

The Sons of God
in
Genesis 6:1–4

THEOLOGISCHE UNIVERSITEIT VAN DE GEREFORMEERDE KERKEN
IN NEDERLAND TE KAMPEN

THE SONS OF GOD
IN
GENESIS 6:1–4

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN DE THEOLOGIE,

OP GEZAG VAN DE RECTOR DR. M. TE VELDE,

HOOGLERAAR IN DE THEOLOGIE,

ZO GOD WIL IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN

OP DONDERDAG 19 DECEMBER 2013

OM 15:00 UUR IN DE LEMKERZAAL,

BROEDERSTRAAT 16 TE KAMPEN

door

Jacob Johannes Theodoor Doedens

Promotor: prof. dr. G. Kwakkel

Overige leden beoordelingscommissie:

prof. dr. E.A. de Boer

prof. dr. P.H.R. van Houwelingen

prof. dr. J.T.A.G.M. van Ruiten (Rijksuniversiteit Groningen)

prof. dr. K.L. Younger, Jr. (Trinity Evangelical Divinity School,
Deerfield, Illinois)

Deze studie werd mede mogelijk gemaakt door de Stichting Fundament/Íránytű en de Stichting Afbouw Kampen.

Sponsored by **STICHTING AFBOUW KAMPEN**

Mijn leeropdracht aan de Gereformeerde Theologische Academie in Sárospatak, Hongarije (SRTA), werd mede mogelijk gemaakt door de volgende sponsors: Stichting Fundament/Íránytű, Stichting Afbouw Kampen, Stichting De Verre Naasten, de Gereformeerde Kerk Vlissingen, de in Zendingzaken samenwerkende Gereformeerde Kerken in het ressort van de Particuliere Synode Zeeland – Noord-Brabant – Limburg, Stichting Jagtspoelfonds, de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen, Evangelisatie en Zending Gereformeerde Kerk Assen-Zuid, Zendingfondsen Gereformeerde Kerk Groningen-Oost, Joose Accountants & Belastingadviseurs Middelburg, en enkele particulieren.

ISBN: 978-963-08-7623-0

The Sons of God
in
Genesis 6:1–4

Jaap Doedens

Cover illustration: © Jacob J. T. Doedens

This book was composed in *Georgia* typeface, using WordPerfect X5.
Hebrew and Greek text has been typeset in *Bwhebb* [Hebrew] and *Bwgrkl* [Greek],
copyright © 1994–2013 BibleWorks, LLC. All rights reserved. These Biblical Greek
and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks
(www.bibleworks.com).

Copyright © 2013 Jacob J. T. Doedens

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form without
written permission from the author.

ISBN: 978-963-08-7623-0

Printed in Hungary: Kapitális Printing House, Debrecen.

Cover design: Jacob J. T. Doedens

To Timea, Miriam, Eszter, Aletta, and Bence

TABLE OF CONTENTS

TABLE OF CONTENTS	ix
LIST OF ABBREVIATIONS	xvii
ACKNOWLEDGEMENTS	xxxv
1. SETTING THE COURSE:	
INTRODUCTION	3
1.1 Statement of the Problem	3
1.1.1 Introduction	3
1.1.2 Aim	5
1.1.3 State of the Question	5
1.2 Research Question	8
1.3 Methodology	10
1.3.1 Unit Delimitation	10
1.3.2 Diachronic and Synchronic Approaches	13
1.3.3 Systematic Concentration	15
1.4 Structure	16
2. A QUEST FOR MEANING:	
UNDERSTANDING GENESIS 6:1–4, ROUND ONE	19
2.0 Introduction	19
2.1 Lexical and Grammatical Analysis of Genesis 6:1	19
2.2 Lexical and Grammatical Analysis of Genesis 6:2	21
2.2.1 The Sons of God	22
(1) <i>The Significance of Variant Wording</i>	24
(2) <i>'Sons of God' as Angels?</i>	24
(3) <i>'Sons of God' as Mighty Ones?</i>	26
(4) <i>'Sons of God' as Godfearing Men?</i>	29
(5) <i>Alternative Interpretations</i>	30
(5a) <i>The Combination of Human and Superhuman Approaches</i>	30
(5b) <i>An Alternative to the Mighty Ones-Interpretation</i>	31
(6) <i>'Sons of God' as Deities?</i>	32

2.2.2	The Daughters of Men	33
2.2.3	The Action Described in Genesis 6:2	34
2.3	Lexical and Grammatical Analysis of Genesis 6:3	36
2.3.1	“My Spirit Shall Not Remain in Man Forever”: ידון	36
	(1) Possible Cognates in Akkadian	37
	(2) Possible Cognates in Ugaritic	39
	(3) Possible Cognates in Arabic	39
	(4) Possible cognates in Aramaic	40
	(5) Possible Derivations in Hebrew	40
	(6) Proposed Emendations	43
	(7) Conclusion Concerning ידון	44
2.3.2	“My Spirit Shall Not Remain in Man Forever”: בשר רוח Versus בשר לא לעלם	45
2.3.3	“My Spirit Shall Not Remain in Man Forever”: לא לעלם	48
2.3.4	“My Spirit Shall Not Remain in Man Forever”: באדם	49
2.3.5	“In His Erring He is Flesh”: בשגם	49
	(1) The Akkadian Connections	50
	(2) בשגם as Compound Preposition	51
	(3) Derivation from the Verb שגג	53
	(4) Derivation from the Verb שגג with Enclitic Mem	54
	(5) Evaluation: The Interpretation of בשגם	56
2.3.6	“His Days Shall Be a Hundred and Twenty Years”	57
2.3.7	The Reaction Described in Genesis 6:3	61
2.3.8	The Literary Place of Gen 6:3	63
2.4	Lexical and Grammatical Analysis of Genesis 6:4	64
2.4.1	Nephilim as Giants?	65
	(1) נפלים in the Ancient Versions	66
	(2) Etymological Approaches for נפלים	66
	(3) A Religio-Historical Approach for נפלים	68
	(4) נפלים in Numbers 13:33	68
	(5) Conclusions Pertaining to the Meaning of the Word נפלים	70
2.4.2	Nephilim, Gibborim, and the ‘Sons of God’	72
	(1) Are the נפלים Identical with the ‘Sons of God’?	73
	(2) Are the נפלים Identical with the גבורים?	74
	(3) Are the נפלים a Separate Group?	75
	(4) The Mutual Relationship Between the נפלים, the גבורים, and the ‘Sons of God’	76
	(5) The Offspring of the ‘Sons of God’ and ‘Daughters of Men’	77

2.4.3 Background Information and Development of the Narrative	78
2.5 Content and Context: General Observations Relating to Genesis 6:1–4	80
2.6 Dramatis Personae: Provisional Conclusions Related to Genesis 6:1–4 in General	83
2.6.1 Sons of God	83
2.6.2 Daughters of Men	83
2.6.3 Mankind	84
2.6.4 YHWH’s Reaction	84
2.6.5 Nephilim	84
2.6.6 Gibborim	85
2.6.7 Text and Reader	85
 3. TRODDEN PATHS:	
EARLY EXEGESIS OF THE EXPRESSION ‘SONS OF GOD’	89
3.0 Introduction	89
3.1 The <i>Versiones Antiquae</i>	90
3.1.1 The Septuagint	91
3.1.2 Aquila	91
3.1.3 Symmachus	92
3.1.4 Theodotion	93
3.1.5 Conclusions to the Greek Translations	93
3.1.6 Targum Onqelos	93
3.1.7 Targum Neofiti 1	94
3.1.8 Targum Pseudo-Jonathan	94
3.1.9 The Samaritan Targum	95
3.1.10 Conclusions to the Targumim	95
3.1.11 The Peshitta	96
3.1.12 The Vetus Latina and Vulgate	96
3.2 Philo of Alexandria	97
3.3 Flavius Josephus	98
3.4 Apocrypha and Pseudepigrapha	100
3.4.1 Apocryphal Works	100
3.4.2 (Ethiopic) 1 Enoch	101
3.4.3 (Slavonic) 2 Enoch	107
3.4.4 Jubilees	108
3.4.5 Liber Antiquitatum Biblicarum of Pseudo-Philo	109
3.4.6 Testaments of the Twelve Patriarchs	110

3.4.7 (Syriac) 2 Baruch	112
3.4.8 Acts of Thomas	112
3.4.9 Testament of Adam	113
3.5 Qumran	113
3.5.1 The Genesis Apocryphon	114
3.5.2 (The Cairo Genizah Copy of the) Damascus Document	114
3.5.3 Ages of Creation	115
3.6 Rabbinic Tradition	115
3.7 New Testament	116
3.7.1 Jude and 2 Peter	117
3.7.2 1 Peter	120
3.7.3 1 Corinthians	122
3.8 The Church Fathers	124
3.8.1 Justin Martyr	124
3.8.2 Athenagoras	125
3.8.3 Irenaeus	126
3.8.4 Clement of Alexandria	127
3.8.5 Bardaisan of Edessa	128
3.8.6 The Pseudo-Clementine Literature	128
3.8.7 Tertullian	131
3.8.8 Origen	133
3.8.9 Cyprian	134
3.8.10 Commodian	135
3.8.11 Methodius	136
3.8.12 Lactantius	136
3.8.13 Alexander of Lycopolis	137
3.8.14 Eusebius	138
3.8.15 Cyril of Jerusalem	139
3.8.16 Ambrosius	139
3.8.17 Sulpicius Severus	140
3.8.18 Julius Africanus	141
3.8.19 Athanasius	144
3.8.20 Eusebius of Emesa	145
3.8.21 Didymus the Blind	147
3.8.22 Ephrem the Syrian	148
3.8.23 Hilary of Poitiers	150
3.8.24 Diodore of Tarsus	150

