

*S.D. Snyman*

---

# WANNEER 'N TEKS TEKSTE AANHAAL. MALEAGI 1:6-14 AS VOORBEELD<sup>1</sup>

## ABSTRACT

### WHEN A TEXT QUOTES OTHER TEXTS: MALACHI 1:6-14 AS AN EXAMPLE

The problem posed in this article is a fairly straightforward one: Do Pentateuch traditions occur in Malachi 1:6-14 and if so, how are they used? The problem is approached by searching for quotations, shared terminology, inversions and common themes that occur in both the Pentateuch and Malachi. This investigation reveals that there are mainly three ways in which Pentateuch traditions function in this pericope: The vocabulary or phrases in the text allude to recognisable Pentateuch traditions; interpretations are applied to a new situation and utilised in creative ways (new applications were made applicable to the period in which the prophet lived at the time), and the combination with other known traditions from the Old Testament/Hebrew Bible.

## 1. PROBLEEMSTELLING

Die probleem wat in hierdie bydrae gestel word, is 'n eenvoudige vraag: Kom Pentateug-tradisies in Maleagi 1:6-14 voor en, indien wel, hoe word hulle aangewend? Die vraag word gevra teen die agtergrond van 'n groeiende belangstelling in die bestudering van die verband tussen dele van die Ou Testament in intertekstuele verband en ook as gevolg van die hoë waarde wat daar aan die Torah toegeken is in die tydperk ná die ballingskap en ná die voltooiing van die tempel in 515 v.C. Die probleem word benader deur te soek vir aanhalings, gedeelde terminologie, inversies en gedeelde temas wat in sowel die Pentateug as die Maleagi-teks voorkom.

---

<sup>1</sup> Verwerkte weergawe van 'n referaat gelewer voor die Gespreksgroep Bybelwetenskappe aan die Fakulteit Teologie, UV, op 7 September 2007.

## 2. VOORVERONDERSTELLINGS

### 2.1 Die Pentateug

Die ondersoek word gedoen vanuit die vertrekpunt dat die Pentateug die produk is van 'n lang en komplekse geskiedenis van oorsprong waar diverse materiaal uit verskillende bronne byeengebring is. In die verloop van die geskiedenis is materiaal toegeëien, gerangskik en herrangskik voordat dit die vorm en inhoud wat ons vandag ken, aangeneem het.

Vir die doel van hierdie ondersoek gaan daar nie gepoog word om materiaal toe te ken aan die klassieke vier Wellhausenianse bronne van J, E, D en P nie, maar eerder om die sienings van geleerdes soos Brueggemann (2003:19-21) en Rendtorff (2005:11-12) as vertrekpunt te neem. Hierdie outeurs is van mening dat die Pentateug die gevolg is van twee groot trajekte wat mettertyd gekombineer is, naamlik die sogenaamde Priesterlike Tradisie wat die eerste vier boeke van die Pentateug beslaan, en tweedens wat bekend staan as die Deuteronomistiese tradisie, wat deur die boek Deuteronomium tot die Pentateug bygedra word (Brueggemann 2003:98-99), om een majestueuse literêre meesterstuk te vorm wat strek van die heel begin reg tot by die dood van Moses, met die volk Israel wat op die drumpel staan om die beloofde land binne te gaan.

'n Ander voorveronderstelling wat deel uitmaak van die agtergrond van hierdie ondersoek is dat die Pentateug waarskynlik grotendeels as 'n literêre werk in 'n tyd van die ballingskap ontstaan het (Brueggemann 2003:21).

### 2.2 Die boek Maleagi

Daar is konsensus oor die feit dat die boek Maleagi gedateer moet word in die tyd ná die ballingskap, iewers tydens die Persiese Ryk, waarskynlik ná die voltooiing van die tempel in 515 v.C. en vóór die tyd van Esra (458) en Nehemia (445) (Hill 1998:51). Dit beteken dat die profeet sy profetiese redes gelewer het iewers tydens die heerskappy van Darius I (521-486), Xerxes (486-465) en Artaxerxes (464-424). Die gebruik van die term *peha* (פְּהָא) in Maleagi 1:8 word gewoonlik as argument ten gunste van hierdie datering gebruik. Ongelukkig is baie min bekend omtrent die lotgevalle van die volk van Juda in hierdie tydperk. Daar word aanvaar dat die boek Maleagi nader aan die tyd van Esra en Nehemia geplaas moet word, en dat die boek redelik gou voltooi is ná die aanvanklike uitspreek van die profesieë wat in die boek weerspieël word. In hierdie tyd het die monargie van Dawid reeds byna 'n eeu lank nie meer bestaan nie, en was die priesterskap besig om hulle beheer oor godsdiens, en moontlik selfs ook oor die regering in Juda, te verstewig. Hierdie profeet is vir ons onbekend, en daar is feitlik geen verdere inligting oor hom beskikbaar nie.

— nie uit die boek wat aan hom toegedig word nie, en ook nie uit die res van die Ou Testament nie.

Daar word algemeen aanvaar dat Maleagi 1:6-2:9 'n perikoop vorm, maar die perikoop kan ook in twee dele verdeel word, naamlik Maleagi 1:6-14, wat handel oor die wanpraktyke van die priesters ten opsigte van die bring van offers, en Maleagi 2:1-9, wat handel oor die priesters se pligte ten opsigte van die onderrig van die Torah, en waar geen verdere verwysings na die offers gemaak word nie. Ter wille van die omvang van die artikel word daar net aan Maleagi 1:6-14 aandag gegee.

Maleagi 1:6-14 kan in die volgende sub-eenhede opgedeel word: Vers 6 kan beskou word as die algemene inleiding tot die res van die eenheid. Verse 7-8 gee 'n oorsig oor die minderwaardige gehalte van diere wat as offers gebring is. Verse 9-10 beklemtoon die uitwerking van die swak gehalte van offers, terwyl verse 11-14 die uiteindelige gevolge uitspel van die wanpraktyke wat deur die priesters geduld en selfs onderskryf is.

Die hipotese wat hier getoets word, is dat die profesieë wat in die boek Maleagi vervat is (minstens in Maleagi 1:6-14) wel na die oordeel van die aanvanklike hoorders en later die lesers, gebruik gemaak het van bekende Pentateug-tradisies. Veral in die tweede perikoop van die boek word 'n striemende aanval geloods op die priesters en die priesterskap, gegrond op verwysings uit die Pentateug ten opsigte van wat van priesters verwag word.

