed. Editado por E. Kautzsch. Traducido por A. E. Cowley. Mineola, New York: Dover Publications.
- Gunkel, H. 1901. *Genesis: Übersetzt and Erklärt*. HKAT 1:1. Göttingen, Germany: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Hamilton, V. P. 1990. *The Book of Genesis: Chapters 1–17*. The New International Commentary on the

- Old Testament. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Hendel, R. S. 1987. “Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1–4.” *Journal of Biblical Literature* 106 (1): 13–26.
- Josephus, F. (1736) 1987. *The Antiquities of the Jews*. In *The Works of Josephus: New Updated Edition*. Traducido por W. Whiston, 29–542. Reimpreso, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Julius Africanus. (1886) 1994. *The Extant Fragments of the Five Books of the Chronography of Julius Africanus*. In vol. 6 of *Ante-Nicene Fathers*. Editado por A. Roberts and J. Donaldson. Revisado y adaptado por A. Cleveland Cox, 130–38. Reimpreso, Peabody, MA: Hendrickson Publishers.<sup>35</sup>
- Justin Martyr. (1885) 1994a. *The First Apology*. En vol. 1 de *Ante-Nicene Fathers*, traducido y editado por A. Roberts y J. Donaldson. Revisado y adaptado por A. Cleveland Cox, 163–87. Reimpreso, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers.
- Justin Martyr. (1885) 1994b. *The Second Apology*. In vol. 1 de *Ante-Nicene Fathers*. Traducido y editado por A. Roberts y J. Donaldson. Revisado y adaptado por A. Cleveland Cox, 188–93. Reimpreso, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Keil, C. F. (1866–1891) 2011. *The Pentateuch*. Vol. 1 *Commentary on the Old Testament*, por C.F. Keil y F. Delitzsch. Traducido por J. Martin. Reimpreso, Peabody: Massachusetts; Hendrickson Publishers.
- Kidner, D. 1967. *Genesis: An Introduction and Commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press.
- Kline, M. G. 1962. “Divine Kingship and Genesis 6:1–4.” *Westminster Theological Journal* 24 (2): 187–204.
- Kline, M. G. 1970. “Genesis.” En *The New Bible Commentary*. 3rd ed. Editado por D. Guthrie and J. A. Motyer, 79–114. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Leupold, H. C. 1942. *Exposition of Genesis*. Vol. 1. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Luther, M. 1958. *Luther’s Commentary on Genesis*. Vol. 1. Traducido por J. T. Mueller. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.
- Mathews, K. A. 1996. *Genesis 1–11:26. The New American Commentary 1A*. Nashville, Tennessee: Broadman and Holman Publishers.
- Melvin, D. 2011. “The Gilgamesh Traditions and the PreHistory of Genesis 6:1–4.” *Perspectives in Religious Studies* 38 (1): 23–32.
- Petersen, D. L. 1979. “Genesis 6:1–4, Yahweh and the Organization of the Cosmos.” *Journal for the Study of the Old Testament* 4 (13): 47–64.
- Philo. (1854) 1993. *On the Giants* (De Gigantibus). In *The Works of Philo: New Updated Edition*. Traducido por C. D. Hendrickson Publishers.
- Ross, A. P. 1985. “Genesis.” En *The Bible Knowledge Commentary: Old Testament*. Editado por J. F. Walvoord and R. B. Zuck, 15–101, Colorado Springs, Colorado: David C. Cook
- Ross, A. P. 1996. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academy.
- Ryrie, C. C. 1986. *Basic Theology: A Popular Systematic Guide to Understanding Bible Truth*. Chicago, Illinois: Moody Publishers.
- Sailhamer, J. H. 1990. “Genesis.” En vol. 2 of *The Expositor’s Bible Commentary*. Editado por F. E. Gæbelein, 3–284. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Sarna, N. M. 1989. *Genesis*. The JPS Torah Commentary. Philadelphia, Pennsylvania: The Jewish Publication Society.
- Schreiner, T. R. 2003. *1, 2 Peter, Jude*. The New American Commentary 37. Nashville, Tennessee: Broadman and Holman Publishers.

- Skinner, J. 1930. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. 2nd ed. The International Critical Commentary. Edinburgh, Scotland: T. & T. Clark.
- Speiser, E. A. 1956. "YDWN, Genesis 6:3." *Journal of Biblical Literature* 75 (2): 126–29.
- Speiser, E. A. 1964. *Genesis: A New Translation with Introduction and Commentary*. 2nd ed. The Anchor Bible. Garden City, New York: Doubleday and Company.
- Tertullian. (1885) 1994. *On the Veiling of Virgins*. In vol. 4 of *Ante-Nicene Fathers*. Traducido por S. Thelwall. Adaptado por A. Cleveland Coxe, 27–38. Reimpreso, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Thomas, W. H. G. 1946. *Genesis: A Devotional Commentary*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Van Gemeren, W. A. 1981. "The Sons of God en Genesis 6:1–4 (¿Un ejemplo de Evangelical mythologization?)" *Westminster Theological Journal* 43 (2): 320–48.
- Von Rad, G. 1972. *Genesis: A Commentary*. Rev. ed. Traducido por J. H. Marks. The Old Testament Library. Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press.
- Waltke, B. K., with C. J. Fredricks. 2001. *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Walton, J. H. 2001. *Genesis*. The NIV Application Commentary. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Walton, J. H. 2009. "Genesis." In *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary*. Vol. 1. Editado por J. H. Walton, 2–159. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Walton, J. H., V. H. Matthews, and M. W. Chavalas. 2000. *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*. Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press.
- Wenham, G. J. 1987. *Genesis 1–15*. Word Biblical Commentary 1. Waco, Texas: Word Books.
- Westermann, C. 1984. *Genesis 1–11: A Commentary*. Traducido por J. J. Scullion. Minneapolis, Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Youngblood, R. 1991. *The Book of Genesis: An Introductory Commentary*. 2nd ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Zlotowitz, M. 1988. *Bereishis, Genesis: A New Translation with Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*. Brooklyn, New York: Mesorah Publications.