3.8.25 John Chrysostom	151
3.8.26 Philastrius	152
3.8.27 Aphrahat	153
3.8.28 Jerome	154
3.8.29 Augustine	156
3.8.30 John Cassian	159
3.8.31 Cyril of Alexandria	160
3.8.32 Theodoret of Cyrus	162
3.8.33 Basil of Seleucia	163
3.8.34 Later Church Fathers	163
3.8.35 Septuagint Genesis 4:26 and the Sethites-Interpretation in Patristic Literature	167
3.9 Late Middle Ages and Reformation	169
3.10 Newer Exegesis	171
3.11 Conclusions to the History of Exegesis	172
4. AT THE CROSSROADS: WEIGHING EXEGETICAL SOLUTIONS	181
4.0 Introduction and Method	181
4.1 The Preternatural Category: ‘Sons of God’ Interpreted as Angels	184
4.1.1 The Angels-Interpretation – Lexical Arguments (1)	185
4.1.2 The Angels-Interpretation – Contextual Arguments (2)	187
4.1.3 The Angels-Interpretation – Extrabiblical Arguments (3)	188
4.1.4 The Angels-Interpretation – Conceptual Arguments (4)	188
4.1.5 The Angels-Interpretation – Developmental Arguments (5)	189
4.1.6 The Angels-Interpretation – Theological Arguments (6)	191
4.1.7 The Angels-Interpretation – Evaluation	193
4.2 The Social Category: ‘Sons of God’ Interpreted as Mighty Ones	193
4.2.1 The Mighty Ones-Interpretation – Lexical Arguments (1)	194
<i>Excursus: Other Uses of אלהים to Denote Human Beings?</i>	196
4.2.2 The Mighty Ones-Interpretation – Conceptual Arguments (4)	198
4.2.3 The Mighty Ones-Interpretation – Evaluation	203
4.3 The Religious Category: ‘Sons of God’ Interpreted as Sethites	203
4.3.1 The Sethites-Interpretation – Lexical Arguments (1)	204
4.3.2 The Sethites-Interpretation – Contextual Arguments (2)	204
4.3.3 The Sethites-Interpretation – Conceptual Arguments (4)	206
4.3.4 The Sethites-Interpretation – Theological Arguments (6)	207

4.3.5 The Sethites-interpretation — Evaluation	208
4.4 The Mythological Category: ‘Sons of God’ Interpreted as Divine Beings	209
4.4.1 The Divine Beings-Interpretation — Lexical Arguments (1)	209
4.4.2 The Divine Beings-Interpretation — Extrabiblical Arguments (3)	210
(1) <i>‘Sons of the Gods’ in Ugaritic Literature</i>	211
(2) <i>The Divine Council in Ancient Near Eastern Literature: Vocabulary</i>	213
(3) <i>The Divine Council in Ancient Near Eastern Literature: Scene</i>	216
(4) <i>The Divine Council in Ancient Near Eastern Literature: Members</i>	217
4.4.3 The Divine Beings-Interpretation — Conceptual Arguments (4)	218
(1) <i>Other Old Testament Passages Mentioning ‘Sons of God’</i>	218
<i>Deuteronomy 32:8.43: Qumran and Septuagint</i>	219
<i>Job 1:6 and 2:1</i>	223
<i>Job 38:7</i>	224
<i>Psalm 29:1</i>	224
<i>Psalm 82</i>	227
<i>Psalm 89:6–9</i>	231
<i>Daniel 3:25</i>	234
(2) <i>The Divine Council in the Old Testament</i>	234
<i>The Divine Council in the Old Testament: Vocabulary</i>	235
<i>The Divine Council in the Old Testament: Scene and Members</i>	236
4.4.4 The Divine Beings-Interpretation — Developmental Arguments (5)	247
4.4.5 The Divine Beings-Interpretation — Theological Arguments (6)	247
4.4.6 The Divine Beings-Interpretation — Evaluation	248
4.5 Minor Variants and Combinations	248
4.5.1 Variants on a Category	248
4.5.2 Combination of Categories	250
4.6 Conclusions	250
4.6.1 Angels-Interpretation	251
4.6.2 Mighty ones-Interpretation	251
4.6.3 Sethites-Interpretation	251
4.6.4 Divine beings-Interpretation	252
4.6.5 Perspectives	253

5. NEW PERSPECTIVES:	
THE EXPRESSION 'SONS OF GOD' AS LITERARY CONTRASTING DEVICE	257
5.0 Introduction and Method	257
5.1 Divine Beings: Analysis of the Argument	258
5.2 Is the Expression 'Sons of God' a Set Phrase?	260
5.3 Does the Divine Beings-Interpretation Imply Polytheism?	262
5.4 Is Genesis 6:1–4 a Mythical Fragment within the Old Testament?	269
5.4.1 Methodological Problems of Defining Myth	270
5.4.2 Ancient Near Eastern Mythological Motifs in the Old Testament	273
(a) <i>Similar Narrative Elements</i>	273
(b) <i>Common Poetical Motifs</i>	274
(c) <i>Explicit References</i>	276
5.4.3 Comparison of Genesis 6:1–4 with Known Mythology	278
5.4.4 Mentioning without Affirming	284
5.5 Function and Purport of Genesis 6:1–4	287
5.5.1 Aetiology?	288
5.5.2 Polemic against Pagan Mythology or Cult?	288
5.5.3 One More Example of Overstepping Boundaries?	289
5.5.4 Allegory, Parody, or Irony?	290
5.5.5 Narrative Convention?	291
5.5.6 Literary Contrasting Device	292
5.5.7 Is Genesis 6:1–4 also a Story about Origins?	294
5.6 Final Observations	297
6. THE ROAD GOES ON:	
EPILOGUE	303
6.1 From Boulder to Keystone to Stumbling Block	303
6.2 The Origin of Idolatry	304
6.3 Ongoing Exegetical Conversation	305
6.4 Philosophical Background	306
6.5 Message in Context	307
APPENDIX:	
'DIVINE COUNCIL' AND 'SONS OF GOD' AT QUMRAN	311
Introduction	311
'Divine Council'	311

'Sons of God'	315
Conclusions	317
BIBLIOGRAPHY	319
Catalogues, Concordances, Dictionaries, Grammars, and Lexicons	319
Text Editions and Translations	322
Articles, Commentaries, and Monographies	329
SUMMARY	371
SAMENVATTING	378
ÖSSZEFOGLALÁS	386
INDEX OF BIBLICAL TEXTS	393
CURRICULUM VITAE	403

SUMMARY

The purpose of this study is to explore the meaning and function of the expression 'sons of God' in Genesis 6:1–4. In the course of the history of exegesis, four main solutions have been proposed to resolve the nature of the 'sons of God' in question: the 'angels-interpretation', the 'mighty ones-interpretation', the 'Sethites-interpretation' and the 'divine beings-interpretation'.

In following the **Introduction** in which the research-question is formulated, **Chapter 2** provides a linguistic analysis of Gen 6:1–4. Based on this research, it is suggested that an understanding of the 'sons of God' as beings belonging to the heavenly realm may be more plausible than viewing them as human beings, be it 'judges' or 'Sethites'.

The expression 'daughters of men' most likely refers to women in general and not solely to Cainite women, as is proposed by the so-called 'Sethites-interpretation'.

The reference in YHWH's reaction to a limited time of 120 years has to be viewed as pertaining to a limit on human lifespan and not to a period of respite before the flood, in which conversion was still possible. In his reaction, YHWH emphasises that his life-giving spirit will not remain in man without end. Despite its apparently high aspirations, mankind remains erring and mortal.

The word *nephilim* most probably refers to beings of a tall physical stature; the term appears to be used to describe the offspring of the 'sons of God' and the 'daughters of men'. The use of this very term might have had a frightening effect for contemporary readers. Perhaps with the purpose of clarifying their nature, Gen 6:4 describes them also as being *gibborim*, the famous heroes of long ago. Both words, *nephilim* and *gibborim*, can be understood as referring to the same category of persons, these being the offspring of the sexual relationships mentioned in Gen 6:1–4.

Genesis 6:1–4, in its present context, forms the literary bridge between the genealogy of Gen 5 and the subsequent story of the flood, depicting the degeneration of humanity in a few words.

Chapter 3 contains an overview of the history of exegesis, concentrating on the early exegesis of Gen 6:1–4.

The *angels-interpretation* appears to be the earliest known explanation of the expression ‘sons of God’ as it occurs in Gen 6:1–4. This mode of interpretation is demonstrably dominant in especially Jewish exegesis from the second century B.C.E. on, until the second century C.E., as far as it can be discerned in the extant documents. It is probable that the Enochic-tradition provided the basic elements for this exegesis. New Testament texts alluding to the narrative of Gen 6:1–4 do so *via* the Enoch-tradition; they, therefore, understood this passage as relating to (fallen) angels. However, the New Testament refrains from giving details which are found in the Enochic tradition. Research based on the writings of the church fathers shows that the angels-interpretation was also commonly accepted in patristic exegesis until the end of the fourth and the beginning of the fifth century. The Enochic tradition considerably influenced the conceptualisation and the wording of the angels-interpretation in patristic exegesis. This can be demonstrated when an explanation introduces details not present in Gen 6:1–4, details which can only have been gleaned from the Enochic tradition. Also the variant readings in the Septuagint version of Gen 6:1–4 may have strengthened the angels-interpretation, because some of its manuscripts read ‘angels of God’ in Gen 6:1–4 instead of ‘sons of God’. Several authors connect Gen 6:1–4 via the Enochic tradition with the origin of idolatry and the activity of evil spirits. Some authors who were advocates of the angels-interpretation adopted an allegorical explanation of Gen 6:1–4, thus avoiding any theological problem arising from this mode of interpretation.