### 3. 'N ONDERSOEK NA PENTATEUG-TRADISIES IN MALEAGI 1:6-14

- 6 בן יכבד אב ועבד אדניו ואם־אב אני איה כבודי ואם־אדונים  
אני איה מוראי אמר יהוה צבאות לכם הכהנים בווי שמי  
ואמרתם במה בוינו את־שמך:  
7 מגישים על־מזבחי לחם מגאל  
ואמרתם במה גאלנוך  
באמרכם שלחן יהוה נבזה הוא:  
8 וכי־תגשון עור לזבח אין רע וכי תגישו פסח וחלה  
אין רע הקריבחו נא לפחתך הירצך או הישא פניך אמר יהוה  
צבאות:  
9 ועתה חל־נא פני־אל ויחננו מידכם היתה זאת הישא  
מכם פנים אמר יהוה צבאות:  
10 מי גס־בכם ויסגר דלתים ולא־תאירו מזבחי חנם

איך לי חפץ בכם אמר יהוה צבאות ומנחה לא־ארצה מידכם:  
 11 כי ממזרח־שמש ועד־מבואו גדול שמי בגוים ובכל־מקום  
 מקטר מגש לשמי ומנחה שהורה כי־גדול שמי בגוים אמר  
 יהוה צבאות:

12 ואתם מחללים אות באמרוכם שלחן אדני מגאל הוא וניבו  
 נבוה אכלו:

13 ואמרתם הנה מתלאה והפחתם אותו אמר יהוה צבאות  
 והבאתם גזול ואת־הפסח ואת־החולה והבאתם את־המנחה הארצה  
 אותה מידכם אמר יהוה: ס

14 וארור נוכל ויש בעדרו זכר ונדרר וזבח משחת לאדני כי  
 מלך גדול אני אמר יהוה צבאות ושמי נורא בגוים:

(Biblia Hebraica Stuttgartensia — Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 1990.)

Die Pentateug-tradisies in hierdie perikoop funksioneer hoofsaaklik op drie wyses: Pentateug-tradisies funksioneer eerstens deur middel van woordeskat of frases in die teks wat verwys na herkenbare Pentateug-tradisies; tweedens deur die Pentateug-tradisies waarna daar verwys word, te interpreteer en derdens deur Pentateug-tradisies te kombineer met ander bekende tradisies uit die Ou Testament/Hebreeuse Bybel.

### 3.1 Verwysings na Pentateug-tradisies

#### 3.1.1 Maleagi 1:6

Die gebruik van die werkwoord *kbd* (כבד) in Maleagi 1:6 skep 'n onontkenbare verband met die Dekaloog in Eksodus 20:12 (Deut. 5:16), wat die teks ook koppel aan die (priesterlike) Sinai-tradisie in Israel. Eerbetoon aan ouers is nie slegs gebonde aan die Dekaloog nie; ander tekste in die Pentateug weerpieël dieselfde houding teenoor vaders en moeders (Deut. 21:18-21).

Diensknegte het geen ander keuse gehad as om hulle meesters te eer nie, vanweë die feit dat hulle die eiendom van hulle meesters was. “Eer” in hierdie sin dui op respek en die aanvaarding van gesag, eerder as liefde. Daarom is dit dalk beter om *mora'iy* (מוראי) te vertaal as “respek”, “eerbied” of “ontsag”, eerder as “vrees”, sodat *mora'iy* (מוראי) en eer wesenlik as sinonieme beskou kan word.

Geleerdes het aangetoon dat daar geen presiese parallel is vir die stelling oor respek vir meesters deur slawe wat in die res van die Ou Testament/Hebreeuse Bybel aangetref word nie (Petersen 1995:177; Weyde 2000:114).

Hierdie waarneming gee aanleiding tot die vraag of ons moet aflei dat een of twee metafore gebruik word. Is dit 'n vader-seun metafoor asook 'n meester-dienskneg metafoor wat hier gebruik word, of is dit miskien slegs die vader-seun metafoor? Daar word voorgestel dat *we'ebed* (וְעֶבֶד) gehervokaliseer behoort te word tot *we'obed* (וְעֹבֵד) as 'n partisipium-aktiewe vorm van *ebed* (עֶבֶד). Vers 6 kan dan as volg vertaal word: “'n Seun eer 'n/sy vader en dien sy meester”. Hierdie effense emendasie het verskillende voordele. Eerstens is dit nie nodig om die konsonantteks te wysig of die werkwoord *yira'* (יִרָא, “vrees”) by te voeg nie, soos wat dit gedoen word in Kodeks Sinaitikus en V, en soos wat dit toegepas word deur sommige geleerdes ten einde die teks meer verstaanbaar te maak deur 'n werkwoord vir die tweede koeplet te voorsien. Tweedens word die ongemaklikheid van een werkwoord (*yekabed*, יִכַּבֵּד) wat op twee koeplette betrekking het, uitgeskakel. Derdens is die gebruik van die partisipium in ooreenstemming met die imperfektum wat in die eerste deel van die koeplet gebruik word, en dui dit voortgesette handeling aan. Vierdens word daar in 3:17 getuig dat 'n seun sy vader kan dien. Van der Woude (1982:94) het gesinspeel op die moontlikheid dat *ebed* (עֶבֶד) geïnterpreteer kan word as seun, en nie slegs as dienskneg of slaaf nie. Die implikasie van die interpretasie gesuggereer is dat Jahwe gelyktydig Vader en Heer van sy mense is (Eks. 4:22; Jes. 26:13; Ps. 123:2). 'n Ander en belangriker implikasie sou wees dat slegs een metafoor gebruik word, naamlik die vader-seun metafoor. Daar word van 'n seun verwag dat hy sy vader en heer sal eer en dien, en 'n vader kan op sy beurt weer eer en diensbaarheid van 'n seun verwag. Gevolglik word die priesters (en mense) beskou as Jahwe se seun, terwyl Jahwe sowel Israel se Vader as Heer is.