In Jewish exegesis from the Second Temple period and thereafter, the *mighty ones-interpretation* made its appearance. Yet, this new direction in interpretation was not undisputed. The fact that this mighty ones-interpretation did not go unchallenged can also be inferred from the persistent traces of the angels-interpretation in the Targumim and from its later reappearance in Jewish writings. The mighty ones-interpretation was known at least to some of the Christian exegetes, yet they incorporated the translation ‘sons of the judges’ or ‘sons of the rulers’ into their own interpretation of the ‘sons of God’ as Sethites.

The earliest appearance of the *Sethites-interpretation* can be dated to the first half of the third century in the works of Julius Africanus, who mentions the possibility of a Sethites-interpretation together with the until then traditional angels-interpretation. The Sethites-interpretation became ever-increasingly accepted from the beginning of the fourth century, while at the same time the angels-interpretation gradually became to be viewed as heretical. Throughout the fourth

century, the angels-interpretation and the Sethites-interpretation appear to have co-existed. The definite change of the interpretive direction does not seem to have been influenced directly by a changed view of pseudepigraphic works, because Origen explicitly mentions the book of Enoch as being refuted by the church as a canonical document, but nevertheless favoured the angels-interpretation. Nonetheless, the fact that the Enochic tradition fell into oblivion may indirectly have facilitated the spreading of the Sethites-interpretation. The Sethites-interpretation possibly has its provenance in the Syriac tradition. It appears less probable that the Sethites-interpretation has its origin in gnostic thinking about Sethites and Cainites, as has been proposed by a few exegetes. The spiritual background of the Sethites-interpretation appears to be a changing perception of sexuality as compared to that of the Old Testament. This changed perception emphasised chastity and virginity. It has to be noted that the Sethites-interpretation explains Gen 6:1–4 from a male perspective in which the ‘sons of God’ are mainly victims. The key text for the Sethites-interpretation became the interpretation of Gen 4:26, which was understood in a way that Enosh ‘hoped to be called with the name of Lord God.’ If Enosh could hope to receive the designation ‘of God’, his offspring, consequently, were able to be called ‘sons of God’.

There exists an interesting difference between East and West pertaining to the motivation behind a Sethites-interpretation. In Oriental Christianity, Sethites were viewed as the ones who lived in accordance to the ideal of living in chastity, hence they were called ‘sons of God’. Occidental Christianity provided a more physical explanation: angels gradually came to be seen as having no corporeal substance. Exegetes reasoned that the non-corporeality of angels made sexual intercourse between angels and humans impossible, therefore, the angels-interpretation is rejected in favour of the Sethites-interpretation. Interestingly enough, traces of the earlier Enochic tradition remained present in the Sethites-interpretation.

While the exegetes of the Reformation maintained the Sethites-interpretation, the nineteenth century witnesses a revival of the angels-interpretation which is followed by the *divine beings-interpretation* taking its beginnings at the onset of the twentieth century.

As turns out from the history of exegesis, part of the diverse explanations of Gen 6:1–4 can be related to the historical context of each of the particular interpreters. Research on the history of exegesis also shows that the *Wirkungsgeschichte* of this short passage is more comprehensive and more varied than is expected at first sight.

Chapter 4 provides an evaluation of arguments in defence of a given exegetical solution. This research leads to the observation that no proper evaluation of arguments has ever been formulated. Arguments are mentioned and discussed in exegetical literature, but nowhere is a classification of their *nature* to be found. The new aspect of the present study is that it attempts to weigh the value of arguments based on an analysis of their nature. Therefore, a hierarchy of arguments is applied in the following order: lexical, contextual, extrabiblical, conceptual, developmental and theological arguments.

The *angels-interpretation* has the advantage of being the earliest known interpretation. This interpretation is consistent with the observation that, within the Old Testament, the concept of the expression ‘sons of God’ refers to beings beyond the human realm. However, it seems that during the earlier Old Testament period the ‘sons of God’ were probably not yet perceived as ‘angels’, as in later, especially post-exilic Jewish literature. If necessary, in most of the texts which mention the ‘sons of God’, the expression can be understood as referring to angels but not in all of them. The angels-interpretation is, therefore, not so much to be seen as opposed to the divine beings-interpretation but as its evolution.

The solution which sees the ‘sons of God’ as *mighty men* is ruled out by the lexical argument that the word אֱלֹהִים as an indication for ‘judges’ or ‘kings’ cannot be warranted. Furthermore, the extrabiblical arguments that kings were sometimes considered to be divine does not provide sufficient evidence. Kings, as a group, were never collectively called ‘sons of the gods’ or ‘sons of God’. Moreover, the concept of ‘divine kingship’ was not a general concept for monarchy. With regard to contextual arguments, it has to be noted, that an understanding of the ‘sons of God’ as mighty persons would yield an adequate explanation for Gen 6:1–4 only; the same explanation is not possible for any of the other passages about the ‘sons of God’.

The *Sethites-interpretation* is an unlikely candidate because of lexical and contextual counter-arguments. The Sethites-interpretation is more a theological construct, substantiated by the patristic exegesis of Gen 4:26. The close context of Gen 6:1–4 provides no clue of Sethites being called ‘sons of God’. The further claim that the Old Testament knows of a concept pertaining to pious people who are called his ‘sons’ by God is in direct contradiction to the Old Testament never applying the specific expression ‘sons of God’ to this group. Moreover, when people are called sons of YHWH, this is not so much an indication of their piety but of their ‘juridical’ status. They have been ‘adopted’ as children by YHWH, therefore, they are reminded to live in accordance with this status. It should also be noted that the

explanation ‘Sethites’ only fits in Gen 6:1–4 but in none of the other passages which mention the ‘sons of God’.

Cumulative evidence supports the approach which views the expression ‘sons of God’ as referring to *divine beings* not otherwise specified. The lexical argument that the word *בְּנֵי* functions as a category-marker results in the interpretation of the term as one referring to those who belong to the category of the divine. It can be added that, in extrabiblical literature, the expression ‘sons of the gods’ is a set phrase for deities. The conceptual evidence establishes that an understanding of the ‘sons of God’ as ‘divine beings’ fits all the other biblical passages in which the expression occurs. The remaining problems are mainly of a theological nature: even if a reference to ‘sons of God’ as divine beings is found in the Old Testament, how is this to fit into the presumed monotheistic mainstream of the Old Testament theology? Moreover, nowhere in the Old Testament is found a similar account in which divine beings have sexual relationships with human females. Such a narrative is even rare in the mythology of the ancient Near East. The only more-or-less contemporary literary body in which the narrative would fit is Greek mythology.

Apart from the result that the expression ‘sons of God’ most probably has to be interpreted as referring to ‘divine beings’, another result issuing from research of Chapter 4 is that the ‘sons of God’ in the Old Testament are probably not off-handedly considered to be members of the so called ‘divine council’. The Old Testament uses the concept of a divine council but this turns out to be different from the extrabiblical concept. When referring to the council of YHWH, no other deities are mentioned as possible members of this council. When the Old Testament refers to the council of YHWH and to ‘sons of God’, there is always a significant difference between YHWH and other divine beings, moreover, YHWH’s uniqueness is always respected.

If the expression ‘sons of God’ also in Gen 6:1–4 refers to divine beings, it will be necessary to focus on the question of what might its function be within this passage. After all, it can be said to be unique for the Old Testament to have ‘heavenly beings’ engaging in sexual relationships with earthly women.

Chapter 5 intends to shed light on the possible functions of the expression ‘sons of God’ and of Gen 6:1–4 within its context. In taking up the conclusion from chapter 4 that the expression ‘sons of God’ in Gen 6:1–4 most likely refers to heavenly beings not otherwise specified, several questions are to be answered. As answers to these questions the following solutions can be provided, some being more certain in their nature, others more tentative.

The use of the expression ‘sons of God’ in Gen 6:1–4 appears to be similar to identical expressions in other Old Testament texts. Evidence from comparison of these passages indicates that the expression functions as a set phrase, always referring to unspecified divine beings.

Understanding the ‘sons of God’ as divine beings does not, as a consequence, imply that the Old Testament acknowledges polytheism. The main issue of the Old Testament is not to deny the existence of other gods than YHWH but to state that these gods – whatever they are – are not worthy to be called gods and are insignificant when compared to YHWH. The Old Testament expresses this in various ways: by stressing the incomparability of YHWH or by declaring that these gods are not true gods, but only the product of human hands. Even so, within the Old Testament approach of this theme, there exists a certain diversity, given that several texts underscore the worthlessness of idols by refuting their existence. Nonetheless, interpreting the ‘sons of Gods’ as divine beings does not contradict a significant amount of the Old Testament passages about ‘other gods’.

Should allusions to mythological motifs be present in Gen 6:1–4, then they come closest to the Greek narratives about gods begetting offspring with humans.

Based on the speech-act theory, it can be argued that the illocutionary aim of Gen 6:1–4 is not to offhandedly affirm the mythological motifs in the narrative about the offspring of the ‘sons of God’ and the ‘daughters of men’. The interpreter can therefore consider the story to have other functions.

The Old Testament references to the ‘sons of God’ may function as a literary convention, both in narrative texts and in poetry. The hypothesis of the present chapter is that the expression ‘sons of God’ in the Old Testament serves in most of its occurrences as such a literary contrasting device; when the Old Testament refers to these ‘sons of God’, they are commonly depicted in a manner which emphasises YHWH’s sovereignty.

More tentatively, it is suggested that the story about the ‘sons of God and the daughters of men’ intends to refer to the origins of idolatry as told in the form of a far-reaching interference of divine beings with humans, given that it is recounted how the boundaries between the heavenly and the earthly realm are transgressed. The observation that the expression ‘sons of God’ often functions as a literary contrasting device indicates from the outset that the action of these beings is doomed to failure. Genesis 6:3 underlines this in so many words, describing a ‘counter-measure’ of YHWH which implicates that these divine beings can never pose as veritable rivals to YHWH.

The study closes with an **Epilogue** in which it is observed that the story-line overarching Gen 1–11 exhibits two basic problems: the first being the alienation from God, as seen in Gen 3 (and 4), and the second being, by consequence, the fracturing of the human community, as related in Gen 11:1–9. For the latter problem, mankind’s solution consists of building a city and a tower, to prevent themselves from being scattered over the earth. This human solution, however, is met by measures unleashed by God and as a result the situation only deteriorates, in that they are not only dispersed by God but also separated into different language groups. To the first problem, that of being alienated from God, there is a solution which presents itself, which is to be found in the form of a physical connection to beings from the divine realm. This option is also met by a reaction from God which aggravates the situation in such a way that man’s lifespan is reduced and, in the end, civilisation is devastated by the flood. While Gen 6:1–2.4 and 11:4 show how human solutions for alienation and fracturing only exacerbate the situation, this twofold problem is addressed by God in a positive way in his promise to Abram, Gen 12:2–3: God will bless him and his offspring, thus ending alienation, and through them “all the families of the earth” will be blessed, thus ending the fracturing of the human community.

In this light, the message of the episode about the ‘sons of God’, the ‘daughters of men’ and their offspring becomes more clear. The mixing of heavenly beings with humanity appears to be an expression of what all types of idolatry offer: a connection with the divine and therewith the promise of power; the mighty children of this strange marriage of heaven and earth can build a name for themselves. This is the eternal myth about humanity building empires – with the help of the gods, or whatever they may be called in different epochs. But this Promethean dream excludes the true God and creator of the universe. It consists of worshipping things which are themselves perishable and therefore leads into a blind alley. That is why YHWH draws the line, it being perhaps also a form of grace in disguise; humans still remain to be of ‘flesh’, they are mortals, and their lifespan is limited to 120 years.

When one reads further in the Old and New Testament, it appears that the longing for a marriage of heaven and earth, which results in an incorruptible creation, is not so much the problem as much as the *way in which* this can be reached, that is to say, not by human might or imagination.

SAMENVATTING

Het doel van deze studie is om de betekenis en functie van de uitdrukking ‘zonen Gods’ in Gen 6,1–4 te onderzoeken. Gedurende de geschiedenis van de exegese zijn er vier hoofdlijnen van exegese ontstaan die een antwoord proberen te geven op de vraag wie met deze ‘zonen van God’ bedoeld worden: de ‘engelen-interpretatie’, de ‘machtigen-interpretatie’, de ‘Sethieten-interpretatie’ en de ‘goddelijke wezens-interpretatie’.

Na de **Introductie** waarin de onderzoeksvraag wordt geformuleerd, geeft **Hoofdstuk 2** een linguïstische analyse van Gen 6,1–4. Op basis van dit onderzoek wordt geconstateerd dat het plausibeler is om de ‘zonen Gods’ op te vatten als wezens die behoren tot de hemelse sfeer dan er vanuit te gaan dat het in deze uitdrukking gaat om mensen, hetzij ‘rechters’, hetzij ‘Sethieten’.

De uitdrukking ‘dochteren van de mensen’ verwijst hoogstwaarschijnlijk naar vrouwen in het algemeen en niet alleen naar vrouwen die afstammen van Kaïn, een uitleg waar de Sethieten-interpretatie vanuit gaat.

De verwijzing in de reactie van JHWH naar een beperkte tijd van 120 jaar moet worden opgevat als een beperking van de menselijke levensduur, niet als een periode van respijt, voorafgaande aan de zondvloed, waarin nog bekering mogelijk zou zijn geweest. In zijn reactie benadrukt JHWH dat zijn leven-gevende geest niet altijd in de mens zal blijven: ondanks hun kennelijk hoge aspiraties blijven mensen zondig en sterfelijk.

Het woord *nefilim* beschrijft waarschijnlijk wezens van een meer dan gemiddelde lengte; de term lijkt gebruikt te worden om de afstammelingen van de ‘zonen van God’ en de ‘dochteren van de mensen’ aan te duiden. Het gebruik van specifiek deze aanduiding zou bedoeld kunnen zijn om een afschrikwekkend effect te creëren voor toenmalige lezers. Genesis 6,4 beschrijft dezelfde wezens ook als *gibborim*, de beroemde helden van lang geleden. Beide woorden – *nefilim* en *gibborim* – kunnen opgevat worden als een verwijzing naar dezelfde categorie, namelijk de afstammelingen die voortkwamen uit de seksuele relaties die genoemd worden in Gen 6,1–4.

In de huidige context vormt Gen 6,1–4 de literaire brug tussen het geslachtsregister in Gen 5 en het daarna volgende verhaal van de zondvloed. Dit korte verhaal tekent de degeneratie van de mensheid in een paar schetsmatige lijnen.

Hoofdstuk 3 bevat een overzicht van de geschiedenis van de exegese van Gen 6,1–4. Dit overzicht concentreert zich vooral op de vroege exegese van de perikoop.

De *engelen-interpretatie* blijkt de oudst bekende uitleg te zijn van de uitdrukking ‘zonen van God’, zoals die voorkomt in Gen 6,1–4. Deze wijze van uitleg is aantoonbaar dominant in vooral de Joodse exegese vanaf de tweede eeuw v. Chr. tot aan de tweede eeuw n. Chr. Waarschijnlijk leverde de Henoch-traditie de basiselementen voor deze exegese. Teksten uit het Nieuwe Testament die zinspelen op het verhaal van Gen 6,1–4 doen dat via de Henoch-overlevering. Dit betekent dat ze de passage opvatten als een verhaal over (gevallen) engelen. Het Nieuwe Testament is echter veel terughoudender in het geven van details dan de Henoch-traditie. Onderzoek gebaseerd op de werken van de kerkvaders laat zien dat de engelen-interpretatie in de exegese van de Oude Kerk algemeen aanvaard was tot aan het eind van de vierde en het begin van de vijfde eeuw. Het is opvallend hoezeer de Henoch-traditie de vormgeving en bewoording van de engelen-interpretatie in de werken van de kerkvaders beïnvloedde. Dit kan worden aangetoond wanneer in de uitleg details worden aangehaald die geen deel vormen van Gen 6,1–4, maar wel van de Henoch-traditie. De tekstvarianten in de handschriften van de Septuaginta hebben waarschijnlijk de engelen-interpretatie versterkt, omdat sommige handschriften de lezing hebben ‘engelen van God’ in plaats van ‘zonen van God’. Verschillende kerkvaders verbinden Gen 6,1–4 via de Henoch-traditie met het ontstaan van afgodendienst en de activiteit van boze geesten. Sommige kerkvaders die de engelen-interpretatie aanhingen, legden Gen 6,1–4 allegorisch uit, en vermeden op die manier theologische problemen die uit deze exegese konden voortvloeien.

In de Joodse exegese uit de periode van de Tweede Tempel en daarna komt de *machtigen-interpretatie* op. Deze uitleg was echter niet onomstreden. Dit kan ook worden geconstateerd op basis van hardnekkige sporen van de engelen-interpretatie in de Targumim en in latere Joodse geschriften. Deze machtigen-interpretatie was in ieder geval bekend bij enkele van de oudkerkelijke uitleggers. Zij combineerden de vertaling ‘zonen van de rechters’ of ‘zonen van de machtigen’ echter met hun eigen visie op de ‘zonen van God’ als Sethieten.

De vroegste opkomst van de *Sethieten-interpretatie* kan gedateerd worden in de eerste helft van de derde eeuw in de werken van Julius Africanus. Hij noemt de Sethieten-interpretatie als een mogelijkheid naast de tot dan toe gangbare engelen-interpretatie. De Sethieten-interpretatie werd steeds meer de algemeen geaccepteerde uitleg vanaf het begin van de vierde eeuw, terwijl tegelijkertijd de engelen-interpretatie steeds meer gezien werd als ketterij. Gedurende de vierde

eeuw lijken de engelen- en de Sethieten-interpretatie naast elkaar te hebben bestaan. De definitieve verandering van richting in de exegetische schijnt niet zozeer te zijn beïnvloed door een veranderde visie op de pseudepigrafische boeken, omdat Origenes al expliciet vermeldt dat het boek Henoch door de kerk niet als canoniek geaccepteerd werd, hoewel hij wel de engelen-interpretatie volgde. Desondanks zou het feit dat de Henoch-traditie steeds meer in de vergetelheid raakte indirect de opkomst van de Sethieten-interpretatie hebben kunnen bevorderd. De Sethieten-interpretatie is waarschijnlijk afkomstig uit de traditie van de Syrische kerkvaders en niet uit de gnostiek, zoals ook wel is gesuggereerd. De geestelijke achtergrond van de Sethieten-interpretatie lijkt ook te liggen in een veranderde visie op seksualiteit, vergeleken met de visie van het Oude Testament. Deze veranderde visie benadrukte kuisheid en maagdelijkheid. Het is opvallend dat de Sethieten-exegetische Gen 6,1–4 voornamelijk vanuit een mannelijk gezichtspunt benadert: de ‘zonen van God’ worden in die uitleg voornamelijk beschouwd als slachtoffers. De sleuteltekst voor de Sethieten-interpretatie was voor de kerkvaders meestal hun uitleg van Gen 4,26. Deze tekst werd gelezen op een manier dat Enos ‘met de naam van de Heer God genoemd hoopte te worden’. Als Enos een dergelijke verwachting kon hebben om omschreven te worden als ‘van God’, dan konden zijn nakomelingen bij gevolg ook ‘zonen van God’ genoemd worden.