Die punt wat die gebruik van die (spreekwoordelike) uitdrukking wil maak, is nie die stand van die verhouding tussen vader en seun (of tussen meester en dienskneg) nie. Die verhouding tussen vader en seun word toegepas op die verhouding tussen Jahwe en die priesters (en die mense in die algemeen). Hoewel die metafoor nie dikwels gebruik word nie, is die idee dat Jahwe die Vader van sy mense is, nie vreemd aan die Ou Testament/Hebreeuse Bybel nie. In sommige tekste word dit aangeneem of gesuggereer (Eks. 4:2; sien ook Hos. 11:1), terwyl dit in ander tekste duidelik gestel word (Deut. 32:6; Jes. 63:16; 64:8; Mal. 2:16). Dat Jahwe die Vader van Israel is, dui op 'n verhouding van oorsprong in die sin dat Jahwe die rol van 'n vader vir sy mense gespeel het, met ander woorde hulle het bestaan te danke aan Jahwe wat hulle as 'n volk geskep het (Deut. 32:6). Net soos wat 'n aardse vader instrumenteel was in die verwekking van kinders, staan Jahwe ook in verhouding tot Israel. Sonder Jahwe sou daar geen Israel gewees het nie. Jahwe is die een wat Israel tot volk gemaak (geskep) het. In 'n historiese sin het dit gebeur toe Israel uit Egipte gelei is en na Sinai gebring is, waar hulle 'n verbond met Jahwe aangegaan het. Dit is betekenisvol om daarop te let hoe die idee van Jahwe

as Vader van Israel ten nouste gekoppel is aan dié van Jahwe as Skepper. Hierdie verband word in Maleagi in Maleagi 2:16 aangetref. Dieselfde idee kom in Deuteronomium 32:6 voor, waar 'n mens lees: "Is Hy nie jou Vader wat jou geskape het nie; het Hy jou nie gemaak en toeberei nie?", en in die profetiese literatuur, in Jesaja 64:8, word dieselfde soort stelling weerspieël: "U is ons Vader, Here, ons is klei en U het ons gevorm, ons is almal die werk van U hande". Die oorsprong van Israel word gesien as 'n kreatiewe daad van Jahwe waardeur Hy Israel in die lewe geroep het. In hierdie sin is Jahwe dan die Vader van Israel; dit dien as 'n uitdrukking om 'n verhouding aan te dui wat teruggevoer kan word na die oorsprong van Israel self. Jahwe as Vader het nie net die betekenis van 'n verhouding van oorsprong nie; dit dui ook op 'n standhoudende verhouding met sy mense.

In hierdie eerste profesie teen die priesters beroep die profeet hom dus op wat ons noem Priesterlike materiaal, asook D-materiaal, deur te verwys na Eksodus 20:12; 4:2 en Deuteronomium 21:18-21 en 32:6.

### 3.1.2 Maleagi 1:7-8

Die aantying wat teen die priesters in Maleagi 1:7 gemaak word, is dat hulle besoedelde of besmette *meço'al* (מִגְאֵל) voedsel *lehem* (לֶחֶם) *maggisim* (מִגִּישִׁים) na die altaar bring. Dit is noemenswaardig dat *maggisim* (מִגִּישִׁים) in partisipium-vorm is, wat op 'n voortgesette handeling dui. Priesters het nie net by geleentheid besoedelde voedsel na die altaar gebring nie; dit is voortdurend gedoen. Om offers op die altaar te plaas, is beskou as deel van die amptelike verantwoordelikheid van priesters in die gemeenskap van Israel ná die ballingskap. Daar kan selfs gesê word dat die werkwoord *ngs*, "om te bring", (נָגַשׁ) gedien het as 'n tegniese term vir die bring van offers aan Jahwe.

Die term *mizbehi* (מִזְבְּחֵי) word aangetref in Eksodus 20:26, waar voorskrifte gegee word oor die oprigting van altare wat geskik is vir offers aan Jahwe asook in Eksodus 21:14, waar die term voorkom binne die konteks van mense wat beserings aan mekaar toedien.

Die aantying is dat die priesters besoedelde of besmette voedsel bring — *lehem meço'al* (לֶחֶם מִגְאֵל). Dit is moeilik om te besluit of offers oor die algemeen in die sin van "kos" bedoel word, soos wat Rudolph (1976:261) argumenteer en of daar eerder gedink moet word aan die brandoffers soos wat Weyde (2000:126-128) voorgestel het. Offers is beskou as die brood of voedsel van Jahwe. Die idee van 'n offer wat as voedsel gebring word, word aange-tref in Levitikus 3:11, 16 en 21:6, 17. Uit hierdie waarneming is dit duidelik dat die profeet gebruik gemaak het van tipies priesterlike taal toe hy sy profesie teen die priesters gerig het.

Maleagi 1:8 handel oor die verbod op die offer van diere met gebreke. Die verbod op die offer van 'n blinde dier word in Levitikus 22:22 gevind, in 'n gedeelte wat handel oor die voorskrifte ten opsigte van aanvaarbare en onaanvaarbare diere vir offers. Weyde (2000:119-120) het gedemonstreer hoe Maleagi 1:6-14 en Levitikus 22:17-15 duidelik terminologiese punte van ooreenstemming blootlê, asook 'n soortgelyke struktuur het.

Dit is van besondere belang dat “kreupel” *pisseag* (פסעג) diere nie genoem word in die Levitikus-tekste nie, terwyl kreupel en blinde diere eksplisiet in Deuteronomium 15:21 genoem word, maar in die omgekeerde volgorde as dié waarin hulle in die Maleagi-tekste voorkom. Dit kan nog 'n voorbeeld wees van 'n fenomeen wat deur Seidel (1956:150) waargeneem is, wat behels dat 'n literêre verwysing van een teks na 'n ander aangedui word deur inversie, waar terme, frases of uitdrukkings in die omgekeerde volgorde gebruik word. Dit is moeilik om te besluit watter een van hierdie twee tradisies die een was waarvan die profeet gebruik gemaak het. Dit blyk die beste te wees om saam met Weyde (2000:133) te stem dat die invloed van beide tradisies 'n rol gespeel het — die priesterlike tradisie wat in Levitikus weerspieël word ten opsigte van die kategorieë wat genoem word, en Deuteronomium met betrekking tot die terminologie en die feit dat die materiaal op taamlik vrye wyse gebruik is. Hill (1998:180; vgl. ook Van der Woude 1982:96-97) sien 'n weerspieëling van Deuteronomium 17:1 in die gebruik van die adjektief “boos” *ra* (רע), wat die priesters herinner aan die verbondsimplikasies van sodanige offerandes.