Er blijkt een interessant verschil te bestaan tussen Oost en West wat betreft de motivatie achter de Sethieten-exegetische. In het Oosterse christendom werden de Sethieten gezien als degenen die in overeenstemming met het ideaal van kuisheid leefden, vandaar dat zij ‘zonen van God’ werden genoemd. De Westerse christenheid gaf eerder een fysieke uitleg: engelen werden steeds meer gezien als wezens die geen lichamelijke substantie hadden. Daarom redeneerden exegeten dat deze onlichamelijkheid seksueel contact tussen engelen en mensen onmogelijk maakt, wat vooral de reden was waarom zij de engelen-hypothese verwierpen ten gunste van de Sethieten-exegetische.

Terwijl de bijbeluitleggers uit de tijd van de Reformatie de Sethieten-exegetische handhaafden, laat de negentiende eeuw de herleving van de engelen-interpretatie zien. Daarna, aan het begin van de twintigste eeuw, werd de *goddelijke wezens-interpretatie* steeds meer algemeen geaccepteerd.

Het is interessant dat een deel van de verschillende interpretaties van Gen 6,1–4 ook terug te voeren is op de historische context van de verschillende uitleggers. Het onderzoek van de geschiedenis van de exegetische laat ook zien dat deze korte passage een *Wirkungsgeschichte* heeft die veelomvattender en gevarieerder is dan men op het eerste gezicht zou verwachten.

Hoofdstuk 4 bevat de evaluatie van argumenten die aangedragen worden voor de verschillende interpretaties. Studie van de exegetische literatuur leidt tot de waarneming dat er tot nu toe geen werkelijke evaluatie van deze argumenten heeft plaatsgevonden. Argumenten worden in het algemeen slechts opgesomd en bediscussieerd, maar nergens wordt echt gelet op de aard van de diverse aangedragen argumenten. Het nieuwe aspect van deze studie is dat gepoogd wordt om de waarde van de argumenten te wegen op basis van een analyse van hun aard. Daarvoor werd een hiërarchie van argumenten opgesteld, op een schaal die loopt van lexicale argumenten naar contextuele, buitenbijbelse en conceptuele argumenten. Vervolgens worden argumenten op basis van ontwikkeling en theologische argumenten gewogen.

De *engelen-interpretatie* heeft het voordeel dat dit de oudst bekende uitleg is. Deze uitleg komt ook overeen met de waarneming dat binnen het Oude Testament de uitdrukking ‘zonen van God’ altijd verwijst naar wezens buiten de menselijke sfeer. Het lijkt er echter op dat gedurende een eerdere periode deze ‘zonen van God’ in het Oude Testament niet als ‘engelen’ werden beschouwd, zoals dat in latere, post-exilische Joodse literatuur wel gebeurt. Eventueel zou de uitdrukking ‘zonen van God’ in de meeste teksten waar de uitdrukking voorkomt opgevat kunnen worden als een verwijzing naar engelen, maar dit kan niet in alle gevallen. De engelen-interpretatie kan daarom beter niet beschouwd worden als tegengesteld aan de ‘goddelijke wezens-interpretatie’, maar eerder als een verdere ontwikkeling daarvan.

De oplossing die de ‘zonen van God’ beschouwt als *machtige mannen* is uitgesloten op basis van het lexicale argument dat het woord אֱלֹהִים niet gebruikt kan worden als een aanduiding voor ‘rechters’ of ‘koningen’. Ook het buitenbijbelse argument dat koningen soms werden beschouwd als goddelijk, blijkt niet genoeg bewijsmateriaal te leveren. Koningen werden namelijk nooit collectief, als groep, aangeduid als ‘zonen van de goden’ of ‘zonen van God’. Bovendien was het concept van ‘goddelijk koningschap’ niet een algemene aanduiding voor een monarchie. Wanneer de ‘zonen van God’ worden opgevat als ‘machtigen’, zou dit alleen maar een aanvaardbare uitleg opleveren voor Gen 6,1–4; deze oplossing is niet mogelijk voor al de andere teksten waarin de ‘zonen van God’ genoemd worden.

De *Sethieten-interpretatie* is eveneens een onwaarschijnlijke kandidaat vanwege lexicale en contextuele tegenargumenten. De Sethieten-interpretatie blijkt per saldo meer een theologische constructie te zijn, die werd gedragen door de uitleg van Gen 4,26 in oudkerkelijke exegese. Ook de nabije context van Gen 6,1–4 levert geen aanwijzingen dat de Sethieten ‘zonen van God’ genoemd werden. Het

argument gebaseerd op de overtuiging dat in het Oude Testament vrome mensen soms door God ‘zonen’ genoemd worden is in rechtstreekse tegenspraak met het feit dat het Oude Testament voor deze groep mensen nooit de specifieke uitdrukking ‘zonen van God’ gebruikt. Bovendien, wanneer mensen door JHWH ‘zonen’ genoemd worden is dat niet zozeer vanwege hun vroomheid, als wel vanwege hun ‘juridische’ status. Ze waren ‘geadopteerd’ door JHWH als zijn kinderen, daarom worden ze eraan herinnerd om in overeenkomst met die positie hun leven in te richten. Ook hier geldt dat de uitleg ‘Sethieten’ alleen past in Gen 6,1–4 maar in geen van de andere teksten die de ‘zonen van God’ vermelden.

De opeenstapeling van bewijsmateriaal wijst erop dat de uitdrukking ‘zonen van God’ ziet op niet nader aangeduide *goddelijke wezens*. Het lexicale argument dat het woord יְהוָה kan functioneren als aanduiding van een categorie resulteert in de uitleg dat de term verwijst naar degenen die behoren tot de categorie van het goddelijke. Daaraan kan worden toegevoegd dat in buitenbijbelse literatuur de uitdrukking ‘zonen van de goden’ een vaste term is voor ‘goden’. Op grond van conceptuele argumenten kan daarbij ook nog gesteld worden dat wanneer de ‘zonen van God’ opgevat worden als ‘goddelijke / hemelse wezens’, deze uitleg past bij alle andere teksten in het Oude Testament waar een soortgelijke uitdrukking voorkomt. De moeilijkheden die op grond van deze exegese overblijven zijn voornamelijk van theologische aard: als met de ‘zonen van God’ werkelijk ‘goddelijke wezens’ bedoeld zijn, hoe past dit binnen de veronderstelde monotheïstische hoofdstroom van de theologie van het Oude Testament? Bovendien is elders in het Oude Testament geen soortgelijk verhaal te vinden waarin goddelijke wezens seksuele relaties aangaan met vrouwen. Een dergelijk verhaal is zelfs zeldzaam in de mythologie van het oude Nabije Oosten. Vergelijkbare verhalen zijn eigenlijk alleen te vinden in de Griekse mythologie.

Behalve dat de uitdrukking ‘zonen van God’ hoogstwaarschijnlijk verstaan moet worden als een verwijzing naar ‘goddelijke wezens’, is er nog een ander resultaat van het onderzoek in Hoofdstuk 4, namelijk dat de genoemde ‘zonen van God’ niet als vanzelfsprekend beschouwd moeten worden als leden van de zogenaamde ‘godenvergadering’ – een concept dat bekend is uit de buitenbijbelse literatuur. Ook in het Oude Testament komt de ‘godenvergadering’ voor, maar in de meeste gevallen blijkt dit concept een andere invulling te krijgen dan in de buitenbijbelse gegevens. Wanneer het Oude Testament verwijst naar de ‘raad van JHWH’, worden er geen andere goden genoemd als mogelijke leden van deze raad, verder is er altijd een significant verschil tussen JHWH en de andere aanwezigen.

Als de uitdrukking ‘zonen van God’ in Gen 6,1–4 inderdaad verwijst naar goddelijke wezens, is het noodzakelijk om de aandacht te richten op de vraag wat in dit geval de functie van dit korte verhaal zou kunnen zijn. Per slot van rekening is het uniek voor het Oude Testament dat ‘hemelse wezens’ seksuele verbindingen aangaan met aardse vrouwen.

Hoofdstuk 5 bedoelt meer helderheid te verschaffen over de mogelijke functies die de uitdrukking ‘zonen van God’ in Gen 6,1–4 heeft. Op basis van de conclusie uit Hoofdstuk 4 dat de uitdrukking waarschijnlijk slaat op niet nader aangeduide goddelijke wezens blijft er een aantal vragen over. Deze vragen kunnen als volgt beantwoord worden.

Het gebruik van de uitdrukking ‘zonen van God’ in Gen 6,1–4 lijkt niet te verschillen van dezelfde of soortgelijke uitdrukkingen in andere teksten in het Oude Testament. Vergelijking van de verschillende passages levert een aanwijzing op dat de uitdrukking als een vaste term functioneert, die in alle gevallen verwijst naar niet nader gespecificeerde wezens die tot de hemelse werkelijkheid behoren.

Een dergelijke uitleg betekent overigens niet dat het Oude Testament polytheïsme als juist zou erkennen. In dit opzicht is het belangrijkste punt voor het Oude Testament niet dat het bestaan van andere goden dan JHWH ontkend wordt; het voornaamste is dat het Oude Testament stelt dat deze goden – wie ze ook mogen zijn – de naam van goden niet verdienen en niets zijn in vergelijking met JHWH. Het Oude Testament drukt dit op verschillende manieren uit: door te benadrukken dat JHWH met niets en niemand te vergelijken is, of door te verklaren dat deze zogenaamde goden geen echte goden zijn, maar slechts het werk van mensenhanden. Er is binnen het Oude Testament een verschil van benadering als het gaat om ‘andere goden’, gezien de teksten die het accent leggen op de waardeeloosheid van de afgoden door zelfs hun bestaan te ontkennen. In ieder geval is een uitleg van de ‘zonen van God’ als goddelijke wezens niet in strijd met grote delen van het oudtestamentische materiaal over de ‘andere goden’.