Weyde (2000:128-131) het 'n verwysing na Levitikus 27:2 e.v. en die אֵין רע frase in Maleagi 1:8 ontdek. Volgens Levitikus 27 is dit die priester se plig om die dier as goed of sleg te beoordeel. Die gebruik van die frase אֵין רע kan weer eens 'n herinnering aan Levitikus 27:10 e.v. wees, wat klem lê op die pligte waarvoor priesters verantwoordelik is.

Weyde (2000:118) het die nuttige waarneming gemaak dat die werkwoord *ngs* (נגש) in Levitikus gebruik word om na die altaar te verwys, terwyl *qrb* (קרב) gebruik word om na 'n mens te verwys. In Levitikus 2:8 bring *ngs* (נגש), iemand, 'n graanoffer na 'n priester, terwyl 'n geskenk aan 'n regeringsamptenaar in Maleagi 1:8 aangebied word.

### 3.1.3 Maleagi 1:9-10

Utzschneider (1989:50-53) het 'n interessante intertekstuele relasie (Kotextualität) raakgesien tussen *pene-el*, פני־אל, “die aangesig van God”, in vers 9, en Genesis 32:30, waar פני־אל voorkom as 'n eiennaam, Peniel (kyk ook Hill 1994:182). Volgens Utzschneider word *pene-el*, פני־אל, doelbewus gebruik om 'n intertekstuele verband te skep waarvan kennis geneem moet word. In

Genesis 32-33 is dit Jakob wat sy broer Esau se guns wil wen deur hom met geskenke te oorlaai. Terselfdertyd wen Jakob ook God se guns. Op dieselfde wyse wou die priesters in die tyd van Maleagi die guns van 'n plaaslike regeringsampテナ naar wen, maar hulle slaag nie soos Jakob daarin om God se guns te wen nie.

Utzschneider se argument berus op die aanname dat dit die priesters is wat in vers 9 praat, terwyl dit meer waarskynlik lyk of dit steeds die profeet is wat praat. Verder moet daarop gelet word dat Genesis 32-33 handel oor die versoening tussen Jakob en Esau, terwyl dit in Maleagi handel oor die swak gehalte van die diens wat, teenstrydig met die Torah, in die bediening van die offerandes deur die priesters gelewer word. Utzschneider se teorie is dus interessant en innoverend, maar onoortuigend (Snyman 2005:98; Reventlow 1993:141).

### 3.1.4 Maleagi 1:11-14

In vers 11 word die term *muqtar* (מִקְטָר) gesien as 'n algemene term wat dui op offers wat verbrand word, met die wortel *qtr* (קָטַר) wat dui op die opstygung van rook wat van 'n offer afkomstig is (Lev. 1:9; 2:11; 6:15; 8:21); daarom die alternatiewe vertaling van "reukwerk" of "brandoffer". Die werkwoord *ngs* (נִגַּשׁ), in die sin van die bring van 'n offer, is 'n bekende een in hierdie perikoop (vers 7 en twee maal in vers 8), en word ook in die res van die boek aangetref (2:12; 3:3).

Om die naam van Jahwe te ontheilig, *hll* (חָלַל), is 'n tipies priesterlike term (Lev. 18:21; 19:12; 20:3; 2:2) wat in vers 12 gebruik word (Reventlow 1993:142).

In vers 13 word dieselfde gevolgtrekking as in vers 8 bereik — dit is eenvoudig onmoontlik vir Jahwe om 'n offer te aanvaar uit die hande van die priesters indien hulle hul pligte op hierdie wyse uitvoer. Sowel die werklike offers (diere met gebreke word gebring) as die houding van die priesters (hulle beskou hulle plig as 'n las) word skerp gekritiseer. Die antwoord wat op die retoriese vraag wat Jahwe deur middel van sy profeet aan die priesters stel, verwag word, is 'n besliste nee.

Hierdie deel van die perikoop word afgesluit met 'n vloek wat uitgespreek word teen die een wat dit durf waag om 'n dier te belowe as offer aan die Here, en dit dan vervang deur 'n dier met gebreke. Die vloek is 'n herinnering aan die vervloekings en seënninge wat in die boek Deuteronomium voorkom (27:15-26), en in vorm is hulle minstens soortgelyk in die sin dat die vloek gevolg word deur 'n selfstandige naamwoord of 'n partisipium, soos wat in 1:14 die geval is. Deuteronomium is 'n boek wat bekend is vir sy verbondsteologie, en vers 14 impliseer dus moontlik 'n skending van die verbond tussen Jahwe en sy mense. 'n Vloek beteken ook dat goddelike straf onafwendbaar is, alhoewel



geen straf spesifiek genoem word nie. In Deuteronomium word daar egter gesê dat vervloeking uiteindelik tot die dood lei, terwyl seën lewe beteken (Deut. 30:19).

Wat word gepleeg wat 'n vloek waardig is? 'n Manlike dier (vermoedelik sonder enige gebreke; Rudolph 1976:260 het *zakeh*, “sonder gebrek”, [זָכֵחַ] ingevoeg, maar daar is geen manuskripondersteuning vir so 'n lesing nie) word as offerande belowe, maar word dan vervang deur 'n ander dier wat duidelik nie vir offerdoeleindes geskik is nie. 'n Teenstelling word geskep tussen 'n manlike dier en 'n dier met gebreke, van minderwaardige gehalte en nie geskik om offer te word nie. Hierdie saak word aangespreek in Levitikus 27:9-12, waar dit eksplisiet verbied word om 'n aanvaarbare dier wat reeds deur iemand belowe is, deur 'n dier van swakker gehalte te vervang. Dit is belangrik om in gedagte te hou dat om 'n dier te belowe, 'n vrywillige offer is, wat gebring sou word iewers in die toekoms nadat die belofte gemaak is. Volgens Levitikus 22:19 word manlike diere sonder gebreke vereis vir 'n brandoffer, om 'n belofte na te kom of as 'n vrywillige offer.

Dit is 'n veragtelike daad om minderwaardige diere as offers aan Jahwe te bring in direkte stryd met die Torah. Dit is selfs nog meer veragtelik om te belowe om 'n dier sonder gebreke as 'n vrywillige offer te bring, en dit dan later te vervang deur 'n dier met gebreke. In hierdie sin is vers 14 nie 'n herhaling van verse 8-9 of vers 13 nie, maar nóg 'n handeling deur die mense wat hulle verontagsaming vir Jahwe toon. Dit is dus nie nodig om vers 14 te beskou as 'n latere toevoeging tot die teks nie (in teenstelling met Elliger 1975:199, Deissler 1988:324).

Die partikel *ki* (כִּי) verskaf die motivering vir die vloek. Jahwe is 'n groot Koning, en sy naam word gevrees onder die nasies. Die profeet herinner die priesters en die mense aan wie Jahwe is; Hy is 'n groot Koning. Dit beteken dat Jahwe Koning is oor, en verhewe is bo, die groot Persiese Ryk. Jahwe is meer as die plaaslike goewerneur (vers 8) of die koning van die Persiese Ryk as geheel. Daar is dus geen dwingend noodsaaklike rede om *la'donay* (לַאֲדֹנָי) te verander na *layhwh* (לַיהוָה) nie, soos wat soms voorgestel word. Vers 14 is niks minder nie as 'n aanspraak op die universele koningskap van Jahwe.

In vers 11 word daar gesê dat Jahwe se naam groot is onder die nasies. Hier, in vers 14, word daar gesê dat Jahwe se naam gevrees of geëer word onder die nasies, wat beteken dat sy naam ontsag inboesem onder die nasies. Die term *bagoyim* (בְּגוֹיִם) behoort verstaan te word as “onder die nasies”, en nie “deur die nasies” nie. Judese gelowiges buite die grense van Judea het Jahwe se naam eerbiedig deur hulle behoorlike verering; die idee is nie om 'n wêreldwye verering van Jahwe deur heidense nasies of 'n immanente bekering van die nasies aan te dui nie (in teenstelling met Baldwin 1978:229). Die feit dat Jahwe se naam gevrees word onder die nasies getuig daarvan dat Hy die titel “groot

Koning” waardig is omdat Hy nie ’n plaaslike god is wat slegs binne die beperkte grense van ’n provinsie van die Persiese ryk gevrees word nie.

Die vrees van Jahwe se naam verwys terug na vers 6, waar daar geïmpliseer word dat Jahwe gevrees behoort te word — dit skep ’n *inclusio*. Die vraag wat in vers 6 gestel word, is geregverdig; daar is inderdaad geen getuienis van vrees vir Jahwe in die kultus wat in Jerusalem beoefen word nie. Terselfdertyd word die vraag wat in vers 6 gestel word, op ’n onverwagse wyse beantwoord: Jahwe se naam word gevrees “onder die nasies”, buite die grense van die amptelike kultus wat in Jerusalem beoefen word.

Uit hierdie kort oorsig is dit duidelik dat daar baie verwysings na Pentateug-tradisies in hierdie deel van die boek Maleagi is.

## 3.2 Interpretasie van die Pentateug-tradisies wat gebruik word

Pentateug-tradisies word nie bloot herhaal of na verwys in Maleagi 1:6-14 nie; hulle word ook geïnterpreteer en toegepas op ’n nuwe situasie.

### 3.2.1 Maleagi 1:6

Volgens Hill (1998:176-177) verwys veragting, *bzj* (בזי), van Jahwe terug na die aartsvadertradisies waarbinne Esau sy geboortereg *bzj* “verag” (בזי) het, en dit aan Jakob verkoop het (Gen. 25:34). “The priests of Yehud, like Esau, have despised their ‘birthright’ (the covenant with Levi 2:4) and are in danger of forfeiting their position of privilege and ministry” (Hill 1998:176-177). Wat Esau eens gedoen het, word op die huidige situasie van die priesters toegepas. Die gebruik van die aartsvadertradisies kom meermale voor in die boek Maleagi (Mal. 1:2-4; 3:6-7a).

### 3.2.2 Maleagi 1:7-8

Die woord *mego’al* (מגאל) wat in vers 7 gebruik word, ’n dubbele partisipium-vorm van *gal*, גאל, kan vertaal word as “besoedel”, “besmet”, “onteer”, “ge- vlek”. Offers wat op hierdie wyse gebring is, is beskou as onaanvaarbaar, nie geskik vir ’n behoorlike offerande wat aan Jahwe opgedra word nie. Hoewel die mense die offers gebring het, was dit die priesters se verantwoordelikheid om te verseker dat offers wat gebring is, aan behoorlike standaarde voldoen het.

Hoewel Levitikus 22 waarskuwings aan priesters bevat om versigtig te wees om nie Jahwe se heilige Naam ydellik te gebruik nie, word die term *mego’al* (מגאל) nie hier gebruik nie. Ingeligte priesters moes bewus gewees het van die

gehare verbonde aan die bring van onaanvaarbare offers, en hulle het dus vooraf die onafwendbare gevolg van die aanvanklike vraag besef: Besmette offers staan gelyk aan besmetting van Jahwe (in teenstelling met Weyde 2000:124, wat aanvoer dat die persone wat aangespreek word, geen kennis dra van die wette ten opsigte van offers nie).

Hierdie lesing van die teks het ook gelei tot die ontstaan van 'n teks-kritiese variant. Die LXX lees "hoe ons dit besmet het" ('n lesing wat deur Smith 1980: 27 aanvaar is). "Dit" mag verwys na die altaar (wat besmet is) of die (besmette) kos — die punt is dat hierdie lesing die idee vermy dat Jahwe besmet word deur offerandes wat deur die priesters gebring word. Op grond van *lectio difficilior* blyk dit beter te wees om die teks onveranderd te laat (kyk ook Glazier-McDonald 1987:50, Rudolph 1976:259, Van der Woude 1982:95-96, Merrill 1994: 398, Petersen 1995:179, Verhoef 1987:216, Weyde 2000:124) en dus die aanklag wat teen die priesters gerig word, aansienlik te verskerp in die sin dat besmette offerandes uiteindelik daarop neerkom dat Jahwe besmet word.

Hoewel daar eksplisiet na blinde en kreupel diere in die Pentateug verwys word, word siek diere nie by die naam genoem nie. In Levitikus 22:21-22 word dit gestel dat enige dier met 'n gebrek of skending nie aanvaarbaar sou wees as 'n offer nie, gevolg deur 'n lang lys van allerhande gebreke: Blinde, beseerde of geskende diere, of diere met vratte of etterende swere, is nie aanvaarbaar nie. Die feit dat siek diere uitgesluit word terwyl daar geen direkte verbod daarop is in die relevante wette nie, kan waarskynlik toegeskryf word aan 'n interpretasie van die wette wat 'n afleiding moontlik maak dat siek diere ook nie kwalifiseer vir offers nie. Sommige siektes word in Levitikus 22:22 genoem, en Maleagi 1:8 kan dus 'n interpretasie en aktualisering wees van wetlike materiaal wat in die boek Levitikus gevind word.