Indien er in Gen 6,1–4 zinspelingen op mythologische motieven aanwezig zijn, dan komen die – voorzover de huidige kennis reikt – het dichtst bij de Griekse mythologie waarin goden regelmatig seksuele omgang met mensen hebben en op die manier kinderen voortbrengen.

Gebaseerd op de *speech-act* (‘taaldaden’) theorie kan gesteld worden dat het illocutionaire doel van Gen 6,1–4 wellicht niet is om in het verhaal over de afstamelingen van de ‘zonen van God’ en de ‘dochters van de mensen’ mythologische

motieven te bevestigen. In dat geval kan een exegeet op zoek gaan naar eventuele andere functies van dit verhaal.

De term ‘zonen van God’ zou in het Oude Testament zowel in de verhalende als in de poëtische gedeelten heel goed kunnen fungeren als een literaire conventie; waar deze ‘zonen van God’ voorkomen, worden ze gewoonlijk neergezet op een manier die de soevereiniteit van JHWH benadrukt.

Het is eventueel ook mogelijk dat het verhaal over de ‘zonen van God en de dochters van de mensen’ de bedoeling heeft om in metaforische taal iets te zeggen over de oorsprong van de afgodendienst, die in dat geval beschreven wordt als een vergaande vermenging tussen goddelijke en menselijke wezens, wanneer verhaald wordt hoe de grenzen tussen de hemelse en aardse werkelijkheid worden overschreden. Tegelijk is de waarneming dat de term ‘zonen van God’ vaak fungeert als een literair middel om contrast aan te geven een aanwijzing dat het handelen van deze wezens bij voorbaat kansloos is. Genesis 6,3 onderstreept dit met zoveel woorden door een ‘tegenmaatregel’ van JHWH te beschrijven, waaruit blijkt dat deze hemelse wezens nooit echte rivalen van JHWH kunnen zijn.

De studie sluit af met een **Epiloog** die signaleert dat de verbindende verhaallijn in Gen 1–11 vertelt over twee basisproblemen: in de eerste plaats de vervreemding van God, zoals blijkt in Gen 3, en in de tweede plaats de versplintering van de menselijke gemeenschap, zoals te lezen is in Gen 11,1–9. Voor dit laatstgenoemde probleem proberen mensen een oplossing te vinden die bestaat uit het bouwen van een stad met een toren, wat moet voorkomen dat ze over de aarde verspreid raken. Deze menselijke oplossingen botsen echter met Gods maatregelen, als gevolg waarvan de situatie alleen maar verslechtert. Ook voor het eerstgenoemde probleem, de vervreemding van God, dient zich een oplossing aan, die beschreven wordt als een fysiek contact met wezens uit de goddelijke sfeer. Maar deze oplossing loopt stuk op Gods reactie, die de situatie verergert omdat de menselijke levensduur verkort wordt en de samenleving tenslotte zelfs helemaal vernietigd wordt in de zondvloed. Terwijl Gen 6,1–2.4 en 11,4 laten zien hoe menselijke oplossingen voor vervreemding en versplintering de situatie alleen maar verergeren, pakt God dit dubbele probleem op een positieve manier aan in zijn belofte aan Abram, zoals beschreven in Gen 12,2–3: God zal Abram en zijn nakomelingen zegenen, wat een einde zal maken aan de vervreemding van God. Bovendien zullen “al de volken op aarde” gezegend worden, wat een einde maakt aan de versplintering van de menselijke gemeenschap.

Vanuit dit perspectief wordt de boodschap van de episode over de ‘zonen van God’, de ‘dochters van de mensen’ en hun afstammelingen ook duidelijker. De vermenging tussen hemelse en menselijke wezens laat zien wat alle vormen van afgoderij lijken te bieden: een verbinding met de goddelijke wereld en daarmee de belofte van macht; de machtige kinderen uit dit vreemde ‘huwelijk tussen hemel en aarde’ kunnen naam maken voor zichzelf. Het is de eeuwige mythe van mensen die imperia bouwen – met een beetje hulp van de goden, hoe die ook genoemd mogen worden in verschillende perioden van de geschiedenis. Maar deze Prometheus-achtige droom laat de echte God en schepper van het universum buiten beschouwing. Het bestaat uit het aanbidden van vergankelijke dingen en voert op een doodlopende weg. Dat lijkt de reden waarom JHWH een grens trekt, wellicht ook als een zegen in vermomming; mensen blijven ‘vlees’, ze zijn stervelingen, en hun levenstijd op aarde is op zijn hoogst 120 jaar.

Wie verder leest in het Oude- en Nieuwe Testament, ontdekt dat niet zozeer het verlangen naar een ‘huwelijk tussen hemel en aarde’ dat een onvergankelijke schepping zal opleveren het probleem is, als wel de *manier* waarop dit bereikt kan worden, dat wil zeggen: niet door menselijke macht of verbeelding.

ÖSSZEFOGLALÁS

A jelen dolgozat célja az, hogy megvizsgálja az ‘istenfiak’ kifejezés jelentését és funkcióját 1Móz 6,1–4-ben. Az exegézis története során az írásmagyarázat négy fővonala jött létre, amely feleletet próbált találni arra, hogy mit jelent ez az ‘istenek fiai’: az ‘angyalok-értelmezés’, a ‘hatalmasok-értelmezés’, a ‘setita-értelmezés’, illetve az ‘isteni lények-értelmezés’.

A Bevezetés után, amelyben megfogalmaztuk a kutatás kérdéseit, a **Második fejezet** az 1Móz 6,1–4 lingvisztikai magyarázatát adja. Ennek a kutatásnak az alapján megállapítjuk, hogy az ‘istenek fiai’ kifejezést megengedhető úgy értenünk, mint az isteni szférához tartozó lényeket, sokkal inkább mint az emberekre, azaz bírákra, vagy setitákra vonatkozó kifejezést.

Az ‘emberek leányai’ fogalom nagy valószínűséggel általánosságban vonatkozik asszonyokra, s nem kizárólag olyanokra, akik Káintól származnak, ahogyan azt a ‘setita-értelmezés’ kiindulópontnak veszi.

A Jahve reakciójában szereplő utalás a százhúsz évre, mint az emberi élet-tartam meghatározott idejére, nem úgy értendő, mint a vízözönt megelőző haladék, amelyben a megtérés még lehetséges lett volna. Reakciójában Jahve hangsúlyozza, hogy életadó lelke nem marad mindig az emberben, annak elismerten magas aspirációja ellenére az ember bűnös és halandó marad.

A *nefilim* kifejezés valószínűleg átlagosnál magasabb termetű lényeket ír le, amely kifejezést az ‘istenfiak’ és az ‘emberek leányai’ leszármazottainak megjelölésére használnak. Speciálisan ennek a megjelölésnek a használata azt célozhatja, hogy az akkori olvasóban rémisztő hatást érjen el. Az 1Móz 6,4 ugyanezeket a lényeket *gibborim*-nak, a régi idő ismert hőseinek nevezi. Mindkét szót – *nefilim* és *gibborim* – úgy is olvashatjuk, mint egyazon kategóriára utalást, nevezetesen olyan leszármazottakra, akik az 1Móz 6,1–4-ben megnevezett szexuális kapcsolatból jöttek létre.

Az 1Móz 6,1–4 jelenlegi kontextusában irodalmi hidat képez az 1Móz 5 nemzetség táblázata és az ezt követező özönvíz-elbeszélés között. Ez a rövid elbeszélés néhány vázlatos vonallal rajzolja meg az emberiség degenerációját.

A **Harmadik fejezet** az 1Móz 6,1–4 exegézis történetének áttekintését adja. Ez az áttekintés mindenképp a szakasz korai magyarázataira koncentrál.

Az *'angyalok-értelmezés'* az *'istenek fiai'* kifejezés legrégebbi ismert magyarázatának tűnik, ahogy az, az 1Móz 6,1–4-ben felbukkan. A magyarázatnak ez a módja hangsúlyosan domináns mindenekelőtt a zsidó írásmagyarázatban, a Kr.e. második századtól a Kr.u. második századig. Valószínűleg az Énok hagyomány ehhez az exegézishez alapvető elemeket nyújtott. Az Újszövetség szövegei, amelyek az 1Móz 6,1–4-re vonatkoznak, ezt az Énok hagyományokon át teszik. Ez azt jelenti, hogy a szakaszokat mint a (bukott) angyalok elbeszéléseként értelmezik. Az Újszövetség sokkal inkább visszafogott az Énok hagyomány részleteinek visszaadásával. Az egyházatyák műveire alapozott kutatás megmutatja, hogy az *'angyalok-értelmezés'* az Ógyház írásmagyarázatában a negyedik század végeig és az ötödik század elejéig általánosan elfogadott volt. Feltűnő az, hogy az Énok hagyomány mennyire befolyásolta az egyházatyák műveit az *'angyalok értelmezés'* formába öntésében és megfogalmazásában. Ez hangsúlyos lehet akkor, amikor a magyarázatban olyan részletek kerülnek elő, amelyek ugyan nem képezik az 1Móz 6,1–4 részét, de az Énok hagyományét igen. A Septuaginta kézírataiban szereplő szövegvariációk valószínűleg az *'angyalok-értelmezést'* erősítették, hiszen néhány kézirat az *'isten fiai'* helyett az *'isten angyalai'* olvasatot ad. Különböző egyházatyák az 1Móz 6,1–4-et az Énok hagyományon keresztül összekötik a bálványimádás és a gonosz lelkek létrejöttével. Némely egyházatyák, akik az *'angyalok-értelmezést'* követik, az 1Móz 6,1–4-et allegórikusan értelmezik és így megtakarítják a teológiai problémák létét, amelyek ebből az írásmagyarázataból származhatnak.