### 3.2.3 Maleagi 1:11-14

Die verwysing na 'n rein offer, *uminha tehora* (וּמִנְחָה טְהוֹרָה), verdien aandag. Die wortel, *thr* (טָהַר), word gebruik om te verwys na kultiese reinheid; dit is die enigste geval in die Ou Testament waar dit vir offers gebruik word. Die konsep van kultiese reinheid word dus toegepas op die offers wat gebring word.

In vers 13 word daar weer eens 'n lys diere gegee wat ongeskik is om as offers aangebied te word. Kreupel en siek diere wat in vers 8 uitgesluit word, kom weer voor, maar in plaas van die blinde diere wat in vers 8 genoem word, word 'n nuwe kategorie nou ingebring. Dit word *gazul* (גִּזּוּל) genoem, wat twee moontlike interpretasies ooplaai. Die woord *gazul* (גִּזּוּל) kan dui op 'n gesteelde dier (Verhoef 1987:233, Petersen 1995:185, Reventlow 1993:142, Weyde 2000:153, Merrill 1994:402), en aangesien diefstal ontoelaatbaar is, is dit 'n logiese afleiding dat gesteelde diere nie as offers gebring mag word nie. Hoewel daar

nooit eksplisiet gesê word dat 'n gesteelde dier nie as 'n offerande gebring mag word nie, is die idee dat dit 'n nuttelose en selfs beledigende oefening sou wees om iets as 'n offer te bring wat in die eerste plek nie aan jou behoort nie. Hierdie interpretasie het aanleiding tot besware onder geleerdes gegee. Rudolph (1976:264) het die beswaar geopper dat dit moeilik sou wees vir 'n priester om te weet of 'n dier gesteel is of nie. 'n Ander beswaar deur Stuart (1998:1308) is dat sowel vers 8 as vers 13 oor onvolmaakthede by diere handel, en dat 'n gesteelde dier nie noodwendig kwalifiseer as op die een of ander wyse onvolmaak nie.

Die ander, meer waarskynlike interpretasie is om *gazul* (גזול) te interpreteer as 'n geskende of verminkte dier (Van der Woude 1982:103, Rudolph 1976:264, Baldwin 1978:231, Smith 1980:34, Smith 1984:316, Glazier-McDonald 1987:63, Stuart 1998:1308). In hierdie opsig word die term *gazul* (גזול) beskou as 'n verwysing na 'n dier wat deur 'n roofdier gevang en verskeur is. Mense word verbied om diere te eet wat deur roofdiere vermink of gevang is. Die argument word dus duidelik: As mense nie die vleis van diere wat deur roofdiere gevang is, mag eet nie, dan kan dit sekerlik nie aan Jahwe as 'n offer aangebied word nie. Voorskrifte wat in die Torah gegee word, word geïnterpreteer en toegepas op 'n nuwe situasie. Petersen (1995:185) hou by die interpretasie van *gazul* (גזול) as “gesteel”, maar hy neem hier ook kennis van die Torah se voorskrifte wanneer hy die verwysing na 'n gesteelde dier beskou as 'n waarneembare intensifisering van Jahwe se argument.

### 3.3 Die kombinerings van Pentateug-tradisies met ander tradisies

Die profeet het nie slegs van Pentateug-tradisies gebruik gemaak om sy boodskap oor te dra nie. 'n Ondersoek van die teks toon aan dat ander tradisies ook deur die profeet gebruik is.

#### 3.3.1 Maleagi 1:6

Die eenheid begin in 1:6 met 'n algemeen aanvaarde waarheid: 'n Seun eer sy vader en 'n dienskneg eer sy meester. Niemand wat tydens die 6<sup>de</sup> of 5<sup>de</sup> eeu v.C. in 'n Ou-Nabye Oosterse sosiale omgewing geleef het, sou dit betwis het nie. Eerbied vir ouers was 'n kardinale Semitiese deug waarvan sowel die Hebreeuse Bybel as die literatuur van die Ou Nabye Ooste getuig (Hammurapi). Die imperfektum van die werkwoord wat hier gebruik word, dui aan dat daar van 'n seun verwag word om voortdurend sy pa te eer. Die stelling word gemaak in die vorm van 'n spreekwoord wat die invloed van wysheidstradisies in die boek blootlê. Weyde (2000:114) vestig ons aandag op tekste soos

Spreuke 10:1 en 15:20 (vgl. ook Spr. 13:1; 19:26), wat 'n stelling maak oor die verhouding tussen vader (en moeder) en seun wat onbetwisbaar is en op die een of ander wyse ooreenkom met die spreekwoordelike uitdrukking wat in 1:6 gebruik word. Bo en behalwe die verband met die Pentateug kom die gebruik van wysheidstradisies dus ook voor in 1:6 (sien ook Reventlow 1993:139).

Die idee van Jahwe as die vader van Israel word nie slegs tot die Pentateug — en veral Deuteronomium 32:6 — beperk nie. Dit is 'n idee wat ook in die profetiese literatuur aangetref word (Hos. 11:1; Jes. 63:8). Die idee van Jahwe as die vader van Israel is dus 'n konsep wat nie beperk moet word tot slegs die begin van die verhouding tussen Jahwe en sy mense nie; dit handel ook oor die voortsetting van hierdie verhouding, selfs ná die ramp van die ballingskap (Jes. 63:16). Hierdie waarneming gee aanleiding tot die interessante vraag of Maleagi gedink het aan die Pentateug of profetiese oorsprong van die idee van God as die Vader van Israel/Juda.

### 3.3.2 Maleagi 1:7-8

Dit is ook in 'n mate beduidend dat die term *mzbhi* (מִזְבֵּחַ), “my altaar”, ook in die boeke van die vroeë profete aangetref word. Die term kom ook voor in 1 Samuel 2:28, 33, waar die wanpraktyke van die huis van Eli in Samuel se tyd beskryf word. Moontlik wou die profeet 'n ooreenkoms tussen die wanpraktyke van 'n priesterlike huis en die uiteindelijke gevolg, lank terug in die geskiedenis, en die huidige situasie van die priesters illustreer.