A Második Templom korában és azután a zsidó írásmagyarázatban a *'hatalmasok-értelmezés'* kerül elő. Ez az értelmezés vitatott volt. Ez megállapítható a Targumok és későbbi zsidó iratok makacs *'angyalok-értelmezés'* nyomaiból. A *'hatalmasok-értelmezés'* mindenestre ismert volt néhány ógyházi értelmező számára is. Összekombinálták a *'bírák fiai'* vagy a *'hatalmasok fiai'* fordítást a saját elképzelésükkel, amely szerint az *'istenfiak'* a setitákat jelenti.

A *'setita-értelmezés'* legkorábbi előkerülését a harmadik század első felére, Julius Africanus műveire tehetjük. Ő, a *'setita-értelmezést'* mint lehetőséget nevezi meg az addig érvényes *'angyalok-értelmezés'* mellett. A *'setita-értelmezés'* a negyedik század elejétől kezdve egyre inkább elfogadottá vált, s az *'angyalok-értelmezést'* egyre inkább eretnekségnek tekintették. A negyedik század folyamán az *'angyalok-'* és a *'setita-értelmezés'* egymás mellett létezőnek tűnik. Az exegézis irányának valódi megváltozását nem annyira a pszeudográf könvekről való látás megváltozása befolyásolta, hiszen Origenész határozottan kimondja, hogy az Énok könyvét nem fogadja el kanonikusnak, mégis ő is az *'angyalok-értelmezést'* követi. Mégis tény az, hogy az Énok hagyomány mindinkább a feledésbe sülyedt, s ez

előmozdíthatta a 'setita-értelmezés' előretörését. A 'setita-értelmezés' valószínűleg a szír egyházatyák hagyományából származik és nem a gnoszticizmusból, bármennyire is sugallmazák ezt. A 'setita-értelmezés' szellemi háttere a szexualitásról alkotott nézet megváltozásában keresendő, összehasonlítva az Ószövetség szemléletével. Ez a megváltozott látás az önmegtartóztatást és a szüzességet hangsúlyozta. Feltűnő, hogy az 1Móz 6,1–4 'setita-értelmezése' mindenekelőtt hímnemű szemlélet alkalmaz: az 'isten fiait' a magyarázatban áldozatként szemléli. A 'setita-értelmezés' kulcsszövege az egyházatyák számára leginkább az 1Móz 4,26 általuk képviselt magyarázata volt. Ezt a szöveget úgy olvasták, hogy Énos Isten nevére remélte neveztetni magát. Amennyiben Énos ilyen várakozást írhatott körül, mint Istenről / Istenként neveztetni, akkor az ő leszármazottait ennek következtében 'isten fiai'-nak nevezhették.

Érdekes különbség áll elő Kelet és Nyugat között a 'setita-értelmezés' motívációinak tekintetében. A keleti keresztyénségben a setitákat úgy szemlélik, mint akik az önmegtartóztatás ideáljának megfelelően éltek, és ezért nevezték őket 'isten fiai'-nak. A nyugati keresztyénség azonban fizikai magyarázatot adott: az angyalokat sokkal inkább úgy tekintették, mint olyan lényeket, akik nem bírnak testi szubsztanciával. Ebből következett az írásmagyarázók azt, hogy az angyalok és emberek közti szexuális érintkezést a testetlenség lehetetlenné teszi, ez volt az oka leginkább annak, hogy miért vetették el az 'angyalok-értelmezést' a 'setita-értelmezés' javára.

Bár a Reformáció bibliaértelmezői a 'setita-értelmezést' képviselték, a tizenkilencedik században az 'angyalok-értelmezés' újra éledése látható. Ezután, a huszadik század elején egyre inkább elfogadták az '*isteni lények-értelmezést*'.

Érdekes, hogy az 1Móz 6,1–4 különböző értelmezéseinek egy része visszavezethető a különböző magyarázók történeti kontextusára. Az írásmagyarázat történetének kutatása megmutatja, hogy a *Wirkungsgeschichte* ilyen rövid szakasza sokkal jelentősebb és változatosabb annál, mint azt első pillantásra várnánk.

A **Negyedik fejezet** tartalmazza azoknak az érveléseknek a kiértékelését, amelyeket a különböző magyarázatok elénk tárnak. Az írásmagyarázati irodalom tanulmányozása elvezet addig a megállapításig, hogy mindeddig ezeknek az érveléseknek igazi kiértékelése nem történt meg. Az érveléseket csupán összegyűjtötték és vitatták, de sohasem szenteltek figyelmet a különböző előtárt érvelések *módjára*. E dolgozat új aspektusa az, hogy megkísérli az érvelések természetét mérlegre tenni. Így az érvelések hierarchiáját állítjuk fel egy olyan skálán,

ahol a lexikális érvelések, kontextuális, Biblián kívüli és konceptuális érvek felé közelítenek. Ezután az érvelések a teológiai érvek fejlődésének alapján méretnek le.

Az *'angyalok-értelmezés'* előnye az, hogy ez a legrégebb ismert magyarázat. Ez az értelmezés megegyezik az 'isten fiai'-nak Ószövetségén belüli értelmezésével, amely mindig az emberi szférán kívüli lényekre utal. Úgy tűnik, hogy az Ószövetségben, annak korai szakaszában, az 'isten fiai'-t nem angyalokként szemlélték, amint az a későbbi fogság utáni zsidó irodalomban történt. Bármennyire is az 'isten fiai' kifejezés a legtöbb olyan szövegben, ahol ez előfordul, az angyalokra történő utalásként érthető, mégsem igaz ez minden esetben. Az 'angyalok-értelmezést' ezért jobb nem úgy szemlélnünk, mint az 'isteni lények-értelmezés' ellentétét, hanem sokkal inkább mint annak továbbfejlesztett változatát.

Az a megoldás, amely az 'isten fiai'-t úgy szemléli, mint *hatalmas embereket*, kizárható azzal a lexikális érveléssel, hogy az מַלְאָכִים szó nem használatos 'bírák' vagy 'királyok' értelemben. Az a Biblián kívüli érvelés, hogy a királyokat gyakran tekintették isteninek, sem szolgáltat elegendő bizonyítékot. A királyokat tudniillik soha nem jelölték csoportként vagy kollektívumként, mint az 'istenek fiai'-t, vagy 'isten fiai'-t. Sőt, az 'isteni királyság' koncepciója sem szolgál a monarchia általános megjelölésére. Amikor az 'isten fiai'-t mint 'hatalmasokat' jelölik, ez csak az 1Móz 6,1–4 elfogadható magyarázatára szolgál, de ez nem lehet megoldás azokra az egyéb szövegekre, amelyek 'isten fiai'-t említik.

A *'setita-értelmezés'* is valószínűtlen megoldás a lexikális és kontextuális ellenérvek fényében. A 'setita-értelmezés' sokkal inkább egy teológiai konstrukció, amelyet az 1Móz 4,26 hordozott az ógyházi írásmagyarázatban. Az 1Móz 6,1–4 szűkebb kontextusa nem nyújt utalásokat arra, hogy a setitákat 'isten fiai'-nak nevezték. Az érvelés azon a meggyőződésen alapul, hogy az Ószövetségben a kegyes embereket néha Isten 'fiainak' nevezték. Ez szöges ellentétben áll azzal a ténnyel, hogy az Ószövetség az emberek ezen csoportjával kapcsolatban soha nem használja a 'isten fiai' elnevezést. Sőt, akkor, amikor embereket neveznek 'Jahve fiainak', azt nem annyira kegyességük, mint inkább 'jogi' helyzetük miatt teszik. Jahve, gyermekeiként 'adoptálta' őket azért, hogy emlékeztesse őket arra, hogy helyzetüket és életüket egységben folytassák. Ebben az esetben is érvényes az, hogy a 'setita-értelmezés' csak az 1Móz 6,1–4-re vonatkozik, de olyan egyéb szövegekre nem, amelyek 'isten fiai'-ról beszélnek.

A bizonyítékok egymásra halmozásra arra utal, hogy az 'isten fiai' kifejezés (pontosabban nem meghatározott) *isteni lényekre* vonatkozik. Az a lexikális érv, amely szerint a בְּנֵי יְהוָה szó egy bizonyos csoport megjelölésére szolgálhat, azt a magyarázatot eredményezi, hogy a kifejezés azokra vonatkozik, akik az isteni

kategóriában tartoznak. Hozzáfűzhető ehhez az, hogy a Biblián kívüli irodalomban az ‘istenek fiai’ állandó megfelelője az ‘istenek’-nek. A konceptuális érvek alapján az is állítható, hogy amikor az ‘isten fiai’ említetnek, ekkor ezek ‘isteni / égi lények’. Ez a magyarázat az Ószövetség egyéb szövegeire is vonatkozik, ahol ezek a kifejezések előfordulnak. Azok a nehézségek, amelyek ennek az írásmagyarázatnak az alapján megmaradnak, teológiai jellegűek: ha az ‘isten fiai’ valóban ‘isteni lényeket’ jelent, hogyan illik ez az Ószövetség teológiájának feltételezett monoteisztikus főáramlatába? Ezen felül, az Ószövetségben sehol sem található olyan, vagy ehhez hasonló elbeszélés, amelyben ‘isteni lények’ asszonyokkal kerülnek szexuális kapcsolatba. Efajta elbeszélések magában a régi közelkeleti mitológiában is ritkák. Hasonló elbeszéléseket kizárólag a görög mitológiában találunk.