### 3.3.3 Maleagi 1:11-14

Weyde (2000:157) bespreek die interessante moontlikheid van 'n verband tussen 1:14 en Prediker 5:3 waar die nie-nakoming van 'n gelofte in beide gevalle bespreek word, en wat 1:14 dus koppel aan wysheidstradisies. Deur nie 'n belofte na te kom nie, oortree 'n mens nie net beloftebepalings nie; dit word ook as onwys beskou. Indien hierdie moontlikheid geldig is, is dit interessant om daarop te let dat die eenheid ingelui en afgesluit word met 'n verwysing na wysheidstradisies.

Jahwe as koning is 'n verwysing wat nie dikwels in profetiese literatuur gebruik word nie (Jes. 33:2; 43:15; 44:6; Jer. 8:19; 10:10; Miga 2:13; Sef. 3:15; Ob. 21), maar dit is welbekend uit die Psalms (24:7-10; 47:3; 93:1; 95:3; 96:10; 97:1; 98:6; 99:1). In werklikheid kom die enigste gevalle waar Jahwe 'n groot Koning genoem word, buiten vers 14, in Psalm 47:3 en 95:3 voor. Om Jahwe te erken as 'n groot Koning is niks minder as 'n doksologie nie, en herinner 'n mens aan Maleagi 1:5, waar Jahwe ook aangeroop word as “groot buite die grense van Israel”.

Maleagi het dus nie slegs gebruik gemaak van Pentateug-tradisies nie — bo en behalwe temas uit die Psalms is wysheidstradisies ook gebruik, asook tradisies uit die vroeëre en latere profete, om sy boodskap tuis te bring.

### 3.4 Frases wat uniek is aan Maleagi 1:6-14

Pentateug-tradisies word nie slegs gebruik en geïnterpreteer nie. Soms lei die benutting van 'n tradisie tot 'n kreatiewe nuwe uitdrukking. 'n Uitdrukking wat slegs in Maleagi (1:7, 12) aangetref word, is *sulhan yhwh* (שֻׁלְחַן יְהוָה), tafel van Jahwe. Hierdie uitdrukking word gewoonlik geïnterpreteer as 'n sinoniem vir “altaar” in die eerste reël van hierdie vers (Es. 40:39-43; 41-42), en behoort dus nie beskou te word as 'n verwysing na die “tafel vir die brood van teenwoordigheid” volgens Eksodus 25:30 nie (Hill 1998:178). Om 'n offer te bring, beteken om kos vir Jahwe te bring — hoewel nie in die fisiese sin van die woord nie; daarom kan die altaar waarop die kos aangebied is, die “tafel van Jahwe” genoem word. Petersen (1995:180) het die interessante opmerking gemaak dat die priesters waarskynlik nie werklik die woorde gesê het wat in die laaste reël van die vers aan hulle toegedig word nie. Wat hulle gedoen het, is in woorde gestel en in taal uitgedruk. Deur hulle optrede het die priesters/profete eksplisiet en doelbewus hulle onkunde oor Jahwe en die offers wat Hom toekom, gedemonstreer. Die profeet is ook nie net begaan oor die offers as sodanig nie; in die finale instansie gaan dit oor die houding van die priesters — 'n houding van disrespek en onkunde ten opsigte van die wyse waarop Jahwe aanbid word, wat weer neerkom op onkunde oor Jahwe self.

Die frase *pene-el* (פְּנֵי־אֵל) in Maleagi 1:9 is reeds bespreek (kyk 3.1.3), maar daar moet ook op gelet word dat hierdie frase uniek is aan die Ou Testament (Weyde 2000:139), terwyl dit terselfdertyd ook 'n verwysing na God is wat verskil van dié wat 'n mens gewoonlik in die boek Maleagi aantref. Elders in die Ou Testament waar God genader word om sy guns te soek, word Jahwe of Jahwe Elohim telkens gebruik wanneer God aangeroop word (Weyde 2000:139).

## 4. VOORLOPIGE GEVOLGTREKKINGS

Watter gevolgtrekkings kan op grond van hierdie oefening gemaak word?

Daar kan met sekerheid gesê word dat die profeet deeglik bewus was van Pentateug-tradisies, hetsy in skriftelike of mondelinge vorm. Daar is oorvloedige bewyse dat materiaal uit die Pentateug in 'n redelike groot mate in hierdie eenheid gebruik word. Die vraag of hy gebruik gemaak het van 'n geskrewe kopie van die Torah of verwys het na 'n mondelinge vorm van die Torah, is 'n moeiliker vraag om te antwoord. Aan die ander kant kan die talle verwysings na

Pentateug-tradisies die indruk skep van 'n profeet wat werklik uit 'n geskrewe kopie van die Torah aanhaal. Hierdie argument word versterk deur 'n verwysing na Nehemia 8:1, waar daar gesê word dat Esra die skrifgeleerde die Boek van die Wet van Moses uitgehaal het, en dit begin lees het. 'n Paar jaar ná Maleagi se profesie word 'n geskrewe kopie van die Torah genoem, en was dit dus beskikbaar. Aan die ander kant is daar geen uitgebreide woordelike aanhalings uit die Pentateug deur Maleagi nie, maar bloot 'n deel van terme en woordeskat, en dus 'n verwysing na Pentateug-tradisies. Dit mag dui op Pentateug-beïnvloeding op Maleagi se denke, maar dit lê nie op dieselfde vlak as aanhaling uit 'n bestaande literêre werk nie.

Daar kan ook gesê word dat die profeet nie slegs verwys het na Pentateug-tradisies nie; hy het ook daarvan gebruik gemaak. Hy het nie bloot Pentateug-tradisies oorgeneem nie, maar dit geïnterpreteer, dit toegepas op 'n nuwe situasie en dit selfs op kreatiewe wyses benut. Nuwe toepassings is aangepas vir die tyd en eeu waarin die profeet gelewe het. Sy tegniek om Pentateug-tradisies met profetiese en wysheidstradisies te kombineer, is iets nuuts.