Azon kívül, hogy az ‘isten fiai’ alatt legvalószínűbben isteni lényekre való utalást kell érteni, a negyedik fejezetben a kutatásnak még egy eredménye kerül elő, nevezetesen, hogy a fent nevezett ‘isten fiai’-t nem magától értetődően az ‘istenek tanácsa’ tagjainak kell tekinteni, ahogyan ez a koncepció a Biblián kívüli irodalomban ismeretes. Az istenek tanácsa az Ószövetségben is előfordul, de a legtöbb esetben ez a koncepció más tartalmat nyer, mint a Biblián kívüli adatokban. Amikor az Ószövetség Jahve tanácsára utal, nem nevez meg egyéb isteneket, mint ennek a tanácsnak lehetséges tagjait és minden esetben szignifikáns különbség van Jahve és a más jelenlevők között.

Abban az esetben, amikor az ‘isten fiai’ az 1Móz 6,1–4-ben ‘isteni lényekre’ utal, szükséges figyelmet szentelnünk annak a kérdésnek, hogy ebben az esetben ez a rövid elbeszélés milyen funkciót tölthet be. Végül is egyedülálló az Ószövetség számára, hogy ‘isteni lények’ földi asszonyokkal lépnek szexuális kötelékbe.

Az Ötödik fejezet fényt kíván deríteni az 1Móz 6,1–4-ben szereplő ‘isten fiai’ kifejezés lehetséges funkciójára. A negyedik fejezet következtetése alapján, nevezetesen, hogy a kifejezés valószínűleg pontosabban nem meghatározott ‘isteni lényekre’ vonatkozik, egy csomó kérdést vet fel. A következőkben ezekre a kérdésekre keresünk feleletet.

Az ‘isten fiai’ kifejezés használata az 1Móz 6,1–4-ben, úgy tűnik, nem különbözik az Ószövetség egyéb szövegeiben előforduló azonos vagy efajta kifejezéstől. A különböző szakaszok összehasonlítása olyan iránymutatással szolgál, hogy a kifejezés állandó meghatározásként funkcionál: minden esetben olyan pontosabban nem meghatározott lényekre utal, amelyek az égi valósághoz tartoznak.

Egy ilyen magyarázat nem jelenti azt, hogy az Ószövetség elismerné a politeizmust. Ebben a tekintetben a legfontosabb álláspont az Ószövetség számára nem az, hogy más Jahvén kívüli istenek létét tagadja, hanem a legfontosabb az, hogy ezek az istenek – akárkik legyenek is – nem szolgálnak rá az isten névre és Jahvéval nem hasonlíthatók össze. Ezt az Ószövetség különböző módon fejezi ki: annak a hangsúlyozásával, hogy Jahve semmivel és senkivel nem hasonlítható össze, vagy pedig azáltal, hogy az úgynevezett istenek nem valódi istenek, hanem csak emberi kéz művei. Az Ószövetségen belül megközelítési különbség van abban, hogy a más isteneket egyes szövegek értéktelennek ítélik, vagy létüket tagadják. Minden esetben az ‘isten fiai’-nak mint ‘isteni lényekként’ való magyarázata nem áll ellentétben az ószövetségi anyag más istenekről szóló szövegek nagy részével.

Amennyiben az 1Móz 6,1–4-ben mitológiai motívumokra való utalás van, akkor ezek – amennyire azt mai ismeretünk alátámasztja – a görög mitológiához állnak a legközelebb, amelyben az istenek rendszeresen emberekkel folytatnak szexuális kapcsolatot és ezen módon gyermekeket nemzenek.

A *speech-act* teória alapján állítható, hogy az 1Móz 6,1–4 illokucionáris célja talán nem is az, hogy az ‘isten fiai’ leszármazását és az emberek leányainak mitológikus motívumait megerősítse. Ebben az esetben az írásmagyarázó az elbeszélés számára más funkciót kereshet.

Az ‘isten fiai’ kifejezés az Ószövetségben, annak mind az elbeszélő, mind pedig költői részeiben egy olyan irodalmi konvencióként szolgálhat, amelyben az ‘istenek fiai’ úgy fordulnak elő és úgy ábrázoltatnak, hogy ezen a módon hangsúly kerüljön Jahve szuverenitására. Az is lehetséges, hogy az ‘isten fiai’ és az ‘emberek leányai’ elbeszélés szándéka az, hogy metaforikus nyelven mondjon el valamit a bálványimádás eredetéről, amelyet ebben az esetben egy, az isteni és az emberi lények között létrejött elegyedésként ír le, amely azt beszéli el, hogy az égi és földi valóság közti határok hogyan mosódnak el. Ugyanakkor megfigyelhető, hogy az ‘isten fiai’ kifejezés gyakran irodalmi eszközként szolgál, amely arra utal, hogy ezeknek a lényeknek cselekedete már a kezdet kezdetén esélytelen. Az 1Móz 6,3 ezt Jahve ellenintézkedésével írja le és húzza alá, amelyből kitűnik, hogy ezek az égi lények soha sem lehetnek Jahve valódi riválisai.

A dolgozat **Epilógussal** zárul, amely az 1Móz 1–11 két alaproblémáját jelzi és tárja elő: elsősorban az Istentől való elidegenedést, amint azt kitűnik az 1Móz 3-ból, másodsor az emberi közösség meghasadását, ahogy az az 1Móz 11,1–9-ben olvasható. Ezt az utóbbi problémát, amely a földön történt szétszóródásban áll előttünk, az emberek város- és toronyépítéssel kívánják feloldani. Ezek az emberi

megoldások az isteni szabályokkal ütköznek és ezeknek következménye csak rontja a helyzetet. Az elsőként említett probléma, az Istentől való elidegenedés, megoldásaként az isteni szférából származó lényekkel történő fizikai érintkezést kínálja. De ez a megoldás megsemmisül Isten reakciója következtében, hiszen a helyzet rosszabbodik: az emberi élettartam megrövidül és a társadalom a vízözön által teljesen eltűnik. Amíg az 1Móz 6,1–2.4 és a 11,4 azt mutatja meg, hogy az elidegenedés és a meghasadás emberi megoldásai csak rontanak a helyzeten, addig Isten ezt a kettős problémát pozitív módon kezeli Ábrahámnak az 1Móz 12,2–3-ban lévő ígérete alapján: Isten meg fogja áldani őt és utódait, ami véget vet az Istentől való elidegenedésnek és ezen kívül “a föld minden népe” is megáldatik, amely véget vet az emberi közösség meghasadt voltának. Az ‘isten fiai’ és az ‘emberek leányai’ epizód üzenete s annak következménye ebből a perspektívából már világosabb. Az égi és emberi lények keveredése megmutatja azt a törekvést, amelyet a bálványimádás minden formája kínál: az isteni világhoz való kapcsolódást és a hatalom ígéretét; a torz ‘föld és ég közötti házasságból’ származó hatalmas gyermekeket, akik nevet szerezhetnek maguknak. Az ember örök mítosza, a birodalom-teremtés apró isteni segítséggel, bárhogy is nevezik ezt a történelem különböző szakaszaiban. Azonban ezt a Prométheusz-szerű álmot az igazi Isten, az univerzum teremtője, figyelmen kívül hagyja. Az elmúló dolgok imádatából származó lét zsákutcába vezet. Ez az oka annak, amiért Jahve egy határt húz, amely valójában egy áldás is lehet: embernek maradni, ‘testnek’, halandónak, és az életnek ideje a földön legfeljebb százharminc év.

Aki az Ó- és az Újszövetséget tovább olvassa, felfedezi, hogy a probléma nem annyira az ég és föld közötti házasság utáni vágy, amely egy el nem pusztuló teremtést hoz létre, hanem sokkal inkább, hogy ez milyen *módon* érhető el, nevezetesen: emberi hatalom és önálló elképzelés nélkül.

CURRICULUM VITAE

Personal Data

Name: Jacob Johannes Theodoor (Jaap) Doedens

Date of birth: 4 January 1969

Place of birth: Bedum, The Netherlands

Marital state: married with Timea Mária Doedens-Tasnády since 1996

Children: Miriam (1997), Eszter (1999), Aletta (2004), Bence Johannes (2013)

Education

- Master of Arts (in Theology) — Theological University of the Reformed Churches (Lib.) in The Netherlands, Kampen, 1996. Main subject: Old Testament; subsidiary subjects: Biblical Aramaic and Akkadian
- Post-Academic Course Systematic Theology, Theological University of the Reformed Churches in the Netherlands, Kampen, 2000
- Post-Academic Course Canon Law, Theological University of the Reformed Churches in the Netherlands, Kampen, 2003 (I), 2004 (II)
- Intensive Course Modern Greek, School of Modern Greek Language, Aristoteles University, Thessaloniki, Greece, 2010, 2012

Professional History

- Teacher Biblical Hebrew at the Reformed Theological Highschool, Zwolle, The Netherlands, 1994–1996
- Ordained Minister of the Reformed Churches (Lib.) in the Netherlands, Vlissingen (Flushing), The Netherlands, 1997–2007
- Research assistant (*tudományos segédmunkatárs*) at the Theological Academy of the Reformed Church College in Sárospatak, Hungary; Department History of Religions and Biblical Theology, Department New Testament, 2007–2010
- Graduate teaching assistant / instructor (*tanársegéd*) at the Theological Academy of the Reformed Church College in Sárospatak, Hungary; Department New Testament, 2010–2012
- Senior lecturer / assistant professor (*adjunktus*) at the Theological Academy of the Reformed Church College in Sárospatak, Hungary; Department New Testament, 2012–