Ten minste in hierdie perikoop het die profeet meer gebruik gemaak van Levitikus-tradisies as van Deuteronomistiese tradisies. Dit is nogal 'n verrassende resultaat, aangesien daar normaalweg geglo word dat Maleagi meer afhanklik is van Deuteronomistiese teologie (Myers 1988:169-170; Stuart 1998:1257-1258; Hugenberger 1994:48-50). Dit kan toegeskryf word aan die doel wat die profeet moontlik met hierdie profesie wou bereik. Om te verwys na materiaal wat klem lê op priesterlike aangeleenthede, het bloot sy doel beter gedien, en dit was dus meer gerieflik vir hom om dele uit Levitikus in 'n groter mate te benut as Deuteronomium. Dit is dus nie 'n geval van die P-tradisie of die D-tradisie nie, of die oorgang van P na D of miskien van D na P nie afhange van waar 'n mens die veronderstelde bronne van die Pentateug da-teer. Ter wille van die argument wat die profeet hier voer, het hy meer gebruik gemaak van P as van D.

Die profeet het in 'n groot mate gebruik gemaak van Pentateug-tradisies om hom uit te spreek teen wanpraktyke in die priesterskap, en het hom beroep op die gesag van die Torah om sy punt te bewys. Teen die tyd dat Maleagi sy profetiese redes gelewe het, moes die Torah as 'n gesaghebbende boek reeds bekend gewees het.

Die profeet het nie slegs van Pentateug-tradisies gebruik gemaak nie. Wysheidstradisies, profetiese tradisies en temas uit die Psalms is ook deur die profeet gebruik om sy boodskap te formuleer. Hierdie bevinding stem ooreen met die bevinding van Myers (1988:220), naamlik dat "Malachi's usage of various sources demonstrates its author's thorough knowledge of and facility in Israel's Pentateuchal, historical and prophetic traditions" — behalwe dat sy nie Maleagi se gebruik van wysheidstradisies noem nie.

## 5. 'N EINDNOTA

'n Ondersoek van hierdie aard is niks meer as 'n toetsgeval nie, en slegs voorlopige resultate kan dus afgelei word. Vir meer betroubare resultate behoort die res van die boek ook ondersoek te word om die gebruik van Pentateug-tradisies op meer breedvoerige wyse te bepaal (vgl. Weyde 2000). Dit lyk wel asof Pentateug-tradisies ook in die res van die boek 'n rol speel. In hierdie verband kan 'n mens melding maak van die verwysing na Jakob en Esau in Maleagi 1:2-5; die verbond met Levi wat in Maleagi 2:4-7 genoem word, en terugverwys na Numeri 25 en/of (?) Deuteronomium 33; die kwessie van egskeiding in Maleagi 2:14-16 en die relevante wette oor egskeiding in die Pentateug; die verwysings na verskeie oortredings in Maleagi 3:5 en hulle relevante teenvoeters in die Pentateug; die kwessie van die gee van tiendes waarna in Maleagi 3:10 verwys word, ens.

Wat die profeet destyds gedoen het met die Pentateug tot sy beskikking, doen predikante in 'n sekere sin vandag nog in die prediking. Daar is direkte aanhalings uit die Skrif, dié aanhalings word geïnterpreteer en toegepas op die eietydse situasie, dit word gekombineer met ander dele van die Bybel en soms word daar selfs unieke interpretasies gemunt op grond van die bekende tradisies waarmee gewerk is.

## BIBLIOGRAFIE

BALDWIN, J.G.

1978. *Haggai, Zechariah, Malachi. An introduction and commentary.* Leicester: Intervarsity Press. TOTC.

BRUEGGEMANN, W.

2003. *An introduction to the Old Testament. The canon and Christian imagination.* Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

DEISSLER, A.

1988. *Zwölf Propheten III. Zefanja – Haggai – Sacharja – Maleachi.* Würzburg: Echter Verlag. Neue Echter Bibel Alten Testament 21.



ELLIGER, K.

1975. *Das Buch der zwölf kleinen Propheten II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 7. durchgesehene Auflage. ATD.

GLAZIER-McDONALD, B.

1987. *Malachi the divine messenger*. Atlanta: Scholars Press. SBLDS 98.

HILL, A.E.

1998. *Malachi. A new translation with introduction and commentary*. London: Doubleday. Anchor Bible 25D.

HUGENBERGER, G.P.

1994. *Marriage as covenant. A study of Biblical law and ethics governing marriage developed from the perspective of Malachi*. Leiden: E.J. Brill. SVT LII.

MERRILL, E.H.

1994. *An exegetical commentary. Haggai, Zechariah, Malachi*. Chicago: Moody Press.

PETERSEN, D.L.

1995. *Zachariah 9-14 and Malachi. A commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press. OTL.

RENDTORFF, R.

2005. *The canonical Hebrew Bible. A theology of the Old Testament*. Leiden: Deo Publishing.

REVENTLOW, H.G.

1993. *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. ATD 25/2.

RUDOLPH, W.

1976. *Haggai – Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi*. Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus KAT 13/4.

SEIDEL, M.

1956. Parallels between the Book of Isaiah and the Book of the Psalms. *Sinai* 38: 149-172; 229-240; 272-280; 333-354.

SMITH, J.M.P.

1980. *A critical and exegetical commentary on the Book of Malachi*. Edinburgh: T&T Clark ICC.

SMITH, R.L.

1984. *Micah – Malachi*. Waco: Word Books. WBC 32.

SNYMAN, S.D.

2005. Malagi 1:9 – 'n *crux interpretum*. *Acta Theologica* 25(2):90-103.

STUART, D.

1998. Malachi. In: T.E. McComiskey (ed.), *The Minor Prophets. An exegetical and expository commentary* (Grand Rapids: Baker Books, vol. 3), pp. 1245-1396.

UTZSCHNEIDER, H.

1989. *Künder oder Schreiber? Eine These zum Problem der "Schriftprophetie" auf Grund von Maleachi 1,6-2,9*. Frankfurt am Main: Peter Lang. BEATJ 19.

VAN DER WOUDE, A.S.

1982. *Haggai Maleachi*. Nijkerk: Callanbach. POT.

VERHOEF, P.A.

1987. *The Books of Haggai and Malachi*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans. NICOT.

WEYDE, K.W.

2000. *Prophecy and teaching. Prophetic authority, form problems and the use of traditions in the Book of Malachi*. Berlin: Walter de Gruyter. BZAW 288.

*Trefwoorde*

*Keywords*

Maleagi 1:6-14

Malachi 1:6-14

Intertekstualiteit

Intertextuality

Pentateugtradisies

Pentateuch traditions